

Turkish Journal of Shiite Studies

ISSN: 2687-1882 Cilt | Volume: 6 Sayı | Issue: 2 Aralık | December 2024

Çağdaş Bir Anakronizm Örneği: Ehl-i Hadis Ekolü Temsilcilerinden İhsan İlahî Zahîr'in Şîa Karşıtlığı Üzerine Bir İnceleme

*A Contemporary Example of Anachronism: An Examination of Ihsan Ilahi Zahir's Opposition to
Shi'ism as a Representative of the Ahl-i Hadith School*

Gülşen YAĞIR AHMETOĞLU

Doç. Dr. Kırıkkale Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, İtikadi İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim
Dalı, Kırıkkale, Türkiye

Assoc. Professor, University of Kırıkkale, Faculty of Islamic Sciences, History of Islamic Sects

gulsenyagar@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-6117-7059>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi | Date Received: 05.09.2024

Kabul Tarihi | Date Accepted: 29.12.2024

Yayın Tarihi | Date Published: 31.12.2024

DOI: <https://doi.org/10.48203/siader.1544217>

Atıf/Citation: Ahmetoğlu, Gülşen Yağır. "Çağdaş Bir Anakronizm Örneği: Ehl-i Hadis Ekolü
Temsilcilerinden İhsan İlahî Zahîr'in Şîa Karşıtlığı Üzerine Bir İnceleme". *Turkish Journal of Shiite Studies* 6/2
(Aralık 2024): 92-131. doi: 10.48203/siader.1544217

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

Copyright & License: The authors own the copyright of their work published in the journal and their work
is published under the CC BY-NC 4.0 license.

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

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

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/siader> **mailto:** turkishshiiestudies@gmail.com

Abstract

As a defender of the Ahl-i Hadith school, İhsan İlähî Zahir witnessed many significant events in the political history of the Indian subcontinent during the 20th century. Throughout his active twenty-two-year life, he played an important role through his writings and activities. Zahir focused his studies on the History of Sects and Contemporary Islamic Movements, and out of concern for the divisions caused by sects and groups he considered as innovations (bid'at), he predominantly supported his views based on the texts (nass) while sometimes using his personal judgment. When expressing his opinions, he approached the subject in a defensive and refutational manner, viewing the Ahl-i Hadith school as the only sect that has achieved salvation, rather than striving to be scientific or as objective as possible. Zahir wrote extensively on Shi'ism, linking its emergence to the events that occurred during the era of Hz. Osman, particularly associating it with İbn Saba, who he considered the instigator of the first fitna (civil strife) in Islamic history. According to him, the fundamental basis of Shi'ism's esoteric (batınî) tendencies and religious understanding was formed within the framework of İbn Saba's views. He claimed that the first Shi'ite sect was the Saba'iyya, and subsequent Shi'ite sects also relied on İbn Saba's extreme views. Zahir argued that the Shi'ites had deviated from the Qur'an and Sunnah and had entered into disbelief by attributing divine-like attributes to their imams. Zahir examined the emergence and context of Shi'ism in an anachronistic manner, likely aimed at proving his ideology based on the fundamental doctrines of the Ahl-i Hadith understanding, without considering the connection between thought and events. He wrote most of his works in Arabic, and his criticisms, particularly directed at Shi'ites, (Qadianis), and (Barelvîs), resulted in animosity from these groups. In 1987, during a speech he gave near Minâr-ı Pâkistan, he was assassinated and severely injured. He passed away in a hospital in Riyadh, where he was taken for treatment. In our study, we first briefly discussed Zahir's life, works, and activities, and then examined his critique of Shi'ism. We attempted to present Zahir's views on the subject based on the sources he wrote, discussing the anachronistic interpretations of the Shia and Sunni authors he cited in those sources, and to conduct a comparative analysis with the interpretations of other authors on the topic. The lack of significant research on İhsan İlähî Zahir in our country, combined with the fact that existing works focus more on doctrinal and political Islamic sects and contemporary Islamic movements, motivated us to conduct research on this topic.

Keywords: History of Islamic Sects, İhsan İlahi Zahir, Ahl-i Hadith, Anachronism, Shi'ism

Öz

Ehl-i Hadis ekolünün savunucularından biri olan İhsan İlähî Zahir, 20. yüzyıl Hint alt kıtasının siyasi tarihinde birçok önemli olaya şahit olmuş, kırk iki yıllık ömründe gerek yazılarıyla gerekse faaliyetleriyle aktif bir şekilde rol almış önemli bir isimdir. Zahir, çalışmalarını Mezhepler Tarihi, Çağdaş İslâm Akımları üzerine yapmış, bid'at olarak gördüğü fırkaların ve grupların ümmeti böldüğü endişesinden hareketle görüşlerini çoğunlukla nassî esas alarak desteklemiş, bazen de şahsi muhakemesini kullanmıştır. Görüşlerini ortaya koyarken, bilimsel ve mümkün olduğu kadar objektif olmaktan ziyade Ehl-i Hadis ekolünü kurtuluşa eren tek fırka kabul ederek, diğer mezhep ve fırkalara karşı savunmacı ve reddiyeci bir üslûpla yaklaşmıştır. Çalışmalarının büyük bir kısmını Şîlik üzerine kaleme alan Zahir, Şîliğin ortaya çıkışını, Hz. Osman döneminde İslâm tarihinde ilk fitne olayları olarak geçen hadiselerin müsebbibi olarak gördüğü İbn Sebe ile irtibatlandırmıştır. Ona göre, Şîliğin bâtnî eğilimli düşünce ve din anlayışının temeli İbn Sebe'nin görüşleri çerçevesinde oluşmuştur. İlk Şîî mezhebinin Sebeiyye olduğunu ve ondan sonra ortaya çıkan diğer Şîî mezheplerinin de İbn Sebe'nin aşırı görüşlerine dayandığını iddia etmiştir. Ona göre Şîîler, Kur'an ve sünnetin dışına çıkmış, imamlarına beşer üstü vasıflar yükleyerek onları ilahlaştırdığı için küfre girmişlerdir. Zahir, Şîliğin doğuş zamanını ve zeminini, ortaya çıkan hadiseleri anlam ve bağlamından uzak, fikir-hadise irtibatını göz önüne almadan, anakronik yorumlarla, Ehl-i Hadis anlayışındaki temel kabullerine binaen ideolojisini ispatlamaya eğilimli bir şekilde ele almıştır. Zahir, eserlerinin çoğunu Arapça yazmış, yazılarında ve yaptığı konuşmalarında özellikle Şîîler, Kâdiyânîler ve Birelvîler hakkında yaptığı eleştiriler, bu kesimlerin düşmanlığına neden olmuş ve 1987 yılında Minâr-ı Pâkistan'a yakın bir yerde yaptığı bir konuşma esnasında suikasta uğrayarak ağır yaralanmış ve tedavi için götürüldüğü Riyad'daki hastanede vefat etmiştir. Çalışmamızda öncelikle Zahir'in hayatı, eserleri ve faaliyetlerinden kısaca bahsettikten sonra onun Şîilik eleştirisini ele aldık. Zahir'in konuyla ilgili görüşlerini verirken yazmış olduğu kaynakları esas alarak, onun kaynaklarında atıf yaptığı Şîî ve Sünnî müelliflerin anakronik mahiyetteki yorumlarını aktararak, konuya dair diğer müelliflerin yorumları ile karşılaştırmalı analiz yapmaya çalıştık. İhsan İlähî Zahir üzerine ülkemizde kayda değer herhangi bir çalışmanın olmaması, eserlerini daha çok İtikadî ve Siyasî İslâm Mezhepleri ve Çağdaş İslâm Akımları üzerinden ele alması bizi bu konu üzerinde araştırma yapmaya sevk etmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslam Mezhepleri Tarihi, İhsan İlähî Zahir, Ehl-i Hadis, Anakronizm, Şîilik.

Giriş

İslâm tarihine baktığımızda siyasi olaylar, sosyal ve kültürel durumlar, farklı coğrafyalardaki kültür ve medeniyetlerle olan etkileşim, birçok yeni dini fikirlerin ortaya çıkmasında etkili olmuştur. Bu farklı fikirler zamanla kurumsallaşarak mezhebi oluşumların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Genelde mezheplerin taraftarları kendilerini hak yolda görürken muhaliflerini ise doğru yoldan çıkan bâtil fırkalar olarak değerlendirmişlerdir. Burada temel mesele, mezhebi savunanların ve muhaliflerinin getirdikleri argümanların ne olduğu ve dayandığı delillerdir.

İslâmiyet'in Hint coğrafyasına girişi ve yayılması ile bölgenin dinî ve mezhebî yapısında değişiklikler meydana gelmiş, çeşitli inanç ve kültürlerin yer aldığı bu coğrafyada İslâm'ın etkisiyle birlikte, Hint coğrafyasına özgü İslâm düşünce ekolleri oluşmuştur. İngilizlerin bölgeye gelişine kadar farklı ilmî ve dinî yapılanmalar ile Müslümanlar bölgede etkili bir şekilde yer almışlardır. 19. yüzyılın ikinci yarısında İngilizlerin bölgeyi işgali, bu coğrafyanın siyasî- kültürel, dinî ve ahlâkî yapısını da olumsuz yönde etkilemiştir. Sömürge altındaki Hint Müslümanları da kendi kültür ve medeniyetine sahip çıkmak, Müslüman kimliklerini korumak için dinî, ilmî ve siyasî alanlarda farklı girişimlerde bulunmuşlar ve bunun sonucunda farklı düşünce ekolleri ortaya çıkmıştır. 1947'de Hindistan'ın Pakistan ve Hindistan şeklinde ayrılmasıyla Müslümanların çoğunluğunu oluşturan Pakistan'da aynı şekilde faaliyetlerine devam etmişlerdir.

Bölgede 20. yüzyılda ortaya çıkan Ehl-i Hadis ekolü kendilerini selefi olarak tanımlayan, imamları taklidi reddeden ve hadisle ameli esas alan, herhangi bir fikhî mezhebe bağlı kalmadan Kur'ân ve hadisin zahirine göre hüküm vermeyi şiar edinen bir anlayışın etrafında oluşan gruplara verilen addır. Ehl-i Hadis mensupları, bid'at ve hurafelere karşı aşırı sert tepki göstermeleri, tasavvuf anlayışını eleştirmeleri gibi sebeplerden dolayı Selefî-Vehhâbî olarak da isimlendirilmiştir. Ehl-i Hadis geleneğine mensup olan ve bu geleneğin hâkim olduğu medresede yetişen Zahîr, bu hareketin temsilciliğini ve savunuculuğunu yapan önemli bir şahıstır.¹

Zahîr'in yaşadığı dönemde Pakistan, genellikle Şîiler ve Sünnîler arasında meydana gelen mezhebî çatışmaların yoğun olduğu bir ülkedir. Bu çatışmalar, suikastlar, camilere yönelik saldırılar ve patlamalar şeklinde tezahür etmektedir. Bu bağlamda 1977'de Pencap'ta 75 Şîi ulema ve liderin öldürüldüğü kaydedilir. Ancak Pakistan'da Şîi siyasetindeki asıl yükseliş 1979 İran devrimiyle ilişkilidir. Bilindiği gibi

¹ Abdülhamit Birışık, "Hint Alt Kıtasında Selefilik ve Ehl-i Hadis Ekolü", *Din ve Hayat: İstanbul Müftülüğü Dergisi* 47 (2023), 94-100.

İran devrimi laik devletlerin otoritesine bir İslamcı meydan okuma olarak değerlendirildiği için genel olarak Müslümanları İslami aktivizme yönlendirmişti.² Pakistan'daki etkisi ise Şîî ve Sünni kimliklerin radikalleşmesi ile gerçekleşti. Bunda İran'ın Şîî topluluğuna verdiği desteğin karşısında Suudi Arabistan ve Irak'ın bu etkiyi kontrol altına almak için girişimde bulunmasının önemli bir katkısı vardır. Suudi Arabistan, bunu yaparken Şîîliğe şiddetle karşı çıkan Ehl-i Hadis'e yönelmiş ve onların gerek medreselerinin yaygınlaşması gerekse maddi destek ile Şîî yayılcılığının karşısında bir güç olmasını istemiştir. Suud'un desteğiyle Zahîr'in 1986'da kurduğu Cem'iyet-i Ehl-i Hadîs adlı parti ile güçlü bir Şîî karşıtı kampanya başlatmıştır. Bu kampanya sonunda Şîî örgütleriyle çatışmaya giren, Ehl-i Hadis uleması arasında en çok Şîî ve Humeyni karşıtı olan İhsan İlâhî Zahîr ise suikasta kurban gitmiştir.³

Bugün meseleye bir kere daha baktığımızda mezhep farklılıkların tekfiri meşrulaştırdığı sürecin devam ettiğini görüyoruz. Onat'ın yaptığı değerlendirmeyi burada ele almamızın konuya açıklık getirmesi açısından oldukça önemli olduğu görülmektedir. O, her mezhebin, cemaatin veya tarikatın kendisinin Fırkayı Naciye olduğunu iddia etmesinin altında yatan başlıca unsurları şu şekilde sıralar: Geçmişle tarihin özdeşleştirilmesi, erken dönemden gelen her türlü bilginin doğru kabul edilmesi, tarihin inşa edilmiş bir gerçeklik olduğunun farkında olunmaması, malumata hakim olmak, eleştirel düşüncenin gelişmemesi, içtihat meselesinin tartışma konusu yapılması ve yeni sorunlara sağlıklı çözümler üretilmemesi, Din dili ile siyaset dilinin örtüşmesi, Kur'an'ın dışındaki birtakım beşerî bilgilere Kur'an'la aynı düzeyde değer atfedilmesi, geleneğin din yerine ikame edilmesi. Onat'a göre, bilim insanının malumatı tasnif eden, ayıklayan, yeniden anlayan, yeni üretim süreçleri için açık seçik bilgi üreten olması gerekir.⁴

İslâm Mezhepleri Tarihi literatüründe daha önceden bu konunun ele alınmamış olması, İslam Mezhepleri Tarihinin usul ve kaidelerini esas alarak, konuyu incelemenin alana katkı sağlayacağı düşüncesi konunun seçilmesinin esas nedenleri arasında yer almaktadır. Böylelikle, İhsan İlahi Zahir'in ilk dönem kaynakları üzerinden tahlil edilen görüşlerini ele alış şekli, modern dönemde yaşamasına rağmen kendi çağındaki müellif ve eserleri değerlendirmemiş olması ile anakronizme düşüşü ortaya konmaya çalışılacaktır. Bu tespitlerin yapılması ise modern dönemde ortaya çıkan Selefilik'in İhsan İlâhî Zahîr örneğinden hareketle düştüğü tarihsel yanılığın ortaya koymayı

² Hasan Onat, "İran İslam Devrimi ve Şîîlik", *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 6/2 (2013), 223-256.

³ Nasr Seyyed Vali Reza, "Sectarianism and Shia Politics in Pakistan, 1979-Present", *Cemoti* 28 (1999), 319-320.

⁴ Hasan Onat, "İslam Ortak Paydası ve Mezhep Gerçeği", *İlahiyat Akademi Dergisi* 5 (2017), 17-18.

hedeflemektedir. Dolayısıyla konuyu ele alırken zaman-mekân ve kavramların yerinde kullanılması, tarihsel arka planın iyi bir şekilde değerlendirilerek tahlil edilmesine dikkat edilecektir.

Makalenin amacı, Zahîr'in Şîilik eleştirisine dair yorumlarını kendi eserlerini esas alarak, onun kaynaklarında atıf yaptığı Şîî ve Sünnî müelliflerin anakronik mahiyetteki yorumlarını aktarmak, konuya dair diğer müelliflerin yorumları ile karşılaştırmalı analiz yapmaktır. Malum olduğu üzere mutaassıp bir şekilde Ehl-i Hadis ekolüne mensup olan Zahîr, Şîî ve Sünnî klasik kaynaklarda bilinen rivayetler üzerinden Şîîliği eleştirmiş, çalışmalarında modern dönemdeki ve daha mutedil olan Şîî müelliflerin görüşlerine yer vermeyerek, selefi bakış açısıyla Şîîliğin ortaya çıkışını sadece İbn Sebe üzerinden Yahudiliğe dayandırarak, Şîîleri tahkir ve tekfir etmiştir.

Araştırmamız, temelde Zahîr'in Şîilik eleştirisine dair bir çalışma olduğu için, kullanılan kaynakların niteliği ve fikirlerin temellendirilmesindeki belirleyici rolü öne çıkmıştır. Çalışmamızın temel kaynaklarını Zahîr'in eserleri ve kaynaklarında referansta bulunduğu müelliflerin eserleri oluşturmaktadır. Bu kaynaklar ele alınırken, araştırmamızı metinler üzerinde derinleşme, mukayese esaslı, tarafsız ve objektif bir şekilde yapmaya çalıştık. Zahîr'in fikirlerini klasik kaynaklar üzerinden temellendirme gayreti, zamana bağlı olarak oluşan değişim ve kırılma noktalarını görmezden gelmesi, olayları zamandan ve mekândan bağımsız bir şekilde ele alarak yorum yapması ile anakronizme düşüşü tespit edilmeye çalışılmıştır. Araştırmamızda klasik kaynaklara yer verildiği gibi konuyla ilgili modern kaynaklara da yer verilmesi, görüşlerin tarihsel süreç içerisinde nasıl değiştiği ve ele alındığını değerlendirmeye tabi tutmak içindir.⁵

Konu ile ilgili literatüre bakıldığında en önemli kaynak grubunun İhsan İlahî Zahir'in kendi görüşlerini izleyeceğimiz eserleri olmasının yanında Zehrânî'nin, *eş-Şeyh İhsân İlâhî Zahir Menhecühû ve cühûdühû fi takrîri'l-'akîde ve'r-red 'ale'l-firağ el-muğâlîfe*'nin⁶ İhsân İlâhî Zahir üzerine yapılmış doktora tezi makalede Zahîr'in görüşlerinin incelenmesi ve müellifin konuları ele alışı bakımından yararlandığımız önemli bir eserdir. Ayrıca Mûsevî'nin, *er-Reddu'l-Kebir ala Mezâim*⁷ adlı üç ciltlik reddiyede diğer bir önemli kaynak grubunu teşkil eder. Bu eserler Arapça kaleme

⁵ İslam Mezhepleri Tarihi araştırmalarının usûlü açısından klasik ve modern kaynakların önemi ile ilgili bk. Ethem Ruhi Fıglalı, "İslâm Mezhepleri Tarihi Araştırmalarında Karşılaşılan Bazı Problemler", *Uluslararası Birinci İslam Araştırmaları Sempozyumu Tebliğ ve Müzakereler* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1985), 369-377.

⁶ Ali b. Mûsâ ez-Zehrânî, *eş-Şeyh İhsân İlâhî Zahir Menhecühû ve cühûdühû fi takrîri'l-'akîde ve'r-red 'ale'l-firağ el-muğâlîfe* (Riyad: câmiatü ümmü'l-kurâ, 1424).

⁷ Câsım Mûsevî, *er-Reddu'l-Kebir ala Mezâim İlâhî Zahir* (Kum: Müessesetü't-Tarihî'l-Arabi, 1431).

alınmıştır. Buna karşılık Türkçe literatürde konuyu ele alan bir çalışmanın olmaması Türkiye akademisindeki önemli bir eksiklik olarak karşımızda durmaktadır. Biz bu çalışmada öncelikle Zahir'in eserleri üzerinden onun Şîa'ya yönelttiği itirazları ele alacak, daha sonra Zehrânî'nin onunla ilgili yazmış olduğu eserde Zahir'in görüşlerini nasıl tasnif ettiği ve onun yaptığı Şîilik eleştirisini objektif ve tarafsız bir şekilde değil de sefeli bakış açısıyla ele alışını da belirlemiş olacağız. Aynı zamanda ona karşı yazılan Mûsevî'nin reddiyesi üzerinden de ona yöneltelen itirazları değerlendirmeye çalışacağız.

Zahir'in Şîilik eleştirisine baktığımızda onun reddiyeci ve savunmacı bir yaklaşım içinde olduğu, nakle dayalı ve tekfirci bir bakış açısıyla eserlerini yazdığı, konuyu bilimsel temellere dayalı, fikir-hadise irtibatı çerçevesinde değil, daha çok nakil esaslı yaklaşım üzerinden ortaya koyduğu görülmektedir. Gelenekçi-muhafazakâr bir anlayışla konular ele alınmış, sübjektif ve tarafgir bakış açısıyla konularda zaman ve mekân kayması olmuş, kaynak kritiği, tarafsızlık, mezhepler üstü yaklaşım, şahıslar üzerinde derinleşme, disiplinler arası iş birliği, betimleyicilik gibi İslam Mezhepleri tarihinde ele alınan metoda ilişkin ilkeler kullanılamamıştır.⁸

1. İhsan İlâhî Zahir'in Hayatı, Faaliyetleri ve Eserleri

İhsan İlâhî Zahir, 31 Mayıs 1945 yılında⁹ Pencap eyaletinin Siyâlkût şehrinde doğdu. Sîtîler'in Şeyh kolundan muhafazakâr sefeli inanca sahip bir aileden gelip, kumaş ticareti yapan Hacı Zuhûr İlâhî'nin oğludur.¹⁰ Ailesinin yanısıra Siyâlkût şehrinde Selefiliğin yaygın olması Zahir'in inanç dünyasını yakından etkilemiştir. Babası ona ilk eğitimini Kur'an'ı hıfz etmek üzere ders aldirmiş ve daha sonra Gucrânvâlâ şehrindeki Câmia İslâmiyye adlı medreseye göndermiştir. Burası Pakistan'ın büyük sefeli medreselerinden biri olup, Câmia Muhammediye olarak da bilinir. Sekiz yıllık bir eğitimden sonra 1959'da oradan mezun olur. Daha sonra ihtisasını İslami ilimlerde yapmak üzere Faysalâbâd şehrindeki Câmia Selefîyye'ye

⁸ İslam Mezhepleri Tarihinde usul ile ilgili bk. Sıddık Korkmaz, "İslam Mezhepleri Tarihinde Metodoloji Problemi Toplantısı Üzerine", *Dini Araştırmalar* 6/18 (2004), 285-291; Sönmez Kutlu, "İslâm Mezhepleri Tarihinde Usûl Sorunu", *İslâmî İlimlerde Metodoloji/Usûl Mes'esi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005); Mehmet Ali Büyükkara, "Bir Bilim Dalı Olarak İslâm Mezhepleri Tarihi İle İlgili Metodolojik Problemler", *İslami İlimlerde Metodoloji/Usul Mes'esi-I* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 441-491.)

⁹ İhsan İlâhî Zahir'in doğum tarihi hakkında kaynaklarda 1940, 1941 ve 1945 gibi farklı tarihler verilmekle birlikte 1945 yılı daha yaygın kabul edilen bir tarih olduğu görülmüştür. bk. Abdurrahîm İrâkî, *Çalış Ulema-i Ehl-i Hadis* (Lahor: Nu'mânî Kütüphane, 2011), 356; Câvid Cemâl Dasküvî, *Allâme İhsan İlâhî Zahir Şehîd* (Lahor: Jang Publîşin, 1990), 13. <https://www.alukah.net/culture/0/137642/>

¹⁰ ez-Zehrânî, *eş-Şeyh İhsân İlâhî Zahir*, 35-36.

gider. Ehl-i Hadîs'in merkezi olan bu şehirde cemaatin önde gelen âlimlerinden ders alır. Özellikle muhaddis Muhammed Gondalvî'den temel hadis kitaplarını, Mevlânâ Şerîfullah Han Suvâtî'den mantık ve felsefe okur. 1960-1963 yıllarında öğrenim gördüğü Pencap Üniversitesi'nde Farsça, Urduca ve Arapça'da "fâzıl" derecesini elde eder.¹¹

1963 yılında Medine İslâm Üniversitesi'ne gider ve orada önde gelen Allâme Nâsirüddin el-Elbâni, Şeyh Abdülkadir, Şeyh Atiya Muhammed Salim, Suudi Arabistan müftüsü Şeyh Abdülaziz b. Baz gibi önde gelen selefi alimlerden ders alır. Dört yıllık bir eğitim sürecinden sonra memleketi Pakistan'a döner. Pencap üniversitesinde hukuk ve siyaset alanında yüksek lisans yapar. Ardından doktora başlar ancak bu eğitimini yarım bırakır. Zahir, resmi olarak hocalık yapmamış, medrese, okul ve camilerde vaaz vermiş, hutbeleriyle ses getirmiştir.¹² Onun Selefi akideyi savunmasında ve onları yazıya dökmesinde etkilendiği alimler arasında İbn Teymiyye (ö.728/1328), Şemseddin ez-Zehbî (ö.748/1348), Sıddîk Hasan Han (ö.1307/1890) ve Senâullah Amrîsarî (1868-1948) sayılabilir.¹³

Zahîr, coşkulu ve heyecanlı bir şekilde vaazlarını ve konferanslarını veren, Arapça'ya ve Kur'an'a hakimiyetiyle kitleleri etkileyebilen iyi bir hatip olarak tanınır. İyiliği emretme ve kötülükten sakındırma amacıyla Allah'ın dinine davet ettiği vaazlarında insanları Kur'an'a, sünnete ve ümmetin seleflerinin yoluna çağırıştır. Ayrıca gündemde olan İsrail-Filistin savaşına karşı hassasiyetine binaen Müslümanları cihada davet etmiştir. Şîilik, Kadiyanilik, İsmâîlîlik, Birelviyye ve Sûfi akımlarını sert bir şekilde eleştirmesi ve onlara karşı nefret söylemleri onu muhalif grupların hedefi haline getirmiştir.¹⁴

Zahîr, zaman zaman aktif siyasete de katılmış, konuşmaları ve faaliyetleriyle herkesin dikkatini çekmiştir. Bangladeş'in Pakistan'dan ayrılması olayına tanık olmuş, 1972-1977 yılları arasında Tahrîk-i İstiklâl adlı partide aktif siyasete giren Zahîr, Pakistan'da Kâdiyânîler'in İslâm dışı azınlık olarak kabul edilmesine öncülük etmiş, 1977'de Pakistan Ulusal Meclisine üye olmuş, Eyüp Han, Zülfikar Ali Butto ve Ziyâülhak'ın politikalarını eleştirmiş, hatta Butto aleyhine yaptığı konuşmalardan

¹¹ ez-Zehrânî, *eş-Şeyh İhsân İlahî Zahîr*, 73-76; Khalid Zaferullah Daudi, "İhsan İlahî Zahîr", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), Ek-1/629.

¹² Daudi, "İhsan İlahî Zahîr", Ek-1/629; Irâkî, *Çalış Ulema-i Ehl-i Hadis*, 359; ez-Zehrânî, *eş-Şeyh İhsân İlahî Zahîr*, 88-89.

¹³ ez-Zehrânî, *eş-Şeyh İhsân İlahî Zahîr*, 275,282,284; Noman Qayyum Abdul Qayyum, "Şeyh İhsan İlahî Zahîr cuhûduhu fi'r-reddi ala'l-Kâdiyânîyye", *Kısmu dirâsâti ve buhûsi'd-diyânâti ma`hedü'l-buhûsi ve'd-Dirâsâti'l-Asyevîyyeti* 24/1 (2021), 3.

¹⁴ ez-Zehrânî, *eş-Şeyh İhsân İlahî Zahîr*, 212-216.

dolayı hapse atılmıştır. Bir süre Ziyâülhak' döneminde danışman kurulunda görevlendirilmiş, onu samimi bulmadığından kısa bir süre sonra istifa etmiştir.¹⁵

Zahîr, Ehl-i Hadîs mensubu olarak "Cem 'iyyet-i Ehl-i Hadîs-i Pâkistan"ı kurmuş, Cem 'iyyet'in çıkardığı haftalık "el-İ'tişâm" dergisinin yayımını üstlenmiş, 15 Ekim 1969 tarihinde kendi adına yayımlamaya başladığı ve bugün de devam eden "Tercümânü'l-Hadîs" in neşrini yapmıştır.¹⁶ Bu derginin amacının, Kur'an ve sünneti tebliğ etmek, Kâdiyanilik, hadis inkarcıları ve batıl mezheplere karşı yazılar neşretmek olduğu kaydedilir.¹⁷

1983 yılında Cem 'iyyet-i Ehl-i Hadîs Derneği'nin genel sekreteri seçilmiştir. Bu dernek, Pakistan'da "Selefi Ehl-i Hadîs Cemiyeti Merkezi" olarak bilinmektedir. Bu cemiyetin, asıl kuruluş amacı, şirk ve putperestliğe karşı mücadele etmek, İslâm hakimiyetinin geri gelmesini sağlamak, insanları gerçek İslâm'a çağırarak ve salih seleflerin davetini insanlara yaymak olarak belirlenmiştir.¹⁸

Zahîr, gerek vaazlarını gerekse yazılarını selef akidesine göre ortaya koymuştur. Kur'an, sünnet ve selef-i salihinden aktardığı rivayetlerle bunu yapmıştır. Onun genellikle tevhidi merkeze alarak, rububiyet, uluhiyyet ve şirk olarak gördüğü kabirleri ziyaret, mesih ve mehdi inancı, kıyametin alametleri, tasavvuf, kulların fiilleri, reenkarnasyon, Kur'an'ın tahrifi, Şiîlerin akidesi, imamet ve sahabîlere karşı tutum gibi konular üzerinde yoğunlaştığı görülmektedir.¹⁹

1.1. Eserleri²⁰

Zahîr, eserlerinin çoğunu Arapça yazmış, bunun nedeni olarak ise bir konuşmasında Arapçaya özel bir ilgisinin olduğunu, hitabının ve yazılarının etkili olmasının dile olan hakimiyetinden kaynaklandığını ifade etmiştir. Ancak yazmaktan çok insanlara hutbe vermeyi tercih ettiğini bunun da yaşam tarzı olduğunu belirtmiştir. Onun eserlerinin birçoğu Farsça, Urduca, İngilizce, Rusça birçok dile tercüme edilmiştir.²¹

¹⁵ Daudi, "İhsan İlâhî Zahîr", Ek-1/630.)

¹⁶ Daudi, "İhsan İlâhî Zahîr", Ek-1/630.

¹⁷ ez-Zehrânî, *eş-Şeyh İhsân İlâhî Zahîr*, 232-233; Noman Qayyum Abdul Qayyum, "Şeyh İhsan İlâhî Zahîr cuhûduhu fi'r-reddi ala'l-Kâdiyânîyye", 5-6.

¹⁸ ez-Zehrânî, *eş-Şeyh İhsân İlâhî Zahîr*, 213 vd. Noman Qayyum Abdul Qayyum, "Şeyh İhsan İlâhî Zahîr cuhûduhu fi'r-reddi ala'l-Kâdiyânîyye", 6.

¹⁹ ez-Zehrânî, *eş-Şeyh İhsân İlâhî Zahîr*, 252.

²⁰ Zahîr'in eserlerinin genel değerlendirmeleri için bk. Daudi, "İhsan İlâhî Zahîr", Ek-1/630-631; İbrâhim bin Abdullah el-Hâzîmî, "İhsan İlâhî Zahîr", *Mevsû atü a'lâmi'l-karnî'r-râbi'i aşer ve'l-hâmis aşer el-hicri fi'l âlemi'l- Arabî ve'l-İslâmî min hicri 1301-1417* (Riyad: Dar'ul Şerîf, 1419), 1/211-213. Eserlerine ilişkin bilgiler, büyük oranda Daudi, "İhsan İlâhî Zahîr" başlıklı DİA maddesinden alınmıştır.

²¹ Irâkî, *Çalis Ulema-i Ehl-i Hadîs*, 15.;55. https://journals.ekb.eg/article_151873.html

مجلة الدراسات الإنسانية والأدبية، Article 1, Volume 24, Issue 1, March 2021, Page 1-23. s. 5.

Arapça

1. el-Ķâdiyâniyye: Dirâsât ve taḥlîl (Medine 1386/1967; Halep 1387; Lahor 1975, 1985)

Zahir'in ilk neşri olan bu eser, 1965 yılında bir Kuveyt dergisinde Arapça yayımlanmıştır. Zahir'in bu eseri yayınlaması, Kâdiyanîlerin faaliyetlerinin yoğunlaştığı bir döneme denk gelmektedir. O, Suudi Arabistan'da öğrenci olduğu dönemde Mecelletü Ḥadâreti'l-İslâm adlı dergide Kâdiyanîlerin görüş ve faaliyetlerini eleştiren makaleler ve yazılar yazmış, daha sonra bunlar kitap halinde yayımlanmıştır. Eser, Qadiyâniyat: An Analytical Survey (Lahor 1969, 1975) adı altında İngilizceye tercüme edilmiştir. 1985 yılında bu tercüme esas alınarak Arif Aytekin tarafından İslâm Dünyasında İngiliz Emperyalizmi Kadiyanîlik adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir (İstanbul 1985, 2011).

2. eş-Şî'a ve's-sünne (Lahor 1973, 1984).

Belirtildiği gibi Zahir'in telif ettiği eserler içinde Şia ve fırkaları, inanç sistemleri özel bir yer tutmaktadır. O, eş-Şî'a ve's-sünne eserinde Şiîliği kendi kaynaklarını temel alarak eleştirir. Eser, Hasan Onat ve Sabri Hizmetli tarafından Şia'nın Kur'an, İmamet ve Takiyye Anlayışı (Ankara 1984) adıyla Türkçe'ye tercüme edilmiştir.

3. eş-Şî'a ve Ehlü'l-beyt (Lahor 1983, 1984).

Zahir'in bu eseri Tercümânü'l-ḥadîs dergisinin editörü olduğu dönemde, derginin özel sayısı olarak neşredilmiştir. (XIII/1, January 1982. Eserde Şia ve Ehl-i beyt arasındaki bağlar, Şia'nın Ehl-i beytle ilgili görüşleri mercek altına alınmıştır. Yazar, Şia'nın şimdiki durumunu göz önünde bulundurduğunda Ehl-i beyt'i temsil edemeyeceğini savunmaktadır.

4. eş-Şî'a ve'l-Ķur'ân (Lahor 1983).

Yazarın bu eseri "Tercümânü'l-ḥadîs" dergisinin özel sayısı olarak basılmıştır (XIV/1, January 1983). Eser, Şiî müellifi Hüseyin b. Muhammed Tâkî en-Nûrî et-Tabersî'nin Faşlü'l-ḥiṭâb fi işbâti taḥrîfi kitâbi Rabbi'l-erbâb adlı eserindeki (Tahran, ts.) görüşleri reddetmek maksadıyla telif edilmiştir. Tabersî'nin bahsi geçen eserine hem Şiîler hem de Sünnî kesimden çok sayıda reddiye kaleme alınmıştır. Şiî müelliflerden Seyyid Murtazâ el-Askerî, üç cilt olarak yazmış olduğu el-Ķur'ânü'l-Kerîm ve rivâyâtü'l-medreseteyn eserinin son cildinde (Münâkaşatü mâ ze'amehü'l-Üstâz İḥsân İlahî Zahir, elf ḥadîs Şî'î fi taḥrîfi'l-Ķur'ân ve beyânü zeyfi me'd-de'âhu, Tahran 1999) Zahir'in eserindeki iddialarına cevap vermektedir.

5. eş-Şî'a ve't-teşeyyü': Firaḳ ve târîḥ (Lahor 1404/1984).

Zahir'in bu eseri de "Tercümânü'l-ḥadîs" dergisinin özel sayısı olarak (XV/1, January 1984) basılmıştır. Eserde Şiîliğin ilk dönemlerden günümüze kadar geçirdiği

evreler ele alınmıştır. Zahir bu evreleri nasıl tasnif eder. Bununla birlikte Şîî inanç sistemi eleştirel bir yaklaşımla incelenmiştir.

Eserin birinci bölümünde Şîîliğin ıstılahi anlamı, ne zaman ortaya çıktığı, Hz. Osman zamanında yaşananlar, Hz. Ali'nin halifeliği dönemi ve sonrası, İlk Şîîler, Şîîliğin gelişimi ve değişimi, Şîîlik ve Sebeizm, İbn Sebe, Şîî mezheplerin tarihleri, inançları ve gelişimi, İsmâîlîyye, Dürziyye, Ağa Hanlar, Bohralar, Kerbela olayı, Muhtar es-Sakafi hareketi, İmamet, Mehdilik, Şîîilerin Sahabelere duydukları nefret gibi konular eserinde eleştirdiği Şîî inanç sistemine ilişkin temel hususlardır.

6. er-Red(dü'l-Kâfi) 'alâ mugâletâti'd-duktâr 'Alî 'Abdîlvâhid Vâfi fi kitâbihî Beyne's-Şî'a ve Ehli's-sünne (Lahor-Kahire 1405/1985).

Zahir bu eserini, Vâfi'nin Beyne's-Şî'a ve Ehli's-sünne adlı kitabındaki bazı iddialara cevap vermek amacıyla kaleme almıştır. Bu iddiaların yer aldığı eser, yedi bölümden oluşup, ilk bölüm Vâfi'nin Yanılgıları ve hataları başlığı ile başlar ve diğer bölümlerde ise, Şîîilerin Kur'an-ı Kerim, Hz. Peygamber'in sünneti ile takiiye, imamet, rec`at, bed`a, ibadet gibi akidelerine reddiye olarak yazılmıştır.

7. el-Bâbiyye: 'Arz ve nakd (Lahor 1978, 7. bs., 1984).

Müellifin bu eseri 19. yüzyılda ortaya çıkan Bâbîliği incelemektedir. Eser, mukaddime ve dört bölümden oluşmaktadır.

8. el-Bahâ'îyye: Nakd ve tahlîl (Lahor 1980; 6. bs., Lahor-Kahire 1985).

Yazarın bu eseri 19. yüzyılda ortaya çıkan Bâbîliğin devamı olan Bahailik hakkındadır. Çalışma incelendiğinde Bahailik hakkında önemli bilgilerin bulunduğu bir eser olduğu görülmektedir.

9. el-Birelviyye: 'Akâ'id ve târîh (Lahor 1984).

Zahîr, bu eserinde Birelviyye hareketinin ortaya çıkışı, temel görüşleri, tekfir söylemini öne çıkarmaları ve bu konudaki fetvaları, hareket hakkındaki yaygın hikayeler Ahmed Rızâ Han Birelvî tarafından Hindistan'da kurulan fırkanın oluşumu, temel fikirleri, tekfire yönelik fetvaları incelemektedir. Eser, Atâurrahman Sâkib tarafından Birelviyyet: Târîh u 'Akâ'id (Lahor 1408/1988, 1991) adıyla Urduca'ya, Vesîle es-Selefiyye (Waseelatus Salafiyah) tarafından Barailviyyah, History and Aqeedah adıyla İngilizce'ye tercüme edilmiştir. Birelvî hareketinin önde gelenlerinden Abdülhakîm Şeref Kâdirî, İhsân İlâhî Zahîr ki Kitâb 'el-Birelviyye' ka Tahkîkî ve Tenkîdî Câ'ize adıyla Zahir'in eserine geniş bir reddiye yazmıştır. (Lahor 1995).

10. el-İsmâ'îliyye: Târîh ve 'akâ'id (Lahor 1405/1985, 1406/1986).

Yazar, eserinde Şîîliğin önemli alt kollarından biri olan İsmâîlîyye'yi araştırmaktadır. Eserde daha çok klasik dönem İsmâîlîliği ele alınmıştır. Eserde Allah, nübüvvet, ahiret, ibadet ve imamet ve Kur'an anlayışları ile Kur'an'a ezoterik yorumlar yapmalarını eleştirmiştir.

11. *et-Tasavvuf: el-Menşe' ve'l-mesâdir* (Lahor 1406/1986).

Zahir bu eserinde tasavvufun ortaya çıkışı, tarihi ve gelişimini anlatmaktadır. Tasavvufun diğer inanç sistemlerindeki izdüşümlerini mercek altına alan müellif, Şîilik ve tasavvuf ilişkisini de incelemektedir. Tasavvufta evliya ve velilerin masum sayılmaları, şeyhlerin kendilerine vahyedildiğini ve gaybı bildikleri inancıyla Şîiliğe benzer yönlerinin olduğunu belirterek eleştirir.

12. *Dirâsât fi't-taşavvuf* (Lahor 1409/1988)

Müellif, tasavvufla ilgili olan bu ikinci eserinde tasavvufun aşırılıklarından, şeriata ve İslam'a muhalif ve aykırı oluşundan bahsetmekte, Rûfaiyye, Şazeliyye, Kadiriyye ve Ticaniyye tarikatlerini incelemekte ve eleştirmektedir.

Yukarıda tanıtımını yaptığımız eserlerle birlikte Zahir'in, el-Bâtıniyyetü bifirgihe'l-meşhûreti, en-Nasraniyye, *Fıraku şibhi'l-kârreti'l-hindîyye ve mu'tekadâtihâ*, gibi çalışmaları bulunmaktadır.²²

Urduca

Eserlerinin çoğunu Arapça yazan Zahir'in Urduca yazdığı eserleri de bulunmaktadır. Bunlardan

Mirzâ'iyet aor İslâm (2.bs., Lahor 2014) (müellifin "el-İ'tişâm", "Ehl-i Hadîs" ve "Tercümânü'l-hadîs" dergilerinde çıkan Kâdiyânîlik'le ilgili yazılarının bir araya getirilmesiyle oluşmuştur);

Sukûtu Dhâka (Lahor 1997) (Bengladeş'in Pakistan'dan ayrılıp müstakil bir devlet haline geldiği yıllarda kaleme alınan yazılarından ibarettir); *Kitâbü'ş-Şalât* (Lahor 1998); *Sefer-i Hicâz* (Lahor 2014); *Ahbâb-ı Diyobend ki Kerem Fermâ'iyân Ehl-i Hadîs Per* (Lahor 2000); *Sîretü'n-nebî* (Kasur, ts. [El Câmia es-Saîdiyye]) (1985'te yapılan bir konuşmanın metnidir); *Maķâlât-ı 'Allâme İhsân İlahî Zahir* (haz. Abdurrahman Mirza Cuvâlvî, Lahor 1988); *'Allâme İhsân İlahî Zahir key Yâdgâr İnterviyv* (Lahor 2000); *Huṭabât-ı Şehîd-i İslâm İmâmü'l-'Aşr 'Allâme İhsân İlahî Zahir* (haz. Ömer Fârûk Kuddûsî, Lahor 2001, 2004) (toplam yirmi iki konuşmayı içermektedir). Zahir ayrıca İbn Teymiye'ye nispet edilen *Kitabü'l-vesile*, Muhammed b. Abdülvehhâb'ın *Kitâbü't-Tevhîd* ve Abdülazîz b. Bâz'ın *Kitâbü Ḥac* ve *'Umre* adlı eserlerini Urduca'ya tercüme etmiştir.

Bunların dışında Ehl-i sünnet, Hıristiyanlık, Vehhâbîlik, Ehl-i Hadîs, sosyalizm, Hint alt kıtasındaki firkalar hakkında eser yazmış veya malzeme toplamıştır.²³

²² el-Hâzimî, "İhsan İlahî Zahir", 1/211.

²³ Eserleri için bk. Abdürreşîd Arâkî Çâlîs, *Ulemâ-i Ehl-i Hadîs* (Lahor, 2001), 360-363; Yûsuf Abdurrahman el-Mar'aşlî, *Neşrû'l-cevâhir ve'd-dürer fi 'ulemâ'i'l-karni'r-râbi' 'aşer* (Beyrut, 2006), II/1709-1710; M.Hayr - Ramazan Yûsuf, *Tekmiletü Mu'cemi'l-mü'ellifin* (Beyrut: Tetimmetü'l-A'lâm, 2002), I/23.

2. İhsan İlähî Zahîr'in Şîliğe Yönelik Eleştirileri

2.1. Şîliğin Doğuşu ve Şîî Fırkaları Tasnifi

Zahîr, öncelikle Şîa kelimesini tahlile tabi tutarak, Şîa'nın taraftar, destekçi, yardım etmek gibi anlamlarda kullanıldığını, İslâm'ın ilk dönemlerinde bir mezhep ve fırka ismi olarak kullanılmadığını söyler. Şîatu Ali ve Şîatu Muaviye tabiri, Ali ile Muaviye'nin taraftarlarına verilen bir isim olup, o dönemde ne dinde ne de inançta bir ayrılığın olmadığını ifade etmektedir. Hz. Osman'ın öldürülmesiyle ise buna ek olarak Osman taraftarlarına Osmaniyye, Ali taraftarlarına ise Aleviyye denmeye başlandığını ve bu isimlendirmenin Emevîler döneminde de devam ettiğini belirtir.²⁴

Yazara göre Şîîler, Şîliğin doğuşunu Hz. Muhammed zamanına götürmek için uydurma ve yalan hadisleri nakletmiş, hatta mürted ilan ettikleri sahabelerden de hadis rivayet etmekten çekinmemişlerdir. Onlar, böylece Hz. Muhammed'in Allah'ın birliğine, O'nun mesajını kabule ve itaate, ittifaka ve dirliğe muhalif olmuş, Kur'an "Allah'ın ipine sınıksı sarılın, Müslümanlara birleşin" derken onlar aksini söylemişlerdir.²⁵

O, ilk halife seçimiyle ilgili ise Müslümanlar arasında ihtilaf çıktığını, ancak daha sonra Ensar'ın Muhacirlerin görüşüne göre ittifakla Ebu Bekir'e biat ettiklerini söyler. Şîîlerin iddia ettiği gibi, halifelik ve emirlik için üçüncü bir ismin olmadığını ve o dönemde herhangi bir fırka ve mezhebin de oluşmadığı kanaatindedir.²⁶

Zahîr, Şîliği Abdullah b. Sebe ile başlatmakta, delil olarak Sünnî ve Şîî kaynaklarda geçen rivayetleri esas almaktadır.²⁷ Zahîr, bu rivayetlere dayanarak, Yahudi akidesinde bulunan vesâyet ve velâyet inancı, ric`at, beda` gibi inançların Şîî fırkası vasıtasıyla Müslümanlar arasında yayıldığını, Şîîlerin Aşere-i mübeşşere ve diğer sahabelere karşı Müslümanların kalbine kin ve nefret tohumlarını ektiklerini belirtir. Bu tohumları ilk atan Yahudi kökenli ve münafık olan Abdullah b. Sebe aynı zamanda Müslümanları Cemel ve Siffin gibi savaşlarda birbirine karşı kıskırtmış, fitne tohumlarını ekmiştir.²⁸

Zahîr'in İbn Sebe ile ilgili değerlendirmelerine baktığımızda onun dönemin siyasî gerçekliklerine yer vermeden Hz. Osman ve Hz. Ali dönemi olaylarını eskiden beri hile

²⁴ İhsan İlähî Zahîr, *eş-Şî'a ve't-teşeyyu* (Lahor: İdâretu Tercümânî's-Sünne, 1995), 13-16.

²⁵ Zahîr, *eş-Şî'a ve't-teşeyyu*, 20.

²⁶ Zahîr, *eş-Şî'a ve't-teşeyyu*, 28.

²⁷ en-Nevbahî Ebû Muhammed Hasan b. Mûsa b. Hasan, *Fıraku's-Şîa* (Beyrut: el-Rada Yayınları, 1433), 56-58; Ebû Amr Muhammed b. Ömer b. Abdilaziz el-Keşşî, *Ricâli'l-Keşşî*, thk. Seyyid Ahmed el-Hüseynî (Kerbela, ts.), 98-101; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr Taberî, *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk* (Kahire: Matbaatü'l-İstikâmet, 1939), 3/378.bk. İhsan İlähî Zahîr, *Şîa'nın Kur'an İmamet ve Takiyye Anlayışı* (Ankara: Afşaroğlu Matbaası, 1984), 11-47.

²⁸ Zahîr, *Şîa'nın Kur'an İmamet ve Takiyye Anlayışı*, 15-22; Zahîr, *eş-Şî'a ve't-teşeyyu*, 25.

ve desiseleriyle bilinen Yahudilere bağlamaktadır. Aynı şekilde aktardığı rivayetlerle onunla ilişkilendirdiği Şîî fikirlerle, Yahudilerle Şîîleri aynı kefeye koymaktadır. Tarihteki olaylara bakıldığında birbiriyle alakası olmayan kişilere benzeyen, tek bir şahıs görüntüsü vermeyen İbn Sebe'nin İslam düşüncesine sonradan girmiş bulunan ne kadar fikir ve düşünce varsa hepsinin temsilcisi gibi telakki edildiği görülmektedir.²⁹

Tarihi süreç içerisinde, bilimsel verilere göre Şîîlik oluşumlarına bakıldığında, Hz. Osman döneminde Şîîlikten söz edilecek bulguların olmadığı, vasilik, ric`at ve beda` gibi fikirlerin henüz o dönemde oluşmadığı belirlenmiştir. Şîîliğin hicrî birinci asrın sonlarında, Muhammed b. el-Hanefiyye'nin adı etrafındaki spekülasyonlarla birlikte ortaya çıktığı görülmektedir.³⁰

Zahîr'e göre, Şîîliğin İran'da yayılmasının sebebi ise, Sâsânî devletine son veren Hz. Ömer'e karşı kin güden İranlılar, intikam almak için Yahudilerle birleşip, Müslümanlar arasında fitne tohumlarını attılar. Hz. Osman'ın şehit olmasında Yahudilere yardım ettiler. Hz. Hüseyin'in İran'ın son melikinin kızı Şehrbânu ile evlenmesiyle de İranlı kabul edilen çocuklarının kanlarının akması üzerine Yahudilere yardımlarını artırdılar. Hz. Hüseyin'in evladına bağlanmakla teselli buldular ve meliklik haklarının dinî haklarla birlikte onun çocuklarında toplandığına inanarak meliklerini kutsallaştırdılar ve onlara sımsıkı bağlandılar.³¹

Zahîr'in bu iddiasını değerlendirirken, Şîîliğin İran'a girişini sadece belirli olaylarla sınırlandırmak yeterli değildir. Bunun yerine, bölgede ilk Şîî fikirlerin ne zaman ve nerede başladığını, Şîîliğin İmamiyye, İsmâîliyye ve Zeydiyye gibi gruplar arasında nasıl ayrıştığını ve Safevilerle birlikte Şîîliğin resmi bir mezhep haline gelmesini tarihsel bir süreç olarak ele almak gerekmektedir.

Hz. Ali ve oğlu Hz. Hüseyin soyundan gelen on iki imamın nas ve tayinle imam olarak kabul edildiği On İki İmam Şîîliği ise yapılan tespitlere göre ancak 3/9. asrın sonlarında oluşmuştur.³² Dolayısıyla bir mezhebin doğuşunu hazırlayan dönemin siyasî, dinî, kültürel ve etnik nedenlerini tarihsel verilere göre tespit etmek gerekir.

Zahîr'e göre ilk Şîî fırka, Hz. Ali'nin vefatından sonra ortaya çıkan Sebeiyye fırkasıdır. Bu fırka, Abdullah b. Sebe tarafından ortaya atılan Hz. Ali'nin ölümsüzlüğü, ilâhlığı ve onun Peygamber tarafından vasî tayin edildiği şeklindeki aşırı görüşlere

²⁹ İbn Sebe ile ilgili bk. Sıddık Korkmaz, "İbn Sebe Rivayetinin Tarih ve Makâlat Türü Eserlere Yansıması", *Dini Araştırmalar* 10/29 (2007), 129-144.

³⁰ Hasan Onat, "Şîîliğin Doğuşu Meselesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (1997), 80-117.

³¹ Zahîr, *Şîa'nın Kur'an İmamet ve Takiiyye Anlayışı*, 48-50.

³² Cemil Hakyemez, "İran'da İmamiyye/İsnaaşeriyye Şîîliğinin Kökeni", *İran: Bir Ülkenin Akademik Anatomisi*, ed. Orhan Karaoğlu-Nail Elhan (İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2022), 123.

dayanır. Sebeiyye fırkasından sonra çıkan Şîî fırkaların görüşlerinin kaynağı bu inanç üzerine temellendirilmiştir.³³ İhsan ilâhi, ilk aşırı fırkanın Sebeiyye olduğuna dair Nevbâhtî³⁴ başta olmak üzere diğer Şîî eserleri referans olarak göstermekle beraber konuyla ilgili Sünnî kaynaklara da atıfta bulunmuştur.³⁵ Bir anlamda Şîa ile ilgili değerlendirmeleri tekrar etmekte, onları fikir ve hadise irtibatı gözetmeden olduğu gibi aktarmakla aynı hataya düşmekten kendisini kurtaramamıştır.

Örnek vermek gerekirse, Zahîr, Sebeiyye'den sonra Şîî fırkaların ilkinin Keysaniyye, alt kollarının ise Müslimiyye (Hürremiyye), Muhtâriyye, Hâşimiyye, Beyâniyye, Rizâmiyye, Kerabiyye (Kerbiyye), Harbiyye, Râvendiyeye ve Hârisiyye şeklinde verir. Yine Ca'fer es-Sadık'tan sonra Şîa'nın Navusiyye, Samatiyye veya Şumeytiyye, Fethiyye, İsmâîliyye, İsmâîliyye'nin de Bâtıniyye ve Karâmita'dan oluşan altı fırka olduğunu belirtir.³⁶

Zahîr, Şîî fırkaların sayısını, ortaya çıkış sebeplerini ve görüşlerini açıklarken, Şîî müelliflerden Nevbahtî³⁷, Şeyh Müfid ve Kuleyni'nin³⁸ eserlerini, Eşari³⁹, Bağdadî⁴⁰, Şehristani⁴¹, İbn Hazm el Endülüsi⁴² gibi Sünnî mezhebine mensup müelliflerin

³³ Zahîr, *eş-Şî'a ve't-teşeyyu*, 73-79,164.

³⁴ Kummî/Nevbahtî, *Şîî Fırkalar-Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak-Fıraku's-Şîa*, çev. Hasan Onat vd. (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004), 95 vd.

³⁵ Sebeiyye ile ilgili bk. Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl (Dinler, Mezhepler ve Felsefi Sistemler Tarihi)*, çev. Mehmet Dalkılıç (İstanbul: Litera, 2008), 159-160; Abdülkahir el-Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki farklar*, çev. Ethem Ruhi Fiğlalı (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2007), 177-179; Ebü'l-HasanEş'arî, *İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, çev. Mehmet Dalkılıç Ömer Aydın (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, ts.), 46; İbn Hazm, *el-Fasl:dinler ve mezhepler tarihi*, çev. Halil İbrahim Bulut (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), 3/474.

³⁶ Zahîr, *eş-Şî'a ve't-teşeyyu*, 165 vd.

³⁷ En-Nevbahtî, Sebeiyye, Keysaniyye, Beyâniyye, Muğiriyye, Harbiyye, Hattabiyye, Eftaiyye, İsmailiyye gibi fırka isimlerinden bahsetmektedir. Ali b. Sebe'nin Hz. Ali'nin ölüm haberini alınca "eğer onun beynini yetmiş bohça halinde bize getirseydin ve onu öldürmek için yetmiş kişiyi idam etseydin, yine de onun ölmediğini ve öldürülmediğine inanırdık rivayeti yer alır.Zahîr, *eş-Şî'a ve't-teşeyyu*, 164-165; en-Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 56 vd.

³⁸ Eserde, Ebu Cafer'den nakledilen bir hadise göre, Hz. Muhammed'in Ehl-i Beyt'den Ebu Cafer lakaplı Muhammed b. Ali'den bahsedip o ve ashabına selam gönderdiği ve onları tebrik ettiği şeklinde ifadenin geçer. Muhammed b. Ya'küb Küleyni, *el-Uşûl mine'l-Kâfi* (Beyrut, 1426), 2/304. Zahîr ise, Küleyni'de yer alan bu bilgiyi bir grubun, imametin Muhammed el-Bakır b. Ali Zeyn el-Âbidîn'e ait olduğuna dair nassa dayandırdığı şeklinde aktarmıştır. Ancak eserde bir gruptan bahsedilmeksizin, Muhammed el-Bakır'ın imametine delil olarak hadisin verildiği görülmektedir. Zahîr, *eş-Şî'a ve't-teşeyyu*, 212.

³⁹ Ebu'l Hasan Eş'arî, *Maqâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfî'l-musallîn*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdu'l-Hamid (Kahire: Mektebetü'n-Nahdati'l-Misriyye, 1369), 65 vd; 88 vd. Eş'arî, *İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, 35-47; 48-60.

⁴⁰ Abdülkahir el-Bağdadî, *el-Farq beyne'l-fırak ve beyânü'l-fırkati'n-nâciye minhüm*, thk. Muhammed Osman (Kahire: Mektebetü İbn-i Sinâ, ts.), 44 vd.

⁴¹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl (Dinler, Mezhepler ve Felsefi Sistemler Tarihi)*, 28-29.

⁴² İbn Hazm, *el-Fasl:dinler ve mezhepler tarihi*, 3/444 vd.

eserlerindeki bilgileri aktarmıştır. Zâhir'in bilinen Şîî fırkaların isimlerini vermekle ve yine malum olduğu üzere bu klasik metinler ve rivayetler üzerinden eleştirel ve yargılayıcı bir yaklaşım ile meseleleri kat'î (kesin) bir yargıyla ele aldığı görülmektedir.

2.2. Şîf-İmâmiyye'nin Ehl-i Beyt'i Temsil Edemeyeceği

İhsan İlahî Zahir, Ehl-i Beyt'in⁴³ içerdiği anlam hakkında çeşitli görüşleri verdikten sonra, Ehl-i Beyt'in başlangıçta özellikle Hz. Peygamber'in eşleri için kullanıldığı, daha sonra çocuklarını ve akrabalarını da içine aldığını söyler. Bu konuda Ehl-i Beyt'le ilgili Kur'an'da üç yerde geçen şu ayetleri verir: "O esnada hanımı ayakta idi ve (bu sözleri duyunca) güldü. Ona da İshak'ı, İshak'ın ardından da Ya'kub'u müjdeledik. (İbrahim'in karısı:) Olacak şey değil! Ben bir kocakarı, bu kocam da bir ihtiyar iken Allah'ın emrine şaşıyor musun? Ey ev halkı! Allah'ın rahmeti ve bereketleri sizin üzerinizdedir. Şüphesiz ki O, övülmeye lâyıktır, iyiliği boldur."⁴⁴ Yüce Allah'ın Meleklerin lisaniyle Hz. İbrahim'in hanımı ile ilgili olarak bu kelimeyi kullandığı görülmektedir. Diğer ayette ise, "Sonunda Musa süreyi doldurup ailesiyle yola çıkınca, Tûr tarafından bir ateş gördü. Ailesine: Siz (burada) bekleyin; ben bir ateş gördüm, belki oradan size bir haber yahut ısınmanız için bir ateş parçası getiririm, dedi."⁴⁵ O, bu ayetlerde kastedilenin Musa'nın hanımı olduğunu söyler.⁴⁶

Yine, "Evlerinizde oturun, eski cahiliye âdetinde olduğu gibi açılıp saçılmayın. Namazı kılın, zekâtı verin, Allah'a ve Resûlüne itaat edin. Ey Ehl-i Beyt! Allah sizden, sadece günahı gidermek ve sizi tertemiz yapmak istiyor."⁴⁷ Bu ayette Ehl-i Beyt'ten özellikle Hz. Peygamber'in hanımlarının meskenleri kastedildiğini belirtir. Peygamber'in, Ali, Fatıma, Hasan ve Hüseyin'i elbisesi ile örtüp 'Ey Rabbim bunlar benim Ehl-i beytimdir. Onlardan ricisi giderip kendilerini tertemiz yap.' dediğini, sonra amcası Abbas ve çocuklarını da elbisesinin içine kattığını ve bu ayetin onları da içine aldığını, ayrıca Beni Haşim'in tamamının bu gruba dahil olduğu yönünde rivayetler bulunduğunu söyler.⁴⁸

Zahîr'in şîîlik eleştirisine karşı reddiye yazan Casım Musevî, Ehl-i Beyt'in etimolojisini uzun bir şekilde yapan, onun özelde peygamberin zevceleri mecazi olarak evladları ve yakın akrabaları için kullandığı sonucuna varan Zahîr'in bu iddialarını

⁴³ M. Zeki Duman, "Tefsir'in Temel İlkeleri Çerçevesinde Kur'an-ı Kerîm'de 'Ehl-i Beyt'", *Marife: Bilimsel Birikim (Marife: Dini Araştırmalar Dergisi)* IV/3 (Erişim 30 Kasım 2024), 7-36; Sönmez Kutlu, "Ehl-i Beyt' Sembolik Kapitalinin Tarihi Süreç İçinde Semerelendirilmesi", *İslâmiyât*, III/3 (2000), 99-120.

⁴⁴ Hûd, 11/71,72,73

⁴⁵ Kasas, 28/ 30.

⁴⁶ İhsan İlahî Zahîr, *eş-Şî'a ve Ehlü'l-beyt* (Lahor: İdâretu Tercümânî's-Sünne., t.y.), 13-19.

⁴⁷ Ahzab, 33/33.

⁴⁸ Zahîr, *eş-Şî'a ve Ehlü'l-beyt*, 18-22.

asılsız bulur. Zahîr'in lügat alimlerinden naklettiği "Ehl-i Beyt"(evin ailesi) kelimesi için değil Ehlü'r- Recul (erkeğin ailesi) kelimesinin izahına uygun düştüğünü belirtir. Ona göre, Zahîr, delil getirdiği eserleri kendi ideolojisine göre yorumlamıştır. Örneğin Zahîr'in delil gösterdiği "Kâmus" adlı lügat eserinde Ehl-i Beyt'in özelde eşler anlamında kullanılmadığı, 'hane halkı', 'hane sakinleri' dendiği ve 'erkeğin evi' kelimesinin açıklamasında ise ailesi ve yakın akrabalarından bahsettiği belirtilir. Dolayısıyla Kâmus yazarı "peygamberin ailesi" kelimesiyle onun eşleri, kızları, damadı veya ailesinden kadın ve erkekler kastedildiğini beyan etmesine rağmen Zahîr'in sadece eşler için kullanıldığı iddiasının çelişki olduğunu söyler.⁴⁹

Şiiler ve Sünniler arasında en fazla ihtilaf konusu olan Ehl-i Beyt kavramının ifade ettiği anlamları burada bütün ayrıntıları ile ele alacak değiliz. Bizim için önemli olan Zahîr'in, Kur'an'da bu kavramın Hz. Peygamber'in eşleri için kullanıldığına dair dayandığı kaynakları nasıl ve ne şekilde ele aldığıdır. Onun görüşlerini temellendirmek için kullandığı metotlardan biri de Şiilerin kaynaklarını da kendi fikrine delil olarak eserinde sunmasıdır. O, Ehl-i Beyt kavramının Hz. Peygamber'in eşleri için kullanıldığı bilgisinin büyük Şîf alimlerden biri olan Tabersî'nin, "Mecma'u'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân"⁵⁰ ve Kaşani'nin "Minhac el-Sadikin"de⁵¹ geçtiğini, ancak Şiilerin daha sonra zayıf ve sahih olmayan yorumlarla bu anlayışı değiştirdiklerini söyler.⁵² Ancak Mûsevî, "er-Reddu'l-Kebir ala Mezâim İlahî Zahîr" adlı eserinde Zahîr'in bu atfının yanlış olduğunu ve Tabersî'nin aksini söylediğini Sara'nın amcasının kızı olduğundan dolayı "Ehl-i Beyt" ile Hz. İbrahim'in ailesini kastettiğini, ayette Hz. İbrahim'in karısından dolayı kullanıldığına dair bir işaret olmadığını yazdığını belirtir.⁵³ Musevî, ayette geçen "Ehl-i Beyt" in Resulullah'ın eşleri olduğu tezini kabul eden Zahîr'in iddiasına karşı Ehl- Beyt'in Fatıma, Ali, Hasan ve Hüseyin olduğunun nass ve icma ile sabit olduğunu, bu konuda nass (Ahzab/33) indikten sonra ayeti teyid babında Tirmizî, ve diğerlerinden birçok rivayeti aktarmıştır.⁵⁴ Meseleyi ele alırken her iki tarafın da kendi görüşlerini meşrulaştırmak için hem Şîf hem de Sünnî kaynaklara başvurarak büyük çaba sarf ettikleri görülmektedir. Oysa meselenin açıklığa kavuşmasında gidilecek metot delil olarak kullanılan ayetin siyak ve sibakına uygun olması, Kur'anla çelişen her çeşit rivayetin tartışılmasıdır.

⁴⁹ Mûsevî, *er-Reddu'l-Kebir ala Mezâim İlahî Zahîr*, 1/71-77.

⁵⁰ Ebu Ali El-Fadl b. El-Hasan Tabersî, *Mecma'u'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân* (Beirut: Matbaatü'l-İrfan, 1356), 3/180.

⁵¹ Fethullah El-Kâşâni, *Menhecû's-Sâdikin fi İlzamî'l-Muhalifin* (Tahran: Kitabforuş-i Çaphane-i Mahmod Hasan İlmî, 1336), 4/400.

⁵² Zahîr, *eş-Şî'a ve Ehlü'l-beyt*, 17.

⁵³ Mûsevî, *er-Reddu'l-Kebir ala Mezâim İlahî Zahîr*, 1/75-76.

⁵⁴ Mûsevî, *er-Reddu'l-Kebir ala Mezâim İlahî Zahîr* bk.101 vd.

Zahîr'in görüşlerine delil getirdiği, yukarıda verilen Tabersî'nin "Mecma'ul-beyân fî tefsîri'l-Şur'ân" eserinde Sara'nın Hz. İbrahim'in eşi değil amcasının kızı olmasından dolayı Ehl-i Beyt dairesi içinde yer aldığı ibaresinin geçtiği görülmektedir. Aynı şekilde yine ismini verdiğimiz, Kaşani'nin "Minhac el-Sadîkin" eserinde geçen Sara'nın İbrahim'in Ehl-i Beyt'inden olması, eşlerinin Hz. İbrahim'in ailesinden olduğu anlamına gelmediği; Sara'nın, Hz. İbrahim'in amcasının kızı olması nedeniyle Her iki eserde de Ehl-i Beyt'ten Hz. İbrahim'in hanımlarının meskenlerinin kastedilmediği belirtilmesine rağmen, Zahîr'in bu açıklamaları görmezden gelmesi, Şîilerin kendi içlerinde çelişkiye düştüklerine veya zamanla bu düşüncelerini değiştirdiklerine dair delil olarak kullanmak isteği olabilir.

Zahîr, Şîilerin Ehl-i Beyt'in üyelerini Ali, Fatıma, sonra Hasan ve Hüseyin olmak üzere dört kişiyle sınırlandırdıklarını ve geri kalan herkesi dışladıklarını söyleyerek, Fatıma, Allah Resulü'nün kızı iken diğer kızları olan Zeynep'i, Ümmü Gülsüm'ü, onların çocuklarını ve Hasan b. Ali'nin çocuklarını neden Ehl-i Beyt'e dahil etmediklerini sorar. Ehl-i-Beyt'in Hz. Peygamber'in ailesinden belirli şahıslara verilen bir üstünlük olmadığını belirtir. O, Şîiler'in, Ali ve onun soyundan on bir kişiye iman ettiklerini iddia eden ve onları masum kabul eden bir millet olup, Ali'ye ve çocuklarına bağlılık konusunda aşırıya giden, sevgi ve övgüleri abartmada haddini aşmış, din ve akîdelerini buna dayandırarak Hz. Muhammed'in dininden ayrı bir din haline getirdiklerini iddia eder. O, aslında Şîilerin Ehl-i Beyt tasavvurunun bir bağlılık ve sevginin ötesinde köklerinin ilk dönemde yaşanan Emevî-Haşimî çekişmesine dayanan siyasi bir konu olduğunu söyler. Muaviye'nin halife olmasıyla birlikte Hâşimîlerin ve Abbasilerin kendilerinin halifeliğe Emevîlerden daha layık olduklarına inanan, Emevîlerin karşısında olan ve daha sonra Hz. Ali'den Kâim-Mehdi'ye kadar olan imamlara inanmayı akide haline getiren gruplara Şîa denildiğini belirtir.⁵⁵

İhsan İlahî, "Şîî İmâmiyye'nin Ehl-i Beyt'i Temsil Edemeyeceği" konusundaki görüşlerini ifade ederken, Şîî İmâmiyye'nin bu kavramın içerdiği anlama ve Ehl-i Beyt'i temsil eden şahısların kim olduğu konusundaki görüşlerine, doğrudan Ehl-i Beyt ile İmamlar arasındaki ilişkilere binaen eleştirel bir bakış açısı getirir. İlahî'nin bu yaklaşımı her ne kadar günümüz Şîî anlayışıyla tarihi yargılar arasında bir karşılaştırma yapma çabası olarak değerlendirilse de eleştirilerin ne ölçüde doğru olduğu, bağlamlarının ve içeriklerinin derinliğine bağlı olarak değişebilir.

2.3. Şîî İmâmiyye'nin İmamet Anlayışına ve Sahabe Yaklaşımına Eleştirisi

⁵⁵ Zahîr, *eş-Şî'a ve Ehlü'l-beyt*, 20-27.

Zahîr, Şîîlerin imamlarını nebi ve resullerden üstün tuttuğunu, imamlarına Cebrâil ve Mikail'den de daha büyük meleklerin geldiğini iddia etmelerine, imamlarının gaybı bildiği ve onların beşer üstü olduklarına inandıklarına dair rivayetleri Şîîlerin kendi kaynaklarından vererek eleştirir. Örneğin o, Kuleynî'den şu rivayeti aktarır; "Dünya ve ahiret imâma aittir; dilediğine verir, dilediğine vermez".⁵⁶ Yine aynı eserden şu rivayeti aktarır; "Biz imamlar, Allah'ın emrinin sâhipleri, ilmin hazinesi, vahyinin de koruyucularıyız".⁵⁷ O, bu iddialara karşılık Kur'an'dan örnek vererek⁵⁸ Şîîlerin aşırıya kaçtıklarını, resullere ve nebîlere ihanet ettiklerini belirterek şöyle der: "Görülmektedir ki, Şîa, sapıklıkta o kadar ileri gitti ki imamlarına Cebrâil ve Mikail'den daha büyük meleklerin geldiğini söylemek suretiyle, kendisiyle ilâhî vahyin yeryüzüne inişinin son bulduğu, Hz. Peygamber(s.a.s.)'in nübüvvetinin sonunculuğunu inkâr ettiler."⁵⁹

Zahîr, buna karşılık, ashâbın din ve amelde üstünlüklerini anlatan hadislere yer verir. Örnek verdiği hadislerden birine göre, Hz. Peygamber, ashâbı hakkında şöyle buyurur: "Ashâbıma sövmeyiniz. Sizden biriniz, Allah yolunda, Uhud dağı kadar altın infak etse, yine de onlardan birinin değil seviyesine erişmek, yarısına bile ulaşamaz".⁶⁰ Yine aktardığı diğer bir hadiste "Benim ashâbımdan vefat eden herkes, kıyâmet gününde, öldüğü yer halkı için bir önder ve nûr olarak diriltilir".⁶¹ Burada Zahîr, Peygamberimizin ve ashâbının yaşadığı döneme, özel bir anlam yüklemekte, ondan sonra gelen Müslümanların sahâbenin seviyesine ulaşmasının mümkün olamayacağını düşünmektedir.⁶² Ona göre, sahabe Müslümanlar için bir önder ve insanları aydınlatan bir nûr olarak Allah ve Hz. Peygamber tarafından övülen müstesna insanlardır. Onlar hakkında yapılacak en ufak bir eleştiride kişi Allah'ın ve peygamberin rızasından uzak kalacaktır.

Zahîr, ashâbın peygamberlikten sonra en yüksek makamda olduğuna Kur'an-ı Kerim'de pek çok ayetin⁶³ delalet ettiğini söyler. Zahîr'in iddia ettiği gibi, bu ayetlerin sahabelerin övgüsüne şahitlik ettiğini, onların yanılmazlığını, ayetlerin belirli bir zümreyi işaret ettiğini kabul edersek, Allah'ın, iman eden ve salih amel işleyen her

⁵⁶ Muhammed b. Ya'kûb Küleynî, *el-Kâfi fi'l-Usûl* (Tahran, 1381), 1/409.

⁵⁷ Küleynî, *el-Kâfi fi'l-Usûl*, 1381, 1/192.

⁵⁸ En'âm:6/59; Neml:27/65; En'âm:6/50; A'raf:7/188; Lokman: 31/34; Tevbe: 9/101; 9/43.

⁵⁹ Zahîr, *Şîa'nın Kur'an İmamet ve Takiyye Anlayışı*, 59-65.

⁶⁰ İbn Mace, *Sünen-i İbn Mâce*, çev. Fatih Kahraman (Kahraman Yayınları, ts.). 161 nolu hadis (Bedir Ehlinin faziletleri babının içinde)

⁶¹ Tirmizi, *Kitabu'l-Menakıb (Bab 59)*, ts., 132.

⁶² Zahîr, *Şîa'nın Kur'an İmamet ve Takiyye Anlayışı*, 44-48; Krş. ez-Zehrânî, *eş-Şeyh İhsân İlâhî Zahîr*, 505-535. Krş. ez-Zehrânî, *eş-Şeyh İhsân İlâhî Zahîr*, 505-535.

⁶³ Fussilet:41/62, Âl-i İmrân:3/ 191;195, Secde:32/ 6, Enfal:8/ 74, Haşr :59/90, Hadîd:57/100, Maide:5/ 55, Mümtehine:60/10,Fetih :48/10;12;18-19;29;26, Münafikûn:63/ 80 Tevbe :9/88;105 Ahzâb: 33/36;60

ferde büyük bir mağfiret vaat etmesi ve ayrıca bu düşüncenin Allah'ın adaletiyle ne kadar örtüştüğünü düşünmek gerekir. Ayrıca Peygamberimiz döneminde yaşayan tüm Müslümanların masum olduğu ve bütün yaşamları boyunca günahlardan beri olduğu ve kıyamet azabından kurtulacakları fikri çok genelleyicidir. Yine, Cemel ve Siffin'de birbiriyle savaşan Müslümanların durumu, ölen ve öldürülenlerin ne olacağı konusunun, tartışılan önemli bir mesele olarak hakkında birçok görüş ayrılığını da beraberinde getirdiği bilinmektedir.

Zahîr, Şîiler'in sadece Ehl-i Beyt ve masum imamlar yoluyla gelen rivayetlere kesin ve kat'î haber olarak baktıklarını onun dışında gelen hadisleri kabul etmemekle, onların, İslâm hukukunun ikinci kaynağı olan sünneti inkâr ettiğini ifade eder. O, Şeyh Müfid'in⁶⁴ imamların yanılmazlığı ile ilgili sözlerini aktararak imamları dine otorite kıldığını, sahabelere ve hadislere seçmeci ve eleştirel yaklaşımla Mutezile ve Mürcie'den bir grup gibi düşündüğünü bunun da ümmetin ittifak halinde olduğu yani Ehl-i sünnetin görüşüne ters olduğunu açıklar. Zahîr'e göre, sünnetle amel vaciptir hatta bu Kur'an'ın emri olup, tek rivayetle gelen hadislere dahi itibar edilmesi gerekir. Oysa Şîiler böylece hem sünneti hem de İslam hukukunun dayandığı Kur'an'ı inkâr etmişlerdir.⁶⁵

Yine o, Şîilerin, Mikdad b. Esved, Ebû Zer el-Gifârî, Selman el-Farisi dışında sahabileri tenkit edip, onlara lanet etmeyi kendilerine farz bildiğini, Hulefâ-yi Râşidîn'den Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman'ı ve zevcelerini, cennetle müjdelenen sahabileri, itham, hakaret ve küfürlerle dışladıklarını belirtir.⁶⁶

Bu açıklamalara göre, Zahîr'in ve Şîilerin, dini otoriteyi farklı temeller üzerinde inşa ettiklerini, Zahîrde bu otorite, tarihsel bağlamda sahabelerin öğretilerine dayanırken ve aklî mütalalarla birleştirilirken; Şîî otoritede ise, özellikle İmamların masumiyetine ve Ehl-i Beyt'e dayanan bir kutsallık anlayışı şeklinde görülmektedir. Dini otorite tarafından belirlenen ve şekillenen bu inanç sistemi, devletin ve dini kuruluşların etkisi altında gelişerek; bireylerin inançlarını yönlendirir ve zaman zaman da zorlayıcı ve baskıcı hal alabilir. Bu yaklaşımın olduğu yerde bireysel inançlar daha az görünürlük kazanır ve bu da inanç özgürlüğünü kısıtlayabilir. Çünkü dini

⁶⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân el-Hârisî el-Ukberî Şeyh Müfid, *Evâ'ilü'l-makâlât fi'l-mezâhibi'l-muhtârât* (Lübnan: Dârul-Kitabi'l-İslâmi, 1403), 109-110. Şeyh Müfid, eserinde imamların masum olduğunu, şariat hükümlerinin konulması ve uygulanmasında yetki sahibi olduklarını belirtir.

⁶⁵ İhsân İlahî Zahîr, *er-Red(dü'l-Kâfi) 'alâ muğâletâti'd-duktûr 'Alî 'Abdolvâhid Vâfi fi kitâbilî Beyne's-Şî'a ve Ehli's-sünne* (Lahor: İdâretu Tercümânî's-Sünne., 1984), 104 vd.; Krş. ez-Zehrânî, *eş-Şeyh İhsân İlahî Zahîr*, 455-463.

⁶⁶ Zahîr, *Şîa'nın Kur'an İmamet ve Takiyye Anlayışı*, 42-43.

otoriteye bağlılık, daha normatif ve katı olup kendi aklını ve vicdanını kullanan farklı düşünce anlayışlarına yer vermez.

2.4. Şîî İmâmîyye'nin Kur'an Anlayışını Eleştirisi

Zahîr, Şîîlerin tarihten bugüne Kur'an'ın tahrif edildiği konusunda, Şîa'nın önde gelen âlimlerinden Muhammed b. Ali b. Bâbeveyh el-Kummî (ö.381/991)⁶⁷, Seyyid el-Murtazâ (436/1044)⁶⁸, Ebû Câfer Muhammed b. Hasan et-Tûsî (460/ 1067)⁶⁹ ve Şeyh Ebû Ali et- Tabersî (548/1153) dışında ittifak ettiklerini, bu dört âlimin de insanların ayıplamasından ve kötölemesinden kurtulmak gayesiyle Kur'an'ın tahrif olmadığını ifade ettiklerini söyler.⁷⁰ Zahîr, bu yorumuyla Kur'an'ın tahrif iddiasını reddeden alimlerin gerçekte buna inanmadıklarını, takkiye yaptıklarını düşünmektedir.

Zahîr, Kur'an'ın tahrif edildiğine dair Şîî müelliflerinden Ahmed b. Muhammed el-Erdebîlî (ö. 993/1585)'nin *Hadîkatu's-Şîa'sı*⁷¹, Dildâr Alî b. Muhammed Muîn b. Abdilhâdî en-Nasîrâbâdî (ö.1235/1820)'nin *İstiksâul-Efhâm*'i, Ebû Ca 'fer Muhammed b. Ya 'küb b. İshâk el-Küleynî er-Râzî (ö. 329/941)'nin *el-Kâfi fi'l-Usûl* adlı eseri⁷², Ahmet b. Ali et- Tabersî, *el-İhticâc* eseri⁷³, Seyyid Ni 'metullâh b. Abdillâh b. Muhammed el-Mûsevî el-Hüseynî el-Cezâirî et-Tüsterî (ö. 1112/1701)'nin *el-Envârü'n-nu'mâniyye fi Beyâni Neş'eti'l- İnsaniyye*'den⁷⁴, el-Mirza Hüseyin en-Nuri et- Tabersi (ö. 1320/1902)'nin

⁶⁷ Muhammed b. Ali b. Hüseyin İbn Babeveyh Şeyh Sadûk, *el-i tikâdât (Silsiletü Müellifâti's-Şeyh el-Müfîd içinde)*, thk. İsam Abdusseyyid (Kum: Müessesetü'l-İmam es-Sadık, 1371), 84 (33.bab). Eserde konu şu şekilde geçer: "Bizim inancımız şudur ki, Cenab-ı Hakk'ın Peygamberi Muhammed'e indirdiği Kur'an, iki kapak arasında ve insanların elinde olandır, başka bir şey değil. İnsanlar arasında onun sûrelerinin miktarı yüz on dördtür."

⁶⁸ Ebû Alî el-Fazl b. el-Hasen b. el-Fazl Tabersî, *Mecmau'l-Beyân fi Tefsîri'l-Kur'an* (Beyrut: Matbaatü'l-Cüneyd, 1333), 1/15 (mukaddime). Seyyid el-Murtaza'nın tahrif konusundaki düşüncesi öğrencisi Tabersî'den aktarılmıştır.

⁶⁹ Ebu Cafer Muhammed b. el-Hasan et Tûsî, *et-Tıbyân fi Tefsîri'l-Kur'an* (Beyrut: Dar-u İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, ts.), 3 (mukaddime).

⁷⁰ Zahîr, *Şîa'nın Kur'an İmamet ve Takiyye Anlayışı*, 113-116.

⁷¹ Ahmed b. Muhammed el-Erdebîlî, *Hadîkatu's-Şîa*, thk. Sâdık Hasanzâde (Kum: İntişârât-ı Ensâriyan, 1420), 174-177;355.

⁷² Kuleyni, "Müslümanları ellerindeki Kur'ân Rasûlüllah'a inen Kur'ân değildir. Aslında Kur'ân on yedi bin ayetdir." demiştir. Muhammed b. Ya'küb Küleynî, *el-Kâfi fi'l-Usûl* (Tahran, 1381), 2/634.Yine, "Kur'an'ı Allah'ın indirdiği şekilde cem ve hıfz eden sadece Hz. Ali ve ondan sonraki imamlardır." demiştir. Muhammed b. Ya'küb Küleynî, *el-Kâfi fi'l-Usûl* (Tahran, 1381), 1/228.

⁷³ Ahmet b. Ali et-Tabersî, *el-İhticâc*, thk. es-Seyyid Muhammed vd. (Necf: Matbaatu'n-Numan, 1386), 228.Bu eserde Kur'an'daki ashâbı kötüleyen ayetlerin çıkartıldığı yönünde bilgi vardır.

⁷⁴ Seyyid Ni 'metullâh b. Abdillâh b. Muhammed el-Mûsevî el-Hüseynî el-Cezâirî et-Tüsterî, *el-Envârü'n-nu'mâniyye fi Beyâni Neş'eti'l- İnsaniyye* (İran, 1980), 1/97.

*Faslul Hitab fi ispati Tahrifi Kitabi Rabbil Erbab*⁷⁵, Ali b. İbrahim el-Kummî (ö. 397/920)'nin *Tefsiru'l Kummî*⁷⁶ gibi isimleri delil göstermiştir.⁷⁷

Örneğin, Kur'an'ın on yedi bin ayet olduğunu söyleyen Küleynî'nin el-Kâfi'si Şîiler tarafından otorite kabul edilmektedir. O ise Kur'an'ın üçte ikisinin kaybolduğunu söylemektedir. İddialardan diğeri ise, Kur'an'ın dört bölüm halinde indiği, birinci bölüm Ehl-i Beyt hakkında, bir bölümü düşmanlar, bir bölümü hadis ve rivayetler, bir bölümü de hükümler ve farzlardan oluştuğu ve Ehl-i Beyti öven ayetlerin ise çıkarıldığıdır.⁷⁸ Zahîr, Şîilerin yanılmaz kabul ettikleri Şîî müelliflerinin eserlerine inanarak Kur'an'ın tahrif olduğu konusunda hem fikir olduklarını düşünmektedir. O yüzden Kur'an'ın aslı gibi korunduğu bilgisini de kabul etmezler.⁷⁹

Zahîr, Şîiler'in, Kur'an'ın aslının Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer tarafından bozulduğunu, bunun için Zeyd b. Sabit'e talimat verildiğini ve Hz. Ali'nin gerçekleri ortaya çıkarmaması için de ona komplo kurdukları gibi birtakım iddialarından bahseder. Ona göre, Şîiler, İmamet ve velayet inancını akidevî esaslar arasına koyarak ona inananları kâfir ilan etmişlerdir. Bu inancı tıpkı namaz, zekât, hac, oruç gibi şartlar arasında saymışlar, sahabenin faziletini inkâr ederek, onların Kur'an'ı derleme çabalarını kabul etmemişlerdir. Dolayısıyla Zahîr, eserinde verdiği Şîî kaynakları delil göstererek, Şîilerin elimizde bulunan Kur'an'a inanmadıklarını, onda ziyâdelik ve noksanlık olduğuna inandıklarını savunmaktadır. Şîiler, imameti Usûlü'd-Din'den saymakta, ashâbın faziletini reddetmekte, Kur'an'daki haramları kendilerince helal saymanın yolunu Kur'an'da tahrif olduğuna bağlayarak kendilerini haklı çıkarmak istemektedirler.⁸⁰ Ancak Zahîr, Şîî müelliflerin eserlerini kaynak göstererek onların Kur'an'ın tahrif edildiğine dair iddialarını ortaya koysa da tarihte ve günümüzde Şîî

⁷⁵ el Mirza Hüseyin Nuri et Tabersî, *Faslul Hitab fi ispati Tahrifi Kitabi Rabbil Erbab* (Beirut: el-İntişaru'l-Arabî, 2021), 10 vd. Bu kitapta, Kur'an-ı Kerim'in tahrif edildiğine ve bazı ayetlerin çıkarılıp bazı ayetlere ilaveler yapıldığına dair yüzlerce nass ve delil olduğu ifade edilmiş ve bunlar kaydedilmiştir.

⁷⁶ Ebu'l-Hasen Ali b. İbrahim b. Haşim Kummî, *Tefsîru'l-Kummî* (Kum: Müessesetü'l-İmâm el-Mehdî, 1435), 1/24. Bu eserde, el-Kuleynî, el-Berkî, el-Iyâşî, en-Nu'mânî, Fuat b. İbrâhim, Ahmed b. Ebi Talib et-Tabersî, el-Meclisî, es-Seyyid el-Cezâirî, Allâme el-Futûnî, es-Seyyid el-Bahrânî'nin isimlerine Kur'an'ın tahrif meselesini kabul eden Şîiler olarak yer vermektedir.

⁷⁷ Zahîr, *Şîa'nın Kur'an İmamet ve Takiyye Anlayışı*, 113-128. Kur'an'ın tahrifi iddialarını Zeydiler kabul etmemiş ve buna cevap vermişlerdir. Bk. Mehmet Ümit, "Kur'an'a Yönelik Tahrif İddialarına Zeydî Tepki", *Hitit Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi [Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi]* V/9 (Ocak 2006), 65-80. Hüseyin Çelik, "Şîa Mezhebinin Kur'an Anlayışı", *İslami İlimler Araştırmaları Dergisi* 13 (2023), 1-28.

⁷⁸ İhsan ilâhî Zahîr, *eş-Şî'a ve'l-Kur'ân* (Lahor: İdâretü Tercümânî's-Sünne., 1983), 31-36.

⁷⁹ Zahîr, *eş-Şî'a ve'l-Kur'ân*, 43-46.

⁸⁰ Zahîr, *Şîa'nın Kur'an İmamet ve Takiyye Anlayışı*, 88-108; Krş. ez-Zehrânî, *eş-Şeyh İhsân ilâhî Zahîr*, 437-454.

yazarların bir kısmı ise bunu kabul etmemiş ve bu fikri tenkit etmişlerdir. Özellikle hicri dördüncü asırdan Kur'an'ın tahrifine karşı ilk çıkanların şeyh Saduk, ibn Babeveyh el-Kummî, et-Tûsi ve Tabersî olduğu görülmektedir. Çağdaş dönemden ise Muhammed Hüseyin et-Tabatabâi (1904-1981), 20.asrın müfessirlerinden Muhammed Cevâd el-Belâğî (1865-1933), 21.asır ılımlı ahbâirlerinden Molla Muhsin Feyz-i Kâşânî (1090/1679) gibi isimler örnek verilebilir.⁸¹

Sonuç olarak; Şîa'nın Kur'an'ın tahrifi konusunda farklı görüşlerin ve tarihsel tartışmaların oldukça derin olduğu görülmektedir. Ahbâri Şîf müellifler, tahrif görüşünü destekleyen birçok rivayet sunmuşken, usulîler, genellikle tahrif iddialarına karşı çıkmışlardır. Zahîr'in yaklaşımına baktığımızda ise o, çeşitli görüşleri göz önünde bulundurmadan, Şîfîler'in Kur'an'ın tahrifi konusunda görüş birliği olduğunu söyleyerek, tahrif iddialarının karmaşık doğasını ve toplumsal dinamiklerini göz önüne almamıştır.

2.5. Şîf İmâmiyye'nin Takiyye Anlayışına Eleştirisi

Zahîr, Şîa'nın takiyye'yi din ve şeriat olarak gördüklerini, takiyyenin cevazına dair ileri sürdükleri, “kendinizi kendi elinizle tehlikeye atmayın” (2/195); “İbrahim yıldızlara baktı ve ben rahatsızım, dedi” (37/88); “Yusuf'un kardeşleri gelip yanına girdiler, kendisini tanımadıkları halde o onları tanıdı” (12/58) gibi ayetleri delil gösterdiklerini belirtir.⁸²

Örneğin İbn Babaveyh el-Kummî'nin “Takiyye vâcibdir; el Kâim ortaya çıkıncaya kadar onu terk etmek câiz değildir. Onun hurucundan önce takiyyeyi terk eden kişi, Allah'ın dininden, İmâmiyye'nin inancından çıkmış, Allah'a Resûlulah'a ve imamlara muhâlefet etmiş olur.”⁸³

Zahîr, Şîfîlerin önde gelen âlimlerinin aktardığı rivayetlerden yola çıkarak, onların nefsin korunması ve şerden kurtulma amacıyla inançlarını gizlemelerini ve takiyye

⁸¹ Konuyla ilgili bk. Yüksel Çayroğlu, “Ehl-i Sünnet ile Şia Arasındaki Temel İhtilâf Konuları”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (2013), 219-222; Sabuhi Şahatov, “İmâmiyye Şiası'nın Kur'an'ın Tahrifi Konusuna Yaklaşımı”, *Ulusal İslam Araştırmaları* 22/22 (2014), 55-58; Hüseyin Çelik, “Şia Mezhebinin Kur'an Anlayışı”, *İslami İlimler Araştırmaları Dergisi* 13 (2023), 8-10.

⁸² İhsân İlâhî, Mâide suresi 67'de geçen “Ey Peygamber! Rabbinden sana indirileni tebliğ et, eğer bunu yapmazsan O'nun elçiliğini yapmamış olursun.”; “Allah'ın gönderdiklerini tebliğ edenler, Allah'tan korkarlar ve O'ndan başka kimseden korkmazlar” (Ahzâb 33/39); “Ey Muhammed! Artık sana buyrulmuş açıkça ortaya koy, puta tapanlara aldırış etme” (Hicr 15/94) gibi ayetlerin takiyyenin caiz olmadığına işaret ettiğini belirtir. Ayrıca Şîfîlerin yukarıda geçen takiyyeye delil olarak verdikleri âyetlerde Hz. İbrâhim onlara “ben hastayım” sözüyle, “ben sizin yaptıklarınızdan dolayı hasta oldum” demek istediğini, Hz. Yusuf'un kardeşlerini tanımamasının ise takiyyeye delil olamayacağını açıklar. Zahîr, *Şia'nın Kur'an İmamet ve Takiyye Anlayışı*, 185-187.

⁸³ İbn Bâbeveyh Şeyh Sadûk Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali el-Kummî, *el-İ'tikâdât* (Kum, 1413), 107.

yapmalarını samimi olmayan, iki yüzlü davranan insanlar konumuna düşüreceğini düşünmektedir.⁸⁴

Zahîr'in, Şîî İmâmiyye literatürüne dayanarak takiyye anlayışını eleştirdiği, bu anlayışın İslâm dininde yeri olmadığını savunduğu ve bu anlayışın sağladığı korunma hakkındaki argümanları ele aldığı görülmektedir. Böylelikle takiyyenin İslâm dinindeki yerini, mantıksal tutarlılığını ve toplumsal etkilerini sorgulamayı amaçlamaktadır.

2.6. Şîî İmâmiyye'nin Bedâ ile İlgili Görüşlerinin Eleştirisi

Zahîr, "İmamiyye Şîası'nın bedâ inancı Allah'ın bir şeyi gizleyip, daha sonra ortaya çıkarması düşüncesidir ki Allah, onların söylediklerinden münezzehtir" der. Örnek olarak Şîa'nın Cafer-i Sadık'tan sonra gelmesi beklenen oğlu İsmail'in o hayatta iken vefat etmesini Şîîlerin bedâ inancıyla ilişkilendirmesini verir. Ona göre bu düşünce Allah'ı ilimsiz olarak nitelendirmek ve önce işin O'ndan gizlenip sonra ise ortaya çıktığını kabul etmektir. Bu düşüncenin Şîîlere Yahudilik'ten miras kaldığını ve Tevrat'ta ilgili pek çok ayet⁸⁵ bulunduğunu belirtir ve kendi görüşlerine destek için de Kur'an'dan âyetler verir.⁸⁶

Zahîr, Şîî İmâmiyye'nin bedâ anlayışını eleştirirken, Şîa'nın önceden beri süregelen, mutlak anlamda değişmez bir bedâ fikrine sahip olduğu düşüncesinden hareketle değerlendirmelerde bulunmuş, bu görüşü kesin bir dille reddetmiştir. Ancak, İhsan ilâhî konuyla ilgili rivayetleri ele alırken, tarihsel süreç içerisinde, zaman ve değişen koşullara bağlı olarak, farklı şekillerde yorumlanan bedâ inancını görmezden gelmiştir. Oysa, konuyla ilgili veriler bütün olarak değerlendirildiğinde, bedâ anlayışının birtakım evrelerden geçtiği ortaya konulmuştur. Buna göre, sınırlı bir bedâ anlayışını kabul edenler ile bedâyâ tamamen nesh anlamı yükleyenlerin de olduğu görülmektedir.⁸⁷ Şîa'nın bedâ inancından dolayı Zahîr tarafından eleştirilmesi genellikle yaptığı gibi rivayetlere dayalı bir yoruma dayanmaktadır.

⁸⁴ Zahîr, *Şîa'nın Kur'an İmamet ve Takiyye Anlayışı*, 163 vd. Krş. ez-Zehrânî, *eş-Şeyh İhsân İlâhî Zahîr*, 470-476.

⁸⁵ İhsan İlâhî Tevrat'tan ayet olarak şunları örnek vermiştir; "Rab yeryüzünde insanın kötülüğünün arttığını ve her gün yüreğindeki düşüncelerin yalnızca kötü olduğunu gördü. Böylece Rab, yeryüzünde insanı yarattığına üzüldü ve pişman oldu. Rab şöyle dedi: Yarattığım insanı, hayvanları, sürüngenleri ve gökteki kuşları yeryüzünden sileceğim; çünkü onları orada yarattığıma pişman oldum. ez-Zehrânî, *eş-Şeyh İhsân İlâhî Zahîr*, 466. Tevrat'ın geçtiği ayetler için krş. <https://kutsalkitap.info.tr/?q=Yar.6>

⁸⁶ ez-Zehrânî, *eş-Şeyh İhsân İlâhî Zahîr*, 464-469. Yunus, 10/21; En'am, 6/50; Taha, 20/56; Meryem, 19/64; Talak, 65/12; Nisa, 4/126; Fussilet, 41/54.

⁸⁷ bk. Cemil Hakyemez, "Bedâ Düşüncesi ve Şîî İmamet Tartışmalarındaki Yeri", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/10 (Şubat 2006), 29-49.

2.7. Şîf İmâmiyye'nin Mut`a ile İlgili Görüşlerine Eleştirisi

Zahîr, Şîflerin Mut`a'nın caiz olduğuna delil getirdikleri rivayetleri⁸⁸ aktararak, eleştirir ve onun kötülüğünü ve geçersizliğini açıklar. Belirli bir zaman ve belirli bir ücret karşılığı yapılan evliliğin dinde yerinin olmadığını, Mut`a'nın caiz olduğuna dair Şîflerin Ehl-i beyt imamlarını kullanarak onlardan rivayet aktardıklarını, dini oyuncak haline getirdiklerini söyler. Bütün bu uydurma rivayetlerin temelinde Yahudilerden kaynaklanan inanç ve adet olduğunu söyler. Şîfler, Mut`a' nikahında veli ve şahit olmadan, din farkı gözetmeden, evli ya da bekar, namuslu ya da değil herhangi biriyle sözleşme yapılabileceğini, hatta ücretten dahi kesinti olabileceğini ve bunun defaten olmasında da bir sakınca görülemeyeceğini kabul ederler.⁸⁹

Zahîr, gerçekte İmamiyye'nin on iki imamından hiçbirinden böyle bir rivayetin gelmediğini ve hayatlarında olmadığı halde onların bunu uyguladıklarına dair rivayetlerin aktarılmasının ise yalan ve iftiradan başka bir şey olmayacağını belirtir.⁹⁰

2.8. İhsan İlâhî Zahîr'in İsmâîlîleri Eleştirisi

2.8.1. İsmâîlîlerin Allah İnancı

Zahîr'e göre, İsmâîlîlik, imâmet konusundaki görüşlerinden dolayı İmâmiyye Şîflerinden ayrılan bâtinî bir mezheptir. Ca'fer b. Muhammed'in ölümünden sonra imâmetin Mûsa Kâzım'a geçtiğine inananlara İsnâ Aşeriyye denilmiştir. İsmâîlîye ise İsmâîl b. Câ'fer'in imametine inananlara verilen isimdir. İsmâîlîlere göre, Allah isim ve sıfatlardan soyutlanmış bir varlıktır. Onun isimleri ilk akıl ve ilk yaratıcı dışında kullanılamaz, gerçek olan sadece imamdır. O, konuyla ilgili Hamîdüddin Kirmânî (ö.411/1020) ve Ebû Ya'kûb es-Sicistânî (ö.393/1003 [?])'ye atıf yaparak⁹¹ onların İsmâîlîlik'teki Allah algısını, idrakın dışında olan, tanımlanamayan, isim ve sıfatlardan berî olan şekilde ortaya koyduklarını belirtir. Zahîr'e göre, tevhid, bir isimle çağrılmaz ve sıfatlandırılmaz, Allah isim ve sıfatlarıyla bir bütündür. Dolayısıyla İsmâîlîler, Allah'ın isim ve sıfatları Kur'an'da olmasına rağmen onu inkâr etmiş, kendileri başka ilahlar icat etmişlerdir.⁹²

Zahîr'e göre, İsmâîlîler vasi, esas ve imam gibi ilahlar edinerek her şeyi yaratan, rızıklandırılan, işiten ve bilen, her şeye gücü yeten yerine, Allah'ı bütün isim ve sıfatlardan soyutlayarak, O'nun isimlerinin üst alemde (ulvi) ilk akıl, ilk yaratıcı veya

⁸⁸ "Kim bir kez Mut`a yaparsa üçte biri cehennemden, kim iki kez Mut`a yaparsa üçte ikisi cehennemden azat olur. Kim de üç kez Mut`a yaparsa cehennemden azat olur." Fethullah el-Kâşânî, *Menhecû's-Sâdikîn fi İlzâmî'l-Muhalîfîn* (Tahran: Kitabforuş-i Çaphane-i Mahmod Hasan İlmî, 1336), 2/480. Zahîr, *eş-Şî'a ve Ehlü'l-beyt*, 218.

⁸⁹ Zahîr, *eş-Şî'a ve Ehlü'l-beyt*, 218,220,228; Krş. ez-Zehrânî, *eş-Şeyh İhsân İlâhî Zahîr*, 486.

⁹⁰ Zahîr, *eş-Şî'a ve Ehlü'l-beyt*, 220-228. Krş. ez-Zehrânî, *eş-Şeyh İhsân İlâhî Zahîr*, 484-488.

⁹¹ Mustafa Galip, *Târihu'd-Da'veti'l-İsmâîliyye* (Beyrut: Daru'l Endülüs, ts.), 48-55.

⁹² İhsan İlâhî Zahîr, *el-İsmâ'iliyye: Târîh ve 'akâ'id* (Lahor: İdâretu Tercümânî's-Sünne, 1985), 273,278,279.Krş.ez-Zehrânî, *eş-Şeyh İhsân İlâhî Zahîr*, 605-607.

ilk akıl dışında kullanılmadığını söylerler. Akıl ve nefsin temsilcileri Süflî alemde nâtık (nebi), Esas/vâsi ve imamın üzerindedir. Allah en güzel isimleriyle onların söylediklerinden münezzehtir, bu sıfatları yaratılmış varlıklar için kullanan İsmâîlîler, Allah hiçbir sığata tabi değildir demişlerdir. Ümmetin seleflerinin de bu akideye uyduğunu Allah'ın sıfat ve isimleriyle tevhide simgelediğini söylemişlerdir.⁹³

İsmâîlîlerin tevhid inancına baktığımızda Tanrı'nın aşkın birliğini ifade eden, manevi ve mistik bir anlayışın hâkim olduğu, Allah'ın tüm isimlerden, sıfatlardan ve tanımlardan beri tutulduğu görülmüştür. Bu düşünceye göre, sınırlı olanın sınırsız olan Tanrıyı tanımlayabilmesi mümkün değildir. Bu yaklaşım, İsmâîlîlerin ezoterik Tanrı anlayışının bir ürünü olup her bireyin ilahi olanla bir bütün olduğu inancına dayanan bâtinî ve mistik bir anlayışı ifade eder. Zahîr, İsmâîlîlerin Allah'ın varlığı ve sıfatları hakkında yaptıkları bu yorumlara ve tartışmalara karşı nassın kabul edilmesi gerektiğini savunarak metne dayalı ve tarihsel bir yaklaşım benimsemiştir.

2.8.2. İsmâîlîlerin Peygamber İnancı

Zahîr, İsmâîlîlerin peygamberlik inancını eleştirerek⁹⁴ onların, peygamberliğin kazanılabilir bir nitelik olduğuna ve belirli şartları yerine getiren kişinin peygamber olabileceğine inandıklarını belirterek şöyle der: İsmâîlîler, peygamberliğin on akıldan biri olduğunu savunurlar ve peygamberliğin insanlardan öğrenildiğini ve vahiy yoluyla ifade edildiğini öne sürerler. Bu nedenle Kur'an'ı, Yüce Allah'ın sözü olarak değil, Elçi'nin kelamı olarak değerlendirirler. Onlara göre, nefsin düşüncelerinin ürünü olan, Resul'ü elçi yapan kişi, zamanın imamı ve Rabbi olan Ebu Talip'tir ve o elçilerin göndericisidir. Zahîr, Peygamberliğin kazanılarak değil bizzat Allah tarafından seçilerek gönderildiğini, peygamberliğin onuncu akıl olmadığını, peygamberin bütün insanlara müjdeci ve uyarıcı olarak gönderildiğini ve bunu iddia eden İsmâîlîlerin peygamberlerin sıfatlarını kabul etmediklerini söyler.⁹⁵

⁹³ Zahîr, *el-İsmâ'îliyye: Târîh ve 'akâ'id*, 277 vd. ez-Zehrânî, *eş-Şeyh İhsân İlahî Zahîr*, 609-611.

⁹⁴ İshak es-Sicistânî'den aktardığı bilgiye göre, "Peygamber'in kalbinde peygamberlik birdenbire meydana gelmez, daha ziyade varlığı tamamlanuncaya ve güzel bir şekilde ortaya çıkana kadar bir kısım, amelin gittikçe artması, noksanlıkların gittikçe azalması ile derken yüceliğin sonuna ulaşınca kadar yükselmeye devam eder." Ebû Ya'kûp es-Sicistânî, *Kitâbu isbâti'n-nübû'ât* (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1986), 111.

⁹⁵ İhsan İlahî Zahîr, *el-İsmâ'îliyye: Târîh ve 'akâ'id* (Lahor: İdâretu Tercümânî's-Sünne, 1985), 338; Krş. Ali b. Mûsâ ez-Zehrânî, *eş-Şeyh İhsân İlahî Zahîr Menhecühü ve cühüdühü fi takriri'l-akîde ve'r-red 'ale'l-fırak el-muḥâlîfe* (Riyad: câmiatü ümmü'l-kurâ, 1424), 615-619.

Bilindiği üzere İsmâîlîler, Yunan-Hellenistik felsefesinin teolojik söylemini⁹⁶ önemli ölçüde metinlerine yansıtmış, döngüsel tarih anlayışlarına (devrî)⁹⁷ göre Âdem, Nuh, İbrahim, Musa, İsa ve Muhammed olarak sıralanan ilk altı devri nutakâ adı verilen U'lu'l-Azm peygamberler olarak sıralamış, her peygamberin bir vasisi (esas ya da sâmit) olması gerektiğini, son devrin yedinci nâtıkı Kaim-Mehdi Muhammed b. İsmâîl⁹⁸ olduğu ve Kâim-Mehdi'ye verilen geniş yetki ve üstünlükle onun şeriatı ilga edeceği ve böylece cismani dünyanın sona ereceği şeklinde kendilerine has doktrinlerini oluşturmuşlardır. Genel olarak Şîî literatürde imamlara verilen yetki ve üstünlük İsmâîlî mezhebinde de farklı şekilde yorumlanmış, Şîî ve İsmâîlî karşıtı tarafların yoğun eleştirisine uğramıştır. Zahîr, İsmâîlîlerin nübüvvet inancının felsefi yorumlarının İsmâîlîleri küfre götürdüğünü söyleyip, konuyla ilgili doğrudan ayet ve hadislere başvurarak⁹⁹ onların peygamberlik sıfatı, misyonu ve Allah katındaki yüceliğine gölge düşürdüğünü ifade etmiş, imamların peygamberlerden üst bir mevkide görülmesini Kur'an ve sünnetin öğretilerine ters bulmuştur.¹⁰⁰ Dolayısıyla, İsmâîlîlerin İslâm'ın sadece akîdevi değil şeriat konularını da felsefi ve muğlak ifadelerle yorumlamaları, her konuda zâhir ve bâtın ayırımına gitmeleri onların bâtınî ve gulat bir Şîî mezhep olarak yargılanmalarına ve dışlanmalarına sebep olmuştur.

Zahîr'in, İsmâîlîleri eleştirdiği diğer konu ise, bâtınî tevellere tutunarak yaptıkları yorumlardır: Onlar, zâhirî manayı Hz. Muhammed'e bâtınî manayı ise imamlarına bırakırlar ve şöyle derler: "Hz. Ali 'te`vil sahibi (hakikat) olduğu için gece gibidir, Hz. Muhammed ise zâhir sahibi (şeriat) olduğu için gündüz gibidir. Din hem zâhir hem de bâtın olduğu için Hz. Muhammed, dinin zâhir olanını tebliğ etti ve gizli olan diğer yarısını ise velisine (Hz. Ali) bıraktı." Nebî (nâtık) nasıl yeni bir şeriat ortaya koyarak kendisinden önceki şeriatı nesh etme yetkisine sahipse, imam (sâmit) da öyle yapar ve kendinden önce gelen te`vili nesh eder.¹⁰¹

Bu açıklamalardan sonra Zahîr, konuyla ilgili olarak verdiği âyetlerde¹⁰² böyle bir anlayışın İslâm'da olmadığını peygamberin misyonunun Kur'an'da ifade edilen, "Biz, seni bütün insanlara ancak müjdeci ve uyarıcı olarak gönderdik. Fakat insanların çoğu

⁹⁶ Shin Nomoto, *Early Isma'ili Thought on Prophecy According to the Kitab al-Islah by Abu Hâtim al-Razi (d. ca. 322/934-5)* (UMI: Institute of Islamic Studies, McGill University, Doktora, 1999).

⁹⁷ Muzaffer Tan, "Tarihin Sonu: İsmâîlî Döngüsel Tarih Anlayışı", 38. *Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi*, 2007, II/625-634.

⁹⁸ Muzaffer Tan, "Erken Dönem İsmâîlîlik ve Temel Görüşleri", *Ekev Akademi Dergisi* 39 (Bahar 2009), 83.

⁹⁹ Hac, 22/75; En`âm, 6/48,124; Fetih,48/68; Hicr, 15/9; A`râf, 7/144, Nisa, 4/64,79,164.

¹⁰⁰ Zahîr, *el-İsmâ'iliyye: Târîh ve `akâ'id*, 321 vd.

¹⁰¹ Zahîr; Krş. ez-Zehrânî, *eş-Şeyh İhsân İlâhî Zahîr*, 657-659 .

¹⁰² Âl-i İmran, 3/7

bilmezler.”¹⁰³ ayetinde belirtildiği gibi bütün insanlara gönderilen Hz. Muhammed'e itaat etmek gerekirken İsmâîlîlerin Hz. Ali ve evlatlarının arkasına sığınarak dini şeriatsız hale getirmek için zahir batın düşüncesine yöneldiklerini söyler. Bütün insanları Allah'ın dinine çağırın peygamberin bu durumda etkisi nerede kalıyor? diye sorar.¹⁰⁴

İsmâîlîlere göre, peygamber elçi olarak kabul edilmesine karşılık, Allah'ın yerine hüküm koyan vekil imamdır. İmama itaat etmenin Allah'a ve elçisine itaat etmekle aynı anlama geldiğine dair ifadeler bu anlayışın temelini oluşturmaktadır. Hal böyleyken Zahîr'in, İsmâîlîlerin imamların konumunu izah eden felsefi çıkarımlarını Kur'an'dan ayetlerle yorumlama yaklaşımı meseleyi zamanın ihtiyaçlarına göre ele alan metodolojiden uzak görünmektedir. Dolayısıyla İsmâîlîlik'te nübüvvet anlayışı, onların meseleyi ele alış şekillerindeki mahiyeti tanımlama ve yorumlama ve onların anlayışı ile vahiy arasındaki ilişkiyi ortaya koymakla anlaşılır. Örneğin, İsmâîlîlik anlayışının oluşmasında siyasi baskılardan dolayı takiyye yapmaları, yeni eflatuncu ve gnostisizmin etkisiyle oluşan fikirlerinde farklı bir din anlayışı oluşmuştur. Mesele bu inancın İslâm akidesinden nasıl farklılaştığının tespitidir. Bu tespiti yaparken de zâhir ve bâtın anlayışlarına karşı delil getirirken ölçütün sadece nas olması onların hakikat olarak algıladıkları bilgiyi tanımlamakta yetersiz kalacaktır.

Sonuç olarak; Zahîr'in, İsmâîlîlerin nübüvvet inancının felsefi yorumlarını doğrudan ayet ve hadislerden delil getirerek savunması önemli bir referans oluştursa da tek başına yeterli olmamıştır. Dolayısıyla konu ilmî derinlik ve zenginlikten yoksun olup, geniş bir perspektiften ele alınmamıştır. Oysa böyle bir konuya tarihî, sosyolojik ve felsefî açıdan çok yönlü bakmak gerekir.

2.8.3. Şeriatı Neshetme Konusu

Zahîr, İsmâîlîlerin, şeriatın yürürlükten kaldırıldığına, onu kaldıranın da Muhammed b. İsmail olduğuna, Hz. İsa'nın kendisinden önceki şeriatı neshettiği gibi Muhammed b. İsmâîl'in de Hz. Muhammed'in şeriatını nesh ettiğine inandıklarını belirtir.¹⁰⁵ O, konuyla ilgili çağdaş İsmâîlî Mustafa Galip'in şu sözünü aktarır: “İmam Muhammed b. İsmail gizli imamların ilki, yedinci devrin nâlık ve imamıdır. Çünkü onun imameti İsmâîlî davet tarihinde yeni bir devrin başlangıcıydı. Kendisinden önceki şeriatı neshederek, nâlık ve imameti birleştirdi. Zahirde olan şeriatı kaldırdı ve şöyle dedi: ‘Te`vil edin ve bâtına ihtimam gösterin.’”¹⁰⁶ Ona göre, İsmâîlîler sadece

¹⁰³ Sebe, 34/28; A'raf 7/158, Yusuf, 12/108.

¹⁰⁴ Zahîr, *el-İsmâ'îliyye: Târîh ve 'akâ'id*, 480; Krş. ez-Zehrânî, *eş-Şeyh İhsân İlâhî Zahîr*, 660.

¹⁰⁵ Zahîr, *el-İsmâ'îliyye: Târîh ve 'akâ'id*, 551.

¹⁰⁶ Zahîr, *el-İsmâ'îliyye: Târîh ve 'akâ'id*, 568.

kalplerinden inanır. Onlar İslam şeriatını bozmuş, haramlara izin vermiş, elçilere hakaret etmiş, Müslüman ve İslâm düşmanlığı yapmışlardır. Nizari İsmâîlîleri konusunda ise şöyle der; Bunlar kendilerinden önceki İsmâîlîlerin inançlarını miras alarak, namaz kılmazlar, zekât vermezler, oruç tutmazlar, cami inşa etmezler kısaca şeriatın hiçbir hükmünü yerine getirmezler. Bunlara Ağa Hanlar denir ki onlar içki içer, kumar oynar ve gece- gündüz gizli ve açık bir şekilde eğlenirler.¹⁰⁷

Tarihsel süreç içerisinde İsmâîlîk'te şeriatın neshi konusuna baktığımızda Fatımî-Karmatî bölünmesi öncesinde ilk İsmâîlîlik'te ve Fatımîlerde İslâm şeriatının neshedildiğine dair bir işaret olmadığı verilerine ulaşıldığını görüyoruz. Erken dönem İsmâîlî çevrelerde şeriatın neshinin ilk olarak bölünme sonrasında Karmatî çevreler için söz konusu olduğu bilgisi vardır.¹⁰⁸ Ancak Zahîr, bu durumu İsmâîlîlerin tamamını içerecek şekilde yorumlayarak, genellemeci bir yaklaşımla günümüz İsmâîlîlerinin İslâm şeriatını nesh inancının atalarından miras kaldığını söylemiştir.

Zahîr, hiçbir mevki makam ve statünün insanı şeriat mükellefiyetinden kurtarmaya sebep olmadığını Müzzemmil 1-7 âyetlerini¹⁰⁹ delil getirerek açıklar.

¹⁰⁷ Zahîr, *el-İsmâ'îliyye: Târîh ve 'akâ'id*, 569; Krş. ez-Zehrânî, *eş-Şeyh İhsân İlâhî Zahîr*, 648-652. Ayrıca bk. Ayrıca bk. Galip, *Târîhu'd-Da'veti'l-İsmâîliyye*, 37 vd.

¹⁰⁸ Ali Avcu, "Erken Dönem İsmâîlîliğinde Şeriatın Neshi Sorunu Üzerine" XIII/2 (2009), 267-287. Fâtımî halifesi Müstansır-Billâh'ın 487/1094 yılında ölümünden sonra Fâtımî İsmâîlîleri Müstâlîler ve Nizârîler olarak iki kola ayrılmıştır. Müstâlîler, Yemen, Hindistan ve Pakistan taraflarında destek bulmuş ve Fâtımî İsmâîlî öğretisine sadık kalmışlardır. Nizârîler ise Fâtımîlerle olan fiziki bağını kopararak Hasan Sabbâh (öl.518/1124) önderliğinde müstakil bir İsmâîlî grup olarak varlıklarını devam ettirmişlerdir. Hasan Sabbah ve ondan sonra gelenler İslâm şeriatının uygulanmasını devam ettirmiş, dördüncü hüccet olan Hasan alâ Zikrihî's-Selâm (öl.561/1166) Büyük Alamut/Kıyamet Beyannamesi ile şeriatı iptal ederek kıyamet dönemini ilan etmiştir. II. Hasan'dan sonra gelen Celâleddîn Hasan ise İslâm şeriatının yürürlüğünü geri getirmiş, ondan sonra gelen Alâeddin Muhammed ve Rükneddin Hürşah, Alamut Nizârî imamlığını sürdürmüşlerdir. 654/1257 yılında Alamut Kalesi'nin Moğollar tarafından işgal edilmesiyle Nizârîler, aşırı gizlilik ve takıyye dönemine geçmiş, tasavvufî grupların içerisinde varlıklarını korudukları dönemde de İslâm şeriatını uygulamaya devam etmişlerdir. Ancak Encudan döneminde imam ve hüccetin bu yükümlülüğün dışında olduğu, daha aşağıdaki kesimlerin ise İslâm şeriatı ile yükümlü tutulduğu görülmektedir. III. Ağa Han dönemine kadar devam eden bu uygulama onun tarafından yayınlanan bir fermanla sona erdirilmiş ve yeniden İslâm şeriatının hükmü kaldırılmıştır. Günümüzde de geçerli olan bu fermanla kendilerine has dini ritüeller geliştiren Ağa Han Nizârîleri Cemaathâne adı verilen ibadethanelerde ibadetlerini yerine getirmeye çalışmaktadırlar. Bugün Ağa Hanlar'a bağlı olan Hindistan, İran, Suriye, Bedahşan ve Batı ülkelerindeki Nizârîler, III. Ağa Han'ın fermanları doğrultusunda bu uygulamalarına devam etmektedirler. Ali Avcu, "İsmâîlîlik'te Zekât", *Tarihte ve Günümüzde Zekât Uygulamaları: Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı, 03-04 Aralık, 2016*, ed. İsmail Kurt - Seyit Ali Tüz (Esenler, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 283-288.

¹⁰⁹ "Ey örtünüp bürünen Peygamber! Kalk, birazı hariç olmak üzere geceyi; yarısını ibadetle geçir. Yahut bundan biraz eksilt. Yahut buna biraz ekle. Kur'an'ı ağır ağır, tane tane oku. Şüphesiz biz sana (sorumluluğu) ağır bir söz vahy edeceğiz. Şüphesiz gece

Şeriatlısız İslam'ın olamayacağını, Hz. Peygamberden sonra bir peygamber gelmeyeceğini söyleyerek İsmâîlîlerin İslam dairesinden çıktıklarını söyler.¹¹⁰

İsmâîlîliğin tarihsel olaylara, toplumsal değişimlere ve bireylerin ihtiyaçlarına göre kendilerini sürekli olarak yeniden tanımlama ve geliştirme sürecine giren bir mezhep olarak bugüne geldiği söylenebilir. Kendi içinde döngüsel bir yaşam süreci yaşayan bu mezhebin hayatta kalma süreci ve farklı isimlerle yeniden doğması bu özelliğine bağlıdır. Dolayısıyla İsmâîlîlerin şeriatı feshetmesi ya da bu konuda yeni yorumlar içinde bulunması onların din anlayışıyla ilgilidir. Onlar, şeriatın sadece pratik uygulamalardan ibaret olmadığına aynı zamanda derin manevi anlamlar içerdiğine inanmış, bu yönüyle ibadetleri, geleneksel şeriat kurallarının ötesinde içsel bir dönüşüm aracı olarak görmüşlerdir. Örneğin İslâm'ın temel şartlarından biri olan oruç ibadetindeki uygulamaların İsmâîlîlik'teki karşılığı fiziki bir açıktan ziyade kişinin ruhunu arındırması ve manevi gelişimine katkıda bulunmasıdır. Böylece ruhsal arınmayı esas alan bu anlayış ibadet uygulamalarındaki esnekliği de beraberinde getirmiştir. İbadetlerin uygulamaları İslâmî gelenekten farklı olarak imamların rehberliğinde aynı zamanda kişisel ve toplumsal koşulları da göz önüne alınarak yapılmaktadır. Din anlayışı ve metinleri okuma anlamında ameli imandan bir cüz olarak kabul eden Zahîr'e göre, İsmâîlîler, şeriatı feshederek ya da şeriata farklı yorum ve uygulamalar getirerek İslâm dairesi dışına çıkmışlardır. Zahîr'in İsmâîlîlik mezhebinde olanları tekfir etme gerekçesi onların İslâm'ın temel öğretilerinden sapmalarıdır. Sonuç olarak, İslâm mezheplerinin farklı anlayış ve yorumları ve bu farklılıklarının küfre yol açıp açmayacağı konusunun tarih boyunca Müslümanlar arasında bölünmelere yol açtığı; mezhepsel farklılıklarla bölünen Müslümanların, gittikçe radikalleşerek birbirleriyle düşmanlık ve çatışmalar içine girdikleri bilinmektedir.

2.8.4. İsmâîlîlerin Kıyamet Günü ile ilgili İnançları

İsmâîlîler için "Kıyamet Günü", "tarihin sonu"nun "metaforik" ve ezoterik bir anlayışıdır. "Diriliş Günü" gerçekleşmeden önce, şeytani güçlerin (bu dünyada meydana gelen herhangi bir kötü şey) İmam tarafından söndürülmesi gerekir. Bu, geçmişin ve İslam'ın gerçek öğretilerinin iptalini de içerir. Bu nedenle, İsmâîlîler, insan ruhunun, zamanlarının İmamlarının otoritesini kabul edip reddetmesine bağlı olarak

ibadetinin etkisi daha fazla, (bu ibadetteki) sözler (Kur'an ve dua okuyuşlar) ise daha düzgün ve açıktır. Çünkü gündüzün sana uzun bir meşguliyet vardır." Müzzemmil, 1-7.

¹¹⁰ Zahîr, *el-İsmâ'îliyye: Târîh ve 'akâ'id*, 578-579; Krş. ez-Zehrânî, *eş-Şeyh İhsân İlahî Zahîr*, 653.

mecazi cennete (Yükseltilmiş Manevi Bilgi) veya Cehenneme (İçsel Gizemlerin Cehaleti) ulaşacağına inanırlar.¹¹¹

Zahîr, “Erbaa Resâil İsmâiliyye”, den atıf yaparak¹¹² İsmâîlîler’in kıyamet anlayışlarını şu şekilde aktarır: “Kaimu’z Zaman’ın ortaya çıkışıyla birlikte duyuşsal algılardan ve bedensel cesedlerden ayrılan cüz’i ruhların yeniden dirilişi, şeriatın ve dinlerin tesis edilmesi ve varlıkların yeniden dirilişidir.”¹¹³ ve yine Ebû Ya`kûb Sicistânî’nin, el-Yenâbî` adlı eserinde insanların duyu organlarının zamanla bozulacağını, ancak bilgiyi keşfeden insanların ebedi olarak var olacağını söylediğini¹¹⁴ ve İsmâîlîler için zamanın imamını tanımının mükafata nail olmayı onu tanımayan ve itaat etmeyenlerin ise cezaya müstahak olacaklarına inandıkları bilgisini verir.¹¹⁵

Yeniden diriliş gerçekleşikten sonra, yedinci kaim olan Muhammed b. İsmail’in mükafat ve ceza verme yetkisine sahip olup, ödül, kaimi tanıyana ve ona uyana verilirken, ceza ise onu bilmeyen ve itaat etmeyenlerin olacaktır. Zahîr, bu görüşlere karşı Kur’an’dan âyetleri¹¹⁶ delil getirerek, Allah’ın ceza ve mükafat yetkisini nereye koyacağız demiştir.¹¹⁷

Büyük dirilişten sonraki hayat için Zahîr, İsmâîlîlerin cennet ve cehennemi bir metafor olarak gördüklerini, tenasüh inancına inandıklarını söyleyerek, Sicistânî’nin¹¹⁸ kıyameti ve kıyametin alametlerini, cennet ve cehennemi yalanladığını söyler.¹¹⁹ Zahîr, İsmâîlîlikte, ezoterizmin izin verilenler ve en elit olanlar, masum imamlar üzerinde mutlak temsile sahip olan vaizlere en yakın olanlar dışında halka ve İsmâîlîlerin geneline yasak olduğunu, onların eserlerinde reenkarnasyon inancına

¹¹¹ Muzaffer Tan, “Tarihsel Süreçte İsmaililik ve Yaşadığı Fakhlaşmalar”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (30 Aralık 2012), 134-136; *Erbaa Resâil İsmâiliyye*, thk. Ârif Tâmir (Suriye: Daru’l-Keşşaf, 1956), 91-96; Arvin Joshua Diaz, “The Isma’ili Concept of al-Qiyamah and Hegelian Notion of End of History: A Comparative Analysis on their Philosophy of History”, https://www.academia.edu/38589455/The_Ismaili_Concept_of_al_Qiyamah_docx, (2019).

¹¹² Zahîr, *el-İsmâ’iliyye: Târîh ve ‘akâ’id*, 441.

¹¹³ *Erbaa Resâil İsmâiliyye*, 93. Eserde geçen metin şu şekildedir: “Diriliş, ruhların teslimiyet yolunda gerilemesi ve kendi nefislerine mecbur olmaları ve bütün insanları imamlarına çağıracağımız günün gerçeğidir. Dirilişin yorumlanmasına gelince; duyuşsal algılardan ve bedensel cesetlerden ayrılan cüz’i ruhların yeniden dirilişi, Kaimu’z Zaman’ın ortaya çıkışıyla şeriatın ve dinlerin tesis edilmesi ve varlıkların yeniden dirilişidir. Rol (?), evrensel ruhun ortaya çıkışı, kısmi ruhların sorumluluğu ve diriliştir.”

¹¹⁴ Ebû Ya`kûb Sicistânî, *el-Yenâbî`*, thk. Mustafa Gâlib (Beyrut: el-Mektebetü’ t-Ticârî, 1965), 135-136.

¹¹⁵ Zahîr, *el-İsmâ’iliyye: Târîh ve ‘akâ’id*, 456-457.

¹¹⁶ “Hayır, şüphesiz onlar, kıyamet günü Rablerini görmekten mahrum bırakılacaklardır. Sonra onlar muhakkak cehenneme gireceklerdir. Sonra da onlara, “Yalanlamakta olduğunuz işte budur” denecektir.” Mutaffifîn, 15-17.

¹¹⁷ ez-Zehrânî, *eş-Şeyh İhsân İlahî Zahîr*, 642-643; bk. Zahîr, *el-İsmâ’iliyye: Târîh ve ‘akâ’id*, 441 vd.

¹¹⁸ Sicistânî, *el-Yenâbî`*, 137-139.

¹¹⁹ Zahîr, *el-İsmâ’iliyye: Târîh ve ‘akâ’id*, 460-464.

inandıkları ile ilgili El-Yemen'in Kitabül-Keşf Tevilü İsmâilî li-Ayatil-Kur'an isimli eserinden delil getirir.¹²⁰

Dolayısıyla İsmâîlîlerin kıyamet inançlarına göre, altıncı çağın Şeriatının sona ereceği ve ezoterik gerçeklerin İlahi vahyinin doluluğunun insanlık tarafından bilineceği yedinci imam ve yedinci nâtik olan Muhammed b. İsmâîl "Yedi Döngüsü"nü son çağıdır. Muhammed b. İsmâîl ile Hz. Muhammed'in şeriatının hükmü kalkmış ve yedinci devir başlamıştır. Muhammed b. İsmail altıncı nâtik olan Hz. Muhammed'in devrini tamamlamış ve Muhammed b. İsmail'in yeniden dirilişi ile Hz. Muhammed'e gelen şeriat yeniden tesis edilecektir.¹²¹ O gün, Muhammed b. İsmâîl dünyaya adalet, özgürlük ve barış getirecektir. O gün İsmâîlîler "Kayıp Cennet" in insanlığa geri verileceğine inanırlar. Bu "Kayıp Cennet", Tanrı'nın özünün saf tefekkürünün olduğu ve hiçbir ritüelin ve yasal uygulamaların takip edilmeyeceği bir yer veya manevi bir olaydır. İsmâîlîlerin bu eskatolojik etiği, sosyal adaleti ve insani

¹²⁰ Cafer b.Mansuru'l Yemen, *Kitabu'l- Keşf* (Paris: Dar Byblion, 2008), 8-11.

¹²¹ Erken dönem İsmâîlî anlayışında Mehdi Muhammed b. İsmâîl zuhur edecek ve İslâm şeriatını kaldırarak tüm şeriatların gizli ve bâtunî hakikatlerini açıklayacaktır. Bölünmeden sonra İslam şeriatını uygulamaktan vazgeçen Karmatîlere göre Muhammed b. İsmâîl ilk zuhuru ile yedinci devir olan şeriatsızlık dönemini başlatmıştır. Ancak o, tüm şeriatların gizli hakikatlerini açıklayarak kıyameti ilan etmeden önce, zıtlardan korktuğu için gaybete girmiştir. İkinci zuhurunda o, kıyameti ilan etmek için gelecektir. Artık onun zuhuru gerçekleşene kadarki dönem şeriatsızlık dönemidir. Mehdi'nin bir an önce zuhur etmesi İslam şeriatının yürürlükten kalkmasına bağlıdır. Ali Avcu, *Karmatîliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2011), 291-292. Ayrıca bk.Asiye Tıgılı, "İsmâîlîlik'te Nefsânî Diriliş ve Tenasüh İnancı", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31/1 (2022), 13-15. Modern dönemde, İsmâîlîlerin cemaat olarak şeriatın uygulanması yerine İslâm'ı, Sufi terimleriyle 'İslam'ın İsmaili tarikati' olarak anlamlandırıp uyguladıkları görülmektedir. Bu, yirminci yüzyılın başlarında toplumun birçok şeriatın uygulamasını bırakan kırk sekizinci İsmaili İmamı III. Ağa Han'ın (ö. 1957) dini reformlarından kaynaklanmaktadır. Bu modern İsmaili yönelimi, son İsmaili İmamlarının küreselleşmiş bir topluluk üzerindeki otoritelerini sağlamlaştırma ve kültürel ve coğrafi çeşitliliği içinde birleşik bir İsmaili kimliği inşa etme çabalarını somutlaştırmaktadır. Aynı zamanda, modern İsmaili topluluğu, Ağa Han IV tarafından kurulan ve şeriatın çağdaş bir İsmaili yorumuna varabileceği iddia edilebilecek yapılara ve önceliklere katılmaktadır : bunlar arasında İsmaili topluluğunun sosyal yönetimi için kurallar ve düzenlemeler içeren İsmaili Anayasası da yer almaktadır; İslam'ın etik ilkelerini ve dini uygulamaların düzenliliğini vurgulayan, *referâns* olarak adlandırılan Ağa Khan'ların sözlü rehberliği; ve faaliyetleri "yaşam kalitesi" ilkesi etrafında yönlendirilen İslam etiğine dayanan bir grup uluslararası kalkınma ajansı olan Ağa Khan Kalkınma Ağı. Bu modern İsmaili girişimlerinin, bazı Sünni hukukçuların *maslahat* ilkesine dayanan *makâşid al-shari'a* olarak adlandırdığı ve orta çağ İsmaili düşünürlerinin "rasyonel şeriat" olarak adlandırdığı ilkelerle örtüşen ilkeleri ifade etmektedir. Khalil Andani, "Video: Ismaili Interpretations of the Shariah: Between Affirmation & Abrogation", *Khalil Andani* (23 Ekim 2018).

faaliyetleri dünya çapında teşvik etmeleriyle tanınmalarının nedeni haline gelmiştir.

¹²²

İsmâîlîlerin büyük dirilişten sonra ifade ettikleri ceza ve ödülün maddi değil de manevi şekilde olduğu yönünde fikir birliği olduğu ve gerçek anlamda cennet ve cehennem olmadığı konusunda görüş birliği içinde olduğu söylenmiştir. Ancak, büyük dirilişten sonraki durum konusundaki muğlaklık, ruhun dirilişi, olarak ifade edilen ba's kavramına manevi anlam yüklemeleri, arınmış olan ruhların yani nâtık ve imamı tanıyanlar ile onu tanımayanlar ise bu maneviyattan yoksun kalacaklardır yorumları varken sonları hakkındaki belirsizlik ise tenasüh düşüncesini zihinlere getirmekte ve bu tartışma konusu olmaktadır.¹²³

Ancak hem ilk hem de modern dönemde İsmâîlî inançları hakkında yazarların çoğu, İsmâîlîlerin ruhların göçüne (reenkarnasyon) inandıklarına, yani ölümden sonra ruhun başka bir insana, bir hayvana veya bitkiye nakledildiğine inanırlar. Daha doğrusu, insanın ölümünden sonra onun bedeninin topraktan bir benzerine dönüşeceğine ve ruhunun eğer kişi mümin ve imamı tanıyıp itaat ederse en yüksek mertebeye taşınacağına inanıyorlardı.¹²⁴

Zahîr, İsmâîlîlerin kıyamet günü ile ilgili inançlarını eleştirirken, bu inançlarının karmaşıklığına dikkat çekerek, İsmâîlîlerin dirilişi yalnızca ruhanî bir süreç olarak gördüklerini, cenneti ve cehennemi inkâr ettiklerini ve reenkarnasyona inandıklarını söyleyerek onların Kur'an ve sünnetten alınan İslâm öğretilerinin dışına çıktıklarını, İslâm dinini çarpıttıklarını ve görüşlerinde aşırıya gittiklerini söylemiştir. O, reenkarnasyonun Hinduların, Mecusilerin, Yahudilerin, ateist filozofların inançları olduğunu belirtir.¹²⁵ Zahîr, İsmâîlîlerin "büyük diriliş"ten sonraki durum ve reenkarnasyona olan inançlarını ispat için bütün delilleri kendi görüşlerini destekleyecek şekilde ele aldığı, bunu inkâr eden İsmâîlîler olduğunu söylediği halde konuyla ilgili herhangi bir kaynak göstermediği görülmektedir. Genellemeci ve indirgemeci bir yaklaşımla sadece aynı görüşte olan İsmâîlî eserler ve yazarlardan atıflar yaparak günümüzde farklı düşünenlerin görüşlerine yer verip onların kabul ya da red gerekçeleri üzerinde durmamıştır.

İlk dönem İsmâîlîlerin reenkarnasyonu reddettikleri, ancak İsmâîlî Ginânlar'da reenkarnasyondan bahsedildiği, kişinin zamanın İmamı'nı tanıması fikri üzerinde yazıldığı bilgisi vardır. Ginânlarda sadece reenkarnasyondan değil, aynı zamanda ölümden sonraki yaşamın peygamberlik modelinden de bahsedildiği reenkarnasyonun

¹²² Joshua Diaz, "The Ismaili Concept of al-Qiyamah.docx".

¹²³ Tıgılı, "İsmâîlîlik'te Nefsânî Diriliş ve Tenasüh İnancı", 1-37.

¹²⁴ Sicistânî, *el-Yenâbî*, 16.

¹²⁵ Zahîr, *el-İsmâ'iliyye: Târîh ve 'akâ'id*, 418.

formüsel bir biçimde işlendiği ifade edilir. Bu metinlerde yeniden doğuş döngüsüne yakalanmış bir ruhun bir anekdotu veya betimleyici bir anlatımı olmadığı belirtilir.¹²⁶

Son olarak; ancak İsmâîlîlikte bu anlayış, daha çok manevi, ruhsal bir gelişimi ve sembolik anlamları içeren, derin bağlamları olan bir inanç olduğundan Zahîr'in, İsmâîlîlerin kıyamet anlayışını reenkarnasyonla ilişkilendirmesi bir bağlamda anlamlı olabilse de konunun tespiti daha geniş bir perspektiften ele alınmayı ve bilgide derinleşmeyi gerektirmektedir

4. İhsan İlahî Zahîr'in Tasavvuf Düşüncesini Eleştirisi

Zahîr, Hz. Muhammed ve ondan sonra gelen ilk üç asırda, Allah yolunda gidenlere sûfî isminin kullanılmadığını, bunun ancak hicri 3. asırda meşhur olduğunu, tarihte sûfî ismiyle ilk anılan kişinin de Cüneyd-i Bağdâdî olduğunu söylemektedir.¹²⁷ Ona göre, İslâm'ın yayılmasıyla Müslümanların farklı coğrafyalarla tanışması, gelişen İslâm medeniyetinin içine yabancı fikir ve felsefenin girmesiyle tasavvuf anlayışı oluşmuştur. Onun, tasavvufla ilgili eleştirileri daha çok hulûl, ittihâd (vahdet-i vücûd), Fenâ', Vahdet-i şühûd ve evliyâ konuları üzerinedir. Ona göre, vahdet-i vücûd inancı, kulun Allah'ın zatında kaybolması, kulun ve Rabb'inin bir olmasıdır ki bu bir felakettir ve küfürdür.¹²⁸ Birçok sûfî, Allah ile insan arasında fark olmadığına inanır. Onlara göre Allah'tan başka varlık yoktur ve varlıklar onun zatında yok olur. Sûfîlerin Allah'ın güzel kadın ve erkek çocukların suretinde ortaya çıktığı inancı, Allah'ın zatına olan inançtır. Zahîr, bu konuda İbn Teymiyye'ye atıf yaparak "Vahdet-i Vücûd" inancının Hıristiyanların küfründen daha fazla olduğunu söyler. Sûfîler, peygamberliğin Hz. Muhammed ile bitmediğine, vahyin şeyhlerine inmeye devam ettiğine ve Allah'ın onlarla konuştuğuna inanırlar.¹²⁹

Zahîr vahdet-i vücûda olan eleştirilerini Muhyiddin İbnü'l-Arabî (ö.638/1240)'nin görüşlerini aktararak onların saçmalaktan başka bir şey olmadığını, bu sözlerle Allah'ın kitabına ve Resulü'nün sünnetine karşı çıktığını belirtir. Onun bu düşüncelerinin kaynağını İslâm'ı ortadan kaldırmak isteyen Hattabiye, Hurremiye ve Mansuriye gibi

¹²⁶ Bk. What is the Ismaili Muslim View on Reincarnation? sk.ismailignosis.com/article/11-what-is-the-ismaili-muslim-view-on-reincarnation.

¹²⁷ İhsan İlahî Zahîr, *et-Tasavvuf: el-Menşe' ve'l-mesâdir* (Lahor: İdâretu Tercümânî's-Sünne, 1986), 42-43.

¹²⁸ Zahîr, *et-Tasavvuf: el-Menşe' ve'l-mesâdir*, 223-230; Krş. ez-Zehrânî, *eş-Şeyh İhsân İlahî Zahîr*, 535-538.

¹²⁹ Zahîr, *et-Tasavvuf: el-Menşe' ve'l-mesâdir*, 176-178; Krş. ez-Zehrânî, *eş-Şeyh İhsân İlahî Zahîr*, 544-547.

Şîî fırkalarından aldığı, Allah'ın vahyinin asla sona eremeyeceğine inanan bu tasavvuf akidesinin temelini de Yahudilikten aldıklarını söyler.¹³⁰

Zahîr, sûfî inançlarındaki ibadetin Allah korkusundan değil, O'na olan sevgi ve özlemden dolayı yapılmasını, Allah'a itaatın mükafat, itaatsizliğin ise cezayla karşılık verilmesini onların basite aldıklarını, oysa bu düşüncenin İslam hukukunu ihlal etmek olduğunu söyler. Sûfîler, ilme'l-yakîn mesafesine ulaşan bir kimseden şeriatın sakıt olduğunu düşünmekte, nefislerine zulmederek Allah'ın helal kıldığı şeyi haram saymakta, bunu da zühd ve takvaya dayandırmaktadırlar.¹³¹ Onların şeyhlerini, evliya ve velilerini masum saymaları, kendilerine vahyedildiğine ve gaybı bildiklerine inanmaları konusunda Şîîlerden etkilendiğini, bu inancı yaşayanların küfre girdiklerini söyler.¹³²

Şîîlik ile tasavvuf arasındaki ilişkinin oldukça karmaşık bir yapı arz ettiği, ortak şahıslara ve kavramsal dünyalara sahip olan bu iki yolun neredeyse aynı zamanlarda ortaya çıktığı söylenebilir. Ancak tasavvuf kendisini başlangıçtan itibaren Sünnî bir paradigmaya dayandırmış ve Şîîliğin ona bakışı ise genellikle menfi olmuştur. Diğer yandan bazı imamlar, sûfîler aleyhine yorumlar yaparken, Seyyid Haydar Âmülî gibileri ise Şîîlik ile tasavvuf arasını telif etmeye çalışmıştır.¹³³

Sonuç olarak; Zahîr, tasavvufta kullanılan sembolik dil ve çeşitli kavramların, Şîî inancı ile organik bir bağının olduğunu savunmuş; Şîî düşüncede imamın otoritesi ve imamlara duyulan derin bağlılığın, tasavvufta şeyhler ve mürşitler üzerinden yapıldığını iddia etmiştir. Şîîlerde imamlar vasıtasıyla Allah'a ulaşma düşüncesi, aynı şekilde tasavvufta da sûfîlerin deneyimi ve irfanıyla mümkün olabilmektedir. Ancak Şîîlik ve tasavvuf arasında böyle benzer yaklaşımlar olması tasavvufun doğuşunu Şîîliğe dayandırmak, her iki yapının da tarihsel arka planını doğru okuyamamaktan kaynaklanan oldukça indirgemeci bir yaklaşımdır.

¹³⁰ Zahîr, *et-Tasavvuf: el-Menşe' ve'l-mesâdir*, 45,122-128,197; Krş. ez-Zehrânî, *eş-Şeyh İhsân İllâhî Zahîr*, 548-549.

¹³¹ Zahîr, *et-Tasavvuf: el-Menşe' ve'l-mesâdir*, 260.; Krş. ez-Zehrânî, *eş-Şeyh İhsân İllâhî Zahîr*, 551 vd.

¹³² Zahîr, *et-Tasavvuf: el-Menşe' ve'l-mesâdir*, 215-218, 231-233.; Krş. ez-Zehrânî, *eş-Şeyh İhsân İllâhî Zahîr*, 587.

¹³³ Bk. Süleyman Gökbulut, "Safevîler Devrinde Şîîliğin Yayılmasında Tasavvufun Rolü: Tasavvuf Tarihi Açısından Bir Değerlendirme", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/30 (2016), 269-297.

Sonuç ve Değerlendirme

Çalışmamızda elde ettiğimiz bu bilgilerden hareketle İhsan ilâhî Zahîr'in Şîilik eleştirilerindeki yaklaşımında ve kaynak kullanımında temel sorunlar şu şekilde belirlenmiştir:

Zahîr, eserlerinde Şîî fırkaların sayısını, ortaya çıkış nedenlerini ve görüşlerini ele alırken, klasik metinler ve rivayetler üzerinden Sünnî ve Şîî müelliflerin görüşlerine yer vermektedir. Buna göre Zahîr, Şîîliğin ortaya çıkış tarihini Abdullah b. Sebe'ye dayandırmakta, konuyla ilgili kaynakları kullanırken, eleştirel ve objektif bir şekilde değerlendirme yapmamaktadır. Bu anlayışla Zahîr, problemlere doğru-yanlış ikilemiyle bakarak eleştiriye Şîilik ve Sünnilik üzerinden iki farklı kutup olarak kesin hatlarla çizmektedir. Bu yaklaşımla Zahîr, Şîîliğe menfi bir şekilde biz ve ötekiler şeklinde bakmış, fikrini ortaya koyarken, dönemin sosyal gerçekliği ve re'y'i görmezden gelerek, nasları delil olarak kabul etmiştir.

Bu bakış açısıyla Zahîr, ilk dönemi idealize etme yoluna gitmiş, dört halife dönemi uygulamalarına Ehl-i Hadis- Selefî bakış açısıyla, olayları fikir-hadise irtibatı üzerinden değil doğrudan teolojik yorumlara indirgeyerek açıklamıştır. Böylelikle Cemel ve Sıffin savaşında karşı karşıya gelen Müslümanların başlarına gelen felaketin müsebbibini İbn Sebe adındaki bir Yahudi dönmesine bağlayarak, bu kaynakların eleştirisi üzerinde durmamıştır.

Zahîr, Şîîlerin elimizdeki Kur'an'ın tahrif edildiğine ve Ehl-i Beyti öven ayetlerin çıkarıldığına dair iddialarını eleştirirken farklı görüşlere ve tarihsel tartışmalara yer veren Şîî müelliflerin görüşlerine yer vermemiş, yine klasik metinler üzerinden giderek meseleyi değerlendirmiştir.

Zahîr, Yeni Eflâtuncu izlerinin görüldüğü İsmâiliyye mezhebinin düşünce dünyasını eleştirirken de sadece Kur'an ve hadis üzerinden deliller getirerek onları savunmacı ve genelleyici bir yaklaşımla tekfir etmiştir. Dolayısıyla onun bu yaklaşımı, tarihsel gelişmeleri, değişimleri göz ardı ederek Selefî bakış açısıyla konuları ele alması sebebiyle anakronizm sergilemektedir. Şîilik ve Sünnîlik arasındaki imamet ve sahabe anlayışlarını incelerken şablon bir yaklaşım sergilediği; dolayısıyla bilimsel bir derinlikten yoksun kaldığı görülmektedir. Bu durum, her iki inanç sisteminin tarihsel ve sosyolojik bağlamını yeterince dikkate almayan bir yorumlamanın sonucudur.

Kaynakça

- Abdülkahir el-Bağdadî. *Mezhepler Arasındaki farklar*. çev. Ethem Ruhi Fıçlalı. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 4. Basım, 2007.
- Andani, Khalil. "Video: Ismaili Interpretations of the Shariah: Between Affirmation & Abrogation". *Khalil Andani*. 23 Ekim 2018. Erişim 07 Aralık 2024. <https://www.khalilandani.com/post/video-ismaili-interpretations-of-the-shariah-between-affirmation-abrogation>
- Avcu, Ali. "Erken Dönem İsmaililiğinde Şeriatın Neshi Sorunu Üzerine" XIII/2 (2009), 267-287.
- Avcu, Ali. "İsmaililik'te Zekât". *Tarihte ve Günümüzde Zekât Uygulamaları: Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı, 03-04 Aralık, 2016*. ed. İsmail Kurt - Seyit Ali Tüz. Esenler, İstanbul: Ensar Neşriyat, 1. basım., 2017.
- Avcu, Ali. *Karmatiliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2011.
- Bağdadî, Abdülkâhir el-. *el-Farq beyne'l-firaq ve beyânü'l-fırkati'n-nâciye minhüm*. thk. Muhammed Osman. Kahire: Mektebetü İbn-i Sinâ, ts.
- Birişik, Abdülhamit. "Hint At Kıtasında Selefilik ve Ehl-i Hadis Ekolü". *Din ve Hayat: İstanbul Müftülüğü Dergisi* 47 (2023), 94-100.
- Büyükkara, Mehmet Ali. "Bir Bilim Dalı Olarak İslâm Mezhepleri Tarihi İle İlgili Metodolojik Problemler". *İslami İlimlerde Metodoloji/Usul Mes'alesi-I*. 441-491. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.
- Çâlîs, Abdürreşîd Arâkî. *Ulemâ-i Ehl-i Hadîs*. Lahor, 2001.
- Çayiroğlu, Yüksel. "Ehl-i Sünnet ile Şia Arasındaki Temel İhtilâf Konuları". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (2013), 199-243.
- Çelik, Hüseyin. "Şîa Mezhebinin Kur'an Anlayışı". *İslami İlimler Araştırmaları Dergisi* 13 (2023), 1-28.
- Dasküvî, Câvid Cemâl. *Allâme İhsan İlâhî Zahîr Şehîd*. Lahor: Jang Publişın, 1990. <https://kitabosunnat.com/kutub-library/Allama-Ihsan-Ilahi-Zaheer>
- Daudi, Khalid Zaferullah. "İhsan İlâhî Zahîr". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Ek-1/629-631. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Duman, M. Zeki. "Tefsir'in Temel İlkeleri Çerçevesinde Kur'ân-ı Kerîm'de 'Ehl-i Beyt'". *Marife: Bilimsel Birikim (Marife: Dini Araştırmalar Dergisi)* IV/3, 7-36. Erişim 30 Kasım 2024. <http://ktp.isam.org.tr/detayilhmkltz.php?navdil=tr&midno=11255625&MakaleAdi2=ehl+i+beyt>

- El-Kâşânî, Fethullah. *Menhecû's-Sâdîkin fi İlzâmî'l-Muhalifin*. Tahran: Ketabforuş-i Çaphane-i Mahmud Hasan İlmî, 1336.
- Erdebîlî, Ahmed b. Muhammed el-. *Ḥadîqatu'ş-Şî'a*. thk. Sâdık Hasanzâde. Kum: İntişârât-ı Ensâriyan, 1420. file:///Users/gulsen/Downloads/12198-fa-hadighat-alsheah.pdf
- Eş'arî, Ebu'l Hasan. *Maḳâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'ḥtilâfî'l-musallîn*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdu'l-Hamid. Kahire: Mektebetü'n-Nahdati'l-Mısriyye, 1369.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan. *İlk Dönem İslâm Mezhepleri*. çev. Mehmet Dalkılıç Ömer Aydın. İstanbul: Kabcacı Yayınevi, ts.
- Fıḡlalı, Ethem Ruhi. "İslâm Mezhepleri Tarihi Araştırmalarında Karşılaşılan Bazı Problemler". *Uluslararası Birinci İslam Araştırmaları Sempozyumu Tebliğ ve Müzakereler*. 369-377. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1985.
- Galip, Mustafa. *Târihu'd-Da'veti'l-İsmâiliyye*. Beyrut: Daru'l Endülüs, ts.
- Gökbulut, Süleyman. "Safevîler Devrinde Şîiliğin Yayılmasında Tasavvufun Rolü: Tasavvuf Tarihi Açısından Bir Değerlendirme". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/30 (2016), 269-297.
- Hakymez, Cemil. "Bedâ Düşüncesi ve Şîî İmamet Tartışmalarındaki Yeri". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/10 (Şubat 2006), 29-49.
- Hakymez, Cemil. "İran'da İmamiyye/İsnaaşeriyye Şiiliğinin Kökeni". *İran: Bir Ülkenin Akademik Anatomisi*. ed. Orhan Karaoğlu-Nail Elhan. 123-145. İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2022.
- Hâzimî, İbrâhim bin Abdullah el-. "İhsan ilâhî Zahîr". *Mevsû atü a'lamî'l-karnî'r-râbi'i aşer ve'l-hâmîs `aşer el-hicri fi'l `âlemi'l- `Arabî ve'l-İslâmî min hicri 1301-1417*. C. 1. Riyad: Dar'ul Şerîf, 1419.
- İrâkî, Abdurraşîd. *Çalis Ulema-i Ehl-i Hadis*. Lahor: Nu'mânî Kütüphanası, 2011. <https://kitabosunnat.com/kutub-library/40-ulmai-ahle-hadees>
- İbn Hazm. *el-Fasl:dinler ve mezhepler tarihi*. çev. Halil İbrahim Bulut. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.
- İbn Mace. *Sünen-i İbn Mâce*. çev. Fatih Kahraman. Kahraman Yayınları, ts. https://muslim-library.com/books/tr_Sunen_i_ibn_Mace.pdf
- Joshua Diaz, Arvin. "The Isma'ili Concept of al-Qiyamah and Hegelian Notion of End of History: A Comparative Analysis on their Philosophy of History". https://www.academia.edu/38589455/The_Ismaili_Concept_of_al_Qiyamah_docx. https://www.academia.edu/38589455/The_Ismaili_Concept_of_al_Qiyamah_docx

- Kâşânî, Fethullah el-. *Menhecu's-Sâdıkin fi İlzamî'l-Muhaliyin*. Tahran: Ketabforuş-i Çaphane-i Mahmud Hasan İlmî, 1336.
- Keşşî, Ebû Amr Muhammed b. Ömer b. Abdilaziz el-. *Ricâlü'l-Keşşî*. thk. Seyyid Ahmed el-Hüseynî. Kerbela, ts.
- Korkmaz, Sıddık. "İbn Sebe Rivayetinin Tarih ve Makâlat Türü Eserlere Yansıması". *Dini Araştırmalar* 10/29 (2007), 129-144.
- Korkmaz, Sıddık. "İslam Mezhepleri Tarihinde Metodoloji Problemi Toplantısı Üzerine". *Dini Araştırmalar* 6/18 (2004), 285-291.
- Kummî, Ebu'l-Hasen Ali b. İbrahim b. Haşim. *Tefsîru'l-Kummî*. Kum: Müessesetü'l-İmâm el-Mehdî, 1435.
- Kummî, İbn Bâbeveyh Şeyh Sadûk Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali el-. *el-İ'tikâdât*. Kum, 1413.
- Kummî/Nevbahtî. *Şii Fırkalar-Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak-Fıraku's-Şia*. çev. Hasan Onat vd. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004.
- Kutlu, Sönmez. "'Ehl-i Beyt' Sembolik Kapitalinin Tarihî Süreç İçinde Semerelendirilmesi". *İslâmiyât*, III/3 (2000), 99-120.
- Kutlu, Sönmez. "İslâm Mezhepleri Tarihinde Usûl Sorunu". *İslâmî İlimlerde Metodoloji/Usûl Mes'alesi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.
- Küleynî, Muhammed b. Ya'küb. *el-Kâfi fi'l-Usûl*. Tahran, 1381.
- Küleynî, Muhammed b. Ya'küb. *el-Uşûl mine'l-Kâfi*. 2 Cilt. Beyrut, 1426.
- Mar'aşlî, Yûsuf Abdurrahman el-. *Neşrü'l-cevâhir ve'd-dürer fi 'ulemâ'i'l-karni'r-râbi' 'aşer*. Beyrut, 2006.
- M.Hayr - Yûsuf, Ramazan. *Tekmiletü Mu'cemi'l-mü'ellifîn*. Beyrut: Tetimmetü'l-A'lâm, 2002.
- Mûsevî, Câsım. *er-Reddu'l-Kebir ala Mezâim İlahî Zahîr*. Kum: Müessesetü't-Tarihî'l-Arabi, 1431.
- Nevbahtî, Ebû Muhammed Hasan b. Mûsa b. Hasan en-. *Fıraku's-Şia*. Beyrut: el-Rada Yayınları, 1433.
- Noman Qayyum Abdul Qayyum. "Şeyh İhsan İlahî Zahîr cuhûduhu fi'r-reddi ala'l-Kâdiyânîyye". *Kısmu dirâsâti ve buhûsi'd-diyânâti ma'hedü'l-buhûsi ve'd-Dirâsâti'l-Asyevîyyeti* 24/1 (2021), 1-23.
- Nomoto, Shin. *Early Isma'îli Thought on Prophecy According to the Kitab al-İslah by Abu Hâtim al-Razi (d. ca. 322/934-5)*. UMI: Institute of Islamic Studies, McGill University, Doktora, 1999.
- Onat, Hasan. "İran İslam Devrimi ve Şiîlik". *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 6/2 (2013), 223-256.
- Onat, Hasan. "İslam Ortak Paydası ve Mezhep Gerçeği". *İlahiyat Akademi Dergisi* 5 (2017).

- Onat, Hasan. "Şiiliğin Doğuşu Meselesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (1997), 80-117.
- Seyyed Vali Reza, Nasr. "Sectarianism and Shia Politics in Pakistan, 1979-Present". *Cemotı* 28 (1999), 311-323.
- Sicistânî, Ebû Ya`kûb. *el-Yenâbî`*. thk. Mustafa Gâlib. Beyrut: el-Mektebetü't-Ticârî, 1965.
- Sicistânî, Ebû Ya`kûp es-. *Kitâbu isbâti'n-nübû'ât*. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1986.
- Şahatov, Sabuhi. "İmâmîyye Şîası'nın Kur'ân'ın Tahrifi Konusuna Yaklaşımı". *Ulusal İslam Araştırmaları* 22/22 (2014), 43-61.
- Şehristânî. *el-Milel ve'n-nihâl (Dinler, Mezhepler ve Felsefi Sistemler Tarihi)*. çev. Mehmet Dalkılıç. İstanbul: Litera, 2008.
- Şeyh Müfîd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân el-Hârisî el-Ukberî. *Evâ'ilü'l-makâlât fi'l-mezâhibi'l-muhtârât*. Lübnan: Dâru'l-Kitabi'l-İslâmi, 1403.
- Şeyh Sadûk, Muhammed b. Ali b. Hüseyin İbn Babeveyh. *el-i'tikâdât (Silsiletü Müellifâti'ş-Şeyh el-Müfîd içinde)*. thk. İsam Abdusseyyid. Kum: Müessesetü'l-İmam es-Sadık, 1371.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*. 8 Cilt. Kahire: Matbaatü'l-İstikâmet, 1939.
- Tabersî, Ahmet b. Ali et-. *el-İhticâc*. thk. es-Seyyid Muhammed vd. Necef: Matbaatu'n-Numan, 1386.
- Tabersî, Ebu Ali El-Fadl b. El-Hasan. *Mecma'u'l-beyân fi tefsîri'l-Çur'ân*. 5 Cilt. Beyrut: Matbaatü'l-İrfan, 1356.
- Tabersî, Ebû Alî el-Fazl b. el-Hasan b. el-Fazl. *Mecmau'l-Beyân fi Tefsîri'l-Kur'an*. 10 Cilt. Beyrut: Matbaatü'l-Cüneyd, 1333.
- Tabersi, el Mirza Hüseyin en Nuri et. *Faslul Hitab fi ispati Tahrifi Kitabı Rabbil Erbab*. Beyrut: el-İntişaru'l-Arabî, 2021.
- Tan, Muzaffer. "Erken Dönem İsmailîlik ve Temel Görüşleri". *Ekev Akademi Dergisi* 39 (Bahar 2009), 73-85.
- Tan, Muzaffer. "Tarihin Sonu: İsmâilî Döngüsel Tarih Anlayışı". 38. *Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi*. II/625-634, 2007.
- Tan, Muzaffer. "Tarihsel Süreçte İsmaililik ve Yaşadığı Farklılaşmalar". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (30 Aralık 2012), 111-145.
- Tıgılı, Asiye. "İsmâilîlik'te Nefsânî Diriliş ve Tenasüh İnancı". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31/1 (2022), 1-37.

- Tirmizi. *Kitabu'l-Menakib* (Bab 59), ts.
<https://hadiskutuphanesi.blogspot.com/2020/12/rasulullah-sallallahu-aleyhi-ve-sellem-in-ashabina-dil-uzatmamak-gerekir.html>
- Tüsterî, Seyyid Ni'metullâh b. Abdillâh b. Muhammed el-Mûsevî el-Hüseynî el-Cezâirî et-. *el-Envârü'n-nu'mâniyye fî Beyâni Neş'eti'l- İnsaniyye*. 4 Cilt. İnan, 1980.
- Ümit, Mehmet. "Kur'an'a Yönelik Tahrif İddialarına Zeydî Tepki". *Hitit Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi [Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi]* V/9 (Ocak 2006), 65-80.
- Yemen, Cafer b.Mansuru'l. *Kitabu'l- Keşf*. Paris: Dar Byblion, 2008.
- Zahîr, İhsan İlahî. *el-İsmâ'îliyye: Târîh ve 'ağâ'id*. Lahor: İdâretu Tercümâni's-Sünne, 1985.
- Zahîr, İhsan İlahî. *er-Red(dü'l-Kâfi) 'alâ muğâletâti'd-duktûr 'Alî 'Abdilvâhid Vâfi fî kitâbihî Beyne's-Şî'a ve Ehli's-sünne*. Lahor: İdâretu Tercümâni's-Sünne., 1984.
- Zahîr, İhsan İlahî. *eş-Şî'a ve Ehli'l-beyt*. Lahor: İdâretu Tercümâni's-Sünne., t.y.
- Zahîr, İhsan İlahî. *eş-Şî'a ve'l-Ḳur'ân*. Lahor: İdâretu Tercümâni's-Sünne., 1983.
- Zahîr, İhsan İlahî. *eş-Şî'a ve't-teşeyyu*. Lahor: İdâretu Tercümâni's-Sünne, 1995.
- Zahîr, İhsan İlahî. *et-Tasavvuf: el-Menşe' ve'l-mesâdir*. Lahor: İdâretu Tercümâni's-Sünne, 1986.
- Zahîr, İhsan İlahî. *Şia'nın Kur'an İmamet ve Takiyye Anlayışı*. Ankara: Afşaroğlu Matbaası, 1984.
- Zehrânî, Ali b. Mûsâ ez-. *eş-Şeyh İhsan İlahî Zahîr Menhecühû ve cühûdühû fî takrîri'l-'ağide ve'r-red 'ale'l-fıraḳ el-muḥâlîfe*. Riyad: câmiatü ümmü'l-kurâ, 1424.
- Erbaa Resâil İsmâiliyye*. thk. Ârif Tâmir. Suriye: Daru'l-Keşşaf, 1956.