

# e-MAKÂLÂT

Mezhep Araştırmaları Dergisi

Cilt: 8 Sayı: 1 BAHAR 2015

## *Makaleler*

**Ali Yahya Muammer'in çalışmalarında İbâdilik**

*Harun YILDIZ*

**Medyatik Mezhepler Tarihi Yazıcılığı**

*Orhan ATEŞ*

**Dürziliğin Teşekkül Süreci**

*Aytekın ŞENZEYBEK*

## *eviriler*

**Hind-Pakistan Alt-Kıtasında Kadirilik:  
Genel Bir Değerlendirme**

*Arthur BUEHLER, ev. Mehmet ATALAY*

## *Değerlendirmeler*

**Uluslararası Maturidilik: Dünü Bugünü ve Geleceği  
Sempozyumu'nun Ardından**

*İhsan TİMÜR*

## *Araştırma Notları*

**Terörün İtikadileşmesine Bir Örnek:  
Haőişiler ve Hasan Sabbah**

*Ali AVCU*



ISSN 1309-5803

# e-MAKÂLÂT

Mezhep Araştırmaları Dergisi

---

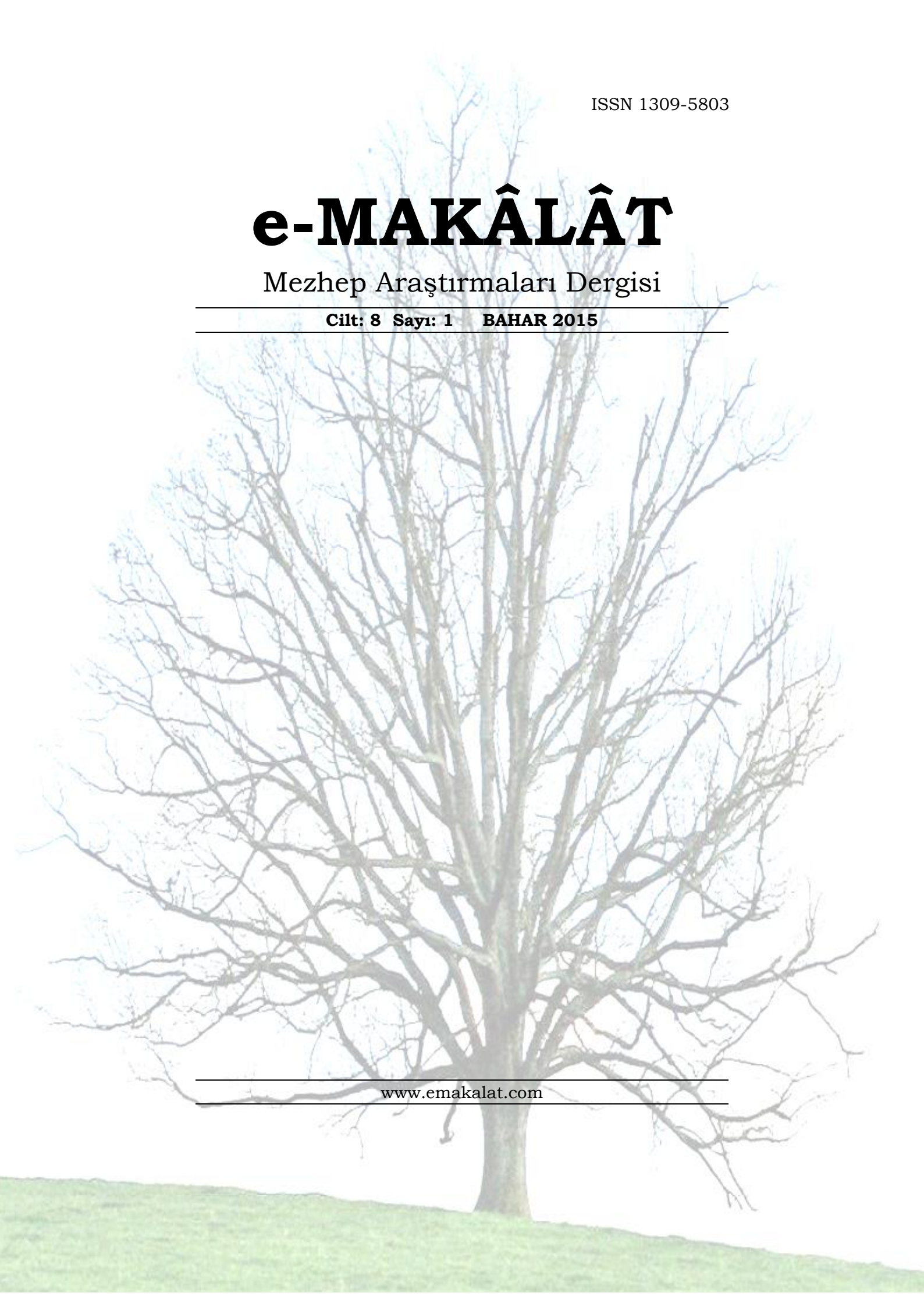
Cilt: 8 Sayı: 1 BAHAR 2015

---

---

[www.emakalat.com](http://www.emakalat.com)

---



e-MAKÂLÂT MEZHEP ARAŞTIRMALARI DERĐİSİ  
e-makâlât Journal of Islamic Sects Research

---

Editörler Kurulu / Editorial Board

Mehmet Saffet SARIKAYA, Prof. Dr.

Ahmet İshak DEMİR, Doç. Dr.

---

Tasarım & Mizanpaj / Journal Design

Ahmet İshak DEMİR

---

İletişim / Mailing

emakalat@emakalat.com

Copyright (c) 2015 www.emakalat.com All Rights Reserved

---

www.emakalat.com

---



e-MAKÂLÂT MEZHEP ARAŞTIRMALARI DERGİSİ  
e-makâlât Journal of Islamic Sects Research

---

Danışma / Hakem Kurulu / Advisory Board

---

Prof. Dr. A. Bülent ÜNAL <i>Dokuz Eylül Ü.</i>	Prof. Dr. Mustafa ÖZ <i>Marmara Ü.</i>
Prof. Dr. Ahmet TURAN <i>Ondokuz Mayıs Ü.</i>	Prof. Dr. Osman AYDINLI <i>Ankara Ü.</i>
Prof. Dr. Avni İLHAN <i>Dokuz Eylül Ü.</i>	Prof. Dr. Ömer Faruk TEBER <i>Akdeniz Ü.</i>
Prof. Dr. Cemil HAKYEMEZ <i>Hitit Ü.</i>	Prof. Dr. Sayın DALKIRAN <i>Uşak Ü.</i>
Prof. Dr. Ethem Ruhi FİĞLALI <i>Dokuz Eylül Ü.</i>	Prof. Dr. Seyit BAHCIVAN <i>Necmettin Erbakan Ü.</i>
Prof. Dr. Halil İbrahim BULUT <i>İstanbul Ü.</i>	Prof. Dr. Sıddık KORKMAZ <i>Necmettin Erbakan Ü.</i>
Prof. Dr. Harun YILDIZ <i>Ondokuz Mayıs Ü.</i>	Prof. Dr. Sönmez KUTLU <i>Ankara Ü.</i>
Prof. Dr. Hasan ONAT <i>Ankara Ü.</i>	Prof. Dr. Yusuf BENLİ <i>Erciyes Ü.</i>
Prof. Dr. İlyas ÜZÜM <i>Marmara Ü.</i>	Doç. Dr. Ahmet AK <i>Sütçü İmam Ü.</i>
Prof. Dr. Mazlum UYAR <i>Marmara Ü.</i>	Doç. Dr. Ali AVCU <i>Cumhuriyet Ü.</i>
Prof. Dr. Mehmet Ali BÜYÜKKARA <i>Marmara Ü.</i>	Doç. Dr. Cenksu ÜÇER <i>DİB</i>
Prof. Dr. Mehmet ATALAN <i>Kastamonu Ü.</i>	Doç. Dr. Doğan KAPLAN <i>Necmettin Erbakan Ü.</i>
Prof. Dr. Mehmet DALKILIÇ <i>İstanbul Ü.</i>	Doç. Dr. Kıyasettin KOÇOĞLU <i>Bozok Ü.</i>
Prof. Dr. Mehmet KUBAT <i>İnönü Ü.</i>	Doç. Dr. Mehmet ÜMİT <i>Marmara Ü.</i>
Prof. Dr. Mehmet Zeki İŞCAN <i>Atatürk Ü.</i>	Doç. Dr. Namık Kemal KARABİBER <i>Harran Ü.</i>
Prof. Dr. Metin BOZAN <i>Dicle Ü.</i>	Doç. Dr. Orhan ATEŞ <i>Dicle Ü.</i>
Prof. Dr. Metin BOZKUŞ <i>Cumhuriyet Ü.</i>	Doç. Dr. Şahin AHMETOĞLU <i>Iğdır Ü.</i>
Prof. Dr. Muharrem AKOĞLU <i>Erciyes Ü.</i>	Doç. Dr. Yusuf GÖKALP <i>Çukurova Ü.</i>
Prof. Dr. Mustafa EKİNCİ <i>Harran Ü.</i>	

# e-MAKÂLÂT

Mezhep Araştırmaları Dergisi

Cilt: 8 Sayı: 1 BAHAR 2015

- *e-makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi*, hakemli bir dergidir. Dergide yayımlanan tüm yazıların, dil, bilim ve hukuki sorumluluğu yazarlarına, yayın hakları [www.emakalat.com](http://www.emakalat.com)'a aittir.
- Editörler Kurulu dergiye gönderilen yazıları yayınlayıp yayınlamamakta serbesttir.
- *e-makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi* yılda iki kez [www.emakalat.com](http://www.emakalat.com) adresinde yayımlanır.
- Başvuru şartları ve yayın kuralları için [www.emakalat.com](http://www.emakalat.com) adresine bakılabilir.
- *e-makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi* sekizinci yılı olan 2015'ten itibaren TÜBİTAK ULAKBİM hizmeti olan DERGİPARK AKADEMİK sunucularında barındırılmaktadır. Gerek sunucu gerekse ücretsiz DOI hizmetleri dolayısıyla Dergimiz kendilerine müteşekkirdir. DergiPark ana sayfa: <http://dergipark.ulakbim.gov.tr/>



**e-MAKÂLÂT MEZHEP ARAŞTIRMALARI DERGİSİ**  
**Cilt: 8 Sayı: 1 BAHAR 2015**

---

**İÇİNDEKİLER | CONTENTS**

---

*Makaleler*

- Ali Yahya Muammer'in Çalışmalarında İbâdîlik.....s. 7-51**  
*Harun YILDIZ*
- Medyatik Mezhepler Tarihi Yazıcılığı.....s. 53-85**  
*Orhan ATEŞ*
- Dürziliğin Teşekkül Süreci .....s. 87-133**  
*Aytekin ŞENZEYBEK*

*Çeviriler*

- Hind-Pakistan Alt-Kıtasında Kadirîlik:  
Genel Bir Değerlendirme .....s. 135-170**  
*Arthur BUEHLER, çev. Mehmet ATALAY*

*Değerlendirmeler*

- Uluslararası Maturidilik: Dünü Bugünü ve  
Geleceği Sempozyumu'nun Ardından.....s. 171-191**  
*İhsan TİMÜR*

*Araştırma Notları*

- Terörün İtikadileşmesine Bir Örnek:  
Haşîşiler ve Hasan Sabbah .....s. 193-201**  
*Ali AVCU*

e-MAKÂLÂT MEZHEP ARAŞTIRMALARI DERĐİSİ  
Cilt: 8 Sayı: 1 BAHAR 2015



## ALİ YAHYA MUAMMER'İN ÇALIŞMALARINDA İBÂDİLİK\*

Harun YILDIZ\*\*

### Öz

Libya başta olmak üzere Cezayir ve Tunus coğrafyası, İbâdiliğin yüzyıllar boyunca varlığını sürdürdüğü önemli bir coğrafyadır. Bu coğrafyada İbâdilik, önemli ölçüde Berberî kökenli kabileler etrafında ve onların eliyle günümüze ulaşmıştır. Yine bu coğrafyada İbâdî inanç, düşünce ve geleneğini benimseyen İbn Sellâm el-İbâdî, Dercinî, Berrâdî, Vârcelânî, Şemmâhî ve Mezâtî gibi önemli alim ve müellifler yetişmiştir. Bu bölgedeki ilim geleneğinin son dönemlerdeki temsilcilerinden biri, Ali Yahyâ Muammer'dir. Ali Yahyâ Muammer, ülkesi Libya'da yetişmiş ve Libya'ya komşu olan Tunus ve Cezayir gibi ülkelerde belli süreler kalmış olduğundan bölgeyi bilen ve tanıyan bir araştırmacıdır. Bölgedeki İbâdî geleneğini iyi bilen Ali Yahyâ Muammer, bu geleneğin yeni kuşaklara aktarılmasında öncü bir rol oynamıştır. Bu makalede biz, İbâdilik araştırmalarının son dönemdeki önemli temsilcilerinden biri olan Ali Yahyâ Muammer'in İbâdilik araştırmalarındaki yeri ve ortaya koyduğu katkıları ele almaya, böylelikle İbâdilîği bizzat içeriden bir müellifin kaleminden ortaya koymaya çalışacağız. Bu itibarla İbâdilik ile ilgili bilgilerin

### Abstract

#### **Ibadism in the Studies of Ali Yahya Mu'ammâr**

Algeria and Tunisia, particularly Libya are an important geography which Ibadism has existed for centuries. Ibadism has survived around Berber-origin tribes and with their hands throughout history. The important scholars and authors who have adopted the Ibadî faith, thought and tradition such as Ibn Sallâm al-İbâdî, Darjinî, Barrâdî, Wârjilânî, Shammâhî and Mazâtî have grown in this region. Ali Yahyâ Mu'ammâr is one of the recent representatives of scientific tradition in this area.

Ali Yahyâ Mu'ammâr who grown in Libya is a researcher who knows and recognizes this area because of he lives in the countries such as Tunisia and Algeria that is the neighbors of Libya. Ali Yahyâ Mu'ammâr had played a leading role in transmission the Ibadî tradition to the generations coming after him as well as he knows this tradition in this region. He wrote many studies throughout his life. In this article, we will try to put forward the place and contributions of Ali Yahyâ Mu'ammâr who is one of the important representatives on Ibadism in the last period, so to reveal the subject from perspective of an

\* Bu makale, 1-3 Haziran 2015 tarihleri arasında St. Petersburg'da düzenlenmiş olan *Ibadî History The Nahda Period* isimli uluslararası sempozyumda yazar tarafından sunulan bildirinin yeniden gözden geçirilerek geliştirilmiş olan şeklidir.

\*\* Prof. Dr., OMÜ. İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı ([hyildiz@omu.edu.tr](mailto:hyildiz@omu.edu.tr)).

yetersiz ve az olduğu ülkemizde İbâdîlik literatürüne katkı sunmak hedeflenmektedir. Bu noktada öncelikle, Ali Yahyâ Muammer'in yaşamı ve ilmî şahsiyeti üzerinde durulacaktır. Ardından, Ali Yahyâ Muammer'in farklı boyutları ile ortaya koyduğu İbâdîlik üzerindeki görüşleri ele alınacak ve bu çerçevede bazı değerlendirmeler yapılacaktır.

**Anahtar kelimeler:** İbâdîlik, Ali Yahyâ Muammer, İlmî ıslah hareketi, el-İbâdiyye fî Mevkibi't-Târih

author insider. That's why, it has been aimed to contribute to Ibadî literature in our country that the knowledge about subject is insufficient and less. In this context, first of all, the life and scientific personality of Ali Yahyâ Mu'ammâr will be focus. Then his opinions about Ibadism will be analyze on the different dimensions and in this context, some assessments will be made.

**Keywords:** Ibadism, Ali Yahyâ Mu'ammâr, Islamic Reform Movement, al-İbâdiyyah fî Mawkibi al-Târih

## Giriş

Ali Yahyâ Muammer, Ebû İshak Eттаfeyyiş, Beyyûd İbrâhîm b. Ömer, Süleyman el-Bârûnî, Amr Halife en-Nâmî, Farûk Ömer Fevzî, İbrâhîm Fahhâr, Muhammed Ali Debbûz, Nûru'd-dîn Sâlimî, Beyâsi ve Sâlim b. Hamd el-Hârisî gibi son dönemde yetişen önemli İbâdî araştırmacılardan birisidir.<sup>1</sup> Bu müelliflerin İbâdîlik ile ilgili değerli çalışmaları bulunmaktadır. Bu çalışmalar, İbâdîliğin hem tarihsel gelişimi, hem de inanç ve öğretileri noktasında pek çok konunun aydınlatılması açısından bize önemli bilgiler verip katkılar sunmaktadırlar. Bu müelliflerin, yazmış oldukları eserler ve faaliyetlerinden, İbâdîliğin gerek Sünnî, gerekse Şîî gibi diğer müslüman gruplar tarafından daha iyi ve doğru bir şekilde anlaşılmasına yönelik ciddi çabalar sarf ettikleri anlaşılmaktadır.

İbâdî kökenli bu araştırmacıların içinde Libya'nın Cebel-i Nefûse bölgesinden olan Ali Yahyâ Muammer'in çalışmaları, dikkat çekici bir özelliğe sahiptir. Cezayirli Şeyh Beyyûd İbrâhîm b. Ömer'in öğrencisi olan Ali Yahyâ Muammer'in çalışmaları, İbâdîliğin oluşumu ve tarihsel gelişimi, İbâdîliğin Kuzey Afrika'da yayılması, Kuzey Afri-

<sup>1</sup> Bkz., İvaz Muhammed Halifât, *Neş'etu'l-Haraketi'l-İbâdiyye*, Vizâratu't-Türâs ve's-Sekâfe, Maskat, Umân, 1423/2002, s. 40-43; Amr Halife en-Nâmî, *Dirâsât ani'l-İbâdiyye*, (Arapça Çev. Mihâil Hûrî, Thk. Muhammed Sâlih Nâsir, Mustafa Sâlih Bâcû), Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Tunus, 2012, s. 39-40.

ka'daki İbâdî fırkaları, İbâdîler'in inanç yapısı ve dinî görüşleri, İbâdîliğin tarihsel anlamda Hâricîlik ile ilişkisi, İbâdîler'in siyasal konulardaki görüşleri, geleneksel kurumları, İbâdîlere yönelik eleştiri ve suçlamalar, İbâdîler'in günümüzdeki durumları ile diğer dinî gruplar ve komşularıyla ilişkileri gibi konu ve meseleler üzerinde bize önemli bilgiler vermektedir. Öte yandan Ali Yahyâ Muammer, İbâdîler'in günümüzde yaşamış olduğu ülke ve coğrafi bölgelerle ilgili olarak da önemli bilgiler verir.

Ali Yahyâ Muammer, esasında İbâdîliği hem klasik, hem de çağdaş kaynaklardaki bilgilerden hareketle yeniden ortaya koyma çabası içerisinde. Bu bağlamda, Eş'arî, Bağdâdî, İbn Hazm, Şehristânî ve Isferâyînî gibi klasik müelliflerin eserlerinin yanı sıra Ali Mustafa el-Ğurâbî, Muhammed Ebû Zehra, Abdülkâdir Şeybe, Yahyâ Hüveydî, İzzüddîn et-Tenûhî ile İbrâhîm Muhammed Abdülbâkî gibi çağdaş müelliflerin eserlerinde İbâdîler'le ilgili verilen bilgileri de güzel bir şekilde değerlendirmektedir. Bu çabasında onun geçmiş yüzyıllarda ortaya çıkan yanlış bazı genellemelerle bir takım önyargılardan uzak biçimde İbâdîliğin, hem İbâdîler hem de diğer Müslümanlar tarafından daha iyi ve doğru bir şekilde anlaşılmasını hedeflediği ortaya çıkmaktadır. Öte yandan onun eserlerine bakıldığında, önemli ölçüde Kuzey Afrika'da yaşayan İbâdîler'in yetiştirmiş olduğu alim ve müelliflerin biyografileri hakkında güzel bilgiler verdiği görülecektir. Yine Ali Yahyâ Muammer, Carlo Alfonso Nallino başta olmak üzere bazı oryantalistlerin İbâdîlik üzerine ortaya koymuş oldukları görüşleri değerlendirerek bunları eleştirir.<sup>2</sup>

Bu makalede biz, İbâdîlik araştırmalarının son dönemdeki önemli temsilcilerinden biri olan Ali Yahyâ Muammer'in çalışmaları ekseninde İbâdîlik araştırmalarındaki yeri ve ortaya koyduğu katkıları ele almaya, böylelikle İbâdîliği bizzat içeriden bir müellifin kaleminde ortaya koymaya çalışacağız. Bu itibarla İbâdîlik ile ilgili bilgilerin yetersiz ve az olduğu ülkemizde İbâdîlik literatürüne katkı sun-

<sup>2</sup> Bkz., Ali Yahyâ Muammer, *el-İbâdiyye beyne'l-Fırakî'l-İslâmiyye unde Küttâbi'l-Makâlât fi'l-Kadîm ve'l-Hadîs*, Mektebetu'd-Dâmri li'n-Neşr ve't-Tevzi', Umân, 1435/2014, s. 13-85.

mak hedeflenmektedir. Bu çerçevede öncelikle, Ali Yahyâ Muammer'in yaşamı ve ilmi şahsiyeti üzerinde durulacaktır. Ardından, Ali Yahyâ Muammer'in farklı boyutları ile ortaya koyduğu İbâdilik üzerindeki görüşleri ele alınacak ve bu çerçevede bazı değerlendirmeler yapılacaktır. Ali Yahyâ Muammer'in İbâdilik ile ilgili görüşleri ele alınırken, konumuzun sınırlarını fazlasıyla aşacağı göz önünde bulundurulurken, onun yapmış olduğu tüm çalışmalar merccek altına alınmayacaktır. Zira böyle bir araştırma, ancak, müstakil bir çalışmanın ürünü olabilir. Bu yüzden konu, İbâdiliğin oluşumu ve tarihsel gelişimi, inanç yapısı ve dinî görüşleri, Kuzey Afrika'da yayılması, Kuzey Afrika'daki İbâdi fırkaları, İbâdiler'in siyasî konulardaki görüşleri, İbâdiliğin tarihsel anlamda Hâricilik ile ilişkisi, geleneksel kurumları, İbâdiler'le ilgili eleştiri ve suçlamalar, İbâdiler'in günümüzde yaşadığı coğrafi bölgeler ile günümüzdeki durumu, diğer dinî gruplar ve komşularıyla ilişkileri olmak üzere belli bir çerçeve içerisinde ele alınacaktır.

### **Ali Yahyâ Muammer: Yaşamı ve İlmî Şahsiyeti**

Ali Yahyâ Muammer, Libya'nın Cebel-i Nefûse bölgesinin Nâlût şehrine bağlı olan Tekvît köyünde 1919 yılında orta halli bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmiştir. Gözlerini mütedeyyin olan dinî ve ahlaki değerlere bağlı bir çevrede dünyaya açmıştır. Çocukluğu köyünde geçmiş ve orta halli bir ailenin yanında yetişmiştir. Bu yüzden Cebel-i Nefûse bölgesinin kültürünün onun üzerinde ciddi bir etkisi vardır.

Küçük yaşta köyünde bazı Kur'an surelerini ezberlemiştir. Okuma ve yazma kurallarını Şeyh Abdullah b. Mes'ûd el-Bârûnî el-Kebâvî'den öğrendi (1924). Ardından İtalyan sömürge hükümetinin açmış olduğu ilkokula kaydoldu (1925). İlkokul hocası, İsa b. Yahyâ el-Bârûnî'di. İlkokul'da zekadüzeyi ile mantık gibi yetenekleri ortaya çıkmaya ve farklı yönleri sınıf arkadaşlarından temayüz etmeye başladı. Bu yüzden öğretmenleri onunla özel olarak ilgilenmeye başladılar.

Bu arada Ali Yahyâ Muammer, resmi okulundaki eğitimiyle beraber, Tunus'un Cerbe adasından memleketine gelen Şeyh Rama-

zân b. Yahyâ el-Lînî el-Cerbi'den, boş vakitlerinde fıkıh başta olmak üzere pek çok ilim okudu. Şeyh Ramazân b. Yahyâ el-Lînî el-Cerbi, bölgede tanınmış olan ünlü Şeyh Muhammed b. Yûsuf Eттаfeyyîş'in öğrencilerindendi. Ardından Şeyh Lînî, Cerbe adasına 1927 yılında geri döndü. Ali Yahyâ Muammer, Şeyh Lînî'nin yanında görmüş olduğu güzel eğitimden olsa gerek, aynı yıl bu defa Cerbe adasında tekrar onun ilim halkasına katılarak eğitimine devam etti. Cerbe adasında Şeyh Lînî'nin yanında bir seneyi biraz aşkın bir süre eğitim gördü. Daha sonra Tunus'un başkentinde önemli ilim halkalarına sahip olan Zeytûne Üniversitesine geçti. Orada Şeyh Muhammed b. Sâlih es-Semîni gibi önemli alimlerden akâid ve fıkıh başta olmak üzere değişik ilim dallarında eğitim gördü. Zeytûne Üniversitesi'nde aldığı eğitim onun üzerinde ciddi anlamda etki yaptı, zira burada kendini güzel bir şekilde yetiştirmekle kalmadı, ahlak ve medeniyet hissini de geliştirdi.<sup>3</sup>

Ali Yahyâ Muammer, daha sonraki süreçte üniversite eğitimi ile birlikte tanımaya başladığı Cezayir Mizâb'lı öğrenciler kanalıyla Cezayir'e geçerek burada Şeyh Beyyûd İbrâhîm b. Ömer'in öğrencisi oldu (1937).<sup>4</sup> Onun Cezayir'de yedi yıl kalarak eğitim ve öğretim ile ilgili pek çok şey yaptığı görülmektedir. Öncelikle Şeyh Beyyûd'dan Tefsir başta olmak üzere pek çok ders alarak kendisini daha da geliştirdi. Şeyh Beyyûd İbrâhîm b. Ömer'in öncülük yaptığı *İlmi Islâh Hareketi* (el-Haraketu'l-İlmiyye el-İslâhiyye)'nin içinde yer aldı. Ayrıca, yine onun kurmuş olduğu *Hayat Enstitüsü* (Ma'hedu'l-Hayât)'ne girdi. Ma'hedu'l-Hayât'ta derslerin dışında sosyal ve kültürel bazı faaliyetlere katıldı. Yine bu süreçte *Gençlik cemiyeti* (Cem'iyyetü's-Şebâb)'ndeki faaliyetlere de katıldı. Gençlik cemiyetinin çatısı altında daha aktif şekilde sosyal etkinliklere katılarak konferanslar verdi, şiirler söyledi. Gençlik cemiyetinin yayınladığı *Gençlik* dergisinde (Mecelletu's-Şebâb) günümüze kadar etkileri süren değerlendirme yazıları, güzel şiirler ve değişik makalelerle edebi yazılar kaleme aldı. Eğitim hayatının bu aşamasında yazmaya

<sup>3</sup> Ali Yahyâ Muammer, *el-İbâdiyye beyne'l-Fırakı'l-İslâmiyye*, s. XI-XII.

<sup>4</sup> Ali Yahyâ Muammer, *el-İbâdiyye beyne'l-Fırakı'l-İslâmiyye*, s. XII.



yönelik olan yeteneği de ortaya çıktı.<sup>5</sup> Bazı makale ve şiirlerini Arapça gazetelerde yayınladı; bazılarını ise, Gençlik cemiyetinin çıkarmış olduğu Gençlik dergisinde yayınladı. Yine, bu dönemde *Zû Kâr* (Zift sahibi) ve *Muhsin* isimli iki tiyatro oyunu sergiledi. Bu süreçte ayrıca, Hayat Enstitüsü'nde dil ve edebiyat dersleri de verdi. Böylece burada, aynı anda hem öğrencilik, hem de öğretmenlik yapmış oldu. Onun hocası Şeyh Beyyûd İbrâhîm b. Ömer ile geçirmiş olduğu bu dönem, Cezayir'deki Fransız sömürsünün yaşandığı dönemdi (1937-1943). Bu yüzden bu dönemde ciddi biçimde bu işgal ve sömürünün etkilerini görmemiz mümkündür. Özellikle II. Dünya savaşının da yaşanmış olduğu bu çalkantılı ve zor yıllar, onun hocasının bilgi, kültür ve tecrübelerinden faydalandığı ve böylece kendisini ciddi biçimde geliştirdiği bir dönem oldu.

1944 yılında ülkesi Libya'ya dönerek memleketi olan Nâlût'a geldi ve eğitim ile kültür alanlarında ciddi bir çaba sarf etmeye başladı. Burada öncelikle ilköğretim, ardından Lise düzeyinde dersler verdi. Bu süreçte resmi derslerin dışında bazı mescitlerde halkla sohbetler de yapmaktaydı. Bu sohbetler sayesinde halkla iyi bir iletişim kurdu. Ayrıca, öğretmenler için bir enstitü kurarak orada yöneticilik yaptı. Ali Yahyâ Muammer, tüm bunları Libya'daki İtalyan güçlerinin işgali ve gölgesi altında binbir zorluk ve sıkıntı ile yerine getirdi. İtalyan işgalinin ortadan kalkıp Libya'nın artık 1952 yılında bağımsız oluşundan sonra ise ülkenin doğu bölgelerinde eğitim-öğretimi kontrol etmek amacıyla umumi müfettiş olarak atandı.<sup>6</sup>

Ardından, 1968 yılında Trablus eyaletinin başkentinde kalarak Eğitim bakanlığında göreve başladı ve bu görevi, 1980 yılına kadar sürdürdü. Bakanlık'ta çalıştığı süre içinde eğitim politika ve usulleri ile ilgilendiği gibi Eğitim Araştırmaları Merkezi'nde de görev yaptı. Bu süreç, esasında ona fikir ve düşüncelerini uygulama imkanı da veren bir süreç idi. Ali Yahyâ Muammer, böylece eğitim sisteminin her kademesinde çalışarak bu şekilde ülkesinin eğitim hayatına ciddi katkılar sağladı.

<sup>5</sup> Ali Yahyâ Muammer, *el-İbâdiyye beyne'l-Fırakı'l-İslâmiyye*, s. XIII.

<sup>6</sup> Ali Yahyâ Muammer, *el-İbâdiyye beyne'l-Fırakı'l-İslâmiyye*, s. XIV.

Hayatının memleketinde geçen döneminde gençlerle de ilgilenerek özellikle kültürlü gençleri bir araya getirip onların kültürel, fikri ve ahlaki düzeylerini yükseltmeye çalışmıştır. Mescitler başta olmak üzere değişik mekanlarda gençlerle birlikte olup ders ve sohbetler yapmış, bu noktada gençlere yönelik bazı kitap ve dergiler yayınlamıştır. Bu yoğun ve temposu yüksek yaşamın sonunda 27 Safer 1400/15 Ocak 1980'de ölmüştür.<sup>7</sup>

Ali Yahyâ Muammer, hem çalışma hem de ilmi hayatı boyunca güzel ve faydalı etkinliklerinin yanında üretken kalemi ile de tanınmıştır. Çok yönlü bir kişiliğe sahip olduğu anlaşılan Ali Yahyâ Muammer, özellikle ilmi, kültürü ve etkileyiciliği ile pek çok öğrenci yetiştirmiştir. Bunda etkili ve cezbedici bir yöntemle insanların akıl ve kalplerini muhatap alarak onlara yaklaşmasının ve iç dünyalarına nüfuz edebilmesinin büyük bir rolü vardı. Onun İslam tarihçisi olmasının yanı sıra, aynı zamanda edebiyatçı olan yönü de vardı. Bu anlamda hem İslam'ın temel kaynağı olan Kur'an-ı Kerim'den, hem de Arap edebiyatından besleniyordu. Bundan dolayı arkasından çeşitli araştırmalar ile derin ve kapsamlı tahlilleri içeren telif eserler bıraktı.

Ali Yahyâ Muammer'in, tarih, İslam düşüncesi, fıkıh ve edebiyat gibi birbirinden farklı alanlarda yazdığı pek çok çalışmasının olduğu, çok sayıda eser kaleme aldığı görülmektedir. Bu eserleri, şöyle sıralayabiliriz;

*el-İbâdiyye fî Mevkibi't-Târîh I Neş'etu'l-Mezhebi'l-İbâdî*: Ali Yahyâ Muammer'in İbâdilik üzerine yapmış olduğu en önemli çalışmalarından biri olan bu eser, dört ciltlik bir seriden oluşmaktadır. Bu serinin ilk cildi olan bu eser, İbâdiliğin doğuşu ve tarihsel gelişimini ele

<sup>7</sup> Ali Yahyâ Muammer, *el-İbâdiyye beyne'l-Fırakı'l-İslâmiyye*, s. XV-XVI; Ali Yahyâ Muammer'in hayatı için ayrıca bkz., Ali Yahyâ Muammer, *el-İbâdiyye Mezhebun İslâmiyyun Mu'tedilun*, (Ahmed b. Suûd es-Siyâbî'nin katkıları ile), Vizâratu'l-Evkâf ve's-Şüûni'd-Diniyye, Umân, 1432/2011, s. 3-7; *Mu'cemu A'lâmi'l-İbâdiyye mine'l-Karni'l-Evveli'l-Hicrî ile'l-Asri'l-Hâdir*, (Ed., Muhammed b. Mûsâ Bâbâammî, Mustafa b. Sâlih Bâcû, İbrâhîm b. Bekîr Behhâz, Mustafa b. Muhammed Şerîfî), Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, Beyrut, 1421/2000, II, 296-297; Sultân b. Mûbârek b. Hamd eş-Şeybânî, *Amr en-Nâmî Mesîratu Atâin fî Derbi'l-Hayr*, Müessesetu Tâvâlt es-Sekâfiyye, Cezayir, 1428/2007, s. 311-317.

almakta olup Cezayir, Mısır ve Umân'da değişik baskıları yapılmıştır.

*el-İbâdiyye fî Mevkibi't-Târîh II el-İbâdiyye fî Lîbyâ*: İbâdiliğin Ali Yahyâ Muammer'in ülkesi de olan Libya'ya girişi, bu çerçevede Kuzey Afrika'ya gelen ilk İbâdî grupların faaliyetleri, İbâdiler'in Libya'daki tarihsel gelişimi, geleneksel kurumları, İbâdiler'in Libya'da yaşadığı bölgeler ile güncel bazı sorunlarının ele alındığı çalışmanın farklı baskıları yapılmıştır.

*el-İbâdiyye fî Mevkibi't-Târîh III el-İbâdiyye fî Tûnis*: İbâdiliğin bir Kuzey Afrika ülkesi olan Tunus'a girişi, burada yayılması ve İbâdiler'in Tunus'taki tarihleri ile geleneksel kurumlarının ele alındığı bir eserdir.

*el-İbâdiyye fî Mevkibi't-Târîh IV el-İbâdiyye fî'l-Cezâir*: Ali Yahyâ Muammer, bu çalışmasında İbâdiliğin Cezayir'e girişi ve burada yayılması, Rüstemiler devleti ve faaliyetleri, burada yaşayan İbâdî alt grupları, İbâdiler'in geleneksel kurumları, burada yetişen önemli şahsiyetler ve İbâdiler'in Cezayir'de yaşadığı bölgeler gibi konuları ele almaktadır.

*el-İbâdiyye beyne'l-Fırakî'l-İslâmiyye inde Küttâbi'l-Makâlât fî'l-Kadîm ve'l-Hadîs*: Ali Yahyâ Muammer, İbâdiliğin hem klasik, hem de çağdaş bazı kaynaklarda yanlış anlatıldığını, hatta bazı ithamlarla karşı karşıya bırakıldığını düşünmektedir. Bu yüzden Eş'arî, Bağdâdî, İbn Hazm, Şehristânî ve Isferâyînî gibi klasik müelliflerin eserlerinin yanı sıra Ali Mustafa el-Ğurâbî, Muhammed Ebû Zehra, Abdülkâdir Şeybe, Yahyâ Hüveydî, İzzüddîn et-Tenûhî ile İbrâhîm Muhammed Abdülbâkî gibi çağdaş müelliflerin eserlerinde İbâdilerle ilgili verilen bilgileri güzel bir şekilde tetkik etmektedir. Bu noktada onun İbâdîlik ve İbâdî gruplarla ilgili yanlış ve hatalı olarak görmüş olduğu bazı genellemelerle, bir takım önyargılardan uzak biçimde İbâdiliğin, daha iyi ve doğru bir şekilde anlaşılmasını hedeflediği ortaya çıkmaktadır. İlk baskısı Kahire'de 1976 yılında yapılan bu eserin daha sonra Cezayir, Mısır ve Umân'da değişik baskıları yapılmıştır.

*el-İbâdiyye Mezhebun İslâmiyyun Mu'tedilun*: Ali Yahyâ Muammer'in yazmış olduğu son eser olan bu çalışmada<sup>8</sup> İbâdilik üzerine son görüşleri ortaya konulmakta ve İbâdiliğin tarihsel gelişimi, İbâdiler'in günümüzde yaşadığı bölgeler, İbâdilik-Hâricilik ilişkisi, İbâdiliğin inanç yapısı ile itikâdî, siyasî ve fikhî görüşleri, İbâdiliğin alt kolları ve İbâdiliğin İslam mezhepleri arasındaki yeri gibi konular ele alınmaktadır. Eserin Cezayir ve Umân'da değişik baskıları yapılmıştır.

*Semru Üsratin Muslime*: İbâdiliğin inanç esaslarının kurgu bir roman tarzında anlatıldığı güzel bir eserdir. 'Müslüman bir ailenin gece sohbeti' anlamına gelen eserde, Allah'a iman, tevhid, Peygamberlere ve kitaplara iman, Ahirete iman, kaza ve kader, İman, İslam, şirk, küfr, nifak, itaat ve isyan gibi kavramlar, İslam Hukukunun kaynakları, Velâye ile Berâe inancı ve müslüman ile müşriklerin can ve mallarının hükmü gibi konular ele alınmaktadır. Cezayir ve Umân'da değişik baskıları yapılmış olup son baskısı Muhammed Bâbâammî'nin tahkikiyle Cem'yyetu't-Türâs tarafından yapılmıştır.<sup>9</sup>

### **Ali Yahyâ Muammer'in İbâdilik ile ilgili Görüşleri**

Ali Yahyâ Muammer'in yapmış olduğu çalışmalara bir bütün halinde bakıldığında, onun her şeyden önce İbâdiliği değişik boyutlarıyla incelediği görülecektir. Bu noktada İbâdiliğin, özellikle Kuzey Afrika İbâdiliği'nin oluşum ve tarihsel gelişimi başta olmak üzere, Libya, Tunus ve Cezayir gibi Kuzey Afrika ülkelerinde yayılışı, bu bölgede ortaya çıkmış olan İbâdî grupları, bu grupların yaşamış olduğu coğrafi bölgeler üzerinde durduğu dikkat çekmektedir. Bunların yanında yine İbâdiler'in inanç yapısı ile görüşleri, Azzâbe gibi

<sup>8</sup> Ali Yahyâ Muammer, bu çalışmasını 12 Ağustos 1979 tarihinde tamamlamıştır. Bkz., Ali Yahyâ Muammer, *el-İbâdiyye Mezhebun İslâmiyyun Mu'tedilun*, s. 7, 51.

<sup>9</sup> Ali Yahyâ Muammer'in tüm çalışmaları için bkz., Ali Yahyâ Muammer, *el-İbâdiyye beyne'l-Fırakı'l-İslâmiyye*, s. XV-XVI; Ali Yahyâ Muammer, *el-İbâdiyye Mezhebun İslâmiyyun Mu'tedilun*, s. 5-6; *Mu'cemu A'lâmi'l-İbâdiyye*, II, 297-298.

geleneksel kurumları, bu bölgede yetişen alim ve müellifler ile İbâdîliğin Hâricilik ile ilişkisi gibi konular da Ali Yahyâ Muammer'in eserlerinde üzerinde durduğu önemli konulardır. Bu noktada sadece, Ali Yahyâ Muammer'in İbâdîliğin doktrin, yani inanç yapısı üzerinde yeterince eğilip bu yapının temel özellikleri ile gelişimi üzerinde durduğu söylenemez.

Ali Yahyâ Muammer'in almış olduğu eğitimden olsa gerek, İbâdîliği hem klasik, hem de çağdaş kaynaklardaki bilgilerden hareketle yeniden ortaya koyma çabası içerisinde olduğu görülür. Bu bağlamda, Eş'arî, Bağdâdî, İbn Hazm, Şehristânî ve Isferâyînî gibi klasik müelliflerin eserlerinin yanı sıra Ali Mustafa el-Ğurâbî, Muhammed Ebû Zehra, Abdülkâdir Şeybe, Yahyâ Hüveydî, İzzüddin et-Tenühî ile İbrâhîm Muhammed Abdülbâkî gibi çağdaş müelliflerin eserlerinde İbâdîlerle ilgili verilen bilgileri de dikkat çekici bir şekilde tetkik eder. Onun bu çabasında geçmiş yüzyıllarda ortaya çıkan yanlış bazı genellemelerle bir takım önyargılardan uzak biçimde İbâdîliğin, daha iyi ve doğru bir şekilde anlaşılmasını hedeflediği, kendisine hedef olarak İbâdîliğin doğru anlatılıp yine doğru anlaşılmasını seçtiği görülür. Bu yüzden o, önceliği konu ile ilgili temel kaynaklara vermek suretiyle İbâdîlik ve İbâdî gruplarla ilgili yanlış ve hatalı olarak görmüş olduğu bilgi, algı ve tasavvurların çoğunu düzeltmeye çalışmış, bu çerçevede geçmişten gelen yanlışları da ortaya koymuştur. Bu noktada daha çok, Vârcelânî (471/1078), Dercinî (670/1271), Berrâdî (IX/XV. yüzyıl) ile Şemmâhî (928/1522) gibi önemli İbâdî alimlerin eserlerini temel aldığı görülür.

### 1) İbâdîliğin Oluşumu ve Tarihsel Gelişimi

İbâdîliğin oluşumu ve tarihsel gelişimi ile ilgili olarak Ali Yahyâ Muammer'in ortaya koyduğu fikirleri, İbâdîlik üzerine yazmış olduğu *el-İbâdiyye fî Mevkibi't-Târîh* isimli dört ciltlik seri ile ömrünün sonlarında yazmış olduğu *el-İbâdiyye Mezhebun İslâmiyyun Mu'tedilun* isimli eserinde görmemiz mümkündür. Ali Yahyâ Muammer'in, burada önceliği İbâdî kaynaklara vererek konuyu güzel bir üslupla kaleme aldığı görülür. Ona göre İbâdîlik, her şeyden önce İslam'ın mutedil bir mezhebi olup diğer mezhepler gibi kendine



özgü ilkeleri, usûlü ve fûrûu vardır. Bu yüzden İbâdilik, bazılarının ileri sürdüğü gibi, İslam mezhepleri içerisinde bid'at ya da sapkın olan bir fırka değildir. İbâdiliğin ortaya çıkışı, diğer İslam mezheplerine göre tarihsel bakımdan daha erken bir dönemdedir. İbâdiler, kendilerini *Ehlu'd-Da've* şeklinde isimlendirirler. Ayrıca, İbâdiliğin iki önemli özelliği vardır; İlki, Allah'ın dinine açık bir şekilde bağlı olan ve onunla amel eden bir mezheptir. İkincisi ise, kutsal olan cihada yönelik hırs ve Allah'ın yolunda azimle çaba sarfedip mücadele etmektir.<sup>10</sup>

İbâdiliğin asıl fikir babası, *Câbir b. Zeyd el-Ezdî* (93/712)'dir. Ali Yahyâ Muammer, bu yüzden, İbâdiliğin Câbir b. Zeyd'in ölümüyle birlikte tanındığı görüşündedir. Bununla birlikte İbâdiler, mukayese edilemeyecek biçimde, Abdullah b. İbâd et-Temîmî'ye nispet edilmişlerdir. Onun Abdülmelik b. Mervân (86/705) döneminde Abdülmelik'e göndermiş olduğu risaleden dolayı Emevîlerin bazı valileri başta olmak üzere halk kitleleri de ona katılmışlardır. Bunda onun devleti yönetenleri itidale davet etmesi ile Hâricîler'in çoğunluğunun tersine tartışmaya açık oluşunun büyük bir etkisi vardı.<sup>11</sup> Mezhebin Câbir b. Zeyd'den çok Abdullah b. İbâd'dan hareketle isim alması, onun siyasal alanda daha çok öne çıkması ve yaşının Câbir b. Zeyd'den büyük olduğundanır. Mezhepteki isimlendirme, bundan dolayıdır. Ayrıca, pek çok tarihçiye göre o, Mervân b. Muhammed döneminde hurûc etmiş, bu yüzden Tebâle savaşında öldürülmüştür. Ali Yahyâ Muammer'e göre ise bu bilgi, yanlış olup Abdullah b. İbâd, Abdülmelik b. Mervân döneminin sonlarında ölmüştür.<sup>12</sup>

Câbir b. Zeyd'in meclisinde çok sayıda zeki öğrenci vardı. Onların bir kısmı, hem ondan hem de başkasından ilim almış, o şekilde yetişmişti. Katâde, Eyyûb, İbn Dînâr, Hayyân el-A'rac ve Ebû Münzir Temîm b. Huveys gibi. Bazı öğrencileri ise, daha çok ondan ilim

<sup>10</sup> Ali Yahyâ Muammer, *el-İbâdiyye fî Mevkibi't-Târih IV el-İbâdiyye fî'l-Cezâir*, Mektebetu Vehbe, Kahire, 1399/1979, s. 17-19, 321-328; Ali Yahyâ Muammer, *el-İbâdiyye Mezhebun İslâmiyyun Mu'tedilun*, s. 9, 36, 43.

<sup>11</sup> Ali Yahyâ Muammer, *el-İbâdiyye Mezhebun İslâmiyyun Mu'tedilun*, s. 9.

<sup>12</sup> Ali Yahyâ Muammer, *el-İbâdiyye Mezhebun İslâmiyyun Mu'tedilun*, s. 44.

almışlardı. Abdullah b. İbâd, Ebû Ubeyde Müslim b. Ebî Kerîme, Rabî' b. Habîb, Dımâm b. es-Sâib ve Ebû Nûh Sâlih ed-Dehhân gibi. Bunlar, oldukça faal olan öğrencilerdi.<sup>13</sup> Câbir b. Zeyd, tâbiünün büyüklerinden arkadaşları olan Hasan Basrî (110/728) ve Saîd b. Cübeyr (94/713) gibi, genel durumdan pek memnun değildi ve Emevî iktidarını desteklemiyordu. Siyasal İktidar da, onları ve öğrencilerini büyük bir titizlikle takip ediyor ve işin başından bu yana aşırı olmakla suçlayıp Hâricîler içinde değerlendiriyordu. Hâricî suçlaması, o gün ihanet anlamına gelmekteydi ve öyle görünmektedir ki bu suçlamanın yayılmasının nedeni, onlara murakabe altında olduklarını hissettirmektir.<sup>14</sup>

İbâdîliğin Câbir b. Zeyd'den sonraki imamı, *Ebû Ubeyde Müslim b. Ebî Kerîme* (145/762-63)'dir. Ebû Ubeyde, Câbir'in yanında yetişmiş olup İbâdîlik bu dönemde İslam ülkelerinin çoğunluğunda yayılmıştır. Bu süreçte Ebû Ubeyde'nin öğrencilerinin büyük bir rolü vardı ve onlar, *Hameletu'l-İlm* (İlim taşıyıcıları) şeklinde tanınmışlardır. Onun yetiştirdiği öğrenciler, gittikleri yerlerde hocalarından öğrendikleri üslup ile bilgileri kendi öğrencilerine aktarıyorlardı. Bu noktada Ali Yahyâ Muammer, Seleme b. Sa'd'ın bu grubun en çalışkan davetçisi olduğu düşüncesindedir. Zira o, çalışmalarıyla zalim ve baskıcıları rahatsız ediyordu. Ayrıca Seleme, müslümanların şu an içinde bulunduğu durumdan memnun değildi, siyasal iktidarın tabii mecrasından çıktığını ve sapma içine girdiğini düşünüyordu, bu yüzden Allah'ın hükümlerinin uygulanmasını, şeriata bağlı kalınmasını ve kötülüklerin engellenmesini talep ediyordu. Yine Seleme b. Sa'd, davet etmeden ayaklanma yapmanın fitneye yol açacağını düşünmekteydi. Bundan dolayı ayaklanma konusunda acele etmiyor, şayet ümmetin yararına olacaksa silah kullanmaya davet ediyor; ancak bu durumda yapılacak ayaklanmanın zararlı sonuçlara yol açmayacağını düşünüyordu. Yine ona göre ümmetin çoğunluğunu anlamak için şeriatın sırlarını bilen alimlerden bir heyetin varlığı, zorunlu idi. Seleme b. Sa'd'ın faaliyetleri iki sahada

<sup>13</sup> Ali Yahyâ Muammer, *el-İbâdiyye Mezhebun İslâmiyyun Mu'tedilun*, s. 44.

<sup>14</sup> Ali Yahyâ Muammer, *el-İbâdiyye Mezhebun İslâmiyyun Mu'tedilun*, s. 44-45.

cereyan ediyordu; Öncelikle Allah'ın dininin insanlara açıklanması, bu yüzden müslümanların Allah'ın dinine sarılmaları ve onda olan hükümleri uygulamaları gerekmektedir. Şayet müslümanlar, bunu öncelikle kendileri uygularlarsa, nizamlarını da korumuş olurlar. İkincisi ise, zekaları, saflıkları ve diğer dikkat çekici özellikleri ile gençler seçilmeli, onlar öğretimlerini tamamlamak amacıyla doğuya gidip orada alimlerden dersler almalıdırlar. Bu amaçla Seleme, bir öğrenci grubunu Basra'ya göndermiştir. Ardından biri Libya, ikisi Tunus ve diğeri Cezayirli olan dört talebeden oluşan bir heyet meydana getirmiş ve bu heyet üyeleri, memleketlerine dönerek faaliyetlerini sürdürmüşler, süreç içerisinde başarılı olmuşlardı. Örnek olarak bu heyet içinde olan Âsım es-Sidrâtî, Cezayirli idi ve ülkesine dönerek her alanda Allah yolunda çalışmaya başlamıştı.<sup>15</sup>

Ali Yahyâ Muammer'in İbâdîliğin teşekkülü ve tarihsel gelişimi ile ilgili verdiği bilgi ve yaptığı değerlendirmeler, İbâdî klasik kaynaklarında verilen bilgilerin güzel bir özeti gibi görünmektedir. Bu noktada onun klasikleşmiş bilgi ve kanaatleri sorgulayıp bunlara yönelik eleştirel yaklaşımlar içine girdiği görülmektedir. Bu noktada onun *İbâdiler arasındaki telif ve tedvin faaliyeti* ile ilgili verdiği bilgiler, diğer İbâdî müelliflerden farklı ve özgün nitelikler taşımaktadır. Zira o, İbâdiler arasındaki telif faaliyetlerinin erken dönemlerde başladığı görüşündedir. Buna Câbir b. Zeyd'in yazmış olduğu *divân*'ı örnek olarak vermekte ve bu eserde farklı rivayet ve görüşlerin bir araya getirildiğini söylemektedir. Fakat bu eser, Abbasiler döneminde kaybolmuştur. Ali Yahyâ Muammer'in bu noktada verdiği başka örnekler de vardır. Bu çerçevede, Rabî' b. Habîb (175-180/791-796), *Sahîh* adlı eserini hicrî II. yüzyılda yazmış olup İbâdiler'in sünnet konusunda güvendiği en önemli kaynaklardan biri bu eserdir. Rabî' b. Habîb'in eseri, sülâsî senetli olduğundan dolayı Buhârî ile Müslim'in Sahihlerinden daha üst bir derecededir. Yine Abdurrahmân b. Rüstem (170/786), bir Kur'an tefsiri kaleme almıştır. Ayrıca, Hûd b. Muhakkem el-Huvvârî (280/893), *Tefsîru Kitâbillâhi'l-Azîz* isimli bir Kur'an tefsiri yazmıştır. Ebû'l-Yakzân

<sup>15</sup> Ali Yahyâ Muammer, *el-İbâdiyye fî Mevkibi't-Târîh IV*, s. 20-24.

Muhammed b. Eflah, İstîtâat konusunda birkaç kitap yazmış, Ebû Ğânim Bişr b. Ğânim, hadis sahasında hicrî ilk iki asırdaki rivayetler üzerine *Müdevvene* adlı eserini kaleme almıştır. Bu dönemlerde başka eserler de kaleme alınmış olup daha sonra İslam kültürünün değişik alanlarında İbâdiler arasındaki telif faaliyeti devam etmiştir.<sup>16</sup> Bu noktada Ali Yahyâ Muammer'in deyişle, "Araştırmacı, İbâdiler'in yazmış olduğu eserlerin tamamını saymaya kalksa, sonra bunun benzerini diğer mezheplerde yapsa, İbâdiler'in epey bir eser yazdığını görür; fakat bunların çoğu, ne zaman gerçekleştiği tam belli olmayan ve çeşitli üslup ve şekillerde meydana gelen siyasi takiplerden dolayı kaybolmuştur. Bu, bazan kitap ve kütüphanelerin yanması ile çoğu zaman ise, mutaassıp fakihlerin elleri ile olmuştur".<sup>17</sup> Sonraki süreçlerde de İbâdiler arasında özellikle hadis ve fıkıh gibi alanlarda pek çok eser yazılmıştır. Ali Yahyâ Muammer'in İbâdiler arasındaki telif faaliyetleri ile ilgili vermiş olduğu bu ayrıntılı bilgileri, diğer İbâdî müelliflerin eserlerinde bulmamız oldukça zordur.

## 2) İbâdiliğin İnanç Yapısı ve Dinî Görüşleri

İbâdiliğin inanç yapısı ve dinî görüşleri ile ilgili olarak Ali Yahyâ Muammer, bize çok geniş ve ayrıntılı olmamakla birlikte bazı temel bilgileri vermektedir. Bu noktada öncelikle İslam'ın temel inanç yapısının İbâdilik tarafından benimsendiği ve bunun temelinin de tevhid olduğu ifade edilir. İbâdiliğin din söyleminin kaynakları ile ilgili şunlar söylenebilir;

1) Öncelikle dinin akaid, ibadet, muamelât ve ahlak gibi konularında temel kaynağının Kur'an-ı Kerim olduğu kabul edilir. Yine, Kur'an'dan herhangi bir şeyi inkar eden kişinin, müşrik ya da mürted olduğu kabul edilir.

2) İbâdiler, İslam dininin ikinci kaynağının "sahih sünnet" olduğu görüşündedirler. Sahih sünnet, mütevatir derecesinde olan me-

<sup>16</sup> Ali Yahyâ Muammer, *el-İbâdiyye Mezhebun İslâmiyyun Mu'tedilun*, s. 10.

<sup>17</sup> Ali Yahyâ Muammer, *el-İbâdiyye Mezhebun İslâmiyyun Mu'tedilun*, s. 10.

seleye kesin bir şekilde delâlet eden, ilim ifade eden, amel etmeyi gerektiren ve bunu inkar etmeyi, Kur'an'ı inkar etmekle eşdeğer gören bir sünnettir. Bu noktada *meşhur sünnet*, mütevatirden biraz daha zayıf olan ve ahâd haberden daha güçlü olandır. Bu da amel etmeyi gerektirir. *Ahâd haber* ise, delâleti zanni olan haberdir, ancak o da amel etmeyi gerektirebilir.

3) İbâdiler'e göre üçüncü kaynak, *icma*'dır. İcmanın her asırda meydana gelmesi mümkündür ve insanlara muteber şartlarla nakledilir.

4) Dördüncü kaynağın *kıyas* olduğu görüşündedirler. Kıyasla ilgili hükümler, usûl kitaplarında ifade edilir.

5) Beşinci kaynağın değişik türleriyle *istidlâl* olduğu görüşündedirler. İbâdiler, mesâlih-i mürsele'ye de özel bir önem verirler. Öyle ki İbâdiler, buna Mâlikiler kadar olmasa da onlardan sonra ikinci derecede önem verirler.<sup>18</sup> Ali Yahyâ Muammer, bu noktada inanç esasları çerçevesinde kelâmî düşünce faaliyetleriyle ilgili olarak “*Cedel, gerekli konularda yapılır, itikâdî konuların esaslarında değil*” diyerek yaklaşımını ortaya koyar.<sup>19</sup>

Burada Ali Yahyâ Muammer, İbâdiliğin din anlayış ve söyleminin kaynaklarını ifade ederken, sanki Hâriciliğe bu anlamda yöneltmiş olan ve kendilerini Hâriciler'le özdeşleştiren klasik eleştirilere cevap vermekte ve durumun böyle olmadığını söylemektedir.

Ali Yahyâ Muammer, İbâdiliğin dinî görüşlerini ele alırken *velâyet ve berâet inancı* üzerinde durur ve Kur'an'ın buyruğu olan mü'minleri sevmek ve dost edinmek (tevellâ) ile kafirlerden uzaklaşma ve kaçınma olan *teberrâ'nın* İbâdilik'te önemli olduğunu düşünür. *Velâyet*, İbâdilik içerisinde inanç ve ameli sebebiyle Allah'a

<sup>18</sup> Ali Yahyâ Muammer, *el-İbâdiyye Mezhebun İslâmiyyun Mu'tedilun*, s. 27, 45-47; Ali Yahyâ Muammer, *Semru Ūsratin Müslime*, Müessesetu Tâvâlt es-Sekâfiyye, Cezayir, Trz., s. 191-196.

<sup>19</sup> Ali Yahyâ Muammer, *el-İbâdiyye fî Mevkibi't-Târîh IV*, s. 329-335; ayrıca, İbâdiler'in inanç esasları ile bağlantılı olan büyük günah ve kader meselelerine yaklaşımları ile ilgili olarak bkz., Ali Yahyâ Muammer, *el-İbâdiyye Mezhebun İslâmiyyun Mu'tedilun*, s. 25-27, 47-48; Ali Yahyâ Muammer, *Semru Ūsratin Müslime*, s. 115-128.



itaat eden mü'minleri kardeş ve dost edinmek, her çeşit saldırı ve zarardan onları korumak anlamına gelir. Berâet ise, küfürleri sebebiyle kafirlere kalpte düşmanlık beslemek, onları kötüleme ve onlardan uzak durmaktır. Berâet, ancak velâyeti ortadan kaldıran büyük bir kötülüğün işlenmesi halinde ortaya çıkar. İbâdilik içerisinde bu inanış, hem inanç esasları arasında yer alır, hem de ictimai hayatı düzenleyici bir işleve sahiptir. Öyle ki İbâdiler, önemli ölçüde velâyet ve berâet esaslarının yaşatılması sayesinde bozulmadan günümüze kadar gelebilmişlerdir. Öyle anlaşılmaktadır ki dışa kapalı bir cemaat olan İbâdiler, kitmân dönemi boyunca varlığını bu inanış sayesinde sürdürmüş ve asıl inançlarını da bu şekilde bozulmadan devam ettirmişlerdir.<sup>20</sup>

İnanç yapısı ile bağlantılı olarak *fıkıh* üzerinde durulursa, Ali Yahyâ Muammer'e göre bu noktada İbâdiler, Hanefiler ile Hanbeliler arasında durmaktadırlar. Deliller açısından İbâdilik, Kur'an'dan sonra sünnete dayanır. Şayet hadis rivayetleri ile kıyas birbiriyle çelişirse, ahâd ya da mürsel bile olsa hadis tercih edilir. Kesin bir delil onunla çarpışmadığı sürece ahâd hadis kabul edilir. Ayrıca, kıyas, istishâb ve maslahat-ı mürsele ayrıntılı biçimde kabul edilir.<sup>21</sup>

Bu çerçevede *sahabeye bakış* noktasında Ali Yahyâ Muammer, İbâdiler'in sahabe ile ilgili olumlu fikirlere sahip olduğunu, ayrıca bazılarının ileri sürdüğü gibi, kimi sahabeye lanet etmediklerini söyleyerek bunu Dercîni, Eттаfeyyiş ve et-Tindimmîrti gibi İbâdi kaynaklarından örneklerle açıklar.<sup>22</sup>

<sup>20</sup> Ali Yahyâ Muammer, *el-İbâdiyye fî Mevkibi't-Târîh IV*, s. 255-257, 292-298; Ali Yahyâ Muammer, *Semru Üsratin Müslime*, s. 211-212; ayrıca bkz., Sabri Hizmetli, "İbâdilik'de Velâyet ve Berâet İnancı", *AÜİFD.*, XXVIII, Ank., 1986, s. 180-204.

<sup>21</sup> Ali Yahyâ Muammer, *el-İbâdiyye Mezhebun İslâmiyyun Mu'tedilun*, s. 27-30, 48; Ali Yahyâ Muammer, *el-İbâdiyye fî Mevkibi't-Târîh IV*, s. 292-306.

<sup>22</sup> Ali Yahyâ Muammer, *el-İbâdiyye beyne'l-Fırakı'l-İslâmiyye*, s. 246-257.

### 3) İbâdîliğin Kuzey Afrika'da Yayılması

İbâdîliğin Kuzey Afrika'da yayılması ile ilgili olarak Ali Yahyâ Muammer, dikkat çekici ve önemli şeyler söylemektedir. Ali Yahyâ Muammer'in bu noktada önemli ölçüde Vârcelânî, Dercînî ve Berrâdî gibi önemli İbâdî alimlerin eserlerinin yanında Cezayirli Şeyh Yûsuf el-Atfâvî ile Şeyh Bekellî Abdurrahman'ın verdiği bilgilere dayandığı görülmektedir. Ona göre İbâdîliğin bu bölgeye gelişi, hicri ilk asrın sonları ile 2. asrın başlarında Câbir b. Zeyd ve Ebû Ubeyde'nin öğrencileri kanalıyla olmuştur. Bunların içinde, yukarıda ifade edildiği gibi, özellikle Seleme b. Sa'd'ın yeri farklıdır. O, Kuzey Afrika ve Mağrib ülkelerinin tamamını gezmiş ve bunun için Âsım es-Sidrâti ve Abdülhamîd b. Muğtîr gibi isimlerin içinde olduğu ilmi bir ekip (Hameletu'l-İlm) oluşturmuş, bu ekibin faaliyetleri ile İbâdîlik, bu bölgede yayılmıştır.<sup>23</sup>

Ali Yahyâ Muammer'e göre İbâdîliğin bu bölgeye girişinin tarihi, İslam'ın neredeyse buraya girişinin tarihi ile denktir. Örnek olarak İbâdîliğin Cezayir'e girişi, hicretin 50 ve 60'lı yıllarına denk düşer. Bu tarih de, İslam fetihlerinin başladığı ve Müslümanların Cezayir'e girdiği döneme denk düşer.<sup>24</sup> Bu noktada İbâdîlik, Kuzey Afrika'da başta Libya olmak üzere Tunus ve Cezayir gibi bölgelerde yayılmıştır. İbâdîlik, özellikle Libya ve Cezayir'de Ebû'l-Hattâb Abdü'l-A'lâ b. es-Semh, İbn Mağtîr el-Cenâvûnî, Amr b. Yemketin, Hâris b. Tüleyd, Ebû Ubeyde Abdülhamîd, Ebû Mansûr İlyâsve Amrûs b. Feth el-Mesâkinî gibi şahsiyetlerin faaliyetleri ile yayılmıştır. Bu noktada İbâdîler'in Cezayir'de ez-Zâb, Vâdî Eriğ, Vâdî Sevf, Tâcrît, Vârcelân, Âclû, er-Rimâl, Cibâlu Benî Mus'ab, el-Eğvât ve Vâdî Mizâb (Ġardâye vilayeti) gibi bölgelerde yayıldığı görülür.<sup>25</sup>

<sup>23</sup> Ali Yahyâ Muammer, *el-İbâdiyye fî Mevkibi't-Târîh IV*, s. 20-24.

<sup>24</sup> Ali Yahyâ Muammer, *el-İbâdiyye fî Mevkibi't-Târîh IV*, s. 15-19; Ali Yahyâ Muammer, *el-İbâdiyye fî Mevkibi't-Târîh II el-İbâdiyye fî Libyâ*, Mektebetu Vehbe, Kahire, 1384/1964, s. 27-36.

<sup>25</sup> Ali Yahyâ Muammer, *el-İbâdiyye fî Mevkibi't-Târîh II*, s. 32-60, 100-155.

Ali Yahyâ Muammer, *Rüstemiler Devleti* ile ilgili önemli bilgiler vermekte olup bu çerçevede Rüstemiler'in özellikle sosyo-politik ve sosyo-kültürel yapısı ile ilgili verdiği bilgiler, diğer İbâdî müelliflere göre daha farklı ve özgün hususiyetler taşımaktadır. Rüstemiler Devleti, Berberi kesimlerin bölgede kurmuş olduğu ilk Müslüman devlet olup yaklaşık 140 yıl yaşayan bir devlettir (160-297/777-909).<sup>26</sup> İlk devlet başkanı Abdurrahman b. Rüstem olan Rüstemiler devleti ile ilgili Ali Yahyâ Muammer, referans olarak öncelikle Rüstemiler'in muasırı olan fakat mezhep olarak İbâdî olmayan, Mâlikî olan İbnu's-Sağîr'in verdiği bilgileri ortaya koyar ve bunları değerlendirir. Zira İbnu's-Sağîr el-Mâlikî'nin Rüstemiler üzerine müstakil *Târihu'l-Eimmeti'r-Rüstemiyyîn* isimli bir çalışması vardır. İbnu's-Sağîr, burada Rüstemiler devletinin pek çok bakımdan döneminin güçlü ve ileri devletlerinden biri olduğunu, bu dönemde sosyal adaletin yaygınlaştığını, bu yüzden zayıf kesimlerin güçlendiğini, fakir ve yoksul kesimlere hayat verildiğini, bu noktada sadaka işleriyle meşgul olan bir sınıfın olup bunların özellikle yoksul kesimlere yardımcı olduklarını ifade eder.<sup>27</sup>

Ali Yahyâ Muammer'e göre Rüstemiler Devleti, raşid halifelerin bir örneğidir.<sup>28</sup> Büyük, güçlü ve döneminin gelişmiş devletlerinden biri olan Rüstemiler, güneyden Ağlebîler; Mağrib tarafından ise, İdrisîler ile komşudur. Emîru'l-Mü'minîn lakaplı bir devlet başkanı tarafından yönetilir. Rüstemiler Devleti, Cezayir bölgesi merkez olmak üzere Tunus'un güneyi ile Libya'nın doğusunu içine alacak şekilde geniş sınırlara ulaşmıştır. Bu dönemde İbâdî halkın önde gelenleri, mezhebin ileri gelenleri ve din alimleri, bilgi, anlayış, deneyim, adalet ve insaf gibi özelliklerine bakarak devlet başkanını seçmekteydiler. Şayet devlet başkanında bir sapma görülürse, yu-

<sup>26</sup> Ali Yahyâ Muammer, *el-İbâdiyye fî Mevkibi't-Târîh IV*, s. 27; ayrıca, onun Rüstemiler ile ilgili verdiği bilgilerin önemli ölçüde İbn Sağîr el-Mâlikî, Ebû'r-Rabî' Süleyman el-Bârûnî, Muhammed Ali Debbûz, Osman el-Ka'âk, Ahmed Tevfik el-Medenî ile Yahyâ Ebû Aziz gibi kaynak ve araştırmacılara dayandığı görülmektedir. Bkz., *el-İbâdiyye fî Mevkibi't-Târîh IV*, s. 12-14, 25-29.

<sup>27</sup> Ali Yahyâ Muammer, *el-İbâdiyye fî Mevkibi't-Târîh IV*, s. 12-14.

<sup>28</sup> Ali Yahyâ Muammer, *el-İbâdiyye fî Mevkibi't-Târîh IV*, s. 30.

muşak bir yöntemle değil, kılıçla devrilirdi. Devlet başkanları, bu yüzden özellikle adaletle hükmediyorlar, sade ve mütevazı yaşantılarıyla halka örnek oluyorlardı.<sup>29</sup> Devlet başkanı, hem devlet, hem de dinî işlerle ilgili olarak mezhebin önde gelenleri olan Şurât'la fikir alışverişinde bulunduktan sonra karar alır ve onu uygulardı. Sosyal ve ekonomik konularla ilgili işlerde ise, şehrin önde gelenleri ve kabîle liderleri ile meseleleri görüşür ve bu şekilde karar alırdı. Adalet yetkisi, iktidar yetkisinden ayrı olarak, hukukun en yüksek kurumu olan mahkemelerde gerçekleşmekteydi. Devlet başkanı, kadınları “şurât” kurumunun görüşünü aldıktan sonra atamaktaydı.<sup>30</sup>

Bu dönemde insanların güvenliğini sağlayan iki önemli kurum vardı; Polis teşkilatı ile Hisbe teşkilatı. Şehirlerde hukuki sorunlara bakan kadıların yanında güvenlikten sorumlu olan polisler de görev yapmaktaydılar. Ayrıca, özel bir topluluk olan hisbe teşkilatı da önemli görevler icra ediyordu. Hisbe üyeleri, emr-i bi'l-maruf ve nehy-i ani'l-münker yaparak çarşılarda dolaşır, özellikle manevi ve ahlaki anlamda insanların sorunlarını çözmeye çalışırdı. Örnek olarak bu topluluk, gücünün üzerinde yük taşıyan bir deve gördüklerinde yükünü indirerek sahibine yükü hafifletmesini emrederdi, yine koyun keserken koyunu şişiren bir kasap gördüklerinde onu azarlardı, yollarda pislik gördüklerinde yakında olanlara onu temizlemelerini emrederdi.<sup>31</sup> Bu dönemde toplumsal yaşam tamamıyla problemsiz değildi; zaman zaman isyan ve savaşlar da yaşanmaktaydı. Bu süreçte Rüstemîler, komşularıyla zaman zaman iyi ilişkiler kurmuşlar, zaman zaman da aralarında savaş ve çatışmalar yaşanmıştır.<sup>32</sup>

Rüstemîler dönemi, ilmî yönden de önemli gelişmelerin yaşandığı, Abdurrahman b. Rüstem (Sakr Fâris) başta olmak üzere Âsım

<sup>29</sup> Rüstemî devlet başkanları için bkz., Ali Yahyâ Muammer, *el-İbâdiyye fî Mevkibi't-Târîh IV*, s. 64-125.

<sup>30</sup> Ali Yahyâ Muammer, *el-İbâdiyye fî Mevkibi't-Târîh IV*, s. 25-26, 30-34.

<sup>31</sup> Ali Yahyâ Muammer, *el-İbâdiyye fî Mevkibi't-Târîh IV*, s. 30-34.

<sup>32</sup> Ali Yahyâ Muammer, *el-İbâdiyye fî Mevkibi't-Târîh IV*, s. 299-305; ayrıca, Rüstemîler dönemindeki isyan ve savaşlar için bkz., Ali Yahyâ Muammer, *el-İbâdiyye fî Mevkibi't-Târîh IV*, s. 35-49.

es-Sidrâti, Ebû Ubeyde el-A'rac, Ebû Yûsuf et-Tarafey, Ebû Bâdis Ebihat b. Bâdis, Ebû Sehl el-Fârisî, Ebû Sâlih Cenûn b. Yemriyân, Ebû Nûh Saïd b. Yahlef el-Mezâtî, Ebû Muhammed Mâksin b. el-Hayr, Ebû Zekeriyâ el-Huvvârî, Ebû Muhammed el-Levâtî, Ebû Ammâr Abdülkâfi, Ebû Ya'kûb b. Halfûn, Ebû Amr es-Sûfî, Ebû Sehl Yahyâ b. İbrâhîm ve Ebû Ya'kûb Vârcelânî gibi alimlerin yetiştiği önemli bir dönemdir.<sup>33</sup> Bu dönem, ayrıca şehircilik ve şehircilikle beraber ticaret ve tarımın da geliştiği bir dönemdi. Öyle ki şehirlerde büyük ve gelişmiş binalar olup bu şekilde ileri düzey bir hayat yaşanmaktaydı. Özellikle başkent Tahert başta olmak üzere pek çok şehir, bu durumdaydı. Ayrıca, buralarda Kûfe ve Basra gibi uzak yerlerden gelen değişik gruplar, yaşamaktaydı. Komşu ülkelerden elçiler, gelip gitmekte ve bu durum, önemli bir kültür alışverişine yol açmaktaydı. Ayrıca Ali Yahyâ Muammer, burada ilginç bir şey söylemektedir ki bu da Rüstemilerin hutbelerinin, mü'minlerin emiri Hz. Ali adına yapılmasıdır.<sup>34</sup> Hâricî kültür ve gelenekten gelen ya da geldiği söylenen bir dinî grubun böyle bir uygulamasının olması, ilk bakışta çok ilginç görünmektedir. Zira bilindiği gibi Hâriciler, tarihsel anlamda ilk mücadelelerini Hz. Ali'ye karşı vermişlerdir.

Burada Ali Yahyâ Muammer, İbâdiliğin Kuzey Afrika'nın geniş bölgelerinin yanında Endülüs'te de yayıldığını, fakat daha sonra Rüstemiler devletinin ortadan kalkışından sonra ağırlıklı olarak siyasal sebeplerle bazı bölgelerde bir düşüşün yaşandığını belirtir.<sup>35</sup> Rüstemiler devletinin Manu savaşı (297/909) ile yıkılmasının ardından bu süreçte Libya ile Cezayir arasındaki bağlantı kopmuş, şehirlerde yaşayan İbâdiler taşraya göç etmişler ve artık Libya'nın

<sup>33</sup> Ali Yahyâ Muammer, *el-İbâdiyye fî Mevkibi't-Târîh IV*, s. 127-250; ayrıca Rüstemiler dönemindeki eğitim-öğretim faaliyetleri ile ilgili olarak bkz., Meryem Ba'ra, "et-Ta'lim inde'l-İbâdiyye bi Bilâdi'l-Mağrib - Medînetu Tihert Enmûzen", *İslâmî İlimler Dergisi*, X/1, Ank., 2015, s. 315-326.

<sup>34</sup> Ali Yahyâ Muammer, bu durumu belirtmekle birlikte, burada bunun gerekçesine dair bir şey belirtmemektedir. Bkz., Ali Yahyâ Muammer, *el-İbâdiyye fî Mevkibi't-Târîh IV*, s. 12-14.

<sup>35</sup> Ali Yahyâ Muammer, *el-İbâdiyye fî Mevkibi't-Târîh IV*, s. 251-254.

Cebel-i Nefûse bölgesi, İbâdîliğin merkezi haline gelmiş, ayrıca buradaki diğer taşra vilayetlerine de dağılmışlardır.<sup>36</sup>

Ali Yahyâ Muammer'in verdiği bilgilere göre İbâdîlik, hicrî 2 ve 3. asır boyunca Cezayir'de yaygın bir durumda idi; 8. asra kadar da Cezayir'in doğu bölgelerinin çoğu ile Tunus'un doğu ile güney bölgelerinin çoğunda yaygın olduğu gibi Cezayir ve Tunus'un vaha şehirlerini de dolduruyordu. Bunun değişik sebepleri vardı; komşuları ile ilişkiler, komşularının onlar üzerindeki baskıları, üst üste yapılan savaşlar gibi olumsuzlar, özellikle güney bölgelerde üst üste yaşanan kıtlık ve benzeri felaketler sebebiyle yaşanan mecburi göçler, alimlerinin üst üste ölümü ve özellikle gençler arasında cehaletin yaygınlaşması.<sup>37</sup>

İbâdîliğin sonraki tarihleri, özellikle *Osmanlı yönetiminde yaşayan İbâdîler* ile ilgili olarak Ali Yahyâ Muammer, yine bize güzel ve değerli bilgiler vermektedir. Zira onun bu noktada verdiği bilgileri diğer İbâdî kaynaklarında bulmamız mümkün değildir. Kuzey Afrika ülkelerinden özellikle Cezayir, Osmanlı egemenliğine girdiğinde buradaki İbâdî çevreler, Mizâb vadisi ile Vârcelân gibi yerlerde yaşıyorlardı. Bu süreçte kendi içlerinde ciddi bir tartışma yaşadılar; Acaba kendi konumlarını derin bir şekilde düşünerek Osmanlı sancağı altına mı girseler? ya da Osmanlı'ya bağlı kalmadan müstakil bir şekilde varlıklarını mı sürdürseler? Bu noktada kararsızlık yaşamış olsa da İbâdîler'in çoğunluğu, bu güçlü Müslüman devlete katılmaya karar verdiler. Zira ancak bu durumda emniyet ve güven içinde yaşayacaklarını düşünüyorlardı, böylece Osmanlı Devleti ile ittifak

<sup>36</sup> Ali Yahyâ Muammer, *el-İbâdiyye fî Mevkibi't-Târîh II*, s. 83-85, 156-157.

<sup>37</sup> Ali Yahyâ Muammer, *el-İbâdiyye fî Mevkibi't-Târîh IV*, s. 279-286; ayrıca Rüstemiler Devleti ile ilgili olarak bkz., Vârcelâni, *Kitâbu's-Sire ve Ahbâru'l-Eimme*, (Thk., Abdurrahman Eyyûb), Tunus, 1405/1985, I, 85-277; II, 281-342; Dercinî, *Kitâbu Tabakâti'l-Meşâih bi'l-Mağrib*, (Thk. İbrâhîm Tallây), Cezayir, 1974, II, 48-49; Mahmûd İsmail Abdürrâzık, *el-Havâric fî Bilâdi'l-Mağrib hattâ Muntasafî'l-Karni'r-Râbi el-Hicrî*, Dâru's-Sekâfe, Fas, 1406/1985, s. 144-208; Zâhir el-Hicrî, *el-İbâdiyye fî'l-Mağribi'l-İslâmî*, Mektebetu'l-Cili'l-Vâid, Maskat Umân, 1433/2012, s. 118-147; M. Salih Arı, *Haricilerin Kurduğu Devlet Rüstemiler*, Bilge Adamlar Yay., Van, 2009, s. 51-196; M. Mahfuz Söylemez, "İlk Harici Devlet: Rüstemiler (160-297/777-909)", *AÜİFD.*, XXXVIII, Ank., 1998, s. 457-478.

ve birleşmeye karar verildi. Sonuçta, yıllık vergi vermenin karşılığında Osmanlı Devleti ile ittifak gerçekleşti. Bu dönemde Osmanlı'nın egemenliği vardı ama bu, bütünüyle şekli bir egemenlikti. Esasında İbâdiler, müstakil bir şekilde varlıklarını sürdürüyorlar, özellikle kendi geleneksel kurumları olan Azzâbe kurumu ile iç ve dış olmak üzere her çeşit problemlerini kendi içlerinde çözüyorlardı. Ayrıca, bu dönemde özellikle Mizâblı İbâdî tüccarlar, Kuzey Afrika'nın değişik bölgelerine giderek ticaret yapıyorlar ve bu durum, onlara kültürel anlamda çok şey kazandırıyor. Osmanlı yönetimi ise, onlara diğer İslam fırkaları gibi bakıyordu.<sup>38</sup>

#### 4) İbâdiler'in Alt Grupları

Ali Yahyâ Muammer, İbâdiler arasındaki ihtilafların oldukça erken dönemlerde, ilk asırlarda ortaya çıkmasından dolayı alt grupların erken dönemlerde oluştuğu görüşündedir. Bu görüş, İbâdî klasik dönem eserlerince de desteklenen bir görüştür. Bu çerçevede örnek olarak İbâdîliğin temellerinin atıldığı ilk dönemler, Câbir b. Zeyd'e değişik meselelerde muhalefet edilmiştir. Ali Yahya Muammer'in verdiği bilgilere göre İbâdiler arasında ortaya çıkan en önemli ihtilaf, Ebû Ubeyde döneminde yaşanmıştır. Onunla arkadaşları olan Atıyye, Ebû Hamza ve Ğaylân arasında kaderle ilgili olarak bir tartışma yaşanmıştı. Ebû Ubeyde, onlara görüşünü ifade etmiş, ancak onları ikna edememişti. Bunun üzerine İbâdiler, onlardan uzaklaşmışlar ve onlarla ilişkilerini kesmişlerdi. Bu ihtilaf, temelde bireysel bir ihtilaf olup şahıslardan ibaretti.

Ardından yine Sehl b. Sâlih, Ebû'l-Ma'rûf Şuayb b. Ma'rûf, Abdullah b. Abdülaziz, Ebû'l-Müerric Amr b. Muhammed es-Sedûsi gibi öğrencilerinden oluşan bir grup Ebû Ubeyde'ye değişik meselelerde muhalefet etmişlerdir. Ebû Ubeyde, onları ikna etmesine rağmen onlar, Ebû Ubeyde'nin vefatından sonra tekrar kendi görüşlerine dönmüşlerdir. Onların aralarındaki görüş ayrılıkları, siyasal olmayıp "zalim bir imamın arkasında Cuma namazı, caiz olur mu?",

<sup>38</sup> Ali Yahyâ Muammer, *el-İbâdiyye fî Mevkibi't-Târîh IV*, s. 329-341.

teşbihe düşecek şekilde tevil yapan ehl-i kible, müşrik olur mu?” gibi itikâdî nitelik taşıyan meselelerdi. İbâdiler arasında bu dönemlerde gerçekleşen bu ve buna benzer ihtilaflar, daha çok bireysel fikir ayrılıklarına dayandığından, onlar arasında ayrı bir fırka ortaya çıkmasına yol açmamıştır.<sup>39</sup>

Ali Yahyâ Muammer, süreç içerisinde İbâdiler arasında altı fırka oluştuğundan söz etmektedir. Sözüünü ettiği fırkalar içerisinde en önemlisi, *Nükkâr*'dır. Nükkâr ya da Nükkâriyye isimli fırka, Rüstemiler devleti içinde yaşanan bir iktidar kavgasından dolayı ortaya çıkmış olup menşei siyasi olan bir fırkadır. Bu hareket, Abdurrahman b. Rüstem'den sonra işbaşına gelen Abdülvehhab b. Abdurrahman'ı imametini ondan daha faziletli insanların bulunduğu gerekçesiyle benimsemeyen Ebû Kudâme Yezid b. Fendin'in başlattığı bir harekettir. Ali Yahyâ Muammer'e göre Nükkâr, sonraki süreçte belli ilkeleri olan dinî bir fırka haline gelmiştir. Fırka içerisinde bu değişimi sağlayan da Ebû'l-Ma'rûf Şuayb b. Ma'rûf'tur. Sonraki süreçte fırka içerisinde usûl ve fûrû ile ilgili bazı görüşler ortaya konulmuştur.<sup>40</sup>

Bir diğer fırka, *Neffâsiyye* olup Ferac b. Nasr en-Neffâs liderliğinde III/IX. asrın başlarında ortaya çıkmış olan bir fırkadır. Tahert'te bazı Rüstemî imamlarından dersler gören Ferac b. Nasr, ilmi geniş bir alim olup zeka düzeyi de yüksek birisiydi. Rüstemî devlet başkanı olan Eflah'ın Ağlebiler'e karşı savaşmaktan kaçınmasını gerekçe göstererek Rüstemiler'den ayrılmış ve doğuya gitmiştir. Daha çok Tunus merkezli olan bu hareket, günümüzde Libya'nın Cebel-i Nefûse bölgesinde ufak bir grup halinde yaşamaktadır. Neffâsiler,

<sup>39</sup> Ali Yahyâ Muammer, *el-İbâdiyye Mezhebun İslâmiyyun Mu'tedilun*, s. 36-37.

<sup>40</sup> Ali Yahyâ Muammer, bu fırka ile ilgili olarak kurucusunun İbâdî oluşunun bu fırkayı, İbâdiliğe bağlamayacağını söyleyerek sanki Nükkâr'ın İbâdilik'le ilişkisini sorgular gibidir. Bkz., Ali Yahyâ Muammer, *el-İbâdiyye Mezhebun İslâmiyyun Mu'tedilun*, s. 38; ayrıca, Nükkâriyye ile ilgili olarak bkz., Ali Yahyâ Muammer, *el-İbâdiyye beyne'l-Fırak'l-İslâmiyye*, s. 227-232, 245; Ali Yahyâ Muammer, *el-İbâdiyye Mezhebun İslâmiyyun Mu'tedilun*, s. 38, 41-42.



ılimlı özelliklere sahip olup aşırı görüşleri yoktur, özellikle fikhî konularla ilgili olarak diğer gruplardan ayrıldıkları görülür.<sup>41</sup>

*Halefiyye* adlı fırka ise, Halef b. Ebî'l-Hattâb el-Meâfirî'nin II/VIII. yüzyılın sonlarında Trablus'ta kurmuş olduğu bir fırkadır. Halef'in babası, Ebû'l-Hattâb el-Meâfirî, alim bir insan olup Abdülvehhâb b. Rüstem döneminde Libya'nın doğu bölgesinde vali idi. Babası öldüğünde insanlar, ondan o bölgeyi yönetmesini istediler, ancak bunu iktidara danışmadan yaptılar. Halef de, bunu kabul ederek uygulamalara başladı. Fakat Rüstemî iktidarı, bu durumu kabul etmeyecek onun valiliğini reddetti, yerine de başka bir vali atadı. Halef, bu durumu kabul etmeyerek bağımsızlığını ilan etti. Hareketi uzun bir süre devam etmekle beraber merkezi iktidar, ona karşı galip gelerek onun hakimiyetini sona erdirdi. Halefîler, özellikle Trablus çevresinden destek bulduğu için bu bölgede varlıklarını sürdürmüşlerdir. Günümüzde Libya'nın Cebel-i Nefûse ile Garyân gibi bölgelerinde yaşamaktadırlar. Ali Yahyâ Muammer, bu fırkanın itikâdi anlamda farklı bir görüşünün olmadığını, dolayısıyla daha çok siyasal yönüyle öne çıktığını belirtmektedir.<sup>42</sup>

*Huseyniyye*'nin kurucusu, hicrî 3. yüzyılda yaşayan Ebû Ziyâd Ahmed b. el-Huseyn et-Trâblusî'dir. Ali Yahyâ Muammer, onun görüşlerinin yine İbâdîler'in alt gruplarından olan Umeriyye ile karıştırıldığını, bu durumun esasen, iki fırkanın aslının bir olup sonradan ikiye ayrılmalarından kaynaklandığını söyler. Makâlât kitaplarında bu fırkanın pek çok görüşünden söz edilmekte olup bu grup, fikri bir canlılığa sahiptir. Ne var ki Huseyniyye ile ilgili hasımlarının yazmış olduğu şeylerin dışında herhangi bir eser kalmamıştır.<sup>43</sup>

<sup>41</sup> Ali Yahyâ Muammer'e göre Neffâsilerin Cuma hutbesini bid'at sayarak kabul etmedikleri gibi ilginç görüşleri de vardır. Bkz., Ali Yahyâ Muammer, *el-İbâdiyye Mezhebun İslâmiyyun Mu'tedilun*, s. 40; Neffâsiyye ile ilgili ayrıca bkz, Ali Yahyâ Muammer, *el-İbâdiyye beyne'l-Fırakı'l-İslâmiyye*, s. 232-239, 245; Ali Yahyâ Muammer, *el-İbâdiyye Mezhebun İslâmiyyun Mu'tedilun*, s. 40.

<sup>42</sup> Ali Yahyâ Muammer, *el-İbâdiyye Mezhebun İslâmiyyun Mu'tedilun*, s. 40-42; Ali Yahyâ Muammer, *el-İbâdiyye beyne'l-Fırakı'l-İslâmiyye*, s. 239-240.

<sup>43</sup> Ali Yahyâ Muammer, *el-İbâdiyye beyne'l-Fırakı'l-İslâmiyye*, s. 240-242; Ali Yahyâ Muammer, *el-İbâdiyye Mezhebun İslâmiyyun Mu'tedilun*, s. 39, 42.

*Sekkâkiyye*, Abdullah es-Sekkâk el-Levâtî bu fırkanın kurucusu olup Abdullah'ın babası salih bir insandı. Abdullah es-Sekkâk, İbâdîlere bazı meselelerde muhalefet edince İbâdîler'in çoğunluğu, onunla ilişkisini kesmişlerdir. Ali Yahyâ Muammer'e göre sünnet, icma ve kıyası inkar etmeleri ve ezan ile Cuma namazı'nı bid'at olarak görmeleri dolayısıyla İslam'dan ayrılmışlardır. Sekkâkiler, sonraki süreçte bazı fırtınaların ortaya çıkmasıyla ortadan kalkmışlardır. Sekkâkiyye ile ilgili olarak, tıpkı Huseyniyye gibi, hasımlarının yazmış olduğu şeylerin dışında herhangi bir eser kalmamıştır.<sup>44</sup>

*Fersiyye*, Ebû Süleyman b. Ya'kûb b. Eflah'ın kurucusu olduğu fırkadır. Ebû Süleyman, değişik meselelerle ilgili ilginç fetvalar vermiş; bu yüzden asrının alimleri, ondan uzaklaşmışlardır. Yenmiş hayvanın etinin pis oluşu, temizlendikten sonra bile olsa damardaki kanın haram oluşu gibi ilginç görüşleri vardır.<sup>45</sup>

Ali Yahyâ Muammer'in burada, İbâdîler'in alt gruplarını ifade ederken, İbâdîler'in esas fırkalarından biri olan *Vehbîler*'den söz etmemesi ilginçtir. Vehbîler'in dışında diğer tüm alt gruplardan bahseden yazarın İbâdîliğin çoğunluğunu oluşturan Vehbîler'den bahsetmediği görülür. Bu durum, Vehbîler'in Kuzey Afrika'da İbâdî ana bünyeyi oluşturmasından dolayı olsa gerek ki, Ali Yahyâ Muammer, burada Vehbîliği, İbâdîliğin kendisi ile özdeşleştiriyor görünmektedir.

### 5) İbâdîler'in Siyasi Görüşleri

İbâdîler'in siyasi görüşleri noktasında Ali Yahyâ Muammer, öncelikle imamet konusu üzerinde durur. Ona göre İbâdîler, imâmet akdinin, Allah'ın emri ile farz olduğunu, bu yüzden devlet başkanının, şura ve Ehlu'l-Hal ve'l-Akd'in ittifakı ile seçileceğini düşünürler. İbâdîler'e göre devlet başkanlığı, Kureyş ya da Arapların her-

<sup>44</sup> Ali Yahyâ Muammer, *el-İbâdiyye Mezhebun İslâmiyyun Mu'tedilun*, s. 39-40, 42; Ali Yahyâ Muammer, *el-İbâdiyye beyne'l-Fırakı'l-İslâmiyye*, s. 242-243, 245.

<sup>45</sup> Ali Yahyâ Muammer, *el-İbâdiyye Mezhebun İslâmiyyun Mu'tedilun*, s. 40-41; Ali Yahyâ Muammer, *el-İbâdiyye beyne'l-Fırakı'l-İslâmiyye*, s. 243-245.

hangi bir kabilesi ile sınırlı değildir ve olmamalıdır. Bu noktada ilim, adalet ve takvâ gibi yeterli şartları taşıyan herkes, devlet başkanı olabilir. Ancak, burada yeterliliklerin denk gelmesi durumunda, Kureyşlilik ya da Araplık tercih edilebilir. Müslümanların imam ya da sultansız kalmaları doğru değildir. İbâdiler'e göre devlet başkanı, öncelikle valilerinin uygulamalarından sorumludur. Devlet başkandanın ayrıca vali atamaları ile onların azlinde, her bölgenin ehlin-den oluşan Ehlu'l-Hal ve'l-Akd ile istişare etmesi beklenir.

Emr-i bi'l-ma'rûf, Nehy-i ani'l-münker, adaletle hükmetme, hakları yerlerinden alarak sahiplerine vermek ve düşmanla mücadele etmek farz olup bunların delili, kitap, sünnet ve icma içerisinde. Müslüman coğrafyada devletlerin artması, sınırlar genişleyip toplumlar birbirinden uzaklaştığında ancak meşru olabilecek bir şeydir. Öyle ki bu noktada tek imamet, tek bir devletin hükmetmesini zorlaştırıp gücünü zayıflatır, haliyle toplumsal iş ve görevler, bozulabilir. Yine, İbâdiler tarafından diğer mezhep mensuplarının yaşadıkları yerler, devlet başkanı zalim bile olsa, müslüman beldesi olarak görülür. Bu yüzden Müslüman bir devlete yönelik düşmanlık, doğru değildir.

İbâdiler'e göre adaletli bir imama başkaldırmak, meşru bir iş değildir. Zalim imama başkaldırmak ise, Hâricilerin ileri sürdüğü gibi, vacip değildir. Ayrıca bu durum, Eş'ariler ve Selefilere dediği gibi, yasak olan bir durum da değildir. Bu noktada İbâdiler'in öne çıkardığı bir perspektif vardır ki o da, şayet ayaklanma, başarıya ulaşması ümit ediliyorsa, meşrudur. Eğer ayaklanmanın başarısız olacağı tahmin edilip düşmanlara karşı müslümanların gücünü zayıflatacaksa, bu durumda zalim bir imamın hükmü altında kalmak, daha iyi görülebilir. Ayrıca, zalim bir yöneticiden öncelikle adalet talep edilir, şayet icabet etmezse azledilmesi istenir. Yine icabet etmezse, artık ona karşı ayaklanma meşru olup kuvvet yolu ile azli gerekir. Eğer bu süreç, onun ölümü ile sonuçlanırsa, bu gelişme büyük bir fitne olarak görülmez. Zira İbâdiler'den olsun ya da olmasın, zalim yönetici ile taraftarları, onlardan uzak olup askeri kampı, zulüm kampı olarak görülür. Bu çerçevede *dâr* (coğrafya-toprak

parçası)'a bakış noktasında İbâdîler'in dört farklı yaklaşıma sahip olduğu görülür;

Hem Müslüman yöneticinin hem de Müslüman halkın yaşadığı coğrafya; Bu coğrafyada yaşayan toplum, müslüman bir toplum olduğu gibi, hüküm süren devlet de, Allah'ın kitabı ile hüküm ve amel etmektedir.

Zalim bir yöneticinin hükmü altında Müslüman halkın yaşadığı coğrafya; Bu coğrafyada yaşayan toplum, müslüman olmakla birlikte, devlet de müslümandır; ancak devlet yönetiminde İbâdîler ya da muhaliflerinden olsun, meşru bir yol izlenmemektedir.

Kafir bir yöneticinin hükmü altında Müslüman halkın yaşadığı coğrafya; Burada yaşayan toplum, müslüman olmasına rağmen hakim olan devlet, sömürgeci ve müşrik bir devlettir.

Kafir bir yöneticinin hükmü altında Müslüman olmayan halkın yaşadığı coğrafya; Burada toplum, müslüman olmayıp müşrik bir toplumdur; devlet de, müşrik bir devlettir.<sup>46</sup>

Ali Yahyâ Muammer'in İbâdîlerin siyasi görüşleri noktasında gündeme getirdiği konular, önemli konular olmakla birlikte, daha çok İbâdîlerin geleneksel siyaset anlayış ve felsefelerini ortaya koymaktadır. Burada İbâdîlerin günümüzün ifadesiyle, din-siyaset ilişkisi ve din-devlet ilişkisi gibi konularda sahip oldukları görüşleri, Ali Yahyâ Muammer'in derli toplu ve sistematik biçimde ifade ettiği görülmektedir.

## 6) İbâdîlik ile Hâricîlik Arasında Varolduğu Söylenen İlişki

Ali Yahyâ Muammer, İbâdîliği Hâricîliğin dışında gören, Hâricî olarak kabul etmeyen düşünürlerden biri olup İbâdîlik ile Hâricîlik

<sup>46</sup> Ali Yahyâ Muammer, *el-İbâdiyye Mezhebun İslâmiyyun Mu'tedilun*, s. 21-24; Ali Yahyâ Muammer, *el-İbâdiyye fî Mevkibi't-Târîh IV*, s. 364-373; ayrıca İbâdîler'in siyasi konulardaki görüşleri için bkz., E. Ruhî Fığlalı, *İbâdiye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, AÜİF. Yay., Ank., 1983, s. 108-125; Harun Yıldız, *Kendi Kaynakları Işığında Hâricîliğin Doğuşu ve Gelişimi*, Araştırma Yay., Ank., 2010, s. 172-175; Züheyr Teğlât, "el-İmâmetu'l-İbâdiyye", *İslâmî İlimler Dergisi*, X/1, Ank., 2015, s. 252-270.

arasında varolduğu söylenen yakın ilişki ile ilgili önemli, dikkat çekici ve ezber bozucu fikirlere sahiptir. O, *el-İbâdiyye Mezhebun İslâmiyyun Mu'tedilun* adlı eserinde “*İbâdiler, Hâricî değildir*” başlığı ile konuya temas etmektedir. Özellikle itikâdî konularda yazılan makalât kitaplarının, İbâdileri Hâricîler’in bir fırkası olarak kabul etmekle kendilerine haksızlık yapılmış olduğunu düşünmektedir. Bu şekilde söz konusu kaynaklarda İbâdiler, haksız biçimde kaba, sertlik yanlısı ve anlayışsız kimseler olarak gösterilmişlerdir. Ali Yahyâ Muammer, İbâdiler’in insanların Hâricîlere en uzak olanı olduğunu, tarihleri boyunca savunma durumu dışında sert davranışlardan hiçbirini ortaya koymadıklarını, bazı devlet kurumlarını değiştirdiklerinde bile, bu işi davet ve ikna yolu ile yaptıklarını düşünmektedir. Yine, İbâdilere göre diğer mezhep mensuplarının yaşadıkları yerlerin, devlet başkanı zalim bile olsa, müslüman beldesi olarak görüldüğünü ve herhangi bir müslüman devlete yönelik düşmanlığın doğru olmadığını söyler.<sup>47</sup>

Ali Yahyâ Muammer, İbâdiler’in Emevî yöneticilerini, kitap ve sünnetten ayrılan uygulamalarından hareketle, şiddetli biçimde tenkit etmelerine rağmen, Şiîler, Hâricîler, Tevvâbûn, Abdullah b. Zübeyr ve Abdurrahman b. Eş’as gibi Emevî karşıtı hareketlerin ortaya koyduğu Emevîlere yönelik ayaklanmalara katılmadıklarını söyler. Ona göre Hâricîlerin ileri gelenleri, Abdullah b. İbâd’i kendileriyle birlikte hurûc etmek için ikna etmeye çalışmışlar, fakat o buna engel olmuş ve onlara minarelerinden ezanlar ve mescitlerinden Kur’an yükselen bir kavme karşı hurûc edilemeyeceğini bildirmiştir.<sup>48</sup> Bu noktada Ali Yahyâ Muammer, İbâdiler’in fitnelere mücadele etme ve kan dökme noktasındaki isteksizliklerinin, muhaliflerinin onlara karşı daha cür’etli olmalarına yol açabileceğini söyle-

<sup>47</sup> Ali Yahyâ Muammer, *el-İbâdiyye Mezhebun İslâmiyyun Mu'tedilun*, s. 24; Ali Yahyâ Muammer, *Semru Üsratin Müslime*, s. 53-56.

<sup>48</sup> Ali Yahyâ Muammer’e göre İbâdiler’in ortaya koymuş olduğu ilk fiili hareket, Yemen’de Tâlibu’l-Hak Abdullah b. Yahyâ el-Kindî’nin, yine savunma amacıyla başlattığı harekettir. Belki de İbâdiler’in yaşadıkları bölgelere saldıran muhaliflerine karşı ortaya koymuş oldukları ilk ve son fiili hareket budur. Bkz., Ali Yahyâ Muammer, *el-İbâdiyye Mezhebun İslâmiyyun Mu'tedilun*, s. 22.

mektedir. Ona göre bu yüzden muhalifleri ile düzenli bir hukukları olmamıştır. Yine bu yüzden olsa gerek ironik biçimde muhalifleri, onların başkalarında helal görmediği hususları, onlar üzerinde helal görmüşlerdir. Bu durum, onların tarihsel süreç içerisinde giderek sayılarının azalmasının, dar ve sınırlı mekanlarda kalmalarının sebebi olmuştur.<sup>49</sup>

Yine Ali Yahyâ Muammer, İbâdiler’le ilgisi olmayan pek çok kötülüğün, onlar Hâricîler içinde değerlendirildiğinden dolayı, onlara maledildiğini düşünür. Bu noktada İbâdiler, sayısız fırkaya taksim edilerek her bir fırka için bir imam tayin edilmiş, arkasından onları İslamiyet’ten uzak göstermek amacıyla her imama pek çok söz nispet edilmiştir. Oysa İbâdiler açısından hem bu fırkaların, hem bu imamların, hem de onların sözlerinin aslı yoktur. Onlar, bu tür şeylerden uzaktırlar. Örnek olarak *Yezîdilik*, *Hafsiyye* ve *Hârisiyye* gibi alt kollar, bu şekilde onlara bağlanan fırkalardandır. İbâdiliğe nispet edilen bu fırkaların hiçbiri, İbâdilik’le ilgili değildir. Ayrıca Ali Yahyâ Muammer, bazılarının İbâdiliği kötülemek amacıyla onlara yanlış görüşleri nispet ettikleri düşüncesindedir. Bunların içinde ilk planda akla gelenler şöyledir:

İman ile şirk arasında sadece Allah’ı tek olarak bilmek vardır. Allah’ı tek olarak bilen kişi, sonra elçisini, cennet ya da cehennemi inkar ederse o, şirkten uzak olan bir kafirdir.

Allah, acemden bir peygamber gönderecek ve ona gökyüzünden herşeyi bir defada içine alan bir kitap indirecektir.

Ehl-i Kitap’tan Hz. Muhammed’in nübüvvetine şahitlik eden kimseler, onun dinine girmeyip şeriatı ile amel etmeseler bile, mü’mindirler.

Bu noktada yine, İbâdilere icmayı, kabir azabını ve recmi reddettileri gibi kabul etmedikleri şeyler, mal etmişlerdir. Oysa Ali Yahyâ Muammer’e göre İbâdiler, icmayı reddetmez, yukarıda ifade edildiği gibi, aksine onu dinin asıllarından üçüncüsü olarak görürler. Ayrıca, pek çok hadise dayanarak kabir azabı ile bu çerçevede melek-

<sup>49</sup> Ali Yahyâ Muammer, *el-İbâdiyye Mezhebun İslâmiyyun Mu’tedilun*, s. 18-21.

rin sorularını sabit görürler. Recmi de reddetmezler, onun sözlü ve ameli sünnet ile sabit olduğunu düşünür ve bu noktada Kur'an'daki ayetlerin de mensuh olmadığını söylerler.<sup>50</sup>

Ali Yahyâ Muammer, Hâricilik ile İbâdîlerin arasına net bir çizgi koymakta ve aralarındaki farklılığı özellikle ifade etmektedir. Onun İbâdîlik-Hâricilik ilişkisine dair görüşleri ve İbâdîliği Hâricilik'le ilişkilendirmeme noktasındaki çabası, esasında yerinde ve doğru bir çabadır. Zira İbâdîlerin tarihleri boyunca göstermiş olduğu gelişim çizgisi ve ortaya koyduğu çabalar, bunun göstergesi olarak kabul edilebilir. Ali Yahyâ Muammer'in buradaki yaklaşımları ile tutumunun bazı klasik kaynaklar tarafından da desteklendiği ve günümüzde artık neredeyse genel bir kabul gördüğü anlaşılmaktadır.

### 7) İbâdîliğin Geleneksel Kurumları

Ali Yahyâ Muammer'e göre özellikle Rüstemîler devletinin yıkılışından sonra, yani h. V. asrın ilk dönemlerinden itibaren İbâdîler'in toplumsal yaşamında üç önemli kurum, ortaya çıkmıştır. Bunların içinde özellikle *azzâbe* adlı kurumun önemli bir yeri vardır. İbâdîler'in, Rüstemîler devletinin yıkılışından sonra yüzyıllar boyunca siyasal bir güçleri/devletleri olmadığı halde varlıklarını sürdürmelerinde *azzâbe*'nin çok önemli bir rolü vardır. *Azzâbe* kurumu, İslam'ın şura prensibini de yansıtan bir özellik taşır, kurumun başında bir şeyh vardır; şeyhin yanında bir danışma meclisi bulunmakta olup bu meclis, hem şeyh'i seçer, hem de önemli kararların alınmasında etkili olur. Ayrıca, *azzâbe*'nin yüksek bir kurulu da bulunmaktadır ki bu kurul, yöresel *azzâbe* meclislerinin şeyhlerinden oluşmaktaydı. *Azzâbe* meclisinin almış olduğu kararlar, oldukça önemlidir. Örnek olarak ta'zir ve sürgün gibi bazı cezalar, emirler, savunma hallerinde birliklerin komutanlığı ve siyasal ittifakların imzalanması gibi meseleler, bunların bir kısmıdır. Esasında bu görevler, devlet gücü olmadığından *Azzâbe* kurumu tarafından gerçek-

<sup>50</sup> Ali Yahyâ Muammer, *el-İbâdiyye Mezhebun İslâmiyyun Mu'tedilun*, s. 18-19.

leştirilmekteydi. Ayrıca, başkaları için olmayan sadece İbâdîleri ilgilendiren bazı özel hükümler bu kurum kanalıyla uygulanıyordu.<sup>51</sup>

Azzâbe kurumunun başka işlevleri de bulunmaktadır. Örnek olarak, İbâdilikteki velâyet ve berâet inancının bir sonucu olarak Emr-i bi'l-ma'ruf ve nehy-i ani'l-münker yapma yetkisi, insanları şer'î, toplumsal ve örfî bazı sakıncalı hususlardan kaçındırma görevi, meclis üyelerinin istikameti, nezihliği ve yaşantı ve yollarının düzgün oluşu ve her durumda dini tam bir şekilde muhafaza etmeleri. Yine dinin hükümlerini ve ahlaki değerleri muhafaza etmeye çalışmak, insanlar arasındaki iyi bağları korumak, hayatın tüm aşamaları ile ilgili ilke ve davranış kalıplarını korumak, ayrıca insanların tamamı arasında hükümleri icra noktasında eşitliği sağlamak. Bu yönüyle azzâbe, aynı zamanda bir eğitim-öğretim kurumu idi. Bu şekilde kötülükleri ortadan kaldırma noktasında dini konularda insanları bilgilendirmek, akideyi hurafelerden arındırarak düzeltmek, insanları salih amel işlemeye teşvik ederek kötülüklerden uzaklaştırmak, toplumu irşad etmek ve onları güzel adetleri korumaya davet etmek gibi azzâbe'nin önemli işlevleri vardı.<sup>52</sup>

Ali Yahyâ Muammer, ayrıca azzâbe kurumunun İbâdîler'in günümüzde yaşadığı bölgelerdeki durumunu gözler önüne sermektedir.<sup>53</sup> Örnek olarak günümüzde Libya'nın *Cebel-i Nefûse* ve *Züvvâra* bölgelerinde her şehir, hatta her köyde azzâbe kurumu oluşturulmuş olup bu kurumun değişik üyeleri vardır ve kurumun başında bir şeyh bulunmaktadır. Yüksek kurulun toplandığı yer ise, Câdü şehridir. Burada iç ve dış işlerin tamamı, meclis kararları ile yürütülmekte olup bu meclisin şeyhine, *Şeyhu'l-Cebel* ya da *Hâkimu'l-Cebel* denilmektedir. Bu meclis, şayet beklemesi mümkün olmayan çok acil işler varsa, bu noktada hızlı kararlar alarak bunların uygu-

<sup>51</sup> Ali Yahyâ Muammer, *el-İbâdiyye fî Mevkibi't-Târîh IV*, s. 254-255, 260; Ali Yahyâ Muammer, *el-İbâdiyye fî Mevkibi't-Târîh II*, s. 363-374.

<sup>52</sup> Ali Yahyâ Muammer, *el-İbâdiyye fî Mevkibi't-Târîh IV*, s. 255-256, 313-314; Ali Yahyâ Muammer, *el-İbâdiyye fî Mevkibi't-Târîh II*, s. 363-374.

<sup>53</sup> Ali Yahyâ Muammer'in ülkesi olan Libya'nın dışında Cezayir ve Tunus gibi ülkeleri, 1970'li yıllarda, özellikle 1972 ile 1976 yılları arasında yaz dönemlerinde gezdiği ve buralarda araştırma ve incelemeler yaptığı anlaşılmaktadır.



lanmasını sağlamaktadır. Öte yandan Tunus'un *Cerbe* adasında bulunan *azzâbe* meclisi, adadaki dini ve ictimai işlerin tamamını yerine getirmektedir. *Azzâbe*, adada tek bir meclis olup adanın büyüklüğünden dolayı üye sayısı da fazlaydı. Meclisin görevlerinin çokluğundan dolayı üyelerinin sayısı, duruma ve insanların ihtiyaçlarına göre değişmektedir. Kurumun başında, tıpkı *Cebel-i Nefûse*'de olduğu gibi, sadece bir şeyh bulunup *Şeyhu'l-Azzâbe* olarak adlandırılmaktadır. Kurumun toplantıları, genelde İkinci namazından sonra yapılmaktadır. *Azzâbe* şeyhinin yanında, başka bir şeyh daha bulunmakta olup ona da *Şeyhu'l-Hukm* denilmektedir. Bu durumda adada iki şeyh bulunmakta olup biri, *azzâbe* kurumunun şeyhi olarak her türlü dini ve ictimai işi, *azzâbe* meclisi adına yürütmekte; ikincisi olan *Şeyhu'l-Hukm* ise, idari/siyasi işlerle ada ile ilgili dış ilişkileri, *azzâbe* meclisi ya da çoğunlukla meclis şeyhi ile istişare ederek yürütmekteydi. Çok nadir olarak bu iki şeyhlik, tek bir şahısta toplanırdı.

Cezayir'deki *Mizâb vadisinde*, *Cebel-i Nefûse*'de uygulanan sistemin aynısı, vadi şeyhinin sorumluluğunda uygulanmaktadır. Bu yüzden vadi şeyhi, ülke savunması ve düşmanlarla mücadele gibi çok acil durumlarda meclise danışmadan hızlı bir şekilde alınan kararları uygulardı.<sup>54</sup>

*Azzâbe*'nin dışında *İbâdî* toplumunda *Meclisu'l-Aşîra* ve *Meclisu'l-Mekârîs* gibi kurumlar da vardır. *Meclisu'l-Aşîra*, ailelerden oluşan, aileler arasındaki yakınlığı sağlayan ve akrabalığı yaşatmaya çalışan geleneksel bir kurumdur. Her aşiretin ileri gelenlerinden, âkil ve güzel ahlak sahibi olanlarından meydana gelen bir meclisi vardır. İçlerinden bir meclis başkanı seçerek işlerini yürütmektedirler. Aşiretlerin bir araya gelmesinden de köy ya da şehirler oluşuyor. Bu meclis, aşiretlerin sorunlarını araştırarak çözüme kavuşturur, gerektiğinde diğer meclislerle yardımlaşır, işbirliği yapar. Meclis başkanlarından *Meclisu'd-Damân* oluşur. Bu meclisin başkanı da şeh-

<sup>54</sup> Ali Yahyâ Muammer, *el-İbâdiyye fî Mevkibi't-Târîh IV*, s. 260-263; *azzâbe* için ayrıca bkz., Hizmetli, "İbâdilikte *Azzâbe*", *AÜİFD.*, XXIX, Ank., 1987, s. 285-301.

rin hakimliğini temsil eder. Bir başka ismi Cem'ıyyetu'l-Mekâris olan Meclisu'l-Mekâris ise, normalde kırk kişiden oluşan ve aşiret ile kabîlelerin ileri gelenlerinden belli özelliklere sahip olan kişilerin oluşturduğu bir meclis olup öncelikle kendi içlerinde liderini seçer. Bu meclisin ilk kez kim tarafından ve ne zaman kurulduğu tam olarak bilinmemektedir. Kurum olarak hakim olduğu şehir ve ormanların güvenliğinden sorumludur, şehirlerde özellikle imar işle-riyle uğraşır; bunun için bölgeden bölgeye değişen bazı kurum, ge-lenek ve yöntemleri vardır; bunları meclis görevlileri, birer kanun ve ahlak polisi gibi, yerine getirir. Meclisu'l-Mekâris, Cezayir ve Lib-ya'nın İngiliz ve İtalyanların eline geçişine kadar varlığını sürdür-müş ve bundan sonra yerini polis teşkilatı almıştır.<sup>55</sup>

### 8) İbâdîler'e İlişkin Eleştiri, Haksızlık ve Suçlamalar

Ali Yahyâ Muammer, eserlerinde yer yer İbâdîler'le ilgili eleştiri, haksızlık ve suçlamalara yönelik cevaplar vermektedir. Bu durum, onun kendi mezhebi olan İbâdîliğin doğru biçimde tanınmasına yönelik ortaya koyduğu güzel bir çaba olarak değerlendirilebilir. Ali Yahyâ Muammer, bu çabayı hem klasik, hem de çağdaş kaynaklar-dan hareketle ortaya koymaktadır. Bu noktada Ali Yahyâ Muam-mer, İbâdîler'in özellikle Emevîler döneminden bu yana değişik it-hamlarla karşı karşıya kaldığını ve bu durumun diğer mezheplerin tarih ve akaid yazarlarından kaynaklandığını üzümlere belirtmek-te-dir.<sup>56</sup> Zira onlar, İbâdîleri öncelikle Hâricî olmakla niteleyip hatalı olduklarına hükmetmişler, ardından vermiş oldukları bu yanlış hü-küm ile ilgili deliller ortaya koymaya çalışmışlardır. Ali Yahyâ Mu-ammer'e göre bu suçlamayı ispat çabası, hakikati bulmak amacıyla olmayıp bilinçli bir çarpıtmayı ifade eder.<sup>57</sup>

Ali Yahyâ Muammer, öncelikle Eş'arî (324/935-936), Bağdâdî (429/1037-38), İbn Hazm (456/1064), İsferyânî (471/1078) ve Şeh-

<sup>55</sup> Ali Yahyâ Muammer, *el-İbâdiyye fî Mevkibi't-Târîh IV*, s. 547-563.

<sup>56</sup> Ali Yahyâ Muammer, *el-İbâdiyye beyne'l-Fırakı'l-İslâmiyye*, s. 8.

<sup>57</sup> Ali Yahyâ Muammer, *el-İbâdiyye beyne'l-Fırakı'l-İslâmiyye*, s. 8.

ristânî (548/1153) gibi klasik dönem müelliflerinin eserlerini inceleyerek onların İbâdîlik ile ilgili verdiği bilgileri değerlendirir. Ali Yahyâ Muammer, bunlar içinde Eş'arî'nin İbâdîlik'le ilgili çok yazmasına rağmen fazla bir şey bilmediği, ayrıca yazmış olduğu pek çok şeyin de onlarla ilişkisinin olmadığı görüşündedir.<sup>58</sup> Bu noktada örnek olarak Eş'arî'nin İbâdîliğin kollarına dair Hafsiyye, Yezîdiyye ve Hâris el-İbâdî taraftarları gibi vermiş olduğu bilgilerin yanlış olduğunu söyler.<sup>59</sup> Yine Câbir b. Zeyd, Ebû Ubeyde Müslim b. Ebî Kerîme, Ca'fer b. es-Simâk, Rabî b. Habîb, Ebû Süfyân Kanber, Suhâr el-Abdî, Dimâm b. es-Sâib, Abdullah b Yahyâ el-Kindî, Ebû'l-Hattâb Abdu'l-A'lâ el-Meâfirî, Abdurrahman b. Rüstem, Hûd b. Muhakkem el-Huvvârî gibi önemli İbâdî alimlerle ilgili hiç bilgi vermediği için Eş'arî'yi eleştirir. Bu noktada kendisinin haklı olduğunu da düşünür, zira Eş'arî'nin yaşadığı dönemde İbâdîliğin, Irak, Hicaz, Mısır ve Arap yarımadasının güneyi gibi pek çok İslam ülkesinde yayılıp tanınmaya başladığını, hatta hem doğuda, hem de batıda devletlerinin olduğunu ve onların imam ve alimlerinin, müslüman başkentlerin çoğunda tanındığını söyleyerek Eş'arî'nin bunların hiçbirinden bahsetmediğini dile getirir.<sup>60</sup>

Öte yandan, Ali Yahyâ Muammer'e göre Eş'arî'nin Muhammed b. Harb ve Yahyâ b. Kâmil gibi İbâdîler'in lider, müellif ve kelamcıları olarak gösterdiği bazı şahsiyetler, yaşamamışlardır. Bu yüzden İbâdîler, Eş'arî'nin onlara nisbet ettiği bu şahsiyetlerle, onların fırkalarını bilmeyip onların görüşlerinden haberdar değildirler. Bu yüzden İbâdîler ve onların çoğunluğuna atfedilen görüşler, karmaşıktır. Tüm bunlar, Eş'arî'nin hakiki İbâdîlerden bahsetmediğini gösterir.<sup>61</sup>

<sup>58</sup> Ali Yahyâ Muammer, *el-İbâdiyye beyne'l-Fırakı'l-İslâmiyye*, s. 13.

<sup>59</sup> Ali Yahyâ Muammer, *el-İbâdiyye beyne'l-Fırakı'l-İslâmiyye*, s. 15-17.

<sup>60</sup> Ali Yahyâ Muammer, *el-İbâdiyye beyne'l-Fırakı'l-İslâmiyye*, s. 18-19, 29-30; ayrıca Ali Yahyâ Muammer, Eş'arî'nin İbâdîler'le ilgili bazı çirkinliklerini de ortaya koymaktadır. Bkz., Ali Yahyâ Muammer, *el-İbâdiyye beyne'l-Fırakı'l-İslâmiyye*, s. 20-25.

<sup>61</sup> Ali Yahyâ Muammer, *el-İbâdiyye beyne'l-Fırakı'l-İslâmiyye*, s. 27-30.

Ali Yahyâ Muammer'e göre benzer hata ve yanlışları, Sünnî düşüncenin Bağdâdi, İbn Hazm, Şehristânî ve İsferyîni gibi önde gelen düşünürleri de yapmışlardır. Zira onların İbâdilere atfetmiş olduğu bazı görüşler, tekzibi gerektirmektedir. Özellikle bu noktada İsferyîni'yi de suçlar, zira onun konuya savaşa girer gibi girdiğini düşünerek İbâdiler'le ilgili suçlamalarda bulunduğunu dile getirir.<sup>62</sup> Bu noktada Şehristânî'yi de eleştirerek onun da bazı yanlış bilgiler verdiğini söyler. Şehristânî'nin Abdullah b. İbâd'ın Mervân b. Muhammed döneminde Tebâle'de öldürüldüğünü söylemesi, bunun bir örneğidir. Oysa Abdullah b. İbâd, Abdülmelik b. Mervân döneminin sonlarında ölmüştür. Ayrıca, Şehristânî'nin İbâdilik'le ilgili bilgi verirken İbâdiler'in kendi kaynaklarına değil de başka kaynaklara dayandığı ve bu durumun, onu yanılttığı görüşündedir.<sup>63</sup>

Ali Yahyâ Muammer'e göre klasik kaynakların İbâdiliğe nispet ettikleri şeylerin çoğu, hatalı olup bu yüzden kuşku ile karşılanması gereken yanlış bilgilerdir. Örnek olarak, İbâdiler'in, diğer müslümanların silah ve hayvan gibi eşyalarını ganimet olarak gördükleri iddiası; İbâdiler'in muhaliflerinin canını gizli ortamlarda haram görüp açık ortamlarda helal gördükleri düşüncesi; Tenzîl ya da te'vîl konusunda muhaliflerinin tevbe etmesini gerekli görmeleri, eğer tevbe etmezlerse onlarla savaşmaları ve zina eden ya da hırsızlık yapan kimseye, ceza verip arkasından tevbe etmesini istemeleri.<sup>64</sup> Ali Yahyâ Muammer, bu tür görüşlerin yanlış olduğunu ve İbâdiler'in böyle yanlış düşüncelere sahip olmadığını ifade ederek bu tür iddialara tek tek cevap verir. Ona göre İbâdiler, savaş ya da barış ortamında müslümanların mallarından silah ya da başka herhangi bir şeyi, ganimet olarak görmezler. Onlar, sadece dinde bid'at ya da büyük günah işleyenlerin tevbe etmesini isterler. Şayet tevbe eder ve yerinde ısrar ederse, ona genel olarak Müslüman hukuku uygulanır. Bu noktada onun öldürülmesi hiç mümkün değildir. Ancak kişi, dinden çıkmayı gerektiren bir bid'at işlerse, o zaman

<sup>62</sup> Ali Yahyâ Muammer, *el-İbâdiyye beyne'l-Fırakı'l-İslâmiyye*, s. 45-49.

<sup>63</sup> Ali Yahyâ Muammer, *el-İbâdiyye beyne'l-Fırakı'l-İslâmiyye*, s. 50-54.

<sup>64</sup> Ali Yahyâ Muammer, *el-İbâdiyye Mezhebun İslâmiyyun Mu'tedilun*, s. 19-20.

onun üzerinde irtidat hükümleri uygulanır. O'na göre İbâdiler, bu hükümde diğer mutedil İslam mezhepleri ile ortaklıklar.

Yine İbâdiler, gizli ya da açık ortamlarda muhaliflerinin canını helal görmezler. Çünkü müslümanların çoğunluğu, canlarını ve mallarını korumuşlar, kadın ve çocuklarına tevhid kelimesi ile sahip çıkmışlardır. Tevhid'den ayrılmanın dışında bunlardan herhangi birini helal görmemişlerdir. Ayrıca İbâdiler, hırsızlık yapan kişiye hırsızlık cezasının uygulanacağını söylerler, o da elin kesilmesidir, ardından serbest bırakılır. Zina yapan kişi eğer evli ise, recmedilir. Şayet evli değilse, sopa ile cezalandırılarak serbest bırakılır. Onlara göre Allah, belirli suçlar için belli cezalar koymuştur.<sup>65</sup>

Ali Yahyâ Muammer, İbâdiler'le ilgili eleştiri, haksızlık ve suçlamalara yönelik verdiği cevaplara çağdaş kaynaklar ekseninde devam eder. Bu çerçevede Ali Mustafa el-Ğurâbî, Muhammed Ebû Zehra, Abdülkâdir Şeybe, Yahyâ Hüveydî, İzzüddîn et-Tenûhî ve İbrâhîm Muhammed Abdülbâkî gibi çağdaş yazar ve araştırmacılarının eserlerini tetkik ederek onların görüşlerini değerlendirir. Bu noktada *Ali Mustafa el-Ğurâbî*'nin İslam mezhepleri ile ilgilenen çağdaş yazarlardan biri olarak İbâdiler konusunda övgüye layık bir çaba sarf ettiğini ve konuyu itidal içinde ve aşırılıktan uzak biçimde ortaya koymayı başardığını ifade etmektedir. Ğavâbî, İbadilerin özellikle İslam'a hizmetlerinden bahsederek onların özelliklerini doğru biçimde ortaya koymaya çalışmıştır.<sup>66</sup> Ayrıca Ali Yahyâ Muammer, *Muhammed Ebû Zehra*'nın çalışmalarına da genelde olumlu bakmakla birlikte onun bazı yönlerini eleştirir. Bu noktada konu ile ilgili olarak İbâdî kaynaklardan çok diğer kaynaklara dayanması, zaman zaman bazı şüpheli ve yanlış kavramları kullanması, siyasetin tuzaklarının farkında olmayıp bunlara düşmesi ve bazı noktalarda müsteşriklerin görüşlerini takip etmesi gibi konularda onu eleştirmektedir.<sup>67</sup> O, bu noktada yukarıda ifade ettiğimiz diğer çağ-

<sup>65</sup> Ali Yahyâ Muammer, *el-İbâdiyye Mezhebun İslâmiyyun Mu'tedilun*, s. 20; Ali Yahyâ Muammer, *Semru Üsratin Müslime*, s. 53-56.

<sup>66</sup> Ali Yahyâ Muammer, *el-İbâdiyye beyne'l-Fırakı'l-İslâmiyye*, s. 58-72.

<sup>67</sup> Ali Yahyâ Muammer, *el-İbâdiyye beyne'l-Fırakı'l-İslâmiyye*, s. 73-85.

daş yazar ve araştırmacıların eserlerini de inceleyerek bazı değerlendirmelerde bulunur.

Ali Yahyâ Muammer'in İbâdiler'le ilgili eleştiri, haksızlık ve suçlamalara yönelik vermiş olduğu cevapların bir kısmında haklı, bir kısmında ise haksız olduğu görülmektedir. Haklı olduğu noktaların genel olarak klasik Mezhepler Tarihi kaynaklarında var olan sorun ve metodolojik problemlerden kaynaklandığı görülmektedir. Zira bazı kaynaklarda sadece belli mezhepleri savunup diğerlerini ötekileştirici bir dil ile anlatı tazının bulunması, bu tabloyu önemli ölçüde ortaya çıkaran bir durumdur. Bu noktada onun toptancı bir bakış tarzı ile diğer mezhep müelliflerinin çoğunu, bilinçli anlamda olumsuz bir tavır içinde olmakla suçlaması ise gerçeklerden uzaktır.

### 9) İbâdiler'in Günümüzde Yaşadığı Bölgeler

Ali Yahyâ Muammer'in ilgilendiği konular arasında İbâdiler'in günümüzde yaşadığı coğrafi bölgeler de vardır. O, bu noktada öncelikle *Umân*'dan bahseder. Umân'da yaşayan halkın çoğunluğu, İbâdî olup İbâdiler, burada Emevîler döneminden günümüze kadar bazan imamet şeklinde, bazan sivil, bazan da hem imamet şeklinde hem de sivil olan müstakil devletler kurmuşlardır. Ayrıca, Umân'da ilmi bir hareket ortaya çıkmış, büyük alimler yetişmiş ve önemli eserler yazılmıştır. Yine bunlarla bağlantılı bir şekilde güçlü bir ekonomik hayat ortaya çıkmış ve zamanla gelişmiştir.<sup>68</sup>

Ali Yahyâ Muammer, Umân'dan sonra Kuzey Afrika'ya geçerek İbâdiler'in burada yaşadığı bölgelerden bahseder. Bunların içinde kendi ülkesi olan *Libya* halkının çoğunluğu, geçmişte İbâdî iken, sonraki süreçte İbâdî nüfus, sadece Cebel-i Nefûse, Lâlût vadisi ve Zevvâra bölgesi ile sınırlı kalmışlardır. Cebel-i Nefûse, dağlık ve yüksek bir bölgedir.<sup>69</sup> İbâdiler, Libya'nın özellikle doğu bölümünde h. 135-155 yılları arasında devlet kurmuşlardır. Bu dönemde doğ-

<sup>68</sup> Ali Yahyâ Muammer, *el-İbâdiyye Mezhebun İslâmiyyun Mu'tedilun*, s. 12.

<sup>69</sup> Libya'nın tarihi kökleri olan Cebel-i Nefûse bölgesi için bkz., Muhammed Sâlim el-Verâflî, *Ba'du'l-Âsâri'l-İslâmiyye biCebel-i Nefûse fî Libyâ*, Müessesetu Tâvâlt es-Sekâfiyye, Cezayir, Trz., s. 13-180.

ruluk ve adalet noktasında güzel bir örneklik teşkil eden üç imam yaşamıştır. Sonraki süreç ise, İbâdiler açısından zor ve sıkıntılı bir süreç olmuştur.

Libya'da yaşayan İbâdiler'in, özellikle III ve X. asırlar arasındaki dönemde ilmî yönden faaliyetleri bilinmektedir. Bu dönemde ileri sayılabilecek eğitim kurallarıyla faaliyet gösteren pek çok okul kurulmuş, öğrencileri güzel bir şekilde yetiştirmek için dâhili bölümler oluşturulmuş ve değerli pek çok eser bırakan alimler yetişmiştir.<sup>70</sup> Ayrıca, kadınların eğitimine de önem verilmiş, bunun için özellikle kız çocuklarına yönelik okullar açılmıştır. Bu yüzden kadınlar arasında dinî meselelere dair söz ve görüşleri olan büyük alimler yetişmiş, bunlardan bazıları, siyasi ve toplumsal konularda kararlı duruşlar sergilemişlerdir.<sup>71</sup> Yine Libya İbâdileri, gelişmiş bir ticaret ile canlı bir ekonomik hayat ortaya koymuşlardır.<sup>72</sup>

Libya'nın yanında *Tunus*, İbâdî nüfusa sahip olan bir ülkedir. Ali Yahyâ Muammer'e göre geçmişte bu ülkenin güney bölgesinin sakinlerinin çoğu İbâdî iken günümüzde sadece Cerbe adasında İbâdî nüfus vardır. İbâdiler'in bu bölgede geçmişte, tıpkı Libya gibi, parlak bir ilmî hayatları olmuş, burada ilmî cemiyetler oluşturmuşlardır. İlk cemiyet, yedi alimden oluşmakta olup bu cemiyet, V. asrın ilk yarısında tesis edilmiştir. Bu cemiyet, *Dîvânu'l-Eşyâh* ismi verilen 25 bölümden oluşan fikhî bir eser meydana getirmiştir ve bu divân, İbâdî fikhının en önemli kaynaklarından biri olarak kabul edilir. Özel kütüphanelerde bulunan bu eserin bazı cüzleri, Ali Yahyâ Muammer'e göre muhtemel olarak *Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye*'dedir. Arkasından *Azzâbe* divânı tamamlanmış olup onun telifine alimlerden on kişi katılmıştır. Ali Yahyâ Muammer'e göre bu

<sup>70</sup> İbâdiler, Libya'da Ebû'l-Abbâs ed-Dercinî, Ebû'l-Kâsım el-Berrâdî, Ebû'l-Abbâs eş-Şemmâhî, Ebû Yahyâ Zekerıyyâ el-Bârûnî, Ebû Zekerıyyâ et-Tindimmîrtî, Ebû'r-Rabî' Süleyman b. Ebî Harun, Ebû Zekerıyyâ et-Tevkîti, Ebû'z-Zâcir İsmâil b. Derrâr el-Ğadâmesî, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. el-Hayr el-Cenâvûnî, Ebû Tâhir İsmâil el-Ceytâlî, Ebû Sâkin Âmir eş-Şemmâhî ve Abdullah b. Yahyâ el-Bârûnî gibi önemli alimler yetiştirmişlerdir. Bkz., Ali Yahyâ Muammer, *el-İbâdiyye fî Mevkibi't-Târîh II*, s. 194-215, 251-362.

<sup>71</sup> Ali Yahyâ Muammer, *el-İbâdiyye fî Mevkibi't-Târîh II*, s. 449-487.

<sup>72</sup> Ali Yahyâ Muammer, *el-İbâdiyye Mezhebun İslâmiyyun Mu'tedilun*, s. 13-14.

bölgenin sahiplerinin İbâdî tarihine yönelik ihtimamları oldukça güzeldir. Ayrıca, onların her yöne, özellikle de Mali'ye ulaşan ticari hayatları vardır. Bu sayede İslam'ın orada yayılmasını ve o bölge halkının İslam'ı tanınmasını sağlamışlardır.<sup>73</sup>

Kuzey Afrika coğrafyasında *Cezayir*'de de İbâdî nüfus yaşamakta olup geçmişte burada Rüstemiler Devleti adıyla bir devlet kurmuşlardır (160-297/777-909). Bu devletin sınırları, Cezayir bölgesinin yanında Tunus'un güneyi ile Libya'nın doğusunu içine alacak şekilde geniş sınırlara ulaşmıştır. Rüstemiler döneminde Cezayir halkının çoğunluğu İbâdî idi, özellikle iki ve üçüncü asırlarda ülkenin orta ve güney bölgeleri böyle olup en büyük yerleşim, Tahert ve çevresinde idi. Ali Yahyâ Muammer'e göre Rüstemilerin yıkılışından sonra ülkenin kuzey ve batı bölgelerinde yaşayan İbâdîler'in bir kısmı, baskı ile zorla mezhep değiştirip Şîliğe geçti, bir kısmı öldürüldü, bir kısmı ise, güneyde çöldeki kapalı alanlara (vahalar) göç etti. Artık güçleri zayıfladığı için cemaat özelliklerini kaybederek günbegün eksilmeye ve bireysel halde yaşamaya başladılar. Bu sürecin sonunda onların inşa ettiği büyük şehirlerde sadece sınırlı sayıda ailelerle az sayıda fert kalmış oldu. Fakat ülkenin kuzey ve batı bölgelerindeki İbâdî nüfusunun azalmasına karşılık, güney ve doğu bölgelerinde çoğaldılar. Günümüze geldiğimizde İbâdîler, Mizâb vadisi (Ġardâye vilayeti) ile Vârcelân çevresinde yaşamaktadırlar.<sup>74</sup> Bunun yanında Cerîd, Vâdî Erîğ, ez-Zâb, Vâdî Sevf, Âclû, Cibâlu Benî Mus'ab ve el-Eğvât gibi mevkiler de, İbâdîler'in yaşadığı bölgeler arasındadır. Bölgedeki İbâdîler, halen özellikle kırsal kesimde kabileler halinde yaşıyorlar. Burada bugün Meşlûti, Sidrâti,

<sup>73</sup> Ali Yahyâ Muammer, *el-İbâdiyye Mezhebun İslâmiyyun Mu'tedilun*, s. 14-15.

<sup>74</sup> *Mizâb vadisi*, Cezayir'in tarihi ve köklü bölgelerinden biridir. Bölgede yaşayanlar, Arapların en dindarları olup namaz kılmak için özel bir elbise giyinirler, abdest esnasında çok titiz davranarak uzuvlarını temizlerler, ayrıca asla içki içmezler, bu yüzden *Sahrâ çölünün zâhidleri* olarak bilinirler. Bkz., Ali Yahyâ Muammer, *el-İbâdiyye fî Mevkibi't-Târîh IV*, s. 403-491; ayrıca *Vârcelân*, uzun asırlar boyunca İbâdîliğin adeta başkenti olmuş büyük ve önemli bir şehirdir. Pek çok tarihçi, bu şehirle ilgili güzel bilgiler vermektedir. Ali Yahyâ Muammer de, şehrin tarihini ve İbâdîler eliyle gelmiş olduğu aşamayı ayrıntılı ve güzel bir şekilde anlatmaktadır. Bkz., Ali Yahyâ Muammer, *el-İbâdiyye fî Mevkibi't-Târîh IV*, s. 360-408.



Levâtî, Mezâtî, Zenâtî, Yehrâsînî, Zevâğî, Nefûsî, Visyânî, Tenâvûtî ve Yefrunî gibi kabîleler yaşamaktadır.<sup>75</sup>

İbâdiler'in günümüzde yaşadığı bölgelerden biri de, *Zengibâr* adası olup bu adada yaşayanların çoğunluğu, İbâdidir. Bu bölgede geçmiş yüzyıllarda müstakil devletler kurulmuş olduğundan bölge, İslam kültürünü yayma noktasında güzel bir gelişme göstermiştir. Adada hüküm süren bazı sultanlıklar, fıkıh, tefsir, hadis ve tarih gibi alanlarda bazı eserler yayınlamışlardır. Siyasal anlamda da tarihsel süreç içerisinde Zengibâr adasındaki sultanlıkla birlikte Umân, Hint Okyanusunun sahillerinde ortaya çıkan tehdit ve çat-lakları engelleyen bir güç olmuşlardır.<sup>76</sup>

Ali Yahyâ Muammer, bu ülkelerin dışında Afrika'nın bazı bölgeleri (Gana gibi) ile bazı Doğu Avrupa ülkelerinde de İbâdiler'in yaşadığını ifade etmektedir.<sup>77</sup> Bu çerçevede İbâdiler'in sosyal hayatında *ticaret*, *ziraat* ve *sanayi* olmak üzere üç önemli unsurun büyük etkisi olduğu görülmektedir. Ticaret, özellikle Tunus'un Cerbe adası ile Cezayir'in Vârcelân ve Mizâb vadisinde yaygındır. Sanayi denince, yün üretimi akla gelmekte olup bunun, Libya'nın Cebel-i Nefûse ve Demmer dağı ile yine Cezayir'in Mizâb vadisinde yaygın olduğu görülür. Yün, çarşı ve pazarlarda yaygın biçimde alışverişi yapılan bir şeydir. Ziraat ise, bölgede İbâdiler'in yaşamış olduğu her yerde, özellikle vahalarda yaygındır.<sup>78</sup>

Kuzey Afrika'nın, özellikle bu üç ülkesinde yaşayan *İbâdî kesimlerin birbirleriyle olan ilişkilerini* de ele alan Ali Yahyâ Muammer, bu tür ilişkilerin iyi düzeyde devam ettiğini ifade etmektedir. Özellikle

<sup>75</sup> Ali Yahyâ Muammer, *el-İbâdiyye Mezhebun İslâmiyyun Mu'tedilun*, s. 15-16; ayrıca Cezayir İbâdileri için bkz., Söylemez, "Cezayir İbâdileri Arasında Beş Gün", *İslâmî İlimler Dergisi*, X/1, Ank., 2015, s. 169-185.

<sup>76</sup> Ali Yahyâ Muammer, *el-İbâdiyye Mezhebun İslâmiyyun Mu'tedilun*, s. 12-13.

<sup>77</sup> İbâdiler'in günümüzde yaşamış olduğu bölgelerle ilgili olarak bkz., Ali Yahyâ Muammer, *el-İbâdiyye Mezhebun İslâmiyyun Mu'tedilun*, s. 12-17; Ali Yahyâ Muammer, *el-İbâdiyye fî Mevkibi't-Târîh II*, s. 375-443; Ali Yahyâ Muammer, *el-İbâdiyye fî Mevkibi't-Târîh IV*, s. 265-278.

<sup>78</sup> Ali Yahyâ Muammer, *el-İbâdiyye Mezhebun İslâmiyyun Mu'tedilun*, s. 186-187; Ali Yahyâ Muammer, *el-İbâdiyye fî Mevkibi't-Târîh II*, s. 525-534.

Cerbe adası ile Cebel-i Nefûse arasındaki ilişkiler, oldukça sıcak; ayrıca, akrabalık ilişkileri sıkı bir şekilde devam ediyor, eğitim-öğretim ve kültürel ilişkiler de iyi bir düzeyde sürüyor. Yine Ceza-yir'in Mizâb vadisinde yaşayanlar, Cebel-i Nefûse'ye gelip eğitim alıyorlar. Cerbe adası da bu anlamda bölgede benzer bir özelliğe sahip görünmektedir.<sup>79</sup> *İbâdîler'in diğer dinî gruplarla ilişkileri bağlamında Ali Yahyâ Muammer, İbâdîler'in günümüzde farklı mezhep mensuplarıyla iç içe yaşadıklarını, hayatın pek çok sahasında birlikte çalıştıklarını ve pek çoğunun birbirine sevgi ve sadakat bağı ile bağlı olduğunu ifade ederek artık kendilerine özgü bir birlikte yaşama kültürü geliştirdiklerini ifade etmektedir.*<sup>80</sup>

### Sonuç

Son dönemlerde yetişen İbâdî kökenli araştırmacıların içinde en iyilerinden biri olan Ali Yahyâ Muammer, yapmış olduğu çalışmalarla günümüzde yaşayan İslam mezheplerinden biri olan İbâdîlik ile ilgili literatürün gelişmesine ciddi katkılar sağlamıştır. Onun İbâdîlik üzerine yapmış olduğu çok yönlü araştırmalara, adeta bir adanmışlık ruhu içinde ömrünün neredeyse tamamını verdiği görülür. Bu çalışmalara bir bütün halinde bakıldığında, Ali Yahya Muammer'in İbâdîliği temel olarak hem tarihsel, hem teolojik, hem de güncel boyutlarıyla olmak üzere üç farklı perspektiften ele aldığı görülecektir.

Ali Yahya Muammer'in İbâdîliğin tarihsel boyutuna yönelik vermiş olduğu bilgiler, klasik İbâdî müellif ve tabakât yazarlarının verdiği bilgilerle örtüşmektedir. Onun bu anlamda İbâdî geleneğini iyi

---

<sup>79</sup> Ali Yahyâ Muammer, *el-İbâdiyye fî Mevkibi't-Târîh IV*, s. 306-312; ayrıca, bölgedeki şehir ve beldelerden değişik örnekler için bkz., Ali Yahyâ Muammer, *el-İbâdiyye fî Mevkibi't-Târîh IV*, s. 343-458.

<sup>80</sup> Ali Yahyâ Muammer, *el-İbâdiyye beyne'l-Fırakı'l-İslâmiyye*, s. 8; Ali Yahyâ Muammer, *el-İbâdiyye fî Mevkibi't-Târîh IV*, s. 274-281.

izlediği ve büyük ölçüde muhafazakâr bir tavır takındığı görülür. İbâdiliğin inanç yapısı ve teolojik görüşleri gibi konunun teolojik boyutuna ilişkin çalışmaları ise, yine geleneksel bakış tarzının etkisini üzerinden fazla atamamasından olsa gerek, İbâdî ana bünyenin görüşlerinin dışında olmayıp bilakis onlarla mutabakat halindedir. Onun İbâdiliğin güncel boyutlarına yönelik yapmış olduğu çalışmalar ise, yer yer İbâdî düşünce ve kültür geleneğine özgün katkılarda bulunmaktadır. Örnek olarak İbâdî toplumunda kadının yeri gibi Hâricî/İbâdî literatürde hemen hiç gündeme gelmeyen ya da getirilmeyen bir konuda kalem oynatması oldukça dikkat çekicidir. Ayrıca, İbâdî çevrelerin diğer Müslüman çevrelerle ilişkileri bağlamında Müslümanların artık mezhepler üstü bir bakış tarzıyla kendi içlerinde bir tür birlikte yaşama kültürü geliştirmeleri gerektiğini belirtmesi, oldukça önemli ve kayda değer bir noktadır.

Hayatında zaman zaman İbâdiliğin dışında diğer mezhep mensuplarıyla da arkadaşlık, hatta dostluk boyutunda ilişkiler kurmuş olan Ali Yahyâ Muammer, yaşamı boyunca en büyük çabayı İbâdiliğin, daha iyi tanıtılması ve hem İbâdîler hem de diğer Müslümanlar tarafından doğru anlaşılması uğrunda harcamıştır. Onun bu yönde kitap çalışmalarının yanında değişik organizasyonlar düzenlediği de görülür. Yine bu çerçevede Müslüman kültür ve geleneğinde var olan İbâdîlere yönelik eleştiri, haksızlık ve suçlamalara yönelik olarak vermiş olduğu cevaplar ve bu çerçevede yapmış olduğu yeni değerlendirmeler, dikkat çekici, ezber bozucu ve mezhepler arasında var olan geleneksel problemleri yeniden düşündürücü boyutlara sahiptir. İşte tam bu noktada, Carlo Alfonso Nallino başta olmak üzere bazı oryantalistlerin İbâdîlerle ilgili olarak ileri sürmüş olduğu görüşleri eleştirel biçimde tetkik ederek değerlendirir. Ayrıca, onun yine, İbâdîlerin günümüzde yaşadığı coğrafi bölgelerle ilgili vermiş olduğu bilgiler, dikkat çekicidir. Zira bu bilgiler, önemli ölçüde onun kendi kişisel gözlemlerine dayandığı için bu sahadaki çalışmalarıyla İbâdiliğin günümüzdeki durumunun doğru bir şekilde bilinip anlaşılmasına ciddi biçimde katkılar sağlamış, bu noktada bazı yanlış bilgi ve spekülasyonların önüne geçmiştir.

Günümüz İslam dünyasında Ali Yahya Muammer gibi son dönemlerde yaşamış olan çağdaş araştırmacıların yapmış olduğu çalışmalar, Müslüman dünyada yaşayan farklı dinî grup ve mezheplerle ilgili yeni bilgi ve değerlendirmelerin ortaya çıkmasını sağlayacağı gibi, farklı dinî gruplar arasında var olan yanlış anlayış, tutum ve önyargıların ortadan kalkmasına önemli katkılar sağlayacaktır. Bu durum, aynı zamanda farklı mezhep mensuplarının birbirlerini daha iyi tanımalarına, giderek müslüman çevrelerin birbirlerini daha doğru ve sağlıklı biçimde anlamalarına yol açacaktır. Böylesi çalışmaların, günümüz genç kuşak araştırmacılarının inceleme ve araştırmalarıyla daha da gelişerek güçleneceği izahtan vâreste bir durumdur.

#### KAYNAKÇA

- Ali Yahyâ Muammer, *el-İbâdiyye beyne'l-Fırakı'l-İslâmiyye inde Küttâbi'l-Makâlât fi'l-Kadîm ve'l-Hadîs*, Mektebetu'd-Dâmri li'n-Neşr ve't-Tevzî', Umân, 1435/2014.
- *el-İbâdiyye Mezhebun İslâmiyyun Mu'tedilun*, Vizâratu'l-Evkâf ve's-Şüûni'd-Dîniyye, Umân, 1432/2011.
- *el-İbâdiyye fi Mevkibi't-Târîh II el-İbâdiyye fi Libyâ*, Mektebetu Vehbe, Kahire, 1384/1964.
- *el-İbâdiyye fi Mevkibi't-Târîh IV el-İbâdiyye fi'l-Cezâir*, Mektebetu Vehbe, Kahire, 1399/1979.
- *Semru Üsratin Müslime*, Müessesetu Tâvâlt es-Sekâfiyye, Cezayir, Trz.
- Amr Halife en-Nâmi, *Dirâsât ani'l-İbâdiyye*, (Arapça Çev. Mihâil Hûrî, Thk. Muhammed Sâlih Nâsır, Mustafa Sâlih Bâcû), Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Tunus, 2012.
- Arı, M. Salih, *Haricilerin Kurduğu Devlet Rüstemiler*, Bilge Adamlar Yay., Van, 2009

- Dercinî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Saîd, *Kitâbu Tabakâti'l-Meşâih bi'l-Mağrib*, (Thk. İbrâhîm Tallây), Cezayir, 1974.
- Fıġlalı, E. Ruhî, *İbâdiye'nin Doġuşu ve Görüşleri*, AÜİF. Yay., Ank., 1983.
- Hizmetli, Sabri, "İbâdilik'de Velâyet ve Berâet İnancı", *AÜİFD.*, XXVIII, Ank., 1986, (ss. 180-204).
- \_\_\_ "İbâdilikte Azzâbe", *AÜİFD.*, XXIX, Ank., 1987, (ss. 285-301).
- İvaz Muhammed Halifât, *Neş'etu'l-Harakereti'l-İbâdiyye*, Vizâratu't-Türâs ve's-Sekâfe, Maskat, Umân, 1423/2002.
- Mahmûd İsmail Abdürrâzık, *el-Havâric fi Bilâdi'l-Mağrib hattâ Muntasafî'l-Karni'r-Râbi el-Hicrî*, Dâru's-Sekâfe, Fas, 1406/1985.
- Meryem Ba'ra, "et-Ta'lim inde'l-İbâdiyye bi Bilâdi'l-Mağrib - Medînetu Tihert Enmûzecen", *İslâmî İlimler Dergisi*, X/1, Ank., 2015, (ss. 315-326).
- Mu'cemu A'lâmi'l-İbâdiyye mine'l-Karni'l-Evvel el-Hicrî ile'l-Asri'l-Hâdir*, (Ed., Muhammed b. Mûsâ Bâbâammî, Mustafa b. Sâlih Bâcû, İbrâhîm b. Bekîr Behhâz, Mustafa b. Muhammed Şerîfi), Cem'iyetü't-Türâs, Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, Beyrut, 1421/2000.
- Sultân b. Mübârek b. Hamd eş-Şeybânî, *Amr en-Nâmî Mesîratu Atâin fi Derbi'l-Hayr*, Müessesetu Tâvâlt es-Sekâfiyye, Cezayir, 1428/2007.
- Söylemez, M. Mahfuz, "İlk Harici Devlet: Rüstemiler (160-297/777-909)", *AÜİFD.*, XXXVIII, Ank., 1998, (ss. 457-478).
- \_\_\_ "Cezayir İbâdileri Arasında Beş Gün", *İslâmî İlimler Dergisi*, X/1, Ank., 2015, (ss. 169-185).
- Vârcelânî, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Ebî Bekr, *Kitâbu's-Sîre ve Ahbâru'l-Eimme*, (Thk., Abdurrahman Eyyûb), Tunus, 1405/1985.
- el-Verafî, Muhammed Sâlim, *Ba'du'l-Âsâri'l-İslâmiyye bi Cebel-i Nefûse fi Libyâ*, Müessesetu Tâvâlt es-Sekâfiyye, Cezayir, Trz.
- Yıldız, Harun, *Kendi Kaynakları Işığında Hâriciliğin Doġuşu ve Gelişimi*, Araştırma Yay., Ank., 2010.

Zâhir el-Hicrî, *el-İbâdıyye fî'l-Mağribi'l-İslâmî*, Mektebetu'l-Cili'l-Vâid, Maskat Umân, 1433/2012.

Züheyr Teğlât, “el-İmâmetu'l-İbâdıyye”, *İslâmî İlimler Dergisi*, X/1, Ank., 2015, (ss. 252- 270).



## MEDYATİK MEZHEPLER TARİHİ YAZICILIĞI

Orhan ATEŞ\*

### Öz

Bu makalede Taha Akyol'un *Hâricîlik ve Şîa* adlı kitabının Hâricîlik ile ilgili birinci bölümü incelenecektir. Amaç, Taha Akyol'un Hâricîlikle ilgili fikirlerini yargulamak ya da yanlışlamak değil eserinde kullandığı medyatik yazım üslubunu anlamaya çalışmaktır. "Medyatik mezhepler tarihi yazıcılığı" şeklinde geleneksel bir yazım biçimi olmakla birlikte teknolojik gelişimin sağladığı imkânlar ölçüsünde gelecekte sıkça kullanılması muhtemel bir yöntem olarak görülmektedir. Medyatik anlatımın geleneksel anlatıma göre hem ikna gücü çok fazla hem de etki alanı daha geniştir. Ayrıca geleneksel kaynakları okuma ve anlama sürecinde karşımıza çıkan sıkıcılık medyatik tarzda adeta eğlenceye dönüşür. Medyatik mezhepler tarihi yazıcılığı gücünü okuyucuyu kendisine bağlayan bu cezp edici yanından almaktadır.

**Anahtar kelimeler:** Medya, Mezhep, Taha Akyol, İbâdiye, Hâricîlik, Şîa

### Abstract

#### **The Case of Supremacy and the Companions of Prophet Muhammad After the Prophet According to Ibn Hazm**

This article examines the first part of Taha Akyol's Khârijism and the Shi'a book which is named with Kharijite. Our aim is neither to judge nor to falsify Taha Akyol's ideas on Khârijism, we try to understand his mediatic writing style. There is no mediatic sectarian historiography in Secterian History. However, it seems possible, frequently used format in future within the possibilities provided by technological development. Mediatic narrative is much wider and it has persuasive power according to traditional narrative. While additionally reading classical sources has dullness, in mediatic style, the process turns to delight. Mediatic sectarian historiography gets its power from its attracting side to the reader.

**Keywords:** Media, Sect, Taha Akyol, İbadite, Khavarij, Şîa.

---

\* Doç. Dr. Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri



### Giriş

Görsel ve yazılı medyanın muhatap kitle üzerindeki etkisi tartışılmaz bir gerçektir. Ayrıca medyanın sosyal hayat için sağladığı faydalar inkâr edilemez. Medya tarafından üretilen bir kısım ürünlerin araştırmaya<sup>1</sup> ve yargılamaya<sup>2</sup> konu edilmesi medyatik söylemin muhatapları üzerindeki etkisini göstermektedir. Medyanın sosyal hayat için sağladığı katkılar inkâr edilemez. Hele kötü örneklerden yola çıkarak medyanın faydasızlığını iddia etmek medya adına tümenden haksızlık olur.

Bu çalışmanın konusunu Taha Akyol<sup>3</sup> tarafından medyatik bir üslupla yazılan *Haricilik ve Şia*<sup>4</sup> adlı kitabın Haricilikle ilgili ilk bö-

<sup>1</sup> Goethe'nin yazdığı *Genç Werther'in* acıları ümitsiz bir aşk üzerine kuruludur.

Bu romanda, Werther'in aşkı için intihar edişi kahramanca ve yüceltilerek anlatılır. Avrupa'da bu romanın ardından birçok intihar vakası yaşanmıştır ve birbirini takip eden intiharlara-taklit intihar- *Werther Etkisi* adı verilmiştir. Werther Etkisi, ülkemizde Siirt'te başlayan (Güneydoğu Anadolu'daki) birçok kızın ardı ardına intihar etmesiyle yaşanmıştır. Geçenlerde (2006-2007) bizim sevgili medyamız, müthiş bir haber bularak, genç kızlarımıza yaşadıkları dram yetmiyormuş gibi yeni bir seçenek sunmuş, bunu allayıp pullamış ve genç kızlarımızı intihara sürüklemişti. Başarşlan, Suzan, "Medya İntiharların Artışında Ne Kadar Etkili" s. 9-11, [www.derindüşünce.org](http://www.derindüşünce.org)

<sup>2</sup> Gerçekten de bazı kriminal şiddet olaylarıyla televizyon programlarında sunulan kurgusal olaylar arasında dikkat çekici benzerlikler görülebilmektedir. Hatta bunların açıkça model alındığı saldırılara, tecavüzlere ve cinayetlere rastlanmaktadır. "Born Innocent" adlı sinema filmindeki tecavüz sahnesinin ardından, pek çok genç izleyicinin bunu taklit ederek tecavüz suçu işlemiş olması sebebiyle NBC televizyonu aleyhine kamu davası açılmış olması tipik bir örnektir. Günay, Rafet, "Medyanın İnsanlar Üzerindeki Olumsuz Etkileri" s.55, [www.derindüşünce.org](http://www.derindüşünce.org)

<sup>3</sup> **Taha Akyol**, Gazeteci, yazar: 1946 yılında Yozgat'ta doğdu. Babası Mustafa, annesi Fatma Akyol'dur. İlkokul, ortaokul ve lise öğrenimini Yozgat'ta tamamladı. İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesini bitirdi. Yazarlık mesleğine 1977 yılında Hergün gazetesinde başladı. 12 Eylül 1980 darbesi öncesinde Milliyetçi Hareket Partisi yönetiminde bulundu. Darbe sonrasında tutuklandı ve uzunca bir süre Mamak Cezaevi'nde yattı. Askeri mahkemede yargılandı ve beraat etti. Yankı dergisinde, Tercüman, Meydan ve Milliyet gazetelerinde çalıştı. 80'li yılların ortalarından itibaren milliyetçi çizgiden uzaklaşarak muhafazakar-liberalizme daha yakın durmaya başladı. Akyol'un Milliyetçi kesime Muhafazakar-liberalizmi anlatma konusunda büyük bir boşluk doldurdu denilebilir. Siyasi ve iktisadi olarak kendisi tam bir klasik liberal iken, kültür ve dış politika alanında sağ-kanat yaklaşımı benimsemektedir. Öte yandan sol literatüre de hakim olduğu söylenebilir. Halen CNN Türk

lümü oluşturmaktadır. Yazarın “neyi” anlattığından ziyade konuyu “nasıl” anlattığı bizi daha çok ilgilendirmektedir. “*Mezhepler tarihi yazımında medyatik anlatım*” şeklinde adlandırılan bir gelenek olmamakla birlikte, çalışmamız mezhepler tarihi yazımının geçmişinde var olan bir yazım geleneğinin özelliklerini deşifre etmek değil iletişim araçlarının baş döndürücü gelişiminin sağladığı imkânlara paralel olarak gelecekte daha çok kullanılması muhtemel bir üslubu ve özelliklerini anlama denemesidir.

Son zamanlarda Alevilik başta olmak üzere son zamanlarda ve artan sıklıkta mezhepler tarihinin konularının medyatik bir tarzda hem yazılı hem de görsel basında ele alınması;<sup>5</sup> mezhepler tarihi yazıcılığında medyatik yazım usulünün/üslubunun ele alınmasını zorunlu kılmaktadır. Medyatik yazım kadar ekran mahareti ile görsel medyatik anlatım da (belgeseller, haber programları, tartışmalar vs) ayrı bir öneme sahiptir.

Eş’arî’nin ifade ettiği gibi fırkaların doğru anlaşılması, tasviri<sup>6</sup> bir yöntem içinde yansız bir anlatımla okuyucuya/seyirciye sunumu ile yakından ilgilidir.<sup>7</sup> Ancak olay ve hadiselerin belli bir kültür içeri-

---

program yapımcısı ve Hürriyet Gazetesi’nde yazar olarak çalışmaktadır. Taha Akyol evli ve iki çocuk babasıdır ve TOBB Ekonomi ve Teknoloji Üniversitesi Mütevelli Heyeti üyesidir.

<sup>4</sup> Akyol, Taha, *Haricilik ve Şia*, İstanbul 1988.

<sup>5</sup> Aleviliğin Ders Kitaplarına Girmesi Tartışması (NTV) Cumhuriyet Gazetesi Yazarı Miyase İlknur, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Mezhepler Tarihi Öğretim Üyesi Prof. Dr. Sönmez Kutlu, Cem Vakfı Başkanı Prof. Dr. İzzettin Doğan; NTV ’nin Yakın Takip Programında **Yeni Anayasa Taslağı ve Din Kültürü Dersi Tartışması** 20.09.2007 tarihinde 15.15’de NTV’nin Yakın Takip programında Prof. Dr. Halis Ayhan, Neyyire Berktaş ve Prof.Dr. Sönmez Kutlu’nun katıldığı "Yeni Anayasa Taslağı ve Din Kültürü" ile ilgili bir tartışması.

<sup>6</sup> Felsefede bir olguyu değerlerden bağımsız anlatmaya tasviri yöntem denir. Mesela bir çiçeğin oluşumunun tümüyle görünen maddi sebeplere bağlanarak anlatılması gibi. Söz konusu çiçeğin oluşumunu anlatırken her hangi bir noktada ilahi irade işe karıştırıldığı zaman anlatım tasviri olmaktan çıkar teolojik olur. Bizim burada “tasviri” yöntemden kastımız yazarın objektivesidir. (O. A)

<sup>7</sup> Eş’arî, Makâlâtü’l-İslamiyyin ve’htilâfu’l-Musallîn, (thk. Hellmut Ritter) Wiesbaden 1980, s. 1; İbn Teymiyye, Takiyyüddin Ahmed b. Abdi’l-Hâlim, Min-

sinde şekillenmiş ve yine belli bir anlayışa angaje olmuş şuurlardan aktarıldığını unutmamak gerekir. Bu bağlamda ortaya konan metin yazarın dünya görüşünden bağımsız olmadığı gibi yazarın niyetini dışlayarak metni doğru anlamak da mümkün görünmemektedir.

Bir şeyin hakikatini bilmeyi amaçlayan bilimsel etkinlik, isimlendirme ve o şeye ait özelliklerden yola çıkarak tanımlama/açıklama ile başlar. Daha sonra gruplandırma, ilişkiler kurma, nedensellik bağlarıyla açıklama, ileriye tahmin ve en sonunda kontrol aşaması ile sonuçlanır. Yapılan açıklamanın doğruluğunu belirleyen çok sayıda sebep vardır; açıklanan şeyin belirsizliği, açıklayanın ortaya koyduğu niyet, entelektüel zeka ve üretilen bilginin doğası bunlar arasında sayılabilir. Bu bağlamda bir olgu ile ilgili açıklama;

- a. Tanımlaması yapılan şeyi özellikleri ile kuşatan doğru bir açıklama olabilir.
- b. Her zaman kötü bir niyete bağlamamak şartı ile açıklama bazen yanlış olabilir.
- c. Açıklama, bazen başkalarının çıkarlarından yola çıkarak doğru olarak takdim ettiği tanımlamanın farkında olmadan yeniden üretilmesi şeklinde gerçekleşebilir.
- d. Yanlış bir açıklama çıkar hesabı yapan birileri tarafından yeniden üretilmiş olabilir.
- e. Açıklama yanlışlığı bilindiği halde bazı siyasi ve ekonomik vb kaygılarla yeniden üretilmiş olabilir.
- f. Açıklama doğru olarak kabul edilen yanlış imajlar oluşturmak için de yapılmış olabilir.<sup>8</sup>

Sosyal bilimlerde bir olgunun yalnızca kendisiyle sınırlı kalınarak açıklanması yeterli değildir. Tanımın kuşatıcılığını yakalamak için nesnellüğümüz yanında olguyu zaman ve mekân bağlamında ele

---

hâcû's-Sünneti'n-Nebeviyye fi Nakzı Kelâmi's-Şîa ve'l-Kaderiyye, (thk. Muhammed Reşâd Sâlim), 1986, cilt V, s. 268.

<sup>8</sup> Erdoğan, İrfan, *Medya Sosyolojisi*, Eskişehir 2013, s. 3.

almamız gerekir.<sup>9</sup> Mezhepler tarihi kaynakları başlangıçta siyasi gayelere matuf bir şekilde ortaya çıkan daha sonra kelamî mahiyet kazanan toplumsal yapılardır. İlerleyen süreçte insanların dinlerini fırkalar üzerinden öğrenmesi ve fırkaların doğrudan bir meşruiyet aracı olarak kullanılması bu alanda yapılan açıklamaların sorgulanmasını önemli hale getirmiştir. Kadim ve çağdaş fırka kaynaklarının birbirleri hakkında yürüttükleri eleştiriler bunun en açık örneğidir.

Klasik mezhepler tarihi kaynaklarının fırkalarla ilgili yaptıkları tanımlamalar sonraki araştırmacılar üzerinde büyük bir etki bırakmıştır. Bu tanımlamalara yön veren ana saik çoğu defa mezhep taassubudur. Bu gün itibarıyla gelinen noktada, fırkalarla ilgili yeni tanımlamalara giderken geçmişin taassubundan azade olarak, fırkaları kendi bağlamında ve kendi kaynaklarını temel alan yeni bir bakış açısına ihtiyaç vardır.

Görsel ve yazılı medya kısa zamanda geniş halk kitleleri üzerinde derin etkiler bıraktığından medyatik yazım usulünün mezhepler tarihinin herhangi bir konusunu ele alış biçimi bu sahanın araştırmacıları açısından büyük önem arz etmektedir. Kuşkusuz medyanın kendine özgü bir mantalitesi ve anlatım tekniği vardır. Fırkalarla ilgili yazılı anlatı ve görsellerin doğru anlaşılıp, sağlıklı değerlendirilmesi; okurun manipülasyonlardan korunması ve mezhepler tarihi araştırmacılarının medya tekniklerini kullanarak düşüncelerini ifade edebilmeleri bu mantaliteleri ve teknikleri iyi bilmeyi gerekli kılmaktadır.

Görsel ve yazılı medyamızda başka örnekleri olmakla birlikte, prototip bir çalışma oluşturabilme ve bir makalenin sınırları içerisinde kalabilmek amacıyla Taha Akyol'un *Hâricilik ve Şîa* adlı eserinin Hâricilik bölümünü makalemize konu edindik. Bu eseri özellikle seçmemizi gerekli kılan diğer bir sebep ise eserin yazarı ile ilgilidir. Şöyle ki, Taha Akyol, medyada ki saygınlığı yanında hukuk ve sos-

---

<sup>9</sup> Evkuran, Mehmet, "Zaman, Bilinç ve Tarih Algısı Üzerine -Teolojik Açıdan Bir İnceleme" *Mîlel ve Nihal*, c. IV, sayı, 3 Eylül – Aralık, İstanbul 2007, ss. 32-40.

yoloji formasyonuna sahip ve medya sektöründe Haricilik konusunu en iyi bilenlerden birisidir. Ayrıca yazdığı eserlere kamuoyu büyük ilgi göstermiştir.<sup>10</sup> Özellikle sosyal hadiselerin izahında sosyal-psikolojik çözümlemelere gitmesi ve sebep sonuç ilişkilerini açığa çıkarma çabası Akyol'un eserlerine ilgiyi artıran bir husustur. **Hâricîlik ve Şîa** adlı eseri okurla buluştuktan kısa bir süre içinde medyatik yazımın kendisinden beklenen etkiyi göstermiş ve Haricilik konusunda sadece sıradan vatandaş değil bu konuda eğitim alan kesimlerin bile Haricilikle ilgili zihinsel inşalarında etkili olmuştur.

### **Eser Hakkında**

#### **Eserin Muhtevası**

Taha Akyol'a ait **Hâricîlik ve Şîa** adlı eser, birinci bölümü Haricilik ikinci bölümü Şîa olmak üzere iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm olan Haricilik; Büyük Fitne, Eylem ve Fraksiyonlar, Kabile Toplumunu Ve Kabile İnsanı ve Geçiş Toplumunda Haricî İdeolojisi olmak üzere dört ana başlıktan oluşmaktadır.

"Büyük Fitne" ana başlığı altında geçen iç başlıklar yazarın niyeti hakkında bir karara varmamızı kolaylaştıracak niteliktedir. Bazı misaller verecek olursak; Sahabeye Müslüman Kılıcı, Koyun Boğazlar Gibi Boğazlarlar, Kabile Ruhu, Bilgisizce Direnme, Haricîler'in Alimleri Yoktur, Bedeviler Gerilim İçindeydiler, Devlet Kurumuna Tepki, Çocukları Bile Kılıçtan Geçirdiler. Bu bölümde, Haricîler'in

<sup>10</sup>Akyol tarafından kaleme alınan eserlerin bir kısmı: *Demokrasiden Darbeye Babam Adnan Menderes; Ama Hangi Atatürk/ Ocak 2008 /3. baskı Mart 2008; Medine'den Lozan'a / Kasım 2004; Kitaplar Arasında / Haziran 2002/2. baskı Aralık 2005; Haricîler ve Hizbullah, İslam Toplamlarında Terörün Kökleri / Mart 2000 / 3. baskı Nisan 2000; Mezhep ve Devlet, Osmanlı'da ve İran'da / Ocak 1999 / 7. baskı Kasım 2006; Hayat Yolunda, Gençler İçin Anılar ve Öneriler / Kasım 1997 / 8. baskı Ekim 2007; Bilim ve Yanılgı / 1997 / 5. baskı Aralık 2005; Haricîlik ve Şîa; Hayat Yolunda; Lenin'siz Komünizm; Politikada Şiddet; Sovyet Rus Stratejisi ve Türkiye; Tarihten Geleceğe; Osmanlı Mirasından Cumhuriyet Türkiye'si'ne; Ortak Acı 1915*

Sıffin savaşında Tahkîm kararına<sup>11</sup> karşı çıkışlarına kadar olan gelişimi sosyolojik analizler eşliğinde anlatılmaktadır.<sup>12</sup>

“Eylem ve Fraksiyonlar” adlı ikinci iç başlık altında; Hz. Ali’nin temsil ettiği ana bünyeden ayrıışan Hariciler’in Hz. Ali’ye karşı çıkışları; Haricî tekfir anlayışının gelişimi ve fırkanın kendi içindeki bölünmeleri anlatılmaktadır. Akyol’a göre bedevi zihniyet artık düşünmeden eyleme geçmiştir. Kendisi gibi düşünmeyeni tekfir etmektedir. Bedevi anlayışın bir yansıması olarak şiddeti çözüm aracı olarak kullanılmaktadır. Fanatizmin bir sonucu olarak ardı arkası gelmeyen bölünmeler yaşanmaktadır.<sup>13</sup>

Birinci bölümde olduğu gibi bu bölümün iç başlıklarına kısaca göz atacak olursak; Kabile’nin Eylemi, Eyleme Çağrı, Büyük Terör Karargahı, Haricî Mantığı, Kabile Ruhunun Hükmü vb. Yazar bu bölümde de Haricî hareketi “*Arap oldukları için Kur’an-ı Kerîm’in sadece lafzi manasını anlayan ama cahil oldukları için hangi ayetin ne sebeple, hangi olay üzerine geldiğini, belli bir olayda Müslümanlar’ın o anda nasıl davranacaklarını tayin etmek için mi yoksa daimi bir kural olarak geldiğini...ayırarak durumda olmayan*” cahil ve bedevi bir grup olarak ele alır.<sup>14</sup> Cehaletini şiddetle birleştiren bedevi anlayışın sosyal hayattaki tüyler ürpertici yansımaları etkili bir üslupla anlatılmaktadır.

“Kabile Toplumunu ve Kabile İnsanı” isimli üçüncü ana başlık altında; İslam dünyasının ilk asrında kanlı ayaklanmalara giren ve binlerce Müslüman’ı boğazlayan Haricî hareketin marjinalleşmesinin nedenleri anlatılır. Yazara göre Haricilik, kabile toplum yapısının bir ürünüdür ve kitle hareketi olarak aniden ortaya çıkmıştır. Bu yönüyle Haricilik cahiliye Arap toplumunun en belirgin özelliği olan kabile toplum yapısının yeniden tecessümüdür.<sup>15</sup>

<sup>11</sup> Akyol, age., ss. 11, 60.

<sup>12</sup> Akyol, age., ss. 11-72.

<sup>13</sup> Akyol, age., ss. 75- 117.

<sup>14</sup> Akyol, age., s. 19.

<sup>15</sup> Akyol, age., ss. 122-132.

“Geçiş toplumunda Harici İdeoloji” başlıklı son bölüm; İbn Haldun’dan ödünç aldığı “bedevi”, “hadarî”, “asabiyet”, “mülk” ve “ümrân” hakkındaki görüşleri doğrultusunda yazarın düşüncelerini üzerine inşa ettiği hipotezler ve sosyolojik çözümlerden oluşmaktadır.<sup>16</sup>

### **Eserin Yazıldığı Dönem**

Humeynî önderliğinde İran’da gerçekleşen İran İslam devrimi tüm dünyada büyük bir etki uyandırmıştır. İran Devrimi, batı dünyasını şoke ederken Müslüman ülkelerde de büyük bir heyecan uyandırmıştır. İran’da gerçekleşen Şiî devrim Şiî olmayan İslamî hareketlere de bir özgüven vermişti. Devrimin ayak seslerine bakıldığında İran’la sınırlı kalacak gibi görünmüyordu. Zira, İran yayılcı bir anlayış içerisinde devrimi bir ideoloji olarak diğer Müslüman ülkelere ihraç etmek için büyük bir çaba içerisinde girmişti. Devrim ruhunu ateşleyen kitaplar, dergiler ve müzikler bir anda çoğalmaya başlamıştı.<sup>17</sup> Kurulu düzenden hoşnut olmayan kimselere İslam’ın devrim ruhu (Hâricî ruh) aşılansarak İran’da gerçekleşen devrimin bir benzeri Türkiye ve diğer İslam ülkelerine taşınmak isteniyordu.

İşte tam bu noktada İslam tarihinde dini meşruiyet aracı olarak kullanıp kurulu düzene karşı çıkan ilk devrimciler/anarşistler yani Hariciler birden önem kazandı. İran da gerçekleşen devrimin Türkiye gerçekliğine aykırılığını ve muhtemel kötü sonuçlarını fark eden kesimler de doğal olarak karşıt yönde bir imaj geliştirme yoluna gitmiş olabilirler. Kitapla verilmek istenen şeydu; İslam dünyası aranan devrimci ruha yabancı değildir. Kurulu düzene karşı çıkan, kendinden olmayanı tekfir eden, şiddeti bir çözüm aracı olarak kullanan malum mezhepçi anarşist zihniyet Haricilik adı altında tarihte yaşamıştır. İslam’ın güzide iki büyük halifesinin katlinden, etkileri bugün bile hala devam eden iftiraklardan ve gözyaşından başka

<sup>16</sup> Akyol, age., ss. 135-159.

<sup>17</sup> Misal: Refref, Zeytin, *İran’a Nasıl Bakmalı*, Ankara- 1986.

bir şey bırakmamıştır. Mademki Müslüman bir kere düştüğü hataya ikinci defa düşmeyen birisidir,<sup>18</sup> ikinci defa böyle acı bir tecrübe yaşanmamalıdır.

### Yönteme Dair

Akyol, “*Osmanlı’da ve İran’da Mezhep ve Devlet*” adlı çalışmasının “Tarihin Anlamı” başlığı altında tarih yazım yöntemi ile alakalı önemli bir özet sunmuştur. Ancak incelemeye çalıştığımız eserinde, burada ortaya koyduğu prensiplere bağlı kalmadığı gözden kaçmamaktadır. Tam bu noktada Akyol’un tarih yazım yöntemi hakkında özetlediği değerli malumatı biz de özetleme ihtiyacı duyuyoruz. “Tarih, gerek bizde gerekse batıda farklı aşamalardan geçmiştir. Bu tarihler genelde uzun dönemli sosyolojik süreçleri ve onun iç bağlantılarını göz ardı eden öznel bir yaklaşıma sahiptirler. Misal, pozitivist aydınlanmacılara göre tarihteki bütün kurumlar gerici, milliyetçi romantizme göre de tam aksi. Akyol, ünlü tarihçi Leon E. Halkin ve Bloch’dan ödünç aldığı şu cümleler ile tezini güçlendirir, “şimdiki zaman tarihe kendi çözümlerini empoze ettiği zaman onu bozar.” Zira tarih “bir yargılama değil analiz işlemidir.” Akyol, ilgili başlığın sonlarına geldiğinde “inşacı tarih anlayışının” bizde bir zihniyete dönüşmesinden yakınlıkla bu yaklaşımın zihinsel bir tuzak oluşuna vurgu yapar.<sup>19</sup>

İslam tarihinde Hz. Ali’nin şehadetinden sonra yeni bir süreç başlamıştır. İktidarı ele geçiren Muaviye gücünü ümmetin rızası (biat) üzerine değil de kılıç üzerine inşa eden saltanat dönemini başlatmıştır. Bir sonra ki aşamada Muaviye, kendisinden sonra oğlunu ümmete rağmen bu makama atamıştır. Böylece ümmetin rızasını dışlayan ve bir önceki yöneticinin atamasını temel alan yeni bir dönem “saltanatta veraset dönemi” başlamıştır. Ümmet iradesinin dikkate alınmı sürecin Harici terör bağlamında anlatılması, İktida-

<sup>18</sup> Buhârî, Edeb, 83; Müslim, Zühd, 63.

<sup>19</sup> Akyol, Taha, *Osmanlı’da ve İran’da Mezhep ve Devlet*, Doğan Kitap, 9. Baskı, İstanbul, 2013, s. 19-21.



rın İslam'ın insan hakları bağlamında getirdiği temel ruhtan ayrılışını perdelemektedir.

İslam tarihinin bu dönemi siyasal gelişmeler yanında mezhebi yapıların da tedrici olarak teşekkül ettiği bir dönemdir. Bu dönemde mezhepler daha çok siyasi mahiyet taşımaktaydı. İlerleyen süreçte kelâmi mahiyet kazanmaları bu gerçeği değiştirmeyecektir. Ümmetin rızasını dışlayan verasetçi yeni devlet, koyu Arapçılığı merkeze alan milli bir devlet inşa etme yoluna gitti. Yeni kurulan devlet kendisine temel oluşturacak yeni bir tarih yazımına ihtiyaç duydu. Bu bağlamda, mezhep adı verilen farklı algılardan müteşekkil yeni toplumsal olgulara iç düşman paranoyası ile bakılmıştır. Fikri donanım ve hayat tasarımı bakımından devletle çelişen gruplara zındık, ehl-i dalalet ve mülhid nazarı ile bakılmıştır. Tarihi kaynakların ekser çoğunluğu da bu bakış açısı üzerine temellendirilmiştir. Akyol'un ifade ettiği gibi sosyolojik analizlerin yeterince bilinmediği dönemlerde anlamayı ve analiz etmeyi değil yargılamayı ve damgalamayı amaç edinen eserler yazılmıştır. Mu'tezile'nin Hak'tan itizal (ayrılan), Havâric'e haktan huruç eden (ayrılan) gibi isimlerin verilmesi kesinlikle bir tesadüf değildir.

Tarih kesin donmuş, sabitleşmiş bir hakikatler manzumesi olmamalıdır.<sup>20</sup> Yeni bilgi ve belgeler yanında yeni yaklaşımlarla yapılacak analizler toplumların ufkunu açmalıdır. Fakat Haricilik bağlamında şunu da eklemek durumundayız ki özellikle Haricilik dondurulmuş ve damgalanmış bir olgu olarak günümüze kadar gelmiştir. Hariciler ya da onların fırkaları olarak kabul edilen ikinci derecedeki dini ve siyasi yapıların eserleri, söylemleri inşacı tarihin ezberlerini bozma endişesi ile görmezden gelinmiştir.

Ne yazık ki Akyol, **Mezhep ve Devlet** adlı çalışmasının hemen başlarında enfes bir şekilde özetlediği tarih metodolojisini **Haricilik ve Şia** adlı çalışmasında pratiğe dökmeye başarılı olamamıştır. Yazar mazide Haricilik hakkında yargılayıcı ve inşacı bir şekilde elde

<sup>20</sup> Akyol, age, s. 21.

edilen sonuçları doğru kabul ederek, onlar üzerinden bizi hakikate götüren yeni bir harita oluşturmuştur.

### **Eserin Yazarı:**

Taha Akyol, hukuk eğitimi almış ve sosyoloji alanında kendisini iyi yetiştirmiş birisi olarak yıllardır medya alanında üreten, önceleri milliyetçi muhafazakar daha sonra liberal muhafazakar düşünceleri benimseyen bir düşünce adamıdır. Taha Akyol, eserini yazdığı yıllar da milliyetçi muhafazakâr anlayışa sahiptir. Bu anlayışın bireye yansımada; çok güçlü bir devletçi anlayış ve devletin milletiyle bölünmez bir bütünlük olarak ebed müddet yaşamasını isteme arzusu baskın bir paradigmadır. Böyle bir düşünce ile mücehhez kişinin içeriden ya da dışarıdan gelmesi muhtemel bölünme tehlikesine karşı olağan üstü duyarlı reflekslere sahip olduğu unutulmamalıdır. Milliyetçi muhafazakâr anlayışın bir yansıması olarak yazara düşen gayr-ı resmi bir sorumluluk vardır. Akyol'un *Haricilik ve Şia* adlı eseri de bu gayr-ı resmi sorumluluğa matuf bir çalışmanın ürünü sayılabilir. Akyol, İslam'ın politize olmasının sonuçlarını medyatik bir üslup içerisinde Haricilik üzerinden anlatarak, milliyetçi<sup>21</sup> bir tavır içerisinde Türk kamuoyunu İran'dan ya da başka mecralardan gelmesi muhtemel politize edilmiş İslam anlayışlarından uzak tutmaya çalışmıştır. Eserin gördüğü ilgiye bakıldığında başarılı olduğu kesinlikle söylenebilir.

### **Medyatik Yazım**

#### **Medya**

Konumuza geçmeden önce medya hakkında yapılmış bazı tanımlara yer vermek faydalı olacaktır. Türkçede medya olarak kullandığımız kelime, İngilizce'deki **media** sözcüğü, araç, orta, ortam aracı, anlamlarına gelen **medium** (Latince medius) sözcüğünden türetil-

<sup>21</sup> Taha Akyol'un milliyetçi anlayışını kafatasçı bir milliyetçilik olarak anlamak yanlış olur. Düşünce dünyasına genel olarak bakıldığında milli ve manevi değerlerine ve coğrafyasına değer bazlı bakışından onun milliyetçiliğine kültürel milliyetçiliği demek daha doğru bir yaklaşım olacaktır. (O. Ateş)

miş çoğul bir isimdir. Türkçemizde **“media”** sözcüğü yerine, hantal kaçmakla birlikte, “kitle iletişim araçları” kavramı kullanılmaktadır. Ancak, kavramın Türkçe karşılığı kullanımındaki hantallık nedeniyle medya kavramı kadar yaygın kullanım şansı bulamamıştır.<sup>22</sup>

Günümüzde kullandığımız anlamda medyanın 3 boyutu var: 1. Teknoloji- üretim ve kullanıma sunulma süreçleri, 2. Toplumsal ilişkiler (kurumlar)-profesyoneller, medya örgütleri ve medya endüstrisinin iç işleyişi ile diğer örgütler ve toplumsal kurumlarla ilişkileri, 3. Kültürel biçimler/ürünler -gazetelerin, programların, vb.; dolaşıma girme, okurlar ve izleyiciler tarafından algılanma süreçleri.<sup>23</sup> Bu alandaki çeşitliliğe rağmen günümüzde insanlar arasında medya deyince ilk akla gelen daha çok televizyon ve gazetelerdir.

#### **Medyatik Mezhepler Tarihi Yazıcılığı:**

Medyatik mezhepler tarihi yazımı şeklinde bir geleneğin olmadığı önceden, tarafımızdan söylenmişti. Mezheplerin medya tekniği ile ele alınış biçimini anlayabilmek için Mezhepler tarihinin temel kaynaklarının konuyu ele alış biçimleri ile mukayese yapmak gerekmektedir. İslam mezhepleri tarihi kaynaklarını yazılış gayeleri bakımından üçlü bir tasnif içerisinde ele alabiliriz; 1-Bilgilendirme amacı güden eserler. 2-Tenkid amacı güden eserler. 3- Yanlış düzeltme amacı güden eserler.<sup>24</sup>

Haricilik'in teşekkülü kaynaklarda genel olarak şu şekilde anlatılır: Haricilik anlatımında kavmiyetçilik ve bedevilik konuyu çözümleneyen iki önemli anahtar kavramdır. Öncelikle Hz. Peygamber'in yirmi üç yıllık peygamberlik döneminde kavmiyetçiliğe/kabileciliğe ve bedeviliğe karşı büyük bir mücadele verdiği; bu mücadelenin İslam'ın ilk iki halifesi Ebu Bekir ve Ömer tarafından başarıyla sür-

<sup>22</sup> Nalçaoğlu, Halil, *Medya ve Toplum*, Ips İletişim Vakfı Yayınları, İstanbul 2003.

<sup>23</sup> Kejanlıoğlu, Beybin. "BİA Yerel Medya Eğitim Programı" Ankara.

<sup>24</sup> Bilgilendirme ve yanlışları düzeltmeyi amaç edinen İslam mezhepleri tarihinin en meşhur kaynağı olarak Eşârî, *Makâlât*'ı örnek olarak verilebilir. Tenkit türü eserlere Malâti'nin *er-Red adlı* eseri örnek teşkil edebilir.

dürüldüğü ancak Hz. Osman'ın ikinci altı yılından itibaren kavmiyetçiliğin yeşerip, boy vermeye başladığı ifade edilir. Hz. Osman ve Hz. Ali'nin katlinden sonra Harici anlayış kavmiyetçilik ve bedeviliğin sembolü haline gelir. Bu anlatımlarda olaylar tarihin akışına paralel bir seyir takip eder. Zamana bağlı olarak gelişen hadiseler inşacı bir usulle detaylarıyla anlatılır. Geleneksel anlatım bir hayli uzun bir süreci kapsadığından bir kanaat edinebilmek anlamlı çözümler yapabilmemiz için ya tarihe olağanüstü meraklı birisi ya da konuyu araştıran bir uzman olmamız gerekir.

Taha Akyol Haricilik adlı çalışmasında olayları medyatik bir tarzda anlatmıştır. Sunum biçimine baktığımızda yukarıda bahsi geçen geleneksel anlatım yöntemlerinden her hangi birisine bağlı kalmadığı ama stratejik olarak tamamından yararlandığı söylenebilir. Şöyle ki:

a) Olayların öncelik ve sonralığı dikkate alınmaz.

b) Olaylar anlatılmakla kalınmaz beraberinde sıkça yazarın oluşturmak istediği kanaati destekleyen sosyal- psikolojik tahliller yapılır. Bu tahliller inşacı Hâvaric algısını pekiştirmek yanında okuyucuya kendine özgü bir kanaat geliştirme konusunda neredeyse hiç fırsat tanımaz. Hakikate ulaşma konusunda bir anlayıcı çözümler değil geçmişin yargılayıcı ve damgalayıcı sonuçlarını mantığa büründürme çabası vardır.

c) Olaylar, tahliller ve çözümleri çok hızlı bir akış içerisinde anlatılır. Olayların hızlı ve karmaşık bir yapı içinde anlatımı olayın bütünlüğünü kavrama konusunda okuyucu için ciddi bir güçlük teşkil eder. Okuyucunun olayı bir bütün olarak kavraması engellenerek yazarın empoze ettiği sonuçları kabule zorlanır.

d) Referans olarak kullandığı kaynaklar genel de yazarla aynı düşünceye sahip ve tabir yerinde ise objektivite görüntüsü oluşturmak için medyada sıkça kullanılan uzman görüşü mahiyetindedir.

e) Geçmişin olaylarını anlatırken “kurtarılmış bölge” gibi günümüz kavramları kullanılarak bilgi mesaj amaçlı kullanılır.

f) İnsanlığın medeniyet yolculuğunda kat ettiği mesafe ve insanın tekâmül arzusu öne çıkarılarak Hariciliği gelişim karşıtı ve çağdaş insanın algılarına karşıt bir yere oturtulur.

### **c- Manipülasyon/İkna:**

Medyatik yazım tekniklerini iyi kullanan kişiler medya menajeri olarak adlandırılırlar. Medya menajerlerini sadece haber programları ile sınırlamak gerçekçi olmaz. Bu sektörde üreten kimseler doğal olarak medyatik yazım yöntemlerini iyi bilen ve bu konuda kendilerini geliştiren kimselerdir.

Medya menajerleri gerçekliğin farklı anlaşılmasına yol açan içeriği değiştirilmiş metinleri birer mesaj haline sokarak kişileri manipüle (ikna) ederler. Schiller'e göre "manipüle ancak yarı uyanmış topluluklarda kullanılabilen bir yöntemdir. Baskı ile idare edilen toplumlarda buna gerek yoktur. Zira baskı altındaki toplum kendisine emredilene zaten yapar."<sup>25</sup>

Bir ikna yöntemi olarak manipüle yeni bir olgu değildir, tarihin her döneminde başarıyla kullanılmıştır. Mesela II. Dünya Savaşından büyük bir mağlubiyet ile çıkan Sovyet Rusya'nın Amerika'nın varlığını tehdit ettiğine Amerikan halkı inandırılmıştır.<sup>26</sup> Benzer bir kamuoyu iknası İslam tarihinde yaşanmıştır. Harura'dan sonra Nehrevân savaşında, Bağdâdî'nin anlattığına göre on iki kişi<sup>27</sup> kalıncaya kadar ağaç gibi budanan Hariciler Müslümanların varlığını tehdit eden büyük bir tehlike olarak gösterilmiştir. Nehrevan savaşından sağ kurtulmayı başaran bu kimseler daha sonra Hariciliğin neşet ettiği yerlere ikişer ikişer taksim edilmiştir. Sasanî İmparatorluğunu yıkan, Bizans'ı dize getiren bir devletin varlığını on iki Ha-

<sup>25</sup> Richard Maxwell: *Herbert Schiller* (Critical Media Studies), Rowman 1993, s. 16.

<sup>26</sup> Mikail, el-Nur, KGB Albaylığından Devlet Başkanlığına, Putin Dönemi Rusya, İstanbul 2007

<sup>27</sup> Bağdâdî, Abdulkahir b. Tâhir b. Muhammed, *el-Fark Beyne'l-Firak*, (thk. Muhammed Muhyiddin Abdu'l-Hamid) Beyrut 1990, ss. 77,78.

rici'nin tehdit etmesi anlaşılır bir durum değildir. Belki de, fırka şiddeti öne çıkarılarak insanların manipüle edilmesi amaçlanmıştı.

İslam tarihinde Hariciler'in Müslümanların varlığı için büyük bir tehdit olduğuna insanlar bir şekilde inandırılmışlardır. Bu ikna sürecinin ülkemizdeki en son ve en başarılı halkası Taha Akyol'un **Hâricilik ve Şîa** adlı çalışmasıdır. Hatta Harici düşüncüyü bir zihniyet olarak ele aldığımız zaman o sadece İslam'ın ilk yıllarında ortaya çıkan sonra kaybolan bir tehlike değil tarihin her döneminde İslam toplumlarının varlığını tehdit eden bir zihniyettir.<sup>28</sup> Çünkü Haricilik tarihte yaşanmış bir olayın kahramanı olmaktan çıkarılarak vahşilikleri ile hükmü kılıca verdiren ve İslam'ı temsilde yetersiz bedevi bir zihniyetin mümessilleri olarak takdim edilmişlerdir. Şüphesiz tarihi veriler ışığında bu anlatılanların doğru yanları vardır. İşte bir ikna yöntemi olarak manipülasyon; ileri sürülen doğrular üzerinden okuyucuyu bir kanata kanalize etmektir. Misal Hz. Osman'ın katlinin vahameti sürekli olarak nazara verilirken Bizans'ı ve Sasanî'yi deviren bir devletin başındaki halifenin başının, en fazla dokuz yüz kişi oldukları söylenen bir çapulcu takımı tarafından nasıl alınabildiği gözden kaçırılır.<sup>29</sup> Toplumda yaşanan siyasi, ekonomik ve benzeri rahatsızlıklar görmezden gelinir.

Nesnel bir yaklaşımla sorunları ve sebeplerini anlamak yerine, sübjektif bir tavırla problemlerin üzerinin örtülmesi ve harici bahanelerin üretilmesi çözüm odaklı nesillerin yetişmesine mani olmuştur. Kökü tarihin derinliklerinde olan birçok sorunun hala bir problem olarak konuşuluyor olması, çözülememesi tarihi okuma biçimimizle doğrudan alakalıdır.

---

<sup>28</sup> Onat, Hasan, Ateş, Orhan, *İslam Mezhepleri Tarihi*, "Haricilik" kısmı, Ankara 2012, ss. 63-86

<sup>29</sup> Ezkevî, Serhân b. Saîd, *Keşfu'l-Gummeti'l Câmi' li Ahbâri'l- Ümmeti*, Oman 2012, cilt. IV, s. 43.

### 1) MEDYATİK ANLATIMIN BEŞ MİTİNİN ESERLE KARŞILAŞTIRMALI İNCELENMESİ

Medyatik anlatım beş temel mit/kaide üzerine oturur. Medya alanında yazıp çizen kimselerin çoğu ürünlerini genelde bu formata göre inşa ederler. Schiller, ikna ameliyesinin beş temel mit üzerine inşa edildiğini söyler. Akyol, belki bilerek belki de şuur altının bir yansıması olarak bu temel mitleri eserinde başarılı bir şekilde kullanmıştır.

#### 1)-Bireycilik Ve Kişisel Tercih Miti:

İkna/manipülasyon kavramı ile tezat teşkil etmesine rağmen manipülatörlerin sıklıkla kullandıkları kavramlardan belki de en önemlisi özgürlük kavramıdır. Kapitalizmin gelişimiyle üretim araçlarının özel mülkiyette olmasını meşrulaştırmak için kişinin mülk hakkı olmadan kişiliğini koruyamayacağına kitleler inandırılmıştır. Dolayısıyla modern zamanlarda insan, kişi haklarının grup (kabile vb) haklarından önce geldiğine ve toplumsal organizasyonun temeli olduğuna iman etmiştir. Bireyselliği bu derece takdis eden bir toplumsal algının Haricilik adı altında kabile anlayışı olarak takdim edilen bir düşünceyi veya zihniyeti benimsemesi veya ona bir değer atfetmesi düşünülemez.

Eserde yazarın konuyu takdim biçimine bakıldığında onun okuyuyla birlikte bir hakikat arayışına girdiği söylenemez. Hatta yazarın böyle bir endişesi de yoktur. Zira kitapta nesnel doğrular inşa etmek yönünde entelektüel arayışı içeren bilimsel bir süreç söz konusu değildir. Yazar Haricilik olgusu hakkında peşin bir kanaate sahiptir. Bu bağlamda kitabın öne çıkan en belirgin vasfı yazarın peşin hükmü ve ikna çabasıdır. Akademik üslupla ilgili olarak *olması gerekenler*, tarihi açıdan ise *olanlar* yazarın derinlemesine önemsendiği bir husus değildir. Dolayısı ile olaylar kendi tarihsel düzleminde ve fikir- hadise irtibatı bağlamında tahlil edilerek bir faraziyeye bağlanma yerine daha baştan şartlı bir faraziyeye mahkûm edilmiştir. Kristalize tarih inşa çabası içinde olanların tarihin bütünlüğüne bakmak yerine amaçlarına hizmet eden olayları cımbızlamaları gibi

burada da tarihsel bir bütünlük yerine olaylar yazarın gayesine hizmet edecek şekilde cımbızlanmıştır.

Bu durumda olması gerekenler üzerinden değil müellifin ortaya koyduğu tablo üzerinden gitmek durumundayız.

Bireysellik ve kişisel tercih miti Haricilik konusuna taşınırken “...ağaçtan düşen hurmayı haram olur diye yemekten çekinecek kadar “katı” bir imana sahip oldukları halde, İslamiyet’i öz evrenselliğinin tam tersine, cahiliye idrakiyle anlayacaklar, kabile zihniyetiyle idrak edilmiş bir din anlayışı uğruna cahiliye devrinin bütün esprisini ayağa kaldıracaklardır,”<sup>30</sup> şeklinde ifade edilen bedevi, kabileci başka bir deyişle Haricî tiplmesi günümüzün hadarî ve kent bilincini kazanmış özgür insan bilinciyle karşı karşıya getirilir. Bireysel özgürlüklerin neredeyse sıfırlandığı bedevi/kabilevi hayat tarzına hapsedilen Haricilik ile hadarî kent kültürünü temsil eden özgürlükçü/bireyselci muhalif anlayışlar karşı karşıya getirilerek okuyucunun hadarî tarafa angaje olması sağlanır. Olaylar nedenlerinden ve kronolojiden bağımsız bir şekilde cımbızla seçilerek öylesine ajite edilerek sıralanır ki günümüz insanının hedef kitleye nefreti adeta köpürtülür.

Yazar olayı medyatik bir üslupla anlatabilme donanımına sahip olduğundan, peşin kanaatini okuyucuya aktarırken zihnindeki şablonlar otomatik olarak kendisini gösterecektir. Yazarın kabilecilik üzerine bu kadar çok vurgu yapması kesinlikle bir tesadüf değildir. Aslında iyi bir gözlem yapıldığında satır aralarında yazarın hoşlanmadığı bir Müslüman tiplmesi görülecektir. Akyol, medyatik bir üslup kullanarak Haricilik üzerinden hoşlanmadığı Müslümanlığı anlatmaya çalışmaktadır.

Harici isyanlar onların bedeviliğine ve örgütlü hadarî yapıya uyum sağlayamamalarına bağlanırken diğer sosyal ve siyasi nedenler görmezlikten gelinir. İnsan/İslam hakları bağlamında bakıldığında vatandaşların, devletin bazı icraatlarına muhalif olması hiç de şaşılacak bir durum değildir. Asıl şaşılacak olan, devletlerin ellerin-

<sup>30</sup> Akyol, age., 23.



de başka müspet araçlar varken her tür muhalefeti şiddetle bastırmaya çalışmak istemesi değil midir? Aşağıda Emeviler'e siyaseten muhalif olan İbâdiler'e verilen ceza bu mantığı en güzel şekilde ortaya koymaktadır:<sup>31</sup>

“Haccac'ın yaptığı işkenceleri görebilseydin, Şeytan'ın bile aklına gelmeyeceğini anlardın. Misal, Haccâc bir defasında Hariciler'in üç liderini alıp kamıştan yapılmış ve hayvan pislikleriyle sıvattığı bir odaya hapseder ve onlar bu pis yerde üç gün kalıp öldüler.<sup>32</sup> Hâl-buki ki Haccâc onların bu kadar çabuk ölmelerine üzülmüştü, çünkü o işkenceyi seven biriydi. Yaşanan bu ölümlerden dolayı Mecusi bir doktor istedi ve ona. *“hapishanedekilerin arasına ölüm girmiş, oysa ben onların ölmesini istemiyorum, eziyet çekmelerini istiyorum”* Mecusi doktorun yaptıkları ise Haccâc'ın onlar için planladıklarından daha merhametliydi. Mecusi onların yiyeceklerini yağ ve sarımsak olarak değiştirilmesini istedi ve onun isteği doğrultusunda mahkûmlar biraz rahata kavuştu.<sup>33</sup> Ebû Ubeyde: *“ O fâsık ölünceye kadar kimseyi hapishaneden çıkarmadılar.”* dedi.<sup>34</sup>

Yazarın Hariciler'i bedevilik bağlamında belli bir sosyal tabana bağlaması yeterince doğrulanmış bir gerçeklik değildir. Diğer dini ve siyasi guruplarda olduğu gibi Harici olarak tanınan grup içerisinde de değişik kabilelerden insanlar vardır. Kendinden olmayanı düşman görmek anlayışı sadece kitapta zikredilen Hariciler'e has bir durum olmaktan ziyade belki de ortak bir kültürün yansıması olarak Arap toplumunda görülen genel bir davranış biçimidir.

<sup>31</sup> el- İzkevî, Serhân b. Saîd, *Keşfu'l-Gumme*, (thk. Muhammed Habîb Salih, Mahmud b. Mubarek es-Selîmî) c. IV, Saltanat-ı Uman 2012, s. 160-185; Geniş bilgi için bkz. Yıldız, Harun, *Kendi Kaynaklarından Hariciliğin Doğuşu ve Gelişimi*, Ankara 2010.

<sup>32</sup> Dercîni, Ebi'l-Abbâs Ahmed b. Saîd, *Kitâb Tabakâti'l-Maşâyih bi'l-Magrib*, (thk, İbrahim Tallay) c.II, Beyrut 1974. s.248.

<sup>33</sup> Dercîni .age.c. II, s.248.

<sup>34</sup> Dercîni age..c. II, s.247.

### 11)- Tarafsızlık Miti

Medyatik anlatımda okuru veya izleyiciyi ikna edebilmek için en sık başvurulan araçlarından biri de uzman görüşleridir. Kitapta en öne çıkan ikna unsurlarının başında tarafsızlık etkisini sağlamaya çalışan uzman görüşleri yani Akyol'un referanslarıdır. Okuyucunun bir anlayışa ikna edilebilmesi için öncelikle yansızlık konusunda ikna edilmesi gerekir. Bu ikna sürecinde uzman görüşleri önemli bir yer tutar. Uzman görüşüne başvurmak medyada çok sık rastlanan bir durumdur. Medya sahipleri deprem uzmanı, vergi uzmanı, terör uzmanı gibi değişik alanlarda uzmanlaşmış kimselerden kendileri gibi düşünen uzmanları sık sık konuşturarak seyircinin nazarında bir tarafsızlık görüntüsü oluşturmaya çalışırlar. Akyol'un sıklıkla uzman görüşü olarak görüşlerine başvurduğu kişilerden birisi Ahmet Cevdet Paşadır.

Değerli alim Ahmet Cevdet Paşa bu hadiseyi anlattıktan sonra şunları yazar: Haricilerin bu hal ve hareketleri gerçekten ibret alınacak hallerdendir. Bir hurmayı sahibinin izni olmaksızın yemeyi caiz görmeyen ve bir hınzırı (domuzu) telef etmekle sahibini razı etmeye mecbur eden mutaassıplara (fanatiklere) bak ki, eshâb-ı Resûlûllahtan bir zatın sağır-ı sahabeden olan oğlunu haksız yere boğazlamaktan çekinmiyorlar ve millet-i İslamiye'de karılar, hangi din ve mezhepte olursa olsun, her türlü taarruzdan masun (dokunulmaz) iken ayı günü tamam olmuş bir hamile hatunun karnını yarmak gibi gayet çirkin bir cinayeti irtikâptan sakınmıyorlar...<sup>35</sup>

Yazar ihtiyaç duydukça kendisi gibi düşünen uzmanlara/referanslara söz vererek görüşlerinin kendisine ait öznel kanaatlerden ibaret olmadığını konunun uzmanları tarafından da desteklendiğini ima eder. Burada dikkate değer konu seçilen uzmanlar yazarın düşüncesine muhalif referanslar değildir. Öyle ki müellif

<sup>35</sup> Akyol, *age.*, s. 17.

ihtiyaç halinde şair Necip Fazıl'ı<sup>36</sup> bile uzman görüşü olarak konuya dahil eder.<sup>37</sup>

1)- Temel kaynaklardan aktarılması gereken referanslar çağdaş kaynaklarla refere edilmiştir. Misal Rasibi'nin taraftarlarına okuduğu hutbe İ. Agah Çubukçu ile refere edilmiştir.<sup>38</sup>

2) Objektiviteyi yakalama adına hiçbir Haricî kaynağa veya Haricî yazarın değerlendirmesine yer verilmemiştir.

3) Cahiliye ile özdeşleşen Muhakkime zihniyeti daha sonraki süreçte hem Umân'da hem de kuzey Afrika'da devlet kurmuş<sup>39</sup> oradan İspanya'ya kadar uzanmıştır.<sup>40</sup> Buralarda cahiliye adeti olan;

a) Diri diri kız çocuklarını toprağa gömmüşler midir?

b) Puta tapıcılığa dönmüşler midir?

c) Kabile edebiyatını öne alan bir söylem kullanmışlar mıdır? Misal Hariciler hangi kabiledendir? Yek pare bir vücut mudurlar? Daha da önemlisi kendi kabilelerini öven ne tür kitaplar yazmışlar ya da hadisler uydurmuşlardır?

d) Kabilecilik refleksi ile güçlü olana zulüm yapma hakkı tanımışlar mıdır?

Kavmiyetçilik en fazla kendisini imamet tercihinde gösterir. İslam düşünce tarihinin erken döneminde ortaya çıkan problemlerde bu gerçekliği tüm çıplaklığı ile görmek mümkündür. İbâziler Kuzey Afrika'da Rüstemiler devletini kurmuşlardır.<sup>41</sup> Bu devlete imam ola-

<sup>36</sup> Necip Fazıl, *İlim Beldesinin Kapısı Hz. Ali*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul trz.

<sup>37</sup> Akyol, age., s. 38.

<sup>38</sup> Çağatay, Neşet; Çubukçu, İbrahim Agah, *İslam Mezhepleri Tarihi*, İlahiyat Fakültesi Yayınları Ankara, trz. s. 57-68

<sup>39</sup> Geniş bilgi için bkz., Muammer, Ali Yahya, *el-İbâziye fî Mevkibi't-Tarih*, IV. bölüm, Sîb, Saltanat-ı Uman 2008, s. 9; Abdulmecid b. Hamdi, *el-Medarisu'l-Kelamiyye bi İfrikiiyye İla Zuhuri'l-Eş'ariyye*, Tunus 1986, s. 65-157.

<sup>40</sup> en-Nâmî, Amr Halife, *Dirâsât ani'l-İbâziyye*, byy, trz. s. 205

<sup>41</sup> el-Hâdî, Seyf b. Sâlim, *el-İbâziye ve'l-Malikiyye*, c. I, byy, 2011, s. 124-125; Yusuf, Cevdet Abdulkerim, *Alkâtu'l-Hariciyyeti Lidevleti'r-Rüstemiyye*, Ceza-yir 1984, s. 127.

rak atadıkları kişi Abdurrahman b. Rüstem ne Araptır ne de Ezdî kabilesindedir. Abdurrahman İranlıdır. Hatta İbâzî tabakat yazarlarından Dercînî, eserinin birinci bölümünde Farisiler'in faziletlerine yer vermiştir.

### 111)- Değişmeyen İnsan Tabiatı Miti:

Bu mitin temelini beklentiler oluşturur. Beklenti toplumsal gelişimin önünü açan bir kavramdır. Kişiler kendi arzuları istikametinde değil; kendilerinden beklenildiğine inandıkları şekilde davranırlar. Teknoloji, çevre vs. değişse de aslında insan özü bakımından hep aynıdır. Gelecekte de geçmişteki benzer faaliyetlerinin ardından koşacaktır. Akyol'un anlatımı sosyal tekamülü önceleyen bir anlatımdır. İslam bir medeniyet dinidir. İslam Mekke ve Medine'de ortaya çıkmış ancak bu iki şehirle sınırlı kalmamıştır. Ebu Bekir döneminde tüm Arap yarımadası İslamlaşmış. Mürted kabileler hizaya sokulmuş, Hz. Ömer döneminde Müslümanlar Kisrâlar'ı devirmiş, yepyeni kurumlar ve müesseseler getirmişti.<sup>42</sup> Görüldüğü üzere İslam toplumu basitten mükemmele doğru bir akış içerisindeydi. Bu akış tüm dünyayı kuşatıncaya kadar da devam etmelidir. İslam toplumunun sosyal tekâmülü nazara verilerek okuyucu bu yönde bir beklentiye sokulur. Yani İslam bedevi ve kabilevi anlayışları medenileştirmek için gelmiştir. Bu akışın önünü kesen, onu durduran veya yavaşlatan her şey okurun beklentilerine aykırıdır. Aynı zamanda değersizdir. Kitapta Hz. Peygamber'den başlayarak Sıffin'e doğru çizilen bir tekâmül çizgisi vardır. Çok doğal olarak okur bu tekâmülün daha ileri noktalara taşınmasını beklemektedir. Ne var ki tekâmülün önünde Haricilik adı verilen bir engel vardır.<sup>43</sup> On dokuzuncu asrın başında emperyal gayelerle Afrika'ya yönelen batılılar yaptıkları belgesellerle Afrika yerlilerini yeterince insanlaşmamış gayr-i medeni varlıklar olarak dünyaya tanıttılar. Sonra da onlara uyguladıkları şiddeti medenileştirmenin bahanesi olarak takdim ettiler. İslam tarihindeki Haricilik anlatımlarına bakıldığında

<sup>42</sup> Akyol, age., s. 12.

<sup>43</sup> Akyol, age., ss. 11, 16, 43, 55, 75, 101, vd.

benzer bir tek yönlülük dikkat çekicidir. Hariciler'in kılıçtan geçirilmesi vicdanları rahatsız etmeyen bir gereklilik olarak takdim edilir. Yukarıda Ahmet Cevdet Paşa tarafından anlatılan anekdotun benzerleri sıkça anlatılırken onlara uygulanan devlet şiddeti üzerinde durulmaz. Misal İbâdî tabâkât yazarlarından Dercîni Cabir b. Zeyd'den sonra İbâdîye'nin ikinci imamı kabul edilen Ebu Ubeyde ve arkadaşlarına Haccâc'ın yaptığı zulmü şöyle anlatır:

*Damâmdan rivayet edilir ki, Haccâc, Damâm ve Ebû Ubeyde'yi hapse attığında Damâm başlarından geçen sıkıntıları şöyle anlatıyor: "Bize ustura ve makas gibi kesici bir alet verilmiyordu, uzamış bıyıklarımızı dişlerimizle kesiyorduk. Bizden biri sakalını ovduğunda arasından yere bitler düşüveriyordu. Yemek olarak ise arpa ekmeği ve iri tuz veriliyordu. Tuz, içi su dolu bir leğene koyulup, köpüğü suyun yüzeyine çıkıncaya kadar dövülüyordu. Su köpüklenince bize: "Ey hapistekiler! Gelin yemeğinizi alın!" deniliyordu. Suyu en üstten alanlar en iyisini, alttan alanlar ise en kötüsünü almış oluyordu."*

Olaylara bir kez de mağdurların penceresinden bakabilseydik asayışı temin etme görevi ile sorumlu olan devletin bu görevi yerine getirirken zulmetme hakkının olmadığını öğrenecektik. Hatta demokrasi tecrübemiz daha erken devirlerde kök salacaktı. Neredeyse anlamayı yirminci asra tehir ettiğimiz devlet şiddeti denilen kavramı on dört asır önce öğrenmiş olacaktık. İbn Haldun'un, "geçmiş bugüne suyun suya benzediğinden daha fazla benzer" özdeyişi bize tarihin bu güne ışık tutan zengin bir kaynak olduğunu hatırlatır. Ancak olaylara Haricilik konusunda olduğu gibi sübjektif yaklaşmak bu zengin ışık kaynağını kurutmaktan ya da ona sırt dönmekten başka bir anlama gelmemektedir.

#### **ıv)- İyi Kötü Miti:**

Hariciliğin bedevilik üzerinden anlatımının bu denli rağbet görmesinin temel nedenlerinden birisi de belki ideolojik tarih okumalarımızla ilgilidir. Çünkü tarihi tasviri bir yöntemle doğru yanlış perspektifinden okumak yerine kahramanlarımızla hainlerin çarpıştığı bir alan olarak görüyoruz. Kahramanlarımızın her halükarda doğru oldukları kristalize edilerek peşin bir hüküm olarak benimsendiğinden

de tarihçilik de fırak savaşına dönüşüyor.<sup>44</sup> Burada Havaric'in en talihsiz yanı başlangıçta Hz. Ali ile beraber olmalarına rağmen sonunda onun karşısında yer almalarıdır. Kaynaklarda, başlangıçta yani Sıffin'e<sup>45</sup> giderken Hz. Ali ile beraber olmanın onlara kazandırdığı hiç bir meziyete yer verilmezken, Tahkîm sonrası Hz. Ali'nin karşısında yer almaları ile birlikte adı konulmamış şenaatlerle anılırlar. İlginçtir Nehrevân savaşı sonrası Hz. Ali'nin kılıcından maktûl kardeşlerinin kanı akarken bir köşeye çekildi ve **“Eyyah biz ne yaptık? Bu ümmetin en hayırlılarını öldürdük”** şeklinde<sup>46</sup> inkisarını belirtmesine rağmen kristalize süreç inşası peşinde olanlar Hz. Ali'nin bu feryadına kulak tıkamışlardır.

Tarihi kendi kahramanlarımızla hainlerin mücadele ettiği bir alan olarak gördüğümüzden kendi kahramanımıza karşı mücadele veren Muhakkime hiçbir hususta haklı olma hakkına sahip değildir. İslam'ın evrensel kök değerleri işte bu noktada anlamını yitirir ve sorunlu bakış açımız ön plana çıkar. Misal bu anlayışın bir yansıması olarak Kerbela'da acımasızca katledilen ehl-i beytin yetmiş şehidi için on dört asırdan beri yas tutarız. Ancak Nehrevan'da içinde birçok sahabe ve tabiunun da yer aldığı on iki bin Müslüman'ın ölümünü aklımıza bile getirmeyiz.

Yazar, konuyu belli bir kronolojik sıralama içinde anlatmak yerine medyatik anlatımda çok önemli bir yere sahip olan iyi ve kötüden oluşan kahramanlarını inşa ederek konuyu geliştirir. Öyle ki konu, ilerleyen sayfalarda iyi ile kötünün anlatıldığı öykü tadında heyecanlı bir serüvene dönüşür. Akyol'un iyi-kötü mitine işlerlik kazandırmak için kullandığı araçlar şunlardır:

a)- Ashap karşıtlığı: **“Büyük Fitne”** olarak adlandırdığı ilk başlık altında Abdullah b. Habbab b. Eret ve eşinin Hariciler tarafından hunharca katledilişini etkili ve dramatik bir şekilde anlatır. Ashap-

<sup>44</sup> Watt, İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri, s.4;

<sup>45</sup> İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, (Çev.Mehmet Keskin) İstanbul 1994, c. VII, s. 409

<sup>46</sup> Onat, Hasan, Kutlu, Sönmez, *İslam Mezhepleri Tarihi*, s. 35.

tan saygın bir sahabenin suçsuz günahsız evladını ve hamile eşini koyun boğazlar gibi katleden Haricî vahşete şahit olan okur için artık; Haricîleri'in ne düşündüğü ve ne kadar haklılığa sahip oldukları anlamını yitirir.

Hemen devamında konuyu pekiştirme adına Ezrakîler ile Vasil b. Ata arasında geçen bir olay anlatılır. İki olay arasında en az otuz yıl vardır. Ama nasıl olsa, okuyucu bunu ayıramayacak kadar uzman değildir.

Harici kaynaklara bakıldığında Habbâb b. Eret ve eşinin hunharca öldürülmesi kınanır. Haricîler bu cinayeti işleyen Mis'ar b. Fedekî ve arkadaşlarını aralarına almazlar. Daha sonra Mis'ar ve adamları Hz. Ali'nin komutanlarından Ebu Eyyûb el-Ensârî'nin bölüğüne katılırlar. Fakat bu olayda yazarı ilgilendiren sadece cinayet anıdır. Çünkü o kısım Haricîleri kötülemek için gerekli kısımdır. Olayın sonrası onları temize çıkardığı için o kısma medyatik makas atar. Bu konu İbâdî metinlerde şu şekilde anlatılır: "Sayıları on bin ile yirmi bin olan Haricî grup Harura'ya çekildiler. Hz. Ali onlara geri dönmeleri için talepte bulundu. Ama bunu kabul etmediler. Bunun üzerine Sa'sa b. Savhan onlara gelerek: "Halifenizle niçin savaşıyorsunuz?" dedi. Onlar "fitne korkusundan" dediler. Sa'sa onlara "genel bir fitne korkusuna karşılık genel bir sapıklığa girmekte acele etmeyin." dedi. Onlar "biz hangi niyetle gelmişsek o niyetle devam edeceğiz. Eğer Ali, Tahkim'i kabul ederse Siffin günü hangi niyetle savaştıysak gene savaşıyoruz. Yok, eğer Tahkim'i reddederse onunla beraber savaşıyoruz," dediler ve Nehrevan'a gittiler. Onlardan bir grup ayrılıp insanları öldürmeye başladılar. Arkadaşları onlara: "Size yazıklar olsun, biz Ali'den bunun için ayrılmadık." dediler.

Yazar konuyu işlerken ileri düzeyde sosyolojik analizler yapmaya çalışır. Fakat bu analizler ortaya konan iyinin iyiliğini kötünün kötülüğünü destekleyen yönde gelişir. Öyle ki bu durum "hırsızın hiç mi suçu yok" dedirtecek düzeydedir. Yazarın görüşlerine aykırı noktalar ortaya konan kristalize anlayış içerisinde kar yumağı gibi erir. Bir tarafta Hz. Peygamber'in övgüsüne nail olan Hz. Ali ve Hz.

Osman gibi ashab-ı güzîn diğeri yanda ashabı tekfir eden sahabe düşmanları.<sup>47</sup>

Sosyal çatışmaların her ne kadar altı çizilmeye çalışılıyor olsa da cennetle müjdelenmiş sahabenin karşısında konuşlandırılan kimse-lerin ne kadar haklılık payları olabilir ki? Medeniliğe karşı çıkan sığ ve vahşi düşünce: *Bilgisizliğin dar sınırları içinde bir İslam anlayışı uğruna şiddet eylemlerini düzenlediler. Onların akıllarının ermediği, bilgilerinin yetmediği, muhakeme kudretlerinin ulaşmadığı noktada artık “küfr” başlıyordu. Ve onlar küfre karşı savaşıyoruz diye bilgide, akılda, muhakemede kendilerinden kat kat üstün Müslümanlar’ı öldürüyorlardı.*<sup>48</sup> Tabi ki Havaric’in kötülüğü sadece ashab-ı güzîne karşı olmakla kalmaz onlar için diğeri mitlerle pekiştirilen bir kötülük çerçevesi oluşturulur: Bedevilikleri sebebiyle sosyal gelişimi kavrayamadıkları için gelişime karşıdır; cehaletin ve kaynaklara literal bakışın bir sonucu olarak hakikatin özüne vasıl olamayan kabukta kalan kara cehaletle maluldürler; sorunların çözümünde kılıcı tek bir araç olarak kullanma eğilimi ve adalet ararken adaleti ortadan kaldıran fitneci yaklaşım.

İyilik ve kötülük miti inşa edilirken yazar son derece keyfe ma yeşa seçmeci davranır. Kendi tezini destekleyen olayları bağlamından kopararak kullanır. Mesela: “Haricî anlayıştan bir örnek” başlığı altında Mutezile ekolünün önderlerinden meşhur Vasıl b. Ata ile Hariciler arasında geçen bir olay anlatılır. Yazarın bu olayı anlatma nedeni Hariciler’in ne kadar yüzeysel düşünceli ve sığ fikirli kimse-ler olduklarını ortaya koymaktır. Hâlbuki bu olayın ilk Muhakkime ile bir alakası yoktur.

#### **v)- Pluralizm Miti:**

Seçmek ancak çok alternatifin var olduğu durumlarda mümkün olur. Medya okurunu/seyircisini ikna edebilmek için alternatif sayısını mümkün olduğunca azaltır. Hatta sadece kendi görüşlerini tek

<sup>47</sup> Akyol, age, s. 43

<sup>48</sup> Akyol, age, s. 65



seçenek olarak anlatır. Akyol iyi ve kötü düzleminde aktardığı Haricilik olgusunu neredeyse tek seçeneğe indirgemıştır. Burada iki aşamalı indirgemeye gitmiştir;

- 1- Devlete isyan edenler sadece Hariciler'dir: Oysa Olaylar Hz. Ali'den itibaren ele alındığında Hz. Ali'ye muhalif başka gruplar da vardır;
  - a. Hz. Aişe (ra), Hz. Talha ve Hz. Zubeyr'in başı çektiği Cemel grubu.
  - b. Muaviye'nin başı çektiği Sıffin grubu
  - c. Muaviye'nin yanında olmamakla birlikte Hz. Ali'ye de biat etmeyen Abdullah b. Ömer gibi tarafsızlardan oluşan bir grup.
  - d. Her iki grubu tasvip etmeyen başka kimseler de vardır. Ancak vaki çokluk muhayyel teklife mahkûm edilmiştir.
  - e. Sonraki süreçte ortaya çıkan Şîi isyanların Harici isyanlardan geri kalır yanı yoktur.

Klasik kaynaklar ve onlarla benzer görüşleri paylaşan Akyol'a göre Hariciler, Kur'an'a literal yaklaşan, onun özünü anlamayan ve sünnetten/hadisten uzak kimselerdir. Sahabeyi tekfir eden ve sahabenin yaşadığı İslam'dan beri bir topluluktur. Oysa İbâdî metinlere baktığımızda durumun hiç de öyle olmadığını görürüz. Misal; Câbir b. Zeyd şöyle demektedir: "insanlar arasında her kim ki sünnete muhalif bir şey getirirse onun doğru yolda olması mümkün değildir"<sup>49</sup>. İmam Ebû Ubeyde şöyle buyuruyor. Her kim ki onun sahabeler den bir hocası yoksa o dinde bir hiç üzeredir. Allah'ü Teâla bize Resulullah'ın amcası Abbas'ın oğlu Abdullah, Abdullah bin Mes'ud, Abdullah bin Selam gibilerini bize lütfetti. Bunlar ilimde derinleşmiş kişilerdir. Biz onların yoluna dayanır, metotlarını takip ederiz. Kendisini Resûlullah'a bağlayan sağlam bir ipi olmayanın mezhebinin hiçbir kıymeti yoktur. Derin bir ilmi dayanağı olmayan

<sup>49</sup> Câbir b. Zeyd, *Resâil*, s. 5

ekolün hiçbir değeri yoktur.<sup>50</sup> Bu konuda Ebû Ubeyde şöyle der: *“fıkıhta bir İmamı olmayan her hadis sahibi sapıklıktadır ve saptırandır. Eğer Allah Câbir bin Zeyd’i bize lutfetmeseydi biz de sapıttırdık”* Ebû Ubeyde’nin nezdinde sünnetten ve âsardan istifade edilmemiş hiçbir görüşün değeri yoktur. Ebû Ubeyde şöyle der: *“Bil ki Allah’ın kendisine güzel ve Allah’a İbadet üzere doğru bir nefis ile rızıklandırıran Müslüman kendisini Allah’a yaklaştıracak bir şey duyduğunda onun için gayret ederse ilerlediği yönde mükafat alır.”*<sup>51</sup> Ve şöyle buyurmuştur: *“Eğer insan habis, pis bir nefse sahipse Allah için amel etmekten usanır, ve İbadet etmek ona ağır gelir. onun bütün düşüncesi mücadele ve tartışma olur. Ona amel etmeyi teşvik edici bir hadis ulaştığında kıyasla ona muhalefet eder ve şöyle der: Bu sahih değildir. Çünkü onun görüşüne ve hevâsına uygun olanda Allah a İbadet edecek amel yoktur.”*

### Sonuç

Taha Akyol tarafından yapılan bu çalışma pedagojik amaçları gerçekleştirme bakımından türünün en güzel örneklerindendir. Dinin şiddetle ifadesini temel alan tüm mezhepler ve örgütler, İslam’a ve Müslümanlar’a en büyük kötülüğü yapmaktadırlar. Şiddet olgusu, dinde temel referans kabul ettiğimiz Hz. Peygamber’in (as) hayatında arizi bir durumdur. Hz. Peygamber, Müslümanların mal ve can güvenliği tehlikeye düştüğünde savunmaya dayalı savaşlar yapmak zorunda bırakılmıştır. Değilse tüm ilahi dinlerin gayesi kurşun sıkmak değil gönüllere sevgi tohumcuklarını ekerek dünyayı bağüstana çevirmektir. Akyol’un düşünce dünyasında ki *dinin sosyal hayatta ki görünümü* yukarıda tasvir ettiğimiz anlatıma uygun düştüğünü sanmaktayız.

<sup>50</sup> İsmail, Ceytalî, *Şerhu Nuniyye*, cilt I, s. 24

<sup>51</sup> Centalî, İsmail, *Kanâtiru’l Hayrât*, ss. 17-18

Dinin şiddetle ifadesini temel alan gerek Şîf gerekse Selefi yaklaşımlar farklı dini siyasi paradigmlar da önermektedirler. Bu paradigmlar, Akyol'un muhafazakâr bakışına göre sadece düşünce zenginliğine katkı sunan bir çerçeve değil aynı zamanda ülkemizin istiklalini tehlikeye sokacak ciddi bir tehdittir. Eserin genelinde ortaya konan yöntem Akyol'un önemsedığı tarih metodolojisine uygun olmamakla beraber ulaşılmak istenen pedagojik amaca uygun düşmektedir.

Bir eserin ilmi bir konuyu ele alması onu nesnel anlamda ilmi bir seviyeye taşımak için yeterli olmayabilir. Bir eseri ilmi yapan onun araştırma boyunca takip etmek zorunda olduğu yöntemdir. Bu bağlamda Akyol'un eserini akademik bir çalışmadan ziyade başarılı sanatsal bir etkinlik olarak değerlendirmek abartı sayılmamalıdır. Zira o kullandığı medyatik yöntemle bir amaca ulaşma yolundadır. Pazılı oluşturan parçaları İslam mezhepler tarihinin yöntemlerinin gerekli gördüğü ölçülere göre değil şuur altında aktif medyatik şablonlara göre biçimleyerek okurda, dini şiddetin sembolüğü haline gelen Hariciler'e karşı nefret duygusu oluşturmayı başardığını söyleyebiliriz.

Yazar, sosyal hadiselerin izahında sosyoloji birikimini çok başarılı bir şekilde kullanmıştır. Tarihi hadiseleri inanç haline getiren anlayıştan uzak kalmayı başarmıştır. İbn Haldun'dan ödünç aldığı hadari- bedevi gibi kavramlarla hadiselerin arkasındaki sosyal kanunları keşfetme çabası oldukça ufuk açıcudur. Ancak bu çabalara rağmen sonuçta bir ümmetin hafızası olan şe'ni tarih yöntemlerini öne çıkarmaktan ziyade Akyol ümmetin vicdanı olarak kabul gören milli tarihin amaçlarını tahakkuk ettirmeye çalışmıştır. Bu, mazide yapılan bazı açıklamaları daha baştan tümünden doğru kabul ederek yeni bir doğru inşa etmeye çalışmıştır. Ne yazık ki üretilen bu yeni doğru, kitapta eleştirilen fırkanın kendi kaynaklarının verdiği bilgilerle örtüşmemektedir.

İbâziler, Havaric'in yaşayan kolu olmayı kabul etmezler. Bu konuda elimizde sadece İbâzi kaynaklar olduğundan, İbâzi kaynakların çizmiş olduğu genel İbâzi çerçeveyi özetleyerek bu noktada, okuyucuya sınırlı da olsa bir mukayese alanı tanımak istiyoruz.

İslam'dan sudur eden fırkaların birçoğu hakkında ne yazık ki çok yanlış bilgilere sahibiz. Çok yanlış bilgilere sahip olduğumuz fırkalardan birisi de kuşkusuz İbâziye fırkasıdır. Uman başta olmak üzere İbâzî bölgelerde telif edilen eserler ve şimdilerde ortaya çıkan kadim İbâzî kaynakların bu yanlış algıları büyük ölçüde değiştireceği kanaatindeyim. Hatta önümüzdeki yılların İbâziye'nin yeniden keşfedildiği yıllar olacağını rahatlıkla söyleyebilirim.

Müslümanlar arasındaki kardeşliği ortadan kaldıran çok farklı sebepler var. Onlardan belki de en önemlisi, Müslümanlar arasındaki birlik ve beraberliği güçlendirmekle görevli bazı İslam bilginlerinin ayrılık ocağına odun taşımalarıdır. Ne yazık ki bazı fırka yazarları bu konuda büyük bir vebale sahiptirler.

Havâric üzerinden giderek İbâziye hakkında ileri sürülen bazı hususlara dikkat çekmek istiyoruz:

1- Bedevi ve cahil bir güruh suçlaması:

- a. Harici olarak ele alınan gurubun oluşum ve firkalaşma süreci yeterince dikkate alınmamıştır. Harici fırkalar olarak bilinen Ezarika ve Sufriyye gibi aşırı fırkalar ve onların aşırı görüşleri tüm fırkaların ortak görüşü gibi lanse edilmiştir.
- b. Tahkim kararı Sünnî kaynaklar yanında İbâzî kaynaklardan da okunduğunda görülecektir ki buradaki tartışma entelektüel bir temele oturmaktadır. Bedevi ve ilimden nasibi olmayan insanların böyle ilmi bir savunma ortaya koymaları imkansızdır.
- c. Ashab-ı Suffa'dan belli bir amaca yönelik ve sistemli ilk medrese "Nakaletü'l-İlim" adıyla İbâziler tarafından kurulmuştur. Başta beldelerden getirilen zeki çocukların Basra'da burslu okutulması sonra da kendi bölgelerine irşat için gönderilmeleri ancak ileri medeni toplumların yapabileceği bilimsel bir etkinliktir.
- d. Salim b. Zekvan'ın *Sîre'si*, Cabir b. Zeyd'in *Cevabât'ı Rabi'* b. Habîb'in *Müsned'i*, Abdullah b. İbâz'ın Abdülmelik b. Mervân'a yazdığı mektup dikkate alındığında tarih, fi-

- kıh, hadis ve siyasi tarihle ilgili kaleme alınmış ilk eserlerdir.
- e. Kuzey Afrika'da İbâziler ilmin gelişmesine ciddi katkılar sağlamışlardır.<sup>52</sup> "Mektebetü'l Masumiyye" adında bir kütüphane kurmuşlardır. Yaklaşık otuz bin ciltten esere sahip bu kütüphane Fatımiler tarafından yakılmıştır. Kütüphane bedevilerin değil ancak medeni toplumların ruhsal ihtiyacını karşılayan merkezlerdir.
- 2- Düzen Karşıtlığı: İslam tarihi Hz. Osman'ın ikinci altı yılından sonra anarşik bir sürece girmiştir. Yapılan iç savaşlarda Müslümanlar karşı karşıya gelmiş ve çok sayıda Müslüman ölmüştür. Bu durum İslam toplumunda bireysel ve kontrolsüz "öfke patlamalarına" yol açmıştır. İbâziye'nin fikri kurucusu Cabir b. Zeyd ve Rebi' gibi liderleri Emevi halifeleri ile iyi geçinmeye özen göstermişler. Onların arakasında namaz kılmışlar düzene katkı sağlamaya çalışmışlardır.
- 3- Hilafetin Kureyş'e ait bir hak oluşuna karşı çıkarak "ümmetin bir tarağın dişleri gibi eşitliğini" savunan İbâzilerdir. Daha o günde yani on dört asır önce demokratik bir tavır sergileyen onlardır. Bunlar nasıl bedevi insanlardır ki daha günden medeni sayılan diğer topluluklardan daha medeni görüşler ileri sürmüşlerdir.
- 4- Müslümanlar arasında ilk tarih eleştirisi İbâziler tarafından yapılmıştır. Onlar idarecileri salahatlarına takılmadan maharetleri açısından eleştiriye tabi tutmuşlardır. İbâziler tarafından başlatılan eleştirel tarih anlayışı devam ettirilebilseydi Müslümanların siyasal bilinçleri daha ileri bir noktaya gelebilirdi.
- 5- Mezhep Taassubu: İbâziler'in adaletsizliğe karşı etik bir mücadele verdikleri doğrudur. Ayrıca bu, Müslümanların yapması gereken bir görevdir. Ancak İbâziler Kuzey Afrika'da kurdukları

<sup>52</sup> Geniş bilgi için bkz. Halifât, Avaz Muhammed, *Neş'etü'l-Hareketi'l-İbâziye*, Daru'l- Hikme, London, 2007, ss. 195-247.

Rüstemiler Devletinde Mutezile, Malikiyye ve Şii'lerle aynı çatı altında yaşamışlardır.

- 6- Son olarak şahsi bir anımı anlatmak istiyorum. Umân ziyaretlerimde Muhanna es-Sa'dî ve İsa Zekvânî isimli genç araştırmacılarla tanıştım. Umân'ın resmi mezhebi İbâziye olduğu için onların her daim İbâziye'den bahsetmelerini bekliyordum. Fakat onlar son derece itidalli davranıyorlardı. Bir gün çarşıda dolaşırken hayretimi dile getirerek niçin İbâziye hakkında konuşmadıklarını sordum. Muhannâ beni hayrete düşüren şu cevabı verdi: Burada başka mezheplere mensup Müslüman kardeşlerimiz de yaşıyor. Biz çarşıda, pazarda her yerde kendi mezhebimizi konuşursak diğer kardeşlerimizi incitmiş oluruz. İşte, mezhep taassubu ile param parça olmuş İslam ümmetinin vahdetini sağlayacak ilaç bu cevapta saklı demekten kendimi alamadım.

Gelinen noktada tarih ve insanlar büyük bir değişim içerisindedir. Bu bağlamda İstikbalimizi eskinin öfkeleri üzerine değil günün ihtiyaçlarını dikkatine alan bütüncül bir yaklaşıma ihtiyaç vardır. Bu noktada Salatanat-ı Uman müftüsü İbâzi Halilî tarafından kaleme alınan *Nebze et-Taassub el-Mezhebi* (Mezhep Taassubunu Terketmek) isimli eserde ısrarlı bir şekilde birlik çağrısı yapar. Dolayısı ile bu ihtiyacı zayıflatacak düşmanlıkları canlı tutmanın İslam'a da de Müslümanlar'a da bir faydası yoktur.

### **Bibliyografya**

Abdulmecid b. Hamdi, *el-Medarisu'l-Kelamiyye bi İfrikiiyye ila Zuhuri'l-Eş'ariyye*, Tunus 1986.

Akyol, Taha, *Haricilik ve Şia*, İstanbul 1988.

- Ama Hangi Atatürk/ Ocak 2008 /3. baskı Mart 2008.

- Demokrasiden Darbeye Babam Adnan Menderes.
  - Ama Hangi Atatürk/ Ocak 2008 /3. baskı Mart 2008.
  - Medine'den Lozan'a / Kasım 2004.
  - Kitaplar Arasında / Haziran 2002/2. baskı Aralık 2005.
  - Hariciler ve Hizbullah, İslam Toplumlarında Terörün Kökleri / Mart 2000 / 3. baskı Nisan 2000.
  - Mezhep ve Devlet, Osmanlı'da ve İran'da / Ocak 1999 / 7. baskı Kasım 2006.
  - Hayat Yolunda, Gençler İçin Anılar ve Öneriler / Kasım 1997 / 8. baskı Ekim 2007.
  - Bilim ve Yanılgı / 1997 / 5. baskı Aralık 2005.
- Bağdadî, Abdulkahir b. Tâhir b. Muhammed, *el-Fark Beyne'l-Firak*, (thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd) Beyrut 1990.
- Başarslan, Suzan, "Medya İntiharlarının Artışında Ne Kadar Etkili" ss. 9-11, [www.derindüşünce.org](http://www.derindüşünce.org)
- Câbir bin Zeyd, *Resâil İmam Câbir b. Zeyd*, (thk. Ferhât b. Alî Ca'birî) Sîb, 2014.
- Çağatay, Neşet; Çubukçu, İbrahim Agâh, *İslam Mezhepleri Tarihi*, İlahiyat Fakültesi Yayınları Ankara, trz.
- Dercîni, Ebi'l-Abbâs Ahmed b. Saîd, *Kitâb Tabakâti'l-Maşâyih bi'l-Magrib*, (thk. İbrahim Tallay) c.II, Beyrut 1974.
- Ezkevi, Serhân b. Saîd, *Keşfu'l-Gummeti'l Câmi' li Ahbâri'l- Ümmeti*, Oman 2012, cilt, IV.
- Eş'arî, *Makâlâtu'l-İslamiyyîn ve'htilâfu'l-Musallîn*, (thk. Hellmut Ritter) Wiesbaden 1980.
- Günay, Rafet, "Medyanın insanlar Üzerindeki Olumsuz Etkileri" , [www.derindüşünce.org](http://www.derindüşünce.org)
- el-Hâdî, Seyf b. Sâlim, *el-İbâziye ve'l-Malikiyye*, C. I, byy, 2011.
- Halîfât, Avaz Muhammed, *Neş'etü'l-Hareketi'l-İbâziye*, Daru'l- Hikme, London, 2007
- İbn Kesîr, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, ( Çev. Mehmet Keskin) İstanbul 1994.
- İbn Teymiyye, Takiyyüddin Ahmed b. Abdi'l-Hâlim, *Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviyye fi Nakzı Kelâmi's-Şîa ve'l-Kaderiyye*, (thk. Muhammed Reşâd Sâlim), 1986, cilt V, byy. 1986.

el- İzkevî, Serhân b. Saîd, *Keşfu'l-Gumme*, (thk. Muhammed Habîb Salih, Mahmud b. Mubarek es-Selîmî) c. IV, Saltanat-ı Uman 2012.

Kejanlıoğlu, Beybin." BİA Yerel Medya Eğitim Programı" trz. Ankara.

Mikail, el-Nur, *KGB Albaylığından Devlet Başkanlığına*, Putin Dönemi Rusya, İstanbul 2007.

el-Mugirri, Ebu'l-Abbas Ahmed, *Nefhu't-Tîb*, C. IV, Beyrut trz.

Nalçaoğlu, Halil, *Medya ve Toplum*, Ips İletişim Vakfı Yayınları, İst. 2003.

en-Nâmî, Amr Halife, *Dirâsât ani'l-İbâziyye*, byy, trz.

Necip Fazıl, *İlim Beldesinin Kapısı Hz. Ali*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul trz.

Onat, Hasan, Kutlu, Sönmez, (editör) İslam Mezhepleri Tarihi El Kitabı, Onat, Hasan; Ateş, Orhan, "Haricilik" kısmı, Ankara 2012.

Refref, Zeytin, *İran'a Nasıl Bakmalı*, Ankara- 1986.

Richard Maxwell: *Herbert Schiller* (Critical Media Studies), Rowman 1993.

Watt, W. Montgomery, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, (Çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Ankara 2010.

Yusuf, Cevdet Abdulkerim, *Alkâtu'l-Hariciyyeti Lidevleti'r-Rüstemiyye*, Cezayir 1984.

Yıldız Harun, *Kendi Kaynaklarından Haricilik*, Ankara 2010.





## DÜRZİLİĞİN TEŞEKKÜL SÜRECİ

Aytekin ŞENZEBEK\*

### Öz

Görüşlerin ilk ortaya çıktığı dönem olması sebebiyle teşekkül süreçleri bütün fırkalar için önemlidir. Ancak Dürzilik, Nusayrilik, İsmaililik gibi sırrılığı (gizliliği) temel inanç haline getiren fırkalar için bu dönem daha da önem arz etmektedir. Bu fırkalar öğretileri gereği kurucuları tarafından yazılmış olan eserleri ağıyardan (fırka dışı kişilerden) gizlemeyi temel akidevi bir esas haline getirmeleri sebebiyle gerek inanç ve gerekse tarihsel süreçleriyle ilgili bilgiler çoğunlukla halk arasında dolaşan dedikodulardan ibarettir. Bu noktada fırkanın ayırıcı akidelerinin açıkça ilan edildiği ilk dönemin detaylıca incelenmesi ilerleyen süreçlerde koyu bir gizliliğe bürünen bu fırkaların temel akideleri ve bu akidelerin tarihsel süreç içerisinde geçirdikleri değişimlerin daha net bir şekilde ortaya konulması açısından oldukça önem arz etmektedir. Bu çerçevede araştırmamızda, günümüzde başta Orta Doğu ülkeleri olmak üzere Avrupa, Latin Amerika, ABD gibi ülkelerde varlıklarını devam ettiren ve sırrılık prensibi büyük oranda muhafaza eden Dürzi fırkasının teşekkül süreci ayrıntılı bir şekilde incelenecektir.

**Anahtar kelimeler:** Dürzilik, doğuş.

### Abstract

#### **The Formation Process of Druze**

Due to the emergence of the first semester of opinion formation process is important for all sects. However, Druze, Nusayriya this period Ismaelite for privacy as a fundamental belief that sects are even more important. Doctrinal the basic information about these sects to hide from others, which works written by the founders should make a basis of faith and doctrine needed both because of the historical process usually consists of gossip circulating among the people. At this point, quite it is important in terms of set out more clearly, clearly be examined in detail in the first period was proclaimed the basic doctrines of these sects wrapped in a dark privacy in the subsequent process and the changes undergone in the historical process of the tenets of the sect's distinctive tenets. In this context our research today, especially Middle Eastern countries, including Europe, Latin America, and countries like USA sırrılık principle survived in the process of formation of the Druze sect that maintains a large extent will be examined in detail.

**Keywords:** Druze, formation of Druze

---

\* Yrd. Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi, senzeybek4@hotmail.com.

### **Giriş**

Dürzilik, İsmaililik, Nusayrilik gibi sırrılığı (gizliliği) esas alan fırkaların teşekkül süreçlerini net bir Şekilde ortaya koymak oldukça güçtür. Bunun en önemli nedeni, adı geĀen fırkaların gerek inanĀ gerekse ortaya ĀıkıŐlarını ve tarihsel gelişim süreçlerini aydınlatacak eserleri ağyardan (fırka mensubu olmayanlardan) gizlemeleridir. Dolayısıyla bu fırkalarla ilgili yegane kaynak konumunda olan eserler, diğer fırka mensupları tarafından yazılan literatürdür. Ancak bu literatürün, adı geĀen fırkaların temel kaynaklarına dayandırılması, nakledilen rivayetlerin büyük oranda kulaktan duyma Őifahi veriler olması, yazarlarının itikadi, mezhepsel ve siyasal önyargılara sahip olma ihtimalleri, sıhhatli bilgilerin elde edilmesinin önündeki en büyük engellerdir. Sömürgeciliğin başladığı on dokuzuncu yüzyıldan itibaren sırrılığı benimseyen bu fırkaların kaynak eserlerinin farklı saiklerle kütüphanelerde görülmeye baŐlanması ve araştırmacıların hizmetine sunulması bu sorunun büyük oranda ortadan kalkmasına sebep olmuştur. Dürziliğin teşekkül süreci üzerine yaptığımız bu araŐtırmada metot olarak, fırkanın ana kaynaklarıyla başta döneme en yakın tarihte kaleme alınmış eserler olmak üzere diğer fırka mensupları tarafından yazılan literatürü karşılaştırmalı olarak incelemeyi esas aldık.

Araştırmamızda öncelikle Dürzi akidesinin odak noktasını oluşturan el-Hakim bi-Emrillah'ın hayatı ve karakter özellikleri ele alınacak; ardından fırkanın ortaya Āıktığı ilk dönemlerde yaşanan gerek iĀ gerekse dış mücadeleler incelenecektir.

### **el-Hakim bi-Emrillah**

Fatımi Devleti'nin VI. halifesi olan el-Hakim bi-Emrillah, Dürzi tevhidi akidede cismani alemin yaratılmasından itibaren Tanrı'nın tecelli ettiği 72. nasuti suret (insan bedeni) olarak kabul edilmektedir. Bu inanĀ, Dürziliğin diğer öğretilerinin etrafında Şekillendiği temel bir akidedir. Bu sebeple el-Hakim bi-Emrillah'ın hayatı, kiŐili-

ği ve saltanat döneminde meydana gelen siyasi hadiselerin iyi tetkik edilmesi, fırkanın ortaya çıkış sebebi ve Dürzî akidesinin şekilleniş biçiminin daha iyi anlaşılmasında önemli bir yer tutmaktadır.

el-Hakim bi-Emrillah, 23 Rabiü'l-Evvel 375 / 15 Ağustos 985 senesinde Kahire'deki hilafet sarayında dünyaya geldi.<sup>1</sup> Babası el-Aziz Billah'ın 386/996 Ramazan ayında Halep Hamdanileri ve Bizans'ın ortak ordularına karşı yeni bir sefere giriştiği sırada Suriye'nin Bilbis şehrinde vefat etmesi üzerine aynı tarihte ve aynı yerde<sup>2</sup> "imam" ünvanı ile hilafet makamına getirildi ve kendisine biat edildi. Babasının vasiyeti gereği "el-Hâkim bi-Emrillah" lakabını aldı ki bu lakap el-Hâkim'in en çok sevdiği lakaptır. el-Hâkim bi-Emrillah halife olduğu zaman henüz 11,5 yaşındaydı.<sup>3</sup>

Bütün tarih kaynaklarında ve Fatımi Devleti kayıtlarında el-Hakim bi-Emrillah'ın VI. Fatımi Halifesi olduğu kesin bir şekilde bildirilmesine rağmen Dürziler, Fatımi devletinin kurucusu ve ilk halifesi olan Ubeydullah el-Mehdi'yi Fâtımî halifelerinin soy kütüğünden çıkartarak el-Hâkim'in "beşinci Fâtımî halifesi" olduğunu iddia ederler.<sup>4</sup> Fırka mensupları, Ubeydullah'ın gerçekte İsmaili mestur imamlarının üçüncüsü olan Abdullah er-Radi'nin hucceti olduğunu, imamın ölmeden önce oğlu el-Kâim bi-Emrillah'ın vasiliğine Ubeydullah el-Mehdi'yi atadığını ancak onun kendi çocukları adına davette bulunduğunu; Ubeydullah'ın bütün çocuklarının ve-

<sup>1</sup> Bkz. el-Makrîzî, Takiyyü'd-Din Ahmed b. Ali, *Kitâbü'l-Mevâ'iz ve'l-İ'tibâr bi-Zikri'l-Hitat ve'l-Âsâr*, Kahire tsz., 2/285.

<sup>2</sup> Bkz. el-Makrîzî, *el-Mevâ'iz ve'l-İ'tibâr*, 2/275.

<sup>3</sup> Bkz. İbn Kesîr, İmadü'd-Din Ebi'l-Fidâ' İsmail b. Ömer, *el-Bidâye ve'n-Nihâye fi't-Tarih*, Kahire 1966, 11/ 320; İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Abdilkerim, *el-Kâmîl fi't-Tarih*, Beyrut 1966, 9/116, 118; el-Makrîzî, *el-Mevâ'iz ve'l-İ'tibâr*, 2/275; İbn Hallikân, Ebu Abbas Şemseddin Ahmed b. Ebi Bekr, *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâü Ebnâi'z-Zemân*, thk: İhsan Abbas, Beyrut trz., 5/292; İbn Tağrîberdî, Cemalüddin Ebi'l-Mehasin Yusuf, *en-Nücümü'z-Zâhire fi Mülûki Mısır ve'l-Kâhire*, Kahire 1970, 4/176; Abü'l-Farac, Gregory (el-Bâr Hebraeus), *Abü'l-Farac Tarihi*, çev. Ömer Rıza Doğrul, Ankara 1945, 1/275-276.

<sup>4</sup> Bkz. Talî', Emin Muhammed, *Aslü'l-Muvahhidîn ed-Dürüz ve Usûlühüm*, Beyrut 1961, s. 46.

fat etmesi sebebiyle hilafetin yeniden el-Kâim bi-Emrillah'ın eline geçtiğini ileri sürerler.<sup>5</sup> Bu yönüyle Dürzi düşüncesinde Ubeydullah el-Mehdi, kesin bir şekilde, Fâtımî halife ve imam zincirinin dışına atılmakta, el-Kâim bi-Emrillah Fâtımîlerin ilk halifesi olarak kabul edilmektedir. Bunun sonucu olarak da Dürziler nazarında el-Hâkim bi-Emrillah "beşinci Fâtımî Halifesi" konumundadır.

el-Hakim bi-Emrillah'ın hilafet müddeti, uygulamaları yönüyle birbirinden farklı dört döneme ayrılır: 1- Vesayet altında bulunduğu ilk devre (386-390/996-1000) 2- 390-395/1000-1005 arasındaki ikinci devre 3- 396-400/1005-1010 arasındaki üçüncü devre. 4- 401-411/1011-1021 yılları arasındaki dördüncü devre.<sup>6</sup>

386-390/996-1000 arası vesayet altında bulunduğu ilk devrede el-Hakim bi-Emrillah'ın, siyaseten herhangi bir etkisi olmamasına rağmen Dürzi akidesinin ortaya çıkışındaki en önemli amil olan karakter yapısının şekillendiği bir zaman dilimi olması açısından önemlidir.

el-Hakim bi-Emrillah'ın çocuk yaşta halife olması, devlet yönetiminde etkinlik kurmak isteyen zümrelerin iktidar mücadelelerini de beraberinde getirmiştir. Özellikle ordunun temelini oluşturan el-Meğaribe ve el-Meşarika<sup>7</sup> zümreleri arasındaki mücadelelerin yansımaları, karakteri yeni şekillenmeye başlayan el-Hakim'in kişiliği üzerinde etkili olmuştur. el-Aziz Billah döneminde, ordu içerisindeki

<sup>5</sup> Bkz. Tali', *a.g.e.*, s. 37-38.

<sup>6</sup> Bkz. Hasan, İbrahim Hasan, *Tarihu'd-Devleti'l-Fatımiyye fi'l-Mağrib ve Mısır ve Suriye ve Bilâdi'l-Ğarb*, Kahire 1981, s. 165; Hasan, İbrahim Hasan, *Tarihu'l-İslâm es-Siyasi ve'd-Dini ve's-Sekafi ve'l-İctimai*, Kahire 1962, 3/ 153-154.

<sup>7</sup> el-Meşarika grubu el-Hakim bi-Emrillah'ın babası el-Aziz Billah döneminde, Fâtımî ordusunun belkemiğini oluşturan Berberilerin ve özellikle de Kutamelilerin etkinliğini azaltmak, aynı zamanda doğuya yayılmayı kolaylaştırmak amacıyla Fâtımî ordusuna yerleştirilen Türk ve Deylemilerden oluşan gruptur. el-Meğaribe ise Berberilerden ve Kutamelilerden oluşmaktaydı. Fatımi ordusundaki el-Meğaribe ve el-Meşarika grupları hakkında detaylı bilgi için Bkz. Resâilü'l-Hikme, *es-Siretü'l-Müstakime*, Lübnan 1986, 12/126; Mâcid, Abdü'l-Mün'im, *el-Hâkim bi-Emrillah el-Halîfetü'l-Müfterâ Aleyh*, Kahire 1982, s. 28-29; İbn Zâfir, Cemalü'd-Din Ali, *Ahbâru'd-Düveli'l-Münkati'a*, thk. Andoria Ferre, Kahire 1972, s. 43.

gücünü önemli ölçüde kaybeden İbn Ammar liderliğindeki el-Meğaribe gurubunun, el-Hakim'in hilafetinin ilk yıllarında meydana gelen iktidar boşluğundan faydalanarak devlet yönetiminde belli edimimlerde elde etmesi, Türklerin ağırlıkta olduğu el-Meşarika gurubu tarafından tepkiyle karşılanmış ve bu mücadelede karşı tarafı temsil eden Bercevan'a destek vermelerine sebep olmuştur. Bir yıl devam eden mücadelelerde Bercevan liderliğindeki el-Meşarika gurubu başarılı olmuş ve 387/997 yılı ortalarında İbn Ammar Kahire'yi terk etmek zorunda kalmıştır.<sup>8</sup>

İbn Ammar'ın ülkeyi terk etmesiyle birlikte devletin fiili hakimiyetini ele geçiren Bercevan'ın el-Hakim bi-Emrillah'a karşı olan tavırlarında önemli değişiklikler meydana gelmiş, adeta halifenin hapis hayatı yaşamasına sebep olmuştur. Örneğin Bercevan, el-Hâkim'in ata binmesine, hediyeler dağıtmasına kısıtlamalar getirmiş, ona "kertenkele" diye hitap ederek aşağılamaya başlamıştır.<sup>9</sup> Bercevan'ın bu uygulamaları ve aşağılamaları el-Hakim bi-Emrillah'ın psikolojisini olumsuz manada etkilemiştir.

390-395/1000-1005 arasındaki ikinci devrede ise el-Hakim bi-Emrillah reşit olmuş ve hilafet makamını fiili olarak da ele geçirmiştir.

<sup>8</sup> Detaylı bilgi için bkz. İbnü'l-Esir, *a.g.e.*, 9/119; İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed, *Kitabü'l-İber ve Divânü'l-Mübtedei ve'l-Haber*, Beyrut 1971, 4/56-57; en-Nüveyri, Şehabeddin Ahmed b. Abdilvehhab, *Nihâyetü'l-Ereb fi Fünûni'l-Edeb*, thk. M. Muhammed Emin-M. Hilmi Muhammed Ahmed, Kahire 1992, 28/169-174; el-Makrizî, Takiyyü'd-Din Ahmed b. Ali, *İtti'âzü'l-Hunefâ bi-Ahbâri'l-Eimmeti'l-Fatmiyyine'l-Hulefâ*, thk. Muhammed Hilmi Muhammed Ahmed, Kahire 1996, 2/8-14; İbnü'l-Esir, *a.g.e.*, 9/120; el-Antâki, Yahya b. Said b. Yahya, *Târîhu'l-Antâki el-Ma'rûf bi-Silati Târîhi Ütiâ*, thk. Ömer Abdüsselam et-Tedmûri, Trablus 1990, s. 238-239; Daffary, Farhad, *The Ismailis: Their History and Doctrines*, Cambridge 1992, s. 187; De Sacy, Silvestre, *Exposé De La Religion Des Druzes*, Paris 1838, 1/CCLXXXVI-CCLXXXVIII; Özyayın, Abdülkerim, "Bercevan", *DİA*, İstanbul 1992, 5/483, *DİA*, 5/483.

<sup>9</sup> Bkz. Abû'l-Farac, *a.g.e.*, 1/277; el-Makrizî, *İtti'âzü'l-Hunefâ*, 2/25-26; İbnü'l-Kalanîsi, Ebu Ya'la Hamza b. Esed ed-Dimeşki, *Zeylû Târîhi Dimeşk*, thk. H. F. Amedroz, Leiden 1908, s. 55-56; İbn Hallikân, *a.g.e.*, 1/270-271; en-Nüveyri, *a.g.e.*, 28/174-176; İbnü'l-Esir, *a.g.e.*, 9/122; İbn İyâs el-Hanefî, Muhammed b. Ahmed, *Bedâiu'z-Zuhûr fi Vekâi'd-Duhûr*, thk. Muhammed Mustafa, Kahire 1982, 1 (I. Kısım)/197; Özyayın, *a.g.m.*, *DİA*, 5/483.

tir. İlk uygulamaları ise Bercevan ve Kahire'yi terk eden İbn Ammar'ı yakalatarak öldürtmek olmuştur. Ancak el-Hakim bu kadarla da yetinmemiş otoritesini tam manasıyla tesis edebilmek için Kadi'l-Kudat'ın (Baş Kadı) da aralarında bulunduğu pek çok üst düzey devlet yöneticisini öldürtmüştür.<sup>10</sup>

el-Hakim bi-Emrillah'ın hayatının bu döneminde İsmaili akideye sıkı sıkıya bağlı olduğu ve zımmilerle Sünnilere karşı baskıcı bir tutum sergilediği görülmektedir. Bu çerçevede İsmaili düşünceyi yayacak dai yetiştirmek, fırkanın akidevi ve hukuki görüşlerini temellendirmek ve Abbasilerin Bağdat'ta kurduğu Beytü'l-Hikme ile rekabet edebilmek amacıyla 395/1004 yılında Kahire'de Dâru'l-Hikme adını verdiği bir ilim ve kültür merkezi kurmuştur. el-Makrizî'nin İslâm ülkelerinde büyüklük ve zenginlik bakımından bir benzerinin bulunmadığını söylediği kütüphanede başlangıçta 1.000.000 olan kitap sayısı el-Hakim bi-Emrillah'ın köşklerden ve saray kütüphanesinden toplayarak bağışladığı eserlerle 1.600.000 ulaşmıştır. Her bilim dalından derslerin verildiği bu merkezde el-Mecalisü'l-Hikme adıyla ilmi oturumların düzenlendiği ve bu oturumlara el-Hakim'in bizzat katıldığı da rivayet edilmektedir.<sup>11</sup>

İsmaili akidenin gelişimi için bu derece çaba sarf eden el-Hakim bi-Emrillah, zımmilere ve Sünnilere gün geçtikçe artan bir baskı uygulamıştır. Önce Hıristiyan katiplerin tümünü görevden almış, ardından Melki Rumlarını Kahire'de oturdukları mahalleden çıkarmış, burada bulunan evleri ve iki kiliseyi yıkarak yerine büyük bir cami inşa etmiştir.<sup>12</sup> 395/1005 yılına gelindiğinde baskılarını daha

<sup>10</sup> Detaylı bilgi için bkz. Bkz. el-Makrizî, *el-Mevâ'iz ve'l-İ'tibâr*, 2/286; el-Antâkî, *a.g.e.*, s. 252; el-Makrizî, *İtti'âzü'l-Hunefâ*, 2/25, 46, 50.

<sup>11</sup> Bkz. el-Makrizî, *el-Mevâ'iz ve'l-İ'tibâr*, 1/445, 458-460; el-Makrizî, *İtti'âzü'l-Hunefâ*, 2/56; el-Antâkî, *a.g.e.*, s. 258; İbn Tağrıberdî, *a.g.e.*, 4/222; Hitti, Philip K, *History of the Arabs from the Earliest Times to Present*, New York 1968, s. 628; Mez, Adam, *el-Hadâratü'l-İslâmiyye fi'l-Karni'r-Râbi'l-Hicri ev Asri'n-Nehda fi'l-İslâm*, Arapçaya çev. Muhammed Abdülhadi Ebû Ride, Kahire 1957, 1/313-314; Zeydan, Corci, *Târîhu't-Temeddüni'l-İslâmi*, Beyrut 1967, 3/230; Kaya, Mahmut, "Darülhikme", *DİA*, İstanbul 1993, 8/537.

<sup>12</sup> Bkz. el-Antâkî, *a.g.e.*, s. 252-253.

da arttıran el-Hakim bi-Emrillah, bütün mescitlere, cadde ve sokaklara Ashab-ı Kirâm'a karşı hakaret dolu sözler yazdırmış<sup>13</sup>; öğle ezanının saat yedide, ikinci ezanının da saat dokuzda okunmasını emretmiştir.<sup>14</sup> Aynı yıl Hıristiyan ve Yahudilerin zünnar bağlamaları ve farklı elbiseler giymeleri yönünde bir sicil çıkartmış; bu sicilde Yahudilerin siyah imame takmalarını, Müslümanlarla aynı gemiye binmemelerini, Müslüman hizmetçiler çalıştırmamalarını, Müslümanların eşeklerine binmemelerini, onlarla birlikte aynı hamama girmemelerini emretmiş ve onlar için özel hamamlar yaptırmıştır.<sup>15</sup>

396-400/1005-1010 yılları arasındaki üçüncü devrede el-Hâkim bi-Emrillah'ın Sünnilere karşı taassup politikasını değiştirdiği dikkat çekmektedir. Daha önce duvarlara ve mescitlere yazdırdığı sahabeye karşı çirkin sözler içeren yazıları sildirmiş; kılınması yasaklanmış olan teravih namazının yeniden kılınmasına izin vermiştir.<sup>16</sup> Halifede Sünnilere karşı oluşan bu değişimin iki önemli sebebi bulunmaktadır: 1- Ebû Rekve isyanı 2- 398-401/1007-1011 yılları arasında üç yıl boyunca Nil nehrinin suyunun azalması neticesinde halkın güç duruma düşmesi.<sup>17</sup> Ebû Rekve olayında Sünni tebanın kendisine karşı rakibinin yanında yer alması; Nil nehrinin suyunun azalmasıyla birlikte kendilerine karşı olan uygulamalardan rahatsız olan Sünni halkın isyan etme ihtimali el-Hâkim'i taassup politikasını terk etmeye zorlamış görünmektedir. Graefe'nin de belirttiği gibi el-Hâkim bu hususta o kadar ileri gitmiştir ki münhasıran İsmaili

<sup>13</sup> Bkz. İbn Hallikân, *a.g.e.*, 5/293; İbn Tağrıberdî, *a.g.e.*, 4/176; İbnü'l-İmâd, Ebû'l-Fellâh Abdilhayy, *Şezerâtü'z-Zeheb fî Ahbâri men Zeheb*, Beyrut 1979, 3/193; ez-Zehebî, Ebû Abdillâh Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, *el-Iber fî Haberî men Ğaber*, thk. Ebû Hacer Muhammed Zağlûl, Beyrut 1985, 2/219; ez-Zehebî, Şemsüddin Ebi Abdillâh, *Düvelü'l-İslâm*, Beyrut 1985, s. 215; el-Makrîzî, *el-Mevâ'iz ve'l-İ'tibâr*, 2/282.

<sup>14</sup> Bkz. el-Makrîzî, *İtti'âzü'l-Hunefâ*, 2/53.

<sup>15</sup> Bkz. el-Makrîzî, *İtti'âzü'l-Hunefâ*, 2/53; İbn Tağrıberdî, *a.g.e.*, 4/177; İbnü'l-İmâd, *a.g.e.*, 3/193.

<sup>16</sup> Bkz. el-Antâkî, *a.g.e.*, s. 268; el-Makrîzî, *İtti'âzü'l-Hunefâ*, 2/69; İbn Tağrıberdî, *a.g.e.*, 4/177.

<sup>17</sup> Bkz. Hasan, *Tarihu'd-Devleti'l-Fâtîmiyye*, s. 166; Hasan, *Tarihu'l-İslâm*, 3/153; Daftary, *a.g.e.*, s. 190.



mezhebi ile ilgili ibadetleri ilga ederek sarahaten Sünniliğe geçmiştir.<sup>18</sup>

Bu dönemde Sünnilere karşı baskı politikasını değiştiren el-Hakim bi-Emrillah, Yahudi ve Hıristiyanlara uyguladığı baskıyı daha da arttırmıştır. 397/1006-7 senesinde Kudüs ve diğer yerlerde Paskalya kutlamasını; 398/1008 senesinde de Hıristiyanların zeytin bayramında kilise süslemelerini yasaklamıştır. Aynı yıl yayınladığı bir sicil ile kiliselerin vakıflarına ve mallarına el konulduğunu bildirmiştir.<sup>19</sup> Bu dönemde pek çok kilise ve manastır yıktıran El-Hakim bi-Emrillah'ın Hıristiyanlar tarafından Hz. İsa'nın çarmıha gerildiği yer olarak kabul edilip kutsanan Kıyamet Kilisesinin yıkılması ve içerisindeki eşyaların yağmalanması yönündeki emri büyük bir tepkiye sebep olmuştur.<sup>20</sup>

401-411/1011-1021 seneleri arasındaki dördüncü devrede el-Hâkim'in politikalarının daha tutarsız ve değişken bir görünüm arz ettiği, aklının çok daha karışık bir halde olduğu görülmektedir.<sup>21</sup> Graefe'nin de belirttiği üzere, el-Hâkim'in bundan önceki devrelerde Şii ve Sünni topluma karşı uygulamalarının saikleri hakkında bir tahminde bulunulabiliyordu. Ancak bu son devredeki uygulamalarının saiklerini tespit etmek imkânsızdır. Çünkü halife değişken emirnameleri ile bazen İsmaililiğe bazen de Sünniliğe temayül göstermekteydi. Ancak halifenin son yılları hariç bu devirde de Hıristiyan ve Yahudilere karşı takındığı sert tavırlar ve hangi mezhepten

<sup>18</sup> Bkz. Graefe, E., "Hakim bi-Emrillah", *İA*, İstanbul 1987, s. 104.

<sup>19</sup> Bkz. el-Makrizî, *İtti'âzü'l-Hunefâ*, 2/71; el-Antâkî, *a.g.e.*, s. 276; Canard, M., "Al-Hâkim bi-Amr Allah", *EI*, Leiden 1986, 3/77.

<sup>20</sup> Bkz. el-Antâkî, *a.g.e.*, s. 279-280; el-Makrizî, *İtti'âzü'l-Hunefâ*, 2/74-75; İbnü'l-İbrî, Goregorius Ebü'l-Ferec b. Ahrun, *Tarihu Muhtasaru'd-Düvel*, Beyrut 1986, s. 180; Abü'l-Farac, *a.g.e.*, I/279; ez-Zehebî, *Düvelü'l-İslâm*, s. 212; İbn Kesir, *a.g.e.*, 12/9; ez-Zehebî, *el-Iber*, 2/220; el-Yafii, Ebu Muhammed Abdullah b. Es'ad b. Ali b. Süleyman, *Mirâtü'l-Cinân ve İbratü'l-Yekzân fi Ma'rifeti ma Yu'teberu min Havadisi'z-Zemân*, Kahire 1993, 3/26; İbn Tağrıberdî, *a.g.e.*, 3/177; İbn Hallikân, *a.g.e.*, 5/294.

<sup>21</sup> Bkz. Hasan, *Tarihu'd-Devleti'l-Fâtîmiyye*, s. 166; Hasan, *Tarihu'l-İslâm*, 3/153.

ve dinden olursa olsun iktidar mevkiinde bulunan devlet adamlarına karşı zalimane muamelesi değişiklik arz etmemiştir.<sup>22</sup>

403/1013 senesinde çıkardığı bir fermanla İslâm dinine giren Hıristiyanların hürmet göreceklerini, Müslüman olmayı reddedenlerin boyunlarına ters haç takarak dolaşmalarını; Yahudilerin ise boyunlarına buzağı kafası takmalarını emretti. Yine bu fermanla gayri Müslimlerin sağ ellerine yüzük takmaları ve ata binmeleri yasaklanmış buna karşılık onların yalnızca katır ve merkeplere binmelerine, adi eğerler ve tahta üzengiler kullanmalarına izin verilmiştir. Bu durumu kabul etmeyen gayri Müslimlerin ise bütün eşyalarını toplayarak Roma'ya göçmelerini emretmiştir. Bu fermanın ilanından sonra pek çok gayri Müslim ülkeyi terk etmiş, bir kısmı ise Müslüman olmuştur. Dinini terk etmeyen ve ülkeden de ayrılmayan Hıristiyanların boyunlarına altın ve gümüşten haçlar takmaları, parlak renkli kumaştan eğerler yapmaları üzerine el-Hâkim bi-Emrillah ikinci bir emirname yayınlayarak boynuna Bağdat ölçüsüne göre 4 kıyye ağırlığında tahtadan haç takmayan Hıristiyanların; yine boynuna Bağdat ölçüsüne göre 6 kıyye ağırlığında olan ve bir tavuk ayağı resmini taşıyan plaka asmayan Yahudilerin öldürüleceğini bildirmiştir.<sup>23</sup> Bu dönemde de pek çok kilise ve manastır yıkılmıştır.

el-Hakim'in gayri Müslimlere karşı olan bu uygulamaları 411/1021 senesinde sona ermiştir. Bu yıl el-Hâkim bi-Emrillah zorla Müslüman yapılan gayri Müslimlerin tekrar eski dinlerine dönmelerine izin vermiştir. Bunun neticesinde 7.000'den fazla Yahudinin bir gün içinde eski dinine döndüğü rivayet edilmektedir. Yine el-Hâkim'in bu izni neticesinde daha önce yayınladığı emir gereği dinini terk etmeyerek hicret etmeye zorlanan Hıristiyanlar geri dönmeye başlamıştır. Bu sebeple el-Hâkim bi-Emrillah daha

<sup>22</sup> Bkz. Graefe, *a.g.m.*, s. 104.

<sup>23</sup> Bkz. Abû'l-Farac, *a.g.e.*, 1/280; İbn Hallikân, *a.g.e.*, 5/293-294; el-Antâki, *a.g.e.*, s. 295; el-Makrizî, *İtti'âzü'l-Hunefâ*, 2/94-95.

önce yıktırıldığı kiliselerin onarılarak ibadete açılmasına da izin vermiştir.<sup>24</sup>

Tarih kitaplarında nakledildiğine göre el-Hâkim, 403/1013 senesinde zühd hayatına yönelmiş, yün elbise, peştamal ve siyah yünden imame takmaya başlamıştır. Ata binmeyi azaltmış, onun yerine demir eyerli eşeğe binmeyi tercih etmiştir. Yine bu tarihte yaya olarak çöl gezintilerine başlamıştır.<sup>25</sup> 404/1014 senesinde kadınlara ayakkabı yapılmasını, onların hamama girmelerini, gece ve gündüz evlerinden çıkmalarını yasaklamış, çıkanları da öldürmüştür.<sup>26</sup> Zehebi'nin bildirdiğine göre bu yasak yedi sene yedi ay devam etmiştir.<sup>27</sup>

el-Hakim'in bu dönemde Tanrısallık vehmine kapıldığı anlaşılmaktadır. Hatib minberde ismini söylediği zaman halka, zikrini büyütmeleri ve ismine saygı için saf halinde ayağa kalkmalarını emretti. Bütün ülkede hatta Mekke ve Medine'de bu emir yerine getirildi. Özellikle Mısır halkına kendisinin adı okunduğu zaman secdeye kapanmalarını, hatta sokakta cumayı kılmayan insanların da kendisine yapılan secde esnasında câmideki Müslümanlarla birlikte secde etmelerini emretti.<sup>28</sup> Yine Kahire ve Fustat arasında yaptırdığı bir mescide Hz. Peygamber'in naaşını nakletmek için plan hazırladığı ancak bu durumun Medineliler tarafından haber alınması sebebiyle planı uygulamaya geçiremediği nakledilir.<sup>29</sup>

<sup>24</sup> Bkz. el-Antâkî, *a.g.e.*, s. 353-359; Komisyon, *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, Editör: Kenan Seyithanoğlu, İstanbul 1987, 5/197.

<sup>25</sup> Bkz. el-Antâkî, *a.g.e.*, s. 300; İbnü'l-İmâd, *a.g.e.*, 3/193; el-Makrizî, *İtti'âzü'l-Hunefâ*, 2/99.

<sup>26</sup> Bkz. İbn Hallikân, *a.g.e.*, 5/294; ez-Zehebi, *el-Iber*, 3/208; İbn Kesir, *a.g.e.*, 12/9; İbn Tağrıberdi, *a.g.e.*, 4/177; İbnü'l-İmâd, *a.g.e.*, 3/193; el-Antâkî, *a.g.e.*, s. 307; el-Makrizî, *İtti'âzü'l-Hunefâ*, 2/102-103; İbn İyâs, *a.g.e.*, c. 1 (1. kısım), s. 199.

<sup>27</sup> Bkz. ez-Zehebi, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, thk. İbrahim ez-Zeybek, Beyrut 1983, 15/748.

<sup>28</sup> Bkz. İbn Kesir, *a.g.e.*, 12/9; İbnü'l-İmâd, *a.g.e.*, 3/194; el-Yafii, *a.g.e.*, 3/26; es-Suyûtî, Celaleddin, *Hüsnü'l-Muhâdara*, Kahire 1967, 1/601.

<sup>29</sup> Bkz. el-Himyerî, Muhammed b. Abdü'l-Mün'im, *er-Ravdu'l-Mi'tar fi Haberi'l-Aktar*, nşr. İhsan Abbas, Beyrut 1975, s. 450.

**el-Hakim bi-Emrillah'ın Ölümü İle İlgili İddialar**

el-Hâkim bi-Emrillâh 27 Şevval 411/13 Şubat 1021'de, saltanatının yirmi beşinci senesinde, 36 yaşında iken Mukattam Dağında bir göl30 kıyısında ortadan kayboldu. Ortadan kaybolan el-Hâkim bi-Emrillah'ın akıbeti hususunda kaynaklarda pek çok rivayet nakledilmektedir.

Tarihi kaynaklarda el-Hâkim bi-Emrillah'ın planlı bir şekilde öldürüldüğü yönündeki rivayetlerin yaygın olduğu görülmektedir. Hatta Kalkaşendi, el-Hâkim'in "öldürüldüğünden şüphe edilmedi" diyerek diğer bütün iddiaları kesin bir dille reddetmektedir.<sup>31</sup> Bununla birlikte el-Hakim'i öldüren odakların kimliği ile ilgili farklı bilgiler nakledilmektedir. Bunun sebebi ise el-Hakim'in halifeliği dönemindeki uygulamaları nedeniyle pek çok kişi ve topluluğun düşmanlığını kazanmış olmasıdır. Bunların önde gelenleri, onun tarafından öldürülen üst düzey devlet adamlarının yandaşları; mescitlerde bile kendileri için kötü sözler sarf edilen Sünniler; zor şartlar altında yaşamaya zorlanan Kıptiler; Dürziliğin el-Hâkim bi-Emrillah tarafından desteklendiğini ileri süren Şiiler ve özellikle İsmaililer; onun yönetiminden hoşnut olmayan Araplar, Berberiler, Farslar, Türkler ve Mısırlılar ile el-Hâkim'in tasarruflarından hoşnut olmayan veya hırslarından dolayı kendisi ile ters düşen ailesidir.<sup>32</sup>

Sünni ve Kıpti kaynakların büyük çoğunluğu el-Hâkim bi-Emrillah'ın öldürülmesi ile ilgili olarak kardeşi Sittü'l-Mülk'ü sorumlu tutmaktadırlar. Bu kaynaklarda verilen bilgilere göre el-Hakim bi-Emrillah gece gezilerinin birinde, tahtadan yapılmış ve üzerine kadın kıyafeti giydirilmiş bir kuklada bazı Mısırlıların kız kardeşi Sittü'l-Mülk'ün erkeklerle ilişkisi olduğuna dair bir mektup bulur. Buna kızan el-Hakim kölelerine önlerine gelen Mısırlıları öl-

<sup>30</sup> Bkz. Dannâvî, Muhammed Ali, *Tarihu Lübnana ve'l-Mıntka*, Dâru'l-Eyman 1985, s. 203.

<sup>31</sup> Bkz. Kalkaşendî, Ahmed b. Ali, *Subhu'l-A'sâ fi Snâati'l-İnşâ*, şerh ve ta'lik: Muhammed Hüseyin Şemseddin, Beyrut 1987, 3/494.

<sup>32</sup> Bkz. Mâcid, *a.g.e.*, s. 169.

dürmelerini, evleri yağmalarını ve çarşıları yakmalarını emreder. Mısırlılarla köleler üç gün çatışır ve her iki taraftan da çok sayıda insan ölür. el-Hakim olaylardan sonra Sittü'l-Mülk'e bir mektup yazarak bütün bu olayların sebebinin kendisi olduğunu bildirir. Sittü'l-Mülk bu ve benzeri birkaç olaydan sonra el-Hakim'in kendisini öldürmesinden korkarak, ordu komutanı İbn Devvas ile birlikte el-Hakim'i öldürmek üzere bir plan hazırlar. Bu plan neticesinde el-Hakim bi-Emrillah geceleri sık sık gittiği Mukattam Dağı'nda İbn Devvas'ın adamları tarafından öldürülür. Cesedi bir rivayete göre kuyuya atılır, diğer bir rivayete göre ise Sittü'l-Mülk'ün evine getirilerek gizlice defnedilir. el-Hakim'in saraya dönmemesi üzerine onu aramakla görevlendirilen heyet, onun yalnızca yünden dokunan elbisesini düğmeleri çözülmemiş ve üzerinde bıçak ve kan izleri olduğu bir halde bulur ve onun öldüğüne kesin kanaat getirir.<sup>33</sup>

Modern dönem yazarlarından Enver Yasin'in, el-Hâkim bi-Emrillah'ın muasırı olan el-Enbâ Zaharya adındaki Kıpti bir patriğin hayat hikâyesinin anlatıldığı *Siyeru'l-Bey'ati'l-Mukaddese* isimli kili-se yazmasından naklettiği rivayette, el-Hakim bi-Emrillah'ın kasıtlı olarak gizlendiği bildirilmektedir. Bu rivayette anlatıldığına göre el-Hâkim bi-Emrillah, bir gece, yanında tek bir rikabdar bulunduğu halde dağa gezintiye çıkar. Hulvan'a ulaşana kadar gezintisini sürdürür. Sonra eşeğinden iner ve rikabdarına eşeğinin dizlerini kesmesini emreder, o da bu emri yerine getirir. Bunun ardından rikabdarına saraya geri dönmesini ve kendisini yalnız bırakmasını söyler. Bu emir üzerine rikabdar saraya geri döner. el-Hâkim ertesi gün saraya geri dönmeyince yöneticiler bu rikabdara el-Hâkim'in nerede olduğunu sorarlar. O da olanları anlatır. Bunun üzerine el-Hâkim'i aramaya giderler. Eşeği rikabdarın anlattığı gibi ayakları kesilmiş

<sup>33</sup> Bkz. İbn Tağrıberdi, *a.g.e.*, 4/185-191; İbnü'l-Esir, *a.g.e.*, 9/310; İbnül-Cevzî, Ebi'l-Ferec Abdirrahman b. Ali b. Muhammed, *el-Muntazam fi Tarihi'l-Mülük ve'l-Ümem*, thk. Muhammed Abdülkadir Ata-Mustafa Abdülkadir Ata, Beyrut 1995, 15/140; ez-Zehabî, *el-Iber*, 2/219; İbnü'l-İmâd, *a.g.e.*, 3/193; el-Yafii, *a.g.e.*, 3/25-26; el-Makrîzî, *İtti'âzü'l-Hunefâ*, 2/116-117; İbn İyâs, *a.g.e.*, 1 (I. Kısım)/209-210; İbnü'l-İbrî, *a.g.e.*, s. 179-180; Abû'l-Farac, *a.g.e.*, 1/285.

halde bulurlar. Ancak el-Hâkim bi-Emrillah hakkında ne bir habere ne de bir ize rastlarlar. Ebû Salih el-Ermeni'ye nispet edilen *Tarihu'l-Kenâis* isimli eserde de aynı rivayet, el-Hakim'in tek başına çöle giderek ortadan kaybolduğu eklemesiyle nakledilir.<sup>34</sup>

Abu'l-Farac ise Şam'daki Mısırlı âlimlerden işittiği şu rivayeti nakleder: “el-Hâkim'in Hıristiyanları tazyik ettiği sırada rabbimiz Mesih, Pavlus'a görüldüğü gibi ona da görüldü, o da bu andan başlayarak iman etti. Gizlice çöle giderek orada öldü.”<sup>35</sup> Abû'l-Farac'ın bu rivayetinden el-Hâkim bi-Emrillah'ın kaybolduğu geceden sonra ölene kadar rahip olarak hayatını devam ettirdiği görülmektedir. Ancak bu rivayetin yalnızca *Abu'l-Farac Tarihi*'nde yer alması ve yazarın bir duyum olduğunu vurgulaması, el-Hâkim'in son dönemlerinde kiliselere ve Hıristiyanlara karşı göstermiş olduğu müsamahanın bir tezahürü olarak Süryani ve Kiptiler arasında yaygın bir dedikodunun nakledilmesi olarak kabul edilebilir.

el-Hakim'in öldürülmesiyle ilgili modern dönem araştırmacıları tarafından farklı teoriler ileri sürülmektedir. Bunlardan Muhammed el-Hatib, Dürziliğin gizli İsmaili akidenin tahrif edilmiş şekli olduğu tespitinden hareketle el-Hakim'in, İsmailiyye'nin açıklanması yasak olan batını hakikatlerini Dürzilik adı altında ortaya çıkarttığını ve bu sebeple halifenin İsmaili dailerin ve Fatımi otoritelerinin birlikte düzenlediği bir komplo sonucu öldürüldüğünü ileri sürmektedir.<sup>36</sup> Tarihi kayıtlarda bu yönde bir bilginin bulunmaması ve iddianın yalnızca mantıksal bir çıkarımdan ibaret olması yazarın bu tespitine şüpheyle yaklaşılmasına neden olmaktadır. Ancak el-Hakim'in uygulamalarından ve Dürzi liderlere olan yakın ilişkisinden rahatsız oldukları bilinen İsmaili dailerin ve Fatımi otoritelerinin, halifenin ortadan kaybolması hadisesini detaylıca araştırmamaları ve kısa

<sup>34</sup> Bkz. Yasin, Enver- es-Seyyid, Vâil- Seyfullah, Bahâuddîn, *Beyne'l-Akl ve'n-Nebiyu*, Paris 1981, s. 74-75.

<sup>35</sup> Bkz. Abû'l-Farac, *a.g.e.*, I/285

<sup>36</sup> Bkz. el-Hatib, Muhammed Ahmed, *el-Harekâtü'l-Bâtıniyye fî'l-Âlemi'l-İslâmî*, Amman 1984, s. 212-213.

süre içerisinde Ali ez-Zahir'e biat etmeleri, her ne kadar düzenlenen komploya aktif olarak katılmasalar da sonuçtan memnun olduklarının göstergeleri olarak kabul edilebilir.

Konuyla ilgili bir diğer iddia ise Farhad Daftary tarafından ileri sürülmüştür. Daftary'e göre el-Hakim bi-Emrillah, halifenin esrarlı bir şekilde ortadan kaybolmasının inançları için faydalı olacağını düşünen Hamza b. Ali'nin kışkırtmaları neticesinde, Dürzî liderler tarafından hazırlanan bir komplo sonucu öldürüldüğünü ileri sürmektedir.<sup>37</sup> el-Hakim'in ortadan kaybolmasından sonra Mısır'da Dürzilere uygulanan baskı ve kıtaller göz önüne alındığında bu iddianın kabul edilebilir nitelikte olmadığı görülmektedir.

Dürzi akidesinde ise Tanrı'nın tecelli sureti olarak kabul edilen el-Hakim bi-Emrillah 411/1021 senesinde gaybete girmiştir. İnanca göre Tanrı, kıyametten önce yeniden el-Hakim suretinde tecelli ederek Dürzilerin intikamını diğer din ve mezheplerden alacak ve yeryüzünün hakimiyeti fırka mensuplarının ellerine geçecektir.

#### **El-Hakim bi-Emrillah'ın Karakter Özellikleri**

Tarih kaynaklarında verilen bilgilerden hareketle, el-Hakim bi-Emrillah'ın oldukça değişken bir karakter yapısına sahip olduğu söylenebilir. Fatımi halifesinin, bu özelliği sebebiyle gerek tarih kitaplarında ve gerekse modern araştırmalarda bazı psikolojik yorumlamalara tabi tutulduğu görülmektedir.

Asıl mesleği doktorluk olan tarihçi el-Antaki (425/1035), el-Hâkim'in gençliğinden beri birbirine uymayan bu uygulamalarının sebebini beyindeki sıvı eksikliği sonucu meydana gelen kasılmalarından kaynaklı melankoli hastalığına bağlar. Yazar, bu hastalığa maruz kalan insanların bazı vehimlere kapıldığının, garip işler hayal ettiğinin ve yapmış olduğu fiillerin doğruluğundan asla şüphe etmediğinin, kendisini bu düşüncelerden alıkoyamadığının tıp ilmi tarafından kabul edildiğini vurgular. Bu tür hastalardan bazılarının

<sup>37</sup> Bkz. Daftary, *a.g.e.*, s. 200.

kendilerini nebi, bazılarının ilah kabul edebileceğini belirten el-Antaki, hastanın sözlerine ve davranışlarına bunu aksettirebileceğini bildirir. Ancak ilk bakışta bu hastalığın fark edilmediğini hatta hastanın insanlar tarafından faziletli ve entelektüel bir kişiliğe sahip olduğunun düşünülebileceğini vurgulayan el-Antâkî, el-Hâkim'in eşekle sürekli gezmesinin de bu hastalığına işaret ettiğini belirtir.<sup>38</sup> Tarihçinin bu tespiti benzer ifadelerle el-Makrizi tarafından da kabul edilmektedir.<sup>39</sup> Modern araştırmacılardan Patai ise el-Hâkim bi-Emrillah'ın mütevazı hayat geçirdiği dönemlerde delilik emareleri gösteren bir manik depresif hastası olduğunu bildirir.<sup>40</sup>

Mantran, el-Hâkim bi-Emrillah'ın kişiliği hakkında şu değerlendirmelerde bulunur: "Toleranssız oluşu ve aynı zamanda liberalizmi, onu kendine pek hakim olamayan biri şeklinde gösterir. Belki de genç yaşta iktidara gelip bu mevkinin zevkinden sarhoş olmuş olabilir. Erken kaybolması onu ilahlaşmış bir varlık yapmıştır. el-Makrizî'nin onun hakkındaki hükmü serttir: "Bütün işleri gayesizdi. Deliliğinin ilham ettiği rüyalar akıl süzgecinden geçmemişti" der... el-Hâkim bir nevi arınmış Şiilik getirmek istedi. Bunun için de hem Müslüman cemaatine hem de zımmilere yüklendi."<sup>41</sup>

İbn Kesir *el-Bidâye ve'n-Nihâye* adlı eserinde el-Hâkim'in yasaları ve gelenekleri sürekli değiştirmesinin halkın kendisine itaat edip etmediğini denemek için olduğunu bildirir.<sup>42</sup> Hodgson da İbn Kesir'in bu görüşüne paralel tespitlerde bulunur. Yazara göre el-Hâkim bi-Emrillah'ın en garip isteklerinde bile ciddi bir dini maksadın izleri görülebilir. Örneğin, dükkânların gece açık kalması kararı, polisin ne kadar etkin ve adaletinin ne kadar güçlü olduğunu ve bunun sonucunda da gecelerin gündüzler kadar güvenli hale geldi-

<sup>38</sup> Bkz. el-Antâkî, *a.g.e.*, s. 330-332.

<sup>39</sup> Bkz. el-Makrizî, *el-Mevâ'iz ve'l-İ'tibâr*, 2/289.

<sup>40</sup> Bkz. Patai, Rephael, "Druze", *The Encyclopedia Of Religion*, London 1987, 4/503.

<sup>41</sup> Mantran, Robert, *İslâm'ın Yayılış Tarihi (VII-XI. Yüzyıllar)*, çev. İsmet Kayaoğlu, Ankara 1981, s. 159.

<sup>42</sup> Bkz. İbn Kesir, *a.g.e.*, 12/9.



ğini göstermek amacını taşıyordu. Bazı eylemleri ise püriten bir şidet ifade ediyordu. Şarabı kaynağından kesmek için Mısır'ın şaraphanelerini yıktırması, zımmiler üzerine ağır yükler getirmesi, kadınların evden çıkmasını yasaklaması bunun örnekleridir.<sup>43</sup>

İsmaili alimler ise el-Hâkim bi-Emrillah'ın bu tür fiillerini imametinin delilleri olarak takdim ederler. Örneğin, Hamidüddin el-Kirmânî'ye göre “Şimdi sen, göğün, insanları bürüyecek açık bir duman çıkaracağı günü gözetle. Bu, elem verici bir azaptır”<sup>44</sup> ayetindeki “gözetleyin” ifadesiyle “gayeleri gizli, maksatlarını araştırmak hususunda akılları hayrete düşüren fiiller ortaya koyan bir imamın zuhurunu bekleyin” anlamının kastedildiğini belirtir ki İsmaili daiye göre bu imam el-Hâkim bi-Emrillah'tır. el-Kirmanî'ye göre bu tür fiiller fasıklarla Mü'minleri birbirinden ayıran imtihan niteliğindedir. Bu imtihan ise Allah'ın vaadini gerçekleştirileceği, zulmün ortadan kalkacağı ve hakkın apaçık bir şekilde zuhur edeceği dönemin öncülü konumundadır.<sup>45</sup> Dolayısıyla el-Hâkim bi-Emrillah'ın bu tür fiilleri, onun imametinin delili ve Allah'ın vaadinin gerçekleşeceği dönemin yaklaştığının birer işaretidir.

Dürziler ise el-Hâkim bi-Emrillah'ın bu tür fiillerini ulûhiyetinin delili olarak kabul ederler. Bu yaklaşım tarzını, Hamza b. Ali'nin şu ifadeleri net olarak ortaya koymaktadır: “Ciddi olsun gayri ciddi olsun Mevlânâ'nın bütün fiillerinin apaçık hikmetler olduğunu anlamadılar... Eğer Mevlânâ'nın fiillerine hakikat gözüyle bakarlar ve onların işaretlerini şaşani (parlak) nurla düşünürlerse ulûhiyet, kudret, ezeliyet ve ebedi hükümlerlik onlar tarafından açıkça görülecek, şeytan ve askerlerinin tuzaklarından kurtulacaklar ve onların düşüncelerinde Mevlânâ'nın fiillerinin hikmeti şekillenecektir.”<sup>46</sup>

<sup>43</sup> Bkz. Hodgson, Marshall G. S., *İslâm'ın Serüveni Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih*, çev. Alp Eker v.d., İstanbul 1993, s. 28.

<sup>44</sup> Duhan 44/10.

<sup>45</sup> Bkz. el-Kirmânî, Ahmed Hamidü'd-Din, “er-Risaletü'l-Mevsüme bi-Mebâsimi'l-Beşârât”, thk. Mustafa Galib, *Mecmûatü Resâili'l-Kirmanî*, Beyrut 1983, s. 123.

<sup>46</sup> Resâilü'l-Hikme, *Kitâb fîhi Hakâik*, 11/98-99.

### **Dürziliğin Teşekkülü**

Gizli öğretilere sahip fırkaların karakteristik özelliklerinden en önemlisi, insanları kendi akidevi esaslarına inanmaya çağırırken birbirine zıt iki farklı davet dönemi geçirmeleridir. Bunlardan ilki gizli davet dönemidir. Bu tür fırkalar, gerek içerisinde yaşadıkları toplumlarda kendileri gibi inanmayan zümrelerin ve gerekse kendilerinden olmayan siyasal iktidarların baskı ve zulümlerinden çekindikleri için kurdukları gizli teşkilatlar vasıtasıyla insanları inandırdıkları akidelere iman etmeye davet ederler. Dolayısıyla bu davet dönemindeki çağrı bütün halka değil yalnızca fırka liderlerince belirlenmiş kriterlere sahip insanlara gizli bir şekilde yapılır. İkinci devre ise açık davet dönemidir. Gizlilik dönemlerinde yaptıkları faaliyetlerle belirli bir kitleye ulaşan bu fırkalar, inanç esaslarını açıkça ilan ederek halkı kendileri gibi inanmaya davet ederler. İnançların açıkça ilan edilerek davette bulunulması, siyasal ve sosyal şartların uygun olup olmamasına bağlıdır.

“Sır” olarak kabul ettikleri gizli öğretilere sahip fırkalardan biri olan Dürziliğin de teşekkül süreci boyunca bu iki davet dönemini yaşadığı görülmektedir: 1- Gizli Davet Dönemi 2- Açık Davet Dönemi.

**1- Gizli Davet Dönemi:** “Müjdeleme Dönemi” olarak da isimlendirilen bu safhanın başlangıcı ile ilgili farklı tarihler zikredilmektedir. Dürzi müellifler tarafından bazı yazmalara dayandırılarak oluşturulan kurguda, bu dönemin başlangıcı olarak el-Hakim bi-Emrillah’ın hilafet makamına geçtiği tarih olan Ramazan 386/Ekim 996’dan üç ay sonrası gösterilir.<sup>47</sup> Ancak el-Hakim’in çocuk yaşta halife olması, devlet yönetiminde etkili olmak isteyen ve ordu içerisinde güçlü olarak temsil edilen el-Meşaribe ve el-Meşarika<sup>48</sup> gu-

<sup>47</sup> Bkz. Makarem, Sami Nasib, *The Druze Faith*, New York 1974, 15-16; Abû Izzeddin, Nejla M., *The Druzes A New Study of Their History, Faith and Society*, Leiden 1984, s. 103.

<sup>48</sup> el-Meşarika grubu V. Fatimi Halifesi el-Aziz Billah zamanında, ordunun belkemiğini oluşturan Berberilerin ve özellikle de Kutamelilerin etkinliğini

rupları arasında çatışmalara varan rekabet, yeni halifenin gündelik yaşamında bile kısıtlamalara<sup>49</sup> gidilmesine sebep olmuştur. Dolayısıyla el-Hakim'in siyasi karmaşanın zirvede olduğu bir dönemde ve İsmaili dailerin etkili olduğu bir ortamda kendisinin uluhiyetini esas alan yeni bir davet başlatması pek de mümkün görünmemektedir.

Bizim de benimsediğimiz görüşe göre Müjdeleme Döneminin başlangıç tarihi 400/1010 civarındır. Bu iddianın temelini Fatımi istihbarat birimi Divanü'l-İnşa tarafından Safer 400 senesinde Hind, Sind, Irak ve Filistin'e kadar bütün beldelere gönderilen *İlcamü'l-Cahidine'l-Mu'terizine ala'z-Zahidin* isimli risale oluşturmaktadır. Burada tasavvufi bir üslup kullanılarak el-Hâkim bi-Emrillah'ın ulûhiyetine işaret edilmiştir.<sup>50</sup>

*Resailü'l-Hikme*'de yer alan bilgilerden hareketle bu dönemde davetin liderliğini Kahire'de ikamet eden Hamza b. Ali'nin yaptığını söyleyebiliriz. Hamza, insanları yeni akideye çağırırken İsmaililiğin gizli davet metodunu esas almış, farklı bölgelere atadığı dailer vasıtasıyla insanları el-Hakim bi-Emrillah'ın Tanrı'nın yeryüzündeki tecelli sureti olduğu iddiasına inanmaya çağırmıştır. Muhtemeldir ki bu dailer İsmaili daveti farklı bölgelerde yaymakla görevlendirilmiş propagandacılarıdır. Dürzi yazarlardan Heşşî, açık davetin başladığı 408/1017 yılı başlarında Dürzi akidesinin sadık dailer tarafından Antakya, Haleb, Bilad-ı Şam, Vadi't-Teym, Cebel-i Lübnan ve Bey-

---

azaltmak, aynı zamanda doğuya yayılmayı kolaylaştırmak amacıyla orduya alınan Türk ve Deylemlilerden oluşan gruptur. el-Meğaribe ise Berberilerden ve Kutamelilerden oluşmaktaydı. Bkz. Mâcid, *a.g.e.*, s. 28-29; el-Antâkî, *a.g.e.*, s. 237-238; Daftary, *a.g.e.*, s. 186.

<sup>49</sup> Bu kısıtlamalar özellikle el-Meşarika gurubunun desteğini arkasına alan ve halifenin küçük yaşta olması sebebiyle vasilik görevine atanan Bercevan tarafından uygulanmaktaydı. O, el-Hâkim'in vakti müsait olmadıkça ata binmesine, gerekli olmadıkça hediyeler dağıtmasına müsaade etmiyor hatta ona "kertenkele" diye hitap ediyordu. Bkz. Abû'l-Farac, *a.g.e.*, 1/277; el-Makrîzî, *İtti'azü'l-Hunefâ*, 2/25-26; İbnü'l-Kalanîsi, *a.g.e.*, s. 55-56; İbn Hallikân, *a.g.e.*, 1/270-271; en-Nüveyri, *a.g.e.*, 28/174-176; İbnü'l-Esîr, *a.g.e.*, 9/122; İbn İyâs, *a.g.e.*, 1 (I. Kısım)/197; Özeydî, *a.g.m.*, *DİA*, 5/483.

<sup>50</sup> Bkz. Kitâbü'l-Hind, Risâletü'l-câmi'l-Câhidine'l-Mu'terizine ala'z-Zâhidine min zevi'l-Mücâhedeti'l-Muvahhidin, s. 164-179; Hüseyin, Muhammed Kamil, *Tâifetü'd-Dürûz Târîhuhâ ve Akâidühâ*, Kahire 1960, s. 72.

rut sahilinde yayıldığını bildirmektedir.<sup>51</sup> Tarihçi el-Antaki ise bu bölgelerde yapılan gizli davet neticesinde 16.000 kişinin yeni akideyi kabul ettiğini bildirmektedir.<sup>52</sup>

**2- Açık Davet Dönemi:** Fırkanın açık davet döneminin ne zaman başladığıyla ilgili olarak kaynaklarda farklı bilgiler nakledilmektedir. Fırka mensuplarına göre bu merhale, el-Hakim bi-Emrillah'ın 1 Muharrem 408/30 Mayıs 1017 tarihinde yayınladığı ve fırka mensuplarından inançlarını gizlemelerine sebep olan mani-aları ortadan kaldırdığını, artık akidelerini açıkça ilan ederek avamdan havasa bütün insanların yeni inanca davet edilmesini istediği bir bildiri<sup>53</sup> ile başlamıştır. Dürzilere göre bu sicilin ilan edilmesiyle birlikte el-Hâkim bi-Emrillah'ın ulûhiyetini gizleyerek, sadece zahiri bir imam olarak kendisini taktim ettiği "imamet merhalesi" başka bir ifade ile "setr devri" sona ermiş, ulûhiyetinin açık bir şekilde ilan edildiği "tecerrüd merhalesi" veya "keşf devri" başlamıştır.<sup>54</sup>

Bununla birlikte tarih kaynaklarında gerek yeni davetin ilanı ve gerekse ilanı yapan ilk kişinin kimliğiyle ilgili farklı bilgiler nakledilmektedir. Döneme en yakın kaynak konumunda olan el-Antâkî (458/1066), Dürziliğin ilk olarak 408/1017 senesinde ed-Derezi tarafından ilan edildiğini; Hamza b. Ali'nin ise ed-Derezi'den sonra ortaya çıkarak insanları onun söylediklerine iman etmeye davet ettiğini açık bir şekilde ifade etmektedir.<sup>55</sup> el-Antâkî'den sonra yaşamış olan İbn Zâfir (613/1216) ise yeni davetin 409/1018 senesinde, ilahın el-Hâkim'e hulul ettiği iddiasıyla ortaya çıkan el-Ferğani tarafından açıkça ilan edildiğine; el-Ahram'dan sonra, önce

<sup>51</sup> Bkz. Heşşî, Selim Hasan, *Dürûzu Beyrut Târîhuhum ve Meâsihim*, Beyrut 1985, s. 36.

<sup>52</sup> Bkz. el-Antâkî, *a.g.e.*, s. 343.

<sup>53</sup> Bkz. Resâillü'l-Hikme, er-Risâletü'l-Mevsüme bi't-Tenbih ve't-Te'nîb ve't-Tevbih ve't-Tevkîf (et-Tenbih ve't-Te'nîb), 42/323; el-Mevsüme bi İzâhi't-Tevhîd limen Tenebbehe min Sünneti'l-Ğafleti ve 'Arafe'l-Hakka ve Ebsarahû ve İsbâti'l-Hucce bi-Burhâni'd-Din ve'r-Redd 'alâ men Eşrake bi'l-Bâri ve Şekke fihi ve Cehade'l-Hakka ve Elhade ve Enkera (İzâhu't-Tevhîd), 74/657.

<sup>54</sup> Bkz. Yasin v.d., *a.g.e.*, s. 86

<sup>55</sup> Bkz. el-Antâkî, *a.g.e.*, s. 334, 342.

Hamza b. Ali daha sonra da Neştekin ed-Derezi tarafından davetin devam ettirildiğine işaret etmektedir.<sup>56</sup> el-Makrizî (845/1441) ise 408/1017 olaylarını anlattığı satırlarda el-Hâkim bi-Emrillah'ın ulûhiyeti iddiasıyla önce ed-Derezi'nin daha sonra da Hamza b. Ali'nin ortaya çıktığını bildirmektedir. Tarihçi, İbn Ebi Tayy'dan naklettiği rivayette ise Hamza b. Ali ile el-Ferğani'yi birbirine karıştırmıştır.<sup>57</sup> İbn Tağrıberdi'nin (874/1469) İbn Sabii'den yaptığı alıntıda ise el-Hâkim bi-Emrillah'ın aklına ulûhiyet fikri gelince bu iddiasında ona el-Ahram'ın yardımcı olduğunu belirtir. *Mir'âtü'z-Zemân* isimli eserden yaptığı nakilde ise bu kişinin ed-Derezi olduğuna işaret edilmektedir. Ancak İbn Tağrıberdi Hamza b. Ali'den hiç bahsetmez.<sup>58</sup> İbnü'l-İmâd (1089/1679) da yalnızca el-Ferğani'den bahsetmekte buna karşılık ed-Derezi ve Hamza'dan bahsetmemektedir.<sup>59</sup>

Görüldüğü üzere tarih kaynaklarında davetin ilan edildiği tarihle ilgili 408/1017 ve 409/1018 olmak üzere iki farklı rivayet bulunmaktadır. Yine aynı kaynaklarda fırkanın görüşlerini ilan eden ilk kişinin kimliğiyle ilgili olarak Neştekin ed-Derezi, Hasan b. Haydara el-Ferğani ve Hamza b. Ali isimleri zikredilmektedir. Biz bu çalışmamızda, fırkanın teşekkül sürecinin en önemli merhalesini oluşturan ve geleceğini şekillendiren davetin ilan tarihi ve görüşlerini ilk ilan eden şahsın kimliğiyle ilgili özellikle tarih kaynaklarında yer alan bunca çelişkili rivayetleri Dürzi kutsal metinleri olan *Resailü'l-Hikme*'de yer alan bilgilerle karşılaştırarak sıhhatli bir neticeye ulaşmaya çalışacağız.

<sup>56</sup> Bkz. İbn Zâfir, *a.g.e.*, s. 51-53.

<sup>57</sup> Bkz. el-Makrizî, *İtti'âzü'l-Hunefâ*, 2/113.

<sup>58</sup> Bkz. İbn Tağrıberdi, *a.g.e.*, 4/183-184.

<sup>59</sup> Bkz. İbnü'l-İmâd, *a.g.e.*, 3/194-195.

a) **Neştekin ed-Derezi**

Kaynaklarda Neştekin ed-Derezi<sup>60</sup>, Anuştekin ed-Dizburi<sup>61</sup>, Anuştekin ed-Derezi el-Buhari<sup>62</sup>, Ebû Abdillâh Anuştekin en-Neccari ed-Derezi<sup>63</sup> gibi farklı isimlerle zikredilmektedir. ed-Derezi'nin ırki kökeni hakkında biri Farisi<sup>64</sup> diğeri ise Türk<sup>65</sup> olduğu yönünde iki farklı bilgi nakledilmektedir. Bununla birlikte isminde yer alan Neştekin, Anuşteki ve Dizburi (Dizbörü kelimesinin Arapça yazılmış şekli) kelimelerinin Türkçe olması onun Türk kökenli olduğuna dair rivayetlerin daha kabul edilebilir nitelikte olduğunun göstergelerindedir.

ed-Derezi'nin yeni daveti (Dürzi akidesini) kabulünden önceki hayatı ile ilgili olarak kaynaklarda nakledilen bilgiler oldukça sınırlıdır. İbn Tağrıberdi'nin ondan bahsederken kullandığı “Batnilerden bir adam” ifadesi ed-Derezi'nin, el-Hakim'e uluhiyet izafe eden yeni akideyi kabul etmeden önce İsmailiyye fırkasına mensup biri olduğuna işaret eder.<sup>66</sup> Hamza b. Ali tarafından yazılan *es-Subhatü'l-Kâine* isimli risalede onun, Hamza'nın me'zunu olan Ali b. Ahmed el-Habbal vasıtasıyla yeni daveti kabul ettiği, kendisinden misak alındığı ve diğer Muvahhidlerle birlikte isminin bizzat Hamza b. Ali tarafından el-Hâkim bi-Emrillah'a bildirildiği açıklanmaktadır.<sup>67</sup> Gerek tarih kitaplarında ve gerekse Risalelerde yer alan ifadelerden ed-Derezi'nin bu aşamadan sonra Bilad-ı Şam'da yeni daveti yay-

<sup>60</sup> Bkz. Resâilü'l-Hikme, el-Ġâye ve'n-Nasiha, 10/92; er-Rızâ ve't-Teslim, 16/182; es-Subhatü'l-Kâine, 19/202.

<sup>61</sup> Bkz. Kalkaşendî, *a.g.e.*, 4/170.

<sup>62</sup> Bkz. İbn Zâfir, *a.g.e.*, s. 53.

<sup>63</sup> Bkz. el-Makrîzî, *İtti'âzü'l-Hunefâ*, 2/118.

<sup>64</sup> Bkz. el-Antâkî, *a.g.e.*, s. 334; ez-Ziriklî, Hayruddîn, el-A'lâm-Kâmüsu Terâcimi'l-Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisâ' mine'l-Arab ve'l-Müste'rabin ve'l-Müsteşrikîn, Beyrut 2002, 6/35; Zehru'd-Din, Salih, Târihu'l-Müslimine'l-Muvahhidîn ed-Dürüz, Beyrut 1994, s. 29.

<sup>65</sup> Bkz. İbn Zâfir, *a.g.e.*, s. 53; Madelung, W., “Hamza b. Ali”, *EI*, Leiden 1971, 3/154.

<sup>66</sup> Bkz. İbn Tağrıberdi, *a.g.e.*, 4/184.

<sup>67</sup> Bkz. Resâilü'l-Hikme, *es-Subhatü'l-Kâine*, 19/203.

mak üzere gönderilen ilk dai olduğundan bahsedilmesi<sup>68</sup> onun daha önceleri bu bölgede İsmaili daveti yaymakla görevli bir dai olduğuna, Kahire'deki toplantılarda Hamza b. Ali ile tanıştığına ve bu yolla yeni davete intisap ettiğine işaret eder.

Muhtemeldir ki ed-Derezi, 407/1016-17 yılı başlarında gizli davet dönemini sona erdirerek açık davet dönemini başlatmak için yapılması gereken son hazırlıkları tamamlamak üzere Kahire'ye çağrılan Selâme b. Abdilvehhab, Vehb el-Kuraşî, İsmail et-Temîmî ve diğer dailerle birlikte imparatorluğun başkentine gelmiştir.<sup>69</sup> Hamza b. Ali liderliğinde yapılan istişarelerde Neştekin ed-Derezi saraydaki görevliler arasında daveti gizliden yaymak ve akidenin açık ilanında buradan gelecek tepkileri hafifletmek üzere görevlendirilmişti.<sup>70</sup> Döneme yakın tarihçilerin bildirdiğine göre ed-Derezi bu görevi esnasında halife el-Hakim bi-Emrillah'a sürekli iltifatlarda bulunarak ona bağlılığını arz etmiş<sup>71</sup> ve vaktinin çoğunluğunu el-Hakim'in yanında geçirir olmuştur.<sup>72</sup> İbn Tağrıberdi, bu sıkı ilişkinin bir sonucu olarak onun yetkili bir mevkiye getirildiğini, el-Hakim'in kendisine gelen bürokratları ve alimleri ed-Derezi'ye yönlendirmesi sebebiyle vezirlerin, komutanların ve alimlerin onun kapısında bekler olduklarını bildirmektedir.<sup>73</sup> Hamza b. Ali'nin Resâilü'l-Hikme'de yer alan ifadelerinden onun Beytü'l-Mal'in yöneticiliği makamına getirildiği anlaşılmaktadır.<sup>74</sup>

Bir taraftan bu şekilde yetkili makamlar elde eden ed-Derezi diğer taraftan saraydaki yetkili kişilerin, el-Hakim'in uluhiyetini ileri

<sup>68</sup> Bkz. Resâilü'l-Hikme, *er-Rızâ ve't-Teslîm*, 16/180; el-Makrîzî, *İtti'âzü'l-Hunefâ*, 2/113, 118; el-Antâkî, *a.g.e.*, s. 334.

<sup>69</sup> Bkz. en-Neccâr, Abdullah, *Mezhebü'd-Dürûz ve't-Tevhid*, Kahire 1965, s. 111.

<sup>70</sup> Bkz. Yasin vd., *a.g.e.*, s. 180-181

<sup>71</sup> Bkz. el-Antâkî, *a.g.e.*, s. 334.

<sup>72</sup> Bkz. İbn Tağrıberdi, *a.g.e.*, 4/184.

<sup>73</sup> Bkz. İbn Tağrıberdi, *a.g.e.*, 4/184.

<sup>74</sup> Hamza b. Ali, ed-Derezi hakkında şöyle der: "Dirhem ve dinar basma işinden elde ettiği yetkiler onun (ed-Derezi) aklını çeldi. Paranın benzerini yaptığı gibi tevhidin de sahtesini yapabileceğini zannetti." Bkz. Resâilü'l-Hikme, *el-Ğâye ve'n-Nasîha*, 10/93.

süren yeni davete katılmalarına yönelik faaliyette bulunmuştur. el-Antaki'nin bildirdiğine göre Neştekin ed-Derezi, el-Hakim'in emri üzerine başta Türk kölelerine nezaret eden devlet görevlileri olmak üzere Dai'd-Duat (Baş Dai) Hotkin, veliaht ve diğer ileri gelen bürokratlara el-Hakim'in uluhiyetine ve Tanrı'dan gelen vahiyleri öğrenmeleri için kendine tabi olmaya çağıran mesajlar göndermiştir. Mesajı alan yöneticiler el-Hakim'in yanına giderek böyle bir emir verip vermediğini halifeye sormuşlar ancak halife onlardan çekindiği için verdiği emri inkar etmiştir.<sup>75</sup>

İbn Tağrıberdi, kendisinin bizzat gördüğü bazı Mısır tarih kitaplarında, ed-Derezi'nin yöneticilere yazdığı bu mesajların içeriğinde bulunan inançla ilgili konular hakkında daha detaylı bilgiler vermektedir. Buna göre Neştekin ed-Derezi, Hz. Adem'in ruhunun Ali b. Ebi Talib'e, Ali b. Ebi Talib'in ruhunun da önce el-Hakim'in babasına ve oradan da el-Hakim bi-Emrillah'a intikal ettiğini ileri sürmüştür.<sup>76</sup>

ed-Derezi'nin ileri sürdüğü bu iddia, Dürziliğin kutsal metinleri olarak kabul edilen *Resailü'l-Hikme* içerisinde ortaya konulan akide görüşlerle taban tabana zıt bir görüntü sergilemektedir. Çünkü *Resailü'l-Hikme*'ye göre gerek Hz. Muhammed ve gerekse Hz. Ali şerrin kaynağı olarak nitelendirilen ez-Zıddu'r-Ruhani'nin fasit akidesini sürdüren zemmedilmiş natık ve esas olarak kabul edilmektedir.<sup>77</sup> Ancak Hamza b. Ali ez-Zuzeni başlığında daha detaylı ele alınacağı üzere, ed-Derezi'nin bu görüşleri esasen Mescid-i Reydan baskınından önceki dönemde fırkanın davette bulunduğu temel akide olarak karşımıza çıkmaktadır.

<sup>75</sup> Bkz. el-Antakî, *a.g.e.*, s. 338-339.

<sup>76</sup> Bkz. İbn Tağrıberdi, *a.g.e.*, 4/184.

<sup>77</sup> *Resailü'l-Hikme* metinleri içerisinde yer alan *en-Nisâü'l-Kebîra* isimli risalede Hz. Muhammed ve Hz. Ali için şu tanımlama yapılmaktadır: "Bu iki şahıs (Hz. Muhammed ve Hz. Ali kastediliyor) Mevlâ'nın (c.z.) elbisesini giyerek ortaya çıkan iki zıddtır." Bkz. *Resailü'l-Hikme*, *en-Nisâü'l-Kebîra*, 18/200. Bundan başka, Dürzi kutsal metinlerinde gerek Hz. Muhammed ve gerekse Hz. Ali çirkin vasıflarla nitelendirilmiştir. Detaylı bilgi için bkz. Şenzeybek, *Aytekîn, Ana Kaynaklarına Göre Dürzilik*, Bursa 2012, s. 313-323.



Bununla birlikte Hamza b. Ali'nin risalelerde yer alan anlatımlarına göre ed-Derezi, fırkanın temel itikadi esaslarına vakıf olmakla birlikte bu esasların detayları hakkında fazla bilgiye sahip değildir. *er-Rıza ve't-Teslim* risalesinde Hamza b. Ali'nin yaptığı açıklamalara göre, ed-Derezi Bilad-ı Şam'da faaliyet gösterirken kendisinden defalarca inançlarla ilgili açıklamaları ihtiva eden risaleleri istemiştir. Hamza onun ilerleyen dönemlerde davetin baş düşmanlarından biri olacağını fark ettiği için bu isteğine cevap vermemiştir. Bunun üzerine ed-Derezi, Zebur'a inananlarla Zebur, Hıristiyanlarla İncil, Yahudilerle Tevrat, Sünnilerle Kur'an, Bâtını Müslümanlarla te'vil, Mantıkçılarla akli deliller ve felekler üzerinde sohbetler ederek bilgi dağarcığını geliştirmiş ve nihayetinde Hamza b. Ali gibi el-Hakim'in Tanrı'nın tecelli sureti olduğu inancına bağlı olmakla birlikte detay konularda ondan ayrılan itikadi görüşler ileri sürmüştü ve kendisini Seyyidü'l-Hadin olarak isimlendirmiş ve imamlığını ilan etmiştir.<sup>78</sup> el-Antaki'nin verdiği bilgilere göre ed-Derezi'nin bu görüşleri halk arasında yayılınca ayak takımından pek çok kimse onun düşüncelerini benimsemiştir.<sup>79</sup> Hamza'nın bu açıklamaları göstermektedir ki ed-Derezi, temel itikadi konularda Hamza b. Ali ile ortak görüşlere sahip olmakla birlikte bu esasların detayları hususunda senkretik bir itikadi sistem oluşturmuştur.

Neştekin ed-Derezi'nin ileri sürdüğü görüşlerin önce saray eşrafi ardından da halk arasında yayılması fırkanın gizli davet dönemini sona erdirmiş açık davet döneminin başlamasına neden olmuş ve yeni davet onun ismine izafeten "Dürzilik" olarak adlandırılmıştır. Bununla birlikte risalelerdeki anlatımlardan ed-Derezi'nin bu ilanının başta Hamza b. Ali olmak üzere fırkanın diğer kurucu dailerinden habersizce yapıldığı anlaşılmaktadır.<sup>80</sup>

<sup>78</sup> Bkz. Bkz. Resâilü'l-Hikme, *er-Rızâ ve't-Teslim*, 16/181-182; *el-Ğâye ve'n-Nasîha*, 10/92-93.

<sup>79</sup> Bkz. el-Antâkî, *a.g.e.*, s. 338-339.

<sup>80</sup> Bkz. Resâilü'l-Hikme, *el-Ğâye ve'n-Nasîha*, 10/92-93.

ed-Derezi'nin bu faaliyeti ölümüyle sonuçlanacak olayların da başlangıcı niteliğindedir. Onun ölüm tarihi, yeri ve öldürülme şekli hakkında kaynaklarda farklı bilgiler bulunmaktadır. el-Antaki ve el-Makrizi onun 408/1017 yılında, el-Hakim bi-Emrillah'ın kortejindeyken bir Türk tarafından öldürüldüğünü nakleder.<sup>81</sup> İbn Tağrıberdi'nin *Miratü'z-Zemân*'dan naklettiği bir rivayete göre ed-Derezi, el-Hâkim bi-Emrillah'ın ulûhiyeti ile ilgili kendi yazdığı bir kitabı Kahire Camiinde okur. Halkın galeyana gelmesi neticesinde, el-Hâkim bi-Emrillah'ın desteğiyle Vadi't-Teym'e kaçar. Ancak bu rivayette ed-Derezi'nin ne zaman ve ne şekilde öldüğü belirtilmemiştir. Bununla birlikte rivayetin siyak ve sibakından onun Vadi't-Teym'de öldürüldüğü anlaşılmaktadır.<sup>82</sup> İbn Zâfir tarafından nakledilen bir diğer rivayete göre ed-Derezi, Hamza b. Ali taraftarı bir topluluk tarafından Camiü'l-Atik'te el-Hakim'in uluhiyetini ilan eden bir yazı okumalarının ardından öldürülmeleri neticesinde meydana gelen nümayiş esnasında, 414/1023 yılında bizzat el-Hakim bi-Emrillah tarafından öldürtülmüştür.<sup>83</sup> Fırka mensubu müellifler ise genel olarak onun 409/1019 ile 410/1020 yılının başlarında öldürüldüğü kanaatindedirler.<sup>84</sup>

#### **b) Hasan b. Haydara el-Ferğani**

“el-Ahram” veya “el-Ecdâ” olarak da isimlendirilen Hasan b. Haydara el-Ferğânî, hakkında az bilgi bulunan bir daidir. Tarih kaynaklarında el-Ferğani ile ilgili farklı bilgiler verilmektedir. İbn Zafir, İbnü'l-İmad ve en-Nüveyri gibi tarihçiler onun 409/1018 yılında Tanrı'nın el-Hakim bi-Emrillah'a hulul ettiğini, nübüvvetin iptal edildiğini ve şeriatta varit olan bütün hususların tevil edilmesi gerektiği iddialarıyla ortaya çıktığını ve bu iddiaları sebebiyle el-Hakim bi-Emrillah'ın kortejindeyken Kerhli birisi tarafından öldü-

<sup>81</sup> Bkz. el-Antâkî, *a.g.e.*, s. 340; Bkz. el-Makrizî, *İtti'âzü'l-Hunefâ*, 2/113.

<sup>82</sup> Bkz. İbn Tağrıberdi, *a.g.e.*, 4/184.

<sup>83</sup> Bkz. İbn Zâfir, *a.g.e.*, s. 53.

<sup>84</sup> Bkz. en-Neccâr, *a.g.e.*, s. 114; Abû İzzeddin, *a.g.e.*, s. 103; Ebû Tûrâbî, Cemil, *men Hüümü'l-Muwahhidüne'd-Durûz*, Dimeşk 1998, s. 9.

rüldüğünü bildirmektedirler.<sup>85</sup> İbn Tağriberdi ise el-Hakim'in kendisinin uluhiyetini insanlar arasında yayması için el-Ferğani'yi görevlendirdiğini ve onun "Rahman ve Rahim olan el-Hâkim'in adıyla" cümlesiyle başlayan bir metni Kadi'l-Kudat İbn Ebi'l-Avvam'ın da içerisinde bulunduğu bir topluluğa Amr b. el-As Camiinde okuduğunu ve burada öldürüldüğünü rivayet etmektedir.<sup>86</sup> Buna karşılık davetin ortaya çıktığı dönemde yaşayan ve fırkadan "Dürzilik" ismiyle bahseden ilk tarihçi olma özelliğini taşıyan Yahya b. Said el-Antâki'nin (458/1066) *Târîhu'l-Antâki* isimli eserinde el-Ferğâni'den bahsedilmemektedir.

Dürzi kutsal metinleri *Resailü'l-Hikme*'de el-Ferğani ile ilgili herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak Hamza b. Ali *el-Ğaye ve'n-Nasiha* isimli risalesinde, elimizdeki *Resailü'l-Hikme* metinleri içerisinde bulunmayan, kendi yazdığı bir risaleyi yandaşlarından 3'ü asker 17'si de sivil toplam 20 kişilik silahsız bir topluluğa vererek Kâdi'l-Kudât'a gönderdiğini ancak orada bulunan iki yüze yakın kişinin adamlarını öldürdüğünü bildirir.<sup>87</sup> Risaledeki bu bilgiler, gönderilen topluluğun sayısındaki farklılıkla birlikte el-Antaki tarafından da aynen nakledilmektedir.<sup>88</sup> Gerek *el-Ğaye ve'n-Nasiha* ve gerekse el-Antaki'nin verdiği bilgileri İbn Tağriberdi'nin naklettiği rivayetle birlikte değerlendirdiğimizde el-Ferğani'yi yeni akideye davet etmek üzere Kadi'l-Kudat'a gönderenin el-Hakim değil bizzat Hamza b. Ali olduğu sonucuna ulaşmaktayız. Yine Hamza b. Ali ve el-Antaki'nin vermiş olduğu bu bilgilerle, bazı tarih kaynaklarında ed-Derezi'nin kendi yazdığı bir mektubu Kadi'l-Kudat'a okuyarak onu kabule davet ettiği bilgisi de tashih edilmiş olmaktadır.

el-Ferğani ve görüşleriyle ilgili bilgi veren diğer bir kaynak ise İsmaili din alimi (Huccet) Hamidü'd-Din el-Kirmani'nin (411/1021)

<sup>85</sup> Bkz. İbn Zâfir, *a.g.e.*, s. 51-52; İbnü'l-İmâd, *a.g.e.*, 3/194-195; en-Nüveyri, *a.g.e.*, 28/197.

<sup>86</sup> Bkz. İbn Tağriberdi, *a.g.e.*, 4/183.

<sup>87</sup> Bkz. Resâilü'l-Hikme, *el-Ğaye ve'n-Nasiha*, 10/94.

<sup>88</sup> Bkz. el-Antâki, *a.g.e.*, s. 343-344.

yazmış olduğu *er-Risaletü'l-Mevsûme bi'l-Vâiza* başlıklı risaledir.<sup>89</sup> Bu risale, el-Ferğani'nin başta "Allah" lafzının ismi Allah olan ve uzunluk, genişlik ve derinlik sıfatlarına sahip bir şahsa işaret ettiği görüşü olmak üzere diğer dini meselelerdeki sorularına cevap mahiyetinde yazılmıştır. İvanow bu risalenin Cemaziye'l-Ahir 408/Kasım 1017 senesinde yazıldığını ve risalenin şaşırtıcı bir şekilde yumuşak ve izah edici tarzda yazılmasından bu tarihte Dürzî davetinin ciddi bir etkiye sahip olduğunun anlaşıldığı yorumunu yapar.<sup>90</sup> Yazarın bu tespitinden, el-Ferğani'nin Hamza'nın mesajını Kadi'l-Kudat'a iletmesinin ve akabinde öldürülmesinin Cemaziye'l-Ahir 408/Kasım 1017 sonrası olduğu anlaşılmaktadır. Yine el-Kirmani'nin risalesinde kullandığı üslup ve ed-Derezi'nin saray mensuplarına gönderdiği mesajlardan bahsetmemesi bu olayın o tarihte henüz gerçekleşmediğine de işaret edebilir. Dolayısıyla ed-Derezi'nin gönderdiği mektuplarla yeni akideyi ilan etmesinin, bir başka ifadeyle açık davet döneminin başlangıcının Cemaziye'l-Ahir 408/Kasım 1017 sonrası olması muhtemeldir.

### c) Hamza b. Ali ez-Zuzeni

Hamza b. Ali, günümüz Dürzileri tarafından fırkanın gerçek müessesisi ve görüşlerinin temel kaynağı olarak kabul edilmektedir. Doğum tarihi ile ilgili fırka mensubu olmayan müelliflerin kaynaklarında herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak Dürzî müellifler onun aynı zamanda el-Hakim bi-Emrillah'ın da doğum tarihi olan 23 Rabiü'l-Evvel 375/15 Ağustos 985 Perşembe akşamı dünyaya geldiğini iddia ederler ki bu akideden kaynaklı, gerçekliği olmayan bir iddiadır.

Hamza, Doğu İran'ın Horasan vilayetinin Zûzen kasabasında doğmuştur. Kasabanın tanınmış ailelerinden birine mensup olan Ali

<sup>89</sup> Bkz. el-Kirmânî, Ahmed Hamidü'd-Din, "er-Risaletü'l-Mevsûme bi'l-Vâiza", *Mecmûatü Resâli'l-Kirmânî*, s. 137.

<sup>90</sup> Bkz. Ivanow, W., *Ismaili Literature a Bibliographical Survey*, Tahran 1963, s. 43-44.

b. Ahmed'in erkek çocuğudur. İpek tüccarı veya keçe imalatçısıdır.<sup>91</sup> Onun Zûzen'den Kahire'ye geliş tarihiyle ilgili farklı rivayetler bulunmaktadır. Bazıları onun Mısır'a gelişini 395/1004 senesine<sup>92</sup>, bazıları bu seneden çok öncelerine<sup>93</sup>, büyük çoğunluk ise 405/1014 ya da biraz evveline<sup>94</sup> dayandırmaktadırlar. Betts ise onun 407/1016 senesinde Kahire'ye geldiğini ileri sürmektedir.<sup>95</sup>

Modern dönemde yapılan araştırmaların bir kısmında Hamza b. Ali'nin İranlı İsmaili bir dai olduğu, İsmaili dailerin eğitim gördüğü Daru'l-Hikme'de düzenlenen Hikmet Meclislerine katılmak üzere sık sık Kahire'ye geldiği, hatta onun İsmaili davet sisteminde Erbaatü'l-Hurum olarak nitelen dailerden birisi olduğu ve nihayetinde el-Hakim bi-Emrillah'ın onu maiyetine alarak sarayına yerleştirdiği bildirilmektedir.<sup>96</sup> Muhammed Kamil Hüseyin ise Hamza'nın yazmış olduğu risalelerde, İsmaili dailer tarafından kaleme alınan eserlerin belâgat ve ilmi derinliğinin bulunmadığını ileri sürerek onun İsmaili bir dai olduğu görüşünü reddeder. Yazara göre Hamza, el-Hakim'in özel hizmetçilerinden birisidir. Ayrıca o, zeki, becerikli, hayal gücü geniş, kurnaz ve üretken bir kişiliğe sahiptir. Sarayda işinin gereklerini yerine getirirken te'vili hikmet meclislerindeki konuşmaları dinlemiş ve buradaki konulardan pek çoğunu ezberlemiştir. Müellife göre Hamza'nın saraydaki İsmaili davet kitaplarını okuması da muhtemeldir. Hamza b. Ali okuyarak ve dinleyerek elde ettiği birikimleri daha sonraları kendi hedefleri ve hırsları doğrultusunda kullanmıştır.<sup>97</sup> Dürzi kutsal metinleri olan *Resailü'l-Hikme* içerisinde Hamza b. Ali tarafından yazıldığı açıkça belirtilen 26 risale üzerinde yaptığımız incelemeler bizde Kamil Hüseyin'in tespitlerinin

<sup>91</sup> Bkz. ez-Zirikli, *a.g.e.*, 2/278.

<sup>92</sup> Bkz. Galib, Mustafa, *el-Harekâtü'l-Bâtıniyye fi'l-İslâm*, Beyrut trz., s. 241; en-Neccâr, *a.g.e.*, s. 123.

<sup>93</sup> Bkz. el-Fevzan, Ahmed, *'Advâ alâ'l- Akîdeti'd-Dürziyye*, Beyrut 1979, s. 28.

<sup>94</sup> Bkz. en-Nüveyrî, *a.g.e.*, 28/197; İnan, *a.g.e.*, s. 113; ez-Zirikli, *a.g.e.*, 2/278.

<sup>95</sup> Bkz. Betts, Robert Brenton, *The Druze*, New Haven 1988, s. 10.

<sup>96</sup> Bkz. Galib, *a.g.e.*, s. 241; es-Sübhanî, Cafer, *Buhûs fi'l-Milel ve'n-Nihal*, Kum 1418 (1998), 8/358.

<sup>97</sup> Bkz. Hüseyin, *a.g.e.*, s. 73.

daha isabetli olduğu yönünde bir izlenim oluşturmuştur. Nitekim bu risalelerde Hamza'nın oldukça sade bir dil kullandığı, bazı fikirlerinin detaylarını açıklayacağını bildirmesine rağmen bu hususları noksan bıraktığı görülmektedir. Örneğin, Hamza tarafından yazılmış olan *Sebebü'l-Esbab* isimli risalede fırkanın en temel akidesi olan tecelli düşüncesiyle ilgili olarak, Tanrı'nın tecelli ettiği bütün suretlerin isimlerini tek tek açıklayacağını bildirmesine<sup>98</sup> rağmen bu isimler ne *Resailü'l-Hikme* metinleri içerisinde ne de ulaştığımız şerhler ve Dürzi müellifler tarafından yazılan eserlerde bulunmamaktadır.

Tarih kaynaklarında Hamza b. Ali'nin yeni davetin oluşum sürecinde üstlendiği fonksiyonlar hakkında oldukça kısıtlı bilgiler verilmektedir. el-Antâkî ve el-Makrizî Hamza b. Ali'nin ed-Derezi'den sonra ortaya çıkarak insanları onun görüşlerine iman etmeye çağırdığı<sup>99</sup>; İbn Zafir ise el-Ferğani'nin ileri sürdüğü el-Hakim'in uluhiyeti fikrinin önce Hamza b. Ali ardından ed-Derezi tarafından devam ettirildiğini<sup>100</sup> bildirmektedir. Bütün bu rivayetlerde ilk etapta el-Ferğani ve ed-Derezi'den bahsedilmekte Hamza b. Ali ise ikincil kişi olarak zikredilmektedir. Tarih ilminin toplumu etkileyen olayları kronolojik olarak ele alıp incelediği göz önüne alındığında bu durum normal karşılanabilir. Ancak tarih kaynaklarındaki bu rivayetlerle *Resailü'l-Hikme* metinlerindeki veriler birlikte değerlendirildiğinde karşımıza daha farklı bir senaryo çıkmaktadır.

*Resailü'l-Hikme* metinlerinde Hamza b. Ali'nin yeni davetin gerek inanç ve gerekse teşkilatlanmadaki lideri olduğu hususu ısrarla vurgulanmaktadır. Nitekim ed-Derezi'nin, Hamza b. Ali'nin mezunu vasıtasıyla yeni daveti kabul etmesi ve kendisinden alınan misakın bizzat Hamza b. Ali tarafından el-Hakim bi-Emrillah'a teslim edilmesi<sup>101</sup>; ed-Derezi'nin Hamza b. Ali'den fırkanın inançlarıyla ilgili

<sup>98</sup> Bkz. *Resailü'l-Hikme*, *Sebebü'l-Esbab*, 14/151, 152.

<sup>99</sup> Bkz. el-Antâkî, *a.g.e.*, s. 334, 342; el-Makrizî, *İtti'âzü'l-Hunefâ*, 2/113.

<sup>100</sup> Bkz. İbn Zafir, *a.g.e.*, s. 51-53.

<sup>101</sup> *Resailü'l-Hikme*, *es-Subhatü'l-Kâine*, 19/203.

risaleleri istemesi<sup>102</sup>; yine Hamza b. Ali'nin el-Ferğani'yi Kadi'l-Kudat'a göndererek yeni inançla ilgili kendi yazdığı risaleyi okutması<sup>103</sup> yönündeki bilgiler onun yeni fırkanın inançlarının gerçek teorisini ve gizli davet dönemindeki lideri olduğunun göstergeleridir.

İbn Zafir'in bildirdiğine göre, Kadi'l-Kudat'ın, Camiu'l-Atik'te yeni akideye davet edilmesi neticesinde ortaya çıkan olaylar zincirinin son halkasını Hamza b. Ali'ye yapılan saldırı oluşturmaktadır. Tarihçinin naklettiğine göre Camiu'l-Atik'te Baş Kadı'yı yeni akideye imana davet eden topluluğun öldürülmesinin ertesi günü olaya karşılanlardan 40 kişinin halife tarafından öldürüldüğünü öğrenen halk ed-Derezi'nin evine saldırır. ed-Derezi'nin evden kaçarak el-Hâkim bi-Emrillah'a sığınması üzerine saldırganlar el-Hâkim'den, ed-Derezi'yi kendilerine teslim etmesini ister. el-Hâkim ise onlara önce ed-Derezi'yi yakalayıp kendilerine teslim edeceği sözünü verir. Bunun üzerine halk dağılır. Ancak daha sonra halifenin ed-Derezi'yi gizlediğini öğrenen halk, ikinci defa halifeden ed-Derezi'yi kendilerine teslim etmesini ister. Bu defa da el-Hâkim onlara ed-Derezi'yi öldürdüğünü söyler. Bunun üzerine saldırganlar Hamza b. Ali'nin meskeni konumunda olan Mescid-i Reydan'a saldırır ancak Hamza b. Ali'yi orada bulamadıklarından dolayı öldüremezler.<sup>104</sup> İbn Zafir tarafından nakledilen bu rivayet bazı mistik unsurların eklenmesiyle birlikte *Resâilü'l-Hikme* tarafından da teyit edilmektedir.<sup>105</sup>

el-Antaki, Mescid-i Reydan baskınından sonra yeni akidenin inanç esasları konusunda farklılaşma meydana geldiğini bildirirken aynı zamanda 409/1019 öncesi Dürzi akidesi hakkında da bilgi vermiş olmaktadır. Yazar, bu olaydan sonra Dürzilerin Adem, Nuh, Muhammed ve diğer bütün nebilerle Ali'yi de lanetlemeye başladıklarını, mescitlere def-i hacetlerini yaptıklarını, kibleyi dışkılarıyla

<sup>102</sup> Bkz. Resâilü'l-Hikme, *er-Rızâ ve't-Teslîm*, 16/181-182; *el-Ğâye ve'n-Nasîha*, 10/92-93.

<sup>103</sup> Bkz. Resâilü'l-Hikme, *el-Ğâye ve'n-Nasîha*, 10/94.

<sup>104</sup> Bkz İbn Zâfir, *a.g.e.*, s. 54.

<sup>105</sup> Bkz. Resâilü'l-Hikme, *es-Subhatü'l-Kâine*, 19/205; *el-Ğâye ve'n-Nasîha*, 10/95.

kirlettiklerini, Kur'an Mushafları üzerine küçük abdestlerini bozduklarını zikreder. el-Antâki'nin bildirdiğine göre aynı dönemde Dürziler, Kur'an yerine ikame ettikleri ve *ed-Düstûr* olarak isimlendirdikleri bir kitapla amel etmeye başlamış, kendi inançlarına muhalefet edenlere zarar vermiş, güçlerini arttırmış ve kendilerinden birine karşı yapılan herhangi olumsuz bir müdahale karşısında el-Hâkim'in idarecilerini kışkırtarak kendileri için bir koruma sağlamışlardır.<sup>106</sup>

el-Antaki'nin bu ifadeleri, erken dönem Dürzi akidesinde meydana gelen değişimleri anlatması açısından önemlidir. Nitekim *Resailü'l-Hikme* metinlerinde başta Ulu'l-Azm peygamberler olmak üzere Kur'an-ı Kerim'de adı geçen pek çok Peygamber zemmedilmiş natıklar olarak isimlendirilerek şerrin kaynağı olarak nitelendirilen ez-Zıddü'r-Ruhani'nin kendi dönemlerindeki temsilcileri olarak kabul edilmekte, ikame ettikleri şeriatler ise zemmedilmiş şeriatler olarak isimlendirilmektedir. Hz. Ali ise zemmedilmiş natık Peygamber olarak vasıflandırılan Hz. Muhammed dönemindeki zemmedilmiş esas olarak isimlendirilerek takbih edilmektedir.<sup>107</sup> Tarihinin zikrettiği *ed-Düstur* isimli eser ise muhtemelen daha sonraları *Resailü'l-Hikme* olarak isimlendirilecek olan Dürzi kutsal metinlerinin tekmül etmeden önceki haline verilen bir isimdir. Yine el-Antaki'nin, Mescid-i Reydan baskını sonrasında Dürzilerin mescitlere, mihraplara ve Kur'an Mushaflarına karşı gösterdikleri çirkin davranışların, risalelerde yer alan yeni akidenin gelmesiyle birlikte Muhammedi şeriatın ilga edildiğine yönelik inancın bir göstergesi olarak kabul edilmelidir.<sup>108</sup>

el-Antaki'nin verdiği bilgiler bir diğer yönüyle erken dönem Dürzi akidesinin İsmaili akideye yakınlığını göstermesi açısından da önemlidir. İsmaili düşüncede insanlık tarihi yedi devire ayrılmakta ve bu devirlerin altısının imamı olarak da Ulu'l-Azm Peygamberler

<sup>106</sup> Bkz. el-Antâki, *a.g.e.*, s. 344.

<sup>107</sup> Detaylı bilgi için bkz. Şenzeybek, *a.g.e.*, s. 313-323.

<sup>108</sup> Detaylı bilgi için bkz. Şenzeybek, *a.g.e.*, s. 323-330.



gösterilmektedir. Yeni akidenin açık davete başladığı dönemdeki temel akidesinin el-Hakim'in uluhiyeti iddiası olduğu göz önüne alındığında, erken dönem Dürzilerinin Ulu'l-Azm Peygamberlerde tecelli eden Tanrı'nın son olarak el-Hakim bi-Emrillah suretinde tecelli ettiği inancına sahip olduğu sonucuna ulaşabiliriz. Dolayısıyla 409/1019 senesinden önceki Dürzi akidesinin, İsmaili akidede ilahlaştırılmayan Peygamberlerin Tanrı'nın tecelli suretleri olarak kabul edilmesiyle İsmailiyye'den farklılaştığı görülmektedir. Bu durumun Mescid-i Reydan saldırısından sonra değişmiştir.

Hamza b. Ali, Mescid-i Reydan saldırısından sonra ilk gaybetine girer. Buradaki gaybet gözlerden uzak olarak, bir diğer ifadeyle gizlilik içerisinde faaliyetlerini sürdürmek anlamındadır. 409/1018 yılı boyunca devam eden bu gaybette Hamza b. Ali, ed-Derezi ile aralarında gerçekleşen liderlik mücadelesi sebebiyle fırka içerisinde meydana gelen parçalanmayı sona erdirmeyi amaçlayan faaliyetlerde bulunmuştur. Dolayısıyla açık davet dönemi geçici olarak sonlandırılmış, davetin ilk yıllarında olduğu gibi faaliyetler gizlilik içerisinde sürdürülmüştür. Bu duraksama sebebiyle 409/1018 senesi "Hamza Seneleri"<sup>109</sup> adı verilen Dürzi tarih sistematüğinden çıkarılmıştır. Dolayısıyla Hamza Senelerinin birinci senesi h. 408 iken ikinci yılı 410, üçüncü yılı 411... olarak devam etmektedir.

410/1019-1020 yılında girdiği ilk gaybetten çıkan Hamza b. Ali'nin son gaybetine girdiği 411/1021 yılına kadar olan bir yıllık süre zarfında ortaya koyduğu faaliyetler hakkında detaylı bilgiler bulunmamaktadır. İbn Zafir'in verdiği bilgilere göre, Hamza b. Ali yeniden Mescid-i Reydan'a yerleşmiş, halife bu cihete geldiği zaman Mescidden çıkarak el-Halife'yi münferid kılan ifadeler kullanıyor, halife de bineğini durdurarak onunla fikir teatisinde bulunuyordu. Yine İbn Zafir, Hamza b. Ali'nin halifeye askerlerin bir kısmının

<sup>109</sup> Hamza Seneleri: Fırkanın görüşlerinin açık ilan edildiği 408 senesi ile başlayan tarih sistemidir. Bu sistemde hicri 408 yılı 1. Hamza senesi iken H. 410 yılı 2. Hamza senesi olarak kabul edilmektedir. Dolayısıyla 409 yılı davetin duraksaması gerekçe gösterilerek bu tarih sisteminde yok kabul edilmektedir. Bkz. Şenzeybek, *a.g.e.*, s. 129.

kendisini ölümle tehdit ettiğini ve onların kendisini el-Ahram gibi öldürmelerinden endişe ettiğini bildirmiş; buna karşılık el-Hakim ona pek çok silah göndermiş ve Hamza bu silahları adamlarına dağıtarak kendisini korumuştur.<sup>110</sup> Tarihçinin verdiği bu bilgiler Hamza'nın halife ile sıkı ilişkilerini arttırarak devam ettirdiğini göstermesi açısından önemlidir.

Hamza b. Ali, el-Hakim bi-Emrillah'ın ortadan kaybolduğu tarih olan 27 Şevval 411/13 Şubat 1021 tarihinden birkaç ay sonra ikinci ve son gaybetine girer. Hamza b. Ali'nin gaybete girmek için el-Hâkim bi-Emrillah'ın ortadan kaybolmasından birkaç ay sonrasını beklemesinin sebebi hakkında kaynaklarda herhangi bir bilgi mevcut değildir. Bununla birlikte el-Hâkim'in gaybetinden sonra Hamza b. Ali tarafından yazılan *el-İzâr ve'l-İnzâr*<sup>111</sup> ve *Risâletü'l-Ğaybe*<sup>112</sup> isimli risalelerin içeriği göz önünde bulundurularak bir tahminde bulunmak mümkündür. Bize göre gaybetin birkaç ay gecikmesinin en önemli sebebi, Hamza b. Ali'nin, el-Hâkim bi-Emrillah'ın kendileri tarafından beklenmeyen ölümü neticesinde firkada meydana gelmesi muhtemel çözümleri önlemek istemesidir. Nitekim yukarıda zikrettiğimiz risalelerin ana teması bu yöndeki uyarıları içermektedir. Hamza, el-Hâkim'in gaybetiyle sarsıntıya uğrayan davet mensuplarını kendisinin de gaybetine hazırladıktan sonra gözlerden kaybolmuştur. Gaybetin el-Hakim'in ortadan kaybolmasından birkaç ay sonra gerçekleşmesinin bir diğer sebebi ise Hamza b. Ali'nin yeni halifenin kendilerine karşı takınacağı tavrı görmek istemesidir.

Hamza b. Ali'nin bu ikinci ve son gaybetinden sonra gizlendiği yer hakkında kaynaklarda çelişkili bilgiler verilmektedir. ez-Zirikli, Hamza'nın kendisine tâbi olanlardan bazılarıyla beraber Şam'a gittiğini ve onlardan çoğunun Suriye'deki, sonradan "Cebelü'd-Dürüz" diye adlandırılan bölgeye yerleştiğini bildirir.<sup>113</sup> Dürzi yazarlardan

<sup>110</sup> Bkz İbn Zâfir, *a.g.e.*, s. 52.

<sup>111</sup> Resâilü'l-Hikme, *el-İzâr ve'l-İnzâr*, 34/246-249.

<sup>112</sup> Resâilü'l-Hikme, *Risâletü'l-Ğaybe*, 35/250-256.

<sup>113</sup> Bkz. ez-Zirikli, *a.g.e.*, 2/278.

Abu İzzeddin ise Hamza'nın Mısır'ı terk etmediği, sadece Muktenâ Bahauddin'in bildiği bir yerde gizlendiği görüşündedir.<sup>114</sup>

Hamza b. Ali'nin ölüm tarihi ile ilgili kaynaklarda farklı rivayetler mevcuttur. Kemal Canbolat tarafından, *Resâilü'l-Hikme*'de yer almayan Hikmet metinlerinden bazılarının toplatıldığı *Mushafü'd-Duruz* isimli eserin *Sicillü Serâiri'l-Evvel ve'l-Ahir* adlı dördüncü cildin girişinde yer alan ifadelerden, Hamza b. Ali'nin 438/1046 senesinde hayatta olduğu anlaşılmaktadır.<sup>115</sup> Tarihçi el-Antaki ise Hamza b. Ali'nin, el-Hakim bi-Emrillah'ın ortadan kaybolmasından sonra kaçtığı ancak kısa sürede yakalanarak öldürüldüğünü bildirir.<sup>116</sup> Bu bilgiye göre Hamza'nın ölüm tarihi 411/1021 senesidir. Zirikli ise Hamza b. Ali'nin ölüm tarihini 433/1041 olarak bildirir ancak herhangi bir kaynak zikretmez.<sup>117</sup>

Hamza b. Ali'nin gaybete girdiği 411/1021 senesine kadar olan süreçte Dürzi davetinin geniş sayılabilecek bir alanda yayıldığı görülmektedir. Bu alanların tespiti için *Resâilü'l-Hikme* metinleri içerisinde Hamza b. Ali tarafından yazılan risaleler üzerine yaptığımız incelemelerde, davetin Mısır'ın farklı bölgeleri<sup>118</sup> ile Güney Suriye ve çevresinde<sup>119</sup> yaygın olarak kabul edildiği anlaşılmaktadır.

### **b) el-Hakim bi-Emrillah'ın Ölümü Sonrası Dürzilik**

el-Hakim bi-Emrillah'ın 27 Şevval 411/13 Şubat 1021 senesinde ortadan kaybolmasından sonra oğlu Ali, "ez-Zâhir li-İ'zazi Dinillah" (411-427/1021-1036) lakabıyla hilafet makamına getirildi. Yeni halifenin tahta geçmesiyle birlikte naibelik makamına getirilen Sit-

<sup>114</sup> Bkz. Abû İzzeddin, *a.g.e.*, s. 106.

<sup>115</sup> Bkz. Sicillü Serâiri'l-Evvel ve'l-Âhir ve'z-Zâhir ve'l-Bâtın ve'l-Hak ve'n-Nûr ve'l-Arz ve's-Sema' ve Meâlimi'l-Ekvâr ve'l-Edvâr ve Enbâi'l-Edvâr ve Tehalici'l-Ekvâr, s. 2.

<sup>116</sup> Bkz. el-Antakî, *a.g.e.*, s. 372.

<sup>117</sup> Bkz. ez-Ziriklî, *a.g.e.*, 2/278.

<sup>118</sup> Bkz. Resâilü'l-Hikme, Risâletü'l-İnsinâ, 24/219-220; Mükâtebe ilâ Ehli'l-Küdyeti'l-Beyzâ, 23/217.

<sup>119</sup> Bkz. Resâilü'l-Hikme, *es-Subhatü'l-Kâine*, 19/203.

tü'l-Mülk saraydaki etkinliğini güçlendirdi ve başta İbn Devvas olmak üzere yönetimde etkili olabilecek güç odaklarını teker teker ortadan kaldırdı.

Ali ez-Zâhir tahta oturduktan kısa bir süre sonra Muvahhidlere karşı baskı uygulamaya başlar. Enver Yasin'e göre ez-Zâhir'in bu tutumunun sebebi, Muvahhidlerin onu imam olarak kabul etmemeleridir. Dürzî inancına göre Fâtımî imametini, H. 408 senesinin Muharrem ayının başlarında imametini Hamza b. Ali'ye devreden ve onu İmamü'z-Zaman olarak lakaplandıran el-Hâkim bi-Emrillah ile sona ermiştir. Dürzîlerin bu inançlarının farkında olan halife ez-Zâhir, onları kendisine düşman ilan etti ve kılıçla onları yola getirmek istedi.<sup>120</sup> Bize göre bu tespit hatalıdır. Öncelikle Hamza b. Ali'nin İmam ilan edilmesi akidevi bir husustur ve devlet yönetimiyle ilgisi yoktur. Eğer tersi olsaydı el-Hakim bi-Emrillah'ın onu veliahtı olarak ilan etmesi gerekirdi. Nitekim el-Hakim Rabiulevvel 404/Eylül 1013 tarihinde Abdurrahim b. İlyas'ı oğlu yerine veliaht ilan etmişti.<sup>121</sup>

Kanaatimize göre bu durumun asıl sebebi Sittü'l-Mülk'ün yeni halife üzerindeki etkisinden kaynaklanmaktadır. Muhtemeldir ki kardeşi el-Hakim'in kendisine baskı uyguladığı dönemde Dürzî topluluğunun halifenin yanında yer alması Sittü'l-Mülk'ün bu zümreye karşı nefret duyguları beslemesine sebep olmuştur. Bu sebeple yeni halife olan yeğeni Ali ez-Zahir'i Hamza b. Ali liderliğindeki fırkaya karşı baskıcı politikalar uygulamaya yönlendirmiştir. Esasen Hamza b. Ali'nin Kahire'yi el-Hakim'in ortadan kaybolmasından birkaç ay sonra terk etmesi de bunun göstergesi olarak kabul edilebilir. Zira Hamza b. Ali yeni halifenin kendilerine karşı tutumunu görmek gayesiyle birkaç ay Kahire'de kalmış, ancak Ali ez-Zahir'in kendilerine baskı uygulayacağını görünce gaybete girmiştir.

<sup>120</sup> Bkz. Yasin v.d., *a.g.e.*, s. 190.

<sup>121</sup> Bkz. el-Antâkî, *a.g.e.*, s. 306; el-Makrîzî, *İtti'âzü'l-Hunefâ*, 2/104; en-Nüveyrî, *a.g.e.*, 28/192-193. Abdurrahim b. İlyas'ın sonuyla ilgili olarak bkz. İbn Tağrıberdî, *a.g.e.*, 4/194.

Hamza b. Ali, gaybete girmeden kısa bir süre önce yayınladığı *Taklîdü'l-Muktenâ* isimli risaleyle, Muktenâ Bahauddîn'in yeni davetin inanç sistemindeki yerini ve konumunu bildirir. Buna göre Muktenâ Bahauddîn, "nefsani hudûdun dördüncüsü, ruhanî hudûdun et-Tâli'si"<sup>122</sup> makamına getirilir. Bu risalede Hamza b. Ali, Muktenâ Bahâuddîn'e daveti kabul edenlerden mîsâk almaya devam etmesini, Muvahhidlere şefkat ve sevgiyle muamele etmesini, Sefiru'l-Kudre (Muhammed b. Vehb el-Kuraşi) tarafından kendisine gelen mîsâk ve risaleleri çoğaltmasını vasiyet eder.<sup>123</sup> Bir başka ifadeyle Hamza b. Ali kendisinin gaybete girmesinden sonra firkanın sorumluluğunu Muktenâ Bahauddîn'e verir.

Ancak ez-Zâhir'in Dürzîlere karşı baskıları artınca davet mensuplarının çoğu Lübnan'daki Vadi't-Teym (Şûf)'e kaçarlar.<sup>124</sup> *Muhtasaru'l-Beyân*'da açıklandığına göre ez-Zâhir'in Dürzîler üzerindeki bu baskısı altı seneden biraz fazla devam etmiştir.<sup>125</sup> 411/1021 senesinden 417/1027 yılına kadar devam eden bu süre zarfında Dürzî daveti, tıpkı 409/1018 senesinde olduğu gibi askıda kaldı. Bahâuddîn bu süre içerisinde davetle ilgili herhangi bir faaliyette bulunmadı. 417/1027 senesine gelindiğinde Muktenâ Bahauddîn, Hamza b. Ali'den risale yazımına başlamasını ve açık bir şekilde daveti yaymasını telkin eden bir mektup aldı. Bunun üzerine 418/1028 senesinin başlarında Bahauddîn, farklı bölgelerde bulunan Dürzî toplulukları ile kendisi arasında bağ oluşturacak ve buldukları topraklarda firkanın inançlarını yayacak görevliler atamaya başlar ve bu amaçla taklid (atama) risaleleri gönderir.<sup>126</sup> İlk

<sup>122</sup> Resâilü'l-Hikme, *Taklîdü'l-Muktenâ*, 22/214.

<sup>123</sup> Bkz. Resâilü'l-Hikme, *Taklîdü'l-Muktenâ*, 22/217.

<sup>124</sup> Bkz. Bedevî, Abdurrahmân, *Mezâhibü'l-İslâmiyyîn*, Beyrut 1973, 2/ 627.

<sup>125</sup> Bkz. Yasin v.d., *a.g.e.*, s. 191'

<sup>126</sup> Bkz. Resâilü'l-Hikme, *Taklîdü Lâhik*, 45/345-348; *Taklîdü Sükeyn*, 46/349-353; *Taklîdü's-Şeyh Ebi'l-Ketâib*, 47/354-356; *Taklîdü'l-Emir zi'l-Mehâmid Kefilü'l-Muvahhidin Ebi'l-Fevâris Mi'dâd b. Yusuf es-Sâkin bi-Filecceyn* (*Taklîdü'l-Emir zi'l-Mehâmid*), 48/357-360; *Taklîdü Benî Cerrâh*, 49/361-364. Resâilü'l-Hikme metinleri içerisinde yer alan bu tür risaleler hakkında

dönem Dürzi kaynaklarında verilen bilgilerden anlaşıldığına göre Muktena Bahaüddin bu faaliyetlerini Filistin'in Remle bölgesi<sup>127</sup>, Mısır'ın İskenderiye<sup>128</sup> şehri gibi farklı yerlerde sürdürür.

Ancak ilerleyen süreçte Bahaüddin'in atadığı Sükeyn, Lahik, gibi bir kısım dai fırkadan irtidat ederler. Bu sorun o kadar büyümüştür ki Resailü'l-Hikme metinleri içerisinde Muktena tarafından yazılan risalelerin önemli bir bölümünü kınama<sup>129</sup> ve davetten irtidat edenlerin iddialarına cevap<sup>130</sup> mahiyetinde kaleme alınmış risaleler oluşturmaktadır.

Dürzi yazarlardan Makarem'in, on yedinci yüzyılda yaşamış olan Dürzi tarihçi el-Eşrefani'den naklettiği rivayetler davetin bundan sonraki gelişimini oldukça farklı bir noktaya taşımaktadır. Yazara göre Muktenâ Bahaüddin tarih kitaplarında Ali b. Ahmed b. ed-Dayf veya kısaca Ali b. ed-Dayf ismiyle zikredilmektedir.<sup>131</sup> Bahaüddin 426/1034 senesine kadar açık daveti devam ettirir. 426/1034 senesinde mürted dailerden biri olan Mus'ab et-Teymi, muhtemelen diğer mürted dailer Lahik ve Sükeyn ile birlikte, Bahaüddin liderliğinde devam eden Hamza b. Ali davetini ortadan kaldırmanın tek

detaylı bilgi için bkz. Şenzeybek, Aytekin, "Dürzi Kutsal Metinleri, Resailü'l-Hikme", Marife, yıl. 10, sy. 2, Güz 2010, s. 143-147.

<sup>127</sup> Bkz. Kitâbü'l-Hind, Risâletü'l-el-Hâkimir-Raşid Câtâ b. Sûmâr Râcabâl ile Şeyhi'l-Muktenâ el-Vakûr Ebi'l-Hasen, s. 87.

<sup>128</sup> Bkz. Resâilü'l-Hikme, Tevbihu'l-Hâibi'l-Âciz Sükeyn (Tevbihu Sükeyn), 78/707; Menşûru Remz li-Ebi'l-Hayr Selâme, 101/799.

<sup>129</sup> Bkz. Resâilü'l-Hikme, er-Risâletü'l-Mevsûme bi'l-Hakâik ve'l-İnzâr ve't-Te'dîb li Cemî'i'l-Halâik (el-Mevsûme bi'l-Hakâik), 57/442-452; el-Kâsî'a, 64/492-499; er-Risâletü'l-Mevsûme bi Temyîzi'l-Muvahhidîn et-Taî'in, min Hizbi'l-Usâti'l-Fesakati'n-Nakisîn(Temyîzü'l-Muvahhidîn), 66/508-525; Tevbihu İbni'l-Berberiyye, 76/687-696; Tevbihu Lâhik, 77/697-704; Tevbihu Sükeyn, 78/705-719; Tevbihu İbn Ebi'l-Husayye, 79/720-727; Tevbihu Hasan b. Mu'allâ, 81/735-737; Tevbihu'l-Hâib Muhallâ (Tevbihu Muhallâ), 82/738-743; Menşûru Ebî Ali, 100/796-798.

<sup>130</sup> Bkz. Resâilü'l-Hikme, er-Risâletü'l-Vâsile ile'l-Cebeli'l-Envâr, 109/833-836; Risâletü'l-Benâti'l-Kebîra (el-Benâtü'l-Kebîra), 83/744-748; Risâletü'l-Benâti's-Sağîra (el-Benâtü's-Sağîra), 84/749-751; Mükâtebetü'ş-Şeyh Ebi'l-Me'âlî, 110/837-840; er-Risâletü'l-Mevsûme bi't-Takrî' ve'l-Beyân ve İkâmetü'l-Hucce li Veliyyi'z-Zemân ve İzâhü'l-Muhacce limen Efâe ile't-Tevhid ve'l-İmân (et-Takrî' ve'l-Beyân), 62/480-485;

<sup>131</sup> Bkz. Makarem, *a.g.e.*, s. 26.

yolunun halife ez-Zâhir'i bunlara karşı kışkırtmak olduğuna karar verir. Mus'ab et-Teymi, bu maksatla Muktenâ Bahauddin ve tabilerinin faaliyetleri hakkında hazırladığı bir raporu halifeye sunar. Bunun ardından ez-Zâhir, Muktenâ'nın Kahire'de faaliyet gösteren dailerini tutuklatmaya başlar. Halife'nin Kahire'de başlayan bu baskısının bütün ülkedeki taraftarlarına yönelmesinden korkan Muktenâ, açık daveti durdurarak faaliyetlerini gizli bir şekilde devam ettirir.<sup>132</sup> 427/1035 senesi Şaban ayı ortalarında ez-Zâhir vefat edince Dürzilerin üzerindeki baskı da azalır. Bununla birlikte Muktenâ, daveti bir müddet daha gizli bir şekilde yürütmeye devam eder. 429/1037 senesi başlarında yeni halife el-Mustansır'ın desteğini kazanan Bahauddin saray derslerinin baş hocalığına ve kanun yorumlayıcılarının başkanlığına atanır. Ancak bu konumu elde etmesine rağmen mürted dai Mus'ab et-Teymi, Muktenâ ile uğraşmaya, ona iftiralar atmaya ve komplolar hazırlamaya devam etmiş, bu sebeple de yeni halife tarafından tutuklatılmıştır. Mus'ab b. et-Teymi tehlikesi ortadan kalkınca Muktenâ Bahauddin daveti açık olarak yaymaya yeniden başlamıştır.<sup>133</sup>

Makarem'in naklettiği bu rivayetlerde ileri sürülen Bahauddin'in 426/1034 senesinde açık daveti bırakarak 429/1037 yılına kadar sürecek gizli davet yöntemini benimsediği tespiti kabul edilebilir niteliktedir. Çünkü *Resailü'l-Hikme* metinleri içerisinde, tıpkı 409/1019 senesinde olduğu gibi, 427-428 yılları arasında yazılmış herhangi bir risale metni bulunmamaktadır.

Bununla birlikte yazar tarafından ileri sürülen Muktenâ Bahauddin'in tarih kitaplarında Ali b. Ahmed b. ed-Dayf ismiyle zikredildiği iddiası hatalı görünmektedir. el-Antaki'nin verdiği bilgilere göre Ali b. Ahmed ed-Dayf, önce el-Hâkim bi-Emrillah tarafından Kuzey Suriye'de bulunan Efemya şehrinin valisi olarak atanır. 406/1015 senesinde ise Haleb'i fethetmek üzere görevlendirilir ve Hamdanilerden Haleb'i alır. Bu sebeple el-Hâkim bi-Emrillah tarafından "Sedi-

<sup>132</sup> Bkz. Makarem, *a.g.e.*, s. 37-38; Betts, *a.g.m.*, s. 388.

<sup>133</sup> Bkz. Makarem, *a.g.e.*, s. 38.

dü'd-Devle" olarak isimlendirilir.<sup>134</sup> Ali ez-Zahir dönemine gelindiğinde, bu şahıs 413/1022 senesinde Şam valisi; 415/1024 yılında da Filistin sorumlusu olarak görevlendirilmiştir.<sup>135</sup> Dürzi yazar, Mescid-i Reydan baskınında Hamza b. Ali ile birlikte bulunan az sayıdaki kişilerden birinin de Bahauddin olduğunu bildirmektedir.<sup>136</sup> Bu noktada devlette üst düzey görevler alan ve bu sebeple tanınmış bir sima olan Bahauddin'in (Ali b. Ed-Dayf), baskın esnasında mescitte bulunması dolayısıyla gerek halk ve gerekse Fatimi Devleti tarafından Hamza b. Ali taraftarı olduğunun bilinmemesi mümkün görülmemektedir. Buna rağmen fırkaya karşı düşmanca bir tutum sergileyen ve bu sebeple pek çok fırka mensubunun ve dailerinin Kahire'yi terk etmek zorunda kaldığı Ali ez-Zahir'in, Ali b. ed-Dayf olduğu iddia edilen Muktena Bahauddin'i vali olarak ataması kabul edilir nitelikte değildir. Yine on yedinci yüzyıl Dürzi tarihçilerinden Muhammed Malik el-Eşrefani tarafından nakledilen bu rivayetin, *Resailü'l-Hikme*'nin de içerisinde bulunduğu ilk dönem Dürzi literatüründe yer almaması Bahauddin'in, Ali b. ed-Dayf ile aynı kişi olmadığının bir diğer göstergesidir.

Aynı şekilde yazarın, 429/1037 senesi başlarında Bahauddin'in saray derslerinin baş hocalığına ve kanun yorumlayıcılarının başkanlığına atandığı yönünde Eşrefani'den naklettiği rivayet de ilk dönem kaynaklarında yer almamaktadır. Buna ek olarak *Resailü'l-Hikme* içerisinde Bahauddin tarafından kaleme alınan ve 429/1037 sonrası tarihlendirilmiş risalelerinin önemli bir kısmının tevbih (kınama) risalelerinden oluşması, diğer risalelerinde ise bezginlik ve yılgınlık ortaya koyan bir üslup kullanması, onun sarayda böyle üst düzey bir yetkiye sahip olmadığını işaretleri olarak kabul edilebilir.

Bahauddin'in açık daveti yeniden başlattığı 429/1037 senesinden sonra kaleme aldığı risalelerin daha çok Kur'an ayetlerinin ba-

<sup>134</sup> Bkz. el-Antâkî, *a.g.e.*, s. 323-326.

<sup>135</sup> Bkz. el-Antâkî, *a.g.e.*, s. 378, 390-391.

<sup>136</sup> Bkz. Makarem, *a.g.e.*, s. 21; Yasin v.d., *a.g.e.*, s. 176



tını yorumu<sup>137</sup>, Dürzi akidesinin temel inançlarını açıklamak<sup>138</sup>, fırka mensuplarının akidelerine daha sıkı sarılmaları hususunda nasihat ve uyarılarda bulunmak<sup>139</sup> gibi konuları ele aldığı görülmektedir. Risalelerin ele aldığı bu konular Muktena Bahauddin'in 429/1037 sonrası dönemde daha çok fırka mensuplarının inançlarını sağlamlaştırmak, davetin organizasyon işlerine daha sıkı sarılmalarını temin etmek ve özellikle de başta Sünnilik olmak üzere diğer İslam fırkalarına kaymalarını önlemek için çaba sarf ettiğini göstermektedir.

*Resailü'l-Hikme* metinleri içerisinde Muktena Bahauddin tarafından yazılmış 434/1043 tarihli üç risale<sup>140</sup> bulunmaktadır. Bu risalelerin ana temasını davetten irtidat edenlerin çokluğundan ve bunların faaliyetlerinden duyulan büyük kaygı, yılgınlık ve umutsuzluk oluşturmaktadır. Özellikle davetten irtidat edenlerden duyulan kaygı o kadar derin hissedilmektedir ki bütün *Resailü'l-Hikme* metinleri içerisinde yalnızca bu tarihte yazılan *Mükâtebetü's-Şeyh Ebi'l-Me'âlî* risalesinde Bahauddin, Nevasıb'tan (Sünnilerden) çok mürtetlerden korktuğunu açıklamaktadır.<sup>141</sup>

Bahauddin 434/1043 senesinde yazdığı ve *Resailü'l-Hikme* metinlerinin son risalesi olan *Menşûru'l-Ğaybe*'yi yayınladıktan sonra gaybete girmiştir.<sup>142</sup> Bu tarihten sonra Dürzilik içe kapalı bir fırka olarak varlığını devam ettirmiş, bünyesine kimseyi kabul etmeyen, ayrılmak isteyenlere de müsaade etmeyen bir yapıya bürünmüştür

Muktena'nın Dürzi daveti üzerinde iki önemli tesiri olmuştur:

<sup>137</sup> Bkz. *Resailü'l-Hikme, Risâleti't-Tebyîn ve'l-İstidrâk*, 71/608-622.

<sup>138</sup> Bkz. *Resailü'l-Hikme, İzâhu't-Tevhîd*, 74/651-677.

<sup>139</sup> Bkz. *Resailü'l-Hikme, el-Mevsûme bi'l-Mev'îza*, 87/762-764; *Risâletü Cebeli's-Sümmâk*, 98/791-792; *Menşûr ilâ Âl-i Abdillâh ve Âl-i Süleyman*, 99/793/795.

<sup>140</sup> Bu risaleler şunlardır: *Resailü'l-Hikme, er-Risâletü'l-Vâsile ile'l-Cebeli'l-Envâr*, 109/833-836; *Mükâtebetü's-Şeyh Ebi'l-Me'âlî*, 110/837-840; *Menşûru'l-Ğaybe*, 111/841-843.

<sup>141</sup> Bkz. *Resailü'l-Hikme, Mükâtebetü's-Şeyh Ebi'l-Me'âlî*, 110/837-840.

<sup>142</sup> Bkz. *Resailü'l-Hikme, Menşûru'l-Ğaybe*, 111/841-843.

1- *Resailü'l-Hikme* metinleri içerisinde Hamza b. Ali ve İsmail et-Temimi tarafından ortaya konulan temel akidevi konular, Bahauddin tarafından diğer dinlerin kutsal metinlerinden yapılan alıntılar ve felsefe ile geliştirilmiş ve bir üst düzeye taşınmıştır. Muktena tarafından yazılan risalelerde felsefi bir üslubun kullanıldığı ve başta Hıristiyanlık olmak üzere Yahudilik, İslam ve dünyanın diğer bölgelerindeki din ve kültürler hakkında detaylı bir bilgi birikimine sahip olduğu görülmektedir. Muktena, yazılarında Hamza b. Ali tarafından sığ bir şekilde ortaya konulan temel akidevi hususları geniş bilgi birikimiyle detaylandırmıştır. Bu noktadan hareketle, fırkanın ilk müessisi Hamza b. Ali olmasına rağmen Dürzi akidesinin asıl müessisinin Muktena Bahauddin olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

2- Bahauddin döneminde Dürzilik en geniş sınırlarına kavuşmuştur. Bahauddin'in yazdığı risalelerden hareketle Dürziliğin yayıldığı bölgeleri şu şekilde sıralayabiliriz: Suriye'nin tamamı<sup>143</sup>, Filistin, özellikle de Remle ve civarı<sup>144</sup>, Lübnan<sup>145</sup>, Yemen<sup>146</sup>, Karmatilerin yoğun olduğu Ahsa<sup>147</sup>, Fars ve Irak<sup>148</sup>. Bütün bu bölgeler yanında Bahauddin'in faaliyet bölgelerinden en önemlisi Hindistan'ın Multan bölgesi olmuştur. *Resâilü'l-Hikme* mecmuası içerisinde yer almayan ve Muktenâ ile Hindistan'daki Dürzî toplumun lideri Cata b. Sumara Racabal arasındaki yazışmaları içeren *Kitâbü'l-Hind* isimli eserde yapılan açıklamalarda, Dürzi davetinin bu bölgede 400/1010 tarihinden itibaren başladığı anlaşılmakta-

<sup>143</sup> Bkz. *Resâilü'l-Hikme*, *el-Mevsûme bi'l-Hakâik*, 57/442; *Taklîdü Sükeyn*, 46/350.

<sup>144</sup> Bkz. Bkz. *Resâilü'l-Hikme*, *Taklîdü Benî Cerrâh*, 49/361-364.

<sup>145</sup> Bkz. *Resâilü'l-Hikme*, *Taklîdü'l-Emîr zi'l-Mehâmid*, 48/357-360; *er-Risâletü'l-Mevsûme bi'l-Cümeyhiriyye* (*el-Cümeyhiriyye*), 50/365-371.

<sup>146</sup> Bkz. *Resâilü'l-Hikme*, *Risâletü'l-Yemen ve Hidâyetü'n-Nüfûsi't-Tâhira ve Lemmü's-Şeml ve Cem'u's-Şetât* (*Risâletü'l-Yemen*), 60/468-473.

<sup>147</sup> Bkz. *Resâilü'l-Hikme*, *es-Sefer ile's-Sâde*, 68/538-551; *Cevâbü Kitâbi's-Sâde*, 91/772-774.

<sup>148</sup> Bkz. *Resâilü'l-Hikme*, *Cevâbü Kitâbi's-Sâde*, 91/772; *el-Mevsûmetü bi Risâleti'l-İkâz ve'l-Bişâre li Ehli'l-Ğafle ve Âli'l-Hakki ve't-Tahâre* (*el-İkâz ve'l-Bişâra*), 56/435/441.

dır.149 Gazneli Mahmut'un bölgedeki İsmaililere uyguladığı politikalar neticesinde Kahire ile bağlantıları kesilen İsmaililer arasında Dürzi daveti taraftar kazanmaya başlamıştır.150 Gazneli Mahmut'un M. 1030 yılındaki ölümünden sonra Bahauddin'in özellikle 425/1033 ile 430/1038 tarihleri arasında fırkanın bu bölgedeki faaliyetlerini en üst düzeyde sürdürdüğü anlaşılmaktadır.<sup>151</sup>

### SONUÇ

Araştırmamız sonucunda Dürziliğin ortaya çıkışında iki önemli etkenin öne çıktığı görülmektedir. Bunlardan ilki VI. Fatımi Halifesi el-Hakim bi-Emrillah'ın kişilik özellikleri, diğeri ise batını tevile yabancı olmayan toplumdur. el-Hakim bi-Emrillah'ın kişilik özellikleriyle ilgili olarak gerek ilk dönem ve gerekse diğer kaynaklardaki rivayetlerden hareketle yorum yapan modern dönem araştırmacıları onun melankoli, manik depresif, sadizm gibi psikolojik rahatsızlıklara sahip olduğu tespitinde bulunmaktadırlar. Hamza b. Ali, Neştekin ed-Derezi gibi Dürziliğin kurucu liderlerinin halifenin bu rahatsızlıklarından istifade ederek onu Tanrı'nın tecelli makamına yükselten akideyi ileri sürmeleri ve bu yolla hilafet makamının getirdiği menfaatlerden istifade etmeleri muhtemeldir.

İlk Dürzi dailer tarafından propagandası yapılan bu akidenin daha çok İsmaili akideyi benimseyen Tenuhiler gibi kabileler ile Hintli İsmaililer gibi topluluklar tarafından benimsendiği görülmektedir. Bu durum esasen Dürzi akidesinin batını te'vile dayandırılmasının ve ilk gizli davet döneminde on altı bin kişi tarafından kabul edilmesinin açıklaması mahiyetindedir. Nitekim ilk Dürzi dailer hem psikolojik sorunları olan halifenin desteğini kazanmak hem de içerisinden çıktığı batını yoruma yabancı olmayan toplum nezdinde kısa

<sup>149</sup> Bkz. Kitâbü'l-Hind, Risâletü İlcâmi'l-Câhidine'l-Mu'terizine ala'z-Zâhidine min zevi'l-Mücâhedeti'l-Muvahhidin, s. 164;

<sup>150</sup> Bkz. Daftary, *a.g.e.*, s. 210.

<sup>151</sup> Bkz. Kitâbü'l-Hind, *Risâletü'l-Hindi'l-Ûlâ*, s. 5.

sürede taraftar kazanabilmek için batını yoruma dayalı bir akide geliştirmişler ve bunda da başarılı olmuşlardır.

Dürzilik oldukça sancılı bir teşekkül süreci geçirmiştir. Özellikle açık davet döneminin başlatılması hususunda, Neştekin ed-Derezi ile Hamza b. Ali arasında ortaya çıkan mücadele yeni teşekkül etmekte olan fırka mensuplarının ve dailerinin ikiye bölünmesine sebep olmuş ve bu mücadelenin etkileri Bahauddin'in gaybete girmesine kadar hissedilmiştir. Neştekin ile Hamza arasındaki bu çatışmanın yeni davetin liderliği meselesi üzerinden yürütüldüğü anlaşılmaktadır.

Fırkanın teşekkül sürecinin en sancılı dönemi, Hamza b. Ali'nin gaybete girmesinden sonra Dürzi toplumunun liderliğini üstlenen Muktena Bahauddin dönemidir. Bahauddin bir taraftan fırka mensuplarına karşı kıtallere varan baskıcı politikalar izleyen Ali ez-Zahir yönetimiyle mücadele ederken diğer taraftan Hamza döneminden itibaren meydana gelen iç bölünmelerle uğraşmak zorunda kalmıştır. Bununla birlikte, ilk olarak Hamza b. Ali tarafından tesis edilen Dürzi inançlarının entelektüel bir kişilik olan Bahauddin'in yazdığı risalelerle yeni bir boyut kazandığını vurgulamamız gerekir.

Araştırmamızda tespit ettiğimiz önemli hususlardan biri de Dürzi akidesinin, 409/1018 yılında meydana gelen Mescid-i Reydan olayından sonra değişerek günümüzdeki halini almasıdır. Kaynaklarda verilen bilgilerden anlaşıldığı kadarıyla Dürzilik, İsmaili tabanda taraftar kazanabilmek gayesiyle Ulu'l-Azm Peygamberler ile Hz. Ali'yi kutsallaştırmıştır. Ancak Mescid-i Reydan'da Hamza b. Ali'ye yapılan saldırının ardından Dürzi akidesi tam aksi yönde değişerek Ulu'l-Azm Peygamberleri ve Hz. Ali'yi zemmedilmiş natık ve esas olarak kabul etmiş ve böylece akide açısından İsmaililikten bağımsızlığı ortaya koymuştur. Yine günümüzde Dürzi akidesini içerisinde barındıran ve fırkanın kutsal metinleri olarak kabul edilen *Resailü'l-Hikme*'nin ilk dönemlerde *ed-Düstur* olarak isimlendirilmesi de dikkat çekici bir ayrıntı olarak karşımıza çıkmaktadır.

**KAYNAKÇA**

- Abû'l-Farac, Gregory (Bar Hebraeus), *Abû'l-Farac Tarihi*, çev. Ömer Rıza Doğrul, Ankara 1945.
- Abû Izzeddin, Nejla M., *The Druzes A New Study of Their History, Faith and Society*, Leiden 1984.
- el-Antâkî, Yahya b. Said b. Yahya, *Târîhu'l-Antâkî el-Ma'rûf bi-Silati Târîhi Ütîhâ*, thk. Ömer Abdüsselam et-Tedmûrî, Trablus 1990.
- Bedevî, Abdurrahmân, *Mezâhibü'l-İslâmiyyîn*, Beyrut 1973.
- Betts, Robert Brenton, *The Druze*, New Haven 1988.
- Canard, M., "Al- Hâkim bi-Amr Allah", *El*, Leiden 1986, 3/76-154.
- Daftary, Farhad, *The Ismailis: Their History and Doctrines*, Cambridge 1992.
- Dannâvî, Muhammed Ali, *Tarihu Lübnana ve'l-Mintika*, Dâru'l-Eyman 1985
- De Sacy, Silvestre, *Exposé De La Religion Des Druzes*, Paris 1838.
- Ebû Türâbî, Cemil, *men Hümü'l-Muvahhidüne'd-Durûz*, Dimeşk 1998.
- el-Fevzan, Ahmed, 'Advâ alâ'l- Akîdeti'd-Dürziyye, Beyrut 1979.
- Galib, Mustafa, *el-Harekâtü'l-Bâtniyye fi'l-İslâm*, Beyrut trz.
- Graefe, E., "Hakim bi-Emrillah", *İA*, İstanbul 1987, 5-1/103-105.
- Hasan, İbrahim Hasan, *Tarihu'd-Devleti'l-Fatmiyye fi'l-Mağrib ve Mısır ve Suriye ve Bilâdi'l-Ğarb*, Kahire 1981.
- \_\_\_\_\_, *Tarihu'l-İslâm es-Siyasî ve'd-Dinî ve's-Sekafî ve'l-İctimâî*, Kahire 1962.
- el-Hatîb, Muhammed Ahmed, *el-Harekâtü'l-Bâtniyye fi'l-Âlemi'l-İslâmî*, Amman 1984.
- Heşşî, Selim Hasan, *Dürûzu Beyrut Târîhuhum ve Meâsîhim*, Beyrut 1985.
- el-Hımyerî, Muhammed b. Abdü'l-Mün'im, *er-Ravdu'l-Mi'tar fi Haberî'l-Aktar*, nşr. İhsan Abbas, Beyrut 1975.
- Hitti, Philip K, *History of the Arabs from the Earliest Times to Present*, New York 1968.

- Hodgson, Marshall G. S., *İslâm'ın Serüveni Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih*, çev. Alp Eker v.d., İstanbul 1993.
- Hüseyin, Muhammed Kamil, *Tâifetü'd-Dürûz Târihuhâ ve Akâidühâ*, Kahire 1960.
- Ivanow, W., *Ismaili Literature a Bibliographical Survey*, Tahran 1963.
- İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed, *Kitabü'l-İber ve Dîvânü'l-Mübtedei ve'l-Haber*, Beyrut 1971.
- İbn Hallikân, Ebu Abbas Şemseddin Ahmed b. Ebi Bekr, *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâü Ebnâi'z-Zemân*, thk: İhsan Abbas, Beyrut trz.
- İbn İyâs el-Hanefî, Muhammed b. Ahmed, *Bedâiu'z-Zuhûr fî Vekâü'd-Duhûr*, thk. Muhammed Mustafa, Kahire 1982.
- İbn Kesîr, İmadü'd-Din Ebi'l-Fidâ' İsmail b. Ömer, *el-Bidâye ve'n-Nihâye fî't-Tarih*, Kahire 1966.
- İbn Tağrîberdî, Cemalüddin Ebi'l-Mehasin Yusuf, *en-Nücûmu'z-Zâhire fî Mülûki Mısr ve'l-Kâhire*, Kahire 1970.
- İbn Zâfir, Cemalü'd-Din Ali, *Ahbâru'd-Düveli'l-Münkati'a*, thk. Andoria Ferre, Kahire 1972.
- İbnül-Cevzî, Ebi'l-Ferec Abdirrahman b. Ali b. Muhammed, *el-Muntazam fî Tarihi'l-Mülûk ve'l-Ümem*, thk. Muhammed Abdülkadir Ata-Mustafa Abdülkadir Ata, Beyrut 1995.
- İbnü'l-Esîr, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Abdilkerim, *el-Kâmil fî't-Tarih*, Beyrut 1966.
- İbnü'l-İbrî, Goregorius Ebû'l-Ferec b. Ahrun, *Tarihu Muhtasarü'd-Düvel*, Beyrut 1986.
- İbnü'l-İmâd, Ebû'l-Fellâh Abdilhayy, *Şezerâtü'z-Zeheb fî Ahbâri men Zeheb*, Beyrut 1979.
- İbnü'l-Kalanisî, Ebu Ya'la Hamza b. Esed ed-Dimeşkî, *Zeylû Tarihi Dimeşk*, thk. H. F. Amedroz, Leiden 1908.
- Kalkaşendî, Ahmed b. Ali, *Subhu'l-A'şâ fî Sınâati'l-İnşâ*, şerh ve ta'lik: Muhammed Hüseyin Şemseddin, Beyrut 1987.
- Kaya, Mahmut, "Darülhikme", *DİA*, İstanbul 1993.
- el-Kirmânî, Ahmed Hamidü'd-Din, "er-Risaletü'l-Mevsûme bi-Mebâsimi'l-Beşârât", thk. Mustafa Galib, *Mecmûatü Resâili'l-Kirmanî*, Beyrut 1983.

- Komisyon, *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, Editör: Kenan Seyithanoğlu, İstanbul 1987.
- Mâcid, Abdü'l-Mün'im, *el-Hâkim bi-Emrillah el-Halîfetü'l-Müfterâ Aleyh*, Kahire 1982.
- Madelung, W., "Hamza b. Ali", *EI*, Leiden 1971, 3/154.
- Makarem, Sami Nasib, *The Druze Faith*, New York 1974.
- el-Makrîzî, Takiyyü'd-Din Ahmed b. Ali, *İtti'âzü'l-Hunefâ bi-Ahbârî'l-Eimmeti'l-Fatîmiyyîne'l-Hulefâ*, thk. Muhammed Hilmi Muhammed Ahmed, Kahire 1996.
- \_\_\_\_\_, *Kitâbü'l-Mevâ'iz ve'l-İ'tibâr bi-Zikri'l-Hitat ve'l-Âsâr*, Kahire tsz.
- Mantran, Robert, *İslâm'ın Yayılış Tarihi (VII-XI. Yüzyıllar)*, çev. İsmet Kayaoğlu, Ankara 1981.
- Mez, Adam, *el-Hadâratü'l-İslâmiyye fi'l-Karni'r-Râbü'l-Hicrî ev Asri'n-Nehda fi'l-İslâm*, Arapçaya çev. Muhammed Abdülhadi Ebû Ride, Kahire 1957
- en-Neccâr, Abdullah, *Mezhebü'd-Dürüz ve't-Tevhid*, Kahire 1965.
- en-Nüveyrî, Şehabeddin Ahmed b. Abdilvehhab, *Nihâyetü'l-Ereb fi Fünûni'l-Edeb*, thk. M. Muhammed Emin-M. Hilmi Muhammed Ahmed, Kahire 1992.
- Özaydın, Abdülkerim, "Bercevan", *DİA*, İstanbul 1992, 5/483.
- Patai, Rephael, "Druze", *The Encyclopedia Of Religion*, London 1987, 4/503-506.
- Resailü'l-Hikme*, Lübnan 1986.
- es-Suyûtî, Celaledin, *Hüsnü'l-Muhâdara*, Kahire 1967.
- es-Sübhânî, Cafer, *Buhûs fi'l-Milel ve'n-Nihal*, Kum 1418 (1998).
- Şenzeybek, Aytekin, *Ana Kaynaklarına Göre Dürzilik*, Bursa 2012.
- \_\_\_\_\_, "Dürzi Kutsal Metinleri, Resailü'l-Hikme", *Marife*, yıl. 10, sy. 2, Güz 2010, ss. 135-158.
- Talî, Emin Muhammed, *Aslü'l-Muvahhidîn ed-Dürüz ve Usûlühüm*, Beyrut 1961.
- el-Yafii, Ebu Muhammed Abdullah b. Es'ad b. Ali b. Süleyman, *Mirâtü'l-Cinân ve İbratü'l-Yekzân fi Ma'rifeti ma Yu'teberu min Havadisi'z-Zemân*, Kahire 1993.

Yasin, Enver- es-Seyyid, Vâil- Seyfullah, Bahâuddîn, *Beyne'l-Akl ve'n-Nebiy*, Paris 1981.

Yazma, *Kitâbü'l-Hind*, tsz.

Yazma, *Sicillü Serâiri'l-Evvel ve'l-Âhir ve'z-Zâhir ve'l-Bâtın ve'l-Hak ve'n-Nûr ve'l-Arz ve's-Sema' ve Meâlimi'l-Ekvâr ve'l-Edvâr ve Enbâi'l-Edvâr ve Tehalici'l-Ekvâr*.

ez-Zehabî, Ebû Abdillâh Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, *el-Iber fi Haberi men Ğaber*, thk. Ebû Hacer Muhammed Zağlûl, Beyrut 1985.

\_\_\_\_\_, *Düvelü'l-İslâm*, Beyrut 1985.

\_\_\_\_\_, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, thk. İbrahim ez-Zeybek, Beyrut 1983.

Zehru'd-Dîn, Salih, *Târîhu'l-Müslimîne'l-Muvahhidîn ed-Dürûz*, Beyrut 1994.

Zeydan, Corci, *Târîhu't-Temeddüni'l-İslâmi*, Beyrut 1967.

ez-Zirikli, Hayruddîn, *el-A'lâm-Kâmûsu Terâcimi'l-Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisâ' mine'l-Arab ve'l-Müste'rabîn ve'l-Müsteşrikîn*, Beyrut 2002.





## HİND-PAKİSTAN ALT-KITASINDA KADİRİLİK: GENEL BİR DEĞERLENDİRME

Arthur BUEHLER\* | çev. Mehmet ATALAY\*\*

### Öz

Bu makale Abdülkadir Geylânî'nin Hind-Pakistan alt-kıtasında gördüğü rağbeti keşfetmeye çalışmakta ve bu amaç doğrultusunda Müslüman âlimlerin değerlendirmeleri, menkıbevi yazılı mahsulleri ve şiirlerinden istifade etmektedir. Abdülkadir Geylânî'nin gördüğü rağbet, Hind-Pakistan alt-kıtasına yayılmış sufilerin türbelerine ziyaret gerçekleştiren ve –her ayın on birinci gününde yapılan aylık kutlamalara ilave olarak– Abdülkadir Geylânî'nin ‘*urs*’unu geleneksel olarak kutlayan yüz binlerce insan tarafından temsil edilmektedir. Daha sonra makale, Kadirîliğin Hint alt-kıtasında zamanla değişen (diyakronik) yayılışını ve Kadirî şeyhlerin alt-kıtanın çeşitli bölgelerindeki hükümdarlarla ilişkilerini incelemeye çalışmaktadır. Makale; Barelvî ulema okulunun ve bu okulun Abdülkadir Geylânî'ye bağlılığının gelişimini ele almazdan önce, Kadirîliğin alt-kıtadaki mevcudiyetinin bir başka boyutu olan murakabe uygulamalarını incelemektedir.

**Anahtar kelimeler:** Abdülkadir Geylânî, Kadirîlik, Hind-Pakistan Kadirîliği, Barelvî Ulema Okulu.

### Abstract

#### **The Indo-Pakistani Qâdiriyya: an Overview**

This article explores ‘Abd al-Qâdir Jilânî’s popularity in the Indo-Pakistani subcontinent using Muslim scholars’ accounts, hagiographic materials, and poetry. His popularity is reflected in the hundreds of thousands of people going to sufi shrines scattered throughout the subcontinent and formally celebrating the ‘*urs*’ of ‘Abd al-Qâdir in addition to their celebrating monthly every eleventh of each month. Then it explores the diachronic spread of the Qadiriyya in the Indian Subcontinent and Qadiri shaykhs’ affiliations with rulers in various regions of the subcontinent. Another dimension of Qadiri presence includes their contemplative practices, which are also discussed, before outlining the modern development of the Barelwî school of ulama and their devotion to ‘Abd al-Qâdir Jilânî.

**Keywords:** ‘Abd al-Qâdir Jilânî, Qadiriyya, Indo-Pakistani Qâdiriyya, Barelwî School of Ulama

\* Prof. Dr. Arthur Buehler, Victoria University of Wellington’da (Yeni Zelanda) *Classics and Religious Studies* Bölümünde öğretim üyesi olarak çalışmaktadır. (E-mail: [art.buehler@vuw.ac.nz](mailto:art.buehler@vuw.ac.nz)). Makalenin ilk yayımlandığı yer itibarıyla tam künyesi şöyledir: Arthur F. Buehler, “The Indo-Pakistani Qâdiriyya: An Overview,” *Journal of the History of Sufism*, eds. A. Buehler, E. Işın, Th. Zarccone, İstanbul, Simurg Publications, 1999-1, ss. 339-360.

\*\* Doç. Dr. Mehmet Atalay, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Din Psikolojisi Anabilim Dalı’nda öğretim üyesi olarak çalışmaktadır. (E-mail: [matalay@istanbul.edu.tr](mailto:matalay@istanbul.edu.tr)). Bu makale, Prof. Arthur Buehler’in özel izniyle yayımlanmaktadır.

Meşhur ve çok iyi bilinen yüce sözleri mucizevî (*mu'ciz*) kelimât gibi olan yüce varlık, insanların ve cinlerin yardımcısı, zamanın mihveri Şeyh Muhyiddîn Abdülkadir Geylânî *kuddise sirruhu*. . . Onun berekâtıyla dinî ve dünyevî problemler çözülür (...), (yardım talep etme) şartlarını dikkatle gözleyen, samimi kalpli olan ve bu duayı yapan insanlar; gönüllerinin arzusunu gerçekleştirmiş bulur.  
*Kasîdetü'l-Ğavsîyye*'nin Giriş bölümünden

### **Abdülkadir Geylânî'nin Hind-Pakistan Alt-kıtasındaki Konumu**

Bir duanın bir Kadiri 'dualar el-kitabı'nda bulunması normal görülür fakat aynı duanın bir Nakşibendî 'dualar el-kitabı'nda merkezi bir konumda olması –Abdülkadir Geylânî'nin Hind-Pakistan alt-kıtasında merkezi bir öneme sahip olduğu fark edilince<sup>1</sup>– şaşırtıcı olacaktır. Gerçekten de Abdülkadir Geylânî (vef. 1166, Bağdat) Güney Asya'da, –Irak hariç olmak üzere– dünyanın başkaca herhangi bir bölgesinden daha fazla rağbet gören bir simadır. Abdülkadir Geylânî'nin kabrini ziyarete gelen Güney Asyalı Müslüman ziyaretçiler, Irak dışındaki herhangi bir Müslüman ülkeden gelen Müslüman ziyaretçilerden daha fazladır.<sup>2</sup> Abdülkadir Geylânî'nin Güney

<sup>1</sup> Ğulâm Mustafa Rızâkî, *Mecmûa-i Vezâif-i Hâlikîyye* (Lahore: Milli Printers, 1979), ss. 10-11. *Kasîde-i Ğavsîyye*'yi okumanın şartları –sırasıyla– aşağıdaki gibidir: 1) Manevi öğretmenden (mürşid) izin almak, 2) İbadet yapmaya müsait bir temizlik halinde olmak, 3) (Abdülkadir Geylânî'nin medfun bulunduğu) Bağdat'a müteveccih olmak ve Hz. Peygamber'e on bir defa salavat getirmek, 4) *Kasîde-i Ğavsîyye*'yi okurken de beş defa ayakta ve üç defa da oturarak Bağdat'a yönelmek ve nihayetinde de "yardım et ey büyük yardımcı!" demek, 5) Hz. Peygamber'e on bir defa salavat getirmek, 6) Müzzemmil sûresini [Kur'an: 73] üç defa okumak (bk. ae, s. 19). *Kasîde-i Ğavsîyye* 29 beyitten oluşmaktadır ve bu küçük el kitabında Arapça orijinalinin yanında Urduca bir çevirisi de mevcuttur (bk. ae, ss. 32-49).

<sup>2</sup> D. S. Margoliouth, "Kadiriyya" *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed., vol. 4, s. 382. Kabrin bekçi ve bakıcılarının asıl finansmanını Pakistanlılar karşıla-

Asya'da yaygın rağbet gören bir sima haline gelmesi, kuvvetle muhtemel olmak üzere, onunla ilintilendirilen ve torunlarının Hindistan'a gelişini önceleyen doğaüstü menkıbelerden kaynaklanmaktadır. Bu arada belirtmeli ki, Abdülkadir Geylânî'nin torunları Hindistan'da aynı zamanda Hz. Peygamber'in torunları olarak iki kat sıcak bir karşılama ile karşılanmışlardır.<sup>3</sup> On dördüncü yüzyılın henüz ikinci yarısında, Gulbarga'da (Dekkan) yaşayan Çeşti bir sufi olarak Gesudarâz (vef. 1422), Abdülkadir Geylânî'ye Allah tarafından gelen 'ilhamlar'a dair bir yorum kaleme almak suretiyle tahsilli elit kesimi hedef alan bir tanıtıcı çalışma gerçekleştirmişti.<sup>4</sup> Delhi'deyse Abdülhak Muhaddis Dehlevî (vef. 1642), Abdülkadir Geylânî'nin diğer bütün Allah dostlarına üstün olduğu yaklaşımını vurgulayan bir çalışma olarak *Ahbâru'l-Ahyâr* başlıklı bir biyografik sözlük teşkil etmek suretiyle benzeri bir kitleyi hedef tutan bir çalışma gerçekleştirmişti.<sup>5</sup> Yanı sıra bu çalışmada Abdülkadir Geylânî; mahlûkatın sultanı, Hakkın kalbi, Allah'ın yeryüzündeki halifesi, Kitâb'ın (Kur'an'ın) varisi, Hz. Peygamber'in vekili ve varlık âlemindeki herkese dilediğince iyilik saçan biri olarak tasvir edilmektedir.<sup>6</sup> Hz. Peygamber'in ahirette şefaathçi olması gibi Abdülkadir Geylânî de bu

maktadır; bu sebeple bu bakıcı ve bekçiler Urduca öğrenmeyi özellikle 'faydalı' bulmaktadır.

- <sup>3</sup> Bu bilgi muhtemelen on üçüncü yüzyılda Şettânevî'nin kaleme aldığı bir menkıbenâme olarak *Behcetü'l-Esrâr*'dan kaynaklanmaktadır.
- <sup>4</sup> bk. Muhammed Hüseyinî Gesudarâz, *Cevâhiri'l-Uşşâk: Şerh-i Risâle-i Ğavsî'l-A'zam*, ed. Atâ Hüseyin, (Haydarâbâd, Dekkan: Ahd-i Âfirin Berki Press, yaklaşık tarih: 1943). Bu çalışmada Abdülkadir Geylânî sorular sormakta ve bu sorular bağlamında Allah tarafından gelen ilhamlar kaydedilmektedir. Bu çalışmada toplam 65 *ilham* kayıt altına alınmaktadır.
- <sup>5</sup> Abdülhak Muhaddis Dehlevî, *Ahbâru'l-Ahyâr ma'a Mektûbât* (Lahore: Orient Process, ts.). Abdülhak, Abdülkadir Geylânî'nin "Ayağım her Allah dostunun boynundadır" şeklindeki sözünü isnad yoluyla tahkik ettiği şu çalışmayı da kaleme almıştır: *Zübdetü'l-Âsâr*, Urduca terc. Ebu Muhammed Emânet Han, (*Kühül'l-Ebsâr*), (Delhi: Matbaa-yi Farûkî, ts.). Bu söze ilişkin olmak üzere benzeri başka gerekçelendirmeler de sözkonusudur. bk. Muhammed Davud Farûkî Nakşibendî, *Sîret-i Ğavs-i A'zam* (Lahore: Zâhid Beşir Printers, 1983 [1926]), ss. 80-82; Şerif Ahmed Şerafet Nevşâhî, *Şerîfû't-Tevârîh*, 14 cilt, (Lahore: Bahtiyâr Printers, 1979), 1: 666-671. Son kitapta ilgili bölümün başlığı "Fermân-I Ğavsîyye" şeklindedir.
- <sup>6</sup> Abdülhak Muhaddis Dehlevî, *Ahbâru'l-Ahyâr*, s. 10.

dünyada ihtiyaç sahibi insanlar için şefahtçidir; hatta *Behçetü'l-Esrâr'a* göre Abdülkadir Geylânî peygamberler katında bir konuma sahiptir.<sup>7</sup>

Müceddidiliğin kurucu siması Ahmed Farûki Serhendi (vef. 1624), Abdülkadir Geylânî'nin ruhaniyetinin yardımıyla tasavvuf yolundaki merhaleleri nasıl aşip en nihayetinde 'asılların aslı'na ulaştığını anlatmaktadır.<sup>8</sup> Serhendi daha sonra *Mektûbât*'ında, Abdülkadir Geylânî'nin –onu ilahi kılavuzluk feyiz ve nurunu izhar etmeye muktedir kılan– kutuplarla (*aktâb*) ve neciplerle [olağanüstü seçkinler] (*nücebâ*) olan özel irtibatını teyit etmektedir. Öte yandan Serhendi, Abdülkadir Geylânî ile Hz. Peygamber'in ilk ahfadı yani Hz. Fatıma, Hz. Ali, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin arasında özel bir irtibat olduğunu hiç kimsenin kanıtlamadığını söylemek suretiyle de Abdülkadir Geylânî'nin konumunu zayıflatmaktadır. (Abdülkadir Geylânî'nin Hz. Peygamber'e, Hz. Ali yoluyla en yakın irtibatı olan sima olduğu düşünölmektedir).<sup>9</sup>

Asıl tasavvufi intisabı Nakşibendilik-Müceddidilik olan Şah Velîyyullah Dehlevî (vef. 1762), Abdülkadir Geylânî'yi çok daha kuv-

<sup>7</sup> Constance E. Padwick, *Muslim Devotions: A Study of Prayer Manuals in Common Use* (Oxford: One World, 1996), ss. 240-41.

<sup>8</sup> Ahmed Farûki Serhendi, *Mebde ve Meâd*, Urduca terc. Gülâm Mustafa Hân, (Karaçi: Ahmed Brothers Printers, 1984), s. 11.

<sup>9</sup> Ahmed Farûki Serhendi, *Mektûbât-ı İmâm-ı Rabbânî*, edited by Nûr Ahmed, 3 cilt, (Karachi: Educational Press, ts.), c. 3, mektup: 123. Önceki bir mektupta Serhendi, Abdülkadir Geylânî'nin ayağının gelmiş geçmiş bütün Allah dostlarının boynunda olduğu şeklindeki –bariz bir şekilde çağdaşı Abdülhak Muhaddis Dehlevî tarafından şişirilmiş– yorumu reddetmektedir. Serhendi'nin izahına göre Abdülkadir Geylânî bu sözü sekerat halinde söylemiştir. bk. ae, mektup: 121. Abdülkadir Geylânî'nin bütün Şii imamlara ve ilk dört halifeye üstün olduğu fikri doğrudan doğruya hem Şii hem de Sünnî öğretiyeye zıt düşmektedir. Göröldüğü kadarıyla Serhendi'nin Abdülkadir Geylânî'nin peygambere yakın bir konumu olduğuna dair genel uzlaşısıyla (hiç değilse on dokuzuncu yüzyıl öncesi itibarıyla) ayrışan ve bu bağlamda tekil kalmış sedası, Güney Asya Müslümanları arasında Abdülkadir Geylânî'ye yönelik derin saygının ne ölçüde kuvvetli olduğunun bir göstergesi olmaktadır. Şerafet Nevşâhî (bir yirmi birinci yüzyıl ıslahatçılığı bağlamında) Abdülkadir Geylânî'nin Sahabiler hariç olmak üzere Üveys-i Karanî'den, Cüneyd-i Bağdâdî'den ve Behlül-i Dâna'dan daha yüksek bir derecede olduğunu ifade etmektedir. bk. *Şerîfüt-Tevârih*, 1:666.

vetli düzeyde övmekte ve yüceltmektedir. Şah Veliyyullah Dehlevî şunları söylemektedir: “[Hz. Peygamber’le irtibatı açısından] en kâmil sufi, Hazret-i Şeyh Muhyiddîn Abdülkadir Geylânî’dir (*rahmetullâhi aleyh*). Bundan dolayıdır ki, kabrindeki manevi gücünün (*tasarruf*) yaşıyormuş gibi etkin olduğu söylenmiştir.”<sup>10</sup> “Kadirilik, Üveysilik ve bedenden kurtulmuş ruhların mensup olduğu diğer yollar, yakınında ve cenahındadır.”<sup>11</sup> “Kadirlikle mukayese edilebilecek başkaca bir tasavvuf yolu söz konusu değildir, çünkü [Kadirilikte] mücessem olmayan (*ruhânî*) –ve müritlere fayda sağlayabilen– şeyhlerin manevi kuvveleriyle irtibatlı ve bu kuvvelere nâil olabilen mücessem bir şeyhten talim görülebilmektedir. Merhum Şeyh Abdülkadir Geylânî en yüce melekler (*mele-i a’lâ*) arasındadır ve varlık üzerinde bütün dünyada hissedilen bir etki bırakmıştır. Ruh canibinden yana kişinin manevi yolda elde ettiği, bu etkidir.”<sup>12</sup> “Abdülkadir Geylânî’nin ilahi bir cezbe sahibidir, yani, Allah tarafından *murad* edilmiş ve mutlak surette Allah tarafından sevilmiştir... Allah onu kâmil ruhlardan ve büyük meleklerden kılmıştır. Hazret-i Gavs-i Azam’ın böylesine yüksek seviyede övülmesinin sebebi (de) budur.”<sup>13</sup> Açık bir şekilde görülmektedir ki, Kadiri olsun ya da olmasın Hind-Müslüman seçkinleri on beşinci yüzyıldan itibaren Abdülkadir Geylânî’ye çok yüksek bir konum izafe etmiştir.

Menkıbenâmeler, bilimsel-akademik değerlendirmelere ince farklar eklemektedir. Genel tasavvufi menkıbe hülasası niteliğinde olan (ve bütün tarikatları ele alan) birçok yazılı mahsulde sadece Hz. Peygamber, Abdülkadir Geylânî’den önce zikredilmekte ve övülmektedir. Bu yazılı mahsullerde Abdülkadir Geylânî; “daimî evliya, el-

<sup>10</sup> Şah Veliyyullah, *Hemeât* (Haydarâbâd, Sind: Saïd Art Press, 1941), s. 61. Hz. Peygamber’le irtibatı açısından Hz. Peygamber’le karşılaştırılabilir olan, sadece kuzeni Ali b. Ebî Talib (vef. 661) olmaktadır (bk. ae, s. 62).

<sup>11</sup> Şah Veliyyullah Dehlevî, Hz. Hızır ve Abdülkadir Geylânî’nin Allah’a özel bir yakınlığı olduğunu kaydetmektedir. bk. Şah Veliyyullah, *et-Tefhimâtü’l-İlâhiyye*, 2 cilt, ed. Gülâm Mustafâ el-Kâsimî, (Haydarâbâd, Sind: Al-Matba‘ al-Haydarî, ts.), 2:76. Hint tasavvuf hikâyelerinde bu iki sima sık sık birbirleriyle etkileşim halinde bulunmaktadır. Aşağıdaki dipnota bk.

<sup>12</sup> Şah Veliyyullah, *et-Tefhimâtü’l-İlâhiyye*, 1:114.

<sup>13</sup> Şah Veliyyullah, *Hemeât*, s. 83.

Hasanî, el-Hüseynî,” “her gözün ışığı,” yeryüzünün ve zamanın ışığı” ve “şimdiki ve gelecek hayatın Kâbesi” gibi doksan dokuz sıfatının birkaçıyla zikredilmektedir.<sup>14</sup> Pencap’lı ıslahatçı bir Çeşti şeyh olarak Mihr Ali Şah (vef. 1937), bütün Allah dostlarının Abdülkadir Geylânî’ye itaat etmek zorunda olduğunu beyan etmekte, tam olarak aktarırsak, “hazır ya da değil, yakın ya da uzak, aşikâr ya da değil, mevcut bütün Allah dostları ona itaatkârdır” demektedir.<sup>15</sup> Abdülkadir Geylânî’nin diğer namları arasında aşağıdakiler de mevcuttur: ‘Zamanın Kutbu,’ ‘varlığın Sultanı,’ ‘marifetin Ruhı,’ ‘Hakikatin Kutbu,’ ‘Allah’ın yeryüzündeki Halifesi,’ ‘Allah’ın kitabının Varisi’ ve ‘Allah Resulünün Temsilcisi.’<sup>16</sup> Hz. Hızır ile tedristen sonra Abdülkadir Geylânî bütün zamanların ğavsı ve mihveri olma makamlarını ihraz eder ve en nihayet Allah tarafından sevilmiş olma denen nihai derece ile şereflenir. Çeşti-Nizâmî silsilenin bir üyesi olarak yazar, Muînüddin Çeşti (vef. 1236), Şihabüddin Ömer Sühreverdi (vef. 1234) ve Ebu Yusuf Hemedânî’nin (vef. 1140) Abdülkadir Geylânî’nin hizmetinde bulunduğunu da kaydederek Kadirî yöntem ve yolunun diğer bütün yöntem ve yollara üstün olduğunu açık bir şekilde ifade etmektedir.<sup>17</sup>

Kadirî menkıbenâmeler Abdülkadir Geylânî’nin iddialarını savunmada ileri gider. Abdülkadir Geylânî, Ali b. Ebî Talib’den – herkesin aldığına nisbetle– daha fazla manevi feyiz ve nur alır; dolayısıyla bütün tarikatların büyük sufi simaları Abdülkadir

<sup>14</sup> İmâm Bahş Çeşti Canpûrî, *Hadikatü’l-Esrâr fî Ahbâri’l-Ebrâr*, (yy., ts.), s. 2.

<sup>15</sup> Feyz Ahmed, *Mihr-i Munîr: Sevânih-i Hayât-i Mihr Ali Şah* (Lahore: International Printers, 1987), s. 44. Feyz Ahmed bu ifadeleri Abdülhak Muhaddis’in *Ahbâru’l-Ahyâr*’ından (s. 10) yorumlanarak iktibas etmektedir. Mihr Ali Şah Kadirî bir aileden gelmektedir fakat hem kendisi hem de halefleri Kadirî eğilimli Barelvî hareketiyle de irtibatlıdır (aşağıya bkz).

<sup>16</sup> ae, s. 45.

<sup>17</sup> Muhammed Nevvâb Mirza Bêg, *Külliyât-i Cedveliyye fî Ahvâl-i Evliyâi’llâh: Tuhfetu’l-Ebrâr* (Delhi: Matbaa-i Ridâwî, 1906), ss. 29-30. Çeştilik ve Sühreverdilik tarikatlarının iki kurucu simasının (yukarıda zikredilen ilk iki isim) Abdülkadir Geylânî’nin hizmetinde bulunmuş olması tarihsel olarak neredeyse imkânsızdır, çünkü Abdülkadir Geylânî 1166 yılında vefat etmiştir. Kitabın bu dipnotta belirttiğimiz bölümünde Abdülkadir Geylânî’den nasıl *is-tiğâse* yapılıcağına dair ayrıntılı bilgiler vardır.

Geylânî'nin "mübarek varlığı"na dayanmaktadır. Nakşibendilik-Müceddidilik Ebubekir Sıddık'a dayanan silsilesiyle övünç duyduğundan, yazar bu silsilenin de Abdülkadir Geylânî'ye dayandığını göstermeye çalışır. "Bir keresinde Abdülkadir Geylânî Buhara'ya müteveccih iken şöyle nida eder: 'Tatlı bir koku alıyorum; vefatımdan 157 yıl sonra adı Bahaüddin olan bir kâmil insan doğacak ve benim nasibimden hissedar olacak...' Daha sonra Bahaüddin (şeyhi) Emîr Külâl ile birlikteyken, Emîr Külâl *Allah* kelimesini müridinin kalbine nakşedemedi. Manevi yolda (*sülûk*) hâsıl olması beklenen manevi feyzin akışı engellenmişti. Dolayısıyla Bahaüddin tenhaya çekildi ve Hz. Hızır'ı gördü. Hz. Hızır ona şöyle söyledi: 'Ben Allah adını kalbime Ğavs-ı Azam'ın [Abdülkadir Geylânî'nin] himmetiyle nakşettim; (Ğavs-ı Azam) öyle bereketlidir ki ona gidersen *manevi feyz* elde eder ve maksada nâil olursun.' Bir sonraki akşam Ğavs-ı Azam ona rüyada göründü, (Bahaüddin'in) göğsüne işaret etti ve böylece İlahi isim Şah Bahaüddin'in kalbine nakşolmuş oldu."<sup>18</sup> Abdülkadir Geylânî'ye yönelik saygı ve bağlılık, onun ilmî meşruiyet ve yetkinliğine ve ona dair menkıbenâme abartmalarına ek olarak, halk kültüründe dinsel tören vs. aracılığıyla müstakil bir tarz bulmaktadır.

Halkça rağbet gören (popüler) bir dini tören olarak, Abdülkadir Geylânî'nin vefat yıldönümü ('*urs*') Rebiu's-sâninin (Hicri takvime

<sup>18</sup> Muhammed Dîn Sâhib Kelim Kâdiri, *Tezkire-i Meşâih-i Kâdiriyye* (Lahore: Combine Press, 1985), ss. 7-9. Yazar; Bahaüddin Nakşibend, Hz. Hızır ve Abdülkadir Geylânî'den bahseden bu hikâyeyi Abdullâh el-Belhî'nin *Havâriku'l-Ahbâb fi Ma'rîfeti'l-Aktâb* başlıklı kitabından iktibas etmektedir. Aynı kaynaktan bu hikâye şurada da iktibas edilmektedir: Malik Muhammed, "introduction," in Muhammed Pârsâ, *Risâle-yi Qushayriyya* (Lahore: Mektebe-yi Cedid Press, 1985), ss. 83-84. Fakîrullah Şikârpûri (vef. 1781) bu hikâyeyi şurada zikretmektedir: Fakîrullah Şikârpûri, *Mektûbat-ı Fakîrullâh*, ed., Maulwî Kerem Bahş, (Lahore: Islâmiyya Steam Press, ts.), s. 211. Ayrıca bk. Şah Veliyyullah, *et-Tefhîmâtü'l-İlâhiyye*, c. 2, s. 108. Bu hikâyenin şöyle bir versiyonu da mevcuttur: Hz. Hızır Bahaüddin'e Bağdat'a gitmesini ve Abdülkadir Geylânî'nin türbesinde yardım talep etmesini söyler. Söylenenleri yapan Bahaüddin'in kalbine -böylece- Allah'ın adı nakşolmuş olur. bk. Belkis Cemîa, *Merd-i Hudâ* (Lahore: R.M.S. Printers, 1990), s. 226.



göre dördüncü ay) on birinci günü kutlanır.<sup>19</sup> Birçok büyük ağacın ‘Abdülkadir’ diye adlandırıldığı Sind’de, Abdülkadir Geylânî’nin ölüm yıldönümünün kutlandığı on birinci gününden dolayı bütün Rebîu’s-sânî ayı *yarhin* (on bir) diye söylenir.<sup>20</sup> Emânullah Pânipâtî (vef. 1550) Abdülkadir Geylânî’nin ‘urs’u dolayısıyla Delhi ahalisine yiyecek dağıtmaktaydı.<sup>21</sup> On sekizinci yüzyıla kadar Moğol imparatoru Şah A’lâm II; havai fişek gösterileri, tasavvuf müziği (*kavvâlî*) icrası ve Abdülkadir Geylânî’nin ruhu için toplu olarak *fatihalar* okunmasıyla gerçekleştirilen bir geçit töreni de ihtiva eden kına festivali düzenlemekteydi. Emîr-ü’-ümera (emirlerin başı) Seyyid Hüseyin Ali Han’ın, çalışanlarına her ayın on birinci günü sufiler, âlimler ve diğer önemli şeyhler için kişi başı 111 rupilik [yaklaşık olarak: 1284 gr.] yemek hazırlatması sebebiyle bu festivale revaç kazandırdığı söylenmiştir. Delhi’nin zengin bir yerlisi olarak Mirân da, bu vefat yıldönümünü zengin bir şatafat ve debdebeyle kutluyordu.<sup>22</sup> On dokuzuncu yüzyıl Dekkan’ında kolera ya da başka bir salgın hastalık bir bölgeyi tehdit ettiğinde o bölgenin sakinleri Abdülkadir Geylânî adına bir flama ile şehir içinde –ancak ezan okunduğunda durmak üzere– dolaşmaktaydı. İnsanlar Abdülkadir

<sup>19</sup> Gerçek vefat tarihi üzerinde bir uzlaşsı söz konusu değildir. Bu tarih, Rebîu’s-sânî ayının on birinci gününden on yedinci gününe kadar herhangi bir gün de olabilir. Bağdat’da Abdülkadir Geylânî’nin vefat yıldönümü Rebîu’s-sânî ayının dokuzuncu günü olarak kutlanmaktadır. Abdülkadir Geylânî ayın on yedisinde vefat ettiği halde vefat yıldönümü on birinde kutlanmaktadır, çünkü Abdülkadir Geylânî’nin her ay on bir gün boyunca Hz. Peygamber’e *fatiha* okuma alışkanlığı vardı. bk. Ja`far Sharîf, *Qânûn-i Islam*, trans. G.A. Herk-lots, *Islam in India*, ed., William Crooke, (New Delhi: Oriental Books Reprint Corporation, 1972 [1921]), s. 194.

<sup>20</sup> Annemarie Schimmel, *Islam in the Indian Subcontinent* (Leiden: E.J. Brill, 1980), s. 121.

<sup>21</sup> S.A.A. Rizvi, *A History of Sufism in India*, (Delhi: Munshiram Manoharlal, 1983), II, 79.

<sup>22</sup> Mohammad Umar, *Islam in Northern India during the Eighteenth Century* (Delhi: Munshiram Manoharlal, 1993), s. 317.

Geylânî adına küçük flamalar yapıp kaza ve felaketlerden sakınmak amacıyla kapılarına asmaktaydı.<sup>23</sup>

Pencap'ta bulunan birçok külliye, her ayın on birinci günü yapılan dini törenlere ek olarak Abdülkadir Geylânî'nin 'urs'u da kutlanmaktadır. Lahor'daki Miyan Mir'in (vef. 1635) türbesinde, Abdülkadir Geylânî'nin ölüm yıldönümünü anmak üzere *-zikir* ve *kavvâlî* etkinliklerine ek olarak- gerçekleştirilen ve çok özenle icra edilen etkinlikler sözkonusudur. Nurpur'da İslamâbâd'ın kuzeyine düşen Margala Tepeleri'nin eteğinde Berrî İmam Kadirî ("ormanın imamı"), hem kendisinin hem de Abdülkadir Geylânî'nin *urs* törenlerine on binlerce insanı çekmektedir. Ravalpindi çevresindeki yörelerin sâkinleri, bölgeyi besleyen suyu, Berrî İmam'ın (vef. 1705) bir kerametine (bastonuyla kayalara vurmasına) bağlamaktadırlar. Bu Kadirî şeyhi anma törenleri, -1980'lerde Ziyaülhak hükümeti bu tür insanların katılımını yasaklayınca dek- haşhaş içen *kalender*leri, kadınımsı giyinen rakkasları ve fahişeleri çekmekteydi. Bu yasak kapsamında 'urs'un zamanı bile değiştirilmiştir. Bundan ötürü Berrî İmam bağlıları şeyhlerinin hakarete uğradığını düşünmektedir. Bu hükümet müdahalesinden kısa bir zaman sonra yakınlarda bulunan bir harp levazımatı ambarında müthiş bir patlama meydana geldi ve yaklaşık beş yüz insan öldü. Nurpur külliyesinde bulunan Berrî İmam bağlıları bu olayı hükümetin malum uygulamasına yönelik bir ceza olarak değerlendirdi.<sup>24</sup>

İslamâbâd yakınlarındaki Golra Şerif'te Abdülkadir Geylânî'yi tazim amacıyla düzenlenen birçok dini tören sözkonusudur. Burada medfûn bulunan mübarek zat olarak Mihr Ali Şah, Çeşti ise de aile-

<sup>23</sup> Bu törenin geleneklerine ilişkin bir tasvir için bk. Ja'far Sharif, *Qânûn-i İslam*, ss.192-194. Ja'far Sharif (Cafer Şerif) şöyle bir yorumda da bulunmaktadır: Maruz kaldığı sıkıntı ve kederi izale etmek istediğinde Abdülkadir Geylânî'nin 99 adını ezbere söylemektedir. Akabinde Abdülkadir Geylânî ona rüyasında görünmekte ve arzu ettiği şeyi elde etmesine müsaade etmektedir.

<sup>24</sup> Denis Matringe, "Pakistan," in Henri Chambert-Loir and Claude Guillot, eds., *Le Culte des Saints dans le monde musulman* (Paris: École Française d'Extrême Orient, 1995), ss. 176-179. Harald Einzmann bu türbeye ilişkin olarak bir tetkik gerçekleştirmiştir. bk. Harald Einzmann, *Ziarat und Pir-e* (sic) *Muridi* (Stuttgart: Steiner Verlag, 1988), ss. 34-66.

si Abdülkadir Geylânî'nin ahfadındandır. Berrî İmam'ın türbesinde olduğu gibi Abdülkadir Geylânî onuruna her ayın on birinci günü bir tören akdedilir ve bu törene gelenlere de şekerli pilav ikram edilir. Golra Şerif'teki bütün dini törenlerin en önemlisi olarak Abdülkadir Geylânî 'urs'una yüz binden fazla insan gelir ve bu 'urs' üç gün sürer. Birinci günde sürekli Kur'an tilaveti yapılır ve tasavvuf müziği icra edilir. İkinci günde, *seccâdenişîn* (merhum şeyhin önde gelen halifesi) atalarının kabirlerini örtmek amacıyla uygun örtüler getirir. En nihayet üçüncü gün de, Abdülkadir Geylânî için –çiçek kementleriyle örülü ve Mihr Ali Şah ve oğullarının resimleri ve çerçevesi Kur'an ayetleriyle donatılmış– bir koltuk hazırlanır. Bu son günde *kavvâli* okuyanlar bu işlemi –Abdülkadir Geylânî onaylamadığı için– müzik eşliğinde olmaksızın yaparlar. Niyaz niteliğindeki son duadan sonra da *seccâdenişîn* bu kez katılımcılara duada bulunur.<sup>25</sup>

Hind-Pakistan'ın bölgesel dillerinde revaç bulmuş şiirler Abdülkadir Geylânî onuruna söylenmeye devam etmektedir. Cemân Çerân (vef. 1738) Sind diliyle yazdığı kitabı *Pîr-i Pîrân Bâdsâh* başlıklı eserinde Abdülkadir Geylânî'nin manevi gücünün fark edilebileceği birçok yerden söz etmektedir. Bir Belûcî menkıbe Abdülkadir Geylânî'nin “Benim ayağım her Allah dostunun boynundadır” şeklindeki ifadesini, miraç esnasında Allah'ın huzuruna erişmesi için omuzunu Hz. Peygamber'e amâde etmesine bağlamaktadır. Bunun sonucu olarak da Hz. Peygamber Abdülkadir Geylânî'yi, bütün evliyâullahı ayaklarının altında konumlandırmak suretiyle tebcil etmiştir.<sup>26</sup> Pencap'ta Sultan Bâhû Kadîrî (vef. 1692) –Pencap dilindeki bir şiirle– şöyle nida etmektedir: “Geylânî öz, Mustafa'nın batinındandır.”<sup>27</sup> Multan bölgesindeki Kazia köyünden olan Ali Haydar (vef. 1785) şöyle iftihar etmektedir: “Şah Muhyiddin bizimse, Şah Abdülkadir Geylânî neşemizin muhafızıysa; keder ve korkumuz olur mu

<sup>25</sup> ae, s. 194.

<sup>26</sup> ae, s. 122.

<sup>27</sup> Muhammed Dîn Kelîm Kadîrî, *Tezkire-i Meşâyih-i Kâdirîyye*, s. 29.

bizim? (Ey) Ali Haydar, Şah Muhyiddin bizimse başka kimi isteriz?”<sup>28</sup>

Diğer bütün sufiler üzerindeki görkemli konumuna ilişkin ilmi müdafaa ve değerlendirmelere ek olarak, Abdülkadir Geylânî'yi anan ve yücelten –halkça rağbet gören nitelikteki– dini törenler, müzik ve şiirler; başkaca herhangi bir yerel sufinin başarabileceğinin çok ötesinde onu Güney Asya Müslümanlarını birleştirici bir sima haline getirmiştir. Abdülkadir Geylânî'ye yönelik derin saygı beslenen bölge; kuzeyde Hângâh-ı Pîr-i Destegîr diye kendi adına tesis edilmiş olarak sakalının tazim ile muhafaza edildiği bir dergâhın olduğu (Srinagar) Keşmir'den,<sup>29</sup> güneyde, hem Hinduların hem de Müslümanların düzenli olarak ziyaret ettiği on üçüncü nesil ahfadından Şeyh Şah el-Hamid'in (yaklaşık vef. 1579) medfun bulunduğu Bengal Körfezine (Nagore, Tamilnadu) kadar uzanmaktadır.<sup>30</sup> Hind-Pakistânî Kadiriliğın Nevşâhî kolu Pencap'tan batıda Kâbil'e kadar uzanmaktadır. Öte yandan, Abdülkadir Geylânî'nin oğlu Abdürrezzak'ın bir torunu olarak Ebu'l-Hayat ve oğlu Şah Kamîs (vef. 1584), Kadiriliğın Bengal'de yayılmasına öncülük etmiştir. Yaklaşık olarak aynı zamanlarda bir diğer Kadirî olarak Uç'lu Abdülkadir-i Sâni, Kadirî usulleri yaymak amacıyla Uç'a gitmiştir. Andaman Adaları ahalisi on dokuzuncu yüzyılda Kadiriliğın oralarında zuhur etmiş olmasından dolayı Britanyalılara teşekkür edebilir; zira bir Kadirî şeyhi olarak Şah Ğulâm Bulân (vef. 1859) muhaliflere yardım ettiğinden dolayı 1857 yılında İngilizler tarafından Andaman Adalarına sürgün edilmişti.

Aşağı Sind'deki Jat kabileleri, on dördüncü yüzyılda Badin'li Şah Kadirî vesilesiyle İslam'a girdiklerini iddia etmektedir; Sind'li Menon topluluğunun Seyyid Yusufu'd-din el-Kadirî vesilesiyle İslam'a giren

<sup>28</sup> Lajwanti Ramakrishna, *Pañjâbi Sufî Poets: A.D. 1460-1900* (Karachi: Indus Publications, 1977), s. 74. Burada iktibas edilen metin, L. Ramakrişna tarafından tercüme edilmiştir.

<sup>29</sup> Muhammed Dîn Kelîm Kadirî, *Tezkire-i Meşâyih-i Kâdiriyye*, s. 34.

<sup>30</sup> Vasudha Narayanan, “Shared Ritual Spaces: Hindus and Muslims at the Shrine of Shahul Hamid in South India,” in *Religious Studies News* 13/1 (February, 1998), s. 15.

Lohana'lardan gelmiş olduğu düşünülmektedir. Böylece Kadirilik birçok Hind-Pakistânî Müslümanın kimliğinin özüne nüfuz etmiş olmaktadır.<sup>31</sup> Abdülkadir Geylânî'nin kalıntı eşyaları ve ona dair hatıralar, 'gizli bir yardımcı' olarak rolünü –Güney Asya'nın dini haritasını farklı bir şekilde tanımlayacak ölçüde– somutlaştırmaktadır. Uç'da, Buhârî ailesi tesbihini, takkesini ve makasını muhafaza ederken Geylânî ailesi de cübbesini ve sarığını muhafaza etmektedir. Harmanisi Delhi'de bulunmaktadır. Bu giysi Abdülhak Mu-haddis Dehlevî'ye Mekke'deki hadis muallimi Abdülvehhab Müttaki tarafından verilmiştir. Lahor'da, Badşâhî camiisi Abdülkadir Geylânî'nin kırmızı seccadesine, yorganına ve sarığına ev sahipliği yaparken yine Lahor'daki *Fakîrhâne* denen düşkünler yurdu tesbihi ve saç teliyle birlikte kullandığı bir bardağı bulundurmaktadır. Delhi'nin 150 km Kuzeydoğusunda bulunan Kaithal Şerif'te üstünde farklı tasavvuf silsilelerinin yazılı olduğu kaftanı bulunmaktadır.<sup>32</sup>

Bariz bir şekilde anlaşılmaktadır ki Abdülkadir Geylânî, Güney Asya Müslüman topluluğunun coğrafi ve sosyal anlamda geniş ölçekli ve çeşitli bir kesiminin muhayyilesine yerleşmeyi başarmıştır. Kökensel olarak bu durum, muhtemelen onun büyük bir veli olduğuna dair kerametlerinin sözel olarak Orta Doğu coğrafyasından Hint alt-kıtasına nakledilmesinin sonucu; fakat Hint Müslümanları bu 'mirası' Güney Asya'nın birçok bölgesindeki kutsal mekânlar ve bölgesel dillerindeki kendi edebiyat ve ayinleri aracılığıyla devam ettirmiştir. Abdülkadir Geylânî'nin yüksek konumunun görkemli ve mutenâ Hint usulünde devam ettirilmesiyle ilgili olarak sonradan ortaya çıkan bu gelişme, önemli ölçüde, on beşinci yüzyıldan günümüze dek Hint alt-kıtasının her tarafına yayılmış Kadiri şeyhlerin çeşitli faaliyetleri sayesinde tahakkuk etmiştir.

<sup>31</sup> Sara Ansari, *Sufi Saints and State Power: The Pirs of Sind, 1843-1947* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), s. 24.

<sup>32</sup> Muhammed Dîn Kelim Kadiri, *Tezkire-i Meşâyih-i Kâdiriyye*, ss. 31-34.

**Hind-Pakistan Alt-kıtasında Kadirîliğin Yayılışının Kısa Tarihi**

Hindistan'daki –belgesel anlamda– ilk kayıtlı Kadirîlerden biri olarak Necefîli (Irak) Seyyid Rükneddin on üçüncü yüzyılda Gulbarga'ya Bahraik (Utter Prades) yoluyla ulaşmış ve Nasîruddin Mahmud'un valilik görevi boyunca orada kalmıştır.<sup>33</sup> Torunu Halifetü'r-Rahman'a (Seyyid Abdurrahman Eşref Cihangir Kadirî), Fîrûz Şah Bahmânî (hükümranlık yılları: 1397-1422) tarafından bir *câgîr* verilmiş yani bir toprak tahsisatı yapılmıştır. Halifetü'r-Rahman'ın torunu Seyyid Şems Bahâüddin Ârifbillah (vef. 1495) ise, 1422 dolaylarında Orta Doğu'dan Hindistan'a doğru geniş bir Kadirî akını olması dolayısıyla Bidar'a yerleşmiştir.<sup>34</sup> Yeni Dekkanî-Bahmânî merkezi olarak Bidar, Hintli olmayan birçok seyyidin yöneldiği istikamet olmuştur; çünkü Bahmânî hükümdarları, (1347'den 1422'ye kadar eski başşehir Gulbarga'da varlık sürmüş) kuzey Hindistan ve Dekkanî geleneklerinin yerine İran ve Arap etkisini yerleştirmeye çalışmıştır. Bahmânî hükümdarlar, Abdülkadir Geylânî'den neşet eden kalıtımsal ve manevi otoritenin hükümet meşruiyeti için kursosuz biçimde uygun düştüğünü düşünmüşlerdir ve böylece bu otorite Bidar'a on yedinci yüzyıla kadar Hindistan'daki en önemli Kadirî merkezi olma niteliği kazandırmıştır.<sup>35</sup>

Ahmed Şah Veli Bahmânî (hükümranlık yılları: 1422-1436) (bir Kadirî alt-silsilesi olarak) Nimetullâhilerin kurucu siması Nûru'l-Hak ve'd-Dîn Nimetullah Şah Kirmânî'yi (vef. 1430) davet etmiş olmasına rağmen, uzun süredir Mekke'de yaşayan Haleb doğumlu bu zat sözkonusu daveti nazikçe reddetti. Onun yerine Şah Nurullah

<sup>33</sup> Nasîruddin 1246 tarihine kadar valilik yaptı. bk. Muhammad Suleman Siddiqî, *The Bahmani Sufis* (Delhi: Idarah-i Adabiyat-i Delli, 1989), s. 73; Rükneddin'in Abdülkadir Geylânî'nin soyundan geldiğini gösteren soyağacı için bk. ae, s. 75.

<sup>34</sup> ae, ss. 76-77.

<sup>35</sup> Jean Aubin, çoğu Kadirî olan binlerce seyyidin (ya da seyyid olduğunu iddia edenlerin), siyasi arenasına 150 yıl boyunca yabancıların hâkim olduğu Bahmânî başşehir Bidar'a geldiğini tahmin etmektedir. bk. Jean Aubin, "De Kûhbanân à Bidar: la famille Ni'matullâhî," in *Studia Iranica* 20/2 (1991): s. 240.

geldi ve Ahmed Şah tarafından Bidar dışında kişisel olarak karşılandı. Nurullah, hemen *mâlikü'l-meşâyih* denen üstün bir unvan ve konuma tensib edildi. Bu unvan ve konum Rükneddin ve Gesuderâz aileleri de dâhil olmak üzere bütün Dekkanlı sufilerin üzerinde bir önem ifade ediyordu. Çok geçmeden Nurullah hükümdarın kızıyla evlendi.<sup>36</sup> İdaredeki Bahmânî sultan; diğer iki Kadirî, yani, Şah İsmail Kadirî (vef. 1456-57) ve Şeyh Muhammed Multânî (vef. 1529) ile birlikte Bağdat'dan gelen Şah Zeynüddin Gençnişin'i (vef. 1457) iyi istikbal etti. Torunları, Dekkan içinde Kadirî mevcudiyetini devam ettirmiş ve genişletmiştir. Multânî'nin türbesi, yakınlarda bulunan Tasavvuf Mektebi, Camiisi ve Kemerî'yle birlikte hâlâ çok sayıda insan tarafından ziyaret edilmektedir.<sup>37</sup>

Bağdat'ın "Yedi Büyük" Kadirîsi olarak anılan kişiler on altıncı yüzyılın ortalarında kendi dergâhlarını tesis ettiler. Bu Kadirîler on yedinci yüzyıl Dekkan'ının en seçkin sufileri olarak itibar görecektir. Kutub Şâhî krallığında bu grubun torunları katı bir "ortodoks şehir tasavvufu" geleneği tesis etti.<sup>38</sup> Bijapur siyasi açıdan daha güçlü bir merkez haline gelince birçok Kadirî Bidar'dan (ve diğer yerlerden) oraya göç etti ve bu Kadirîlerin gelişinden sonraki iki nesil içinde torunlarının yarısından fazlasına hükümetçe arazi tahsisatı [yani, kelimenin tekil haliyle söylersek, *câgîr*, *in'âm* ya da *maâş* tahsisatı] yapıldı.<sup>39</sup> Görüldüğü kadarıyla Nimetullâhîlerin saray ve toplumun elit kesimleri dışında halk katında az bir rağbet görmelerine ve bir-

<sup>36</sup> Siddiqi, *The Bahmani Sufis*, ss. 78-81. Bu dönemde Nimetullâhîler muhtemelen Sünniydi. Aubin (Emir Seyyid Nureddin Abdullah el-Hüseynî yerine) Ahmed Şah'ın 1426-27'de onun müridi olduğunu düşünmektedir. bk. Aubin, *ibid*, s. 241.

<sup>37</sup> Richard Maxwell Eaton, *Sufis of Bijapur, 1300-1700: Social Roles of Sufis in Medieval India* (Princeton: Princeton University Press, 1978), ss. 55-57.

<sup>38</sup> *ae*, s. 58. Muhtemelen aynı tarikattan/silsileden olmayan bu yedi şeyh şunlardı: Seyyid Rükneddin Ebu Yusuf (Gulbarga); Seyyid Şah İsmail Kadirî (Gulbarga); Seyyid Şah Abüdlatif Lâubâli (Kamarnagar yahut Karnül); Şah İshak Kadirî (Kamarnagar yahut Karnül); Seyyid Şah Cemalülbahr Ma'sûk-ı Sâni (Varangal); Mirân Seyyid Hüseyin el-Bağdâdî (Golkonda); ve Seyyid Şeyh Refiuddin Ahmed (Golkonda). bk. Siddiqi, *The Bahmani Sufis*, s. 72.

<sup>39</sup> Eaton, *Sufis of Bijapur*, ss. 73, 298-99.

çok Kadirî ailenin de benzer bir durumda olmasına rağmen, büyük ihtimalle avâm halk Abdülkadir Geylânî'nin 'urs'una ve müzikli semâ celselerine dâhil olmaktadır.<sup>40</sup>

Pencap'ta; tarihi kayıtlar, Abdülkadir Geylânî'nin İskenderiye'de doğmuş onuncu nesil bir torunu olarak Muhammed Ğavs'ın (vef. 1517), -Delhi'de Sultan İskender Lodhî'nin (hükümranlık yılları: 1489-1517) himayesine girdikten sonra- Uç'a yerleşen ilk Kadirî olduğunu belirtmektedir.<sup>41</sup> Muhammed Ğavs'ın 1482'de Uç'a gelişinden çok sonra torunları, önceden oraya yerleşmiş Sühreverdî sufilerle birlikte siyasi ve manevi etki açısından faal olmaya devam ettiler.<sup>42</sup> Geylânî ailesinin Uç'da ikamet ettiği -ve Hz. Peygamber'in sakalının ve Abdülkadir Geylânî'nin sarığının muhafaza edildiği- ev, günümüzde dahi Kadirî tarikatının Pakistan'daki merkezidir.<sup>43</sup> Muhammed Ğavs'ın oğulları Abdülkadir II (vef. 1533) ve Seyyid Mübarek Hakkânî (vef. 1549) babalarının öğretisini -sırasıyla- Uç ve Lahor'da devam ettirmişlerdir. Abdülkadir II'nin torunu Hâmid Gençbahş (vef. 1571) Kadirî etkisinin Multan'a uzanmasını sağlamışken (aşağıda Cemalüddin Musa Pâk ile ilgili dipnota bkz.), müritleri de Pencap eyaleti içinde seyahat etmişlerdir. Bu müritlerin en ziyade bilineni, Kadirî usulleri Delhi ve Agra'ya yayan Şeyh Davud Kirmânî'dir (vef. 1574, Şergarh). İşte bu zatın halifesi olan Hayrud-din Ebu'l-Meâlî (vef. 1615) de, on yedinci yüzyıl itibarıyla Hindistan'da en ziyade tanınan/göze çarpan Kadirî âlim olan Abdülhak Muhaddis Dehlevî'nin şeyhidir.

<sup>40</sup> İbrahim Multânî'nin Kadirîliğe Bahaüddin Devletâbâdî eliyle giren oğlu Muhammed Şemsüddin (vef. 1528) *semâ* uygulamasına yer vermiş ve önceleri Abdülkadir Geylânî'nin vefat yıldönümünü üç gün süreli olarak kutlar olmuştur. bk. Siddiqi, *The Bahmani Sufis*, s. 88.

<sup>41</sup> ae, s. 70.

<sup>42</sup> Kadirîlik faaliyeti, Kadirî ailesi öncülüğünde yoğunlaşmaktadır (Uç'da Mahalle-yi Cilân diye bilinen mıntika). Sühreverdîler ise Buhârî ailesi olarak bilinmektedir (Uç'da Mahalle-yi Buhâriyân diye bilinen mıntikada yaşamaktadırlar). bk. ae.

<sup>43</sup> Uç'da Kadirîliğe öncülük etmiş yirmi iki *seccâdenişin*'e ilişkin ayrıntılı bir liste için bk. Şerafet Nevşâhî, *Şerfî't-Tevârîh*, 1:827-850.



Multan yakınlarında, Hamid Gençbahş'ın oğullarından Seyyid Cemalüddin Musa Pâk (şehit edildiği tarih: 1593), uzak bölgelerden çok sayıda mürid celbetmek suretiyle Kadirî nüfuzunu genişletmiştir. Bu simanın celbettiği müritler arasında bizzat kendisinden 1577 yılında tarikata kabul edilen Abdülhak Muhaddis Devlevî de mevcuttur. Şeyhinin yağmacı bir Langa çetesi tarafından zalimce öldürülmesinden sonra Abdülhak Dehlevî, liderlik tartışmaları dolayısıyla şeyhinin halifesinin yanına dönememiştir.<sup>44</sup>

Hâlihazırda Geylânî ailesi (Cemalüddin'in torunları) Multan'da önemli bir güç merkezi niteliğini haizdir; bu ailenin üyeleri, kendileri için önemli miktarda gelir temin eden çok sayıda müridi olan –ve şeyhliği miras yoluyla ihraz etmiş– şeyhler durumundadır. Müstemleke döneminde Geylânîler Britanya (İngiliz) idaresinden istifade etmiş olmalarına rağmen, (siyasi rakipleri olan, Sühreverdi soyuyla da bağlantılı Kureyşî ailesinin aksine) geniş kırsal alan hâkimiyetleri olmamasından ötürü takipçilerinin benimsediği dini törelere karşı da duyarlı olmak zorunda kalmışlardır. Bu baskılar ve Multan'daki siyasi hizipçilik dolayısıyla Geylânî ailesinin Multan bölgesindeki fertleri 1939 yılında Müslüman Birliği'ni (Muslim League) destekleyen ilk dini aile olmuştur.<sup>45</sup> Hindistan'ın diğer bölgelerinde –ve özellikle de Sind'de– olduğu gibi Pencap'ın kırsal kesimlerindeki arazi sahipleri, ekseriya Abdülkadir Geylânî'nin ya da diğer Kadirî sufilerin soyundan geldiklerini iddia etmiş ve yerli halka karşı irşad görevini babadan oğula sürdüren tasavvuf şeyhleri olarak işlev görmüşlerdir. Müstemleke döneminin iki ıslahatçı şeyhi olarak Golra Şerifli Mihr Ali Şahî ve Alipur'lu Cemaat Ali Şah, kendi tarikatları –sırasıyla– Çeştilik ve Nakşibendilik olsa da arazi sahibi Kadirî ailelerden gelmişlerdir.

<sup>44</sup> Abdülhak Muhaddis Dehlevî ile Cemalüddin Musa Pâk arasındaki münasebetler için bk. Halik Ahmed Nizâmî, *Hayât-i Şeyh Abdülhak Muhaddis Dehlevî* (Delhi: Union Printing Press, 1964), ss. 130-34. Mahdûm Ebû'l-Hasan Cemalüddin Musa Pâk'ın tarikat silsilesinin tarihçesi için bk. Nûr Ahmed Hân Ferîdî, *Târîh-i Multân* (Multan: Hamdard Printing Press), ss. 98-173.

<sup>45</sup> David Gilmartin, *Empire and Islam: Punjab and the Making of Pakistan* (Delhi: Oxford University Press, 1989), ss. 136-38, 213.

Lahor'da, Abdülkadir Geylânî'nin bir halifesi olarak Abdürrezzak Ebu Bekir'in (vef. 1206), müritlerinden biri olan Seyyid Şerifüddin Pâk'ı (vef. 1250) bu şehre gönderdiği yönünde menkıbeler söz konusudur. Bu zatın (S. Ş. Pâk) kabri Mall Road yakınlarındaki çocuk parkında bulunmaktadır.<sup>46</sup> Lahor'da ilk Kadiri ileri gelenlerden biri olarak tanınan Şah Fîrûz Geylânî (vef. 1526 veya 1527), dedesi Seyyid Şah Âlam Kadiri eliyle tövbe almıştır. Şah Fîrûz aynı zamanda dedesinin dergâhında dini ilimler okutmuş ve müridleri Kadiri soyağacına kabul etmiştir.<sup>47</sup> Abdülkadir Geylânî'nin torunu olarak bilinen, 1128 doğumlu ve mucizevi olarak dedesi sayesinde uzun ömre nail olmuş esrarengiz sima Seyyid Hayat el-Mîr Kadiri, Lahor'da on altıncı yüzyıldan kalma bir kabristan müştemilatında eğirim faaliyeti gerçekleştiriyordu.<sup>48</sup> Bu zatın en meşhur müridi, İslamâbâd yakınlarındaki Nurpur'da medfun bulunan Şah Berrî Latif Kadiri ("Berrî İmam" vef. 1556) idi. Lahor'a gelmeden önce hem Tatta'da (Sind) hem de Delhi'de ikamet etmiş olan Hayrüddin Ebu'l-Meâlî, çağdaşı Abdülhak Muhaddis Dehlevî tarafından büyük itibar ve hürmet görmekteydi. Bu zat Abdülhak Muhaddis'den, Abdülkadir Geylânî'nin *Fütûhu'l-Gayb* başlıklı eserini Farsçaya tercüme etmesini de istemişti. Ebu'l-Meâlî'nin birçok yazılı eseri arasında *Dîvân-ı Ğavsîyye*, *Tuhfe-i Kâdiriyye*, ve *Risâle-i Ğavsîyye* başlıklı eserleri de vardır.<sup>49</sup>

Lahor'da en meşhur Kadiri; Muhammed İkbâl'in (vef. 1938) "Aşk müziğinin kavalıydı; kabri bizi şehrimizi zarardan korur"<sup>50</sup> diye öv-

<sup>46</sup> Muhammed Dîn Kelîm Kâdirî, *Medînetü'l-Evliyâ* (Lahore: Bakhtiyâr Printers, ts.), s. 81. Bu menkıbenâme çalışması, Lahor'da medfun 261 Kadiri şeyhini zikretmektedir.

<sup>47</sup> ae, ss. 83-84; Ğulâm Destegîr Nâmî, *Bozorgân-i Lâhûr* (Lahore: Bakhtiyâr Printers, 1981), ss. 27-28.

<sup>48</sup> Muhammed Dîn Kelîm Kâdirî, *Tezkire-i Meşâyih-i Kâdiriyye*, ss. 122-23.

<sup>49</sup> Muhammed Dîn Kelîm Kâdirî, *Medînetü'l-Evliyâ*, ss. 110-116. Ebu'l-Meâlî, kendisini *Melâmetî* ('kınanmaya maruz, düçâr') olarak tasvir eden Miyân Mîr tarafından da büyük hürmet görmekteydi. bk. Dârâ Şikûh, *Sekînetü'l-Evliyâ*, Urduca terc. Makbûl Beg Bedehşânî, (Lahore: Packagers Limited, 1971), ss. 259-60.

<sup>50</sup> Annemarie Schimmel, *Islam in the Indian Subcontinent*, s. 98.

düğü Miyân Mîr (vef. 1635) idi. Sehvan'lı Hızır Sivistânî'nin (vef. 1586) müridi olan Miyân Mîr, yönetici ailenin bireyleri tarafından zaman zaman ziyaret edilmek suretiyle Lahor'daki sufiler arasında ayrıcalıklı bir konum kazanmıştı. Genç bir prens olarak Dârâ Şikûh, Miyân Mîr tarafından mucizevi bir şekilde tedavi edilmişti. Dârâ Şikûh, kendisinin zikir ve manevi eğitim konusunda istifade ettiği Miyân Mîr'i birkaç kez ziyaret etmesinden (yaklaşık olarak 1631) dokuz yıl sonra Miyân Mîr'in önde gelen halifelerinden biri olarak Molla Şah Bedehşânî'nin (vef. 1661) resmi halifesi oldu.<sup>51</sup> Bazı rivayetlere göre Moğol hükümdarı Şah Cihan, biri Keşmir'e giderken biri de gelirken olmak üzere Miyân Mîr'i iki defa ziyaret etmiştir. Şah Cihan, Miyân Mîr'e bir tesbih bir de beyaz sarık hediye ederek duasını istemiştir. Anlaşılan o ki, Şah Cihan ikinci ziyaretinde ömrü boyunca karşılaştığı insanlar arasında marifetullah sahibi yegâne iki insanın Miyân Mîr ve Fazlullah Burhanpûri olduğunu söylemiştir.<sup>52</sup> Şah Cihan'ın, Moğol hükümdarı olmak için Dârâ Şikûh da dâhil olmak üzere kardeşlerini öldüren halefi Alemgir; Miyân Mîr'in dergâhının ve içinde camii de olan külliyesinin yapımına katkı sağlamıştır.<sup>53</sup>

Lahor, aynı zamanda, bir alt-silsile olarak Nevşâhi-Kadirî tarikatının kurucu siması Hâcî Muhammed Nevşâh Gençbahş'ın (vef. 1654) "manevi doğum yeri"dir. Bu zat, manevi üstadı Şah Süleyman Nuri Kadirî (vef. 1603) ile Lahor'da tanışmış ve ondan eğitim almış-

<sup>51</sup> Bikrama Jit Hasrat, *Dara Shikuh: Life and Works*, (Delhi: Munshiram Manoharlal, 1982), ss. 77-79. Dârâ Şikûh hatıralarında, ölümünden sonra Miyân Mîr ile içsel bir "Üveysi" irtibattan yana hasret içinde olduğunu belirtmektedir. bk. Dârâ Şikûh, *Sekinetü'l-Evliyâ*, s. 206.

<sup>52</sup> *Bâdshâhnâme*'den aktaran: Muhammad Latif, *Lahore: Architectural Remains* (Lahore: New Imperial Press, 1989), s. 177. Bu eserde Miyân Mîr'in türbesinin çizim ve tasvirleri de (ss. 174-177) mevcuttur.

<sup>53</sup> Muhammed Dîn Kelîm Kâdirî, *Medînetü'l-Evliyâ*, ss. 132-33. Bu yazara göre Alemgir, aynı zamanda, Miyân Mîr'in türbesi ve camisi için toplanan değerli taşları alıp Bâdşâhi camiisinin inşaatında kullanmıştır. bk. Muhammed Dîn Kelîm Kâdirî, *Tezkire-i Miyân Mîr* (Lahore: Ziyâu'l-Kur'ân, 1986), s. 222.

tır.<sup>54</sup> Süleyman Nuri, Hâcî Muhammed’i halifelerinden biri olarak yetkilendirdikten yani kendisine icazet verdikten sonra –diğer insanlara manevi eğitim vermesi için– günümüz Pakistan’ında Gücerat eyaletinde bulunan Sahanpal’a göndermiştir.<sup>55</sup> Günümüzde Hâcî Muhammed’in Sahanpal’daki türbesi, Kâbil’den Delhi’ye, Keşmir’den Sind’e kadar –Allah yolunda diğer insanlara yardımcı olmak amacıyla bizzat kendisinin gönderdiği– değişik yerlerde meskûn Nevşâhilerin başlıca ziyaretgâhlarından biridir.<sup>56</sup> Hâcî Muhammed’in halifelerinden Pâk Rahman Nevşâhî (vef. 1703, Bhera, Guccaranvala) ve Muhammed Seçyâr (“gerçek dost”) Nevşerâvî (vef. 1707, Nevşera, Gücerat) ile Nevşâhîlik iki farklı silsileye ayrılmıştır. Nevşâhî kimliği açısından ikinci gelenek, “Nevşâhî” terimini birçok şekilde tanımlamaktadır. Bu terimin yaygın olarak bilinen “güvey” anlamı vardır ki, Allah’a yakınlaşan âşık için kullanılan bir tasavvufi mecazdır. Terimin batını anlamlarıysa “Nevşâhiyet” mefhumu üzerinde yoğunlaşır. Bu mefhumsa, Ahmed Farûki Serhendi’nin ikinci bin yılın yenileyicisi (*müceddid*) olması ve Allah’a en kâmil anlamıyla yakın olma makamını kesbetmesi şeklindeki iddialarına çok yakın bir paralellik arz etmektedir.<sup>57</sup> Nevşâhî alt-silsilesini (manevi uygulama çeşitliliğine ilaveten) bu şekilde ayrıcalıklı olarak

<sup>54</sup> Süleyman Nuri Kadiri tarikat talimi verme icazetini Şah Marûf Kadiri-Çeşti’den (1579, Lahor) almıştı. Bu zat da Uç’lu Seyyid Mübarek Hakkâni’nin halifesiydi.

<sup>55</sup> Hâcî Muhammed dokuz kitap yazmıştır; bunların sekiz tanesi Farsça diğer ikisi ise Hintçedir. bk. Şerafet Nevşâhî, *Şerîfü’t-Tevârîh*, 1:999-1006.

<sup>56</sup> Başlıca halifelerinden yirmi bir tanesi şurada listelenmektedir: Muhammed Dîn Kelim Kadiri, *Tezkire-i Meşâyih-i Kâdiriyye*, ss. 172-173. Üç yüz yedi rakamma baliğ daha geniş bir liste için şuraya bk. Şerafet Nevşâhî, *Şerîfü’t-Tevârîh*, 1.1020-28. Şerafet Nevşâhî’nin dikkatli ve maharetli gayretleri neticesinde bu on dört ciltlik yazılı mahsul, Nevşâhî tarihini geniş ayrıntularla belgelemektedir. Bu dikkat çekici âlimin hayatı, eserleri ve kendisi hakkında yazılanlara dayalı (biyo-bibliyografik) bir portresi için bk. Muhammed İkbâl Müceddidî, *Ahvâl ve Âsâr-i Seyyid Şerafet Nevşâhî* (Lahore: Gunwal Art Press, 1971).

<sup>57</sup> Şerafet Nevşâhî, *Şerîfü’t-Tevârîh* Sharafat, 1:961-983. Hâcî Muhammed’in bu iddiaları dile getirip getirmedeği ya da bu iddiaların Nevşâhî geleneğinde sonradan mı ortaya çıktığı meselesi, Şerafet Nevşâhî tarafından kullanılan temel kaynaklara yönelik ileri düzey bir araştırma çabası gerektirmektedir.

tanımlamak, Nevşâhilerin –şayet Hind-Pakistan alt-kıtasının tamamında değilse, en azından– kuzey Hindistan’da önemli bir çağdaş tarikat alt-silsilesi olmasına katkı sağlamıştır.<sup>58</sup>

Lahor yakınlarındaki Kusur’da, Pencap’lı büyük şairlerden ve İnâyet Kadirî’nin müritlerinden biri olarak Belhî Şah Kadirî (vef. 1758) dokunaklı şiirlerini insanların hizmetine sunmuştur. Belhî Şah, ne (aşağı kasttan gelen) manevi öğretmen(nini) [şeyhini] seçiminde ne de bekâr hayatı yaşama tercihinde, zahiri olarak toplumun kabullerine aykırı hareket etmeyen bir tavır göstermemiştir. Şiirleri, Şeriat-bilinçli Müslümanların dünya görüşüyle mutlaka uyumlu olmayan cüretkâr bir birlik vizyonunu ifadelendiriyordu. Örneğin:

“Ne Hindu ne de Müslüman olarak, ama gelin, din gururunu terk edip oturalım ve devrân edelim. Ne *Sünnî* ne de *Şî* olarak, tam barış ve birlik yolunu seçmişim... Ne günah ne de erdem yolunda yürüyorum. (Ey) Belhî, bütün gönüllerde Mevlâ’yı hissediyorum, (bu sebepten) hem Hinduları hem de Müslümanları terk etmişim.”<sup>59</sup>

Belhî Şah’ın çağdaşı olan Sultan Bâhû Serverî (vef. 1767, Ceng yakınlarında), ekseriya manevi kılavuz ile mürit arasındaki hayati münasebeti vurgulamak suretiyle kendini daha ölçülü kelimelerle ifade etmiştir. Örneğin:

“*Elif* – Allâh, öğretmenin kalbime ektiği yasemin bitkisi gibidir – Yâ Hû! Müsbet ve menfî beyanın suyu ve bahçivani sayesinde bu isim şah damarımın yakınına ve her yere yerleşti – Yâ Hû! Yeşerme zamanı geldiğinde içime misk yaydı

<sup>58</sup> Güney Asya’da (ve diğer başkaca her yerde!) Kadirîliğe dair esaslı bir çalışma hâlihazırda ciddi bir eksiklik. Bu bağlamda John Subhan altı alt-silsile zikretmektedir. bk. John Subhan, *Sufism: Its Saints and Shrines* (New York: Noble Offset Printers, 1970), ss. 255-274. Bunlara ilaveten Muhammed Abdüssettâr Beg, on üç alt-silsile daha zikretmektedir. bk. Muhammed Abdüssettâr Beg, *Mesâlikü’s-Sâlikîn: Tezkiretü’l-Vâsılîn*, 2 cilt, (Ağra: Matbaa-i Müfid-i Âmm, ts.), ss. 6-7.

<sup>59</sup> Ramakrishna, *Panjabi Sufi Poets*, s. 75. (İktibas edilen bölüm, İngilizce’ye Ramakrishna tarafından tercüme edilmiştir).

– Yâ Hû! Bu bitkiyi eken verimli öğretmenin ömrü uzun olsun, der Bâhû – Yâ Hû!”<sup>60</sup>

Kendi istem-dışı kerametleriyle ilk şeyhini mahcup ettikten sonra Sultan Bâhû [“Bâhû: Allah ile”] Delhi’deki Şeyh Abdurrahman Kadirî’ye gönderildi ve orada ilk halifesi oldu.<sup>61</sup> Pencap diliyle yazılmış kafiyeli şiirlerini birçok Pencap’lı ezbere okusa da, Farsça, Urduca ve Arapça yazdığı ve sayısı iki düzineye varan yüksek düzey yazılı mahsulleri âlimler tarafından ihmal edilmiş bulunmaktadır.<sup>62</sup> Çoğu müridi, özellikle bir sekizinci nesil şeyhi olarak Sultan Muhammed Müştâk’ın (vef. 1967) silsilesi olmak üzere, Kadirîliği Belûcistan’da devam ettirmiştir.<sup>63</sup>

Delhi’de, on üçüncü yüzyıl kadar evvelinden, oraya Muizzuddin Gûrî’nin (suikast eseri vef. 1206) hükümdarlık döneminde gelen “Türkistanlı” şeyh Baba Kemal Hocendi’nin halifesi olarak Atâya Hâlidî (vef. 1223) gibi Kadirîlerin mevcudiyetine dair kayıtlar söz konusudur.<sup>64</sup> Lodi döneminde (1451-1526) Muhammed Ğavs gibi Kadirîler, Delhi’ye nüfuz edebilmiş hatta –takip eden Moğol hükümlerinde olduğu gibi– orada yerleşmiş olmalıdır. Moğol hükümlerinde en çok dikkat çeken Delhi’li Kadirî olarak Abdülhak Muhaddis Dehlevî (vef. 1642) Kadirîliğe babasının eliyle

<sup>60</sup> Annemarie Schimmel, *Islam in the Indian Subcontinent*, s. 142. (İktibas edilen bölüm, Schimmel tarafından tercüme edilmiştir).

<sup>61</sup> Allâme Âlam Fakîrî, *Tezkire-i Evliyâ-i Pâkistân* (Lahore: Ganj-i Shakar Printers, 1987), ss. 181-83. Jamal Elias, Sultân Bâhû’nun şiirlerine ilişkin modern bir çeviri çalışması hazırlamıştır. bk. Jamal Elias, *Death Before Dying: The Sufi Poems of Sultan Bahu* (Berkeley: University of California Press, 1998).

<sup>62</sup> Bu unvanlara ilişkin bir liste için bk. Allâme A’lam Fakîrî, *Tezkire-i Evliyâ-i Pâkistân*, s. 185. Sultan Bâhû’nun şiirleri Miyân Fazluddin tarafından iki kapak arasına toplanmıştır. bk. Miyân Fazluddin (ed.), *Mecmûa-i Ebyât-i Sultân Bâhû Pencâbî* (Lahore: İnkılâb Press, 1915).

<sup>63</sup> An’amü’l-Hak Kevsur, *Tezkire-i Süfiye-i Belûcistân*, 2. bs., (Lahore: Urdu Science Board, 1986), ss. 115-128.

<sup>64</sup> Muhammed Nevvâb Mirza Beg, *Külliyât-i Cedveliyye fi Ahvâl-i Evliyâillâh*, s. 20.

intisab etmiştir. Abdülhak Muhaddis Dehlevî, bilahare babası tarafından, Uç'lu Hâmid Gençbahş'ın bir halifesi olarak Seyyid Musa Geylânî'nin Kadirî çevresine yönlendirilmiştir. Hilafet tartışmaları Şeyh Musa'nın halifesiyle devam etmesine mani olunca Abdülhak Muhaddis Dehlevî, Şâzeliyye ve Nakşibendiyye tarikatlarına intisab etti ve Şâzeliyye tarikatı talimine Abdülvehhab Müttakî el-Medenî tarafından, Nakşibendiyye tarikatı talimine de Delhi'deki Bâkîbillâh tarafından icazet aldı. Abdülhak Muhaddis Dehlevî'ye, Hicaz'dan dönen Lahor'lu Kadirî şeyh Ebu'l-Meâlî tarafından da tarikat intisabı kazandırılmıştır. İlgili bütün göstergelerin ışığı altında söyleyebiliriz ki Abdülhak Muhaddis Dehlevî, –Abdülkadir Geylânî'yi, onun yüksek konumunu tartışmaya açan herkese (ve mesela Ahmed Farûki Serhendi'ye) karşı müdafaa ederek– asıl Kadirî intisabını muhafaza etmiştir. Altmış ya daha fazla Farsça ve Arapça eserinin büyük çoğunluğu –birçok talebesini de yönlendirdiği hadis ilmi üzerine belirgin bir vurguyla– dini ilimlere ilişkindir. Öte yandan, özyaşamöyküsel ve tasavvufi çalışmalarının çoğu, 'Büyük Yardımcı' Abdülkadir Geylânî'ye yönelik derin saygıyı övmekte ve yüceltmektedir.<sup>65</sup>

Sind'de, Abdülkadir Geylânî'nin vefat etmeden önce oraya temsilciler gönderdiğine dair menkıbeler sözkonusudur; örneğin, sözümona Ahmed Bağdâdî, Abdülkadir Geylânî'nin emri üzerine kırk müridiyle oraya gelmiştir.<sup>66</sup> Görünen odur ki, on beşinci ve on altıncı yüzyıllarda Kadirîliğin Sind'de yayılmasına Uç'daki şeyhlerin ciddi düzeyde 'müteakip' etkisi olmuştur.<sup>67</sup> Bunun sonucu; Badin, Tatta, Makli, Sukkur, Mirpurhas, Nasarpur'da Kadirîlik merkezlerinin ve Sind eyaleti boyunca da birçok 'şube dergâh'ın kurulması olmuş-

<sup>65</sup> Halik Ahmed Nizâmî, *Hayât-i Şeyh Abdülhak Muhaddis Dehlevî*, ss. 159-219. Abdülhak Muhaddis Dehlevî'nin düşüncesi ve Hind-Müslümanları üzerindeki etkisini ayrıntılarıyla anlatan bir biyografi hâlâ yazılmayı beklemektedir.

<sup>66</sup> Muhammed İkbâl Na'imî, *Tezkire-i Evliyâ-i Sind* (Karaçi: Şerîq Publishers, 1987), s. 24.

<sup>67</sup> A. Z. Khan, "The Role of the Qâdirî Sufis in the Religious Life of Sind," in Hamida Khuhro, ed., *Sind Through the Centuries* (Karachi: Oxford University Press, 1981), s. 119.

tur.<sup>68</sup> Kadirî tasavvuf dergâhlarında Abdülkadir Geylânî'nin 'urs'unun kutlanmasının revaç bulması, Kadiriliğin Sind kültürünü nasıl etkilediğinin delilidir. Pencap'ta olduğu gibi bu Kadiriler (ve diğer tarikatlara bağlı diğer tasavvuf şeyhleri); kabileler arasında, hükümdarlar ile köylüler arasında ve aynı şekilde Allah ile müminler arasında önemli araçlar/şefaathçiler haline gelmiştir. Günümüzdeyse çoğu, nüfuzlu arazi sahipleri ve siyasetçiler olarak işlev icra etmektedirler.

Gücerat'da birçok Kadirî şeyhi, en meşhur türbe-mezarın on sekizinci yüzyılda Beycapur'dan gelen Pir Muhammed Şah'a (vef. 1750) ait olduğu Ahmedâbâd'da yerleşmiştir. Hâlihazırda bu zatın Bohra cemaatinden birçok takipçisi vardır. İki önemli kutlama etkinliği olarak onun ve Abdülkadir Geylânî'nin ölüm yıldönümleri, yüzlerce insan çekmektedir. İlk gün 'sandalağacı kutlaması' gerçekleştirilir ve ikinci gün de ziyaretçilere/meraklılara özel şekerlemeler ve pirinç yemeği dağıtılarak *fatihalar* okunur. Ayrıca belirtmek gerekirse, Ahmedâbâd'da Şah Abdülvehhab Kadirî'ye ait halkça rağbet gören ve hem Müslümanlar hem de gayr-i Müslimlerce ziyaret edilen bir türbe-mezar da vardır.<sup>69</sup>

Keşmir'de, oraya ilk gelen Kadirilerle ilgili efsanevi anlatılar söz-konusudur. Bu zevat arasında özellikle Muhammed Hayat b. Ahmed ed-Dâcûnî'yi (vef. 1259) zikretmek gerekir. Bu zat, Abdülkadir Geylânî'nin önde gelen halifelerinden biri olan Abdullah Beytâncî'nin halifesiydi.<sup>70</sup> Ayrıca Nureddin Abdurrahman İsfereyânî'yi (vef. 1301) de zikretmek gerekir. Bu zat Bağdat'da Cemalüddin Ahmed Cürkânî'den tasavvuf talimi almış ve bilahare Kadirî tasavvuf usullerini Keşmir'e getirmiştir. Keşmir'in en dikkat çekici Kadirîsi olan Molla Şah Bedehşânî, memleketi Bedehşan'dan ayrılmış ve Keşmir'de üç yıl boyunca din ilimleri tahsil etmişti. Üç yıllık

<sup>68</sup> Ansari, *Sufi Saints*, ss. 20-21.

<sup>69</sup> Z. A. Desai, "The Major Dargahs of Ahmadabad," in Christian Troll, ed., *Muslim Shrines in India* (Delhi: Oxford University Press, 1989), ss. 91-94.

<sup>70</sup> Muhammed Nevvâb Mirza Beg, *Külliyât-i Cedveliyye fi Ahvâl-i Evliyâillâh*, s.13.



tahsilden sonra Molla Şah, bütün Hindistan'da bir manevi kılavuz arayışına çıkmış ve nihayet Lahor'da Miyân Mir ile karşılaşmıştı. Molla Şah, Miyân Mir'in 1635'teki vefatına kadar süren dokuz yıl boyunca –Keşmir'e ancak yazları giderek– yılın soğuk aylarını şeyhinin yanında geçirmiştir. Miyân Mir, Molla Şah'ı "Allah'ın dili" (*lisânullah*) diye adlandırdı ve ona tarikat icazeti verdi. 1640 yılında Dârâ Şikûh, kendisinden 'zîkr-i hafî' (gizli zikir) ve 'habs-i nefes' dâhil olmak üzere diğer zikir yöntemlerini öğrendiği Molla Şah'ın 'resmi' müridi oldu.<sup>71</sup> Molla Şah, Dârâ Şikûh'un Moğol veliahdı olarak Kadiriliğin Hindistan'da yayılmasını sağlayacağı yönünde büyük umut beslemekteydi.<sup>72</sup>

Kuzeybatı Sınır Eyaletinde (KBSE) ilk 1600'lü yıllara tekaddüm eden dönemde kabileler arasında muhtemelen birçok Kadiri vardı fakat Peşaver'li sufi tarihçi Muhammed Emîr Şah tarafından gerçekleştirilen ilk tarihsel kayıt Ebûlbekât Seyyid Hasan Bâdşâh Kadiri'ye (1614-1704) ilişkindir. Bu zat Setta'da (Sind) doğmuş ve Kadiriğe babasının eliyle girmiştir. Peşaver, Keşmir ve Kâbil'e seyahat ettikten sonra bir Kadiri şeyhi olarak Emîr Han Kâbili'nin müridi olmuş ve Kâbil'i üçüncü ziyaretinde diğer insanlara tarikat talim etme seviyesine ulaşmıştır. Çok kısa bir süre sonra Peşaver'de evlenmiş, orada yerleşmiş ve 1704 yılındaki vefatına kadar diğer insanlara tarikat talim etme görevine devam etmiştir.<sup>73</sup>

Britanya müstemlekeçiliği döneminde Kuzeybatı Sınır Eyaleti'ndeki (KBSE) en büyük Kadiri etkisi Svat'lı Akhund namlı Kadiri-Nakşibendî Abdülğafur'dan (vef. 1877) kaynaklanmaktadır. Çok genç yaşlarda Kur'an'ı ezberlemiş ve yüksek seviye din eğitimi için Peşaver'e seyahat etmiştir. İlk tasavvuf eğitimini bir Nakşibendî-Müceddidî olarak Hazret-i Cî Sahib'in (vef. 1817) nezaret ve kılavuz-

<sup>71</sup> Dârâ Şikûh, *Sekînetü'l-Evliyâ*, s. 184. Burada, 'Zîkr-i hafî'nin ilk defa Abdülkadir Geylânî tarafından uygulandığı iddia edilmektedir. bk. ae, s. 185.

<sup>72</sup> ae, s. 212. Dârâ Şikûh'un Muhammed Şah'a dair hatıraları için bk. ae, ss. 179-233.

<sup>73</sup> Muhammed Emîr Şah Kadiri, *Tezkire-i Ulemâ ve Meşâyih-i Serhad*, c. 1, (Peşaver: Mektebetü'l-Hasan, ts.), ss. 49-63.

luğunda almıştır. Abdülğafur yirmi yaşlarındaiken, Turdhera'lı Muhammed Şuayb (vef. 1823) onun yüksek tahsiline nezaret ve kılavuzluk etmiş ve kendisine icâzet vermiştir. Abdülğafur, KBSE'de köyden köye seyahat ederken kabilevî anlayış yerine “yanlılığı etkin olarak engellemek” (*nehyi ani'l-münker*) ilkesini benimseyerek nebevî sünnete yönelik ıslahatçı bir bağlılığı vurgulamıştır.<sup>74</sup> Dahası, müritlerinin Britanyalılar hesabına çalışmalarına müsaade etmeyecek İngilizlere karşı “kılıç cihadı”nı teşvik etmiştir. Britanyalılar hesabına çalışan müritlerinse dergâhına girmesine izin verilmezdi.<sup>75</sup> Belûcistan, Sind, Afganistan ve Arabistan'dan müritler celbetmiştir.

Abdülğafur'un *delâleti* neticesinde Britanya müstemlekeciligi dönemi itibarıyla KBSE'deki önde gelen sufi simaların çoğu Kadiri idiler. En önemli halifeleri arasında Mohmand ve Malakand bölgelerinde Sihler ve Britanyalılarla savaşmış “Hâdî Molla Sâhib” lakaplı Necmüddin (vef. 1902) ile Nevşera bölgesi dolaylarında aynı türden faaliyetler yürütmüş Manki Şerif piri Abdülvehhab (vef. 1904) da vardır. Bilahare bu cihad geleneği; –en önemlisi Hâdî Molla Sâhib'in emektar halifesi Fazl Ahmed olan ve genellikle Hâcî Sâhib Terengzâi (vef. 1937) olarak bilinen– halifeleri tarafından devam ettirilmiştir. Büyükbabası Abdülğafur gibi “*emr-i bilmaruf ve nehyi ani'l-münker*” yaparak köy köy dolaşmış, İngilizcenin de öğretildiği elli din okulundan müteşekkil –ve idari merkezi Gudar'da (Mardan) konuşlu– bir eğitim ağı tesis etmiştir. Bu eğitim ağı, Hâcî Sâhib (Britanyalılar tarafından neredeyse mahkûm edilme tehlikesi yaşadıktan sonra) Britanya kontrolündeki alandan ayrılıp kendi Mohmand kabilesinin yaşadığı bölgeye döndüğü 1913 yılına kadar beş yıl boyunca faal oldu. Kendi memleketinde Buner mıntikasındaki dergâhı çevresinde okullar tesis etti ve aynı zamanda Mohmand, Musa Khel, Safi, Huda Khel, Hakîm Za'i ve Türk Za'i kabileleri arasında kendi ıslahatçı

<sup>74</sup> ae, ss, 149-154.

<sup>75</sup> Ğulâm Ferid, *Ahvâlü'l-Ârifîn* (Lahore: Manzûr Printing Press, ts.), s. 113.

yaklaşımını yaymaya çalışmıştır.<sup>76</sup> 1940'larda KBSE'deki Kadiri şeyhlerin tamamı Pakistan'ın (kuruluş) hareketini desteklemiş de-ğildi; fakat Abdülvehhab'ın manevi büyük torunu olarak Manki Şerif'in piri Muhammed Eminü'l-Hasene (vef. 1960), diğer önde gelen simaları Pakistan hareketini desteklemek için ikna etmeye çalışmış faal bir destekçiydi.<sup>77</sup>

Güney Asya'da bulunan Kadiri şeyh ve ailelerin 'haritası,' nitelikli bir araştırmayla pekâla ortaya çıkarılabilir. Bu 'harita'da muhtemelen birkaç geniş ölçekli boş alan sözkonusu olacaktır. Çeşitlilik açısından, Kadirilik ile örtüşüp Kadirilik-Nakşibendilik, Kadirilik-Üveysilik ya da Kadirilik-Kalenderilik gibi ekseriya nev-i şahsına münhasır dergâhlar teşkil eden tarikat silsileleri de araştırılabilir. Bu, kaynakların ayrıntıyla ele aldığı bir konu değildir; ancak, Kadirilik tarikatını diğer tarikatlardan ayırmak açısından önemlidir.

### **Kadiri Kimliği: Manevi Uygulamalar**

Muhammed Sadakat Küncahi Dehlevi (vef. 1734) *Sevâkibu'l-Menâkib* başlıklı eserinde Nakşibendilik ile Kadirilik mukayesesi yapmaktadır:

"Gizli zikrin orada [Nakşibendiler arasında] aşikâr zikrin de burada [Kadiriler arasında] olması bir gösterge teşkil etmektedir... Orada, *melekût* âlemine delalet eden yaratılış harikalarına yoğunlaşarak gerçekleştirilen tefekkür uygulaması vardır; burada *lâhût* âleminin ilhamlarına şahit ve nâil kılan zikir uygulaması vardır. Orada alınan

<sup>76</sup> Muhammed Emir Şah Kâdiri, *Tezkire-i Ulemâ ve Meşâyih-i Serhad*, ss. 207-217. Hâci Sâhib'in uzun bir yaşamöyküsü için bk. Aziz Câvid, *Hâci Sâhib Terengzâ'i*, 2. bs., (Lahore: Nafis Printers Limited, 1982).

<sup>77</sup> Örneğin, önde gelen bir Kadiri sufi olarak Veziristanlı Mirza Ali Han ("İpi fakiri") (vef. 1947) Pakistan devletinin kurulmasına karşıydı. Muhammed Emin onu Pakistan'ın kuruluş hareketini desteklemesi için ikna edememiştir ama en azından bu harekete muhalefet etmemeye ikna etmiştir. bk. Mir Ahmed Hân Süfi, *Gâzi Pir* (Peshawar: Jidwân Printing Press, 1987), ss. 152-53.

nefeslerin farkında olma vardır; burada daimi sarhoşluk hali vardır. Orada [yürürken] ayaklara bakmak, burada adımların nerede olduğuna dair dikkat geliştirme uygulaması vardır. Orada çok ibadet, burada çok [ilahî] şehadet vardır. Orada *habs-i nefes* uygulaması vardır; burada tabii nefes alma. Orada [manevi gelişme] yıllarca sonra gerçekleşir; burada sadece niyet yoluyla.”<sup>78</sup>

İntisap edilen tarikata ek olarak sufi kimliğinin bir başka boyutu, manevi uygulamadır. Kadiri ve Nakşibendi-Müceddidi manevi uygulamalar benzer görünmektedir (en azından bu uygulamalar bir dizi murakabe ve tefekküre yol açan zikirlerin yapısı itibarıyla böyledir); bu sebeple Muhammed Sadakat bir yandan Nakşibendilerle Kadiriiler arasındaki farkların altını çizerken bir yandan da Kadiriiliğin üstünlüğünü vurgulamaktadır. Kadiri uygulamanın üç merhalesi sözkonusudur: zikirler (*ezkâr*), temrinler (*eşğâl*), ve derin tefekkürler (*murakabât*). Zikir merhalesi *lâ ilâhe illallah* ifadesinin *celî* (*âşikâr*) zikir olarak icra edilmesiyle başlar. Bu seviyeyi geçen ehil müride şeyh tarafından *nefy ve isbat* zikri öğretilir. Bu zikir çeşitinde *lâ* karın bölgesinden başlar ve sağ omuza “vurulur”; oradan *ilâhe* ifadesi başın üst tarafına (*dimağ*) “çarpılır”; oradan da *illallah* ifadesi kalp yönünde “patlatılır”.<sup>79</sup> Bu temrinle ilgili bazı değişiklikler arasında, müridin, nefes alırken *lâ ilâhe*, verirken de *illallah* dediği *pâs enfâs* uygulaması da vardır.<sup>80</sup>

İkinci merhale, Allah adını kalbe nakşetmek amacıyla *Allah* lafzıyla gizli zikri ihtiva eder. Bu temrinle ilgili bir değişiklik, öncelikle *Allah hû* ifadesini bir kâğıt üzerindeki huni benzeri bir nesneye kır-

<sup>78</sup> Şerafet Nevşâhî, *Şerîfu't-Tevârih*, 1:173.

<sup>79</sup> İmdâdullah Tahânevî, *Ziyâu'l-Kulûb* (Delhi: Matbaa-i Müctabâi, 1912), s. 30. Değişiklikler için bk. Şah Veliyyullah, *İntibâh fî Selâsil-i Evliyâillah* (Layallpur: Panjab Electric Press, ts.), s. 22. Her ikisi de ayrıntılı olmayan *Makâmât-i Mahmûd* ve *Şerîfu't-Tevârih* hariç olmak üzere bu bölüm için Kadiri olmayan kaynaklar kullanmak durumunda kaldım. İmdâdullah, Çeşti; diğer yazarlarsa Nakşibendi-Müceddididir. Bu makalede gündeme getirilen diğer konular için olduğu gibi, Hint Kadiriiliğinin manevi yöntemlerinin araştırılması, müstakil bir monografi çalışması gerektirmektedir.

<sup>80</sup> Tahânevî, *Ziyâu'l-Kulûb*, ss. 30-31.

mızı harflerle yazmak olmaktadır. Bu yazıyı göz önüne getirmek suretiyle mürit, *Allah* adını kalbine nakşetmeye çalışmaktadır. *Berzah-i ekber* temrininin bir şeklinde, nefesini tutan mürit bu yazıyı gözlerinin arasında hayal eder. Bu uygulamanın da *ego-nefsin* imhasına yol açan tarifsiz bir nur tecrübesine sebebiyet vermesi beklenmektedir.<sup>81</sup> “Kadirî Daire” uygulamasında ehil olan mürit, karından göğsün merkezindeki *sırr* denen latifeye doğru uzanan bir nur çizgisi tahayyül ederek “*Allah sâmi*” (Allah işiticidir) ifadesini tekraren söyler. Sonra mürit “*Allah basîr*” (Allah görücüdür) diyerek bu nurun başının üst tarafına (*ümmü’d-dimağ*) doğru devam ettiğini hayal eder; sonra da, bir yandan “*Allah alîm*” (Allah bilicidir) derken bir yandan da bu nurun gayr-i muayyen tarzda ‘arş’a uzandığını hayal eder. Böylece “*daire*”nin yükselen yarısı tamamlanmış olur ve mürit bu kez aynı süreci ‘arş’tan aşağıya doğru tekrar eder.<sup>82</sup>

İleri merhale olarak murakabe seviyesi, benlik şuurundan (ego consciousness) sıyrılmış bir kalp ve düşüncelerden salim bir zihin gerektirir; böylece birey ilahi *feyze* gark olur ve bu *feyz* ile *marifetullah* elde eder. Kadirî murakabenin *murakabe-i tevhid-i sıfâtî* denen türüyle önce Allah’ın sıfatlarına, sonra da *murakabe-i tevhid-i zâtî* ile Allah’ın zâtına “ulaşılır.”<sup>83</sup> Kadirîler (ve Müceddidiler) tarafından bu bağlamda kullanılan bir yöntem, aşağıdaki gibi Kur’an ayetlerini tefekkür etmektir: “Her nerede iseniz O sizinle beraberdir” [Kur’an, 57:4]; “Nereye dönerseniz Allah’ın yüzü işte oradadır” [Kur’an, 2:115]; “Biz ona şah damarından daha yakınız” [Kur’an, 50:16]; “O evveldir, âhirdir, zâhirdir ve bâtındır” [Kur’an, 57:3].<sup>84</sup>

<sup>81</sup> Ahmed Saîd Nakşibendî-Müceddidî’nin *Erbau Enhâr*’ında, âşikâr zikirle (celî zikir) yapılan ve bedende –sol ve sağ diz, beden sol tarafı ve kalp olmak üzere– dört noktaya doğru Allah kelimesinin söylenmesini içerebilen bu zikrin (*Allah* zikrinin) varyasyonları söz konusudur. bk. Ahmed Saîd Nakşibendî-Müceddidî, *Erbau Enhâr* (Delhi: Matbaa-i Müctabâi, 1893), ss. 16-17.

<sup>82</sup> ae, s. 31. Ayrıca bk. Ahmed Saîd, *Erbau Enhâr*, s. 17. (Bu kaynak sözkonusu daireyi açıkça ‘Kadirî Daire’ olarak belirlememektedir).

<sup>83</sup> Tahânevî, *Ziyâu’l-Kulûb*, s. 32-33.

<sup>84</sup> Ahmed Saîd, *Erbau Enhâr*, s. 18.

Hazırlık düzeyindeki bir araştırma bile Hint Kadiriliğinin manevi uygulamalarının önemli ölçüde farklılık arz ettiğini göstermektedir. Bu alt-bölümün başındaki iktibas, yazarın tecrübesiyle uyumlu olabilir ya da Kadirilikle ilgili tartışmalar için uygun düşebilir; fakat şurası kesindir ki en azından bazı Kadiriler –Nakşibendiyye-Müceddidiyye müntesipleri tarafından da icra edilen uygulamalar olarak– gizli zikir uygulamasını ve *habs-i nefes* gerektiren tefekkür uygulamalarını icra etmektedir.<sup>85</sup> Doğal olarak başlangıç seviyesindeki bir mürit, ileri seviyelere varmış bir müridinkinden daha farklı manevi faaliyetlerle yükümlü tutulur. Kendilerine Kadiri dedikleri halde bu uygulamaların hiçbirini icra etmeyen ama (diğer) Kadiri uygulamaların icrasını günlük beş vakit namaz vakitlerine entegre edenler sözkonusudur. Böylesi uygulamalar; çeşitli dualar, bazı Kur'an ayetlerinin tekrarını ya da *estağfirullah* lafzını tekrar ederek Allah'dan af dileme uygulamasını (temrinini) gerektiren virdler (*evrâd*) ihtiva etmektedir.<sup>86</sup> Kendisi de Kadiriliğe intisab etmiş olan Sir Richard Burton, Sind Kadiriliğinde acemi müritlerin manevi yolculuğa, dua faslından sonra *lâ ilâhe illallah* sözünü tekrar ederek başladığından söz etmektedir. Bu aşamadan sonra icra edilen uygulamalar; şeyhi göz önüne getirme, nefes tutma ve kalbe aralıksız olarak Allah dedirtme faaliyetlerini ihtiva etmektedir. Richard Burton'un anlattığı son uygulama; alınan nefesle birlikte *Allah*, verilen nefesle birlikte de *hû* demektir (*pâs-i enfâs*).<sup>87</sup> Nevşâhiler, genellikle Çeştiyye ile ilintilendirilen *şuğl-i nasîrân*, *şuğl-i mahmûd* ve *sultânu'l-ezkâr* gibi uygulamalara ek olarak sesli zikir yaparlar ve *habs-i nefes* gerektiren *nefy-isbat* uygulamasını (*lâ ilâhe illallah* de-

<sup>85</sup> Hindistan'daki Nakşibendî-Müceddidi uygulamalara ilişkin tam bir analiz ve tasvir için bk. Arthur Buehler, *Sufi Heirs of the Prophet: The Indian Naqshbandiyya and the Rise of the Mediating Shaykh* (Columbia: University of South Carolina Press, 1998).

<sup>86</sup> Şah Veliyyullah, *İntibâh fî Selâsil-i Evliyâillah*, ss. 22-30.

<sup>87</sup> Richard F. Burton, *Sindh and the Races that Inhabit the Valley of the Indus* (Karachi: Oxford University Press, 1973 [1851]), ss. 214-15.

mek) icra ederler.<sup>88</sup> Svat'lı Akhund'un bir halifesi olarak Kâzî Mahmûd (vef. 1919), şeyhinin kendisine manevi ders olarak verdiği uygulamaları kısaca anlatmaktadır. Mürid ilk olarak *lâ ilâhe illallah*, sonra *illallah*, daha sonra da *Allah* ve *hû* zikrini yapar. Nihai üç uygulama –sırasıyla– şunlardır: *Allah hû*, *hû Allah* ve *ente'l-hâdî ente'l-hakk leyse'l-hâdî illâ hû* zikrini yapmak; bundan sonra şeyh müride kırk gün boyunca inzivaya çekilmesini söyler (*çile*); daha sonra da müridin, her biri on günlük olmak üzere iki defa inzivaya çekilmesi istenir.<sup>89</sup> Genel olarak bu uygulamalar, bir Hint (?) tasavvufunun ortalama zikir uygulamalarına ilişkin yapısal düzeneği düzeyine indirgenmektedir. Bu düzeneği ise *habs-i nefes* (nefes tutma) ve *zikr-i haftî* (gizli zikir) içeren daha ayrıntılı uygulamalar takip etmektedir. Üst düzeyde zihinsel ve duygusal kontrol gerektiren en zor uygulama, murakabe esnasında Allah'a "seyahat" hali olmaktadır.

### **Barelvîler:**

#### **Abdülkadir Geylânî ve Hint Kadirîliğinin İtibarının Genişlemesi**

Abdülkadir Geylânî'nin günümüzde gördüğü rağbetin ve (mütefevvâ şeyh Kadirî olsun ya da olmasın) Abdülkadir Geylânî adına düzenlenen kabir-türbe etkinliklerinin müesseseseleşmesini sağlayan bir etken, Barelvî denen ulema okulunun gelişimi ve revaç bulmasında yatmaktadır. Velûd yazarlığıyla –kabir-türbe etkinlikleri de dâhil olmak üzere– tevessül tasavvufunu (*mediational sufism*) hem tahkim eden hem de meşrulaştıran Ahmed Ridâ Han Barelvî (vef. 1921) adına izafetle anılan bu yaklaşım, sadece Hind-Pakistan'da değil dünya yüzeyinde Güney Asyalı Müslümanların bulunduğu çoğu ülkede de yayılmış ve rağbet görmüştür. Ahmed Ridâ'nın benimseydiği temel ilke, Hz. Peygamber'in ve (Hz. Peygamber'in varisleri ola-

<sup>88</sup> Şerif Ahmed Şerafet Nevşâhî, *Şerîfü't-Tevârih*, ss. 940-41. Çeşti uygulamalara dair kısa bir tasvir için bk. Tahânevî, *Ziyâu'l-Kulüb*, ss. 19-20.

<sup>89</sup> Nevvâb Mâşûk Yâr Ceng Bahâdur, *Makâmât-i Mahmûd* (yy., ts.), ss. 124-134. Bu, Svat'lı Akhund'un Nakşibendî-Müceddidî usulleri tedris etmediğine dair yeterli bir delil teşkil etse de, bu usullerin anlaşılmasını inceden inceye ayrıntılandıran unsurları dışlamaktadır.

rak) sufilerin konumunu, o zamana kadar karşılaşılmamış derecede yüceltecek inançlar ve gelenekler geliştirmek şeklindeydi.<sup>90</sup>

Ahmed Ridâ, (Delhi'nin yaklaşık 170 km güney doğusunda bulunan) Marahra'da bir tasavvuf dergâhı kuran ve bizzat Abdülkadir Geylânî'nin kullandığı bir sarığı torunlarına devreden Şah Bereketullah'ın (vef. 1729) soyca torunudur.<sup>91</sup> Bu sebeple Barelvîlerin Hz. Peygamber'e ve genel olarak sufilere yönelik coşku dolu övgüsünün Abdülkadir Geylânî'yi de neden –özellikle– içerdiğini anlamak kolaylaşır. Ahmed Ridâ şöyle 'nida' etmektedir: “Ulûhiyyet ve nübüvvet müstesna, Ey Ğavs, Sen bütün kemâlâtı kuşatıyorsun; Ehad'den Ahmed'e, Ahmed'den sana; 'Ol' ya da 'Olma' ilahi emri bu düzen içinde tahakkuk eder.”<sup>92</sup>

Abdülkadir Geylânî'nin konumunu yükseltme çabası, günümüzde (giderek artan düzeyde uluslararası nitelik kazanan) Barelvî grupları aracılığıyla teşkilatlı hale gelmiştir.<sup>93</sup> Bu durum Kadirilere ait olmayan türbe-külliyelerin –mesela yaygın ölçüde Dâtâ Gençbahş olarak bilinen Ali Hücvîri'nin (vef. 1071, Lahor) türbe-külliyesinin– nasıl fiilen Kadirî külliyeleri haline geldiğini açıklayan bir etken olabilir.<sup>94</sup> Dâtâ Gençbahş'ın türbe-külliyesinde çalışan

<sup>90</sup> Usha Sanyal, Barelvîlere ilişkin kapsamlı bir çalışma meydana getirmiştir. bk. Usha Sanyal, *Devotional Islam and Politics in British India* (Delhi: Oxford University Press, 1996).

<sup>91</sup> ae, ss. 99, 108.

<sup>92</sup> ae. s. 145.

<sup>93</sup> Bu uluslararası ağlar henüz ayrıntıyla çalışılmış değildir. Bölgesel açıdan bakarsak, son iki yüzyıl boyunca Pencap'ta tasavvufi intisabı olan (ve % 60'lık bir orana tekabül eden) muteber âlimlerin kabaca % 18'i Kadirîdir. Nakşibendîlerin sayısı Pencap'taki âlimlerin sayısının iki katıdır. bk. Ehtar Rahî, *Tezkire-i Ulemâ-i Pencâb*, 2 cilt, (Lahore: Zâid Beşir Printers, 1980). Bir araştırma, Pakistan devletinin kuruluşundan bu yana mevcut Barelvî âlimlerin % 87'sinin tasavvufi intisabı olduğunu, bu oran içinden %28'inin Kadirî, %32'sinin de Nakşibendî olduğunu göstermektedir. bk. Muhammed Abdülhakîm Şeref Kâdirî, *Tezkire-i Ekâbir-i Ehl-i Sünnet-i Pâkistân* (Lahore: Rûmî Printers, 1989 [1974]).

<sup>94</sup> Dâtâ Gençbahş'ın de dâhil olmak üzere tasavvufi türbe-külliyelere ilişkin giderek artan hükümet kontrolü bu meseleyi karmaşık hale getirmektedir. bk. Arthur F. Buehler, “Currents of Sufism in Nineteenth- and Twentieth-



personelin çoğu Kadirîdir ve ibadetle ilgili olarak burada satışı arz edilen kitapları müessesenin riyaseti belirlemektedir. Dâtâ Sâhib'i öncelikle gündeme getirmek yerine, kapağında Dâtâ Gençbahş'ın türbesinin resmini taşıyan yeni bir kitapçık; Abdülkadir Geylânî'ye yönelik bir tazim duasının Arapçasını, Farsçasını ve Urduca çevirisini içermektedir: "Ey şefaathçi, sen Şefaathçisin; Ey delil (kılavuz), sen Delilsin; Ey kederleri gideren Hazret-i Şah Muhyiddin, Ey Hazret-i Ğavs."<sup>95</sup> Barelvî etkisinin Kadirî etkinlikleri ne ölçüde yaydığı ya da Abdülkadir Geylânî adına yayımlanan ibadetle ilgili kitapçıkların sayısını ne ölçüde artırdığı konusu henüz çalışılmayı beklemektedir. Her halükârda, Barelvîlerin Hz. Peygamber vurgusu; hem Abdülkadir Geylânî'yi hem de Barelvî riyasetini meşrulaştırmaktadır, çünkü Abdülkadir Geylânî de Ahmed Ridâ'nın halifeleri gibi Hz. Peygamber ahfadındandır. Abdülkadir Geylânî'ye ilişkin Barelvîlerin iyi istikbal ve onayı, daha fazla âlim ve sufinin eğitim şebekeleri ve yazılı yayınlar aracılığıyla insanlara Abdülkadir Geylânî hakkında tedrisat yapmasını sağlamaktadır. Tarihsel olarak Abdülkadir Geylânî'nin Güney Asya Müslüman toplumunun farklı kesimleri arasında nisbeten uzlaşmış yüksek konumu, beş yüz yılı aşan bir zaman dilimi boyunca şefaath yetkisine ilişkin olarak devam eden inancın açık bir göstergesidir. Hind-Pakistanlıların güçlü tasavvuf faaliyetleriyle birlikte bu durum, Kadirîliğin en geniş ölçekli uluslararası tarikatlardan biri olmaya neden devam edecek olduğunu kısmen izah etmektedir.

### **Kaynakça**

Abdülhak Muhaddis Dehlevî, *Ahbâru'l-Ahyâr ma'a Mektûbât* (Lahore: Orient Process, ts.).

Century Indo-Pakistan: An Overview," in *Muslim World* 87/3-4 (July-October 1997), ss. 299-314.

<sup>95</sup> *Hatm-i Şerîf-i Hazret-i Dâtâ Gençbahş* (Lahore: yy., ts.), s. 17. Hem *Hatm-i Ğavsîyye* hem de *Kasîde-i Ğavsîyye* Dâtâ Gençbahş'ın *Hatm'*nden daha önemlidir.

- , *Zübdetü'l-Âsâr*. Urduca terc., Ebu Muhammed Emânet Hân, *Kühlü'l-Ebsâr* (Delhi: Matbaa-yi Fârûkî, ts.).
- Ahmed Saïd Nakşibendî-Müceddidî. *Erbau Enhâr* (Delhi: Matbaa-i Müctabâi, 1893).
- Ansari, Sara. *Sufi Saints and State Power: The Pirs of Sind, 1843-1947* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992).
- Aubin, Jean. “De Kûhbanân à Bidar: la famille Ni‘matullâhî,” in *Studia Iranica* 20/2 (1991).
- Bahş Çeşti Canpûri, İmâm. *Hadîkatu'l-Esrâr fi Ahbâri'l-Ebrâr*, (yy., ts.).
- Bikrama Jit Hasrat. *Dara Shikuh: Life and Works*, (Delhi: Munshiram Manoharlal, 1982).
- Belkis Cemîa. *Merd-i Hudâ* (Lahore: R.M.S. Printers, 1990).
- Buehler, Arthur. “Currents of Sufism in Nineteenth- and Twentieth-Century Indo-Pakistan: An Overview,” in *Muslim World* 87/3-4 (July-October 1997), ss. 299-314.
- , *Sufi Heirs of the Prophet: The Indian Naqshbandiyya and the Rise of the Mediating Shaykh* (Columbia: University of South Carolina Press, 1998).
- Burton, Richard F. *Sindh and the Races that Inhabit the Valley of the Indus* (Karachi: Oxford University Press, 1973 [1851]).
- Câvid, Aziz. *Hâcî Sâhib Terengzâi*, (Lahore: Nefis Printers Limited, 1982).
- Dârâ Şikûh. *Sekînetü'l-Evliyâ*, Urduca terc. Makbûl Beg Bedehşânî, (Lahore: Packagers Limited, 1971).
- Desai, Z. A. “The Major Dargahs of Ahmadabad,” in Troll, Christian ed., *Muslim Shrines in India* (Delhi: Oxford University Press, 1989).
- Eaton, Richard Maxwell. *Sufis of Bijapur, 1300-1700: Social Roles of Sufis in Medieval India* (Princeton: Princeton University Press, 1978).
- Fakîrullah Şikârpûri. *Mektûbât-i Fakîrullah*, ed., Maulvî Kerem Bahş, (Lahore: Islâmiyya Steam Press, ts.).
- Âllâme Âlam Fakîri, *Tezkire-i Evliyâ-i Pâkistân* (Lahore: Genc-i Şeker Printers, 1987).

- Feridî, Nûr Ahmed Hân. *Târîh-i Multân* (Multan: Hamdard Printing Press).
- Fârûkî Nakşibendî, Muhammed Dâvûd. *Sîret-i Ğavs-i A'zam* (Lahore: Zâhid Beşîr Printers, 1983 [1926]).
- Feyz Ahmed. *Mîhr-i Munîr: Sevânih-i Hayât-i Mîhr Alî Şâh* (Lahore: International Printers, 1987).
- Gilmartin, David. *Empire and Islam: Punjab and the Making of Pakistan* (Delhi: Oxford University Press, 1989).
- Ğulâm Ferid. *Ahvâlû'l-Ârifîn* (Lahore: Manzûr Printing Press, ts.).
- İmdâdullah Tahânevî. *Ziyâu'l-Kulûb* (Delhi: Matbaa-i Müctabâi, 1912).
- Kevsur, An'amû'l-Hak. *Tezkire-i Sûfiye-yi Belûcistân*, (Lahore: Urdu Science Board, 1986).
- Khan, A. Z. "The Role of the Qâdirî Sufis in the Religious Life of Sind," in Khuhro, Hamida ed., *Sind Through the Centuries* (Karachi: Oxford University Press, 1981).
- Latif, Muhammad. *Lahore: Architectural Remains* (Lahore: New Imperial Press, 1989).
- Margoliouth, D. S. "Kadiriyya", *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed., c. 4.
- Matringe, Denis. "Pakistan," in Henri Chambert-Loir and Claude Guillot, eds., *Le Culte des Saints dans le monde musulman* (Paris: École Française d'Extrême Orient, 1995), ss. 167-192.
- Mîr Ahmed Hân Sûfî. *Gâzî Pîr* (Peshawar: Jidwân Printing Press, 1987).
- Miyân Fazlu'd-Dîn. *Mecmûa-yi Ebyât-i Sultân Bâhû Pencâbî* (Lahore: İnkılâb Press, 1915).
- Muhammed Abdülhakîm Şeref Kâdirî. *Tezkire-i Ekâbir-i Ehl-i Sûnet-i Pâkistân* (Lahore: Rûmî Printers, 1989 [1974]).
- Muhammed Abdüssettâr Beg. *Mesâlikü's-Sâlikîn: Tezkiretü'l-Vâsilîn*, (Agra: Matbaa-i Mufid-i Âmm, ts.).
- Muhammed Emîr Şah Kâdirî, *Tezkire-i Ulemâ ve Meşâyih-i Serhad*, (Peşaver: Mektebetü'l-Hasan, ts.).
- Muhammed Dîn Sâhib Kelîm Kâdirî. *Tezkire-i Meşâyih-i Kâdiriyye* (Lahore: Combine Press, 1985).
- , *Medînetü'l-Evliyâ* (Lahore: Bahtiyâr Printers, ts.)

- , *Tezkire-i Miyân Mîr* (Lahore: Ziyâü'l-Kur'ân Publications, 1986).
- Muhammed Hüseyinî Gesudarâz. *Cevâhirü'l-Uşşâk: Şerh-i Risâle-yi Ğavsü'l-A'zam*, ed. Atâ Hüseyin, (Haydarâbâd, Dekkan: Ahd-i Âfirîn Berkî Press, 1943).
- Muhammed Nevvâb Mîrzâ Bêg. *Külliyât-i Cedveliyye fî Ahvâl-i Evliyâillâh: Tuhfatü'l-Ebrâr* (Delhi: Matbaa-i Ridâvî, 1906).
- Muhammed Pârsâ. *Risâle-yi Kudsiyye* (Lahore: Maktebe-yi Cedîd Press, 1985).
- Müceddidî, Muhammed İkbâl. *Ahvâl-i ve Âsâr-i Seyyid Şerafet Nevşâhî* (Lahore: Gunwal Art Press, 1971).
- Naîmî, Muhammed İkbâl. *Tezkire-i Evliyâ-i Sind* (Karaçi: Şerîq Publishers, 1987).
- Nâmî, Ğulâm Destegîr. *Bozorgân-i Lâhûr* (Lahore: Bakhtiyâr Printers, 1981).
- Narayanan, Vasudha. "Shared Ritual Spaces: Hindus and Muslims at the Shrine of Shahul Hamid in South India," in *Religious Studies News* 13/1 (February, 1998).
- Nevşâhî, Şerîf Ahmed Şerafet. *Şerîfü't-Tevârih*, (Lahore: Bahtiyâr Printers, 1979).
- Nevvâb Mâşûk Yâr Ceng Bahâdur, *Makâmât-i Mahmûd* (yy., ts.).
- Nizâmî, Halîk Ahmed. *Hayât-i Şeyh Abdülhak Muhaddis Dehlevî* (Delhi: Union Printing Press, 1964).
- Padwick, Constance E. *Muslim Devotions: A Study of Prayer Manuals in Common Use* (Oxford: One World, 1996).
- Rahî, Ehtar. *Tezkire-i Ulemâ-i Pencâb*, (Lahore: Zâid Beşîr Printers, 1980).
- Ramakrishna, Lajwanti. *Pañjabi Sufi Poets: A.D. 1460-1900* (Karaçi: Indus Publications, 1977).
- Rızâkî, Ğulâm Mustafa. *Mecmûa-yi Vezâif-i Hâlikiyye* (Lahore: Milli Printers, 1979).
- Rizvi, S.A.A. *A History of Sufism in India*, (Delhi: Munshiram Manoharlal, 1983).
- Sanyal, Usha. *Devotional Islam and Politics in British India* (Delhi: Oxford University Press, 1996).

- Schimmel, Annemarie. *Islam in the Indian Subcontinent* (Leiden: E.J. Brill, 1980).
- Sharif, Ja'far. *Islam in India*, trc. G.A. Herklots, ed., William Crooke (New Delhi: Oriental Books Reprint Corporation, 1972 [1921]).
- Siddiqi, Muhammad Suleman. *The Bahmani Sufis* (Delhi: Idarah-i Adabiyat-i Delli, 1989).
- Serhendî, Ahmed. *Mektûbât-i İmâm-ı Rabbânî*, ed. Nûr Ahmed, (Karachi: Educational Press, ts.).
- , *Mebde ve Meâd*, Urduca terc. Ğulâm Mustafa Hân, (Karaci: Ahmed Brothers Printers, 1984).
- Subhan, John. *Sufism: Its Saints and Shrines* (New York: Noble Offset Printers, 1970).
- Sultân Bâhû. *Death Before Dying: The Sufi Poems of Sultan Bahu* (ed. Jamal Elias, Berkeley: University of California Press, 1998).
- Umar, Mohammad. *Islam in Northern India during the Eighteenth Century* (Delhi: Munshiram Manoharlal, 1993).
- Veliyyullah, Şah. *Hemeât* (Haydarâbâd, Sind: Saïd Art Press, 1941).
- , *et-Tefhîmâtü'l-İlâhiyye*, ed. Ğulâm Mustafâ el-Kâsimî, (Haydarâbâd, Sind: Al-Matba'ü'l-Haydarî, ts.).
- , *İntibâh fî Selâsil-i Evliyâillâh* (Layallpur: Panjab Electric Press, ts.).

## **ULUSLARARASI MATURİDİLİK: DÜNÜ BUGÜNÜ VE GELECEĞİ SEMPOZYUMU'NUN ARDINDAN**

İhsan TİMÜR\*

İmam Mâturîdî ve Maturidilik hakkında son yıllarda yapılan çalışmalar artarak devam etmekte olup Maturidiliğe dair pek çok husus böylece vuzuha kavuşmaktadır. İmam Mâturîdî başta olmak üzere Maturidî isimlere ait eserlerin gerek tahkik, gerek çeviri gerekse de inceleme suretiyle gün yüzüne çıkarılması bu hususta kalan pek çok noktanın aydınlatılmasına imkan sağlamıştır. Maturidiliğe dair çalışmaların giderek ivme kazandığı bu zaman diliminde Maturidiliğin doğduğu coğrafya Türkistan'da söz konusu çalışmalara katkı sağlayacak oldukça önemli bir faaliyet gerçekleştirildi.

Prof. Dr. Sönmez Kutlu koordinatörlüğünde Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi Beşeri Bilimler Fakültesi Dintanu Bölümü ve Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi Avrasya Araştırmaları Enstitüsü tarafından 04-06 Mayıs 2015 tarihleri arasında Kazakistan'ın Türkistan şehrindeki üniversite yerleşkesinde Uluslararası Maturidilik (Dünü, Bugünü ve Geleceği) Sempozyumu düzenlendi.

Sempozyum'da İmam Mâturîdî'nin hayatı ve eserleri, fikir dünyası, Hanefilik-Maturidilik-Sufilik ilişkisi, Maturidiliğin kelami boyutu, Maturidiliğin Karahanlılar, Selçuklular, Osmanlı dönemi tarihi, Maturidiliğin modern dönem Müslüman mütefekkirler üzerindeki etkileri, aktüel değeri ve geleceği başlıkları altında 10 oturumda ve 47 tebliğle ayrıntılı bir şekilde ele alındı.

---

\* Arş. Gör. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Başta Türkiye ve Kazakistan olmak üzere Almanya, ABD, Avusturya, Azerbaycan, Bulgaristan, Tataristan, Türkmenistan, Kırgızistan, Özbekistan'dan 50'den fazla ismin katıldığı sempozyum başarılı bir şekilde gerçekleştirildi.

Sunulan tebliğlerden bir kısmına dair notlarımızı ve öne çıkan bir kısım görüşleri şu şekilde aktarabiliriz:

Uluslararası Maturidilik: Dünü Bugünü ve Geleceği Sempozyumu'nun Açılış Konuşması Sempozyum Koordinatörü Prof. Dr. Sönmez Kutlu tarafından yapıldı. Kutlu, konuşmasında İmam Mâturîdî ve Maturidilik hakkında uluslararası bir sempozyum düzenlenmesinden duyduğu memnuniyeti dile getirerek yorucu geçen sempozyum hazırlık sürecine rağmen bunu başarmış olmanın mutluluğunu yaşadığını ifade etti. Türklerin kendine özgü din anlayışına vurgu yapan Kutlu, özellikle İmam Mâturîdî ve takipçilerinin geliştirmiş olduğu İslam anlayışının Kur'ân'ın mesajının anlaşılmasındaki katkısına işaret ederek "Kur'ân Mekke'de nazil oldu, Mısır'da okundu ve İstanbul'da yazıldı" vecizesine "Türkistan'da anlaşıldı" eklemesinin yapılabileceğini ifade etti. Kutlu, tüm katılımcılara sempozyumun düzenlenmesindeki destekleri ve Maturidiliğin doğduğu topraklarda yeniden gündeme gelmesine katkı sağlamalarından dolayı teşekkürlerini sunarak sona erdirdi.

Açılıştaki Kutlama Konuşmaları yapan Kazakistan, Tataristan ve Başkurtistan müftülük temsilcileri ise özellikle kendi coğrafyalarında artan Selefilik propagandasına dikkat çektiler. Uzun yıllar dini tedris boşluğu yaşayan coğrafyalarının söz konusu propagandaların etkisine girilmesine sebebiyet verdiğini ancak inanç ve düşünce kökleri olan Hanefilik ve Maturidiliğin yeniden hatırlatılmasıyla bunun üstesinden gelinebileceğine işaret ettiler. Müftülük temsilcileri kendi ülkelerinde Hanefilik ve Maturidiliğin yeniden ihyasına yönelik çalışmalarından da söz ederek bu çalışmaların her geçen gün mesafe aldığını belirttiler.

Açılış ve Kutlama konuşmalarının ardından Maturidilikle ilgili farklı dillerde yazılmış 100'e yakın kitabın yer aldığı mini bir kitap sergisi de açıldı. Sergi, başta sempozyumda tebliğ sunanlar ve Maturidilik üzerine çalışması olan bir kısım akademisyenler tarafından

hediye edilen kitaplardan oluşmaktaydı. Sempozyum bitiminde Ahmet Yesevi Üniversitesi Kütüphanesi'ne teslim edilen bu kitap sergisine değinen Sempozyum Koordinatörü Prof. Dr. Sönmez Kutlu, bundan sonra Kazakistan'da Maturidilik üzerine yapılacak çalışmalarda üniversite kütüphanesinin bir başvuru merkezi haline geleceğine dikkat çekerek kitapları kütüphaneye bağışlayanlara teşekkürlerini ilettiler.

Verilen kısa aranın ardından gerçekleşen Açılış Oturumunda Prof. Dr. Hanifi Özcan, Prof. Dr. Dosay Kenjetay ve Dr. Zaylabidin Acımamatov tebliğlerini sundular. Prof. Dr. Hanifi Özcan "Maturidiliğin Düşünce Sistemine Genel Bir Bakış" adlı tebliğinde İmam Mâturîdî'nin düşüncesini oluşturan asıl unsurların akıl, vahiy, sünnet ve örf olduğunu belirterek bunlar arasındaki uyumun da tevil yoluyla sağlandığını dile getirdi. Özcan, söz konusu sistemde akıl, vahiy ve sünnetin birbirinden ayrılmaz üçlü bir yapı oluşturduğunu ancak bu yapının idaresinden aklın sorumlu olduğunu aktararak "Türk din anlayışı" olarak ifade edilen düşüncenin varlığının da aslında İmam Mâturîdî'nin bu düşünce sistemine borçlu olduğunu ifade etti.

Prof. Dr. Dosay Kenjetay ise "Maturidiliğin Kazakistan'ın Geleceği Açısından Önemi" adlı tebliğinde meseleyi güncel bir kısım gelişmelerle ilişkili olarak aktardı. Kenjetay, özellikle uzun yıllar Sovyet ateist ideolojisinin baskısı altında kalan Kazak halkının Kazakistan'ın bağımsızlığından sonra dış kaynaklı yabancı dini propagandalara maruz kaldığını ve aslında tarihsel köklerinde yer alan Hanefî, Maturidî ve Yesevî din anlayışlarının zedelenecek milli ve kültürel temellerine saldırıldığına dikkat çekti. Allah'ın sıfatları, iman-amel ilişkisi, insan hürriyeti ve kader konusundan hareketle söz konusu yabancı kaynaklı din propagandalarından örnekler veren Kenjetay, Maturidî din anlayışının tanınması, araştırılması ve yaygınlaştırılmasının, bu propaganda etkisiyle küresel siyasete alet olan ya da Kazak Müslümanlığının özüne saldıran anlayışların üstesinden gelinebileceğine vurgu yaptı.

Dr. Zaylabidin Acımamatov da "Kırgızistan'da Selefi Akımlar ile Mücadelede Maturidiliğin Önemi" adlı tebliğinde hemen hemen aynı



meselenin Kırgızistan boyutuna değindi. Özellikle Kırgızistan'daki dini bilgi boşluğuna dikkat çeken Acımamatov, bu boşluğun önemli ölçüde selefi din anlayışına mensup kitleler tarafından doldurulduğunu ve özellikle gençler hedeflenerek geleneksel tedris faaliyetlerinin dışında internet üzerinden Selefilik propagandası yapıldığını ifade etti. Acımamatov, Kırgızistan devletinin, cumhurbaşkanı düzeyinde Hanefilik ve Maturidilik vurgusu yapması ve Kırgızistan Müftülüğü tarafından yapılan çalışmalarla selefi etkinin kırılmaya çalışıldığını da sözlerine ekledi.

Prof. Dr. Mehmet Atalan başkanlığındaki “İmam Mâturîdî'nin Hayatı ve Eserleri” adlı Birinci Oturumda Doç. Dr. Kalmahan Seytuli Ercan “İmam Mâturîdî: Hayatı ve Eserleri”, Doç. Dr. Muratbek Mirzabekov da “Maturidiliğin Arkaplanı ve Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin Yaşadığı Ortam” adlı tebliğlerini sundular. Prof. Dr. Sönmez Kutlu ise “Mâturîdî'nin Düşünce Sisteminin Oluşmasında Sosyal Değişimin Önemi” adlı tebliğine, bir sistem adamı olarak nitelediği İmam Mâturîdî'nin kendine özgü düşünce sisteminin temelinde akli hükümleri koyduğunu ifade ederek başladı. Bu düşünce sisteminde vahyin, akli desteklemek üzere geldiğini aktaran Kutlu, mümkinat olarak ifade edilen alanda ise aklın pek çok seçenek ortaya koyabildiğini ancak vahyin yol göstericiliğine ihtiyacının olduğunu aktardı. İmam Mâturîdî'nin düşünce sisteminde değişen ve değişmeyen alanların, vacip, müstahil ve mümkin olarak kavramsallaştırdığını ifade eden Kutlu, hukuk ve toplumsal alanındaki dinşeriat, inanç alanındaki iman-amel, metafizik alandaki akliyyat-semiyat, siyasetteki diyanet-siyaset, ahlaktaki husun-kubuh ayırımların hep bu yaklaşımın sonucu olduğunu dile getirdi.

Doç Dr. Şovosil Ziyadov “Maturidilikle İlgili Rusça Çalışmaların Değerlendirilmesi” adlı tebliğinde Rusya'da ansiklopedi, tarih ve ders kitaplarında yer alan bilgiler üzerinden değerlendirmelerde bulundu. Ziyadov, 20. yy başlarında Rus şarkiyatçı V. V. Barthold ile başlayan Maturidilik çalışmalarının, Maturidiliğe dair kaynak eserler ve bu çalışmalara ek olarak diğer dillerden çevirilerle sürdürüldüğünü ancak buna rağmen yapıla çalışmaların hala yeterli düzeye ulaşmadığını ifade etti.

Dr. Ramil Adygamov ise “Tatar Alimlerinin Çalışmalarında Matürîdî Doktrini” adlı tebliğinde Tatar ilahiyatçılarının 18. yy’dan itibaren yaptığı çalışmalara değindi. Bu çerçevede Abdürrahim Otuzimeni, Abdünnasır el-Kursavi, Şihabuiddin el-Mercani ve Musa Carrullah Bigiyev’in eserlerinden örnekler veren Adygamov, son dönemlerde ders kitabı olarak hazırlanan çalışmalardan ve klasik Matürîdî kaynaklarının çevirilerden söz etti.

Birinci oturumla eşzamanlı olarak Prof. Dr. Temel Yeşilyurt başkanlığındaki “İmam Mâtürîdî’nin Fikir Dünyası” adlı İkinci Oturumda Prof. Dr. Ali Rıza Gül, “Ahkam Ayetleri Bağlamında İmam Mâtürîdî’nin Yorum Yöntemi” adlı tebliğinde, öncelikle İmam Mâtürîdî’nin Tevilâtu’l-Kur’ân’ı Hanefî alimlerin ekolleştirdiği Daru’l-Cüzcaniyye’de vücut bulduğuna vurgu yaptı. Bu ekolün en olgun meyvesi olarak nitelediği Tevilât’ın, dirayet tefsirinin de ilk tam örneği olduğunu ifade eden Gül, eserin rivayet tefsir geleneğinin hakimiyetine de son verdiğini dile getirdi. Mâtürîdî’nin geliştirdiği tefsir yöntemi sayesinde tefsirin seleften gelen rivayetlerle sınırlı kalmasından ve bu şekilde tıkanmasından da kurtulduğunu öne süren Gül, bunun Kur’ân’ın vahiy dönemindeki gibi yeniden güncel meselelerle yorumlanmasına da imkan sağladığını dile getirdi.

Prof. Dr. İdris Şengül ise “İmam Mâtürîdî’de Tevhid Hakikatı” adlı tebliğinde İslam düşünce tarihinde marifetullah olarak bilinen meselenin İmam Mâtürîdî tarafından Kitabu’t-Tevhid ve Tevilâtu’l-Kur’ân eserinde nasıl ortaya konduğunu izah etmiştir. Şengül, özellikle Mâtürîdî’nin tevhidle ilgili ayetlere getirdiği yorumları tahlil ederek Mâtürîdî’nin bu husustaki tespitlerini aktarmıştır.

Prof. Dr. Mustafa Öztürk’ün sempozyuma iştirak edememesi nedeniyle okunan “İmam Mâtürîdî’nin Şii İmamet Nazariyesiyle İlişkilendirilen Ayetler Ekseninde Şilik Eleştirisi” adlı tebliğinde, İmam Mâtürîdî’nin Şia’yı tenkit amacıyla eserlerinin olduğuna ancak bunların günümüze ulaşmadığına dikkat çekilerek Kitabu’t-Tevhid ve Tevilât’ından nakillerle söz konusu eleştirilerden söz edilmiştir. Mâtürîdî’nin Kitabu’t-Tevhid’inde imamet meselesine değinmediğinin altını çizen Öztürk, özellikle Tevilât’tan örneklerle Mâtürîdî’nin Şia’nın imamet konusundaki görüşlerini eleştirdiğini belirtmiştir.

Öztürk, Şia'ya yönelik eleştirilerin bazen Şia'nın Hz. Ali merkezli imamet iddialarına reddiye bazen de başta Hz. Ebu Bekir olmak üzere diğer halifelerin hilafetini ispat sadedinde yapıldığını aktarmıştır.

Bu oturumun son tebliği ise Dr. Kadir Muhammed tarafından "Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin Haberî Sıfatlara Bakışı" adıyla sunulmuştur.

Prof. Dr. Hülya Alper başkanlığındaki "Maturidilik-Hanefilik-Sufilik İlişkisi" adlı Üçüncü Oturumda Prof. Dr. Necdet Tosun'un "Maturidiyye-Tasavvuf İlişkisi" adlı tebliği, tebliğcinin sempozyuma katılamaması nedeniyle okunmuştur. Söz konusu tebliğinde Tosun, İmam Mâturîdî'nin her ne kadar kendi eserlerinde tasavvufi konulara yer vermemiş olsa da sonraki dönemlerde kendisi hakkında keramet ehli olduğuna ilişkin pek çok şeyin dile getirildiğine dikkat çekmiştir. Bunun Mâturîdî'nin şahsi hayatında zahidane bir hayat yaşamış olabileceği şeklinde yorumlanabileceğine dikkat çeken Tosun, aynı zamanda İmam Mâturîdî'nin sufi çevrelerde kabul gördüğü şeklinde de anlaşılabilirliğini ifade etmiştir. Sonraki dönem Maturidilerin tasavvufla ilişkili olmakla birlikte Maturidi akidesini de benimsediklerinden söz eden Tosun, bu minvalde Makamât-ı Yusuf el-Hemedânî, Hoca İshak b. İsmail Ata'nın Hadîkatu'l-Ârifîn, Hazinî'nin Cevâhiru'l-Ebrâr, Hoca Muhammed Parsa'nın Risale Mün-tehaba min Akîdeti Ebi'l-Kasım es-Semerkindî, Mevlana Halid el-Bağdadî'nin İkdu'l-Cevherî gibi eserlerinden örnekler vermiştir. Tosun, Orta Asya ve Hint bölgesindeki tasavvufi oluşumların itikadî mezhep olarak çoğunlukla Maturidiliği benimsediklerini ve onun akaid alanındaki görüşlerine başvurduklarını belirterek bölge halkının da kendilerini fıkhîta Hanefî, itikatta Maturidî, tarikatta da Yesevî veya Nakşebendî olarak tanımladıklarını dile getirmiştir.

Prof. Dr. Saffet Sarıkaya "Ebû Hanîfe'den Ahmet Yesevî'ye Hanefî-Maturidî Gelenekte Sûfî Tezahürler" adlı tebliğinde ise Ebû Hanîfe'nin zühd ve takvasıyla öne çıkan alimlerden olduğunu vurgulayarak onun bu tavrının Hanefî gelenekte de devam ettiğini dile getirdi. Sarıkaya'ya göre zahidane hayat, dünyaya meyletmeme, siyasi otoriteyle arasına mesafe koyma şeklindeki tutum, pek çok

Hanefî isimde görülmekte olup söz konusu bu tutum Hoca Ahmet Yesevî ile tarikatlaşma şeklinde tezahür etmiştir. Sarıkaya, Ebû Hanîfe'den başlayarak Hanefî alimler vasıtasıyla nakledilen ve Ahmet Yesevî ile tasavvufî bir şekle bürünen bu geleneğin İslam'ı, Türk ruhu ve kendi gelenekleriyle örtüşen bir zihniyet olarak sunduğunu, sonraki süreçte de bunun Bektaşilik ve Nakşibendilik olarak temsil edildiğini dile getirmiştir.

Doç Dr. Zikirîya Zhandarbek "Ebû Hanîfe İmam Mâturîdî ve Ahmet Yesevî Arasındaki İlişki ve Türklerin Din Anlayışlarının Oluşumu" adlı tebliğinde Ebû Hanîfe'nin İslam'ı kabul eden Türklerin kendi ruhani ve medeni kültürünü kaybetmemeleri hususunda dinin tek, şeriatlerin ise çok olduğu şeklindeki görüşüyle bir ilke koyduğunu, Mâturîdî'nin de Ebû Hanîfe'nin takipçisi olarak dünyayı anlamak için nakille beraber aklın da kullanılması gerektiğini savunduğunu, bu çizgiyi takip eden Ahmet Yesevî'nin de Türk dünyasının manevi kültürel kimliğini oluşturan bir düşünce sistemine dönüştürdüğünü ifade etmiştir. Zhandarbek, bu silsile ile Türklerin ruhani kimliklerinin oluştuğunu ve islamlaşmayla beraber kendileri olarak da varlıklarını devam ettirdiklerini aktarmıştır. Zhandarbek'e göre Yesevilik, yayıldığı bölgelerdeki halklara aynı zamanda kendi geleneksel kimliklerini koruma yolunu da öğretmiştir.

Doç. Dr. Alau Adilbayev "İmam Mâturîdî'nin Ebû Hanîfe'nin Görüşlerine İlişkin Tutumu" başlıklı tebliğinde İmam Mâturîdî'nin Ebû Hanîfe'ye uzanan ilim silsilesinden söz ederek aslında onun Ebû Hanîfe'nin görüşlerinin bir takipçisi olduğunu belirtmiştir. Adilbayev Mâturîdî'nin kendi görüşlerini Ebû Hanîfe'ye yaslanarak oluşturmakla birlikte bununla yetinmediğini ve bunları geliştirip sistemleştirdiğini, bu açıdan da İmam Mâturîdî'nin görüşleri ile Ebû Hanîfe arasında fikri benzerliğin ve meseleleri ele alış şekillerinin kaçınılmaz olarak örtüştüğünü aktarmıştır.

Üçüncü oturumla eşzamanlı olarak Prof. Dr. Hanifi Özcan başkanlığındaki "Maturidiliğin Kelami Boyutu" adlı Dördüncü Oturumda Prof. Dr. Kazım Sarıkavak "İmam Mâturîdî ve Ebû Nasr el-Farâbî'de Akıl Meselesi" adlı tebliğinde öncelikle İslam dininde akla yüklenen fonksiyon ve aklın dini sorumluluğun şartı olduğunu be-

lirtmiştir. İslam'ın akıl sahibi insanı muhatap aldığını ifade eden Sarıkavak, bu minvalde Türk-İslam düşüncesinin temsilcisi olduğunu ifade ettiği Mâturîdî ve Farâbi'nin akıl konusundaki görüşlerini karşılaştırmalı olarak sunup değerlendirmelerde bulunmuştur.

Prof. Dr. Temel Yeşilyurt “Mâturîdilerde Tekvin Sıfatı ve Temellendirilmesi” başlıklı tebliğinde tekvin sıfatının Mâturîdilerce neden ilim, kudret, irade sıfatları gibi müstakil ve ezeli bir sıfat sayıldığına ve bunu nasıl temellendirdiklerine değinmiştir. Hem Mâturîdî hem de sonraki takipçilerinin tekvin sıfatını Yüce Allah'ın varlıkları yoktan yaratma, diriltme, öldürme, rızık verme sıfatlarının kaynağı ve diğer sıfatlar gibi müstakil olarak gördüklerini dile getiren Yeşilyurt, Maturidilerin bu sıfatın yaratılan şeylerden (mükevven) de ayrı olduğunu savunduklarını belirtmiştir. Maturidilerin Yüce Allah'ın kainatı ve insanı yaratması, nimet vermesi, şekil ve surete koyması, bir ahenk ve düzen içerisinde meydana getirmesinden bahseden bütün ayetleri tekvinin nakli delili; kudretine engel olunamayacak bir zatın kendi iradesiyle fiilde bulunabilmesinin de tekvinin akli delili olduğunu savunduklarını ifade etmiştir.

Bu oturumdaki bir diğer tebliğ Dr. Angelika Brodersen'e aitti. Brodersen'in sempozyuma iştirak edememesi nedeniyle okunan “Mâturîdî ve Haleflerinin İlahî İrade Anlayışı” adlı tebliğinde öncelikle İslam düşünce geleneğinde ilahî iradenin mezhepler tarafından anlaşılmasına değinilmiştir. Bu meyanda Mutezile'nin Tanrı'nın iradesini sadece iyi ve güzel amellerle itaat ve inancı kapsadığını savunduklarını Eşarilerin ise tanrının iradesini onun bilgisi olarak anladıklarını ve bu nedenle de Allah'ın olmasını dilemediği bir şeyi emretmediğini ve kötülükler de dahil olmak üzere dilediği her şeye aynı zamanda izin de verdiğini savunduklarını aktarmıştır. Brodersen, oysa Hanefiliğin takipçisi İmam Mâturîdî ve haleflerinin ise Tanrı'nın iradesinin onun rızası ve muhabbetinden ayrı olduğunu belirttiklerini bu nedenle de Allah'ın yapılmasından hoşnut olmadığı şeylerin gerçekleşmesine izin verebileceğini savunduklarını söylemiştir.

Doç Dr. Ahmet Ak ise “Mâturîdî Alimlere Göre İlhamın Bilgi Kaynaklığı Sorunu” adlı tebliğinde Hanefi-Mâturîdî alimlerin ilhamı,

“nazar ve istidlale başvurmada kalbe gelen bilgi” olarak tanımladıklarını ve bunun da ne kaynağı ne de sıhhati açısından test edilebileceğini öne sürerek bilgi kaynağı olarak kabul etmediklerini belirtmiştir. Ak, İmam Mâturidî başta olmak üzere Ebu'l-Yusr el-Pezdevî, Ebu'l-Muîn Neseî, Ömer Neseî, Alauddin Semerkandî gibi Maturidî alimlerin bilgiye ulaşma yollarını duyu organları, haber ve akli istidlal olarak sıraladıklarını, ilhamın ise bilgi kaynağı oluşunu kesin olarak reddettiklerini ifade etmiştir.

İlk günün oturumlarından sonra sempozyumun ikinci gününün ilk oturumları Maturidiliğin tarihine ayrıldı. Bu kapsamda Prof. Dr. Saffet Sarıkaya başkanlığındaki “Maturidiliğin Tarihi: Karahanlılar Dönemi” başlıklı Beşinci Oturumda Prof. Dr. Aşirbek Muminov “Samaniler ile Karahanlılar Döneminde Maturidiliğin Doğuşu ve Gelişimi” adlı tebliğiyle başladı. Sempozyuma katılamayan Muminov'un okunan tebliğinde Muminov, Samaniler devrinde Karmatilerle karşı yürütülen mücadelenin Maturidiliğin kökenini oluşturan İyaziye'yi ortaya çıkardığını belirtmiştir. Samanilerin bu mücadelenin oldukça kapsamlı bir hesaplaşmaya dönüştüğünü ifade eden Muminov, bu süreçte Ehlisünnet olarak adlandırılan Hanefilik dışındaki tüm oluşumların ortadan kaldırıldığını dile getirmiştir. Samanilerden sonra bölgeye hakim olan Karahanlılar döneminde ise Maverâünnehir Hanefileriyle Horasan bölgesindeki Şafii ve Ehlihadis grupların mücadelesinin yaşandığını aktaran Muminov, bu süreçte Maturidiye doktrinin ortaya çıktığını ve Ebu'l-Yusr el-Pezdevî, Ebu'l-Muîn en-Neseî, Ebû Şekûr es-Sâlimî, Alauddin es-Semerkandî gibi alimlerin desteğiyle şekillenip özellikle Ebû Hafs Ömer en-Neseî'nin Akaid'yle büyük bir yayılım gösterdiğini ifade etmiştir.

Aynı oturumun diğer bir tebliğinde Doç. Dr. Ömer Soner Hunkan, Prof. Muminov'un oluşum sürecinden bahsettiği Maturidiliğin aynı coğrafyadaki etkinliğini, “Türk Hakanlığının (Karahanlılar) Dini Siyasetinde Maturidî Alimlerin Rolü” adlı tebliğiyle daha kapsamlı ve ayrıntılı şekilde aktarmıştır. Hunkan, İmam Mâturidî döneminde yükselen Şii faaliyetlerden söz ederek bunların Abbasi idari merkezi Bağdat'ı da içine alacak şekilde yaygınlaştığından ve Hanefilerin

merkezi Maverâünnehir'e yönelmiş olduğundan söz etmiştir. Ebû Mansûr el-Mâturîdî ve talebelerinin bu Şii propagandalara karşı yoğun bir çaba içerisine girdiklerini ve bu çabalar sonunda Hanefiliğin de bölgede iyice ivme kazandığını aktarmıştır. Mâturîdî'nin takipçilerinin de faaliyetlerini özellikle Seyhun ötesinde yeni İslamlaşmış Türklere yoğunlaştırdığını dile getiren Hunkan, bu süreçte Sünniliğin ihtiyaç duyduğu taze kanı da ciddi oranda sağladığını ifade etmiştir. Türk Hakanlığı olarak adlandırılan bu topraklardaki nüfusun Hanefilik üzerinden İslamlaşmasıyla bu bölgede de Hanefiliğin hakim olduğunu aktaran Hunkan, 11. yy'da Türk Hakanlığının da tümüyle Hanefi mezhebiyle sağlam bir birliktelik oluşturduğunu ifade etmiştir. Özellikle Batı Türk Hakanlığının Maverâünnehir bölgesinde artan İsmailî propagandaya karşı Hanefî-Maturidî alimlerin desteğini aldığını aktaran Hunkan, söz konusu bu İsmaililerin bertaraf edilmesi ve öte yandan da oluşturulan devlet düzeniyle ihtiyaç duyulan bürokratik kadrolar için maaşlı hocalar ve burslu öğrencilerin himaye edildiği ilk medreselerin inşasının, bu Hanefî-Maturidî alimlerin iyiden iyiye ülkede hakim olmasını sağladığını dile getirmiştir. Bu süreçte Hanefî-Maturidî alimlerle hakanların karşı karşıya geldiğini aktaran Hunkan, Saffar ailesi gibi önde gelen Hanefilerin bölgeden sürüldüğünü yerine İbn Maze gibi isimlerin tayini ile yeniden bir denge kurulmaya çalışıldığını ifade etmiştir. Hunkan, bu süreçte Hanefî-Maturidî alimlerin yönetimdeki etkinliklerinin iyice azaldığını önce Harezmşahlar ardından da Karahitayların gelişile tümüyle ortadan kalktığını aktarmıştır.

Yrd. Doç Dr. Abdullah Demir "Ebû İshak Zahid es-Saffar'ın Maturidî Kelamına Katkıları" adlı tebliğinde Saffar el-Buharî'nin Telhisu'l Edille ve Risale fi'l-Kelam adlı eserlerine dayanarak Maturidî kelamına katkılarını aktarmıştır. Demir, Buhara'da yetişen ve bir süre de Merv'de kalan Saffar'ın mensubu olduğu Hanefî-Maturidî düşüncesi yanında Eşari kelamına da vakıf olduğunu böylece Maturidiler için Eşari bir kaynak hüviyetinde olduğunu ifade etmiştir. Saffar'ın özellikle et-Telhis'inde kelam ilmi savunusunu müstakil bir başlık altında yapmasını Hanefî-Maturidiler arasında ilk kelam savunusu olduğuna dikkat çeken Demir, bunun Hanefiler arasında kelamın öğretilmesine ve gelişimine destek sağladığını aktarmıştır.

Saffar'ın akıl-nakil ilişkisi konusundaki görüşlerini Maturidilerin bu husustaki yaklaşımlarını önemli ölçüde geliştirdiğini öne süren Demir, özellikle günümüzde semantik olarak adlandırılan anlambilimine başvurmasını Maturidî kelamına yaptığı önemli bir katkı olarak nitelemiştir. Ayrıca onun kelimî tartışmaları Allah'ın isimlerine dayanarak yorumlama tekniğinin Maturidî kelam yazınına yeni bir açılım getirdiğini de ifade etmiştir.

Bu oturumun son tebliği Doç Dr. Ali Avcu tarafından “Maveraünnehir Maturidilerinin İsmaililere Yöneltiltikleri Eleştiriler” adıyla sunulmuştur. Avcu, tebliğinde öncelikle İsmaililerin 3/9. yy'da Maveraünnehir bölgesinde faaliyetlerde bulunmaya başladıklarına dikkat çekerek söz konusu bu faaliyetlerin bir yandan Rey öte yandan da Mısır merkezli Fatımi daileri tarafından yapıldığını belirtmiştir. Samani devlet sarayında etkinlik kazanacak düzeyde yaygınlaşan bu propagandaların özellikle İmam Mâturidî dönemindeki çabalarla etkisizleştirildiğini ifade etmiştir. Mâturidî'nin Maveraünnehirdeki İsmaili propagandasına dikkat çeken ilk Hanefî olduğunu belirten Avcu, onun özellikle İsmaililere epistemolojik temelli eleştiriler getirdiğini dile getirmiştir. Söz konusu bu eleştirilerin İsmaililerin bölgedeki faaliyetlerinin etkisini kırmanın ötesinde sonraki süreçte de Hanefî-Maturidî alimlere de zemin oluşturduğunu belirten Avcu, İsmaili teolojinin Maturidilerce özellikle Allah'ın isimleri, akıl ve nefsin alemi yarattığı, vahyin Hz. Peygamber tarafından kelimelere dö-küldüğü ve haşrin ruhani olduğu noktalarında eleştirildiğini aktarmıştır.

Maturidiliğin tarihine ayrılan ve beşinci oturumla eşzamanlı olarak gerçekleştirilen Prof. Dr. Sönmez Kutlu başkanlığındaki “Maturidiliğin Tarihi: Selçuklular Dönemi” başlıklı Altıncı Oturumda Prof. Dr. Şamsadin Kerim “Ebû Hafı Necmuddin en-Nesefî ve Akaidü'n-Nesefî Adlı Eserinin Maturidiliğin Yayılmasındaki Rolü” adlı tebliğinde öncelikle Nesefî Akaidi'nin Orta Asya ve Kazakistan'daki Maturidî ekol esaslarının yerleşmesinde önemli bir rolü olduğunu belirtmiştir. Eserin Maveraünnehir medreselerinde oldukça meşhur olduğunu sonraki süreçte de Osmanlı medreselerinde ders kitabı olarak okutulduğunu ifade eden Kerim, eserin yayıldığı coğrafyalar-



da Maturidiliğin yayılmasında önemli rol oynadığını dile getirmiştir. Maturidî kelamının bir özeti niteliğinde olduğunu belirttiği Akaid'in, Kazaklar arasında da eskiden beri popüler olduğunu aktaran Kerim, eserin 20. yy başlarında da Tatar medreselerinde ders kitabı olarak okutulduğunu vurgulayarak Akaid'in yayıldığı geniş coğrafya hakkında önemli değerlendirmelerde bulunmuştur.

Dr. Saidmukhtar Okilov "Tabsıratu'l-Edille Bağlamında Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin Ortaçağ Maturidî ve Eşarî Alimler Arasındaki İhtilaflara Yaklaşımı" adlı tebliğinde Ebû Mansûr el-Mâturidî'nin Eşarî ile çağdaş olması hasebiyle birbirlerinden habersiz olarak neredeyse ortak sayılabilecek fikirlerle Ehlisünnet akidesini savunduklarına dikkat çekerek Maverâünnehir bölgesindeki Hanefilerin Mâturidî'nin takipçisi olarak süreç içerisinde Eşarî'nin takipçileriyle karşı karşıya geldiklerini ifade etmiştir. 4. yy sonu ve 5. yy başlarında Maturidiliğin özellikle Horasan bölgesinde yayılım gösteren Eşarilik karşısında mevki kaybettiğini öne süren Okilov, Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin de bu süreçte Eşariliğin öne çıkan isimleri Bakillanî, İbn Fûrek ve Ebu İshak el-İsferâyîni gibi isimlerin eserlerini incelediğini ve bunların görüşlerini eleştirdiğini aktarmıştır. Bölgedeki Hanefilerin aslında Eşarilerin burada zuhur etmesini çok fazla önemsemediklerini ve bu nedenle de onlara olumsuz bakmadıklarını savunan Okilov, Nesefî'nin de Tabsıratu'l Edille'de Eşariliğe yönelik tenkitlerine rağmen yer yer onların görüşlerini desteklediğini de öne sürmüştür.

Arş. Gör. İhsan Timür, "12-14. Asır Türkistanlı Alimler Tarafından Yazılan el-Akîdetü't-Tahaviyye Şerhlerinde Maturidiliğin İzleri" adlı tebliğinde el-Akîdetü't-Tahaviyye'nin 4. yy başlarına ait bir metin olmasına rağmen iki asır sonra bir şerh literatürünün merkezine oturmuş olduğuna dikkat çekerek söz konusu literatürün Maturidilerin doğudan batıya seyahatlerinin bir sonucu olduğunu belirtmiştir. el-Akîde şerhlerinin temelde Nesefî'nin tekvin sıfatını savunmak için referansta bulunduğu Tahavî'nin görüşlerinin, Maturidilerle aynı olduğunu ispat üzere yazıldığını savunan Timür, Türkistan ilim havzasına mensup Gaznevî, Menkûbers en-Nâsırî, Türkistânî ve Sirâcuddin el-Hindî gibi Hanefî-Maturidî alimlere ait

şerhlerin içeriğinin tümüyle Maturidilerin kelama dair tezlerini savunduğunu belirtmiştir. Timür, bu yönüyle söz konusu el-Akide şerhlerinin sadece Maturidilerin temel tezlerini savunmakla kalmadıklarını aynı zamanda nüfuz alanını da genişleterek Irak, Şam ve Mısır gibi bölgelerde etkin olmasını sağladıklarını da aktarmıştır.

Soatmurat Primov, “Maturidi Öğretinin Önemli Eseri: Ebû Şekûr es-Sâlimî el-Keşşî'nin et-Temhîd'i” adlı tebliğinde Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin Maveraünnehir bölgesindeki Hanefî-Mâturidî ilim çevresinde yetiştiğine dikkat çekmiş ve et-Temhîd'in de bu geleneğin önemli bir temsilcisi olduğunu dile getirmiştir. et-Temhîd'in, Maturidî fikirleri aklı ve nakli delillerle kanıtlayan bir eser olduğunu belirten Primov, söz konusu eserin nüshalarının Özbekistan dışındaki pek çok ülkede de bulunmasının Hanefî-Maturidî coğrafyada oldukça ilgi gördüğünü ve Maturidî düşünce için oldukça önemli olduğuna delil sayıldığını aktarmıştır.

Maturidiliğin tarihiyle ilgili bir başka oturum Prof. Dr. Ali Rıza Gül başkanlığındaki “Maturidiliğin Tarihi: Osmanlı Dönemi” adlı Yedinci Oturumdu. Bu oturumda Abdullatif Allaqulov “Maturidî Doktrinin Gelişmesinde Ömer en-Nesefî'nin Rolü (Akaidü'n-Nesefî Örneği)” adlı tebliğinde öncelikle Ehlişünet akidesine dair yazılmış muhtasar risalelerden söz ederek bunların niteliklerini aktarmıştır. Allaqulov, sonraki süreçte üzerine yazılan şerhlerle, ait olduğu Maturidî kelim geleneğinin gelişmesinde önemli rol oynadığını belirttiği Nesefî Akaidi'nin, Maturidî düşüncenin öğretilmesinde çok önemli bir rol üstlendiğini dile getirmiştir. Allaqulov, Nesefî Akaidi üzerine yazılmış olan şerhlerin bu denli fazla olmasının Maturidî öğretinin sadece yayılışı hususunda değil, sonraki nesillerce de büyük oranda dikkate alındığının bir delili sayılması gerektiğini ifade etmiştir.

Daniyar Şalkarov “Hüsamuddin es-Sıgnakî'nin Eserlerindeki Dini Unsurların Türklerin Ruhani Medeniyetiyle İlişkisi” adlı tebliğinde öncelikle Sıgnak ve çevresinin İslamlaşmasında Hanefî alimlerin oynadığı role değinmiş ve Karahanlılar döneminde bölgede fıkıh ve kelim alanında yaşanan gelişmelerden söz etmiştir. Sıgnak'ın ve bu şehirde yetişen Hanefî isimlerin araştırmacılar tarafından ihmal edildiğini ifade eden Şalkarov, özellikle Hanefî-Maturidilerin şehir-

deki önemli temsilcilerinden Sıgnakî'nin incelenmesi gerektiğini dile getirmiştir. et-Tesdîd adlı eserinin İmam Mâturîdî ve Maturidilik ile sıkı bir ilişkisi olduğunu aktaran Şalkarov, söz konusu eserle Maturîdî kelimelerine mensup eserleri muhteva açısından karşılaştırarak Türklerin kendine has din anlayışına dair örnekler sunmuştur.

Yrd. Doç. Dr. Mehmet Kalaycı "Osmanlılarda Eşarilik-Maturidilik İlişkisi" isimli tebliğinde öncelikle Eşarilik-Maturidilik ilişkisinin tarihi serüvenine değinmiş ve Osmanlı dönemine kadarki gelişimini ana hatlarıyla aktarmıştır. Eşariliğin felsefe ile ilişkili olduğu dönemde yaşadığı fikri genişlemeyle Maturidiliğin muhatabı olmaktan çıktığını aktaran Kalaycı, Eşariliğin süreç içerisinde felsefeyle ilişkisinin zayıflamasıyla, asıl itibarıyla kelâmî zeminden kopmayan Mâturîdîlerle yeniden muhataplık ilişkisine girdiğini dile getirmiştir. Osmanlı döneminde 18. yy'da Maturidilik vurgusunun belirgin şekilde öne çıktığına dikkat çeken Kalaycı, bu süreçte Maturidiliğin, Eşarilerle ihtilafı konu edinen pek çok metin ürettiklerine ve bu metinlerin de bir uzlaşmadan ziyade bir ayrışmayı öne çıkardıklarına işaret etmiştir. Bunun Maturidiliğin bir Osmanlı kimliği olarak ön plana çıkarılmasıyla ilişkili olduğunu aktaran Kalaycı, aynı zamanda söz konusu ihtilaf literatürünün Maturidilerin Eşarilerle ertelenmiş bir hesaplaşması olarak görmektedir. Kalaycı, Osmanlı döneminde pek çok örneği olan irade-i cüziyye literatürünün de bu ihtilaf edebiyatının bir parçası olduğunu ifade etmiş ve bunun söz konusu Mâturîdî kimliğinin vurgulanmasıyla da sıkı bir ilişkisi olduğunu dile getirmiştir.

Bu oturumun son tebliği Prof. Dr. Mehmet Atalan'ın "Hanefilik ve Maturidiliğin Bektaşilik Üzerindeki Etkileri" adlı tebliğiydi. Atalan, tebliğinde Bektaşilikte uluhiyet, nübüvvet ve ahiret inancını kapsayan temel İslam inançlarının merkezî bir rolü olduğunu ifade ederek Bektaşilikteki farklı fikrî tezahürlerin, tarikatın süreç içerisinde yaşadığı değişimlere işaret ettiğini dile getirmiştir. Bektaşî metinlerin asıl itibarıyla tasavvufî-ahlakî metinler olduğunu aktaran Atalan, bu metinlerde açık şekilde itikadî ve fikhî esasların dile getirilmemiş olmasıyla birlikte ait olduğu mezhebî gelenek hakkında ipuç-

larının tespit edilebileceğini ifade etmiştir. Söz konusu metinlerde, itikadî olarak Maturidiliğin, fikhî olarak da Hanefiliğin yansımalarının bulunduğunu belirten Atalan, Bektaşilikteki dinin öğrenilmesinde akıl ve nakil vurgusunu, akla hakim bir rol verilmesini, iman-amel ve din-şariat ayrımlarının Maturidiliğin somut tezahürleri olarak yorumlarken, abdest, namaz, oruç, hac gibi fikhî meselelerde Hanefiliğin tezahürlerinin görüldüğünü dile getirmiştir.

Yedinci oturumla eşzamanlı gerçekleşen Prof. Dr. İdris Şengül başkanlığındaki “Maturidiliğin Modern Dönem Müslüman Mütefakirler Üzerindeki Etkileri” başlıklı Sekizinci Oturumda Doç. Dr. İbrahim Maraş, “Tatar Ceditçilerinde Mâturidî ve Maturidilik Algısı” adlı tebliğinde İdil-Ural bölgesindeki ceditçilik hareketinin İslam dünyasının farklı bölgelerindeki yenileşme hareketlerinden bağımsız olarak ortaya çıktığına dikkat çekerek Tatar ceditçilerinin genel anlamda İslam düşüncesinin belli bir mezhebin sınırları içerisine hapsedilemeyeceğini savunduklarını ifade etmiştir. Tatar ceditçilerinden Kursavi, Şahabuddin Mercani, Rızauddin b. Fahreddin ve Musa Carullah gibi isimlerin içtihat kapısının açılmasından İslam kültürünün klasik kaynaklarının eleştirisine kadar geniş bir zeminde yapılan tartışmalara öncülük ettiğini ifade eden Maraş, söz konusu isimlerin Eşari anlayışa karşı Maturidiliği öne çıkarmalarının bu tutumla önemli bir ilişkisi olduğunu dile getirmiştir. Tatar ceditçilerinin Allah’ın sıfatlarının ezeli ve zatıyla kaim olduğu, husun ve kubuhun aklen bilinmesinin mümkün olduğu gibi hususlarda Maturidî çizgideki yaklaşımı benimsediklerini aktaran Maraş, söz konusu bu tutumun, İslam düşüncesine mensup bütün alimlere, sufilere, filozoflara müracaat etmenin yolunu açtığını ifade etmiştir.

Abdulkodir Pardaev “Sebatü’l-Âcizîn: Maturidî Anlayışın Şiirsel Yorumu” adlı tebliğinde öncelikle Sebatü’l-Âcizîn müellifi sûfi Allah-yar hakkında bilgi vermiş ve eserin yazılmış olduğu Özbekistan bölgesindeki etkinliğinde söz etmiştir. Söz konusu eserin, Orta Asya medreselerinde akide hususunda başlangıç kitabı olarak okunduğunu aktaran Pardayev, 1900’lü yıllarda da eserin pek çok kez yayınlandığını söylemiştir. Özbekçe olan eserin Ehlisünnetin itikadî görüşlerini muhtasar ve veciz bir şekilde şiirsel olarak açıkladığını

ifade eden Pardayev, eserin belirgin şekilde Maturidî kelam geleneğine yaslandığını vurgulamıştır. Allah'ın sıfatları, iman ve imana müteallık meseleler gibi pek çok hususta Maturidî öğretileri esas alan eserin, Türk halk edebiyatında Maturidî akidesini savunmak için yazılmış kıymetli bir eser olduğunu ifade etmiştir.

Aynı oturumda Doç. Dr. Kımbat Karatışkenova “Maturidiliğin Kazak Düşünürlerine Etkileri” adlı bir tebliğ sunmuştur.

Dr. Philipp Bruckmayr ise “Selefi Meydan Okuma ve Maturidî Tepki: Kelamın Meşruluğu ile İlgili Çağdaş Tartışmalar” adlı tebliğinde son yıllarda Selefilik gittikçe yükselmesi ve geleneksel bir kısım dini uygulamalar dışında özellikle hukuk ve kelam ekollerini de bidatçilikle suçlamasının yansımalarından söz etmiştir. Kelam karşıtı literatürün kaynağını oluşturan söz konusu selefi yaklaşımın, özellikle Suudî Arabistan merkezliliğine dikkat çeken Bruckmayr, bu literatürün en velud isimlerinin Güney Asya kökenli olmasını ise şaşılacak bir şey olduğunu belirtmiştir. Aslında Maturidî tedrisat almış bu isimlerin kelam ve Maturidî karşıtı bir pozisyonla ürettikleri literatürün, İslam dünyasının muhtelif yerlerinde tepkisel karşılıklar bulduğunu aktaran Bruckmayr, söz konusu tepkinin Maturidiliğe olan ilgiyi arttırdığını ve Maturidiliğin sosyal tabanını genişlettiğini ifade etmiştir.

Prof. Dr. Özcan Taşçı “Günümüz Almanya’sında Maturidilik Üzerine Yapılan Çalışmaların Gelişim Süreci” adlı tebliğinde, batı dünyasında Maturidilik üzerinde yapılan çalışmaların tetikleyici nedenine dikkat çekerek bunun özellikle Avrupa’daki Müslümanlar arasında yayılan selefi anlayışın etkisini kırma çabasına yönelik olduğunu dile getirmiştir. Bu meyanda Almanya’da da Maturidilik üzerine yapılan çalışmaların dikkat çektiğini ve bunların desteklendiğini belirten Taşçı, tarihsel olarak Almanya’daki Maturidilik çalışmalarını oldukça eskiye dayandığını ifade etmekle birlikte tebliğinde yaklaşık son 20 yıldaki çalışmaların gelişim sürecini ortaya koymaya çalışacağını dile getirmiştir. Taşçı, bu kapsamda Hans Peter Linss, Ulrich Rudolph, Edward Badeen ve Erkan Demir’in eserlerine dair değerlendirmelerini aktarmıştır.

Prof. Dr. Kazım Sarıkavak başkanlığındaki “Maturidiliğin Aktüel Değeri” başlıklı Dokuzuncu Oturumda Prof. Dr. Hülya Alper “Maturidî Akılcılığının Günümüz Açısından Önemi” adlı tebliğinde öncelikle İmam Mâturîdî’nin kelam sisteminde akla verdiği değere ve hakikate ulaşma çabasında akla olan vurgusuna dikkat çekmiştir. İmam Mâturîdî’nin düşüncesinin belirgin surette akılcı bir çizgide yer aldığını ifade eden Alper, bunun aksine onun düşüncesine mensubiyetini dile getiren kitlelerin bu çizgiyi çoğunlukla göz ardı ettiklerini ve onun ekolüne mensubiyetin bir isimlendirmeden ibaret kaldığını dile getirmiştir. Günümüz dünyasında tüm insanlarla ortak bir dil geliştirmenin imkanının ancak akıl temelli bir yaklaşımla sağlanabileceğini aktaran Alper, Maturidî kelam sisteminin de söz konusu bu ortak dili oluşturmayı sağlayacak dayanaklar içerdiğini ve bunlar üzerine yoğunlaşılmasıyla günümüz sorunlarına muhtemel çözümlerin çıkarılabileceğini belirtmiştir.

Askar Akimkhanov “İmam Mâturîdî’nin İman-Amel İlişkisine Yaklaşımı ve Günümüz Açısından Önemi”, adlı tebliğinde öncelikle İmam Mâturîdî’nin Ebû Hanîfe’ye dayanarak imanı kalple tasdik olarak tanımlayıp ameli iman kapsamına dahil etmemesine dikkat çekmiştir. Mâturîdî’nin tasdik söz konusu olduktan sonra bir kısım farzları yerine getirmemenin ya da büyük sayılabilecek günahları işlemiş olmanın bu mümin vasfını ortadan kaldırmadığını savunduğunu belirten Akimkhanov, tarihte olduğu gibi günümüzde de ameli imana dahil eden ve bir kısım günahlar sebebiyle kişiyi tekfir eden yaklaşımlara karşı Mâturîdî’nin bu fikirlerinin oldukça önemli olduğunu vurgulamıştır. Akimkhanov, bu çerçevede Mâturîdî’nin bir sistem dahilinde açıkladığı iman, din, şeriat, tevil gibi anahtar kavramlar etrafında onun görüşlerinin işlenmesinin önemine dikkat çekmiştir.

Bu oturumda Davran Dariyabek ise “Mâturîdî’nin Sisteminde Dini Hoşgörü ile İlgili Meseleler” adında bir tebliğ sunmuştur.

Doç. Dr. Cavid Kasımov “Azerbaycan’da İmam Mâturîdî ile İlgili Akademik Çalışmaların Genel Değerlendirmesi”, isimli tebliğinde Azerbaycan’da İmam Mâturîdî ve Maturidilik üzerine yapılan çalışmaları Sovyet ve bağımsızlık dönemleri başlığında ayrı ayrı sunmuş-

tur. Sovyet döneminde Azerbaycan'da Maturidilik üzerine yapılan çalışmaların II. Dünya Savaşı'ndan sonra başladığını belirten Kasımov, söz konusu çalışmaların, dönemin ilmi yaklaşımına uygun olarak Marksist ideolojiden etkilendiğine dikkat çekmiştir. Bağımsızlık döneminden sonra ise Maturidilik çalışmaları için yeni bir dönemin başladığını belirten Kasımov, özellikle Türkiye'nin desteği ile Azerbaycan'da İlahiyat Fakültesinin kurulması ve Azerbaycanlı öğrencilerin Türk üniversitelerinde tahsil görmeleriyle yeni ve daha nitelikli çalışmaların başladığını ifade etmiştir.

Bu oturumun son tebliği ise Dr. Tahir Aşirov'un "İmam Mâturîdî'ye Göre Hristiyanlık ve Hoşgörü" adlı tebliğiydi.

Prof. Dr. Dosay Kenjetay başkanlığındaki "Maturidiliğin Geleceği" başlıklı Onuncu Oturumda Prof. Dr. Hasan Onat "Yeni Bir İslam Medeniyetinin İnşasında Mâturîdî ve Maturidiliğin Önemi" adlı tebliğinde insanlığın yeni bir medeniyete ihtiyacı olduğunu belirterek bu medeniyetin de İslam'ın kurucu ilke ve değerlerinden hareketle Müslümanların eseri olabileceğini dile getirmiştir. Batı medeniyetinin yeryüzünü yaşanamaz hale getirdiğini belirten Onat, müslümanların Kur'an'ın kurucu ilkeleri ve Hz. Peygamberin de örnekliliğini esas alarak yeni bir din anlayışı doğrultusunda yeni bir medeniyet ortaya koyabileceklerini ifade etmiştir. Söz konusu bu yeni medeniyetin inşasında İmam Mâturîdî ve Maturidi fikirlerin yol gösterici olabileceğine işaret eden Onat, özellikle söz konusu geleneğin çok fazla bilinmemiş olmasının onun kirletilmemesini sağladığını ve bu nedenle de özgün ve yalın haliyle bize aktaracağı şeylerinin olduğunu dile getirmiştir. Mâturîdî'nin bilgi teorisinin din alanında güvenilir ve sağlam bilgiye yaslanmanın önemini ortaya koyduğunu belirten Onat, yeni bir medeniyet inşasında Mâturîdî'nin akla ve özgür iradeye vurgusundan hareketle aklın varlığının yeniden keşfi, Mâturîdî'nin din-şariat ve din-siyaset ayrımının dikkate alınarak İslam'ın siyasî bir ideolojiye dönüşmesinin engellenmesi gerektiğini belirtmiştir.

Doç Dr. Kıyasettin Koçoğlu "Artan Mezhepçilik Karşısında Alternatif Bir Bakış: Maturidilik", adlı tebliğinde öncelikle mezheplerin bir kısım siyasî, ictimai, ekonomik etkilerle insanî bir oluşum ola-

rak ortaya çıkışına değinmiş ve bu oluşumların bir kısım ayet ve hadislerle meşruiyet kazanma çabasına giriştiklerin aktarmıştır. Söz konusu meşruiyet çabasının yer yer müntesibi olunan mezhebi dinle özdeşleştirerek kendisi dışındakileri din-dışı görmeye kadar vardığına dikkat çeken Koçoğlu, bu tutumun günümüzde de adeta şiddet sarmalına yol açan bir kargaşaya dönüştüğünü ifade etmiştir. Günümüzde mezheplerin kabaca Selefî-Vehhabî, Şîî-İmamî ve Eşariliği de içine alacak şekilde Hanefî-Maturidî olarak üç farklı bakış açısına sahip olduğunu dile getiren Koçoğlu, Selefî-Vehhabî ve Şîî-İmamî oluşumun devlet destekli bir yapı arz etmelerine karşılık Hanefî-Maturidî anlayışın arkasında böyle bir desteğin olmamasının onun sivil karakterli bir yapı olmasını sağladığını aktarmıştır. Koçoğlu, Hanefî-Maturidî anlayışın özellikle iman tanımı, ameli iman kapsamının dışında bırakması ve din-şariat ayrımı gibi hususların onu diğer mezheplerden önemli ölçüde farklılaştırdığını dile getirmiş, bunun da günümüzde Müslümanların içine düştüğü şiddet sarmalından çıkışın anahtarı olabileceğine dikkat çekmiştir.

Dr. Philip Dorroll'un "Türk Din Anlayışı: Modern Türkiye'de Mâturidî'nin Yeniden Keşfi" adlı tebliği, sempozyuma katılamaması nedeniyle okunmuştur. Söz konusu tebliğde Dorroll, Cumhuriyet Döneminden sonra Türkiye'de Maturidî düşüncenin yeniden bir keşif sürecinin yaşandığını belirterek özellikle Şerafettin Yaltkaya'nın bu husustaki öncülüğüne dikkat çekmiştir. 1920 ve 1930'lardan itibaren Maturidiliğin belirgin şekilde Türk-İslam mirasının bir parçası olarak vurgulandığını belirten Dorroll, son 20-30 yılda da Mâturidî'nin görüşlerinin özellikle teolojide aklın rolü, diniyaset ayrımı, dini değişim gibi boyutlarının öne çıkarıldığını belirtmiştir.

Bu oturumda ayrıca Dr. Bakıt Murzaraimov "Ebû Mansûr el-Mâturidî'nin Ehl-i Kitaba Bakışı" ve Kaşımhan Devrankulov "Türkistan'ın Ruhani Merkez Haline Dönüşmesinde Hanefilik ve Maturidiliğin Önemi" adlı tebliğlerini sunmuşlardır.

İki gün boyunca İmam Mâturidî ve Maturidiliğin farklı boyutlarıyla ele alındığı sempozyum oturumlarının ardından son olarak Prof. Dr. Hasan Onat başkanlığındaki Sempozyum Kapanış Oturu-



mu, Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi Mütevelli Heyeti Başkanı Prof. Dr. Osman Horata, Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi Avrasya Araştırmaları Enstitüsü Müdürü Doç. Dr. Nevzat Şimşek ve Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi Beşeri Bilimler Fakültesi Dintanu Bölümü Öğretim Üyesi Prof. Dr. Sönmez Kutlu tarafından yapılan konuşmalarla gerçekleşti.

Horata, özellikle uzun yıllar kendi köklerinden koparılmaya eşliğine getirilmiş olan Kazak toplumunun kendi inanç ve kültürüyle yeniden buluşmasının önemine dikkat çekerek dış kaynaklı din anlayışlarına karşı itikat ve amel dünyasını şekillendiren Hanefi ve Maturidi geleneği organik bağın yeniden tesisinin önemini vurguladı.

Doç. Dr. Nevzat Şimşek ise konuşmasında sempozyumun düzenlenmesine destek vermekten büyük bir memnuniyet duyduklarını belirterek bu türden bilimsel faaliyetlerin ve Maturidilik üzerine yapılacak çalışmaların Türk halklarının günümüzde yaşamakta olduğu sorunlar ve İslam dünyasının karşı karşıya olduğu mezheplerarası kutuplaşmalara çözüm ve çıkış yolları sunacağına inandığını ifade etti. Şimşek ayrıca sempozyum tebliğlerinin basımını destekleyeceklerini de sözlerine ekledi.

Kapanış oturumu ve sempozyumun son konuşması ise Sempozyum Koordinatörü Prof. Dr. Sönmez Kutlu tarafından gerçekleştirildi. Kutlu, Hanefilik, Maturidilik ve Yesevilik'in Türkistan'da tekrar buluşmasından duyduğu memnuniyeti dile getirerek organizasyonun başarıyla gerçekleşmesinden dolayı katılımcılara, Ahmet Yesevi Üniversitesi'ne ve destek sağlayan kurumlara teşekkürlerini iletti. Kutlu, bundan sonra yapılacak olan sempozyumun ise Maturidi'nin doğduğu topraklar olan Semerkant'ta gerçekleşmesini ümit ettiğini belirterek sözlerine son verdi.

Böylece İmam Maturidi ve Maturidiliğin pek çok boyutuyla kapsamlı şekilde ele alındığı "Uluslararası Maturidilik: Dünü Bugünü ve Geleceği Sempozyumu" sona erdi. İslam dünyasında ciddi şekilde yayılım gösteren ve yayıldığı bölgelerde köklü İslam geleneklerini tahribata uğratan selefi söylemlere karşı alternatif bir söylemin örneği ve İslam dünyasının yaşadığı pek çok fikri sorunun çözümüne

de önerileri olan bir Maturidilik vurgusunun öne çıktığı bu sempozyumun, klasik dönem kadar modern dönemi de konu alan Maturidilik çalışmalarına ufuk kazandıracağını düşünüyoruz. İmam Mâturîdî ve Maturidiliğın bu şekilde kapsamlı bir sempozyumda ele alınmasının kendi düşünce geleneğimize ve bir bütün olarak İslam düşünce mirasına kayda değer bir katkı sağladığını, bu sebeple başta Sempozyum Koordinatörü Prof. Dr. Sönmez Kutlu olmak üzere Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi ve Avrasya Araştırmaları Enstitüsünün takdire şayan bir faaliyet gerçekleştirdiklerini ifade etmeliyiz.

Son olarak sempozyuma Türkiye'den iştirak eden akademisyenlere İstanbul'a inerken kuvvetli yağış ve fırtına sebebiyle uçakta yaşamış oldukları heyecan ve korku dolu anlardan dolayı geçmiş olsun dileklerimizi iletiyoruz.



## **TERÖRÜN İTİKADİLEŞMESİNE BİR ÖRNEK: HAŐİŐİLER VE HASAN SABBAAH**

Ali AVCU\*

İslam'ın erken döneminde ortaya çıkan isyan ve terör hareketleri, kendilerini meşru bir zemine oturtabilmek ve hareketlerine kitlesel bir destek sağlayabilmek için dini kullanma yolunu seçmişlerdir. Hz. Muhammed'in vefatıyla birlikte zamanla Hz. Ali ve soyuna mensup olanlar memnuniyetsiz kitlelerin önderi olarak görülmeye başlanmış, gayesi ve hedefi farklı pek çok isyancı grup bu soyu kendi amacı ve hareketi için bir alem yapmıştır. Bunda Hz. Ali'nin hilâfette önceliğiyle ilgili tartışmalar, oğlu Hz. Hüseyin'in Kerbelâ'da şehit edilmesi, Hz. Peygamber'in soyunun Hz. Ali soyundan devam etmesi gibi amiller etkili olmuştur. Bu nedenle bir isyan faaliyetini Hz. Ali ve soyuna dayandırmak, bir taraftan harekete daha geniş kitlelerin ilgi ve merakını uyandırırken, diğer taraftan hareketin dinen meşru bir zemine oturmasına sebebiyet vermiştir. Bu sebeple birçok isyancı, başlatmış olduğu isyan ve itaatsizlik hareketini Hz. Ali ve soyuna dayandırmış, başlangıçta siyasi hedefleri gerçekleştirmeye dönük bu iddialar zamanla bazı gruplar tarafından itikadî bir zemine aktarılmıştır.

Taraftarlarına haşhaş içirdiği ithamından dolayı kendilerine "Haşîşiler" adı veriler Hasan Sabbah'ın Alamut ve çevresinde inşa ettiği hareket de genel Şii eğilimlere uygun olarak Abbasiler ve Selçuklular'a karşı yürüttüğü muhalefet hareketini temelde Hz. Ali ve soyunun imâmeti düşüncesine dayandırmıştır. Ancak hareketle

---

\* Yrd. Doç. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi Öğretim Üyesi

ilgili birinci el sağlam bilgilerin azlığı, hareketin İsmailîler'le olan bağlantısının fark edilememesi ya da bilinçli olarak görmezden gelinişi ve özellikle bölgeye gelen Haçlıların bunlarla ilgili kulaktan duyma hikâyelere dayalı aktarımları Hasan Sabbah ve hareketinin bilim çevrelerinde ütopik bir tarzda tanınmasına sebebiyet vermiştir.

Şunu açıkça ifade etmeliyiz ki Hasan Sabbah ve taraftarları Şia'nın İsmailî koluna mensup bir gruptur. İsmailîliğin doğuşu, 148/765 yılında ölen Cafer-i Sâdık'ın yerine kimin imam olacağıyla ilgili tartışmalara kadar geriye götürülebilir. Cafer-i Sâdık'ın, büyük oğlu İsmail'i yerine vasî tayin edip, İsmail babasından önce ölünce taraftarları altı fırkaya ayrılmıştır. Bunlardan "*Hâlis İsmailiye*" denilen grup İsmail'in ölmediğini ve Kâim olarak tekrar yeryüzüne geleceğini iddia etmiştir. Daha sonra bu grubun bazıları İsmail'in öldüğünü ve bunun üzerine Sâdık'ın, torunu Muhammed b. İsmail'i imam tayin ettiğini öne sürmüşlerdir. Bu gruba önderleri İsmail b. Cafer'in kölesi Mübârek'ten dolayı "*Mübârekiye*" adı verilmiştir. Hareket 286/899 tarihinde Fatimî ve Karmatî kollara ayrılmasına kadar bu adla bilinmiş; İsmailiye kavramı bu tarihten sonra yaygın olarak kullanılmaya başlanmıştır.

İlk İsmailîlik de denen gizli davet dönemi, Kâim ve Mehdî olan Muhammed b. İsmail'in Abbasîler'den korkusu yüzünden gizlenmesiyle/gaybete girmesiyle başlayıp 300/913 yılı civarında Ubeydullah el-Mehdî'nin zuhur ederek İsmailî daveti açıkça yaymaya başlamasıyla sona ermiştir. Bu dönemde mezhep taraftarları "*takiyye*" uygulayıp daveti gizlice yürütmüşlerdir. Gizli davet döneminde davetin başında üç tane önder/huccet bulunmuştur. Bunlar 1. Abdullah b. Muhammed b. İsmail. 2. Ahmed b. Abdullah. 3. Hüseyin b. Ahmed. Bu kişiler imam değil, *huccet*, yani imama işaret eden deliller olarak görülmüştür. Mehdî Muhammed b. İsmail gaybetten dönene kadar davet huccetleri eliyle yürütülecektir.

Üçüncü gizli huccet *Hüseyin*'in yerine geçen Ubeydullah el-Mehdî, kendisinden önceki huccetlerin yürüttüğü davette birtakım

değişikliklere gitmiştir. O, Muhammed b. İsmail'in Mehdî olarak beklenmesinden vazgeçerek kendisinin ve atalarının *hucet* değil, imam olduğunu; kendi soylarının Muhammed b. İsmail'e değil, Abdullah b. Câfer es-Sâdık'a dayandığını öne sürmüştür. Ona göre Muhammed b. İsmail ile ilgili iddia gerçek imamların kimliğinin gizlenmesi için öne sürülmüştü ve aslı yoktu.

Ubeydullah el-Mehdî'nin iddiaları mezhep taraftarları içerisinde ciddi bir kafa karışıklığına sebebiyet vermiştir. Mansûr el-Yemen ve Ebû Abdullah eş-Şîi onun iddialarını kabul etmişlerdir. Ancak Hamdan Karmat, Ebû Saîd el-Cennâbî ve Horasan-Maveraünnehir İsmailîleri yeni daveti kabul etmeyerek eski öğretiyi savunmaya devam etmişlerdir. Bu gruplara genel olarak "*Karmatîler*" adı verilmiştir. Ubeydullah el-Mehdî'nin önderliğini yaptığı hareket ise Fatimî devletini kurarak imametini Ubeydullah'ın soyundan devam ettiğini iddia etmiş ve terör faaliyetlerinden uzak durmuştur.

Hasan Sabbah, İmamî bir ailenin oğlu olarak Kum'da dünyaya gelmiştir. Genç yaşta ailesiyle Rey'e taşınan Hasan, daha önceki Karmatî davetin en önemli faaliyet merkezi olan bu şehirde on yedi yaşında İsmailî öğretiyi tanışmış ve Fatimî İsmailîliği'ni kabul etmiştir. 464/1072 yılında Rey'i ziyaret eden Fatimî "Dâi'd-Duât"ı İbn Attaş tarafından Rey'deki davet sisteminde kendisine görev verilmiştir.

Hasan Sabbah (v. 1124), Nizâmü'l-Mülk (v. 1092) ve Ömer Hayyam'ın (v. 1131) gençliklerinde aynı hocadan ders aldıklarıyla ilgili rivayet, ilgili şahısların yaş farkları ve gençliklerini farklı şehirlerde geçirmeleri dolayısıyla bilim çevrelerinde kabul görmemektedir.

Hasan Sabbah 471/1078 yılında Fatimî halifesi Mustansır döneminde Mısır'a giderek üç yıl kalmıştır. Bu esnada siyasî olaylara karışarak Mustansır'ın büyük oğlu Nizar lehinde birtakım faaliyetlerde bulunduğu için, vezir Bedr el-Cemâlî tarafından Kuzey Afrika'ya sürgüne gönderilmiş; ancak kurtularak 473/1081'de İsfahan'a ulaşmıştır. 480/1087 yılına kadar İran topraklarında ve daha sonra Cebel bölgesinde aktif davette bulunduktan sonra kendisi

için bir yaşam alanı/Dâru'l-Hicre olarak Alamut kalesini seçmiştir. 483/1090 yılında Alamut Kalesi'ne yerleşen Hasan Sabbah, bir süre gerçek kimliğini gizleyerek kaledeki konumunu güçlendirdikten sonra kalenin Selçuklular adına hâkimi olan Mehdi'yi kaleden uzaklaştırmıştır. Alamut'taki başarısından sonra Hasan, kısa sürede Ruzbar, Kazvin ve Kuhistan'daki sarp yerlere birçok kale inşa etmiştir.

Fatimî halifesi Mustansır 487/1094 yılında ölmeden önce kendi yerine büyük oğlu Nizar'ı veliaht olarak atamıştı. Ancak vezir Efdal'in, Mustansır'ın küçük oğlu Musta'li'yi hilafete geçirmesiyle İsmaililer iki ayrı kola ayrılmışlardır: Musta'li yanlısı Musta'liler ve Nizar yanlısı Nizarîler. Musta'li İsmâililiği, Yemen, Hindistan ve Pakistan taraflarında destek bulmuş ve Fatimî İsmailî öğretisine sadık kalmaya devam etmiştir. Nizarî İsmaililiği ise Suriye ve İran'da Hasan Sabah ve taraftarlarınca desteklenmiştir. Musta'li'nin başa geçmesiyle Alamut İsmailileri, Fatimiler'le zaten zayıf olan ilişkilerini tamamen kesmişlerdir. Bu tarihten itibaren Alamut İsmailileri, İsmailî öğretiyeye birtakım farklı yorumlar getirmişler ve bu yeni İsmailî yorum *yeni davet/ed-da'vetü'l-cedîde* olarak adlandırılmıştır.

Nizar, kardeşi Musta'li'ye karşı giriştiği iktidar mücadelesini kaybedip öldürülmüş ve yerine de oğullarından birisini atamamıştı. Kaldı ki oğullarının da bu mücadele esnasında öldürüldüğü rivayet edilmektedir. Bu durum Nizarîler'in bir imamet sorunuyla karşı karşıya kalmaları sonucunu doğurmuştur. Nizar'ın çocuklarının öldürülmesi üzerine Alamut İsmailileri tarafından, Nizar'ın oğullarından birisinin Nizarîlerce İran'a kaçırıldığı ve imametinin onun soyundan devam ettiği tezi öne sürülmüştür. Muhtemelen Nizarî kalelerinden birisinde gizlenen imam zamanı geldiğinde zuhur edecektir. Tıpkı ilk İsmaililer'de olduğu gibi Hasan Sabbah kendisini, gaybette olan imamın *hucceti*, onun yokluğunda davete önderlik edecek en yetkili kişi olarak takdim etmiştir. Hasan Sabbah imamın gizlendiği bu dönemde imamın yetkilerini kullanacak ve zamanı geldiğinde imamın kimliğini açıklayacak kişiydi. Dolayısıyla o, bilfiil imam olmasa bile, imamın yokluğunda imam konumundadır.

Alamut İsmailileri 485/1092'de Melikşah'ın veziri Nizamülmülk'ü öldürerek ilk suikastlarını gerçekleştirmişlerdir. Bu tarihten sonra suikast, Alamut İsmailileri için özel bir öldürme yöntemi olarak kullanılan temel saldırı faaliyetleri olmuştur. Onlar bu faaliyetlerini itikadî temellere oturtmuşlardır. Öncelikle onların suikastta bulunduğu kişiler, Nizari İsmaililer'in yaşam alanları olan *Dâru'l-Hicreler* için tehlike oluşturan kişilerden seçilmiştir. Sarp yerlerde kale şeklinde inşa edilen *Dâru'l-Hicreler* gizlenmiş olan imamın zuhur etmesi için kurulmuş olan kurtarılmış bölgelerdir. Dolayısıyla *Dâru'l-Hicreler*'in düşmesi, yakın tarihte zuhuru beklenen Nizar soyundan imamın ortaya çıkışının gecikmesi anlamına gelmektedir. İmamın gecikmesi, beden hapisanesinde mahsur olan "nefs" in kurtularak ait olduğu vatanına, yüce ruhlar âlemine dönüşüne engel teşkil etmektedir. Zira İsmaililer'e göre Mehdî ya da Kâim olarak adlandırılan son imam zuhur edip, daha önce gelmiş olan şeriatların içerisinde gizlenmiş ve nefislerin nihai kurtuluşunu sağlayacak olan yüce batınî hakikatleri/hikmetleri açıklamadan insanlığın kurtuluşu mümkün olmayacaktır. Bu nedenle gizlenmiş olan imamın zuhur edeceği "*Dâru'l-Hicreler*" için tehdit oluşturan her muhalifin suikastla öldürülmesi, Nizari fedaisi için kutsal bir görev olarak addedilmiştir. O, bu faaliyetini, iddia edildiği gibi, haşhaş içip sarhoş olduğu için değil, imamın bir an evvel zuhur ederek insanlığı kurtarması için yapmaktadır. Seçilen hedefler de sıradan insanlar değil, yüce davaları için tehdit oluşturduğu düşünülen siyasetçi, bilim adamı ve benzeri kişilerdir.

İsmaili düşüncede Mübdi' denilen Allah'ın *kün* emrinden ilk zuhur eden ilahî varlık Kader/Akıl, Akıl'dan zuhur eden ikinci varlık da Kûni/Nefs'tir. Onların ilk kaynağı olan Mübdi'den uzaklaştıkça varlıkların kötülükleri çoğalmakta ve üstünlükleri azalmaktadır. Yine tecellinin bir sonucu olarak her varlığın bir yönü kendisinden önceki varlığa, diğer yönü de kendisinden sonrakine dönüktür. Bu anlamda Aklın bir yönü Mübdi'e, diğer yönü Nefs'e dönüktür. Nefsin ise bir yönü Akıl'a, diğer yönü ise ilk madde olan Heyûlâ'ya dönüktür. Her varlık, daha mükemmel olan kendisinden önceki varlığa



şevk ve iştıyak duyarak onun konumuna yükselmek ister. Akıl Mübdi'e şevk ve iştıyak duyar. Nefs de Akıl'a şevk ve iştıyak duyar.

Nefs'in bir yönü maddeye bitişik olduğu için eksiktir ve madde onun Akıl konumuna yükselmesine engel olmaktadır. Bu nedenle Nefs, maddeye bitişik yönünü sonsuz sayıda bölerek insan bedenlerine yerleştirmekte ve bu sayede madde kirinden kurtulmaya çalışmaktadır. Dolayısıyla insan bedeninde bulunan Nefs, kaynağını bu yüce nefisen almaktadır. Bunun dışında her insanda ilk varlık olan Akıl'dan yansıyan/tecelli eden bir Akıl da bulunmaktadır. Tıpkı ilahî âlemde olduğu gibi insan bedeninde de Nefs akli çevrelemekte, beden de Nefs'i çevrelemektedir. Nefsin beden hapisanesinden kurtulabilmesi için Akıl'ı idrak ederek kendi özünün bilgisine ulaşması gerekmektedir.

Nefs, kendisini kurtuluşa erdirecek gizli bilgiyi (batın) kendi başına elde edemez. Allah, Nefisler'in kurtuluşu için gerekli olan bilgiyi, gönderdiği şeriatların altında batınî hakikatler olarak gizlemiştir. Sünnî anlayıştaki Resul'e denk gelen Nâtıkların görevi, içindi batınî hakikatler gizli olan şeriatları insanlara getirmektir. Onların bir alt konumunda olan ve Sünnî anlayışta kısmen Nebî kavramıyla karşılık bulan Vasîler'in ya da imamların görevleri ise bu şeriatların altında gizli olan batınî hakikatleri açığa çıkarmak, tevil etmektir. Dolayısıyla kişinin kurtuluşu imamların açıklayacakları batınî hakikatleri elde etmesine bağlıdır. Batınî hakikatler yuvarlanmakta olan bir kartopu gibi büyüyerek yedinci döneme kadar çoğalarak gelmiştir. Yedinci devrin sahibi olan Mehdi, şeriatların zahiri altında gizli olan batınî hakikatleri açıklayarak nefislerin küllî olarak kurtuluşunu sağlayacak ve kıyamet kopacaktır. Bu nedenle Mehdi'nin bir an önce gelip bu hakikatleri açıklaması, insanlığın kurtuluşunu sağlamak için bir zarurettir.

Hasan Sabbah'ın suikastçıları, hem kendi nefislerini kurtarmak, hem de Mehdi'nin zuhurunu çabuklaştırmak için gözlerini kırpmadan suikast eylemlerine katılmışlardır. Onların eylemlerini gerçekleştirdikten sonra kaçmaya yeltenmemelerinin temel nedeni de,

kendi nefislerinin kurtuluşunu sağlayacak eylemi yerini getirmenin huzuru içerisinde nefislerinin beden hapisanesinden kurtuluşunu beklemekle izah edilebilir.

Alamut İsmâîlîleri iddia edildiği gibi haşhaş içen ayyaşlar değildirlerdir. Hasan Sabbah'ın İslâm şeriatına sıkı sıkıya bağlı olduğu rivayet edilmiştir. Alamut'u ele geçirdikten sonra burada kaldığı otuz beş yıl boyunca kaleden hiç ayrılmamıştır. Yaşadığı dehlizden de sadece ayda iki kez çıkarak müritleriyle sohbet ederdi. Kalede içki içmek ve müzik dinlemek yasaktı. İki oğlundan Muhammet'i kaleye içki soktuğu için; diğerini ise bir dâinin öldürülmesi olayına karıştığı kuşkusuyla idam ettirmiştir. Daha sonra oğlunun suçsuz olduğu anlaşılmıştır. Vaktini ibadet, ilim ve cemaatin işlerini yürütmekle geçiriyordu. Felsefe ve astronomide iyi bir ilmî seviyeye sahip olduğu rivayet edilmektedir. O, hem eylem adamı hem de İsmailî düşüncüyü yeniden yorumlayarak peşinden binlerce insanı sürükleyebilecek kadar iyi bir düşünür ve yazardı. Sünnî yazarlar onun eserlerinden alıntıda bulunmuşlardır.

Hasan Sabbah *Yeni Davet* adını verdiği İsmailîliğin yeni bir yorumunun fikir babasıdır. Onun geliştirdiği bu yeni davet temelde öğrenme ve öğretme şeklinde gerçekleşen öğretim faaliyetinin insanı kurtuluşa ve mutlak hakikate ulaştıramayacağı tezine dayanmaktaydı. Ona göre kurtuluş ancak Allah tarafından desteklenen imamlar ve diğer üstün nitelikli kişilerin ilahî hakikati ortaya çıkarmasıyla gerçekleşebilirdi. Yüce hakikati açıklamak için uygun ortamın oluşmasını bekleyen ve bu ortam oluşturulana kadar gizlenmeye devam eden imamların zuhur etmesi, Hasan Sabbah ve adamlarının suikast faaliyetleri neticesinde sadece inananlardan oluşan kurutulmuş bölgelerin oluşturulmasına bağlıydı. Ne kadar çok kale ele geçirilirse gizli imamın zuhur edebileceği fiili alan da o kadar artacaktı. Bu inanç fedailerin seve seve ölüme gitmelerine ve ölüm konusunda bir an bile tereddüt etmemelerine sebebiyet vermiştir. Rivayete göre hiçbir fedai, suikast görevini gerçekleştirdikten sonra kaçmamış, yüce görevini yerine getirmiş olmanın verdiği iç huzuruyla ölümü, yani kendi nefsinin kurtuluşunu beklemiştir. Ölümüne

meydan okuyan bu güçlü inanç muhalifler tarafından anlaşılammış, bu insanların ancak haşhaş içirilerek ya da kandırılarak bu faaliyetleri yapabileceği düşünölmüştür. Oysa fedailer sarhoşluk veren herhangi bir madde kullanmasalar da, Hasan Sabbah'ın yeniden yorumladığı İsmailî öğretinin onlara verdiği manevi sarhoşlukla terör eylemlerini korkusuzca gerçekleştirmişlerdir.

**Sonuç** olarak dini bir davanın adanmış hizmetçileri olan Haşîşîler, ellerinde hançerleriyle, parayı bastıran kişi adına adam kesen bir katil güruhu olarak görölemez. Önlerine yeryüzünde gerçek imamlığın tesisi gibi büyük bir hedef koymuşlar ve ne müritleri, ne de liderleri başkalarının şahsi ihtiraslarına alet olmamışlardır. Nihai hedefleri, Sünnî nizamın önünü kesip yok etmektir. Hasan Sabbah ve müritleri, hoşnutsuz yığınların içlerindeki belli belirsiz arzuları, temelsiz inançları ve dizginsiz öfkeyi yeniden şekillendirip yeni bir mecraya sokarak, bu hengâmeden bir ideoloji, tarihte benzerine az rastlanacak bir uyum, disiplin ve maksatlı bir şiddet içeren bir örgütlenme çıkarmakta muvaffak olmuşlardır.

### **İleri Okuma İçin**

AVCU, Ali, *Karmatîliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci*, Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, Sivas 2011.

----- *Horasan-Maveraünnehir'de İsmailîlik*, Asitan Kitap, Ankara 2014.

CÜVEYNÎ, Alaaddin Ata Melik (681/1283), *Tarih-i Cihan Güşâ III*, Çev. Mürsel Öztürk, K.B.Y., Ankara, 1988.

DAFTARY, Farhad, *İsmaililer Tarih ve Kuram*, Çev. Ercüment Özkaaya, Rastlantı Yay., Ankara 2001.

KÂŞÂNÎ, Ebû'l-Kâsım, *Zübdetu't-Tevârih: Târih-i İsmâ'iliyye ve Nizâriyya ve Melâhide*, Tsh. M. T. Dânişpejuh, *Revue de La Faculte des Lettres, Universite de Tabriz* içinde, No: 9, 1964.

LEWİS, Bernard, *Haşîşiler*, Çev. Kemal Sarısözen, Kapı Yay., İstanbul 2004.

REŞİDÜDDİN FADLALLÂH, *Câmiü't-Tevârih*, *Journal of the Royal Asiatic Society* içerisinde, P. III, 1930, ss. 509-536.

ŞEHRİSTÂNÎ, Muhammed b. Abdilkerîm (548/1153), *el-Milel ve'n-Nihal*, Thk. Ahmed Fehmi Muhammed, Fustad, 1948.

TAN, Muzaffer, *İsmaililiğin Teşekkül Süreci*, AÜSBE, Ankara, 2005, (Doktora Tezi).