

MİLEL VE NİHAL

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi

ISSN 1304-5482

CAFERİLİK

Mehmet ATALAN

İslam Düşüncesinde Ca'fer-i Sâdık'ın Yeri

Fatih TOPALOĞLU

Şia'nın İran Kültüründen Etkilendiği
Düşüncesi Üzerine Bir Değerlendirme

Abdullah POŞ

XIX. Yüzyılın Sonlarında Irak'taki Şîî Nüfus
ve Caferî Toplumunu Tahrik Faaliyetleri

Mehmet ÜNAL

Kırâat Kriterleri Bağlamında Kırâatlerin
Tevatürü Meselesi ve Şia'nın Buna Bakışı

Veysel NARGÜL

İslam Savaş Hukukunun
Temel İlkeleri Ekseninde Nehcü'l-Belâğâ

Kıyasettin KOÇOĞLU

İğdır'da Yaşayan Aşura

Yusuf MACİT

Dini ve Tasavvufi Müzik Türü Olarak
Mersiyeler: Din Psikolojisi Açısından
Yaklaşım (İğdır Örneği)

Vahdettin İNCE

Varoluşsal Diyalog / Varlıklara Ad Koyma
Existential Dialogue / to Name Existences

cilt: 8 sayı: 3 Eylül - Aralık'11



MİLEL VE NİHAL

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi

ISSN: 1304-5482

CAFERÎLİK

Cilt/Volume: 8 Sayı/Number: 3
Eylül – Aralık / September – December 2011

MİLEL VE NİHAL

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi

Cilt/Volume 8 Sayı/Number: 3 Eylül – Aralık / September–December 2011

ISSN: 1304-5482

Bu dergi uluslararası EBSCO HOST Research Databases veri indeksi ve TÜBİTAK-ULAKBİM Sosyal ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı tarafından taranmaktadır.

Sahibi / Owner

Milel ve Nihal Eğitim, Kültür ve Düşünce Platformu Derneği adına Şinasi Gündüz

Yazı İşleri Sorumlusu / Legal Representative

Yasin Aktay

Editör / Editor

Şinasi Gündüz

Editör Yrd. / Co-Editor

Cengiz Batuk

Hakan Olgun

Sayı Editörü / Editor of Issue

Kıyasettin Koçoğlu

Yayın Kurulu/ Editorial Board*

Alpaslan Açıkgenç, Ayaz Akkoyun, Yasin Aktay, Mahmut Aydın,

Cengiz Batuk, Şinasi Gündüz, İbrahim Kayan, Hakan Olgun,

Necdet Subaşı, Burhanettin Tatar

Danışma Kurulu/Advisory Board*

Baki Adam (Prof. Dr., AÜ); Mohd. Mumtaz Ali (Prof. International Islamic U. Malezya); Adnan Aslan (Prof.Dr., Süleyman Şah Ü.); Kemal Ataman (Doç.Dr., Uludağ Ü.); Mehmet Akif Aydın (Prof. Dr., Marmara Ü.); Yılmaz Can (Prof. Dr., OMÜ); Ahmet Çakır (Doç. Dr., OMÜ); Mehmet Çelik (Prof. Dr., Celal Bayar Ü.); Waleck S. Dalpour (Prof. University of Maine at Farmington); İsmail Engin (Dr., Berlin); Cemalettin Erdemci (Doç.Dr. YYÜ); Tahsin Görgün (Prof.Dr., 29 Mayıs Ü.) Ahmet Güç (Prof.Dr., Uludağ Ü.); Recep Gün (Y.Doç. Dr., OMÜ); Mevlüt Güngör (Prof.Dr., İ.Ü.); Ö. Faruk Harman (Prof.Dr., Mar.Ü.); Erica C.D. Hunter (Dr., Cambridge U.); Mehmet Katar (Prof. Dr., A.Ü.); Mahmut Kaya (Prof. Dr., İ.Ü.); Sadık Kılıç (Prof.Dr., Atatürk Ü.); Şevket Kotan (Y.Doç.Dr., İ.Ü.); İlhan Kutluer (Prof.Dr., Mar. Ü.); George F. McLean (Prof. Catholic Univ., Washington DC); Ahmet Yaşar Ocak (Prof. Dr., Hacettepe Ü.); Jon Oplinger (Prof. University of Maine at Farmington); Ömer Özsoy (Prof.Dr., Frankfurt U.); Roselie Helena de Souza Pereira (Mestre em Filofia-USP; UNICAMP Brasil); Ekrem Sarıncıoğlu (Prof.Dr., SDÜ); Hüseyin Sarıoğlu (Prof.Dr., İÜ); Bobby S. Sayyid (Dr. Leeds U.); Mustafa Sinanoğlu (Prof.Dr., 29 Mayıs Ü.); Mahfuz Söylemez (Prof.Dr. İÜ); Necdet Subaşı (Y.Doç.Dr., DİB); Bülent Şenay (Doç.Dr., UÜ); İsmail Taşpınar (Doç.Dr. Mar.Ü.); C. Sadık Yaran (Prof.Dr., OMÜ); Ali Murat Yel (Doç.Dr., Fatih Ü.); Hüseyin Yılmaz (Doç.Dr., YYÜ); Ali İhsan Yitik (Prof. Dr., DEÜ)

* Soyadına göre alfabetik sıra / In alphabetical order

Baskı / Publication

Ladin Ofset - İstanbul, Şubat 2013

2.Mat. Sit. 3 NB 15 Topkapı İstanbul / İsmail Tüz 0212 501 24 18

Yönetim Yeri / Administration Place

Milel ve Nihal Eğitim, Kültür ve Düşünce Platformu Derneği

Fevzipaşa Cad. Şehit Mehmet Sarper Alus Sok. No: 4/5, K.: 3, Tel: (0212) 533 97 31 Fatih/İstanbul

www.milelvenihal.org / www.dinlertarihi.com e-posta: milelnihal@gmail.com

Milel ve Nihal yılda üç sayı olarak dört ayda bir yayımlanan uluslararası hakemli bir dergidir.

Milel ve Nihal'de yayımlanan yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.

Yayın dili Türkçe ve İngilizce'dir. Yayımlanan yazıların bütün yayın hakları *Milel ve Nihal*'e ait olup, yayının izni olmadan kısmen veya tamamen basılamaz, çoğaltılamaz ve elektronik ortama taşınamaz.

Yazıların yayımlanıp yayılmamasından yayın kurulu sorumludur.

bu sayıda / contents

5-7 | Editörden / From Editor

Makaleler / Articles

9-30 | Mehmet ATALAN
İslam Düşüncesinde Ca'fer-i Sâdık'ın Yeri
The Status of Ja'far al-Sâdiq in Islamic Thought

31-45 | Fatih TOPALOĞLU
Şia'nın İran Kültüründen Etkilendiği
Düşüncesi Üzerine Bir Değerlendirme
An Evaluation on the View
of Iranian Culture's Influence on Shia

47-76 | Abdullah POŞ
XIX. Yüzyılın Sonlarında Irak'taki Şii Nüfus
ve Caferî Toplumunu Tahrik Faaliyetleri
Shiite Population in Iraq and Provocative Activities
against to Jaafari Society at the end of the 19th Century

77-114 | Mehmet ÜNAL
Kırâat Kriterleri Bağlamında Kırâatlerin
Tevatürü Meselesi ve Şia'nın Buna Bakışı
The Problem of the Tavatur/Accuracy of Qirâât) /valid
readings in context of the Qirâât) Criteria
and the Approach of Shia to that

115-150 | Veyseî NARGÜL
İslam Savaş Hukukunun
Temel İlkeleri Ekseninde Nehcü'l-Belâğâ
Nahj al-Balagha in The Axis of Basic Principles
of Islamic Law of War

151-188 | Kıyasettin KOÇOĞLU
İçdir'da Yaşayan Aşura
Living Ashura in İçdir

189-228 | Yusuf MACİT
Dini ve Tasavvufi Müzik Türü Olarak Mersiyeler:
Din Psikolojisi Açısından Yaklaşım (İğdır Örneği)
The Marsiyas/Dirges as Genre of Religious: Mystical
Music in respect of Psychology of Religion (In case of
İğdır)

229-247 | Vahdettin İNCE
Varoluşsal Diyalog / Varlıklara Ad Koyma
Existential Dialogue / to Name Existences

Kitap Tanıtımı ve Tenkitler / Reviews

249-253 | Şihâbüddîn Mahmûd el-Âlûsî (ö. 1270/1854),
el-Ecvibetü 'l-İrâkiyye ale 'l-Esileti 'l-Lâhûriyye

253-259 | Abbas İkbâl Aştîyânî'nin *Hanedân-e Nevbahtî* Adlı Eseri,
eş-Şeyh Âmir Awwâd el-Ğurayri,
260-265 | *al-İmam Cafer as-Sâdık va Ârâuhu al-Fıhriyyah*

Milel ve Nihal Geleneğinden / Traditions of Milel & Nihal

267-281 | Keyhüsrev Esfendiyar b. Azerkeyvan'ın
"Debestân-i Mezâhib" Adlı Eseri
Şahin AHMETOĞLU

Editörden

Hız. Peygamber'in vefatıyla birlikte Müslümanlar arasında, başta halife seçimi olmak üzere çeşitli konularda başlayan farklı yaklaşımlar, ilerleyen zaman içerisinde sosyal ve siyasal gelişmelere bağlı olarak farklı metin okumalarına, hatta dini hayata ilişkin farklı perspektiflerin gelişmesine doğru evrilmiştir. Kuşkusuz bu farklılaşma yalnızca teorik boyutta ayrışmalarla sınırlı kalmamış, oldukça erken sayılabilecek dönemlerden itibaren İslam tarihinde ciddi kırılmalara ve çatışmalara da zemin hazırlamıştır.

Din anlayışındaki farklılaşmaların kurumsallaşması sonucu ortaya çıkan ve kısaca, dinin anlaşılma biçimleri ile ilgili tezahürler olarak tanımlanan mezhepler, Hız. Peygamberin vefatından kısa bir süre sonra ortaya çıkmaya başlamış, süreç içerisinde tekâmüllerini tamamlamışlardır. Tabiatları itibariyle değişim ve dönüşüme açık olan mezhepsel oluşumlar pek çok nedene bağlı olarak farklı formlarda var olma mücadelesi içerisinde olmuşlardır. Doğal olarak bu süreçte varlığını devam ettirebilenler olduğu gibi tarihin karanlıklarında kalanlar da olmuştur.

İslam kültürünün kurumsallaşması sürecinde teşekkül eden mezhepler, var olma mücadelesi içerisinde, zaman zaman karşıtlık algısıyla şekillenen ilişkilerin hatta çatışmaların oluşmasına da zemin hazırlamıştır. Bu durum ilgili müellefatın çoğunlukla reddiye ya da savunma şeklinde oluşması sonucunu doğurmuştur.

Günümüzde, mezhep hareketlerinin Ortadoğu başta olmak üzere İslam dünyasında çatışmacı bir durum sergilemekte olduğu dikkati çekmektedir. Kuşkusuz bu durum önemli tarihsel ve siyasal altyapılardan beslenmektedir; ancak bunda etkili olan ve dolaşısıyla gözden uzak tutulmaması gereken bir diğer önemli faktör ise mezheplere ilişkin bilgi düzleminde yaşanan sorunlardır. Araştırmalar göstermektedir ki alanda yoğun bir şekilde bilgi noksanlığı, yanlış bilgi, hatta bilginin kasıtlı yanlış kullanımı söz konusudur. Bu nedenle güncel bilgi kaynaklarından hareketle bilimsel nitelikli, objektif bilgi verileri oluşturmak spekülasyonların ve buna bağlı manipülatif gelişmelerin engellenmesi açısından oldukça önemlidir. Aksi takdirde ön yargılı ve yanlış bilgilerle doğru hedeflere gitmenin imkânsızlığı ortadadır.

Milel ve Nihal'in bu sayısında, Ehl-i Sünnet geleneğine bağlı oluşumlardan sonra en büyük tebaaya sahip olan Caferîlik mezhebi ele alınmaktadır. Caferîlik, İmamîyye, İsnâ Aşeriyye ile eş anlamlı kullanılmaktadır. Şii gelenekler içerisinde daha çok Şia, İmamîyye gibi isimlendirmeler tercih edilmesine rağmen Türkiye'de Caferîlik yaygın olarak kullanılmaktadır.

Caferîlik hakkında özellikle tarihsel gelişimine ve fikirlerine yönelik pek çok çalışma bulunmaktadır. Ancak mezhebin kendi iç dinamikleri gereği, gelenekten ziyade güncel içtihatları daha önemlidir. Bu bağlamda günümüz Caferiliğinin Türkiye'de yapılan araştırmalarla yeterince incelendiğini söylemek zordur. Dergimizin bu sayısı, bunun farkındalığı içerisinde Caferîlik konusunu gündemine almış, güncel tartışma alanlarına ışık tutacak yazıları okuyucularıyla paylaşmaktadır.

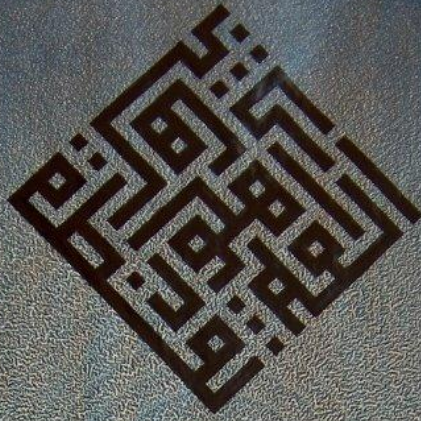
Bu çerçevede Mehmet Atalan'ın "İslam Düşüncesinde Ca'fer-i Sâdık'ın Yeri" başlıklı yazısında, Caferiliğin ismini aldığı kişi olarak kabul edilen Ca'fer-i Sadık ele alınmaktadır. Fatih Topaloğlu'nun, "Şia'nın İran Kültüründen Etkilendiği Düşüncesi Üzerine Bir Değerlendirme" isimli yazısında, Şia'nın İran kültüründen etkilendiği yönündeki görüşün değerlendirilmekte, İslam öncesi İran'ında kültürel etkileşim değerlendirilmektedir. Abdullah Poş'un "XIX. Yüzyılın Sonlarında Irak'taki Şîî Nüfus ve Caferî

Toplumunu Tahrik Faaliyetleri" başlıklı yazısında, Irak bölgesinde Şiileşme süreci ele alınmış olup, Sünnî kabilelerin kitlesel olarak Şiileştirilmesinin ardından Irak'ın demografik yapısı Caferiler lehine değiştiği tespitine yer verilmektedir. Mehmet Ünal'ın, "Kırâat Kriterleri Bağlamında Kırâatlerin Tevâtürü Meselesi ve Şia'nın Buna Bakışı" başlıklı makalesinde, sahih kırâatlere yönelik kriterler ele alınmakta ve bu kriterlere "tevatür" ilkesinin giriş süreci incelenmektedir. Veysel Nargül'ün "İslam Savaş Hukukunun Temel İlkeleri Ekseninde *Nehcü'l-Belâğâ*" başlıklı yazısında, Caferiliğin temel metinlerinden *Nehcü'l-Belâğâ*'da Hz. Ali'nin savaşa dair görüşleri İslam savaş hukukunun temel ilkeleri bağlamında değerlendirilmektedir. Kıyasettin Koçoğlu, "İğdır'da Yaşayan Aşura" başlıklı yazısında Caferi geleneğin her yıl muharrem ayında gerçekleştirdiği en önemli etkinliklerinden olan Aşura'yı, Türkiye Caferiliğinin en önemli yaşam bölgelerinden birini oluşturan İğdır'daki uygulanan halini, bölge Caferilerinin kendi ifadelerinden hareketle ele almaktadır. Yusuf Macit, "Dini ve Tasavvufi Müzik Türü olarak Mersiyeler: Din Psikolojisi Açısından Yaklaşım (İğdır Örneği)" başlıklı yazısında Hz. Hüseyin'in 10 Muharrem'de Kerbela'da şehadetinin yıldönümü vesilesiyle belli zaman ve mekânlarda gerçekleştirilen ritüeller çerçevesinde şiiresel veya melodili, solo veya koro şeklinde okunan ve dini-tasavvufi müzik türü olarak kabul edilen mersiyelerin incelemektedir. Vahdettin İnce'nin "Varoluşsal Diyalog/Varlıklara Ad Koyma" isimli makalesinde varlıklara ad koyma tecrübesi bağlamında medeniyet inşası konusu ele alınmaktadır.

Dergimizin bu sayısında "Milel ve Nihal Geleneğinden" bölümü için "Keyhüsrev Esfendiyar b. Azerkeyvan'ın "Debestân-i Mezâhib" adlı eseri Şahin Ahmedoğlu tarafından tanıtılmakta ve değerlendirilmektedir.

Gelecek sayıda tekrar görüşmek üzere...

Editör



قال علی کرم اللہ وجہہ
العالم نقطة کتہ ہا بح سہلون

İslam Düşüncesinde Ca'fer-i Sâdik'in Yeri

Mehmet ATALAN*

The Status of Ja'far al-Sâdiq in Islamic Thought

Citation/©: Atalan, Mehmet, (2011). The Status of Ja'far al-Sâdiq in Islamic Thought, Milet ve Nihal, 8 (3), 9-30.

Abstract: Ja'far al-Sâdiq who is the sixth imam in the Shi'ite Imamiyyah has seemed as an important figure in the early years of the second century when Abbasids received the caliphate from the Umayyad. He has been well-known for his scientific personality more than his political identity. He has not taken any part of the Shiite rebels as he has not to be inclined to Shiite rebels in his period. He has been taught by many respected scholars of Islamic Theology and has also trained a lot of respected scholars/ulema. The Hadith scholars have agreed on that he is a reliable and trustworthy hadith narrator. Shiite parties have wanted to legitimate themselves by imputing their erroneous views to Ja'far al-Sâdiq, who is a consented Imam. Ja'far al-Sâdiq has been for away from such expressions as divinity, Prophethood, miracle, bed'a, rec'at, metempsychosis, reincarnation and comparison defended by Gulat groups. He has pronounced a formal anathema against the people talking nonsense and expelled their leaders.

Key Words: Ja'far al-Sâdiq, Kitabu't-Tawhid, Imamiyyah, Bed'a.



* Doç. Dr., Fırat Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi ABD.
[matalan@firat.edu.tr].

Atıf/©: Atalan, Mehmet, (2011). İslam Düşüncesinde Ca'fer-i Sâdık'ın Yeri, Milet ve Nihal, 8 (3), 9-30.

Öz : Şii İmamiyye'nin altıncı imamı olan Ca'fer-i Sâdık hilafetin Emeviler'den Abbasilere geçtiği hicri ikinci yüzyılın başlarında meşhur bir sima olarak göze çarpmaktadır. Dönemindeki hiç bir isyana katılmadığı gibi, Şii isyanlarda da tarafsızlığını bozmamıştır. Ca'fer-i Sâdık birçok seçkin ulemeden ders almış, birçok değerli âlim yetiştirmiştir. Hadis âlimleri O'nun güvenilir ve sağlam bir ravi olduğu konusunda ittifak etmişlerdir. Ca'fer-i Sâdık herkesin ittifakla kabul ettiği bir imam olduğu için birçok Şii fırka, batıl görüşlerini ona isnat ederek, kendilerine meşruiyet kazandırmak istemişlerdir. Ca'fer-i Sâdık, gulat fırkaların savundukları ilahlık, peygamberlik, mucize, bed'a, rec'at, tenasüh, hulul, teşbih gibi sıfatlardan uzak kalmış bu gibi aşırılıkları yapanları lanetlemiş ve onların liderlerini kovmuştur.

Anahtar Kelimeler: Ca'fer-i Sâdık, Kitabu't-Tevhid, İmamiyye, Beda'.

Şii İmamiyye'nin on iki imamından altıncısı sayılan Ca'fer-i Sâdık, Şîa'nın fikrî ve tarihî gelişiminde önemli bir yere sahiptir. O, hem dönemindeki Şiiliğin ve Şii fikirlerin tespiti, hem de yaşadığı dönemin genel fikir yapısının iyi anlaşılması açısından önemli bir şahsiyettir. Ca'fer-i Sâdık'ın fikirleri –ona ait olan ya da ona nispet edilen– Şiiliğin tarihi seyrini derinden etkilemiştir. Onun fikirleriyle birlikte gerçek şahsiyetinin ortaya çıkarılması, Şiilik ve İslam düşüncesinin umumi inkişafı açısından bir tür zorunluluktur. Ancak onun tarihi ve menkıbevi kişiliği birbiriyle iç içe geçmiş durumdadır. İki farklı kişiliğin birbirinden ayırt edilerek, tarihsel şahsiyetinin net bir şekilde ortaya konulması gerekmektedir.¹

Muhammed Bâkır'ın (114/733) en büyük oğlu olan Ca'fer-i Sâdık, h. 80/699-700'de Rebiülevvel ayının on yedinci günü Medine'de dedesi Zeyne'l-Âbidîn'in evinde doğmuştur.² Ca'fer'e, sözlerinin doğruluğundan ve güvenilirliğinden dolayı *Sâdık* lakabı verilmiştir.³ Ayrıca ona *Fâdıl*, *Kâim*, *Kâfi* ve *Münci* gibi lakaplar da yakış-

¹ Ca'fer-i Sâdık'ın hayatı hakkında geniş bilgi için bkz., Mehmet Atalan, *Şiiliğin Farklılaşma sürecinde Ca'fer es-Sâdık'ın Yeri*, Araştırma Yay., Ankara 2005; Mehmet Atalan, *Cafer-i Sâdık*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 2007.

² Ahmed b. Ebî Ya'kûb b. Ca'fer b. Vehb el-Ya'kûbî(292/904), *Târîhu'l-Ya'kûbî*, I-II, Beyrut 1960, II/381; et- Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî(310/922), *Târîhu'l-Umem ve'l-Mulûk*, thk., Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhîm, I-XI, Beyrut 1967, V/138.

³ Ebû'l-Abbâs Şemsuddîn Ahmed Muhammed b. Ebî Bekir İbn Hallikân(682/1282), *Vefâyâtü'l-A'yan ve Enbai'z-Zeman*, I-VIII, Beyrut 1977, I/185; Ahmed b. Abdillâh b.

tırılmıştır. Künyesi de *Ebû Abdillâh, Ebû İsmâ'il, Ebû'l-Halas ve Ebû Mûsâ'* dir.⁴

Ca'fer-i Sâdık, dedesi Zeyne'l-Âbidîn'in ölümüne kadar onun yanında kaldı. Soy, baba tarafından Hz. Peygamberin torunu Hüseyin b. Ali'ye dayanmaktadır.⁵ Ca'fer-i Sâdık'ın anne tarafından üçüncü dedesi, yani büyük babası Ebû Bekir'dir. Annesi Ümmü Ferve'nin babası ise Kâsım b. Muhammed b. Ebî Bekir'dir.⁶ Ümmü Ferve'nin annesi, Abdurrahman b. Ebî Bekir'in (59/679) kızıdır. Kâsım b. Muhammed, amcası Abdurrahman b. Ebî Bekir'in kızı ile evlenmiştir.⁷ Yani Ümmü Ferve hem anne, hem de baba tarafından Ebû Bekir'in büyük kız torunuydu. Bütün bunlar gös-

Ahmed b. İshâk b. Mûsâ Ebû Nuaym el-İsfahânî (430/1038), *Hilyetü'l-Evliyâ' ve Tabakâtü'l-Asfîyâ*, I-X, Mısır 1932, III/152; Cemâluddîn Ebû'l-Ferec Abdurrahmân b. Muhammed İbnü'l-Cevzî (597/1200), *Sıfâtü's-Safve*, thk. Fahûrî Mahmûd, II. baskı, I-IV, Beyrut 1979, II/194; Hayruddîn ez-Ziriklî, *A'lâm*, II. Baskı, I-VIII, Beyrut 1980, II/12; Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Mekkî el-Amilî, *el-Kavaid ve'l-Fevaid fi'l-Fikh*, Matbaatü'l-Âdâb, Nefes 1980, IV/19; Sa'd Muhammed Hasan, *el-Mehdîyyetü fi'l-İslâm*, I. Baskı, Kahire 1953, 85. Bu lakabın Halife Mansur tarafından verildiğine dair rivayetler de mevcuttur. Bkz., el-İsfehânî, *Mekâtîlu't-Tâlibiyyîn*, 256.

⁴ el-Mâzenderânî İbn Şehr Aşûb(588/1192), *Menâkıbu Ali b. Ebî Tâlib*, IV/273.

⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd(236/850), *Tabakâtü'l-Kübrâ*, I-IX, Beyrut trz, V/320; el-Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, II/320; Ebû Ali el-Fazl b. el-Hasan et-Taberî (548/1153), *İ'lâmu'l-Verâ bi A'lâmi'l-Hüdâ*, nşr., Ali Ekber el-Ğaffari, Beyrut 1979, 264. Ayrıca bkz., Muhammed Ebû Zehrâ, *İmam Ca'fer Sâdık*, Şafak Yay., İstanbul 1992, 32-33; Muhammed Vaiz Zâde Horasânî, "Ca'fer-i Sâdık", *Ehli Beyt*, II: VIII (1985), 85-86; Murtaza Mutahharî, "İmâm Ca'fer-i Sâdık", *Mecelletü's-Sekâfeti'l-İslâmiyye*, Dımaşk 1412/1991, 84-97.

⁶ el-Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, II/381; et-Taberî, *Târîhu'l-Umem ve'l-Mulûk*, VII/19 vd; el-Kuleynî, *Kâfî*, I/194; el-Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zeheb ve Meadinu'l-Ceher*, IV/182; el-Mes'ûdî, *İsbâtü'l-Vasiyye li'l-İmâm Ali b. Ebî Tâlib*, II. Baskı, Beyrut 1988, 194. Kasım b. Muhammed, Ebû Bekir'in oğlu Muhammed'in oğludur. Annesi Ebû Bekir'in hanımlarından Esmâ binti Yezid'dir. Ebû Bekir'in ölümünden sonra Ali, Muhammed'in annesi Esmâ'yı nikâhlamış ve Esmâ, Muhammed'i Ali'nin evine birlikte getirdiği için Muhammed, Ali'nin evinde büyüyüp yetişmiştir. Bu sebeple Ali b. Ebî Tâlib, "Muhammed, Ebû Bekir'in soyundan benim oğlumdur," demıştır. Kasım b. Muhammed, halası Hz. Âişe'nin yanında yetişmiş ve ondan birçok hadis rivayet etmiştir. Kasım takva sahibi bir kişidir. Ayrıca birçok Sahabeden hadis rivayet etmiştir. Ömer b. Abdülaziz, "Elimde olsa kendimden sonra Kâsım'ı halifelğe tayin ederdim" demıştır. Geniş bilgi için bkz., ez-Zehebî, *Tezki-retü'l-Huffâz*, I/166.

⁷ İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, V/187-190; el-Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, II/381; et-Taberî, *Târîhu'l-Umem ve'l-Mulûk*, VII/25; el-Mes'ûdî, *İsbâtü'l-Vasiyye*, 194; Ebû'l-Ferec el-İsfehânî, *Mekâtîlu't-Tâlibiyyîn*, 87, 89.

termektedir ki soyu, hem Ebû Bekir'in hem de Hz. Ali'nin soyuyla birleşmektedir.

Ca'fer-i Sâdık'ın erkek çocukları; İsmail b. Ca'fer, Abdullah b. Ca'fer, İshak b. Ca'fer, Abbas b. Ca'fer, Ali b. Ca'fer, Musa b. Ca'fer, Muhammed b. Ca'fer, kızları ise Ümmü Ferve, Esmâ ve Fatımadır. Ca'fer-i Sâdık'ın, amcası Hüseyin b. Ali Zeyne'l-Âbidîn'in kızı olan ilk hanımı Fatma'dan İsmail, Abdullah, Ümmü Ferve; Hamide el-Berberiyye adlı ikinci hanımından Musa, Fâtıma, Muhammed; diğer hanımlarından da Abbas, Ali ve Esmâ olmak üzere on çocuğu olmuştur.⁸

Ca'fer-i Sâdık, orta boylu, iri gövdeli, ak ve parlak benizli idi. Saçı siyah, burnu narin ve büyük, alnı açık idi. Ca'fer-i Sâdık çok gülümseyen, zâhid ve âbid âlimlerdendi. Abdest almadan hiçbir zaman Hz. Peygamber'den hadis rivayet etmezdi. İnsanların huzuruna güzel elbiselerle çıkardı. Allah için ayrı giyinir, insanlar için farklı giyinirdi. Ca'fer-i Sâdık ileri görüşlü, hazır cevaplı bir bilgin idi. Kendisiyle beraber olanlara çok şefkat gösterirdi. Kendisi sabırlı ve huşu sahibi idi. Allah'tan başkasından korkmaz, feraset sahibi bir insandı. Feraseti ve ileri görüşlülüğü sebebiyle siyasi olay ve propagandalara kendini kaptırmamıştır.⁹

Ca'fer-i Sâdık, h.148/765 yılı Şevval ayının yirmi beşinci günü Medine'de vefat etmiştir. Şii rivayetler onun Abbasi Halifesi Ebû Ca'fer el-Mansur tarafından zehirlenerek öldürüldüğü şeklindedir.¹⁰ Cenazesi Cennetü'l-Bâkî'de babası Muhammed el-Bâkır ve dedesi Zeyne'l-Âbidîn'in kabirlerinin yanına defnedilmiştir.¹¹

Ca'fer-i Sâdık ve babası Muhammed Bâkır, Medine'de Mescidü'n-Nebevî'de ilim merkezini kurmuşlardır. Ca'fer-i Sâdık babasından sonra bu merkezi daha da genişleterek İslam dinini ve tev-

⁸ Atalan, *Cafer-i Sâdık*, TDV. Yay., II. Baskı, Ankara 2010, 43.

⁹ el-Mekkî, *Menâkıbu Ebî Hanîfe*, I/143vd; Ahmed b. Abdillâh b. Ahmed b. İshâk b. Mûsâ Ebû Nuaym el-İsfahânî (430/1038), *Hilyetü'l-Evliyâ' ve Tabakâtü'l-Asfiyâ*, I-X, Mısır 1932-1938, III/193; el-Amilî, *el-Kavâid ve'l-Fevâid fi'l-Fıkh*, II/260.

¹⁰ Şeyh Saduk, *Şii İmamiyye'nin İnanç Esasları*, 110.

¹¹ İbn Kuteybe, *Kitâbu'l-İmâme ve's-Siyâse*, 1981, 175; ez-Zehabî, *Siyeru A'lami'n-Nubelâ*, VI/269; Hayruddîn ez-Ziriklî, *A'lâm*, II. Baskı, I-VIII, Beyrut 1980, II/121.

hit inancını savunmaya devam etmiştir. Babası Muhammed Bâkır'dan ders alan Ca'fer-i Sâdık, zamanının âlimleri arasında önde gelen şahıslardan biri olmuştur. Ca'fer-i Sâdık vasıtasıyla, isimleri rical kitaplarında geçen ve sayısızca eser veren birçok âlim, fakih, muhaddis ve filozof yetişmiştir. O, siyasi hüviyetinden çok, ilmi şahsiyeti ile tanınmış evini bir okul haline getirdiği için her taraftan gelen ziyaretçilere ilmi konularda dersler vermiştir.

Ca'fer-i Sâdık, ömrünü ilim ve züht, hak ve adaleti savunma, Allah'a ve hayırlı işlere davet ve kötülüklerden sakındırmakla geçirmiştir. Ca'fer-i Sâdık, Allah'a tevekkül ederek, bütün zorluk ve belâlar karşısında sabrederdi. O, İslam toplumunu dünya ve ahiret saadetine yöneltmiş, dini savunma ve her türlü bidatin önünde durmayı çevresindeki nesillere anlatmıştır. Ca'fer-i Sâdık, insanlara, İslam dininin; kahraman, hamiyetli, güzel ahlâk, güçlü iman ve temiz akide sahibi bireyler yetiştiren bir din olduğunu anlatmıştır. Bu dinin faydalı ilimler sunan, düşünceyi geliştiren ve her iki âlemde de hayırlara ulaştıran bir din olduğunu göstermiştir.

Ca'fer-i Sâdık, hilâfetin Emeviler'den Abbasiler'e geçtiği hicri ikinci yüzyılın başlarından itibaren başlayan ilmi harekette parlak ve meşhur bir sima olarak göze çarpmaktadır. Özellikle muhaddislerin, fâkihlerin, kelamcılarının ve Kur'an müfessirlerinin onun ilminden faydalandıkları bilinmektedir. Hadis, tefsir, fıkıh, sîret ve tarih kitapları incelendiğinde, Ca'fer-i Sâdık'ın pek çok ilmî sahada çalışmalarının olduğu anlaşılmaktadır. Onun, İslam tarihi, fıkıh, tefsir ve kelam alanlarında seçkin âlimler yetiştirip, değerli eserler bıraktığı ifade edilir. Bu âlimlerin isimleri, rivayetleri ve görüşleri hadis, tefsir, sîret ve diğer konularda yazılmış kitaplarda kayda geçmiştir.¹²

Ca'fer-i Sâdık ile ilgili rivayetlere bakıldığında karşımıza iki farklı kişilik çıkmaktadır. Bir yanda Medine'de siyasetten uzak bir şekilde yaşayıp, ilimle ilgilenen, farklı kesimlerden âlim ve öğrencilerle diyalog içinde bulunan bir Ca'fer-i Sâdık portresi; diğer

¹² el-Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, II/66.

yanda Kûfe'de beşer üstü niteliklerin izafe edildiği bir Ca'fer-i Sâdık portresi mevcuttur.

Ca'fer-i Sâdık, ilmi faaliyetlerini Medine'de devam ettiriyordu. Ancak Ca'fer-i Sâdık'ın taraftarlarının en yoğun olduğu bölgelerin başında Kûfe şehri gelmekteydi. Fakat buradaki ilmi hareketlilik, onun kontrolü dışında geliyordu. Gulat fırkalar, özellikle Kûfe ve Horasan'ı üst edinmişler; kendi düşünce ve fikirlerini yaymaya çalışıyorlardı. İslam'ın usûl ve prensipleriyle uygun düşmeyen bazı görüşleri Ca'fer-i Sâdık'a isnat ediyorlardı. Ona bazı insanüstülükler ve ilahî sıfatlar atfediyorlardı. Bu anlamda gulatın disipline edilmesi ve Ali taraftarlarının üzerindeki şüphelerin giderilmesi konusunda yoğun bir uğraş vermekteydi.

Ca'fer-i Sâdık, yakın çevresine, dinî konularda aklın nasslardan tamamen bağımsız olmadığını anlatıyordu. Dahası ona göre, akılla Allah'a kulluk edilir ve cennet kazanılır; akılı olanın dini olur, dini olan da cennete girer. Ca'fer-i Sâdık, belli bir disiplin uygulayarak, ortaya atılan aşırı görüşleri kabul edilebilir ölçüler içinde yumuşatmayı başarmıştır. Bu durum, özellikle Mansur'un, tahta çıkmasından sonra izlediği Ca'fer karşıtı siyasete yönelik bir korunma yolu olarak önem kazanmıştı. O, gulatı, kabul edilebilir sınırları aşmaması için denetim altında tutuyordu. Onun yakın çevresindeki düşünürler arasında, daha çok hukukî sorunlarla ilgilenen önemli sayıda bilginin yanı sıra çağın bazı ünlü kelimcileri de yer almaktaydı.¹³

Ca'fer-i Sâdık'ın şöhretinin artmasının en önemli etmenlerinden biri de, çevresine toplanan ve entelektüel konularla yoğun biçimde ilgilenen aktif bir düşünür topluluğunun faaliyeti ve kendisini izleyenlerden bazılarının savunduğu aşırılıklara çeki düzen vermekteki büyük yeteneği sayılabilir. Ca'fer-i Sâdık, Mufaddal b. Ömer'e şu tavsiyelerde bulunmaktadır; "Ey Mufaddal, Allah'ın insandan öğrenmesini istediği ve insana öğrenmesini yasakladığı şeyler üzerinde düşün. İnsan imanı ve dünyası için lazım olacak şeyleri öğrenmeli. İnsanın dini için öğrenmesi gereken şeyler,

mahlûkattaki apaçık deliller ve alametler ile Allah'ı bilip tanımak, insanlarla adaleli ve dürüst bir ilişki sürdürmesi için gerekli olan samimiyet, muhtaçlara yardım ve mümin olsun olmasın her insanın fitratına konulan değer ve prensiplerin bilincinde olması gibi hususlardır. İnsana bu dünyada kendisi için gerekli şeyleri öğrenme ve keşfetme yeteneği de verilmiştir. Allah, insana imanı ve yaşaması için gerekli bilgileri öğrenme yeteneği verdiği gibi, kendi gücünün dışında kalan gaybî bilgileri öğrenme gücü vermemiş ve bunu yasaklamıştır.”¹⁴

Ca'fer-i Sâdık, sahabi ve tâbiilerin ilim ve hadisle uğraştığı bir çevrede yetişmiştir. Ca'fer-i Sâdık, dedesi Ali Zeyne'l-Âbidîn'den(94/712), ez-Zuhrî'den (124/742), Hz. Ömer'den ve onun talebesi olan bazı sahabelerden ilim alan tâbiinden ders almıştır. Fakat kendisini ilim bakımından yetiştiren, annesinin dedesi Kâsım b. Muhammed olmuştur. Kâsım b. Muhammed, halası Hz. Aişe, Hz. Hasan, Hüseyin ve Abdullah b. Abbas'dan hadis rivayet etmiş ve bu bilgileri torunu Ca'fer-i Sâdık'a aktarmıştır. Kâsım b. Muhammed, öldüğü zaman Ca'fer-i Sâdık talebelik devresini geçirmiş, olgunluk çağına girmiştir.¹⁵

Ca'fer-i Sâdık'ın birinci hedefi, kendi döneminde yaygınlık kazanan gulat fikirlerin tevhide aykırı batıl inançlarına karşı İslam'ın tevhit inancını korumaktı. O tevhit inancını muhafaza edebilmek için îtikatla ilgili en cüz'î konuları bile açıklığa kavuşturmuştur. O, tevhit inancını cebir ve tevfiz gibi düşünce akımlarına karşı savunabilsinler diye, öğrencilerinin felsefe ve kelâmda uzmanlaşmalarını istemiş, münazara ve tartışma adabını onlara öğretmiştir.

Ca'fer-i Sâdık, bir taraftan tevhit inancını müdafaa maksadıyla *Deysanî* ve *İbn-i Ebî'l-Avca* gibilerle fikrî mücadeleye girişirken, diğer taraftan da Alioğulları'na ilâhlık sıfatlarını yakıştıracak derecede ileri giden gulatla da mücadele etmiştir. O, tevhit çizgisinden

¹⁴ Ca'fer b. Muhammed es-Sâdık(148/765), *Kitâbü't-Tevhîd*, Dersaadet, İstanbul h.1329, 24.

¹⁵ et-Tûsî, *er-Ricâl*, 119, 142.

dışarı çıkan bu gruplardan berî ve uzak olduğunu açıkça ortaya koymuştur.

Ca'fer-i Sâdık, ilmî meselelerin çoğunda din ve dünya ilimlerini müşterek kabul ederek bu ikisi arasında bir bağ oluşturmuştur. Bunun için de tabiat ilimlerini özellikle kullanmıştır. Ca'fer-i Sâdık, coğrafya ile uğraşmış hatta Mekke ve çevresiyle ilgilenmiş, onun hakkında bilgi vermiştir. Bu husustaki fikrini talebelerinden Mufaddal b. Ömer'e imla ettirmiştir. O, bu ilmi Allah'ı bilmek ve onun vahdaniyetini ispat etmek hususunda bir vasıta olarak kullanmıştır.¹⁶

Ca'fer-i Sâdık, astronomi ile ilgilenmiştir. Ama ona nispet edilen astroloji doğru değildir. Mesela Müslümanlar arasında ihtilâf olan Ramazan ayının tespiti konusundaki şu tespiti ilgi çekicidir: "Ramazan'ın ilk günü bilinemediği zaman bir önceki senenin Ramazan ayının beşinci günü bir sonraki senenin ramazanın birinci günü ile aynı gündür görüşü ile ilgili olarak Kazvini, elli sene denenmiş ve sahih olduğu tesbit edilmiştir",¹⁷ demektedir.

Ca'fer-i Sâdık'ın gerek kimya, gerekse cefr, tılsım, havas, huruf gibi gizli ilimlerde uzman olduğu, kitaplar yazdığı, öğrenciler yetiştirdiği, keşifler yaptığı yolundaki iddialar büyük ölçüde yanlıştır.¹⁸

Ca'fer-i Sâdık babasının vefatından sonra hem hadis hem de fıkıh ilmini öğrenmiş ve bu alanlarda önemli bir yer edinmiştir. Bütün fâkihlerin görüşlerini tetkik ederek en sağlam görüşü bulmaya çalışmıştır. Hadiste güvenilir olduğu gibi hüküm çıkarma hususunda da çok mahirdi. Kur'an ve sünnette bir nass bulunmadığı zaman maslahata göre hüküm verirdi.

Hadis ilminde sîka kabul edilen Ca'fer-i Sâdık'ın kendilerinden hadis rivayet ettiği kimselerin başında, babası ile anne tarafın-

¹⁶ ez-Zehebî, *Tezkiratü'l-Huffâz*, 1/166-167.

¹⁷ Kemaleddin Muhammed b. Musa ed-Demirî, *Hayatü'l-Hayavan*, I-II, Kahire 1978, 1978: I/127.

¹⁸ ez-Zehebî, *Târihu'l-İslâm ve Tabâkatü'l-Meşâhîr ve'l-A'lâm*, thk. Ömer Abdusselam Tedmuri, Beyrut 1997-1999, 93.

dan dedesi olan Kâsım b. Muhammed b. Ebû Bekir gelmektedir. Bunlardan başka Ubeydullah b. Ebû Râfi', Urve b. Zübeyr, İkrime el-Berberi, Atâ b. Ebû Rebâh, Nâfi' ve Zühri'den de rivayette bulunmuştur.¹⁹ Mâlik b. Enes, Süfyân es-Sevrî, Süfyân b. Uyeyne, Ebû Hanîfe, İbn Cüreyc, Ebû Âsım en-Nebîl, Yahya b. Saîd el-Ensârî, Yahya el-Kattân, oğulları İsmail, Muhammed, Mûsâ el-Kâzım, İshak ve Şîa kaynaklarında sayıları 4000'e ulaştığı belirtilen kişiler kendisinden hadis dinlemiş ve rivayette bulunmuşlardır. Rivayetleri Buhârî'nin *el-Câmi'u's-Sahîh*'i dışında *Kütüb-i Sitt'e*'de de yer almıştır. Buhârî'nin bu eserinde Ca'fer'den rivayette bulunmaması, onun hadis konusunda zayıf oluşu yüzünden değil meclisine girip çıkan bazı kimselerin kendisinin söylemediği münker ve mevzû' hadisleri ona isnat etmeleri sebebiyledir.²⁰ İmam Şafi, Yahya b. Muîn, İbni Âdi ve diğerleri onun güvenilir olduğunu kabul ettiler. İbn Hibbân onun fıkıh, ilim ve fazilet bakımından ileri seviyede olduğunu, Alioğulları dışındaki râvilerin rivayetlerini de delil kabul ettiğini söyler.²¹ Medine âlimlerinden Malik b. Enes ona öğretilmiş, Irak âlimlerinden Ebû Hanife onu dinlemiş ve bazı rivayetlerde bulunmuştur.²²

Ca'fer-i Sâdık'ın Ehl-i Bey'ten hadis rivayet etmesine rağmen, dedesi Zeyne'l-Âbidîn'den rivayet etmediği ifade edilmektedir. Ancak Ca'fer-i Sâdık'ın, dedesinin elinde yetiştiğini, ondan da hadis rivayet ettiğini savunanlar da bulunmaktadır. Ca'fer-i Sâdık babasından, dedesi Kâsım'dan, Aişe ve İbn-i Abbas'dan hadis rivayet etmiştir. Onun hadis aldığı râvîlere baktığımızda, sadece Ehl-i Bey'ten hadis almadığı, Şîa'nın şiddetle karşı çıktığı Hz. Aişe, İbni Abbas ve Kâsım b. Muhammed'den de hadis rivayet ettiği

¹⁹ ez-Zehabi, *Târîhu'l-İslâm ve Tabâkatü'l-Meşâhîr ve'l-A'lâm*, 88.

²⁰ ez-Zehabi, *Siyeru A'lami'n-Nubelâ*, VI/269; Mustafa Kâmil eş-Şeybî, *Silâ Beyne't-Tasavvuf ve't-Teşeyyü*, Mısır 1969, I/194.

²¹ ez-Zehabi, *Siyeru A'lami'n-Nubelâ*, VI/256-257.

²² Ebû'l-Abbâs Şemsuddîn Ahmed Muhammed b. Ebî Bekir İbn Hallikân(682/1282), *Vefâyâtü'l-A'yan ve Enbai'z-Zeman*, I-VIII, Beyrut 1977, I/105; ez-Zehabi, *Tezkiretü'l-Huffâz*, I/166.

görülmektedir.²³ Ayrıca Ebû Yusuf, Ca'fer-i Sâdık'tan, o babasından, o da Ömer b. el-Hattâb'dan rivayette bulunmuştur.²⁴

Şîa, imamların masum olduklarını iddia etmelerinden, imametlerine ve sözlerinin hüccet olduğuna inandıklarından dolayı²⁵ hadisin senedini yazmayı gerek görmemiş, buna Ca'fer-i Sâdık'ın şu sözlerini delil göstermiştir: "Benim hadisim babamın hadisidir. Babamın hadisi ceddimin, ceddimin hadisi Ali b. Ebî Tâlib'in hadisidir. Ali'nin hadisi Resûlullah'ın hadisidir ve Resûlullah'ın hadisi de Allah'ın sözüdür. Beni kaybetmeden bana sorun. Benden sonra benim rivayet ettiğim hadislerin benzerini kimse rivayet etmez."²⁶

Ca'fer-i Sâdık, Emeviler'in son dönemleriyle Abbâsoğulları hilafetinin ilk zamanlarında şartların doğurduğu birtakım fırsatları elden kaçırmayıp dinî öğretileri geniş alanda yayma gayretine girişmiştir. Çeşitli aklî ve naklî bilimlerde birçok ilmî şahsiyet yetiştirmiştir.²⁷ Hatta Ehl-i Sünnet âlimlerinden olan Süfyan-ı Servî,²⁸ Kadı Sekûnî ve Ebû'l-Buherî gibiler onun öğrenciliğini yapmakla övünüyorlardı. Ca'fer-i Sâdık'ın eğitim merkezinden dört bin muhaddis ve öğrencinin mezun olduğu rivayet edilmektedir.²⁹ Onun Medine'deki evi, hadis ve fıkıh öğrencilerinin bir araya geldikleri bir yer haline gelmiştir. Ayrıca Medine dışında, Kûfe camisindeki bugün Ca'fer-i Sâdık makamı olarak bilinen yerde de ders vermiştir.

Ca'fer-i Sâdık'ın Ebû Hanîfe ile Medine ve Irak'ta, Amr b. Ubeyd, Vâsıl b. Atâ ve Hafs b. Salim ile de Mekke'de ilmî münaka-

²³ et-Tûsî, *er-Ricâl*, 119.

²⁴ Ebû Yusuf, *Kitabu'l-Âsar*, Beyrut trz, 130.

²⁵ en-Nevbahî ve el-Kummî, *Şîi Fırkalar*, 89-90.

²⁶ Ebû Ali el-Fazl b. el-Hasan et-Tabersî (548/1153), *İ'lâmu'l-Verâ bi A'lâmi'l-Hüdâ*, nşr., Ali Ekber el-Ğaffari, Beyrut 1979, 285; ez-Zehabî, *Tezkiretü'l-Huffâz*, I/166.

²⁷ Ebû Abdillâh İbnü'l-Muallim Muhammed b. Muhammed b. en-Numân Ukberî Bağdadî Şeyh Müfid (413/1022), *İrşâd*, Beyrut 1975, 254; Ahmed b. Abdillâh b. Ahmed b. İshâk b. Mûsâ Ebû Nuaym el-İsfahânî (430/1038), *Hilyetü'l-Evliyâ' ve Tabakâtü'l-Asfiyâ*, I-X, Mısır 1932-1938, III/198.

²⁸ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-Evliyâ' ve Tabakâtü'l-Asfiyâ*, III/198.

²⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. en-Numân el-Ukberî el-Bağdadî Şeyh Müfid (413/1022), *İrşâd*, Beyrut 1975, 254; İbn Şehr Aşûb, *Menâkıbu Ali b. Ebî Tâlib*, IV/247.

şalar yaptığı bilinmektedir. Zürâre b. A'yen ile kardeşleri Bukeyr ve Humrân, Cemîl b. Salih, Muhammed b. Müslim et-Tâifî, Büreyd b. Muâviye, Hişâm b. Hakem, Hişâm b. Salim. Ebû Basîr, Muhammed el-Halebî, Abdullah b. Sinan, Ebû's-Sabbâh el-Kinânî öğrencilerinden bazılarıdır.³⁰

Ca'fer-i Sâdık din işlerinde öğrencilerin terbiyesine önem vermiştir. O, öğrencilerini aşırı taassuptan kurtararak, ilmin daima ön planda olduğunu anlatmıştır. Allah'ın hikmetini ve kudretini ispat için ilmi münazaralarda bulunmuştur. Öğrencileri birbirlerinden farklı düşüncelere sahip olmalarına rağmen onlar, Şîi kelâmının gelişmesinde önemli katkılarda bulunmuşlardır. Ali b. İsmâil b. Mîsem et-Temmâr, Zürâre b. A'yen, Muhammed b. Ali b. Nu'mân el-Ahvel, Hişâm b. Sâlim el-Cevâlikî ve Hişâm b. el-Hakem gibi söz konusu önemli kelimciler, Ca'fer-i Sâdık'ın iradesi dışında ve ondan habersiz Şîi imamet öğretisinin oluşmasını sağlamışlardır. İmamet meselesi bu gibi kelimcilerin döneminde tartışılmıştır. Bunlar Peygamberden sonra Hz. Ali ve oğulları Hasan, Hüseyin ve Hüseyin'in soyundan gelen kimselerin vâsi ve imam olduğu fikrini ortaya koymaya çalışmışlardır.

Ca'fer-i Sâdık'ın öğrencilerinden Hişâm b. Hakem, Hişâm b. Sâlim el-Cevâlikî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Alî b. Nu'mân el-Ahvel ve Zürâre b. A'yen gibi şahsiyetler –Ca'fer-i Sâdık'ın kabul etmediği– tecsim ve teşbih fikirlerinin teşekkülünde önemli rol oynamışlardır. Hişâm b. Hakem ve Muhammed b. Ali b. Nu'mân'ın Allah'ın bir şeyi yaratmadan önce onun bilgisine sahip olmadığı görüşü Ca'fer-i Sâdık tarafından reddedilmiştir. Ayrıca bunlar, Şîi düşüncenin doktrine edilmesinde önde gelen kelâmçılar arasında sayılmasına rağmen, Ca'fer-i Sâdık'ın görüşleri ile ilgili tam bir netlik söz konusu değildir. Çünkü Ca'fer-i Sâdık, onların bazı fikirlerini bid'at sayarak onlardan teberrî etmiş ve başkalarına da onlara tabi olmamalarını emretmiştir.³¹

³⁰ Mustafa Öz, "Ca'fer-i Sâdık", *DİA.*, VII (1993), VII/1.

³¹ Geniş bilgi için bkz., Atalan, *Şîiliğin Farklılaşma sürecinde Câ'fer es-Sâdık'ın Yeri*, 117-129.

Ca'fer-i Sâdık'ın öğrencilerinin genel yapısına bakıldığında onların birbirlerinden farklı düşüncelere sahip oldukları görülmektedir. Şîa'nın kendi öncüleri kabul ettikleri âlimlerin yanı sıra Ca'fer-i Sâdık'ın farklı gruplardan da öğrencilerinin olduğu tespit edilmektedir. Her ne kadar aralarında ilmî münasebet olsa da, farklı konularda öğrenciler ile imam arasında ihtilaflar vardır. Buradan hareketle Ca'fer-i Sâdık'ın öğrencileriyle tam mutabakat içerisinde olduğunu söylemek güçtür.

Adı geçen şahıslar, Ca'fer-i Sâdık'ın öğrencileri olmakla birlikte, esas teolojik alt yapılarını oluştururlarken farklı kanallardan beslenmişlerdir. Çünkü Ca'fer-i Sâdık, Medine'de yaşarken bu öğrenciler genellikle Kûfe'de bulunmaktaydılar. Yani aralarında klâsik hoca-öğrenci ilişkisinden söz edemeyiz. Bundan dolayı Şii-lik, her ne kadar kendileri inkâr etseler de, daha çok imamlarından bağımsız olarak gelişmiştir.

Öğrencilerinin veya kendisinden rivayet alanların miktarı hakkında bazı rakamlar mevcuttur. Kimi rivayetlerde bu sayı üç binden fazla, kimi rivayetlerdeyse dört bin olarak verilmektedir. Bu sayılar abartılı görünmektedir. Bunların hepsinin onun öğrencisi olduğunu söylemek güçtür. Fakat durum onun çok farklı kesimlerle ilişkisi olduğu, onun etrafında sadece İmamîler'in öncüleri kabul ettikleri kimselerin değil, daha başkalarının da bulunduğu hususunda bize bir fikir verebilmektedir.³²

Hişâm b. Hakem imamet dışındaki en dikkat çekici fikri Allah'ın zâtı ve sıfatları hakkındadır. O, Allah'ın bir cisim olduğuna inanmaktadır. Ona göre eşya, cisim ve cismin fiili olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Allah'ın cismin fiili olması düşünülemeyeceğine göre, Allah cisimdir. Allah'ın cisim olduğunu ifade etmesine rağmen, Allah'ı kesinlikle mahlûkata benzetmemiş, cisimlere benzemeyen bir cisim olduğunu söyleyerek teşbihten kaçınmıştır. Görüldüğü gibi, gerek Şii kaynaklarda ve gerekse muhaliflerine baktığımızda Hişâm b. Hakem'in teccîm fikrinin teşbihten farklı

³² Tûsî, Ebû Ca'fer, Muhammed b. Hasan (460/1067), *Ricâl*, Ncef 1381, 155-300; Tabersî, Ebû Ali, el-Fadl b. Hasan (548/1153), *İ'lâmu'l-Verâ b. A'lâmu'l-Hudâ*, Beyrut 1985, 409; Şeyh Müfid, *İrşâd*, 179.

olduğu aktarılmaktadır. Bunun dışında Allah'ın bilgisinin ezeli oluşunu reddetmiş, Allah'ın iradesinin hareket olduğunu ve bunun ne Allah'ın aynısı, ne de gayrisi bir mana olduğunu savunmuştur.³³

Ali b. İsmail b. Mîsem et-Temmâr Şîi çizgide ilk kelâm yapan kişi olarak adlandırılmasına rağmen, onun özellikle Ebû Bekir ve Ömer hakkındaki fikirleri sonraki İmamî anlayışa pek uymamaktadır. Ali b. İsmail b. Mîsem'in taraftarları, Peygamber'den sonra insanların en faziletlisi olan Ali'nin imameti hak ettiğini, fakat ümmetin Ebû Bekir ve Ömer'i seçmekle günah olan bir hata değil, efdal olanı terk etme hatasını işlediklerini ileri sürmektedirler.³⁴

Ca'fer-i Sâdık, Hişâm b. Hakem'in tecsîm ve Hişâm b. Sâlim'in teşbîh fikirlerine de katılmamaktadırlar. Ca'fer-i Sâdık'a Hişâm b. Hakem ve Hişâm b. Sâlim'in görüşleri hatırlatıldığında, "Mahiyetini sadece kendisinin bildiği Allah'ı tenzih ederim. O Semî' ve Basîr'dir, sınırlanamaz, hissedilemez, idrak edilemez ve kavranamaz. Allah bir cisim, bir suret değildir. O'nun bir sınırı veya alanı yoktur." demiştir. Başka bir rivayette de Hişâm b. Hakem'in tecsîm fikrini reddederken, "cisim sınırları belli olan bir şey olup sonludur. Artıp eksilebilir ve yaratılmış olma ihtimalini taşıy ki, bu durumda Allah ile yaratılmış olanlar arasında bir fark kalmaz" demektedir.³⁵ Yine Hişâm b. Hakem, Muhammed b. Ali b. Nu'mân el-Ahvel ve Muhammed b. Müslim'in Allah'ın bir şeyi yaratmadan önce onun bilgisine sahip olmadığı görüşü Ca'fer-i Sâdık tarafından reddedilmiştir.³⁶

Her ne kadar aralarında birtakım ilmi münasebetler olmasına, onun ilminden istifade edip, bazı ihtilaflarında ona müracaat etmelerine ve Ca'fer-i Sâdık'ın onları bazı hususlarda övmesine rağmen, yukarıdaki örneklerden de anlaşılacağı gibi, farklı konularda

³³ Geniş bilgi için bkz., Metin Bozan, *İmamiyye'nin İmamet Nazariyesi'nin Teşekkül Süreci*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2004, 49, 52, 65.

³⁴ en-Nevbahî, 9; el-Kummî, *Kitâbu'l-Makâlât*, 8.

³⁵ Şeyh es-Sadûk, *Tevhîd*, 98, 100.

³⁶ et-Tûsî, *Kitâbu'l-Gaybe*, 430; el-Keşşî, *İhtiyâru Ma'rifeti'r-Ricâl*, 393.

öğrenciler ile imam arasında ilmi ihtilaflar vardır. Buradan hareketle Ca'fer-i Sâdık'ın bu kelâmcılarla tam mutabakat içinde olduğunu söylemek güçtür. Bu durumda İmamiyye'nin öncüleri kabul edilen bu şahsiyetlerin, Ca'fer-i Sâdık'ın bütün sahalardaki üstünlüğünü kabul etmemeleri gibi bir durum söz konusudur. Bu durumda öğrencilerin, Muhammed el-Bâkır ve Ca'fer-i Sâdık'a karşı tutumlarından itaati farz, tüm ilimleri en iyi bilen *a'lem* ve *ma'sum* bir imam portresi çıkmamaktadır. Hatta bazı rivayetler onlardan bağımsız ve ayrı düşündükleri konular olduğunu bile göstermektedir. Nitekim Zürâre b. A'yen, kelâmî hususlarda müstakil görüşleri ileri sürmüş, istitâ'atin fiilden bağımsız olduğunu savunmuştur.³⁷

İmamiyye'nin öncüleri kabul edilen bu şahıslar, Muhammed el-Bâkır ve Ca'fer-i Sâdık'ın bazı fikirlerine katılmamışlardır. Kaynaklarda aktarılan rivayetlere göre bu nedenle Ca'fer-i Sâdık onların bazı fikirlerini bid'at saymış, bazı fikirlerinden *teberrî* etmiş, onlardan bazılarını anlayışsızlıkla suçlamış, başı buyruk davranmak, başkaları gibi düşünmek, helak olacakları fikirleri benimsemekle itham etmiş, onları lanetlemiş, hatta tekfir etmiştir. Bunun da ötesinde başkalarına onlara tabi olmamayı öğütlemiştir.

Ebû Hanife ve Ca'fer-i Sâdık arasındaki ilişkiyi hoca talebe ilişkisi değil de, çağdaş iki âlim ilişkisi olarak kabul etmek gerekmektedir. Şu da bir gerçektir ki, Ca'fer-i Sâdık, Ebû Hanife'ye "Irak Fâkihi" unvanıyla hitap etmiş ve ona bir âlim muamelesinde bulunmuştur. Hiç bir zaman bir talebe muamelesi yapmamıştır. Ebû Hanife'nin Ali ve soyuna gösterdiği sevgi ve bağlılığın temelinde, haksız idareye ve zulme tepki vardır, diyebiliriz.³⁸

Ca'fer-i Sâdık, hiçbir zaman dedelerinin beşer üstü bir tabiata sahip olduklarını söylememiş, onların manevi statüleri konusunda aşırılığa düşmemiştir. Onların yerine getirmekle buldukları kulluk rolünü özellikle vurgulamıştır. İmamları beşer tabiatından

³⁷ el-Keşşî, *İhtiyâru Ma'rifeti'r-Ricâl*, 361-362.

³⁸ Geniş bilgi için bkz., el-Mekkî, *Menâkıbu Ebî Hanife*, 148 vd.

çıkartan kişilerin Allah'ın, Peygamberin ve meleklerin düşmanı kâfir kişiler olduklarını söylemiştir.³⁹

Kaynaklar, onun ulûhiyetini, nübüvvetini iddia edenlerin, yine gayb bilgisine muttali olduğunu ve İsm-i A'zam'ı bildiğini ileri sürenlerin olduğunu aktarmaktadır. Yine Ebu'l-Hattâb, Ca'fer-i Sâdık'ın gayba muttali olduğu ileri sürülmüştür. Ayrıca Hattâbiye, Ca'fer-i Sâdık'ın kendilerine içinde gaybla ilgili olarak ihtiyaç duyacakları her türlü bilgiyi ihtiva eden "Cefr" adında bir kitap verdiğini, kitapta bulunanları ancak kendilerinin okuyabildiklerini ileri sürmüşlerdir. Ca'fer-i Sâdık ise bu tür iddialara şiddetli tepki göstermiştir.

Ali b. Ebî Tâlib, tarikatların büyük çoğunluğunda silsilenin ilk şahsiyeti durumundadır. Bu sebepten Ali b. Ebî Tâlib'e ve nesline tarikat çevrelerinde fazlaca sevgi beslenir. Yine Ca'fer-i Sâdık'ın tasavvufî çevrelerde apayrı bir saygınlığı olup, "mecmâu'l-bahreyn ve mültekâ'n-Nehreyn" diye anılmaktadır. İtikadî yönden tamamen Sünni olan tarikatlarda bile, Ali b. Ebî Tâlib ve Oniki imama karşı bu saygı mevcuttur.⁴⁰ Bu sebeple Ca'fer-i Sâdık tasavvuf tarihinde önemli bir yere sahiptir. İlk sûfilerin hayat hikâyelerini anlatan Ebû Nâsır es-Serrâc, Ebû Tâlib el-Mekkî, Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî ve Abdülkerîm el-Kuşeyrî gibi mutasavvıf müelliflerin ondan hiç bahsetmemiş veya nadiren atıfta bulunmuş olmalarına karşılık Ebû Nuaym eserinde kendisine geniş yer ayırmıştır.⁴¹

Hz. Ebû Bekir vasıtası ile gelen yolda *zikr-i hafi* yani sessiz zikir yapılmış olup, Hz. Ali vasıtasıyla ile gelen yolda da *zikr-i cehri* yani yüksek sesle zikir yapılmıştır. Ca'fer-i Sâdık, iki yoldan Resûlullah'a bağlıdır. Birisi babalarının yolu olup, Hz. Ali vasıtasıyla Resulullah'a bağlıdır. Bu yola "vilayet yolu" denir. İkincisi anasının, babalarının yolu olup Ebû Bekir vasıtasıyla Resûlullah'a bağlanmaktadır. Bu yola da "nübüvvet yolu" denir. Ca'fer-i Sâdık,

³⁹ İbn Şehr Aşûb, *Menâkıbu Ali b. Ebî Tâlib*, III/347; Haydar Esed, *el-İmâmu's-Sâdık ve Mezâhibu'l-Erba'*, Dâru'l-Kitâbü'l-Arabî, Beyrut 1390/1969, I/34.

⁴⁰ Osman Türec, *Anahatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, Seha Neşriyat, İstanbul 1998: 149-150.

⁴¹ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-Evliyâ' ve Tabakâtü'l-Aşfiyâ*, I/3-201.

hem ana tarafından Ebû Bekir soyundan hem de onun vasıtasıyla Resûlullah'dan feyiz almış olduğu için "Ebû Bekir, beni iki defa doğurmuştur"⁴² ifadesini kullanmaktadır. Rivayetlere göre, Ca'fer-i Sâdık, Resûlullah'dan gelen manevi üstünlüklerine Ebû Bekir, Selmân-ı Farisi ve Kâsım b. Muhammed b. Ebû Bekir yolu ile kavuşmuştur. Evliyalık üstünlüklerine de, Ali, Hasan ve Hüseyin, Zeyne'l-Âbidîn ve babası Muhammed Bâkir yolu ile kavuşmuştur. Ca'fer-i Sâdık'ta bulunan bu iki feyz ve marifet yolu, birbirleri ile karışmış değildir.

Ca'fer-i Sâdık döneminde itikadî meseleler hakkında pek çok görüş ortaya atılmıştır. O, ileri sürdüğü kelami görüşlerle Şîî akaidinin vücuda gelmesinde oldukça etkili olmasının yanında hem fıkıh hem de hadis alanında önemli bir yere sahip olmuştur. Ca'fer-i Sâdık'ın fikirlerini tespit hususunda, *Kitâbu't-Tevhîd* adlı eseri son derece önemlidir.

Kur'an, sünnet, Ali b. Ebî Tâlib'in sözleri, Hasan b. Ali'nin Muâviye'ye mektupları ve Hüseyin b. Ali'nin taraftarları ile yapmış olduğu yazışmaları temel referanslar olarak kullanan Ca'fer-i Sâdık, Allah'ın; âlemin, onun içindeki canlı ve cansızların mutlak yaratıcısı olduğu inancını işlemiş ve teşbih, temsil, tecsim ve ta'tilden uzak bir tevhîd anlayışı kabul ederek tevhidin, 'Allah'ın zat, sıfat ve fiil bakımından birlenmesi' demek olduğunu ortaya koymuştur.

Ca'fer-i Sâdık'a göre peygamberlik, Allah'ın kullarını severek, Cebrail vasıtası ve vahiy yoluyla ilâhî bir vazifeyle mükellef kılmasıdır. Şîîlik'te zamanla imamları peygamberlerden üstün gören görüşler ileri sürülse de, Ca'fer-i Sâdık'a göre Allah peygamberleri her türlü hata ve günahahtan korumuştur.⁴³ Yine Şîîlikte Kur'an'ın tahrifi hakkında bazı görüşler ileri sürülse de, Ca'fer-i Sâdık'a göre Kur'an bugün elimizde bulunan ve iki kapak arasında olan kitabın

⁴² Cemâlüddîn Ebû'l-Ferec Abdurrahmân b. Muhammed İbnü'l-Cevzî(597/1200), *Sıfâtü's-Sa'fve*, thk. Fahûrî Mahmûd, II. baskı, I-IV, Beyrut 1979, II/491.

⁴³ el-Allâme el-Hasan b. Yûsuf b. Ali b. el-Mutahhar el-Hillî(726/1325), *el-Bâbu Hâdî Aşere*, nşr. Mehdi Muhakkik, Meşhed 1989, 34.

kendisidir.⁴⁴ Kendisinin masum bir imam olmadığını söyleyen Ca'fer-i Sâdık, imâmetin hiç kimseye vasiyet edilmiş olmadığını ve imamların bey'atle ve seçimle belirleneceğini özellikle vurgulamıştır.⁴⁵

Ca'fer-i Sâdık'a göre, iki özelliği olan kişi cennete girer. Bunlar Allah'ın sevdiği şeyleri sevmek, sevsen bile Allah'ın istemediği şeyleri terk etmektir. Cehennemde ebedi kalma tehdidi özel olarak kâfirlere aittir. Allah, ikrar edip kendini bilenleri, günah işleseler bile cezalarını çektikten sonra cennetine koyacaktır ve o kişiler orada ebediyen nimetleneceklerdir. Hz. Peygamber, ümmetinden günahkâr Müslümanlara ve büyük günah işleyenlere şefaet edecektir.⁴⁶

Kaderi, Allah'ın kudret, irade ve ilim sıfatlarıyla ilgili iman edilmesi gereken bir konu olarak gören Ca'fer-i Sâdık'a göre, Allah kuluna gücünün yetmeyeceği bir şeyi yüklemez. İnsan yaptıklarından sorumludur. Çünkü yapıp yapmama gücüne sahiptir. İnsanın iradesi olmasaydı mükellef olmazdı, sevap ve cezanın da bir manası kalmazdı.⁴⁷

Hiçbir zaman Sahabe'ye dil uzatmayan ve uzatanlara da lanet eden⁴⁸ ve Sahabe'nin ileri gelenlerinden rivayet edilen hadisleri alan Ca'fer-i Sâdık, takiyyeyi kendilerine karşı düşmanca siyaset izleyenlere karşı korunmak amacıyla kullanmıştır.⁴⁹ O, Allah hak-

⁴⁴ el-Kuleynî, *Kâfi*, I/89, I/60-61; Şeyh Sadûk, *Şiî İmâmîyye'nin İnanç Esasları*, 102; Geniş bilgi için bkz., Atalan, *Şiîliğin Farklılaşma Sürecinde Ca'fer-i Sâdık'ın Yeri*, 99-102.

⁴⁵ Ebû'l-Ferec el-İsfehânî, *Mekâtîlu't-Tâlibiyyîn*, 254.

⁴⁶ el-Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, II/382.

⁴⁷ Geniş bilgi için bkz., Ebû'l-Ayneyn, Ali Halil Mustafa, "el-İhtimâmâtü't-Terbeviyyeti fi Fikri Ca'fer-i Sâdık" *Min A'lami't-Terbiyyeti'l-İslamiyye*, I (1988), 93-123, 101.

⁴⁸ Ebû'l-Kasım Abdurrahmân b. Muhammed el-Buhârî(435/1043), *Munâzâra Ca'fer b. Muhammed es-Sâdık Maa'r-Râfizi*, İstanbul-Süleymâniye Şehid Ali Paşa 2763/11, 155a.

⁴⁹ Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb el-Kuleynî(329/940), *Usûl mine'l-Kâfi*, I-II, Tahran 1389, I/64. Ayrıca bkz., Jafri, S. Husain M., *Origins and Development of Shi'a İslâm*, Kum 1976, 300; Farhad Daftary, *Muhalif İslâm'ın 1400 yılı İsmâîliler Târîh ve Kuramı*, Çev., Ercüment Özkaya, Raslantı Yay, Ankara 2001, 112; Ignaz Goldziher, "Das Prinzip der Takija im İslâm", *ZDMG*, LX (1906), 213-220.

kında bilgisizliği ve eksikliği gerekli kılan beda' inancını kabul etmeyerek kesin bir şekilde reddetmiştir.⁵⁰

Emevilerin son dönemlerinde ve Abbasilerin iktidarı ile sonuçlanan süreçte karışık bir siyasi ortamda yaşayan Ca'fer-i Sâdık, siyasetten uzak kalmayı başarmış, ilk iki halife hakkındaki görüşleri dolayısıyla da siyasal iktidarların baskısına maruz kalmamıştır. Kendisine siyasi alanda yöneltilen liderlik tekliflerini de sıcak karşılamamıştır.⁵¹

Ayrıca kendisi ve mensup olduğu aileden bazı imamlar hakkında dile getirilen, ulûhiyyet, nübüvvet, vâsîlik ve mehdîlik iddialarına şiddetle karşı koymuştur. Nitekim hiçbir zaman Ali b. Ebî Tâlib ve soyunun beşer üstü bir tabiata sahip olduklarını söylememiş, onların manevî statüleri noktasında aşırılığa düşmemiş; aksine onların hepsinin beşer olduklarını ve yerine getirmekle mükellef oldukları kulluk rolünü özellikle vurgulamıştır. Ca'fer-i Sâdık sağlam bir İslâm akidesini yaymak yanında kendisine ikinci bir hedef olarak 'gulât hareketini etkisizleştirip, bu tür hareketleri ilim ve mantığın merkezini oluşturduğu düzenli yola çekmeyi belirlemiştir.⁵²

Ca'fer-i Sâdık siyasi alanda aktif bir rol üstlenmekten kaçınmakla kalmamış, Abbâsîler'in kuruluşu aşamasında şahsı etrafında yapılan siyasi hesaplara iltifat etmemiş ve sözgelimi Ebû Seleme'nin iktidar teklifini reddetmiştir.⁵³ Bununla beraber dönemde gerek Zeyd b. Ali ve Muhammed Nefsü'z-Zekiyye isyanlarında

⁵⁰ Ebû Abdillâh İbnü'l-Muallim Muhammed b. Muhammed b. en-Numân el-Ukberî el-Bağdadî Şeyh Müfid (413/1022), *Evâilü'l-Makâlât fi'l-Mezâhibi'l-Muhtârât*, nşr., Hibetuddîn eş-Şehristânî, Tebriz 1364, 94; Ebû'l-Muzaffer el- el-İsferâ'îni (471/1078), *et-Tabsîr fi'd-Dîn ve Temyîzi'l-Fırakati'n-Nâciye an Fırakı'l-Hâlikin*, thk., K. Yusûf el-Hût, Beyrut 1983, 41.

⁵¹ Krş., Ethem Ruhi Fığlalı, *İmamîyye Şiâsi*, İstanbul 1984, 163.

⁵² İbn Şehr Aşûb, *Menâkıbu Ali b. Ebî Tâlib*, III/347; Mecmûatu mine'l-Müsteşrikin, *el-İmâmu's-Sâdık fi Nazari Ulemai'l-Ğarb*, 189 vd; Esed, *İmâmu's-Sâdık ve Mezâhibu'l-Erba'*, I/34; Muhammed Hasan, "İmâm Ca'fer-i Sâdık ve Gulât", *Mutemeru'l-İmâmu Ca'fer-i Sâdık ve'l-Mezâhibu'l-İslâmiyye*, Beyrut 1417/1917, 422; Atalan, *Şiîliğin Farklılaşma Sürecinde Ca'fer-i Sâdık'ın Yeri*, 133-149.

⁵³ Ebî Abdillâh Muhammed b. Abdîs el-Cehşiyârî(310/922), *Kitâbu'l-Vuzarâ ve'l-Küttâb*, thk. Mustafa es-Sakâ- İbrahim el-Ebyârî- Abdulfazî Şelebi, Mısır 1980, 86.

olduğu gibi Alioğulları'nın bizzat kendileri tarafından yürütülen faaliyetlere, gerekse Beyân b. Sem'ân ve Muğîre b. Saîd gibi Alioğulları adına yürütüldüğü iddia edilen faaliyetlere destek vermemiştir.⁵⁴

Ca'fer-i Sâdık'ın bu siyasi tavrı, döneminde, Şîa'nın imâmet nazariyesinin temel unsurları olan Oniki İmam inancının olmadığı, bunların nass ve tayinle belirlendiği ve bu imamların masum imamlar olduklarına dair bir kabulün bulunmadığını göstermektedir. Nitekim Ca'fer-i Sâdık'ın vefatıyla imâmetini ileri sürenler arasında ihtilaf olması bunun açık bir göstergesidir.

Ca'fer-i Sâdık'ın İmâmiyye'nin oluşumuna etkisi, imâmet konusunda iddiaların Alioğulları'nda kalmasına vesile olmasıdır. Alioğulları, Ebû Hâşim'in hilafeti Abbasoğulları'na devretmesiyle, Ca'fer-i Sâdık ve Nefsü'z-Zekiyye tarafından temsil edilen Hüseyinî ve Hasanî kollara indirgenmişti. Hasan soyundan gelen Nefsü'z-Zekiyye'nin öldürülmesinden sonra Ca'fer-i Sâdık Irak'taki Ali taraftarlarının odak noktası olmuş ve böylece Ali taraftarlarının yönelebilecekleri Ali soyundan birisi olma pozisyonuyla İsnâaşeriyye'nin oluşum sürecine temel sağlamıştır.

Sonuç olarak, Ca'fer-i Sâdık'ın İmâmiyye mezhebinin oluşmasına sağladığı en büyük katkı ise o dönemde oldukça revaçta olan gulât fikirleri çeşitli alanlarda sınırlandırılmasına yönelik sergilemiş olduğu mücadeledir. Nitekim o gulât grupları kendi çevresinden uzaklaştırmış, etrafındakilerin de onlardan uzak durmalarını sağlayarak daha sonraları doğacak olan İmâmiyye'nin tevhid eksenli yapılanmasının temellerini atmıştır. Ne var ki, Ca'fer-i Sâdık'ın bütün uğraşlarına ve farklı görüşlerine rağmen masum imam anlayışı, daha sonra teşekkül eden İmâmiyye'nin imâmet nazariyesinin belkemiğini oluşturmuştur.

⁵⁴ Geniş bilgi için bkz., Atalan, *Şiiliğin Farklılaşma Sürecinde Ca'fer-i Sâdık'ın Yeri*, 119-136.

Kaynakça

- el-Amilî, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Mekkî, *el-Kavaid ve'l-Fevaid fi'l-Fıkh*, Matbaatü'l-Âdâb, Necef 1980, IV/19;
- Atalan, Mehmet, *Cafer-i Sâdik*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 2007.
- Atalan, *Şiiliğin Farklılaşma sürecinde Câ'fer es-Sâdik'ın Yeri*, Araştırma Yay., Ankara 2005.
- Bozan, Metin, *İmamîyye'nin İmamet Nazariyesi'nin Teşekkül Süreci*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2004.
- el-Buhârî, Ebû'l-Kasım Abdurrahmân b. Muhammed (435/1043), *Munâzâra Ca'fer b. Muhammed es-Sâdik Maa'r-Râfizi*, İstanbul-Süleymâniye Şehid Ali Paşa 2763/11, 152-156 v.
- Ca'fer b. Muhammed es-Sâdik(148/765), *Kitâbü't-Tevhîd*, Dersaadet, İstanbul h.1329.
- el-Ceşşiyârî, Ebî Abdullâh Muhammed b. Abdîs (310/922), *Kitâbu'l-Vuzarâ ve'l-Küttâb*, thk. Mustafa es-Sakâ- İbrahim el-Ebyârî- Abdulhafız Şelebi, Mısır 1980.
- Daftary, Farhad, *Muhâlif İslâm'ın 1400 yılı İsmâîliler Târîh ve Kuram*, Çev., Ercüment Özkaya, Raslantı Yay, Ankara 2001.
- ed-Demirî, Kemaleddin Muhammed b. Musa, *Hayatu'l-Hayavan*, I-II, Kahire 1978.
- Ebû Nuaym el-İsfahânî, Ahmed b. Abdillâh b. Ahmed b. İshâk b. Mûsâ Ebû Nuaym el-İsfahânî (430/1038), *Hilyetü'l-Evliyâ' ve Tabakâtü'l-Asfiyâ*, I-X, Mısır 1932-1938,
- Ebû Yusuf, *Kitabu'l-Âsar*, Beyrut trz, 130.
- Ebû Zehrâ, Muhammed, *İmam Ca'fer Sâdik*, Şafak Yay., İstanbul 1992.
- Ebû'l-Ayneyn, Ali Halil Mustafa, "el-İhtimâmâtü't-Terbiyyeti fi Fikri Ca'fer-i Sâdik" *Min A'lami't-Terbiyyeti'l-İslamiyye*, I (1988), 93-123.
- Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, Ali b. Hüseyin b. Muhammed (356/967), *Mekâtîlu't-Tâlibiyyîn*, thk. es-Seyyid Ahmed Sakr, Beyrut 1966, 256.
- Ebû'l-Muzaffer el-İsferâ'înî (471/1078), *et-Tabsîr fi'd-Dîn ve Temyîzi'l-Fırkatî'n-Nâciye an Fıraki'l-Hâlikin*, thk., K. Yusûf el-Hût, Beyrut 1983.
- Fığlalı, Ethem Ruhi, *İmamîyye Şiâsi*, İstanbul 1984.
- Goldziher, Ignaz, "Das Prinzip der Takija im Islâm", *ZDMG*, LX (1906).
- Hasan, Sa'd Muhammed, *el-Mehdîyyetü fi'l-İslâm*, I. Baskı, Kahire 1953.
- Haydar Esed, *el-İmâmu's-Sâdik ve Mezâhibu'l-Erba'*, Dâru'l-Kitâbü'l-Arabî, Beyrut 1390/1969.
- Horasânî, Muhammed Vaiz Zâde, "Ca'fer-i Sâdik", *Ehli Beyt*, II: VIII (1985).
- el-Hillî, Allâme el-Hasan b. Yûsuf b. Ali b. el-Mutahhar (726/1325), *el-Bâbu Hâdî Aşere*, nşr. Mehdî Muhakkik, Meşhed 1989.

- İbn Hallikân, Ebû'l-Abbâs Şemsuddîn Ahmed Muhammed b. Ebî Bekir (682/1282), *Vefâyâtü'l-A'yan ve Enbai'z-Zeman*, I-VIII, Beyrut 1977.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Muslim (276/889), *Kitâbu'l-İmâme ve's-Siyâse*, thk. Tahâ Muhammed el-Zeyni, I-II, Kahire 1967, 1981.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed (236/850), *Tabakâtü'l-Kübrâ*, I-IX, Beyrut trz.
- İbn Şehr Aşûb, Reşidüddin Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali el-Mâzenderânî (588/1192), *Menâkıbu Ali b. Ebî Tâlib*, I-III, Necef 1375/1956.
- İbnü'l-Cevzî, Cemâluddîn Ebû'l-Ferec Abdurrahmân b. Muhammed (597/1200), *Sıfâtü's-Safve*, thk. Fahûrî Mahmûd, II. baskı, I-IV, Beyrut 1979.
- Jafri, S. Husain M., *Origins and Development of Shi'a İslâm*, Kum 1976.
- el-Keşşî, Muhammed b. Ömer (IV/X. asrın ortaları), *İhtiyâru Ma'rifeti'l-Ricâl*, tsh. ve tlk. Mirâbâd el-Esterâbâdî, thk. Mehdî er-Recâi, Kum 1404.
- el-Kuleynî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb (329/940), *Usûl mine'l-Kâfi*, I-II, Tahran 1389.
- el-Mekkî, Muvaffak b. Ahmed (568/1172), *Menâkıbu Ebî Hanife*, (*Kerderî'nin Menâkıbu ile birlikte*), Dâru'l-Kitâbü'l-Arabî, Beyrut 1981.
- el-Mes'ûdî, Ebû'l-Hasan Ali b. Hüseyin (346/957), *Murûcu'z-Zeheb ve Medînu'l-Cevher*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, I-IV, Kahire 1964, IV/182;
- _____, *İsbâtu'l-Vasiyye li'l-İmâm Ali b. Ebî Tâlib*, II. Baskı, Beyrut 1988.
- Muhammed Hasan, "İmâm Ca'fer-i Sâdık ve Gulât", *Mutemeru'l-İmâmu Ca'fer-i Sâdık ve'l-Mezâhibu'l-İslâmiyye*, Beyrut 1417/1917, 422;
- Mutahharî, Murtaza, "İmâm Ca'fer-i Sâdık", *Mecelletü's-Sekâfeti'l-İslâmiyye*, Dimaşk 1412/1991.
- en-Necâşî, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ali b. Ahmed b. Abbâs el-Esedî el-Kûfî (450/1058), *Ricâlu'n-Necâşî*, thk. Seyyid Musa eş-Şebirî ez-Zencânî, Kum 1318.
- en-Nevbahî, Ebû Muhammed Hasan b. Mûsâ (300/912) ve el-Kummî, Sa'd b. Abdillâh Ebû Halef el-Eş'arî (301/913), *Şii Fırkalar*, Çev., Hasan Onat, Sabri Hizmetli, Sönmez Kutlu, Ramazan Şimşek, Ankara Okulu Yay., Ankara 2004.
- Öz, Mustafa, "Ca'fer-i Sâdık", *DİA.*, VII (1993).
- eş-Şeybî, Mustafa Kâmil, *Sılâ Beyne't-Tasavvuf ve't-Teşeyyü*, Mısır 1969.
- Şeyh Müfid, Ebû Abdillâh İbnü'l-Muallim Muhammed b. Muhammed b. en-Numân el-Ukberî el-Bağdadî (413/1022), *Evâilu'l-Makâlât fi'l-Mezâhibi'l-Muhtârât*, nşr., Hibetuddîn eş-Şehristânî, Tebriz 1364.
- _____, *Îrşâd*, Beyrut 1975.
- Şeyh Saduk, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali İbn Babeveyh Kummî (381/991), *Şii İmamiyye'nin İnanç Esasları*, Çev., Ethem Ruhi Fıçlalı, Ankara

1978.

- _____, *Tevhîd*, thk. Seyyid Hâşim Hüseyinî et-Tahrânî, Beyrut 1398.
- et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr (310/922), *Târîhu'l-Umem ve'l-Mulûk*, thk., Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhîm, I-XI, Beyrut 1967.
- et-Tabersî, Ebû Ali el-Fazl b. el-Hasan (548/1153), *İ'lâmu'l-Verâ bi A'lâmi'l-Hüdâ*, nşr., Ali Ekber el-Ğaffari, Beyrut 1979.
- Şeyh et-Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan (460/1067), *er-Ricâl*, thk. Muhammed Sâdık, Matbaatü'l-Haydariyye, Necef 1961.
- _____, *Kitâbu'l-Gaybe*, thk. İbâdallah et-Tahrânî ve Ali Ahmed Nâsîh, Kum 1411.
- Türer, Osman, *Anahatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, Seha Neşriyat, İstanbul 1998.
- el-Ya'kûbî, Ahmed b. Ebî Ya'kûb b. Ca'fer b. Vehb (292/904), *Târîhu'l-Ya'kûbî*, I-II, Beyrut 1960.
- ez-Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed (748/1347), *Siyeru A'lami'n-Nubelâ*, I-XXV, Beyrut 1981-1988.
- _____, *Târîhu'l-İslâm ve Tabâkatü'l-Meşâhîr ve'l-A'lâm*, thk. Ömer Abdusse-lam Tedmuri, Beyrut 1997-1999.
- _____, *Tezkiretü'l-Huffâz*, Haydarabad 1333, I/166.
- ez-Zirikî, Hayruddîn, *A'lâm*, II. Baskı, I-VIII, Beyrut 1980.



Şia'nın İran Kültüründen Etkilendiği Düşüncesi Üzerine Bir Değerlendirme*

Fatih TOPALOĞLU**

An Evaluation on the View of Iranian Culture's Influence on Shia

Citation/©: Topaloğlu, Fatih, (2011). An Evaluation on the View of Iranian Culture's Influence on Shia, Milet ve Nihal, 8 (3), 31-45.

Abstract: The subject of this article is to evaluate the view that Shia was influenced by the Persian culture. In introduction, by emphasizing the existing of cultural interaction in the pre-Islamic history of Iran, it is addressed that Iranians had founded great civilizations such as Persian Empire. I have also pointed out the argument that the roots of political and religious movements emerged in Islamic world were searched in Iranian culture in sources. In Chapter One, I have taken some examples of the views of Eastern and Western scholars who are in favor of the argument. In Chapter Two, I have examined the fundamental opinions of these scholars. Following the discussion on the opinions which are taken in two main groups, in conclusion I have argued my opinions on which Shia was influenced by Iranian culture.

Key Words: Shia, Iranian culture, Iran.



* Bu makale, İzmir Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde 2010 yılında tamamlanan "Şia'nın Oluşumunda İran Kültürünün Etkisi" adlı Doktora tezimizin ilgili kısmından yararlanılarak hazırlanmıştır.

** Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi ABD. [fatih.topaloglu@deu.edu.tr].

Atıf/©: Topaloğlu, Fatih, (2011). Şia'nın İran Kültüründen Etkilendiği Düşüncesi Üzerine Bir Değerlendirme, MİLEL ve NİHAL, 8 (3), 31-45.

Öz : Makalenin konusu, Şia'nın İran kültüründen etkilendiği yönündeki görüşün değerlendirilmesidir. Girişte İslam öncesi İran'ında kültürel etkileşimin varlığına vurgu yapılarak, İranlılar'ın tarihte Pers imparatorluğu gibi büyük ve önemli bir medeniyete sahip olduğuna işaret edilmiştir. Kaynaklarda İslam coğrafyasında ortaya çıkan bazı siyasi ve dini hareketlerin köklerinin İran kültüründe arandığı düşüncesine temas edilmiştir. Daha sonra birinci bölümde bu düşüncenin yanında yer alan batılı ve doğulu bazı araştırmacıların görüşlerinden örnekler verilmiştir. İkinci bölümde söz konusu görüşü savunanların temel iddiaları ele alınmıştır. İki ana grupta değerlendirdiğimiz bu iddiaları tartıştıktan sonra sonuç bölümünde Şia'nın İran kültüründen etkilendiği yönünde kişisel kanaatlerimize yer verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Şia, İran Kültürü, İran.

Giriş

İranlılar, daha Araplar ve İslam ile tanışmadan çok önce Mezopotamya ve İran coğrafyasında kültürler arası etkileşimin yoğun olduğu bir bölgede yaşıyorlardı. MÖ. IX. yy. Asur kaynaklarına göre, Persler bu dönemlerde Medlerin hâkimiyetindeydi ve Mezopotamya kültürünün etkisinde olan Medler yoluyla Persler de bu kültürden önemli izler taşıyordu.¹ MÖ. 2000'li yıllarda farklı dilleri, dinleri, kültürleri, gelenek ve adetleriyle kuzey-doğudan ilerleyerek bölgeye gelmeye başlayan Hind-İranlılar, önceleri bölgedeki yerli halkla kaynaşmamış, her iki zümre ayrı ayrı gruplar halinde yaşamıştır. Pers kralı I. Darius (521-486) zamanında Hind-İranlılar bölge halkına tesir etmeye başlamış ve etkileri gittikçe artmıştır.² Öte yandan başlangıçta Helen kültürünün etkisi altında kalan Partların ise MS. 77 yılına kadar paralarda Yunan harflerini kullandıkları görülmektedir. Ancak daha sonra bunlar da Mezopotamya kültürlerinden etkilenmişlerdir.³

Tarihte Persler gibi büyük bir imparatorluk kurmuş ve neredeyse Avrupa'yı ele geçirebilecek büyük bir güce ulaşmış⁴ İranlıla-

¹ Naskalı, Esko, "İran" –Tarih/Başlangıçtan Müslümanlar Tarafından Fethine Kadar-, Güzel Sanatlar Matbaası, İstanbul 2000, *DİA*, XXII, 394.

² Günaltay, M. Şemseddin, *İran Tarihi I En Eski Çağlardan İskender'in Asya Seferine Kadar*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1948, s. 91.

³ Naskalı, "İran", *DİA*, XXII, 395.

⁴ *Heredot Tarihi*, çev. Perihan Kuturman, Hürriyet Yayınları, İstanbul 1973, s. 189.

rın, İslam'ı kabul ettikten sonra geçmişteki tarih ve kültürlerini unutmaları, yeni doğmuş bir medeniyet gibi tamamen Arap kültür ve medeniyetinin etkisine girmeleri elbette düşünülemez. Sözünü ettiğimiz böylesi tarihi ve kültürel bir arka plan varken, birçok dini inanış ve geleneğin İslam sonrası yeni kültürde değişik biçimlerde de olsa yerini almış olabileceği göz ardı edilmemelidir.

Bu sebeple, İslam'ın ilk dönemlerinden itibaren ana yapıdan farklı inançlara sahip fırkaların kökleri İslam dışında aranmış ve bu fırkaların İslam dışı bazı fikirlerle irtibatı kurulmuştur. Dolayısıyla İslam tarihinin bazı dönemlerinde Şia gibi siyasi ve fikri hareketlerin bir kısmı da görüşleri itibariyle İran kökenli olarak nitelendirilmiştir. İran kültüründeki bazı inançlara ve kültürlere veya İranlı zümrelere dayandırılan, Mecusi ve Senevîlere benzetilen veya onlarla eşdeğer tutulan bu fikir ve hareketler İslam tarihinde genellikle ayrılıkçı ve sapık olarak değerlendirilmiştir.⁵ Bu vasıflandırmalarda etkili hususlardan biri de muhtemelen Hz. Peygamber'in, bazı hareketleri Mecusîliğe nispet ederek yermesi konusundaki rivayetler⁶ gelmektedir. Söz konusu hadisler doğruluğu kabul edilsin veya edilmesin ilk Müslümanların zihninde eski İran dinleri ve inançlarının İslam'a etkisi konusunda bir şüphenin yer aldığını göstermesi bakımından önemlidir.⁷

Çağdaş araştırmacılar arasında Şia'nın İran kültüründen etkilendiğini düşünenler de vardır. Julius Wellhausen,⁸ W. Bart-

⁵ Eş'ari, *İlk Dönem İslam Mezhepleri Makalatu'l-İslamiyyin ve İhtilafu'l-Musallin*, çev. Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2005, s. 109; Watt, W. Montgomery, *İslam'ın İlk Dönemlerinde Hür İrade ve Kader*, çev. Arif Aytekin, İstanbul 1996, s. 45-48; *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fıçlalı, Birleşik Yayıncılık, İkinci Baskı, İstanbul 1998, s. 40-41; Benli, Yusuf, *Fars-Şia İlişkisi (H. II. Asır)*, Nehir Yayıncılık, Malatya 2006, s. 19-20, 22.

⁶ Şehristani, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim b. Ebi Bekr Ahmed (548/1153), *Müel ve Nihal*, çev. Mustafa Öz, Litera Yayıncılık, İstanbul 2008, s. 32; Bağdadî, Ebu Mansur Abdulkahir b. Tahir b. Muhammed (429/1037), *Mezhepler Arasındaki Farklar (el-Fark beyne'l-Fırak)*, çev. Ethem Ruhi Fıçlalı, TDV Yayınları, Ankara 1991, s. 7; Eş'ari, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail b. Ebi Bişr İshak b. Salim (324/935), *el-İbane an Usuli'd-Diyane*, Daru'l-Kitab, Kahire 1990, I, 115.

⁷ Aydın, Osman, "Kaderi Anlayışın İlk Tezahürleri", *İslami Araştırmalar Dergisi*, Ankara 2003, XVI/II, 250-251, 253.

⁸ Wellhausen, Julius, *İslamiyet'in İlk Devrinde Dini-Siyasi Muhalefet Partileri*, çev. Fikret İşıltan, TTK Yayınları, İkinci Baskı, Ankara 1996, s. 148.

hold,⁹ Ignaz Goldziher,¹⁰ R. Strothmann,¹¹ Ilya Pavlovich Petrushevsky¹² ve Alessandro Bausani¹³ gibi müsteşrikler Şiiliğin İran asıllı olduğu nazariyesini çeşitli yönlerden eleştirmişlerdir. İslam dünyasında ise özellikle Şii âlimlerden Hamid Algar,¹⁴ Ahmed Vaili,¹⁵ Kasifu'l-Ğita,¹⁶ Abdülhuseyin Zerrinkub¹⁷ ve Seyyid Hüseyin Nasr¹⁸ da Şia'nın aslının İran kültüründen geldiği iddiasını reddedenler arasındadırlar. Ancak makalemizin konusu Şia'nın İran kültüründen etkilendiği görüşünün değerlendirilmesi olduğundan burada karşı görüşün tartışılmasına girilmeyecek, müsteşriklerden ve İslam dünyasının çağdaş araştırmacılarından belli başlılarının eserlerindeki görüşlere atfen Şia'nın İran kültüründen etkilendiği iddiası tartışılacaktır. Şimdi araştırmacıların bu konudaki görüşlerine geçmek istiyoruz.

Şia'nın İran Kültüründen Etkilendiği Görüşünü Savunanlar

Şiiliğin kaynağı konusunda yapılan bazı araştırmalar, Şiiliğin bir kısım esasları ve bunların ilk kaynağı olarak kabul edilebilecek bazı şahıslardan hareketle, Şiiliği İslam dışı farklı kaynaklara dayandırmışlardır.¹⁹ Birçok araştırmacının Şiiliğin İran asıllı olduğu

⁹ Barthold, W., *İslam Medeniyeti Tarihi*, çev. Fuat Köprülü, Akçağ Yayınları, Üçüncü Baskı, Ankara 2004, s. 172-173.

¹⁰ Goldziher, Ignaz, *İslam'da Fıkıh ve Akaid*, çev. İlhan Başgöz, Ardıç Yayınları, Ankara 2004, s. 276, 281.

¹¹ Strothmann, R., "Şia" , *İA*, MEB Basımevi, İstanbul 1979, XI, 507.

¹² Petrushevsky, Ilya Pavlovich, *İslam in Iran*, translated by Hubert Evans, The Athlone Pres, London 1985, s. 32.

¹³ Bausani, Alessandro, "Selçuklu Döneminde Din", çev. Ali Ertuğrul, *CÜİF Dergisi*, Dilek Matbaacılık, Sivas 2007, XI, 444-445.

¹⁴ Algar, Hamid, *İslam Deoriminin Kökleri*, çev. M. Çetin Demirhan, İşaret Yayınları, İkinci Baskı, Ankara 1990, s. 21-22.

¹⁵ Vaili, Şeyh Ahmed, *Huviyyetu't-Teşeyyu'*, Daru'l-Kitabı'l-İslami, İkinci Baskı, Kum 1362/1983, s. 62-71.

¹⁶ Kaşifu'l-Ğita, Şeyh Muhammed Huseyn Âl-i, *Aslu's-Şia ve Usuluha*, Mektebetu'l-İrfan, Dokuzuncu Baskı, Beyrut trz., s. 23 vd.

¹⁷ Zerrinkub, Abdülhuseyin, *İslam Medeniyeti Mucizesi*, çev. Abuzer Dişkaya, Ağaç Yayınları, İstanbul 2009, s. 145.

¹⁸ Tabatabai, Allame Seyyid Muhammed Huseyin, *İslam'da Şia*, haz. Bahri Akyol, İslami Kültür ve İlişkiler Merkezi Tercüme Yayın Müdürlüğü, yy. 1998, s. 10. (Seyyid Hüseyin Nasr'ın takdim yazısı.)

¹⁹ Benli, *Fars-Şia İlişkisi*, s. 22-23. Geniş bilgi için bkz. İrfan Abdulhamid, *İslam'da İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*, çev. Saim Yeprem, Marifet Yayınları, İstanbul 1994, s. 22-36.

nazariyesini ileri sürmeleri oldukça yaygın ve gelenekselleşmiş bir görüştür. Bu yargıya kaynaklık eden hususlar, bazı Şii fikirlerin İran kültüründe tarihi köklerinin bulunması ve İranlı zümrelerin Şiiliğe meyletmesi olarak görülmektedir.²⁰

Özellikle XIX. ve XX. yüzyılda bazı âlimler genel olarak, Şiiliği İranlıların kurduğunu veya ilk defa Irak coğrafyasında ortaya çıkmakla birlikte İslam'ın İran'a girmesiyle Şiiliğin asıl olarak burada oluştuğunu, bu mezhebin Araplara karşı bir nevi İran'ın ruhunu yansıttığını ve özellikle Şiiliğin İran'ın İslam anlayışı olduğunu iddia etmişlerdir. Müsteşriklerden Carra de Vaux,²¹ Reinhart Pieter Dozy,²² Van Vloten,²³ Edward Browne,²⁴ Brockelmann²⁵ ve W. Montgomery Watt²⁶ gibi müellifler bu düşünceyi kabul ediyorlardı.²⁷ Yakın dönem İslam dünyası âlimlerinden Ahmed Emin,²⁸ Ebu Zehra²⁹ ve Ömer Tabba'³⁰ da Şia'yı İranlıların oluşturduğu iddiasını destekleyenler arasındadır. Türkiye'de ise günümüz araştırmacılarından Yusuf Benli ve Zekeriya Kitapçı, Şia'da İran etkisinin bulunduğu kanaatinde olanlardandır.

²⁰ Feyyumi, M. İbrahim, *eş-Şiatu's-Şuubiyye*, Kahire 2002, s. 13-17; Wellhausen, *Dini-Siyasi Muhalefet Partileri*, s. 147, 148.

²¹ De Vaux, Baron Carra, *Les Penseurs de L'Islam*, Librairie Paul Geuthner, Beşinci Baskı, Paris 1926, V, 13-14 vd.

²² Dozy, Reinhart Pieter Anne, *Essai sur L'Histoire de L'Islamisme*, Hollandaca'dan çev. Victor Chauvin, E. J. Brill, 1871, s. 219-220.

²³ Vloten, Gerlof Van (1866-1903), *Emevi Devrinde Arap Hâkimiyeti Şia ve Mesih Akideleri Üzerine Araştırmalar*, çev. Mehmed S. Hatiboğlu, AÜİF Yayınları, Ankara 1986, s. 51, 54.

²⁴ Browne, Edward, *Tarihu'l-Edeb fi İran*, çev. Ahmed Kemalü'd-Din Hilmi, Matbuatu Camiati'l-Kuveyt, Kuveyt 1996, I, 160, 161.

²⁵ Brockelmann, Carl, *Tarihu'l-Edebi'l-Arabi*, çev. Abdulhalim Necar, Daru'l-Maarif, Mısır 1974, III, 320.

²⁶ Watt, *Teşekkül Devri*, s. 48-52.

²⁷ Mutahhari, Murtaza, *el-İslam ve İran Ata' ve İsham*, Daru'l-Hakk Yayınevi, Beyrut 1993, s. 100 vd.; Vaili, *Huviyyetu't-Teşeyyu'*, s. 63-64; Petrushevsky, *İslam in Iran*, s. 32.

²⁸ Ahmed Emin, *Fecru'l-İslam*, Mektebetu'n-Nehzati'l-Mısriyye, Yedinci Baskı, Kahire 1955, s. 98, 111, 276.

²⁹ Ebu Zehra, Muhammed, *İslam'da Siyasi ve İtikadi Mezhepler Tarihi*, çev. Ethem Ruhi Fırlalı-Osman Eskicioğlu, Yağmur Yayınları, İstanbul 1970, s. 53, 77.

³⁰ İbnu'l-Mukaffa, Abdullah, *el-Asaru'l-Kamile*, yay. Ömer et-Tabba', Daru'l-Erkam, Beyrut 1997, s. 18-19.

Yukarıda ismini zikrettiğimiz müsteşriklerden De Vaux'ya göre, Hz. Ali'nin vefatından sonra antik Pers ruhu, Müslümanların haklarını savunan taraftarları arasında yayılmıştı. Böylece Zerdüştlüğün ezilmişlik hayalleri ve umutları, Şii ruhuna sirayet etti ve İranlılar, Sünni hanedanlara karşı Ali'nin oğlunun peşinden giderek Arap zihniyetine karşı haklarını savundular. Hz. Muhammed'in kendisinden sonra bir peygamber gelmeyeceğini bildirmesi bir başka inancı, Mehdiliği ortaya çıkardı. Mehdi inancı, Yahudilerin Mesih inancını hatırlatsa da muhtemelen İran kaynaklı bir düşünceydi. Bu, Perslerdeki, zamanın sonunu getirmek için kötülüğe karşı iyiliğin, Ehrimen üzerine Hürmüz'ün zaferini sağlayacak olan, Zerdüş'ün Peygamber oğluna olan inancın bir varyantıydı. Ali'nin soyunun meşru olduğu fikri, beklenen Mehdinin, onun soyundan gelen imamlardan biri olacağı dogmasını çıkardı.³¹

Reinhart Dozy, Şiiliğin temel olarak İran asıllı bir mezhep olduğunu, Şiiilerin her ne kadar Arap hâkimiyetinde bulunsalar da kalplerinin derinliklerinde İran mezhebi oldukları düşüncesinin yattığını söyler. Araplarla İranlılar arasındaki karakter farklılığını da ortaya koyarak Arapların özgürlüğü İranlıların ise teslimiyetçi bir köleliği tercih ettiğini belirtir. Hariciler ile Şiiliği de karşılaştıran Dozy, Harici fikirlerin demokratik bir anlayışı temsil ederken, Şii düşüncenin ise mutlakiyete ve despotizme sevk ettiğini ifade eder. Öte yandan, Hz. Peygamber'den sonra bir halife seçme işi İranlılar için alışılmadık bir yöntemdi. Onlar geçmişten itibaren veraset temelli bir yönetim anlayışına sahip oldukları için, Hz. Muhammed'in sağ olan erkek evladı bulunmadığından damadı Ali'nin halife olması ve halifeliği kendisinden sonra çocuklarına bırakması gerektiğini düşünüyorlardı. Bununla da yetinmeyip yine eskiden hükümdarlarına atfettikleri ulûhiyet düşüncesini Ali ve evladına da naklettiler.³²

Vloten, Kufe'de ortaya çıkan birtakım Şii fikirlerin genellikle İslam öncesi inançların tesiriyle doğduğunu ve Emevi otoritesi

³¹ De Vaux, *Les Penseurs de L'Islam*, V, 13-14 vd.

³² Dozy, *Essai sur L'Histoire de L'Islamisme*, s. 219-220; krş. Mustafa Öz, *Başlangıçtan Günümüze Şiilik ve Kolları*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2011, s. 72-73.

zayıfladıkça İslam ülkesinin diğer kısımlarına da yayıldığını belirtmektedir. Ona göre, özellikle Gulat fırkalarının düşüncelerinde Mecusilik ve Maniheizm gibi İran dinlerinden alınma pek çok gayr-i İslami unsur bulunmaktaydı. İlk fetihler döneminde İslam ordularının başarısıyla bu düşünceler çok fazla yayılma imkânı bulamamıştı. Fakat zamanla İslam'ın şekli emirlerine karşı bir hoşnutsuzluk meydana geldi. Ruhi saadet İslam'ın dışında aranmaya başlandı. Eski İran'ın ve başka kültürlerin nazariyeleri akla geldi. Bunlar hurafelerle karışarak yeni düşünceleri meydan getirdi. Böylece bütün bu kesimler Şiilik'te birleştiler ve İran milli şuuru yeniden uyanmaya başladı.³³

Muhtelif Şii Gulat fırkalarının köklerinin eski ve yeni İslam tarihçilerinin nazarında Mazdekizm inancıyla ilintilendirildiğini belirten Edward Browne, söz konusu fırkaların sahip oldukları teşbih, ric'at ve tenasüh gibi birtakım aşırı görüşlerin özellikle İran bölgesinde yayıldığını, bu tip inançların alt yapısının İran coğrafyasında kronik olarak var olduğunu belirtir.³⁴

Brockelmann, Şia'nın erken zamandan beri Arap egemenliğine karşı milliyetçilikle yani İran kavmiyetçiliği ile ilişkilendirilmesinin, yine erken dönemde müstakil bir Şii düşüncesini ortaya çıkardığını savunarak, Şia'nın köklerini İran ile irtibatlandırmaktadır.³⁵

Araştırmacıların, Şia'nın İran kültüründen önemli ölçüde etkilendiği görüşünü destekleyen birçok delil bulunmaktadır. Bunların en önemlilerinden biri Arap-Şii düşüncelerden İran-Şii düşüncesine geçişte Şiiliğin ilk dönem merkezi olan Kufe'ye Yemen bölgesinden göç eden eski Sasani din ve kültürü etkisindeki Arapların rolüdür. Çünkü Yemen İslam'dan önce çok uzun yıllar İran dinleri ve kültürünün etkisi altında yaşamıştır. Bu nedenle Yemenli Arapların zihinlerinde ve kalplerinde eski İran din ve düşüncesinin

³³ Vloten, *Emevi Devrinde Arap Hâkimiyeti Şia ve Mesih Akideleri Üzerine Araştırmalar*, s. 51, 54; ayrıca bkz. Carl Brockelmann, *İslam Milletleri ve Devletleri Tarihi*, çev. Neş'et Çağatay, Örnek Matbaası, Ankara 1954, I, 175.

³⁴ Browne, *Tarihu'l-Edeb fi İran*, I, 160, 161.

³⁵ Brockelmann, *Tarihu'l-Edebi'l-Arabi*, III, 320.

derin izleri bulunmaktadır. Kufe'ye geldiklerinde de bunları yeni dini inanışlarıyla birleştirerek İrani-Şii inancının teşekkülüne katkıda bulunmuşlardır.

Bu hususa dikkat çeken Watt, Şia'nın ilk defa Araplar arasında ortaya çıktığını kabul etmekle birlikte ilk Şii topluluklar içinde Yemen kökenli Arapların önemli yer tuttuğunu düşünmektedir. Ona göre 51/671'de Hucr b. Adiy ile birlikte ayaklanan on iki kişiden altısı Yemen kabilelerine mensuptur. Bu kişilerden ikişer tanesi Becile ve Kinde, birer tanesi de Hadramevt ve Has'am kabilelerindedir. Harici ayaklanmalarında Yemenlilerin rolü az olmasına rağmen Ehl-i Beyt temalı hareketlerde daha fazla yer aldıkları görülmektedir. Ayrıca Yemenliler Güney Arabistan'dan gelmişlerdir ve burada bin yıldan bu yana kralların soy esasına göre belirlenmeleri geleneği uygulanmakta, onların insanüstü vasıflara sahip oldukları düşünülmektedir. Bu nedenle Yemenliler muhtemelen şuur altlarındaki eski İran geleneklerinin tesirinde kalarak imamet in Ehl-i Beyt'in hakkı olduğu düşüncesini savunmuşlar ve böylece imamet fikrinin ortaya çıkmasına tesir etmişlerdir.³⁶

Van Vloten ile benzer görüşlere sahip olan Ahmed Emin de İranlıların çoğunun İslam fethiyle Müslüman olduğunu, Arapça'yı çok güzel bir şekilde öğrendiklerini fakat buna rağmen akide ve inançları, arzuları, hırsları, düşünceleri ve hayata bakış açıları bakımından hiçbir zaman Araplar gibi olamadıklarını söyler. Ona göre İranlılar İslam dinini kabul etmelerine rağmen onu kendi kültürlerinin rengiyle boyamışlar, eski dinlerinin inançlarından kurtulamamışlardır. İslamiyet'i eski dinlerinin müsamaha ettiği miktarda anlamışlar ve İran gençleri bu akide tesirinde yetişmişlerdir. Bunlardan birçoğu Arapça öğrenmişler fakat İran hayal ve tasavvurunu, şiir, mesel ve hikmetlerini unutmamışlardır. Bunun tabii bir tesiri olmak üzere İslamiyet'e yeni inançlar ve meseleler girmişti ki bunların tesirleri sonradan ortaya çıkmıştır. Bu yeni fikirlerin İslamiyet'te en açık bir surette görüleni Şiilik ve tasavvuf-

tur. Emin, yine bundan dolayı Arap edebiyatının, İran hikmetleri, kıssaları ve hayalleri ile dolu olduğunu söylemektedir.³⁷

Ebu Zehra'ya göre, Şiilik ilk defa, halifeliği devrinde Hz. Osman aleyhinde propaganda için uygun bir yer haline gelen Mısır'da doğmasına karşın Irak'ta gelişme göstermişti. Bunun birçok sebepleri olmakla birlikte ona göre etkenlerden biri de Irak'ta İran ve Keldani ilimleri ve medeniyetlerinin kalıntılarının bulunmasıydı.³⁸

Abbasiler döneminde İran kültürünün Araplar üzerinde içtimali, ahlaki, siyasi ve idari çok önemli etkileri olduğunu düşünen Ömer Tabba', İran kültürünün Araplara tesirinin bazı siyasi ve kültürel sebeplerinin de bulunduğunu belirtir. Ona göre, çok eskilere giden tarihi ve kültürel birikimiyle İran, medeniyeti bakımından Araplardan önde gelmektedir. Sasani hanedanı idarecilik ve siyasette Abbasi hanedanına göre daha tecrübelidir. İranlılar halifeliğin Abbasilere geçmesine yardım etmişler, bu konuda bilinçli bir siyasi tavırla hareket etmişlerdir. Öte yandan Abbasiler de iktidarını sağlamlaştırmak için İranlıların desteğine ihtiyaç duymuşlar yönetimde İranlılara da yer vermişlerdir. Hatta Abbasi yönetimi Sasani hanedanından çokça etkilenecek şekilde şekillenmiştir. Bu gibi sebepler de İran kültürünün Araplara tesirini kolaylaştırmıştır.³⁹

Hicri II. asırda İran bölgesinde ortaya çıkan siyasi ve dini karakterli hareketleri inceleyen Yusuf Benli, belli inanç, mezhep veya fikir akımlarının belirli coğrafi bölgelere has olarak temayüz ettiklerini, bu neviden fırkaların da zaman ve mekânın kendine has özellikleriyle ortaya çıktıklarını söylemektedir. Hicri II. asırda özellikle İran'da görülen İran kökenli hareketlerin de mekân-fikir ve mekân-kültür ilişkisi bağlamında nevi şahsına münhasır bir görünüm arz ettiklerini düşünmektedir. Ona göre, İran toplumun sosyal ve kültürel yapısını etkileyerek şekillendiren kaynaklar, daha sonra İslami dönemde burada ortaya çıkan, içlerinde Şii karakterli

³⁷ Ahmed Emin, *Fecru'l-İslam*, s. 98, 111.

³⁸ Ebu Zehra, *İslam'da Siyasi ve İtikadi Mezhepler Tarihi*, s. 53, 77.

³⁹ İbnu'l-Mukaffa, *el-Asaru'l-Kamile*, s. 18-19; Ahmadi, Nadir-Feresteh Ahmadi, *Iranian Islam*, Macmillan Press, London 1998, s. 137-138.

olanlarının da bulunduğu fikir ve hareketlerin muharrik sebebidir. Dolayısıyla Şiiğin kaynağı, Şii olmayan çevrelerce genellikle başka inanç ve kültürlerle özellikle de İran inanç ve kültürüyle ilişkilendirilmeye çalışılmıştır ki bu önemsenmeyecek bir iddia değildir.⁴⁰

Günümüz Türk ilim adamlarından Z. Kitapçı da İran'ın milli şuurunun hiçbir zaman kaybolmadığını, mağlubiyetin verdiği ezikle eski Zerdüş geleneklerinin tamamen terk edilmediğini düşünmektedir. İranlıların eski inanışlarını Şii doktrini içerisine aldıklarını, İran mili varlığını İslam'a karşı korumak için Şia'yı bir nevi koruyucu kalkan olarak kullandıklarını savunmaktadır.⁴¹

Araştırmacıların görüşlerini aktardıktan sonra şimdi de söz konusu fikrin ana söylemlerini tartışmak istiyoruz.

Şia'nın İran Kültüründen Etkilendiği Görüşünün Savunanların Temel İddiaları

Şia'nın aslının İran kültüründen geldiği iddiasını savunanların düşüncelerinin temelinde başlıca şu fikirler yer almaktadır:

1. Şia ile İslam'dan önceki İranlıların dinleri ve kültürleri, bilhassa Zerdüştlük'ün inanç esasları arasında önemli benzerlikler vardır.
2. Sasaniler'in Müslüman Araplar tarafından yıkılmasından sonra İranlılar İslam'ı seçtiler ve Kufe gibi şehirlere yerleştiler. Zira İslam topraklarının genişlemesi sürecinde ilim ve kültür merkezine dönüşen şehirlere olan Kufe ve Basra'da Araplar, Müslümanlar, Hristiyanlar, Yahudiler, Mecusiler ve mevalinin İranlı kesimi birbirleriyle temas halindeydiler. Ehl-i Beyt'e karşı sevgilerini ortaya koyan İranlılar eski geleneklerini Şia'ya taşıyarak ona İrani bir şekil verdiler.⁴²

⁴⁰ Benli, *Fars-Şia İlişkisi*, s. 311-313.

⁴¹ Kitapçı, *Zekeriya, İslam Hidayet Güneşi Doğu Turan Yurdunda*, Yedi Kubbe Yayınları, Konya 2004, s. 120-121.

⁴² De Boer, Tjitze J., *İslam'da Felsefe Tarihi*, çev. Yaşar Kutluay, Balkanoğlu Matbaacılık, Ankara 1960, s. 9-10.

3. Hz. Hüseyin'in Sasaniler'in son hükümdarı III. Yazdigird'in kızı Şehribanu ile evlenmesi Arap Şiiilerle İranlılar arasında akrabalık ilişkisine dayalı bir köprü oluşmasına vesile olmuştur.
4. İranlılar, İslam'ı gönül rızası ile değil Arap fetihleri neticesinde zorunlu olarak kabul etmişlerdi. Bu nedenle İslam'ı içlerine sindirip tam olarak benimseyemiyor ve İslam içinde iktidara muhalif kesimlerin önde gelen tercihi Şia'ya taraftar olarak bir anlamda ülkelerini fetheden Araplara karşı intikam duygularını tatmin ediyorlardı.⁴³
5. İran asıllı olup eskiden Zerdüşť veya diğer inançlara mensup bazı kişiler Müslüman olduktan sonra yaptıkları ilmi, siyasi vb. faaliyetlerle eski dinlerine ait bazı inanç ve uygulamaları da yeni dinlerine naklediyorlardı.⁴⁴

Şia'nın oluşumunda İran kültürünün etkisini⁴⁵ kabul edenlerin iddiaları incelendiğinde iki ana görüş ortaya çıkmaktadır. Birincisi; Şia'nın tamamen İran kaynaklı olduğu ve İranlılarca tesis edildiği şeklindedir. Tarihi olaylara ve kaynaklara bakıldığında bu görüşü savunmak elbette mümkün değildir. Çünkü Şia'nın siyasi bir temayül olarak genel fikirlerini oluşturmaya başlaması belki en erken Kerbela hadisesinden sonradır.⁴⁶ Ayrıca, Hz. Hüseyin ve Ehl-i Beyt çevresindekiler nesep bakımından çoğunlukla Arap idiler.

Şia'nın tamamen İran kökenli olduğu fikrini savunmak bilimsel açıdan imkânsız görünmektedir. Çünkü eski bir dinin, mezhebin veya kültürün bir toplumda aynen devam etmesi için teorik ve pratikte hiçbir değişiklik görülmeksizin günümüzde de yaşıyor olması gerekir. Oysa Şii mezhebini benimseyen İranlılar, dini ve kültürel anlamda İslam'ın birçok esasını kabul etmişler ve bunları pratikte de uygulamaktadırlar. Bu noktada Şia'nın eski İran dinleri

⁴³ Vaili, *Huwiyyetu't-Teşeyyu'*, s. 72-79; Dozy, *İslam Tarihi*, s. 119.

⁴⁴ Ahmed Emin, *Fecru'l-İslam*, s. 98, 276.

⁴⁵ Bu konuda detaylı bilgi için bkz. Fatih Topaloğlu, "Şia'nın Oluşumunda İran Kültürünün Etkisi", *Basılmamış Doktora Tezi*, DEÜSBE, İzmir 2010.

⁴⁶ Watt, *Teşekkül Devri*, s. 47; Fığlalı, Ethem Ruhi, *İmamîyye Şiası*, Selçuk Yayınları, İstanbul 1984, s. 105, 107 vd., 241; *Günümüz İslam Mezhepleri*, İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, İkinci Baskı, İzmir 2011, s. 267.

ve kültürlerinden etkilendiğini, eski dinlere ait birtakım inanç ve uygulamaların, statü ve kurumların, bazı değişikliklere uğramakla birlikte, yeni din ve mezhep içerisinde benzer şekilde devam ettiğini düşünmek kanaatimize göre daha mantıklı ve tutarlı bir görüştür.

İkincisi; Şia'nın Araplar tarafından kurulduğu ve fetihlerle birlikte İran'a yayılan İslam dini içerisinde İranlıları celbeden Şii düşüncenin bu coğrafyada İranlılar eliyle değişime uğradığı görüşüdür ki tarihi kaynaklar açısından bakıldığında bu görüş daha tutarlı görülmektedir.

Sonuç

Şia'nın, eski İran dinleri ve kültüründen etkilenip etkilenmediği konusu, gerek Batı'da gerekse İslam dünyasında birçok araştırmacı tarafından tartışılmış bir mevzudur. Batılı müsteşriklerden bazıları Şia'nın tamamen eski İran dinlerinin bir devamı olduğunu düşünürken, bazıları ise kısmen etkilendiği görüşünü benimsemişlerdir. Aynı şekilde İslam dünyasında da geçmişten günümüze kadar bazı müellifler, Şia'nın eski İran din ve inançları ile kültürel yaşamından etkilendiği fikrini savunmuşlardır.

Kaynaklar ve Batı'da yapılan araştırmalar incelendiğinde müsteşriklerin bu konu üzerinde epeyce durdukları görülmektedir. İslam ve mezhepleri üzerinde Batıda yapılan ilk çalışmalarda önyargılar ve olumsuz yaklaşımlar olduğu düşünülebilirse de zamanla yapılan araştırmaların, akademik anlamda, son derece ilerleme kaydettiği anlaşılmaktadır. Ayrıca, Batı'da farklı ülkelerde farklı alanlardaki araştırmacıların bu görüşü savunuyor olması, Şia'nın İran'ın eski kültürlerinden etkilendiği tezinin, Batılıların sırf bir mezhebi küçültmek ve ona zarar vermek amacıyla ortaya attıkları bir görüş olamayacağını göstermektedir.

Diğer taraftan Şia'yı ilk olarak Araplar kurmuş olsalar da her dini ve sosyal kurum gibi Şia'nın da zaman içerisinde değişim geçirmiş olduğunu kabul etmemiz gerekir. Zira İranlılar, ilk halifeler döneminde yaygın bir şekilde Müslüman olmaya başlamış, devam eden yıllarda ise Şia, ortaya çıktıktan kısa bir süre sonra

hızla İran coğrafyasına yayılmıştır. Yine sistematüğını de bu coğrafyada ve çoğunlukla bu coğrafya kökenli müelliflerin eserleri ve fikirleriyle kurmuştur. Bu açıdan Şia'nın tamamen Arap kökenli olduğu, eski İran kültürüyle bir ilişkisi bulunmadığı ve İran'a da zaten sonradan geldiğı şeklindeki görüşünü savunmanın da tam olarak doğru olmadığı kanaatindeyiz.

Hiçbir kültür kendinden önce var olan kültürlerden bağımsız olarak gelişmemektedir. Eski kültürler, çeşitli sebeplerle de olsa yeni kültürün içinde kendisine yer bulmakta veya yeni kültürün birtakım unsurlarını kendine uygun şekle sokarak kendi varlığını biraz değışmiş olsa da yeni kültür içerisinde sürdürmek istemektedir. Netice itibariyle kanaatimize göre Şia, eski İran dinleri ve kültürlerinden önemli ölçüde etkilenmiştir. Günümüzde de bu etki, Şii Müslümanların gerek dini, gerekse sosyal ve kültürel yaşamları içinde varlığını canlı bir şekilde devam ettirmektedir.

Kaynakça

- Abdulhamid, İrfan, *İslam'da İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*, çev. Saim Yeprem, Marifet Yayınları, İstanbul 1994.
- Ahmadi, Nadir-Feresteh Ahmadi, *Iranian Islam*, Macmillan Press, London 1998.
- Ahmed Emin, *Fecru'l-İslam*, Mektebetu'n-Nehzati'l-Mısıriyye, Yedinci Baskı, Kahire 1955.
- Algar, Hamid, *İslam Devriminin Kökleri*, çev. M. Çetin Demirhan, İşaret Yayınları, İkinci Baskı, Ankara 1990.
- Aydınlı, Osman, "Kaderi Anlayışın İlk Tezahürleri", *İslami Araştırmalar Dergisi*, Ankara 2003, XVI/II.
- Bağdadi, Ebu Mansur Abdulkahir b. Tahir b. Muhammed (429/1037), *Mezhepler Arasındaki Farklar (el-Fark beyne'l-Fırak)*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1991.
- Barthold, W., *İslam Medeniyeti Tarihi*, çev. Fuat Köprülü, Akçağ Yayınları, Üçüncü Baskı, Ankara 2004.
- Bausani, Alessandro, "Selçuklu Döneminde Din", çev. Ali Ertuğrul, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Dilek Matbaacılık, Sivas 2007, XI.
- Benli, Yusuf, *Fars-Şia İlişkisi (H. II. Asır)*, Nehir Yayıncılık, Malatya 2006.
- Brockelmann, Carl, *İslam Milletleri ve Devletleri Tarihi*, çev. Neş'et Çağatay, Örnek Matbaası, Ankara 1954, I.

- Brockelmann, Carl, *Tarihu'l-Edebi'l-Arabi*, çev. Abdulhalim Necar, Daru'l-Maarif, Mısır 1974, III.
- Browne, Edward, *Tarihu'l-Edeb fi İnan*, çev. Ahmed Kemalu'd-Din Hilmi, Matbuatu Camiati'l-Kuveyt, Kuveyt 1996.
- De Boer, Tjitze J., *İslam'da Felsefe Tarihi*, çev. Yaşar Kutluay, Balkanoğlu Matbaacılık, Ankara 1960.
- De Vaux, Baron Carra, *Les Penseurs de L'Islam*, Librairie Paul Geuthner, Beşinci Baskı, Paris 1926, V.
- Dozy, Reinhart Pieter Anne, *Essai Sur L'Histoire De L'Islamisme*, Hollanda-ca'dan çev. Victor Chauvin, E. J. Brill, 1871.
- Ebu Zehra, Muhammed, *İslam'da Siyasi ve İtikadi Mezhepler Tarihi*, çev. Ethem Ruhi Fırlalı-Osman Eskicioğlu, Yağmur Yayınları, İstanbul 1970.
- Eş'ari, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail b. Ebi Bişr İshak b. Salim (324/935), *el-İbane an Usulü'd-Diyane*, Daru'l-Kitab, Kahire 1990, I.
- Eş'ari, *İlk Dönem İslam Mezhepleri Makalatu'l-İslamiyyin ve İhtilafu'l-Musallin*, çev. Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın, Kabcacı Yayınevi, İstanbul 2005.
- Feyyumi, M. İbrahim, *eş-Şiatu's-Şuubiyye*, Kahire 2002.
- Fırlalı, Ethem Ruhi, *İmamıyye Şiası*, Selçuk Yayınları, İstanbul 1984.
- Fırlalı, Ethem Ruhi, *Günüümüz İslam Mezhepleri*, İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, İkinci Baskı, İzmir 2011.
- Goldziher, Ignaz, *İslam'da Fıkıh ve Akaid*, çev. İlhan Başgöz, Ardıç Yayınları, Ankara 2004.
- Günaltay, M. Şemseddin, *İnan Tarihi I En Eski Çağlardan İskender'in Asya Seferine Kadar*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1948.
- Heredot Tarihi*, çev. Perihan Kuturman, Hürriyet Yayınları, İstanbul 1973.
- İbnu'l-Mukaffa, Abdullah, *el-Asaru'l-Kamile*, yay. Ömer et-Tabba', Daru'l-Erkam, Beyrut 1997.
- Kaşifu'l-Ğita, Şeyh Muhammed Huseyn Âl-i, *Aslu's-Şia ve Usuluha*, Mektebetu'l-İrfan, Dokuzuncu Baskı, Beyrut trz.
- Kitapçı, Zekeriya, *İslam Hidayet Güneşi Doğu Turan Yurdunda*, Yedi Kubbe Yayınları, Konya 2004.
- Mutahhari, Murtaza, *el-İslam ve İnan Ata' ve İsham*, Daru'l-Hakk Yayınevi, Beyrut 1993.
- Naskalı, Esko, "İnan" -Tarih/Başlangıçtan Müslümanlar Tarafından Fethine Kadar-, Güzel Sanatlar Matbaası, İstanbul 2000, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XXII.
- Öz, Mustafa, *Başlangıçtan Günümüze Şiilik ve Kolları*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2011.
- Petrushevsky, Ilya Pavlovich, *İslam in Iran*, translated by Hubert Evans, The Athlone Pres, London 1985.
- Strothmann, R., "Şia" , *İslam Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Bakanlığı Basımevi,

İstanbul 1979, XI.

- Şehristani, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim b. Ebi Bekr Ahmed (548/1153), *Milel ve Nihal*, çev. Mustafa Öz, Litera Yayıncılık, İstanbul 2008.
- Tabatabai, Allame Seyyid Muhammed Huseyin, *İslam'da Şia*, haz. Bahri Akyol, İslami Kültür ve İlişkiler Merkezi Tercüme Yayın Müdürlüğü, yy. 1998. (Seyyid Hüseyin Nasr'ın takdim yazısı.)
- Topaloğlu, Fatih, "Şia'nın Oluşumunda İnan Kültürünün Etkisi", *Basılmamış Doktora Tezi*, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir 2010.
- Vaili, Şeyh Ahmed, *Huviyyetu't-Teşeyyu'*, Daru'l-Kitabi'l-İslami, İkinci Baskı, Kum 1362/1983.
- Vloten, Gerlof Van (1866-1903), *Emevi Devrinde Arap Hâkimiyeti Şia ve Me-sih Akideleri Üzerine Araştırmalar*, çev. Mehmed S. Hatiboğlu, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1986.
- Watt, W. Montgomery, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fırlalı, Birleşik Yayıncılık, İkinci Baskı, İstanbul 1998.
- Watt, W. Montgomery, *İslam'ın İlk Dönemlerinde Hür İrade ve Kader*, çev. Arif Aytekin, İstanbul 1996.
- Wellhausen, Julius, *İslamiyet'in İlk Devrinde Dini-Siyasi Muhalefet Partileri*, çev. Fikret Işıltan, Türk Tarih Kurumu Yayınları, İkinci Baskı, Ankara 1996.
- Zerrinkub, Abdülhuseyin, *İslam Medeniyeti Mucizesi*, çev. Abuzer Dişkaya, Ağaç Yayınları, İstanbul 2009.





XIX. Yüzyılın Sonlarında Irak'taki Şiî Nüfus ve Caferî Toplumunu Tahrik Faaliyetleri

Abdullah POŞ*

Shiite Population in Iraq and Provocative Activities
against to Jaafari Society at the end of the 19th Century

Citation/©: Poş, Abdullah, (2011). Shiite Population in Iraq and Provocative Activities against to Jaafari Society at the end of the 19th Century, Mîlel ve Nihal, 8 (3), 47-76.

Abstract: The conversion to Shiism has been taking place in Iraq throughout the history of Islam however, this situation had been limited only a small part of the population of Kufa, Baghdad and Sâmerî Cities until the middle of the 10th century. Shiites still was not to be able to reach a significant population rate around Mosul and its environment and the Gulf of Basra at the end of the 15th century. Essentially, the demographic structure of Iraq changed in favor of Jaafaris after the mass conversion of Sunni tribes to Shiism towards the end of the 19th century. The rate of the Shiites centered in the provinces of Baghdad and Basra was 50% of the total population at 1890's. The stability deteriorated in parallel with the spread of Shiism in Iraq. In this process, by distorting the content of apologetic works written by the Sunni ulema and their speeches against Şîa, Jaafari society was provoked against Sunnis in the region. Claims that may have caused dissension between Sunnis and Shiites were researched in details without prejudice, and the necessary precautions were taken by Ottoman administration. However, the desired result could not be obtained in Iraq due to internal and external problems that the stated

* Yrd. Doç. Dr., Iğdır Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ABD.

faced at the end of the 19th century. Provocative activities, which were carried out in Sâmerî in this atmosphere by the interpreter of Islamic law, Mojtahed, Mirza Hasan Shirazi with mullahs and akhunds who trained by him caused the tensions between Sunnis and Jaafaris.

Key Words: Iraq, Shiite Population, Jaafari Society, Provocative Activities, and Sunnis.



Atıf/©: Poş, Abdullah, (2011). XIX. Yüzyılın Sonlarında Irak'taki Şîî Nüfus ve Caferî Toplumunu Tahrîk Faaliyetleri, Mîlel ve Nihal, 8 (3), 47-76.

Öz : İslam tarihi boyunca Irak'ta Şîîliğe dönüşüm gerçekleşse de, bu durum X. yüzyıl ortalarına kadar nüfusun sadece küçük bir kısmını Şîîlerin oluşturduğu Kûfe, Sâmerî ve Bağdat şehirleriyle sınırlı kalmıştır. Şîîler, XV. asrın sonuna kadar Musul ve havalisi ile Basra körfezi civarında kayda değer bir nüfus oranına ulaşmamıştır. Esas itibarıyla XIX. yüzyılın sonlarına doğru Sünnî kabilelerin kitlesel olarak Şîîleştirilmesinin ardından Irak'ın demografik yapısı Caferîler lehine değişmiştir. 1890'lı yıllarda Bağdat ve Basra vilayetlerinde yoğunlaşan Şîîlerin toplam nüfus içerisindeki oranı % 50 idi. Irak'ta, Şîîliğin yayılmasına paralel olarak istikrar ortamı da bozulmuştur. Bu süreçte, Sünnî ulema tarafından Şîî'ya karşı yazılan reddiye türü eserlerle onların konuşmalarının muhtevası çarpıtılarak bölgedeki Caferî toplumu Sünnîlere karşı kışkırtılmıştır. Sünnîlerle Şîîler arasında fitne sebebi olabilecek iddialar, Osmanlı idaresi tarafından her türlü önyargıdan uzak bir şekilde, en ince ayrıntısına kadar araştırılmış ve gereken tedbirler alınmaya çalışılmıştır. Ancak XIX. asrın sonlarında devletin karşı karşıya kaldığı dâhilî ve haricî problemlerden dolayı Irak'ta istenilen netice elde edilememiştir. Sâmerî'deki Müçtehit Mirza Hasan Şîîrâzî ile onun yetiştirdiği molla ve ahundların bu ortamda yürüttüğü tahrik faaliyetleri, Sünnîlerle Caferîler arasında gerginliğe sebep olmuştur.

Anahtar Kelimeler: Irak, Şîî Nüfus, Caferî Toplumunu, Tahrîk Faaliyetleri, Sünnîler.

Giriş

Şîî, Hz. Peygamber'in (sav) vefatından sonra devlet yönetiminin Hz. Ali'ye ve onun soyundan gelenlere ait olduğu düşüncesi etrafında birleşen çeşitli grupların ortak adıdır. Şîî'nin en yaygın ve etkili kolu İsnâaşeriyye'dir. Bu fırka mensupları, on iki imam sistemini benimsemeyi inanç konusu haline getirdikleri için İmâmiyye; fikhî görüşlerini Cafer es-Sâdık'a nispet ettikleri için de Cafe-riyye adıyla anılmaktadır. Bu mezhep zamanla Şîî'nin ana bünyesi haline gelmiş ve günümüzde Şîî denilince genellikle bunlar anlaşılır.

lır olmuştur¹. XIX. yüzyılın sonlarında Irak'ın demografik yapısı hakkında bilgi veren muasır kaynaklarla yine aynı döneme ait arşiv belgelerinde söz konusu fırka için "Şîî" ve "Caferî" tabirleri birbirinin yerine kullanılmıştır. Bundan dolayı araştırmada bu kavramlarının, itikadî, siyasî ve fikhî açılardan delalet ettiği farklılıklara girmeden çalışmanın ana kaynaklarında geçtiği gibi ortak kullanımı uygun görülmüştür.

İslam tarihi boyunca Irak'ta Şîîliğe dönüşüm gerçekleşse de, bu durum X. yüzyıl ortalarına kadar nüfusun sadece küçük bir kısmını Şîîlerin oluşturduğu Kûfe, Sâmerrâ ve Bağdat şehirleriyle sınırlı kalmıştır². Nitekim bu mezhebin toplumsal hayatta varlığını gösteren en önemli ritüellerden biri olan 10 Muharrem matemi, Bağdat'ın Büveyhî hâkimiyetine geçmesinin ardından ilk defa 963 yılında görkemli bir törene sahne olabilmıştır³. Bu uygulama, Şîîlerin siyasî gücü ellerinde bulundurmalarının yanında artık Bağdat'ta sayıca çoğaldıklarını da göstermektedir.

XV. asrın sonuna kadar Musul ve havalisi ile Basra körfezi civarında gelişme gösteremeyen Şîîler, Safevîler devrinde Irak'ta etkisini arttırmaya başladı⁴. Bu dönemde Sünnîlik şiddetle bastırılıp sûfi türbeleri tahrip edilirken, Şîî imamların türbelerini ziyaret ön plana çıkarıldı⁵. Böylece Necef, Kerbelâ, Kâzîmiyye ve

¹ Ethem Ruhi Fıçlalı, *Günümüüz İslâm Mezhepleri*, İzmir 2008, s. 290. Ayrıca bk. Aynı müellif, "İsnâşeriyye", *DİA*, İstanbul 2001, XXIII, 142; Hayreddin Karaman, "Ca'feriyye", *DİA*, İstanbul 1993, VII, 4; Mustafa Öz, "Şîa", *DİA*, İstanbul 2010, XXXIX, 111, 113.

² Erdoğan Merçil, "Büveyhîler", *DİA*, İstanbul 1992, VI, 498; Öz, "Şîa", s. 114.

³ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî Tarîhi'l-Ümem ve'l-Mülûk*, thk. Muhammed Abdülkadir Ata-Mustafa Abdülkadir Ata, Beyrut 1992, XIV, 150; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Tarih*, thk. Ebu'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî, Beyrut 1987, VII, 279; Eyüp Baş, "Âşûre Günü, Tarihsel Boyutu ve Osmanlı Dinî Hayatındaki Yeri Üzerine Düşünceler", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2004, XLV/I, 176; Ahmet Güner, "Büveyhîler Devrinde Bağdat'ta Kerbela/Aşûre, Gadir Humm ve Benzeri Şîî Uygulamaları", *Çeşitli Yönleriyle Kerbela (Tarih Bilimleri)*, ed. Alim Yıldız, Sivas 2010, I, 329-330.

⁴ Vecih Kevserânî, *Osmanlı ve Safevîlerde Din-Devlet İlişkisi*, çev. Muhlis Canyürek, İstanbul 1992, s. 159; Öz, "Şîa", s. 114.

⁵ E. Honigmann, "Karbâlâ", *EP*, Leiden 1978, IV, 638; Kevserânî, *age*, s. 59, 159; E. Honigmann-C. E. Bosworth, "al-Nadja", *EP*, Leiden-New York 1993, VII, 860; Fatih Erkoçoğlu, "Kutsal(laştırılmış) Bir Mekan: Kerbela (Osmanlı Hâkimiyetinin Sonuna Kadar)", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010, XIV/I, 297.

Sâmerrâ'daki türbeler, bilhassa hac mevsimi ile Muharrem ayında ziyaretçi akınına uğradı. Bu şehirlere gelen birçok Şîî, hayatının son günlerini imamların metfun bulunduğu kutsal yerlerde geçirebilmek için buralara yerleşti⁶. Hatta pek çok Şîî, kutsal mekânlara defnedilmek suretiyle kıyamet günü buralarda metfun bulunan imamların şefaatine nail olacağına inanmaktaydı. Bu inanç, onların Irak'taki kutsal şehirleri ne denli sahiplenme çabasında olduklarını göstermektedir⁷.

Irak'taki mukaddes şehirlerin bir diğer özelliği de, Şîî aydın ve ilahiyatçıların yerleştikleri önemli ilim merkezleri olmasıdır⁸. XIX. yüzyılın sonlarına doğru bu şehirlerdeki Şîî ulemanın bir kısmı, ilmî faaliyetlerin yanında mezheplerini yaymak ve bu arada Caferî toplumunu Sünnîlere karşı kıskırtmakla da meşgul olmuştur. Onların gayretleriyle Sünnî kabilelerin kitlesel olarak Şîîleştirilmesinin ardından 1890'lı yıllarda Irak'ın demografik yapısı Caferîler lehine değişmiştir⁹.

Bu çalışmada arşiv belgeleri, muasır kaynaklar ve diğer araştırma eserlerinde yer alan verilerden hareketle önce Caferîliğin hızla yayıldığı XIX. yüzyılın sonlarında Irak'taki Şîî nüfus oranı tespit edilmeye çalışılacaktır. Ardından da demografik yapının Caferîler lehine değiştiği bu dönemde Şîî ulemanın kendi toplumunu, Sünnîlere karşı tahrik faaliyetleri üzerinde durulacaktır.

1. Şîî Nüfus

Osmanlılar döneminde yapılan nüfus sayımlarında Ermeniler, Rumlar, Yahudiler, Katolikler, Protestanlar ve Monofizitler gibi gayrimüslim unsurlar, dinî ve etnik yapılarına göre ayrıntılı bir şekilde kayda geçirilmiştir. Buna karşılık Müslümanlar, etnisite

⁶ Avni İlhan, "Atebat", *DİA*, İstanbul 1991, IV, 50.

⁷ İsmail Safa Üstün, "Bağdat Eyaletindeki Atebat'a Şîî Cenaze Nakli ve Karantina (XIX. Yüzyıl-XX. Yüzyıl Başları)", *M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2006, XXXI/II, 117.

⁸ İlhan, "Atebat", s. 50.

⁹ BOA, Y. PRK. AZJ, Dosya No: 31, Gömlek No: 8; BOA, Y.PRK.MF., Dosya No: 2, Gömlek No: 36; Selim Deringil, "The Struggle Against Shiism in Hamidian Iraq: A study in Ottoman Counter-Propaganda", *Die Welt des Islam*, New Ser., Bd. 30, Nr. 1/4, (1990), p. 49; Yitzhak Nakash, "Sünnî Irak Kabilelerinin Şîîliğe Dönüşümü", çev. Zeki Tekin, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 2002, XV/III, 387, 396-97.

veya mezhep ayırımına tabi tutulmadan tek bir millet sayılmıştır¹⁰. Bu durum, incelenen dönemde Osmanlı idaresindeki Irak'ın Şîî nüfusu hakkında detaylı analizler yapmayı güçleştirmektedir. Yine de muasır kaynaklarla tetkik edilen belgelerdeki demografik yapıya dair verilerden hareketle bölgenin Caferî nüfusu hakkında bir takım değerlendirmeler yapmak mümkündür.

Osmanlı hâkimiyetindeki Irak, XIX. yüzyılın sonlarında Bağdat, Basra ve Musul olmak üzere üç vilayete ayrılmıştı. Bu idarî yapı dikkate alınarak Irak'taki Şîî nüfus oranı ile onların yoğunlaştığı bölgeler tespit edilmeye çalışılacaktır.

1.1. Bağdat

Ali Cevad 1313/1895-1896'da yayımlanan eserinde, Bağdat vilayetinin nüfusunu 800.000 olarak vermiştir. Ona göre vilayet sakinlerinin büyük bir kısmı Müslümandır. Müslümanların çoğunluğu Hanefî ve Şâfiî mezheplerine mensuptur. Geri kalanı da Caferî'dir¹¹. Muasır müelliflerden Şemseddin Sâmî de vilayet nüfusunu 800.000 olarak kaydetmiştir. Ancak Sâmî'ye göre, Müslümanların takriben yarısı Sünnî, diğer yarısı da Şîî'dir¹².

1890'lı yıllarda Bağdat'taki nüfusun dinî ve mezhepsel yapısına dair en ayrıntılı istatistik Vital Cuinet tarafından verilmiştir¹³. Onun verilerini şu şekilde tablolaştırmak mümkündür.

Tablo I

Din ve Mezhep		Nüfus
Müslüman	Sünnî	309.000
	Şîî	480.500
	Toplam	789.500
Gayrimüslim	Hıristiyan	7.000
	Yahudî	53.500
	Toplam	60.500
Genel Toplam		850.000

Tablo I'de de görüldüğü üzere vilayetin toplam nüfusu 850.000 kişidir. Bunun 60.500'ü (% 7.12) gayrimüslim, 789.500'ü (% 7.12)

¹⁰ Kemal H. Karpat, *Osmanlı Nüfusu 1830-1914*, İstanbul 2010, s. 151.

¹¹ Ali Cevad, *Memâlik-i Osmâniye'nin Tarih ve Coğrafya Lüğati*, İstanbul 1313, s. 183.

¹² Şemseddin Sâmî, *Kâmûsu'l-A'lâm*, İstanbul 1306, II, 1324-1327.

¹³ Bk. Vital Cuinet, *La Turquie d'Asie*, Paris 1894, III, 17.

92.88) de Müslümandır. Müslümanların 309.000'i (% 39.14) Sünnî, 480.500'ü (% 60.86) de Şiî'dir.

Bağdat vilayetinin demografik yapısı hakkında bilgi veren kaynakların zikrettiği Sünnî ve Şiî nüfus oranları birbirinden çok farklıdır. 1890'lı yıllarda bölgede Şiîlik hızlı bir şekilde yayılmış ve demografik yapı Caferîler lehine değişmiştir¹⁴. Vilayet nüfusuna dair verilen bilgilere kaynaklık eden eserler de bu dönemde telif edilmiştir. Eğer söz konusu kaynaklarda yer alan bilgiler doğruysa, Sünnî kabilelerin kitlesel olarak Şiîleştirildiği bu süreçteki verilerin kısa aralıklarla da olsa farklı zamanlarda kaydedildiği söylenebilir.

İncelenen dönemde Bağdat vilayeti, Bağdat, Hille ve Kerbelâ sancaklarından oluşmaktaydı¹⁵. Cuinet'e göre Bağdat vilayetini oluşturan sancakların Müslüman nüfusunu şöyle tablolatırmak mümkündür¹⁶.

Tablo II

Sancak	Mezhep	Nüfus
Bağdat	Sünnî	261.000
	Şiî	79.800
	Toplam	340.800
Hille	Sünnî	30.000
	Şiî	219.500
	Toplam	249.500
Kerbelâ	Sünnî	18.000
	Şiî	181.200
	Toplam	199.200

Tablo II'de de görüldüğü gibi Bağdat sancağında 261.000 (% 76.58) Sünnî, 79.800 (% 23.42) de Şiî olmak üzere toplam 340.800 Müslüman bulunmaktaydı. Hille Sancağı'nda 30.000 (12.02) Sünnî, 219.500 (% 87.98) de Şiî olmak üzere toplam 249.500 Müslüman yaşamaktaydı. Kerbelâ Sancağı'nda ise 18.000 (% 9.04) Sünnî, 181.200 (% 90.96) de Şiî olmak üzere toplam 199.200 Müslüman mevcuttu. Buna göre vilayeti oluşturan Bağdat sancağında Sünnîler çoğunlukta iken, Hille ve Kerbelâ sancaklarında Caferî nüfus sayısal üstünlüğe sahiptir.

¹⁴ BOA, Y. PRK. MF, Dosya No: 2, Gömlek No: 36.

¹⁵ Şemseddin Sâmî, *Kâmûsu'l-A'lâm*, II, 1327.

¹⁶ Cuinet, *age*, s. 17.

Bağdat vilayeti dâhilinde Şîilere göre mukaddes sayılan ve atebât adı verilen ziyaret yerleri bulunmaktadır. Atebât, Arapçada eşik anlamına gelen atebe kelimesinin çoğuludur¹⁷. Daha çok “atebât-ı mukaddese” ve “atebât-ı âliye” diye anılan bu ziyaret yerleri Necef, Kerbelâ, Kâzımiyye ve Sâmerrâ şehirlerinde bulunmaktadır¹⁸.

Necef'te, Hz. Ali'nin (ö. 40/661) defnedildiğine inanılan yer, Şîiler tarafından ilk mukaddes mekân olarak kabul edilmiştir. İddiaya göre bu kabir, Emevîler devrinde gizli tutulmuş, daha sonra Hamdânîler'in Musul valisi Ebü'l-Heycâ (905-929) tarafından kubeli bir türbe şeklinde yaptırılmıştır. Büveyhî hükümdarı Aduddüdevle (949-983) ise bu yapıyı genişletmiştir¹⁹.

Safevî hükümdarı Şâh İsmâil (1501-1524) döneminde Şîî imamların türbelerini ziyaret ön plana çıkarılarak atebât şehirleri birer hac merkezine dönüştürülmüştür²⁰. Hatta Şîiler, bu mekânları ziyaret etmenin, Mekke ve Medine'ye yapılan hacdan daha sevaplı olduğuna inanmışlardır²¹. Nitekim Faroqhi, XVI. yüzyıla ait hacla ilgili fermanlarda Necef ve Kerbelâ isimlerinin, Mekke'den daha fazla geçtiğini tespit etmiştir. Ayrıca coğrafi yakınlığı da dikkate alan Faroqhi, bu iki şehirdeki İranlı hacıların, Mekke'dekinden daha fazla olduğunu tahmin etmiştir²².

Şîiler için bir hac merkezi olmasının yanında Necef, bilhassa bu mezhebe mensup ulemanın yerleştiği önemli bir ilim merkezi olarak da tanınmıştır²³. XIX. asrın ortalarına doğru buraya yerleşen

¹⁷ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Kahire 2003, VI, 66.

¹⁸ Şemseddin Sâmî, *Kâmûs-ı Türki*, İstanbul 1989, s. 927; İlhan, “Atebât”, s. 49.

¹⁹ İlhan, “Atebât”, s. 49.

²⁰ Honigmann, “Karbalâ”, *EI*², IV, 638; Honigmann-Bosworth, “al-Nadja”, *EP*, VII, 860; Rudi Matthee, “The Safavid-Ottoman Frontier: Iraq-ı Arab as Seen by the Safavids”, *International Journal of Turkish Studies*, Summer 2003, IX/I-II, 159.

²¹ Matthee, “The Safavid-Ottoman Frontier”, p. 167; Erkoçoğlu, “Kutsal(laştırılmış) Bir Mekan: Kerbela, s. 297. Günümüz Türkiye'sinde yaşayan Caferîlerin bir kısmı arasında da bu inancın hâlâ devam ettiği bilinmektedir. Bk. Ali Albayrak, “Dini Gruplar Bağlamında Caferilik”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2008, XIII/II, 124.

²² Suraiya Faroqhi, *Hacılar ve Sultanlar (1517-1638)*, çev. Gül Çağalı Güven, İstanbul 1995, s. 152.

²³ İlhan, “Atebât”, s. 50.

müçtehitlerden²⁴ biri Mirza Hasan Şîrâzî'dir. Şîrâzî, 1843'te Necef'e gelişinden kısa bir süre sonra buradaki tanınmış âlimler arasında temayüz ederek bölgedeki Şîîlerin merci-i taklîdi²⁵ haline geldi. Hatta devrinin müceddidi olarak tanındı. 1874'te Kerbelâ'yı ziyaret eden Şîrâzî, bir yıl sonra da Sâmerrâ'ya yerleşerek ömrünün sonuna kadar burada kaldı²⁶. Onun özellikle Sâmerrâ'daki faaliyetleri neticesinde Irak'ta Şîîlik hızlı bir şekilde yayılmıştır²⁷.

XIX. yüzyılın sonlarında Necef, Osmanlı idarî teşkilatında Bağdat vilayeti dâhilindeki Kerbelâ sancağına bağlı bir kazaydı²⁸. Cuinet'in verilerinden hareketle Necef ve diğer mukaddes şehirlerin Müslüman nüfusu aşağıdaki tabloda verilmiştir²⁹.

Tablo III

Şehir	Mezhep	Nüfus	Şehir	Mezhep	Nüfus
Necef	Sünnî	750	Kâzîmiyye	Sünnî	20.000
	Şîî	9.250		Şîî	5.000
	Toplam	10.000		Toplam	25.000
Kerbelâ	Sünnî	10.000	Sâmerrâ	Sünnî	12.960
	Şîî	54.700		Şîî	2.010
	Toplam	64.700		Toplam	14.970

Tablo III'te de görüldüğü gibi Necef kazasının toplam Müslüman nüfusu 10.000 kişidir. Bunun 750'si (% 7.5) Sünnî, 9.250'si (% 92.5) de Şîî'dir. Buradaki Şîî nüfusun bir kısmı İranlıdır³⁰.

İkinci önemli atebe olan Hz. Hüseyin'in (ö. 61/680) Kerbelâ'daki mezarı, Hz. Ali'nin türbesinden daha önce tanınmış ve

²⁴ Müçtehit, âyet ve hadislerden hüküm çıkarma, yeni hukukî ve dinî meseleleri halletme kudretine sahip olan bilgin demektir. Bk. Fikret Karaman vd., *Dinî Kavramlar Sözlüğü*, Ankara 2006, s. 485.

²⁵ Bu terim, İmâmîyye Şîası'nın çoğunluğu tarafından XVIII. yüzyılın sonlarından itibaren benimsenen ve içtihat derecesine sahip yetkin âlime verilen unvanı ifade eder. Onlara göre, sıradan mümin, dinin ayrıntılı hükümleri ile yeni ortaya çıkan konularda, bu unvana sahip müçtehidî takip etmek zorundadır. Bk. Hamid Algar, "Merci-i Taklîd", *DİA*, Ankara 2004, XXIX, 172.

²⁶ Cengiz Kallek, "Hasan eş-Şîrâzî", *DİA*, c. XVI, İstanbul 1997, s. 354-355.

²⁷ BOA, Y. PRK. AZJ, Dosya No: 31, Gömlek No: 8.

²⁸ Şemseddin Sâmî, *Kâmûsu'l-A'lâm*, II, 1327; VI, 4465-4466; Halil Sahillioğlu, "Osmanlı Döneminde Irak'ın İdarî Taksimatı", çev. Mustafa Öztürk, *Belleten*, Aralık 1990, LIV/211, 1256.

²⁹ Bk. Cuinet, *age*, s. 143, 199, 208.

³⁰ Cengiz Eroğlu vd., *Osmanlı Vilayet Salnamelerinde Bağdat*, Ankara 2006, 159.

Kerbela olayını müteakiben ziyaret edilmeye başlanmıştır³¹. Türbenin ne zaman yapıldığı tam olarak bilinmemekle birlikte Abbâsîlerin ilk zamanlarında Hz. Hüseyin'in türbesine saygı gösterildiği anlaşılmaktadır. Nitekim türbenin masraflarının karşılanabilmesi için Halife Mehdî'nin annesi Ümmü Mûsâ binti Mansûr tarafından bir vakıf kurulmuştur³². Bir başka Abbâsî halifesi Mütevekkil ise 236/850-51 yılında Şîa'ya düşmanlığından dolayı Hz. Hüseyin'in türbesi ile çevredeki evleri yıktırıp burasını ziraat alanına dönüştürmüştür. Ayrıca türbeyi ziyaret edenleri en ağır şekilde cezalandıracağını ilan etmiştir³³.

Büveyhîler döneminde Bağdat'ta ilk defa 963 yılında Hz. Hüseyin'in şehit edildiği 10 Muharrem anısına resmî bir tören yapılmıştır. Bu tarihte Büveyhî hükümdarı Muizzuddevle, halkın çarşı ve pazarları kapatarak matem merasimlerine katılmasını, özellikle kadınların siyah kıyafetler giyerek sokaklarda ağıtlar yakmasını emretmiştir³⁴. İbnü'l-Esîr, Şîîlerin artık sayıca çoğalmaları ve siyasî gücü de ellerinde bulundurmaları nedeniyle Sünnîlerin bu töreni engellemeye güç yetiremediklerini belirtmiştir³⁵.

Büveyhîlerin resmen uygulamaya koydukları aşûre matemî ile birlikte Hz. Hüseyin'in şehit edildiği Kerbelâ'nın önemi daha da artmıştır³⁶. Nitekim İbn Havkal 977 yılına doğru burada büyük bir türbenin varlığına dikkat çekmekte ve Hz. Hüseyin'in kabrinin pek çok kişi tarafından ziyaret edildiğini belirtmektedir³⁷. Büveyhîlerle birlikte Hz. Hüseyin'in kabri için daha çok meşhed tabiri kullanılmıştır³⁸. Hz. Hüseyin'in meşhedine olan ilgi, müteakip dönemlerde

³¹ Erkoçoğlu, "Kutsal(laştırılmış) Bir Mekan: Kerbela, s. 285-287.

³² E. Honigmann, "Kerbela", *İA*, İstanbul 1977, VI, 580; Mustafa Öz, "Kerbela", *DİA*, Ankara 2002, XXV, 271.

³³ Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Tarihu't-Taberî*, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim, Kahire ts, IX, 185; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VI, 108.

³⁴ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XIV, 150; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VII, 279; Baş, "Âşûre Günü, Tarihsel Boyutu ve Osmanlı Dini Hayatındaki Yeri Üzerine Düşünceler", s. 176; Güner, "Büveyhîler Devrinde Bağdat'ta Kerbela/Aşûre, Gadir Humm ve Benzeri Şîî Uygulamaları", s. 329-330.

³⁵ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VII, 279.

³⁶ Erkoçoğlu, "Kutsal(laştırılmış) Bir Mekan: Kerbela, s. 291.

³⁷ İbn Havkal, Ebû'l-Kâsim en-Nasîbî, *Kitâbu Süreti'l-Arz*, Beyrut 1992, s. 218.

³⁸ Erkoçoğlu, "Kutsal(laştırılmış) Bir Mekan: Kerbela, s. 291.

de devam etmiştir. Örneğin, İbnü'l-Cevzî 529/1134-35 yılındaki olayları naklederken çok sayıda kişinin Hz. Ali ile Hz. Hüseyin'in türbelerini ziyaret ettiğini belirterek bu şehirlerde Şiîliğin yayıldığına dikkat çekmiştir³⁹. 1326 yılında Hac görevini ifa ettikten sonra Kerbelâ'ya uğrayan meşhur gezgin İbn-i Battuta ise şehir halkının Şiî mezhebine bağlı olduğunu belirtmiştir⁴⁰.

Safevîlerin uygulamaya koyduğu siyaset de Şiîliğin yayılmasını hızlandırmıştır. Bu dönemde atebât şehirlerinin birer hac merkezine dönüştürülmesi, hac için gelenlerin bir kısmının buralara yerleşmesi⁴¹, İran'ın Şiî halkı ve kutsal mekânları kullanarak bölgedeki siyasî nüfuzunu arttırmaya çalışması⁴² ve Vehhâbîlerin 1801'de Kerbelâ'yı yağmalamaları⁴³ buradaki Şiî nüfusu takviye etmiştir.

Osmanlıların son dönemlerinde Kerbelâ, Bağdat vilayeti dâhilinde aynı adı taşıyan sancağın kaza merkeziydi⁴⁴. Tablo III'te de görüldüğü gibi kazanın toplam Müslüman nüfusu 64.700'dür. Bunun 10.000'i (% 15.46) Sünnî, 54.700'ü (% 84.54) de Şiî'dir. Buradaki Şiî nüfusun 41.000'i İran, 5000'i de Hindistan vatandaşıdır. Kazadaki Osmanlı tebaası olan Caferîlerin sayısı ise 8.700'dür⁴⁵.

Kâzımiyye'de bulunan atebe, yedinci imam Mûsâ el-Kâzım (ö. 183/799) ile dokuzuncu imam Muhammed et-Takî'nin (ö. 220/835) türbeleridir⁴⁶. 1508'de Bağdat'a giren Şâh İsmâil, Mûsâ el-Kâzım'ın kabrinin üstüne bir kubbe yaptırmıştır⁴⁷. Yine onun başlattığı tamarat, Kanuni Sultan Süleyman tarafından tamamlanmıştır. Kaçar hanedanının kurucusu Ağa Muhammed Han (1796-97), kubbeyi

³⁹ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XVII, 302.

⁴⁰ İbn-i Battuta, *Büyük Dünya Seyahatnamesi Tuhfetü'n-Nüzzâr fi Garâibi'l-Emsâr ve'l-Acâibi'l-Esfâr*, çev. Muhammed Şerif Paşa, İstanbul, ts. s. 163.

⁴¹ Faroqhi, *Hacılar ve Sultanlar*, s. 154.

⁴² Dilek Kaya, *XIX. Yüzyılda Osmanlı İdaresinde Kerbelâ Sancağı*, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2004, s. 48 vd.

⁴³ Honigmann, "Karbalâ", *EI*, IV, 638; Nakash, *agm*, s. 389; Kaya, *agt*, s. 46.

⁴⁴ Şemseddin Sâmî, *Kâmûsu'l-A'lâm*, II, 1327, 3833; Sahillioğlu, "Osmanlı Döneminde Irak'ın İdarî Taksimatı", s. 1256.

⁴⁵ Cuinet, *age*, s. 199.

⁴⁶ İlhan, "Atebât", s. 50.

⁴⁷ Kevserânî, *age*, s. 59.

altınla kaplatmış, 1870 yılında Irak'a ziyarete gelen Nâsırüddin Şah ise altın kaplamayı yenilemiştir⁴⁸.

Kâzımıyye'nin, Irak'taki dört atebeden biri olması ve diğer ziyaret yerlerine giden yollar üzerinde stratejik bir noktada bulunması sebebiyle burada her sene 25-30.000 Şîî toplanıyordu⁴⁹. Osmanlılar, atebâta gelen ziyaretçileri, İran'ın kendi siyasî emelleri doğrultusunda etkilemesinden çekindiği için onların kutsal mekânlarda uzun süre kalmasına sıcak bakmıyordu. Bu sebeple hac dönemi ile Muharrem ayında Bağdat vilayetinde toplanan Şîîleri kısa sürede azaltmayı hedefliyordu⁵⁰. Mithat Paşa'nın (1869-1872) valiliği sırasında Kâzımıyye ile Bağdat arasına bir tramvay hattı yaptırması⁵¹ muhtemelen bu amaca matuftu.

XIX. yüzyılın sonlarında Kâzımıyye, Bağdat sancağına bağlı bir kazaydı⁵². Tablo III'te de görüldüğü gibi Cuinet'e göre, Kâzımıyye'de 20.000 Sünnî, 5.000 de Şîî olmak üzere toplam 25.000 kişi yaşamaktaydı⁵³. Ancak Şemseddin Sâmî, kaza nüfusunun ekserisi Şîî olmak üzere toplam 25.000 kişi olduğunu kaydetmiştir⁵⁴. Eğer Sâmî'nin verdiği bilgi doğruysa, Cuinet'in sehven Kâzımıyye kazasındaki Sünnîleri, Şîî; Şîîleri de Sünnî olarak kaydettiği söylenebilir. Necef ve Kerbelâ da olduğu gibi Kâzımıyye'deki Şîî nüfusun da bir kısmı İranlıydı⁵⁵.

Sâmerrâ'da bulunan atebe ise onuncu imam Ali el-Hâdî (ö. 254/868) ile on birinci imam Hasan el-Askerî'nin (ö. 260/874) türbeleridir⁵⁶. Diğer atebât şehirleri gibi Sâmerrâ da, Şîî ulemanın yerleştiği önemli bir merkezdi. XIX. yüzyılın son çeyreğinde Sâmerrâ'ya gelen Mirza Hasan Şîrâzî, burada yürüttüğü ilmî faaliyetlerin ya-

⁴⁸ M. Streck, "Kâzımeyn", *İA*, İstanbul 1977, VI, 525-526.

⁴⁹ Streck, "Kâzımeyn", s. 525.

⁵⁰ Faroqhi, *Hacılar ve Sultanlar*, s. 154.

⁵¹ M. Tayyib Gökbilgin, "Mithat Paşa", *İA*, İstanbul 1979, VIII, 274.

⁵² Şemseddin Sâmî, *Kâmûsu'l-A'lâm*, II, 1327, 3811; Sahillioğlu, "Osmanlı Döneminde Irak'ın İdarî Taksimatı", s. 1255.

⁵³ Cuinet, *age*, s. 143.

⁵⁴ Şemseddin Sâmî, *Kâmûsu'l-A'lâm*, V, 3812.

⁵⁵ Cengiz Eroğlu vd., Orhan, *Osmanlı Vilayet Salnamelerinde Bağdat*, Ankara 2006, s. 159.

⁵⁶ İlhan, "Atebât", s. 50.

nında Irak'taki Şîî nüfusun dinamizm kazanmasında da etkili olmuştur⁵⁷.

İncelenen dönemde Sâmerî, Bağdat sancağına bağlı ve aynı adı taşıyan kazanın merkezi olan küçük bir kasabaydı⁵⁸. Tablo III'te de görüldüğü gibi kazanın toplam Müslüman nüfusu 14.970'dir. Bunun 12.960'ı (% 86.57) Sünnî, 2.010'u (% 13.43) da Şîî'dir. Kasaba merkezinde ise 2.475 Müslüman yaşamaktaydı. Bunun 475'i (% 19.19) Sünnî, 2.000'i (% 80.81) de Caferî'dir⁵⁹. Kazadaki toplam 2.010 Şîî nüfusun 2.000'i kasaba merkezinde bulunmaktaydı. Diğer mukaddes şehirlerde olduğu gibi Sâmerî'daki Şîîlerin de bir kısmı İran vatandaşıydı⁶⁰.

Bu verilere göre, XIX. yüzyılın sonlarında Bağdat vilayetindeki atebât adı verilen ziyaret yerlerinin bulunduğu Necef, Kerbelâ, Kâzîmiyye kazaları ile Sâmerî kasabasındaki Müslüman nüfusun tamamına yakını Şîî'dir. Sâmerî kazası genelinde ise aynı oranda Sünnîler çoğunluktadır. Mukaddes mekânların yer aldığı şehirlerdeki Şîî nüfusun büyük bir kısmı İranlıdır.

1.2. Basra

Osmanlı idaresindeki Irak'ta 1890'lı yıllarda Caferî nüfusun yoğun yaşadığı bir diğer vilayet de Basra'dır. Buranın nüfusuna dair veriler de farklılık göstermektedir. Örneğin, Şemseddin Sâmî, Müslim-gayrimüslim ayrımı yapmadan toplam nüfusu 150.000 olarak vermiştir. Ayrıca halkın ekserisinin Şîî, geri kalanının da Sünnî olduğunu belirtmiştir⁶¹.

Ali Cevad'a göre, Basra vilayetinin nüfusu, büyük bir kısmı göçebe hayat yaşayan aşiret ve kabilelerden ibaret olmak üzere 200.000'in biraz üzerindedir. Halk arasında Arapça konuşulur. Mezhepleri ise Şâfiî, Hanbelî, Mâlikî ve Hanefî'dir⁶². Aynı müellif,

⁵⁷ BOA, Y. PRK. AZJ, Dosya No: 31, Gömlek No: 8; Ayrıca bk. İsmail Safa Üstün, "The Hopeless Struggle of the Ottomans Against the Spread of Shi'a in the 19th Century Province of Baghdad", *M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2007, XXXIII/II, 79.

⁵⁸ Şemseddin Sâmî, *Kâmûsu'l-A'lâm*, IV, 2509.

⁵⁹ Cuinet, *age*, s. 131-132.

⁶⁰ Eroğlu vd., *Osmanlı Vilayet Salmelerinde Bağdat*, s. 159.

⁶¹ Şemseddin Sâmî, *Kâmûsu'l-A'lâm*, II, 1315-1316.

⁶² Ali Cevad, *age*, s. 175.

Bağdat vilayetindeki Müslüman nüfusun ekseriyetini Hanefî ve Şâfiîlerin oluşturduğunu, geri kalanının da Caferî olduğunu belirtirken⁶³, Basra'daki Sünnî mezhepleri zikredip Şîîlere dair hiçbir bilgi vermemesi ilginçtir.

Ali Tevfik, Basra vilayetindeki nüfusunun tahminen 300.000 civarında olduğunu belirtmiştir. Ayrıca bu sayıya aşiretlerin dâhil olmadığı kaydını da düşmüştür⁶⁴. 1867'de Güney Irak kırsalındaki nüfusun % 50'sini göçebe unsurların oluşturduğu tahmin edilmektedir. 1905'te ise bu oran % 19'dur⁶⁵. Bu da vilayetin gerçek nüfusunun daha fazla olduğunu göstermektedir. Nitekim devrin Osmanlı coğrafyacılarından Tüccarzâde İbrahim Hilmi, Basra vilayet nüfusunun aşiretlerle birlikte 950.000 civarında olduğunu kaydetmiştir⁶⁶. Aynı şekilde Cuinet de vilayetin toplam nüfusunu 950.000 olarak vermiştir⁶⁷. Cuinet'in verilerini söyle tablolastırmak mümkündür.

Tablo IV

Din ve Mezhep		Nüfus
Müslüman	Sünnî	276.500
	Şîî	663.150
	Toplam	939.650
Gayrimüslim	Hıristiyan	5.850
	Yahudi	4.500
	Toplam	10.350
Genel Toplam		950.000

Tablo IV'te de görüldüğü gibi Basra vilayetinde 10.350 (% 1.1) gayrimüslim, 939.650 (% 98.9) de Müslüman olmak üzere toplam 950.000 kişi yaşamaktaydı. Müslüman nüfusun 276.500'ü (% 29.4) Sünnî, 663.150'si (% 70.6) de Şîî'dir.

Cengiz Eroğlu, Osmanlı vilayet sâlnâmelerine dayanarak Basra halkının yaklaşık % 30'unun Sünnî, % 50'sinin Şîî, geri kalanının da Hıristiyan ve Musevî olduğunu belirtmiştir⁶⁸. Cuinet ile Eroğlu'nun Basra'daki Sünnî nüfus oranına dair verileri örtüşürken, Şîî

⁶³ Ali Cevad, *age*, s. 183.

⁶⁴ Ali Tevfik, *Memâlik-i Osmâniye Coğrafyası*, İstanbul 1318, s. 334.

⁶⁵ Nakash, *agm*, s. 393.

⁶⁶ Tüccarzâde İbrahim Hilmi, *Memâlik-i Osmâniye Ceb Atlası*, İstanbul 1323, s. 230.

⁶⁷ Cuinet, *age*, s. 220-221.

⁶⁸ Bk. Cengiz Eroğlu vd., *Osmanlı Vilayet Salnamelerinde Basra*, Ankara 2005, s. 99.

ve gayrimüslim nüfus hakkında kaydettikleri bilgilerde ciddi bir fark görülmektedir.

Basra vilayeti, Basra, Amâre, Müntefik ve Necid olmak üzere dört sancağa ayrılmıştır⁶⁹. Bu sancaklarda yaşayan Şîî ve Sünnî nüfus aşağıdaki tabloda verilmiştir⁷⁰.

Tablo V

Sancak	Mezhep	Nüfus	Sancak	Mezhep	Nüfus
Basra	Sünnî	91.200	Müntefik	Sünnî	9.150
	Şîî	204.500		Şîî	237.750
	Toplam	295.700		Toplam	246.900
Amâre	Sünnî	6.050	Necid	Sünnî	225.060
	Şîî	141.000		Şîî	24.950
	Toplam	147.050		Toplam	250.010

Tablo V'te de görüldüğü üzere Basra sancağında 91.200 (% 30.84) Sünnî, 204.500 (% 69.16) de Şîî olmak üzere toplam 295.700 Müslüman yaşamaktaydı. Amâre sancağında 6.050 (% 4.11) Sünnî, 141.000 (% 95.89) de Caferî olmak üzere toplam 147.050 Müslüman bulunmaktaydı. Müntefik sancağındaki 246.900 Müslüman nüfusun 9.150'si (% 3.71) Sünnî, 237.750'si (% 96.29) de Şîî'dir. Necid sancağında ise 225.060 (% 90.02) Sünnî, 24.950 (% 9.98) de Şîî olmak üzere toplam 250.010⁷¹ Müslüman vardı.

Bu verilere göre, Basra vilayetinde Caferî nüfusun en yoğun yaşadığı yerler Amâre ve Müntefik sancaklarıdır. Daha sonra da Basra merkez sancağı gelmektedir. Vilayet genelinde Şîîlerin en az bulunduğu yer ise Necid sancağıdır. Bu bölgedeki Şîî nüfus % 10'un altındadır.

1.3. Musul

Son dönem Osmanlı idaresindeki Irak'ın diğer bir vilayeti de Musul'dur. Musul'un nüfusuna dair veriler de farklılık göstermektedir. Şemseddin Sâmî'ye göre, vilayetin toplam nüfusu 300.280'dir. Bunun 51.900'ü (% 17.28) gayrimüslim, 248.380'i (% 82.72) de Müs-

⁶⁹ Şemseddin Sâmî, *Kâmûsu'l-A'lâm*, II, 1316.

⁷⁰ Cuinet, *age*, s. 221.

⁷¹ Cuinet, sehven toplam nüfusu 250.000 olarak vermiştir. Bk. Cuinet, *age*, s. 221.

lümandır⁷². Cuinet ile Ali Cevad da Sâmi ile aynı rakamları vermişlerdir⁷³.

Tüccarzâde İbrahim Hilmi, Musul vilayet nüfusunu 351.200 olarak kaydetmiştir⁷⁴. 1325/1908 Musul sâlnâmesine göre şehir nüfusu 68.883, sancak nüfusu da 193.848'dir. Aynı sâlnâmede verilerin erkek nüfustan ibaret olduğu, bir o kadar da kadın bulunduğu kaydı düşülmüştür⁷⁵. Yine Kerkük kazasındaki 27.405 kişi erkek nüfusu göstermektedir⁷⁶. Musul sâlnâmesi ile ondan kısa süre önce neşredilen muasır kaynakların verdiği rakamlar birbirine çok yakındır. Örneğin, Cuinet'e göre, Musul kazasında 61.000, sancakta ise 159.680 kişi yaşamaktadır. Kerkük kazasının nüfusu ise 30.000'dir⁷⁷. Kısa aralıklara ait verilerin birbirine yakın olması, zikredilen kaynakların kaydettiği rakamların da erkek nüfusu gösterdiğini akla getirmektedir. Bu durumda Musul vilayetinin nüfusu çok daha fazladır. Nitekim Ali Tevfik, vilayet nüfusunun takriben 500.000 civarında olduğunu belirtmiştir⁷⁸.

Bağdat ile Basra vilayetlerindeki Sünnî ve Şîî nüfus hakkında ayrıntılı bilgiler veren Cuinet, Musul vilayetinde mezhep ayrımı yapmamıştır. Ancak bu, Musul'da hiç Caferî olmadığını göstermez. Nitekim Süleyman Hüsnü Efendi tarafından hazırlanıp II. Abdülhamid'e sunulan 7 Nisan 1892 tarihli layihada, vilayet nüfusunun çoğunluğunu Sünnîlerin, geri kalan kısmını da Caferîlerin oluşturduğu ifade edilmiştir⁷⁹. Cuinet de eserinin devamında Kefri kasabasındaki 6.448 kişinin Şîî olduğunu belirtmiştir⁸⁰. Telafer ve Musul'un doğusundaki köylerle Kerkük civarında meskûn Türkler

⁷² Şemseddin Sâmi, *Kâmûsu'l-A'lâm*, VI, 4480, 4483.

⁷³ Cuinet, *age*, s. 764-756; Ali Cevad, *age*, s. 788.

⁷⁴ Tüccarzade İbrahim Hilmi, *age*, s. 220-221.

⁷⁵ Bk. *Musul Vilayeti Sâlnâmesi* 1325, s. 130.

⁷⁶ Cengiz Eroğlu vd., *Osmanlı Vilayet Salnamelerinde Musul*, Ankara 2005, s. 50.

⁷⁷ Cuinet, *age*, s. 816, 820, 851.

⁷⁸ Ali Tevfik, *age*, s. 348.

⁷⁹ Halil İbrahim Görür, *II. Abdülhamid Dönemi'nde Irak'la İlgili Hazırlanan Layihalar*, Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Kütahya 2009, s. 74.

⁸⁰ Cuinet, *age*, s. 865.

arasında da Şiîliği benimseyenlerin olduğu bilinmektedir⁸¹. Yine Musul civarındaki Hadidi adlı Arap aşireti Caferî'dir⁸². Ayrıca Şebeklerle Kâkâîleri genel olarak Şiî İslam inancı içerisinde değerlendirilenler de vardır⁸³.

Bu bilgiler, Musul'daki Caferîlerin nerelerde yoğunlaştığı konusunda genel bir fikir vermekle birlikte vilayetteki Şiîlerin tamamının sayısını tespit edecek verileri sağlamaktan uzaktır. Bu nedenle Kefri kasabası dışındaki Caferîlerin sayısı tespit edilememiştir. Ancak tespit edilemeyen Şiîlerin, Irak'ın genel nüfus oranını etkileyecek kadar bir yekün oluşturmadığı da söylenebilir.

İncelenen dönemde Irak'ta Şiî nüfus yoğunluğunun görüldüğü bölgelerde halkın büyük bir kısmı aşiret ve kabilelerden müteşekkildi. Örneğin, Basra vilayetinin Amâre sancağındaki 141.000 Şiî'nin, 138.400'ünü; Müntefik sancağındaki 237.750 Caferî nüfusun 137.000'ini; Necid sancağındaki 24.950 Şiî'nin de 19.950'sini muhtelif kabile mensupları oluşturmaktaydı⁸⁴. Bu üç sancaktaki toplam Caferî nüfusun % 73.16'sı çeşitli aşiret ve kabilelerden meydana gelmekteydi. Yine Bağdat vilayetindeki Şiîlerin büyük bir kısmını Hille, Kerbelâ, Sâmerrâ ve çevredeki diğer şehirlerde yaşayan Arap kabileleri ile aşiretler oluşturmaktaydı⁸⁵.

İsmi bölgedeki sancağa nispet edilen Müntefik kabilesi, Ebû Muhammed ve Benî Lâm gibi diğer kabilelerle birlikte hareket etmek suretiyle XIX. yüzyılın ortalarında önemli bir siyasî güç haline geldi⁸⁶. Bu asrın ikinci yarısında söz konusu kabileler, Osmanlı idaresine karşı bir dizi isyan faaliyetine giriştiler. Bunun

⁸¹ Davut Hut, *Musul Vilayeti'nin İdarî, İktisadî ve Sosyal Yapısı (1864-1909)*, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul 2006, s. 337.

⁸² Sabriye Deliceoğlu, *Kuzey Irak'taki Etnik ve Dinî Gruplar ve Bölge Politikalarındaki Etkileri*, Marmara Üniversitesi Ortadoğu Araştırmaları Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2006, s. 74.

⁸³ Ahmet Taşğın, *Irak'ta Bektaşî Topluluğu Şebekler*, Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 2009, LII, 133; Deliceoğlu, *agt*, s. 88-89.

⁸⁴ Cuinet, *age*, s. 221.

⁸⁵ BOA, Y. PRK. MF, Dosya No: 2, Gömlek No: 36; Kerbelâ'daki kabile ve aşiretlerin mezhepleri için bk. Kaya, *XIX. Yüzyılda Osmanlı İdaresinde Kerbelâ Sancağı*, s. 39.

⁸⁶ Mehmet Ali Kapan, "Müntefik", *DİA*, İstanbul 2006, XXXII, 27.

üzerine hükümet otoritesinin sağlanması için Nâsriyye, Sûku'-Ş-Şuyûh, Amâre ve Zübeyr'i de içine alan yirmiden fazla şehir kuru-larak söz konusu kabileler buralara yerleştirildi⁸⁷.

Eskiden beri kendi liderlerinin idaresi altında bağımsız hareket eden ve daha çok hayvancılıkla uğraşan göçebe kabile ve aşiretlerin iskâna tabi tutulması, onlar arasında Şîîliğin yayılmasına ivme kazandırmıştır. Nitekim Sünnî Irak kabilelerinin Şîîliğe dönüşüm sebeplerini tahlil eden Nakash, en çok iskân konusu üzerinde durmuştur. Ona göre, kabilelerin göçebe hayattan ziraî faaliyetlere geçişi, onları yöneten şeyhlerin politik ve askerî bakımdan güç kaybetmesine ve kabile yapısının parçalanmasına sebep olmuştur. Bozulan kabile yapısında şeyhlerin nüfuz kaybıyla ortaya çıkan otorite boşluğunu seyyidler iyi değerlendirmiştir. Yerleşik kabileler içinde dinî ve idarî fonksiyonları icra etmeye başlayan seyyidlerin teşvikiyle kabile üyeleri arasında Şîîliğin yayılması hızlanmıştır. Bundan dolayı Nakash, XX. yüzyılın başlarında Irak'ta Caferîliğin sadece yerleşik kabileler arasında yayıldığına, kırsal kesimlerde yaşayan göçebe aşiretlerde Şîîliğin hiçbir izine rastlanmadığına dikkat çekmiştir⁸⁸.

9 Haziran 1892 tarihli bir belge de bu tespiti destekler niteliktedir. Söz konusu kayıta Hille, Kerbelâ, Sâmerrâ ve çevredeki diğer şehirlerde yaşayan Arap kabileleri ile aşiretlerin büyük bir kısmının on sene öncesine kadar Hanefî mezhebine mensup olduğu belirtilmiştir. Aynı belgenin devamında, Acem ahundların⁸⁹ teşvikiyle bölgede Şîîliğin hızlı bir şekilde yayıldığı bilgisine de yer verilmiştir. Söz konusu belgede on yıl öncesine kadar Sünnî olarak yaşamlarını sürdüren Arap kabileleri ile aşiretlerden Caferîliğe

⁸⁷ Nakash, agm, s. 392-393.

⁸⁸ Nakash, agm, s. 388-393.

⁸⁹ Ahund, İran ve Türkistan'da din âlimlerine verilen ve menşei tam olarak bilinmeyen bir sıfattır. Ahund, Safevîler devrinde bilhassa hikmet ilmi ile uğraşan âlimlere verilen yüceltici bir sıfat olmuştur. Bu kelime, Kaçarlar zamanında aynı manayı taşıyan molla unvanıyla birlikte kullanılmaya başlanmıştır. Molla kelimesinde olduğu gibi ahund sıfatı da XX. yüzyıldan itibaren giderek özelliğini kaybetmiş ve yüksek ulemeden ziyade çocuk eğitimi ile meşgul olan alelade hocalara verilen bir sıfat haline gelmiştir. Bk. Hamid Algar, "Ahund", *DİA*, İstanbul 1989, II, 185.

geçenler “şehrîler” ifadesiyle sınırlandırılmıştır⁹⁰. Şehrîler, şehirde yaşayanlar demektir. Bu kayıt ile kısa süre içerisinde kitlesel olarak Şîliği benimseyenlerin, şehirlere iskân edilen Arap kabileleri ve aşiretlerle sınırlı kaldığına, kırsal kesimlerdeki göçebeler arasında böyle bir dönüşümün yaşanmadığına işaret edilmiştir.

İskâna tabi tutulan kabile ve aşiretlerin cehalet içerisinde yaşamlarını sürdürmeleri de onlar arasında Şîliğin yayılmasını kolaylaştırmıştır. Osmanlı idaresi, onları yakın bir dönemde şehirlere yerleştirmiş olsa da henüz söz konusu toplulukları şehirli olmanın gerektirdiği bilgi ve medeniyet seviyesine ulaştıracak bir adım atabilmiş değildi. 1890’lı yıllarda Şîliğin hızla yayıldığı bölgelerde Sünnî eğitim faaliyetleri oldukça yetersizdi. Örneğin, Kerbelâ’daki dokuz medreseden sadece biri Sünnîlere aitti⁹¹. Basra vilayeti genelinde ise 1900 yılına kadar Sünnî eğitimin verileceği medrese yoktu⁹². Bundan dolayı iskân edilen kabile ve aşiretlerden Şîliği benimseyenler, incelenen belgelerin birinde “cehâlet-i dîniyye içerisinde hayatlarını devam ettiren vahşî kavimler”⁹³ ifadesiyle tanımlanmıştır.

Sünnî eğitim müesseselerinin yok denecek kadar az olduğu bu dönemde atebât şehirleri, Şîî eğitim faaliyetleri bakımından çok güçlüydü. 1890’lı yılların başında bu şehirlerdeki Sünnî medreselerde hoca ve talebe bulunmazken, Mirza Hasan Şîrâzî’nin Sâmerrâ’da kurduğu iki medreseden yaklaşık beş yüz ahund yetiştirmişti⁹⁴. İncelenen belgelerde de sık sık Nəcəf, Kerbelâ ve Kâzîmiyye’de Caferî mezhebine mensup ahali tarafından yaptırılan medreselerden bahsedilmektedir. Yerel yöneticilerle merkezî otorite arasındaki yazışmaları ihtiva eden bu kayıtlarda, atebât medre-

⁹⁰ BOA, Y. PRK. MF, Dosya No: 2, Gömlek No: 36.

⁹¹ Şemseddin Sâmî, *Kâmûsu’l-A’lâm*, V, 3832-3833.

⁹² *Sâlnâme-i Nezâret-i Ma’ârif* (1317), s. 1057.

⁹³ BOA, Y. PRK. AZJ, Dosya No: 31, Gömlek No: 8.

⁹⁴ Üstün, “The Hopeless Struggle of the Ottomans Against the Spread of Shi’a”, s. 79-80; Faruk Yaslıçimen, *Sunnism Versus Shi’ism? Rise of the Shi’i Politics and of the Ottoman Apprehension in Late Nineteenth Century Iraq*, Bilkent Üniversitesi Ekonomik ve Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2008, s. 80, 114.

selerinin pek çoğunun ruhsatsız olarak eğitim-öğretim faaliyetlerini sürdürdüğüne dikkat çekilmiştir⁹⁵.

Dünyanın her tarafındaki Şîîlerden toplanan paralar, bu medreselerdeki müçtehitlerin tasarrufuna sunulmuştur. Onlar da mezheplerini yaymak için çok sayıda molla⁹⁶ ve ahund yetiştirmiştir. Söz konusu dönemde iskâna tabi tutulan aşiret ve kabilelerin eskiden beri alışkın oldukları kabilevî hayatın alt üst edilmesine çerçemeleri ve bunların hâlâ dinî cehalet içerisinde yaşamlarını sürdürmeleri, Şîî ulemanın tahriklerine önemli bir ortam hazırlamıştır. Bu süreçte geniş maddî imkânlarla desteklenen Şîî âlimler, Osmanlı yönetimi ile problem yaşayan aşiret ve kabilelerin dinî cehaletinden istifade ederek bu mezhebin yayılmasını sağlamışlardır⁹⁷.

Irak'taki Sünnî kabilelerin kitlesel olarak Şîîleştirilmesinin ardından 1890'lı yıllarda özellikle Bağdat ve Basra vilayetlerinin demografik yapısı Caferîler lehine değişmiştir. Bu dönemde Irak'ın toplam nüfusu 2.300.000 civarındadır. Bunun 1.150.098'i Şîî'dir. Caferîlerin genel nüfusa oranı % 50'dir. Bu oran 1919'da % 53'e, 1932'de ise % 56'ya kadar çıkmıştır⁹⁸. Şîî nüfusun önemli bir kısmını şehirlere yerleştirilen aşiret ve kabileler oluşturmaktadır. İskâna tabi tutulan kabile ve aşiretlerin şehir hayatına adapte olamamaları ve özellikle de mezhepler arasındaki farklılıkları ayırt edebilecek

⁹⁵ BOA, BEO, Dosya No: 1500, Gömlek No: 112494; BOA, BEO, Dosya No: 2223, Gömlek No: 166666; BOA, DH. MKT, Dosya No: 775, Gömlek No: 62; BOA, DH. MKT, Dosya No: 2306, Gömlek No: 59; BOA, DH. MKT, Dosya No: 2332, Gömlek No: 91.

⁹⁶ Molla, bazı İslam toplumlarında tanınmış din âlimlerine veya belirli seviyede öğrenim görmüş kişilere verilen bir unvandır. Safevîler devrinde Molla Sadra diye bilinen Sadreddîn-i Şîrâzî, baba-oğul Molla Meclisî'ler gibi çok sayıda âlim, ilmî bir liyakat ifade eden molla unvanı ile anılmıştır. Bu durum Kaçarlar döneminde de devam etmiştir. Ahund Molla Kâzım Horasânî örneğinde görüldüğü gibi başına bazen "ahund" kelimesi de getirilmiştir. Bu kullanım, belirtilen kişinin ilmî seviyesinin yüksekliğini göstermektedir. Molla kelimesi, XX. yüzyılda itibarını kaybetmiş ve günümüz İran'ında genellikle ilmîne güvenilmeyen din âlimlerini aşağılamak için kullanılır olmuştur. Bk. Hamid Algar, "Molla", *DİA*, İstanbul 2005, XXX, 238-239.

⁹⁷ BOA, Y. PRK. AZJ, Dosya No: 31, Gömlek No: 8.

⁹⁸ Nakash, agm, s. 387; Gökhan Çetinsaya, *Ottoman Administration of Iraq 1890-1908*, New York 2006, s. 99.

dinî bilgidен yoksun bulunmaları, onları Şîi ulemanın tahriklerine açık hale getirmiştir.

2. Caferî Toplumunu Tahrik Faaliyetleri

Caferîler, mezhep farklılığından dolayı Sünnî İslam'ın temsilcisi olan Osmanlı idaresinde herhangi bir ayrıma tabi tutulmamışlardır. Onların rahat bir ortamda yaşamlarını sürdürebilmeleri için hem yerel yöneticiler hem de merkezî otorite gereken ihtimamı göstermiştir. Osmanlı yönetiminin, Caferîlere sağladığı huzur ve güven ortamı bizzat kendileri tarafından da beyan edilmiştir. Nitekim Bağdat vilayetinin Sâmerâ kasabası Şîilerinden 59 kişinin imzası ile 27 Haziran 1894'te merkeze çekilen telgraf metninde şöyle denilmektedir:

“Mezhepdaşlarımız olan Şîiler ile bir iki seneye gelinceye kadar sâye-i adâlet vâye-i hazret-i hilâfetpenâhîde kemâl-i huzûr ve râhatla imrâr-ı evkat itmekde ve kâffe-i umûr ve muâmelâtda ehl-i sünnet ile müsâvî tutularak ve ed'ıye-ı mefrûza-i hazret-i zıllullahiye muvâzabetle mâl ve cân ve ırzları her bir tecâvüz ve teâdîden masûn bulunmakta iken...”⁹⁹

Bu ifadeler, Osmanlı idaresindeki Şîilerin uzun bir süre huzur içinde yaşadıklarını, onların can, mal ve ırzlarının teminat altına alındığını, Sünnîlerle eşit tutularak kendilerine adaletle muamele edildiğini belgelemektedir. Ancak söz konusu kayıta geçen “bir iki seneye gelinceye kadar” ibaresi, 1890'lı yıllarda Irak'taki istikrarın bozulmaya başladığını göstermektedir.

Yukarıda da bahsedildiği gibi XIX. yüzyılın sonlarına doğru Irak'ta Şîilik hızlı bir şekilde yayılmıştır. Demografik yapının Caferîler lehine değişmesine paralel olarak bölgedeki huzur ortamı da bozulmuştur. İncelenen arşiv belgelerinden anlaşıldığına göre, hem Şîiliğin yayılmasında hem de istikrarın bozulmasında, atebâta ve özellikle de Sâmerâ'da bulunan Caferî uleması aktif rol oynamıştır¹⁰⁰. Bölgedeki Şîi âlimlerin, adeta birer ruhanî hükümdar

⁹⁹ BOA, DH. MKT, Dosya No: 252, Gömlek No: 27.

¹⁰⁰ BOA, Y. A. HUS, Dosya No: 196, Gömlek No: 1; BOA, Y. PRK. AZJ, Dosya No: 31, Gömlek No: 8.

mesabesinde görülmeleri ve İran Şahı'ndan daha etkili olmaları, onların bu konudaki cesaretlerini arttırmıştır¹⁰¹.

Sâmerrâ'daki huzur ortamının bozulmasında aktif rol oynayan Şîî ulemanın başında Müçtehit Mirza Hasan Şîrâzî gelmektedir. Onun 1875'te şehre intikalinin ardından hem Şîîliğin hızlı bir şekilde yayıldığına hem de Sünnîlerle Caferîler arasında kutuplaşmaların yaşandığına şahit olunmuştur. Nitekim 15 Mayıs 1895 tarihli bir belgeye göre Şîrâzî, dünyanın her tarafındaki Şîîlerden toplanan paralarla mezhebini yaymak için Sâmerrâ'da pek çok molla yetiştirmiştir. Müçtehit, geniş maddî imkânlarla desteklediği mollaları, dinî cehalet içerisinde yaşamlarını sürdüren kabile ve aşiretler arasına sevk etmiştir. Söz konusu kabile ve aşiretlerin dinî cehaletinden istifade eden mollalar, Sünnîler aleyhine yürüttükleri yoğun tahrik faaliyetleriyle bölgede Şîîliğin yayılmasını sağlamışlardır¹⁰².

Sâmerrâ'da ikamet eden Mirza Mehmet Ali ise şehrin Sünnî müftüsü İbrahim Efendi ile kıyasıya bir rekabete girişmiş ve onun hakkında mesnetsiz iddialar gündeme getirerek bölgedeki Caferîleri, Sünnîlere karşı kışkırtmıştır¹⁰³.

Caferî toplumunu tahrik faaliyetleri sırasında kullanılan materyallerin başında, Ehl-i Sünnet âlimleri tarafından Şîa'ya karşı yazılan reddiye türü eserler gelmektedir. Nitekim 7 Şubat 1887 tarihli bir belgede, Bağdat'taki Caferîler tarafından önceden verilen bir şikâyet dilekçesine atıf yapılmıştır. Söz konusu dilekçede, daha önce Kerbelâ'da kadı naipliği yapan Şakir Efendi'nin, Şîîler aleyhine bir risale yayımladığı belirtilmiştir. Bu risaleden dolayı Sünnîlerin, Caferîlere düşman olduğu ifade edilerek merkezî idareden adaletin sağlanması talep edilmiştir¹⁰⁴.

¹⁰¹ BOA, Y. PRK. AZJ, Dosya No: 31, Gömlek No: 8; Deringil, agm, s. 53; Gökhan Çetinsaya, "Osmanlı Irak'ında Şîî-Sünnî İlişkileri: II. Abdülhamid Dönemi (1890-1908)", *Osmanlı Devlet'inde Din ve Vicdan Hürriyeti*, ed. Azmi Özcan, İstanbul 2000, s. 139; Gökhan Bolat, "II. Abdülhamit Dönemi (1876-1909) Türk-İran İlişkileri", *Devr-i Hamid Sultan II. Abdülhamid*, Kayseri 2011, II, 151.

¹⁰² BOA, Y. PRK. AZJ, Dosya No: 31, Gömlek No: 8.

¹⁰³ BOA, Y. A. HUS, Dosya No: 196, Gömlek No: 1.

¹⁰⁴ BOA, DH. MKT, Dosya No: 1398, Gömlek No: 21.

21 Mart 1888 tarihli bir başka belgede, bu konuya dair detaylı bilgilere yer verilmiştir. Buna göre, Şakir Efendi'nin bastırıldığı risaleden dolayı Bağdat'taki Sünnîlerin, Caferîlere düşman olduğu yönündeki şikâyet, Şeyhülislama havale edilmiştir. Fetva makamı da söz konusu risale hakkında bir inceleme yaptırmıştır. Yapılan tahkikata göre, Şakir Efendi tarafından yayımlanan risale, Caferîler aleyhine yazılmış bir eser olmayıp Lahor'dan fetva isteyen bir kişinin sorusuna Irak ulemasının verdiği cevaplardan ibarettir. Söz konusu risalenin "cevâb-ı savâb olmak üzere metânet-i lâyika ile kaleme alınmış" ifadesiyle değerlendirilmesi, sırf mezhep farklılığı sebebiyle telif edilmiş alelade bir eser olmadığını göstermektedir. Bu risale, kendilerini Şîî olarak tanıtan bir fırkanın, ashâb-ı kirâm ve özellikle de ilk üç halifenin irtidat ve küfürlerini dile getiren itikatlarının reddini ihtiva etmektedir. Eserde, söz konusu fırkaya asla hakaret edilmediği de belirtilmiştir. Ayrıca Caferîlerin hoşuna gitmeyen herhangi bir muamele ile karşılaşp karşılaşmadıklarının yerel yöneticiler tarafından araştırılması ve her sınıf tebaa hakkında icra kılınan adaletin onlara da sağlanması gerektiğine vurgu yapılmıştır¹⁰⁵.

Şîîlerin şikâyetine konu olan eserin adı *el-Ecvibetü'l-İrâkiyye ale'l-Esileti'l-Lâhûriyye*'dir. Bu risale, Bağdat müftüsü Şihâbüddîn Mahmûd Âlûsî tarafından 1838 yılında yazılmıştır. Eser ilk defa Bağdat'ta müellifin oğlu Ahmet Şakir Efendi tarafından 1301/1884'te basılmıştır¹⁰⁶. 7 Şubat 1887 tarihli bir belgede, Caferîlerin daha önce bu kitaptan şikâyet ettiklerinden bahsedilmesi, söz konusu risalenin yayımlanmasıyla birlikte Caferî toplumunu, Sünnîlere karşı tahrik aracı haline getirildiğini göstermektedir.

Âlûsî, bu eserinde Hindistan'da ortaya çıkan ve sahabeyle sebbeden bir grup hakkında Lahorluların kendisine yönelttikleri

¹⁰⁵ BOA, DH. MKT, Dosya No: 1495, Gömlek No: 111.

¹⁰⁶ Şihâbüddîn Mahmûd el-Âlûsî, *el-Ecvibetü'l-İrâkiyye ale'l-Esileti'l-Lâhûriyye*, Bağdat 1301, s. 1, 65. Ayrıca eserin yazma nüshaları ile daha sonraki baskıları için bk. Muhammed Eroğlu, "Âlûsî", *DİA*, İstanbul 1989, II, 551; Alican Dağdeviren, "Şihâbüddîn Mahmûd el-Âlûsî, Hayatı, Eserleri ve Tefsiri Rûhu'l-Meânî", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001, III, 375, 146. dipnot; Münir Hasan, *Âlûsî'nin Şîa'ya Karşı Reddiyesi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2002, s. 39.

soruları cevaplandırmıştır. Söz konusu risalenin asıl telif sebebi budur. Müellif, eserinde öncelikle sahabeye sebb ve lanet etmenin caiz olmayacağı üzerinde durmuş ve bu konuda Kur'an ve sünnetten deliller getirmiştir. Ardından da Şîa'nın bir kısmının bu husustaki nassı gizleyerek sahabenin pek çoğuna hakareti caiz gören inanç ve düşüncelerini reddetmiştir. Ayrıca Şîa'nın, Hz. Selman gibi mevaliden olan sahabîlerin iman etmeden önceki dönemlerine sebbetmeyi dahi caiz görmezken, diğer pek çok sahabenin Müslüman hallerine sebbetmelerindeki çelişkiye dikkat çekmiştir¹⁰⁷.

Müellif, bu risalede, sahabeye sebbin hükmünü ele aldığı için doğal olarak Şîa'nın sahabeye karşı takındığı tavrı tenkit etmiştir. Bu kapsamda pek çok sahabeyi küfür ve dalâletle suçlayanlara mukabelede bulunmuştur. Ancak Şîa'nın, sahabeye hakaret etmek için kullandığı "sebb", "şetm" ve "la'n" gibi oldukça ağır ifadeleri, muhataplarına karşı kullanmamıştır.

Hem meşihat makamının raporunda hem de kitabın giriş kısmında belirtildiği gibi bu eser, Lahor'da ortaya çıkan ve sahabeye sebbeden bir grup hakkında müellife sorulan sorular üzerine telif edilmiştir¹⁰⁸. Buna rağmen Bağdat'taki Caferîler, söz konusu risalenin kendileri aleyhine telif edildiğini ve bu kitaptan dolayı Sünnîlerin, Şîilere düşman olduğunu iddia etmişlerdir¹⁰⁹. Bu da Caferîler tarafından şikâyet konusu edilen eserin muhtevasının çarpıtılarak bölgedeki Şîî toplumunu, Sünnîlere karşı tahrik etmek için kullanıldığını göstermektedir.

Şakir Efendi'nin yayımladığı reddiye içerikli risalenin yanında, Irak'taki diğer Sünnî ulema ve ümeranın konuşmalarının da Caferî toplumunu tahrik aracı haline getirildiği görülmektedir. Nitekim 23 Mayıs 1886 tarihinde Tahran'dan İstanbul'a çekilen telgrafta Sâmerâ naibi, müftüsü, belediye reisi ve bunlarla aynı fikirde olan birkaç kişinin, şehirde oturan İran vatandaşı bazı ulema ve talebeyi tahkir ettiklerinden şikâyet edilmiştir. Belde naibinin minberden, Caferî mezhebini tezyif ederek onların mallarının

¹⁰⁷ Âlûsî, *age*, s. 4, 5, 44-51.

¹⁰⁸ BOA, DH. MKT, Dosya No: 1495, Gömlek No: 111; Âlûsî, *age*, s. 4-5.

¹⁰⁹ BOA, DH. MKT, Dosya No: 1495, Gömlek No: 111.

helas olduğuna hükmettiği iddiasına da yer verilmiştir. Ayrıca durumun Bağdat vilayetine bildirilmesine rağmen, valinin bu işe gereken ehemmiyeti vermediğinden yakınılmıştır. Telgrafın devamında iki devlet arasındaki iyi ilişkilerin geliştirilmesinin arzulandığı bir dönemde, Sâmerrâ naibi ve müftüsünün herkesin gözü önünde Caferî mezhebine dil uzatmasının iki millet arasında düşmanlığa yol açacağı uyarısında bulunulmuştur. Bu bağlamda olayın birinci dereceden sorumlularının Sâmerrâ'dan sürülmesi ve onlara yardım eden kişilerin de çeşitli cezalara çarptırılması talep edilmiştir¹¹⁰.

29 Ağustos 1886 tarihinde altıncı ordu komutanı Hidayet Paşa'dan gelen telgrafta ise Sâmerrâ müftüsünün, Caferîlere hakaret ettiğine dair şikâyeti araştırmak üzere güvenilir bir zabitanın görevlendirildiği bildirilmiştir. Yapılan tahkikat sırasında Şiîler, müftünün Caferîleri tahkir ettiğiyile ilgili iddianın halk arasında ağızdan ağza yayıldığını söylemişlerdir. Ancak hem Sâmerrâ'daki Şiîler hem de İran konsolosu, müftü hakkındaki suçlamaya şahit göstermemiştir. Sünnîler ise söz konusu iddiayı tekzip etmişlerdir¹¹¹. Oysa Tahran'dan gelen telgrafta, Sâmerrâ naibi ve müftüsünün, Caferî mezhebi aleyhindeki sözlerini herkesin gözü önünde söyledikleri iddia edilmişti¹¹².

Altıncı ordudan gelen telgrafa göre, Sâmerrâ'da ikamet eden Mirza Mehmet Ali, adliyede mahkûm olan oğlunun kurtarılmasını müftüden rica etmiştir. Müftü ise adli makamlarca verilen hükme bir şey yapamayacağını söylemiştir. Bunun üzerine müftünün, Caferîleri tahkir ettiğine dair şayia yayılmıştır. Müftü hakkındaki iddia, Şiîler arasında dilden dile dolaşmasına rağmen onun hakaret içerikli sözlerini bizzat kendi ağzından işiten herhangi bir kişiye rastlanmamıştır. Esas mesele ise Mirza Mehmet Ali'nin müftüye olan kin ve garazından kaynaklanmıştır¹¹³.

¹¹⁰ BOA, Y. PRK. EŞA, Dosya No: 5, Gömlek No: 24.

¹¹¹ BOA, Y. A. HUS, Dosya No: 196, Gömlek No: 1.

¹¹² BOA, Y. PRK. EŞA, Dosya No: 5, Gömlek No: 24.

¹¹³ BOA, Y. A. HUS, Dosya No: 196, Gömlek No: 1.

Bahsi geçen telgrafta “İranîlerin bu bâbdaki ısrârlarına mebnî” kaydı ile aynı konunun ele alındığı 3 Kasım 1886 tarihli bir başka belgede geçen “İran sefâret-hânesinden vuku’a gelen müsted’iyât-ı mütevâlîye”¹¹⁴ ifadesi, hem devlet olarak İran’ın hem de Irak’taki İran vatandaşlarının bu konuya gereğinden fazla müdahil olduklarını göstermektedir. Osmanlı yerel yöneticileri de, bu duruma atf yaparak müftü hakkındaki suçlamanın herhangi bir kargaşaya yol açmadan sonuçlandırılmasını arzu etmişlerdir. Ancak Müftü ile Mirza Mehmet Ali’nin Sâmerâ’da buldukları müddetçe belde-deki kutuplaşmanın önlenemeyeceğine de dikkat çekmişlerdir¹¹⁵.

İncelenen belgeler, Osmanlı idaresinin, Sünnîlerle Şîîler arasında fitneye sebep olabilecek türden iddiaları, her türlü önyargıdan uzak bir şekilde en ince ayrıntısına kadar araştırdığını göstermektedir. Böylece hem Caferîlerin mağdur edilmemesi için gerekli önlemler alınmış hem de Sünnîlerin zan altında kalmasına müsaade edilmemiştir. Ancak alınan tüm tedbirlere rağmen, XIX. yüzyılın sonlarında Irak’taki Sünnî kabilelerin kitlesel olarak Şîîleştirildiği bir ortamda, Ehl-i Sünnet uleması tarafından kaleme alınan reddiye türü eserlerle yapılan konuşmaların oldukça mübalağalı ve hatta gerçek dışı beyanlarla Caferî toplumunu Sünnîlere karşı tahrik aracı haline getirilmesinin önüne geçilememiştir. Yapılan tahrik faaliyetleri neticesinde Sâmerâ’da 27 Haziran 1894 tarihinde iki grup arasında, Caferîlerden iki kişinin ölümü ile sona eren bir çatışma yaşanmıştır¹¹⁶.

Sâmerâ’daki bu elim hadiseyi araştırmak üzere bölgeye gönderilen Bağdatlı Said Efendi 15 Mayıs 1895 tarihinde padişaha hitaben bir rapor hazırlamıştır. Buna göre, Irak’ın her tarafına yayılan fesadın yegâne kaynağı Sâmerâ’daki Müçtehit Mirza Hasan Şîrâzî’dir. Onun vefatının ardından bölgedeki fesat faaliyetleri bir nebze durulmuştur. Ancak Şîî mezhebinin kaidesi gereği, Şîrâzî’nin yerine başka bir müçtehit tayin edilecektir. Said Efendi, acilen tedbir alınmazsa yeni müçtehidin görevlendirilmesiyle bir-

¹¹⁴ BOA, Y. A. HUS, Dosya No: 196, Gömlek No: 1.

¹¹⁵ BOA, Y. A. HUS, Dosya No: 196, Gömlek No: 1.

¹¹⁶ BOA, DH. MKT, Dosya No: 252, Gömlek No: 27.

likte fitne faaliyetlerine kalındığı yerden devam edileceği uyarısında bulunmuştur¹¹⁷.

Raporunda alınacak tedbirler konusunda da bilgi veren Said Efendi, aşiret ve kabilelere Sünnî inancını anlatmak için iyi yetişmiş din adamlarının bölgeye gönderilmesini önermektedir. Bu sayede hem fitnenin önlenebileceğini hem de Şîî ulemanın tahrikleri neticesinde Caferîliğe geçenlerin yeniden Ehl-i Sünnete döndürülebileceğini ifade etmiştir. Zira yukarıda da belirtildiği gibi kitlesel olarak Şîîleştirilenler daha çok dinî cehalet içerisinde yaşamlarını devam ettiren aşiret ve kabilelerdir. Şîî ve ekibi de bölgede Caferî mezhebini yaymak ve Sünnîlerle Şîîler arasında fitne çıkarmak için onların bu durumundan istifade etmiştir¹¹⁸. Bu da yürütülen tahrik faaliyetlerinin, Caferî toplumu Sünnîlerden soğutmak ve cahil kabileleri Şîîleştirmek için adeta bir araç olarak kullanıldığını göstermektedir.

Sonuç

Atebâtta ve özellikle de Sâmerâ'da bulunan bir kısım Şîî ulemanın, mezheplerini yayma faaliyetleri neticesinde XIX. yüzyılın sonlarında Irak'ın Caferî nüfusu artmıştır. 1890'lı yıllarda Irak'ın toplam nüfusu 2.300.000 civarındadır. Bunun 1.150.098'i Şîî'dir. Daha çok Bağdat ve Basra vilayetlerinde yaşayan Caferîlerin genel nüfusa oranı % 50'dir.

Bağdat, Hille ve Kerbelâ sancaklarından oluşan Bağdat vilayetinin merkez sancağında Sünnîler, Hille ve Kerbelâ sancaklarında ise Şîîler sayısal üstünlüğe sahiptir. Vilayet dâhilindeki atebât adı verilen ziyaret yerlerinin bulunduğu Nefes, Kerbelâ, Kâzımiyye kazaları ile Sâmerâ kasabasındaki Müslüman nüfusun tamamına yakını Caferî'dir. Sâmerâ kazası genelinde ise aynı oranda Sünnîler çoğunluktadır. Atebâtta Şîî nüfusun büyük bir kısmı İran vatandaşıdır.

Basra, Amâre, Müntefik ve Necid sancaklarından meydana gelen Basra vilayetinin aynı adı taşıyan merkez sancağındaki Müs-

¹¹⁷ BOA, Y. PRK. AZJ, Dosya No: 31, Gömlek No: 8.

¹¹⁸ BOA, Y. PRK. AZJ, Dosya No: 31, Gömlek No: 8.

lûman nüfusun % 30'u Sünnî, % 70'i de Caferî'dir. Amâre ve Müntefik sancaklarında Şîî nüfus % 90'ın üzerinde iken, Necid sancağında aynı oranda Sünnîler çoğunluktadır.

Musul vilayetinin Kefri kasabasındaki 6.448 kişi Şîî'dir. Telafer ve Musul'un doğusundaki köylerle Kerkük civarında da Caferîlere rastlanmaktadır. Ancak bunların sayısı tespit edilememiştir. Sayısı tespit edilemeyen Şîîlerin, Irak'ın genel nüfus oranını etkileyecek kadar bir yekûn teşkil etmediği de söylenebilir.

Osmanlı idaresindeki Irak'ta Caferîler, uzun bir süre Sünnîlerle eşit tutularak huzur içinde yaşamlarını devam ettirmişlerdir. Ancak XIX. asrın sonlarda bölgedeki istikrar bozulmuştur. Şîîliğin yayılması ile bölgedeki huzur ortamının bozulması aynı dönemde gerçekleşmiştir. Bu süreçte atebâtta ve özellikle de Sâmerî'da bulunan Şîî âlimlerin bir kısmı aktif rol oynamıştır.

Müçtehitlerle onların yetiştirdiği molla ve ahundlar, dinî cehalet içerisinde yaşamlarını sürdüren aşiret ve kabilelerin iskâna tabi tutulmaları sırasında, onları devletten ve Sünnî inançtan soğutmak için yoğun bir çaba sarf etmişlerdir. Bu süreçte, Sünnî ulema tarafından Şîî'ya karşı yazılan reddiye türü eserlerle onların konuşmalarının muhtevası çarpıtılarak bölgedeki Caferî toplumu Sünnîlere karşı kıskırtılmıştır. Yürütülen tahrik faaliyetleri neticesinde söz konusu aşiret ve kabilelerin büyük ölçüde Şîîleşmesi sağlanmıştır. Bu nedenle Şîî nüfusun yoğun olarak yaşadığı şehirlerdeki halkın büyük bir kısmı aşiret ve kabilelerden müteşekkildir.

XIX. yüzyılın sonlarında, Irak'taki Sünnî kabilelerin kitlesel olarak Şîîleştirildiği bir ortamda, Osmanlı idaresinin Caferîlere karşı olabildiğince hoşgörülü bir tavır sergilediği görülmektedir. Bu dönemde Sünnîlerle Şîîler arasında fitne sebebi olabilecek iddialar, her türlü önyargıdan uzak bir şekilde en ince ayrıntısına kadar araştırılmıştır. Böylece hem Caferîlerin mağdur edilmemesi hem de onlardan ötürü Sünnîlerin zarar görmemesi için gereken tedbirler alınmaya çalışılmıştır. Ancak Sâmerî'daki Müçtehit Mirza Hasan Şîrâzî ile onun yetiştirdiği molla ve ahundların yürüttü-

ğü tahrir faaliyetlerinin, şehirdeki Sünnîlerle Caferîler arasında gerginliğe sebep olmasının önüne geçilememiştir. Bu da söz konusu dönemde, devletin karşı karşıya kaldığı dâhilî ve haricî problemlerden dolayı Irak'ta istenilen neticenin elde edilemediğini göstermektedir.

Kaynakça

Arşiv Belgeleri

- BOA, Babialı Evrak Odası, Dosya No: 1500, Gömlek No: 112494.
BOA, Babialı Evrak Odası, Dosya No: 2223, Gömlek No: 166666.
BOA, Dâhiliye Mektubî Kalemi, Dosya No: 252, Gömlek No: 27.
BOA, Dâhiliye Mektubî Kalemi, Dosya No: 775, Gömlek No: 62.
BOA, Dâhiliye Mektubî Kalemi, Dosya No: 1398, Gömlek No: 21.
BOA, Dâhiliye Mektubî Kalemi, Dosya No: 1495, Gömlek No: 111.
BOA, Dâhiliye Mektubî Kalemi, Dosya No: 1351, Gömlek No: 72.
BOA, Dâhiliye Mektubî Kalemi, Dosya No: 2306, Gömlek No: 59.
BOA, Dâhiliye Mektubî Kalemi, Dosya No: 2332, Gömlek No: 91.
BOA, Yıldız Sadaret Hususi Maruzat Evrakı, Dosya No: 196, Gömlek No: 1.
BOA, Yıldız Tasnifi Perakende Evrakı Maarif Nezareti Maruzatı, Dosya No: 2, Gömlek No: 36.
BOA, Yıldız Tasnifi Perakende Evrakı Elçilik ve Şehbenderlikler Tahrirâtı, Dosya No: 5, Gömlek No: 24.
BOA, Yıldız Tasnifi Perakende Evrakı Arzuhal ve Jumaller, Dosya No: 31, Gömlek No:8.

Diğer Kaynaklar

- Albayrak, Ali, "Dini Gruplar Bağlamında Caferilik", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XIII/II, 2008, ss. 111-128.
Algar, Hamid, "Ahund", *DİA*, c. II, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul 1989, ss. 185.
_____, "Merci-i Taklid", *DİA*, c. XXIX, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara 2004, ss. 172-174.
_____, "Molla", *DİA*, c. XXX, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul 2005, ss. 238-239.
Ali Cevad, *Memâlik-i Osmâniye'nin Tarih ve Coğrafya Lügatı*, Mahmud Bey Matbaası, İstanbul 1313.
Ali Tevfik, *Memâlik-i Osmâniye Coğrafyası*, Kasbar Matbaası, İstanbul 1318.
Âlûsî, Şihâbüddîn Mahmûd, *el-Ecvibetü'l-İrâkiyye ale'l-Esiletü'l-Lâhûriyye*, Hamidiye Matbaası, Bağdat 1301.
Baş, Eyüp, "Âşûre Günü, Tarihsel Boyutu ve Osmanlı Dinî Hayatındaki Yeri Üzerine Düşünceler", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XLV/I, 2004, ss.167-190.
Bolat, Gökhan, "II. Abdülhamit Dönemi (1876-1909) Türk-İran İlişkileri", *Devr-i Hamid Sultan II. Abdülhamid*, I-V, c. II, Kayseri 2011, ss. 133- 153.
Cuinet, Vital, *La Turquie d'Asie*, c. II-III, Paris 1894.
Çetinsaya, Gökhan, "Osmanlı Irak'ında Şif-Sünnî İlişkileri: II. Abdülhamid Dönemi (1890-1908)", *Osmanlı Devlet'inde Din ve Vicdan Hürriyeti*, ed. Azmi Özcan, İstanbul 2000, ss. 139-147.
_____, *Ottoman Administration of Iraq 1890-1908*, New York 2006.
Dağdeviren, Alican, "Şihâbüddîn Mahmûd el-Âlûsî, Hayatı, Eserleri ve Tefsiri Rûhu'l-Meânî", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, III, 2001, ss. 359-390.

- Deliceoğlu, Sabriye, *Kuzey Irak'taki Etnik ve Dinî Gruplar ve Bölge Politikalarında Etkileri*, Marmara Üniversitesi Ortadoğu Araştırmaları Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2006.
- Deringil, Selim, "The Struggle Against Shiism in Hamidian Iraq: A study in Ottoman Counter-Propaganda", *Die Welt des İslam*, New Ser., Bd. 30, Nr. 1/4, 1990, pp. 45-62.
- Erkoçoğlu, Fatih, "Kutsal(laştırılmış) Bir Mekan: Kerbela (Osmanlı Hâkimiyetinin Sonuna Kadar)", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XIV/1, 2010, ss. 277-320.
- Eroğlu, Cengiz-Babuçoğlu, Murat-Özgül, Orhan, *Osmanlı Vilayet Salnamelerinde Basra*, Global Strateji Enstitüsü, Ankara 2005.
- _____, *Osmanlı Vilayet Salnamelerinde Musul*, Global Strateji Enstitüsü, Ankara 2005.
- _____, *Osmanlı Vilayet Salnamelerinde Bağdat*, Global Strateji Enstitüsü, Ankara 2006.
- Eroğlu, Muhammed, "Âlûsî", *DİA*, c. II, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul 1989, ss. 550-551.
- Faroqhi, Suraiya, *Hacılar ve Sultanlar (1517-1638)*, çev. Gül Çağalı Güven, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1995.
- Fırlalı, Ethem Ruhi, "İsnâaşeriyye", *DİA*, c. XXIII, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul 2001, ss. 142-147.
- _____, *Günümüz İslâm Mezhepleri*, İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, İzmir 2008.
- Gökbilgin, M. Tayyib, "Midhat Paşa", *İA*, c. VIII, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1979, ss. 270-282.
- Görür, Halil İbrahim, *II. Abdülhamid Dönemi'nde Irak'la İlgili Hazırlanan Layihalar*, Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Kütahya 2009.
- Güner, Ahmet, "Büveyhiler Devrinde Bağdat'ta Kerbela/Aşure, Gadir Humm ve Benzeri Şiî Uygulamaları", *Çeşitli Yönleriyle Kerbela (Tarih Bilimleri)*, ed. Alim Yıldız, I-III, c. I, Sivas 2010, ss. 325-339.
- Hasan, Münir, *Âlûsî'nin Şi'a'ya Karşı Reddiyesi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2002.
- Honigmann, E., "Kerbela", *İA*, c. VI, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1977, ss. 580-582.
- _____, "Karbalâ", *EP*, IV, Leiden 1978, pp. 637-639.
- Honigmann, E.- Bossworth, C. E., "al-Nadja", *EP*, VII, Leiden-New York 1993, pp. 859-861.
- Hut, Davut, *Musul Vilayeti'nin İdarî, İktisadî ve Sosyal Yapısı (1864-1909)*, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul 2006.
- İbn Battuta, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah el-Levati et-Tancî, *Büyük Dünya Seyahatnamesi Tuhfetü'n-Nüzzâr fi Garâibi'l-Emsâr ve'l-Acâibi'l-Esfâr*, çev. Muhammed Şerif Paşa, İstanbul ts.
- İbn Havkal, Ebû'l-Kâsım en-Nasîbî, *Kitâbu Sûreti'l-Arz*, Beyrut 1992.
- İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, I-XI, c. VII, Dâru'l-Hadis, Kahire 2003.
- İbnü'l-Cevzî Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed (v. 597/1200), *el-Muntazam fi Tarihü'l-Ümmü ve'l-Mülûk*, thk. Muhammed Abdülkadir Ata-Mustafa Abdülkadir Ata, I-XIX, c. XIV, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiye, Beyrut 1992.
- İbnü'l-Esîr İzzüddin Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed (v. 630/1232), *el-Kâmil fi't-Tarih*, Thk. Ebu'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî, I-XI, c. VI-VII, Beyrut 1987.
- İlhan, Avni, "Atebat", *DİA*, c. IV, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul 1991, ss. 49-50.
- Kallek, Cengiz, "Hasan eş-Şirâzî", *DİA*, c. XVI, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul

- 1997, ss. 354-355.
- Kapar, Mehmet Ali, "Müntefik", *DİA*, c. XXXII, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul 2006, ss. 27.
- Karaman, Fikret-Karagüz, İsmail-Paçacı, İbrahim-Canbulat, Mehmet, Gelişgen, Ahmet, Ural, İbrahim, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2006.
- Karaman, Hayreddin, "Ca'feriyye", *DİA*, c. VII, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul 1993, ss. 4-10.
- Karpat, Kemal H., *Osmanlı Nüfusu 1830-1914*. Timaş Yayınları, İstanbul 2010.
- Musul Vilayeti Sâlnâmesi* 1325.
- Kaya, Dilek, *XIX. Yüzyılda Osmanlı İdaresinde Kerbelâ Sancağı*, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yayınlanmamış Y. L. Tezi, İstanbul 2004.
- Kevserânî, Vecih, *Osmanlı ve Safevilerde Din-Devlet İlişkisi*, çev. Muhlis Canyürek, Denge Yayınları, İstanbul 1992.
- Mathee, Rudi, "The Safavid-Ottoman Frontier: Iraq-ı Arab as Seen by the Safavids", *International Journal of Turkish Studies*, IX/1-2, Summer 2003, pp. 157-173.
- Merçil, Erdoğan, "Büveyhiler", *DİA*, c. VI, Türkiye Diyanet Vakfı, İst. 1992, ss. 496-500.
- Nakash, Yitzhak, "Sünnî Irak Kabilelerinin Şiîliğe Dönüşümü", çev. Zeki Tekin, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, XV/III, 2002, ss. 387-397.
- Öz, Mustafa, "Kerbelâ", *DİA*, c. XXV, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara 2002, ss. 271-272.
- _____, "Şîa", *DİA*, c. XXXIX, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul 2010, ss. 111-114.
- Sâlnâme-i Nezâret-i Ma'ârif* 1317.
- Sahillioğlu, Halil, "Osmanlı Döneminde Irak'ın İdarî Taksimatı", çev. Mustafa Öztürk, *Belleten*, LIV/211, Türk Tarih Kurumu, Aralık 1990, ss. 1233-1257.
- Streck, M., "Kâzimeyn", *İA*, Milli Eğitim Basımevi, c. VI, İstanbul 1977, ss. 525-527.
- Şemseddin Sâmî, *Kamusü'l-A'lam*, I-VI, c. II, IV, V, VI, Mihran Matbaası, İst. 1314-1316.
- Şemseddin Sâmî, *Kâmûs-ı Türkî*, İkdâm Matbaası, İstanbul 1989.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr (v. 310/922), *Tarihu't-Taberî*, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim, I-XI, c. IX, Kahire ts.
- Taşğın, Ahmet, *Irak'ta Bektaşî Topluluğu Şebekler*, Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, LII, 2009, ss. 125-144.
- Tüccarzade İbrahim Hilmi, *Memâlik-i Osmâniye Ceb Atlası*, İstanbul 1323.
- Üstün, İsmail Safa, "Bağdat Eyaletindeki Atebat'a Şîî Cenaze Nakli ve Karantina (XIX. Yüzyıl-XX. Yüzyıl Başları)", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXXI/II, 2006, ss. 101-118.
- _____, "The Hopeless Struggle of the Ottomans Against the Spread of Shi'a in the 19th Century Province of Baghdad", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXXIII/II, 2007, ss. 69-86.
- Yaslıçimen, Faruk, *Sunnism Versus Shi'ism? Rise of the Shi'i Politics and of the Ottoman Apprehension in Late Nineteenth Century Iraq*, Bilkent Üniversitesi Ekonomik ve Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2008.



Kırâat Kriterleri Bağlamında Kırâatlerin Tevatürü Meselesi ve Şia'nın Buna Bakışı

Mehmet ÜNAL*

The Problem of the Tavatur/Accuracy of Qirâât) /valid readings in context of the Qirâât) Criteria and the Approach of Shia to that

Citation/©: Ünal, Mehmet, (2011). The Problem of the Tavatur/Accuracy of Qirâât) /valid readings in context of the Qirâât) Criteria and the Approach of Shia to that, Milet ve Nihal, 8 (3), 77-114.

Abstract: In this work the criteria for the valid readings (qirâât) are studied and the process of addition for the principle "tevâtur" to these criterions is examined. Also the idea that defines all the known popular readings, which are appeared in the later process, as mutawatir readings "(mütevâtir qirâât=reported reading)", is also criticized. From this point of view, the view of the Imamiyya group of the Shia on the readings/Qiraat, which is the most crowded Islamic sects after the Sunnies, was studied, and their critiques and reviews were also analyzed. Also, there is no any stated Shiah Reader (Qari) who became famous with the readings in history. But Shia had stated that some of that "imams of Qiraat/reading" were member of the school of the family of the Prophet Muhammad (Ahl al-Beyt), and took courses from the Shia Imams. They also became "Shia" in Reading, by accepting only the narration of Hafsa

* Doç. Dr., Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir ABD.
[mehmetunalunal@hotmail.com].

on Imam Asım (Qari). In this article all the discussions of Imamiyya on readings will not deeply analyzed, only the issue of mutawatir readings will be considered and compared with the Ahl al-Sunnah.

Key Words: Reading's creteria, Shia/Imamiyya, tawatur/mutawatir, accuracy of readings.



Atıf/©: Ünal, Mehmet, (2011). Kırâat Kriterleri Bağlamında Kırâatlerin Tevatürü Meselesi ve Şia'nın Buna Bakışı, Milet ve Nihal, 8 (3), 77-114.

Öz : Bu çalışmada, sahih kırâatlere yönelik kriterler ele alınmış ve bu kriterlere "tevatür" ilkesinin giriş süreci incelenmiştir. Daha sonraki süreçte ortaya çıkan ve bilinen meşhur kırâatlere bütünüyle mütevâtir kapsamında gören düşüncenin de tenkidi yapılmıştır. Buradan hareketle İslam mezhepleri arasında Ehl-i sünnetten sonra sayıca en büyük çoğunluğu oluşturan Şia'nın İmâmiyye kolunun kırâatlere bakışı ele alınmış, kırâatlere yönelik eleştirileri ve tenkitleri incelenmiştir. Mezhep içinde kırâatler konusunda şöhret bulmuş ve tarihte kendisinden söz edilen Şiî bir kırâatçi şahsiyet yoktur. Ancak Şia, mevcut kırâat imamlarından bir kısmının Ehl-i beyt mektebine mensup olduğunu ve imamlardan ders aldıklarını söylemiştir. Şiiler, kırâat imamları arasında sadece Âsım'ın Hafs rivayetini tercih etmekle de kırâatte taraf olmuşlardır. Bu makalede, mezhebin kırâatlere yönelik tartışmaları tümüyle değerlendirilmeyecek, sadece kırâatlerin tevatürlüğü meselesine bakışı verilerek kısmen Ehl-i sünnetle de bir mukayesesi yapılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kırâat Kriterleri, tevatür/mütevâtir, Şia/İmamiyye, sahih kırâat.

Giriş

Sözlükte fırka, bölük, taraftar gibi anlamlara gelen Şia,¹ terim olarak Hz. Peygamber'in irtihalinden sonra Hz. Ali'yi (ö.40/661) ve onun ev halkını (Ehl-i beyt) halifelik ve imâmet için en layık kişi olarak gören ve onu nas ve ta'yinle meşrû halife kabul eden ve sonraki halifelerin de aynı soydan gelmesi gerektiğine inanan toplulukların ortak adı olmuştur.²

Hilafetin masum ve günah işlemeyen Ali oğullarına ait olduğuna inanan bu mezhep, imametın seçimle değil dinin esasına ait bir kurum olduğuna kabul eden bir gruptur ve ilk olarak dînî ol-

¹ Öz, Mustafa, *Şia*, Şamil İslam Ansiklopedisi, 1994, VI. s. 42.

² Nevbahtî, Ebû Muhammed Hasan b. Musa, *Fıraku's-Şia*, Kâhire, 1412/1992, s. 15; Fiğlalı, Ethem Rûhî, *Günümüz İslam Mezhepleri*, İzmir 2008, s265.

maktan ziyade, siyasî görüş ayrılıklarına dayanan bir mezhep görünümündedir.³

Ancak kuruluşunda siyâsî bir takım olaylar etkin olsa da zamanla mezhebin kendi içinde dinin akâid, fıkıh, ahlâk ve muamelelât gibi tüm alanlarına dair bir kanaati ve görüşü olmuştur. Biz bu çalışmada Şia'nın içinde en büyük kolu temsil eden Caferiyye/İmamiyye/İsnâ Aşeriyye mezhebi dikkate alınarak mezhebin kırâatlerle ve özellikle kırâatlerin tevatürlüğü meselesine bakışını ele almaya çalışacağız. Konu kırâat olunca, başta Kur'an'ın cem'i ve teksîri olmak üzere yedi harf ve Kur'an târihinin diğer birçok boyutuyla bağlantısının olduğunda kuşku yoktur. Ne var ki tüm bu yönlerin değerlendirmesini yapmak, bu yazının formatını aşmaktadır.⁴ Dolayısıyla sadece başlık dikkate alınarak bir değerlendirilmede bulunulacaktır.

Mevzuya girmeden belirtelim ki, İmamiyye Şia'sının kırâatlere bakış açısıyla alakalı mezhep içinde çok farklı yorumların olduğu görülmektedir. Tıpkı Sünnî kanatta olduğu gibi Şia'da da sahil kırâatleri tümünden *mütevâtir* seviyesinde görenler olduğu gibi onlara bütünüyle eleştirel bir bakışla bakanlar da bulunmaktadır. Benzer şekilde, kırâatlerin çıkışının en temel kaynaklığını teşkil eden "yedi harf" meselesine ve bu konudaki rivayetlere tümünden uydurma gözüyle değerlendiren mezhep mensupları olduğu gibi bu konuyu te'vil ederek yorumlayanlar da vardır.

Mezhep içindeki bu farklılığın nedenlerinden olarak İmâmiyye Şiasının *Ahbâriyye* ve *Usûliyye* diye iki farklı yorum geleneğine sahip olmasının da payı vardır. Çünkü Ehl-i sünnet mezhepleri arasında, dinî hükümlerin tespiti hususunda farklı yöntem ve usullerin uygulanmasının bir sonucu olarak ortaya çıkan *ehl-i eser-ehl-i re'y* veya *selef-halef* şeklindeki ayrımların bir benzeri, Şia'da *Ahbâriyye*ve *Usûliyye* kelimeleriyle karşılığını bulmuştur. Ahbâriyye, imamların otoritesine mutlak bağlılık esasından hareket ederek

³ Yıldız, Sakıp, "Şia'nın Kur'an-ı Kerim ve Tefsir Hakkındaki Görüşleri", EAÜİFD, 1982, s. 47 vd.

⁴ Konu Hakkında yapılmış yeni bir çalışma için bkz. Şen, Ziya, *Şia'nın Kırâatlere ve Kur'an Tarihine Bakışı*, Tıbyân Yayıncılık, 2011, s. 7-8.

onlardan nakledilen sözlü ve yazılı rivâyetlerin akâid ve fıkıh alanlarında tek kaynak olduğunu savunan bir kolu temsil eder. Gaybet döneminin başlamasından itibaren (260/8731 İmâmiyye Şiası içinde ortaya çıkan *Usûliyye* ise, diğer kolun aksine, dinî hükümlerin tespit edilmesi ve anlaşılması konusunda istidlal metodunu benimsemiştir.⁵

Usûliler ya da *Usûliyye*, Ehl-i Sünnette olduğu gibi içtihadı inanır ve müçtehit olmayan bir şahsın müçtehit olan otoritelere uymasını/taklit gerekli görür. Ahbâriler ise içtihat ve müçtehid taklit etmeyi kabul etmez. Ahbâriler, Şia'nın dört kitabının tümünün sahih olduğuna inanırlar.⁶ Çünkü onlar bu hadisleri toplayan şahısların sahih hadisleri topladığını ve sahih olmayan hadisleri elediklerini sanırlar. *Usûliler* ise bu hususlarda onlara muhalefet ederler. Onlar, mezhebin cerh ve ta'dîl ilkeleriyle ricâl ve tabakât kitaplarında yer alan kuralları dikkate alarak Kur'an ve Sünnete dâir meselelerde sorgulayıcı bir yöntemi tercih ederler. Usûlcü kanat, mezhep içinde çoğunluğu oluştururken Ahbâriler ise bugün çok küçük bir azınlığı temsil ederler.⁷

Şia'ya ait temel hadis ve usul kitapları incelendiğinde başta Kur'an'ın cem'i olmak üzere Kur'an'ın metinleşme süreci, yedi harf, Kur'an'ın tahrîfi gibi birçok konuda çok aykırı yorumların yapıldığını müşahede ediyoruz. Özellikle rivayet kitapları dikkate alındığında gözlemlenen bu rivayetleri *Usûlî* âlimler cesaretle eleştirirken, *Ahbâriler*'e meyleden Şia âlimler ise, bu rivayetler karşısında ya suskunluğu tercih etmişler ya da mevcut haberleri kabûle kendilerini zorlamışlardır. Dolayısıyla Şia'ya ait bir bilgini ve yazarı ele alırken onun konumunu ve kime daha yakın durduğunu dikkate almak gerekmektedir. Çünkü aynı mezhep içinde birbirine

⁵ Yurdagör, "Ahbâriyye" Maddesi, D.İ.A., İstanbul 1996, I.490.

⁶ Kütüb-u Erba'a denilen bu dört kitap şunlardır: Küleyni'nin (ö. 329/940-41) 'Kâfi'si, Şehy Saduk ismiyle meşhur İbn Bâbeveyh'in (ö.381/991) *Men Lâ yahzaruhü'l-fakîh*, Ebû Ca'fer et-Tûsînî'nin (ö. 460/1067) *el-İstîbâsâr fi mâ'htulife mine'l-ahbâr ve Tehzîbü'l-ahkâm* adlı iki eseridir.

⁷ Bu konuda geniş bilgi için bkz. Uyar, Mazlum, *İmamiyye Şiası'nda düşünce ekolleri* : Ahbârilik Kitabevi, 2000; Sayın, Esmâ, "İrandaki Şii Kültüründe Ahbâriyye-Usûliyye Yaklaşımları Bağlamında Gelenek-Yenilik Çizgisi", Türk-İslam Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi, sayı:14, 2012, s. 113-124.

zıt iki farklı görüşü mezhep adına söylemek/söylettirmek mümkün görünmektedir. Bundan dolayıdır ki, "kırâat" gibi problemlili bir meselede de mezhep içinde bir birine zıt iki görüşün de sahibini bulmak çok zor olmayacaktır. Yine unutulmaması gereken husus, *Usûliyyûn'*den olan mezhep içinde otorite olan müçtehitlerden her birinin diğer bilginlerden bağımsız olarak görüş beyan edebildikleri anlaşılmaktadır. Tek bir konuda aynı ekolden olsalar da farklı görüş beyan edenlerin olmasını da bu çerçevede değerlendirmek gerekmektedir.

Diğer yandan mezhebin kırâatler konusunda kullanmış olduğu kaynakların pek çoğunun Sünnî kaynaklardan meydana geldiği ve özellikle ilk dönem kaynaklarda bu konuda hemen hemen hiçbir bilginin yer almadığı görülür. Bu nedenle mezhebin kırâatler konusundaki yorumları, Sünnî kanattan çok farklı da değildir. Kimi zaman Şia, Sünnî kaynaklarda yer alan yaklaşımları eleştirmiş, buna karşı yeni bir tez ortaya koymaktan ziyade Sünnî yaklaşımlara karşı anti tez geliştirme çabası içine de düşmüştür.⁸ Bunun örneklerini ilerleyen sayfalarda vermeye çalışacağız.

I. Kırâat Kriterleri ve Gelişim Süreci

Hız. Peygamber ve halifeler sonrası İslam toplumunun hızla ilerlemesi sonucu ortaya çıkan gelişmelere paralel olarak İslamî ilimlerin genelinde bir takım ayrışmaların ve her bir disiplinin kendine ait usûl ve kaidelerinin oluştuğu bilinmektedir. Kırâatin bundan azade olması mümkün değildir. Gerçekten kırâatlerle alakalı zamanla bu ilmin de bir disiplin haline geldiği, metnin (mushafın) gerek okuma şekillerinin mahiyetinde gerekse kırâatlere ait diğer detaylarda bazı kuralların oluştuğu görülür.

Peygamber döneminden hicri üçüncü asrın ilk çeyreğine kadar geçen zaman diliminde İslam ümmeti, Kur'ân kırâatında, Hz. Osman'ın yazdırdığı mushaflara bağlı kalarak kendilerinden önceki üstatlarından aldıkları okuyuşlarını sürdürürken, her ne kadar "tek tip" kırâat konusunda lehçesel farklılıklara dayanan okumalar

⁸ Şen, *Şia'nın Kırâatlere ve Kur'an Tarihine Bakışı*, s.7-8.

konusunda istenilen amacı gerçekleştirememiş olsa da⁹ tefrikaya neden olmayan bir hoşgörü ve müsamaha ortamına sahipti.

Ancak toplum içinde bazı liyakatsız kimselerin mevcut metni okumada bazı yanlışlara düştüğü ve “şazz” kabul edilen bir takım hatalı okumalarla (lahn) metne zarar vermeye başladığı da yaşanan bir durumdu. Bu nedenle kırâat alanında otorite şahsiyetler, bir kırâatin makbul olabilmesi için bazı kriterler oluşturmayı gerekli görmüşlerdir.

Bu süreci ve kurrânın aldığı tedbiri İbnu'l-Cezerî (öl.833) şöyle aktarır:

“...Bunun üzerine ümmet âlimlerinin tenkitçi şahsiyetleri, harekete geçmişler ve bütün gayretlerini ortaya koyarak arzu edilen maksadı çıkarmak için tüm harfleri ve kırâatleri toplayıp bu kırâat rivâyetleri arasından koydukları usul ve kaideler doğrultusunda meşhurunu şazz olanından; sahih ve makbûl olanını sakîm olanından ayırmışlardır. Buna göre sahih ‘kırâat, Arap diline bir yönüyle de olsa uygun, Mushaf-ı Osmanîye bir ihtimalle de olsa muvafık, senet itibarıyla de sahih olan her kırâattır.’ Bu kırâatin reddedilmesi caiz olmaz ve inkârı helal değildir. Bu kırâat Kur’ân’ın kendisiyle indiği yedi harftendir. İnsanlara bu kırâati kabul etmek vacip olur. Bu üç şartı taşıyan kırâat gerek yedi imama (veya on imama) gerekse makbul olan diğer imamlara nispet edilsin, müsâvidir. Ancak bu üç şarttan bir tanesi ihlal edildi mi bu kırâat zayıf, şaz ya da batıl şeklinde isimlendirilir... Bu görüş halef ve seleften tahkik ehlinin sahih olan görüşüdür...”¹⁰

İbnu'l-Cezerî (öl.833/1429)'nin vurgu yaptığı bu üç kriterin ortaya çıkışı ve gelişme göstermesi elbette hemen olmamıştır. Bunu erken dönemden itibaren ele alınan eserlerde daha açık olarak görmekteyiz. Burada kırâatler hakkında ortaya konulmuş olan bu şartların gelişim sürecini de görmek açısından bu konuda öne çı-

⁹ Bunu söylerken ferşte olan farklılıkların Hz. Peygamber'e kadar dayanan bir realite ve zenginlik olduğunu vurgulamak gerekir.

¹⁰ İbnu'l-Cezerî, Muhammed b. Muhammed, *en-Neşr fî Kırââti'l-Aşr*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût ts., I.9 v.d. (özetle alınmıştır) Krş. Muhaysin, *Fî Rihâb*, I.406.

kan bazı şahsiyetlerin koyduğu kriterlere bakmamız yerinde olacaktır.

Yedi meşhur kırâat imamından İbn Âmir'e (öl.118/735) göre bir kırâatin makbûl olabilmesi için (a) Kırâatin (Hz. Peygamber'den gelen) bir nakle/esere dayanması (b) Resm-i Hatta muvafıklığı (c) Arap gramerine uygunluğu¹¹gerekir. Bir diğer kırâat imamı Ebû Amr'a (öl.154/771) göre ise makbul kırâat için, (a) kırâat imamlarının çoğunluğuna uygunluğu (b) Mushafa (rem-i hatta) muvafakati (c) Arap dili kurallarına uygun olması (d) Kur'ân'a ve hadise uygun düşmesi kriter olarak ön görülmüştür.¹²

Benzer kriterler kırâat imamlarından Hamza ve Nâfi gibi şahsiyetler tarafından da öne çıkartılmış, ayrıca makbul bir kırâatte tekellüfün ve şaz okumaların olmaması, eser olduğunda kıyasa asla başvurulmaması istenmiş, kırâatte âmmenin okuyuşuna uygun olan kırâatlerin tercih edilmesi istenmiştir. Bu dönemde, makbûl bir kırâat için sadece senedi ve Arapçaya muvâfik olmasını –ki bu görüşü İbn Şenebûz (öl.327/938)¹³ savunur- ya da sadede Arap diline uygunluğu kabul eden ve senedi olsun veya olmasın ya da resm-i mushafa uygun olsun olmasın dile uygun tüm okumaları kırâat kabul eden görüşü –ki bu görüş ise İbn Miksem'e (öl.354/965)¹⁴ ait olduğu söylenir- kabul görmemiştir.

İlginç olan, kırâatlerde tevatürlük ilkesi olarak sonradan gündeme gelecek olan bir ilke, bu dönem bilginleri tarafından öne çıkartılmamıştır. Nitekim bir asır sonrasında tefsir ve kırâatte otorite bilginlerden olan Mekkî b. Ebî Tâlib'e (öl.437/1045) baktığımızda da bu kriterin henüz kullanılmadığı anlaşılmaktadır. Ona göre kırâatin makbûliyeti için (a) Arap dili açısından güçlü olması (b) Resmi hatta mutabakatı (c) Kur'ân-ı Kerim' itimadı (d) Kırâatlerle alakalı varsa bir hadis ona dayanması (e) Âmmenin bu kırâat

¹¹ Bâlvâlî, Muhammed, *el-İhtiyâr fi'l-Kırâât*, el-Memlekü'l-Mağribiyye, Vezâretu'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1997-1418, s. 47.

¹² Bâlvâlî, *el-İhtiyâr*, s. 57.

¹³ Abdulhâdî, Abdulhay el-Fadlî, *el-Kırâatu'l-Kur'âniyye*(Târîh ve Ta'rif), Dâru'l-Kalem, Beyrut, 1985/1405, s.110; Bâlvâlî, *el-İhtiyâr fi'l-Kırâât*, s. 125.

¹⁴ Zehebi, Ma'rife, II, 550-552; İbn Cezeri, Çaye, II, 54-55; İbn Mücahid, Seb'a, (Mukaddime) s. 18'de; Abdulhâdî, a.g.e s.112; Bâlvâlî, *el-İhtiyâr*, s.128.

üzerinde bir görüş birliğinde bulunması¹⁵ ve tercih noktasında- gerektiğinde- (f) Haremeyn'in kırâatine meyledilmesi¹⁶ ilke olarak benimsenmiştir.

Ebu Şâme (öl.665/1266)'in öne sürdüğü ilkelerde de kırâatlerin sahih bir senetle nakledilmiş (müstefîz) olması, hatt-ı Osmanîye muvafakati ve Arap dili açısından kendisine karşı çıkılan bir vecîh olmaması istenmiş, eserinde tevatür kavramını kullansa da makbûl bir kırâat için ancak tevatürlük yine burada da yer almamıştır.¹⁷

İbnu'l-Cezerîde (öl.833/1429)önceleri tevatürlüğü kırâatte şart koşarken-ki bunu *Münciu'l-Mukriîn* isimli eserinde ileri sürmüştür¹⁸ - böylesi bir durumda bazı âhad kırâatlerin riske gireceği düşüncesiyle bu kanaatinden vazgeçmiş ve kırâatler için senedin sahih olmasını, Arapçaya bir vecihle de olsa mutabık bulunmasını ve resm-ı hatta takdiren de olsa uygun düşmesini yeterli görmüştür.¹⁹

Bu kriterlere genel olarak bakıldığında görülür ki, kırâat imamları okuyuşlarını mutlaka bir nakil ve rivâyete dayandırmışlar, ancak "bir kırâatin senet itibariyle mütevâtir olarak nakledilmiş olması" şeklinde bir şartı ileri sürmemişlerdir. Bunun yerine onlar, sadece "sahih senetle nakli" esas almışlardır. Çünkü ilk dönemde mütevâtir, meşhur âhad gibi ayrımlar net bir şekilde ortaya çıkmamıştı. Onun yerine bu kriterler arasında yer alan, "çoğunluğun okuyuşuna uymak", "âmmenin kırâatini tercih etmek" gibi ifadeler kullanılmıştır. Muhtemelen bu ilkeler, daha sonradan şöhrat bulmuş kırâatler için tevatür kırâatin karşılığı olarak kullanılmaktadır.

¹⁵ Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-İbâne an Meâni'l-Kırâât*, Dâru'l- Me'mûn li't-Turâs, 1971, s. 43; Abdulhadî, a.g.e s., s.110.

¹⁶ Bâlvâlî, *el-İhtiyâr*,s.132.

¹⁷ Ebû Şâme el-Makdisî (tahk. Tayyar Altıkulaç), *Mürşidu'l-Vecîz*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay. 1407/1986, s. 157 vd.; Krş.Bâlvâlî, *el-İhtiyâr*, s. 41.

¹⁸ Bkz. *Müncidu'l-Mukriîn* s. 80-82. İbnu'l-Cezerî, burada kırâatlerin mütevâtir, sahih ve şazz olmak üzere üç kısımdan oluştuğunu söyler. Akabinde de mütevâtir kırâate on kırâat imamını örnek olarak verir. *en-Neşr* isimli eserinde ise on imamın tek kaldığı bazı okuyuşların âhad olduğunu söyler.

¹⁹ İbnu'l-Cezerî,*en-Neşr*, I. 9.

Bu durumda bir kırâat, tevatür şart koşulmadığında, Arap diline bir yönüyle de olsa uygun, Mushaf-ı Osmanîye bir ihtimalle de olsa muvafık, senet itibariyle de sahih²⁰ise makbûl demektir. Bu tanımlamada, tevatür ilkesinin yer almadığı açıktır. Onun yerine kırâatin senet itibariyle ittisali ve sahih olması istenmiştir. Peki, acaba “mütevâtir” kavramı ne zaman İslâmî disiplinlerde ve kırâatlerde kullanılmaya başlamıştır; savunucuları kimlerdir. Şimdi bunu görmeye çalışalım:

II. Tevatürlük ve Kırâatlere Kriter Olarak Girişi

“Tevâtür”, peşpeşe, birbiri ardınca gelmek demektir.²¹ “Mütevâtir” ise sözlükte tefâul vezninde bir kaç işin peş peşe meydana gelmesi, arada fasılanın bulunmaması demektir.²²

İstilahî olarak “Yalan üzerine birleşmeleri âdeten muhal olan, sayıca çok bir cemaatin verdiği duyulara ait haberdir ki bi nefsihî rivayet edilen hakkında işiten zannında yakîn ifade eden bir haberdir.²³ Diğer bir tanımlama ile mütevâtir haber, nesilden nesile kalabalık bir cemaat tarafından rivayet edilen haberdir ki kalabalığın sayı bakımından tayin edilmesi şart değildir.²⁴

“Mütevâtir haber” tabiri, haber-i vâhidin mukabili olarak kullanılan İslâm bilgi teorisinin temel epistemolojik kavramlarından biridir. İlk çıkış sebebi dinî bilginin reddine bir cevap niteliğinde ise de, zamanla kelâm, usûl-i fıkâh, hadis, kırâat ilimleri gibi dinî ilimlerde geniş bir kullanım alanı bulmuştur.²⁵

Kavramın ilk defa ne zaman kullanılmaya başlandığı ve buradan diğer bilim dallarına ve kırâat disiplinine ne zaman geçtiği konusunda kesin bir veri elimizde bulunmamaktadır. Ancak tevatür kavramının ilk olarak Mu'tezile mezhebinin kurucusu Vâsıl b. Atâ'nın (ö.131/748)kullandığı nakledilir. Vâsıl, bilginin kaynakları arasında üzerinde icmâ edilmiş haberi de saymış ve bu haberi ön-

²⁰ İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr*, s. I.9.

²¹ Râğib el-İsfahânî, Ebu'l-Kâsım, *el-Müfredât fî Garîbu'l-Kur'ân*, Şeriketu Mektebetu ve Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Mısır, 1961/1381, s. 511

²² İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, Dâru's-Sadr, Beyrût ts. V.273.

²³ Naim, *Tecrîd-i Sarîh Tercümesi*, Ankara 1896, I.102.

²⁴ Koçyiğit, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, Rehber Yayıncılık, 1992, s. 373.

²⁵ Hansu, Hüseyin, *Mütevâtir Haber*, Bilge Adamlar Yayınları, 2008, s. 16-17.

ceden anlaşma, haberleşme (et-terâsül) veya bunların dışında bir iletişim vasıtası olmadan bilinebilen bir bilgi verisi olarak tarif etmiştir.²⁶ Aynı mezhepten Dırar b. Amr'ın da (ö. 200/915) üzerinde icmâ edilmiş haber tabirini kullandığı, bununla da "mütevâtir haber"e benzer bir anlamı kastettiği söylenir.²⁷ Kırâat imamı ile çağdaş olan İmam Şafiî'nin de tevatüre karşılık gelecek şekilde "el-ihata ve el-ilmu'l-âmmе" tabirlerini kullandığı, "el-ihata" tabiri ile zâhirde ve batında kesin doğru olduğu bilinen şeyleri kastettiği, buna örnek olarak da Kitap, üzerinde icmâ edilmiş sünnet ve insanların üzerinde icmâ edip ihtilaf etmedikleri hususları misal verdiği; "ilmu'l-âmmе" tabiri ile ise bütün müslümanlar tarafından bilinen farzları, namazların sayısını vb. konuları örnek gösterdiği nakledilir.²⁸ Hatta bu dolaylı bilgi yanında İmam Şafiî'nin eserlerine bakıldığında onun, "mütevâtir" kavramını direkt olarak kullandığı, bu tür haber için gerekli râvî sayısı üzerinde bazı tartışmalara girdiği anlaşılmaktadır.²⁹

Öyle anlaşılmaktadır ki hicrî ikinci asır ile birlikte "tevâtür" kavramı dînî kaynaklarda kullanılmaya başlanmış ve bunu da ilk olarak kullanan Mu'tezile olmuştur. Kullanım alanı da daha çok kelimeler ve usûl eserlerinde özellikle dışa dönük tartışmalarda, yani Yahudi ve Hıristiyanlarla Şi'a'nın iddialarına dayanak olan ve mütevâtir olduğu ileri sürülen haberlere karşı geliştirilmiş bir kriter olarak kullanılmıştır. Ne var ki bu kavram daha sonra, bazı değişmelere ve anlam kaymalarına maruz kalmış, kullanımındaki ve anlamındaki netlik bir nisbiliğe doğru kaymış ve giderek pratik değeri olmayan sorunlu bir kavram haline dönüşmüştür. İstılahlardaki tabii gelişmelerin yanı sıra özellikle ilk anlamının ve çıkış sebebinin göz ardı edilmesi ve tevâtürün büyük ölçüde İslâmî ilimlerdeki iç tartışmalarla sınırlı tutulması, bu anlam dağılmasında önemli rol oynamıştır.³⁰

²⁶ Hansu, *Mütevâtir Haber*, 73 (Kâdî, *Faalu'l-i'tizâl ve tabakâtu'l-mu'tezile*, s. 234'den naklen)

²⁷ Hansu, *Mütevâtir Haber*, s. 73 vd.

²⁸ Hansu, *Mütevâtir Haber*, s. 74.

²⁹ Bkz. Hansu, *age.*, a.y. (eş-Şâfi'î, *Cimâu'l-ilm*, s. 76-81'den naklen)

³⁰ Hansu, *age.*, a.y.

Çeşitli karînelerle makul ölçülerde bilgi ifade eden âhâd rivayetlerin de tevâtür kapsamına dâhil edilmek istenmesiyle, tevâtüre yakın bazı yan terimler veya alt kategoriler ortaya çıkarmış ve “lafzî tevâtür”, “mânevî tevâtür”, “nazarî ilim”, “yakînî ilim” gibi tabirler kullanılır olmuştur. Bu tabirlerin mütevâtirle birlikte ve çoğu zaman birbirinin yerine kullanılmasının yanı sıra, tevâtür teorisinin büyük ölçüde sadece İslamî ilimlerdeki iç tartışmalarda kullanılması, hem tarifinde hem de şartlarında bazı değişme ve gevşemeleri de beraberinde getirmiştir. Bu da doğal olarak “mütevâtir” kavramının anlamında bir belirsizliğe ve göreceliğe, dolaşısıyla tevâtür teorisine ilgili tartışmaların ve ihtilafların çoğalmasına neden olmuştur.³¹

Bunun çarpıcı örneğini, ele aldığımız kırâat konusunda gözlemlemek mümkündür. Gerçekten gerek Ehl-i sünnet içinde gerekse Şia içerisinde kırâatler noktasında bir kavram kargaşası yaşanmaktadır. Çünkü ilk dönem kırâat tasniflerinde kırâatler için bir kriter olarak “tevatür”ün olmadığı görülmektedir.

Bu konuda yapılan çalışmalarda kırâatlerin ikili, üçlü ve altılı olarak farklı şekillerde sınıflandırıldığı görülür.³² Kırâat bilginlerinden İbn Mücâhid,(ö.324/936) İbn Cinnî, (ö.392/1002) Ebû Şâme, (ö.665/1267) ve çağdaş âlimlerden Kâdi Abdulfettah ve Muhammed Sâlim Muhaysın gibi âlimler ikili taksimi tercih etmişlerdir. Onlara göre kırâat, sahih ve şazz olarak iki kısımdan meydana gelmektedir. Kendisinde sahih kırâatin üç unsurunun bulunduğu kırâatler sahîh; bunun dışındakiler ise şazz kapsamı içinde yer almaktadır.³³Mekkî b. Ebî Tâlib ve İbnu'l-Cezerî ise üçlü tasnifi tercih etmişlerdir.³⁴ Buna göre kırâatler, “sahih”, “âhâd”, ve “şazz” olarak üç gruba ayrılmıştır.³⁵ Daha sonraki süreçte ise kırâatlerde altılı tasnife gidildiği görülür. İmam Suyûtî'nin

³¹ Hansu, *age.*, a.y.

³² Bu konudaki bkz. Dağ, Mehmet, *Kırâat Farklılıklarının İslam Hukukuna ve Metodolojisine Etkisi*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 1997, s. 21 vd.

³³ Bkz. Dağ, a.g.t. 21.

³⁴ İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr*, I.9, 17, 32.

³⁵ *el-İbâne*, 43.

(öl.911/1505) yaptığı bu tasnife göre kırâatler, mütevâtir, meşhûr, âhâd, şazz, mevzû ve müdrec olarak gruplara ayrılmıştır. ³⁶ Buna göre “mütevâtir kırâat”, başından sonuna kadar yalan üzere birleşmeleri mümkün olmayan kimseler kanalıyla nakledilen kırâatlerdir ve sahih kırâatlerin (yedi kırâat) geneli böyledir. Meşhur kırâat ise, senedi sahih olmakla beraber tevâtür derecesine ulaşmamış bir şekilde Arapça’ya ve Resm-i Osmânî’ye uyan kırâatlerdir. Bu kırâat, şazz ve illetten uzak, kendisiyle okunabilen ve kurrâ yanında şöhret bulmuş kırâatlerdir. Suyûtî bu tür kırâate örnek olarak, yedi kırâat içinde yer alan farklı kırâat varyantlarını gösterir. Nitekim bu imamlardan, sadece râvilerin bir kısmı rivâyette bulunmuştur. Ahâd kırâat ise, senedi sahih olmakla beraber Resm-i Osmanî’ye veya Arapçaya muhalif olan ya da sözü geçen kırâatlerin şöhretine ulaşmayan ve kendisiyle okunmayan kırâat türleridir.³⁷ Çağdaş yazarlardan Salim Muhaysın’a göre ise kırâatler, öncelikle “sahih” ve “şazz” olmak üzere iki kısma ayrılır. Sahih kırâatlerin altında “mütevâtir” ve “meşhur” kırâatler bulunmaktadır. Ona göre meşhur on kırâatin geneli “mütevâtir” kırâate, on kırâat imamının tek kaldığı özel okumalar ise meşhur kırâate örnektir.³⁸ “Şazz” kırâatlerin altında ise “âhad”, “şazz”, “müdrec” ve “mevzu” olan kırâatler bulunmaktadır.³⁹

Buna göre makbul bir kırâat için gerekli olan ilkelere⁴⁰ tevâtürün de şart olarak getirilmesiyle⁴¹ bir kısım kırâatler tartışılır hale gelmiştir. Bu nedenle İbnu’l-Cezerî,⁴² sahih bir kırâat için tevâtürün şart koşulması durumunda makbul kırâatlerden-sahih ve meşhur

³⁶ Suyûtî, *İtkân*, I.242.

³⁷ Suyûtî, Celâluddîn, *el-İtkân fî Ulûmi’l-Kur’ân*, Dâru İbn Kesîr, Beyrût 1414/1993, I.242.

³⁸ Muhasyin, Muhammed Sâlim, *Fî Rihâbi’l-Kur’âni’l-Kerim*, Mektebetü’l-Külliyeti’l-Ezheriyye, Kahire, 1401/1980, I. 427-8.

³⁹ Muhaysın, *Fî Rihâb*, I.432

⁴⁰ İbnül-Cezerî, *en-Neşr*, 1,9, es-Suyuti, *el-İtkân*, 1,236-238; ez-Zürkânî, Muhammed Albulazîm, *Menâhilu’l-İrfân fî Ulûmi’l-Kur’ân*, (Tahk. Fevzâ Ahmed), Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, Beyrut 1995/1415.1.426.

⁴¹ Bu konuda yapılmış bir çalışma için bkz. Akpınar, Musa, *Kırâatlerin Tevatürü Meselesi* (Yüksek Lisans Tezi) Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 1993

⁴² İbnu’l-Cezerî, *en-Neşr*, I.9.

olmasına rağmen mütevâtir olmaması nedeniyle- bir kısım kırâatin düşeceği söyler. Hâlbuki bunun yerine mütevâtir olmasa da sahih olan her bir kırâatin makbul olarak değerlendirilmesi kir.⁴³Çünkü mevcut yedi ya da on kırâatin birçok varyantı, bu özelliğe sahiptir. Yoksa bu kırâatler tümüyle mütevâtir değildir. Buna rağmen cumhur-u ulemâ genel olarak tüm bu kırâatleri mütevâtir kapsamında görmüş; bu kırâatleri sahih kırâatlere ait konulmuş ilkelere göre değerlendirmek yerine, sahih kırâatin ilkeleri arasına zamanla bu kırâatleri yerleştirmişler ve yedi kırâate uygun olmayan her kırâati merdût saymışlardır.

Bu görüşün sahiplerine geçmeden önce *mütevâtir* kırâatin bir tanımını vermek yerinde olacaktır: Kırâat bilginlerine göre mütevâtir kırâat: “yalan üzerinde birleşmeleri mümkün olmayan sikâ râvîler tarafından muttasıl senetle tabakadan tabakaya rivâyet edilen, kendisinde “şüzûz ve illet” bulunmayan, Arap gramerine ve resm-i mushafa uygun olan kırâatlere” denir.⁴⁴

Bu tür kırâate, kırâat imamlarının okuyuşunda birleştikleri veya çoğunluğun okuduğu kırâatler girer. En üstün kırâatler, mütevâtir kırâatler olup, bunlara inanmak vacip, inkâr etmek ise kesinlikle caiz değildir. Çünkü bu kırâatin ilahî vahye nispeti kesindir.⁴⁵

Kırâatlerin tevatürlüğü konusunda alimlerin görüşleri beş çeşittir:

1. Kırâatler mütevâtir değil âhâddır. Bu Mu'tezile ve Şia'dan bir kısım âlimlerin görüşüdür. Bir sonraki başlıkta bunu detaylandıracağız.

⁴³ İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr*, I.13-14, 33 vb.

⁴⁴ Dağ, *Kırâat Farklılıklarının İslam Hukukuna ve Metodolojisine Etkisi*, s. 49. Krş. İbnu'l-Cezerî, *Münciu'l-Mukriin*, 15; Kastalânî, İmam Şihâbüddîn, *Letâifü'l-İşârât Li Fünûni'l-Kırâât*, Kâhire, 1986, I.69; Fadl Hasan Abbas, *ŞübühâtunHavle'l- Kırâati'l-Kur'âniyye*, Dirâsât, XV. Cilt. Sayı.3. 1988, s.137-138; Bazemul, Muhammed b.Ömer b. Sâlim, *el-Kırâât ve Eseruhâ fi'l-Ahkâm ve't-Tefsîr*, Daru'l-Hicre, Riyad,I.146; Çetin, Abdurrahman, *Kırâatlerin Kur'ân Tefsirindeki Yeri*, Marifet Yayınları, 2001s. 92.

⁴⁵ Fadl Hasan Abbas, *Şübühâtun Havle'l- Kırâati'l-Kur'âniyye*, Dirâsât, XV. Cilt. Sayı.3. 1988, s.137-138.

2. On kırâat içinde mütevâtir olanı vardır mütevâtir olmayanı vardır. Bu İbnu'l-Cezerî ve Fahrettin er-Râzî⁴⁶ ve Şevkânî gibi âlimlerin görüşüdür.⁴⁷
3. Kırâatler mütevâtirdir. Ancak eda yönü (kırâatlerin seslendirilmesine yönelik med, imâle vs gibi hususlar) buna dâhil değildir. İbnu'l-Hâcib - ve bazı usul âlimlerinin görüşüdür. Bunu İbn Haldun da Mukaddime'de doğru bulmuştur.⁴⁸
4. Yedi kırâat Hz. Peygamber'den değil, bu imamlardan bize olan nakilleri itibariyle mütevâtirdir. Bu Zerkeşi ve onun kanaatine katılan Ebu Şâme'nin görüşüdür.⁴⁹
5. Kırâatler, Resulullah'tan bize kadar mütevâtir olarak gelmiştir. Bu ise müteahhir Ehl-i Sünnet âlimlerinin görüşüdür.

Yukarıda konu hakkındaki farklı görüşleri aktarmış olsak da, Ehl-i Sünnet âlimlerinin çoğunluğunun kanaati, tüm on kırâatin mütevâtir kapsamında olduğudur. Örneğin Nuveyrî (Muhammed b.Muhammed Ebû'l-Kâsım Muhiddin) (ö.857) Kur'an'ın cumhur âlimlerine göre iki kapak arasında bize kadar tevatür yoluyla nakledilen bir kitap olduğunu, tevatür ifadesinin de bu iki tanımdan bir cüz olduğunu, Kur'an'ın bunsuz tasavvur bile edilemeyeceğini ifade eder. Bu görüşe katılan cumhur âlimleri arasında el-Gazzalî (ö.505), Sadru's-Şerîa Abdullah b.Mes'ud b. Mahmud el-Hanefî (ö.774), Mevkufu'd-Dîn Abdillafit b.Yusuf el-Bağdâdî (ö.629), İbn Abdilber (ö.777), - İbn Atiyye (ö.548) İbn Teymiyye (ö.728), Nevevî (ö.676), Evzâî (ö. 157), es-Subkî (ö.756), İbn Hâcib (ö.646) Zekeriyya el-Ensârî (ö.926/1519)⁵⁰ gibi âlimler bulunmaktadır.⁵¹

Dimyafî (ö.1117/1705) de yedi kırâat için ittifakla tevatür kabul edildiğini; Ebû Ca'fer, Yakup ve Halef'in kırâatlerinin tevatürlüğü konusunda ihtilaf edildiğini bu on kırâat dışında kalan İbn

⁴⁶ Bu konuda bkz. Adıgüzel, Mehmet, *Kırâatler Açısından Fahrüddîn er-Râzî ve Tefsîr-i Kebîri*, (Doktora Tezi), AÜİF Sos. Bil. Ens. Temel İslam Bilimleri Bölümü Ana Bilim Dalı, 1998, s. 54.

⁴⁷ Şevkânî, Muhammed b. Ali, *İrşadul-Fuhûl*, Dâru'l-Kitâbu'l-Arabî, 1997/1419, I. 86-7.

⁴⁸ İbn Haldun, *Muhaddime*, Hazânetu İbn Haldûn, Dâru'l-Beydâ 2005, II. 360-361.

⁴⁹ Zerkeşi, *el-Burhân*, I.318-319; Ebû Şâme, *Mürşidu'l-Vecîz*, s. 157 vd.

⁵⁰ Lebib Said, *Mushafu'l-Mürettel*, Dâru'l-Kitâbu'l-Arabî, Kâhire, tr. s.171.

⁵¹ Sâlim Muhaysın, *Fi Rihâb*, I.420.

Muhaysın, el-Yezîdî, Hasan ve el-A'meş'in kırâatlerinin ise şazz olduğu konusunda bir ittifakın olduğunu söyler.⁵²

Yedi ya da on kırâati dikkate alarak kırâatleri bütünüyle *mütevâtir* gören anlayış, ülkemizde Cevdet Paşa,⁵³ Hamdi Yazır⁵⁴ ve İsmail Cerrahoğlu⁵⁵ gibi bilginler tarafından da dile getirilmiştir. Benzer kanaat, Arap âleminde Salim Muhaysın tarafından da ifade edilmiştir.⁵⁶

Kırâatlerin tevatürlüğü konusu, çoğunlukla Kur'an'ın tevatürlüğünün ele alındığı zamanlarda gündeme gelmiştir. Ehl-i sünnet, Şia, Mu'tezile ve Zeydiye'ye tüm mezhep taraftarları, bu hususta yani Kur'an'ın tevatürlüğünde ittifak halindedir. Kırâatlerin tevatürlüğü meselesi ise, Kur'an ile kırâatlerin aynı şey olup olmaması ile bağlantılı olarak ele alınmış, bir kısım âlimler, "Kur'an ile kırâatler ayrı birer hakikattir" diyerek, Kur'an ile kırâatleri farklı katagoride değerlendirmiştir. Bunu ilk defa gündeme getiren Zerkeşî, kırâatlerin Kur'an'dan farkını, harflerin yazılışlarında ve edâ keyfiyetinde vahiy lafızlarında olan tahfif, teskîl ve diğer hallerde olan ihtilaf olarak verir. O kırâati, Kur'an üzerinde kurrâ tarafından ihtilaf edilen yerlere hasr edip ittifak edilen kısımları buna katmaz. Diğer bir ifade ile kırâatlerde ittifak edilen kısımlar, Kur'an'ın bizzat kendisidir. İhtilaf edilen kısımlardan ise sahih olan da vardır- ki onun konumu Kur'an'dır- sahih olmayan da vardır.⁵⁷ Zerkeşî söz konusu bu (sahih) kırâatler için "mütevâtirdir" der, ancak ona göre bu kırâatlerin tevatürlüğü, söz konusu bu imamlardan bize nakilleri itibariyledir. Yoksa bu imamlardan Hz.

⁵² Dimyatî, *İthaf*, I.72.

"والحاصل: أن السبع متواتر إتفاقاً، وكذا الثلاثة (أبو جعفر) (يعقوب) و(خلف) علي الأصح، بل المختار، وهو الذي تلقيناو عن عامة شيوخنا، وأخذنا عنهم وبه نأخذ، وأن الأربعة (ابن محيص) و (اليزيدي) و(الحسن) و (الأعشى) شاذة اتفاقاً"

⁵³ Ahmet Cevdet Paşa, *Muhtasar Kur'an tarihi* (trc. Ali Osman Yüksel), Kültür Basın Yayın Birliği 1989, s. 1241-26.

⁵⁴ Yazır, Hamdi, Hak Dini Kur'an Dili, Eser Kitapevi 1987, I.29 "...Kur'an yazısı harflerin kat'î nazarla esasında mütevâtir olan kırâatlerin hepsine mümkün olduğu kadar mükabil olacak şekilde yazılmıştır...."

⁵⁵ Tefsir Usulu, Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1983, s. 102, 106.

⁵⁶ Fî Rihab, I.427-8.

⁵⁷ Bâzemûl, *el-Kırâât*, I.108.

Peygamber'e kadar olan kısımları açısından âhad haber hüviyetindedirler.⁵⁸

İmam Kastalânî'nin de Letâîf'in de katıldığı⁵⁹ bu görüşe karşı, bir kısım âlim ise, "Kur'an ile kırâatler aynı şeydir" diyerek kendilerine itiraz etmiş ve bunu gerekçelendirmek üzere Kur'ân'ın, lafız ve metin olarak Allah'ın Peygambere indirdiğini ve Cebrâîl'in kendisine tâlim ettiği biçimiyle bize kadar ulaştığını; kırâatleri rivâyet eden râvilerin de kendi kırâat vecihlerini sahih senetlerle Peygamber (a.s) dayandırdıklarını, bu naklettikleri her bir kırâatin de vahiy ürünü olduğunu, dolayısıyla Kur'ân ile kırâatlerin tevatüre dayanan bir senetle bize kadar gelen bir hakikat olduğunu söylemişlerdir.⁶⁰

Ancak Ehl-i Sünnet alimlerinin çoğunluğun kanaati böyle olsa da mevcut kırâatlerin isnatlarına bakıldığında bu kırâatlerin az önce tanımlanan tevatürlük sıfatına bütünüyle haiz olmadığı görülecektir. Zerkeşî ve ona katılanlar bu konuda haklıdır. Evet, kırâat imamlarının ittifakla aynı şekilde okuduğu kısımlar tevatür kriterine uygun düşse de çoğu kırâatin bu ölçüye uymadığı açıktır. Çünkü bu imamların senetlerine bakıldığında isnatlarının ikili-üçlü bir senet zinciri ile Hz. Peygamber'e kadar ulaştığı anlaşılmaktadır. Nitekim yedi ya da on kırâatte olan bu durum nedeniyle S. Ateş, "Bu yedi veya on kırâatin hiçbirisi tevatür derecesinde bir senetle Hz. Peygamber (s.a.v.)'e varmaz. Esasen Hz. Peygamber'e varan tek bir kırâat senedi de yoktur. Bunlar, bir veya iki kişi yoluyla bir-iki sahabîye dayandırılır..."⁶¹ demiştir.

Ateş'in "Esâsen Hz. Peygamber'e varan tek bir kırâat senedi de yoktur..." şeklindeki ifadelerine katılmak mümkün olmasa da, kırâatlerde isnadın ikili-üçlü rivayet zincirini geçmediği doğrudur. Bizce bu konuda tercihe uygun olan görüş, kırâatlerin makbûliyeti için tevatürün şart koşulmamasıdır. Çünkü böylesi bir durumda

⁵⁸ Zerkeşî, Bedruddîn, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1987, I.319.

⁵⁹ Kastalânî, *Letâîf*, I. 170.

⁶⁰ Muhaysin, *Fî Rihâbi'l-Kur'ân*, I.208-210; Ayrıca aynı şahsın bir diğer eseri olan *el-Muğnî*, Dâru'l-Ceyl, Beyrut 1988/1408, (I-III) I.47 vd.

⁶¹ Ateş, Süleyman, "Kırâatlerde Tevatür Meselesi", Kur'an ve Tefsir-IV Araştırmaları (Kırâat İlmi ve Problemleri Sempozyumu), İSAV 2002, (321-331), s. 326-327.

kırâatlerden bazılarının tevatürlüğü içermemesi nedeniyle makbûliyeti düşecektir. Bunun yerine senedinin sahih olması ve diğer iki ilkenin bulunması bir kırâat için yeterli olmalıdır. Nitekim Mekki b. Ebî Tâlib (öl.437/1045),⁶² Ebû Şâme (öl.665/1266)⁶³ ve İbnu'l-Cezerî (öl.833/1429) gibi âlimlerin kanaati de bu istikamettir. Hem bu görüş, selevin ve ilk kırâat bilginlerinin de görüşüdür. Nüveyrî (857/1453) tarafından “kırâatlerde tevâtürün şart koşulmaması”nın daha sonradan gelen bazı âlimler tarafından ileri sürüldüğü fikri de yerinde değildir.⁶⁴ Aksine Kur'ân kırâatlerinin sübûtunda “tevâtüren gelmiş olması” şartı, sonradan ihdas edilmiştir. Nüveyrî'nin kendi ifadesiyle cevaplırsak, esas bu fikir hâdis ve bid'at olan bir fikirdir. Çünkü ne sahâbîlerden ne tabîilerden ne de onlardan sonra gelenlerin hiç birinden tevâtürle âhad arasını ayırmaya dair bir haber gelmemiştir.⁶⁵

İbnu'l-Cezerî'nin daha önceleri kırâatlerde tevâtürü şart koşarken sonradan bu görüşten döndüğünü, 'Ben önceden bu ilk görüşe meylediyordum. Fakat bu fikrin yanlış olduğu sonradan bana zahir oldu.'⁶⁶İfadeleriyle açıklamıştır.

Kırâatlerin tevatürlüğü konusundaki bu problemden dolayı A. Birşık, mütevâtirin “kendisiyle mutlak manada amelin vacip olduğu ricali araştırılmayan haber” şeklindeki farklı bir tanımını dikkate alarak mütevâtir (kırâatte) de senedin aranmaya bileceğini söylemiştir. Çünkü arandığı takdirde her haberin âhâd seviyesine düşebileceği muhtemeldir.⁶⁷

Bu boyutuyla düşünüldüğünde kırâat imamlarına ait kaynaklarda yer alan isnatların sembolik bir değerinin olduğu, mevcut bu kırâatlerin temsilcilerinin buldukları bölgelerde kendileri gibi okuyan başka onlarca belki yüzlerce kârî bulunduğu da yanlış

⁶² Bâlvâlî, *el-İhtiyâr fi'l-Kırâât*, s.132.

⁶³ Ebû Şâme, *Mürşidu'l-Vecîz*, s. 157 vd.

⁶⁴ Zerkânî, *Menâhil*, I. 347.

⁶⁵ Bâzemûl, I.172. (*Aslu'l-İ'tikâd*, s. 12'den naklen)

⁶⁶ İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr*, I. 13. (و لقد كنت أجنح إلى هذا القول ثم ظهر فساداه...); Eski görüşünün ağır bastığı ifadeler için bkz. El-Müncidu'l-Mukriîn, (Ali b. Muhammed el-İmrân), ts.ys. s. 79-81.

⁶⁷ Birşık, Abdulhamid, *Kırâat İlmi ve Tarihi*, Emin Yayınları 2004, s.75-6.

değildir. Sözelimi, Âsım'ın Ebu Abderrâhman es-Sülemî'den aldığı bu kırâati, Sülemî, sadece Âsım'a öğretmemiştir. Belki binlerce başka talebede bu kırâati almıştır. Ayrıca, hadise ait tevatür tanımı dışında kırâat rivayetini te'yid eden ve kuvvetlendiren Hatt-ı Osmanî'ye ve Arap diline muvafakat da önemli bir ilkedir. Tüm bunlar düşünülünce kırâatler için toplumsal bir nakil bulunmaktadır. Bu yönüyle kırâatler için kullanılan manevî tevatür ya da toplumsal nakil söz konusu olmuştur.

Ehl-i Sünnet içerisinde kırâatlere ait kriterlerde yaşanan bu süreç ve kırâatlerin tevatürlüğü konusundaki bu kanaatleri özetledikten sonra şimdi Şia'nın konuya bakışını vermeye çalışalım:

III. Şia ve Kırâatler

Şia, başta Kur'an'ın cem edilmesi meselesi olmak üzere Kur'an tilavetiyle doğrudan ilgili olan kırâatlerle alakalı kendisine ait bir kanaatinin olduğunda kuşku yoktur. Mezhebin kendi kaynakları incelendiğinde başta Kur'an'ın toplanması, Kur'an'ın tahrifi ve Ehl-i beyt imamlarına ait şazz okuma örnekleri olmak üzere farklı konularda bazı rivayetlerin yer aldığı görülür.

Bu söylenenlerin her biri üzerinde genişçe durmak mümkün ise de, burada başlığa yoğunlaşarak konuyu ele almaya çalışacağız.

Kırâatler konusunda Şia'nın kanaatini vermeden önce, kırâatlerin çıkışında önemli görülen bir süreç olarak Kur'an'ın cem edilmesi ve çoğaltılması meselesiyle başlamak yerinde olacaktır. Hemen belirtelim ki Şia, Kur'an'ın Hz. Peygamber döneminde cem edildiğine inanır.⁶⁸ Bununla birlikte mezhep içinden bazı Şii yazarlar, Kur'an'ın Rasûlullah'tan sonra halifeler döneminde cem edildiğini kabul eder.⁶⁹ Buradan hareketle bir kısım Şii kaynaklar, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Osman döneminde yapılan Kur'an'ın cem'i ve çoğaltılması sürecinde metin üzerinde bazı tahrîflerin yaşandığına

⁶⁸ el-Hucceî, "Ârâuş-Şia Havle Ulûmi'l-Kur'an", Semp. teb. met.,s. 207, *Muhtasaru Târihi'l-Kur'an*, 100-101, Ayrıca bkz: Resûl Ca'feriyân, *Ulzûbetu tahrîfi'l-Kur'ân beyne's-Şia ve's-Sünne*, Tahran, 1406/1985, s. 15-20.

⁶⁹ et-Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin, *el-Mîzân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Muessesetu'l-A'lemî, Beyrût,1997/1417, XII.127-128; *İslâm'da Kur'an*, Bir Yayıncılık, İstanbul 1988, s. 130-131, el-Hüccetî, age., a.y.

inanırlar. Bu kanaat, Şia'nın Ahbârî kolunu temsil eden bilginlerde bulunmaktadır. Usulcü kanat ise buna şiddetle itiraz eder. Onlar bu konuda daha çok Ehl-i Sünnet gibi düşünürler. Ahbârîler ise bu konuda Kur'an'ın Hz. Peygamber sonrası cem' faaliyeti sürecinde tahrif edildiği konusundaki rivayetlere bel bağlar ve bu tür rivayetlere son derece önem verirler.⁷⁰ Aslında bu kanaat, vahyin tevsîkini ve Resûlullah'tan daha sonraki nesle tam intikal etmediği anlamına gelmektedir ki, bunu kabul etmek mümkün değildir.

Şia'ya göre Hz. Peygamber'den bize gelen kırâat tektir. O da Âsım'ın Hafs rivayetidir. Bu kanaat Şia'da selef ve haleften birçok bilgin tarafından ifade edilmiştir. Onlara göre Kur'an yedi harf üzerine de nâzil olmamıştır. Bu konudaki rivayetler Ehl-i Sünnetin uydurmasıdır. Çünkü Ehl-i Beyt imamlarından gelen rivayete göre Kur'an tek harf üzere nâzil olmuştur. İmam Cafer'e "Kur'an'ın yedi harf üzere nazil olduğu söyleniyor. Bu hususta ne dersinin" diye sorulduğunda o, "Allah'ın düşmanları yalan söylemişler. O, Tek olanın katından / من عند الواحد tek harf üzere inmiştir. İhtilaf râvîlerden kaynaklanmaktadır." şeklinde cevap vermiştir.⁷¹ Gerçi mezhebin kendi kaynaklarında "Kur'an'ın yedi harf üzere indirildiği"ne dair bazı rivayetler olsa da, bu rivayetleri onlar, âyetlerin anlamı üzerinden yedi farklı şekilde fetvâ verme gibi farklı şekillerde yorumlayarak te'vîl yoluna gitmişlerdir.⁷²

Yoksa vahyin indiği süreçte Kur'an tek harf ve tek lehçe ile inmiştir. Aksi bir durum olsaydı, bu farklı okuyuşlar ve yaşanan ihtilaflar ümmete sıkıntı olurdu. Hâlbuki Rasûlullah ümmet için sıkıntı olabilecek bir şeyi Allah'tan asla istememiştir. Bazı rivayetlerde, kırâat ihtilaflarını duyan Resulullah'ın yüzünün kıpkırmızı olduğu ifade edilmektedir.⁷³ Şu halde Kur'an'ın yedi harf üzerine nazil oluşunun hiç bir anlamı yoktur. Dolayısıyla konuyla ilgili

⁷⁰ el-Akidetu'l-İslamiyye ala Dav'i medreseti Ehl-i Beyt,, (Arapçaya Çev. Ca'fer el-Hâdî), ts. ys. s. 171-3.

⁷¹ El-Kuleynî, Ebû Cafer Muhammed b. Ya'fût, El-Usûl Minel-Kâfî, Tahran 1389; II. 630.

⁷² Ayyâşî, Muhammed b. Mesûd, *Tefsîru'l-Ayyâsî*, el-Mektebu'l-İlmiyye el-İslâmiyye, Tahrân, ts. I, 12.

⁷³ İbn Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Tefsîri-âyi'l-Kur'ân*, (Tahk. Muhammed Şakir), Dâru'l-Meârif, Mısır, ts. I.26.

rivayetleri de kabul etmek imkânsızdır. Kısacası Ehl-i beytten gelen haberler bu rivayetleri yalanladıktan sonra bunlara itibar edilmemesi gerekir.⁷⁴

Şia'ya göre sahih kırâatin tayininde ölçü, bütün Müslümanlar tarafından muhafaza edilen asıl metinle örtüşmesidir. Bu örtüşme, aşağıdaki şartların gerçekleştiği her kırâat için geçerlidir:

- 1- Kırâatin, kelimenin kökü, formu, cümle içindeki yeri itibarıyla bütün Müslümanlar nezdinde bilinen Kur'ân hattıyla örtüşmesi.
- 2- Dil itibarıyla en fasih ve en yaygın kullanımla örtüşmesi. Bu da fasih Arapça lehçesinin kurallarıyla mukayese edilerek anlaşılır.
- 3- Söz konusu kırâat rivayetinin, şeriatın sabit prensipleri ve aklî prensiplerle uyum içerisinde olması.

Bu şartların hepsi herhangi bir kırâatte bir araya gelirse, o kırâat, tercih edilen kırâattir.⁷⁵

Peki, madem tek bir kırâat vardır. Diğer kırâatler nereden türemiştir. Yani menşei nedir?

Şia'ya göre kırâatlerin ortaya çıkmasında, Hz. Osman'ın gönderdiği Mushaflar arasındaki farklılıklar, bu Mushafların nokta ve harekeden yoksun olması, Arap yazısının o günkü şartlar içindeki iptidâîliği ve kırâat imamlarının kendi aralarında olan içtihatları kırâatlerin ortaya çıkmasının temel nedenlerini oluşturur.⁷⁶

Ancak İmamiyye mezhebi tarafından kırâatlerin çıkışında bu nedenler ekten bir faktör olarak görülse de, mevcut şöhret bulmuş kırâatlere ve bu kırâatlerin imamlarına mezhep genelde olumlu bakmış hatta bazı müellifler⁷⁷, yedi kırâatten çoğunun(dördünün)

⁷⁴ El-Hûî, Ebu'l-Kâsım, es-Seyyid, *el-Beyân fi Tefsîri'l-Kur'ân*, Dâru'z-Zehrâ, Beyrût 1975.s. 193.

⁷⁵ Muhammed Hâdî Ma'rîfet, *Kur'an İlimleri*, Kevser Yayınları, s. 248; Şen, *Şia'nın Kırâatlere ve Kur'an Tarihine Bakışı*, s.163.

⁷⁶ Hâdî Ma'rîfet, *Telhisu't-Temhîd*, Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî et-Tâbiati li Câmia-ti'l-Müderrişin bi Kumî'l-Mukaddes, ts. I.229 vd.

⁷⁷ Bunlardan biri Seyyid Hasan es-Sadr'dır.

Şia'ya mensup olduğunu bile söylemişlerdir.⁷⁸ Zaten Şia'ya göre 12 imamdan her biri aynı zamanda kırâatte de seçkin kimselerdir.⁷⁹ Ancak bu imamların yeni bir kırâat ürettiği söylenemez. Onlardan her biri yaşadığı dönemde toplum nezdinde yaygın olan kırâati tercih yoluna gitmiş ve etrafındakiler farklı bir kırâate meyledince onları uyarmışlardır. Örneğin İmam Ca'fer'in huzurunda benzer bir durum yaşanınca kendisini uyarmış ve "O kırâatten vazgeç, halkın okuduğu gibi oku!" demiştir.⁸⁰

Buna göre Şia'ya ait imamların yaşadığı hicri üçüncü asrın ortalarına kadar devam eden süreçte insanlar arasında kullanılan / *yekrau biha ammetu'n-nas* yedi kırâat ve bu yedi kırâatin dışında kalan sahih kırâatin ilkelerini bünyesinde bulunduran tüm kırâatlerin okunması caizdir. Ancak namazda evla olan bu yedi kırâat ile yetinmektir.⁸¹ Ancak çağdaş bazı Şîî bilginler bu hususta daha farklı bir kanaate sahip olmuş, İmam Ca'fer'den yukarıda naklettiğimiz rivayetten hareket ederek yedi/on kırâate karşı mezhep içindeki bu esnek ve müsâmahakar tutuma karşı çıkmış, İmam Ca'fer'in bu ifadeleriyle tüm yedi kırâati kastettiğini kuşkulu görmüşlerdir. Çünkü onlara göre şöhret bulmuş kırâatlerin tümü bu imamlar devrinde –örneğin İmam Ca'fer zamanında- çok yaygın değildir. İmam daha sonradan yaygın hale gelecek olan bir kırâati nasıl kastetmiş olsun?

Sünnî kanatta olduğu gibi Şia'da sahih kırâatin ilkelerine haiz mevcut şöhret bulmuş bu yedi ya da on kırâat dışında kalan diğer kırâatler de okunabilir. Örneğin İsmail b. İbrahim b. Muhammed el-Kurab *Şâfi* isimli kitabında, diğer kurrâyı bırakıp yedi kırâat imamına bağlanmanın gerekliliği konusunda hiçbir delilin olma-

⁷⁸ Aynı bilgiyi Hâdî Ma'rifet de zikreder. Bkz. *Telhisu't-Temhid*, I. 325. " أربعة من القراء السبعة هم من الشيعة آل بيت (عليهم السلام) بالتصريح، ومن المحافظين الثقات: عاصم بن أبي النجود "وأبو عمرو زيان بن العلاء، وحمزة بن حبيب وعلي بن حمزة الكسائي..."

⁷⁹ Hamid Rıza Müstefid, *el-Kırâati'l-Kur'aniyye inde's-Şia*, Diyanet İşleri Başkanlığı I. Kırâat Sempozyumu, 2012 (Yayınlanmamış Tebliğ Metni) s. 2.

⁸⁰ El-Meclisî, Muhammed Bakır, *Bihâru'l-Envâr*, Beyrût, LVII. 113; El-Amili, Şeyh Muhammed Hasan el-Hurr, *el-Fusûlu'l-Muhimme fi Usûli'l-Eimme*, Müessesetu Meârif-i İslamî, 1418/1376, IV. 322;

⁸¹ El-Alâî, Ebu Ömer, *l'lâmu'l-Halef bi men kale bi tahrifi'l-Kur'an'ı min a'lami's-Selef*, s. 356; Hamid Rıza Müstefid, *el-Kırâati'l-Kur'aniyye inde's-Şia*, Diyanet İşleri Başkanlığı I. Kırâat Sempozyumu, 2012 (Yayınlanmamış Tebliğ Metni) s. 2.

dığını, yedi kırâatin sonraki âlimlerin topladığı bir şey olduğunu dolayısıyla şazz olmayan diğer kırâatlarla de Kur'an'ın kırâat edilebileceğini söyler.⁸² Ancak el-Hûî ve Muhammed Hâdi Ma'rifet gibi bilginlere göre, bugün için tercih edilmesi gereken kırâat Âsım'ın Hafs rivayetidir. Onlara göre bu kırâat, Peygamber'e vahyedilen kırâatin ta kendisidir ve ilk dönemden itibaren Müslümanların okuyuşu budur.⁸³ Onların Âsım kırâatini tercih etmelerinin sebebi, İmam Âsım'ın isnat zincirinde Ebû Abdirrahman es-Sülemî'nin bulunması, onun da kırâatini Hz. Ali'den almış olmasıdır.⁸⁴ Aslında burada bir çelişki var gibidir. Çünkü Mezhebe ait kaynaklarda bir müminin namazda yedi kırâati de okuyabileceği bilgisi bulunmaktadır. Hatta bu bilgiyi el-Hûî'nin kendisi de aktarmakta, meşhur kırâatlerin İmamlar zamanında da bilindiği, bu konuda onların bu kırâatlere karşı bir itirazının da gelmediği söylenmiştir.⁸⁵ Nitekim çağdaş Şîî âlim İmam Humeynî'nin *Tahrîru'l-Vesîle* isimli eserinde buna dair şu bilgiler yer almaktadır: "(Namazda) ihtiyata uygun olan, yedi meşhur kırâatten birine ve Müslümanların elinde bulunan Mushaflara muhalefet etmeden okumaktır". Örneğin, kişinin Fatiha sûresinde yer alan مالك يوم الدين ifadesini مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ diye de okuması caizdir. Ancak مَالِكِ kırâati tercihe daha uygundur. Benzer şekilde الصِّرَاطِ kelimesi sin (س)'li de okunabilir sad (ص) lı olarak da okunabilir. Ancak sad (ص)'lı okunması tercihe daha uygundur. (Çünkü bu kırâatler, Âsım'ın Hafs rivayetine göre olan okuduğu kırâattir).⁸⁶

Verilen bu kısa bilgilerden de anlaşılacağı üzere Şia içerisinde, sahih kırâatleri yedi ilâ on kırâatten ibaret görenler olduğu gibi

⁸² Şen, Ziya, *Şia'nın Kırâatlere ve Kur'an Tarihine Bakışı*, s. 205; krş. El-Hûî, el-Beyân, s. 183.

⁸³ Hâdî Marifet, et-Tehmîd, II. 141, 158; Şen, *age.*, s. 206.

⁸⁴ Zehebî, Şemsettin Muhammed b. Ahmed, Marifetu'l-Kurrâ, I. 207-208.

⁸⁵ Şen, *age.*, s. 207 (Cafer, el-Hudayr, eş-Şeyh et-Tûsî Mufessiran, Merkezu'n-Neşri't-Tâbî li mektebeti' İ'lâmi'l-İslâmî, 1378, s.133 vd'den naklen)

⁸⁶ Humeynî, Ayetullah Ruhullah b. Muhtafa, *Tahrîrü'l-vesîle*, Seferetu'l-Cumhuriyetti'l-İslamiyyeti'l-İraniyye, 1998/1414, I. 152. "[احوط عدم التخلف عن إحدى القراءات السبع،] كما أن الاحوط عدم التخلف عما في المصاحف الكريمة الموجودة بين أيدي المسلمين جوز قراءة (مالك يوم الدين) و (ملك يوم الدين) ولا يبعد أن يكون الاول أرجح، وكذا يجوز في الصراط أن يقرأ بالصاد و السين، و الأرجح بالصاد... El-Alâî, İ'lâmu'l-Halef s. 356.

sahih kırâat ilkelerine sahip başka kırâatlerle de Kur'an'ı okumaya cevaz verenler de olmuştur. Buna karşın tüm kırâatleri bir tarafa bırakıp sadece Âsım'ın Hafs rivayeti tercih edenlerde bulunmaktadır. Kısacası, kırâatler konusunda mezhep içerisinde yeknesaklık ve tekdüze bir anlayış hâkim değildir. Bunda Şia'nın kendi içinde Ahbârî ve Usûlî olmak üzere iki farklı kanattan müteşekkil olmasının etkisi olduğu gibi her bir müçtehidin kendi yaşadığı çağa göre yeni yoruma ve kanaate sahip olmasının ya da görüş sahibi âlimin Ehl-i sünnet ile olan diyalogu sonucu bilgi alışverişiyle ortaya çıkan etkileme / etkilenmelerin etkisinin olduğu muhakkaktır.

Peki, Şia'nın kırâatlerin tevatürlüğü meselesine bakışı ne olabilir? Şimdi buna dair bilgileri vermeye çalışalım.

IV. Kırâatlerin Tevatürlüğü Meselesine Şianın Bakışı

Kırâatler konusunda kabaca fikrini verdiğimiz Şia'nın kırâatlerin tevatürlüğü konusundaki görüşü Sünnî kanattan çok farklı değildir. Mezhep içinde kırâatleri bir bütün olarak mütevâtir görenler olduğu gibi bunları âhad haber kategorisinde görerek bir takım eleştiriler getirenler de olmuştur. Bu konudaki görüşleri kabaca üç başlıkta değerlendirmek mümkündür:

1. Kırâatlerin tümü mütevâtirdir: Şia içerisinde Allâme İbnu'l-Mutahhar, İbnu Fehd, Şehîd-i Sâni el-Hurr el-Âmilî ve el-Fadl el-Cevad'dan rivayet edilen görüş bu şekildedir. Çünkü sahih kırâatlerin hepsi de, Cebrâil'in Seyyidu'l-Mürselinin kalbine indirdiği şeylerdendir. Seyyid Sadreddin de *Şerhu'l-Vâfiye'sinde*; "Mezhebin müctehitlerinin büyük çoğunluğu yedi kırâatin mütevâtir olduğuna hükmetmiştir" der.⁸⁷ Bu görüş Sünnî kanadın genelinin görüşüyle paralellik arzeder.
2. Yedi kırâatin bünyesinde bulunan medd, imâle ve güne gibi lafızların seslendirilmesine yönelik fonetik bir takım yönleri vardır ki, bunların mütevâtir olup-olmaması kırâatler için gerekli ve önemli değildir. Ancak melik / ملك ve mâlik / مالك

⁸⁷ Kâsımî, Muhammed Cemulddîn, *Mehâsinu'-Te'vil*, Dâru İhyâi'l-Kutubî'l-Arabiyye, 1957/1336, ys. I. 315.

⁸⁷ Kâsımî, *Mehâsinu'-Te'vil*, I. 315-316.

gibi lafzın cevherinde meydana gelen kırâat farklılıkları vardır ki bunlar mütevâtirdir. Bu Şia'dan Behâî'nin görüşüdür. Mâlikî mezhebinden İbnu'l-Hâcib (ö. 646/1174) de *el-Muhtasar*'ında⁸⁸ İbn Haldûn da Mukaddime'sinde aynı görüşü savunur.⁸⁹ Çünkü *lîn* ve *imâle* gibi harflerin edâsına yönelik unsurlar, Kur'anın metin ile olan i'cazında çok önemli bir unsur değildir. Ancak lafzın cevherinde(özünde) olan değişiklik ise böyle görülmemiştir.

3. Kesinlikle mütevâtir değildir, lafzın özü/cevherinde bile olsa bu değişmez. Bu görüşü Şeyh "*et-Tibyân*"da, Necmul-Eimme "*Şerhu'l-Kâfiye*"de Cemaleddîn el-Hunsârî, Seyyid Ni'metullah el-Cezâirî ve Şeyh Yusuf el-Bahrânî savunur, Harfuşî'nin sözü de bu istikamettir.⁹⁰

Bu konuda başta el-Hûî ve Hâdî Ma'rifet olmak üzere çoğu çağdaş Şîî âlim, mevcut kırâatlerin mütevâtir olmadığını söylerler.⁹¹ Bu konuda bazı Şîî bilginler ise mevcut kırâatlerin mütevâtir olduğunu bu konuda meşhûr âlimlerin icmâ ettiğini belirtirler. Nitekim Müfessir Feyz-i Kâşânî (ö. 1091/1680) *es-Sâfi* isimli esirinin mukaddimesinde yedi kırâatten imamların okuyuşlarında ittifak ettikleri kısımlar itibariyle bu okuyuşların mütevâtir olduğunu zikreder.⁹² Bunun yanında Ali el-Kerekî, Şehîd es-Sanî diye tanınan Zeynüddin b. Ali el-Cebeî (ö. 966/1558) de kırâatlerin tevatürlüğü-

⁸⁸ İbn Hacıb, Cemâlüddîn b. Ebî Ömer, *el-Muhtasarü Muntehâ's-Suâl ve'l-Emel fi İlmi'l-Usûl ve'l-Cedel*, Dâru İbn Hazm, Beyrût 2006/1426, I. 377-380

"القراءات السبع متواترة فيما ليس من قبيل الأداء ، كالمدة والإمالة وتخفيف الهمز ، ونحوه ."

⁸⁹ *Muhaddime*, Hazânetu İbn Haldûn, Dâru'l-Beydâ 2005, II. 360-361.

⁹⁰ Kâsimî, *Mehâsinu'l-Te'vil*, I. 315 -316.

⁹¹ Örneğin bkz. El-Hûî, es-Seyyid, *el-Beyân fi Tefsîri'l-Kur'ân*, Dâru'z-Zehrâ, Beyrût 1975, s. 123. "... والمعروف عند الشيعة أنها غير متواترة، بل القراءات بين ما هو اجتهاد من القارئ وبين ...". Hâdî Ma'rifet'e göre kırâatlerin kâriilerin kendi ictihatlarının bir ürünü olduğu konusundaki deliller, kırâatlerin mütevâtir olmadığını en büyük delilidir. *Age.*, I. 251 vd.

⁹² Bkz. Molla Muhsin Feyz-i Kâşânî, *Tefsîr's-Sâfi*, ts. ys. I. 26. "الحق: أن المتواتر من القرآن " اليوم ليس إلا القدر المشترك بين القراءات جميعا دون خصوص أحادها إذ المقطوع به ليس إلا ذلك فإن المتواتر ... لا يشبهه بغيره...". Ancak Öztürk, Feyz-i Kâşânî'nin kırâatleri tümünden mütevâtir gördüğünü söylemiştir. Bkz. *Tefsîrde Ehl-i Sünnet- Polemikleri*, Ankara Okulu, Ankara, 2009, s. 233

nü dile getirmiştir.⁹³ Nitekim bu âlimin, *el-Mekâsîdü'l-Âliyye fi Şerhi'l-Elfiyye* isimli eserinde, “Yedi kırâatin tamamı Allah katındadır. Bu kırâatler, ümmete kolaylık olsun diye Cibrîl tarafından Hz. Peygamber'in kalbine ilkâ edilmiştir”⁹⁴ dediği nakledilir.

Hâdî Ma'rifet, Şehîd-i Sâni'nin bu ifadelerini, imamın muhtemelen yetişme dönemindeki bir eserinde dile getirdiği, ilerleyen zamanlarda yedi kırâatin mütevâtir olmadığı fikrine döndüğünü söyler. Buna örnek olarak da Sünnî kırâat âlimi İbnü'l-Cezerî'nin yetişme döneminde yazdığı *Müncidu'l-Mukriîn* isimli eserinde on kırâatin mütevâtir olduğu fikrini hararetle savunurken, olgunluk döneminde kaleme aldığı *en-Neşr* isimli eserinde görüşlerini (kırâatlerin tümüyle mütevâtir olmadığını söyleyerek) yumuşatmıştır. M. Öztürk buradan hareketle aslında Hâdî Ma'rifet'in Şehîd-i Sâni hakkında yanlış olduğunu, çünkü Şehîd-i Sâni'nin adı geçen eserinde “yedi kırâat mütevâtirdir” sözünün onun kırâatleri tümüyle mütevâtir gördüğü anlamına gelmediğini, çünkü aynı müellifinin yedi kırâat kapsamındaki bazı okuyuşların şazz niteliğinde olduğunu söylediğini, dolayısıyla bir anlamda kendisiyle çelişkiye düştüğünü aktarır.⁹⁵ Aslında Şehîd-i Sâni'nin çelişkiye düştüğü söylenemez. Bir önceki paragrafta da ifade edildiği üzere, Şehîd-i Sâni, yedi kırâatin mütevâtir olduğunu değil, kırâat imamlarının kendi aralarında ittifak ettikleri noktaların mütevâtir olduğunu söylemiştir.⁹⁶ Yoksa bir çelişki söz konusu değildir.

Allâme el-Hillî (ö.726) de *Tezkire* isimli fıkıh çalışmasında “Kişinin namazda (ve diğer zamanlarda) mütevâtir olan kırâatleri-ki yedi kırâat böyledir- okuması gerekir / يَجِبُ أَنْ يُقْرَأَ بِأَلْفِ الْوَأَثَرِ مِنَ الْقِرَاءَاتِ / وَهِيَ السَّبْعَةُ...” der. Akabinde de, şazz olan bir kırâati ve de on kırâati okumasının asla caiz olmadığını; bu konuda Ahmet b. Hanbel'in, on kırâati okumaya cevaz verdiğini, fakat Hamza ve el-Kisâi'nin

⁹³ Geniş bilgi için bkz. Muhammed Bâkır el-Hüccetî, “*Ârâu's-Şia Havle Ulûmi'l-Kur'an*”, Tarihte ve Günümüzde Sünnîlik Sempozyumu, y.y., ts., s. 130-131; Çakmakçı, Fatih, *İmamîyye Şiasının Kur'an Hakkındaki Görüşleri*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008, s. 72; Öztürk, *age.*, s. 233.

⁹⁴ Öztürk, *age.*, s. 233. (Hâdî, Ma'rifet, *et-Tehmîd fi Ulûmi'l-Kur'an*, Kum 1416, II. 58'den naklen)

⁹⁵ Öztürk, *age.*, s. 234.

⁹⁶ Bkz. Feyz-i Kâşânî, *Tefsîr's-Sâfi*, I. 26.

okuyuşlarındaki (bazı yerlerde) idğam ve kesre (okuyuş vecihleri) nedeniyle kerîh gördüğünü aktarır.⁹⁷

Allâme el-Hillî'nin bu ifadelerinde yedi kırâati mütevâtir görüldüğü anlaşılmakta, on kırâat için ise şazz tabirini kullanmaktadır. Bu ifadeleriyle yedi kırâat dışında kalan üç kırâati kastediyorsa bu ayrı değerlendirilecek bir husus iken, onun, mütevâtir olan kırâati kişinin (namazda) okuması gerektiğini ifade ettiğine göre, şu an okunan okuyuşlar (kırâatler) arasında mütevâtir kırâatin olduğunu kabul ettiği anlaşılmaktadır. Ve mütevâtir kırâate de örnek olarak yedi kırâati vermektedir. Allâme el-Hillî'den bizim anladığımız, onun on kırâatten bazılarını (yedi kırâati) tevatür derecesinde gördüğü, bazılarını ise şazz kapsamında değerlendirdiği anlaşılmaktadır. Bununla da yedi kırâat dışındaki diğer üç kırâati kastetme ihtimali vardır. Çünkü bu konuda detay bir açıklama vermektedir.

Ancak Hillî gibi bazı bilginlerin ifadelerinden bu kanaat çıksa da, Şia'dan çağdaş bazı bilginler dikkate alındığında, mezhebin kırâatleri âhad haberler olarak değerlendirdiği; mütevâtir görmediği anlaşılmaktadır. Bu hususta İran dışındaki Şîiler tarafından en büyük taklit mercii olarak da kabul edilen Ayetullah Ebu'l-Kâsım el-Hûî'nin çağdaş Şia âlimler üzerinde baskın bir etkisi bulunmaktadır. El-Hûî ve onun gibi düşünönlere göre, bütün mevcut kırâatler –bundan Âsım'ın Hafs rivayetini hariç tutmamız gerekir. Çünkü el-Hûî de dâhil Şia, Âsım'ın Hafs rivayetini Ebu Abdirrahman es-Sülemî kanalı ile İmam Ali'ye kadar sahih bir senetle ulaşmıştır ve mütevâtirdir.⁹⁸– ictilhat mahsülö olup haber-i vâhide dayanmaktadır. Onlar bu görüşlerini şu gerekçelere dayandırmaktadırlar:

- a. Kur'an'ın sadece tevâtürle sabit olduğu hususu bütün Müslömanların ittifakıyla kabul edilen bir gerçektir. Bu durumda, haber-i vahitle sabit olan bir kırâatin Kur'an'dan sayılması imkânsızdır. Mesela bir veya iki şahıs, herhangi bir kralın bir

⁹⁷ *Tezkiretu'l-Fukahâ*, Müessesetu Âli Beyt, 1414, III. 141.

⁹⁸ Bkz. Hadi Ma'rifet, *Telhîsu't-Tehmîd*, s. 326.

“أن قراءة حفص كانت هي قراءة عائمة المُسلئین، وأن النسبة مقلوبة، حيث كان حفص وشيخه عاصم حريصين علي الإلتزام بما وافق قراءة العامة الوراية الصحيحة المتواترة بين المسلمين، وهي القراءة القراءة التي أخذها عاصم عن شيخه أبي عبد الرحمن السلمي عن الإمام أمير المؤمنين (عليه السلام) ولم يكن علي (عليه السلام) يقرأ إلا بما وافق نصّ الوحي الأصل المتواتر بين المسلمين.”

ülkeye girdiğini haber verse, kralın ülkeye girişi âdeten ülke insanlarına meçhul olması mümkün olmadığı için, haberin sadece bir veya iki kişi tarafından duyulmuş olması, doğruluğu hakkında bizi kuşkuyu düşürür. Bunun gibi eğer haber-i vahitle nakledilen bazı kırâatler varsa bunların Kur'an'dan olmadığı kesindir. Çünkü Müslümanlar Kur'an'ın tevatürle sabit olduğu konusunda ittifak etmişlerdir.⁹⁹

- b. Kırâat imamlarının Hz. Peygamber'e dayandırdıkları senetler haber-i vâhid niteliğindedir. Literatürdeki yaygın mütevâtir tanımına göre bu senetlerden hiçbiri tevatür yoluyla nakil husûsiyetine sâhip değildir. Mütevâtir olmak şöyle dursun, uydurma oldukları izlenimi veren bu senetlerin çoğuyla ilgili birtakım kuşkular söz konusudur. Muhtemelen bu senetler tebcîl (yüceltme) gayesiyle sonradan uydurulmuştur, (!) dolayısıyla hemen hiçbirinin aslı yoktur.¹⁰⁰
- c. Kur'an'ın tevatür yoluyla gelmiş olması, onun okunuş biçimini ifade eden kırâatlerin de mütevâtir olmasını gerektirmez. Kur'an kelimelerinin okunuşunda kurrânın ihtilaf etmeleri, bu kelimelerin iskelet olarak asliyetinde ittifak edilmesine mâni de değildir. Bu, Hz. Peygamber'in hicret etmiş olması konusundaki tevatürlüğün, bu hicretin keyfiyetine yönelik farklı rivayetlerin olmasına manî olmaması örneğinde olduğu gibidir.¹⁰¹
- d. Kurrâlar yoluyla bize ulaşan şey, onların okuyuş hususiyetleri ile ilgili şeylerdir. Ancak Kur'an ise bize seleften halefe kadar bütün Müslümanların ittifakıyla, belleklerinde ve kitaplarında korumak sûretiyle mütevâtir olarak gelmiştir. Bu metne kurrânın asla bir dahli bulunmamaktadır.¹⁰² Yani, Kur'an'ın tevatürlüğünden kırâatlerin de benzer bir husûsiyete sahip olduğu anlaşılabilir.
- e. Kırâatlerin râvîleri, yalan üzerine ittifakları mümkün olmayan bir cemaat olsa bile, her bilgin öncelikle tek başına kendi

⁹⁹ Örnekler için bkz. el-Hûî, *el-Beyân*, s. 123-124..

¹⁰⁰ Öztürk, *age.*, s. 236 (Hâdî Ma'rifet, et-Temhîd, II. 83-84'den naklen).

¹⁰¹ El-Hûî, *el-Beyân*, 158.

¹⁰² El-Hûî, *el-Beyân*, 158.

kırâatinin râvîsidir. Öte yandan, her kırâat bilgininin kendi kırâatinin doğruluğuna delil getirmesi ve diğer kırâatleri reddetmesi, kırâatlerin, sadece bilginlerin içtihatlarından kaynaklandığını göstermektedir. Eğer kırâatler, Resulullah'tan tevatürle gelmiş olsalardı, her bilgin kendi kırâatinin ispatı sadedince bunca delili ileri sürmesi gerekmezdi.¹⁰³ Hâlbuki bakıldığında görülecektir ki, kırâat imamlarından her biri sadece kendi kırâatini sahih bulup diğer kırâatlere itiraz etmiştir. Şayet kendi kırâatlerinin tümü Hz. Peygamber'den nakille mütevâtir olsaydı, bu kırâatlerden yüz çevrilmesi ve ona kötü konuşulması söz konusu olamazdı. Örneğin Hamza'nın okuyuşuna Ebu Bekir el-Ayyâş'ın kötü konuşması ve onu bit'at olarak nitelemesi çok gariptir.¹⁰⁴

- f. Bir kısım muhakkik ulemanın bazı kırâatleri reddetmesi de onların mütevâtir olmadığını gösterir. Mesela İbn Cerir et-Taberî, İbn Âmir'in (bazı) kırâat/lar/ını kabul etmemiştir. Bazı âlimler Hamza'nın kırâatini, bir kısmı Ebu Âmir ve İbn Kesir'in kırâatini reddetmektedir. Nitekim Ahmet b. Hanbel de Hamza'nın kırâatini doğru bulmamış ve Hamza'nın kırâatiyle amel edenlerin arkasında namaz kılmanın caiz olmayacağını bile söyleyebilmiştir.¹⁰⁵
- g. Kırâatleri nakleden râvîlerin durumu araştırıldığı zaman bunların rivayet ettiği haberler üzerinde de bazı kuşkular bulunmaktadır. Örneğin bir kısım râvîlerin sika olmayışı, tüm kırâatlerin sağlıklı bir yolla gelmediğinin açık bir delilidir.¹⁰⁶Ebu'l-Kâsım el-Hûî, "Kırâatlerin mütevâtir olmadığını ispatlamanın en güzel yolu, kârilere(kırâat imamları) ile bunların râvîlerinin tariklerini bilmekten geçer, dedikten sonra, Zehebî (ö. 748/1347), İbn Hacer (ö. 852/1448) ve İbnu'l-Cezerî (ö. 833/1429) gibi Sünnî âlimlerin cerh-ta'dil ve tabakât kitaplarına atfen yedi kırâat imamı ve râvîleri hakkında bazı bilgiler aktarır. Bu bilgi-

¹⁰³ el-Huî, *age.*, s.123-124.

¹⁰⁴ el-Alâî, *İ'lâmu'l-Halef*, s. 288.

¹⁰⁵ Hûî, *age.*, s. 151-152; el-Alâî, *İ'lâmu'l-Halef*, s. 284-288.

¹⁰⁶ Muhsin el-Emin, *Nakzu'l-Vesia*, Müessesetü'l-Âlemi li'l-Matbûât, Beyrut 1983, s. 169; Çakmakaş, a.g.t. s. 72.

lere göre İbn Âmir'in iki râvisinden biri olan Hişam b. Ammar (ö. 245/859) kararsızlık ve tutarsızlık gibi kişilik özelliklerine sahip olmasının yanında aslı esası bulunmayan dört yüz hadis naklettiği söylenen bir kişidir. Âsım'ın iki râvisinden bir olan Ebu Ömer Hafs b. Süleyman (ö. 180/796) ise rivayet hususunda bir çok hadis bilgini tarafından metrûk, zayıf, yalancı, hadis uyduran, senetleri alt üst edip mürsel bir rivayeti merfûya dönüştüren bir kişi olarak tanımlanır.¹⁰⁷

- h. Kırâatler arasında birtakım ihtilafların (tenâkuz) bulunması, bunların Hz. Peygamber'den tevatüren nakledildiği iddiasını nefyeder. Çünkü vahiy metni ihtilaf ve tenakuza açık değildir.¹⁰⁸
- i. Bütün Müslümanlarca kabul ve itiraf edilen Kur'an'ın mütevâtir oluş gerçeği ile kırâatlerin tevatürü meselesi arasında hiçbir ilişki yoktur. Ayrıca Kur'an'ın yedi harf üzere nazil olduğunu bildiren rivayet ile yedi kırâat imamının okuyuşları arasında da bir ilişki yoktur.¹⁰⁹

El-Hûî'ye göre, kırâat âlimleri de kırâatlerin mütevâtir olmadığını söylemişlerdir. Bunlardan bazılarını şöyle sıralamak mümkündür:

- a. İbnu'l-Cezerî'ye göre, bir kırâatin sahih sayılabilmesi için Arap diline ve Osman mushafına uygun olmasından başka senedinin de sahih olması gerekir. Bu vasıflara sahip olan bir kırâati reddetmek caiz olmadığı gibi inkârı da helal değildir. Ancak bu temellerden birisi eksik olduğu zaman kırâat, zayıf, şazz ya da batıl olur. Bu ister kırâat-ı seba'dan ister kırâat-ı aşareden olsun farketmez.¹¹⁰

Hemen belirtelim ki İbnu'l-Cezerî'nin bu ifadeleri, kırâatlerde olması gereken şartları ifadelendirme bağlamında söylenmiştir. Onun demek istediği hakikat şudur: Kırâatlerde asıl olan, üç şartı bir kırâatin taşımasıdır. Tevatürlük, makbûl bir kırâat için

¹⁰⁷ Bkz. İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, Beyrût 1988, II. 400-402; el-Hûî, *Beyân*, 124 vd.

¹⁰⁸ Öztürk, *age.*, s. 236.

¹⁰⁹ El-Hûî, *el-Beyân*, s. 149-150; Öztürk, *age.*, s. 236.

¹¹⁰ Hûî, *age.*, s. 153;

zorunlu değildir, olmamalıdır. Yoksa on kırâatten bazı okuyuşlarda kâriilerin tek kalmaları nedeniyle bir kısım bilginlerin, “bir kırâatin kabul edilebilmesi için mutlaka mütevâtir olması gerekir” şeklinde bir şartı ileri sürmeleri durumunda, âhad kanalla gelmiş bu tür kırâatlerin reddi gündeme gelebilecektir. İmam Cezerî'nin “tevatürlüğü” makbul kırâatler için zorunlu tutmamasının nedeni budur.¹¹¹

El-Hûî'nin İbnu'l-Cezerî'den hareketle varmak istediği hedef ile Cezerî'nin varmak istediği hedefin tam aynı olmadığı kanaatindeyiz. İmam Cezerî'nin derdi ve varmak istediği hedef, âhâd da olsa tüm sahih kanalla gelmiş kırâatleri okumanın caiz ve makbul olduğu; yoksa “tevatürlüğü” tüm kırâatler için şart koştuğumuzda bazı kırâatlerin bu kritere uymaması nedeniyle düşeceği kaygısıdır. El-Hûî ise bu kırâatlerin makbûliyetini bile adeta sorgulamakta ve onların güvenilirliğinin olmadığını söylemeye çalışmaktadır.

- b. Hûî'e göre Ebû Şâme de, kâriiler arasında üzerinde ihtilaf edilen kırâat vecihlerinin *mütevâtir* olmadığı görüşüne kâil olanlardan olduğunu söyler.¹¹²
- c. Kırâatlerin mütevâtir olmadığı, bu alimler dışında Ebu Amr Osman ed-Dâni, Mekki b. Ebî Tâlib ve Ebu'l-Abbas Ammar el-Mehdevî gibi selef ve halefin büyük imamlarının çoğunluğunun da katıldığı bir görüştür.¹¹³

Bu bilgileri vererek el-Hûî şu soruyu sorar: “Allah aşkına düşünün bir kere, kırâatlerin mütevâtir olmadıklarını gösteren bunca şahitten sonra “kırâatler mütevâtirdir” şeklinde bir davanın kıymeti kalır mı? Vicdanın tezkîp ettiği bir tevatür davası mümkün olabilir mi? İşini en garip tarafı ise, Endelüs Müftüsün Ebu Farac Said b. Lüb'un, “Kırâatlerin tevatürünü inkâr edenlerin küfrüne kâil olmasıdır”.¹¹⁴

¹¹¹ Geniş bilgi için bkz. Ünal, Mehmet, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kırâat Farklılıklarının Rolü*, Fecr Yayınları, Ankara 2005, s. 55 vd.

¹¹² Hûî, *age.*, s. 155.

¹¹³ Hûî, *age.*, 153 vd. (Hûî bunu Cezerî'den naklen verir)

¹¹⁴ Yılmaz, agm., s. 171.

Burada Hûî'nin kırâatlerin tevatürlüğü konusundaki değerlendirmelerine kısmen katıldığımızı belirtmekle beraber Ebû Şâme ile alakalı kısa bir değerlendirmede bulunmamız gerekecektir: Ebû Şâme (öl.665/1266) eserinde kırâatlerin bir kısmının tevatürlük ölçüsüne sahip olmadığını söylese de o, mütevâtir olmayan kırâatlerin makbûl olmadığını da söylememektedir. Diğer bir ifade ile mütevâtir olmayan kırâatleri reddettiği anlaşılamaz. Bu hususta -daha önce de geçtiği üzere- onun sahih kırâatler için koyduğu kriterler şunlardır:

- a. Kırâat, sahih senetle ve şöret bulmuş / mustefiz olarak nakledilmiş olmak,
- b. Hatt-ı Osmânî'ye muvafık bulunmak,
- c. Arap dili açısından karşı çıkılan bir vecih olmamak¹¹⁵

Dikkat edilirse bu şartlar arasında "tevatür" ilkesi bulunmamaktadır. Kaldı ki o, aynı eserin bir başka yerinde, bir kırâatin sahih olabilmesi için illede bu yedi kırâatten birine dayandırılması ve böylece sahih kırâat vasfını kazanmasının gerekmediğini, yedi kırâatten başka kanallardan nakledilmesiyle de bir kırâatin sahih sayılabileceğini ve böylesi bir durumda sıhhat şartının dışına çıkılmadığını; kırâatlerde asolanın sahih kırâate ait vasıfları kendisinde bulundurmasının yeterliliğini söyler.¹¹⁶ Bu açıklamayı Şia tarafından yaygın bir söylem olarak mevcut kırâatlere karşı saldırgan bir üslup ve sürekli eleştiren dil kullanıldığı için yapıyoruz.

Şia'dan bazı bilginlere göre, kırâatlerin tevatürlüğü konusunda, mezhebin Ehl-i sünnete göre daha tutarlı ve kararlı bir tutum içinde olduğu iddia edilir. Çünkü mezhebin inancına göre Kur'an, Tek olan Allah'ın yanından indirilmiş olarak bize kadar gelen bir kitaptır. Kırâatler ise kârifler tarafından tümüyle ictihâda dayalı olarak gelmiştir.¹¹⁷Buna karşın Ehl-i sünnet bilginlerinden bir kıs-

¹¹⁵ Ebû Şâme, *Mürşidu'l-Veçiz*, s. 157 vd (thk. Tayyar Altukulaç)

¹¹⁶ Bkz. *Mürşidu'l-Veçiz*,(Thk. İbrahim Şemsuddîn), Dârü'l-Kütubi'l-İlmiyye, Beyrut 1424/2003, s. 135.

"فلا ينبغي أن يغتر بكل قراءة تعزي إلي واحد من هؤلاء الأئمة السبعة ويطلق عليها لفظ الصحة، وإن هكذا أنزلت إلا إذا دخلت في ذلك الضابط، وحينئذ لا ينفرد بنقلها مصنف عن غيره ولا يختص ذلك بنقلها عنهم، بل إن نقلت عن غيرهم من القراء، فذلك لا يخرجها عن الصحة. فإن الإعتقاد علي استجماع تلك الأوصاف، لا عمن تنسب إليه."

¹¹⁷ " جاء من قبل القراء كل باجتهاده "

mi, kırâatlerin mütevâtir olduğunu söylerken, rivayet ehli olanlar (Ehl-i haber) ise bu konuda mütereddit davranmıştır. Önceki döneme ait selefleri bu tür kırâat versiyonlarının Kur'anîyetini kabul ederken, sonradan gelen bazı Sünnî ekol temsilcileri, Resm-i hatta muhalif olan şazz okuyuşların Kur'anîyetini reddetmişlerdir. Kısacası bazıları bazı kırâat versiyonları hususunda şüpheli gel-git (müzebzeb) bir tavır içinde olmuşlardır.¹¹⁸

Kırâatlerin mütevâtir olmamasının birkaç ayağı vardır. Onlardan en temel olanı, bir kırâat imanından nakilde bulunan iki râvîden her birinin bu kırâat naklindeki ihtilafıdır. Eğer bu kırâat vechi mütevâtir olsa, her iki râvinin bu kırâatte ihtilaf etmemesi gerekirdi. Çünkü tevatürlük, bir şeyhin / kârînin okuyuşu üzerindeki yakîn / kesin bilgisini ifade eder. Bu da bize kırâatlerin kârîlerin kendi icthatların bir ürünü olarak ortaya çıktığının bir kanıtıdır. Dolayısıyla kırâatlerin asıl temel kaynağı, kârînin bizzat kendisi olup, sünneti nebevîyyenin bunda hiç şekilde dahli bulunmaktadır.¹¹⁹

Benzer kanaatleri El-Belâğî ve Resul Ca'feriyyan da aktatır. Onlar da Kur'an'ın nesilden nesile mütevâtir olarak bize kadar geldiğini, kırâatlerin ise âhad yolla ulaştığını bu nedenle ahad kanalla gelmiş olan bir kırâatin mütevâtir vasfına haiz Kur'an için bunların delil olamayacağını ayrıca bu kârîlerin tümüyle de adâlet ve güvenilirliğe sahip olmadığı gerekçesiyle reddederler.¹²⁰

Ebu Ömer el-Alâî ve Resul Câferiyân gibi bilginler aslında bu konuda el-Hûî'nin görüşünü referans alarak konuşmaktadırlar.

Buraya kadar vermiş olduğumu bilgiler ışığında Şia'nın kırâatler konusundaki görüşleri şöyle değerlendirilebilir:

Kanaatimizce kırâatlerin tümüyle mütevâtir olduğu iddiası önceki sayfalarda birkaç yerde belirttiğimiz üzere bizce de isâbetli

¹¹⁸ El-Alâî, *İ'lamu'Halef*, s. 356.

¹¹⁹ *İ'lamu'l-Halef*, s. 284. [فلو كانت متواترة لما أمكن ، وهذا دليل على كون اختلاف القراءات ناتجا اختلافهما في شيء من قراءته لأن التواتر يفيد التيقن من قراءة الشيخ ، وهذا دليل على كون اختلاف القراءات ناتجا من اجتهادات القراء ، وأن منبعها الأساسي والوحيد هو الفارئ بلا دخالة للسنة النبوية فيها]

¹²⁰ M. Muhammed İbrahim el-Assâl, *eş-Şîa el-İsnâ Aşariyye ve Menhecuhum fi't-Tefsîr*, 1327, s. 152; El-Alâî, *İ'lamu'Halef*, s. 356.

değildir. Çünkü kırâatlerin Hz. Peygamber'den itibaren tüm tabakalarda tevâtüren bize kadar geldiğini, mevcut kırâatler çerçevesinde bakıldığında söyleyebilmek mümkün değildir. Belki kırâat imamlarının ittifakla aynı şekilde okudukları kırâat vecihleri için tevâtürlüğü kullanmak mümkün görünmektedir. Ancak bu kanaat, meşhur kırâatlerin makbul olmadığı, ya da tek de kalsalar, onlara ait okuyuşların sahih olmadığı anlamına da gelmemelidir.¹²¹

Ancak el-Hûî ve benzeri Şia âlimleri, mevcut kırâatleri, kırâat imamların kendi içtihatlarının bir mahsûlu olarak görmekteyirler. Bu durumda zaten "tevatürlüğün" bir anlamı bulunmamaktadır. "Tevâtürlük" nakledilen bir haber üzerinden bir anlam ifade eder. Eğer ez-Zerkeşî'nin de dediği gibi "Mevcut meşhur kırâatler, bu imamlardan bize kadar gelmesi itibariyle mütevâtirdir" denilecek olursa, bu imamlardan sahabeye olan rivayet yönleri itibariyle ise âhâd kanalla gelmiştir. Eğer el-Hûî ve onun gibi düşünen Şia yazarları, buna katılıyorsa burada kendileriyle hemfikir olunabilir. Ancak kırâat imamlarının kırâatler arasında tercihte bulunmalarını, birbirilerini eleştirmelerini ve bazı kırâat imamlarına karşı diğer bazı müçtehitlerin eleştiri getirmelerini gerekçe göstererek mevcut kırâatleri değersizleştirme girişiminde bulunmak, kişinin bindiği dalı kesmesi gibi bir durumdur. Şu unutulmamalıdır ki, kırâatler, Kur'an'ın fonetik naklini bize ulaştıran önemli bir değerimizdir. Kırâatlerde ictihâdî yön vardır. Bu da daha çok, kârî'nin kendisine gelen okuyuş vecihleri arasındaki tercihi anlamında bir içtihatdır. Yoksa bütünüyle kırâatler bir içtihat mahsulü de değildir. Kırâatlerde sahabenin sonraki nesle hatırlattığı bu konudaki ilkeler çok anlamlıdır: İbn Mes'ûd, "(Kırâatler konusunda) tâbî olunuz. Yeni bir kırâat icat etmeyiniz. (Okunan kırâat vechi)sizce yeter." derken¹²² Hz. Ali, "Resulullah size öğrendiğiniz gibi okumanızı emret-

¹²¹ Bkz. Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kırâat Farklılıklarının Rolü*, s. 54- 58.

¹²² İbn Mücâhid, *Kitabu's'-Seb'a*, s.46 (... روي عن ابن مسعود قوله : اتبعوا ولا تبدعوا فقد كُفيتم)

ti” demiştir.¹²³ Zeyd b. Sâbit de “Kırâatler –kendisine- uyulan bir sünnettir” olduğu sözler aktarılmıştır.¹²⁴

Dolayısıyla amiyane tabirle kafadan kırâat uydurulmaz. Sahih kırâatler için üç önemli kriter bulunmaktadır. Hz. Peygamber’e kadar ulaşan sahih bir senedinin bulunması, hatt-ı osmanîye kırâatin uygun düşmesi ve Arap gramerine muvafık olmasıdır. Bu ölçüye uyduğunda da bir kırâat makbûl görülmüştür. Meşhur yedi kırâat de bu ilkeler doğrultusunda kabul görmüştür. Yoksa tümüyle bu kırâatler mütevâtir olmayabilir.

Az önce, kırâatler arasında ictihâdî bir yönünün olduğunu söylemiştik. Bunu şu anlamda anlamlandırmak gerekir. Kırâat imamı, kendilerinden kırâat tâlimini aldığı imamlardan öğrendiği kırâat vecihleri arasında, bir takım tercihlerde bulunmuş olabilir. Ya da kırâatlerde yer alan imâle, işmâm, gunne gibi lehçeye dayanan bir kısım konularda kârîlerin içtihatla bulunmaları da mümkündür. Özü Peygamber’den alınan ilke ve kurarlara bağlı olarak kârîlerin bu konularda şahsî tasarruflarının olması da gayet normaldir. Yoksa bu okuyuşları tümüyle imamların sonradan ürettikleri/içtihatlarının bir ürünü olarak görmek isabetli değildir.¹²⁵ Böyle düşünülürse, kırâatlerde bırakalım tevatürlüğü; onların sıhhatini bile ele almanın bir önemi bulunmamaktadır. Bu, Âsım’ın Hafs rivayeti için de geçerlidir. Âsım’ın rivayet zincirinde Ebû Abdîrahman es-Sülemî yoluyla Hz. Ali’nin olması, pek bir şeyi değiştirmez. Çünkü onun da senedi bizce âhattır. Zaten tevatürde senede bile gerek yoktur. Çünkü onda yalan üzerine ittifak etmeleri mümkün olmayan bir kalabalık gereklidir. Dememiz o ki, kırâatler için “tevatürlük” şartı olmasa da mevcut kırâatler, kendisinde bulunması gereken üç kritere göre değerlendirilmelidir. Bu bağlamda Şia’nın bir taraftan kırâatlerde tevatürün olmadığını söyleyip de sadece Asım’ın Hafs rivayetini mütevâtir görmesinin ilmî anlamda

¹²³ Age., s. 47 (... أن رسول الله صلى الله عليه وسلم يأمركم أن تقرءوا كما علمتم)

¹²⁴ Age., a.y. (القراء سنة متبعة) Muhammed b. Munkedir de benzer bir şekilde “ قراءة ” القرآن سنة يأخذها لآخر عن الأول “Kur’ân kırâati bir sünnettir ki onu sonrakiler evvelkilerden alır...” demiştir. (İbnu’l-Cezerî, en-Neşr, I.17)

¹²⁵ Konu hakkındaki farklı değerlendirmeler için bkz. Albayrak, Halis, *Tarihin İçinden Kur’an’ı Algılamak*, Şûle Yayınları, İstanbul 2011, s. 186-195.

bir değeri de yoktur. Çünkü bu okuyuş vechinin diğer kırâatlerden isnat açısından hiçbir farkı bulunmamaktadır. Hatta Asım'ın talebesi Hafs, çoğu hadis bilgini açısından sika bile bulunmamıştır. Zehebî sırf bu nedenle onun için, kırâat konusunda sağlam/sebt iken hadis konusunda zayıf, değerlendirmesini yapabilmıştır.¹²⁶Ne var ki Şia'dan bazı çağdaş âlimler, Âsım'ın Hz. Ali'ye kadar ulaşan bir silsileye sahip olmasını kendileri için yeterli görmüşlerdir.

Sonuç

Sahih kırâatler için selef âlimlerinin koyduğu ilkeler, kırâatin muttasıl bir senetle Hz. Peygamber'e kadar ulaşması, kırâatin resm-i hatta(Hz. Osman'ın yazdırdığı Mushafların iskeletine) ve Arap gramerine uygun düşmesi olarak belirlenmiştir. Ancak İslam bilginleri tarafından sonraki süreçte kırâatlerin makbûliyeti için senedin sıhhati yeterli görülmemiş, kırâatin mütevâtir bir senede sahip olması zorunluluğu getirilmiştir. Ehl-i sünnet bilginlerinin çoğunluğu mevcut yedi kırâatin(bazıları buna diğer üç kırâati de ekler) mütevâtir olduğunu söylerler. Zerkeşî, Ebû Şâme ve İbnu'l-Cezerî gibi diğer bir kısım âlimler ise kırâatler için tevatürlüğü şart koşmamışlardır. Çünkü tevatürlüğün şart koşulması durumunda bazı sahih kırâatlerin bu ölçüye uymaması nedeniyle düşeceği açıktır.

Şia bilginleri arasında yaygın kanaata göre kırâatler ve onlardaki ihtilaflar, Hz. Peygamber döneminde bulunmayıp sonradan kâfîlerin ictihâda dayanır. Bunda Mushafların harekesizliği ve Arap yazısındaki ibtidâlîğin de etkisi bulunmaktadır. Kırâatlerin çıkışına gerekçe gösterilen yedi harf, Ehl-i sünnetin uydurmasıdır. Bunların subûtu kat'î değildir. Yedi kırâat olarak şöhret bulmuş kırâatler, tek seçenek değildir. İlkelere uygun olan başka kırâatler de bulunmaktadır. Söz konusu bu yedi kırâatlerde asla tevatürlük bulunmamaktadır. Şia'nın baskın kanaati bu olmakla beraber Sünnî ekolde olduğu gibi yedi kırâatin mütevâtir olduğu görüşünde olanlar da vardır. Ancak tercih noktasında, Âsım'ın Hafs riva-

¹²⁶ Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Şiyeri A'lâmi'n-Nübelâ*, (tahk. Şuayb el-Arnâvut) Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 1413, V.260.

yeti, Şia'nın da tercihidir. Hatta bir kısım bilginlere göre bu kırâat mütevâtir olan tek kırâattir.

Mezhebin kırâatlere yönelik eleştirilerin başında, onların mevcut kırâatleri karîlerin içtihatlarının bir sonucu olarak görmeleri gelir. Halbuki Âsım'ın Hafs rivayetinin bu mantığa göre eleştirilen diğer kırâatlerden bir farkı bulunmamaktadır. Mevcut yedi ya da on kırâatin tevatürlük ilkelerine göre bütünüyle mütevâtir olmadığı doğrudur. Belki kırâat imamlarının ittifak ettikleri okuyuşlar için tevatürlük ilkesi de düşünülebilir. Bu nedenle Şia'nın ve Sünnî kanattan İbnu'l-Cezerî ve benzerlerinin kırâatler için ileri sürülen tevatürlük şartına dair söyledikleri yanlış değildir. Ancak unutulmaması gereken husus, bir kırâatin mütevâtir olmaması, onun makbul-okunabilir bir kırâat olmasına mani değildir.

Şunu da son bir not olarak belirtelim ki, Şia içinde kırâatlere bakışta tek bir anlayış bulunmamaktadır. Mezhepten bazı bilginler, kırâatlere ve kırâat imamlarına yönelik eleştirilerde bulunurken; bir kısım bilginler ise, bu konuda daha itidalli bir tutum sergilemişler, şöhret bulmuş kırâatlerin makbûliyetine savunmuşlar, namazlarda bu kırâatlerin dışına çıkılmamasını, ihtiyata uygun olanın da bu olduğunu ifade etmişlerdir.

Kaynakça

- Abdulhâdî, Abdulhay el-Fadlî, *el-Kırâatu'l-Kur'âniyye* (Târîh ve Ta'rif), Dâru'l-Kalem, Beyrut, 1985/1405
- Adıgüzel, Mehmet, *Kırâatler Açısından Fahrüddîn er-Râzî ve Tefsîr-i Kebîri*, (Doktora Tezi), AÜİF Sos. Bil. Ens. Temel İslam Bilimleri Bölümü Ana Bilim Dalı, 1998
- Ahmet Cevdet Paşa, *Muhtasar Kur'an tarihi* (trc. Ali Osman Yüksel), Kültür Basın Yayın Birliği 1989
- Akpınar, Musa, *Kırâatlerin Tevatürü Meselesi* (Yüksek Lisans Tezi) Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri, 1993
- Albayrak, Halis, *Tarihin İçinden Kur'an'ı Algılamak*, Şûle Yayınları, 2011.
- el-Alâî, Ebu Ömer, *İ'lâmu'l-Halef bi men kale bi tahrîfi'l-Kur'an'ı min a'lami's-Selef*, ts.ys (<http://shiaweb.org/books/tahrif>)
- Âmilî, Şeyh Muhammed Hasan el-Hurr, *el-Fusûlu'l-Muhimme fi Usûli'l-Eimme*, Müessesetu Meârif-i İslamî, 1418/1376.
- Ateş, Süleman, *"Kırâatlerde Tevatür Meselesi"*, Kur'an ve Tefsir-IV, Araştırmaları (Kırâat İlmi ve Problemleri Sempozyumu), İSAV, 2002, 321-331.
- Assâl, M. Muhammed İbrahim, *eş-Şia el-İsnâ Aşariyye ve Menhecuhum fi't-Tefsîr*,

ys.1327.

- Bâlvâlî, Muhammed, *el-İhtiyâr fi'l-Kırâât*, el-Memlekü'l-Mağribiyye, Vezâretu'l-Evkâf ve'-ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1997/1418.
- Bâzemûl, Muhammed b.Ömer b. Sâlim, *el-Kırâât ve Eseruhâ fi'l-Ahkâm ve't-Tefsîr*, Daru'l-Hicre, Riyad .
- Birişik, Abdulhamid, *Kırâât İlmi ve Tarihi*, Emin Yayınları, Emin Yayınları, Bursa 2004.
- Cerrahoğlu İsmail, Tefsir Usulu, Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1983.
- Çakmakş, Fatih, *İmamîyye Şiasının Kur'an Hakkındaki Görüşleri*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008.
- Çetin, Abdurrahman, *Kırâatlerin Kur'an Tefsirindeki Yeri*, Marifet Yayınları, 2001.
- Ebü Şâme el-Makdisi, *el-Mürşidü'l-Vecîz*,(Tahk. Tayyar Altıkulaç), TDV. Yay., Ankara,
- _____, *Mürşidu'l-Vezîz*, (Thk. İbrahim Şemsuddîn), Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, Beyrut 1424/2003,
- Dağ, Mehmet, *Kırâât Farklılıklarının İslam Hukukuna ve Metodolojisine Etkisi*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 1997.
- Fadl Hasan Abbas, *Şühûhâtun-Havle'l- Kırâati'l-Kur'âniyye*, Dirâsât, XV. Cilt. Sayı.3. 1988, s.137-138;
- Fığlalı, Ethmet Rûhî, *Günümüz İslam Mezhepleri*, İzmir, 2008.
- Hâdî, Ma'rifet, *et-Tehmîd fi Ulûmi'l-Kur'an*,Kum, 2007.
- _____, *Telhîsu't-Tehmîd*, Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, ts.
- El-Hûî, es-Seyyid, *el-Beyân fi Tefsîri'l-Kur'ân*, Dâru'z-Zehrâ, Beyrût, 1975.
- Humeynî, Ayetullah Ruhullah b. Muhtafa, *Tahrirü'l-vesile*, Seferetu'l-Cumhuriyeti'l-İslamiyyeti'l-İraniyye, 1998/1414
- Hansu, Hüseyin, *Mütevâtir Haber*, Bilge Adamlar Yayınları, 2008
- İbn Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Tefsir-i Âyi'l-Kur'ân*,(Tahk. Muhammed Şakir), Dâru'l-Meârif, Mısır, ts
- İbn Haldun, Muhaddime, Hazânetu İbn Haldûn, Dâru'l-Beydâ 2005.
- İbn Manzur, Lisanu'l-Arab, Dâru's-Sadr, Beyrût ts.
- Lebib Said, *Cem'ü's-savti'l-evvel li'l-Kur'ân = el-Mushafü'l-mürettel*, Dâru'l-Kâtibu'l-Arabî, Kahire, ts.
- Muhammed Bâkir el-Hucceî, "Ârau's-Şia Havle Ulûmi'l-Kur'ân", *Tarihte ve Günümüzde Sîlik Sempozyumu*, y.y., ts.,
- Hamid Rıza Müstefid, *el-Kırââti'l-Kur'aniyye inde's-Şia*, Diyanet İşleri Başkanlığı I. Kırâât Sempozyumu, 2012 (Yayınlanmamış Tebliğ Metni) s. 2.
- el-Meclisî, Muhammed Bakır, Bihâru'l-Envâr, Beyrût, ys.
- Cafer,el-Hudayr, *eş-Şeyh et-Tûsî Müfessiran, Merkezu'n-Neşri't-Tâbii li mektebeti'l-İlmi'l-İslâmî*, 1378.
- İbnu'l-Cezerî, Muhammed b. Muhammed, *en-Neşr fi Kırââti'l-Aşr*,Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, ts.
- El-Müncidu'l-Mukriin*, (Ali b. Muhammed el-İmrân), ts.ys.
- İbn Manzur, Lisanu'l-Arab, Dâru's-Sadr, Beyrût ts. V.273.
- İbn Hacib, Cemâluddîn b. Ebî Ömer, *el-Muhtasaru Muntehâ's-Suâl ve'l-Emel fi İlmi'l-Usûl ve'l-Cedel*, Dâru İbn Hazm, Beyrût 2006/1426.
- Kâsımî, Muhammed Cemulddîn, *Mehâsinu'l-Te'vil*, Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, 1957/1336.
- Koçyiğit, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, Rehber Yayıncılık, 1992.
- Kastalânî, İmam Şihâbüddîn, *Letâifü'l-İşârât Li Fünûni'l-Kırâât*, Kâhire, 1986.

- Kuleynî, Ebû Cafer Muhammed b. Ya'fût, *el-Usûl Minel-Kâfi*, Tahran, 1389.
- Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-İbâne an Meâni'l-Kırâât*, Dâru'l- Me'mûn li't-Turâs, 1971.
- Muhsin el-Emîn, *Nakzu'l-Vesîa*, Müessesetü'l-Âlemi Li'l-Matbûât, Beyrut 1983.
- Muhaysin, Muhammed Sâlim, *Fî Rihâbi'l-Kur'ânel-Muğni*, Dâru'l-Ceyl, Beyrut, 1988/1408, (I-III) I.47 vd.
- Muhasyin, Muhammed Sâlim, *Fî Rihâbi'l-Kur'âni'l-Kerim*, Mektebetü'l-Külliyeti'l - Ezheriyye, Kahire, 1401/1980
- Naim, Ahmed, *Tecrîd-i Sarih Tercümesi*, Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay. Ankara, 1986.
- Öztürk, Mustafa *Tefsirde Ehl-i Sünnet- Polemikleri*, Ankara Okulu, s. 2009.
- er-Râğıb el-İsfahânî, Ebu'l-Kâsım, *el-Müfredât fî Garibu'l-Kur'ân*, Şeriketu Mektebetu ve Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Mısır, 1961/1381
- Râğıb el-İsfahânî, Ebu'l-Kâsım, *el-Müfredât fî Garibu'l-Kur'ân*, Şeriketu Mektebetu ve Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Mısır, 1961/1381
- Resûl Ca'feriyân, Ukzûbetu tahrîfi'l-Kur'ân beyne's-Şîa ve's-Sünne, Tahran, 1406/1985.
- Suyûtî, Celâluddîn, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru İbn Kesîr, Beyrût 1414/1993.
- Şen, Ziya, *Şia'nın Kırâatlere ve Kur'an Tarihine Bakışı*, Tıbyân Yayıncılık, 2011.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed Dârü'l-Ma'rife, *İrşadul-Fuhûl*, Beyrût, Dâru'l-Ma'rife, [t.y.]
- Nevbahtî, Ebû Muhammed Hasan b. Musa, Fıraku's-Şîa, Kâhire, 1412/1992.
- et-Tabâtâbâî, Muhammed Hüseyin, *el-Mizân fî Tefsiri'l-Kur'ân*, Muessesetu'l-A'lemî, Beyrût, 1997/1417, XII.127-128; *İslâm'da Kur'an*, Bir Yayıncılık, İstanbul 1988.
- Sayın, Esmâ, "İrândaki Şîi Kültüründe Ahbariyye-Usûliyye Yaklaşımları Bağlamında Gelenek-Yenilik Çizgisi", *Türk-İslam Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi*, sayı:14, 2012, s. 113-124.
- Uyar, Mazlum, *İnamiyye Şiası'nda düşünce ekolleri: Ahbarilik Kitabevi*, 2000
- Ünal, Mehmet, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kırâat Farklılıklarının Rolü*, Fecr Yayınları, 2005.
- Yazır, Hamdi, Hak Dini Kur'an Dili, Eser Kitapevi 1987
- Yıldız, Sakıp, "Şia'nın Kur'an-ı Kerim ve Tefsir Hakkındaki Görüşleri", EAÜİFD, 1982.
- Yurdagür, "Ahbariyye" Maddesi, D.İ.A., İstanbul, 1996.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Siyeri A'lâmi'n-Nübelâ*, (tahk. Şuayb el-Arnâvut) Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 1413,
- Zehebî, Şemsettin Muhammed b. Ahmed, *Marifetu'l-Kurrâi'l-Kibâr* (tahk.komisyon), Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1404/ 1984 (I-II).
- Zerkeşî, Bedruddin Muhammed b. Abdillâh, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1987.
- ez-Zürkânî, Muhammed Albulazîm, *Menâhilu'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, (Tahk. Fevvâz Ahmed), Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1995/1415.



İslam Savaş Hukukunun Temel İlkeleri Ekseninde Nehcü'l-Belâğâ*

Veyseî NARGÜL**

Nahj al-Balagha in The Axis of Basic Principles of Islamic Law of War

Citation/©: Nargül, Veyseî, (2011). Nahj al-Balagha in The Axis of Basic Principles of Islamic Law of War, Mîlel ve Nihal, 8 (3), 115-150.

Abstract: In this study, the information about war in Nahj al-Balagha, which contains many views of Hz Ali on many subjects, is considered in the light of basic principles of Islamic law of war. After the brief information of the understanding the war in Islam, the information in the Nahj al-Balagha about war is expressed in the light of basic principles of Islamic law of war, beneath three headlines as before war, during and after war. In the final analysis, it is emphasized that whether the information related

* Bu makale, 17 Ocak 2012 tarihinde İstanbul'da gerçekleştirilen "Uluslararası İmam Ali ve Nehcü'l-Belâğâ Sempzyumu"nda sunulan "Nehcü'l-Belâğâ'da İslam Savaş Hukukuna Hâkim Olan Esaslar" başlıklı tebliğin yeniden gözden geçirilmiş ve kısmi değişiklikler yapılarak geliştirilmiş şeklidir. Bu çalışmada, http://www.caferilik.com/kutuphane/hadis/nehculbelaga/meal/nehcul_belaga.pdf adresinde yer alan "Hazret-i Emir Ali İbn Ebi Talib, Nehcü'l-Belâğâ, Hz. Ali'nin Hutbeleri, Vasîyetleri, Emirleri, Mektupları, Hikmet ve Vecizeleri (Metnin Terceme ve Şerhi), Hazırlayan: Abdülbâki Gölpınarlı, Hk. 1418-Mil: 1997, 1-629" isimli eserin tercüme metinleri esas alınmıştır.

** Yrd. Doç. Dr., Bozok Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku ABD, [vnargul70@hotmail.com].

to the subject in the Nahj al-Balagha is in harmony with Quran and Sunnah.

Key Words: Nahj al-Balagha, War, Islamic Law, Islamic law of war.



Atıf/©: Nargül, Veysel, (2011). İslam Savaş Hukukunun Temel İlkeleri Ekse-
ninde Nehcü'l-Belâğâ, Mîlel ve Nihal, 8 (3), 115-150.

Öz : Bu çalışmada Hz. Ali'nin birçok konudaki görüşünü ihtiva eden Nehcü'l-
Belâğâ isimli eserde, savaşa dair bilgiler İslam savaş hukukunun temel il-
keleri bağlamında değerlendirilmektedir. İslam'ın savaş anlayışını özetle-
yen bilgilerden sonra Nehcü'l-Belâğâ'daki savaşa ilişkin bilgiler savaş ön-
cesi, savaş esnası ve savaş sonrası olmak üzere üç başlık altında İslam sa-
vâş hukukunun temel ilkeleri ışığında ifade edilmektedir. Son tahlilde
Nehcü'l-Belâğâ'daki konuyla ilgili bilgilerin Kur'an ve Sünnet ile örtüşüp
örtüşmediğine temas edilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Nehcü'l-Belâğâ, Savaş, İslam hukuku, İslam savaş hukuku.

Giriş

Nehcü'l-Belâğâ, Hz. Ali'ye atfedilen ve Caferilerin Kur'an-ı Ke-
rim'den sonra en çok değer atfettikleri, ilmi, edebi ve diğer birçok
konuda zengin bilgiler ihtiva eden önemli bir eserdir.¹ Ne var ki
eserin Hz. Ali'ye aidiyetinin mevsukiyeti hususunda farklı spekü-
lasyonlar vardır.² Hz. Ali'ye aidiyetinde şüpheler olsa da,³ eser
içerik olarak incelendiğinde İslam'ın birçok meselesine ışık tuttuğu
görülmektedir. Bilindiği gibi *Nehcü'l-Belâğâ*, İslami ilimleri ayrı
başlıklar halinde inceleyen sistematik bir eser değildir. Her ne ka-

¹ Nehcü'l Belâğâ Hz. Ali'nin kısa hilafeti döneminde irat ettiği 239 hutbe, 79 mek-
tup ve 480 hikmetli kısa sözden oluşan bir kitaptır. Şii alimlerinden Seyyid Razi
adıyla meşhur Muhammed b. Hasan Musevi (359-406) söz konusu hutbe, mektup
ve kısa sözleri bir araya toplayarak hicri 400 yılında Nehcü'l Belâğâ ismiyle bir
eser oluşturmuştur. Caferilerce esere atfedilen önemi bildiren bilgiler için bkz.
<http://www.caferilik.com/kutuphane/hadis/nehculbelaga/tanyialim.htm>. (Erişim:
17.12.2012).

² Bu çalışma kapsamında söz konusu tartışmaya girmek, hedeflenen muhteva
açısından uygun olmadığından konunun bu veçhesini ilgili ilim erbabına hava-
le ediyoruz.

³ Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Aksu, Ali, "*Nehcü'l Belâğâ'da Hz. Ali'nin Bazı
Tavsiye Ve Uyarıları*", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XIII/2 -
2008, s. 35-54; Nehcü'l-Belâğâ'daki sözlerin Hz. Ali'ye aidiyeti ile ilgili tartışma-
lar hakkında geniş bilgi için bkz. Hz. Ali *Nehcü'l-Belâğâ*, (Hz. Ali'nin Konuşmaları,
Mektupları ve Hikmetli Sözleri), Derleyen: eş-Şerif er-Radî, Ebu'l-Hasan Muham-
med b. El-Hüseyn b. Musa el-Musevî, çev. A. Demircan, İstanbul, 2007, s. 11-
24; İsmail Durmuş, "*Nehcü'l-Belâğâ*", *DİA.*, Ankara 2007, XXXII, 539.

dar konular ana hatlarıyla başlıklandırılmış olsa da, muhtevayı tek bir konuya indirgeme imkânı yoktur. Bu bakımdan alıntılarımızın bazıları doğrudan konuya ışık tutarken bazıları ise ana fikir olarak ait olduğu başlığın temasına uygun düşmektedir. Dolayısıyla konuya bu perspektiften bakılması, daha doğru bir yaklaşım olacaktır. Bu çalışmada, *Nehcü'l-Belâğâ*'da savaş hukukuna dair bilgiler, Kur'an, sünnet ve İslam hukuk geleneğindeki izdüşümünden hareketle tespit edilecektir. Öncelikle tarihsel bir olgu olarak İslam hukukunun savaş yaklaşımına özetle dikkat çekilecek, akabinde *Nehcü'l-Belâğâ*'daki savaşa dair bilgiler İslam savaş hukukunun temel ilkeleri ekseninde değerlendirilecektir.

I- İslam Hukukunda Savaş

Savaş olgusu, insanlık tarihinin başlangıcından günümüze kadar var olmuştur.⁴ Birey ve toplumların dünyevî arzularındaki aşırılıklara bakıldığında bu gidişatın devam edeceği anlaşılmaktadır.⁵ Devletler hukukuna göre savaş, iki veya daha fazla devlet arasında tarafların birbirlerine iradelerini kabul ettirmek arzusuyla ve devletler hukukunda düzenlenmiş prensip ve ilkeler esas alınarak yapılan silahlı mücadele⁶ olarak tarif edilmektedir.

İslam hukukunda savaş, Allah'ın insanlığın maslahatını en iyi şekilde karşılayacak ve onların mutlak yararına olacak en son ve en mükemmel iradesi olan İslam'ın, insanlara ulaşmasını engelleyen güçlerle Allah yolunda can, mal, dil ve diğer bütün vasıtalarla mücadele etmek ve bu uğurda bütün gayretini harcamak⁷ şeklinde tanımlanmaktadır.

Tanımda vurgulandığı üzere İslam hukukunda savaş, tarafların birbirlerine iradelerini zorla kabul ettirme anlayışına hizmet

⁴ İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddimetü İbn Haldûn*, Beyrut, 1989, s. 270-271.

⁵ Bakara, 2/251; Hac, 22/40. ayetlerinde, savaş ve şiddetin beşeri bir olgu olduğu ifade edilmektedir.

⁶ Zuhaylî, Vehbe, *Âsâru'l-Harb fi'l-Fıkhi'l-İslamî*, Dimeşk, 1992, s. 35.

⁷ Kâsânî, Alaaddin Ebu Bekir b. Mes'ud, *Bedâiu's-Senâî' fi Tertîbi's-Şerâî'*, Beyrut, ts., VII, 97; Hamidullah, Muhammed, *İslâm'da Devlet İdaresi*, çev. K. Kuşçu, Ankara, 1979, s. 260; Turnagil, Ahmet Reşid, *İslamiyet ve Milletler Hukuku*, İstanbul, 1972, s. 134; Karaman, Hayrettin, *Ana Hatlarıyla İslâm Hukuku*, İstanbul, 1984, I, 276.

etmediği için gaye ve mahiyeti bakımından diğer savaşlardan farklılık arz eder. Bu açıdan İslam hukukunda savaş, doğrudan savaş anlamına gelen kelimelerle değil, özel olarak cihad kavramıyla ifade edilmiştir.⁸ Farklılığın ortaya konulması sadedinde İslami metinlerde cihad kavramı, “fisebilillah/Allah yolunda” terkihiyle birlikte geçmektedir.⁹

İslam hukukunda savaş boyutuyla cihad, toplumların varlıklarını sürdürebilmesi için makâsîdü’ş-şerîa olarak ifade edilen dinin ana maksatlarından ilkinin teşkil eden zarûriyyât¹⁰ kapsamında dinin korunması gayesiyle farz kılınmıştır.¹¹ Bununla savaş ile insanları dininden döndürmeye yönelik faaliyetlerde bulunanların ve dine çağrı/tebliğ görevini engelleyenlerin cezalandırılması hedeflenmiştir.

Daha genel bir anlatımla Kur’an ve Hz. Peygamber’in tatbikatında savaş, Müslümanların ülke bütünlüğüne yönelen düşmanlık ve saldırıyı önlemek, barış için gerekli bütün şartların oluşmasını sağlamak, insan hak ve hürriyetlerini teminat altına almak için meşru görülmüştür.¹²

İslam’ın savaş anlayışı, dini inanç hürriyetini sağlama ve her türlü haksızlığı ortadan kaldırmayı hedef alır. Müslümanların gerek kendilerine gerek farklı din mensuplarına yapılan zulüm ve haksızlıkları önlemek amacıyla her durumda savaşmaları da söz

⁸ Konevi, Şeyh Kasım, *Enisü'l-Fukahâ fi Ta'rifâti'l-Elfâzi'l-Mütedavele beyne'l-Fukaha*, thk. Ahmed b. Abdurrezzak el-Kubeysî, Beyrut, 1987, s. 181; İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddimetü İbn Haldûn*, Beyrut, 1989, s. 270-271; Zuhaylî, *Âsâru'l-Harb*, s. 34; Özel, Ahmet, *İslam Hukukunda Milletlerarası Münasebetler ve Ülke Kavramı*, İstanbul, 1982, s. 63; Yaman, Ahmet, *İslam Devletler Hukukunda Savaş*, İstanbul, 1998, s. 49.

⁹ Buhârî, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail, *Sahihu'l-Buhari*, İstanbul, 1992, Cihâd, 15; Müslim, İbn Haccac Ebu'l-Hüseyn Kuşeyrî, *Sahihu Müslim*, İstanbul, 1992, İmare, 42; Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü Ahmed b. Hanbel*, İstanbul, 1992, IV, 402.

¹⁰ Şatbî, Ebu İshâk, *el-Muvâfakât fi Usûli's-Serîa'*, şrh. Abdullah Dıraz, Beyrut, ts., II, 8 vd.; İbn Aşur, Tahir, *İslam Hukuk Felsefesi*, çev. Vecdi Akyüz-Mehmet Erdoğan, İstanbul, 1996, s. 79.

¹¹ Şatbî, II, 7; İbn Aşur, s. 118.

¹² Bakara, 2/193; Enfâl, 8/39; Hac, 22/40; İbnü'l-Hümmam, Kemalüddin Muhammed b. Abdilvahid, *Fethu'l-Kadîr*, Beyrut, ts., V, 445; Zuhaylî, *Alakatü'd-Devliyye fi'l-İslam*, Beyrut, 1987, s. 638. Bkz. Hattâb, Mahmud Şit, *Komutan Peygamber-Hz. Peygamber'in Askeri Dehası*-, çev. Ahmed Ağırakça, İstanbul, 1988, s. 17.

konusu değildir. Bunun da belli kuralları vardır. Müslümanlar dahilinde birlik ve asayiş sağlama, her alanda düşmana denk bir güç ve kuvvete ulaşmaları şartıyla en yakından başlamak üzere düşmanlarıyla savaşırlar.¹³

Şartları oluşmuş bir savaşın uygulamaya konulması, ilk planda karşı devletin iç işlerine müdahale gibi algılsa da daha büyük kötülükleri önleme adına, sonucu itibariyle savaş meşru bir müdahale olmaktadır. Günümüz uluslararası ilişkilerinde de azınlıklara yönelen baskılar sebebiyle diğer ülkelere, insanlığı koruma çerçevesinde müdahale hakkı tanınmaktadır.¹⁴

Son tahlilde savaş, insanlığın ayrılmaz bir parçasıdır ve Müslümanların haklarını savunmak, anlaşmalı olanlara ve komşu devletlere yardım etmek, sevgi ve barışa dayalı ilişkilerin imkânsızlaştığı toplumsal problemleri çözmek için zorunlu bir gerçekliktir. Savaşın toplumsal bir olgu olması, savaşları gündeme getiren etkenlerin ortadan kaldırılması yönünde çaba sarf etmemeyi gerektirmez. Savaşların bütünüyle ortadan kaldırılması mümkün olmasa da asgariye çekilmesi insanların iradelerine bağlıdır.¹⁵ “Hoşunuza gitmese de size savaş yazıldı/farz kılındı...”¹⁶ ayetinde, can, mal ve diğer varlıkların yok olma endişesi bulunduğu ayette, savaşın istenmeyen bir olgu olduğundan söz edilir¹⁷. Ayette, insan nefsine zor gelse de, sonucu itibariyle savaşın insanlığın yararına olduğu dolaylı olarak vurgulanır.

Mahiyeti itibariyle İslam’ın çirkin saydığı savaş, İslam hukukunda “zaruretler, yasakları mübah kılar”¹⁸ ilkesine istinaden, Müslümanlara yönelen tecavüzlere karşı koymak için zaruret olarak meşru kılınmıştır. “Zaruretler kendi miktarlarında takdir olu-

¹³ Tevbe, 9/123; Karaman, *Anahatlarıyla İslâm Hukuku*, I, 279.

¹⁴ Enfâl, 8/72; Hamidullah, *Devlet İdaresi*, s. 152; Karaman, *Anahatlarıyla İslam Hukuku*, I, 258-259.

¹⁵ Zuhaylî, *Âsâru'l-Harb*, s. 58.

¹⁶ Bakara, 2/216.

¹⁷ Hâzin, Ali b. Muhammed, *Lübâbu't-Te'vil fi Meâni't-Tenzil*, nşr. M. Emin, Beyrut, ts., I, 266.

¹⁸ Mecelle (Mecelle-i Ahkam-ı Adliye), Kontrol eden: Ali Himmet Berkî, İstanbul, 1985, md. 21.

nur"¹⁹ kaidesi gereği, zaruret sebebiyle mübah kılınan savaş, zarar ve zulmü ortadan kaldıracak, etkisiz hale getirecek kadarıyla mübah olmakta, daha fazlasına onay verilmemektedir.²⁰ Savaşta had-din aşılmaması ve saldırının yapıldığı kadarıyla saldırıda bulunulması yönündeki emirler,²¹ bu kaideye temel teşkil etmektedir.²²

Kur'an'daki savaşa ilişkin ayetler Müslümanlara karşı yönelmiş fiilî bir tehdit ve tecavüzü bertaraf etmek için nazil olmuştur. Bu ayetler harp hukukunu ve savaşın kurallarını tanzim etmektedir. Hz. Peygamber'in savaşları bu prensibin hayata geçirilmesinden ibarettir. Hz. Peygamber hiç bir zaman bir kavme Müslümanlara karşı saldırgan bir tavır içine girmedikleri ve ciddi bir tehdit oluşturmadıkları halde savaş açmamıştır.²³ Tehdidin ciddi olması, savaşın ön koşuludur. Ciddi olmayan gerekçeler, savaşın bahanesi olamaz.²⁴ Buna göre İslam hukukunda savaş toplumsal hayatın akışı içinde yalnızca zorunlu durumlarda gündeme gelmektedir. Savaş amaç değil, araçtır. Adaletin teminine ve doğal olan barış durumuna yeniden dönmek için başvurulan geçici bir süreçtir.²⁵ İslam hukukunda savaşın Kur'an ve sünnet temelli evrensel ilke ve esasları vardır. Bu makalede, *Nehcü'l-Belâğâ* özelinde söz konusu esaslara dikkat çekilecektir.

II. İslam Savaş Hukukunun Temel İlkeleri Ekseninde Nehcü'l-Belâğâ

Nehcü'l-Belâğâ'da muhtelif başlıklar altında savaş ve savaş hukukuna dair konular gündeme getirilmekte, Hz. Ali'nin, değişiklik vesilelerle askerlere ve ordu mensuplarına bazı emir ve tavsiyeler-

¹⁹ Mecelle, md. 22.

²⁰ Özel, *Ülke Kavramı*, s. 49.

²¹ Bakara, 2/194.

²² Ateş, Abdurrahman, *Tebliğ Eğitim ve Cihad Sürecinde Kur'an'ın Şiddet Sorununa Bakışı*, (Basılmamış Doktora Tezi), Konya, 2000, s. 179.

²³ Mümtetine, 60/8-9 ayetlerinde, savaşın hangi gerekçelerle yapılacağı hükme bağlanmıştır.

²⁴ Hucûrât, 49/6 ayeti, bu konudaki temel ilkeyi belirlemektedir.

²⁵ Abdurrauf, Avn, *Fennü'l-Harbî fî Sadri'l-İslâm*, Kahire, 1961, s. 62; Hamidullah, *İslam'da Devlet İdaresi*, s. 259; Kılıoğlu, İsmail, "Savaş ve Hukuk", İlim ve Sanat Dergisi, Ankara, 1986, sa. 8, s. 33. Kur'an'da savaş, toplumsal kaoslar için bir kurtuluş vesilesi ve bozulmuş güç dengelerinin yeniden sağlanması için bir araç olarak görülmektedir (bkz. Bakara, 2/251).

de bulunduğu dair bilgilere yer verilmektedir. Söz konusu emir ve tavsiyeler, mana ve muhteva itibariyle İslam savaş hukukundaki belli başlı temel bazı ilke ve prensipleri çağrıştırmaktadır.

Hz. Ali, Hz. Peygamber'in yakınında bulunmuş, çocuk yaşta Müslüman olma şerefine ulaşmış ve vahyin nüzulüne şahitlik etmiştir. Bu açıdan O, gerek ilim ve irfan noktasında gerekse askeri alanda temayüz etmiş özellikleri ve yararlılıkları noktasında İslam davasının tebliğ ve neşrinde boşluğu doldurulamaz bir konuma sahiptir. Böylesine önemli bir şahsiyetin, savaş hukukuna dair yaklaşımları incelenmeye değer olmalıdır. Zira Hz. Ali, genel anlamda bütün İslami ilimler özelde de fıkıh konularında, kadılık ve halife makamlarını işgal etmesi hasebiyle fiilen uygulamalarda bulunması bakımından son derece seçkin bir konumdadır.

Daha anlaşılır ve daha sistematik hale getirmek için konu, savaş öncesi, savaş sırası ve savaş sonrası olmak üzere üç ayrı aşamada incelenecektir.

A. Savaş Öncesindeki Temel İlkeler

1- Büyük Savaş: Nefis ile Mücadele

Nefisle savaş/çihad, İslam'ı öğrenmek, yaşamak ve bu uğurda her türlü zorluğa katlanmayı ifade eder. İslam düşünürleri cihadı, düşman-şeytan-nefis üçlüsüyle mücadele anlamında mütalaa etmiştir.²⁶ "Kim de cihad ederse, sırf kendi nefsi hesabına cihad eder..."²⁷ Hz. Peygamber'in "Küçük cihattan büyük cihada döndük"²⁸ "Mücahid, kendi nefsiyle cihad edendir."²⁹ "Düşmanlarınızla cihad ettiğiniz gibi nefislerinizle de mücahede ediniz"³⁰ hadisleri, nefisle cihada delil teşkil etmektedir.

²⁶ Karlığa, Bekir, "Din, Terör, Savaş ve Global Etik İhtiyacı", Yeni Ümit, 17/63, Ocak-Mart, İzmir, 2004, s. 39.

²⁷ Ankebût, 29/6.

²⁸ Aclûnî, Muhammed b. İsmail, *Keşfu'l-Hafâ ve Müzîlü'l-İlbâs*, Beyrut, 1351, I, 424.

²⁹ Tirmîzî, Muhammed b. İsa b. Serve, *Sünenü't-Tirmîzî*, I-IV, İstanbul, 1992, Zühhd, 160/4, Cihad, 1621. hadis; Ebu Dâvûd, Süleyman b. Eş'as Sicistanî, *Sünenü Ebi Davud*, İstanbul, 1992, Cihad, 5.

³⁰ İsfehânî'nin *Müfredât*'ında geçen şekliyle hadisin kaynağı tespit edilemedi. Hadisin "Mücahid, Allah'a itaat hususunda nefsiyle cihad eden kişidir" şeklinde rivayeti mevcuttur (Tirmîzî, Zühhd, 165/4, Cihad, 1621. hadis; Ebu Davud, Cihad, 5; Ahmed, II, 22).

En büyük savaş kişinin kendi nefsiyle bir ömür verdiği mücadeledir. Nefis ile mücadelede başarılı olan fert ve toplumlar, savaşlara büyük oranda mesafeli olur ve her zaman barış tarafını tutarak zorunlu olmadıkça savaşmaz. Dünyalık çıkarları savaş nedeni olarak görmezler. Mefhumu muhalifinden bakılacak olursa, nefis ile mücadelede mağlup olan fert ve toplumlar ise dünyevi çıkarlar uğruna her türlü tehlikeyi göze alarak çok sayıda insanın kanının dökülmesi pahasına savaş göze alabilirler. Kur'an ve Sünnet'in özenle üzerinde durduğu bu konuya *Nehcü'l-Belâğâ*'da da dikkat çekilmektedir: "Sizden ilk olarak savaşa ait olup da alınacak şey elinizle, sonra dilinizle sonra da gönüllerinizle savaşmaktır. İyiliği gönlüyle tanımayan, kötülüğü men etmeye kalkışmayan kişi, baş aşağı düşüp gitmiştir".³¹

2- Kur'an ve Sünnet Çizgisinden Ayrılmanın Cezası Olarak Savaş

Kur'an ve Hz. Peygamber'in hükümlerini dikkate almayan, bunların kendi hayatlarında belirleyici bir önemi olduğunu düşünmeyen kimseler kötü bir yoldadır. Kur'an ve Sünnet çizgisinden uzak olan toplumlar, dünyalık çıkarlar peşine düşeceklerinden her an geçici değerler uğruna büyük mücadeleler verebilirler. Hatta birçok insanın canını ortadan kaldıran, çevre felaketlerine sebep olan savaşları bile göze alabilirler. Kur'an'ın evrensel hükümleri ve Hz. Peygamber'in öğretileri, birey ve toplumların her alanda istikametli yaşamalarının temel dinamiğini oluşturmaktadır. Bu hususa Hz. Ali şöyle işaret etmektedir:

"İnsanlar, hidayeti bırakıp heva ve heveslerine uyunca, Kur'an'ı kendi reylerine uydurunca heva ve hevesi giderir; yerine hidayeti getirir. Halkın reylerini, yorumlarını boşlar, Kur'an'ın hükmünü icraya başlar.³² ... Sonunda savaş diz boyu yücelir; dışlerini gösterir; dokuz aylık gebe kadınlar gibi memeleri dolar; verdiği süt önce tatlı gelir, fakat sonu

³¹ Hazret-i Emir Ali İbn Ebi Talib, *Nehcü'l-Belâğâ*, Hz. Ali'nin Hutbeleri, Vasiyetleri, Emirleri, Mektupları, Hikmet ve Vecizeleri (Metnin Terceme ve Şerhi), Hazırlayan: Abdülbâki Gölpınarlı, Hk. 1418-Mil: 1997, s. 616, 7. Bölüm.

³² *Nehcü'l-Belâğâ*, s. 323, Hutbe, 138.

acıdır. Bilin ki yarın, bilmediğiniz, ummadığınız olaylar gelip çatacak; o yarın da uzak değil; tez gelecek...".³³

"... O halde hükmü baki olan yola-yordama uyun. Apaçık dinin hükümlerine tâbi olan, peygamberlikten kalmış olan, size de yakın bulunan ahde, Peygamber'in ehlibeytine sarılın. Bilin ki şeytan, uymanız, peşinde düşmeniz için avcının tuzağına düşürmek kastıyla tuzağa varan yollardaki engelleri kaldırdığı gibi yollarınızdan engelleri kaldırmadadır; yolları size kolaylaştırmadadır".³⁴

3- Savaş Potansiyeli Olarak İslam Toplumunu Tehdit Eden Afet: Fitne

Fitnenin bir savaş sebebi olduğu Kur'an'da genişçe anlatılmaktadır. "Fitne/baskı kalmayınca ve din Allah'ın oluncaya kadar onlarla savaşın. Eğer (saldırılarına) son verirlerse, artık zalimlerden başkasına düşmanlık olmaz".³⁵ "Fitne/baskı kalmayınca ve din tamamen Allah'ın oluncaya kadar onlarla savaşın. Eğer baskıya son verirlerse, muhakkak ki Allah, ne yaptıklarını görmektedir"³⁶ ayetlerinde savaşın gayesine işaret edilmektedir. Bu ayetlerdeki "fitne kalmayınca kadar" ifadeleriyle, savaşın amacı vurgulanmaktadır.

Bazı müfessirler, buradaki fitneden maksadın "şirk" ve "küfür" olduğu, şirk ve küfür ortadan kaldırılıncaya kadar savaşılması gerektiği görüşündedir.³⁷ Ancak Kur'an'da, fitne kelimesinin "şirk" ve "küfür" anlamında kullanılmadığı, kelimenin özellikle "baskı" ve "zulüm" anlamının öne çıktığı anlaşılmaktadır.³⁸

³³ *Nehcü'l-Belâğâ*, s. 323-324, Hutbe, 138.

³⁴ *Nehcü'l-Belâğâ*, s. 324, Hutbe, 138.

³⁵ Bakara, 2/193.

³⁶ Enfâl, 8/39.

³⁷ Alusi, Şihabuddin, *Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'ani'l-Azîm*, Beyrut, 1987, I, 472.

³⁸ Bkz. İsfahânî, Râğîb, *el-Müfredât li Elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Safvân A. Dâvûdî, Beyrut, 1992, s. 559. "Fitne/baskı kalmayınca ve din tamamen Allah'ın oluncaya kadar onlarla savaşın. Eğer baskıya son verirlerse, muhakkak ki Allah, ne yaptıklarını görmektedir" (Enfâl, 8/39) ayetinde, Müslümanların baskıyı/fitneyi ortadan kaldırmak ve Allah'ın dinini hâkim kılmak gibi iki temel gaye için savaşmaları meşru görülmüştür. İnsanları inancından dolayı işkenceye maruz bırakmak, ibadetine müdahale etmek, inancından dolayı vatanından çıkarmak gibi durumların hepsi fitnedir.

“Fitne ölümden beterdir”³⁹ ayetinde, fitnenin toplumsal kaoslara neden olacağı sebebiyle ölümden daha kötü sayılmıştır.⁴⁰ Bu nedenle hiçbir baskı kalmayınca kadar İslam düşmanlarıyla savaşmak, Müslümanların dini sorumluluğudur. Bu sorumluluk bilinci, gayrimüslim bir devletin, bir başka gayrimüslim devlete zulmetmesini onaylamaz. Bu zulüm karşısında Müslümanlar, baskı ve zulme müdahale etmelidir. Dolayısıyla fitneye/baskıya uğrayanların Müslüman olma şartı aranmamalıdır. İnsan olma ortak paydası, herhangi bir suçu olmaması halinde, kişiye baskı ve zulümden uzak bir hayat hakkı vermektedir.

Bireyler yaşadığı toplumda fitneye sebep olabildikleri gibi, toplumlar ve milletler de fitne sebebi olabilirler. Toplum huzurunu bozan bireylere İslam hukukunda bazı cezalar öngörülür. O halde toplumsal bir boyut kazanan baskı/fitnenin faillerinin de cezalandırılması gerekir.

Sonuçta bireysel fitne ile toplumsal fitne arasında tür açısından bir fark bulunmamakla birlikte, mahiyet açısından büyük fark vardır. Bireysel fitneler sınırlı bir alanı etkisi altına alırken ve ortadan kaldırılması da imkân dâhilinde iken, toplumsal fitne etki altına aldığı alanın genişliği ve boyutları itibariyle önlenemez sonuçlar ortaya çıkarabilir. Bir anlamda toplumsal fitne, toplumlar arasında büyük bunalım ve felaketlere neden olabilir. Fitnenin ortadan kaldırılması için savaş, alternatifi olmayan hasmane bir ilişki türü olarak gündeme gelebilir.

Aşağıda birçok pasajdaki bilgilerden de anlaşıldığı gibi fitne bir toplum için tehlikeli bir durumdur. Toplumu kaosa ve savaşa sürükleyecek potansiyel bir tehlikedir. *Nehcü'l-Belâğa*'da fitne konusu, yoğun olarak incelenmekte ve fitnenin tehlikeli bir savaş nedeni olduğu vurgulanmaktadır. Konuya temel teşkil edecek pasajlar ana hatlarıyla şunlardır:

³⁹ Bakara, 2/191.

⁴⁰ İbn Teymiyye, Takıyyüddin Ahmed, *es-Siyâsetü's-Şer'iyye*, çev. Vecdi Akyüz, İstanbul, 1985, s. 152; Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul, 1979, II, 695.

“... Sonra ey Arap toplumu, size yaklaşmakta olan fitne oklarına amaçsınız; nimet aklınızı almış; fakat nimet sarhoşluklarından sakının. Çetin belâlar geliyor, çekinin; toz duman olmuş, esip gelen belâlara karşı durun; fitne yolunun belirmez kıvraklarından, dönemeçlerinden ürkün. Sakının bu fitnenin zamâne rahminden doğuşundan, gizliyen meydana gelişinden, milinin doğru duruşundan, değirmenin dönüşünden”.⁴¹

“... Aşağılık dünyayı elde etmek için savaşlar, kokmuş leşe saldırıp dalaşırlar. Az zamanda buyruğa uyan, buyruğuna uyduğundan ayrılır, ona düşman olur; hükmeden, hükmettiğine düşman kesilir. Birbirlerine buğz ederek birbirinden ayrılırlar; buluştular mı da birbirlerine lânet ederler. Bundan sonra bir zaman gelir ki daha da çetin, daha da kırıp geçirici bir fitnedir, gelip çatar. Gönüller doğruluktan sapar; halk esenlikten sonra yol azıtır. O fitne_saldırınca dilekler darmadağın olur; o fitnenin eserleri bir bir geldikçe reyler zanlarla karışır. Kim bu fitneye çatar da bunu gidermek dilerse onu paramparça eder, yok eder; kim ona uyar da içine dalarsa onu vurur, kırar.

O fitnede insanlar, birbirlerini yaban eşekleri gibi ısırırlar, yaralarlar. Din işinin düzeni bozulur; işin yüzü örtülür. Hikmet, o fitne çağında aşağılaşır; karanlık söze gelir. Çöl ehlini demir gemiyle kırar döker, azgın merkepler gibi ayağının altına alır, çiğner ezer. Kopardığı toz toprak içinde yalnız gidenler yiter; atlılar helâk olup gider. Kazânın acılığı gelir çatar; tâze, hâlis kanlar coşup kaynar; din yolunun alâmetlerini söküp atar; yakın bağı çözülür. Akli başında olanlar, korkarlar ondan; kısa düşünenler, ona sarılıp tedbire girirler. O fitnenin şimşegi yıldırımı çoktur; diz boyu çıkar, meydanı tutar. O fitnede yakınlıklar kopar; o fitneyle İslâm'dan çıkanlar çıkar. O fitneden kaçınan hastalanır; o fitneden kaçmak isteyen kaçınamaz olur”.⁴²

⁴¹ *Nehcü'l-Belâğâ*, s. 169-170, Hutbe, 151.

⁴² *Nehcü'l-Belâğâ*, s. 170-171, Hutbe, 151. Fitneyi gündeme getiren ve önemli bilgiler içeren şu ifadeler de konuya katkı sağlamaktadır: “İnsanlar, o fitnede öldürülürler, kanlarına bulanıp yerlere serilirler. Yahut da korkarlar, medet umarlar. Yeminlerle aldatılırlar; onları iman ehli sanıp kanarlar, kandırılırlar. Fitnelerin bayrakları, bidatlerin alâmetleri olmayın, toplumun bağlandığı bağa sarılın; itaat direklerinin dikildiği yerlere yönelin. Allah’a mazlum olarak varmaya çalışın; zalim olarak ulaşmaya kalkışmayın. Şeytanın yollarından çekinin; düşman-

4- Savaşın Meşruiyetini Açıklama

Kur'an'da ve Sünnet'te savaşa teşvik eden birçok ayet ve hadis vardır. Müslümanları cihada teşvik eden ayetler de esasen kaçınılması mümkün olmadığı için başlamış bir savaşla ilgili olarak nazil olmuştur. Hadisler ise bu ayetlerin hayata tatbik edilmesinden ibarettir. Hz. Ali bu konuyu şu etkili ifadeleriyle açıklamaktadır:

“Dayanağım desteğim değilsiniz ki dayanayım size; kolum kanadım olmuyorsunuz ki sığınayım size. Siz sanki sürüp haydayanları yitmiş develersiniz. Bir yandan sürülüp bir yana getirilirler. Öbür yandan da dağılıp giderler. Andolsun Allah'a ki siz, savaş ateşini ne de kötü yakıp tutuşturanlarısınız. Onlar size düzen beş yaşında bulunan, Abdurrahman ve Kasüm adlı iki oğlunu, analarının gözü önünde, boğazlarını kesmek suretiyle şehit eylemişti. Anneleri, bu yüzden suuruna halel getirmişti. Oğullarına mersiye okuyup gezer, hiçbir yerde karar kılamazdı.

Kurmadalar siz kurmuyorsunuz, onlar yörenizi kaplıyorlar şehirlerinizi alıyorlar, siz tınmıyorsunuz. Onlar sizden gözlerini yumuyorlar siz gaflet içindesiniz. Onları unutuyorsunuz. Vallahi birbirlerine yardım etmeyenler alt olup giderler. Vallahi sanıyorum ki savaş kızıştı, ölüm yalındı mı, bedenden kopan, bir daha da yerine konmayan baş gibi Ebu-Tâlib oğlundan ayrılıp gideceksiniz. Andolsun Allah'a ki düşmanın kaldırışını bekleyen kişiye saldırır düşman, etini kemiğinden sıyrır, kemiğini kırar, ufalar, derisini yüzer gider. O kişinin aczi büyük mü, büyüktür elbet”. “Gönlündeki azim zayıf mı zayıftır, yoktur ona bir medet. İstersen böyle ol sen. Fakat ben, Andolsun Allah'a, düşmanın saldırısından önce ona öyle saldırırım ki, Meşârif'de ⁴³ ya-

lık yerlerinden kaçının; karınlarınıza haram lokmalar sokmayın. Çünkü sizi, size isyanı, suçu haram eden, itaat yolunu kolaylaştıran mutlaka görür” (bkz. *Nehcü'l-Belâğâ*, s. 171, Hutbe, 151). Ayrıca konunun devamı niteliğinde şu ifadeler de önem arz etmektedir: “... Bilin ki hicret yurdu (Medine), halkıyla beraber kökünden yıkıldı. Orası, ateş üstündeki kazan gibi kaynayıp coşmaya koyuldu; fitne değirmeni, milinin çevresinde dönmeye başladı. Artık emirimize koşun, Allah'ın izniyle düşmanınızla savaşın” (Bkz. *Nehcü'l-Belâğâ*, s. 429, Hutbe, 1).

⁴³ Arabistan'da Meşârif denen köylerde yapılan kılıçlara “Meşârif kılıcı” denir. (Bkz. Yakût, Şihabuddin Ebu Abdullah Yakut b. Abdullah el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Büldân*, Beyrut, 1986, V, 131).

pılmış kılıçlarla öylesine vururum ki kellelerdeki küçücük kemikler havaya uçar. Kollar, bilekler, ayaklar yerlere düşer. Bundan sonra da Allah, dilediğini yapar, işler".⁴⁴

5- Barış İçin Mücadele ve Savaşın Zorunlu Olarak Gündeme Gelmesi

Kelime anlamı itibariyle barış eksenli bir anlayışı simgeleyen İslam, ferdi ve toplumsal münasebetlerde müntesiplerine barış ve adalet ilkeleriyle hareket etmelerini öngörmektedir. Kur'an'da birçok ayette barış emredilmekte, savaş ise son çare olarak ve yine barış şartlarını korumak amacıyla emredilmektedir.⁴⁵ İlgili ayetlerde, bireysel ve toplumsal münasebetlerde barışın temel ilke olduğu, savaşın ise zorunlu olarak gündeme geldiği ifade edilmektedir.⁴⁶

Nehcü'l-Belâğâ'dan alıntılanan pasajlarda Hz. Ali, muhataplarının yanlış yolda olduğunu ifade ederek onları uyarmakta ve savaşı hiçbir şekilde hasmane bir ilişki türü olarak gündeme getirmemektedir. Barış için gayret vermesine rağmen savaşa engel olamamaktadır. Aşağıdaki pasajlar, Hz. Ali'nin bu düşüncelerini ortaya koymaktadır:

"... Gelin dedik, bugün çaresini bulamadığımız şu işi bırakalım. Fitne ateşini söndürelim. Halkı yatıştıralım. İş kuvvetlenince, halk bir olunca hak neyse ona uyalım. Hayır dediler, biz inat ediyoruz, bu işi başarmaya karar verdik. Davetimizden kaçındılar, savaş başladı..."

... Savaş, bize de dişlerini gösterdi, onlara da, pençesini attı. O zaman önce çağırdığımızı uydular. Biz de icabet ettik, isteklerine uyduk, dileklerini yerine getirdik, buna çalıştık. Deliller göründü onlara. Özür getirmeleri bitti. Kim bu kararda durursa Allah onu helak olmaktan kurtarır. Kim inandında ısrar ederse Allah onun kalbini perdesiyle örtmüş demektir..."⁴⁷

⁴⁴ *Nehcü'l-Belâğâ*, s. 389-390, Hutbe, 34.

⁴⁵ İlgili ayetler için bkz. Bakara, 2/208; Nisa, 4/90; Mümtahene, 60/8.

⁴⁶ Abduh, Muhammed-Rıza, Reşid, *Tefsiru'l-Menar*, Mısır, 1961, X, 168; Azzam, Abdurrahman, *Ebedi Risalet*, çev. H. Hüsnü Erdem, İstanbul, 1962, s. 44.

⁴⁷ *Nehcü'l-Belâğâ*, s. 517-518, Hutbe, 58.

“... Ama beni yitirdiniz mi, size hoşlanmadığınız işler, sıkıntılı çetin olaylar gelip çattınca, soranların çoğu, şaşırıp başlarını önlerine eğecekler, soru sorularının çoğu da cevap veremeyip acze düşürecekler. Bu da, girdiğiniz savaş kızıyıp sürdükçe sürdüğü, halkın paçalarını sıvayıp işe girdiği, dünyanın sizi dara düşürdüğü, ortalığı kararttığı zaman olacak; sonunda Allah, sizin hayırlılarınızdan geriye kalanlardan bu belâ günlerini giderinceye dek bu, böyle gidecek. Biz Ehlibeyt, ondan kurtulmuşuz; o fitne için de halkı, kendisine çağıranlardan değiliz biz. Sonra Allah onları alçaltan, zorla, zorlukla sürüp götüren, onlara zehirden daha acı ağı ile dopdolü kadehi sunan, onlara ancak kılıç veren, onlara ancak korku ve dehşet elbisesi giydiren kişinin eliyle sizden o belâyı, o fitneyi, hayvanın derisini yüzer gibi yüzüp sıyıran kişinin eliyle giderir. O zaman Kureys, bütün dünya ellerinde olsa, dünyada ne varsa hepsine sahip bulunsa, pek az bir müddet için bile olsa beni görmek için fedâ etmeye hazırdır... Bugün onlardan bir kısmını istiyorum da gene vermiyorlar bana”.⁴⁸

6- Savaşı Temenni Etmeme

Hz. Peygamber hiçbir zaman savaşı gerekçesiz olarak başlatan taraf olmamış, hatta karşı tarafın sebep olduğu savaşların başlangıcında dahi barış için mücadele vermiştir. “Ey insanlar! Düşmanla karşılaşmayı temenni etmeyin. Allah’tan afiyet dileyin. Onlarla karşılaştığınızda ise sabredin. Biliniz ki cennet kılıçların gölgesi altındadır”⁴⁹ mealindeki hadis, Hz. Peygamber’in bu konudaki tavrını belirlemektedir. Hz. Ali de konuya şu ifadelerle açıklık getirmektedir:

“Benden sonra Hâricileri öldürmeyin. Gerçeği dileyip hata eden, batılı dileyip elde edene benzemez”.⁵⁰

“Ey bedenleriyle burada bulunan, akıllarıyla yetip giden, çeşitli dileklere dalan, gönülleriyle başka başka yerlere yelip yortan kişiler. Ben sizi gerçeğe sevk etmedeyim... Size, ayın son gecesine benzeyen adaleti göstermeme, ıyıyacağını söylememe rağmen beni dinlemiyorsunuz... Allah’ım! Sen de

⁴⁸ *Nehcü'l-Belâğâ*, s. 362-364, Hutbe, 93.

⁴⁹ Müslim, Cihad, 6; Ebû Davud, Cihad, 89; Ahmed, II, 323.

⁵⁰ *Nehcü'l-Belâğâ*, s. 361, Hutbe, 61.

bilirsin ki bizim savaşa sarılmamız, dünya mülküne rağbetimizden, bakası olmayan dünya malını elde etmek istediğimizden değildir".⁵¹

7- Savaşanlarla Savaşma ve Düşmana Karşı Teyakkuz Halinde Olma

Konuya ilişkin Kur'an'da açık bir ayet vardır. "Allah din uğrunda sizinle savaşmayan, sizi yurdunuzdan çıkarmayan kimselere iyilik yapmanızı yasaklamaz. Doğrusu Allah, adil olanları sever"⁵² ayetinde, sadece savaşanlarla savaşma vurgusu yapılmaktadır. Hz. Ali, konuyu şu cümlelerle ifade etmektedir:

"Düşmanına karşı çık. Tedbirle yürü. Seninle savaşanla savaşmakta çevik ol. Onları Rabbinin yoluna çağır. Allah'tan çok çok yardım iste ki bu, Allah izin verirse sıkıntılarında sana yeter...".⁵³"Savaşta birisini savaşmaya çağırma. Fakat seni çağırana olursa icabet et. Çünkü savaşa çağırana âsindir. Asinin ise ölmesi gerek".⁵⁴

"... Kur'an'ı okuyup hükmünü tutan, yerine getiren, farzı düşünüp icra eden, sünneti diriltene, bidati öldüren, savaşa çağırılınca koşup gelen, kendilerine emredene uyan kardeşlerim benim".⁵⁵

8- Düşmanla Karşılaşınca Dua Etme

Hz. Peygamber'in savaş öncesinde yaptığı dua ve yakarıları vardır. Bütün bunlar savaşın meydana gelmesini arzu etmeme düşüncesinin dışavurumudur.⁵⁶ Hz. Ali de aynı duygularla dua etmiştir:

"Allah'ım! Gönüller sana bağlanmıştır. Boyunlar sana uzanmıştır. Gözler sana dikilmiştir. Ayaklar senin yolunda direnmiştir. Bedenler senin yolunda zayıflamıştır. Allah'ım! Aramızdaki gizli düşmanlık meydana çıktı. Gönüllerdeki kin kaynadı, coştı. Allah'ım! Peygamberimizin aramızda olmayışını, düşmanlarımızın çok oluşunu, dileklerimizden per-perişan bir hâle gelişini sana arz ediyoruz. Sana şikâyet

⁵¹ *Nehcü'l-Belâğâ*, s. 377, Hutbe, 131.

⁵² Mümtahene, 60/8.

⁵³ *Nehcü'l-Belâğâ*, s. 553, Hutbe, 34.

⁵⁴ *Nehcü'l-Belâğâ*, s. 611, 6. Bölüm.

⁵⁵ *Nehcü'l-Belâğâ*, s. 405, Hutbe, 182.

⁵⁶ Bkz. Müslim, Cihad, 6; Ebû Davud, Cihad, 89; Ahmed, II, 323.

ediyoruz. Halimizi sana söylüyoruz". "Rabbimiz! Bizimle kavmimiz arasını hak üzere sen aç. Sen açıcıların en hayırlı-sısın".⁵⁷

9- Şartları Oluşan Savaşta Galibiyete Odaklanma ve Gevşeklik Göstermeme

Savaşların meşru nedenlerle yapılmış olması önemlidir. Hz. Peygamber'in savaşlarından hiçbirinde haksız bir saldırı olmamıştır. Hiçbir kavim, inancından dolayı saldırıya maruz kalmamıştır.⁵⁸ Hz. Peygamber'in savaşları, ya başlamış bir saldırıyı def etmeye, ya da bir saldırı hazırlığını başlangıç aşamasında akim bırakmaya yöneliktir. "Ey insanlar! Düşmanla karşılaşmayı temenni etmeyin. Allah'tan afiyet dileyin. Onlarla karşılaştığınızda ise sabredin. Biliniz ki cennet kılıçların gölgesi altındadır"⁵⁹ mealindeki hadiste, şartları oluşan savaşta galibiyete odaklanma doğrudan ifade edilmektedir. Bu nedenle Kur'an'da müminler savaşa teşvik edilmekle beraber savaşın nasıl yapılması gerektiği konusunda da bilgilendirilir. Bu konuda *Nehcü'l-Belâğ'a* da, Kur'an ve Sünnet ile aynı muhtevayı yansıtan pasajlar yer almaktadır:

"... Allah bu dine mensup olanların ülkesini korumayı, Müslümanların ayıplarını örtmeyi vaad etmiştir. Müslümanlar az iken, karşı koyacak güçleri yok iken, kendilerini savunamazlar iken Allah yardım etmiştir onlara. Allah da imî diridir, ölümden münezzehtir. Sen düşmana bizzat karşı durur, savaşa katılırsın, alt olduğun takdirde Müslümanlara, o uzak şehirlerde, o uzak sınırlarda sığınacak bir yer kalmaz. Senden sonra sığınacakları birisini bulamazlar. Savaş görmüş, tecrübeli, yiğit birini kumandan tayin et, gönder. O'nun maiyetine de belâlara sabreden, savaşın çetinliklerine dayanan, öğüt tutan erler ver. Allah üst ederse, dileğin meydana gelir ama aksi bir şey olursa o vakit sen, Müslümanların sığınağı, güvenci olursun".⁶⁰

⁵⁷ *Nehcü'l-Belâğ'a*, s. 473, Hutbe, 15.

⁵⁸ Nargül, Veysel, *Kur'an ve Hz. Peygamber'in Uygulamaları Işığında Cihad*, (Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış Doktora Tezi), Erzurum, 2005, s. 105-214.

⁵⁹ Müslim, Cihad, 6; Ebû Davud, Cihad, 89; Ahmed, II, 323.

⁶⁰ *Nehcü'l-Belâğ'a*, s. 248, Hutbe, 134.

“Şaşılacak şeylerin en şaşılacağı da, bu toplumun batıl da birleşmesi, sizinse haktan ayrılmanız. Bu hal, kalbi sıkır, öldürür, adamı kederlere karar, kahreder. Yüzleriniz kara olsun, gönülleriniz gamla dolsun düşman oklarına bu çeşit amaç oluşunuz yüzünden. Size saldırıyorlar, mallarınızı yağmalıyorlar; siz saldırmıyor, yağmalamıyorsunuz. Sizinle savaşıyorlar siz savaşmıyorsunuz. Allah’a isyan ediliyor da siz razı oluyorsunuz. Yaz günlerinde onların üstüne yürümenizi emrettiğim zaman, hele biraz dur, bırak bizi. Şu sıcak günler geçsin dediniz. Kışın yürümenizi emrettiğim zaman, hele biraz dur, bırak bizi, şu soğuklar geçsin dediniz. Bütün bunlar, sıcaktan, soğuktan kaçış; sıcaktan, soğuktan kaçarsanız, andolsun Allah’a kılıçtan, daha fazla kaçarsınız siz”.⁶¹

10- Allah Yolunda Savaşa Çağrı

Kur’an ve Sünnet’te savaş, Allah yolunda olma şartıyla kayıtlıdır. Allah yolunda olmayan her türlü çaba ve gayret cihad olarak nitelendirilemez. Meşru şartlar ihtiva eden bir savaş ancak Allah yolunda olabilir. Kur’an ve Sünnet’te, cihadın belli bir gaye için yapıldığından söz edilir. Bu gayenin kapsamı dışındaki gayretler, cihad olarak isimlendirilemez.

“Ey Allah’ın Rasulü! İnsanların bir kısmı ganimet için, bir kısmı halk arasında anılmak arzusuyla, bir kısmı da kahramanlığını ispat için savaşır. “Bunlardan hangisi Allah yolunda cihat eden kimsedir” diye soran birisine Hz. Peygamber’in “Kim, Allah’ın adı en yüksek olsun için savaşsa o, Allah yolundadır”⁶² mealindeki cevabı, silahlı mücadele anlamındaki cihadın diğer savaşlardan farklı olduğunu göstermektedir. *Nehcü'l-Belâğâ*’da bu konuya vurgu yapılmaktadır:

⁶¹ *Nehcü'l-Belâğâ*, s. 392-393, Hutbe, 27. Konuyla ilgili şu cümleler de dikkat çekicidir. “Ey insanlar, sizi savaşın zayıflatmasını istediğimi sanıp durmadasınız. Oysaki savaş, sizi zayıf düşürürse düşmanı sizden ziyade zayıf düşürür. Fakat ne çare; dün buyruk vermedeydim, bugün buyruk altına girdim. Dün nehyediyordum sizi. Bugün siz beni nehyediyorsunuz. Yaşamayı seviyorsunuz. Ben de istemediğiniz şeye sizi zorlayamam” (*Nehcü'l-Belâğâ*, s. 345, Hutbe, 208).

⁶² Buhârî, Cihâd, 15; Müslim, İmare, 42; Ahmed, IV, 402.

“Savaş! Savaş! Ey Allah kulları! Bilin ki ben bugün orduyu toplamadayım, tertibe sokmadayım. Kim Allah yoluna gitmeyi dilerse çıkıp gelsin”.⁶³

“... Allah için, Allah için mallarınızla, canlarınızla, dillerinizle Allah yolunda savaşın. Birbirinizi dolaşmanızı görüp gözetmenizi, birbirinizin ihtiyacını gidermenizi, birbirinizden yüz çevirmemenizi, birbirinizden ayrılmamanızı vasiyet ediyorum. İyiliği buyurmayı, kötülükten nehyetmeyi bırakmayın. Sonra kötüleriniz başınıza geçer. Sonra da dua edersiniz, icabet edilmez size”.⁶⁴

“... Benden, Şam’ı bırakmamı istedin ya. Dün sana vermediğim şeyi bugün verecek kişi değilim ben. Savaş, Arab’ı yedi bitirdi, ancak yarım canlı kişiler kaldı demene gelince: Gerçek uğruna can veren cennete ulaştı. Batıl uğruna ölese ateşe düştü. Savaş ve adam bakımından beraberiz demene gelince de derim ki: Sen, şüphe üzerine bu işe girdiğin halde gene de zayıfsın; benimse imânımda şüphem yok. Şam ehli, Irak ehlinin âhireti özlemesinden ziyade dünyaya düşkün”.⁶⁵

11- Allah Yolunda Savaşta Kararlılık

Müslümanlar için din uğruna yapılan savaşlar mukaddes kabul edilmiştir. Bu nedenle savaşın Allah yolunda olması şartı getirilmiştir. Savaşların zamanı belli olmadığı için her zaman meydana gelme ihtimali vardır. Bu nedenle Müslümanlar, her an savaşa hazırlıklı olmalı, bu konuda maddi ve manevi bütün gayretini ve kararlılığını ortaya koyabilmelidir. Buna düşmanın düşmanıya silahlanma da denebilir. Bu bağlamda *Nehcü'l-Belâğâ'* da şu bilgiler yer almaktadır:

“Ey erkeğe benzeyenler, fakat erkek olmayanlar, çocuklar gibi gelgeç akıllılar, gerdeki kadınlar gibi akılları fikirleri tam olmayanlar, ey daldan dala konanlar, keşke sizi görseydim ben, keşke sizi tanımasaydım ben. Bir tanış ki bu, sonu nedamete dayandı, acıklanmayla sonuçlandı. Allah gebertsin sizi. Kalbimi yaraladınız, gönlümü gamla, öfkeyle

⁶³ *Nehcü'l-Belâğâ'*, s. 405, Hutbe, 182.

⁶⁴ *Nehcü'l-Belâğâ'*, s. 413, Hutbe, 47.

⁶⁵ *Nehcü'l-Belâğâ'*, s. 443, Hutbe, 17.

doldurdunuz. Soluktan soluğa bana yudum yudum dert içirdiniz. Bana isyan ederek reyimi bozdunuz, altüst ettiniz. Sonunda Kureyş Ebu Taliboğlu yiğit bir er ama savaşta bilgisi yok dedi. Allah atalarını başışlasın, onlardan bir tek kişi var mı ki savaşta benden daha tecrübeli olsun, benden daha fazla ayak direyip dursun? Yirmi yaşına gelmemiştim ki savaşa giriştim, hala da savaştaayım işte. Altmışı aştım, fakat itaatte bulunmayana ne reyim olabilir, ne emrim, ne tedbirim”.⁶⁶

12- Allah Yolunda Savaşın Mükâfatı: Cennet

“... Cennet kılıçların gölgesi altındadır”⁶⁷ hadisinde, Allah yolunda yapılan bir savaşta gösterilen yararlılığın Müslümanı cennete ulaştıracağı belirtilmektedir. *Nehcü'l-Belâğâ*'da konuyu açıklama bağlamında şu bilgi yer almaktadır:

“Gerçekten savaş cennet kapılarından bir kapıdır. Allah onu dostlarının seçkinlerine açmıştır...”⁶⁸

13- Dünyaya Aşırı Bağlılığın Allah Yolunda Savaşta Alıkoyması

Savaşların Allah yolunda olması kriteri dikkatten uzak tutulduğu ve dünyanın geçici değerlerine öncelik verildiği durumlarda Müslümanlar din uğruna verecekleri savaş düşüncesinden uzaklaşmışlardır. *Nehcü'l-Belâğâ*'da buna şu ifadelerle dikkat çekilmektedir:

“Yuh olsun size! Yazıklar olsun size. Sizi azarlamaktan usandım artık. Ahirete karşılık dünya yaşayışına mı razı oldunuz. Yüceliğe karşılık alçalmayı mı hoş buldunuz? Sizi, düşmanınızla savaşa çağırdığım zaman korkudan gözleriniz dönüyor. Sanki ölüm gelip çatmış da sizi belâlara uğratmış. Gaflete dalıp gitmişsiniz de o gaflet sizi sarhoşluğa atmış. Bana bir söz bile söyleyemiyorsunuz. Bir cevap bile veremiyorsunuz. Gönülleriniz perişan. Aklınız gitmiş başınızdan. Hiçbir şeyi akıl edemiyorsunuz. Size güvencim yok bu böyle gittikçe, bu karartı devam ettikçe”.⁶⁹

⁶⁶ *Nehcü'l-Belâğâ*, s. 393, Hutbe, 27.

⁶⁷ Söz konusu hadis için bkz. Müslim, Cihad, 6; Ebû Davud, Cihad, 89; Ahmed, II, 323.

⁶⁸ *Nehcü'l-Belâğâ*, s. 391, Hutbe, 27.

⁶⁹ *Nehcü'l-Belâğâ*, s. 389, Hutbe, 34.

14- Aynı Toprak Bütünlüğü İçinde Yaşayan Ülke İnsanı ile Savaşmama

Konuyu bir ayetle Kur'an ile irtibatlandırabiliriz: "Müminlerden iki grup birbirleriyle savaşarlarsa aralarındaki anlaşmazlık konusunu barış yoluyla çözünüz. Eğer onlardan biri diğerine saldırırsa, o vakit Allah'ın emrine gelinceye kadar saldırganlarla savaşın. Allah'ın emrine geldiğinde, aralarında adil bir şekilde barış yapın ve adaletli olun. Şüphesiz Allah adil olanları sever"⁷⁰ ayetinde, Müslümanlar arasında kavganın kabul edilemeyeceği ilkesinden söz edilmektedir. Bu husus *Nehcü'l-Belâğâ*'da şöyle belirtilir:

"... Artık and olsun Allah'a ki, kendi ülkelerinde kendileriyle savaşılan toplum ancak aşağılık bir hale düşer".⁷¹

15- Güç Dengesi Oluşmadan Savaşa Çıkmama

Vahiy döneminin temel özelliklerinden olan hükümde tedricilik, savaş için de geçerlidir. Savaş ile ilgili hükümler zaman içerisinde tedricî olarak gelişimini tamamlamıştır.⁷² Mekke döneminde çekilen işkencelere rağmen, Müslümanlar her bakımdan güçsüz olduklarından savaşa izin verilmemiştir.⁷³

Savaş, Medine döneminde düşmandan gelen veya gelmesi muhtemel olan tehlikenin niteliğine göre bir seyir takip etmiş ve savaş tedrici olarak teşri kılınmıştır. Hicretten önce Müslümanların çektikleri sıkıntı ve uğradıkları zulme karşı fiili mücadele talebinde bulunanlara Hz. Peygamber, kendisine savaşın emredilmediğini söylemiş ve onları sabırlı olmaya, Allah'ın bu konudaki emrini beklemeye davet etmiştir.⁷⁴

Malları Mekke'de kalan Abdurrahman b. Avf ve akrabalarının Hz. Peygamber'e gelerek "Ey Allah'ın Rasulü! Biz müşrik iken

⁷⁰ Hucûrât, 49/9.

⁷¹ *Nehcü'l-Belâğâ*, s. 391, Hutbe, 27.

⁷² Hudari, Muhammed, *Tarihu't-Teşri'ül-İslâmî*, Beyrut, 1983, s. 49-50.

⁷³ İbn Kayyim, Ebu Abdillâh b. Ebî Bekir, *Zâdü'l-Meâd fi Hedy-i Hayri'l-İbâd*, Kahire, ts., II, 151.

⁷⁴ Kurtubî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, by., ts., XII, 69; Vahidi, Ebu'l-Hasen b. Ahmed, *Esbâbu'n-Nüzûl*, thk. Mustafa Dîp Buğâ, Beyrut, 1993, s. 258; Yazır, V, 3408; Çiftçi, Ali, *İlke ve Amaçları Bakımından Kur'an'da Savaş*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya, 1993, s. 33.

izzet içinde zengin ve saygındık; ama Müslüman olduktan sonra zelil hale geldik. Savaşa izin yok mu?” dediklerinde, Hz. Peygamber “affetmekle emrolundum, dolayısıyla Mekkelilerle savaşmayın!”⁷⁵ mealindeki hadisi, hicretten sonra da bir müddet savaş yaşayışının devam ettiğini gösterir. Savaş izni, hicretin birinci yılında Hac suresinin 39. ayetiyle verilmiştir.⁷⁶

Hz. Peygamber, Kur’an’ın emriyle Mekke döneminde her türlü baskı, zulüm ve işkenceye rağmen savaşmamış, Medine’ye hicretten sonra müstakil bir devlet kurduktan sonra yine Kur’an’ın emriyle savaşmıştır. *Nehcü'l-Belâğâ*’da bu konuda kayda değer bilgiler mevcuttur:

“Ne oluyor size, nedir haliniz? Ne doğru yola girebildiniz, ne dilediğinizi elde ettiniz. Bu kadcılık bir askerle savaşa gitmem mi gerek? Bu kadar askerle ancak yiğitlerinizden, kuvvetlilerinizden razı olduğum birisi çıkabilir. Benim orduyu, şehri, beytülmalî, yeryüzünün toplanacak haracını, müslümanlar arasında hüküm vermeyi isteyenlerin haklarına bakıp gözetmeyi bırakıp azlık bir askerle öbür bölüğün ardına düşmem, içinde başka ok bulunmayan okluktaki ok gibi ses çıkarmam doğru olamaz. Çünkü ben değirmenin miliyim, taş benim çevremde döner, bense durduğum yerde dururum. Yerimden ayrıldım mı, taş, boşuna ve yamru yamru döner, altındaki post ırgalanır, un etrafa saçılıp dökülür; buysa, andolsun Allah’ın bekasını kötü bir reydir.

Andolsun Allah’a ki düşmanla karşılaşınca şehit olacağımı umsaydım, bunun bana mukadder olduğunu bilseydim bineğimi yaklaştırı, biner, sizden ayrılır, kuzey ve güney yelleri estikçe sizi aramaz, istemezdim. Siz kınayanlarsınız,

⁷⁵ Nesaî, Ebu Abdîrrahman Ahmed b. Şuayb, *Sünenü'n-Nesaî*, İstanbul, 1992, Cihâd, 1; Beyhâkî, Ahmed b. Ali b. Hüseyin, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, Haydarabad, 1344, IX, 11. Savaşa izin veren Hac, 22/39 ayetinin hicret esnasında nazil olduğu yönünde rivayetler vardır (bkz. Kurtubî, XII, 68).

⁷⁶ Şafiî, Ebu Abdîllah Muhammed b. İdris, *Ahkmu'l-Kur'an*, talik. Kasım eş-Şimâî, Beyrut, ts., II, 12-13, s. 351; İbn Teymiyye, *Siyasetü's-Şer'iyye*, s. 146. Savunma durumunda olan müslümanlara savaş için izin veren ayetin hangisi olduğu tartışmalıdır. Çoğunluk, ilgili ayetin Hac 39. ayet olduğu görüşündedir (Aksu, Zahit, *İslam'ın Doğuşunda Sosyal Realite ile Hukuki Ayetler ve İçtihadî Kaynaklar*, (Basılmamış Doçentlik Tezi), Erzurum, 1977, s. 124-125). Ayrıca bkz. Hac, 22/39; Bakara, 2/190; Bakara, 2/190; Tevbe, 9/29.

ayıplayanlarsınız, Doğru yoldan, birlikten, dirlikten sapanlarsınız, tilki gibi düzenle münafıklık yolunu tutanlarsınız. Gönüllerinizin birliği az olduktan sonra sayıda çok olmanızın da bir faydası yok zaten".⁷⁷

16- Saldırının Geldiği Tarafa Yönelme

Bir savaş stratejisi olarak saldırının geldiği tarafa ve saldırıyı gerçekleştiren hedefe yönelme İslam savaş hukukunun en önemli esaslarından. Aksi halde savaşta savaşa fiilen katkı vermeyen sivillerin zarar görmesi mümkün olabilir. Tarihin her döneminde olduğu gibi günümüzde de savaşlarda sivillerin korunması büyük bir problem olarak insanlığı meşgul etmektedir. Çoğu kere de buna riayet edilmediği için savaşlarda siviller zarar görmektedir. *Nehcü'l-Belâğâ'* da bu konuda da bilgiler vardır: "Mutlaka kavuşacağın, ondan başka varacak yerin olmayan Allah'tan sakın. Seninle savaşıyorlar başkasıyla savaşıyorlar".⁷⁸

17- Düşman Saldırmadan Savaşa Başlamama

İslam savaş hukukunun önemli ve ayrıntı edici ilkelerinden birisi de düşman saldırmadıkça saldırmamaktır. Her durumda barış şartları zorlandığından son anda bile savaşı önleme ve barışı öne çıkarma çabası Kur'an ve Sünnetin üzerinde durduğu bir husustur. Konuya *Nehcü'l-Belâğâ'* da temas edilmektedir:

"Onlar savaşa başlamadan siz savaşa başlamayın. Çünkü siz Allah'a hamdolsun, doğru yoldasınız, buna inanmışsınız, delilleriniz de var. Onlar savaşa başlayınca dek beklemeniz, onların aleyhine, size bir başka delildir".⁷⁹

18- Bilinçli Komutan Tayini ve Tayin Edilen Komutana İtaat Etme

Şartları oluşmuş ve artık kaçınılmaz olarak savaşa girildiğinde Müslüman idarecilere düşen en büyük görev ve sorumluluk, dini koruma adına savaşı kendi lehlerine çevirmek ve galibiyetle sonuçlandırmak için emir-komuta mekanizmasını en iyi işletecek ve krizi en isabetli şekilde yönetebilecek komutanları ordunun başına tayin etmektir. Sorun sadece isabetli komutan tayini ile bitmiyor,

⁷⁷ *Nehcü'l-Belâğâ'*, s. 393-394, Hutbe, 119.

⁷⁸ *Nehcü'l-Belâğâ'*, s. 470, Hutbe, 12.

⁷⁹ *Nehcü'l-Belâğâ'*, s. 472, Hutbe, 14.

aynı zamanda askerlerin söz konusu komutana tam bir teslimiyet içinde itaat etmeleri de gerekir. Emir-komuta hiyerarşisi iyi kurulamazsa ordunun zaferle savaştan ayrılması güçleşecektir. Bu açıdan bilinçli komutan tayini ve komutana itaat büyük önemi haizdir. *Nehcü'l-Belâğâ*'da bu konuda şu ifadeler yer almaktadır:

“İkinize ve size uyanlara, sizin mertebenizde olanlara Hâri-soğlu Mâlikü'l-Eşter'i kumandan tayin ettim. Onu dinleyin, onun emirlerine itaat edin. Onu kendinize kalkan edinin. Çünkü O, korkup gevşeyecek, acze düşecek, tez davranması akla, ihtiyata daha yakın olan çağda durup bekleyecek, ihtiyatla hareket edilmesi akla daha uygun olduğu zaman tez davranacak kişilerden değildir”.⁸⁰

19- Komutanlara Görev Bilinci Kazandırma

Müslüman yöneticilerin hayati önemi haiz sorumluluklarından biri de, ordunun başına tayin ettiği komutana görevini sorumluluk bilinciyle ifa etmesi için emirler vermesidir. Yöneticisi, herkesten daha fazla Müslümanların emniyet ve selametinden, dinin hükümlerinin yeryüzüne egemen olmasından daha ziyade sorumludur. Bu yüksek sorumluluk duygusu, meselenin ne kadar önemli olduğunu ve en küçük bir ihmalin telafi edilemez felaketler getireceğini hatırlatmaktadır. Bu konuya da *Nehcü'l-Belâğâ*'da işaret edilmektedir:

“Her sabah, her akşam Allah'tan kork, çekin. Dünyanın seni aldatmasından sakın. Hiçbir halde ondan gafil olma. Bil ki nefsini, istediği şeylerin çoğundan çekmezsen bu dilekler, seni pek çok zarara sokar. Nefsine engel ol, çek çevir onu; öfkelenince öfkene hâkim ol, al ayağının altına, ez onu”.⁸¹

20- Tehdit Altındaki Müslümanları Savunma İçin Savaşa Yönlendirme

Kur'an'da bu konuya açıklık getiren ayet vardır. “Size ne oluyor da ‘Rabbimiz! Bizi halkı zalim olan bu şehirden çıkar, katından bize bir sahip çıkan gönder, tarafından bize bir yardımcı lutfet’ diyen zavallı çocuklar, erkekler ve kadınlar uğruna ve Allah yo-

⁸⁰ *Nehcü'l-Belâğâ*, s. 474, Hutbe, 13.

⁸¹ *Nehcü'l-Belâğâ*, s. 475, Hutbe, 56.

lunda savaşmıyorsunuz?”⁸² ayetinde, zulme maruz kalan insanlara yardım için savaşılacağı emredilmektedir. *Nehcü'l-Belâğâ*'da konuya açıklık getirilmektedir:

“... Görmüyor musunuz ki çevreniz kuşatılmakta, memleketiniz alınmakta, ülkeniz zapt edilmekte, şehirleriniz elinizden çıkmakta. Allah sizlere acısın. Düşmanınızla savaşa çıkın, yurtlarınızda oturup kalmayın, aksi halde horluğa düşersiniz, alçalırsınız, nasibiniz daha da aşağı olur, perpeşişan kalırsınız. Çünkü savaşan kişi uyanık durur, uyuyana gelince, su uyur, düşman uyumaz vesselâm”.⁸³

21- Düşmanın Barış Çağrısına Olumlu Cevap Verme

Kur'an'da düşmanın barış çağrısına olumlu cevap vermekten söz edilmektedir. “Ey inananlar! Hep birden barışa girin. Şeytana ayak uydurmayın. Zira o, sizin apaçık bir düşmanınızdır”.⁸⁴ “Eğer sizden uzak durur, sizinle savaşmaz, size barış teklif ederlerse Allah onlara dokunmanıza izin vermez”.⁸⁵ “Eğer onlar barışa yanaşırlarsa sen de yaş ve Allah'a güven. Allah her şeyi hakkıyla işitir, bilir”⁸⁶ ayetlerinde, İslam hukukunda toplumsal ilişkilerde barışın temel ilke olduğu ifade edilmekte ve barış teklif edenlere savaş ilan edilmemesi gerektiği vurgulanmaktadır. *Nehcü'l-Belâğâ*'da konuya açıklık getirilmektedir:

“... Düşmanın, seninle barışmak isterse reddetme. Barışta Allah'ın rızası var. Orduna huzur ve istirahat ver, sen de sıkıntılarından kurtulmuş olursun. Şehirlerinse eminliğe kavuşmuş olur. Ama barıştıktan sonra düşmanından sakın da sıkın. Çünkü çok kere düşman yaklaşır, gafil olmanı bekler. Şu halde ihtiyatla hareket et, bu hususta iyi bir zanna düşmeyi töhmet altına al.

Seninle düşmanının arasını bir bağla bağladın, onunla bir muahedeye vardın yahut da ona eman elbisesini giydirdin mi ahbine vefa et. Verdiğin emana riayet et. Nefsini, ona verdiğin söze, ahde kalkan yap. Çünkü dilekleri birbirine

⁸² Nisâ, 4/75.

⁸³ *Nehcü'l-Belâğâ*, s. 524, Hutbe, 62.

⁸⁴ Bakara, 2/208.

⁸⁵ Nisa, 4/90.

⁸⁶ Enfâl, 8/61.

aykırı, reyleri darmadağın ve çeşit çeşit olduğu halde insanların Allah'ın farz ettiği şeylerde hepsi de ahde vefa etmeyi ululadıkları gibi ululadıkları bir farz yoktur. Hatta Müslümanlar şöyle dursun, müşrikler bile bunu gerekli saymışlar, buna riayet etmişler, ahitte emanda durmamanın ne zararlar vereceğini bilmişlerdir. Verdiği emana gadretme, ahidini bozma, hıyanette bulunarak düşmanını aldatma. Çünkü Allah'a karşı böyle bir cürette bulunan, çok kötü, çok ziyankâr bir bilgisizdir ancak.

Allah, ahidini, emanını kulları arasında bir rahmet olarak yaymıştır ki o, bir emniyettir. Herkes orada esenleşir. Bir haremdir, herkes ona sığınır. Bölük bölük herkes onun civarına koşar gider. Onu bozmak, ona hıyanet etmek, ona hile katmak olamaz. Bahanelerle bozulacak ahde girme, pekiştirdikten sonra yorumlara güvenme. Allah adına verdiği ahdi bozmaya, haksız olarak ondan dönmeye kalkışma. Genişlemesi umulan, sonunda üstünlük bekleyen darlığa dayanman, günahından korkacağın gadirden hayırlıdır. Bozarsan Allah'ın gazabı gelip çatar sana. Ne dünyada berhudar olursun, ne ahiretinde".⁸⁷

22- Askerin Sefere Giderken Riayet Etmesi Gereken Kurallar

Müslüman askerler savaş giderken dini hassasiyetlerini canlı tutmak ve buldukları yerde haram ve helal çizgisine dikkat etmek durumundadır. İslam davası için savaşan askerlerin, özellikle savaş gibi Allah'ın yardımına her zamankinden daha çok muhtaç oldukları bir durumda, dini yaşantılarına azami duyarlılık göstermelidir. Yağma ve talan gibi İslam'ın yasakladığı davranışlara girmemelidir. Hz. Ali bu konudaki düşüncelerini şöyle açıklamaktadır:

⁸⁷ *Nehcü'l-Belâğâ*, s. 547-549, Hutbe, 34. Şu ifadeler de konuyu tamamlayıcı mahiyettedir: " ... Sakın haksız olarak kan dökmekten, çünkü azaba sebep olan, suç bakımından ondan daha büyük bulunan, nimetin zevaline, devletin yitmesine sebep teşkil eden hiçbir şey yoktur ki haksız olarak kan dökmekle kıyaslanabilsin. Kan dökenlerin hesabını kıyamet gününde bizzat noksan sıfatlardan münezzehe olan Allah görecek, azaplarını o verecektir. Haram olarak kan dökmekle gücünü kuvvetini çoğaltmaya kalkışma. Çünkü bu gücü kuvveti zayıflatır hatta yok eder gider. Bilerek kan dökme hususunda ne Allah katında bir özrün kabul edilir, ne benim katımda. Çünkü cezası kısastır bunun. Yanlışlıkla kamçın yahut kılıcın yahut da elin bir kötülüğe sebep olursa, kudretine güvenip ululanarak öldürülen kişinin velilerine, onun diyetini vermekten kaçınma" (bkz. *Nehcü'l-Belâğâ*, s. 547-549, Hutbe, 34).

“... Bilin ki Allah dilerse hükmünüz altında bulunan yerlerden geçecek olan orduyu gönderiyorum. Halka eziyet etmemeleri, kötülükte bulunmamaları hakkında Allah’ın onlara vacip ettiği şeyleri tavsiye ettim. Artık ben, onlardan sorumlu olamam, sizin idarenize bıraktım onları. Ancak açlık dolayısıyla askerden zor durumda kalanlar, doyacakları kadar bir şey yerlerse bu, caiz görülebilir.

Onların, halkın malına el uzatarak zulümde bulunmalarına, idareniz altında bulunan kötü kişilerin de dediğim zorluk müstesna, askere karşı durmalarına engel olun... Ordudan bir zulüm, bir haksızlık görürseniz onları idarede acze düşer, Allah’tan ve benden başkasının yardımından ümit kesterseniz bana şikâyetle bulunun. Allah dilerse, onun yardımıyla buna ben engel olurum”.⁸⁸

23- Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin’in Erken Ölümünü Temenni Etmeme

Hz. Ali, içinde bulunduğu dönemin şartları gereği, savaşlara katılmış, her türlü fedakârlığı ortaya koymuştur. Savaşlarda yaşanan can kaybı kendisini önemli ölçüde endişelendirmiştir. O, Hz. Peygamber’in neslinin diğer bir tabirle ehl-i beyt neslinin devam etmesini büyük bir iştihakla arzu etmektedir. Bilindiği gibi Hz. Peygamber nesli, kızları Hz. Fatma ile Hz. Ali’nin evlilikleri vasıtasıyla devam etti. Bu kutlu evliliğin en güzide meyveleri Hz. Hasan ile Hz. Hüseyin’dir. Hz. Peygamber’e sevgisinin ve ehl-i beyte karşı tanımsız saygı ve hassasiyetinin bir gereği olarak Hz. Ali, oğulları Hz. Hasan ile Hz. Hüseyin’i savaşlarda erken kaybetmeyi temenni etmemiş ve bu düşüncesini şöyle dillendirmiştir:

“Şu genci tutun, belimi kırmayın benim. Çünkü bu ikisinin (Hasan ve Hüseyin) ölmelerini, Rasûlullah’ın soyunun kesilmesini istemem. Bana pek ağır gelir bu...”⁸⁹

B. Savaş Sırasındaki Temel İlkeler

1- Savaş Taktiğine Dair Bazı Kurallar

Savaşta galip galibiyet için her türlü taktik ve stratejiyi geliştirmek kaçınılmazdır. Kur’an ve Sünnet’in muhtevasına uygun olan her

⁸⁸ *Nehcü’l-Belâğâ*, s. 514, Hutbe, 60.

⁸⁹ *Nehcü’l-Belâğâ*, s. 343-344, Hutbe, 173.

türlü taktik ve strateji bu anlamda meşrudur. Bu hususta *Nehcü'l-Belâğâ*'da ayrıntılı bilgiler mevcuttur:

“Sizden kim olursa olsun, biriniz, düşmanla karşılaşınca, kendisinde bir güç, bir yüreklilik duyar. Kardeşlerinden birinin zayıflığını, güçsüzlüğünü görürse, kendisine ihsan edilen, bununla da üstün bir hale gelen kişi, yiğitlikle düşmanı kendisinden defeder gibi kardeşinden de defetmeli. Allah dilerse, zamanında ondan da bu çeşit bir zaafı, tıpkı bunun gibi defeder.

Gerçekten de ölüm, öyle bir isteklidir ki ne oturan, onun pençesinden kurtulur; ne korkan, onu acze düşürür. Ölümlün en şerefli de öldürülmektir. Ebû-Taliboğlu Ali'nin canı, kudret elinde olana andolsun ki kılıçla bin kere vurulup yaralanmak, yatakta ölmekten yeğdir bana.

Ama ben sizde bir bozgun havasının estiğini görüyorum; oysa kurtuluş, kendini kalp kuvvetiyle derde, belaya atan kişisindir. Helak olmaksızın, zayıf bir yürekle geriye dönenindir. Zırhlıları öne alın, zırhsızları arka saflara dizin. Dişlerinizi sıkın. Çünkü savaşta direnmek, insanın başından kılıcı uzaklaştırır. Mızrak vururken yahut size mızrak vurulacağı vakit, yerine göre eğilin yakut boyunuzu yüceltin. Bu çeşit mızrak vurmak, daha tesirlidir. Her yana bakınmayın. Bakınmamak, bir yana gözünü dikmek, göz yummamak, yürekdeki gücü kuvveti çoğaltır. Susun. Susmak, temkinli olmak, insandan korkuyu uzlaştırır.

Bayrağı, diktiğiniz yerden başka bir yere nakletmeyin. Çevresini de boş bırakmayın. Aynı zamanda bayrağı herkese de vermeyin. Onu ancak içinizdeki yiğitlerin, sizden ayıbı gideren ad-san sahiplerinin ellerine verin. Uğradıkları çetin işlere sabreden kişiler, sağa sola, öne arda seğirtip savaşın, bayrağı koruyan erler, bayrağın ardında kalıp düşmanın eline düşmesine sebep olmayan kişilerdir. Yahut ilerisine geçip muhafazasız kalmasına meydan vermeyen erlerdir.

Savaşta düşmanla yüz yüze gelince ona saldırmak, zayıf kardeşine yardım etmek gerekir. Düşmanı başıboş bırakıp kendi saf arkadaşının yanına gelmek de doğru değildir. O vakit düşman, önünde kimseyi görmez ve senin saf arkadaşına saldırır. Onun işini bitirdi mi, bu sefer sana hücum

eder. Andolsun Allah'a ki dünya kılıcından kaçan, ahiret kılıcından kurtulamaz. Siz Arab'ın ileri gelenlerisiniz, büyüklerisiniz, savaştan kaçmak, Allah'ın gazabına uğramaya, aşağılık bir hale düşmeye sebep olur ve buysa, ebedî bir ayıptır, daimî bir ayıp. Kaçan ömrünü uzatamaz; kaçmak, adamla ecel gününün arasına girip ecele engel olamaz. Allah'a giden kişi, suya kavuşmuş susuzza benzer ve cennet, mızrakların gölgeleri altındadır".⁹⁰

2- İki Ordunun Savaş İçin Karşı Karşıya Geldiği Anındaki Strateji

İki ordu savaş için karşı karşıya geldiğinde Müslümanlar son barış teklifini yaparak en kritik süreçte bile barışa imkân vermelidir. Karşı taraf fiili bir saldırı yapmadan Müslümanların savaşa teşebbüs etmeleri isabetli değildir. Son ana kadar barışa kapı aralama çabası gösterilir. *Nehcü'l-Belâğa'* da bu konuya da işaret edilmektedir:

"Düşmanla buluştun mu, adamlarının ortasında dur. Savaş ateşini alevlendirmek isteyen kişi gibi onlara yaklaşma. Olaylardan korkan kişi gibi de uzaklaşma, emrim sana ulaşınca dek bekle. Onlardan nefretin, onlara düşmanlığın, onları doğru yola çağırmadan, onlara deliller getirip özür serdedecek bir hale sokmadan sizi onlarla savaşa sürmesin".⁹¹

3- Sıcak Savaş Anında Harp Stratejisi

İslam savaş hukukunda fiilen gerçekleşmiş sıcak savaş esnasında galibiyete götürecek her türlü strateji ve taktik meşrudur. *Nehcü'l-*

⁹⁰ *Nehcü'l-Belâğa'*, s. 336-338, Hutbe, 123. Konuya katkı sağlayacak şu cümleler de dikkat çekicidir: "Bugün iş belli olur, haberler apaçık duyulur. Andolsun Allah'a, düşmanlar, şehirlerini ne kadar özlüyorlarsa ben, onlarla karşılaşmayı, o kadar hatta ondan da fazla özlüyorum. Allah'ım! Gerçeği kabul etmezlerse, baltıda direnirlerse sen topluluklarını dağıt, aralarına ayrılık düşür, yaptıkları suçlara karşılık, sen helâk et onları. Çünkü onlar birbiri ardınca vurulan mızraklarla can vermeden, kafatasları kılıçlarla ikiye bölünmeden, kemikleri kırılmadan, kolları, ayakları kesilmeden yerlerinden kıpırdamazlar. Bölük-bölük askerler, onlarla yüz yüze geldikçe, yedeklerinde atlar bulunan ve develere binmiş olan askerler onlarla savaşmadıkça, birbiri ardınca gelen ordular şehirlerini almadıkça, atlar, nallarıyla yaylalarını çiğnemedikçe inatlarından vazgeçmezler" (bkz. *Nehcü'l-Belâğa'*, s. 336-338, Hutbe, 123).

⁹¹ *Nehcü'l-Belâğa'*, s. 470, Hutbe, 12.

Belâğâ'da savaşı galibiyete dönüştürebilecek stratejiden bahsedilmektedir:

“Size gerilemeniz, sonra tekrar saldırmanız güç gelmesin. Geri dönmeniz, sonra da hücum etmeniz ağır olmasın. Kılıçların haklarını verin, düşmanları yerlere serin, esir edecek, zarar verecek tarzda vurun”.⁹²

4- Mutlak Galibiyet İçin Etkili Savaş Stratejilerinin Verilmesi

Savaşı galibiyetle sonuçlandırmak için etkili yöntemlere müracaat etmek gerekir. *Nehcü'l-Belâğâ*'da bu konuda önemli stratejilerden bahsedilmektedir:

“Ey Müslümanlar! Allah korkusuna bürünün, iman kuvvetine sarılın, dişlerinizi sıkın. Çünkü direniş, başlarınızdan kılıçları defeder. Zırhlarınızı giyinin, hiçbir yeriniz açık kalmasın, kılıçlarınızı sıyırmadan önce kınlarındayken oynatın. Gözlerinizin ucuyla, şiddetle bakın. Sağa sola mızrak vurup saldırın. Adımlarınızı ileri atarak kılıçlarınızı vurun. Bilin ki siz Allah'ın yardımına mazharsınız. Rasûlullah'ın amcasının oğluyla berabersiniz. Dönüp dönüp hücum edin, kaçırmaktan utanın. Çünkü o, suyunuzca sürecek bir utandır. Ardından da soru günü azap vardır. Canla başla savaşın, savaşmaktan hoşlanın, ölüme gülererek, sevinerek koşun. Şu çoğunluğa saldırın, şu kurulmuş çadıra yürüyün...”.⁹³

5- Gözcülerin Görevlendirilmesi

Savaşla ilgili birçok strateji zaman ve mekân şartlarına göre gündeme gelebilir. Düşmanın içinde bulunduğu şartlar, askeri ve teçhizat gücü açısından bilinmeli ki ona göre gerçekçi bir savaş hazırlığı yapılabilir. Bu kapsamda bir savaş stratejisi olarak gözcülerin

⁹² *Nehcü'l-Belâğâ*, s. 474, Hutbe, 16.

⁹³ *Nehcü'l-Belâğâ*, s. 339, Hutbe, 66. Konuya ilişkin şu ifadeler de önemlidir: “Dönüp dolaştığınızı, saflarınızda geri kaldığınızı, o aşağılık zalimlerin, o Şam ovasında çergeler kurup göçenlerin hücumlarının sizi sürdüğünü, geri döndürdüğünü gözlerimle gördüm. Oysa siz Arab'ın en ileri gidenlerisiniz, en önde yürüyenlerisiniz. Başta beyinsiniz, yüzde burunsunuz, yüce yüce dağlarsınız. Sonunda onları, sizi sürdükleri gibi sürdüğünüzü, sizi yerlerinizden püskürttükleri gibi sizin de onları püskürttüğünüzü, önden gelenlerini, ok, kılıç ve mızraklarla sonda kalanlarına kattığınızı, susuz develeri havuz kıyılarından, yayıldıkları yerlerden kaçırdığınızı gibi kaçırdığınızı gördüm de dersten sesler çıkaran, elemenden koşup kabaran göğsüm, gönlüm yatıştı, esenliğe kavuştı” (bkz. *Nehcü'l-Belâğâ*, s. 340, Hutbe, 107).

görevlendirilmesi Hz. Peygamber'in de uyguladığı bir yöntemdir. Hz. Ali kendi zaviyesinden uyguladığı bu taktiği şöyle anlatmaktadır:

“Düşmanla karşılaştınız mı yahut düşman sizinle buluştu mu ordugâhınızı yüksek yerlerin önlerine yahut dağ eteklerine yahut geçit vermeyecek ırmak kıyılarına kurun ki oradan faydalanasınız. Düşmanın şerrinden emin olasınız. Düşmanla savaşınız bir yönden yahut iki yönden olsun. Düşmanın ansızın baskınından emin olmanız, korkudan esen kalmanız için de dağ sırtlarına, yüksek tepelere gözcüler dikin. Bilin ki ordunun öncüleri, askerin gözleridir; onların gözleri de onlardan önce gidenlerdir.”

“Sakin birbirinizden ayrılmayın. Kondunuz mu hep birden konun. Göçtünüz mü hep birden göçün. Gece basınca da çevrenize mızraklar dikin. Uykuya dalıp gitmeyin. Pek az uyuyun, uykunuz, suyun zarar verdiği kişinin ağzını suyla çalkalaması gibi olsun”.⁹⁴

6- Savaşta Kadına ve Emân Altındakilere Zarar Vermeme

İslam hukukuna göre savaşta sivillere dokunmamak temel prensiptir. Sivillerin kapsamı geniş olup, savaşa fiilen katılmayan herkesi kapsamaktadır. Bu anlamda savaşa katılmayan kadınların ve Müslüman olmadığı halde savaşta bir Müslümanın emanı altına giren gayrimüslim kişinin de güvenceye alınması gerekir. Bu husus *Nehcü'l-Belâğâ* şöyle anlatılmaktadır:

“... Duyun, bilin ki ben sizi bu toplumla, gece gündüz, gizli aşikâr savaşa çağırdım. Onlar size saldırmadan siz savaşın onlarla dedim. Artık andolsun Allah'a ki kendi ülkelerinde kendileriyle savaşılan toplum, ancak aşağılık bir hale düşer. Sizse gevşek davrandınız, birbirinize yardım etmediniz, sonunda da her yandan saldırıp yağmaya koyuldular; yurdunuzda size üst oldular.

Haber verdiler bana: Onlardan bir er, bir Müslüman kadının, başkası da Müslümanların emanında bulunan bir başka kadının evine girmiş; halhallarını, bileziklerini, gerdanlıklarını, küpelerini almış. Onlarsa ancak Allah'a sığınmışlar,

kadere bağlanmışlar, düşmana yalvarmışlar, ağlayıp sızlanmışlar. Gelenler, sonra çekilip gitmişler. Onlardan hiçbirine bir zarar gelmemiş; onların hiçbirinin kanı dökülmemiş. Bundan sonra bir Müslüman, kederinden ölse kınanmaz; hatta yerinde bir şeydir bence".⁹⁵

7- İntikam Duygusuyla Hareket Etmeme

Kur'an'da savaşın meşru müdafaa için yapılacağına işaret eden pek çok ayet vardır. "Onlar o kimselerdir ki zulme maruz kaldıklarında yardımlaşıp haklarını alırlar. Ama unutmayın ki haksızlığın karşılığı, yapılan haksızlık kadar olabilir, fazlası helal olmaz. Bununla beraber kim affeder, haksızlık edenle arasını düzeltirse onun da mükâfatı artık Allah'a yaraşan tarazda olur. Şu kesindir ki Allah zalimleri sevmez. Kim zulme uğradıktan sonra hakkını alırsa, bunlara hiçbir sorumluluk yoktur"⁹⁶ ayetinde, "Ama unutmayın ki haksızlığın karşılığı, yapılan haksızlık kadar olabilir, fazlası helal olmaz" ibaresinde intikam duygusuyla hareket etmemeye vurgu yapılmaktadır.

"Sizinle savaşanlarla Allah yolunda savaşın, ama haddi aşmayın. Zira Allah haddi aşanları sevmez"⁹⁷ ayetinde "... haddi aşmayın" ibaresi de intikam duygusunu önleyen bir yaptırım olarak karşımıza çıkmaktadır. *Nehcü'l-Belâğâ*'da bu konuya da işaret edilmektedir:

"Ey Abdülmuttalib oğulları, 'Emiru'l-Müminin katledildi' deyip Müslümanların kanlarına girmenizi, öç almaya kalkmanızı istemem. Sakının bundan. Benim için yalnız beni öldüreni öldürün. Bekleyin hele, onun şu vuruşundan ölürsem, onun bana bir tek vuruşuna karşı siz de ona bir kere vurun. Şurasını, burasını keserek eziyete kalkışmayın. Çünkü ben Allah'ın salâtı O'na ve soyuna olsun, Rasulullah'tan duydum, derdi ki: "Sakinin eziyetten, işkenceden, öldüreceğiniz kuduz köpek bile olsa".⁹⁸

⁹⁵ *Nehcü'l-Belâğâ*, s. 391-392, Hutbe, 27.

⁹⁶ Şûrâ, 42/39-41.

⁹⁷ Bakara, 2/190.

⁹⁸ *Nehcü'l-Belâğâ*, s. 413, Hutbe, 47.

8- Askeri Riskli Konuma Getirmeme

Savaşın galibiyetle sonuçlanabilmesi etkili stratejik yöntemlerin uygulanmasına bağlıdır. Aksi halde asker gücünü etkili bir şekilde düşmana yönlendiremez. Bu da savaşta zaferi gölgeleyebilir ve mevcut potansiyel doğru kullanılmadığı için asker toplu ölüm gibi tehlikeli bir konuma gelebilir. *Nehcü'l-Belâğâ'* da askerin potansiyelini maksimum düzeyde tutabilmek için bir kısım stratejilerden de söz edilmektedir:

“Sabahleyin ve akşamüstü serinliklerinde orduyu yürüt; öğle çağında dinlendir. Onları rahat bir surette sür. Gecenin ilk çağlarında yürütme. Çünkü Allah o zamanı dinlenme ve esenleşme çağı yapmıştır, yürüme çağı olarak takdir etmiştir. O çağlarda bedenini dinlendir, bineklerinin sırtlarındaki yükleri indir. Durup dinlendikten sonra tanyeri ışıdı, fecir attı mı, Allah'ın bereketiyle, lütfuyla yürü”.⁹⁹

C. Savaş Sonrasındaki Temel İlkeler

1- Ganimetin Savaşa Fiilen Katılanlara Ait Bir Hak Olması

İslam hukukuna göre savaşta elde edilen ganimetin beşte biri beytü'l-mala ayrılır. Geriye kalanlar savaşa fiilen katılan ve katkı veren askerler arasında paylaşılır ve ganimet onların hakkı olur.¹⁰⁰ Hz. Peygamber, ganimetlerin savaşa bizzat katılan askerlerin hakkı olduğunu adaletli bir şekilde dağıtarak göstermiştir. Hz. Ali de bu uygulamaya dikkat çekmiştir:

“... Bu mal, ne senin, ne benim. Müslümanlar için ganimetlerden saklanmış bir mal. Onlar kılıçlarıyla bunu elde ettiler. Savaşta onlarla bulundun, onlarla beraber savaştıysan, onların payı kadar senin de payın var bu malda. Yok, eğer onlarla beraber savaşmadıysan, onların, elleriyle derip devşirdikleri şey başkalarının ağızlarına nasip olmaz”.¹⁰¹

⁹⁹ *Nehcü'l-Belâğâ'*, s. 470, Hutbe, 12.

¹⁰⁰ Ayrıntılı bilgi için bkz. <http://www.filozof.net/Turkce/nedir-ne-demek/12728-ganimet-nedir-ne-demek-ayetleri-hakinda-bilgi.html>. (Erişim: 19.12.2012).

¹⁰¹ *Nehcü'l-Belâğâ'*, s. 263, Hutbe, 232.

2- Ganimetleri Adalet Ölçülerine Göre Bölüştürmek ve Dağıtmak

Bir kişi, Hevâzin ganimetlerini dağıtırken Hz. Peygamber'e, ganimetleri adalette dağıtması noktasında küstahlık etmiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber "Vay sana! Ben adalete riâyet etmezsem kim eder"¹⁰² mealindeki cevabıyla ganimetlerin adalette dağıtılmasında hassas davrandığını uygulamalı göstermiştir. *Nehcü'l-Belâğâ*'da bu hususa da işaret edilmektedir:

"Ey insanlar! Benim sizin üzerinizde hakkım var. Sizin de benim üzerimde hakkınız var: Bana vacip olan hak, size öğüt vermektir. Ganimetleri size bölüştürmektir. Bilmediğinizi öğretmektir. Sizi edebe sokmaktır. Böylece nasıl hareket edeceğinizi bilirsiniz, öğrenirsiniz..."¹⁰³

3- Esirleri Yaralamama, Öldürmeme ve Müsle Yapmama

İslam hukukunda temel ilke barış olduğu için Müslüman askerlerin, savaşta galip gelip düşman askerlerini teslim aldıktan sonra esirleri yaralama, öldürme ve hatta ölü askerlerin cesetlerini parçalama olarak ifade edilen müsle gibi İslam'ın onaylamadığı eylemleri gerçekleştirmeleri yasaklanmıştır. İnsanlık dışı ve insan onuruna yakışmayan bu uygulamaları, düşman askerleri bizim şehitlerimize yapıyor olsalar dahi müslüman askerler misliyle mukabelede bulunamazlar.¹⁰⁴ *Nehcü'l-Belâğâ*'da bu hususa da işaret edilmektedir:

"Allah'ın izniyle düşman bozguna uğradı mı, dönüp kaçanı öldürmeyin. Üst olup tutsak ettiğinizi yaralamayın. Yaralanıp yere düşmüş olanı katletmeyin. Size sövseler, emirlerine sövseler bile kadınlara dokunmayın..."¹⁰⁵

¹⁰² Buhârî, Kitâbu Bedi'l-Halk, naklen *Fadâilü'l-Hamse*, II, 400.

¹⁰³ *Nehcü'l-Belâğâ*, s. 390, Hutbe, 34.

¹⁰⁴ Ebu Davud, III, 53. Müsle, başkalarına ibret olsun diye, burnunu, kulak ve benzeri uzuvlarını kesip, gözlerini oyarak kendisini çirkin bir şekle sokmak suretiyle düşmana ceza vermektir. Müslenin iki manası vardır. Biri, kısas ve mukabele bi'l-misil (yapılan işe aynıyla karşılık vermek); diğeri de öldürülen şahsın (maktulün) burnunu, kulağını ve diğer azalarını kesmektir. İslam hukukunda müslenin yasaklanan kısmı ikinci anlamdaki müsledir. (Bkz. ez-Zebidî, Zeynüddin Ahmed b. Abdillatif, *Sahih-i Buhari Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercemesi*, çev. Ahmed Naim, Ankara, 1980, I, 186).

¹⁰⁵ *Nehcü'l-Belâğâ*, s. 472, Hutbe, 14.

Sonuç

Nehcü'l-Belâğâ, dinin birçok meselesine ışık tutan ve yaklaşım sunan hikmetli bir eserdir. Eserde İslami ilimlerin birçok branşına dair bilgilerin olduğu görülmektedir. Bu çalışmada İslam savaş hukukunun temel ilkeleri ekseninde *Nehcü'l-Belâğâ'* çalışma konusu olarak seçildi. Konuyla ilgili araştırmamızda görüldü ki, *Nehcü'l-Belâğâ'* da İslam savaş hukukuna dair ilkeler, yaklaşık olarak – zira net ifade kullanabilmek için eser üzerine yapılan şerhleri incelemek gerekir ki bir makale sınırlarını aşacağı gerekçesiyle incelememi- Kur'an merkezli ve Hz. Peygamber'in Sünneti eksenlidir. Anılan eserde savaş hukukuna ilişkin bilgiler büyük ölçüde Kur'an ve Sünnet ile örtüşmektedir. Buna göre *Nehcü'l-Belâğâ'* da İslam savaş hukukuna dair temel ilkeler, Kur'an ve Sünnet nokta-i nazarından bazı yerlerde doğrudan onaylanabileceği gibi bazı kısımlarda da dolaylı olarak onaylanabilecek bir mahiyet arz etmektedir. *Nehcü'l-Belâğâ'*, doğrudan bilimsel bir eser olmadığı için konuyla ilgili ibarelerde çok farklı açılardan yorumlanacak cümlelerin bulunması, çalışmamızı bir hayli zorlaştırmıştır. Bu nedenle çalışmamız, eserin özelliği gereği bilimsel iddiadan uzak bir çalışmadır. Elverir ki bu ve benzeri çalışmalar, *Nehcü'l-Belâğâ'* nın bilimsel olarak mercek altına alınmasına ve birçok faydalı çalışmanın ortaya çıkmasına mütevacı katkı sağlar.

Kaynakça

- Abduh, Muhammed-Rıza, Reşid, *Tefsiru'l-Menar*, Mısır, 1961.
Abdurrauf, Avn, *Fennü'l-Harbî fi Sadri'l-İslâm*, Kahire, 1961.
Aclûnî, Muhammed b. İsmail, *Keşfu'l-Hafâ ve Müzîlül-İlbâs*, Beyrut, 1351.
Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü Ahmed b. Hanbel*, İstanbul, 1992.
Aksu, Ali, "*Nehcü'l Belâğâ'* da Hz. Ali'nin Bazı Tavsiye Ve Uyarıları", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XII/2 – 2008, s. 35-54.
Aksu, Zahit, *İslam'ın Doğuşunda Sosyal Realite ile Hukuki Ayetler ve İçtihadî Kaynaklar*, (Basılmamış Doçentlik Tezi), Erzurum, 1977.
Alusî, Şihabuddin, *Rûhu'l-Meânî fi Tefsîri'l-Kur'ani'l-Azîm*, Beyrut, 1987, I, 472.
Ateş, Abdurrahman, *Tebliğ Eğitim ve Cihad Sürecinde Kur'an'ın Şiddet Soru-*

- nuna Bakışı*, (Basılmamış Doktora Tezi), Konya, 2000.
- Azzam, Abdurrahman, *Ebedi Risalet*, çev. H. Hüsnü Erdem, İstanbul, 1962.
- Beyhaki, Ahmed b. Ali b. Hüseyin, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, Haydarabad, 1344.
- Buhârî, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail, *Sahihu'l-Buhari*, İstanbul, 1992.
- Çiftçi, Ali, *İlke ve Amaçları Bakımından Kur'an'da Savaş*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya, 1993.
- Durmuş, İsmail, "*Nehcü'l-Belâğâ*", *DİA.*, Ankara 2007, XXXII, 539.
- Ebu Dâvûd, Süleyman b. Eş'as Sicistanî, *Sünenu Ebi Davud*, İstanbul, 1992.
- Hamidullah, Muhammed, *İslâm'da Devlet İdaresi*, çev. Kemal Kuşçu, Ankara, 1979.
- Hattâb, Mahmud Şit, *Komutan Peygamber-Hz. Peygamber'in Askeri Dehası*, çev. Ahmed Ağırakça, İstanbul, 1988.
- Hâzin, Ali, *Lübâbu't-Te'vil fi Meâni't-Tenzil*, nşr. M. Emin, Beyrut, ts, I, 266.
- Hazret-i Emir Ali İbn Ebi Talib, *Nehcü'l-Belâğâ*, Hz. Ali'nin Hutbeleri, Vasiyetleri, Emirleri, Mektupları, Hikmet ve Vecizeleri (Metnin Terceme ve Şerhi), Hazırlayan: Abdalbâki Gölpinarlı, Hk. 1418-Mil: 1997, 1-629.
- Hz. Ali, *Nehcü'l-Belâğâ*, (Hz. Ali'nin Konuşmaları, Mektupları ve Hikmetli Sözleri), Derleyen: eş-Şerif er-Radî, Ebu'l-Hasan Muhammed b. El-Hüseyin b. Musa el-Musevî, Çev. Adnan Demircan, İstanbul, 2007.
- Hudari, Muhammed, *Tarihu't-Teşri'ül-İslâmî*, Beyrut, 1983.
- İbn Aşur, Muhammed Tahir, *İslam Hukuk Felsefesi*, çev. Vecdi Akyüz-Mehmet Erdoğan, İstanbul, 1996.
- İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddimetü İbn Haldûn*, Beyrut, 1989.
- İbn Kayyim, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekir, *Zâdü'l-Meâd fi Hedy-i Hayri'l-İbâd*, Kahire, ts.
- İbnü'l-Hümmam, Kemalüddin Muhammed b. Abdilvahid, *Fethu'l-Kadîr*, Beyrut, ts.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddin Ahmed, *es-Siyâsetü's-Şeriyye*, çev. Vecdi Akyüz, İstanbul, 1985.
- İsfahanî, Râğıb, *el-Müfredât li Elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Dâvûdî, Beyrut, 1992.
- Kâsânî, Alauddin Ebu Bekir, *Bedâiu's-Senâi' fi Tertîbi's-Şerâi'*, Beyrut, ts.
- Karaman, Hayrettin, *Ana Hatlarıyla İslâm Hukuku*, İstanbul, 1984.
- Karlığa, Bekir, "*Din, Terör, Savaş ve Global Etik İhtiyacı*", Yeni Ümit, 17/63, Ocak-Mart, İzmir, 2004.
- Kılıoğlu, İsmail, "*Savaş ve Hukuk*", İlim ve Sanat Dergisi, Ankara, 1986, sa. 8.
- Konevi, Şeyh Kasım, *Enîsü'l-Fukahâ fi Ta'rifâti'l-Elfâzi'l-Mütedavele beyne'l-Fukaha*, thk. Ahmed b. Abdurrezzak el-Kubeyşî, Beyrut, 1987.

- Kurtubî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li Ahkâmî'l-Kur'ân*, by., ts.
- Mecelle (Mecelle-i Ahkam-ı Adliye), Kontrol: Ali Himmet Berkî, İstanbul, 1985.
- Müslim, İbn Haccac Ebu'l-Hüseyn Kuşeyrî, *Sahihu Müslim*, İstanbul, 1992.
- Nargül, Veysel, *Kur'an ve Hz. Peygamber'in Uygulamaları Işığında Cihad*, (Atatürk Üniversitesi Sos. Bil. Enst., (Basılmamış Doktora Tezi), Erzurum, 2005.
- Nesâî, Ebu Abdirrahman Ahmed b. Şuayb, *Sünenü'n-Nesâî*, İstanbul, 1992.
- Özel, Ahmet, *İslam Hukukunda Milletlerarası Münasebetler ve Ülke Kavramı*, İstanbul, 1982.
- Şafîî, Muhammed b. İdris, *Ahkmu'l-Kur'an*, talik. Kasım eş-Şimaî, Beyrut, ts.
- Şatbî, Ebu İshâk, *el-Muvâfakât fi Usûli's-Şerîa'*, şrh. Abdullah Dıraz, Beyrut, ts.
- Tirmîzî, Muhammed b. İsa b. Serve, *Sünenü't-Tirmîzî*, I-IV, İstanbul, 1992.
- Turnagil, Ahmet Reşid, *İslamiyet ve Milletler Hukuku*, İstanbul, 1972.
- Vahidi, Ebu'l-Hasen, *Esbâbu'n-Nüzûl*, thk. Mustafa Dîp Buğâ, Beyrut, 1993.
- Yakût, Şihabuddin el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Büldân*, Beyrut, 1986.
- Yaman, Ahmet, *İslam Devletler Hukukunda Savaş*, İstanbul, 1998.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul, 1979.
- Zebidi, Zeynüddin Ahmed b. Abdillatif, *Sahih-i Buhari Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercemesi*, çev. Ahmed Naim, Ankara, 1980.
- Zuhaylî, *Alakatü'd-Devliyye fi'l-İslam*, Beyrut, 1987.
- Zuhaylî, Vehbe, *Âsâru'l-Harb fi'l-Fıkhi'l-İslamî*, Dımeşk, 1992.
- http://www.caferilik.com/kutuphane/hadis/nehculbelaga/meal/nehcul_belaga.pdf
(Erişim: 10.02.2012).
- <http://www.caferilik.com/kutuphane/hadis/nehculbelaga/taniyalim.htm>. (Erişim: 17.12.2012).
- <http://www.filozof.net/Turkce/nedir-ne-demek/12728-ganimet-nedir-ne-demek-ayetleri-hakkinda-bilgi.html>. (Erişim: 19.12.2012).



Iğdır'da Yaşayan Aşura

Kıyasettin KOÇOĞLU*

Living Ashura in Iğdır

Citation/©: Koçoğlu, Kıyasettin, (2011). Living Ashura in Iğdır, Milet ve Nihal, 8 (3), 151-188.

Abstract: Iğdır is one the most important places for Jaafaris in our country, Turkey. Ashura activities are taken place with all aspects as mourning in regarding to memory of Hz. Hussein's martyrdom that was performed by Yezid's army. In our study, Ashura activities and organizations in Iğdır, are narrated from statements and expressions of Jaafaris frontiers and participants. Ashura activities have started in the first day of Muharrem and have continued intensively during first ten days. Nevertheless, the mourning's activities have continued to the end of Sefer's month. Kerbela Event is described as a "worst mourning" and a symbolized language is used like hitting breast, shooting chain (or fetter), hitting head as prior actions.

Key Words: Jaafaria, Husayn b. Ali b. Abi Talib, Muharram, Kerbala, Ashura.



Atıf/©: Koçoğlu, Kıyasettin, (2011). Iğdır'da Yaşayan Aşura, Milet ve Nihal, 8 (3), 151-188.

Öz: Ülkemizdeki Caferilerin en önemli merkezlerinden biri de Iğdır'dır. Hz. Hüseyin'in Kerbelâ'da Yezid'in orduları tarafından şehid edilmesinin anı-

* Yrd. Doç. Dr., Yozgat Bozok Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Mezhepler Tarihi ABD. [kkiyas@hotmail.com].

sına matem olarak yapılan aşura etkinlikleri burada da bütün boyutlarıyla yaşanmaktadır. Çalışmamızda İğdir’da, aşura etkinliklerinde yapılan faaliyetler, Caferi önder ve kişilerin kendi ifadelerinden aktarılmaktadır. Aşura etkinlikleri Muharrem ayının birinci günü başlayıp ilk on gün yoğun bir şekilde devam etmektedir. Ancak matem, Sefer ayının sonuna kadar çeşitli etkinliklerle sürmektedir. Etkinliklerde yapılan sine dövme, zincir vurma, başvurma başta olmak üzere sembolik bir dil kullanılmakta ve “En Büyük Matem” olarak tanımlanan Kerbelâ hadiseleri anlatılmaya çalışılmaktadır..

Anahtar Kelimeler: Caferilik, Hz. Hüseyin, Muharrem, Kerbela, Aşura.

Giriş

“İnsan bilmediğinin düşmanıdır” kelim-i kibarında ifade edildiği üzere insanlar arasındaki anlaşmazlıkların temel etmenlerinin başında bilgisel problemler gelmektedir. Bilgide var olan yoksulluk/yoksunluk, yanlış bilgi veya yarım/eksik bilgi kadar bilginin kasıtlı/kasıtsız yanlış kullanımı da anlaşmazlık ortamının oluşmasında etkilidir. Dini/mezhepsel çoğulculuğun¹ yaşandığı ortamlar, karşıt fikri-ameli yapılaşmaların en aktif yaşam alanlarını oluşturmaktadır. Böyle ortamlarda karşılaşılan problemlerin kaynağında da zikredilen bu bilgisel problemler önemli derecede yer almaktadır.

Sosyal problemler, çoğulculukla tek bir nedene bağlı olarak gelişmedikleri gibi sonuçları da pek çok açıdan analiz edilmelidir. Çünkü dini ve etnik farklılık, sosyo-kültürel-ekonomik-siyasi eğilimdeki farklılık, güncel siyasi ve ideolojik etmenler, yakın geçmişin izleri ve bölgesel etmenler gibi pek çok faktör aynı anda bir problemde ortaya çıkabilmektedir. Aslında dini olmaktan ziyade daha çok insani olan problemlerde, galip gelmek için din de dâhil bu etmenlerin hepsinin etki alanına göre fütursuzca kullanıldığı görülmektedir. Grup psikolojisi² gereği hakkın-hakikatin ne olduğundan ziyade kimin elinde olduğunun önem kazandığı bu tarz ilişkilerde karşılaşılan problemlerin üstesinden sadece sağduyu ile

¹ “Çoğulculuk” ve “Mezhepsel çoğulculuk” hk. bk, Kirman, Mehmet Ali, *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü*, Rağbet Yayınları, İst., 2004, s. 52; Bağlıoğlu, Ahmet, “Temel Hak ve Özgürlükler Bağlamında Mezhepsel Çoğulculuk”, *Fırat Üniversitesi İFD*, 15:1, 2010 (ss. 127-138) s., 130.

² Gruba katılım ve grupları içi hareketler hk. Bk., Eric Hoffer, *Kesin İnançlılar*, çev., E. Günur, Plato Yay., İst., 2011, ss. 11-26.

gelinmesini beklemek safdillik olur herhalde. Kalıcı barış ve dostlukların oluşması açısından iyi niyet beklentilerinden daha fazlasının gerçekleştirilmesi gerekmektedir. Bu anlamda atılacak ilk adımın alana/probleme yönelik sağlıklı bilgi kaynaklarından bilimsel metotlarla elde edilen doğru bilgiye yönelik olması anlamlı bir çaba olacaktır.

Araştırmamızda, ülkemizdeki mezhep ve din anlayışlarının farklı tonlarına yönelik her geçen gün artan tartışmalarda da yerini alan "Aşura etkinlikleri" konu edinilerek yukarıda zikredilen çabaya bir katkı anlamı taşıyacaktır.

Araştırmamıza konu olan İğdır, yeni vilayet olan şehirlerimizdendir. Taşıdığı bazı özellikler dolayısıyla çevresindeki vilayetlerden farklılık arz etmektedir. Araştırmamızın konusu kapsamında İğdır hakkında kısaca bilgi vermek yerinde olacaktır.

İğdır, ülkemizin en doğusunda, Ermenistan, Nahcivan/Azerbaycan ve İran olmak üzere üç devlet ile komşu tek ilimizdir. İğdır'da bölgesel ifade ile Azeriler denilen Azeri Türkleri, Aşiret denilen Kürtler, Terekeme denilen Karapapaklar, Ahıska'dan göçle gelen Ahıskalılar, bu gün sayıları az da olsa Bulgaristan'dan göçle gelenler ve yerel ifadeyle Osmanlılar denilen diğer vilayetlerden gelen Sünnî devlet memurları bulunmaktadır. Yaşayan nüfusun yaklaşık %60'ı Azerilerden oluşmaktadır. Ancak bu oranın ağırlıkla çevre vilayetlerden İğdır'a yapılan göçler tarafından hızla Azerilerin aleyhine değiştiği de söylenmelidir.³

İğdır'da, itikadi anlamda Şia ve Ehl-i Sünnet mezhepleri bulunurken, bunların ameli-fıkhi yönünü temsilen Caferilik, Hanefilik ve Şafilik bulunmaktadır. İğdır'da mezhepsel ve etnik kimliğin birleştiği bir yapı söz konusu olduğundan bu durum mezhepsel dağılımda etnik dağılıma paralel görünüm arz eder. Azeriler Cafe-

³ İğdır tarihi, coğrafi ve kültürel yapısı hakkında geniş bilgi için bk., Nizamettin Onk, *Kafkasya'dan Anadolu'ya İğdır Tarihi*, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, İstanbul, 2006; Nihat Çetinkaya, *İğdır Tarihi*, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları, İstanbul, 1996; Kazım Karabekir, *İstiklâl Harbimiz*, İstanbul, Türkiye Yayınevi, 1969; Coşkun Oluz, *Güneşin Doğduğu Kent İğdır*, Bakanlar Matbaacılık, Erzurum, 1999.

ri, Kürtler Şafii, Karapapak-Ahıskahılar-Bulgarlar ve Osmanlı olarak tanımlanan memurların ekserisi Hanefi mezhebine mensuptur. Bu yapı Iğdır'ın mezhepsel anlamda çoğulcu bir yapı arz ettiğini göstermektedir.

Görüldüğü üzere Iğdır etnik, dini/mezhepsel, kültürel, dil vb. pek çok farklılıkları bir arada yaşatan "çoğulcu" kavramının içini dolduran, ülkemizin önemli bölgelerinden birisidir. Nüfusunun bölgedeki diğer vilayetlere göre azımsanmayacak düzeyde olması, hatta diğerleri göç verirken Iğdır'ın göç alan bir il olması, ekonomik imkânları, jeopolitik önemindeki artış, üç ülkeye -bugün hepsi açık olmasa da- sınır kapısının olması gibi özellikleri nedeniyle yakın gelecekte önemli gündem merkezlerinden birisi olacağını bu günden öngörmek zor değildir. Ülkemizde devlet üniversiteleri içerisinde "Caferilik Uygulama ve Araştırma Merkezi"⁴ adıyla Iğdır Üniversitesi bünyesinde açılan araştırma merkezi de buna işaret olarak değerlendirilebilir. Dolayısıyla, yakın gelecekte, Iğdır'ın, başta dini-mezhebi yapısı olmak üzere çeşitli yönleriyle pek çok araştırmaya konu olacağı söylenebilir.

a) Araştırmanın Konusu ve Sınırlılıkları

"Iğdır'da Yaşayan Aşura" başlığı, araştırmamızın içeriği ve sınırları açısından önemli ipuçları vermektedir. Iğdır'ın komşu illerin merkez ve ilçelerinde de çeşitli oranlarda Caferi toplumunun varlığı bilinmektedir. Ancak bölgede en yoğun olarak yaşanan yer Iğdır'dır. Bu anlamda araştırmamız coğrafi olarak Iğdır ili ile sınırlı olacaktır.

Caferi Mezhebi'nin bir yıl boyunca gerçekleştirdiği önemli etkinliklerin başında aşura geleneği gelmektedir. Araştırmamızın temel konusu da aşura etkinlikleri süresince gerçekleştirilen ve etkinliklerle doğrudan bağlantılı faaliyetlerden oluşmaktadır. Konunun değişik boyutlarını ele alan çalışmalar⁵ yapılmış olsa da

⁴ http://www.igdir.edu.tr/f_camer/default.aspx.

⁵ İlyas Üzüm, *İnanç Esasları Açısından Türkiye'de Ca'ferilik -Türkiye'de Azerî-Ca'feriler'in Bugünkü Dinî İnanç ve Yaşayışları*, Basılmamış Doktora Tezi, MÜSBE., İstanbul, 2004; Filiz Demirci, *Caferilerin Dini Örf ve Adetleri Iğdır Örneği*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniv. Sosyal Bilimler Enst., Kayseri, 2006;

araştırmamızda, onlarda kısmen ele alınan alanlar üzerine daha derinlemesine durulacak ve Caferilerin kendi dillerinden, yaşanan aşura ele alınacaktır.

b) Araştırmada Kullanılan Metod

Sosyal hareketler ve gruplar içerisinde gerçekleşen etkinliklerin tarihi ve dini temellerinin doğruluğunun araştırılması elbette önemlidir. Onların bizzat kendilerinin meseleyi nasıl anlamlandırdıkları ve nasıl gerçekleştirdiklerinin deskriptif tespitlerinin de önemli olduğu bir hakikattir. Çünkü mezhepsel hareketlerin geleneksel yapıları ile güncel halleri arasındaki değişimin tespiti için yaşanan durumlarının çeşitli sosyal bilim araştırma teknikleriyle⁶ ortaya konulması gerekmektedir. Ancak bunun dışarıdan birisinin gözlemleriyle tespiti farklı tekniklerle mümkün olsa da bizzat yaşayanların kendilerinin dilinden sorgulamak özellikle tedbir-takiyye gibi unsurların aktif olduğu alanlarda etkili bir yol olacaktır.⁷

“İğdır'da Yaşayan Aşura” başlıklı araştırmamız, bölgede üç yıldır etkinliklerde yaptığımız gözlemlerimiz ve bu dönemde yürütmüş olduğumuz Caferilik Araştırma Merkezi Müdürlüğü dolayısıyla yakın gözlemlerle elde ettiğimiz veriler ve bu etkinliklere liderlik eden Caferilerin kendi literatürüyle âlim veya mollalar başta olmak üzere, etkinliklere çeşitli dönemlerde katılmış, zincir vurmuş, sine dövmüş kısa etkinliklere bizzat katılmış kişilerin katkılarıyla hazırlanmış olduğumuz, aşura etkinliklerini bütün boyutlarıyla ortaya koyacak otuz sekiz soruyu yazılı olarak yöneltti-

Emine Öztürk, *Dini ve Kültürel Ritüelleriyle Caferilik*, Rağbet Yay., İst., 2011; Turgut Öcal, *İğdır Folkloru ve Etnografyası*, Türk Dili ve Edebiyatı Bitirme Tezi, Erzurum, 1970.

⁶ Sosyal bilimlerde güncel araştırmalarda kullanılan teknikler için bk., Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi*, 22. Basım, Nobel Yay., Ankara, Mayıs, 2011, ss. 156-180.

⁷ Mezhepler Tarihi araştırmalarında kullanılan metotlar hakkında geniş bilgi için bk., *İslam Mezhepleri Tarihi*, Ed., H. Onat-S. Kutlu, Grafiker Yay., Ankara, 2012, ss.26-33; Sönmez Kutlu, “İslam Mezhepleri Tarihinde Usul Sorunu”, *İslami İlimlerde Metodoloji (Usul) Meselesi-1*, Ensar Nşr., İst., 2005, ss. 431-440; Mehmet Ali Büyükkara, “Bir Bilim Dalı Olarak İslam Mezhepleri Tarihi ile İlgili Metodolojik Problemler”, *İslami İlimlerde Metodoloji (Usul) Meselesi-1*, Ensar Nşr., ss. 441-480; Karasar, *age.*,156-...

ğimiz, başta bu etkinliklere liderlik eden molla-âlimler olmak üzere aktif katılımında bulunan kişilerden aldığımız yanıtlar üzerinden yürütülmeye çalışıldı. Amacımız sadece eğilim tespitine yönelik olmadığından insanların kendilerini daha rahat ifade etmelerine imkân vermek için açık uçlu soru şekli tercih edilmiştir.⁸

Bu çalışmanın temel hedefi, yukarıda ifade edildiği üzere, yapılan etkinliklerin tarihsel veya dinsel doğruluğunun tespitinden ziyade, halin ve uygulamanın tespitine yöneliktir. Dolayısıyla elde edilen veriler, kendi tespitlerim ya da konuyla ilgili yapılmış olan bilimsel çalışmalardan elde edilen veriler kullanılmadan değerlendirilecektir. Metinleştirilirken araştırmada kullandığımız soruların içeriğini yansıtacak başlıklar altında, katılımcıların ortak görüşleri birleştirilerek, farklılıklar korunarak, elde edilen veriler yok edilmeden ve olduğu gibi anlaşılmasına imkân verecek bir üslupla, düz metin halinde sunulacaktır. Metnin içerisinde görüşlerin sahipleri, isimlerinin yer almasına izin verenler gerekli görülen yerlerde dipnot olarak verilecek, ancak katılımcıların isimlerinin zikredilmesini istememeleri ve bir kısmının da isimsiz olarak soruları cevaplamaları dolayısıyla gerekli olduğu düşünülen yerlerde kısmen “kodlu” olarak dipnotta gösterilecek ya da veriler dipnotsuz şekilde aktarılacaktır.⁹

A. Aşura

Aşura, genellikle lugat anlamından hareketle on rakamıyla bağlantılı olarak bu adı aldığı ifadelendirilse de “Yevm-u Aşura” şeklindeki kullanımında özel anlam yüklendiğine dikkat çekilmektedir. Hz. Peygamber’in torunu Hz. Hasan ile Muaviye arasında yapılan antlaşmaya göre Muaviye’nin ölümünden sonra İmam Hüseyin’in halife olması gerekmesine rağmen Muaviye’nin Yezid’i yerine halife olarak atamıştır. Sonrasında Yezid, “ceddinin dinini” korumak için yaptığı kıyam neticesinde Kerbelâ’da Hz. Hüseyin ve

⁸ Gözlem, anket, görüşme gibi Tasviri yöntemlerle ilgili problemler hk. Bk., Büyükkara, *agm*, s. 480-486.

⁹ Bu çalışmamda hem soruların hazırlanmasında hem de çalışmanın sonrasında katkı veren Arslan Başaran, Hüseyin Yeşil, Veli Beder ve Zeki Tümay başta olmak üzere katkı sağlayan tüm Caferi dostlara şükranlarımı ifade etmek isterim.

72 yareniyle 10 Muharrem 61'de şehit etmiştir. Aşura bu olayların olduğu gün olarak anlamlandırılmakta ve Hz. Hüseyin ve 72 yareninin "matem günü" olarak bilinmektedir. "En büyük matem" şeklinde tanımlanan aşura ile ilgili bu genel yaklaşıma ek olarak; "kanın kılıca galip geldiği, İslam ümmetinin kurtuluşu erdiği hak ile batılın ayrıldığı gün, İslam Peygamberinin torununun, dedesinin yolunda sergilemiş olduğu peygamberi bir yürüyüş."¹⁰ İlahi saf ile iblisi safların - İlahi rıza ile, İblisi rızanın -gerçek İlahi inançla, sahte inancın - mert ile namerdin - mazlum ile zalimin - doğru ile yanlışın -güzellik ile çirkinliğin - mümin ile münafık ve kafirin - inanç ve inançsızlığın ayrıldığı kıyamete kadar devam edecek hak ve batıl savaşının adı, Yüce Allah'ın emirlerini yasaklayanlara, zalim fasık yöneticilere karşı kıyam olarak tanımlanmaktadır. Günlük yaşamın her anına aktarılması gereken bir anlayış olarak zikredilen aşurayı unutan, onun ruhunu yaşamayan ve yaşatmayan, kendi ruhuna ve İslam'ın ruhuna ihanet etmiş ve gerçeği anlayamamış kişi olarak nitelendirilmektedir.

Elde edilen verilerde, Kerbelâ olayının Hz. Peygamber'e önceden bildirildiği, dolayısıyla burada yaşanan olaylar ile dünyaya bir mesaj verilmek istendiğine dikkat çekilerek, 72 kişilik bir grubun, bir orduya galip gelemeyeceklerini bilerek oraya gittikleri, dolayısıyla yapılan savaşı maddi olarak Yezid'in ordusu kazansa da gerçekte galip olan Hz. Hüseyin ve yarenlerinin olduğu açıktır. İşte aşura bir anlamda bu zaferi temsil etmektedir.

a) Aşura Etkinliklerinin Zamanı ve Gerçekleştirilen Faaliyetler

Aşura etkinlikleri Muharrem ayının ilk gününde başlayıp on gün kesintisiz olarak devam edip, aşura günü ve gecesi son sine vurma programı ile bitmektedir. Bu on gün sonunda etkinliklerin birinci aşaması tamamlanmış gibi görünse de Şii geleneğe uygun olarak matem on günle bitmeyip, Sefer ayının son gününe kadar (iki ay) sürmektedir. İmam Hüseyin matemini 40 gün (Sefer ayının 20'ne kadar) devam ettirmektedir. Sefer ayının son on günü Hz. Peygamber'in (s.a.v) vefatı, İmam Hasan'ın ve İmam Rıza'nın şehadetleri

¹⁰ İsimli 1.

münasebetiyle matem tutulmaktadır.¹¹ Dolayısıyla aşura 10 gün gibi görünse de etkinlikler birbiriyle bağlantılı olarak iki ay sürmektedir. Iğdır’da uygulanan aşura etkinliklerinin süreci hakkında verilen bu genel kanaatlerin dışında aşurayı “bir yaşam felsefesi, bir yaşam biçimi, zalim ve zulüm karşısında onurlu duruş ve Allah’a teslimiyet olduğu düşüncesinden hareketle iki aya indirgemenin yanlış olduğu ve yılın her ayı, her günü, her saatinde (...) yaşatılması gerektiği de dile getirilerek farklı bir yaklaşım da sunulmaktadır.

Katılımcıların ifadelerine göre, aşura etkinlikleri için topluma yönelik önceden organizasyonlu hazırlıklar yapılmamaktadır. İnsanlar bu duygu ve düşüncelerle zaten hazır olduklarından, ayrı bir çaba ve tebligat yapmaya gerek olmadan, herkes zamanı gelince meydanları doldurmaktadır. Ancak din adamları, vaiz ve imamlar, mersiye okuyacak kişiler Muharrem ayı gelmeden önce ne anlatacaklarını, aşura ve Hz. Hüseyin’in nasıl anlatılacağına çalışma yaparak hazırlanmaktadır. Deste gurupları da toplanacağı zaman, deste başları ağıt okuyacak olanlar çalıştırırken guruplara prova yaptırırlar. Halk da o gün dışarıdan gelebilecek misafirlerin yeme, içme, yatma gibi ihtiyaçlarını karşılamak için hazırlıklar yapmaktadır. Bunun için ev halkından mutlaka bir kişi evde kalarak bu hazırlıkları yürütmektedir. Bir başka kanaate göre ise Muharrem ayı gelince ilk günden itibaren hazırlıklar yapılır, her köy ya da mahalle kendi camisine ait desteler (gruplar) kurar ve ağıtlar desteler tarafından ezberlenir.¹²

Bu günlerde matem dolayısıyla siyahlar giyinilir, camilerde vaazlar verilir, Kerbelâ olayları anlatılır. Vaazlarda insanlar takvaya, ibadete, dine sarılmaya teşvik edilir. Hz. Hüseyin’in İslam ve Kur’an için kıyam ettiği, matem tutan kişilerin ona layık olmaları gerektiği vurgulanır. İsteyenler ihsanda bulunur. Genellikle Muharrem ayının dokuzuncu ve onuncu gününe kadar meyve suyu, şerbet, kek, helva, hurma türü ihsanlar camilerde ve destelerin gittikleri yerlerde dağıtılır. Dokuzuncu ve onuncu gün ihsanları

¹¹ Bu iki ayda tutulan matemler ve günleri hakkında bk. Üzümlü, *agt.*, s. 354-356.

¹² T.O.

daha çok yemek ağırlıklıdır. Bu etkinlikler süresince başvurma yerine Kızılay'ın kurduğu çadırlarda kan verilmesi tavsiye edilmekte bu bağlamda kan bağışları yapılmaktadır.¹³ 1-10 Muharrem tarihleri arasında camiler, desteler halinde diğer mahalle ya da köyleri ziyaret etmektedirler. Onuncu gün yaklaştıkça özellikle akşam saatlerine doğru camilerde ve şehrin merkezi bir alanında bir araya gelinerek ağıtlar yakılır, mersiyeler okunur, sineler dövülür, zincirler vurulur. 9 Muharrem gecesi büyük merkezi meydanlarda toplanılmakta ve bu sinezen-ağıt yakma işleri zirveye ulaşmaktadır. 10 Muharrem günü destelerin öncülüğünde insanlar Asri Mezarlıkta¹⁴ bir araya gelir, sine vurur, ağıtlar söyler, zincir vururlar. Az olmakla birlikte başvurma yapılır, konuşmalar, dualar ve ihsanlar yapılır, öğle ezanına doğru etkinlikler sona erer.¹⁵

Muharrem ayının 12'nci günü (İmam'ın şehadetinin 3'ncü günü) ve 16'ncı günü (İmam'ın şehadetinin yedinci günü) mersiye ve yemekli ihsanlarda bulunulur. İmam'ın yedisinden sonra 40'ına kadar matem sessiz ve hareketsiz devam ettiği için bu süreçte, nişan, düğün, sünnet, yaş günü partisi, kısaca sevinci gerektirecek hiçbir şey yapılmaz. İmam'ın kırkında yine ağıtlar yakılır, mersiyeler okunur ve yemekli ihsanlar evlerde ve camilerde yapılır. İmam'ın 40'ından Sefer ayının sonuna kadar yine matem devam eder. 28 Sefer günü Hz. Peygamber'in (s.a.v) vefat günü ve büyük torunu İmam Hasan'ın (a.s) şehadet günü dolayısıyla evlerde, camilerde yemekli ihsanlar yapılır, mersiyeler okunur. Sefer ayının 30'uncu (son) günü Sekizinci İmam Ali b. Musa er-Rıza'nın (a.s) şehadet günü münasebetiyle mersiyeler okunur, ihsanlar yapılır. Böylece aşura bağlamında iki ay matem etkinliği yapılmış olmaktadır.

Aşuraya her cami diğerlerinden bağımsız olarak hazırlanmakta ve bağımsız hareket etmektedir. Aşuranın dokuzuncu ve onun-

¹³ V.B., Z.T.

¹⁴ İğdır'da şehrin hemen yakınında bulunan büyük mezarlık.

¹⁵ H.Y.

cu günleri şehrin merkezinde ve mezarlıkta gerçekleştirilen faaliyetlerde bütün camiler ortak hareket etmektedir.¹⁶

Katılımcılara göre, Iğdır'da gerçekleştirilen aşura etkinlikleri bölgelere göre değişmemektedir ve Şia'nın bulunduğu yerlerde yapılan etkinliklerle özde aynıdır. Var olan farklar ise mevsimsel ve bölgesel niteliktedir.

Iğdır'da aşura etkinlikleri sürecinde Kur'an okunur ve dinlenir, gerek ferdi gerekse cemaat halinde namaz kılınır, tövbe edilir, dua edilir. İmam Hüseyin sevgisiyle kalpler yumuşar ve insanlar birbirlerine mihriban ve samimi davranırlar, maddi ve manevi ihsanlarda bulunurlar. Kabir ziyaretleri yapılır. Hüseyinî ahlak, inanç ve ibadet şekilleri öğretilir. İnsanlar "Hüseyinî Kıyamla" sanki yeniden dirilir ve şuurlu bir ruh ve ahval içinde olurlar. İnsanlar ve şehir karalara bürünür. Aşura'da diğer günlerden daha çok hüznü ve matemli olmak¹⁷ farz ve sünnetlere daha çok dikkat etmek, maneviyatı çoğaltmak, tarihi olayları incelemek, din bilgisini çoğaltmak, zalim ile mazlumu bir tutmamak gibi eğitim ağırlıklı işler yapmak da tavsiye edilmektedir.¹⁸ Bunlardan farklı olarak aşura günü her hangi bir işin yapılması ya da yapılmamasının önerilmediği, ancak o günleri insanların kendi istekleri ile camilerde geçirdikleri de belirtilmektedir.

b) Aşura Etkinliklerinde Neler Yapılmaz

Aşura bir matem olduğu için mateme aykırı olan işler yani düğün, nişan, sünnet, doğum günü partileri gibi sevinmeyi gerektiren programlar yapılmaz. Ticaret yapılmaz, eve yeni şeyler alınmaz. Aşura günü oruç tutulmaz, matemli birisinin yiyip içeceği kadar yenilip içilir. Bayram niyetiyle aşura tatlısı yenilmez.¹⁹ Bu genel kabullerin yanı sıra İslami yönden helal olan, hatta istenilen her işin yapılabileceği ama insanların o gün matem günü olduğu için çalışmadıkları, çalışmayı uğursuz saydıkları ve çalışmanın Hz.

¹⁶ V.B, Z.T.

¹⁷ V.B, Z.T.

¹⁸ İsimsiz 1, F.A.

¹⁹ V.B, Z.T, M.K.

Hüseyin'in (a.s.) şahsına ve davasına saygısızlık olduğunu düşündükleri de ifade edilmektedir.²⁰

c) Aşura ve On Muharremde Gerçekleşen Olaylar

Muharrem'in onuncu gününde gerçekleştiği kaynaklarda zikredilen Hz. Nuh'un gemisinin o gün karaya oturması, Hz. Yunus'un balığın karnından o gün çıkması, Hz. Eyyub'un o gün yaralarının iyileşmesi ve Hz. İbrahim'in ateşten o gün kurtulmasıyla ilgili bilgilerin muteber tarih kaynaklarında yer almadığını ve Emevîler'in Muharrem'in 10. gününde gerçekleşen Kerbelâ katliamının üzerinin kapatılması amacıyla uydurdıkları şeyler olduğu ifade edilmektedir. Kerbelâ bağlamındaki aşura algısı hariç o günde gerçekleşen diğer olaylarda bir bayram havası olduğuna dikkat çekilerek bunların Emevîler'in bir oyunu olduğuna dikkat çekilmektedir. Bunlara inananların Emevîlerin uydurmalarına alet oldukları ve aşura gününü gölgelemeye çalıştıkları ifade edilirken, bütün bunlar doğru kabul edilse bile aşuranın Kerbelâ ile ilgili anlamının üzerini kapatamayacağı belirtilmektedir. Aşura etkinlikleri bağlamında Şiiilerin ortaya koyduğu faaliyetlerin bir mezhepsel tutum şeklinde algılanmaması gerektiği, hatta Ehl-i Beyte yapılanlar karşısında Hz. Hüseyin ve yanındakileri Sünnîlerin de savunduğu ve konunun Şii ve Sünnî âlimlerce incelenip elde edilen sonucun da kamuoyu ile paylaşılması gerektiği de dile getirilmektedir.

Aşura hakkında yukarıdaki yaklaşımların aksi istikametinde Nuh'un gemisi ile Ehl-i Beyt arasında ciddi benzerlikler kurarak meseleye izah getiren yorumlar da bulunmaktadır:

"... Allah Teâlâ, Nuh tufanından canlıları kurtardığı gibi Kerbelâ olayında da İslam ümmetini, küfür, sapmışlık, zina, haram vb. bir tufandan kurtarmıştır. Hz. Nuh (a.s.) nasıl kurtuluş gemisi ise İmam Hüseyin (a.s.) de İslam ümmetinin kurtuluş gemisidir. Her kim kurtulmak isterse bu gemiye binmelidir."²¹ Bu bağlamda diğer bir yaklaşımda ise "Aşura oluş ve sonuç sebebiyle insanlığa ve İslam'a mal olmuş en büyük değerlerden biridir. Bu sebeple ona

²⁰ İsimsiz 1.

²¹ İsimsiz 1.

mal edilen her değerli olayı ve hadiseyi kendi çatısı altına alır ve kendisiyle harmanlar. Hz. Nuh ve benzeri olaylar da böyle olaylardan biridir. Hz. Nuh olayı mahiyet yönünden aşura olayıyla örtüşmektedir. Bu ve benzer olaylar aşuranın ruhunu eksiltmez veya gölgelemez. Çünkü bu olaylar, Hak ile batılın ayrıldığı olaylardır. Aşura olayını bu olaylardan farklı kılan, zaman, mekan, şartlar ve katliama maruz kalmış insanların kimlikleri ve katliamın sebep ve sonuçlarıdır. Bu bağlamda ki en farklı yaklaşım da ise aşura gününün asıl denk geldiği noktanın "Hz. Ali'nin velayetinin gerçekleştiğine inanılan gün olan Gadir-i Hum'a denk geldiği" yönündedir.²²

B. İğdir'da Aşura Etkinliklerinde Öne Çıkanlar

a) Sine Vurma

Aşura etkinliklerinde öne çıkan olaylardan birisi olan "Sine vurma", sineye, yani insanın kalp hizasına elleriyle ya da eliyle (duygularını ifade etmek maksadıyla ölçülü ve nizamlı bir şekilde) vurması olarak tanımlanmaktadır. Sine vurma desteler (gruplar) halinde olur. Destelerde sesi güzel olanları mersiye-ağıt okur, diğer gençler de sine vururlar.

Sine vurmada İmam Hüseyin'in şehit olma acısı anlatılmaktadır. İnsan çok sevdiği birisini kaybettiğinde kendisini döverek acısını dile getirmesi gibi sine vurma da Peygamber evlatlarına yapılan zulüm karşısında, onlara olan hislerini dile getirmektedir. Sine vurma Araplardaki yas tutma şeklinin İran ve Azeri toplumuna geçmiş hali olarak, hissedilen acı ve yapılan haksızlığa tahammül edilmediğini gösteren sembolik bir yas tutma şeklidir.

b) Zincir Vurma

Zincir vurma odun saplı bir tomar zincir ile belli usullerle sırtlara vurulmasıdır. Okunan mersiyeler-ağıtların eşliğinde desteler tarafından yapılmaktadır. Hz. Hüseyin'in kız kardeşi Hz. Zeynep ve kızları savaş sonrasında esir edilip, elleri zincirlerle bağlanıp eziyet edilerek Şam'a kadar götürülerek yapılan zulme bir göndermedir

ve zulme uğrayanların duygularını paylaşmayı ifade etmektedir. Sembolik bir harekettir, eziyet verme anlamı taşımamaktadır.

Zincir vurma olayı artık şartların değişmesi nedeniyle günümüzde uygulama ve uygulatılma anlamında, küçük zincirlerle sırta vurulur gibi yapılarak, ellerin ve ayakların zincirlenmesi şeklinde sembolik bir hale dönüşmüştür. Zincir vurmanın eskilere oranla azaldığı ifade edilirken, tamamen kalktığı da ifade edilmektedir.²³ Zincir vurmanın herhangi bir anlamının olmadığı, bu geleneğin nereden geldiğinin bilinmediğini ve müçtehitlerin de tasvip etmediklerini belirten yorumlar da bulunmaktadır.

c) Başvurma

Başvurma veya kama vurma denilen olay matem tutan bir şahıs tarafından, Hz. Hüseyin'in çektiği acıyı kendisine tattırma kastıyla başının ön kısmını kılıçla veya hançerle kan akacak şekilde yaralamasıdır. Bunu kişiler kendi kendilerine uygulamazlar. İşi bilen biri tarafından, başın ön tarafından, kılıçla vurulacak yerin saçları tıraş edilmiş olarak gelen gençlere uygulanmaktadır. Başvurma, aşura günü, matem en ateşli anında yapılır. Bazıları çocuğunu, bazıları ise kendisini buna adak eder.²⁴

Mezhebin özünde başvurma olayı yoktur ve âlimler tarafından başvurma konusunda olumsuz fetvalar da verilmiştir. Örfi ve gelenekten kaynaklanan başvurma yerine kan bağışi yapmak teşvik edilmektedir. Başvurma eylemine bu yasaklamaya rağmen uygulayanlar "bilgiden yoksun kimseler" olarak tanımlayan yorumlar vardır. Bu bağlamda başvurma İslami bir hareket olmadığı, yanlış olduğu, yanlış olmasa dahi dışarıdan görenlerin Caferi mezhebi hakkında olumsuz intibalara kapılmasına neden olup zarar verdiğinden yapılmaması gerektiği de belirtilmektedir. Ancak, bazı insanlar öteden beri gelen alışkanlıkla aşura günü başını hançerle hafifçe vurup Ehl-i Beytin acısını paylaştığını düşünmekte

²³ T.Ö.

²⁴ A.B.

olduklarından kişilerin tercihine bırakılması gerektiği²⁵, hatta günümüzde tamamen kalktığı da ifade edilmektedir.²⁶

“Başvurma” ile aşura gününde, Emeviler tarafından çeşitli işkenceler ile kanları akıtılan Peygamber ailesinin durumu sergilenmek istenmektedir. Hz. Hüseyin için kanımız bile feda olsun anlamına gelmekte ve onun kesilen başına bir göndermedir. Bunlardan farklı olarak başvurma'nın dini bir anlamı olmadığı, ne manaya geldiğinin bilinmediği de ifade edilmektedir.

d) Alem-Elem

Alem, halk arasında yanlış bir telaffuzla “elem” denen dirsekten parmaklara kadar uzanan metal veya tahtadan yapılmış bir “el”dir. Alem bir tahtanın ucuna takılarak aşura etkinliklerinde taşınmaktadır.²⁷

Elde edilen verilere göre alem, Arapça bir kelime olup, bayrak demektir. Özellikle savaşlarda taşınan sancak niteliği de taşımaktadır. Savaşanlar kendi askerlerini bu bayrakla tanıyıp, onun altında toplanıp, etrafında savaşmışlardır. Savaşlarda bayrağın düşmesi demek yenilginin kesinleşmesi demektir. Kerbelâ'da da bu sancağı İmam Hüseyin'in kardeşi Hz. Ebul-Fezli'l-Abbas taşıyordu. Onun kolları savaş anında kesilince bayrak düştü, şehadet ve zahiri yenilgi kesinleşti. Kerbelâ olayından bu yana Şiiiler hem Hz. Ebu'l Fezli el-Abbas'ın kesilen mübarek elini, hem de onun bayrağının düşmediğini sergilemek için bunu taşımaktadırlar.²⁸

Aleme yüklenen bir diğer anlamda şudur: Tathir ayeti (Ahzab, 33) indiğinde Hz. Peygamber'in (s.a.v) Hz. Ali, Fatıma, Hasan, Hüseyin'i âbâsının/cübbesinin altına alıp “Allah'ım bunlar benim Ehl-i beytimdir. Bunları seveni sen de sev, bunlara düşman olana sen de düşman ol” diye buyurduğu için onlara “penç ten al-i aba” denilmiştir. Beş parmağı gösterdiği için onları simgeleyen bir sancak olarak alem aşura etkinliklerinde taşınmaktadır.²⁹

²⁵ V.B, Z.T.

²⁶ T.Ö.

²⁷ Krş., Filiz, *agt*, s. 51.

²⁸ A.B., H.Y., İsimli 1.

²⁹ M.İ.

Alem üzerine insanlar adakta bulunup para, eşarp veya başka değerli şeyler bağlamaktadırlar. Bunun sebebi, yıllardır matemi devam ettirmek ve zinde tutmak için bazı harçlara ihtiyaç vardır. Bu harçları karşılamak ve bu işi fiili olarak yapanlara bir katkı olsun diye bunlar aleme bağlanmaktadır. Bunun bir başka amacı ise yaptıkları dileklere kavuşmak maksadıyla yapılmaktadır. Yapılan yardımlarla Hz. Hüseyin ordusuna yardım edildiği ve onların aracılığı ile Allah'tan istekte bulunabileceği inancı da hâkimdir. Alem takılan bu adaklar insanların gönüllerinden kopan bağıştır, nezir/adak da denmektedir ve herhangi bir zorunluluğu yoktur. Dolayısıyla aleme takılan paralar ve değerli eşyalar alemin ait olduğu cami yararına harcanmaktadır. Dini değil örfi bir durumdur.

Bu uygulama ile ilgili farklı bir kanaat ise şudur: Bu inancın kaynağı geçmişte ve günümüzde bu vesile ile dua ve istekleri kabul olmuş yaşanan olaylardır. Aynı zamanda Allah-u Teâla Kur'an-ı Kerim'de bana vesileler ile ulaşın buyurmaktadır. Hazreti Abbas tüm vasıfları ile Allah ile insanlar arasında en güzel vesiledir. Yıllar yılı denenmiş bir olaydır. Bu eleme adak yapanların adaklarına ulaştıkları oldukları ve dualarının kabul olduğu tecrübe edilmiştir. 2011 aşurasında İğdır'lı olmayan, görev icabı İğdır'da bulunan bir kardeşimizin çocuğu olmuyormuş. Aşurada adak yapmış bir sonraki yıla kadar çocuk sahibi olmuştur. Eleme veyahut Kasım otağına adadığı çeyrek altını Cami yönetimine teslim etmiştir. Halen bu çeyrek altın H. Muhtar UYSAL Camii'nde saklanmaktadır.³⁰

e) Kasım Otağı

Halk arasında "Kasım otağı" diye anılan "Utâk-ı Kasım" (Kasım'ın odası) üzeri siyah örtüyle örtülü küçük ev şeklinde bir unsurdur. Kerbelâ'da şehid olan Hz. Hasan'ın oğlu Kasım'ın şehit düşmesinden az önce, Hz. Hüseyin tarafından kardeşinin vasiyetine uyarak, kızlarından birisi ile sûrî biçimde nikâhlanmasını hatırlatmak ve giremediği "gerdek odası"nın tahtadan yapılmış temsili şeklidir. Utâk-ı Kasım, iki kişi tarafından taşınır ve bazı kerametleri görüldüğünden içine para bırakılarak altından geçildiğinde niyetlerin

³⁰ A.B.

gerçekleşeceğine inanılır. Dolayısıyla o gün insanlar Kasım Otağı'nın altından geçerek nezirde bulunurlar. Buraya yapılan yardımlarla Alem'de olduğu gibi Hz. Hüseyin ordusuna yardım edildiği ve onların aracılığı ile Allah'tan istekte bulunabileceği inancı hakimdir. Toplanan bu para ya da hediyeler ait olduğu cami yararına harcanmaktadır.

Kasım Otağı gibi unsurların mahalli gelenekten kaynaklandığı, şer'i olmadığı için, farklı İslam coğrafyalarında, değişiklik arz eden geleneksel renklerden ibaret olduğu da ifade edilmektedir. Kasım otağı ile ilgili yukarıda zikredilen rivayetlerin çok sahih olmadığı, Şiiilikte bir anlamının olmadığı da ifade edilmektedir.³¹

f) Beşik

Aşura etkinliklerinde kullanılan beşik, İmam Hüseyin'in (a.s) Kerbelâ'da şehit olan oğlu, 6 aylık bebek Ali Asgar'ın beşiğini temsil etmektedir. Kerbelâ'da yaşanan olayın vahametini³² ve İmam Hüseyin'in Kerbelâ'da İslam uğruna nelerden vazgeçtiğini gösteren bir semboldür.³³ Beşiğin Şer'i olmayıp mahalli gelenekten kaynaklanan unsurlardan olduğu ve farklı İslam coğrafyalarında, değişiklik arz eden geleneksel figürlerden ibaret olduğu da dile getirilmektedir.³⁴

g) Mersiyeler

Iğdır'da Aşura etkinliklerinde hem cami içi hem de cami dışı faaliyetlerde mersiye ve ağıtlar önemli bir yer tutmaktadır. Her caminin ve her destenin ayrı ayrı güzel sesli kişileri tarafından icra edilen mersiye-ağıt okumalarının aşura etkinliklerindeki duygusal yoğunluğun oluşmasında önemli etkisi bulunmaktadır.

Mersiyeler genellikle Kerbelâ'da yaşanan olaylar canlandırılarak ve içerisine duygusal sözler katılarak şairler tarafından yazılır.

³¹ Krş., Üzüm, *agt.*, s. 335; Filiz, *agt.*, s. 51-52. Kasım Otağının tarihi gerçekliği hk. Bk., İlyas Üzüm, "Duygunun Tarihe Meydan Okuması: Kerbela Olayının Tahrihi Bağlamında 'Utak-ı Kâsım'", *Çeşitli Yönleriyle Kerbela*, Ed., A. Yıldız, Sivas, 2010, III/137-141.

³² V.B., Z.T.

³³ İsimsiz 1.

³⁴ Krş., Filiz, *agt.*, s. 51.

İlk mersiyeleler doğal olarak Arapça okunmuş ve yazılmıştır. Bunlar, imamlar zamanında, hatta Kerbelâ'da Hz. Zeyneb'in (s.a) ve İmam Hüseyin'in (a.s) eşleri ve kızları tarafından dile getirilmiş ve halen orijinalini korumaktadır. Daha sonra Arap şairleri tarafından bunlara eklemeler yapılarak genişletilip çoğaltılmıştır. Bu haberler, ağıtlar Arap olmayan bölgelere yayıldıkça her millet kendi dil ve kültürüne uygun olarak mersiye yazıp okumuşlardır. Bazen ahenkler başka dillerden alınmış veya sözler tercüme edilerek başka dillere çevrilmiştir. Günümüzde İğdır'da okunan mersiye ve sinelerin bazıları Türkçe bazıları Azerice çok azı da Farsça'dır.³⁵ Ama ahenk ve ritmik olarak Arapça, Farsça ve Azerice hatta Urdu ahengindedir. İğdır'da yaşayan Şiiler, Azeri olmaları hasebiyle çok zengin bir edebiyata sahip oldukları gibi, Ehl-i Bey'ti öven ve matemleri hakkında çok manalı şiirlere sahiptirler. İğdır'da zaman zaman hem Azerbaycan'da hem de İran'da yaşayan Azerilerin yazıp kullandıkları mersiye ve şiirler de kullanılmaktadır. Sözlerin orijinal olanlarının yanı sıra çoğunluğu hal dili dediğimiz tarzda ehlibeyt meddah ve şairlerince yazılır. Osmanlı döneminde ülkemizde de çok sayıda Türkçe mersiyeleler yazılmıştır. Ayrıca mersiye edebiyatımızda edebi bir türün adıdır. Tanzimat şairlerimizden Kazım Paşa'nın: "Düştü Hüseyin atından sahra-i Kerbelâya / Cibril var haber ver sultan-ı Enbiyaya" nakaratlı mersiyesi Türk edebiyatında da çok meşhurdur. "Kumru"³⁶ adlı mersiye kitabı meşhurlardandır. Mersiye, tarihte diğer ünlü kişiler için de yazılıp okunan edebi bir türdür. Mersiyeleler, bazen kendine mahsus bir teganniyle de okunabilir.³⁷

Okunan mersiyeleler, mersiye okuyan kişilerin ve cami hocalarının zaten ezberinde vardır. Aşura etkinliklerinde kullanılan ağıt ve mersiyelelerin özellikle gençler üzerindeki etkisinin olumlu olduğu düşünülmektedir. Bu konudaki genel yaklaşımlar şöyledir:

³⁵ İsimsiz 1.

³⁶ Muhammed Naki, *Kumru (Kenziil-Mesaib)*, Yayınlayan Adil Ali Atalay, Can yayınları, İstanbul, 1992.

³⁷ Kerbela mersiyeleleri hk. Bk., Hasan Aktaş, "Mersiyeleden Modern Şiire Tarihin Kerbela Şuuru", *Çeşitli Yönleriyle Kerbela*, Ed., A. Yıldız, Sivas, 2010, II/295-335; Kadir Turgut, "Türk Edebiyatında Farsça Yazılmış Kerbela Mersiyeleleri", *Çeşitli Yönleriyle Kerbela*, Ed., A. Yıldız, Sivas, 2010, II/509-520.

Gençler üzerindeki etkisi kişiye göre değişmektedir. Bazı gençlerin ibadete başlamasına ve devam ettirmesine, ilim ve bilgi öğrenmesine vesile olmuştur. Bazı gençler bunlardan biraz az etkilirlenirler. Ama üst üste gerçekleştirilen bu etkinliklerin, birliğin, beraberliğin, beraberce hareket edebilmenin alt yapısını oluşturduğunda şüphe yoktur. Özellikle dini hususlarda duyarlılığı artırıcı tesiri bulunmaktadır. Mersiye ve ağıtların etkisinin olumlu anlamda olduğu³⁸ ancak etkisinin uzun sürmediği de düşünülmektedir. Mersiye ve ağıtlar aşura olayının ne kadar ciddi bir olay olduğunu şiir diliyle bütün çıplaklığıyla anlattığı için düz bir anlatımdan daha fazla etki yarattığı düşünülmektedir.

Ağıt ve mersiyelerin, özellikle gençlerde yaşlılardan daha farklı bir duygu oluşturmayacağı ifade edilmektedir. Bunun nedeni olarak da gençlerin, büyüdüğü ortamda zaten Hz. Hüseyin aşkıyla yoğruldukları için büyükler kadar Hz. Hüseyin ve onun amacı hakkında bilgi ve ilgi sahibi oldukları, hatta Muharrem etkinliklerinde yaşlılardan daha bilinçli ve duyarlı oldukları da dile getirilmektedir.

Aşura etkinlikleri süresince, arabalarda, dükkânlarda, sokaklarda vs insanların müzik enstrümanlarıyla yapılmış ağıt ve mersiyelerin yüksek sesle çalınması ve dinlenmesi hakkında da kanaatler genel anlamda olumludur. Bu konuda bu günlerin matem günleri olduğuna dikkat çekilerek bu havayı bozmaması gerektiğine vurgu yapılmaktadır. Bu müziklerin aşura dönemiyle sınırlı kalması, hatta başkalarını rahatsız etmemek için cami ortamlarından dışarıya çıkarmamak gerektiği de ifade edilirken, isteyenin dışarıda da dinleyebileceği, bunun engellenemeyeceği ifade edilmektedir.³⁹

h) Fotoğraflar

Iğdır'da aşura etkinliklerinde Hz. Hüseyin, Hz. Ali gibi kişilerin fotoğrafları şehrin çeşitli yerlerinde afiş vs. olarak kullanılmaktadır. Konuyla ilgili genel yorumlar şu şekildedir:

³⁸ TO.

³⁹ Z.T., V.B.

Kullanılan resimler ile ilgili oluşan kanaatler birbirinden farklılıklar arz ettiği için maddeler halinde vermek uygun olacaktır.

- i) Caferi Fıkıhına göre bu gibi resimleri yapmak, satmak ve evde bulundurmamak mekruhtur. Ancak, tarihte, bazı ressamlar, o zatlara şekil ve şemalarını hayal ürünü olarak canlandırıp çizmişlerdir, sembolik resimlerdir.
- ii) Fotoğraflar genellikle gerçeğe yakındır. Fotoğraflar mahzurlu değil ve matemini manevi atmosferine olumlu katkı sağlamaktadır.
- iii) Bu fotoğraflar uygun değildir. Temsili resimlerin anlamı yoktur, etkinliklerde öne çıkarılmamalıdır, zaten eskiden böyle bir şey yoktu.
- iv) Bunu bir şeyle sınırlandırmak, bir şeye bağlamak doğru değildir, olmasında veya olmamasında herhangi bir sakınca yoktur.⁴⁰
- v) Etkinliklerde Kerbelâ olayını gerçeğe en yakın, anlamlı ve dramatik olarak temsil eden resim, afiş ve yazılar mutlaka olmalıdır. Ama gerçekleri yansıtmayan hiçbir obje kullanılmamalıdır. Özellikle İmam Hüseyin, İmam Ali ve diğer masumların yüzlerini gösteren resimlerin kullanılması sakıncalıdır.
- vi) Fotoğraflar tamamen sembolik ve örfi unsurlara dayanmaktadır. Bir fikir ya da nesne gerçek anlamının dışında kullanılmıyor ve abartılmıyorsa sakıncası olmasa gerektir. Çünkü dünyadaki tüm insanların anlayış ve kavrayışları doğal olarak birbirinden farklıdır. Bu çerçevede imamlar da zahiri olarak birer etten ve kandandırılar. Onlara zahiri ve batını anlamda haddini aşacak şekilde bir şey yükleme anlayışı içinde olunmamalıdır. Çünkü onları en güzel ve doğru şekilde Kur'an ve Resulullah'ın sözleri tanıtmaktadır. Caferi görüşe mensup hiç bir kişi bu ve benzeri fotoğrafları kutsal kabul etmemektedirler. Bu fotoğraflar Caferilerce İmamları tasvir ettiği ve hatırlattığı için evlerinde, iş yerlerinde, hemen hemen yaşamlarının her alanında taşıyor ve bu fotoğrafları, kendi fotoğraflarını astıkları duvarlarına

⁴⁰ İsimli 1.

asıyorlar. Eğer fotoğrafların olması yanlış olarak kabul edilirse, kanımca Resulullah'ın âbâsı ve sakalı olduğu iddia edilen nesnelerin ve onlara gösterilen ihtiram ve kutsallaştırma yanlışlığının ön plana çıkarılması daha doğru ve daha uygun düşer ki, o cisimlerin gerçekten Resulullah'a bire bir ait oldukları da tartışılır, velev ki olsa ne anlam ifade eder. Resulullah'ın resmine ve sakalı şerifine kutsallık kazandırmaktansa, sözlerine ve ahlakı değerlerine önem vermek daha uygundur.⁴¹

i) Aşura Etkinliklerinde Övülenler ve Yerilen/Lanetlenenler

İğdır'da aşura etkinliklerinde yapılan konuşmalarda, yapılan vaazlarda, okunan ağıt mersiyeler, asılan afiş ve resimlerde kısaca etkinliğin çeşitli alanlarında öne çıkan isimler bulunmaktadır. Bunların bazıları övülürken, bazıları yerilmekte, lanetlenmektedir. Bu şekillenme Kerbelâ'daki yer aldıkları saflara göre oluşmaktadır.⁴² Bu çalışmada etkinliklerde yer verilen kişiler hakkında elde edilen verileri "övülenler" ve "yerilenler/lanetlenenler" olarak iki başlık altında ele almaya çalışacağız.

1. Övülenler

Bu grupta yer alanlar, Hz. Hüseyin'in safında yer alıp bütün güçleriyle çarpışıp şehit olan veya sonra Hz. Hüseyin'in hedefini ileri nesillere taşıyan insanlardır. Bu kişiler, dünyaya önemli mesajlar vermişlerdir. Karşı karşıya gelen kişilerin hak ve batılı, diğer bir ifadeyle izzet ve zilleti temsil ettikleri ifade edilmektedir. Övülenler hakkı, izzeti temsil etmiş olmaktadır.

i. *Hz. Hüseyin*: Hz. Ali ve Hz. Fatıma'nın oğlu ve Hz. Peygamber'in torunudur. Bu kıyama başlatan kişidir ve Kerbelâ'da Yazid'in ordusu tarafından hunharca şehid edilmiştir. Hz. Hüseyin'e yapılanların aynen Hz. Peygamber'e yapılmış sayılmalıdır. Çünkü o, adaletin, vakarın, dik duruşun, baş eğmezliğin sembolüdür. Hz. Hüseyin, dinin ayakta durması için "canı dâhil en sevdiklerinden bile vazgeçebilmesi" nedeniyle aşurada en önemli simgedir.

⁴¹ M.İ.

⁴² T.O.

- ii. *Fatıma*: Aşura etkinliklerinde iki Fatıma yer almaktadır. Birisi Hz. Hüseyin'in kızıdır. Amcası İmam Hasan'ın oğlu Kasım ile sözlüydü. Fatıma, Kerbelâ'da çok acı çekmiştir, esir olmuş ve babasının kesik başı önlerinde diyar diyar dolandırılmış ve Yezid'den köle muamelesi görmüştür.

Aşura etkinliklerinde yer alan diğer Fatıma ise Hz. Peygamberin sevgili kızı ve Hz. Hüseyin'in anasıdır. Kerbelâ hadisesinden çok önce vefat etmesine rağmen, eğer hayatta olsaydı, "Kerbelâ'da Hz. Hüseyin'e yapılan zulme karşı asla rıza göstermeyecektir" anlayışından hareketle etkinliklerde yer almaktadır.

- iii. *Zeynep*: Hz. Ali ve Hz. Fatıma'nın kızı, Resulullah'ın torunudur. Kerbelâ'da, beş kardeşinin, iki oğlunun ve mahremlerinden 18 erkeğin şehit olup kılıçlarla doğranmasını görmüş, onlara ağlayıp matem tutmasına fırsat verilmeden Kufe'ye daha sonra da Şam'a esir götürülmüştür. Gittiği her yerde acı verici, yürek yakıcı sözler duymasına rağmen hem İbn-i Ziyad'ı hem Yezid'i aşağılamış ve rezil etmiştir. Kufe ve Şam'da irat ettiği hutbeleri meşhurdur. Kerbelâ'da şehit olanların yolu ve akan kanları Hz. Zeynep'in esareti ve cesareti ile diriltirmiştir.

- iv. *Rukiye (Rugayye)*: İmam Hüseyin'in kızıdır. Kerbelâ hadisesi olduğunda üç yaşında olduğu rivayet edilmektedir. Kerbelâ'da yaşının küçüklüğüne bakılmayarak işkencelere maruz bırakılmıştır. Yapılan zulme dayanamayarak Şam harabelerinde şehit olmuştur. Mezarı üzerinde büyük kubbe yapılmıştır ve bu gün Müslümanlar tarafından ziyaret edilmektedir.

- v. *Ebu'l Fezl (Fazl) Abbas*: İmam Hüseyin'in kardeşi, Hz. Ali'nin Ümmü'l-Benin isimli eşinden olan oğludur. Uzun boylu, heybetli bir fiziki yapıya sahip, düşmanlarının gözünü korkutan bir kahramandır. Aşura günü tek başına düşmandan 950 kişiyi öldürmüştür. Kerbelâ'da Hz. Hüseyin ve yarenlerine üç gün su verilmediğinde Ebu'l-Fezl tek başına ordunun içinden geçer ve Fırat Nehri'nden Peygamber evlatlarına su ulaştırırdı. Ayrıca Kerbelâ'da Hz. Hüseyin'in bayrağını taşımaktaydı. Su getirmek için Fırat Nehri kenarına yaptığı hamleler neticesinde kolları kı-

İçla kesilmiş, sonrasında ise dişleriyle su getirme hamlesinde bulunduğu bildirilmektedir. Alem olarak adakların adandığı “el” sembolü onun kesilen elini temsil etmektedir.

- vi. *Ali Ekber*: Hz. Hüseyin’in büyük oğludur. Kerbelâ’da Ehlibeyt’ten ilk şehit olanlardandır. Ali Ekber, konuşması ve fiziki görünüşüyle Hz. Peygamber’e çok benzerdi. Aşura günü meydana çıktığında insanlar Peygamber geldi zannetmiş ve şaşırılmışlardır. Ali Ekber aşura günü yüzeli kişiyi öldürdükten sonra şehit olmuştur.⁴³
- vii. *Ali Asker*: İmam Hüseyin’in en küçük oğludur. Kerbelâ olayında 6 aylık bebek idi. İmam Hüseyin, hücceti tamamlamak için susuz olan bu bebeğe su istediğinde Ömer b. Sa’d’ın emriyle Hermele tarafından Hz. Hüseyin’in ellerindeyken oklanarak öldürülmüştür. Kerbelâ olayının en acı verici cinayetlerinden birisi olduğu için adına ağıtlar yakılıp mersiyeler okunmaktadır.⁴⁴
- viii. *Kasım b. Hasan*: Hz. Hasan’ın oğludur. Kerbelâ olayında bıyıkları yeni terlemiş bir çocuktur. Beline kılıç bağlayıp düşmanla mücadele etmiş ve şehit düşmüştür. Kasım, düğün hazırlıkları içerisindeyken şehit olduğundan, etkinliklerdeki Kasım Otağı onun otağının sembolü olarak kullanılmaktadır.
- ix. *Habib b. Mezahir*: Kerbelâ olayının en yaşlı kahramanı, Resulullah’ın saygın sahabesidir. Kufe’de yaşıyorken, orada ahdinden dönenlerin çok olduğunu gördüğünden Kufe’den çıkarak Tif bölgesinde Hz. Hüseyin’e ilhak olmuştur. Aşura günü şehit olmuştur.⁴⁵
- x. *Müslim b. Evsece*: Kufe’de yaşayan İslam’ın ileri gelenlerinden- dir. Habib b. Mezahir ile birlikte Hz. Hüseyin’e katılmış, aşura günü şehit olmuştur.⁴⁶

⁴³ A.B., Ali Ekber hk. bk., İbn-i Kesir, *el-Bidâye ve’n-Nihâye*, Beyrut, 1966, VIII/189.

⁴⁴ Ali Asgar hk. bk., İbn-i Kesir, *el-Bidâye*, VIII/189.

⁴⁵ A.B.

⁴⁶ A.B.

- xi. *Züheyr b. Gayn*: Hz. Osman'ı sevmesiyle meşhur olan bu yiğit, Hacdân dönerken Hz. Hüseyin'in kıyam ettiğini bildiği halde hazır olmadığı için, "İmam Hüseyin yardım ister de yardım etmezsem Allah'a ve Resulullah'a karşı mahcup olurum" düşüncesiyle ona gözükmemişti. Hz. Hüseyin kendisine elçi gönderdiğinde, hazır olmadığı için çadırından dışarı çıkmak istememiş ancak karısının, "Peygamberinin oğlu seni çağırıyor, icabet etmek istemez misin" sözü üzerine İmam Hüseyin'in yanına gitti. Aşura günü sağ kanat komutasını da üstlenen Züheyr ciddi kahramanlıklar sergiledikten sonra şehit olmuştur.⁴⁷
- xii. *Hür bin Yezid-i Riyahi*: İbn-i Ziyad'ın komutanlarından ve görevi emrindeki bin asker ile İmam Hüseyin'i Kufe'ye yaklaştırmamaktı. Kerbelâ yakınlıklarında Beyda menzilinde İmam Hüseyin ile karşılaşmış ama ona engel olamamış, takip altına almıştı. Bu durum aşura sabahına kadar devam etti. Ömer b. Sa'd'ın Hz. Hüseyin'e savaş açacağı kesinleşince, kendisini Cennet ile Cehennem arasında gören Hür, oğlu ve kölesi ile elleri bağlı olarak Hz. Hüseyin'in huzuruna gelip "Biz tövbe ettik, ister tövbemizi kabul, et istersen boynumuzu vur." dediler. İmam onların tövbelerini kabul edip kendi yanına aldı. Savaş başlayınca Hür, İmam Hüseyin'e: "Sana ilk karşı gelen, çoluk çocuğunu korkutan ben idim. Şimdi Allah ve Resulü hatırına müsaade et, önce biz canımızı senin ve davanın uğruna feda edelim." dedi. Sonra oğlunu meydana gönderdi, oğlu şehit olduktan sonra kölesini, o da şehit olduktan sonra kendisi meydana gidip cihadını gerçekleştirip şehit oldu.⁴⁸

2. Yerilenler

- i. *Yezid*: Muaviye b. Ebu Süfyan'ın oğludur. Muaviye Hz. Hasan ile yaptığı anlaşmaya sadık kalmayarak hilafeti oğlu Yezide verdi. Yezid, Hz. Hüseyin'in kendi hilafetini tanımadıkça saltanatının sağlamlaşmayacağı bilincindeydi. Hz. Hüseyin'in bunu kabul etmemesi üzerine, Kerbelâ çölünde Yezid'in orduları tarafından hunharca öldürülmesi dolayısıyla Yezid, Kerbelâ zul-

⁴⁷ A.B.

⁴⁸ A.B. Hür b. Yezid hk., bk., İbn-i Kesir, *el-Bidâye*, VIII/172.

münün sorumlusu olarak görülmektedir. Yezid bir anlamda bütün kötülöklere sembol olarak kullanılmaktadır. Özellikle su içildiğinde, susandığında İmam Hüseyin'in susuzluğu, Yezid'in zulmü akla getirilip, İmam'a selam Yezid'e ve dostlarına lanet okunur.

- ii. *Ömer*: Sa'd b. Ebi Vakkas'ın oğludur. Kufe'de yaşıyordu. İsfahan ve Rey şehirlerinin valiliği için yanıp tutuşuyordu. İbn-i Ziyad bunun za'fını bildiği için kendisini bu göreve atadığını söyledi, iyice kızıştırdıktan sonra, Kerbelâ olayını halletmeden bu atama işleminin olamayacağını söyledi. Bu aşkla yanan Ömer Peygamber evladının kanına elini bulamak istemiyordu ama iş işten geçmişti. İmam Hüseyin Kerbelâ'da kaç kez kendisini uyarmasına ve Rey mülkünün kendisine nasip olmayacağını söylemesine rağmen böyle bir cinayeti yaptı. Ömer b. Sa'd, Kerbelâ'da Hz. Hüseyin'i şehit eden Yezid'in ordusunun komutanı olduğu için aşura etkinliklerinde lanetle anılmaktadır.⁴⁹
- iii. *İbn-i Ziyad*: Adı Ubeydullah b. Ziyad b. Ebih'dir. Ziyad'ın annesi kötü bir kadın olduğu için doğurduğu çocuğun kocasına isnat edilmesi gerekmektedir. Dolayısıyla "babasının oğlu" anlamında Ziyâd b. Ebîh şeklinde isimlendirilmiştir. Muaviye İslam'ın bu açık emrine rağmen genelge yayınlayarak Ziyad'ı kendisine babasından olma kardeş ilan etmiştir. Yezid, Basra'nın valisi olan İbn-i Ziyad'ı Kufe'ye vali tayin etti. O günlerde Kufeliler İmam Hüseyin'i bekledikleri için İbn Ziyad kıyafet değiştirerek kendisini İmam Hüseyin olarak tanıtip şehre ve Daru'l-İmareye girdi. Çok kısa bir zamanda Kufe'de korku ve para gücüyle halkın Hz. Hüseyin'e olan bakışını değiştirdi. İbn-i Ziyad, Ömer b. Sa'd ve komutasındaki 30.000 askere İmam Hüseyin'e karşı savaşması emrini vermesi ve Ehlibeyt'e yaptığı

⁴⁹ Ömer b. Sa'd'ın bahsi geçen konudaki faaliyetleri hk. bk., İbn-i Kesir, *el-Bidâye*, VIII/175; Yakubi, *Tarihu'l-Yakubi*, Beyrut, 1379/1960, II/243; Hüseyin Algül, *İslam Tarihi*, Gonca Yayınları, İst., 1997, s. 67-68.

zulüm ve katliamlar dolayısıyla Kerbelâ faciasının baş sorumlusu olarak etkinliklerde lanetlenmektedir.⁵⁰

- iv. *Hermele*: Kufe'de yaşayan, Kerbelâ olayında öne çıkan isimlerden biridir. Çok başlı ok kullanabilen birisidir. Kerbelâ'da attığı okları, İmam Hüseyin'in büyük oğlu Ali Ekber'in kalbine, Hz. Ebu'l-Fezl'in gözüne ve İmam Hüseyin'in altı aylık oğlu Ali Asker'in boğazına isabet ettirmiştir. Kerbelâ'da İmam Hüseyin şehit olduktan sonra çadırlarda bulunan kadın ve çoluk çocuğa saldırmış, yağmalamalar yapmış, küçük kızların kulaklarındaki küpeleri çekerek koparmıştır. Çok acı verici ve büyük cinayetler işlediği için adı öne çıkanlar arasındadır.⁵¹
- v. *Şimr*: Adı Şimr b. Zî'l Coşen (Cevşen)'dir. Kufe'de yaşayan, Sıffin savaşı Haricilerindedir. İbn-i Ziyad'ın vaad ve vaidlerine aldanan Ömer b. Sa'd'ı bu işe zorlayanlardan birisidir. Aşura günü acımadan İmam Hüseyin'in başını kesen kişidir. Onun için lanetlikler arasında anılmaktadır.⁵²

j) Resimli Levha

Aşura etkinliklerinde kullanılan iki ağaç kol ile taşınan siyah kumaştan yapılmış, üzerinde çeşitli resimler ve yazıların bulunan, yaklaşık 130 x 100 cm olan, insanlar tarafından üzerine para, tülbent vb. değerli eşyaların takılarak adak adandığı bir unsur. Konuyla ilgili görüşler şu şekildedir:

Bu levhanın üzerindeki Kerbelâ'da yaşanan bazı sahneleri ve matemi anlatan resim ve yazılardır, yaşanan olayları o atmosferde daha canlı tutmak için taşınmaktadır. Para, tülbent gibi şeyler halk tarafından nezir olarak yapıştırılmaktadır. Yapılan adaklar ile Allah'tan istekte bulunulabileceği inancı hâkimdir. Buraya yapılan yardımlarla Hz. Hüseyin ordusuna yardım edilmektedir. Toplanan bu para ya da hediyeler ait olduğu cami yararına harcanmaktadır.

⁵⁰ Ziyâd b. Ebîhî hk. Bk.: Taberi, *Tarihu'l-Ümem ve'l-Müluk*, Thk., Muhammed Ebu'l-Fadl İbraim, Beyrut, 1967, v/214-215; İbni esir, el-İzzeddin Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed, *el-Kamil fi't-Târih*, 1385 (1965), III/442; Algül, *age.*, 3/13.

⁵¹ A.B.

⁵² İbn Esir'de "Şemir" şeklinde geçmektedir. Geniş bilgi için bk., *el-Kâmil*, IV/55.

Bu levha gibi şeyler şer'i bir mesele olmadıkları için gelenekten kay-
naklanmaktadırlar ve geleneksel renklerden ibarettirler.

k) Aşura Çadırı

Son birkaç yıldır şehrin meydanında aşura etkinlikleri süresinde faaliyet gösteren "Aşura Çadırı" diye bilinen büyük bir kapalı alan oluşturuldu. Çadırın içerisi, Kerbelâ ve Şiilik ile ilgili kitap, broşür, kaset gibi malzemelerin satıldığı, gelenlere yiyecek ve içecek ikramının yapıldığı, mersiyeler ve ağıtların okunduğu, Kerbelâ'da yaşananların temsili olarak gösterildiği sergi alanının olduğu ve değişik vakitlerde âlim/mollaların günün anlam ve önemine yönelik sohbetler ettikleri bir yerdir. Elde edilen verilerde, aşura çadırı ile ilgili farklı yaklaşımların olduğu görülmektedir:

- i. Aşura çadırı Kerbelâ olayının tanıtımında iyi bir atmosfer sergilemektedir. Etkinliklerde bir yeniliktir. Ancak ziyaretçileri bilgilendirme işlemlerinin daha iyi düzeye gelmesi gerekmektedir. Bu anlamda âlim-mollalar orada oturup öğrenmek isteyenleri bilgilendirmelidirler. Bu noktada maalesef çadır ortamı yeterli ve uygun hale getirilmemiştir. Âlimlerin faaliyetleri dışındaki etkinliklerde bir süre sonra örfi faktörlerin daha çok ön plana çıkma ihtimali de söz konusudur.
- ii. Aşura çadırı aşurayı temsil bağlamında yeterli olmayıp, aşuranın amacını saptırmıştır. Cami gibi mukaddes yerlerde bu etkinliklerin yapılması gerekirken ayrı platforma taşınmıştır. Âlimler tarafından tasvip edilmemektedir.
- iii. Kerbelâ ile ilgili bilgilendirmelerin yapılması gibi önemli bir hizmeti vermektedir. Ancak bu çadıra gelenler ve çadırda hizmet edenler, halkın camilerde bulunması gereken zaman diliminin dışında burayı tercih ederlerse çadır amacına daha fazla hizmet edecektir. Çünkü camisiz bir aşura eksik anlatılır ve eksik anlaşılır.

l) Matemin Dile Getirilişi

Matem; zincir vurma, sine dövme, başvurma gibi eylemlerden farklı bir şekilde dile getirilebilir mi? şeklindeki soruya verilen yaklaşımlar

da birbirinden farklılıklar arz etmektedir. Özetle şöyledirler:

- i. Sine dövmeden, zincir vurmada farklı matem etkinlikleri yapılabilir. Ama asırlardır olayın önemi, acının şiddeti ve sevginin zirvesi ancak sine ve zincir vurularak duyurulmaya çalışılmış, ancak Müslümanlar bu mateme sokulamamıştır. Hatta matem yapmayı kabul etmeyen, İslam dışı bir şey olduğunu iddia edenler dahi vardır. Sanki Yüce Allah, “Resulullah’ın yakınlarını sevin, onlara uyun” değil de, “onlara zulüm edin, esir edin, yakın öldürün ve Emevi hanedanını koruyun” diye emir vermiş gibi insanlar, Peygamber’in dinini yok edip adını tarihten silmeye çalışan kimseleri koruyorlar. Konuşmaya, anlatmaya olayları değerlendirip hakikatleri gün yüzüne çıkarmaya fırsat verilmeyen bir ortamda, Ehlibeyt’e yapılan zulme nasıl bir şekilde matem tutulması beklenir. İmam Hüseyin’in şehadetinden sonra ciddi zulümler yapılmıştır. Bunu en iyi yaşatma ve zinde tutmanın yolu böyle acılar ve feryatlar içerisinde kendini döverek İslam’a, Hz. Peygamber’e ve onun Ehl-i Beyt’ine yapılan zulmü haykırmaktır. Eğer bu olaylar bu şekilde canlı tutulmazsa, kısa bir süre sonra Kerbelâ olayı kökten inkâr edilebilir. Zaten Kerbelâ kıyamını canlı saklama ve günümüze taşıma o kadar da kolay olmamıştır. Bu gün uygulandığı haliyle gözyaşlarıyla, sine ve zincir vurularak bu güne taşınmıştır. Bunun orijinali bozulursa devam edip etmeyeceği belli değildir. Onun için matem en güzel ifadesi olan ağıt yakma, sine ve zincir vurma’dır.
- ii. Aşura gibi vahim bir olay karşısında insanlar duygulanıp sinesine vurabilmekte, zincirle sırtlarına vurmakta ya da başka türlü hareketlere başvurmaktadırlar. Ancak, Yezid’in şahsında Emevi saltanatının İslam’ı yok etmek için giriştiği bu vahim olay, daha güzel ve etkili ifadelerle bütün İslam dünyasına anlatılabilir, amaçlar daha net ortaya konulabilir ve Müslümanlar olarak ihtiyaç duyduğumuz vahdetin sağlanması için daha çok çaba gösterilebilir.
- iii. Günümüzde (İğdır’da) sine vurma hariç, zincir vurma, baş-

vurma gibi eylemler yapılmamaktadır.

- iv. Etkinliklerde sine ve zincir vurmanın yerini hiçbirisi tutmaz. Sine vurma, zincir vurma, başvurma gibi Muharrem etkinlikleri tamamen kişilerin kendi tercihleriyle oluşan bir iş olup geçmişten günümüze gelen bir meseledir. Kimseye “bunu yap” veya “bunu yapma” demek yoktur. İsteyen vaaz, mersiye dinler, isteyen o guruplara katılır. İnsanların kendi tercihleriyle yaptıkları şeylerdir.
- v. Muharrem ayında matemlerin her türlü yaşanmıştır, yaşanıyor da. Zaten, bu olayı bir tek zincir ve sine ile sınırlamak yanlıştır.⁵³
- vi. Matem iki boyutludur. Birincisi matemın sebep ve sonuçlarını insanlara anlatmaktır ki bu konuşma veya yazı ile yapılır. İkinci boyutu ise acı ve hüzdür ki bunu asla yazı ve konuşma yolu ile anlatamazsınız; ancak yaşamalısınız.
- vii. Kerbelâ hadisesinin yaşandığı zamanlardaki şartlar, imkânlar ve bir de örf ve adetlerin baskın çıkması neticesi, bu olaylar bugünkü uygulandığı şekilde yaşanmış, yaşatılmış ve günümüze kadar gelmiştir. Bu uygulamalar o günlere hastır ve günümüzde sembol niteliğindedir. O gün bunları yapanları kınamadan, o günün şartları ve imkânlarında bunu yaptıklarını kabul edip, günümüzde şartların değiştiği ve gerek iletişimin, gerekse çağın gerekleri açısından bunlara ihtiyaç kalmadığı düşünülerek Kerbelâyı anlatmak, yaşamak ve yaşatmak için daha çağdaş yollar ve yöntemler uygulanabilir.
- viii. Farklı matem uygulamaları yapılabilir. Ancak bu olaylar birer örf ve adet oldukları için değişmesi kolay değildir.
- ix. Sine vurma, zincir vurma gibi matem etkinliklerinin kaldırılmasını istemek aslında matem tutmanın demekle aynı anlamdadır. Dolayısıyla bu matemın bunlardan başka yolu yoktur.

m) Etkinliklere Katılım

Genel kanaat olarak, Iğdır’da da Caferi toplumu topyekûn olarak Kerbelâ matemine katılırlar ancak kimisi faal olur, kimisi faal ol-

maz. Bu etkinliklere katılım isteğe bağlı olduğu için faal olarak katılmayanlara karşı kendi yakınları veya âlimler nasihat babından uyarılarda bulunurlar, konuyu büyüterek kırgınlığa, dargınlığa çekmezler. Katılmayanlara karşı ima yollu dahi olsa mahalle baskısı yapılmadığı ifade edilirken bu katılmayanların “bir mazeretleri vardır” şeklinde düşünülerek kimseden olumsuz bir tavır görmezler. Mazereti dışında katılmayanların sayısı çok azdır. Özürsüz katılmayan insanlar halk tarafından kınanmakta ve genellikle dini ve vicdani hassasiyeti az ya da olmayan olarak nitelenmektedirler.

Konuyla ilgili farklı bir yaklaşım ise şöyledir: Etkinliklere katılımın sağlanması için hiçbir şey yapılmaz, yapacak olsa da kim yapacak, niye ne adına yapacaktır? Bu soru iyi niyet içermiyor. Çünkü Hz. Hüseyin'in Kerbelâ hareketi Allaha ibadettir, o ibadete katılmak ve yanında olmak da sevaptır. Namaz kılmayanlara, oruç tutmayanlara ne yapılmaktadır ki aşuraya katılmayanlara da ne yapılsın? Katılımın %70-80 civarında olduğuna dair ifadeler de yer almaktadır.

Bir diğer yaklaşımda ise aşura, Caferilerin veya Sünnilerin değil bütün Müslümanların sorunu olarak görülmektedir. Bu yoruma göre Hüseyini kıyam İslam adına yeniden diriliş mücadelesidir. Dolayısıyla etkinliklere kimse zorla götürülemez, kimseye de gelmedi diye bir şey denilemez. Kıyamet günü Ehl-i Beytin yüzüne bakabilmek ve onların şefaatine nail olmak isteyen herkes gelebilir. Bu birazda Allah'ın isteğiyledir. Herkese nasip olacak diye bir şey yoktur.⁵⁴

n) Etkinliklere Gelen Misafirler

Etkinliklere Caferi olmayıp şehir dışından izlemek ya da etkinliklere katılmak için gelenler hakkındaki elde edilen veriler özetle şöyledir:

Müslüman birisinin kendi Peygamber'inin evlatlarının yasına misafir olarak katılması veya davet edilmesini doğru bulunmaktadır, dolayısıyla bu matemde misafir olunmaz. Hz. Peygamber hepimizin olduğuna göre ve İmam Hüseyin de İslam için şehit

⁵⁴ İsimli 1.

olmuşsa her Müslüman bu matem'in sahibidir. Etkinliklere katılımın çok olmasından herkes memnun olur. Hz. Peygamber'in Ehl-i Beytini sevmeye farzı yerine getirildikçe mutlu olmamaya imkân yoktur.

Dışarıdan gelenler mutlaka misafir edilir, onlara ihsanlarda bulunulur, Hz. Hüseyin anısına o gün mecliste bulunan kimse dışarıda kalmaz, tanınmayanlara bile mutlaka sahip çıkarılır.

Son yıllarda İğdır'da Şii olmayan Müslüman kardeşlerin katılımı çok yükselmiştir. İğdirli Ehl-i Sünnet kardeşler eskiden beri etkinliklere kısmen de olsa katılmaktadırlar. Yani aşura günü iş yerlerini kapatıp bazı destelere katılıp, ihsanlarda bulunarak, düğün gibi işleri terk ederek sürekli etkinliklerde yer almışlardır. İğdir il olduktan ve üniversite açıldıktan sonra öğrencilerin, hocaların ve çalışanların katılımı oldukça yüksek ve iç açıcı düzeydedir. Halkımız bu durumdan çok razıdır, ellerinden geldiğince işin özünü anlatmaya çalışmaktadırlar.

Bu mateme ilk kez şahit olanlar ya da uygulamaları yanlış tanıyanlar bu merasime katılınca işin özünü öğrenme fırsatı yakalıyor ve hidayete eriyorlar.

İğdir dışından Şii olmayıp da aşura etkinliklerini görüp izleyenlerin algılamaları ve izlenimleri genel itibarıyla çok iyi olmuştur. Bu münasebetle inancını (mezhebini) değiştirenler de olmuştur. Eleştirenler olmuşsa da oldukça azınlıktadır. İğdir'a gelen üst düzey idarecilerden böylesine inançlı bir toplumla hiç karşılaşmadıklarını ifade edenler olmuştur.

Misafir katılımcılarla ilgili olarak farklı bir değerlendirme de şudur: Misafir katılımcılar, Caferi toplumunun yanında iyi fakat arkalarında genellikle olumsuzdurlar. Misafirler burada yapılan etkinlikleri anlamakta ön yargılı davranmaktalar ve yapılanları yadırgamaktadırlar. 1400 sene önce olan bir olayın bu güne taşınmasını eleştirdikleri, olayı basite aldıkları, "kendiniz öldürmüşsünüz ve kendiniz yasını tutuyorsunuz" gibi yorumlarda buldukları ifade edilmektedir.

o) Aşura Etkinliklerinde Eski-Yeni Farklılaşması

Geçmiş ile günümüz arasında, etkinliklerin muhteva olarak aynı olduğu değişimin aksesuarlarda, kullanılan malzemelerdeki imkânlarla göre olduğu temelde ifade edilse de eskiden daha sade, sadece gençlerin deste vurması olduğu, zincir vurmanın yaygın olduğu ifade edilmektedir. Daha da eskiye dönülürse bu gün tiyatro denilmekte ama halk arasında şebih çıkarma (benzetme) denilen, İmam Hüseyin, Yezid, Şimr, Ömer b. Sa'd gibi kişilerin canlandırıldığı oyunlar oynanmıştır. Etkinlikler, günümüzde daha derli toplu, daha organizeli olduğu, insanların daha bilinçli oldukları ifade edilmektedir. Aşura etkinlikleri eskiden engellendiği için sadece camilerde ve gizli gizli evlerde yapılırdı, ancak günümüzde meydanlarda, geniş kitlelerle yapılıyor, bu ise devletin etkinliklere olumlu yaklaşımıdır.

p) Aşura Etkinliklerinde Hoş Karşılanmayan Unsurlar

Aşura etkinliklerinde "Başvurma" olayının, müctehidler tarafından olumlu bulunmamasına rağmen gençler tarafından hala ısrarlı bir şekilde yapılması olumlu görülmemektedir. Bu tarz hadiselerin gerçekleşmemesi için organizasyonun dini bir otorite tarafından yapılması gerektiği dile getirilmektedir. Ancak etkinliklerin özünde bir matem olduğundan, ağlamanın ya da üzülmenin bir sisteminin olmayacağından hareketle bir düzen ve sistem aramanın da doğru olamayacağı dolayısıyla etkinliklerde yanlışlık ve hata diye bir şeyin olmadığı da ifade edilmektedir. Özellikle bu günlerde hassas bir süreç yaşanıldığından, zaman zaman karışık, rahatsız edici, tepkili tavırlar karşısında reaksiyonların olduğu, ancak hiçbir zaman taşkınlık boyutuna ulaşmadığına ve bunun da yapılan icraatların dışarıdan kolay anlaşılabilen içeriğe sahip olduğundan kaynaklandığı ifade edilmektedir.

r) Aşura Konulu Alan Araştırmalarına Yaklaşım

Böyle çalışmalar ilk bakışta Caferi toplumunu rahatsız etmektedir. Çünkü bugüne kadar yapılan çalışmalarda, horlanarak, aşağılanarak, İslam, Kur'an, Sünnet dışı uygulama olarak lanse edilerek ve "bunlar kendilerini dövüyorlar, başlarını kırıyorlar" denilerek,

yapılan bu matemler vahşilik olarak nitelenmiştir. Her şeyin açıkça ortaya çıktığı yüzyılımızda bile başta Vehhabiler olmak üzere mateme karşı çıkan bu uygulamaları çarpıtmak isteyenler vardır. Ama gerçekleri, hak ve hakikati, tarihi süreçte İslam dinine, Hz. Peygamber'e ve Ehl-i Beyt'e yapılan hakaret ve zulümleri kınayan ve yapılan matemi tanıtan çalışmalardan Caferiler mutluluk duymaktadırlar.⁵⁵

Bu yüzden ben (Arslan Başaran) bu değerli çalışmaya katkıda bulunduğumu söylediğimde, "bırak gitsin, samimi değildirlers, yine bizi öcü göstermek için bunu yapıyordurlar" dediler. Bu tepki garipsenmemelidir, çünkü asırlardır böyle yapıldığından, insanların içlerinde korku ve güvensizlik vardır. Her şeyi yerinde görüp inceleyen, mezhep taassubundan uzak, dinin gerçeklerini kendine şiar edinen kişilerin, bir Müslüman olarak Ehlibeyt'e bir katkı olsun, ülkemin zenginliklerini paylaşayım, amacıyla yaptığı çalışmalarla, Şii'lerin ve Ehl-i Sünnet kardeşlerin birbirleri hakkındaki kötü düşüncelerinin kalkmasına ve onun yerini hoşgörünün almaya katkı sağlar.

s) İğdır Aşura Etkinliklerinin Diğer Ülkelerdeki Etkinliklerle Mukayesesi

Irak, İran, Lübnan, Bahreyn, Suriye, Pakistan, Hindistan, Afganistan, Azerbaycan, Suudi Arabistan, Kuveyt ve Birleşik Arap Emirliklerinde bulunan Şii'ler aşura etkinleri aynı şekil ve aynı tonda yapılmaktadır, ancak küçük faklar olabilmektedir. Bu farklar ülkeler arasında olabildiği gibi şehirlerarasında da olabilmektedir. Bunlar kültür, dil, ırk, bilgi ve dini eğitim farkından kaynaklanmaktadır. Örneğin, Kum şehrinde etkinlikler daha canlıdır, daha yüksek seviyede ilim ve gerçeğe dayanan mersiyeler okunur, söz ve uygulamalarda hurafe olmazken, başka şehirlerde insanları duygulandırıp coşturmak için bazı duygulandırıcı fazladan şeylerden bahsedilir. Her ülke bu etkinliğe kendi geleneklerinden bir şeyler katmaktadır. İğdir'da yaşayanların çoğunluğu Azeri Türkü olmasından dolayı İran'dan büyük oranda etkilenmişlerdir. İran'daki

etkinlikler, Şii çoğunluktan ve devlet eliyle merasimlerin organize edilmesi dolayısıyla daha gösterişli yapılmaktadır. İğdır'da ise etkinlikler halkın kendi çabalarıyla gerçekleştirilmekte ve insanların etkinlikleri yanlış anlamaması için çok hassas davranılmaktadır. Bir mukayese olarak İğdır'daki uygulamalar dünyadaki aşura etkinlikleri içerisinde en iyilerdendir, denebilir.

t) İğdır'da Aşuranın Anlamı

"İğdır'da Aşura neyi ifade eder?" şeklindeki bir sorumuza verilen cevaplar aşuraya yüklenen hem ameli hem de duygusal pek çok ifadenin/anlamın olduğunu göstermektedir. Bunlar özetle şöyledir:

Aşura ve İmam Hüseyin'e matem tutmanın ve bu olayı günümüzde de canlı tutmanın birçok anlamı vardır:

- Zalimlere boyun eğilmez, Din uğruna insan her şeyinden vazgeçmelidir.
- Aşura tarihe bir mesajdır, yani o gün biz yoktuk, eğer olsaydık hakkın yanında yer alırdık.
- Haksızlığa karşı haykırıştır,
- Yüce Allah'ın Kur'an'da sevgilerini bize farz ettiği kimselere karşı sevgi gösterisidir,
- İmam Hüseyin'in davasının devam ettiğine delildir.
- Aşura en büyük matemdir. "Matem" ve "Kıyam"ı ifade eder.
- Aşura ilahi irade ve sünneti temsil eder.
- İğdır'da aşura kanın kılıca galip geldiği gündür.
- İğdır'da aşura, Hz. Peygamber'in torununa reva görülenlerin hakikatte ne olduğunu anlatmayı ifade eder.
- Ehl-i Beyte olan sevginin manası onlara uymamız, onlara yapılanı kendimize yapılmış gibi algılayıp tepki göstermemizdir. Hatta kendimize yapılandan daha ağır algılamalıyız. Dolayısıyla Hz. İmam Hüseyin'in ve ashabının çektiği acıları bir nebze olsun yaşamak için matem tutulmaktadır.
- Bu matemle Muaviye, Yezid ve Ehl-i Beyte tuzak hazırlayıp, onları tarihten silmeye kalkan herkes ve onları haklı göstermek isteyenler lanetlenmektedir.

- Bu matem tutulamaz ve anlatılmaz ise haklı ile haksız ve hak ile batıl nasıl tespit edilir.⁵⁶

u) Aşura ve Dindarlık

Peygamber'in (s.a.a) Ehl-i Beyt'ine matem tutmanın zaten kendisi dini bir görevdir. Bu görevi yaparak mateme katılan kişi dine olan inancı gereği katılmaktadır. Genellikle Muharrem ve Sefer aylarında namaz kılmayanlar namaz kılmaya başlar, kumar, içki veya yaygın olan başka günahlar terk edilir. Kadınlar bu iki ayda tesettürlerine biraz daha fazla dikkat ederler. Mateme katıldıkları için normalinde tesettür giymeyen kadın bile aşura günlerinde tesettür giyinip matem tutar. En azından dini değerlere yılda bir sefer de olsa sahip çıkılır, uygulamaya konulur. Bu etkinlikler, katılanların düşünce ve ufuklarını açmaktadır. Ramazan ayının insanların maneviyatını güçlendirdiği gibi Muharrem ayı da insanları manevi olarak doruk noktaya taşımaktadır. Bu ayda yapılan etkinlikler insanların dine bağlılığını artırmaktadır.

Ancak aşura etkinliklerine katılımın dindarlık ölçüsü olmadığı düşüncesi de dile getirilmektedir. Bu etkinliklere katılmak için dindar olmaya gerek yoktur. Oradaki manevi ortam dindar olmayan insanları da etkiliyor olabilir. Hatta ayrı inanç mensuplarından da zaman içinde bu inanca Hz. Hüseyin'den ve aşuradan etkilenecek katılanlar olmaktadır.

v) Aşura Etkinlikleri ve Kerbelâ'nın Mesajı

"Aşura etkinliklerinin Kerbelâ'da yaşananları ya da Kerbelâ'dan alınması gereken mesaj için yeterli olup olmadığını" sorguladığı-

⁵⁶ Hüseyin Yeşil, Aşura'ya yüklenen anlamı şöyle dile getirmektedir:

"Aşura sevginin, aşura aşkın,
Aşura vefanın, aşura sabrın,
Aşura, dünyada hür yaşamının,
İnsana, insanca hizmet etmenin,
Erdemli, onurlu hayat sürmenin
En Yüce, en ulvi mücadelesi,
Eşsiz Fedakarlık göstergesidir.
Çağların özgürlük öğretisidir.

İnsanın hürriyet meşalesidir." Bk., *Ehl-i Beyt Mektebinde Aşura Hakkın Batılla Savaşı*, Haz., H. Yeşil-H. Türkeli-Y. Atay, Hidayet Yalçın-Süphi Yüksek, Iğdır, 2006, s. 13.

mız sorumuza verilen cevaplarda, ana tema olarak Kerbelâ faciasının pek çok mesajının olduğu, etkinliklerde, o mesajların hepsinin verilmesinin mümkün olmadığı, ancak alınması gereken mesajlar ve Kerbelâ'nın unutulmamasına ortam sağladığı üzerinde durulmaktadır. Kerbelâ faciasının mesajlarını verme halktan daha çok alimlerin işi olarak görülmektedir. Bu konuda yeterli bilgiye sahip olan alimler ellerinden geleni yapmaya çalışıyorlarsa da yine yetersiz kaldığı düşünülmektedir. Ama örnek olarak her şeyin bir iskeleti, ruhu ve canı olduğu gibi, aşura etkinlikleri de bu işin iskeletidir, ona ruh ve can vermek gerekir. Eğer iskelet olmasa ona ruh ve can veremezsin. Bu iskelet korunmalıdır ki bilen birisi de ona ruh verebilsin. Özetle, Kerbelâ olayında çok yönlü mesajlar vardır, hangisini verebilirsek o bizim için kârdır. Kerbelâ hadisesinden alınması gereken mesajlarla ilgili olarak konferans, çalıştay ya da kongre gibi detaylı bilimsel çalışmaların mesaj verme konusunda daha etkili olabileceği de dile getirilmektedir.

y) Etkinliklerin Hakim Duygusu: Sevgi-Nefret

Aşura etkinliklerinde okunan mersiyeler, ağıtlar, yapılan konuşmalar başta olmak üzere etkinliğin genelinde iki duygunun kendisini net bir şekilde ortaya koyduğu görülmektedir: Sevgi ve nefret. Hz. Hüseyin ve yarenlerine karşı olan bu sevgi Yezid ve taraftarlarına karşı da nefret olarak ifade edilmektedir. Çalışmamızda Sevgi ve nefretin boyutunu sorgulamaya çalıştık. Bu bağlamda genel olarak Sevginin büyüklüğü ve yüceliğinin nefretle mukayesesine bile müsaade edilmeyen yorumların olduğu görülmektedir. Genel kanaatler şöyledir:

Hz. Hüseyin'in Hz. Peygamber, Hz. Ali ve Hz. Hasan'dan sonra İslam ümmetinin lideri ve önderi olduğu için Yezit'le mukayesesine bile düşünülmemektedir. Böyle bir mukayese Hz. Peygamber ile Ebu Cehil'i mukayese etmek gibi bir yanıltır. İmam Hüseyin'e olan sevgi 3/61, 33/33, 42/23 numaralı ayetlerin gereği iken Yezid ve benzerlerine lanetin de 7/44, 11/18 numaralı ayetlerin gereğidir. Hüseyin'in mesajını iyi anlayan dindar insanlarda Hz. Hüseyin ve din sevgisi öne çıkmakta, buna karşın sadece "aşura

Müslümanlığı" yapan, dindar olmayan insanlarda ise Yezid düşmanlığını öne çıkarmaktadır.

Bu iki zıt kavramın yan yana kullanılmasında "her şey zıddı ile kaimdir" anlayışından hareketle açıklamalar getirildiği görülmektedir. İnsan çok sevdiği birisine yapılan kötülüğü hazmedemez. Ve o kötülüğü yapan kişiden nefret eder. Eğer o kötülük Hz. Hüseyin'e yapılmışsa işte o büyük sevginin karşısındaki nefret ve lanet de o ölçüde büyük olur. Aşura etkinliklerinde imam Hüseyin sevgisi daha çok ön plana çıkıyor elbette ama Yezid'e duyulan nefreti bu sevgi ile bastırmak onu ikinci plana atmak öncelikle bu sevginin ruhuna aykırı bir durumdur. Dolayısıyla kin ve öfke duygusu da buradaki sevgi kadar diri kalması gereken bir duygudur. Ancak Hz. Hüseyin'e olan sevginin Yezid olmadan da anlatılabileceği ifade edilmektedir.

Sonuç

Iğdır'da yaşayan aşurayı konu ettiğimiz çalışmada, aşura etkinliklerinde yapılan faaliyetlere önderlik eden ve bizzat faaliyetlerde yer alarak tecrübe etmiş kişilerin konuyla ilgili görüşlerine yer verilmiştir. Elde edilen verilere âlim-molla konumundaki kişilerin daha kitabi yorumlar yaptıkları görülürken diğer katılımcıların meseleleri daha duygusal şekilde tanımladıkları görülmektedir. Sorulara verilen cevaplarda zaman zaman birbiri ile çelişen ya da zıt görünümlü düşüncelerin olduğu görülmektedir. Bu farklılıklarda, cevapları veren insanların etkinliklerdeki durumları ve konularda ki bilgi birikimi ve hadiseye bakış pozisyonlarının etkili olduğu görülmektedir. Bu bağlamda bir kısım görüşler, temenni şeklinde ya da hedeflenen eğilimi göstermesi açısından değerlendirilmelidir.

Yapılan yorumlarda Iğdır'da aşuranın teorik boyutlarıyla daha çok İran'dan etkilendiği, bunda hem coğrafi yakınlık hem de âlim ve mollaların özellikle o bölgeden ilmi olarak beslendiklerinin etkisinin olduğu söylenebilir.

Etkinliklerde, tarihsel süreçlerdeki sosyal-ekonomik-bilimsel gelişmeler ve özellikle coğrafi vb. etkinliklere bağlı olarak kısmen

değişimler söz konusu olsa da içerik olarak ciddi bir farklılığın olmadığı ifade edilmektedir.

Etkinliklere katılımın ciddi düzeyde olduğu, mazeretsiz katılmayanlara karşı nasihatın dışında bir tepki verilmediği, Caferilerin dışında, dışarıdan gözlemci veya gelen katılımcı sıfatıyla katılanların son yıllarda ciddi düzeyde olduğu, bu şekildeki katılımların desteklendiği ve ağırlıklı olarak da olumlu dönütler alındığı ifade edilmektedir.

Aşura etkinliklerinde sine vurma, zincir vurma, başvurma gibi etkinliklerde özellikle zincir vurma faaliyetinin tasvip görmediği, ancak insanların kendi istekleriyle bunu yaptıklarından dolayı eleştirilmemesi gerektiği ifade edilmektedir.

Etkinliklerde kullanılan, alem, kasım otağı, fotoğraflar, okunan mersiyeler ve ağıtların matemini duygusal yapısına olumlu katkı sağladığını ve Kerbelâ'nın mesajının daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayan sembolik unsurlar olduğu ifade edilmektedir.

Etkinliklerin temel duygusu Hz. Hüseyin ve yarenlerine sevgisi olmasına rağmen Yezid ve taraftarlarına olan nefret ve lanet de önemli düzeydedir. Bu bağlamda Nuh Tufanı, Hz. İbrahim'in aşura günü ateşten kurtulması gibi tarihsel olarak o güne atfedilen hadiselerin Emevilerin Kerbelâ faciasının üzerini kapatma eylemleri olduğuna dikkat çekilmektedir.

Etkinlikler, Ehl-i Beyt'e farz olan bir sevginin bir sonucu olarak dini bir mesele olarak tanımlanırken katılımcıların dindarlıklarına olumlu katkı sağladığı ifade edilmektedir. Temel mesajın ise Ehl-i beyt sevgisi olduğu dile getirilmektedir.

Kısaca İğdır'da yaşayan aşura hayatının her alanında kendini hissettirmektedir.

Kaynakça

- Aktaş, Hasan, "Mersiyeden Modern Şiire Tarihin Kerbela Şuuru, *Çeşitli Yönleriyle Kerbela*, Ed., As. Yıldız, Sivas, 2010.
- Algül, Hüseyin, *İslam Tarihi*, Gonca Yayınları, İst., 1997.
- Bağlıoğlu, Ahmet, "Temel Hak ve Özgürlükler Bağlamında Mezhepsel Çoğulculuk", *Fırat Üniversitesi İFD*, 15:1, 2010.

- Büyükkara, Mehmet Ali, "Bir Bilim Dalı Olarak İslam Mezhepleri Tarihi ile İlgili Metodolojik Problemler", ", *İslami İlimlerde Metodoloji (Usul) Meselesi-1*, Ensar Nşr. İstanbul, 2005.
- Çetinkaya, Nihat, *İğdir Tarihi*, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Y., İst., 1996.
- Demirci, Filiz, *Caferilerin Dini Örf ve Adetleri İğdir Örneği*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniv. Sosyal Bilimler Enst., Kayseri, 2006.
- Ehl-i Beyt Mektebinde Aşura Hakkın Batulla Savaşı*, Haz., H. Yeşil-H. Türkeli-Y. Atay, H. Yalçın-S. Yüksek, İğdir, 2006.
- Hoffer, Eric, *Kesin İnançlılar*, çev., E. Günür, Plato Yay., İst., 2011.
- http://www.igdir.edu.tr/f_camer/default.aspx
- İbn-i Esir, el-İzzeddin Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed, *el-Kamil fi't-Târih*, 1385 (1965).
- İbn-i Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Beyrut, 1966.
- İslam Mezhepleri Tarihi*, Ed., H. Onat-S. Kutlu, Grafiker Yay., Ankara, 2012.
- Karabekir, Kazım, *İstiklâl Harbimiz*, İstanbul, Türkiye Yayınevi, 1969.
- Karasar, Niyazi, *Bilimsel Araştırma Yöntemi*, 22. Bas., Nobel Yay., Ankara, 2011.
- Kirman, Mehmet Ali, *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü*, Rağbet Yay., İst., 2004
- Kutlu, Sönmez, "İslam Mezhepleri Tarihinde Usul Sorunu", *İslami İlimlerde Metodoloji (Usul) Meselesi-1*, Ensar Nşr., İst., 2005
- Muhammed Nakî, *Kumru (Kenzül-Mesaib)*, Yayımlayan A. A. Atalay, Can yayımları, İstanbul, 1992.
- Oluz, Coşkun, *Güneşin Doğduğu Kent İğdir*, Bakanlar Mat., Erzurum, 1999.
- Onk, Nizamettin, *Kafkasya'dan Anadolu'ya İğdir Tarihi*, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, İstanbul, 2006
- Öcal, Turgut, *İğdir Folkloru ve Etnoğrafyası*, Türk Dili ve Edebiyatı Bitirme Tezi, Erzurum, 1970.
- Öztürk, Emine, *Dini ve Kültürel Ritüelleriyle Caferilik*, Rağbet Yay., İst., 2011.
- Taberî, *Tarihu'l-Ümem ve'l-Müluk*, Thk., Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Beyrut, 1967.
- Tuncel, Metin, "İğdir", *DİA*, c. 19, İstanbul, 1999.
- Turgut, Kadir "Türk Edebiyatında Farsça Yazılmış Kerbela Mersiyeleri", *Çeşitli Yönleriyle Kerbela*, Ed., A. Yıldız, Sivas, 2010.
- Üzüm, İlyas, "Duygunun Tarihe Meydan Okuması: Kerbela Olayının Tahrifi Bağlamında 'Utak-ı Kâsım'", *Çeşitli Yönleriyle Kerbela*, Ed., A. Yıldız, c. III., Sivas, 2010.
- Üzüm, İlyas, *İnanç Esasları Açısından Türkiye'de Ca'ferîlik –Türkiye'de Azerî-Ca'ferîler'in Bugünkü Dinî İnanç ve Yaşayışları*, Basılmamış Doktora Tezi, MÜSBE., İstanbul, 2004.
- Yakubi, *Tarihu'l-Yakubî*, Beyrut, 1379/1960.



Dini ve Tasavvufi Müzik Türü Olarak Mersiyeler: Din Psikolojisi Açısından Yaklaşım (İğdır Örneği)

Yusuf MACİT*

The Marsiyas/Dirges as Genre of Religious: Mystical Music
in respect of Psychology of Religion (In case of İğdır)

Citation/©: Macit, Yusuf, (2011). The Marsiyas/Dirges as Genre of Religious: Mystical Music in respect of Psychology of Religion (In case of İğdır), Mîlel ve Nihal, 8 (3), 189-228.

Abstract: The dirge/Marsiya accepted as religious-mystical music genre and read in the poetic or melodic, solo or choral form within framework of rituals that carried out in certain time and spaces because of the anniversary of Hussain's martyrdom in Kerbela on 10 Muharram. This study aims research for religious and psychological interaction between feelings of "perceptions of death" and "religious orientation" and "Hussain", "music" with some independent factor on test subjects. The presence of positive relationship has been observed at the end of this study.

Key Words: Religion, Psychology, Hussain, Dirge, Music.



* Yrd. Doç. Dr., İğdır Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi ABD.
[ymacit@gmail.com].

Atıf/©: Macit, Yusuf, (2011). Dini ve Tasavvufi Müzik Türü Olarak Mersiyeler: Din Psikolojisi Açısından Yaklaşım (İğdır Örneği), Mîlel ve Nihal, 8 (3), 189-228.

Öz: Mersiyeler, Hz. Hüseyin'in 10 Muharrem'de Kerbela'da şehadetinin yıldönümü vesilesiyle belli zaman ve mekânlarda gerçekleştirilen ritüeller çerçevesinde şiirsel veya melodili, solo veya koro şeklinde okunan ve dini-tasavvufi müzik türü olarak kabul edilmektedir. Bu çalışma, deneklerin "müzik", "Hüseyin", "ölüm algıları" ve "dine yöneliş" duyguları ile bir kısım bağımsız değişkenler arasındaki dini ve psikolojik etkileşimin araştırılmayı hedefler. Bu çalışmanın sonucunda anlamlı bir ilişki bulunmuştur.

Anahtar Kelimeler: Din, Psikoloji, Hüseyin, Mersiye, Müzik.

Giriş

Müzik, bir duygu, bir düşünce, bir fikir veya bir olayı anlatmak amacıyla ölçülü ve ahenkli seslerin ritimli veya ritimsiz olarak, sesleri kulağa hoş gelecek bir şekilde bir araya getirmektir (Çakır, 2009: 9). Bir bilim dalı olarak matematik, fizik, psikoloji, sosyoloji, tarih, edebiyat ve idari bilimler gibi çeşitli bilim dallarıyla gerek kuralları gerekse işleyiş biçimi açısından ilişkili olan müzik, (Akdoğan, 2003: 346) insana has bir melekedir. Her kültürde mevcut olup estetik ifade ihtiyacından doğmuştur, kültür temeline bağlıdır, din ile de yakından ilgilidir, heyecanlı duyguları ihtiva ettiği için aynı zamanda bir tatmin vasıtasıdır (Songar, 1986: 31-32). Dinlenen müzik türüne göre insanları karamsar ya da neşeli, hırçın ya da barışçıl, itaatkâr ya da isyankâr, tek düze ya da yaratıcı, ürkek ya da atılgan gibi değişik ruh hallerine sokan müzik bu yönüyle günümüz dünyasında son derece profesyonelce kullanılmaktadır. Reklâmlar bunun en büyük kanıtıdır. Müzikle beraber verilen reklâmlar hatırdan daha çok kalmakta, ürüne karşı duyulan sempati müzikle daha da pekiştirilmektedir (Şahin, 2008: 60).

Amaç ve sebeplerine göre müziğin fiziksel tepki, iletişim, duygusal ifade, sembolik tanımlama, sosyal normlara uygunluğu güçlendirme, dinî ayinler ve toplumsal geleneklerin geçerli kınlanması, kültürün muhafazası, toplumsal kaynaşmanın sağlanması, estetik zevk ve eğlenme gibi önemli işlevleri vardır (Ergeshov, 2011: 9). Bunun dışında müzik, beceri isteyen bir işte yetkinlik kazanmak, belli bir imaj veya kişilik ortaya koymak, tıpta, terapide, eğitim ve ticarete belirli amaçları gerçekleştirmek için kullanı-

labilmekte (Odabaşı, 2001: 28), bireyin sağlıklı ve dengeli, kendine özgü bir kimlik ve kişilik geliştirebilmesinde önemli rol oynamaktadır (Kaynarca, 2005: 5-6). Bunun yanında müzik, insanlar arası psikolojik iletişim sağlamada etkili olmuş, eğlencelerde, neşeli ve kederli törenlerde, yemek davetleri ve hatta savaşlarda ortak bir dil haline gelmiştir. (Bkz, Kutlay, 2007: 1) Diğer taraftan müziğin insan psikolojisine olumlu etkiler yaptığı, mutluluk verdiği, depresyon geçirenlerin ruh hâlini düzelterek, stres hormonlarını azalttığı (Özçevik, 2007: 38), söz konusu etkinin ise, müzikte var olan ton, ses yükseklikleri, ses dalgaları, ritim, armoni, duygu, hafıza, hayal gücü ve müzikalite gibi temel unsurlara dayandığı ifade edilmektedir. Nitekim araştırmacılar, müzik ile sağlık arasında yakın bir ilişki olduğunu, müziğin sağlığın her alanında kullanılabileceğini, ağrısız, güvenli, ucuz ve yan etkisi olmayan bir tedavi yöntemi olduğunu gözlemlemişlerdir (Köksoy, 2009: 49, 39). Ancak müziğin insan üzerindeki psikolojik etkisi dinlenen müzik türüne göre farklılıklar arz etmekte ve bu noktada farklı psikolojilere sahip bireylerin aynı müziğe karşı reaksiyonları da birbirinden farklı olabilmektedir (Köksoy, 2009: VI; Akkuş, 2007: 98-103).

Bir Sanat Olarak Müzik: Dinle İlişkisi ve İnsan Psikolojisi Üzerindeki Etkisi

Dini yaşayışın en önemli yönünü duygular oluşturur. James'e göre dinin "ilk ve derin kaynağı" duygulardır (Egemen, 1952: 11). Din duygusu insanı sürekli ilahî âleme yönelten ve oraya doğru yükselme çabası içine sokan bir duygudur. Din duygusunu kuvvetle yaşayan insan, izlenimlerinde, düşünce ve tasavvurlarında, hal ve davranışlarında Allah ile uyum içinde bulunduğunu hisseder, bütün ideallerinin ilahî âlemde de gerçekleşeceği inancı içerisinde, dünyada bulamadığı emniyet ve teselli ihtiyacını bu duygu sayesinde bulur (Hökelekli, 1993: 138-140). Zira din duygusu yüksek bir ideale bağlanmaktan doğan yöneltici ve bağlayıcı bir özelliğe sahiptir ve bu özelliğine binaen sonlunun sonsuz yüce kuvvete yönelmesini, güvenmesini, sığınıp teslim olmasını sağlar (Pazarlı, 1972: 92; Uysal, 1996: 23).

İnsanlara bir duygu ve düşünce aktaran, onlarda beğeni ve hayranlık uyandıran edebiyat, müzik dans, resim, heykel, mimarlık, tiyatro, sinema eserleri gibi sanat ürünleri birer iletişim aracı (Köknel, 1997: 368), fiilen mevcut olan kadar, hasreti çekilen şeylerin de ifade vasıtasıdır (Egemen, 1957, 53). Tolstoy'a göre dini değerler sanat yoluyla aktarılabilir: "Sanat ne keyiftir, ne avuntu, ne de eğlence; sanat yüce bir iştir. Sanat insan yaşamında bilinçli bilgiyi duygulara aktaran organdır" (Tosltoy, 2010: 230). Sanat eserlerinin insanda uyandırdığı estetik duygular eğitim ve kültür düzeyleri, inançları ve toplumsal değerlerin farklılık ve etkinliği oranında kişiden kişiye değişiklik gösterirler (Peker, 2008: 108). Sanat, dinin tabiatında mevcuttur. Dini vecd sanatkâranedir. Güzellik karşısında hayranlık ve teslimiyet, kutsal varlığa teslimiyet gibidir (Sezen, 1998:203). Esasen müzik, sanatların en soyutu olduğu için, İslam'ın getirdiği prensipler etrafında oluşan estetiğin yapısına uygundur (Ayvazoğlu, 1989: 57). En güzel mimarî eserler mabetlerdir, en güzel şiir ve ilahiler dinden doğmuştur. En göz alıcı heykelleri putperestler yapmış, en duygulu mozaikler, freskler ve gravürler dindar ellerden çıkmıştır (Arvasi, 1994: 140-141). Nitekim müziğin geçmişten günümüze bütün toplumlarda etkili bir iletişim aracı olarak kullanıldığı, ibadetlere kazandırdığı manevî boyutu yanında, insanların dini duygularını harekete geçirmede önemli bir araç olduğu bilinmektedir. Yine ibadetlerde teslimiyeti ve içtenliği artırıcı özelliğinden dolayı bütün dinlerde, konuya uzak olan kişilere çağrı yapabilmek, onları bir şekilde etkilemek için musiki sanatından yararlanılmıştır (Akdoğan, 2003: 354-355).

Müzik sanatı insanların içindeki manevi duyguların sesle süslenmesidir ve bireyi ilahi inanca götüren bir yol gibidir. Allah'a olan inancın en güzel ilahilerle dile getirilişi ve bu ilahilerin insanların güzele ve doğruya sevk edişi, din müzik etkileşiminin açık göstergesidir (Keklik, 2006: 31-32). Dolayısıyla müzik, ibadet, sevinç, hüznün, ölüm gibi duygusal yoğunluğu olan toplumsal yaşantı ve tepkilerde duyguların aktarımına yardımcı olarak etkin bir rol üstlenmiş (Köksoy, 2009: 47); geçmişten günümüze ya ibadetin kendisi veya ibadet esnasında insana şevk veren önemli bir araç

olarak kullanıla gelmiştir (Akdoğan, 2003: 347). Nitekim dini törende kullanılan müziğin, katılanları çok rahatlattığı ve onlar üzerinde güçlü bir psikolojik etki meydana getirdiği tespit edilmiştir (Köksoy, 2009: 6).

Din fitrî, tabîi ve insanî -menşei itibariyle ilâhî- bir olgu olduğu gibi müzik de din gibi fitrî, tabîi ve insani bir olgudur. Bu noktada dinle müzik kesişir ve bir ölçüde de örtüşür. İnsana din duygusunu veren Yüce Yaratıcı ona güzel, ölçülü ve ahenkli seslerden ve nağmelerden tat alma yeteneğini, hatta güzel besteler ve hoş nağmeler seslendirme kabiliyetini de vermiştir. Bu itibarla müziğe ilahi bir sanat gözüyle bakanlar da olmuştur (Uludağ, 2002). Bu durumu müziğin kaynağını açıklamak için ileri sürülen kuramlarda da görmek mümkündür. Bunlardan en çok kabul edileni “Bezm-i Elest” kuramıdır ve Ahmed er-Rufai’ye göre insan, daha henüz ruhlara âleminde iken “Ben sizin Rabbiniz değil miyim?” (Kur’an, 7/172) şeklinde işittiği ilahi hitaptan aldığı zevk kalbine yerleştiği için, her ne zaman güzel bir ses veya güzel bir nağme duysa “bezm-i elest” de işittiği o sesin zevki ruhanisini duyar (Güray, 2010: 135).

Dini müzik, Kur’an tilavetinde, ezan okumada, tekbir ve salâvat getirmede, mevlit, ilahi ve benzeri dini metinleri okuma gibi çeşitli şekillerde kendini gösterir. Bunun tabii, fitrî, mutedil ve ölçülü şekli, dini geleneklere uygun tarzı insana güzel duygular yaşatır, dini hayatın canlı ve etkili bir şekilde devam etmesine katkı sağlar, insanı dine ve dince önemli olan hususlara ısındırarak Allah’a yaklaştırır (Uludağ, 2002). Bu sebeple müziğin dini mekânlarda doğduğu ve dini ritüellerin bir parçası olduğu ifade edilmiştir (Yalçınkaya, 1999: 33). Müzikle ilk defa ilgilenen ve insanların müzik ihtiyaçlarını tatmine çalışan din adamları olmuştur. Türklerin İslam’dan önceki dinlerinde de müzik önemliydi ve dini kuralların öğretilmesi, öğütler verilmesi ibadetlerin ve dini törenlerin yapılması sırasında, konuşulan dilin ahenginden yararlanmak için şiir, bu şiirlerin etkisini arttırmak için de müzik kullanılmaktaydı. Nitekim müzik eşliğinde dini törenler yapan ve yaptı-

ran, ayrıca toplumda şifacılık, büyücülük, ruhçuluk gibi özel meşguliyetleri olan Kırgızlarda “baskı-bahşi” Oğuzlarda “ozan”, Altaylılarda “kam”, Yakutlarda “oyun” ve Tunguzlarda “şaman” adı verilen din adamları şiir ve müzik bilen kimselerdi (Keklik, 2006, 27).

Hıristiyanlıkta ise ilk dönemlerde ayin ve ibadetlerde müzik yoktu. Kiliseye sonradan giren müzik, dini bir zaruret olarak kabul edilir olmuştur. Böylece kilise müziği, eski Yunan ve İbrani müziği sanatlarının tesiri altında hızlı bir şekilde gelişti, Süryani kiliselerinden başlayarak orta çağın bütün dünyaya hâkim müziği haline geldi (Keklik, 2006, 32-33). Ülken’e göre “orta-çağda müzik mücerret mistik bir ifadeye doğru gitmişti. Garpta Kilise müziği ile İslam âlemindeki Tekke müziği de böyleydi ve bunlarda hâkim olan şey manevî, mücerret ve sembolikti (Ülken, 1957: 35). Topçu’ya göre de, ortaçağ’da resimde, müzikte, mimarlıkta bütün konular ve motifler dinden alınmaktaydı (Topçu, 2006: 184).

Müzik-din etkileşimini güzel bir şekilde yansıtan olaylardan biri de Hıristiyanlığın Avrupa’da yayılmasıyla ilgilidir. Nitekim bu süreçte müzik oldukça ön plana çıkmış ve müziğin insanları ortak duygularda birleştirme gücünden Kilise de faydalanmıştır. Hatta Papa I. Gregorius, din ve müzik yoluyla birlik sağlamayı hedeflemiş ve bu amaçla VI. yüzyılda dini solo ve koro şarkıları bir araya toplamıştır (Tanrıkorur, 1998: 42). Bu konuyu ele alan Tanrıkorur, önce “Türklerin tarih boyunca ortaya koymuş olmakla övünebilecekleri ulvi güzelliklerin (tezhîb, hat, nakış, ebru, oyma, halı) mimarideki taş yerine ses’te billurlaşmış şekli olan müzikleri, hangi arterlerle besleniyor, korunuyor ve yüceltiliyordu?” sorusunu yöneltilmiş ve bu sorusunun cevabını yine kendisi şöyle vermiştir: “Önce Mehterhane: Amacı, ta Hunlardan beri yabancı ve ürkütücü bir müziğin üç günlük yoldan duyulan gümbürtülü sesiyle düşmanın moralini bozup savaş gücünü kırmak ve korkup kaçışan düşmanını teslim almak suretiyle harbi ortadan kaldırmak (yani kan dökülmesini önlemek) olan askeri müzik okulu ve takımı. Sonra Enderun: Dil, din, ırk farkı gözetmeksizin imparatorluğun

her tarafından gelen yüksek kabiliyetli gençleri alıp yetiştiren saray üniversitesinin müzik bölümü. Sonra Mevlevihane: Kur'an ve Mesnevi derslerinin yanı sıra neyi, kudümü, seması, hattı, tezhibi, ebrusuyla insanı insan yapan bütün güzelliklerin öğretildiği, en büyük bestekârlarımızın yetiştiği, imparatorluğun en ücra köşelerine kadar yayılmış müzik ve güzel sanatlar akademiler ağı. Sonra müzik esnafının teşkilatlandığı loncalar ve nihayet tanınmış bestekârların evlerinde veya umumi lokallerde açıp heveslilerine parasız müzik dersi verdikleri hususi meşkhaneler" (Tanrıkorur, 1998: 54). Nitekim yukarıda da değinildiği gibi Müslümanların yaşadıkları bölgelerde önemli etkinliğe sahip olan tasavvufi kurumların faaliyet alanı Mevlevihaneler, Tekke ve Dergâhlar, asırlar boyu güzel sanatlardan özellikle müziğin öğretildiği birer okul olmuş; bütün tarikatlar, kendilerini ifade etme, tebliğ ve mesaj sunma, dini heyecanı canlı tutma ve ruhi olgunlaşma açısından müziği önemli bir vasıta olarak görmüşlerdir (Akpınar, 2009: 130).

Müziğin kutsallığına ve dinî idrakteki rolüne vurgu yapan Vergote, onu pek çok kimse için bir dini tecrübe tarzı olarak görür, ritmi ve notalarıyla sembolik olan kutsal müziğin, güftesini anlamasalar dahi dinleyenlerin idrak ettiği birtakım niyetleri devreye soktuğunu belirtir. Ona göre dini müzik, din üzerinde açık alanda hareket eden fakat dini inancın ötesinde kalan tecrübeyi uyandırabilir (Vergote, 1999: 136-137). Mevlana'ya göre de müzik ilâhî, semâvî, melekî, kutsî ve ulvî bir menşee sahiptir (Çetinkaya, 2000: 126). Bundan dolayı müzik din, dil, millet, ırk, zaman ve mekân ayırt etmeksizin tüm insanlığa aynı duyguları paylaştırabilmiş (Gönül, 2007: 78); tarih boyunca insanlara ilham kaynağı olarak, sosyal bilincin ve dini inancın ifade edilmesinde etkin rol oynamıştır (Çoban, 2005: 67).

Müzik, İslami geleneğe de her dönemde dini hükmü en çok tartışılan konulardan biri olmuştur. Bu konuya değinen Gazali, İhya'sında müziğin dini hükmünü incelemiştir (Bkz: Gazali, 1973: 677-705) ve esas itibarıyla müziğin hoş, ölçülü ve manalı bir ses olması nedeniyle mubah olduğunu, haramlığının ise zatından ve

hakikatinden değil haricî sebeplerden dolayı olduğunu kanaatine varmıştır (Odabaşı, 2001: 100). Sonuç olarak müzikte önemli olanın, müziğin kendisinden çok, nerede, ne zaman ve hangi koşullarda yapıldığı ve bu sorulara verilecek yanıtların Allah'ın özellikle yasak kıldığı konularla ilgisi olup olmadığı (Sağlam, 2001: 27) düşüncesi egemen olmuştur. Görüldüğü gibi müzik, değişik din ve milletlere mensup olsalar bile tarih boyunca toplumların psikolojik büyüünden vazgeçemediği ve hayatın her alanında icra edile gelip gücünden faydalandığı bir araç olmuştur. Biz de bu makalemizde duygu ve düşünceleri kendine mahsus bir tavırla ve yanık bir edayla, insanı hüznü ve düşünceye sevk eden melodilerle ifade edici bir tarz olarak mersiyelerin liseli ergenler üzerindeki müziksel, dini ve psikolojik etkilerini incelemeyi hedefledik. İşte aşağıda yer alan çalışma Müzik-din etkileşiminin güzel bir örneğini yansıtan Kerbela mersiyelerini inceleme konusunu yapmaktadır.

A-Araştırmanın Yöntemi

1-Araştırmanın Amacı ve Önemi

Araştırmanın amacına geçmeden önce din psikolojisi biliminin metod ve yöntemine kısaca değinmek gerekmektedir. Bilindiği gibi din psikolojisi, iyi-kötü, doğru-yanlış gibi değerler ve gerçeklik ilkeleri koymaksızın öznel dinsel yaşayışı psikolojik bir bakış açısıyla anlama ve açıklama çabası güder. Temel tarihi ve dini kaynaklardaki nesnel bilgilerden ziyade halkın dini inanç ve değerleri, dini tutum ve davranışları gibi öznel alanlarla ilgilenir. (Kayıklık, 2011: 34) Hiçbir dinin savunmasını yapmaz, ona bilimsel geçerlilik kazandırma gayreti içinde olmaz. (Certel, 2003: 36) Psikolojik bir bakışla toplumu oluşturan fertlerin deruni dünyalarında meydana gelen dini duygu, düşünce, inanç ve bir bütün olarak dini şuurun, onun şahsiyetine yansımaları ve buradan hareketle toplumun dini ve sosyal hayatına yansımaları göz önüne alınır. (Şentürk, 2010, 165) Din Psikolojisi görme, işitme, dokunma, koklama, tatma, acı duyma gibi duyular ve buna benzer diğer duyuşal iletkenlerle kazanılan müşahedelerin dini inançla ilişkisini ve onların birbiri üzerindeki etkisini inceler. Bundan başka dini semboller, sanat eserleri,

dil ve müzik vasıtasıyla kazanılan müşahedelerin incelenmesi de Din Psikolojisi açısından önemlidir. (Yavuz, 1982: 95)

Araştırmanın amaç ve önemine gelince, öncelikle bireylerin dini duygu, düşünce, tutum ve davranışlarını etkileyen çok çeşitli sebepler vardır ve bunlardan biri de dini müziktir. Kimi zaman duyguları yönlendirmede kimi zaman toplumu uyarmada, kimi zaman ise birlikteliği sağlamada kullanılan müzik, insanlığın varoluşundan itibaren farklı biçimlere bürünerek, fakat sosyo-psikolojik özelliklerini koruyarak toplumların kültür ağları içerisinde önemli bir yer edinmiştir. Böylelikle müzik aidiyet, toplumsal onay, prestij ve statünün muhafazası, tehditlere karşı korunma ve kendini gerçekleştirme gibi psikolojik ihtiyaçların karşılanmasında oldukça önemli bir araç olarak kullanılmıştır (Demir, 2006: 44). Müzik, tarihsel süreçte dini hükmü en çok tartışılan konulardan biri olmasına rağmen, diğer toplumlarda olduğu gibi Müslüman toplumlarda da icra edile gelmiş ve sürekli önemini artırarak günümüz gençlerinin de vazgeçemediği, her zaman iç içe oldukları bir etkinlik halini almıştır. Dolayısıyla dini müziğin ergenlerde hem dini duygu, düşünce ve aidiyet bilinci oluşturmada hem de bu değerlere dinamizm kazandırmada nasıl bir rol üstlendiği araştırılması gereken bir konudur. Bu araştırmadan elde edilen sonuçlar bireylerin dini tutum ve davranışlarını ve bunlara etki eden süreçleri incelemeyi hedefleyen Din Psikolojisine önemli bir katkı sağlayacaktır.

2-Araştırmanın Problemi

Araştırmamızın problemi, Hz. Hüseyin'in 10 Muharrem'de Kerbela'da şehadetinin yıldönümü vesilesiyle belli zaman ve mekânlarda gerçekleştirilen ritüeller çerçevesinde okunan ve dini-tasavvufi müzik türü olan mersiyelerle, Iğdır il merkezinde değişik liselerde eğitim gören ergenlerin müzik, Hüseyin ve ölüm alguları ile dine yönelişleri arasında nasıl bir ilişki ve etkileşim olduğunu tespit etmektir.

3-Araştırmanın Hipotezi

Araştırmamızın temel hipotezi, "Iğdır'da Aşure etkinliklerine katı-

lan liseli ergenlerin değişik demografik özellikler ve bağımsız değişkenler açısından dinledikleri Kerbela mersiyeleri ile müzik, Hüseyin ve ölüm algıları ile dine yönelik duyguları arasında ilişki- sel bağ vardır” ifadesiyle özetlenebilir.

Dini bir müzik türü olarak mersiyeler ve onların şiirsel veya melodili, solo veya koro şeklinde toplanma alanlarında ve özellikle mezarlıklarda okunmasının toplumun gelenekleri ve değerleriyle uygunluk arz ettiğini varsayabiliriz.

Ülkemiz dindarlarının din algıları ve dindarlık tutumlarının müzikle ilgili düşünce ve tercihlerinde de etkili olabileceğini var- sayabiliriz.

Peygamberimizin torunu olan Hz. Hüseyin bütün Müslüman- larca ortak bir değer ve sembol bir isimdir. Bilindiği gibi yakınla- rıyla birlikte iken şehit edilmiş ve bu durum geçmişten günümüze Sünni olsun Şii olsun bütün dünya Müslümanları tarafından men- fur bir olay olarak kabul edilmiştir. Diğer taraftan araştırmanın yapıldığı bölgede geçmişten günümüze Azeri-Kürt, Sünni-Şii Müs- lümanlar bir arada yaşamaktadır. Ancak bu çoklu yapının “müzik, Hüseyin ve ölüm algıları ile dine yönelişleri” açısından liseli ergen- lerin tercihlerinde farklı tutumlara sebep olabileceğini varsayabili- riz.

Günümüzde büyük bir önem kazanan ve yaygınlaşan kitle iletişim araçları ergenlerin müziğe ulaşmalarında ve müzik dinle- melerinde etkin durumdadır. Bu noktada ergenlerin Türkçe, Kürt- çe ve Azeri lehçesiyle müzik dinlemeyi tercih etmeleri söz konusu olsa da Türkçe dinlemeyi tercih edeceklerini varsayabiliriz.

4-Araştırmanın Evren-Örneklem ve Sınırlılıkları

Bu araştırma empirik bir çalışmadır ve evreni, Iğdır il merkezinde- ki liselerde eğitim gören öğrencilerdir. Ön çalışmalar yapıldıktan sonra hazır hâle getirilen anket soruları 10 Muharrem Aşure etkin- liklerinin hemen sonrasında il merkezindeki dört ayrı lisede (Iğdır Lisesi, Cumhuriyet Lisesi, Anadolu Lisesi ve Endüstri Meslek Lise- si) öğrenim gören ve yaşları 15-18 olan 585 lise öğrencisine uygu-

lanmıştır. Araştırma standartlarına göre örneklem grubu evrenimizi temsil gücüne sahiptir. Toplamda daha fazla sayıda kimseye anket uygulanmış olmakla birlikte, çeşitli nedenlerle bir kısım anketler değerlendirme dışı bırakılmıştır. Ayrıca araştırma, yapıldığı zaman dilimiyle sınırlı olduğu gibi herhangi bir ölçek geliştirmeyi de hedeflememektedir.

5-Verilerin Toplanması, Çözümü ve Yorumlanması

Araştırmamız kapsamında yer alan anketin ilk bölümünde 'cinsiyet', 'okul', 'ekonomik durum', 'mateme katılım sebebi', 'anne-babanın eğitimi', 'müzik dili' ve 'bilgi düzeyi' gibi değişkenlerle ilgili 7 soru, diğer bölümde ise dini müzik olarak mersiyelerin ergenler üzerindeki etkisini din psikolojisi açısından tespiti yönelik 12 soru mevcuttur. Bu sorular 'müzik', 'Hüseyin', 'ölüm' ve 'dine yöneliş' şeklinde dört faktör olarak kurgulanmıştır. Çalışmamızda faktörlerin geçerlilik ve güvenlik analizleri yapılmış ve ayrıca faktörlerden bağımsız bazı sorular da farklı şekilde değerlendirilmiştir. Cevapların üç seçenekli olarak düzenlendiği ölçekte katılımcıların ilave görüş ve açıklamaları için açık uçlu sorulara yer verilmiş ve değerlendirmelerde bu bilgilerden faydalanılmıştır. Verilerin analizinde alandaki uzmanların desteği alınmış ve sonuçlar SPSS programındaki analiz teknikleri (Ki-Kare Testi) kullanılarak elde edilmiş; değişkenler arasında nasıl bir ilişki olduğu ve bunların anlamlılık derecesi üzerinde durulmuştur. Analizlere öncelikle katılımcıların "On Muharrem aşure etkinlikleri bağlamında mateme, yürüyüşlere ve mezarlık ziyaretine katılım sebebiniz?" sorusuna yaptıkları "referans alanı" tercihleri açısından başlanmıştır. Zira bu araştırmamızın temel değişkenidir. Ayrıca makalenin sınırları göz önüne alınarak diğer bazı değişkenlere de kısım değinilmiştir.

6-İlgili yayın ve araştırmalar

Ülkemizde çalışma alanımızla ilgili az da olsa bazı araştırmalar mevcuttur. Bunlardan biri 'Türk Toplumunda Müzik ve Eğlence Anlayışı ile Din Duygusu Arasındaki İlişki' adıyla yapılan ve Türkiye'de din-müzik ilişkisini inceleyen doktora çalışmasıdır. Odaba-

şı (2001) tarafından 1994-1995 yılları arasında İstanbul'da toplam 1028 kişi üzerinde yapılan ve Türk Toplumunda müzik anlayışı ile din duygusu arasında bir ilişkinin var olup olmadığını, var ise hangi durumda bulunduğunu tespit etmeyi amaçlayan bu araştırmada dinlenen müzik türleri, müzik türlerini tercih etme ve etmeme sebepleri ile deneklerin dini duygu ve yaşantıları arasında anlamlı ilişkilerin olduğu tespit edilmiştir. Ayrıca araştırmada, farklı dinî gruplara mensup kişilerin müzik beğenilerinde farklılıkların olduğuna değinilmiştir (Odabaşı, 2001: 223).

Düzgüner, (2007) Mevlevî ayin müziğinin insan psikolojisi üzerindeki etkisini belirlemek amacıyla 2005 yılında Konya Mevlana Kültür Merkezi'nde icra edilen Semâ Ayinlerini izleyen ziyaretçilerden 415 kişiye anket uygulamış ve bu çalışmada Mevlevî Semâ Ayini ve Mevlevî Mûsikîsinin insanlar üzerinde büyük ölçüde olumlu etkiler bıraktığı sonucuna ulaşmıştır (Düzgüner, 2007: 210).

Hökelekli, (2010) 2008 yılı Aralık ayında, Bursa merkez ve Mudanya ilçesinde değişik yaş ve cinsten genç ve yetişkin kişilere uyguladığı ve 200 kişinin katıldığı alan araştırmasında, deneklerin mevlitle ilgili tutumlarını incelemiştir. Hökelekli bu araştırmasında, duygu ve tecrübenin dindarlığın önemli boyutlarından birisi olduğunu, insanların dinî bilgilenmeye ihtiyaçları olduğu kadar, dinî duygu ve tecrübeler yaşamaya da ihtiyaçları bulunduğunu, dolayısıyla duygusal yönün geliştirilmesi için dinî musiki ve geleceksel sanat ve edebiyat eğitimine yer verilmesi gerektiğinin altını çizmiş ve mevlit törenlerinin, musiki ve makam eğitimi almış, güzel ve sesi içli olan görevliler tarafından icra edildiği zaman insanlarda büyük bir duygusal etki meydana getirdiği sonucuna varmıştır (Bkz.: Hökelekli, 2010: 379). Burada içeriklerine kısaca değindiğimiz, bir kısmını da kaynakçada gösterdiğimiz çalışmalar ve bu araştırmamız müzik din ilişkisi, müziğin dini duygulara etkisi ve psiko-sosyal açıdan müziğe yaklaşım olarak bir başlangıç niteliğindedir ve bu alandaki çalışmaların konunun önemine binaen devam ettirilmesinin gerekli olduğu düşüncesindeyiz.

B-Bağımsız değişkenler:

Bu bölümde kişilerin demografik özelliklerini ve birtakım tercihlerini irdeleyen sorular ve cevaplar yer almaktadır.

Tablo: 1. Cinsiyet

Cinsiyet	N	%
Kız	297	50,8
Erkek	288	49,2
Toplam	585	100,0

Ankete katılanların 297 (% 50,8)'si kız, 288 (% 49,2)'i erkektir.

Tablo: 2. Okul

Okul	N	%
İğdır Lisesi (IL)	302	51,6
Cumhuriyet Lisesi (CL)	148	25,3
Atatürk Lisesi (AL)	67	11,5
Endüstri M. Lisesi (EML)	68	11,6
Toplam	585	100,0

Tablo 2'de okulların dağılımına yer verilmiştir. Buna göre 302 katılımcı ile IL ilk sırada yer alırken onu sırasıyla 148 kişi ile CL, 67 kişi ile AL ve 68 kişi ile de EML takip etmektedir. ¹

Tablo: 3. Ailenin ekonomik durumu

Ekonomik Durum	N	%
İyi	216	39,7
Orta	260	47,8
Düşük	68	12,5
Toplam	544	93,0

Tablo 3'e göre ailesinin ekonomik durumu hakkında bilgi veren katılımcılardan 476 (% 87,5) kişi, "iyi" ve "orta" gelir düzeyi ile büyük çoğunluğu temsil etmektedir. Ayrıca 41 kişi soruyu yanıtızsız bırakmıştır.²

Tablo: 4. On Muharrem Aşure etkinliklerine katılım sebebiniz?

Katılım sebebi	N	%
Etkinliklere hem bir Caferi olduğum için hem de Hz. Hüseyin'e bağlılığımdan dolayı katıldım	269	46,0
Etkinliklere hem bir izleyici olarak ve hem de Hz. Hüseyin'e duyduğum sevgimden dolayı katıldım	250	42,7
Toplam	519	88,7

¹ Araştırma yaptığımız liselerin isimleri tabloda kısaltmalarıyla birlikte verildiğinden çalışmamızda bundan sonra sadece kısaltmalar yer alacaktır.

² Çalışmamızın örneklem sayısı bilindiği gibi 585 kişidir. Ancak tabloya da yansıtıldığı gibi 41 kişi ailesinin ekonomik durumu ile ilgili soruyu yanıtlamamıştır. Çalışmamızda diğer tablolarda da benzeri durumlar söz konusu olduğunda tablolarda sadece yanıtlayanların sayısı yer almaktadır.

Tablo 4’de “On Muharrem Aşure etkinliklerine katılım sebebiniz?” şeklinde yöneltilen soruya katılımcılardan 269 (% 46,0) kişi “Etkinliklere hem bir Caferi olduğum için hem de Hz. Hüseyin’e bağlılığımdan dolayı katıldım” derken 250 (% 42,7) kişi de “Etkinliklere hem bir izleyici olarak ve hem de Hz. Hüseyin’e duyduğum sevgimden dolayı katıldım” cevabını vermiştir.

Iğdır: Aşure Etkinliklerinin Gerçekleştirildiği Önemli Bir Merkez

Aşure etkinliklerinin gerçekleştirildiği Iğdır, Kars ve Ağrı illeriyle, Ermenistan, Nahcivan ve İran gibi üç ayrı ülkeyle komşuluk yapan, etniksel kökenin ve mezhepsel inancın iç içe olduğu bir şehirdir. Iğdır’da genelde 3 ayrı etnik köken yaşamaktadır. Bunlar Azeriler, Kürtler ve Terekemelerdir. Iğdır’da yaşayan Azerilerin neredeyse tamamı Caferi’dir. Iğdır’da Caferilikle Azerilik özdeşleşmiş durumdadır. Iğdır’ın yerlisi olan diğer bir grup da Kürtlerdir. Kürtlerin tamamına yakını Sünniliğin Şafii kolundandır. Iğdır’da yaşayan ama Iğdır’ın yerlisi olmayıp yıllar önce Ahıska’dan gelip devlet tarafından buraya yerleştirilen diğer bir grup ise “Ahıska Türkleri” olarak da bilinen Terekemeler’dir. Terekemeler’in büyük bir çoğunluğu Hanefi’dir (Demirci, 2006: 6-7). Buna göre Tablo 4’e yansıyan soruya katılımcılardan etkinliklere “hem bir Caferi olduğu hem de Hz. Hüseyin’e bağlılığı” dolayısıyla katıldığını referans eden 269 (% 46,0) kişi genelde Azeri ve Şii Müslümanlardan iken, etkinliklere “hem bir izleyici olarak ve hem de Hz. Hüseyin’e duyduğu sevgi” dolayısıyla katıldığını referans eden 250 (% 42,7) kişinin de genelde Sünniliğin Şafii kolundan olan Kürtlerle ve yine Sünniliğin Hanefi kolundan olan Terekemeler’den olduğu gözlenmiştir. Burada üzerinde durduğumuz noktayı katılımcıların “On Muharrem Aşure etkinliklerine katılım sebebiniz?” değişkeni ile “Okulunuz” değişkeninden oluşan aşağıdaki tablodan da (5) izleyebiliriz:

Tablo: 5. Katılımcıların okuduğu okullar ve referans alanları

On Muharrem Aşure etkinliklerine katılım sebebiniz?			
Okul (Lise)	Etkinliklere hem bir Caferi olduğum için hem de Hz. Hüseyin'e bağlılığımdan dolayı katıldım	Etkinliklere hem bir izleyici hem de Hz. Hüseyin'e duyduğum sevgimden dolayı katıldım	Toplam
İğdır Lisesi (IL)	191 (% 36,8)	71 (% 13,7)	262 (% 50,5)
Cumhuriyet Lisesi (CL)	38 (% 7,3)	93 (% 17,9)	131 (% 25,2)
Atatürk Lisesi (AL)	8 (% 1,5)	50 (% 6,6)	58 (% 11,2)
Endüstri M. Lisesi (EML)	32 (% 6,2)	36 (% 6,9)	68 (% 13,1)
Toplam	269 (% 51,8)	250 (% 48,2)	519 (% 100)

Katılımcıların okullarının ve referans alanlarının yansıtıldığı Tablo 5'e göre ankete IL'den katılanlar 262 (% 50,5) ile çoğunluğu teşkil etmektedir. IL, araştırmamız kapsamındaki dört liseden biridir ve konum olarak ilde en merkezi yerdedir. Gözlemlerimize göre mevcudunun çoğunluğunu Azeri ve Şii gelenekten gelen öğrenciler oluşturmaktadır ki anketimize yansıyan verilerde bu sayı 191 (% 36,8)'dir. Bu lisede Kürt vatandaşlarımızın ve dışarıdan değişik vesilelerle İğdır'a gelip il merkezinde ikamet eden vatandaşlarımızın çocukları da eğitim görmektedir ve genelde Sünni gelenekten gelen bu katılımcıların sayısı da 71 (% 13,7)'dir. Araştırmamız kapsamındaki ikinci lise ise il merkezindeki CL'dir ve konum olarak ikinci yerdedir. Bu lisedeki oran tablo 5'e göre 38 (% 7,3) kişi ile Şii gelenekten gelenler ve 93 (% 17,9) kişi ile Sünni gelenekten gelen öğrencilerdir ki gözlemlerimiz IL'de olduğu gibi bu sonucu da teyit etmektedir. İl merkezine göre konum olarak üçüncü derecedeki diğer iki liseden birisi olan AL'den katılanların 8 (% 1,5)'i Şii gelenekten, 50 (% 25,2)'si de Sünni gelenek gelmektedir. EML'deki oran ise (36 % 6,2; 32 % 6,9)'dur. Bu değerler birbirine oldukça yakındır. Diğer taraftan EML ile AL aynı semtte eğitim vermelerine ve hatta okullardaki öğrenci dağılımını okullara en yakın semtlerde oturan aileler belirlemesine rağmen kanaatimizce meslek eğitimi veren bir lise olması sebebiyle il genelinden ve her bir semtten öğrencisi mevcuttur ve tablodan da anlaşılacağı üzere gelenekler itibariyle birbirine yakın oranlarda tercih edilmiştir.

Tablo: 6. Anne-Babanın eğitim düzeyi

Anne-Babanın eğitim düzeyi	N	%
İlkokul	288	49,7
Ortaokul	98	16,9
Lise	108	18,7
Üniversite	35	6,0
Okuryazar değil	50	8,6
Toplam	579	100

Anne-Babalardan 50 kişi (% 8,6) okuryazar değilken, ilkokul mezunu olanlar % 49,7 oranıyla 288 kişi kadardır. Diğer oranlar da tabloda görülmektedir.

Tablo: 7. Müzikleri hangi dilde dinlemeyi tercih edersiniz?

Müzik Dili	N	%
Türkçe	232	39,7
Azerice	139	23,8
Kürtçe	180	30,8
Diğer	11	1,9
Toplam	562	96,1

Dinlenen müzik türü kadar hangi dilde dinlendiği de önemlidir. Ana dili Türkçe ve Kürtçe olan birinin en iyi bildiği dilde müzik dinlemeyi tercih etmesinden daha tabii bir şey olmaz. Anket verilerine göre katılımcıların % 39,7 (232) gibi büyük bir çoğunluğu müzik dili olarak Türkçeyi tercih ettiğini belirtmiştir. Türkçenin ardından 180 kişi ile Kürtçe ve 139 kişi ile Azerice gelmektedir. Bölgede Azeri Türkçesi ve Kürtçe dili yaygın olsa da çoğunluğun Türkçeyi tercih ettiği görülmektedir.

Tablo: 8. Hz. Hüseyin'in hayatı ve Kerbela'da şehit edilmesi konusunda bilgi düzeyiniz nasıldır?

Bilgi Düzeyi	N	%
Bilgim yeterlidir	259	51,4
Bilgim yetersizdir	222	44,0
Hiçbir bilgim yoktur	23	4,6
Toplam	504	86,2

Üstteki Tablo 8'den anlaşılacağı üzere katılımcılara "Hz. Hüseyin'in hayatı ve Kerbela'da şehit edilmesi konusunda bilgi düzeyiniz nasıldır?" sorusu yöneltilmiştir. Cevaben 259 kişi bilgim "yeterlidir" derken 222 kişi de bilgisinin "yetersiz" olduğunu belirtmiştir. "Hiçbir bilgim yoktur" diyenler ise 4,6'lık oranla 23 kişi olmuştur. Diğer taraftan Hz. Hüseyin'in doğum ve vefat tarihlerinin sorulduğu başka bir soruyu deneklerden ancak 20 kadarı ce-

vaplayabilmiştir. Katılımcıların dini bilgi kaynaklarına gelince, etkinliklere “hem bir izleyici olarak hem de Hz. Hüseyin'e duyduğum sevgimden” dolayı katıldım diyen kız öğrencilerden bazıları okul dışından dini bilgilerini nereden aldıkları sorusuna camiden, Kur'an Kursundan, dini sohbetlerden karşılığını verirken erkek öğrenciler de camiden, medreseden, yurttan, sofilerden aldıklarını beyan etmişlerdir. Katılımcılardan etkinliklere “hem bir Caferi olduğum için hem de Hz. Hüseyin'e bağlılığımdan” dolayı katıldım diyen kız öğrenciler ise dini bilgilerini mollalardan, İran'dan, müçtehiten, baba ve dede gibi aile fertlerinden ve sohbetlerden aldıklarını dile getirmişlerdir. Erkek öğrenciler ise mollalardan, Şia kitaplarından, önderlerinin kitaplarından, ailelerinden, katıldıkları dini sohbetlerden dini bilgi edindiklerini ifade etmişlerdir.

C- Faktörler

Araştırmamızda yer alan faktörler çalışmanın boyutunu sınırlandırma zaruretiyle birlikte konu bütünlüğü de dikkate alınarak 'cinsiyet', 'okul', 'ekonomik durum', 'mateme katılım sebebi', 'anne-babanın eğitimi', 'müzik dili' ve 'bilgi düzeyi' gibi demografik değişkenlerin ancak bir kısmı açısından değerlendirilecektir. Söz konusu değerlendirmeler 'müzik', 'Hüseyin', 'ölüm' ve 'dine yönelik' faktörleri bağlamında gerçekleştirilecektir.

1- Müzik Faktörü

Araştırmamız kapsamında yer alan temel dört faktörü öncelikle deneklerin 10 Muharrem aşure gününe, ondan önceki ve kısmen sonraki günlerde gerçekleştirilen etkinliklere katılım sebebi olarak gösterdikleri gerekçe ve bilgiler açısından değerlendirmeyi tercih ediyoruz. Devamında da 'cinsiyet', 'okul', 'ekonomik durum', 'anne-babanın eğitimi', 'müzik dili' ve 'bilgi düzeyi' gibi demografik değişkenlere az da olsa değineceğiz. Ancak konuya önemine binaen 10 Muharrem aşure etkinlikleri ve mersiyeler hakkında bilgi vermekle başlayacağız.

Aşure Etkinlikleri

Caferîliğin temel karakteristiğini yansıtan aşure matemlikleridir.

Camilerde aşure hazırlıklarına muharrem ayına birkaç hafta kala başlanır. İlk iş olarak önceki yıllarda desteye katılmış, yaşları 15-25 arasında değişen gençlerden “deste”³ kurulur ve okunacak mersiye-ler tespit edilir. Deste hemen provalara başlar, hem mersiye-ler ezberlenir hem de mersiye söylenirken nerede sine dövüleceği, nerede başa vurulacağı ve nerede zincir kullanılacağı öğrenilir. Bu arada giyilecek siyah elbiseler hazırlanır. “Yâ Hüseyin”, “Lebbeyk yâ Hüseyin”, “Yâ İmâm” gibi çeşitli yazıların yazıldığı bantlar ayarlanır.

Muharrem ayı girdiğinde desteler camilerde akşam namazın- dan sonra mersiye-ler eşliğinde sine dövmeye başlarlar. Cemaat de desteyi sessizce takip eder, bir kısmı da okunan mersiye-lere katılır. Bu arada mollalar, 9 Muharrem’e kadar her gün namazlardan son- ra Kerbela olayı ile ilgili konuşmalar yapar ve konuşmalarının sonunda “mersiye” okurlar. Muharrem’in 10’u geldiğinde desteler, sabah namazından sonra cami dışında mersiye okuyup sine döver- ler ve zincir vururlar. Özellikle bayanlar, mersiye okurken ağlar, gözyaşı dökerler. Bayanlar genellikle siyah giyinirler ve başlarında siyah örtünün üzerine “Ya Zeynep” ya da “Ya Rugeyye” yazılı bantlar takalar. Erkek deste de yine siyah yakasız bir kıyafet giyer, başlarına “Ya Huseyn” yazılı bantlar takarlar.

Camilerdeki törenler tamamlandıktan sonra herkes mezarlığa doğru yürümeye başlar. Yollar trafiğe kapatılır. Yolun ortasında deste grupları, yol kenarında ise diğer insanlar mezarlığa yürürler. Toplu aşure töreni sabah saatlerinde mezarlığının boş alanında yapılır. Mezarlık mahşeri bir kalabalığa bürünür. Mollalar⁴ günün anlamını anlatan konuşmalar yaparlar, ağlayarak ve o gün Kerbe- la’da yaşananları dramatize ederek çok dokunaklı bir şekilde mer- siye okurlar. Orada bulunan halkın bir kısmı bu mersiye-lere göz- yaşlarıyla eşlik ederler. Aşure için toplu tören, ölümü hatırlatması ve o günün acısını daha içten yaşatabilmesi amacıyla mezarlıkta

³ Deste, matemlerde mersiye söylemek, sine dövmek (göğse vurmak) ve sırta zincir vurmak üzere cami çevresinde oturan gençlerden meydana gelen bir çeşit “ağıt” ekibidir.

⁴ İğdir’da Şii din adamları için “Molla” ifadesi de kullanılmaktadır.

yapılır. O gün dindarlık derecesi ne olursa olsun hiç kimse işe gitmez, hiçbir dükkân açılmaz (Üzüm, 1993: 332-336; Demirci, 2006: 49-50).

Aşure günlerinde söylene gelen ve o günün anlamını en güzel bir şekilde dile getiren dini-edebi müzik eserleri olan mersiyelere kısaca değinebiliriz.

Dini ve Tasavvufi Müzik Türü Olarak Mersiye

Dini duygu ve düşünceleri ifade etmek için dini içerikli metinlerin müzik kuralları içerisinde icra edilmesine ve dini amaçlı yapılan sözlü ve sözsüz müziklere dini müzik denmektedir. Bir dini musiki formu olan mersiyeler de tasavvuf musikisi formları arasında yer almaktadır (Çakır, 2009: 13, 101). Dini ve tarihî olayların, çeşitli sanat eserlerinin meydana getirilmesinde sanatkârlara hareket noktası veya ilham kaynağı olduğu gibi hem dini, hem de tarihî tarafı bulunan Kerbela olayının da mimari, tiyatro, minyatür, müzik ve edebiyata yansıdığı ve bu alanlarda sanat eserlerinin doğmasına yol açtığı bilinen bir gerçektir (Çağlayan, 1997: 25).

Mersiyeler, eski Türk şiirinde *sagu*, halk şiirinde “ağıt” ve divan şiirinde de “mersiye”⁵ olarak adlandırılan (Çağlayan, 1997: 1) lirik bir şiirdir ve birinin ölümü üzerine duyulan teessürü ifade etmek için yazılır (Mevlevi, 1973: 97). Dini tasavvufi edebiyatımızda, Ehl-i Beyt sevgisini ve Hz. Hüseyin’in yaşadığı elim hadiseyi dile getiren şiirlere mersiye veya Kerbela mersiyesi denilir (İsen, 1994: XII). Bu eserlerin yazılma ve söylenme nedeni, Kerbela’da şehit edilen Ehl-i Beyt hakkında duyulan üzüntüyü dile getirme ve Ehl-i Beyt muhabbetini kalplere yerleştirme çabası olmuştur (Turabi, 2010: 262). Mersiye denilince çoğu zaman akla ilk gelen, Kerbela olayları sonucunda şehit olan Hz. Hüseyin için yazılan mersiyeler olmuştur. Bu kanaatin ortaya çıkmasında Hz. Hüseyin’in Hz. Peygamberin torunu ve Hz. Fatma’nın ciğerpareesi olması yanında siyasî cereyanların ve Tekke edebiyatının da etkisi olmuştur (Çağlayan, 1997: 34). Hz. Hüseyin için ilk mersiye, şehit edildikten sonra Şam’da bulunan ve kendisine yas tutan Ehl-i Beyt hanımları

⁵ Biz çalışmamızda “mersiye” sözcüğünü kullanmayı tercih ettik.

tarafından söylenmiş; olay Medine’de duyulduğunda da özellikle Ebu Talib’in oğlu Akıl’in kızı çok tesirli şiirler söyleyerek bütün Medine halkını ağlatmıştır (Çağlayan, 1997: 25, 35-36). Kendine mahsus bir tavrı yanık bir edası mevcut olan mersiyeler, insanı hüzne ve düşünceye sevk eden melodilerle okunur. Gerek bestelenmiş olan gerekse irticalen söylenmiş bulunan mersiyelerde bu özellik açıkça görülür (Çağlayan, 1997: 28; Turabi, 2010: 265).

Mersiyelerde ölen kişinin olumlu özellikleri ve değeri anlatılarak övgüsü yapılır; ölenin arkasında bıraktığı acı duygusal üslupla anlatılır. Kaynaklar insanoğlunun ilk söylediği şiirin mersiye olduğunu, en eski mersiyenin de Kâbil’in Habil’i öldürmesi üzerine Hz. Âdem tarafından söylendiğini kaydeder (Arslan, Erdoğan, 2009: 54). Ölüye övgü, bütün mersiyelerin ana temasını oluşturur. Kimi mersiyelerde de abartılar sezilir. Bunlarla birlikte o topluluğun sosyal durumları, gelenekleri, düşünceleri, doğa ve insan ilişkileri bütün çıplaklıklarıyla girer mersiyelere. Öldürülen kişilerin öldürüldükleri andaki durumları, can çekişmeleri en küçük ayrıntılara kadar, yalın ve acımasız bir şekilde verilir (Kemal, 1994: 30).

Mersiyeler dünyanın geçiciliği, gaddarlığı, zalimliği, feleğe sitem, yas, övgü, olayın tasviri ile duâ ve temenni gibi bölümlerden oluşur. Kerbelâ mersiyelerinde de bu özellikler vardır ve öncelikle yaşanan elim olay hafızalarda canlandırılır ve katılımcıların yasa iştiraklerini sağlar. Şairler öncelikle geleneğe uyararak feleğe sitem etme yanında daha çok cinayete sebep olan Yezîd ve Şimr’i suçlarlar. Ardından da mersiyelerin esas yazılma amacı olan ve ölen kişinin kaybindan duyulan üzüntüyü dile getirirler. Burada şair bizzat kendisi yas tutup ağladığı gibi başkalarını da ağlatır. (Muharrem ayında şâd olmak Yezîd’e benzemek olduğu için inlemek, ağlamak, yaka yırtmak, saç yolmak, karalar giymek, sine dövme ve bağrına taş basmak gibi matem adetleri icra edilir). Hz. Hüseyin’in Hz. Peygambere, Hz. Ali, Hz. Fatma, Hz. Hamza ve Hz. Hasan’a yakınlığı zikredilir; onlarla ilişkisi anlatılarak soyunun yüceliği övülür. Daha sonra da ölene Allah’ın rahmet etmesi, kabrinde rahat olması ve Cennet’e gitmesi, geride kalanlar için ise

sağlık, uzun ömür ve sabır vermesi için dua edilir; Yezîd'e ve kendisine yardımcı olan kimselere de beddua edilerek ceza görmeleri istenir (Çağlayan, 1997: 54-65).

Günümüzde halk arasında yaşayan mersiyelerin dilinin ağır olmasından dolayı son yıllarda bir hayli yeni mersiyeler üretilmiştir.

Azeri lehçesiyle yazılan ve okunan bu mersiyelerden birkaçından bazı bölümler şöyledir:

Şanlı gıyamda mezlum şehidler
Bizlere örnektir Eliyyi ekber
Gasımu Ebbas yolunu bekler
Haydi, İslâm'a ey muvahhidler
Allahü ekber ellahü ekber
Âşûrâ günü Kerbela mahşer (nakarat)
Diriltti Hüseyin bugün cihadı
Zeynep Kerbela'nın dili feryadı
Hüseyin'in gıyamu boşa olmadı
Yıhıldı tahtlar ve saltanatlar

Başka bir mersiye:

Her yer olup Kerbela
Her günümüz aşure
Gel Hüseyin yasına
Ey yadigâr-ı Zehra
Edrikni yâ Mehdî
Edrikni yâ Mehdî
Mehdî vurur sineye
Ağlar cediti Hüseyin'e
Bizde eza sahlıyah
Mezlumi Kerbela'ya

Meşhur bir başka mersiye:

Hüseyin bizim canımız
Ölüptür imamımız
Şehâdet şiarımız
Aşure feryadımız
Zehrâ geliptir yasa
Vurah sineye başa
Ehl-i beyt-i Muhammed

Eyler bizi temaşa

Bir diğer mersiye

Esgerim oklanır
Ekberim doğranır
Yüreğim dağlanır
Gollarım bağlanır

Sen de yaralı Hüseyin can
Men de yaralı
Bu mateme âlem ağlar
Zehra bu gün gara bağlar

Hanım ya Fatma gel Kerbela'ya
Düşüp oğlun Hüseyin gör ne belaya

Mersiye formunda yazılan manzumelerden, aşağıdaki örnekte bu görüldüğü gibi ilahi formatında olanlarda vardır.

Şehitlerin ser çeşmesi
Enbiyanın bağı başı
Evliyanın gözü yaşı
Hasan ile Hüseyin'dir.

Muhammed'dir dedeleri
İmam Ali babaları
Fatma ana kuzuları
Hasan ile Hüseyin'dir.

Kerbela'nın yazıları
Şehid olmuş gazileri
Arşın çifte küpeleri
Hasan ile Hüseyin'dir.

Dedesiyle bile varan
Kevser ırmağında duran
Susuz ümmete su veren
Hasan ile Hüseyin'dir.

Kerbela'nın ta içinde
Nur parlar siyah saçında
Yatar al kanlar içinde
Hasan ile Hüseyin'dir.

Yunus der ki dünya fani
Bizden evvel gelen hani
Sekiz cennetin sultanı

Hasan ile Hüseyin'dir
(Âşık Yunus)⁶

Deneklerin mateme, mezarlık ziyareti ve yürüyüşlere katılıp katılmama durumları

Araştırmamızda deneklere mateme, mezarlık ziyareti ve yürüyüşlere katılıp katılmadıkları da sorulmuştur. Bunlardan 10 Muharrem gününde gerçekleştirilen etkinliklerine katılmayanlar vardır ancak bu onların aşure günü öncesinde ve kısmen sonrasında yapılan etkinliklerden hiç birini paylaşmadıkları anlamına gelmemektedir. Her ne kadar asıl etkinlik 10 Muharrem'de yapılıyor olsa da yine Muharrem'in ilk günlerinden itibaren değişik camilerin etrafında toplanan gruplar akşam namazından sonra şehir meydanına anmanın yapıldığı alanına kadar gelirler ve böylece merkezde ortak programlar yapılır. Dolayısıyla topluca yapılan ve 10 gün kadar süren aşure etkinliklerine şehirde ikamet eden kimselerin ilgi duymaması ve hatta katılmıyor olması neredeyse mümkün gözükmemektedir. Nitekim gözlemlerimize göre gençler, bu etkinliklere ilgisiz kalmamakta hatta bu yıl olmasa da önceki yıllarda bir veya birkaç kez katıldıklarını ifade etmektedirler. Aşağıda deneklerin mateme, mezarlık ziyareti ve yürüyüşlere katılıp katılmadıkları, bu süreçte mersiye okuyup okumadıkları, mersiye dinlemeyi sevip sevmedikleri hususuna yönelik yorumları yer almaktadır.

10 Muharrem aşure günü etkinliklerine "hem bir Caferi olduğundan, hem de Hz. Hüseyin'e bağlılığından" dolayı katıldığını referans eden kız öğrencilerinin bir kısmı, "Dinlerine daha iyi bağlandıklarını ve dini yönden kendilerini pekiştirdiklerini, dinlerinin yaşatıldığını görmenin kendilerini mutlu ettiğini, okunan mersiyelerin ruhlarını dinlendirdiğini, heyecanlarını dışa vurup dini duygularını hoplattığını ve adeta o anı yaşıyormuş gibi olduklarını" katılım gerekçesi olarak açıklamışlardır. Diğer bazıları da gerekçe olarak, "Geçmişte yaşanan olayları daha yakından hissetmeyi, matemlerde kendileri gibi düşünenleri yalnız bırakmamayı ve

⁶ Mersiyeler için bakınız: (Turabi, 2010: 269, 277; Üzüm, 1993: 343, 344).

diğerlerine de birlik ve beraberlik içinde olduklarını göstermek istediklerini” ifade etmişlerdir.

Aynı referans çevresinden gelen erkek öğrencilerden bazıları ise mateme katılım gerekçelerini “Caferi olduklarına ve dolayısıyla katılmalarının dini inançları gereği olduğuna, Hz. Hüseyin (as)’ın yasını bir nebzecek olsun yaşamak, ruhunun şad etmek, aklen ve ruhen İmam Hüseyin’e bağlılıklarını dile getirmek ve Yezide lanet etmek istediklerine” bağlamışlardır. Ayrıca “Kendilerini iyi hissettiklerini, derslerine motive olduklarını, dini duygularının canlandığını, kendilerinde dini şuur oluştuğunu, içlerinin ferahladığını ve Allah’a yakın olduklarını hissettiklerini” beyan edenler de olmuştur. Diğer bir kısmı da “Kerbela olayını dile getiren mersiyeleri unutmamak gerektiğini, bu programları yaparken hak dinin ne olduğunu benimsetmeyi amaçladıklarını ve böylece kendilerini dine hizmet etmiş gibi gördüklerini” gerekçe olarak dile getirmişlerdir. Yine bunlardan bazıları “Şarkılar, müzikler bizleri nasıl fani dünyamızda mutlu ediyorsa, ağıtlar, desteler, sinezenler de bizleri dini anlamda besliyor. O anlamdaki ilahi aşkımıza aşk katıyor. İnsanlar içinden geçirdikleri fakat ifade edemedikleri duygularını sinezenlerde buluyor” gibi cümlelerle katılım sebeplerini dile getirmişlerdir.

Etkinliklere “hem bir izleyici olarak hem de Hz. Hüseyin'e duyduğu sevgiden” dolayı katıldığını referans eden kız öğrencilerden bazıları, “Oradaki insanlarla aynı atmosferi paylaşıp yaşadıkları acıya ortak olmayı istediklerini, kendilerinde güzel duygular uyandırdığını ve çok etkilendiklerini” ifadeyle katılım gerekçelerini dile getirmişlerdir. Erkek öğrencilerden bazıları da “Yapılanları merak ettiklerini, neyin nasıl olduğunu öğrenmeyi ve Kerbela acısını bir gün de olsa hatırlayıp yaşamak istediklerini, Hz. Hüseyin’e verilen değer için kendileri için önemli olduğunu ve ona verilen değere şahit olmayı arzuladıklarını, ölünün ardından okunan mersiyelerin ritim ve ahenklerinin hoşlarına gittiğini, içlerine ferahlık verdiğini ve ayrıca kültürün bir parçasının yok olmamasını istediklerini” katılım sebebi olarak beyan etmişlerdir.

Öte yandan etkinliklere katılmayan denekler de katılmama gerekçelerini dile getirmişlerdir. Bunlardan “hem bir Caferi olduğumu ve hem de Hz. Hüseyin'e bağlılığımı” referans eden kızlardan bazıları, “Kalabalıktan rahatsız olduklarını, hüznün verici, psikolojilerini bozucu ve sıkıcı bulduklarını, dinlerken çok üzüldüklerinden kendilerini üzen şeyleri sevmediklerini” katılmama sebepleri olarak ifade etmişlerdir. Erkeklerden bazıları da “Mersiyelerin ilgilerini çekmediğini, kendilerini sıktığından dolayı hoşlanmadıklarını, bir insanın mutlu olması gerektiğini” dile getirerek katılmama sebeplerini belirtmişlerdir.

Yine etkinliklere katılmayan gruptan olup da “Hz. Hüseyin'e duyduğu sevgiyi” referans eden kızlardan bazıları “Matem tutmanın günah olduğunu düşündüğünü, matem acıklı olduğunu, kendini çok etkilediğini, psikolojisinin kaldırmadığını ve kendini kötü hissettiğini, mersiye dinlemekten korktuğunu” ifade ederek katılmama gerekçelerini dile getirmişlerdir. Erkeklerden bazıları da “Farklı bir mezhebe mensup olduklarını, anlatılanlardan bir şey anlayamadıklarını, kendilerini hüznülendirip psikolojilerini alt-üst ettiğini, çok abartılması sebebiyle kendilerine uygun bulmayıp hoşlanmadıklarını” söyleyerek katılmama sebeplerini gerekçelendirmişlerdir.

Mateme, yürüyüşlere ve mezarlık ziyaretine katılım sebebi ile ilgili değişkenler açısından müzik faktörü:

Ankette yer alan “On Muharrem Aşure etkinliklerine katılım sebebiniz?” sorusunun cevabı (1-Etkinliklere hem bir Caferi olduğum için hem de Hz. Hüseyin'e bağlılığımdan dolayı katıldım) ve (2-Etkinliklere hem bir izleyici olarak ve hem de Hz. Hüseyin'e duyduğum sevgimden dolayı katıldım) şeklindeki iki değişik “referans alanı”⁷ tercihinden oluşmaktadır. Yukarıda Iğdır'ın geleneksel yapısı incelenirken değinildiği gibi bu soruyla da çalışmamıza katkı veren deneklerin içinde yetiştikleri “referans alanı” belirlenmektedir. Zira kişilerin aidiyet duydukları kimlikleri ve referans alanları onların değişik konularda farklı bakış açılarına sahip oluş-

⁷ Bu çalışmamızda söz konusu “referans” alanlarını birinci referans alanı ve ikinci referans alanı olarak da betimleyeceğiz.

larına etki etmekte ve bu durum bir kısım bilimsel araştırmalarda test sonuçlarının sağlıklı üretilmesine pozitif katkı sağlamaktadır. Diğer taraftan söz konusu farklılıkların doğal karşılanması ve tabii bir zenginlik olarak görülmesi gerektiği düşüncesindeyiz. Esasen ülkemiz kadimden bu yana değişik din, inanç ve kültürlerin harmanlandığı bir yer durumundadır ve bu Anadolu insanına hiçbir topluma nasip olmayacak kadar bir arada yaşama, hoşgörü ve uzlaşma kazanımları sağlamıştır. Bu çalışmamızın da söz konusu kazanımları pekiştirici bir işlevi olacağını umuyoruz.

Tablo: 9. Mateme, yürüyüşlere ve mezarlık ziyaretine katılım sebebi ile ilgili değişkenler açısından müzik faktörü:

Müzik faktörüyle ilgili sorular			Etkinliklere hem bir Caferi olduğum için hem de Hz. Hüseyin'e bağlılığımdan katıldım			Etkinliklere hem bir izleyici olarak ve hem de Hz. Hüseyin'e duyduğum sevgiden dolayı katıldım		
			Katılmıyorum	Kararsızım	Katılıyorum	Katılmıyorum	Kararsızım	Katılıyorum
S1-Söylenen mersiyelerin musiki yönü ve melodisi oldukça etkileyiciydi.	,000	N %	29 5,9	50 10,1	180 36,4	49 9,9	63 12,7	124 25,1
S2-Hz. Hüseyin için söylenen mersiyeler bende estetik ve sanatsal zevk uyandırdı.	,019	N %	81 16,6	78 16,0	93 19,1	99 20,3	75 15,4	61 12,5
S3-Mersiyelerin musikisi, bende manen rahatlama, ruh dinginliği ve iç huzuru yarattı.	,000	N %	35 7,1	37 7,5	186 37,7	63 12,8	65 13,2	107 21,7

Etkinliklere “hem bir Caferi olduğundan ve hem de Hz. Hüseyin'e bağlılığından” dolayı katıldığını referans gösterenlerin “hem bir izleyici ve hem de Hz. Hüseyin'e sevgisi” dolayısıyla katıldığını referans gösterenlere oranla daha çok “katılıyorum” şikkını tercih ettikleri görülmektedir. Bu tablo bize mersiye-müzik arasındaki yakın ilişkiyi ve duygular üzerindeki etkisini anlamlı bulmada birinci referans çevresinden gelişin önemli bir etken olduğunu göstermektedir. Zira Şii referans çevresinde matem kültürü dini, ahlaki, vicdani ve kültürel bir sorumluluk olarak algılanmaktadır. Nitekim bunu aynı referans çevresinden gelen denekle-

rin “mateme, mezarlık ziyareti ve yürüyüşe katılma, mersiye söyleyip dinleme” gerekçesi olarak dile getirdikleri “İmam Hüseyin’in şehadetinin tüm İslam dünyasında bilinmesini ve bu dinin nasıl yayıldığına anlaşılmamasını istedikleri, Caferi oldukları ve dinlerinde ibadet sayıldığından sevap kazanmayı arzuladıkları, ayrıca dinleri uğruna gerekenleri yaparak dini kimliklerine daha iyi sarılma ve İmam Hüseyin’in ruhunu şad edip, Yezid’e lanet etme istekleri” gibi yorumlarında görmek mümkündür.

Tablo 9’daki “Hz. Hüseyin için söylenen mersiyeler bende estetik ve sanatsal zevk uyandırdı” sorusuna verilen cevaplardan etkinliklere “hem bir Caferi olduğu için ve hem de Hz. Hüseyin’e bağlılığından” dolayı katıldığını referans edenlere göre “katılıyorum” şıkkını tercih eden 93 (% 19,1) kişi iken, etkinliklere “hem bir izleyici olarak ve hem de Hz. Hüseyin’e duyduğu sevgiden” dolayı katıldığını referans edenler ise 61 (% 12,5) kişidir. Burada her iki referans alanından gelen deneklerin “Hz. Hüseyin için söylenen mersiyeler bende estetik ve sanatsal zevk uyandırdı” ölçeğine büyük oranda katılmadıkları görülmektedir. Bu, katılımcıların ölüm teması işlenen mersiye olgusuyla “estetik ve sanatsal zevk” ifadelerini anlamlı bulmadıkları, yadırgadıkları veya ölümle “estetik ve sanatsal zevk” ifadelerini bağdaştırmakta zorlandıkları düşüncesini akla getirmektedir.

Tablo: 10. Mateme, yürüyüşlere ve mezarlık ziyaretine katılım sebebi ile ilgili değişkenler açısından müzik faktörü:⁸

	Müzik Faktörü (3 Soru)			Toplam
	Katılmıyorum	Kararsızım	Katılıyorum	
On Muharrem Aşure etkinliklerine katılım sebebiniz?				
Etkinliklere hem bir Caferi olduğum için hem de Hz. Hüseyin'e bağlılığımdan dolayı katıldım	28 6,1	63 13,8	149 32,5	240 52,4
Etkinliklere hem bir izleyici olarak ve hem de Hz. Hüseyin'e duyduğum sevgimden dolayı katıldım	45 9,8	88 19,2	85 18,6	218 47,6

⁸ Tablo 10’da katılımcıların mersiye-müzik bağlamındaki düşüncelerini araştıran üç soru (Tablo 9’a bakınız) mevcuttur. Müzik faktörünü oluşturan bu üç soru, konuyu özlü bir şekilde sunabilmek düşüncesiyle, makalenin yazım aşamasında “toplam tutum puan hesaplaması” yöntemiyle ve “müzik faktörü” adıyla yeni bir değişkene dönüştürülmüştür. (Faktöre ait soruların toplanarak yeni bir tutum ölçeği oluşturulması hakkında bakınız. (Arslantürk, 2011: 166; Eymen, 2007: 22-37).

Üstteki tabloda üç sorunun ortalamasından oluşan “Müzik” faktörü “Mateme, yürüyüşlere ve mezarlık ziyaretine katılım sebebi” ile ilgili değişkenler açısından değerlendirilmiştir. Etkinliklere “hem bir Caferi olduğu için ve hem de Hz. Hüseyin’e bağlılığından” dolayı katıldığını referans edenlerden “katılıyorum” şikkını tercih eden 149 (% 32,5) kişi, “hem bir izleyici olarak ve hem de Hz. Hüseyin’e duyduğu sevgiden” dolayı katıldığını referans edenlerden ise 85 (% 18,6) kişidir. Diğer taraftan aynı tabloda “kararsızım” şikkını tercih edenlerin oranının da dikkat çekici olduğu görülmektedir.

2- Hüseyin Faktörü

Mateme, yürüyüşlere ve mezarlık ziyaretine katılım sebebi ile ilgili değişkenler açısından Hüseyin faktörü:

Tablo: 11. Mateme, yürüyüşlere ve mezarlık ziyaretine katılım sebebi ile ilgili değişkenler açısından Hüseyin faktörü:

Hüseyin faktörüyle ilgili sorular			Etkinliklere hem bir Caferi olduğum için hem de Hz. Hüseyin’e bağlılığımdan katıldım			Etkinliklere hem bir izleyici olarak ve hem de Hz. Hüseyin’e duyduğum sevgiden dolayı katıldım		
			Katılmıyorum	Kararsızım	Katılıyorum	Katılmıyorum	Kararsızım	Katılıyorum
S1-Mersiyeleri dinleyince Hz. Hüseyin Efendimizi daha iyi tanımaya karar verdim.	100	N %	12 2,4	20 4,1	228 46,3	39 7,9	63 12,8	130 26,4
S2-Mersiyeler bende Hz. Hüseyin’e karşı hayranlık duygusu uyandırdı.	100	N %	15 3,0	27 5,4	218 43,4	52 10,4	70 13,9	120 23,9
S3-Mersiyeler bana Hz. Hüseyin’in Müslümanların ortak değeri olduğu hissettirdi.	100	N %	12 2,4	21 4,2	228 45,3	46 9,3	71 14,3	119 23,9

Tablodaki her üç soruyla dini ve tasavvufi müzik türü olarak mersiyelerin mateme, yürüyüşlere ve mezarlık ziyaretine katılanlarda oluşturduğu Hz. Hüseyin algısı incelenmektedir. Buna göre deneklerden etkinliklere “hem bir Caferi olduğu için ve hem de Hz. Hüseyin’e bağlılığından” dolayı katıldığını referans gösteren-

lerden “katılıyorum” şıkkını tercih edenler birinci soruda 228 (% 46,3), ikinci soruda 218 (% 43,4) ve üçüncü soruda ise 228 (% 45,3) kişidir. Bu sayı etkinliklere “hem bir izleyici olarak ve hem de Hz. Hüseyin’e duyduğu sevgiden” dolayı katıldığını referans gösterenlerde birinci soruda 130 (% 26,4), ikinci soruda 120 (% 23,9) ve üçüncü soruda ise 119 (% 23,9) kişidir. Üzerinde durduğumuz faktörde her iki referans çevresinden de “katılıyorum” şıkkını tercih edenlerin aslında eşit veya birbirine yakın yüzdelerde olması beklenen sonuç iken oranlar tabloda da görüldüğü gibi yarı yarıya çıkmıştır. Ortaya böyle bir tablonun çıkmasında referans alanlarının değişik olması ve bu bağlamda Hz. Hüseyin hakkında edinilen bilgi, onun bir imam⁹ (lider) olarak algılanması ve ona yönelik ilgi ve sevgiye yapılan vurgu ve motivasyon farklılığı etkili olmuştur diyebiliriz.

Hz. Hüseyin

Hz. Hüseyin Hz. Peygamber’in torunu, Hz. Fâtıma ile Hz. Ali’nin küçük oğludur. 5 Şaban 4/10 Ocak 626 yılında Medine’de doğdu, 10 Muharrem 61/680’de Kerbelâ’da şehid edildi (Bkz: Gölpinarlı, 2011: 380-394). Hz. Hüseyin, Yezid’e biat’i reddettiği için Emevi iktidarı tarafından bir rakip olarak görüldü, tehdit olarak algılandı ve bunun için de şehit edildi (Onat, 2007: 6-7).

Kaynaklarda Hz. Hüseyin’in hayatı ile ilgili bilgiler oldukça sınırlıdır. Zira o, Hz. Peygamber vefat ettiğinde henüz altı yaşındaydı ve hakkındaki bilgiler Hz. Osman ile babası Hz. Ali döneminde aldığı bazı görevler dışında daha çok İslâm tarihinin önemli olaylarından biri sayılan Kerbelâ’da şehid edilmesiyle gündeme gelmiştir (Üzüm, 1998: 522).

Diğer bazı değişkenler açısından Hüseyin faktörü:

Deneklerden 525 kişi eğitim gördükleri okullar açısından “Hüseyin” faktörü ile ilgili soruya cevap vermiş ve sonuç olarak IL’den 219 (% 41,7) kişi, CL’den 88 (% 16,8) kişi, AL’den 30 (% 5,7) kişi,

⁹ İmameti dinin esaslarından kabul eden, bazen Şia ve İsnâaşeriyye (Oniki imam) ile eş anlamlı olarak kullanılan Şii fırkalarına göre Hz. Hüseyin imamların üçüncüsüdür.

EML'den 39 (7,4) kişi, toplamda ise 376 (71,6) kişi "katılıyorum" şikkını tercih etmiştir. "Anne-babanın eğitim durumu?" değişkeni açısından 520 katılımcının cevapladığı Hüseyin faktörü bağlamındaki soruya "katılıyorum" diyenlerin sayısı toplamda 338 (65,0) kişi olmuştur. "Müzikleri hangi dilde dinlemeyi tercih edersiniz?" değişkeni açısından "Hüseyin" faktörü bağlamındaki soruya "katılıyorum" diyenlerin sayısı toplamda 360 (71,4) kişidir. Buna göre katılımcılardan 158 (% 31,3) kişi "Türkçe", 109 (% 21,6) kişi "Azerice", 85 (% 16,9) kişi "Kürtçe" şikkını tercih etmiştir. Bilgi düzeyi değişkeni açısından değerlendirilen "Hüseyin" faktörüne 512 katılımcı cevap vermiştir. Deneklerden toplamda 368 (71,9) kişi "katılıyorum" şikkını tercih etmiştir. Bilgi durumuna göre ise 206 (% 40,2) kişi "yeterlidir", 152 (% 29,7) kişi "yetersizdir" derken 10 (% 2,0) kişi "Hiç bir bilgim yoktur" şikkını tercih etmiştir.

3- Ölüm Faktörü

Mateme, yürüyüşlere ve mezarlık ziyaretine katılım sebebi ile ilgili değişkenler açısından ölüm faktörü:

Tablo: 12. Mateme, yürüyüşlere ve mezarlık ziyaretine katılım sebebi ile ilgili değişkenler açısından ölüm faktörü:

Ölüm faktörüyle ilgili sorular			Etkinliklere hem bir Caferi olduğum için hem de Hz. Hüseyin'e bağlılığımdan katıldım			Etkinliklere hem bir izleyici olarak ve hem de Hz. Hüseyin'e duyduğum sevgiden dolayı katıldım		
			Katılmıyorum	Kararsızım	Katılıyorum	Katılmıyorum	Kararsızım	Katılıyorum
S1-Mersiyelerin müziği beni geçici dünyamdan aldı, başka bir âleme götürdü.	,000	N %	33 6,6	48 9,6	177 35,3	87 17,3	59 11,8	98 19,5
S2-Hz. Hüseyin'i anma töreni beni ölüm gerçeğiyle karşı karşıya getirdi.	,000	N %	52 10,4	45 9,0	166 33,2	68 13,6	83 16,6	86 17,2
S3-Törende dinlediğim mersiye-lerden geçmiş hayatımı sorgulama gereği duydum.	,000	N %	43 17,9	55 11,1	161 32,4	89 17,9	76 15,3	73 14,7

Tablo 12'de yer alan sorularla dini ve tasavvufi müzik türü

olarak mersiyelerin mateme, yürüyüşlere ve mezarlık ziyaretine katılanlarda oluşturduğu ölüm algısı incelenmektedir. Tablodan alınan verilere göre deneklerden etkinliklere “hem bir Caferi olduğundan ve hem de Hz. Hüseyin'e bağlılığından” dolayı katıldığını referans gösterenlerden “katılıyorum” cevabını vermeyi tercih edenler birinci soruda 177 (% 35,3), ikinci soruda 166 (% 33,2) ve üçüncü soruda ise 161 (% 32,4) öğrencidir. Bu sayı etkinliklere “hem bir izleyici olarak ve hem de Hz. Hüseyin'e duyduğu sevgiden” dolayı katıldığını referans gösterenlerden “katılıyorum” cevabını vermeyi tercih edenlerde birinci soruda 98 (% 19,5), ikinci soruda 86 (% 17,2) ve üçüncü soruda ise 73 (% 14,7) öğrencidir. Tablo 12'deki verilere göre dini ve tasavvufi müzik türü olarak mersiyelerin mateme, yürüyüşlere ve mezarlık ziyaretine katılanlarla ölüm algıları arasındaki ilişki ($p < 0,05$) düzeyinde istatistiksel olarak anlamlı bulunmuştur. Burada incelenen faktörün “ölüm” algısı olması tablonun böyle sonuçlanmasında etkili olmuştur diyebiliriz. Diğer taraftan her iki referans çevresine göre “katılıyorum” şikkını tercih edenler arasındaki oran tabloda da görüldüğü gibi referans alanlarının farklılığından dolayı yarı yarıya çıkmıştır.

Diğer bazı değişkenler açısından ölüm faktörü:

Ekonomik değişkenler açısından değerlendirilen “ölüm” faktörüne 493 katılımcı cevap vermiş ve sonuç olarak ailesinin ekonomik durumunu “İyi” diye değerlendirenden 116 (% 23,5) kişi, “Orta” diyenlerden 97 (% 19,7) kişi, “Zayıf” diyenlerden ise 27 (5,5) kişi, toplamda ise 240 (48,7) kişi “katılıyorum” şikkını tercih etmiştir. Ölüm faktörü bağlamında 507 katılımcının cevapladığı “Müzikleri hangi dilde dinlemeyi tercih edersiniz?” değişkenine “katılıyorum” demeyi tercih edenlerin sayısı toplamda 245 (48,3) kişi olmuştur. Bunlardan 108 (% 21,3) kişi “Türkçe”, 82 (% 16,2) kişi “Azerice”, 49 (% 9,7) kişi “Kürtçe” derken 6 (% 1,2) kişinin de “diğer” şikkını tercih ettiği gözlenmiştir. Bilgi düzeyi değişkeni açısından da değerlendirilen “ölüm” faktörüne 517 katılımcı cevap vermiştir. Deneklerden toplamda 250 (48,4) kişi “katılıyorum” şikkını tercih etmiştir. Buna göre katılımcılardan 146 (% 28,2) kişi

“yeterlidir”, 99 (% 19,1) kişi “yetersizdir” derken 5 (% 1,0) kişi “Hiç bir bilgim yoktur” şikkını işaretlemiştir. Genel olarak ergenlerin ölüm olgusuna sıcak bakmadıkları, ayrıca her iki referans alanı arasında da katılım açısından önemli fark olduğu gözlenmektedir.

4- Dine Yöneliş Faktörü

Mateme, yürüyüşlere ve mezarlık ziyaretine katılım sebebi ile ilgili değişkenler açısından dine yöneliş faktörü:

Tablo: 13. Mateme, yürüyüşlere ve mezarlık ziyaretine katılım sebebi ile ilgili değişkenler açısından dine yöneliş faktörü:

Dine Yöneliş faktörüyle ilgili sorular			Etkinliklere hem bir Caferi olduğum için hem de Hz. Hüseyin'e bağlılığımdan katıldım			Etkinliklere hem bir izleyici olarak ve hem de Hz. Hüseyin'e duyduğum sevgiden dolayı katıldım		
			Katılmıyorum	Kararsızım	Katılıyorum	Katılmıyorum	Kararsızım	Katılıyorum
S1-Dinlediğim mersiyeler dini inancıma güven (özgüven) duygumamı sağladı.	,000	N %	18 3,6	24 4,8	218 43,8	59 11,8	68 13,7	111 22,3
S2-Mersiyeler ait olduğum dini kimliğime daha iyi sarılmam gerektiğini hatırlattı.	,000	N %	13 2,6	37 7,4	208 41,5	66 13,2	74 14,8	103 20,6
S3-Mersiyelerin musikisi bende Allah'a yakınlık, sevgi ve teslimiyet oluşturdu	,000	N %	7 1,4	15 3,0	239 47,8	29 5,8	45 9,0	165 33,0

Tablo 13'de dini ve tasavvufi müzik türü olarak mersiyelerin mateme, yürüyüşlere ve mezarlık ziyaretine katılanlarda oluşturduğu dine yöneliş algısı incelenmektedir. Tablodan alınan verilere göre deneklerden etkinliklere “hem bir Caferi olduğundan ve hem de Hz. Hüseyin'e bağlılığından” dolayı katıldığını referans gösterenlerden “katılıyorum” cevabını tercih edenler birinci soruda 218 (% 45,8), ikinci soruda 208 (% 41,5) ve üçüncü soruda ise 239 (% 47,8) öğrencidir. Bu sayı etkinliklere “hem bir izleyici olarak ve hem de Hz. Hüseyin'e duyduğu sevgiden” dolayı katıldığını referans gösterenlerde birinci soruda 111 (% 22,3), ikinci soruda 103 (% 20,6) ve üçüncü soruda ise 165 (% 33,0) öğrenci olmuştur. Bir önceki faktörle kıyasladığımızda Tablo 13'ün verilerinin oran olarak Tablo 12'ye daha yakın olduğu görülmektedir. Tablodaki verilere

göre dini ve tasavvufi müzik türü olarak mersiyelerle mateme, yürüyüşlere ve mezarlık ziyaretine katılanlarda oluşan “dine yöneliş” algısı arasındaki ilişki $p < 0,05$ düzeyinde istatistiksel olarak anlamlıdır.

Burada da diğer faktörlerde olduğu gibi oranların farklılığında referans çevrelerinin değişikliğinin etkili olduğu gözlenmektedir. Ayrıca “dine yöneliş” faktöründe yer alan “Mersiyelerin musiki bende Allah’a yakınlık, sevgi ve teslimiyet oluşturdu” sorusu etkinliklere “hem bir Caferi olduğundan hem de Hz. Hüseyin’e bağlılığından” dolayı katıldığını referans gösterenlerde % 47,8 gibi bir oranla en çok “katılıyorum” cevabının tercih edildiği ölçek olmuştur. Sonuçların bu şekilde çıkmasını Tablo 10’la ilgili açıklamada da değinildiği gibi bazı deneklerin “mateme, mezarlık ziyareti ve yürüyüşe katılma, mersiye söyleyip dinleme” gerekçeleri arasında dile getirdikleri “Caferi oldukları ve dinlerinde ibadet sayıldığından sevap kazanmayı arzuladıkları, ayrıca dinleri uğruna gerekenleri yaparak dini kimliklerine daha iyi sarılma ve İmam Hüseyin’in ruhunu şad edip, Yezid’e lanet etme istekleri” gibi yorumlarından anlamak mümkündür.

Diğer bazı değişkenler açısından dine yöneliş faktörü:

Cinsiyet değişkeni açısından değerlendirilen “dine yöneliş” faktörüne 534 katılımcı cevap vermiş ve sonuç olarak kız öğrencilerden 196 (% 36,7) kişi “katılıyorum” şikkını tercih ederken bu sayı erkeklerde 178 (% 33,3) kişi olmuştur. Bu değerler cinsiyetler itibariyle birbirine yakındır ve şıkların tercihinde kız veya erkek oluşun bir rolü gözükmemektedir. Okul değişkeni açısından değerlendirilen “dine yöneliş” faktörüne de 534 katılımcı cevap vermiştir. Buna göre IL’den 211 (% 39,5) kişi, CM’den 83 (% 15,5) kişi, AL’den 36 (% 6,7) kişi, EML’den 44 (8,2) kişi, toplamda ise 374 (70,0) kişi “katılıyorum” şikkını tercih etmiştir. Ekonomik değişkenler açısından ise “dine yöneliş” faktörüne 496 kişi cevap vermiştir. Sonuçlara göre ailesinin ekonomik durumunu “İyi” olarak değerlendirenden 151 (% 30,4) kişi, “Orta” diyenlerden 153 (% 30,8) kişi, “Zayıf” diyenlerden ise 43 (8,7) kişi, toplamda ise 347 (70,0) kişi “katılıyo-

rum" şikkını tercih etmiştir. 511 katılımcının cevapladığı "müzikleri hangi dilde dinlemeyi tercih edersiniz?" sorusuna "dine yönelik" faktörü bağlamında "katılıyorum" diyenlerin sayısı toplamda 360 (70,5) kişi olmuştur. Buna göre katılımcılardan 152 (% 29,7) kişi "Türkçe", 111 (% 21,7) kişi "Azerice", 88 (% 17,2) kişi "Kürtçe" derken 9 (% 1,8) kişi "diğer" şikkını tercih etmiştir. Bilgi düzeyi değişkeni açısından ise "dine yönelik" faktörüne 519 katılımcı cevap vermiş ve deneklerden toplamda 366 (70,5) kişi "katılıyorum" şikkını tercih etmiştir. Buna göre katılımcılardan 197 (% 38,0) kişi "yeterlidir", 158 (% 30,4) kişi "yetersizdir" derken 11 (% 2,1) kişi "Hiç bir bilgim yoktur" şikkını işaretlemiştir.

Genel Değerlendirme ve Sonuç

Araştırmamızın temel değişkeni "On Muharrem aşure etkinlikleri bağlamında mateme, yürüyüşlere ve mezarlık ziyaretine katılım sebebiniz?" sorusudur. Yanıtların (1-Etkinliklere "hem bir Caferi olduğum için hem de Hz. Hüseyin'e bağlılığımdan" dolayı katıldım) ve (2-Etkinliklere "hem bir izleyici olarak ve hem de Hz. Hüseyin'e duyduğum sevgimden" dolayı katıldım) şeklinde kurgulandığı iki şıklı tercihten oluşan bu soruyla deneklerin "referans alanı" belirlenmiş ve buna binaen bağımlı değişkenlerle ilgili veriler elde edilmiştir.

Müzik faktörü bağlamında "mateme, yürüyüşlere ve mezarlık ziyaretine katılım sebebinin" araştırıldığı değişkende her iki referans alanından "mersiyelerin musiki yönü ve melodisi oldukça etkileyiciydi" ölçeğinde "katılıyorum" şikkını tercih edenlerin oranı 304 (% 61,5) kişi; "mersiyelerin musikisi, bende manen rahatlama, ruh dinginliği ve iç huzuru yarattı" ölçeğinde de 293 (% 59,4) kişi olmuştur. Sonuç olarak 10 Muharrem ritüelleri çerçevesinde şiirsel veya melodili, solo veya koro şeklinde okunan ve dinitasavvufi müzik türü mersiyeler ile katılımcıların "müzik" algıları arasında anlamlı bir ilişkinin varlığı gözlemlenmiştir. Ancak "Hz. Hüseyin için söylenen mersiyeler bende estetik ve sanatsal zevk uyandırdı" ölçeğinde "katılıyorum" şikkını tercih edenlerin oranı 154 (% 31,6) kişide kalmıştır. Burada söz konusu ölçeğin tercihinde

gözlemlenen oranın neredeyse yarı yarıya olması her iki referans alanından gelen deneklerin “estetik ve sanatsal zevk” sözcüklerini anlamlı bulmadıkları, yadırgadıkları veya özünde Hz. Peygamberin torunu Hz. Hüseyin’in katli gibi Şii-Sünni ayrımı olmaksızın bütün Müslümanların içini kanatıp ağlatan bir olayda ölüm temasının işlendiği mersiye olgusuyla “estetik ve sanatsal zevk” ifadelerini bağdaştırmakta zorlandıkları düşüncesi akla gelmektedir. Nitekim farklı değişkenler bağlamında da aynı ölçekten benzeri sonuçlar gözlenmiştir.

Hz. Hüseyin’in 10 Muharrem’de Kerbela’da şehadetinin yıldönümü vesilesiyle gerçekleştirilen ritüellerin özellikle etkinliklere “hem bir Caferi olduğundan hem de Hz. Hüseyin’e bağlılığından” dolayı katıldığını referans eden gençler tarafından önemsendiği, okunan mersiyelerin gençlerde hem dini duygu, düşünce ve aidiyet bilinci oluşturmada hem de bu değerlere dinamizm kazandırmada etkili olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Nitekim söz konusu referans alanından gelen ve “dinlediğim mersiyeler dini inancıma güven (özgüven) duymamı sağladı” ölçeğinde “katılıyorum” şıklıkını tercih edenlerin oranı 218 (% 52,2) iken diğer referans alanında bu oran ancak 111 (% 22,3) de kalmıştır.

Etkinliklere “hem bir izleyici olarak hem de Hz. Hüseyin’e duyduğu sevgiden” dolayı katıldığını referans eden gençlerden “Hz. Hüseyin için söylenen mersiyelerin benim için çok özel bir anlamı var” ölçeğine katılanların oranı 129 (% 25,1) gibi az iken diğer referans alanından katıldığını beyan edenlerin oranı 244 (% 47,4) kişiye yükselmektedir.

Etkinliklere “hem bir Caferi olduğundan hem de Hz. Hüseyin’e bağlılığından” dolayı katıldığını referans eden gençlerden “Hz. Hüseyin’i anmak güzeldir; ama matem tutmak doğru değildir” ölçeğine katılanların oranı 28 (% 5,4), katılmayanların oranı ise 203 (% 39,8) kişi iken diğer referans alanından gelenlerde bu oran tam tersiyle sonuçlanmış ve bu gençlerden ancak 39 (% 7,6) kişi katılmadığını ifade ederken 152 (% 29,8) kişi de “Hz. Hüseyin’i anmak güzeldir; ama matem tutmak doğru değildir” ölçeğine ka-

tıldığını beyan etmiştir.

Anne-babalardan okuryazar olmayan 50 kişi (% 8,6), ilköğretim mezunu 386 (% 66,6) kişi, lise mezunu ise 108 (% 18,7) kişi olarak tabloya yansımıştı. Bunlardan “Dinlediğim mersiyeler Hz. Hüseyin’in Müslümanların ortak değeri olduğu hissettirdi ve bende Hz. Hüseyin’e karşı hayranlık duygusu uyandırdı. Mersiyeleri dinleyince Hz. Hüseyin Efendimizi daha iyi tanımaya karar verdim” ölçeklerine (Hüseyin faktörüne) “katılıyorum” diyenlerden ebeveynleri ilköğretim mezunu olanlar 296 (% 41,4) kişidir. Lise mezunu olanlar ise 81 (% 15,6) kişi iken, ebeveynleri üniversite mezunu olan katılımcıların oranı 23 (% 4,4) kişi olmuştur.

“Mersiyelerin musikisi bende Allah’a yakınlık, sevgi ve teslimiyet oluşturdu, dini inancıma güven (özgüven) duymamı sağladı ve dini kimliğime daha iyi sarılmam gerektiğini hatırlattı” ifadelerini içeren “dine yöneliş” faktörü ve “Hz. Hüseyin’in Müslümanların ortak değeri olduğunu hissettirdi ve bende Hz. Hüseyin’e karşı hayranlık duygusu uyandırdı. Mersiyeleri dinleyince Hz. Hüseyin Efendimizi daha iyi tanımaya karar verdim” ifadelerini içeren “Hüseyin” faktörüyle ilgili ölçeklerde “katılıyorum” şikkını tercih edişte cinsiyetler birbirine oldukça yakındır ve kız veya erkek olusun bir rolü gözlenmemiştir. Diğer değişkenlerde de benzer yapı söz konusudur.

Peygamberimizin torunu olan Hz. Hüseyin bütün Müslümanlarca ortak bir değer ve sembol bir isimdir. Bilindiği gibi yakınlarıyla birlikteyken şehit edilmiş ve bu durum geçmişten günümüze Sünni olsun Şii olsun bütün dünya Müslümanları tarafından menfur bir olay olarak kabul edilmiştir. Diğer taraftan araştırmanın yapıldığı bölgede geçmişten günümüze Azeri-Kürt, Sünni-Şii Müslümanlar bir arada yaşamaktadır. Ancak bu çoklu yapının “Dinlediğim mersiyeler bana Hz. Hüseyin’in Müslümanların ortak değeri olduğunu hissettirdi ve bende Hz. Hüseyin’e karşı hayranlık duygusu uyandırdı. Mersiyeleri dinleyince Hz. Hüseyin Efendimizi daha iyi tanımaya karar verdim” ifadelerini içeren “Hüseyin” faktörüyle ilgili ölçeklerde “katılıyorum” şikkını tercih edişte referans

alanları açısından farklılık olduğunu göstermiştir.

Dini müzik olan mersiyelerin hayatın içinde her yerde ve her bir ritüelde okunması aşureda de özellikle mezarlıklarda okunması toplumun dini ve kültürel gelenekleriyle ve değerleriyle uygunluk arz ettiği aynı zamanda içerik olarak sözleriyle melodik olarak da müziğin ritmi ile insan psikolojisi üzerinde canlı bir etkileşim sağladığı sonucuna ulaşılmıştır.

Günümüzde değişik iletişim araçları sayesinde kolayca istedikleri müziğe erişen ergenlerin istedikleri dilde müzik dinlemeyi tercih etmelerinden daha tabii bir şey olamaz. Ancak katılımcıların büyük çoğunluğu tarafından 232 (39,7) gibi bir oranla Türkçe, ardından da 180 (30,8)'lik oranla Kürtçe ve 139 (23,8) kişi ile de Azerice müzik dili olarak tercih edilmiştir.

Mersiyelerin halk arasından sesi güzel kişiler tarafından hüznü ve duyguları etkileyici biçimde okunduğu, yaşattığı psikolojik atmosferle katılanların dinî ve milli duygularını aktive edip beslediği ve ayrıca dini kimlik ve aidiyet algısını güçlendirmeyi, farkındalık duygusunu pekiştirmeyi hedeflediği sonucuna ulaşılmıştır.

Bu çalışmamızda vardığımız sonucu kısaca özetlersek, şiirsel veya melodili, solo veya koro şeklinde okunan ve dini-tasavvufi müzik türü olan mersiyelerin dinleyenlerin dinî ve millî duygularını motive edici bir işlevi olduğu açıktır. İşte bu noktada mersiyeleri daha da etkin yapan, en temel insanî ve dini duyguların insan psikolojisine uygun bir tarzda ifade edilmesini ve daha iyi anlaşılmasını sağlayan müziğin gücüdür. Nitekim bu çalışmada, Hz. Hüseyin'in şehadetinin yıldönümü vesilesiyle gerçekleştirilen etkinlikler çerçevesinde hüznü okunan mersiyelerle, katılımcıların "müzik", "Hüseyin" ve "ölüm algıları" ile "dine yönelik" duyguları arasındaki etkileşimde anlamlı bir ilişki olduğu sonucuna ulaşılmış, ayrıca elde edilen sonuçların bu ve benzeri konularda yapılan diğer çalışmaların sonuçlarına yakın olduğu görülmüştür.

Kaynakça

- Akdoğan, B. (2003). Türk Din Musikisinin Anadolu'da Doğuşu ve Tarihi Seyri Hakkında Bazı Mülâhazalar, AÜİFD, XLIV, (1), 345-371.
- Akpınar, H. (2009). Tasavvufi Bir Kurum Olan Ahilik'te Musiki, İstem, 7, (13), 125-131.
- Aktüze, İ. (2004). Ansiklopedik Müzik Sözlüğü, İstanbul: Pan Yayıncılık.
- Arslan M. ve Erdoğan, M. (2009). Kerbelâ Mersiyeleri, Ankara: Grafiker Yayınları.
- Arslantürk Z. ve Arslantürk, E. H. (2010). Uygulamalı Sosyal Araştırma, İstanbul: Çamlıca Yayınları.
- Arvasi, S. A. (1994). Diyalektiğimiz ve Estetiğimiz, İstanbul: Burak Yayınları.
- Ayvazoğlu, B. (1989). Türk Dindarlığının Estetik Boyutları, Kutlu Doğum, Türkiye Diyanet Vakfı Yay, Ankara.
- Bulut, H. İ. (2010). Kerbelâ'ya Kutsiyet Kazandırmada Dinî ve Siyasî Oritelerin Rolü, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, XII, (22), 1-19.
- Certel, H. (2003). Din Psikolojisi, Ankara: Andaç Yayınları.
- Çağlayan, B. (1997). Kerbelâ Mersiyeleri, GÜ, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara.
- Çakır, A. (2009). Müziğe Giriş, İstanbul: Dem Yayınları.
- Çamdereli, M. (2008). İletişime Giriş, İstanbul: Dem Yayınları.
- Çetinkaya, Y. (1999). Müzik Yazıları, İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- Çetinkaya, Y. (2000). Mevlevilikte Müzik Felsefesi, İTÜ, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış Sanatta Yeterlik Tezi), İstanbul.
- Çoban, A. (2005). Müzikterapi, İstanbul: Timaş Yayınları.
- Demir, M. (2006). Müzik ve Sosyal Etkileşim, İÜ, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul.
- Demirci, F. (2006). Caferilerin Dini Örf ve Adetleri-İğdır Örneği, EÜ, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Kayseri.
- Düzgüner, S. (2007). Mevlevî Ayin Mûsikîsi ve Mevlevî Semâ Ayininin Psikolojik Etkileri, Uluslararası Mevlana ve Mevlevilik Sempozyumu, Şanlıurfa, ss. 205-213
- Egemen, B. Z. (1952). Din Psikolojisi Saha, Kaynak ve Metot Üzerine Bir Deneme, Ankara: AÜİF Yay.
- Egemen, B. Z. (1957). Terbiye Felsefesi, AÜİF Yayınları, Ankara.
- Ergeshov, E. (2011). Kırgız Türklerinin Kültüründe Müzikterapi Uygulamaları ve Maneviyat İlişkisi, AÜ. Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara.
- Fığlalı, E. R. (1998). "Hz. Hüseyin", DİA, Ankara, c. 18.
- Gazali, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed, (1973). İhya-u 'Ulûmid'-Din, Çev: Ahmet Serdaroğlu, İstanbul: Bedir Yayınevi, c. II.

- Gölpınarlı, A. (2011). Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şiilik, İstanbul: Derin Yayınları.
- Gönül, M. (2007). Mevlevîlik ve Musiki, İstem, 5, (10), 75 – 89.
- Güray, C. (2010). Semâ'dan Semah'a Bir Sonsuz Devir, Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 56, 119-152
- Hitti, K. (2011). Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi, Çev: Salih Tuğ, İstanbul: İFAV Yayınları.
- Hökelekli, H. (1993). Din Psikolojisi, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Hökelekli, H. (2010). Mevlitle İlgili İnanç ve Tutumlar, Mevlid ve Süleyman Çelebi, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. Edt: Kemikli B. ve Çetin O, Ankara, ss. 358-398.
- İmamoğlu, G. ve Tarman, S. (2005). Kavramsal Sanatta İletişim Sorunsalı, Buca Eğitim Fakültesi Uluslararası Görsel Sanatlar Buluşması Bildirisi, DEÜ, 15-30 Eylül, İzmir.
- İsen, M. (1994). Acıyı Bal Eylemek, Türk Edebiyatında Mersiye, Ankara: Akçağ Yayınları.
- Kayıklık, H. (2011). Din Psikolojisi, Adana: Karahan Kitapevi.
- Kaynarca, B. (2005). T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Ankara Devlet Klâsik Türk Müziği Korosunun Repertuarının İncelenmesi, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Afyonkarahisar.
- Keklik, S. (2006). Din ve Müzik Etkileşimi (Şanlıurfa Müziği Örneği), HÜ, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Şanlıurfa.
- Kemal, Y. (1994). Ağıtlar, İstanbul: Toros Yayınları.
- Köknel, Ö. (1997). İnsanı Anlamak, İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi.
- Köksoy, A. (2009). Müzik Psikolojisi Üzerine Bir Araştırma (Müziğin Duygulanımlar Üzerindeki Etkileri), KTÜ. Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Trabzon.
- Kutlay, E. B. (2007). Müziğin Bir Pazarlama Elementi Olarak Tüketici Üzerinde Duygusal, Algısal ve Davranışsal Etkileri, İÜ. Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul.
- Odabaşı, F. (2001). Türk Toplumunda Müzik ve Eğlence Anlayışı ile Din Duygusu Arasındaki İlişki (İstanbul Örneği) MÜ, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul.
- Onat, H. (2007). Kerbelâ'yı Doğru Okumak, Akademik Orta Doğu, 2, (1), 1-9
- Özcan, N. (2004). "Mersiye", DİA, Ankara, c. 29.
- Özçevik, A. (2009). Müzikle Tedavi ve Öğrenciler Üzerindeki Terapik Etkileri, İTÜ, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul.
- Pazarlı, O. (1972). Din Psikolojisi, İstanbul: Remzi Kitapevi.
- Peker, H. (2008). İstanbul: Din Psikolojisi, Çamlıca Yayınları.

- Sağlam, A. (2001). İslam'da Müzik Yasak Mı? Uludağ Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi, XIV, (1). 11-28.
- Sezen, Y. (1998). Sosyoloji Açısından Din, İstanbul: İFAV Yayınları.
- Songar, A. (1986). Ruhi Hayatımız, İstanbul: Tercüman Aile ve Kültür Kitaplığı.
- Uludağ, S. (2002). Din-Musiki İlişkisi Üzerine, (http://www.koprudergisi.com/index.asp?Bolum=EskiSayilar&Goster=YaziNo=63_13.06.2012)
- Şahin, E. (2008). Müziğin Propaganda Amaçlı Kullanımı: Kürtçe Şarkılar, GÜ, Sosyal Bilimler Enstitüsü Halkla İlişkiler ve Tanıtım Ana Bilim Dalı, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara.
- Şentürk, H. (2010). Din Psikolojisi, İstanbul: İz Yayıncılık.
- Mevlevi, T. (1979). Edebiyat Lügati, İstanbul: Enderun Kitapevi.
- Tanrıkörür, Ç. (1998). Türk Müzik Kimliği, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Tatlıoğlu, D. (2010). Kerbela Olayına Velayet Açısından Kısa Bir Bakış, Türk Din Musikisinde Kerbela Konulu Eserler, Çeşitli Yönleriyle Kerbela, Uluslararası Kerbela Sempozyumu Bildirisi, Edt: Alim Yıldız, Sivas, III, 239-248.
- Topçu, N. (2006). Sosyoloji, İstanbul: Dergâh Yay.
- Tosltoy, L. N. (2010). Sanat Nedir? Çev: Mazlum Beyhan, İstanbul: İş Bankası Yayınları.
- Turabi, A. H. (2010). Türk Din Musikisi'nde Kerbela Konulu Eserler, Çeşitli Yönleriyle Kerbela, Uluslararası Kerbela Sempozyumu Bildirisi, Edt: Alim Yıldız, Sivas, III, 261-278.
- Eymen, U. E. (2007). Analiz Yöntemleri, www.istatistikmerkezi.com.
- Uysal, V. (1996). Din Psikolojisi Açısından Dini Tutum, Davranış ve Şahsiyet Özellikleri, İFAV Yayınları, İstanbul.
- Uzun, M. (2002). "Kerbela", DİA, Ankara, c. 25.
- Ülken, H. Z. (1957). Bedîî Değerin İctimaî Rolü, Yıllık (Araştırmalar Dergisi) Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 5, 29-36
- Akkuş, Ü. (2007). Müziğin İnsan Sağlığı Üzerindeki Yeri ve Önemi, Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi, 1, 98-103.
- Üzüm, İ. (1993). İnanç Esasları Açısından Türkiye'de Ca'ferîlik, MÜ, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul.
- Üzüm, İ. (1998). "Hz. Hüseyin", DİA, Ankara, c. 18.
- Vergote, A. (1999). Din, İnanç ve İnançsızlık, Çev: Veysel UYSAL, İstanbul: İFAV Yayınları.
- Yavuz, K. (1982). Din Psikolojisinin Araştırma Alanları, AÜİFD, Erzurum, 5, 87-108.



Varoluşsal Diyalog / Varlıklara Ad Koyma

Vahdettin İNCE*

Existential Dialogue / to Name Existences

Citation/©: İnce, Vahdettin, (2011). Existential Dialogue / to Name Existences, *Milel ve Nihal*, 8 (3), 229-247.

Abstract: The life of human being is a process of naming/entitling. Language, history, culture, civilization and nature are the sphere/field of that activity. Religion is the guide of human being who is naming the creatures. Quran has mentioned that how the proper calling is, by giving examples from that prophets had intervened with deviations, which occurred, in this respect. Two main streams of Islam, Ahl al-Sunna and Shia are in perfect level for contribution to cultural accumulation of mankind that Western civilization caused to degenerate while universalizing the human being. Threshold of leading of Islam again to mankind is bond of re-giving the meaning to the existence. In other words, it has become clear that Islam is naming or must name the existence.

Key Words: Ahl al Sunna, Shia, Civilization, Quranic tale.



Atıf/©: İnce, Vahdettin, (2011). Varoluşsal Diyalog / Varlıklara Ad Koyma, *Milel ve Nihal*, 8 (3), 229-247.

* Araştırmacı Yazar-Mütercim, [ince.vahdettin@gmail.com].

Öz: İnsan hayatı bir "ad koyma" sürecidir. Dil, tarih, kültür, medeniyet ve doğa bu faaliyetin alanıdır. Din, bu işlevini gören insanın en sahil yol göstericisidir. Kur'an-ı Kerim, kıssaları aracılığıyla peygamberlerin bu bağlamda yaşanan sapmalara müdahalesinden örnekler vermek suretiyle sahil bir ad koymanın nasıl olması gerektiğini anlatmaktadır. İslam'ın sahadaki iki ana akımı Ehl-i sünnet ve Şia, Batı medeniyetinin evrenselleştirirken yozlaştırdığı insanlığın kültürel birikimine yeni bir anlam katacak yetkinliktedir. Son aşamada İslam'ın insanlığa yeniden önderlik etmesinin eşiği varlığı yeniden anlamlandırmak, diğer bir ifadeyle yeniden adlandırmak olarak belirginleşmektedir.

Anahtar Kelimeler: Ehl-i sünnet, Şia, medeniyet, kıssa.

İnsanın yeryüzündeki serüveni ad koymakla başlar. "Allah Âdem'e bütün isimleri öğretti." (2/Bakara, 31). O gün bugündür insanlık sonsuza doğru uzanan bir ad koyma sürecinde bir "kendini var etme" (tekâmül) çabası içindedir. Emrine verilen varlıklardan yeni varlıklar icat etmek, yeni işlevler kazandırmak suretiyle hep bir ad koyma faaliyetidir insanın hayatı. Varlıkların adından yeni bir ad icat ettiği her seferinde zihin dünyasına da bir anlam katmaktadır. Bu aynı zamanda medeniyetin de hikâyesidir. Diğer bir ifadeyle insanın eşya ile kurduğu diyalogun yaratılıştan kaynaklanan zeminidir. Çünkü ad koymak diyalogun ilk basamağı olduğu gibi bir değer üretme faaliyetidir de. Medeniyet ise zaten değerler bütünü demektir. Artık üretecek değeri ya da değer üretecek mecali kalmadığı zaman insanın varlığı adını, diğer bir ifadeyle anlamını yitirir. Dolayısıyla eşya ile diyalog kurulamadığı zaman medeniyet yerini bedeviyete terk eder. Bedeviyet fasit bir daire içinde verili isimlerle koskoca varlık yükünü bir göçebe heybesine sığdırmanın adıdır. Aslında bedeviyet, insanın sonsuza doğru uzayıp giden değer üretme/medenileşme sürecinin bir yerinde çeşitli nedenlerden dolayı varlığın akışına ayak uydurma, varlıkla diyalog kurma kabiliyetini yitirmesinden ibarettir.

Başrolünde insan olmak üzere bütün bir varlık bir ad koyma (tekâmül) faaliyeti içindedir. Tarih, sosyal hayat, kültürlerin etkileşimi, medeniyetlerin buluşması, doğa olayları, dillerin yapısı, dinlerin gelişimi, insanın sosyolojik tekâmülü ve bir bütün olarak kâinat bu senaryonun sahnesidir.

Bu yüzden insanlar değer üretmeye sıfırdan başlamazlar. Do-

ğuştan sahip oldukları yetenekler ve bu yeteneklerin dış dünyada etkin olmasını sağlayacak dil gibi bir mekanizma vardır. Aynı zamanda dilin de yeni adlar üreteceği verili bir imkânlar dünyası mevcuttur. İnsan doğuştan medenidir, çünkü bir dili vardır ve bu dilde anlamını bulan bir objeler âleminde yaşamaktadır. Dil ve obje ayrılmazlığı ise herkesin malumudur. Dil ile objeler âlemindeki gelişmeler arasında kurulan dengenin mahiyeti ise medeniyetin de düzeyini gösterir. Ama bu dengenin bozulduğu anlar da vardır. Bazen gelişmiş bir dil ve anlam dünyasına sahip olunmasına rağmen bu dilin ve anlam dünyasının objeler âlemindeki müradifi bir türlü yakalanamaz. Hz. Peygamber (s.a.v), Kur'an-ı Kerim aracılığıyla geniş imkânlarla sahip Arap dili ile objeler dünyası arasında sağlıklı bir denge kurmuştur mesela. İslam, dil ile eşya arasında kurulan var oluş amacına uygun mükemmel diyalogun adıdır. Beri tarafta özellikle batı dünyasında yüksek bir maddi gelişmişlik olmasına karşın, bu gelişmişliği karşılayacak ahlaki nosyonları barındıran bir anlam diline tanık olamıyoruz. Bu yüzden batı medeniyetinin eşya ile kurduğu ilişki erdemli değer üretici diyalog değil, eşyayı sömürme olarak tanımlayabileceğimiz bir çatışma ağırlıklı diyalog şeklinde belirginleşmektedir.

Dilin Var oluşsal Ad Koyma İmkânı

Dillerin çoğunda, özellikle Arapça'da insanlık, bir şahıs gibi tasavvur edilir. İnsanlığın bütünü içinde oluşan kümelere de bir şahsın bedeninin organlarına verilen isimlerden biri verilir. Arap tasavvurunda insanlığın her bir kümesi bir beden organı gibidir. Bir küme insanlığın bütünü içinde hangi organın işleviyle temayüz etmişse, ona o organın adı verilmiştir.

Söz gelimi, Arap tasavvurunda, bir adam insanlık bütünüdür veya herhangi bir topluluğun ayağı konumundadır. Bu yüzden Araplar, ayak anlamına gelen "*er-riclu*" kelimesinin türediği (r-c-l) kökünden "adam" demek olan "*er-raculu*" kelimesini türetmişlerdir.

Bir adamın görme organına "*ayn*" dedikleri gibi, bir topluluğun gözde kimselerine, eşraftan olan faziletli kimselere de "*ayn*"

demişlerdir. Bu isimlendirmede, söz konusu kimselerin toplumun dışı açılan gözleri olduklarına ilişkin tasavvur esas alındığı gibi, gözün bütün organlar içindeki ayrıcalığı ve üstünlüğü de esas alınmıştır.

Toplumun lideri, başı konumundaki kimse, bedendeki baş gibi tasavvur edilmiş ve baş anlamına gelen "*er-re'su*" kelimesini türettikleri (r-e-s) kökünden başkan, lider anlamına gelen "*er-reis*" kelimesini türetmişlerdir.

Araplar, kafatasının dış darbeler karşısında koruyucu bir kalkan ve sert bir kabuk işlevini görmesinden hareketle "kabile"ye kafatası kemiğinin ismini vermişlerdir. Bu adlandırmada kafatasının beyin gibi hayati bir organı koruması göz önünde bulundurulmuştur. Modern zamanlarda soy birliği esasında oluşan topluluk ve ulus anlamında kullanılan "*el-kavm*" (Kavim) kelimesi ise "*kame*" fiilinin mastarıdır. "*Kame*", kıyam etmek, ayak üzerine dikilmek, dik durmak anlamına gelir. Bir topluluğa kavim denirken, beden bu özelliği göz önünde bulundurulmuştur. Bu organik bir isimlendirme değil, niteliksel bir isimlendirmedir. Dolayısıyla bu adlandırmada hem bireyin toplum içinde maişetini temin etmesi ve güvenli bir hayat sürdürmesi, dolayısıyla ezilmeden ayakta durması, hem de toplumun başka topluluklar karşısında bu anlamda ayakta durması esas alınmıştır. Ayakta durma bir hal, bir tavır olduğu için, bu halin gerçekleştirilmesine elverişli hemen bütün insan kümelerine "*kavim*" denilmiştir. Her kişinin kavmi, onun taraftarları ve aşiretidir.

Dikkat çekici husus, bir kimse için, herhangi bir topluluğun kavim olarak nitelendirilebilmesi için soy birliğinin zorunlu koşul olarak görülmemiş olmasıdır. Taraftarlık gibi ortak bir amacı simgeleyen bir olgu, birlikte yaşama ve muâşeret etme esasına dayanan toplumsal bir küme olan aşiret olgusu kavim kavramının nesnel karşılığı olarak gösterilmiş olmasıdır ki her ikisinde de soy birliği yok değilse de, olmazsa olmaz bir koşul da değildir. Buna göre, aileden başlayarak ümmete, oradan da bir bütün olarak insanlık ailesine kadar bütün topluluklar, bireyin bu halini gerçekleşt-

tirmesine uygun ortam oluşturmaları hasebiyle kavim olarak nitelendirilebilirler. Bir insan, nerede kıyam edebiliyorsa, hangi topluluk içinde dik durabiliyor, onurunu koruyabiliyorsa, onun kavmi orasıdır. Bunun için soy birliği gerekli öğelerden biri olsa da, temel bir yanılı olarak kabul edildiği gibi tek öge değildir. Yani “kavim” niteliği, değer üretme sürecinin her aşamasında belirginleşen topluluklar için kullanılabilen sürekli ve devamlı bir anlam akışkanlığına sahip olmasından dolayı aynı zamanda bir ad koyma, değer üretme imkânını da barındırır. Dillerin doğal hali, özellikle Arap dili eşya ile diyalogun hangi zeminde kurulacağını somut olarak gösteren zengin bir kaynak mesabesindedir.

Sosyal Gelişim Bağlamında Ad Koyma

İnsanın pratik yaşamı da var oluşsal ad koyma misyonunun somut bir kanıtıdır. Dünyaya geldiği andan itibaren insan, kendini koruyucu, himaye edici bir ortamda bulur. İlerleyen yaşına paralel olarak ilişkileri ve ilgileri geliştikçe koruyucu toplumsal kümelerin geliştiğini, mahiyet değiştirerek çeşitlendiğini, yeni adlarla belirginleştiğini görür. İnsan bunlar sayesinde dik durur, kıyam eder. Aile, kabile ve aşiret gibi kümelerin her biri insan için kavim sayılırlar. Fakat hayat bir süreçtir; akıp gitmektedir. İnsan da bir kökten doğup dal budak salan bir varlıktır. Dolayısıyla çok yönlü, ilişkileri karmaşık ve çeşitlilik arz eden insanın aynı anda birçok kavme sahip olması gibi bir durum ortaya çıkmaktadır. Pratik hayat tek değil, çok ve değişken bir kavimliliği dayatır. Zorunlu olarak ve mutlaka soy birliğini de tek koşul olarak öngörmez. İlişkinin ve bağlamın niteliğine uygun bir kavmiyet olgusunu doğurur. Yani dilde olduğu gibi pratik hayatta da kavmiyet bir nitelik, bir duruş ifade eder ve hayat tarzı, zihniyet, ilişki ağı olarak belli bir toplumsal kümenin çerçevesinde donup kalmak neticede değer üretememek anlamına gelir ve medeniyet kervanından geri kalmak gibi bir sonuç doğurur. Her zaman ve her koşulda tek kavimlilikte direktmek neticede kavimsiz kalmakla, dik durma ve değer üretme yeteneğini kaybetmekle, dolayısıyla medenilik vasfını kaybetmekle eş anlamlıdır. Bu yüzden milliyetçilik kavmiyetin akış-

kanlığını belli bir süreçte dondurma, medeniyet kabiliyetini dumura uğratma, evrensel ad koyma olgusunu durdurma çabası olarak nitelendirilebilir. Çünkü diyalogu belli bir kavmiyette durdurma çabasıdır milliyetçilik.

İnsanlığın değişime açık bir yönü olmakla birlikte tutucu bir yanı da vardır. Aslında insanın değişip gelişirken kökleriyle bağlarını koparmamak, medeni kazanımlarını bir temele dayandırmak için büyük bir öneme sahip bu özellik baskın hale geldiğinde, yine az önce işaret ettiğimiz milliyetçiliğe benzer yıkıcı bir etki de gösterebilir. Değişime ve gelişime açık insanın sabitelerinin de olduğunu unutmamak gerekir. Fakat sabiteler hayatın temel belirleyicisi haline gelmemelidir. Nitekim tarihin akışını incelediğimiz zaman insanın tutucu yönünün baskın geldiği, sabitelerin belirleyici konuma geldiği ve insanı akışkan kavmiyetliliğin değer üretici dinamizminden koparıp ölümcül bir durağanlığa mahkûm ettiği dönemlerin olduğunu da görürüz. Bu noktada ilahi iradenin devreye girdiğine ve insanlığı yeniden değer üretecek dinamizme kavuşturduğuna da tanık oluruz.

Bu bakımdan vahiy, dilin yukarıda işaret ettiğimiz bu imkânının, pratik dünya ile uyumlu bir şekilde yeniden değer üretecek dinamizme kavuşmasına yönelik ilahi müdahalenin adıdır. Vahiy, insana doğuştan verilen ad koyma yeteneğinin harekete geçirilmesidir. Tekli kavmiyetlilikten çoklu kavmiyetliliğe, ölümcül durgunluk halinden ibaret sabiteler manzumesinden, köklerine bağlı değişkenlik sürecine dâhil olmanın adıdır.

İlahi müdahale sırf vahiyle de sınırlı değildir. Bazen beşeri dinamiklerin yeryüzü çapında bir etkinlik gerçekleştirecek şekilde devreye girdiğine de tanık oluyoruz. Bazı kültürlerin kaplarına sığmamaları neticesinde yaşanan bu etkinlik potansiyel değerleri bünyesinde barındıran dağ misali sabit kültürleri harekete geçirir. Kültürler arası diyalog olarak nitelendirebileceğimiz bu süreç de bir tür değer üretme/ad koyma örneğidir.

Bir ad koyma eylemi olarak kültürlerin etkileşimi

Yüce Allah yeryüzü sarsılmasın diye dağları yarattığını, insanların

yönlerini bulmalarına yardımcı olmak üzere gökte yıldızlar halk ettiğini bildirir. Buradan hareketle bazı milletlerin derin ve köklü kültürlerinin insanlığın sosyal hayatının zaman zaman kendini gösteren sosyal fırtınalara kapılıp savrulmaması için tabiattaki dağların, gökteki yıldızların işlevini gördüğünü söylesek her halde bir hakikate işaret etmiş oluruz. Doğudan batıya, kuzeyden güneye bütün bir insanlığın yerleşim düzenine baktığımız zaman, neredeyse her kıtanın merkezinde bir veya birkaç sabit kültür havzasının bulunduğunu görürüz. Bunlara “dağ kültürler” ya da ontolojik anlamda “yıldız kültürler” demenin yerinde bir tanımlama olduğunu düşünüyorum. Bu merkez milletlerin coğrafi sınırları duruma göre daralmasına ya da genişlemesine rağmen etkinlikleri, yön tayin edici fonksiyonları hep devam eder. Mesela açlığın, sefaletin hüküm sürdüğü, insanlığın bütün erdemleriyle yerlerde süründüğü bir zaman diliminde Tolstoy, Dostoyevski ve daha niceleleri gibi büyük düşünürleri ortaya çıkaran Rus milleti gibi. Sömürgeciliğin kısılcacında aşığılanan Arap dünyasına özgürlük meşalesi işlevini gören Mısır’ın yirminci yüzyıla damgasını vuran büyük âlimler yetiştirmesi gibi. Bu merkez milletler, dağ misali yerinde duran bu medeniyetler, küllerinden her gün yeniden doğma kabiliyetine sahip bu yıldız kültürler fırtınalı bir günde, dalgalı denizlerde yön arayanlar için sahil-i selamet konumundadırlar.

Bunların yanında tarihte Cengiz fırtınası, Makedonyalı İskender’in fetihleri, İslam’ın yayılma süreci ve de modern batı istilası gibi bütün bir insanlığı etkisi altına alan süreçler ve bu süreçlerde başrol oynayan milletler de vardır. Bunlar belki varlık yasası içinde çiçekleri aşıl原因an rüzgârlar gibi yerleşik kadim kültürleri yeniden yeşertmek üzere aşılayıp ardından sahnedan çekilirler ve hayat yeniden mecrasında akmaya devam eder. Aşılayıcı kültürün, sabit kültürü harekete geçirmesinin Kur’an’da gösterilen örneği ise Zülkarneyn kıssasıdır. Demir madenine sahip oldukları halde bundan yeni bir değer üretme becerisini gösteremeyen bu kültür Zülkarneyn’in sayesinde demiri eritip ondan bir set yapmayı, diğer bir ifadeyle yeni bir ad üretmeyi öğrenir.

Vahyin insan hayatında sistemleşmiş hali olan dinin serüveni ise saydığımız bu doğal, dilsel, kültürel ve tarihsel diyalogun sahih mecrasıdır.

Herkesçe bilinen bir klişedir: “Dinin amacı, insanın dünya hayatını ahlaki normlar doğrultusunda tanzim etmek suretiyle hem dünya hem de ahiret mutluluğunu sağlamaktır”. Bu işlevini gören din, insanlığın ortak değerlerinin toplamından ibaret olan medeniyet kazanımlarını yeniden üreterek daha ileri bir düzeye ulaştırır. Bütün dinler, insanlara bir takım emir ve yasaklar yöneltirlerken eş zamanlı olmak üzere bu hedefin gerçekleşmesine yönelik adımlar da atmışlardır. Semavi dinler arasında bir bayrak yarışı gibi gelişmiştir bu süreç. Her gelen peygamber bir önceki peygamberin bıraktığı yerden devam etmiştir. İnsanlığın elinden tutarak daha ileri bir düzeye ulaştırmıştır. İnsanlığın ortak değerlerinden hayatiyet sahibi olanları yeniden harekete geçirmiş, durağan olanları dinamik hale getirmiş, ruh kazandırmıştır. Bu bakımdan dinin, yukarıda işaret ettiğimiz hedefini gerçekleştirmek adına üç alanda; muhatapların günlük hayatlarında, ortak tarihi miraslarında ve tevhit inancının şablonunda köklü değişikliklere yol açtığı söylenebilir.

Dolayısıyla semavi dinler, muhatap aldıkları insanların günlük hayatlarına yönelik direktiflerde bulunurlarken, ahlaki açıdan aksayan yönlerini onarırlarken, aşırıya kaçan davranışlarını makul çizgiye doğru çekecek emirler ve yasaklar koyarlarken aynı zamanda insanlığın yaratılıştan kaynaklanan güçleri ile birlikte binlerce yıllık bir dünya serüveniyle oluşan ortak kültürel mirasını yeniden üretilip harekete geçirerek daha ileri bir aşamaya çıkarma işlevini de görmüşlerdir. Her seferinde gördüğümüz şey aynı sahenin farklı normlarda, farklı koşullarda ve farklı yöntemlerle yeniden sunulmasıdır. Kısacası din, gerçek anlamda bir ad koyma manzumesidir. Bu özellik bütün semavi dinler için geçerli ise de özellikle İslam dini en azından teoride ve büyük ölçüde de pratikte bunun en sağlıklı örneğini gerçekleştirmiştir.

Dediğimiz gibi bütün dinlerin ortak misyonu bu olmakla be-

raber öngörülen etkinlik alanları, geçerlilik zamanları yine zamanın koşullarına ve insanlığın medeniyet olarak kaydettiği aşamaya göre belirginleşir.

Bir din bu işlevi yerine getiremiyorsa, müntesipleri durağan bir hayat sürüp kendi kendini tekrar ediyorsa, insanın varlıklara ad koyup yeni değerler üretme yeteneğini harekete geçiremeyeceği için artık o dinin miadı dolmuştur; yeni bir dinin gönderilmesinin zamanıdır.

Özetleyecek olursak ilahi dinler, dil ile objeler âlemi arasındaki dengeyi doğru kurmak suretiyle insanlara bir ad koyma/değer üretme/diyalog kurma perspektifini kazandırır.

İnsanlığın bu ihtiyacına binaen gönderilen son din İslam dini de, bu müdahalesini ontolojik bir temele dayandırır. Önce kendini bütün insanlık için gönderilen evrensel bir din olarak konumlandırır. “Allah katında tek din islamdır” diyerek varlığın tâbi olduğu kozmik din olarak da alternatifsizliğini gösterir: Bunun yanında Hz. Peygamber hakkındaki “Biz seni ancak âlemlere rahmet olarak gönderdik” ayeti de bu evrensel, ontolojik misyonun bir diğer ifadesidir. İslam ümmeti de bütün insanlığa örneklik oluşturması öngörülen bir misyonun sahibi, merkezi bir topluluk olarak nitelendirilir: “Siz insanlık için ortaya çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz.” Yani, bütün bir varlığın tâbi olduğu esaslardan ibaret dininizden, bütün âlemlere rahmet olarak gönderilen peygamberinizin pratiğinden ilham alarak eşya ile doğru diyalog kurmanın, değer üretmenin evrensel ve toplumsal laboratuvarı, modeli, şahidi konumundasınız. Kur’an, islam’ı, varlığın tek dini, Hz. Peygamberi, âlemlere (bütün varlıklara) gönderilmiş bir peygamber olarak nitelendirirken, İslam ümmetinin insanlığa örneklik misyonunun varlıktan kaynaklanan dayanaklarına işaret etmiş oluyor. Bu örneklerle birlikte Hz. Peygamberi (s) “*hatemu’n nebiyyin*” (son peygamber) olarak nitelendiren ayet ve benzerleri İslam ümmetinin bu misyonunun kıyamete kadar devam edeceğini de göstermektedir. Dolayısıyla manevi bir bedeviyet sürecine giren insanlığın yeniden değer üretecek hale gelmesini sağlayacak nefes yalnız İslam’dan

kaynaklanacaktır.

Kur'an Kıssalarında Ad Koyma

Bu bağlamda genelde ilahi dinlerin, özelde İslam dininin varlığı nasıl yeniden anlamlandırıldığını, değer üretici özelliğini kullanarak nasıl yeniden adlandırdığını gözlemlemek için Kur'an kıssalarına ve oradan İslam tarihine göz atmak yeterlidir.

Kur'an-ı Kerim, kıssaları aracılığıyla insanların, cüz'i iradelerini sergilerken, cüz'i iradeleri oranında etkinlik gösterirken külli iradenin etkisinin objeler dünyasına yansımaya aracı olduklarını öğretir bize. Kur'an kıssaları, tarihsel koşullarda gerçekleşen herhangi bir hadisenin, o tarihsellikte bir takım değişikliklere yol açmasının yanı sıra, evrensel ölçekte, tarih ve zaman üstü gelişmeleri tetiklediğini ve buna paralel olarak da tevhidi pratiği de bir üst aşamaya, bunun yanında tevhidi temsil konumunda olan topluluğun da medeniyet noktasında daha ileri bir düzeye ulaştığını anlatmaktadır. Üç boyutlu bir dinamizmi anlatır Kur'an kıssaları. Biri hadisenin ve kahramanının temsil ettiği tarihsellikteki dönüşüm; ikincisi medeniyet olarak insanlığın bir üst aşamaya taşınması; üçüncüsü tevhidin insanlığın kaydettiği sosyal yaşama cevap verecek yeni bir formla sunulması. Bu, tam da bizim söylediğimiz varlıklara ad koyma ameliyesidir. İnsanlığın istifadesine sunulmuş değer üretme perspektifidir; eşya ile diyalog kurma pratiğidir.

Bütün kıssaları burada anlatmaya elbette imkân yoktur. Ama kıssalar arasında ana hatları gözler önüne seren genel bir özetle gezinti yapmak da yeterli olacaktır.

Âdem Kıssası

Bir bütün olarak insanlığın dünya üzerindeki hayatı, Âdem'in (a.s) cennette iken işlediği bir hata (bir eşya ile hatalı diyalog kurma da diyebiliriz. Çünkü değer üretici bir ilişki değildi) üzerine başlamıştır. Âdem, işlediği hatanın farkına varıp tövbe ettiği ve tövbesi de kabul edildiği halde, evrensel yasalar sistemi içinde tetiklediği süreç durmamıştır. Onca güzellik, onca erdem, onca ıslah, karalar, denizler, gökyüzü, göz kamaştırıcı güzellikleriyle tabiat, insanlar,

hayvanlar, otlar, çiçekler, lezzetler, hazlar ve bir bütün olarak yeryüzü medeniyeti, bu hatanın tetiklediği bir süreçtir. Bu olayla birlikte tevhit, zerrelere âleminden objelere âlemine taşınmış ve bir çirdek gibi toprağa düşmüştür. Diğer bir ifadeyle mayalanma süreci diyebileceğimiz bu süreçle tevhit ailesel çerçevede yeryüzünde, insan hayatında etkin olmaya başlamıştır. İnsanlık da zerre âleminin bir tür bireyselliğinden aile çapındaki toplumsallığa geçmiştir. Buna paralel olarak da uyumuyla, iç çelişkileriyle ve doğayla kurulan ilişkileriyle medeniyetin ilk aşaması gün yüzüne çıkmıştır. Âdem kıssası, insanın yeryüzünde varlıklara ad koyma serüveninin anlatıldığı medeniyet kitabının dibacesi konumundadır.

Nuh Kıssası

İnsan-eşya diyalogunun, değer üretmenin, medeniyete ivme kazandırmanın en ilginç örneği herhalde insanlığın ikinci babası da sayılan Hz. Nuh'un kıssasıdır. Nuh'un kavmi eşyaya ad koymak, eşya ile diyalog kurmak ve değer üretmek adına birkaç put icat etmiş ve insanın değer üreticiliğini bu putların etrafında kısır bir döngüye döndürmüşlerdi. Nuh, kavmine "o putlar sizin ve atalarınızın uydurduğu adlardır" derken, ad koymanın varlıkların tâbi olduğu evrensel yasalar sistemine dayanmasının gerekliliğini vurguluyordu. Değilse, o adlar kuru-verimsiz birer sözden ibaret kalırlar, diyordu. Vahyin "gözleri önünde" Nuh bu bedeviyete müdahale etti ve varlıklara ad koymanın usulünü öğretti. Nuh, ağaçlardan gemi üretirken ad koymanın nasıl bir şey olması gerektiğini de öğretiyordu böylece. Nuh'un oğlu ise sahil değer üretme, varlıkla sağlıklı diyalog kurma yoluna girmektense doğuştan sahip olunan verilerle varlığa karşı mücadele yolunu, dev tufan dalgalarını kulaçlarla yenmeyi seçiyordu ve doğal olarak kaybediyordu. Nuh'un kavmi, ad koymayı herhangi bir varlığa verilen kuru bir isimden ibaret sanıyorken, Nuh'un oğlu onlardan bir adım önde, ama doğuştan verilmiş imkânları aşamayan bir çabanın yeterliliğine inanıyordu. Neticede Nuh, zeminini kaybetmiş/ad koyma dürtüsünü fasit bir daireye mahkûm etmiş insanlığı sahil ad koyma

gemisine bindirerek varlık yasasına uygun değerler üretebilecekleri bereketli zemine ulaştırdı. Nuh'un gemisinin oturduğu Cudi (Guti ülkesi/Mezopotamya) insanlığın ilk medeniyetinin kurulduğu bir coğrafya olması tesadüf değildir. Kıssadan anladığımız kadarıyla ad koyma bağlamında Nuh'un kavmi yıkıcı (fasit) bir tavır sergilerken, Nuh'un oğlu nötr bir pozisyonu tercih etmiştir. Nuh ise değer üretici bir tavırla varlık yasasına uygun hareket etmiştir. Bu bakımdan bütün nesillerin ibret alacakları evrensel bir modelendir bu kıssa.

İbrahim Kıssası

İbrahim'in (a.s), eşinin, cariyesini kıskanması sonucu, cariyesini çocuğuyla birlikte alıp Mekke'ye yerleşmesi, iki kadının birbirlerini kıskanmaları sonucu huzur bulmak üzere atılan bu basit adım, İslam dininin zuhur ettiği topraklarda yeşeren muazzam medeniyetin tetikleyici olayı veya zemin hazırlayıcısıdır. İki kadın arasındaki kıskançlık duygusunun bir medeniyetin kuruluşunu hazırlayan olaylar silsilesinin başlangıcı olduğunu görüyoruz. Ayrıca bu olayla birlikte tevhit inancı aile dini olmaktan çıkıp daha büyük bir topluluk sayılan kabile toplumu ve kavimle tanışmıştır.

Yusuf Kıssası

Yakub'un (a.s) oğullarının, kardeşleri Yusuf'u (a.s) kıskanmaları nedeniyle onu tutup bir kuyuya atmaları ve ondan sonra yaşanan olayların Yusuf'un Mısır'a aziz olması ve binlerce insanın hayatını kıtlık felaketinden kurtarması ve ayrıca Mısır'da İsrailoğulları için yepyeni bir gelecek inşa etmesi, tevhit inancının bütün bir Mısır'a hâkim olması gibi muazzam bir hadiseyle sonuçlanmıştır. En önemlisi Kenan'da göçebe dini konumundaki tevhit, Mısır'da şehir kültürüyle, yerleşik hayatla tanışmış, bedeviyetten hadariyete intikal etmiştir.

Musa Kıssası

Mısır'da şehir kültürü ve devlet olgusuyla tanışan, böylece göçebe hayatının basit ve yalın ilişkilerini geride bırakıp karmaşık kent ilişkilerini yaşamaya başlayan İsrailoğulları, Mısır macerasından

sonra Hz. Musa aracılığıyla Filistin'e doğru yola çıkarıldıktan sonra tevhit dininin yerleşik toplumsal düzenin dini olmasının pratik modelini oluşturmuşlardır. Bu süreç Hz. İsa'nın peygamber olarak gönderilişine kadar devam etti.

İsa Kıssası

Hz. İsa ile birlikte de tevhit dini, kan bağına esas alan kavim aşamasından ümmet aşamasına adım atmıştır. Bu aşamadan sonra da bu günümüzü şekillendiren ve geleceğimize de damgasını vurması muhakkak olan İslam ile Hıristiyanlık ilişkisi ve etkileşimi, yani diyalogu başlamıştır.

İslam ile Hıristiyanlık arasında genelde çatışma görünümlü ilginç bir diyalog vardır ve tam da yukarıda işaret ettiğimiz sünettullahın bir tezahürüdür bu. Yani dinin, insan hayatında aşama kaydetmesinin, aynı zamanda insan hayatına da aşama kaydettirmesinin vesilesidir. Bu durum, iki dinin birbirleriyle fiilen yüzleşmeye başladıkları tarihten önce, Hıristiyanlığın ortaya çıkışından itibaren başlayan bir süreçtir. Yani Hıristiyanlık bir bakıma, İslam dininin etkinliği için zemin hazırlamıştır. Çatışma görünümlü bir ilişki olmasından dolayı sanki iki dinin mensuplarının birbirlerinden biganeymiş gibi bir algıya sebep olmasına karşın, yengili, yenilgili, zaferli, hezimetli, fetihli, işgalli, kısacası, acısı ve tatlısıyla bu süreç her iki dinin mensuplarının hayatlarında olayların lokal ve tarihsel oluşlarının ötesine geçen büyük değişikliklere, tarihsel kapsamlı dönüşümlere yol açmıştır. Hıristiyanlık-Müslümanlık tarihi muazzam bir ad koyma laboratuvarıdır.

Hıristiyanlığa kadar, Allah tarafından gönderilen bütün dinler, belli bir toplulukla ve zaman dilimiyle sınırlı olmuşlardır. Zamanınsal olarak birkaç nesli kapsayacak şekilde süreklilik arz edenler (Musevilik gibi) olmuşsa da, belli bir kavme özgü olma özelliğini aşan olmamıştır. İlk defa Hıristiyanlık evrensellik özelliğiyle ortaya çıkmıştır.

Aslında Hz. İsa (a.s) evrensel bir din getirmemiştir. O da Hz. Musa'nın (a.s) şeriatını pekiştirmek üzere gönderilmiş bir Beni İsrail peygamberidir. Nübüvvet fikrine yabancı olmayan, ardı ar-

dına nebilerin gönderilişine alışık olan ve dini metinlerinde peygamberliğin bir gün son bulacağı yazılsa da o son peygamberin henüz gelmediğine inanan İsrailoğulları'nın İsa'yı (a.s) peygamber olarak kabul etmemeleri, İsa'nın (a.s) nübüvvet iddiası için gerekli olan donanımlar bakımından yetersiz olmasından ziyade, fazladan özelliklere sahip olmasından kaynaklanmaktadır. Çünkü o günkü şartlar, Hz. İsa'nın (a.s) sıra dışı doğumu, gösterdiği mucizeler Yahudilerin havsalarlarının alabileceği türden değildi. Bu yüzden adeta Yahudilerin İsa'yı (a.s) peygamber olarak kabul etmemeleri için özel olarak bir takım ek özellikler verilmişti ona. O, sıra dışı doğumuyla, gösterdiği mucizelerle bu güne kadar alışıla gelmiş Beni İsrail peygamberlerinden büyük farklılıklar gösteriyordu. Binlerce yıllık geleneklerin hâkimiyeti altında, değişmez, değiştiremez kuralları olan bu dar kan bağına bağlı kavmi çerçevede kabul görmesi mümkün değildi. Ama Yahudiler tarafından şiddetle reddedilmesine sebep olan bu özellikleri İsa'nın (a.s) dünya imparatorluğu Roma'da tanınmasını ve evrensel bir şöhrete kavuşmasını sağladı. İsa'nın (a.s) ortaya çıktığı Filistin topraklarının o sırada Roma imparatorluğunun egemenliği altında olması da bu durumu kolaylaştırdı ve dünyanın hâkim gücünün merkezinde makes bulmasını sağladı. Derken Romalıların, Yahudiler arasında gerekli ilgiyi görmeyen bu dini kabul etmeleriyle de dünya ölçeğinde yaygınlık kazanması kolaylaşmıştır. Böylece tevhidin, kan bağıının şekillendirdiği kavmiyet dünyasından çıkıp böyle bir şarta ihtiyaç bırakmayan ümmet dünyası gibi bundan sonra insanlığın yegâne hedefi olması gereken inanç esaslı kavmiyet sürecine adım atması da gerçekleşmiş oluyordu.

İsrailoğullarına, onların sahip oldukları dinde, en fazla tecdit gerçekleştirmesi amacıyla gönderilmiş bir dinin, beklenmedik şekilde evrensel kimlikle belirginleşmesi, evrensel anlamda bir söylem ve pratik gereksinimine cevap verecek bir dil yakalama zaruretini ortaya çıkarmıştır. Vahye dayalı orijinal metinde bulunmayan yeni kavramlar ödünç alındığı gibi orijinal vahyi kavramlara da evrensellik adına, özellikle Roma kültüründen ödünç anlamlar yüklenmiştir. Tevhit inancı adeta kanırtılmış, kimi zaman da kı-

rılma noktasına getirilmiştir. Böylece yerel tevhidi bir din olan Hıristiyanlık evreselleşirken tevhidi kavramların içleri şirke doldurulmuş bir sistem olarak bu günkü halini almıştır.

Hıristiyanlığın bu şekilde evrenselleşmesi, dinin özünü değiştirmiş olması nedeniyle bir yıkım olmakla beraber, (unutmayalım kendi dönemlerinde hem dine hem de insanlığa aşama kaydettirmiş Hacer ve İsmail'in (a.s) ıssız Mekke çölüne terk edilmesi, Yusuf'un kardeşleri tarafından kuyuya atılması, ardından köle diye satılması da yeterince acıydı ve objektif koşullarda bir yıkımdı, tıpkı Âdem'in cennetten atılması gibi) farklı etnik kökenlerden, farklı coğrafyalardan, farklı renklerden insanların aynı din etrafında birleşebileceklerini, bu güne kadar tevhit dininin hep bir kavmin sınırları içinde etkin olmasına alışmış bu coğrafyaya fiilen kanıtlayarak daha sonra ortaya çıkacak gerçek evrensel tevhit dini olan İslami zihinleri hazır hale getirmesi, ufukları açması bakımından da bir zihniyet devrimi mesabesinde. Hıristiyanlığın yozlaşması şeklindeki şerre mukabil, zihinlerin İslami tevhide hazır hale gelmesi gibi büyük bir hayır tezahür etmiştir.

Hıristiyanlığın kendini feda ederek (Hıristiyanlık teolojisinde İsa'nın (a.s) çarmıha gerilerek insanlığı büyük günahattan kurtarmak için kendini feda ettiği şeklindeki retoriği ödünç alacak olursak) hazırladığı bu zihinsel ortam, sahih İslam tohumlarının sağlıklı bir şekilde yeşermesine, evrensel ölçekte yaygınlık kazanmasına yardımcı olmuştur. Nitekim İslam coğrafyasında yaşayan Müslüman nüfusun kahir ekseriyetinin (kuzey Arabistan, Anadolu, kuzey Afrika, Balkanlar, Kafkasya...) eskiden Hıristiyan olması, bugün bile ihtida hareketlerinin en çok onlar arasında gerçekleşmesi, aradaki diyalogun çatışma nitelikli olmasına karşın, bunun kanıtıdır.

Ve İslam'ın Kıssası

İslam dini, Hıristiyanlığın açtığı yoldan gidip, bozulan, yozlaştırılan, amacından saptırılan tevhit inancını tashih ederken, bu dinin mensuplarının medeniyet tecrübelerinden istifade etmiştir. İsrailoğulları'nın kıssasında, onların yeniden egemenlik kurlmalarının işareti olarak Harun ailesinden kalma emanetlerin bulunduğu

sandığın tekrar kendilerine gelecek olmasından söz edilir. Sembolik bir anlatımdır bu. Sandıkta önceki hâkimiyet dönemlerini hatırlatan eşya yer almaktadır. Bu onlara moral verir ve yeni süreçte özgüven içinde hareket etmelerini sağlar. Bu aslında, insanlığın ortak kültürel mirasının eserlerini sembolize eder. İnsanlığa önderlik etme pozisyonunda olan medeniyetin, önceki medeniyetlerin insani kazanımlarını uhdesine alıp yeniden üretme hakkına sahip olduğunu ifade eder. Tarihi pratik de bunun kanıtıdır. Nitekim İslam medeniyetinin, yerleşme aşamasını tamamlayıp orta doğuda kalıcı bir güç olduğunu fiilen kanıtladıktan sonra Abbasiler döneminde, özellikle halife Memun zamanında bir dünya gücü olarak sahnedeki yerini aldıktan sonra insanlığın ortak mirası olan eserlerin başkente taşınmasına tanık oluyoruz. Memun, Bizans kralına bir mektup göndererek âlimlerinin Antakya kütüphanelerindeki eserleri incelemek üzere geleceklerini ve bunlardan seçtiklerini kendisine getirmelerini emrettiğini bildirir. Bu adımla birlikte Yunan felsefesi ve mantığı İslami ilimlerin her alanında işlevsel hale getirilmiştir. Daha sonra Batı medeniyeti insanlığın önderliği pozisyonunu elde etmiş ve en başta da İslam dünyasında yeniden üretilip işlevsel hale getirilmiş Yunan felsefesini Batı'ya taşımıştır. Bugünkü Batı medeniyeti bu adımdan büyük bir ivme kazanmış ve dünyanın hemen her tarafındaki insanlığın ortak kültürel mirasını kendi medeniyet perspektifine göre yeniden yorumlamıştır. Bir anlamda Eski Yunan'da yerel, İslam âleminde bölgesel bir değer olan felsefe Batı medeniyetiyle birlikte evrensellik özelliğine kavuşmuştur. Ama tevhit dini Hıristiyanlığın, evrenselleşirken yaşadığı yozlaşmanın aynısını felsefe de yaşamıştır. Evrensel ölçekte yaşanan katliamların, zulüm ve baskıların, despot yönetimlerin hepsinin arkasında felsefeden üretilen ideolojiler yatmaktadır.

Bu noktada Hıristiyanlığın yanlışlarını düzelten, tevhit inancının evrensel boyutta nasıl yaşanacağını pratikte gösteren İslam ümmetinin yepyeni bir aşamanın eşiğinde olduğunu söyleyebiliriz. Bu aşama, Müslümanların evrensel medeniyetin yoksun bulunduğu değerleri temsil ederek evrensel bir güç olarak ortaya çıkışlarını temsil etmektedir.

Kur'an kıssalarından yaptığımız bu özet, özellikle İslam-Hıristiyanlık ilişkisi üzerine sunduğumuz değerlendirme, insanın varlıklara ad koymak suretiyle değer kazandırmasının, eşya ile sahih bir diyalog kurmasının yanında vahyin bu bağlamdaki müdahalesinin de işlevselliğini gözler önüne serme amacına yöneliktir.

Eğer vahyin müdahalesi olmasa insan eşya ile sağlıklı, sahih bir diyalog kuramaz, bedeviyet içinde bocalar, büyük akarsulara ulaşamayan kapalı su birikintileri gibi manen kokuşur. Kur'an-ı Kerim'in, insan için, aile, kabile, aşiret, ulus gibi zorunlu kavimler silsilesinden geçtikten sonra, daha geniş bir kavim çerçevesine ulaşmak üzere belirlediği ufka ulaşamaz. "Allah, Kabe'yi insanların belini doğrulttukları, kıyam ettikleri bir yer kıldı. ..." (5/Maide, 97) ayeti, kavim kavramının evrensel ufkunu, vahyin insan hayatına yönelik müdahalesinin hedefini göstermektedir. Dolayısıyla Kâbe dil, din, tarih ve yaratılış bağlamında insanın Âdem'den beri süren ad koyma misyonunun zirvesini temsil etmektedir.

Ehl-i sünnet ve Şia örneğinde Ad koyma

İslam ümmetinin iç işleyişine gelecek olursak; sosyolojik olarak İslam ümmeti iki ana akımdan meydana gelmektedir: Ehl-i Sünnet ve Şia. Her iki ekolün ortaya çıkış koşullarındaki söylemleri bugünkü etkinliklerinin karakterini de belirlemektedir. Resulullah'tan (s.a.v) sonra genel olarak sahabeyi model kabul eden ehli-sünnet ekolü ile ehli-i beyt imamlarını model kabul eden Şia, bu kabullerini her dönemde yeniden üretme kabiliyetlerini gösterdikleri için bugün hala etkin olabilmişlerdir. Yani iki ana akım da ad koyma/değer üretme/eşya ile diyalog kurma vasfına haizdir. Aynı kaynaklardan farklı yöntemlerle de olsa beslendikleri, aynı tarihsel ve beşeri zemine dayandıkları için de birbirlerinden etkilenmeleri de kaçınılmaz olmuştur. İki akımın diyalogu tarihte olduğu gibi bugün de değer üretici verimliliktedir. Sünni akımın rol modelleri dört halifeden biri olan İmam Ali, Şii akımın bugünkü tavrını açıklayan bir özelliğiyle tebarüz etmiştir. Mesela sahabenin genelinin aksine ve de Resulullah hayatta iken çok kısa aralıklar hariç hemen her zaman onun yanı başında bulunan İmam Ali çok az hadis ri-

vayet etmiştir.

Bunun yanında ayetlerin ve hadislerin yeniden üretilmesi sayılabilecek bir dolu hutbe, mektup ve aforizmalar müktesebatı bırakmıştır. Bunların büyük kısmı *Nehcu'l Belağe* adlı kitapta toplanmıştır. Bu kitap kelimenin tam anlamıyla bir değer üretme, verilerden yeni veriler çıkarma, metinleri bambaşka bir kalıpta yeniden etkin hale getirme örneğidir. İlk üç halifenin ve diğer sahabenin müdahale etmeden doğrudan aktardıkları ve hayatlarına geçirmeye çalıştıkları hadislerin Ali'nin dilinde yeni objektif koşullara uyarlanışına tanık oluyoruz. Ali'nin bu işlevi büyük ölçüde şiaya, kırılma dönemlerinde çıkış arayan Ehl-i sünnet âlimlerine irfani bir kaynak olarak belirginleşmiştir. İktidar gücünü kullanan ehli-sünnet irfan boyutunu Ali'nin ve evlatlarının örnekliğinden edinmiştir. "Bana verilen ilmin örneği gökten yağan yağmurdur. Bir kısım toprak bu suyu alır içinde tutar, insanlar, tarlalarını, hayvanlarını sulamak ve kendi ihtiyaçlarını karşılamak üzere ondan istifade ederler. Kimi toprak da o suyu alır, yeşil otlara, ağaçlara, çiçeklere dönüştürür."hadisi adeta Ehl-i sünnet ve Şia ekollerinin görev dağılımına işaret etmektedir. Hadisin devamında "bazı zeminler de kayalıktır. Bu su üzerinden akar gider" denildiğini de unutmayalım. Değer üretemeyen, öfke ve nefretten başka bir varlık gösteremeyen marjinal yapıların payına düşen de budur.

Modern zamanlarda Şia kültür havzasından çıkan Cemaled-din Afgani de coşkun zihni ve irfani ufkuyla önce İstanbul'a, oradan Mısır'a geçerek Batı medeniyetinin ardı arkası kesilmeyen çok yönlü saldırıları karşısında bunalan Ehl-i sünnet dünyasına bir çıkış yolu göstermiştir. Bir bakıma Ali'nin ilk üç halife devrinde oynadığı rolün bir benzerini tekrarlamıştır. Nitekim onun aşıladığı ehli-sünnet dünyası Mehmet Akif Ersoy gibi aydınlardan, Bediüzzaman Said-i Nursi'den, Mısır'da Muhammed Abduh ve Reşid Rıza'ya kadar birçok Sünni âlimin yeni bir ufukla sahnedeki etkin yerlerini almasını sağlamıştır. Afgani'nin Sünni dünyaya taşıdığı Alevi irfan, Abduhlar üzerinden Hasan el-Benna, Seyyid Kutup gibi şahıslar aracılığıyla modern zamanlara hitap eden evrensel ve

de teşkilatlı bir söyleme dönüşmüştür. Neticede Mısır'da İhvan-ı Müslimin, Türkiye'de nurculuk hareketi doğmuştur. Bunun yanında İhvan-ı Müslimin'in müesses nizamın düsturu olarak yenden ürettiği İslami söylem, kabuğuna çekilmiş şia irfanını uyandırmış ve İran İslam inkılâbını tetiklemiştir. Bugün İran'da etkin olan "Velayet-ı Fakih" kurumu, Ehl-i sünnetin hilafet kurumunun gaip imam sürecinde ikame edilmiş Şii bir versiyonundan ibarettir. Bugün ise Arap baharı ve başka isimler altında yaşanan değişim ve dönüşümlerin İslam inkılâbının Sünni dünyayı uyandırmasının neticesinden başka bir şey değildir.

Kısacası her iki ana akım da dönüştürücü, değer üretici özelliğini koruduğu için varoluşsal ad koyma misyonuna sahiptir. Önümüzdeki aşamada, İslam ümmetinin ikinci önderlik evresinin başlamasına bir katkı olarak bu iki akımın tarihsel müktesebatlarını batı medeniyetinin yozlaştırdığı felsefeye tevhide - irfani ruh aşılacak üzere etkin kılmalarına tanık olacağız.





Kitap Tanıtımı ve Tenkitler

Şihâbüddîn Mahmûd el-Âlûsî (ö. 1270/1854),
el-Ecvîbetü'l-İrâkiyye ale'l-Esileti'l-Lâhûriyye
(Bağdat: Hamidiye Matbaası, 1301 [1884]), 65 s.

Âlûsî, XIX. yüzyılın ilk yarısında Bağdat'ın önde gelen âlimlerinden biridir. İlmî ve edebî alanlarda pek çok eser veren müellif, hikmet ve tasavvufa dair yazdığı güzel şiirleriyle bu sahadaki maharetini de göstermiştir. Bağdat'ta duraklamış olan ilmî ve fikrî faaliyetler, onun sayesinde yeniden canlanmıştır.

Âlûsî, amelde Şafiî olmakla beraber bazı meselelerde Hanefî mezhebine uymuş ve ona göre fetva vermiştir. İtikatta ise selef akîdesini benimsemekle birlikte Eş'arî ve Mâtürîdî mezheplerini de müdafaa etmekten geri durmamıştır. Bundan dolayı Mu'tezile ve Şîa'nın görüşlerine karşı reddiye türü eserler de yazmıştır. Nitekim Hindistan'da ortaya çıkan ve sahabeye sebeden bir grup hakkında Lahorluların, kendisine yönelttikleri sorular üzerine *el-Ecvîbetü'l-İrâkiyye ale'l-Esileti'l-Lâhûriyye* adlı risalesini kaleme almıştır.

1838 yılında telif edilen bu eser, ilk defa Bağdat'ta müellifin oğlu Ahmet Şakir Efendi tarafından 1301/1884'te basılmıştır. Risale,

daha sonra Kahire ve Kuzey Irak'ta da yayımlanmıştır. Eserin ilk baskısı, Irak'ta Caferîliğin hızla yayıldığı bir dönemde gerçekleşmiştir. Risale, Şîa'nın sahabeye sebb ve lanet etmesinin reddini ihtiva ettiği için Bağdat'taki Caferîlerin tepkisini çekmiştir. Nitekim Başbakanlık Osmanlı Arşivi'ndeki 7 Şubat 1887 tarihli bir belgede, Caferîler tarafından önceden verilen bir şikâyet dilekçesine atıf yapılmıştır. Söz konusu kayıtta, bu risalenin Caferîler aleyhine telif edildiğinden dolayı Sünnîlerin, kendilerine düşman olarak hakaret ettikleri belirtilerek merkezî idareden adaletin sağlanması talep edilmiştir. (BOA, DH. MKT, 1398/21)

21 Mart 1888 tarihli bir başka belgede ise Caferîlerin şikâyeti üzerine bu eserin, Şeyhülislama havale edildiği belirtilmiştir. Fetva makamı da, adı geçen risale hakkında bir inceleme yaptırmıştır. Yapılan tahkikata göre bu kitap, Bağdat'taki Caferîler aleyhine yazılmış bir eser olmayıp, Lahor'dan fetva isteyen bir kişinin sorusuna Irak uleması tarafından verilen cevaplardan ibarettir. Söz konusu risalenin "*cevâb-ı savâb olmak üzere metânet-i lâyika ile kaleme alınmış*" ifadesiyle değerlendirilmesi, sırf mezhep farklılığı sebebiyle telif edilmiş alelade bir eser olmadığını göstermektedir. Bu risale, kendilerini Şîî olarak tanıtan bir fırkanın, ashâb-ı kirâm ve özellikle de ilk üç halifenin irtidat ve küfürlerini dile getiren itikatlarının reddini ihtiva etmektedir. Eserde, söz konusu fırkaya asla hakaret edilmediği de belirtilmiştir. Ayrıca Caferîlerin hoşuna gitmeyen herhangi bir muamele ile karşılaşmış ve karşılaşmadıklarının yerel yöneticiler tarafından araştırılması ve her sınıf tebaa hakkında icra kılınan adaletin onlara da sağlanması gerektiğine vurgu yapılmıştır (BOA, DH. MKT, 1495/111).

Caferîlerin şikâyetine konu olan *el-Ecvibetü'l-İrâkiyye*, bir mukaddime, üç bölüm ve bir de hatimeden oluşmaktadır. Âlûsî, mukaddimede önce sahabe kelimesinin etimolojik tahlilini yapmış, ardından da sahabe sayılmanın şartları üzerinde durmuştur (s.2-9).

Müellif, birinci bölümü sahabenin adaletine ayırmıştır. Ona göre sahabenin hepsi adildir. Ancak Âlûsî "sahabîler adildir" derken, onlardan herhangi bir günahın sadır olmadığını kast etmemiştir (s.

23). Şîa ise Gadir-i Hum ve Kırtas hadisesinde Hz. Peygamber'in emrini yerine getirmeyen sahabîlerin adaletine inanmamakta ve bundan dolayı onların irtidat ettiklerini dile getirmektedir (s. 12). Müellif, bu iddiayı, müşriklerin Hudeybiye anlaşma metnindeki "Muhammedü'r-Rasûlüllah" ibaresine itiraz etmeleri üzerine Hz. Peygamber'in, Hz. Ali'den o ifadeyi değiştirmesini istemesine rağmen Hz. Ali'nin bunu kabul etmediğini delil göstererek çürüt-müştür (s. 26-28). Yine Hz. Ali'nin özellikle Kûfe'de kendi taraftar-larına, Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer'i övücü mahiyette yaptığı ko-nuşmaları örnek göstererek Şîa'nın sahabe önderlerine isnat ettiği küfrü reddetmiştir (s.17 vd.).

Âlûsî, ikinci bölümde, Cemel ve Sıffin savaşlarında Hz. Ali'nin hak üzere olduğunu ve bu mücadelelerde onun karşısında yer alan sahabîlerin hata ettiklerini, ancak Şîa'nın iddiasının aksine kâfir olmadıklarını ifade etmiştir (s. 38-39). Bu konuya örnek olarak da Hz. Âişe'nin, Hz. Ali ile olan rekabetini kumalar arasındaki çekiş-meye benzettiğini, aralarında bundan başka bir husumetin bulun-madığını ve Hz. Ali'nin de onu tasdik ettiğine dair konuşmayı nakletmiştir. Âlûsî, bu diyalogun Şîa'nın, Hz. Âişe'ye küfür nispet etme iddiasının hilafına bir delil olduğunu savunmuştur (s. 33).

Müellif, bu konuda Şîa'nın delil olarak kullandığı rivayetlerin sıhhatine de değinmiştir. Örneğin, Hz. Peygamber'in Hz. Ali'ye hitaben söylediği "senin savaşın benim savaşımdır" anlamına ge-len hadisin, Sünnîler kanalından sadece İbn Cerîr tarafından riva-yet edildiğini ve bunun da zayıf olduğunu belirtmiştir. Aynı hadi-sin Tusî ve diğer Şîî kaynaklarda da geçtiğini, ancak bunların râvîlerinin pek çoğunun zındık olduğunu ifade etmiştir. Âlûsî, bu hususun usul kitabı el-Kâfi ile diğer Şîî kaynaklarda da tasdik edildiğini vurgulamıştır (s. 40).

Müellif'e göre Şîa, hem aynı konuları ihtiva eden âyet ve hadis-leri farklı yorumlayarak hem de Hz. Ali'nin söz ve uygulamalarına muhalefet ederek çelişkiye düşmüştür. Nitekim Hz. Peygamber'in "senin savaşın benim savaşımdır" sözünden yola çıkarak Hz. Ali'ye karşı savaşanları küfürle itham eden bu mezhep, faiz yiye-

rek Allah'a ve Rasûlü'ne savaş açanları kâfir saymamıştır. Ayrıca Hz. Ali, Şam ehlinin imanının baki olduğuna hükmettiği halde, Şîa bunun aksini savunmuştur (s. 40-41).

Âlûsî, eserin üçüncü bölümünde, Hindistan'da ortaya çıkan ve sahabeye sebeden bir grup hakkında Lahorluların kendisine yönelttikleri soruları cevaplandırmıştır. Risalenin asıl telif sebebi de budur (s. 4-5, 44). Müellif bu bölümde önce sahabeye hakaret etmek için kullanılan "sebb" (سب), "setm" (شتم) ve "la'n" (لعن) kelimeleri üzerinde durmuştur. Ardından da sahabeye hakaret etmenin caiz olmayacağına dair Kur'an ve sünnetten deliller getirmiştir. Daha sonra Şîa'nın bir kısmının bu konudaki nassı gizleyerek sahabenin pek çoğuna sebb ve laneti caiz gören inanç ve düşüncelerini reddetmiştir (s. 44 vd.).

Müellif, Hz. Ali'nin, Şam ehline laneti yasakladığının hem Şîi hem de Sünnî kaynaklar tarafından tevatürle nakledildiğini hatırlatmıştır. Ayrıca sahabeye sebetmenin küfür olduğu hususunda dört Sünnî mezhebin ittifak ettiklerini belirtmiştir. Yine sahabeye sebedenlerin fâsıklığı ve küfrü dolayısıyla katledilmelerine dair bir kısım Sünnî ulemanın görüşlerini de nakletmiştir. Âlûsî, Şîa'nın, Hz. Selman gibi mevaliden olan sahabîlerin iman etmeden önceki dönemlerine sebetmeyi dahi caiz görmezken, diğer pek çok sahabînin Müslüman hallerine sebetmelerindeki çelişkiye dikkat çekmiştir (s. 44-51).

Âlûsî, eserin hatime bölümünde ise sahabenin fazileti üzerinde durmuştur. Ona göre, sahabenin fazileti konusunda aklın yapabileceği bir şey yoktur. Bu durumda zan devreye girer. Bundan dolayı müellif, sahabenin fazileti hususunda selefın, genel olarak Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali sıralamasına itibar ettiğini, kendisinin de onlara uyduğunu ifade etmiştir (s. 60-62).

Sonuç olarak Âlûsî, bu eserinde "sebb", "setm" ve "la'n" gibi kelimelerle sahabeye hakaret edenlerin inanç ve düşüncelerini, Kur'an ve sünnet ile Hz. Ali'nin söz ve uygulamalarından deliller getirerek çürütmeye çalışmıştır. Bu kapsamda pek çok sahabîyi

küfür ve dalâletle suçlayanlara mukabelede bulunmuştur. Ancak muhataplarının, sahabeye hakaret etmek için kullandıkları ağır ifadeleri onlara karşı kullanmamıştır.

Sahabeye sebbin hükmünü ele aldığı için müellif, bu risalede doğal olarak Şîa'nın sahabeye karşı takındığı tavrı tenkit etmiştir. Ancak hem meşihat makamının raporunda hem de kitabın giriş kısmında belirtildiği gibi bu eser, Lahor'da ortaya çıkan ve sahabeye sebbeden bir grup hakkında Âlûsî'ye yöneltilen sorular üzerine telif edilmiştir. Buna rağmen Bağdat'taki Caferîler, söz konusu risalenin, kendileri aleyhine telif edildiğini ve bu kitaptan dolayı Sünnîlerin, Şîilere düşman olduğunu iddia etmişlerdir. Bu da Irak'ta Caferîliğin hızla yayıldığı bir dönemde şikâyet konusu edilen eserin muhtevasının çarpıtılarak bölgedeki Caferî toplumu, Sünnîlere karşı tahrik etmek için kullanıldığını göstermektedir.

Abdullah POŞ

(Yrd. Doç. Dr., Iğdır Üniv. İlahiyat Fak.)



Abbas İkbâl Aştıyânî'nin **Hanedân-e Nevbahtî** Adlı Eseri

Makâlât ve fırak türü eserler, erken dönem Şîa'nın tarihi hususunda bize zengin malzeme sunmaktadır. Bu eserlerden birisi de *Fıraku's-Şîa*'dır. Şîa tarihi ve Şii fırkalar hususunda hem ilk ve hem de en önemli bilgiler eserin yazarı Ebu Sehl Nevbahtî tarafından aktarılmaktadır. Öte yandan varsayılan Kaim Mehdi'nin vekilleri arasında da Nevbahtilerin ismi geçmektedir. Bu bağlamda Nevbahti-

lerin tarihini bilmek Şîa tarihi açısından da önem arz etmektedir. İşte bu çalışmada Nevbahtilerin özellikle de Ebu Sehl Nevbahti ve *Fıraku's-Şîa* adlı eseri hakkında çok önemli tahkikatlardan Abbas İkbâl Aştîyânî'nin¹ *Hanedân-e Nevbahtî* isimli eserini tanıtacağız.²

Eser on üç sayfalık Mukaddime ve on beş Fasil'dan oluşmaktadır. Mukaddime'nin ilk kısmında tarihi konular içinde dinler ve mezhepler tarihinin özel bir yerinin bulunduğu ve konusu itibarıyla insanların her zaman dikkatini çeken bir alan olduğundan bahsedilerek, insanların farklı mezheplere yönelmesinin tarihi ve sosyolojik boyutu üzerinde durulmaktadır. Yazar, dinler ve mezhepler hakkında ilk müelliflerin Müslümanlar olduğunu ifade ederek, Makâlat, Ârâ, Diyanât, Milel ve Nihal konusundaki ilk eser yazarlarının Mutezîli kelamcılar olduğunu söylemektedir. Yine bu kısımda farsların İslam'ı kabul etmeleri ve daha sonra Şîi olmalarının sebepleri hakkında mülâhaza yürütülmekte ve Farsların İslam'a ve Şîiliğe olan hizmetleri anlatılmaktadır.³

Mukaddime'nin ikinci kısmında Nevbatî ailesinin etnik kökeni konu edinilmiştir. Ailenin İran kökenli, ilimle iştigal eden büyük bir aile olduğu, İslam'ı kabul ederek Abbasi halifelerine ve Müslüman emirlerine hizmet ettikleri vurgulanmaktadır (ss. 1-4).

Yazar, Nevbahtî ailesinin dîni kimliği üzerinde araştırmalar yaparak tarihi kaynaklarda onların ilk dedelerinin Zerdüşî dinine bağlı olduğunu ve ikinci Abbasi halifesi Mansur (h. 136-158) za-

¹ Abbas İkbâl Aştîyânî 1277/1898 yılında İran'da dünyaya gelmiş 1334/1955 yılında vefat etmiştir. Edebiyat Fakültesini Sorbon'da okumuştur. Aştîyani bir dönemi İran'ın Türkiye Büyükelçiliğinde Kültür Ataşesi olarak görev yapmıştır. Edebiyatçı olması ile birlikte tarih ve özellikle İslam Mezhepleri Tarihi özel ilgi duymuştur. Bundan dolayıdır ki bu konuda önemli hizmetleri bulunmaktadır. Çalışmalarından bazılarını burada belirtmek yerinde olacaktır. 1. Ebu'l-Meâlî Muhammed el-Hüseynî el-Alevî'nin *Beyanü'l-Edyan*, tsh., A.İ. Aştîyani, Meclis Matbaası, Tahran 1312/1933; 2. Seyyid Murtaza b. Dâî Hasanî Razî'nin *Tabsiratü'l-Avam fi Ma'rifeti Makalati'l-En'am*, tsh., A.İ. Aştîyani, Meclis Matbaası, Tahran 1312/1933; Reşidüddin, V, *Hadaikü's-Sehr fi Dekâiki's-Şe'r*", A.İ. Aştîyânî, Tahran 1309/1930; İbn Şahraşub, Reşidüddin Ebu Cafer Muhammed es-Servî, *Meâlmü'l-Ülema*, tsh. A.İ. Aştîyânî, Tahran 1313/1934; Nizamü'l-Mülk, *Siyaset-name*, A.İ. Aştîyânî, Tahran 1320/1941.

² 3. Baskı, Tahran 1357 / 1966.

³ Mukaddime.

manında yaşadıklarını savunmaktadır. Ailenin genelde bu isimle anıldığı, bu nedenle de İslam kaynaklarında *Âl-i Nevbaht*, *Benî Nevbaht* veya *Nevbahtiyun* olarak geçtiği kaydedilmektedir. Halife Mansur'un astronomi ve yıldızlarla ilgili konulara merak ettiği için müneccimleri saraya topladığı, *Âl-i Nevbaht*'ın dedesi Nevbaht'i de saraya davet ederek, onu İslam'ı kabul etmeye davet ettiğinden bahsedilmektedir (ss. 5-7). Yazara göre Nevbahtîler önce Sünniliğe daha sonra ise Şiîliğe meyletmişlerdir (s. 8).

Nevbahtî'nin ihtiyarlığı sebebiyle Mansur'un hizmetini idame ettirememesinden ve yerine oğlunu tayin ettirmesinden bahseden müellif, Ebu Sehl'in hilafet merkezinde yaklaşık olarak 25 yıl hizmet ettiğini ve Harun Reşid'in hilafetinin ilk yıllarında vefat ettiğini söylemektedir (s.10-11).

Ebu Sehl, İranlı müneccimlerin ve Eski Pehlevice eserlerin Arapça'ya tercümesini yapmaktaydı. İbn Nedîm eserinde nücum ilmi ile ilgili ona nispet edilen eserlerden yedisinin ismini zikretmektedir. 1. Kitabu Yahbutan. 2. Kitabu el-Falü Nücum. 3. Kitabu'l-Mevalid. 4. Kitabu Tahvili Sinyi'l-Mevâlid. 5. Kitabu'l-Medhal. 6. Kitabu et-Tesbih ve et-Temsil. 7. Kitabu Müntehal min Ekâvili'l-Müneccimin (s.13).

Ebu Sehl'in oğullarından bahsedilen kısımda onların sayılarının kitap, haber ve şiirlerde on kadar olduğunun zikredildiği belirtilmektedir. Onun oğullarının isimleri aşağıdaki gibidir: 1. İsmail, 2. Ebu Eyüp Süleyman, 3. Davud, 4. İshak, 5. Ebu'l-Hasan Ali, 6. Harun, 7. Muhammed. 8. Ebu'l-Abbas Fazl, 9. Abdullah. 10. Hasan (s.15-24).

4. Fasil'da Kelam ilminin ortaya çıkması, ilk mütekellimler ve Müslümanların kendi aralarında dinlerini savunmak için geliştirdikleri metodoloji anlatılmakta, aynı zamanda ilk dönem Şiî âlimlerin birçoğunun Nevbahtîler'den ilim öğrendikleri vurgulanmaktadır. Örneğin Şeyhu't-Tâife Tûsi (ö.460), Seyyid Murtaza (ö.436), Şeyh Müfid (ö.413), Muhammed Belhî (ö. 367), Ebu'l-Hasan Naşi el-Asker'in (ö. 365) direk olarak ya da dolayısıyla Ebu Sehl İsmail

b. Ali Nevbatî'den (ö.311) ilim tahsil ettikleri, Şeyh Tûsî'nin Seyyid Murtaza'dan, Seyyid Murtaza'nın Şeyh Müfid'den, Şeyh Müfid'in Ebu'l-Ceyş'den Ebu'l-Ceyş'in de Ebu Sehl İsmail'den ders aldıkları hakkında bilgiler verilmektedir (ss. 27-28).

Müellif daha sonra Hz. Peygamber'in vefatından sonra ortaya çıkan fikir ayrılıklarından bahsetmektedir. Hz. Osman'ın katlinden sonra Müslümanların üç gruba ayrıldıklarını anlatan yazar bu fırkaları şu şekilde açıklamaktadır:

1. İlk fırka Hz. Ali'ye taraftar olanlar ve ona biat edenler,
2. İkinci fırka tarafsızlar olup olayların dışında olanlardırlar. Onlar Müslümanlar arasındaki çatışmalara katılmıyor bundan uzak duruyorlardı. Bu nedenle Mutezile olarak isimlenmişlerdir. Bu fırka daha sonra ortaya çıkan Mutezile fırkası ile karşılaştırılmamalıdır. Bu fırka hakkında "Sad b. Ebi Vakkas, Abdullah b. Ömer b. el-Hattab, Muhammed b. Mesleme Ensari, Usame b. Zeyd b. Haris Kelbî, Ahnaf b. Kays gibi şahıslardan oluşmaktaydı" denilmektedir.
3. Üçüncü fırka Hz. Osman'ın kanını talep edenler, Hz. Ali'ye muhalefette olanlar ve ona karşı ayaklananlar idi. Bu fırkaya Osmaniyye de denilmekteydi. Liderleri Talha ve Zübeyir, Hz. Ayşe idi (s. 30).

Yine bu Fası'l'da Mutezile fırkası, kolları, beş esas ve Kur'an'ın mahlûk oluşu gibi görüşler ele alınmıştır (ss. 32-48).

Daha sonra "Şîa Fırkası ve İlk Kelamcılar" kısmında, Mutezile'nin ortaya çıkmasından sonra Müslümanların Ehl-i Sünnet yani Ashab-i Hadis ve Rivayet, Şîâ, Havâric, Mutezile ve Mürcie olarak beş fırkaya ayrıldığı ifade edilmektedir (s. 49). Yazar, Şîiliğin başlangıçta üç büyük fırkaya ayrıldığını, bunların da Gulat veya Galıye, İmamiyye ve Zeydiyye olduğunu açıklamaktadır. Bundan sonra Kerbela olayına değinen yazar, bu olaydan sonra İmamiyye'nin iki büyük gruba; Ali b. Hüseyin ve Hz. Fatma grubuna ayrıldığını beyan etmektedir (ss. 50-51).

Müellif Şîa'nın muhtelif fırkalarını da ele almıştır. Müslümanlar

arasında ortaya çıkan ve çok ihtilafli konunun İmamet meselesi olduğunu vurgulayarak bu konudaki diğer İslam fırkalarının görüşlerine yer vermektedir (ss. 51-58). İmamiyye fırkası ve Ebu Cafer Mumin et-Tak, Hişam b. Salem Cevaliki, Hişam b. el-Hakem Ebu'l-Hasan Ali b. Meysem Tomar, Ebu Malik Hadrami, Ebu Cafer Sekkak, Yunus b. Abdu'r-Rahman, Ebu Cafer Haddad Nişaburî, Ebu'l-Havs Basrî, Ebu İsâ Varrak, İbn Ravendî, Ebu Cafer b. Kabe' Razî gibi mütekellimler bu kısımda geniş şekilde ele alınmaktadır (ss. 58-96).

İsmail b. Ali'nin anlatıldığı kısımda, onun Gaybet-i Suğra döneminde yaşadığı ve Şîa'nın büyüklerinden, reislerinden ve kalamcılarında olduğu ifade edilerek, Ebu Sehl Nevbahtî'nin yöneticiliği, ilmi ve edebi kişiliği, öğrencileri, Ebu Sehl ve Gaybet Meselesi, Ebu Sehl Nevbaht ve Hüseyin b. Mansur Hallac, teliflerinede yer verilmekte (ss. 96-124).

Daha sonra Nevbahtî'nin Şîi kalamcı ve müelliflerden olan kardeşi Ebû Cafer Muhammed'in hayatı anlatılmaktadır (s. 124).

Yazar, daha sonra Nevbahti ailesinden Ebu Muhammed Hasan b. Musa'nın hayatı ve eserlerinden bahsederek (s. 125), *Kitabu Reddu Ala Gulat, Kitabu'l-Arâ' ve ed-Diyanat, Fıraku's-Şîa* gibi eserleri hakkında geniş şekilde bilgiler vermektedir. *Kitabu Fıraku's-Şîa* konusundan bahseden yazar, bu kitabın Ebu Muhammed Nevbahtî'nin olup olmadığı sorusuna karşılaştırmalar yaparak açıklık kazandırmaktadır (ss. 143-160). Sonuçta *Fıraku's-Şîa* eserinin Ebu'l-Kasım Sad b. Abdillâh Eş'ari Kummî'ye ait olduğunu belirtir (s.160). Bu açıklamalardan sonra Nevbahtî'nin Şîi imam Hasan Askerî'nin vefatından sonra bahsettiği 14 Şîi fırkaya yer veriliyor. Mesudî'nin *Kitabu Makalat fi Usuli'd-Diyanat ve Sirru'l-Hayat* eserinde ise 20 fırkanın kaydedildiğini vurgulanmaktadır (ss. 161-165).

Müellif daha sonra, Ebu İshak İbrahim ve onun *Kitabu'l-Yakut* eserinden bahsederek, eserin hiçbir tarih, teracim ve rical eserlerinde yer almadığını belirterek, esere "Allame Hasan b. Mutahhar

Hilli (ö.726) *Envaru'l-Melekût be Şerhi Yakut* adlı şerh yazmıştır", demektedir. Ona göre bundan önce İbn Ebil'l-Hadid ona bir şerh yazmıştır. Fakat onun hakkında her hangi bir bilgi yoktur demektedir. Yazar sonra eserin yazılma dönemine açıklık getirerek, Ebu İshak Nevbahtî'nin kelâmî konular içeren *Kitabu'l-İbtihac* adlı şerhinden söz etmektedir (ss.166-180).

Bundan sonra Nevbahtî ailesinden Ebu Yakup İshak b. İsmail (ö. 322) ve oğlu Ebu'l-Fazl Yakup hakkında bilgiler veren yazar bu iki şahsın Abbasi sarayında nüfuz sahibi ve saray münşîlerinden olduğunu söylemektedir (ss.181-192). Ailenin diğer fertlerinden Ebu'l-Hüseyin Ali b. Abbas (h.244-324) ve oğlu Ebu Abdillah Hüseyin (ö. 326) özellikle Bağdat'ın büyük münşî, şair ve ediplerinden Ebu'l-Hüseyin Ali b. Abbas hayatı konu edinilmiştir. İbn Nedim'e göre onun şiirlerinin 200 sayfaya ulaştığını kaydetmektedir. Müellif Ali b. Abbas Nevbahtî'nin hilafet sarayında önemli etkisinin olduğunu belirterek, Âl-i Nevbaht ve Buhterî (h. 206-283) arasındaki ilişkilere açıklık getirmiş (ss.196-198), Âl-i Nevbaht'ın taraftarlarından ve Şîî mezhebinden olan İbnu'r-Rumî, Ebu Abdillah Hüseyin b. Ali ve oğlu Ali b. Abbas Nevbahtî'yi de ele almıştır (ss. 198-211).

Müellif Ebu'l-Kasım Hüseyin b. Ruh'tan (ö.236) bahsederek onun Ebu Sehl İsmail b. Ali'den sonra Nevbahtî sülalesinin en meşhurlarından olduğu, Şîî İmamiyye arasında dini makamının çok yükseklerde olduğu ve On İkinci İmam'ın dört naibinden biri olduğunu beyan etmektedir. Şelmağani ile münakaşasının sebepleri, Şelmağani'nin hayatı, eserleri, fikirleri ve katledildiği de anlatılan konular arasındadır (ss. 212-238). Bununla birlikte Ebu'l-Hasan Musa b. Kibriyai, Ebu Muhammed Hasan b. Hüseyin ve Nevbahtî sülalesinin diğer fertleri hakkında bilgilerin yer aldığını görmekteyiz (ss.239-245).

Eserin son kısmında Şîî fırkalarının isimlerini ve müntesiplerini zikrederek, 165 Şîî fırkasının ismi zikredilmektedir (ss. 246-267).

Kitap, Kavramların, Lakapların ve Fırka İsimlerinin, Tarihi ve

Coğrafi yerlerin Fihristine eserin sonunda ayrıntılı şekilde yer verilmiştir (ss. 268-297).

Sonuç olarak şunu söyleye biliriz; *Hanedân-e Nevbahti* eseri Nevbahti sülalesi hakkında yapılmış en kapsamlı çalışmalardan biridir. Muhtemelen eserin dilinin Farsça olması ve İran'da yayınlanmış olması az tanınmasına neden olmuştur. Hatta eserin bir dönem yasaklandığı hakkında da çeşitli bilgiler var. Aştıyani, Nevbati sülalesinin İran coğrafyasından olduğunu dile getirerek böylece Şîîliğin gelişim sürecinde bu ailenin ciddi rolü bulunduğunu vurgulamaktadır. Şîîlik üzerine yapılan çalışmalarda bu ve benzeri bilgilerin kullanılması yeni bakış açılarının oluşmasında ve tarihi yeniden değerlendirmenin gerekliliğini ortaya koymaktadır.

Diğer taraftan İslam Mezhepleri Tarihinde şahıslar üzerine yoğunlaşmak geçmiş dönemin daha da doğru anlaşılması açısından önem arz etmektedir. Müellif bu hususa çok titiz yaklaşmış, eserinde şahıslar üzerine ciddi şekilde yoğunlaşmış ve incelediği her şahıs hakkında dolgun bilgiler vermiştir.

Bu bağlamda *Hanedân-e Nevbahti* eserinin ileri tarihlerde tercüme edilerek Türkçemize kazandırılması Mezhepler Tarihi araştırmalarına ciddi katkı sağlayacağı inancını taşımaktayız.

Şahin AHMETOĞLU

(Yrd. Doç. Dr., Iğdır Üniv. İlahiyat Fak.)



eş-Şeyh Âmir Awwâd el-Ğurayri,
al-İmam Cafer as-Sâdık va Ârâuhu al-Fıqhıyah.
(Beirut: Dar al-Kotob al-İlmiyyah, 2005), 328 s.

Evrensel özellikler taşıyan Kur'an ve Sünnet malzemelerini kapsayan naslar, İslam'ın teşekkül devrinden sonraki dönemlerde İslam ulemasınca çok yönlü incelenmiş, bu sayede İslam hukukunun dinamizminin, murûnet ve seyyaliyetinin bir gereği olarak her dönemin problemlerine ışık tutacak çözüm önerileri sunulmuştur. Zamanın değişmesiyle ahkâmın değişebileceği realitesi de dikkate alınarak sınırlı sayıdaki naslarla sınırsız problemlerin çözüme kavuşturulma çabasının somut bir göstergesi neticesinde fıkıh mezheplerinin ortaya çıkışı, farklı kültür ve coğrafyadaki müslümanların mensubu oldukları dinlerini daha rahat yaşama ve yaşatma imkânı bulmalarında belirleyici bir öneme sahip olmuştur. Bu süreçte bir meseleyi hükme bağlama aşamasında metodolojik kurallar ve ilkeler manzumesi tespit edilmiştir ki her doktrin kendine ait özgün yaklaşımlar ortaya koymuştur. Böylece İslam fıkhında müstakil mezhepler teşekkül etmeye başlamıştır. Ana hatlarıyla Sünni, Şii ve Zahiri fıkıh ekolleri daha çok şöhret bulmuş olmasına rağmen müntesipleri dikkate alındığında Sünni mezheplerden *Hanefi*, *Şafii*, *Hanbeli* ve *Maliki* mezhepleri daha çok öne çıkmış, *Şii* dünyada ise fıkıh itibarıyla *Caferiyye* ve *Zeydiyye* mezhepleri etkinlik alanı itibarıyla belirginleşmiştir. Bunların dışında bazı fıkıh ekolleri ise müntesiplerinin yetersizliği nedeniyle sözü edilen mezheplerin dışında ortaya çıkan ancak yaşamayan mezhepler olarak fıkıh tarihinin konusunu teşkil etmişlerdir.

Caferi özel sayısı olarak çıkacak olan bu sayıda, Caferi mezhebinin kurucu *İmam Cafer es-Sadık*'ın fıkhî görüşlerini klasik kaynakların sistematığına bağlı kalarak gündeme alan muasır bir çalışma tanıtılmaya çalışılacaktır. Eserin gündeme alınıp tanıtılma gerekçe-

si, geniş bir hacme sahip olmayan bu eserde *İmam Cafer es-Sadık*'ın fıkhi görüşlerine kısa ve özet olarak ulaşıma imkânının oluşu olarak özetlenebilir.

Yukarıda kaydedilen söz konusu eser üç bölümden meydana gelmektedir. Bir mukaddime yazısıyla başlayan eserin birinci bölümünün (s. 3-124) birinci faslında *İmam Cafer es-Sadık*'ın hayatı, ilmi kişiliği, örnek bir şahsiyet oluşu ve hocalarına dair bilgiler verilerek müstakil bir mezhebin kurucusu hakkında genel bir tanım yapılmaktadır. İkinci faslında *İmam Cafer*'in yaşadığı döneme kadar İslam fıkının ahkâmının kaynakları üzerinde durulmaktadır. Bu çerçevede Hz. Peygamber döneminde ahkâmın kaynakları, sahabe döneminde ahkâmın kaynakları, tabiin döneminde ahkâmın kaynakları ve nihayet *İmam Cafer es-Sadık* döneminde ahkâmın kaynaklarından özet olarak söz edilmektedir.

Birinci bahiste fukahânın cumhurunun üzerinde ittifak ettiği İslam hukukunun kaynaklarına dair bir başlık açılmaktadır. Bu başlık altında İslam hukukunun birincil kaynağı Kitap/Kur'an'dan söz edilmektedir. İslam hukuk metodolojisinde Kur'an'ın birincil ve asli kaynağı teşkil ettiği, namazda tesbih, köpeklerin avlanması, yırtıcı kuşlar ve vahşi hayvanların öldürülmesi konularıyla örneklandırılarak anlatılmaktadır.

İslam hukukunun ikinci kaynağı olarak sünnete yer verilmekte ve konu üç örnekle anlaşılır kılınmaya çalışılmaktadır. Konuyu örneklendirme sadedinde İslam hukukunda ziraai ortaklık olarak bilinen *müzaraanın* hükmü; bağ ve bahçeyi, mahsulün bir kısmı karşılığında bir şahsa vererek bakımını talep etmek şeklinde fıkhîta ifadesini bulan *müsâkaatın* hükmü konularına yer verilmektedir.

Yine İslam hukukunun üçüncü kaynağı olarak *icmaa* anlatılmakta, konu Cuma günü kıraatin açıktan okunmasının hükmü ile örneklendirilmektedir. İslam hukukunun dördüncü kaynağı bağlamında *kıyas* incelenmekte, köpek ve domuz kılının hükmü, teyemmümde ellerin mesh miktarı ve Haşim oğullarına sadaka vermenin hükmü örnekleriyle konu temellendirilmektedir.

İkinci bahiste ise fıkıh âlimlerinin üzerinde ittifak etmediği, fikir ayrılıkları yaşadıkları İslam hukukunun tali/ikinci derecede önemi haiz kaynakları konusuna bakış yapılmaktadır. Bu bağlamda hayvanlarda *selem* örneği ile *istihsan* konusu kaydedilmektedir. Keza bir grup insanın bir tek kişiyi öldürdüğü durumda gruptakilerin hepsinin öldürülüp öldürülmemesinin hükmü örneğinden hareketle *mesalih-i mürsele* İslam hukuk metodolojisinin tali delillerinden biri olarak izah edilmektedir. İslam'ın temel ibadetlerinden birini teşkil eden orucu başlama ve bitirme zamanını belirleme anlamına gelen Ramazan hilalinin görüldüğüne dair bir kişinin şahitliği bağlamında kötülöklere giden yolların kapatılması anlamında kullanılan *sedd-i zera'i* konusu gündem yapılmaktadır. Abdestte kanın akan kan şeklinde herhangi bir müdahale edilmeksizin kendiliğinden vücudun herhangi bir yerinden çıkmasının eseri örnekleminde *sahabi kavline* tali deliller arasında yer verilmektedir. Eserde, İslam fıkıh usulündeki tali delillerden *istishab, örf, şeru men kablena* gibi konu ve kavramlara bu kapsamda yer verilmediği görülmektedir. Bu hususun eser açısından bir eksiklik olarak telakki edilip edilmeyeceği merak konusu olabilir. Bu mesele konuyla ilgili *İmam Cafer es-Sadık*'ın bir görüşü bulunmadığı şeklinde de izah edilebilir. Şayet bu konuda İmam cafer'in bir görüşü olduğu halde eserde buna yer verilmemişse, bu durum eser açısından bir nakısa olarak değerlendirilebilir.

İmam Cafer'e göre İslam hukuk usulünde *turuku'l-istinbât/hüküm çıkarma yöntemlerinin* birinci başlığı altında *hâss* kavramı üç ayrı kategoride incelenmektedir. Bunlardan ilki *emir* kavramıdır. *Emir* kavramı, talakta/boşanmada şahitlik örneğiyle İslam hukuk metodolojisinde hüküm çıkarma metotlarının bir konusu olarak zikredilmektedir. Diğeri, *nehiy* kavramıdır ki burada bayram günlerinde oruç adamanın/nezretmenin hükmü örneği özelinde konu gündeme alınmaktadır. Bir diğeri de *mutlak* kavramıdır. *Mutlak* kavramı, fıkıh mezheplerinin yaklaşımlarına göre yatsı ve sabah namazlarında *kunut* dualarının okunması hususu ile örneklendirilmektedir. Yine *turuku'l-istinbât* metotlarının ikinci başlığı altında *âmm* ve *tahsis*, kavramları, kâsırın/kısıtlı ve vesayet altındaki kişinin ma-

İnada zekâtın hükmü ve tomurcuk ve meyve olduğunda sabinin/çocuğun malının zekâtının hükmü örnekleriyle izah edilmektedir. Aynı başlık altında *mefhumu muhalif* kavramına dikkat çekilmekte ve nikâh akdinin sıhhati için velinin şart olması konusu özelinde kavram açıklanmaktadır.

Eserin ikinci bölümü (s. 125-206), ibadetler ve benzeri konulara ilişkin bazı hükümleri ihtiva etmektedir. Söz konusu bölümde altı alt başlık bulunmaktadır. Birinci başlık temizlikle ilgili bazı hükümlere ilişkindir ve beş maddede mütalaa edilmektedir. Birinci madde, *necaset* olarak tanımlanan maddi kirliliklerden/pisliklerden, ikinci madde abdestle ilgili bazı hükümlerden, üçüncü madde abdesti bozan bazı hükümlerden, dördüncü madde teyemmümden ve nihayet beşinci madde kadınlara ait özel hallerden olan *hayız* konusunu açıklamaktadır. Namaz ahkâmına dair bazı konulardan bahsedilen ikinci başlık altında dokuz maddeden söz edilmektedir. Birincisi ezan, ikincisi namazın vakitleri, üçüncüsü namaz fiillerinden bazıları, dördüncüsü sehiv secdesi, beşincisi cemaatle namaz, altıncısı cuma namazı, yedincisi vitr namazı, sekizincisi misafir/yolculukta namaz, dokuzuncusu cenaze namazı ile ilgili konularından bahsetmektedir. Üçüncü başlıkta zekât ile ilgili bazı hükümlere yer verilmektedir. Dördüncü başlıkta oruç ahkâmına dair bazı hükümlerden söz edilir ki bu da dört maddede özetlenmektedir. Birincisi, ramazan ayının tespiti, ikincisi orucun bozan bazı meseleler, üçüncüsü kasten orucu bozmanın ve ölen kimsenin orucunun kazasına dair ahkâm, dördüncüsü adak/nezir orucunun ahkâmı olmak üzere konu farklı zaviyelerden ele alınmaktadır. Beşinci başlıkta hac ahkâmına dair bazı meseleler gündeme alınmaktadır. Altıncı başlıkta da ibadetlerle ilgili problemlerin giderilmesi hususu dört maddede özetlenmektedir. İlki, kurban, *akika* ve avlanma ahkâmı, ikincisi *etime* ve *eşribe* olarak fıkhîta ifadesini bulan yemesi ve içmesi helal olan gıdalara ilişkin ahkâm, üçüncüsü yemin ve adak ahkâmı, dördüncüsü keza fıkhî terminolojisinde libas ve ziynet olarak tanımlanan giyinme ve süslenme ahkâmına yer verilmektedir.

Üçüncü bölüm (s. 209-270), muamelât ve cinayet konularını muhtevidir ve üç ana başlık altında konumlandırılmaktadır. Birinci başlıkta İslam hukukunun mali hükümlerine üç madde dâhilinde yer verilmektedir. İlk olarak alış-verişe ilişkin hükümlere, akabinde icare/kira, müzâraa ve musâkâta dair hükümlere sonra da hibe ve vakıf konuları incelenmektedir. İkinci başlıkta nikah, talak ve iddete dair hükümlerden dört madde kapsamında söz edilmektedir. Birinci maddede, nikah ile ilgili bazı ahkâmdan, ikinci maddede talak ve hul'/kocaya verilecek bir bedel mukabilinde evliliğe son vermek, üçüncü maddede iddet/boşanmanın gerçekleşebilmesi için kadına tanınan süre ile alakalı hükümler, dördüncü maddede ise zihâr/erkeğin karısını annesi, kız kardeşi veya süt kız kardeşi gibi kendisine nikahı ebediyen haram olan birinin bakılması caiz olmayan azalarına benzetmek suretiyle kendisine haram kılması, i'lâ/kocanın nikahlısı olan kanınla cinsi münasebette bulunmama-yaçağın dair yemin etmesi ve liân/karısına zina isnadında bulunup da dört şahit getiremeyenlere dair lanetleşme içeren bir uygulama konuları özetle söz konusu edilmektedir. Üçüncü başlıkta İslam ceza ve yargılama hukukuna dair kavramlardan olan hadler, cinayetler ve kaza/yargılamanın anlam alanlarına temas edilmektedir. Bu kapsamda konu üç ayrı maddede hülâsa edilmektedir. İlki, hadler ve bâğiler/isyankârlar, ikincisi cinayetler ve diyetler/İslam hukukunda öngörülen para cezaları ve yönetimde üye ve organların tespit ve tayininde hükümetin takdiri, üçüncüsü de kazâ/yargılama usulleri ve miras konularına dair hükümlere vurgu yapılmaktadır.

Eser, genel değerlendirmeyi esas alan kısa bir sonuçla (s. 271) nihayetlendirilmektedir. Sonuç kısmından sonra alfabetik tertibe göre *terâcimü'l-a'lâm* başlığı altında eserde adı geçen önemli şahsiyetler/alimler (s. 272-296) kısaca tanıtılmaktadır. Kaynakça (s. 297-322), Kur'an-ı Kerim başta olmak üzere Tefsir ve Tefsir ilimleri, Hadis ve Hadis ilimleri, Fıkıh, İslam Fıkıh Usulü ve İslam Hukuk Tarihi gibi Temel İslam Bilimlerine ait eserlerden oluşmaktadır. Bununla birlikte Tarih, Ensab, Tabakât, Ricâl, Dil ve Edebiyata dair eserlerin yanında diğer alanlara ait muhtelif eserler ve akademik

makaleler, eserin son kısmında müellifleriyle birlikte ilmi usullere uygun olarak verilmiştir. Muhteviyat fihristi denilen içindekiler (1-5 s.) eserin en sonunda yer almaktadır.

Kaynaklar açısından bakıldığında eserde geniş bir bibliyografyanın olduğu dikkati çekmektedir. Mezhep görüşlerinin özellikle Sünni mezhepler itibarıyla ilgili mezhebin temel kaynaklarından verildiği müşahede edilmektedir. İmam Cafer'in fıkhî görüşlerinin ise hicri 840/miladi 1437 yılında vefat eden Zeydiyye mezhebi alimlerinden *el-İmam Mehdî Lidînillah Ahmed b. Yahyâ b. el-Murtazâ'nın "el-Bahru'z-Zehhâri'l-Câmi' li Mezâhibi Ulemâ'il-Emsâr"* isimli eserden ağırlıklı olarak alıntılındığı görülmektedir.

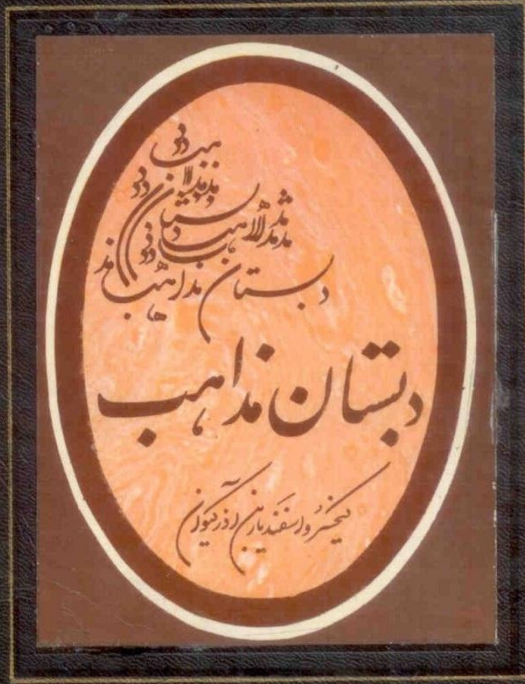
Eserde, konular özet bilgiler halinde sunulmuş ve olabildiğince maddeleştirilerek sistematik bir görünüm kazandırılmaya çalışılmıştır. Konulara ilişkin ön bilgisi olmayanların bu eserden rahatlıkla istifade edebileceklerini ifade etmeye imkân yoktur.

Eser, bilimsel metotların kullanılması noktasında vasat bir düzeydedir. Dili anlaşılabilir, sade ve kısa cümlelerden oluşmaktadır. İmam Cafer'in görüşlerini bir arada bulundurması bakımından istifadeye açık bir eser olarak değerlendirilebilir.

Veyseî NARGÜL

(Yrd. Doç. Dr., Bozok Üniv. İlahiyat Fak.)





مجله اول
متن

Milel ve Nihal Geleneğinden

Keyhüsrev Esfendiyyar b. Azerkeyvan'ın “*Debestân-i Mezâhib*” Adlı Eseri

Şahin AHMETOĞLU*

Giriş

Erken dönem Milel-Nihal kaynakları genelde vahiy dili olan Arapça ile telif edilmişlerdir. Ancak süreç içerisinde, İslam'ın farklı coğrafyalara yayılmasının da etkisiyle farklı dillerde özellikle de Farsça ile eserlerin telif edildiğini müşahade etmekteyiz. Tespitlerimize göre Ebu'l-Meâli Muhammed el-Hüseynî el-Alevî'nin (ö.485) *Beyanü'l-Edyan*¹, Hasanî Razi'nin (h.7.y.yıl) *Tabsiratü'l-Avam*

* Yrd. Doç. Dr., Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi ABD [sehmetoglu@hotmail.com].

¹ Ebu'l-Meâli Muhammed el-Hüseynî el-Alevî'nin müellifi olduğu eser ilk defa Abbas İktisadî Aştîyani tarafından tashih edilerek 1312/1933 yılında Tahran'da Meclis Matbaasında yayınlanmıştır. Aştîyani'nin tashihini yaptığı eser 4 Bab'dan oluşmaktadır. Aştîyani eserin 5 Bab'dan oluştuğunu vurgulayarak 5. Bab'ın kaybolduğunu üzüntüyle belirtmektedir. (*Beyanü'l-Edyan*, s. 50). Fakat daha sonra eserin 5. Bab'ı bulunarak Muhammed Taki Daneşpujeh'in tashihini ve Dr. Seyyid Muhammed Debirsîyâki'nin haşiyeleriyle (Aştîyani'nin tashihinin devamı olarak) 1375/1996 yılında Tahran'da yayınlanmıştır. Eserin bir başka müsahhîh Haşim Rıza tarafından tashih edilerek hicri/şemsi 1342 yılında Tahran'da Ferahâni Matbaasında yayınlanmıştır. Eser Farsçadan Arapçaya da tercüme edilmiştir. Bkz., *Kitabü Beyânu'l-Edyân*, Arapça'ya çeviren, Yahya el-Hasan, Ezher Üniv. Edebiyat Fakültesi Dergisi cilt:19, sayı, 1; *Beyanü'l-Edyan* adlı eseri belirtildiği gibi 5 Bab'dan oluşmaktadır. 1. Bab'da Allah'ın her şeyi

fî Ma'rifeti Makalati'l-En'am², Heftado Se Mellat ya İtikadâti Mezâhib³ (h.8.y.yıl) gibi Farsça yazılan eserler Makâlât, Fırak ve Milel ve Nihal kaynakları arasında sayılanların bazılarıdır. Bizim ele alacağımız eser Keyhüsrev Esfendiyar'ın (ö.1081) Farsça kaleme aldığı "Debestân-i Mezâhib" dir.⁴ Eser Dinler ve mezhepler hakkında çok önemli bilgileri haiz olmasından dolayı bu alanların kaynak eserlerinden biri olarak kabul edilebilir. Eserin en önemli özelliklerinden biri müellifin dinleri ve mezhepleri incelerken onların mensuplarıyla bizatihi görüşerek tespitlerde bulunmuş olmasıdır.

A. Keyhüsrev Esfendiyar ve Debestân-i Mezâhib Eseri

1. Eserin Nisbesi

Yapılan araştırmalarda Debestân-i Mezâhib'in müellifinin kimliği konusunda farklılıkların olduğu görülmektedir. Bunun temel sebebi müellifin eserinin her hangi bir yerinde kendi adını, lakabını, künyesini, nesebini net bir şekilde belirtmeyip *Hakikatgozar, Râkim, Râkim-i Huruf, Râkimname, Negarendname, Gerdaveriname, Sahifene-*

yaratmasından, 2. Bab'da İslam'dan önceki dinlerden, 3. Bab'da Hz. Peygamber'in (s.a.s.) "Benden sonra ümmetim 73 fırkaya ayrılacaktır" hadisinin senedi ve şerhi, 4. Bab'da İslam Mezheplerinin ortaya çıkmasının beyanı, 5. Bab'da ise bazı önemli hadiseler, ilahlık ve peygamberlik iddia edenlerin açıklanması konuları ele alınmıştır.

² Seyyid Murtaza b. Dâî Hasanî Razi'nin müellifi olduğu bu eser yine Abbas İktbal Aştiani tarafından tashih edilerek 1312/1933 yılında Tahran'da Meclis Matbaasında yayınlanmıştır. Eserin Milel ve Nihal eserlerinden sayılmasının nedeni İslam haricindeki dinler, felsefeler ve inançlar hakkında önemli bilgilerle donatılmış olmasıdır. Eser 26 Bab'dan oluşmaktadır. İlk 3 Bab Felsefeciler, Mecusiler, Yehudiler, Hıristiyanlar ve Sabiilerin makalatlarına ayrılmıştır. Kalan 26 Bab'da İslam fırkalarının aslı, Havaric, Mutezile, Cehm b. Safvan, Murcie, Necariyye, Kerramiyye, Müşebbihe ve Mücessime, Eshab-i Tenasuh, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat, Maliki ve Eshabı-Şafii ve Eshabı, İbn Küllab ve Ebu'l-Hasen Eşâri, Sufiyye, Kuşeyriyye, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat iddiasında bulunanlar, Şîa, Hangi kavmin hakk üzerinde olduğu, İmamiyye'nin bazı görüşleri, Fedek olayı, Ehl-i Sünnet'in İmamiyyeye yönelttiği bazı hadisler, Beni Ümeyye'nin kötülükleri, Ehl-i Adl ve Cebr arasında birkaç mesele, İmamiyye hakkında söylenen bazı kötü meseleler hakkındaki konulardan oluşmaktadır.

³ Müellifi bilinmeyen eserin temel özelliklerinden biri, bazı makalat ve fırak geleneğinde olduğu gibi 73 fırka hadisinin zikredilmesi ile başlamasıdır. Eser Muhammed Cevad Meşkûr tarafından tashih edilerek geniş bir Önsöz yazılmış, 1958 yılında Tahran Atâi Matbaasında yayınlanmıştır.

⁴ Keyhüsrev Esfendiyar b. Âzerkeyvan, *Debestân-i Mezâhib, I-II*, tsh., Rahim Rza-zadei Melik, Kütaphane-i Tahuri, Tahran, hicri/şemsi 1362.

gar, Kirdargözar, Kirdarnevis, Namegerdaver, Mosavvede in ovrak, Namenegar, Negarend-i Debestan⁵ gibi farklı isimler kullanmasıdır.

Eserin müellifinin şair Muhsin Fani Keşmiri⁶, Molla Mubed Şah⁷ ve Mirzulfikar Azer Sasâni⁸ olduğu belirtilmektedir. Debestân-i Mezâhib'in tashihini yapan Rahim Melik, müellifin kimliği konusundaki farklı isimlendirmelere dikkat çekip bir değerlendirmeye tuttuğundan sonra eserin iddia edildiği gibi Fani Keşmiriye değil Keyhüsrev İsfendiyar'a ait olduğunu söylemektedir.⁹ Kullandığımız baskı iki ciltten oluşmaktadır. Musahhih, eserin ikinci cildini müellifin kimliğine, dini mensubiyetine, eserin konularına, nüshalarına ve daha önceki neşirlerine ve kendi açıklamalarına ayırmıştır.¹⁰

Keyhüsrev Esfendiyar hicri 1025 yılında dünyaya gelmiş, hicri 1080/1 yılında vefat etmiştir. Doğum yerinin İran olduğu bilinse de müellif hayatının büyük bir kısmını Hindistan'da yaşamıştır.¹¹

2. Eserin Nüshaları

Debestan-i Mezâhib'in yazılma tarihi ile ilgili çeşitli bilgiler verilmektedir. R. Melik'in ulaştığı sonuca göre Keyhüsrev Esfendiyar eserini hicri 1063-1069 tarihleri arasında yazmıştır.¹² Yirmi beş el-yazması tespit edilen eserin, on yedisini Ahmet Münzevî *Farsça Yazmalar Nüshasında* kaydetmektedir. Beş yazma nüshası İngilte-

⁵ Müellifin kendisi ifade etmek için kullandığı bu kelimelerin anlamları birbirine yakındır. Genel olarak şu şekilde anlaşılmalıdır: *Hakikat arayan, yazar, eserin yazarı, eserin müellifi.*

⁶ *Debestân-i Mezâhib*, II, 24.

⁷ *Debestân-i Mezâhib*, II, 20, 38; Sir William Jones, "The Sixth Discourse on the Persians", Asiatic Researches, vol. II, pp. 43-46. Fakat eser üzerine araştırma yapan Kennedy Capt. Vans bu görüşü reddetmektedir. "Trans Actions of the Lit. Soc. Of Bombay", Transactions of the Literary Society of Bombay, vol. II, 1818.

⁸ Seyyid Emir Hasan Abidî, "Mirzulfikar Âzer Sasanî: Moellifi Debestân-i Mezâhib", trc., Seyyid Hasan Abbasi, "Name-i Encümen" Dergisi, s. 161-162.

⁹ *Debestân-i Mezâhib*, II, 34, 42.

¹⁰ *Debestân-i Mezâhib*, II, 9-303. Eser hakkındaki çalışmalar için bkz., Alırıza Zekveti Karagözlü, "Seyro Heftado do Mellat", "Neşr-e Daneş" dergisi, hicri/şemsi 1363, sayı 22, s. 28-32; Muhammed Muîn, "Azerkeyvan ve Peyrovane Ou", Mecelleyi Daneşkede-yi Edebiyyati Tahran, sayı 6, s. 25-42.

¹¹ *Debestân-i Mezâhib*, II, 16-17.

¹² *Debestân-i Mezâhib*, II, 20; Karagözlü, a.g.m.

re’de bir kütüphane müzesinde, bir diğeri musahhihte ve bir nüshası da Bengal Encümen Kütüphanesindedir.¹³

Eserin on üç defa neşredildiği tespit edilmiştir. Bu baskıların ilki h.1224/m.1809 yılında Kelkutte’de ve sonra Bombay’da yapılmıştır. Ayrıca eser 1843 yılında 3 cilt halinde İngilizceye tercüme edilmiş ve İngilizce yayınlanmıştır.¹⁴

3. Debestân-i Mezâhib’in Kaynakları

Müellif, dinler ve fırkalar hakkındaki görüşleri olduğu gibi herhangi bir ekleme veya çıkarma yapmadan ele aldığı eserinin başında belirtmektedir.¹⁵ Eser tetkik edildiğinde bilgi kaynaklarının çoğunluğu, temel kaynaklara ve görüştüğü şahıslara dayanmaktadır. Örneğin Müellif İslam fırkalarından bahsederken 73 fırka hadisini Şehristani’nin *Milel ve Nihal* eserinden aldığı belirtmektedir.¹⁶ Yine İsnâ Aşeriyye’den bahsederken Şîî âlim Ebu Cafer Tusi’den bilgiler aktarmaktadır. Başka bir fırkadan bahsederken o fırka hakkında yazılanların kaynaklarını mutlaka göstermektedir.¹⁷ Eserin diğer bir önemli özelliği ise müellifin eserini, bahsettiği inançların mensupları ile şahsen görüşerek kaleme almasıdır. Bunu yaparken müellifin tercüman kullandığı da kendisi tarafından ifade edilmektedir.¹⁸ Müellifin bu metodu kullanması eserin özgünlüğünü ortaya koymaktadır.

B. Debestân-i Mezâhib’in Konuları

Müellif, hem kendi döneminden önceki inançları, hem de kendi dönemindeki mevcut olan inançları konu edinmiştir. Eser aşağıdaki on iki Talim’den¹⁹ oluşmaktadır. Bunlar; 1. Parsların inançları, 2. Hintlilerin inançları, 3. Karatibbetiyanın inançları, 4. Yahudilerin inançları, 5. Hıristiyanların inançları, 6. Müslümanların inançları, 7. Sadıkiyyenin inançları, 8. Vahidiyyenin inançları, 9. Ruşaniyan-

¹³ *Debestân-i Mezâhib*, II, 131

¹⁴ *Debestân-i Mezâhib*, II, 20, 22, 132; Muhammed Muîn, a.g.m. s. 34.

¹⁵ *Debestân-i Mezâhib*, I, 4.

¹⁶ *Debestân-i Mezâhib*, I, 233.

¹⁷ *Debestân-i Mezâhib*, I, 245.

¹⁸ *Debestân-i Mezâhib*, I, 214.

¹⁹ Müellif dinleri ve mezhepleri anlatırken başlıklarda “Talim” kelimesini kullanmıştır. Biz *talim* kelimesini Türkçeye *Öğreti* şeklinde tercüme ettik. (Ş.A.)

ların inançları, 10. İlahiyyenin inançları, 11. Hükemanın inançları, 12. Sufiyyenin inançları.

Tasnifteki on iki öğretiden beşinin İslam öncesi din ve inançlara ayrıldığı görülmektedir.

“Muhammediyan ve Ehl-i İslam Öğretisi” başlığı altında iki kısımda İslam fırkaları ele alınmıştır. Burada talim/öğreti ifadesinden her inancın müstakil olarak ele alınması kastedilmişse kalan altı fırkayı İslam fırkaları haricinde değerlendirmemiz gerekecektir. Şayet bundan İslam Fırkaları kastedilmişse, o zaman yedinci öğretilerde bahsettiği Sâdıkiyye'nin -yalancı peygamber Müseylime-tü'l-Kezzab anlatılmaktadır- İslam fırkalarından kabul edilmesi gerekir ki bu da doğru değildir. Bundan başka on ikinci öğretilerde anlatılan Sufiyye'yi İslam dairesi içine almayacak olursak bu da Sufiyye'nin İslam haricinde görülmesine neden olacaktır. Burada şunu da ifade etmemiz gerekir ki, Sâdıkiyye haricinde anlattığı diğer bölümler İslam şemsiyesi altında ele alınacak konulardır.

1. Debestân-i Mezâhib'de İslam Dışındaki Dinler ve İnançlar

Müellif eserine Parsiyan dediği İranlıların dini itikatları ile başlamaktadır. Onların görüşlerini on beş başlık altında incelemiş, dünyanın yaratılışı, Allah'ın varlığı, ruhlar, insanın yaratılışı ve dini inançları konularını ele almış, Zerdüştlük, Ateşperestlik ve Mazdeizm'in görüşlerini de ayrıntılı şekilde açıklamaktadır.²⁰

Hintlilerin dini akideleri, hemen hemen bütün dinler tarihi eserlerinde yer almaktadır. Bunun en başlıca sebebi çok sayıdaki dini inancın Hint bölgesindeki varlığı gelmektedir. Yazar özellikle bu hususa vurgu yaparak bölgedeki inançları dikkatle incelemiştir. Hintlilerin akidelerinin konu edinildiği kısımda yazar onların birçoğundan *Mutaşerrieyi Hint* olarak bahseder. Bunlara aynı zamanda Meymanus da denildiğini, âlemde hiçbir şeyin daim olmayacağına, hayır ve şerrin yaratılanlar tarafından işlendiğine inandıkları şeklindeki konuları ele almaktadır.²¹

²⁰ *Debestân-i Mezâhib*, I, 4-120.

²¹ *Debestân-i Mezâhib*, I, 121-212.

Müellifin Yahudilik hakkındaki araştırmasında dikkat çeken yönlerinden birisi takip ettiği metottur. Yazar Yahudiliği araştırmak için Haydarabad'a gitmiş ve burada Müslüman olmuş Yahudi kökenli Muhammed Sermed ile tanışmış, ondan Yahudi inancı ile ilgili bilgiler almıştır. Ondan, "Yahudilerin Allah'ın cisim olduğuna inandıklarını" duyduğunu yazmaktadır.²²

Hıristiyanların dini inançları, Hz. İsa'nın durumu ve onların amelleri ile ilgili hususlar, yazarın özenle üzerinde durduğu konulardandır. Hz. İsa'nın doğum tarihi dünyanın yaratılışından 3190, Nuh (as) tufanından 1957, İbrahim'in doğumundan 2050, Musa'nın İsrailoğulları'na gelişinden 1510 yıl sonra gerçekleşmiştir. Müellif, İsevîlerin Hz. İsa'ya *el-Eb, el-İbn, Ruhul-Kudus* dediklerini, dini inançlarınının 14 tane olduğunu belirtmektedir.²³

2. Debestân-i Mezâhib'te İslam Fırkalarının Tasnifi

İslam mezhepleri tarihi açısından bakıldığı zaman Debesân-i Mezâhib'in tasnifinin farklı bir sistem üzerine kurulduğu görülmektedir. Müellif, İslam Fırkalarını *Ehli Sünnet ve Cemaat ve Şiûlerin İtikadı* olmak üzere iki başlık altında incelemektedir.²⁴

2.1. Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat Fırkaları

Müellif, Ehli Sünnet ve'l-Cemaat'in itikadını açıklarken şöyle demektedir: "Namenegar (müellif)'in Ehli Sünnet'in muteber şahıslarından işitmiş, onların kitaplarında görmüş olduğu ve İmam Muhammed Şehristani'nin Milel ve Nihal eserinde de geçen şu hadise yer vermektedir:

"Ümmetim 73 fırkaya ayrılacaktır, bu topluluktan biri kurtuluşa erecektir. Kalanlarını Allah cezalandıracaktır. Sordular ki hangi fırka kurtuluş bulacaktır? Buyurdu ki, "Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat". Sordular ki, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat kimlerdir? Buyurdu ki, ben bu gün hangi yoldaysam onlar da o yol üzeredirler ve benden sonra da benim ashabıma bağlı olanlardır."²⁵

²² *Debestân-i Mezâhib*, I, 215-223.

²³ *Debestân-i Mezâhib*, I, 225-232.

²⁴ *Debestân-i Mezâhib*, I, 233.

²⁵ *Debestân-i Mezâhib*, I, 233; 73 Fırka hadislerinin çeşitli versiyonları ve râvi incelemeleri hususunda daha ayrıntılı bilgi için bkz. Bağdâdî, Abdülkâhîr b. Tâhîr

Yazar, fırkalar hakkında “73 Fırka Hadisi” olarak meşhur hadisi kaynaklarına dayanarak zikrettikten sonra Ehl-i Sünnet’in Allah’ın sıfatları hakkındaki görüşlerine yer verir. Onların Allah’ın *Kudret, Hayy, Semî’, Basîr, Kelam, Celîl ve Kerîm* gibi sıfatlarının olduğu konusunda ittifak ettiklerini belirtmektedir.²⁶ Eserde Ehl-i Sünnet ve’l-Cemaat fırkaları, “*Mutezile, Selef, Malik b. Enes, Davud İsfahani, Ebu’l-Hasen Eşari, Müşebbihe-i Selef-İmam Ahmed b. Hanbel’in Hadis Eshabından, Müşebbihe-i Haşeviyye-i Eş’ariyye* gibi isimlendirilmelerle zikredilmektedir.²⁷ Daha sonra Ehl-i Sünnet’in inançlarından meleklerin vasıfları, dört büyük meleğe olan iman, peygamberler ve onların en üstünün Hz. Muhammed (SAV) olduğu, Hz. Peygamber (SAV)’in mi’racının uyanık halde gerçekleştiği, Kur’an-ı Kerim’in İlahi Kelam olduğu, kabir hayatı, cennet ve cehennem, ilk yaratılan şeyin Hz. Muhammed (SAV)’in ruhu olduğu gibi konulara yer vermektedir.²⁸

Müellif, “Ehl-i Sünnet ve’l-Cemaat’ın bazı akideleri” başlığı altında da ise; “Bazı Sünni akide mensuplarından İmam Ebu Hanife el-Kûfî mezhebinin imamı Şeyh Mansur Maturidi ve İmam Şafii’nin mezhebinden Hucetü’l-İslam İmam Muhammed Gazali’nin fırkaları şöyle taksim ettiklerinden bahsetmektedir: 72 mezhebin aslı ve kökü altıdır: *Teşbihyye (Müşebbihe), Ta’tiliyye, Cebriyye, Kaderiyye, Rafiziyye, Nasbiyye*.²⁹ Bu altı fırkanın her birinin 12 fırkaya ayrıldı-

b. Muhammed, *el-Fark beyne’l-fırak*, (thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid), Mektebetü Dâri’t-Türâs, Kahire tsz.; İbnü’l-Cevzî, Cemâlüddin Ebu’l-Ferec, *Telbîsu İblîs*, Müessesetü’l-Kütübî’s-Sekâfiyye, 2 bsk., Beyrut 1413/1992; Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfü’l-Hafâ*, Dâru İhyâi’t-Türâsî’l-Arabî, I-II, 3. bsk., Beyrut 1351-2/1932, I/149-151; Râzî, Fahreddin, *İ’tikâdâtü fırakü’l-Müslimîn ve’l-Müşrikîn*, (thk. Muhammed Mu’tasım Billah el-Bağdâdî), Dârü’l-Kitâbî’l-Arabî, Beyrut 1986; Eren, Abdullah, *İftirak Hadislerinin Tahrir, Tahkik ve Yorumu*, (basılmamış Yüksek Lisans tezi), UÜSBİE, Bursa 1998; Ayrıca bkz. Dalkıran, Sayın, “Yetmiş üç Fırka Hadisi ve Düşündürdükleri”, *EKEV Akademi Dergisi*, c.1, sayı 1, Ankara, Kasım 1997, ss. 97-116; Kadir Gömbeyaz, “73 Fırka Hadisinin Mezhepler Tarihi Kaynaklarında Fırkaların Tasnifine Etkisi”, U.Ü.İ.F.D. c.14, sayı 2, Bursa 2005, s.147-160.

²⁶ *Debestân-i Mezâhib*, I, 233.

²⁷ *Debestân-i Mezâhib*, I, 234.

²⁸ *Debestân-i Mezâhib*, I, 238-239.

²⁹*Debestân-i Mezâhib*, I, 241. Müellif söz konusu fırka isimlerini *Teşbihe, Tâtil, Cebr, Kader, Rafz ve Nasb* olarak vermektedir. (Ş.A)

ğını ve toplamda 72 fırka oluşturduklarını ifade etmektedir. Bunlara göre “Ümmetim yetmiş üç fırkaya ayrılacak biri hariç hepsi cehennemdedir” hadisinde ifade edilen kurtuluşa eren fırkanın bu yetmiş iki fırkanın haricinde ve doğru yol üzere olanıdır. Çünkü doğru yolda olanlar bu fırkalarda zikredilmemekte ve bu altı fırkanın haricindedirler. Bu altı fırka Hz. Peygamber (SAV) zamanında mevcut olmamış, daha sonra ortaya çıkmıştır. Ehl-i İslam’ın ittifakına göre doğru yolda olanlar Hz. Muhammed (SAV)’den sonra onun sahabesinin yolu üzerine olanlardır. Bunlar da Ehli Sünnet ve’l-Cemaattir... Hanefi mezhebi âlimlerinden Şeyh Mansur, Hücetü’l-İslam Ebu Abdillah ve Molla Yakub Turfanî’ye göre Ehl-i Sünnet ve’l-Cemaat Hanefilik, Malikilik, Şafilik ve Hanbelilik olmak üzere dörde ayrılmıştır. Bu dört mezhebin salikleri kurtuluşa erenlerdir.³⁰

Müellif, Emeviyye ve Yezidiyye olarak isimlendirdiği fırkalardan bahsederek şöyle demektedir: “Doğu dağlarında bir yer var ki oraya Şekune diyorlar. Onların hâkimi Melik Yakub’dur. O kendisinin Muaviye b. Ebî Sufyan soyundan geldiğini söylemektedir. Onlar kuvvetli ve savaşçıdır. Namaz kılan ve perhizkârdırlar. Tefsir, fıkıh ve dini kitaplara sahiptirler. Onlar Muhamme’in nübüvvetini, Şeyhayn, Zinnureyn ve Müaviye’nin hilafetini kabul etmektedirler.”³¹

2.2. Şî Fırkaları

Müellif, Şî fırkaları, *İsna Aşeriyye, Ahbariler, İsmailiyye ve Ali İlâhiler* olmak üzere dört başlık altında ele almaktadır.

Şîlikten bahsederken şöyle demektedir: “Müellif onların ulemalarından işitmiştir ki, Şîa, imamet ve hilafet konusunda ister nass-ı celi/açık nass ister nass-ı hafi/gizli nass olsun Emiru’l-Mümin’in Ali’ye kaidirler. Hilafetin onun soyundan geldiğine inanmaktadırlar. Onlara göre İmamet, fıkıhı bir maslahat/(kâdıyye-i maslahati olmadığından ümmetin ihtiyarına bırakılamaz. Çünkü o usûli bir maslahattır/kâdıyye-i usuli olduğundan dinin rükünle-

³⁰ *Debestân-i Mezâhib*, I, 242.

³¹ *Debestân-i Mezâhib*, I, 242-243.

rindendir ve imamlar masumdur. Onlar teberri ve tevella görüşünü kabul etmektedirler.”³²

Müellif, bu kısımda Zeydiyye'nin Şîî fırkaların imamet görüşüne muhalefet ettiğini belirterek ve imamet ve imamların sayıları hakkında Şîî fırkalarının arasındaki farklılıklara dikkat çekmektedir.³³

2.2.1. İsna Aşeriyye

Müellif, diğer fırkalara “fırka” derken İsna Aşeriyye'ye için mezhep ismini tercih etmekte ve onların hakkındaki bilgileri Molla Muhammed Masum, Muhammed Mumin Tunî ve Molla İbrahim isimli şahıslardan h.1053 yılında Lahor'dayken aldığını söylemektedir. O, Molla Muhammed'den bahsederken onun Ehl-i Sünnet'ten teberri ettiğini ve onlarla birlikte yemek ve içmekten uzak durduğunu anlatmaktadır.³⁴

Müellif yetmiş üç fırka hadisinin Şîî kaynaklarca değerlendirilmesinden de bahsederek şöyle demektedir:

“Şeyh Ebû Tûsi (r.a.) 73 fırkanın aslı iki mezheptir demektedir: 1. Navâsıb, 2. Ravâfız. Çünkü Muhammed (sav) vefat ettiği gün kırk bin sahabe orada bulunuyordu. Onlar topluca Ebu Bekir'e biat ettiler ve onun halifeliğine razı oldular. Onlardan Ali'nin (a.s.) yanında olan on sekizi hariç, on yedisi ona yönelmediler ve onun hilafetine razı olmadılar. Sahabe bu on sekiz şahsa *bizi terk ettiler ve bizden ayrıldılar* dediler. Böylece onların lakabı *Ravâfız* oldu. Kalan on sekizi ise sahabelere şöyle dediler: *Siz Ebu Bekri nass olmaksızın atadınız*. Böylece onların ismi *Navasıb* oldu ve iki mezhep olarak isimlendiler. Daha sonra *Navasıb*³⁵ mezhebi elli beş, *Ravâfız* mezhe-

³² *Debestân-i Mezâhib*, I, 244.

³³ *Debestân-i Mezâhib*, I, 244.

³⁴ *Debestân-i Mezâhib*, I, 244-245.

³⁵ Navasıb'ın bir çok fırka için kullandığı hakkında muhtelif görüşler beyan edilmektedir. Şerif Yahya Emin, Nevasıb'ın Hz. Ali'ye buğz ve adavette bulunduğunu belirterek “Ehl-i nasb ve Navasıb” olarak isimlendirildiğini kaydeder. Yine o, “onların çoğu Haricilerdendir” demektedir. Bkz. Seyyid Yahya el-Emin, *Ferhengnameyi Fırkahayi İslami*, s. 271; Seyyid Hasan Humeyni, *Ferhengi Came' Fıraku İslami*, I-III, hicri şemsi 1379 Tahran, Ehl-i Nasb maddesi, I, 228; Nasıbiyye maddesi, II, 1393. Nevasıb kelimesini hasımlarının Ehl-i Sünnet, Revafız kelimesini de hasımlarının Şîa için kullandığını belirtmektedir. Bkz. Seyyid Murta-

bi ise on sekiz fırkaya ayrıldı. Bunların görüşüne göre kendileri ehl-i necattırlar, çünkü doğru yol üzeredirler. Doğru yol da Tevhid, Adl, Nübüvvet, İmamet ve Mead'a iman etmek ve her birini tasdik etmektir. Bunlara göre imamların sayı Hz. Peygamber (SAV)'in haberine göre on ikidir. On biri dünyadan göç etmiş, on ikincisi ise diridir ve kâimdir. O, dönecek, yeryüzünü adaletle donatacak, zulmü ve adaletsizliği yok edecektir. Onlar Ebu Bekir, Ömer, Osman, Beni Ümeyye ve Abbasilerin imamların haklarını gasp ettiklerini söylemekte ve onlardan teberri etmektedirler."³⁶

2.2.2. Ahbari Ekölü

Ahbarilerin konu edinildiği kısımda Ahbariler'in İmamlardan gelen haberlere göre amel ettiklerine bu yüzden onlara Ahbariler denildiğini belirtmektedir. Ahbarilikte Kelam, Usuli Fıkh ve Fıkh konusunda imamlardan gelen bilgiler haricindekilere itibar edilmemektedir.³⁷ Fakat sonra yetişen âlimlerin içtihat konusuna eğilimleri Usulî denilen akımın ortaya çıkmasına neden olmuştur. Böylece İmamiyye âlimleri Ahbariler ve Usulîler olarak iki ekole ayrılmışlardır.³⁸

2.2.3. İsmailiyye

Müellif, İsmailiyye'nin İmam Cafer Sadık'ın oğlu İsmail'e mensup olduğunu belirtmektedir. İsmailiyye'den bazılarının göre İsmail, babası Cafer Sadık tarafından imamete atanmıştır. Bazıları ise onun öldüğüne inanmamakta ve bunun bir takiyye olduğunu kabul etmektedirler.³⁹ Onlara göre gizli ya da açık imamın her zaman mevcut olması vaciptir. Müellif, bu fırkanın pek çok yere yayıldığını, İran bölgesinde var olduğunu ve onların ilkinin Hasan Sabbah olduğunu belirterek, Hasan Sabbah'ın Nizamü'l-Mülk ve Ömer Hayyam Nişapurî ile birlikte ders okuduklarını, sonraki

za b. Dâî Hasanî Razi, *Tabsiratü'l-Avam fi Ma'rifeti Makalati'l-En'am*, 2. Baskı, Tahran hicri şemsi 1383, s. 28; Seyyid Hasan Humeyni, a.g.e, I, 669-673.

³⁶ *Debestân-i Mezâhib*, I, 246

³⁷ *Debestân-i Mezâhib*, I, 247-248.

³⁸ *Debestân-i Mezâhib*, I, 249.

³⁹ *Debestân-i Mezâhib*, I, 255.

dönemlerde Nizamü'l-Mülk ile aralarında olan anlaşmazlık dolayısıyla sarayı terk edip Alamut kalesine gittiğini anlatmaktadır.⁴⁰

2.2.4. Ali İlahiler

Müellif, Ali İlahilerin hak nurunun imamlarda tenasüh ettiğine, Muhammed ve Ali'nin peygamber olduğuna ve onların Aliyullah tarafından gönderildiklerine inandıklarından bahsetmektedir. Onlardan bir grubun isminin Aleviyye olduğunu söyleyen müellif, onların kendilerini Aliyullah'ın soyundan geldiklerini, Ali'nin de güneş olduğuna inandıklarını, canlı öldürmediklerini ve et yediklerini belirtmektedir.⁴¹

2.3. Sâdıkiyye

Müellif, Sâdıkiyye akidesi hakkında verdiği bilgilere bakılırsa burada kastedilen yalancı peygamber Museylime'dir ve Ehl-i İslam'ın ona Museylimetü'l-Kezzâb dediğini ancak onların kendilerine Rahmaniyye dediğini belirtmektedir. Milel ve Nihal eserlerinde Museylime'nin görüşlerine yer verilmemiş veya onun akidesi hakkındaki bilgiler ya yoktur, ya da onu ciddiye almayarak eserlerinde yer vermemişlerdir. Onlara göre "Bismillahir-Rahmani'r-Rahim"de işaret edilen Museylime'dir ve buna göre o ilahtır.⁴²

Müellif, miladi 1553 yılında Meşhet şehrinde Muhammedkulu isimli bir şahısla görüştüğünden ve onunla arasında geçen konuşmadan bahsederek o şahsın şöyle dediğini nakleder: "Her Müslüman'ın Müseylime'yi -onun Müslümanlığı müsellemlen olmasa dahi- *muhbir-i sadık ve peygamber* bilmesi vaciptir. Bu konuda bazı Kur'ân ayetlerini şahit getirerek şöyle der: Museylime nübüvvetinde Hz. Muhammed (SAV)'le Musa ve Harun gibi ortaktır ve "peygamberin iki olması gerekir ki birbirlerine şahitlik etsinler ve hatta sayıları fazla olsa daha da iyidir. Bu aktarılan bilgilerden onun taraftarlarının Müseylime'nin de "vahiy" aldığına inandıklarından bahsederek, onlara göre Müseylime'nin söylediklerinin Hz. Muhammed

⁴⁰ *Debestân-i Mezâhib*, I, 258-260.

⁴¹ *Debestân-i Mezâhib*, I, 265-267.

⁴² *Debestân-i Mezâhib*, I, 269; Müellifin Müseylime'nin bazı mucizelerinden bahsettiği bu kısım Ebu'l-Meali'nin *Beyanü'l-Edyan* (baskı 1375) eserinin 67-68. sayfalarında da geçmektedir.

(SAV)'in söylediklerinden farklı olmasının sebebi Hz. Peygamber (SAV)'den sonra yaşamış olmasıdır."⁴³ Müellif, son olarak Musey-lime'nin öldürülmesinden ve onu öldüren şahsın Seyyidü'ş-Şüheda Hamza'nın katili Vahşi'nin olduğunu beyan etmektedir.⁴⁴

2.4. Vâhidiyye ve Emnâ' Akidesi

Gilan'da ortaya çıkan bu inanç müellifin dikkatini epeyce çekmiştir. Bu inancın kurucusunu müellif, Şahsi-vahit olarak niteleyerek isminin Mahmud olduğunu ifade eder. Onun âlim, fasih bilgi sahibi, muttaki birisi olduğunu ve h. 800 yüzyılda ortaya çıktığını söylemektedir. Kur'an'da bahsedilen ve "Neba'suke Makamen Mahmuden" da kastedilen odur.⁴⁵

Yazar onun çok sayıda eserinin olduğunu ve en önemlisinin ise *Mizan* olduğunu ifade etmektedir.⁴⁶ Eserdeki bilgilere göre bu inanç sahiplerinin amellerine göre hayvanata ve nebatata benzediklerine inandıklarını vurgulayan müellif, bu inanç sahiplerinin güneşe tazim ettiklerini, onların Kâbe'nin kapsının güneşe doğru olduğunu söylediklerinden ve bu nedenle onu kible olarak kabul ettiklerinden de bahsetmektedir.⁴⁷

2.5. Rûşenîlerin Akidesi

Rûşenilerden bahseden müellif, özellikle Miyan Bayezid Ensari'ye dikkat çekmektedir. Onun soyunun yedi nesil sonra Şeyh Siraced-din Ensari'ye ulaştığını, Afganlıların yönetimi zamanında Pencap'ın Gelendehar nahiyesinde dünyaya geldiğini, tasavvufta yüksek mertebeye ulaştığını ve bu bağlamda Mevlana Zekerriyya ile olan münazarasından ve teliflerinin Arap, Fars, Hint ve Afgan dillerinde olduğundan bahsetmektedir. Müellif onun "Bir kimse ki kendisini tanımaya ve Yaratandan haberi olmaya ölüdür..."⁴⁸ görüşüne dikkat çekmektedir.

⁴³ *Debestân-i Mezâhib*, I, 269.

⁴⁴ *Debestân-i Mezâhib*, I, 271.

⁴⁵ *Debestân-i Mezâhib*, I, 273.

⁴⁶ *Debestân-i Mezâhib*, I, 274.

⁴⁷ *Debestân-i Mezâhib*, I, 276.

⁴⁸ *Debestân-i Mezâhib*, I, 279 vd.

2.6. İlahiyye Akidesi

Bu kısmın birinci başlığında Halifetullah'ın zuhurunu ele alan yazar onun isminin Celaledin Ekber olduğunu söylemektedir.⁴⁹ O, İkinci başlıkta ise "Ehl-i Edyan'ın Tartışmaları" adı altında Sünni ve Şiî bilginlerinin Haliftullah'ın huzurundaki tartışmalarını ele almakta ve bu tartışmaların Peygamberlerin masum oluşu, Hz. Ali'nin meziyetleri, fedek arazisi, kırtas olayı, Hz. Osman'ın uygulamaları, sürgün edilen Hakem b. Mervan'ın Hz. Osman tarafından geri getirilmesi, onun Ebuzeri Medine'den çıkarması, Muta konusu, Takiyye inancı ve Beda' fikri hakkında olduğundan genişçe bahsetmektedir.⁵⁰

Müellif, Halifetullah'ın aynı zamanda diğer dinlerden olanların birbirleri ile münazara ettirdiğini de aktarmaktadır.⁵¹

2.7. Hükemanın Akidesi

Yazarın burada hükemadan kastı İşrakîyye ve Meşşaiyye felsefi akımlarının önde gelen kişileridir.⁵² Yazar kadim Yunan bilgelerinin Eflatuna kadar İşrakî olduğunu söylemektedir. Ondan sonra onun öğrencisi Aristo bu öğretinin önderi olmuştur. Bu öğretinin temeli akli delillere dayanmaktadır. Müellif eserinde her iki ekolün akıl, insan, cisim, nübüvvet, şeytan, dünya, kıyamet, cennet, ce-hennem ve haşr hakkında görüşlerinden örnekler vererek bahsetmektedir.⁵³

2.8. Sufiyye Akidesi

Müellif eserinin on ikinci bölümünde Sufiyye inancından bahsederken Sufiyyenin Hükemalar gibi dünyanın her yerinde olduğunu söylemektedir. Mevlevî Caminin Vücutiyye risalesinden Sufiyyenin inançlarını ele alarak, insanın varlığı, tasavvuftaki mertebeler, İlahî mertebelerin sıfat ve isimleri gibi konularda bilgiler aktarmaktadır. Tasavvufla ilgili bilgileri bu konuda eser yazmış mutasavvıflardan Şeyh Şüştî'nin *Hakku'l-Yakîn*, İbn Mûiddin'in

⁴⁹ *Debestân-i Mezâhib*, I, 287.

⁵⁰ *Debestân-i Mezâhib*, I, 288-291.

⁵¹ *Debestân-i Mezâhib*, I, 292.

⁵² *Debestân-i Mezâhib*, I, 315.

⁵³ *Debestân-i Mezâhib*, I, 316-341.

Fevatih gibi eserlerinden almaktadır. O tasavvuf ehlini *Allah dostu* olarak isimlendirmektedir.⁵⁴

Sufilerin Hz. Peygamber (SAV) algısından bahseden müellif, Sufiyye'ye göre Nebi öyle bir şahıstır ki, insanlara hidayet etsin diye gönderilmiştir. Şeyh Hamidduddin Nagourî'nin *Şerh Aşk*'ında Ubudiyetin ve Rububiyetin her ikisinin Hakk'ın sıfatı olduğunu söylemektedir. Hz. Peygamber (SAV)'e ne buyrulmuşsa o da Kelamullah'tır. Muhammed Nurbahş'ın *Miraç* Risalesi'nden "Hz. Muhammed (SAV)'in miraca vücuduyla gittiği" gibi konular ele alınmıştır. Müellif Arıfıbillah Mevlana Şah Bedehşi, İsfahanlı Molla İsmail gibi görüştüğü sufilerden de bahsetmektedir.⁵⁵

Sonuç

Esfendiyar Keyhüsrev'in *Debestân-i Mezâhib* eseri konularından da anlaşılacağı üzere Milel ve Nihal hakkında yazılmış önemli kaynak eserlerden biridir. Eserin içeriği incelendiği zaman müellifin zengin bir bilgi birikiminin olduğu ortaya çıkmaktadır. Müellifin özellikle Hindistan bölgesindeki inançlar hakkındaki araştırmaları İslam kültür hazinesine kazandırdığı bilgiler açısından da büyük önem arz etmektedir.

Müellif, Hz. Peygamber (SAV), yanı sıra zikrettiği halifeler, sahabeler ve diğer ulemanın isimlerini her zaman rahmetle anmaktadır. Bu da müellifin tüm din, fırka ve inançlara karşı saygılı bir gözle baktığını göstermektedir.

Debestân-i Mezâhib eserinin birçok orijinal yönü bulunmaktadır. Eserin müellifi konuları incelerken kendi döneminde mevcut olan fırkaların mensuplarıyla bizatihi görüşerek bilgi vermektedir. Nitekim hangi bilgiyi kimden ve nereden aldığını müellif eserinde açık şekilde ifade etmektedir. Bu metot, diğer Milel ve Nihal geleneğinde pek alışılmamış bir uygulamadır.

Bu bağlamda söz konusu eserde, ilk dönem temel kaynaklarına müracaat edilmiş olması eserin orijinalliğini daha da artırmaktadır. Müellifin Şehristani ve Şeyh Tusi gibi âlimlerin eserlerine

⁵⁴ *Debestân-i Mezâhib*, I, 345-347.

⁵⁵ *Debestân-i Mezâhib*, I, 348-367.

atıfta bulunması bunu teyit etmektedir. Eserin hem İslam fırkaları hem de İslam dışındaki dinler ve inançlardan bahsettiğini dikkate alarak Milel ve Nihal geleneği içerisinde ele alınmasının doğru olacağı kanaatindeyiz.

Kaynakça

- Alırıza Zakaveti Karagözlü, "Seyro Heftado do Mellat", "Neşr-e Daneş" dergisi, hicri şemsi 1363, sayı 22, s.28-32.
- Kennedy Capt. Vans, "Irans Actions of the Lit. Soc. Of Bombay", Transactions of the Literary Society of Bombay, vol. II, 1818.
- Keyhüsrev Esfendiyar b. Âzerkeyvan, *Debestân-i Mezâhib, I-II*, tsh., Rahim Rzazadei Melik, Kütaphane-i Tahuri yayınları, Tahran h.şemsi 1362.
- Muhammed Muîn, "Azerkeyvan ve Peyrovane Ou", Mecelleyi Daneşkede-yi Edebiyatı Tahran, sayı 6, s.25-42.
- Seyyid Emir Hasan Abidî, "Mirzulfıkar Âzer Sasanî: Moellefi Debestân-i Mezâhib", trc., Seyyid Hasan Abbasi, "Name-i Encümen" Dergisi, s.161-164.
- Seyyid Hasan Humeyni, *Ferhengi Came' Fıraku İslami, I-III*, Tahran hicri şemsi 1379.
- Sir William Jones, "The Sixth Discourse on the Persians", Asiatic Researches, vol. II, pp.43-46.



MİLEL VE NİHAL

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi

YAYIN İLKELERİ

1. Milet ve Nihal, yılda üç kez, dördür aylık dönemler halinde yayımlanan bilimsel hakemli bir yayın organıdır.
2. Dergiye gönderilecek yazılar milelnihal@gmail.com; cebatuk@hotmail.com ve sgunduz@istanbu.edu.tr mail adreslerinden birisine maille gönderilmelidir.
3. Milet ve Nihal her yıl Ocak, Mayıs ve Eylül aylarında yayınlanır. Dönemler: 1. Ocak – Nisan; 2. Mayıs – Ağustos; 3. Eylül – Aralık şeklindedir.
4. Milet ve Nihal'in yayın dili Türkçe ve İngilizce'dir.
5. Milet ve Nihal'de telif makalelerin yanı sıra çeviri, sadeleştirme, edisyon kritik ve kitap değerlendirmesi çalışmaları yayımlanır.
6. Milet ve Nihal'de yayımlanmak üzere gönderilen telif makaleler, Yayın Kurulu tarafından incelendikten sonra konunun uzmanı en az iki hakeme gönderilir ve her iki hakemden de olumlu rapor gelmesi halinde yayımlanır.
7. Hakemlerden biri olumsuz görüş belirttiği takdirde makalenin yayımlanıp yayımlanmamasına Yayın Kurulu karar verir.
8. Hakemlerden biri veya her ikisi, "düzeltilmelerden sonra yayımlanabilir" görüşü belirtirse, gerekli düzeltmelerin yapılması için makale yazara iade edilir. Düzeltme yapıldıktan sonra hakemlerin uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı Yayın Kurulu tarafından değerlendirilir.
9. Çeviri ve sadeleştirme yazılarında gönderiye metinlerin orijinallerinin bir kopyası da taranarak (bilgisayar ortamına aktarılmak suretiyle) eklenmelidir.
10. Kitap değerlendirme yazılarının yayınına yayın kurulu karar verir.
11. Yazar/yazarlar gönderdiği metne, başlıca yayınlarını da içeren bir akademik özgeçmiş de eklemelidir.
12. Dergiye gönderilen yazılar yayımlanmasa bile geri gönderilmeyecektir. Sadece hakem raporları yazara gönderilerek karar bildirilecektir.
13. Yayımlanmasına karar verilen yazılara; İngilizce başlık, 50-200 kelime arasında İngilizce ve Türkçe özet yazar tarafından eklenir.
14. Milet ve Nihal'de yayınlanan yazıların dil, üslup ve içerik açısından yasal ve hukuki sorumluluğu yazara aittir.
15. Yayınına karar verilen makaleler öncelikle matbu olarak basılacaktır. Her yeni sayı çıktığında bir önceki sayının tüm makaleleri PDF olarak www.milelvenihal.org ve www.dinlertarihi.com sitelerinde yayımlanacaktır.
16. Aşağıda açıklanan yazım ilkelerine ve biçimlendirmeye uyulmadan dergiye ulaştırılan yazılar, hakeme gönderilmeden önce düzeltilmesi için yazara iade edilir.

YAZIM İLKELERİ

1. Yazılar, PC Microsoft Office Word (Word 97 veya daha ileri bir versiyonu) programında yazılmalı veya bu programa uyarlanarak

gönderilmelidir. Metin sonuna bibliyografya eklenmelidir. Gönderilen yazıların ekleriyle birlikte toplamı 30 sayfaya ya da 7.000 kelimeyi (kitap tanıtım ve tenkit yazıları ile akademik içerikli kısa notların ise 1500 kelimeyi) aşmaması gerekir.

2. Sayfa düzeni: A4 boyutunda olmalıdır. Kenar boşlukları soldan 3,5 cm, sağdan 3 cm, üstten 3,5 cm ve alttan 3 cm şeklinde ayarlanmalıdır.

3. Biçim: Metin kısmı Times New Roman yazı tipi, 12 puntoyla, başlıklar bold olarak; metnin tamamı 1,5 satır aralıkla, dipnotlar ise tek satır aralıkla ve 10 punto ile yazılmalıdır.

4. Yazarlar, makalelerinde Chicago ve APA dipnot gösterme sisteminden birisini kullanabilirler. Chicago dipnot gösterme sistemiyle yazılan makalelerin tüm dipnotları metin sonunda yer almalıdır. APA sistemini kullanan yazarlar ise dipnotlarda kullanılan referanslarla ilgili tam bilgileri (yani yazar, çalışmanın başlığı, basım yeri, yayınevi ve basım yılı gibi) metnin sonunda kaynakça olarak verilmelidir.

5. Chicago sistemindeki dipnotlarda aşağıda belirtilen kaynak gösterme usullerine uyulması gerekir:

a. Kitap: Yazar adı soyadı, eser adı (*italik*), çeviri ise çevirenin adı (çev.:), tahkikli ise (tahk.:), sadeleştirme ise (sad.:), edisyon ise (ed.: veya haz.:), yayınevi, baskı yeri ve tarihi (örnek, İstanbul 2004), cildi (örnek; c. IV), sayfası (s.), sayfadan sayfaya (ss.); Yazma eser ise, Yazar adı, eser adı (*italik*), Kütüphanesi, numarası (no:), varak numarası (örnek, vr. 10b). Hadis eserlerinde varsa hadis numarası belirtilmelidir.

b. Makale: Yazar adı soyadı, makale adı (turnak içinde), dergi veya eser adı (*italik*), çeviri ise çevirenin adı (çev.:), yayınevi, baskı yeri ve tarihi, cildi (örnek; c. IV), süreli yayın ise (örnek; sayı: 3), sayfası (s.).

c. Basılmış sempozyum bildirileri ve ansiklopedi maddeleri, makalenin referans verilmiş düzeniyle aynı olmalıdır.

d. Dipnotlarda ikinci defa gösterilen aynı kaynaklar için; sadece yazarın soyadı veya meşhur adı, eserin kısa adı, cilt ve sayfa numarası yazılır.

e. Arapça eser isimlerinde, birinci kelimenin ve özel isimlerin baş harfleri büyük, diğerleri küçük harflerle yazılmalıdır. Farsça, İngilizce, vb. diğer yabancı dillerdeki ve Osmanlı Türkçesi ile yazılan eser adlarının her kelimesinin baş harfleri büyük olmalıdır.

f. Ayetler sure adı, sure no / ayet no sırasına göre verilmeli (örnek, el-Bakara, 2/10).

6. Dergimizde kullanılan bazı genel kısaltmalar: bakınız (bk.), karşılaştırınız (krş.), adı geçen eser (*age*), Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (*DA*), MEB İslâm Ansiklopedisi (*İA*), Kütüphane (Ktp.), numara (no:), ölümü (ö.), tarihsiz (ts.), aleyhi's-selam (s.).

7. Yazılarda kullanılan çizimler, grafikler, resimler ve benzeri malzeme JPEG ya da GIF formatında olmalıdır. Görsel malzeme ve ekler mail yoluyla ayrıyeten ulaştırılmalı gerektiğinde ayrı bir dosya halinde CD vb bir veri depolama malzemesinin içinde teslim edilmelidir.

MİLEL VE NİHAL

journal for studies of belief, culture and mythology

ISSN 1304-5482

JAAFARIYYAH

Mehmet ATALAN

The Status of Ja'far al-Sâdiq
in Islamic Thought

Fatih TOPALOĞLU

An Evaluation on the View
of Iranian Culture's Influence on Shia

Abdullah POŞ

Shiite Population in Iraq and Provocative
Activities against to Jaafari Society
at the end of the 19th Century

Mehmet ÜNAL

The Problem of the Tavatur (Accuracy of
Qirâât /valid readings in context of the Qirâât)
Criteria and the Approach of Shia to that

Veysel NARGÜL

Nahj al-Balaghâ in The Axis of
Basic Principles of Islamic Law of War

Kıyasettin KOÇOĞLU

Living Ashura in Iğdır

Yusuf MACİT

The Marsiyas/Dirges as Genre of Religious:
Mystical Music in respect of Psychology of
Religion (In case of Iğdır)

Vahdettin İNCE

Existential Dialogue / to Name Existences

volume: 8 number: 3 Sep. - Dec.'11

