

e-MAKÂLÂT

Mezhep Araştırmaları Dergisi

Cilt: 9 Sayı: 2 GÜZ 2016

Makaleler

Tarikat Silsilelerinde Ca'fer-ı Sâdık'ın Yeri

Mehmet ATALAN

**Cem Dergisi'nde Sunulan Alevilik
Kavram, Kaynak ve Tarihi**

Ahmet İshak DEMİR; Yaşar ŞANLI

Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'nın Bilgi Teorisi

İbrahim BAYRAM

Çeviriler

Safevî İran'a Âmilî Ulemânın Göçüne Dâir Notlar

Devin J. STEWART, çev. Habib KARTALOĞLU

Araştırma Notları

Mezhepler Tarihinde Anonim Fikirler Sorunu

Betül YURTALAN

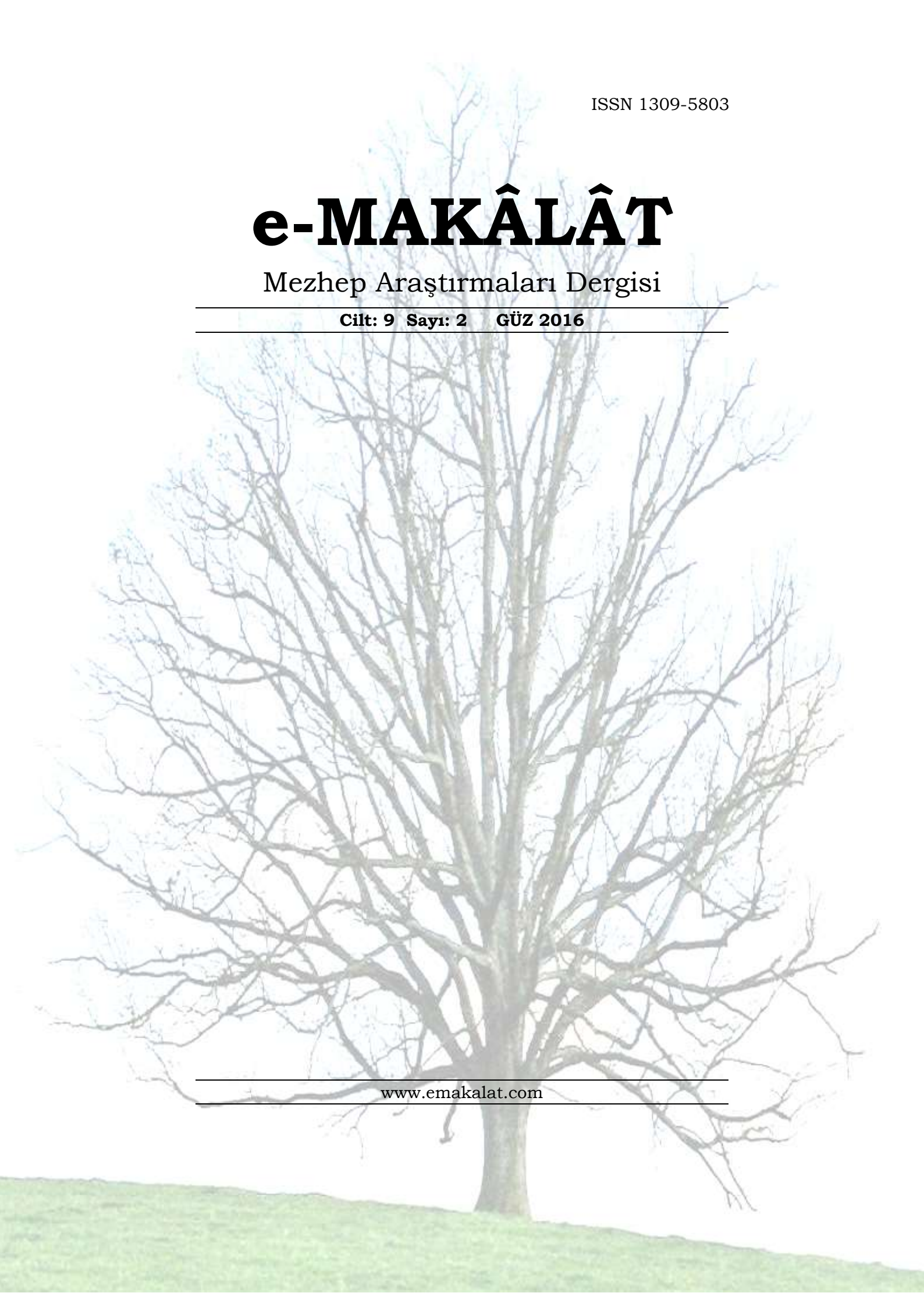
ISSN 1309-5803

e-MAKÂLÂT

Mezhep Araştırmaları Dergisi

Cilt: 9 Sayı: 2 GÜZ 2016

www.emakalat.com



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

Editörler Kurulu / Editorial Board

Mehmet Saffet SARIKAYA, Prof. Dr.
(Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

Ahmet İshak DEMİR, Doç. Dr.
(Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

Tasarım & Mizanpaj / Journal Design

Ahmet İshak DEMİR

İletişim / Mailing

emakalat@emakalat.com

Copyright (c) 2016 | 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. Muharrem AKOĞLU <i>Erciyes Ü.</i>
Prof. Dr. Ahmet AK <i>Sütçü İmam Ü.</i>	Prof. Dr. Mustafa EKİNCİ <i>Harran Ü.</i>
Prof. Dr. Ahmet TURAN <i>Ondokuz Mayıs Ü.</i>	Prof. Dr. Mustafa ÖZ <i>Marmara Ü.</i>
Prof. Dr. Avni İLHAN <i>Dokuz Eylül Ü.</i>	Prof. Dr. Osman AYDINLI <i>Ankara Ü.</i>
Prof. Dr. Cemil HAKYEMEZ <i>Hitit Ü.</i>	Prof. Dr. Ömer Faruk TEBER <i>Akdeniz Ü.</i>
Prof. Dr. Ethem Ruhi FIĞLALI <i>Dokuz Eylül Ü.</i>	Prof. Dr. Sayın DALKIRAN <i>Uşak Ü.</i>
Prof. Dr. Halil İbrahim BULUT <i>İstanbul Ü.</i>	Prof. Dr. Seyit BAHCIVAN <i>Necmettin Erbakan Ü.</i>
Prof. Dr. Harun YILDIZ <i>Ondokuz Mayıs Ü.</i>	Prof. Dr. Sıddık KORKMAZ <i>Necmettin Erbakan Ü.</i>
Prof. Dr. Hasan ONAT <i>Ankara Ü.</i>	Prof. Dr. Sönmez KUTLU <i>Ankara Ü.</i>
Prof. Dr. İlyas ÜZÜM <i>Marmara Ü.</i>	Prof. Dr. Yusuf BENLİ <i>Erciyes 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. Hanifi ŞAHİN <i>Atatürk 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. Şahin AHMETOĞLU <i>Iğdır Ü.</i>
Prof. Dr. Metin BOZAN <i>Dicle Ü.</i>	Doç. Dr. Yusuf GÖKALP <i>Çukurova Ü.</i>
Prof. Dr. Metin BOZKUŞ <i>Cumhuriyet Ü.</i>	

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

Amaç ve Kapsam

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

Süreç

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

Tarandığı Veri Tabanları

- DOAJ: Directory of Open Access Journals
- Ebscohost: Academic Search Complete
- TDV İSAM İlahiyat Makaleler Veri Tabanı

Teşekkür

- *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://www.dergipark.gov.tr/>



e-MAKÂLÂT MEZHEP ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
Cilt: 9 Sayı: 2 GÜZ 2016

İÇİNDEKİLER | CONTENTS

Makaleler | Articles

Tarikat Silsilelerinde Ca'fer-ı Sâdıq'ın Yeri..... s. 139-161
The Function of the Ja'far al-Sâdıq in the
Silsilas of the Sufi Orders
Mehmet ATALAN

**Cem Dergisi'nde Sunulan Alevilik
Kavram, Kaynak ve Tarihi s. 163-232.**
Alevism's Context, Concepts and History
presented in Journal of Cem
Ahmet İshak DEMİR; Yaşar ŞANLI

Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'nın Bilgi Teorisi s. 233-269
Abû Ya'lâ al-Ferrâ's Epistemology
İbrahim BAYRAM

Çeviriler | Translations

Safevî İnan'a Âmilî Ulemânın Göçüne Dâir Notlar s. 271-314
Notes on the Migration of Âmilî Scholars to Safavid Iran
Devin J. STEWART, çev. Habib KARTALOĞLU

Araştırma Notları | Research Notes

Mezhepler Tarihinde Anonim Fikirler Sorunu..... s. 315-327
Anonymous Ideas in the History of Islamic Sects
Betül YURTALAN

e-MAKÂLÂT MEZHEP ARAŞTIRMALARI DERĐİSİ
Cilt: 9 Sayı: 2 GÜZ 2016

MAKALE YAZIM VE KAYNAK GÖSTERİM KURALLARI

e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi, atıf ve kaynakça yazımında yurdumuzda dipnot sistemi olarak bilinen Chicago Sisteminin (The Chicago Manual of Style) aynen uygulanmasını istemektedir.

Kaynağın **1**-İlk geçtiği yer; **2**-Tekrar geçtiği yer ve **3**-Kaynakça (metnin sonunda, yazarların soyadına göre alfabetik olarak düzenlenmelidir) hali aşağıda örneklendirilmiş olan bu sistemin ayrıntıları için http://www.chicagomanualofstyle.org/tools_citationguide.html adresine bakılabilir.

Tek Yazarlı

1. Ethem Ruhi Fığlalı, *Günümüz İslâm Mezhepleri* (İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2008), 61.
2. Fığlalı, *İslâm Mezhepleri*, 35-53.
3. Fığlalı, Ethem Ruhi. *Günümüz İslâm Mezhepleri*. İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2008.

İki Yazarlı

1. Bekir Topaloğlu ve İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 44.
2. Topaloğlu ve Çelebi, *Kelâm Terimleri*, 44-53.
3. Topaloğlu, Bekir ve İlyas Çelebi. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.

Üç ve Daha Çok Yazarlı

1. Hayrettin Karaman vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014), 4: 36.
2. Hayrettin Karaman vd. *Kur'an Yolu*, 2: 44.
3. Karaman, Hayrettin vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. 5 cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014.

Tercüme Kitap

1. William Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı (Ankara: Sarkaç Yayınları, 2010), 53.
2. Watt, *İslam Düşüncesi*, 34-54.
3. Watt, William Montgomery. *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*. çev. Ethem Ruhi Fığlalı. Ankara: Sarkaç Yayınları, 2010.

Kitap Bölümü veya Diğer Kısımlar

1. Rudolph Ulrich, “Mâtürîdîliğin Ortaya Çıkışı”, çev. Ali Dere. *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik* içinde, haz. Sönmez Kutlu (Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2003), 29.
2. Ulrich, “Mâtürîdîliğin Ortaya Çıkışı”, 18-39.
3. Ulrich, Rudolph. “Mâtürîdîliğin Ortaya Çıkışı”. çev. Ali Dere. *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik* içinde, haz. Sönmez Kutlu. 154–186. Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2003.

Osmanlıca ve Arapça Eserler

1. Nev'îzâde Atâî, *Hadâiku'l-hakâik fî tekmeleti's-Şekâik*, nşr. Abdülkâdir Özcan (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989), 55.
2. Nev'îzâde, *Hadâiku'l-hakâik*, 34.
3. Nev'îzâde Atâî. *Hadâiku'l-hakâik fî tekmeleti's-Şekâik*. nşr. Abdülkâdir Özcan. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989.
1. İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî, *el-İrşâd ilâ kavâti'l-edille fi usûli'l-i'tikâd*, nşr. M. Yûsuf Mûsâ ve A. Abdülhamîd (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1369/1950), 19-33.
2. Cüveynî, *el-İrşâd*, 32-56.
3. Cüveynî, *İmâmü'l-Harameyn. el-İrşâd ilâ kavâti'l-edille fi usûli'l-i'tikâd*. nşr. M. Yûsuf Mûsâ ve A. Abdülhamîd. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1369/1950.

Yazma Eser

1. Ebü'l-Hasan Rüstüġfenî, *el-Fevâid, Mecmû'u'l-havâdis ve'n-nevâzil* (Süleymaniye Ktp., Yeni Cami, no. 000547), 53b
2. Rüstüġfenî, *el-Fevâid*, 78b
3. Rüstüġfenî, Ebü'l-Hasan. *el-Fevâid, Mecmû'u'l-havâdis ve'n-nevâzil*. Süleymaniye Ktp., Yeni Cami, no. 000547, 53a-126b.

Makale (Basılı)

1. Metin Bozan, “Şeyh Adî'siz Yezidîlik: Yezidîlerin Adî b. Musâfir Algısında Yaşanan Farklılaşmalar”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52, sy. 2 (2012): 28.
2. Bozan, “Şeyh Adî'siz Yezidîlik”, 29.
3. Bozan, Metin. “Şeyh Adî'siz Yezidîlik: Yezidîlerin Adî b. Musâfir Algısında Yaşanan Farklılaşmalar”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52, sy. 2 (2012): 23-41.

Makale (Online)

1. Mehmet Atalan, “Cenknemelerde Hz. Ali'nin Yeri”, *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi* 5, sy. 2 (2012): 23, erişim 22 Mart 2016, <http://emakalat.com/article/view/1085000108/1085000098>.
2. Atalan, “Cenknemelerde Hz. Ali'nin Yeri”, 17.
3. Atalan, Mehmet. “Cenknemelerde Hz. Ali'nin Yeri”. , *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi* 5, sy. 2 (2012): 7-29. Erişim 22 Mart 2016. <http://emakalat.com/article/view/1085000108/1085000098>.

Ansiklopedi Maddesi

1. Hasan Onat, “Makâlâtü'l-İslâmiyyîn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 27 (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 406-407.
2. Onat, “Makâlâtü'l-İslâmiyyîn”, 406.
3. Onat, Hasan. “Makâlâtü'l-İslâmiyyîn”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27: 406-407. Ankara: TDV Yayınları, 1989.

Arşiv Belgesi

1. Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), İrade Mesâil-i Mühimme (İ. Mes. Müh), 2079.
2. BOA, İ. Mes. Müh., 2079.
3. Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), İrade Mesâil-i Mühimme (İ. Mes. Müh), 2079.

Tez

1. Ahmet İshak Demir, “Mütekaddimin Devri Kelamcılarına Göre Bilgi Kaynağı Olarak Keşf ve İlham” (Yüksek Lisans tezi, Marmara Üniversitesi, 2003), 46.
2. Demir, “Keşf ve İlham”, 53.
3. Demir, Ahmet İshak. “Mütekaddimin Devri Kelamcılarına Göre Bilgi Kaynağı Olarak Keşf ve İlham”. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2003.

Ayet ve Hadis

Âyetler italik yazılır ve el-Bakara 2/123 şeklinde gösterilir.

Hadis kitaplarında, ilgili eserin hadis alanında meşhur olan referans yöntemi kullanılmalıdır. *Buharî*, “İman”, 1.

e-MAKÂLÂT MEZHEP ARAŞTIRMALARI DERĐİSİ
Cilt: 9 Sayı: 2 GÜZ 2016

Dikkat Edilecek Diğer Noktalar

Aynı dipnotta birden çok kaynak kullanılıyorsa kronolojik sıraya uyulmalı ve her kaynak arası noktalı virgül (;) ile ayrılmalıdır.

TARİKAT SİLSİLELERİNDE CA'FER-İ SÂDİK'IN YERİ*

The Function of the Ja'far al-Sâdıq in the Silsilas of the Sufi Orders

Mehmet ATALAN*

Öz

Ca'fer-i Sâdıq, ilk örnek sufi sıfatıyla Müslüman veliler tarafından büyük saygı görür. Şiiler, Sünnî Müslümanlardan farklı olarak, Hz. Peygamberin ruhunun, kızı aracılığıyla Ali'nin torunlarına aktarıldığına inanırlar. Bunlar arasında önemli bir konuma sahip Cafer es-Sadık, bir çok seçkin alimden ders almış, pek çok değerli ilim adamı yetiştirmiştir. O, tasavvuf tarihinde de önemli bir yere sahiptir. Bütün sufiler Cafer es-Sadık'ı evliyadan saymışlardır.

Anahtar Kelimeler: Ca'fer-i Sâdıq, Tasavvuf Tarihi, Sufilik, Silsile, Tarikat.

Abstract

Jafar al-Sadiq is also revered by the sufi as prototype of the Moslem saint. Shiites differ from Sunni Moslems in believing that this spiritual pre-eminence was transferred to Ali's descendants through Fatima, the Prophet's daughter. Jafar al-Sadiq, that has so important position among these, has been taught by many respected ulema and has also trained a lot of respected ulema. Jafar al-Sadiq also has an important role in the history of sufism. All sufis have considered Jafar al-Sadiq as a Saint.

Keywords: Ja'far al-Sâdıq, History of sufism, Sufis, Silsila, Sufi Order

* Bu makale 13-14 Ekim 2014 düzenlenen Uluslararası Türk Kültürü Kongresi (Türk Tasavvuf Kültürü ve Gelenekleri) Sempozyumu'nda sunulan tebliğ metninden hareketle yeniden gözden geçirilerek yayına hazırlanmıştır.

* Prof. Dr., Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi Öğretim Üyesi. matalan@kastamonu.edu.tr

Başvuru | Submission

08.11.2016

Kabul | Accept

10.12.2016

Yayın | Publish

31.12.2016

DOI

GİRİŞ

Ca'fer-i Sâdık, Şîa'nın fikrî ve tarihî gelişiminde önemli bir yere sahiptir. O, dönemindeki Şîi fikirlerin tespiti, hem de yaşadığı dönemin genel fikir yapısının iyi anlaşılması açısından önemli bir şahsiyettir. Ca'fer-i Sâdık'ın fikirleri Şiiliğin tarihi seyrini derinden etkilemiştir. Ancak onun tarihi ve menkıbevi kişiliğinin birbirinden ayırt edilerek, tarihsel şahsiyetinin net bir şekilde ortaya konulması gerekmektedir.¹

Ca'fer-i Sâdık'ın soyu, baba tarafından Hz. Peygamberin torunu Hz. Hüseyin'e dayanmaktadır.² Ca'fer-i Sâdık'ın anne tarafından büyük babası Hz. Ebû Bekir'dir. Annesi Ümmü Ferve'nin babası ise Kâsım b. Muhammed b. Ebî Bekir'dir.³ Ümmü Ferve'nin annesi, Abdurrahman b. Ebî Bekir'in kızıdır. Kâsım b. Muhammed, amcası Abdurrahman b. Ebî Bekir'in kızı ile evlenmiştir.⁴ Yani Ümmü Ferve hem anne, hem de baba tarafından Ebû Bekir'in büyük kız torunuydu. Bütün bunlar göstermektedir ki soyu, hem Ebû Bekir'in hem de Hz. Ali'nin soyuyla birleşmektedir.

Tasavvufi yolların hepsinde günümüzdeki mürşidden Rasulullaha kadar ulaşan bir manevi zincir söz konusudur. Bu zincirin tarihen sağlıklı oluşu, tasavvufi feyz ve bereketin intikalinde çok önemlidir. Bir tasavvuf yolunun sağlamlığının en büyük delili, onun sahih bir silsileye sahip olmasına bağlıdır. Tasavvufta *Allah'a giden yollar mahlûkatın nefesleri sayısındadır* anlayışı sebebiyle tarikat sayısında bir sınırlama yoktur. İtikadi bakımdan kitap ve sünnete bağlı, ibadet

¹ Ca'fer-i Sâdık'ın hayatı hakkında geniş bilgi için bk., Mehmet Atalan, *Şiiliğin Farklılaşma sürecinde Ca'fer es-Sâdık'ın Yeri*, Araştırma Yay., Ankara 2005; Atalan, *Cafer-i Sâdık*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 2013.

² İbn Sa'd(236/850), *Tabakâtü'l-Kübrâ*, I-IX, Beyrut trz, V/320; el-Ya'kübî, *Târîhu'l-Ya'kübî*, II/320.

³ el-Ya'kübî, *Târîhu'l-Ya'kübî*, II/381; et-Taberî, *Târîhu'l-Umem ve'l-Mulûk*, VII/19 vd; el-Kuleynî, *Kâfî*, I/194; el-Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zeheb ve Meadinu'l-Cevher*, IV/182; el-Mes'ûdî, *İsbâtu'l-Vasiyye li'l-İmâm Ali b. Ebî Tâlib*, II. Baskı, Beyrut 1988, 194.

⁴ İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, V/187-190; el-Ya'kübî, *Târîhu'l-Ya'kübî*, II/381; et-Taberî, *Târîhu'l-Umem ve'l-Mulûk*, VII/25; el-Mes'ûdî, *İsbâtu'l-Vasiyye*, 194; Ebû'l-Ferec el-İsfehânî, *Mekâtîlu't-Tâlibiyyîn*, 87, 89.

ve muamelâtta İslâm'ın temel esaslarını uygulayan ve manevi bir silsileye sahip mürşitler tarafından temsil edilen tarikatlar, hak tarikatlar olarak kabul edilir. Silsilenin tasavvufi önemine uygun olarak bütün tarikatlar, icazetname ve silsilename ile kendi yollarındaki ruhani akışı, kayıtlara bağlayarak belgelemek istemişlerdir.

Tarikatlarda zincir anlamındaki silsile, tasavvufta, zincir halkası şeklinde kopukluk olmaksızın Peygamber'den itibaren silsile olarak gelen şeyhler demektir. Tarikatlarda silsilenin önemli bir yeri vardır. Peygamberin sahip olduğu ve Ali b. Ebî Tâlib, Ebû Bekir ve ashabdan belli kişilere talim ettiği ilahi hakikatlerin ve manevi ilimlerin bu silsile vasıtasıyla intikal ede hayatta olan şeyhe ulaştığı, dolayısıyla şeyhin Peygamber'in manevi varisi olduğu kabul edilmektedir. Bu haliyle silsile, tarikatların meşruluğunu ve güvenilirliğini gösteren bir senet durumundadır. Bundan dolayı, tarikatlarda posta yeni oturan şeyhe usulüne uygun icazetname verilmesine ve silsile zincirinin kopmadan devam etmesine özel bir titizlik gösterilir.⁵

Tasavvufi terbiye, bir arada bulunma ve in'ikas yoluyla gerçekleştiği, hal ve duyguların yansıma ve transferi demek olduğu için mürşit ve rehber ihtiyacı göstermektedir. Bu ilmin, Peygamber'in manevi ve ruhanî otoritesinin devamı şeklinde bir özelliğe sahip olması, bu yolun rehberlerinde manevi bir silsile aranması sonucunu doğurmuştur. Silsile, tarikat şeyhlerinin Peygamber'e kadar uzanan üstatlar zincirine verilen addır. Aslında ilk hicrî asırlarda tefsir, hadis ve fıkıh gibi İslâmî ilimlerde genel olarak bir rivayet zinciri zorunluluğu vardı. Bilhassa hadis ve tefsir ilmine dair fikir ve görüş nakledenler, bu fikir ve görüşlerini genelde ashap yoluyla Peygamber'e isnada önem verirdi. Ancak hicrî III. asırdan itibaren İslâmî ilimler yazılıp kayda geçmeye başlayınca, silsile zorunluluğu da zaman içinde terk edildi. Hicrî VI. asırdan itibaren tefsir, hadis ve fıkıh konusunda silsile, pek aranmaz oldu. Tasavvuf ricali ise ilimlerinin özelliği gereği, silsile

⁵ Tasavvufta silsile uygulamasının başlangıcıyla ilgili olarak bk. Abdülkerim Küşeyri, *er-Risâle*, Tahk. Ma'rûf Zerik-Ali Baltacı, Abdulhalim Darü'l-Hayr, Beyrût 1993.s. 297; Talat Koçyiğit, *Hadis Tarihi*, AÜF Yay., Ankara 1977, 176-178; Silsile ilgili bilgiler için bk., Necdet Tosun, "Silsile", *DİA.*, 37(2009), 207.

ananesini terk etmediler. Hatta ilk asırlarda şifahî olarak nakledilen silsile geleneğini zamanla yazılı hale getirdiler. Silsile cetvellerinin yazılı olduğu evraka “tomar” denir. Diğer ilim mensuplarının zamanla terk ettiği silsile geleneğine sûfiler, ilimlerinin özelliği gereği biraz daha fazla önem verdiler. Sûfilerin verdiği bu önem sebebiyle bazıları silsilenin sonradan düzenlenmiş bir şey olduğunu iddiaya kalkıştılar. Oysaki silsile baştan beri, bütün İslâmî ilimlerde olduğu gibi Tasavvufta da vardır.⁶

Hz. Peygamber’den günümüze kadar devam eden iki silsile vardır. Bunlardan biri Hz. Ebû Bekir diğeri de Hz. Ali vasıtasıyla Peygamber’e ulaşır. Silsile, manevi bir nesep sayılır. Kur’an’da Hz. Peygamberin hanımlarını, “ümmetin anneleri”⁷ sayan ayetle “müminlerin kardeş”⁸ olduklarını bildiren ayetler, İslam ümmetini büyük bir aileye benzetmiştir.⁹

Bütün tarikatlarda “silsile” vardır. Ancak silsilede, birbirleriyle görüşmesi tarih olarak mümkün olmayanlar da bulunabilmektedir. Bunların feyizleri “üveysi” yolladır. Üveysilik cismanî olarak görüşmeleri mümkün olmayan kişilerin rüya yoluyla manen görüşmeleridir. Tasavvufta zikir telkininin sırrı, Peygambere varıncaya kadar bütün kalplerin irtibatını sağlamaktır. Mürit, kendi silsilesini teşkil eden zatların ruhaniyetlerinden şeyhi vasıtasıyla istifade eder. Bu yüzden silsilede yer alan ricalin muhtelif zamanlarda nazım, ya da nesir şeklinde isimleri yâd edilerek feyz yolu aranır. Bütün tarikatlarda buna ayrı bir önem verilir. Özellikle Nakşibendîler, tarikat ayinlerine *Hatm-i Hâcegan* adı verirler. *Hatm-i Hâcegan* tarikat silsilesinde yer alan ricalin isimlerinin saygı ile okunup yâd edilmeleri demektir. Bu arada bazı sureler ve Kur’an ayetleriyle dua ve salâvat,

⁶ Hasan Kâmil Yılmaz, “Silsile ve Manevî Neseb”, *Altınoluk*, Ocak, 119 (1996), s. 32.

⁷ 33. Ahzab, 6.

⁸ 87. Hucûrat, 10.

⁹ Hasan Kâmil Yılmaz, Silsile ve Manevî Neseb, *Altınoluk*, Ocak, 119(1996), s. 32.

tevhit ve lafza-ı celal zikri de icra olunur. İsimlerin anılmasının, rabıtada gönlü şeyh vasıtasıyla Peygamber'e bağlamada büyük yararı vardır. Ayrıca *tefekür-i mevt* ve *rabıta* sırasında tarikat ricalinin Peygamber'den şeyhine gelinceye kadar *yarımay* şeklinde oturduklarının tahayyül edilmesi manevi bir mülakat sayılır. Bu durum *feyz-i isnadi* yoluyla salikin gönlünü açar, manevi yükselişlere medar olur. Tarikatların silsilelerini tespit eden bazı eserler kaleme alınmış ve bunlara silsile-name adı verilmiştir.¹⁰

Ali b. Ebî Tâlib başta olmak üzere oniki imamdan bazıları tarikat silsilelerinde önemli yer tutar. Silsileleri Ebû Bekir'e kadar ulaşan tarikatlara Bekriyye veya Sıddikiyye dendiği gibi, Ali'ye ulaşanlara da Aleviyye denir. Bütün tarikat silsileleri bu iki yoldan biri veya her ikisiyle peygambere ulaşır. Sünni tarikatlara bu açıdan bakıldığı zaman çoğunun Aleviyye; bazılarının ise hem Alevi hem Bekri oldukları görülür. Tasavvufi çevrelerde, Alevi tarikat silsilesine büyük önem vermekte, Oniki imamdan herhangi birinin yer aldığı tarikat silsilesine *Silsiletü'z-Zeheb* demektedirler.¹¹ İlk dönemlerde yazılan eserlerde Hz. Ali'ye ya da Hz. Ebû Bekir'e ulaşan bir silsile görülmemektedir. Bu tür silsileler, önceleri muhtemelen şifahi yolla aktarılmış, bunun ardından köklü tarikatların kurulmaya başlandığı hicri IV. asırdan itibaren yazıya geçmiştir. Yaygın tarikatların başladığı hicri IV. asırda diğer tarikatlar gibi Hâcegân da kendisini İslâm'ın ilk asrına bağlayan ve biri Hz. Ali'ye diğer Hz. Ebû Bekir'e ulaşan iki silsile bulunduğunu beyan etmiştir.¹²

¹⁰ Geniş bilgi için bk., Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, İstanbul 1985, 234-235. Ayrıca bk., Yılmaz, "Silsile ve Manevî Neseb", *Altınoluk*, 32.

¹¹ Süleyman Uludağ, "Şiilikte Tasavvuf", *Tarihte ve Günümüzde Şiilik*, İlim Neşriyat Yay., İstanbul 1993, 526.

¹² Muhammed Parsa, *Kudsiye*, thk., Ahmet Tâhiri Irakî, Tahran 1975, 12.

Ca'fer-i Sâdık Tasavvuf Tarihinde önemli bir yere sahip olduğu için,¹³ Ebû Nuaym el-İsfahani, *Hilyetü'l Evliya'sına*;¹⁴ ve Feriduddin Attâr *Tezkiratu'l- Evliya'sına*, Ca'fer-i Sâdık'ın hayatı ile başlamaktadır. Çünkü Attâr, Ca'fer-i Sâdık'ı şöyle tanımlamaktadır; “Mustafa dininin sultanı, nübüvvet hüccetinin burhanı, sıddık, amil, muhakkik, alim, evliya kalbinin meyvesi, enbiyanın ciğerparesi, Ali'deki ilmin nakili, nebinin varisi, aşık ve arif.”¹⁵ Ca'fer-i Sâdık, özellikle Nakş-bendî ve Bektaşî tarikat silsilelerinde yer alır.¹⁶ Bâyezîd-i Bistâmî'nin (261/874), Bişr'i Hafî'nin ve Musa Kâzım'ın müridi olduğundan bahsedilir. Aynı şekilde bütün tasavvufî eserler meşhur Sufî Ma'ruf Kerhi'yi (200/815) sekizinci imam Ali er-Rıza'nın (203/819) hizmetkârı ve müridi olarak gösterir. Bâyezîd-i Bistâmî, Ca'fer-i Sâdık, Maruf Kerhi ve Ali er-Rıza ile hiç görüşmemiştir.¹⁷ Ni'metullâhiyye, Nurbahşiyye ve Zehebiyye gibi Şîî tarikatları Ca'fer-i Sâdık'ın tasavvuf bakımından önemini kabul etmişlerdir.¹⁸ Bununla beraber Şîa, Ca'fer-i Sâdık'ın tasavvufu hiçbir ilgisinin bulunmadığını, sufileri kendisine düşman bildiğini ve onlarla mücadele etmeyi dinî bir görev saydığını ileri sürmüştür.¹⁹ Cifr, havas tılsım gibi bir takım gizli ilimlerin, gaybı ve geleceği bilme ile ilgili bazı olağanüstü yeteneklerin

¹³ Abdülmecid el-Hani, *el-Hadaikül Verdiyye*, 180 vd; Komisyon, Heyet, *Doğuş-tan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, Çağ Yayınları, İstanbul, 1992 XIV/348-349.

¹⁴ Ahmed b. Abdillâh b. Ahmed b. İshâk b. Mûsâ Ebû Nuaym el-İsfahânî(430/1038), *Hilyetü'l-Evliyâ' ve Tabakâtü'l-Asfiyâ*, I-X, Mısır: 1932-1938, I/320.

¹⁵ Feridüddin Attâr, *Tezkiratü'l-Evliyâ*, Tahran trz., 53.

¹⁶ Abdülmecid el-Hani, *el-Hadaikül Verdiyye*, Kahire 1308, 180-183.

¹⁷ Abdülmecid el-Hani, *el-Hadaiku'l-Verdiyye*, 180 vd; Mustafa Öz, “Ca'fer es-Sâdık”, *DİA.*, VII (1993): 7.

¹⁸ Geniş bilgi için bk., Öz, “Ca'fer es-Sâdık”, 1-3, 2. Ni'metullâhiyye, Nurbahşiyye, Zehebiyye ve Kübreviyye hakkında geniş bilgi için bk., Mazlum Uyar, “Safevîler Öncesi İran'da Tasavvuf ve Safevî Devletinin Ortaya Çıkışı”, *Akademik Araştırmalar Dergisi*, (2004), 5-7.

¹⁹ Müderisi, *Mebani-i İrfan-ı İslam*, Kum 1410, 180 vd.; Ma'sum Ali Şah, *Tarâ-iku'l-Hakaik*, nşr. Muhammd Ca'fer Mahcub, I-III, Tahran, 1339-45, I/286; I/209.

Ca'fer-i Sâdık'a nispet edilmesi daha ziyade son dönem mutasavvıfları için ilgi çekici olmuş, bu ise birçok hurufi inanç ve uygulamaların ortaya çıkmasına yol açmıştır.²⁰ Nakşilik, Kadirilik, Rifailik, Mevlevilik, Bektaşilik gibi tarikatlar silsilelerini Hz. Muhammed, Ali b. Ebî Tâlib, Hüseyin b. Ali, Ali b. Hüseyin Zeynelabidin, Muhammed Bakır, Ca'fer-i Sâdık'a kadar dayandırmaktadırlar.²¹ Bu tarikat silsilelerinin birçoğunda Ali b. Ebî Tâlib, Hasan b. Ali, Hüseyin b. Ali, Ali b. Hüseyin Zeynelabidin, Muhammed Bakır ve Ca'fer-i Sâdık vardır. Bu anlamda Tasavvufçular, bütün tasavvuf yollarını Ca'fer-i Sâdık'ta birleştirerek, onu *Silsile-i Aliye'nin* en önemli şahsı saymışlardır.

Kalbi, bütün kötü huylardan temizleyip, Allah'a kavuşmak için lazım gelen marifetleri, ibadet ve işleri öğreten tasavvuf yollarının çeşitli isimler alması, başka başka olduklarını göstermez. Aynı müürşidin talebeleri, birbirlerini tanımak ve hocaları ile öğrenmek için buldukları yola, müürşitlerinin isimlerini vermişlerdir. Ebû Bekir vasıtası ile gelen yolda *zikr-i hafî* yani sessiz zikir yapılmış olup, Ali b. Ebî Tâlib vasıtasıyla ile gelen yolda da *zikr-i cehri* yani yüksek sesle zikir yapılmıştır. Ca'fer-i Sâdık, iki yoldan Resûlullah'a bağlıdır. Birisi babalarının yolu olup, Ali b. Ebî Tâlib vasıtasıyla Resûlullah'a bağlıdır. Bu yola *Velâyet yolu* denir. İkincisi anasının, babalarının yolu olup Ebû Bekir vasıtasıyla Resûlullah'a bağlanmaktadır. Bu yola da Nübüvvet *yolu* denir. Ca'fer-i Sâdık, hem ana tarafından Ebû Bekir soyundan hem de onun vasıtasıyla Resûlullah'dan feyiz almış olduğu için "Ebû Bekir, beni iki defa doğurmuştur"²² ifadesini kullanmaktadır.

Attar'a göre Cafer es-Sadık, sahabeden sonra gelen ve tasavvuf yoluna dair çok söz söyleyen bir sufidir. Cafer es-Sadık, bütün ilmi ve dünyevi işlerde kemal derecedeydi. O rehber, ilahilerin şeyhi, Muhammedilerin imamı, zevk ehlinin delili, aşk ehlinin kılavuzu, abid-

²⁰ eş-Şeybî, *Sılâ Beyne't-Tasavvuf ve't-Teşeyyü*, Mısır 1969/192-195.

²¹ Gölpınarlı, *Melâmilik ve Melamiler*, 37 vd.

²² İbnu'l-Cevzi, *Sifâtu's-Safve*, II/491; Zehebi, *Siyeru A'lami'n-Nubela*, II/255., 419.

lerin önderi, zahitlerin de mükerremi idi. Hakikatlerin esrarı hakkındaki eserleri itibariyle önemli Tenzil ve Tefsir'in esrarındaki nükteler cihetiyle de eşsiz bir derecede bulunuyordu.²³

Bu tebliğdeki esas amacımız, tarikat silsilelerinde Ca'fer-i Sâdık'ın yerini ortaya koymak olduğu için, tüm tarikatların her birine ayrıntılı olarak değinmemiz mümkün değildir. Bu sebeple hem Bekrî hem de Alevî olan tarikatlarda Ca'fer-i Sâdık'ın yeri üzerinde durmamız daha uygun olacaktır.

A. Bektaşiyye

Türk düşünce ve siyaset tarihine damgasını vuran ana kurumlardan biri olan Bektaşilik, Türk irfanı, seciye ve ahlakında etkileri çok derinden hissedilen bir iman-enerji-ülkü-insanlık ocağıdır. Yeniçerilik ve Bektaşilik, Osmanlı İmparatorluğunun yükseliş devrinin fikri-manevi ürünü olarak çok önemli görevler üstlenmiştir. Kaldı ki Osmanlı fetihlerinin öncüleri, ilk mimarları daima sufiler ve özellikle Bektaşiler olmuştur.²⁴

Bektaşilik, adını Horasan'dan Anadolu'ya gelen Hacı Bektaş-ı Veli'den almış bir Türk tarikatıdır. Hacı Bektaş'ın bu tarikatın ilk kurucusu olup olmadığı veya bu tarikatın başka bir tarikattan ayrılıp ayrılmadığı hususu tartışmalıdır. Ahmed Yaşar Ocak, bu tarikatı "XIII. yüzyılda Kalenderilik içinde teşekküle başlayan, XV. yüzyılın sonlarında Hacı Bektâş-ı Veli ananeleri etrafında, Anadolu'da ortaya çıkan bir tarikat" olarak belirlemektedir. Bektaşilik'in mahiyeti ve yapısını iki devrede incelemek gerekir. XIII. yüzyılın ortalarından başlayıp XV. yüzyılın sonlarına kadar olan teşekkül devresi ve XV. yüzyıldan sonraki devre.²⁵ Bu ikinci devre, aynı zamanda Bektaşiliğin asıl kuruluş dönemi olarak da kabul edilir. "Pîr-i sâni" ikinci pîr de denilen Balım Sultan'ın tarikatın başına geçmesiyle başlayan devre-

²³ Attar, Tezkirat, 53.

²⁴ Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikâtlar*, 283.

²⁵ Ocak, "Bektaşilik", *DİA.*, 5 (1993), 373-379, 373-374.

dir. Bektaşilik'i Kalenderilik'ten ayıran, ona bugünkü yapısını kazandıran Balım Sultan olmuştur.²⁶ Bu anlamda Bektaşilik ilk önce Anadolu'daki Şiilerin yaşadıkları bölgelerde teşkilatlanma imkânı bulmuştur.²⁷

Hacı Bektaş-ı Veli tarikatının silsilesi şu şekilde sıralanmaktadır; “Hacı Bektaş-ı Veli, Hoca Ahmed Yesevî, Kutbuddin Haydari, İmam Ali er-Rıza, İmam Musa Kazım, Ca'fer-i Sâdık, Muhammed Bakır, Ali b. Hüseyin Zeynelabidin, Hüseyin b. Ali, Ali b. Ebî Tâlib, Hz. Peygamber, Cebrail, Mikail, İsrail ve Azrail.²⁸ Bektaşiliğin Yeseviliğe isnadının bir sebebi de bu silsiledir. Hacı Bektâş'ın diğer tarikat silsileleri de değişik şekillerde verilmiştir: “Molla Muhammed b. Osman es-Selânî'nin şeyhi Ahmed ez-Zukrî'nin emri üzerine 1140/1717'de tanzim ettiği Tomaru's-Selâsil'de şu isimler var: Nu'man-ı Serin, Hacı Ahmed el-Bedevî, Kutbu'd-Din-i Ecder, Hacı Abdu'r-Rab, Hacı Yusuf el-Hemâdânî.”²⁹

Şeyh Ahmed Lutfi el Hurusavî el-Halvetî de Hacı Bektâş silsilesini şu şekilde vermektedir: “Hacı Bektâş, Lokman-ı Perende, Ahmed Yesevî, Nasrullâh Hasan es-Sincerî, Rûknüddin Ebû Muhammed el Cürcânî, Kutbu'd-din Senâbâdi, Kadi Muhammed el-Buhârî, Ebu Bekr Mahammed el Hâili, Abdullah el Vâsitî, Ebu Cafer eş-Şerif Tahiru'l-Müstehiri, Muhammed Eslem et-Tûsî, Ali Rıza, Musa Kâzım, Ca'fer-i Sâdık, Muhammed Bâkır, Ali b. Hüseyin Zeynelabidin, Hüseyin Ali b. Ebi Tâlib.”³⁰

Velâyet-nâmeler'den farklı olarak Hacı Bektâş'ın Yeseviliğe bağlılığı konusunda açıklık getiren yeni bir silsile de şöyle verilmiştir: “Tariku'l-Muhibbin'de Abdu'l-Ferec âl-Vasıfı (647-744/1275-1343),

²⁶ İrene Melikof, *Hacı Bektaş Efsanesinden Gerçeğe*, Cumhuriyet Yay., İstanbul 1999: 203-211.

²⁷ Baha Said, “Bektaşiler”, *Türk Yurdu*, XXVIII (1927), İstanbul, 314.

²⁸ Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, 53.

²⁹ Esad Coşan, *Hacı Bektâş-ı Veli Makâlât*, İstanbul trz., XXXI.

³⁰ Coşan, *Hacı Bektâş-ı Veli Makâlât*, XXX.

Hacı Bektâş'ın Ahmed Yesevî'ye mensup olduğunu zikredip şu silsileyi vermektedir: “Es-Seyyid Bektaş el-Horasani, Ahmed Yesevi, Abdu'l-Halîk al-Gucdavanî, Yusuf al-Hemedânî, Abu Ali al-Mağribî, Abû Ali al-Kâtîp, Ebû Ali er-Râziâdî, Cüneyd al-Bağdâdî.”³¹

Bektaşî geleneğine göre Hacı Bektaş-ı Veli, Ali b. Ebî Tâlib'in soyundan olup, nesli altıncı imam Musa Kazım'dan devam etmiş ve Lokman-ı Perende isimli bir mutasavvıf tarafından yetiştirilmiştir. Ahmed Yesevî ile görüşmüş ve onun manevi işaretleri üzerine Anadolu'ya geçmiş ve bugün türbesinin bulunduğu Hacı Bektaş'a yerleşmiştir. Burada pek çok derviş ve halife yetiştirmiş ve irşat için çeşitli bölgelere göndermiştir.

Bektaşîliğin ilk dönemleri hakkında fazla bilgi sahibi olmamıza rağmen, son zamanlarda daha çok Şii ve Batını bir hüviyet kazandığını görüyoruz. Bu anlamda, Bektaşîlik gibi birçok tarikat Şiilikle hiç alakası olmamasına rağmen, zamanla önemli ölçüde Şii karakteri kazanmıştır.

B. Tayfuriyye

İslâm tasavvufunun önemli simalarından biridir. Asıl adı Ebû Yezid Tayfûr b. İsâ b. Sürûşân (234/848)'dir. Dedesi Sürûşân aslen İranlı Mecusi bir din adamıyken Müslüman olmuştur.³² Bâyezîd-i Bistâmî'nin Ca'fer-i Sâdık'ın öğrencisi olduğu rivayetleri olmasına rağmen, bu rivayet tarih olarak doğru değildir.³³ Bâyezîd, Bistam'dan ayrılarak, otuz sene Şam sahrasında dolaşıp çile çekmiştir. Devamlı surette aç ve uykusuz kalmış ve hizmetinde bulunduğu yüz on üç pirin her birinden faydalanmıştır.³⁴ Önce fıkıh ilmi ile uğraşmış, daha sonra da tasavvufa yönelmiştir. Aşk ve vahdet üzerinde durmuş, sekr kavramını tasavvufa o mal etmiştir. Hatta Vahdet-i Vücut fikrinin ilk

³¹ Bu hususta geniş bilgi için bk., Coşan, *Hacı Bektâş-ı Veli Makâlât*, XXXIV.

³² İbn Hallikân, *Vefayâtü'l-Âyan*, I/327.

³³ Uludağ, “Bâyezîd-i Bistâmî”, 238.

³⁴ Attâr, *Tezkirâtü'l-Evliya*, 195-196.

izleri onda görülür. Bayezid-i Bistâmî, hayatıyla ilgili pek az bilgi bulunmakla birlikte, menkıbe, söz ve şathiyyelerine dair pek çok malumat söz konusudur. O, tasavvufta sekr halinde iken söylenen aşırı sözler manasına gelen ‘şatahât’ın temsilcisi kabul edilir. Tasavvuf tarihinde daha çok, sekr, fena, melâmet, tevhid, marifet, muhabbet, mi’rac ve îsâr gibi konulardaki sözleriyle tanınır. O, sâlikin kendinden geçip (sekr) benliğini yok ederek (fena) Hakk’a ermesi gerektiği düşüncesindedir. Heme ost (her şey O’dur) sözünü kullanmıştır.³⁵

Sühreverdî, Bâyezîd’i, İslâm öncesi İran manevî hayatının bir temsilcisi sayar. Dedesinin Mecûsî olması da bu davayı doğrulamak için delil gösterilmiştir. Üstadı Ebû Ali es-Sindî’nin Hindistanlı olması, Bayezid’in, Budizm’in tesirinde kaldığının bir delili olarak öne sürülmüştür. Bayezid’in düşünceleri ile Şiilik arasında da kuvvetli ilişkilerin varlığından söz edilir.³⁶ Bundan dolayı İbnü’l-Cevzî Telbisü İblis’te Bayezid’i şiddetle tenkit eder.

Aşkiyye,³⁷ Tayfuriyye’den Şuttariyye’nin bir koludur. Ca’fer-i Sâdık ile başlatılan ve birbirinden farklı şekillerde kaydedilen bu tarikatın silsilesinde Bâyezîd-i Bistâmî ve Ebû’l-Hasan el-Harakânî gibi sekr, fena ve aşk konusundaki fikir ve sözleriyle tanınmış sufiler yer alır. Aşkiyye, belli birtakım adab ve erkânı bulunan bir tarikat olmayıp tamamıyla tasavvufun hususi bir temayülünü ifade eder. Bu temayülde olanlara göre ibadet mutlaka gerekli olmakla birlikte Allah’a ibadetle değil, aşk ve muhabbetle varılır.³⁸

Bâyezîd-i Bistâmî, 148/765’de vefat eden Ca’fer-i Sâdık’ın ruhaniyetine mensuptur.³⁹ Tarikatlar, Ca’fer-i Sâdık’tan sonraki silsileyi, Sıddıkiyye ve Aleviyye olarak gösteriyorlar. Birincisi, Ca’fer-i Sâdık,

³⁵ Cavid Sunar, *Anahatlarıyla İslâm Tasavvufu Tarihi*, Ankara 1978, 20 vd; Süleyman Uludağ, “Bâyezîd-i Bistâmî”, *DİA.*, V (1992), 238.

³⁶ Uludağ, “Bâyezîd-i Bistâmî”, *DİA.*, V/238.

³⁷ Bir tarikat olmaktan çok tasavvufî bir tavrı ifade eden Aşkiyye mensupları silsilelerini Ca’fer es-Sâdık’la başlatırlar.

³⁸ Masum Ali Şah, *Taraiku’l-Hakaik*, I/286; II/151-152; Ayrıca bk., Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikâtlar*, 129.

³⁹ Gölpınarlı, *Melâmilik ve Melamiler*, 202.

Muhammed Bakır, Zeynelabidin, Hüseyin b. Ali, Ali b. Ebî Tâlib, Hz. Peygamber; İkincisi, Ca'fer-i Sâdık, Kasım b. Muhammed b. Ebî Bekir, Selmân-ı Fârisî, Ebû Bekir ve Hz. Peygamber.⁴⁰ Nakşibendiler bu şahsın üveysi olduğunu, yani Ca'fer-i Sâdık'ın ruhaniyetinden feyiz alarak velilik makamına yükseldiğini ileri sürmekte ve onun, ruhaniler zincirinde beşinci halkayı oluşturduğuna inanmaktadır.

C. Mevleviyye

Mevlâna'nın fikirleri üzerine şekillendiği için Mevlevîlik olarak anılmıştır. İslam dünyasının en önemli ve yaygın tarikatlarından biri olan Mevlevîlik, aynı zamanda Anadolu'da doğan ilk tarikat kabul edilir. Mevleviyye tarikatı, diğer tarikatlardan farklı olarak daha ziyade elit zümre ile sanatkâr, şair ve musikişinaslar arasında yayılmıştır. Mevleviyye tarikatına Şii, Melami ve Kalenderi ve benzeri unsurlar da karışmıştır. Özellikle Türk tasavvuf müziğinin doğup gelişmesinde bu tarikatın büyük rolü olmuştur.⁴¹

Mevlevîliğin, gerçek anlamda tarikat olarak şekillenmesi aslında Mevlana'nın oğlu Sultan Veled tarafından gerçekleştirilmiştir. Konya merkezli doğan bu tarikatın özelliklerinden birisi, Çelebi adı verilen ve Mevlana soyundan gelen şeyhlerce yönetilmesidir. Allah ve peygamberinin açık sözlerine uyan ve bunlardan gizlenmiş sayılan anlamlar çıkarmak için yorum yapan Mevlevîlik, tasavvuf tarikatlarının ortak felsefesi olan Vahdet-i Vücut inancına da sıkı sıkıya bağlıdır. Sünnilikle bağdaşmayan bu anlayış, insana verdiği değer boyutuyla Mevlevîleri diğer Sünni tarikatlardan ayırır. Dinsel törenlerinde müzik ve raksın olması, varlık birliği inancını savunması ve Şii eğilimleri taşıyor olması gibi olgulardan dolayı Osmanlı'nın resmi din anlayışıyla da çelişen yanları olmuştur. Vahdet-i vücud anlayışından doğan

⁴⁰ Gölpınarlı, *Melâmilik ve Melamiler*, 37-38.

⁴¹ Küçük, *Tarikatlar*, 82. Ayrıca geniş bilgi için bk., Türer, *Anahatlarına Tasavvuf Tarihi*, 188-190.

Mevleviliğin başlıca ilkesi, “yaratılan yaratandan ötürü sevme” demek olduğunu savunmasıdır.⁴²

Alevi silsile, sufilerin “Sufilerin ulusu” dedikleri Cüneyd’e kadar şöyle getirilir; Hz. Muhammed, Ali b. Ebî Tâlib, Hasan Basri, Habibi’ A’cemi, Davud’u Tai, Maruf el-Kerhi, Seriyu es-Sekati, Cüneyd-i Bağdadi. Silsiledeki Maruf el-Kerhi, oniki imamın sekizincisi Ali er-Rıza aracılığıyla Müslüman olmuştur. Şiilik tesiri altında kalan sufiler, silsileyi bir de şu şekilde yürütmüşlerdir; Hz. Muhammed, Ali b. Ebî Tâlib, Hasan b. Ali, Hüseyin b. Ali, Ali Zeynelabidin, Muhammed Bakır, Ca’fer-i Sâdık, Musa Kazım, Ali er-Rıza, Maruf el-Kerhi, Seriyu es-Sekati, Cüneyd-i Bağdadi. Ayrıca İran’da yaygın Zehebiyye de bu silsileyi takip eder.⁴³

D. Kâdiriyye

Kadirilik, XII. yüzyılda Abdülkadir Geylani tarafından Irak’ta kurulan ve İslâm âleminde en yaygın Sünnî tarikatlardan biridir. Kurucusu Abdülkadir-i Geylani’dir. Gavsü’l-A’zam diye de şöhret bulmuş olan Geylani’nin asıl adı ve künyesi Muhyiddin Ebû Muhammed b. Ebî Salih’dir. 1077-78 tarihinde İran’ın Geylan şehri Nıyf köyünde dünyaya geldi. Abdülkadir doğduğu zaman, annesinin altmış yaşında olduğu rivayet edilir. Meşayihin büyükleri arasında bulunan babasını küçük yaşlarda kaybetti. 18 yaşlarında iken Gilân’dan çıkarak, tahsil için Bağdat’a geldi. İntisapları Ebû Said el-Mübarek b. Ali el-Mahzûmiye’dir. Şeyh Hammad Debbas, Ebul Vefa ve Ebu Salih gibi zatlarla sohbet etti. Geylani, imam Ahmed b. Hanbel mezhebine mensup idi. Abdülkadir Geylani hazretleri Ebu Said Mahzumi’den fıkıh, Ebu Bekr b. Muzaffer ile diğer meşhur muhaddislerden hadis dinledi. Sonraları Ebu Zekeriyya et Tebrizi’den edebiyat okudu. Ahmed ed-Debbas ile sohbet edip, kendisinden tarikat aldı. 1134 tarihlerinde

⁴² Geniş bilgi için bk., Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikâtlar*, 267-269. Ayrıca bk., Gölpınarlı, *Türkiyede Mezhepler ve Tarikatlar*, İnkılâp Kitabevi Yayınları, İstanbul 1997, 282-283.

⁴³ Geniş bilgi için bk. Abdülbaki Gölpınarlı, *Mevlanadan Sonra Mevlevilik*, İnkılâp ve Aka Kitapevleri, II. Baskı, İstanbul 1983, 199-200.

Ebu's Sa'd Medresesi'nde ders verirken Usul-i Fıkıh ve Tasavvufa ait bazı kitaplar yazdığı rivayet edilir. Geylani, 1167 tarihinde Recep ayının sekiz veya dokuzuncu günü yatsı namazından sonra Bağdat'ta vefat etmiştir. Onun nesebi Ali b. Ebî Tâlib'e kadar uzanır. Şeriat kurallarına uygun dinsel bir anlayış izlemişlerdir.⁴⁴

İslam dünyasının en yaygın üç tarikatından biri olan Kadiriye tarikatını Anadolu'ya taşıyan XV. yüzyılda şair Eşrefoğlu Rumi'dir. Bu tarikat ilk olarak İznik yöresinde kurulmuştur. XVI. yüzyılda da Kadiriye, İsmail Rumi ile İstanbul'a ulaşmıştır. Dolayısıyla Eşrefiye ve Rumiye olmak üzere iki kol halinde varlığını sürdürmüştür. Kadirilik ortaya çıkışından itibaren Sünniliği benimsemiş bir tarikattır.⁴⁵

Kadiriliğin kurucusu pir Geylanî'ye kadarki silsile şöyle verilmektedir; Hz. Muhammed, Hz. Ali, Hz. Hüseyin, (bazı silsilelerde Hasan el-Basri veya), Ali b. Hüseyin Zeynelabidin, Muhammed Bakır, (Davud-u Tâî), Ca'fer-i Sâdık, (Maruf el-Kerhi), Musa Kazım, Ali er-Rıza, Maruf el-Kerhi, Seriyu es-Sekati, Cüneyd el-Bağdadi, Ebû Bekir eş-Şiblî, Abdülaziz et-Temîmî, Ebû'l-Ferec Yûsuf et-Tarsûsî, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Yûsuf el-Kureşî, Ebû Said el-Mübarek b. Ali el-Mahzumî, Abdülkadir Geylani.⁴⁶ Silsilesi Ali b. Ebî Tâlib'e kadar uzanan Abdülkadir-i Geylani, Hanbelî mezhebinde fıkıh, hadis gibi devrinin ilim dallarında otorite sayılacak dereceye yükseldikten sonra kendini tasavvufa vermiştir.⁴⁷

E. Rifâiyye

Bugün Ortadoğu ülkeleri ile Anadolu ve Rumeli'de yaygın olan bu tarikat, Ahmed er-Rifai (578/1183) tarafından kurulmuştur. Ahmed

⁴⁴ Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar Neşriyat, İstanbul 1994, 255.

⁴⁵ Hocazade Ahmed Hilmi, *Hadikatü'l-Evliya*, Osmanlı Yay., İstanbul 1999, 32-33; Türer, *Anahatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, 172.

⁴⁶ Vicdani Sâdık, *Kadirilik Silsilenamesi*, İstanbul 1338-1340, 12-14; Ayrıca bk., Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 437-438.

⁴⁷ D.S. Margoliouth, "Abdülkadir" *MEBİA.*, I (1997), 80-83, 80-82. Ayrıca bk., Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 432..

Rifâî'nin doğumu ve hayatı hakkında rivayetler muhtelifdir. Bunlardan bazılarına göre, 512/1118'de Basra bölgesinde Karyat Hasan köyünde doğmuştur.⁴⁸ Yedi yaşında iken babasının vefatı üzerine dayısı Ebû Bekir el-Vâsiti'nin vesayeti ve ilmi tasavvufi terbiyesi altında yetişmiştir. Dayısının vefatı üzerine de 540/1145'te onun yerine tarikat şeyhi olmuştur. 578/1183'de Vasıt bölgesinde Umm Âbida'da vefat etmiştir. Tarikat silsilesi Hz. Ali'ye dayanır. Büyük bir şöhret sahibi olmuş dört kutubdan biri olarak kabul edilmiştir.⁴⁹ Musa Kâzım'ın(183/799) oğlu İbrahim el-Murtezâ neslindedir.⁵⁰

Rifaiyye'nin kurucusu pir Ahmed er-Rifai'ye kadar gelen silsilesi şu şekilde verilmektedir; Peygamber, Ali b. Ebî Tâlib, Hüseyin b. Ali, Zeynelabidin, Muhammed Bakır, Ca'fer-i Sâdık, Musa Kazım, Ali er-Rıza, Maruf el-Kerhi, Seriyi es-Sekafi, Cüneyd el-Bağdadi, Ebû Bekir eş-Şibli, Ali el-Acemi, Ebû Ali Rüzbari, Gulam b. Türkan, Ebû'l-Fadl el-Vâsiti, Ali el-Vasiti el-Kureşî, Ahmed er-Rifai.⁵¹

Kısa zaman içinde İslam dünyasında yayılan bu tarikat, günümüzde de en yaygın tarikatlarından birisidir. Kur'an ve hadislerle yorumlamaksızın uymayı savunurlar. Bu tarikat kuruluşundan birkaç asır sonra Anadolu'da da yayılmıştır.

Kurucusunun tanımına göre Rifailik, bid'at ve hurafelerden uzak bir din, riyakârlıktan uzak bir ibadet, Tanrı dışındaki varlıklara bağlanmayan bir yürek, bayağı zevklere tutsak düşmeyen bir nefis temeline dayanır.

Rifailik, bütün İslam dünyasına yayılırken, Anadolu ve Rumeli'de de kendisine taraftar bulmuştur. Ancak buralardaki Rifailer zaman içinde fütüvvet ve Bektaşiliğin etkisi altına girerek özgünlüklerini büyük ölçüde kaybetmişlerdir. Rifailik de diğer birçok tarikat gibi çok

⁴⁸ D.S. Margoliouth, "Ahmed Riâî", *MEBİA.*, I (1997), 2003-204, 203.

⁴⁹ Küçük, *Tarikatlar*, 79.

⁵⁰ Eraydın, *Tasavvurlar ve Tarikatlar*, 439.

⁵¹ Mustafa Tahralı, *Ahmet er-Rifai*, Savie son Oevra et sa Tarique, Doctora thesis, Paris 1973, 85.

sayıda kollara ayrılmıştır. Başlıca kolları Sayyadiye, Kavyaliye, Niriye, İzziye, Fenariye, Burhaniye, Fazliye, Cündeliye, Cemiliye, Diriniye, Ataiye, Sebsebiye, İmadiye ve Kantaniyedir.⁵²

F. Nakşbendiyye

Anadolu'da ve Asya topraklarında en yaygın olan tarikatlardan biri de Nakşibendiyye'dir. Bu tarikat Şeyh Bahaeddin Nakşibend(791/1389) tarafından kurulmuştur.⁵³ Kurduğu tarikat, bir yandan Ebû Bekir'e, bir yandan da Ali b. Ebî Tâlib'e kadar ulaşarak Hz. Muhammed'le birleşir ki, bu inanca sahip olanlara göre bu tarikatın zikir usulünü bizzat Hz. Muhammed, Ebû Bekir'e talim etmiştir.⁵⁴

Nakşibendî Tarikatı, Bahaeddin Nakşibend'in halifelerinden Alâeddin Attar, Zahid Bedahşi ve Muhammed Pârsa Bahaeddin Nakşibend'in halifelerinden birisi olmakla birlikte cezbe yönü ağır olduğu için irşat faaliyetinde bulunmamıştır. Tarikatın esas yayılması Alaeddin Atâr, Yakub-ı Çerhî ve Ubeydullah-ı Ahrâr kanalıyla olmuştur. Yeseviyye Tarikatı'nın bulunduğu beldelerde pek çok taraftar buldu. Bilhassa İmam Rabbani zamanında Hindistan ve havalisinde yayıldı. İmam Rabbani'nin oğlu Muhammed Ma'sum da ciddi bir tedris tezgâhından geçerek, babasının mutedil tasavvuf yolunu devam ettirdi. Oğlu Şeyh Seyfeddin, halifesi Seyid Nur Mehmed Bedayunî ile tarikat, hem naklî, hem tasavvufî ve hem de müspet ilimler tedris eden bir medrese, bütün halka açık bir müessese haline geldi.

Meşayih silsilesine bakıldığında, bu tarikatın diğer bazı tarikatlarla da irtibatlı olduğu ve buna göre zamanla farklı isimler aldığı görülür. Şöyle ki; Ebû Bekir'den Ebû Yezid el-Bistâmî'ye kadar Sıddikiyye; Bistâmî'den Abdülhalık-ı Gücdüvânî'ye kadar Tayfûriyye; Gücdüvânî'den Bahaeddin Nakşibend'e kadar Hâcegâniyye; Nakş-

⁵² Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 260.

⁵³ Türer, *Anahatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, 176.

⁵⁴ Küçük, *Tarikatlar*, 96.

bend'den Ubeydullah Ahrâr'a kadar Nakşbendiyye; Ubeydullah Ahrâr'dan İmam-ı Rabbani'ye kadar Nakşbendiyye-i Ahrariyye; İmam-ı Rabbânî'den Şemseddin Mahzar'a kadar Nakşbendiyye-i Müceddiyye; Şemseddin Mazhar'dan Mevladan Halidi Bağdadi'ye kadar Nakşbendiyye-i Mazhariyye; Mevlana Halid'den sonra da Nakşbendiyye-i Halidiyye olarak anılmıştır.⁵⁵ Muhammed Bahaeddin Nakşibend tarafından XIV. yüzyılın ikinci yarısında Buhara yöresinde kurulan, her şeyiyle şeriata bağlı Sünni tasavvuf anlayışının en önemli temsilcisi olan bir tarikattır.

Tarikat silsileleri şu şekildedir; Hz. Muhammed, Ali, Hüseyin (veya Hasan el-Basri), Ali b. Hüseyin Zeynelabidin, Muhammed Bakır, Ca'fer-i Sâdık. (Ca'fer-i Sâdık, Ebû Bekir'i esas alan silsilede devamı bulunmaktadır), Bâyezîd-i Bistâmî, Ebû'l-Hasan Harkânî, Ebû Ali Ferâmedî, Yusuf Hamedani, Abdülhalık Gücdüvani, Arif Rivegeri, Mahmud Encir Ragnevi, Hoca Azizan Ali Ramitani, Muhammed Baba Semmasi, Seyyid Emir Külal, Bahaeddin Nakşibend.⁵⁶

Buhara yöresinde ortaya çıkan Nakşibendilik, başta Hindistan olmak üzere birçok bölgeye yayılmıştır. Ancak en fazla tutulduğu yer Anadolu olmuştur. Böylesi bir tablonun ortaya çıkmasında Osmanlı sultanlarının koruma ve güçlendirme politikalarının önemli bir yeri vardır. Zikir temeline dayanan Sünni bir tarikattır Bu tarikatta zikir içten ve sessizce yapılır. Nakşibendî, kumaşların nakışlarını ipek tellerle bağlayıp tezgâha hazırlayan kimse demektir.

G. Yeseviyye

Bu tarikatın kurucusu Hoca Ahmed-i Yesevî (562/1166)'dir. Bugünkü Doğu Türkistan'ın Aksu sancağına bağlı Sayram kasabasında doğan Yesevî, küçük yaşta Yesi'ye gelip yerleşmiştir. Burada Arslan Baba adındaki meşhur Türk şeyhinin teveccüh ve hayır duasına

⁵⁵ Selçuk Eraydın, *Tasavvurlar ve Tarikatlar*, İstanbul 1981, 374-375.

⁵⁶ Ahmet Rifat b. İsmail, *Mir'atü'l-Mekasid*, 40.

mahzar olmuştur. İlk tahsilinden sonra, devrin en büyük ilim merkezlerinden Buhara'ya gelmiş, orada meşhur Şeyh Yusufî Hemedânî'ye intisap etmiş ve onun terbiyesi altında yetişmiştir. Yesevî daha hayatta iken, birçok bölgeye halife göndermiş ve tarikatını yaymaya başlamıştır.⁵⁷ Bu tarikat varlığını Nakşbendiyye içerisinde sürdürmüştür. Bu sebeple Yeseviyye tarikatı esasta Sünnî itikada bağlı olmakla beraber, Orta Asya Şiliğinden etkilenmiş olduğu için, bir nevi karma bir kültür potansiyeline sahiptir. Bu özelliğiyle daha sonra ortaya çıkan birçok tarikatı da etkilemiştir.

Menkabeler Hâce Ahmed Yesevî'yi, soy itibariyle Ali b. Ebi Tâlib'e bağlamak istemektedirler. Ancak maddeten bunu iddiaya imkân yoktur. Manevi bağı göstermenin de ötesinde, bu gayret bir ırkın, yani Türklerin İslâm'a bağlanış tarzını ve tavrını gösterir. Bu sebeple de kendisine, bu mensubiyeti ifade eden ve *seyit-efendi* manasına gelen *Hâce* lakabı verilmiş, daha sonra da bu lakap, uzak torunu Evliya Çelebi'de *Çelebi* libasına bürünmüştür. Oldukça uzun sayılabilecek bir ömre veda ederken Hâce Ahmed Yesevî, arkasında büyük bir mürit ordusuyla temsil edilen oldukça cazip bir fikir ve zihniyet dünyası bırakmıştır.⁵⁸

Silsilesi bakımından, Peygamber'den gelen üç kol, bu tarikatın kucucusu olan Ahmed Yesevî'de son bulur. Ahmed Yesevî'nin bulunduğu iki kolda da Ca'fer-i Sâdık bulunmaktadır. Birinci silsile; Hz. Muhammed, Ebû Bekir, Selman-ı Farisî, Kasım b. Muhammed, Ca'fer-i Sâdık, Bâyezîd-i Bistâmî, Ebû'l-Hasan el-Harakânî, Ebû Ali Fâremedî, Yûsuf Hemedânî, Ahmed Yesev. İkinci silsile; Hz. Muhammed, Ali b. Ebî Tâlib, Hüseyin b. Ali, Ali b. Hüseyin Zeynelabidin, Muhammed Bâkır, Câfer es-Sâdık, Bâyezîd-i Bistâmî, Harkânî, Ebû Ali Fâremedî, Yûsuf Hemedânî, Ahmed Yesevî.⁵⁹ Yesevilik'in en

⁵⁷ Geniş bilgi için bk., Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, 61-65.

⁵⁸ Geniş bilgi için bk., Fahrettin Olguner, "Tasavvuf Dünyası içinde Hâce Ahmet Yesevî", *Erdem*, VII: XXI (1995), 940-947.

⁵⁹ Abdülmeccid b. Muhammed el-Hanî, *el-Hadâiku'l-Verdiyye fi Hakâiki Ecillâi'n-Nakşibendiyye*, İstanbul 1308, 90 vd.; Eraydın, *Tasavvıflar ve Tarikatlar*, 322.

önemli özelliği süluk silsilesi bakımından Ali b. Ebî Tâlib'e bağlanmaları ve halvet ile açık zikre yer vermesidir. Yesevî bu zikre boğazdan hırıltı halinde söylediği için "zıkr-i erre" adını vermektedir.⁶⁰

SONUÇ

Ali b. Ebî Tâlib başta olmak üzere oniki imamdan Ca'fer Sadık tarikat silsilelerinde önemli yer tutar. Tarikat silsileleri Ebû Bekir'e kadar ulaşan tarikatlara Bekriyye ve Sıddikıyye dendiği gibi Ali b. Ebî Tâlib'e ulaşanlara da Aleviyye denmektedir. Bütün tarikat silsileleri bu iki yoldan biri veya her ikisiyle Peygamber'e ulaşır. Sünni tarikatlara bakıldığı zaman çoğunun Alevi, bazılarının ise hem Alevi, hem Bekri oldukları görülür. Sünni Mutasavvıflar, Alevi tarikat silsilesine büyük önem verirler. İmamlardan birinin yer aldığı tarikat silsilesin Silsiletü'z-Zeheb denir. Bu tarikatlardan, Nakşbendilik ve Bektaşilik hem Sünni hem de Alevidir. Sünni tarikatların birçoğu Hz. Ali'nin soyundan kabul edilir.

Tasavvuf Tarihinde önemli bir yere sahip olan Ca'fer-i Sâdık, zühd tarihinde önemli yeri vardır. Alevî tarikatlarda olduğu gibi, bazı Sünni tarikatlarda da Şii imamların altıncısı olarak kabul edilen Ca'fer-i Sâdık, birçok tarikat silsilelerinin halkasında bulunmaktadır.

KAYNAKÇA

Abdu'l-Hayy Ebû'l-Fellâh İbnü'l-İmâd. *Şezerâtu'z-Zeheb fi Ahbâri men Zeheb*. Beyrut: 1988.

Abdulkerim el-Kuşeyrî. *er-Risâle*. Tahk. Ma'rûf Zerîk-Ali Baltacı, Abdulhalim. Beyrût: Darü'l-Hayr, 1993.

⁶⁰ Kemal Eraslan, "Ahmed Yesevî", *Erdem*, VII: XXI (1995), 799-819, 818.

- Abdülmecid b. Muhammed el-Han. *el-Hadâiku'l-Verdiyye fi Hakâiki Ecilli'n-Nakibendiyye*. İstanbul: 1308.
- Abdülmecid el-Hani. *el-Hadaikül Verdiyye*. Kahire: 1308.
- Ahmed b. Abdullah b. Ahmed b. İhk b. Mûsâ Ebû Nuaym el-Is-fahn. *Hilyetü'l-Evliyâ' ve Tabakâtü'l-Asfiyâ*. Mısır: 1932.
- Ahmed b. Eb Ya'kb b. Ca'fer b. Vehb el-Ya'kb. *Trihu'l-Ya'kb*. Beyrut: 1960
- Ahmed Eflk. *Menkbu'l-Arifin*. ev., Tahsin Yazıcı. Ankara: 1953-1954.
- Ahmed Rifat b. İsmail, *Mir'at'l-Makasd*, İstanbul 1293.
- Akar, Mustafa. *Tasavvuf Tarihi Literatürü*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001.
- Atalan. Mehmet, *Cafer-i Sâdik*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013.
- Atalan, Mehmet. *liğin Farklama sürecinde C'fer es-Sâdik'in Yeri*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2005
- Baha Said. "Bektailer". *Türk Yurdu*. XXVIII (1927)
- Cemluddn Eb'l-Ferec Abdurrahmn b. Muhammed İbnü'l-Cevzî. *Siftu's-Safve*. thk. Fahr Mahmd. Beyrut: 1979.
- Coan, Esad. *Hacı Bekt-ı Vel Makâlât*. İstanbul: trz.
- Eb Abdullah Muhammed b. el-Mekk el-Amilî. *el-Kavaid ve'l-Fevaid fi'l-Fkh*. Matbaatü'l-db. Necef: 1980.
- Eb Abdullah Muhammed b. Sa'd. *Tabakâtü'l-Kübrâ*. Beyrut: trz.
- Eb Ali el-Fazl b. el-Hasan et-Tabers. *'lmu'l-Ver bi A'ami'l-Hd*. nr., Ali Ekber el-Ėaffari. Beyrut: 1979.
- Eb Ca'fer Muhammed b. Cerr et-Taberî. *Trihu'l-Umem ve'l-Mulûk*. thk., Muhammed Eb'l-Fazl İbrhim. Beyrut: 1967.
- Eb'l-Abbâs Ŗemsuddn Ahmed Muhammed b. Eb Bekir İbn Halikn. *Vefyt'l-A'yan ve Enbai'z-Zeman*. Beyrut: 1977.
- Eraslan, Kemal. "Ahmed Yesevî". *Erdem*. VII: XXI (1995): 799-819.
- Eraydn, Selçuk. *Tasavvuflar ve Tarikatlar*. İstanbul: 1981.

- Eyuboğlu, İsmet Zeki. *Bütün Yönleriyle Hacı Bektaş Veli*. İstanbul: Özgür Yayınları, 1998.
- Feridüddin Attâr. *Tezkiratü'l-Evliyâ*. Tahran: trz.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. *Melâmilik ve Melamiler*. İstanbul: Devlet Matbaası, 1931.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. *Mevlanadan Sonra Mevlevilik*. İstanbul: İnkılap ve Aka Kitapevleri, 1983.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. *Türkiyede Mezhebler ve Tarikatlar*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi Yayınları, 1997.
- Gürer, Dilaver. *Abdülkadir Geylani Hayatı, Eserleri, Görüşleri*. Ankara: İnsan Yayınları, 1999.
- Hayruddin ez-Zirikli. *A'lâm*. I-VIII, Beyrut: 1980.
- Heyet. *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*. İstanbul: Çağ Yayınları, 1992.
- Hocazade Ahmed Hilmi. *Hadikatü'l-Evliya*. İstanbul: Osmanlı Yayınları, 1999.
- Kara, Mustafa. *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*. İstanbul: 1985.
- Koçyiğit, Talat. *Hadis Tarihi*. Ankara: AÜİF Yayınları, 1977.
- Köprülü, Fuat. *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1976.
- Küçük, Hasan. *Tarikatlar*, İstanbul: TÜRDAV Yayınları, 1980.
- Ma'sum Ali Şah. *Taraiku'l-Hakaik*. nşr. Muhammd Ca'fer Mahcub. Tahran: 1339-45.
- Margoliouth, D. S. "Abdülkadir". *MEBİA*. I (1997): 80-83.
- Margoliouth, D. S. "Ahmed Riâî". *MEBİA*. I (1997): 203-204.
- Melikof, Irène. *Hacı Bektaş Efsaneden Gerçeğe*. İstanbul: Cumhuriyet Yayınları, 1999.
- el-Mes'ûdi. *İsbâtu'l-Vasiyye li'l-İmâm Ali b. Ebî Tâlib*. Beyrut: 1988.
- Muhammed Cevad Muğni. *eş-Şîatu'l-Mîzan*. Beyrut: 1409/1989.
- Muhammed Ebû Zehrâ. *İmam Ca'fer Sâdik*. İstanbul: Şafak Yayınları, 1992.

- Muhammed Parsa. *Kudsiye*. thk., Ahmet Tâhiri Irakî. Tahran: 1975.
- Muhammed Vaiz Zâde Horasânî. "Ca'fer-i Sâdık". *Ehli Beyt*. II: VIII (1985): 85-86.
- Murtaza Mutahhari. İmâm Ca'fer-i Sâdık'. *Mecelletü's-Sekâfeti'l-İslâmiyye*. Dımaşk: 1412/1991: 84-97.
- Mustafa Kâmil eş-Şeybî. *Silâ Beyne't-Tasavvuf ve't-Teşeyyü*. Mısır: 1969I/192-195.
- Müderisi. *Mebani-i İrfan-ı İslam*. Kum: 1410.
- Ocak, Ahmet Yaşar. "Bektaşilik". *DİA*. 5 (1993): 373-379.
- Olguner, Fahrettin. "Tasavvuf Dünyası içinde Hâce Ahmet Yesevî". *Erdem*. VII: XXI (1995), 940-947.
- Öz, Mustafa. "Ca'fer es-Sâdık". *DİA*. VII (1993)
- Öztürk, Yaşar Nuri. *Tasavvufun Ruhu ve Tarikatler*. İstanbul: Sidre Yayınları, 1988.
- Sa'd Muhammed Hasan. *el-Mehdîyyetü fi'l-İslâm*. Kahire: 1953.
- Sunar, Cavid. *Anahatlarıyla İslâm Tasavvufu Tarihi*. Ankara: 1978.
- Şemsuddîn Muhammed b. Tolûn. *Eimmetu'l-İsnâ Aşer*. thk., Salâhuddîn el-Müncid. Beyrut: 1958.
- Tahrallı, Mustafa. *Ahmet er-Rifai*. Savie son Oevra et sa Tarique. Doctora thesis. Paris: 1973.
- Tosun, Necdet. "Silsile". *DİA*. 37 (2009): 207.
- Tosun, Necdet. "Yûnus Emre Rifâi, Hacı Bektaş Vefâi". *Tasavvuf*. Yıl: 14 [Ocak-Haziran 2013] Sayı: 31: 113-115.
- Türer, Osman. *Anahatlarına Tasavvuf Tarihi*. İstanbul: Seha Neşriyat, 1998.
- Uludağ, Süleyman. "Şiilikte Tasavvuf", *Tarihte ve Günümüzde Şiilik*, İstanbul: İlim Neşriyat Yayınları, 1993.
- Uyar, Mazlum. "Safeviler Öncesi İran'da Tasavvuf ve Safevî Devletinin Ortaya Çıkışı". *Akademik Araştırmalar Dergisi*. (2004): 5-7.
- Vicdani Sâdık. *Kadirilik Silsilenamesi*. İstanbul: 1338-1340.

Yılmaz, Hasan Kâmil. “Silsile ve Manevî Neseb”. *Altınoluk*. 119 (1996): 32.

Yılmaz, Hasan Kâmil. *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1994.

Yılmaz, Hasan Kâmil. *Tasavvufî Hadis Şerhleri ve Konevî'nin Kırk Hadis Şerhi*, İstanbul: MÜİV Yayınları, 1990.

ez-Zehabî. Tezkiretü'l-Huffâz. Haydarabad: 1333.

CEM DERGİSİ'NDE SUNULAN ALEVİLİK**KAVRAM, KAYNAK VE TARİHİ***

Alevism's Context, Concepts and History presented in Journal of Cem

Ahmet İshak DEMİR**

Yaşar ŞANLI***

Öz

Bu makale *Cem Dergisi*'nde sunulan Alevilik tarihini konu edinmiştir. Bu kapsamda Alevilikle ilgili kavramlar, kaynaklar ve tarihi kişiler de ele alınmıştır. Alevilik, Bektâşilik ve Kızılbaşlık kavramlarının ardından Aleviliği oluşturan Şamanizm, Orta Asya kültürü, İslam ve Anadolu kültürü yanında günümüze ulaştıran sözlü ve yazılı kaynaklar ele alınmıştır. Türklerin İslamlaşmasından Anadolu'nun müslümanlaşmasına, Selçuklular, Moğollar, Osmanlılar ve Safeviler ile Alevi irtibatının ardından Cumhuriyet dönemi gelişmeleri işlenmiştir. Tarihi şahsiyetler olarak Hz. Ali, Hz. Fatıma, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin, Ahmet Yesevi, Hacı Bektaş-ı Veli, Pir Sultan Abdal, Fuzuli, Yunus Emre, Mevlana ve Atatürk'e yaklaşım tarzı verilmiştir. Öne çıkan sonuç olarak tarih ve kişiler hakkında sağlam kaynak yoksunluğu ve mitolojik anlatımın belirginliği olarak tespit edilmiştir.

Abstract

This article is about the history of Alevism presented in Journal of Cem. In this context, concepts, sources and historical people related to Alevism were also discussed. Following the concepts of Alevism, Bektashism and Redoubt, Shamanism, Central Asian culture, Islam and Anatolian culture as well as oral and written sources which conveyed Daily delivery are handled. The Islamicization of the Turks, the Muslimization of Anatolia, the Seljuks, the Mongols, the Ottomans and the Safavids and the Alevi relations after the development of the Republican period has been processed. Approach style to historical people as Ali, Fatima, Hasan, Huseyin, Ahmet Yesevi, Hacı Bektash-i Veli, Pir Sultan Abdal, Fuzuli, Yunus Emre, Mevlana and Ataturk were given. As a result of this study, it has been determined that there is a strong lack of resources about history and people and a presence of mythological narration.

* Bu çalışma KTÜ SBE Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalında 2005 yılında, Yaşar Şanlı tarafından Yrd. Doç. Dr. Ahmet İshak Demir danışmanlığında yapılmış olan *Cem Dergisi*'nde Sunulan Alevilik isimli yüksek lisans çalışmasından üretilmiştir. Bu vesileyle *Cem Dergisi*'nin tüm koleksiyonunu bizlere ücretsiz gönderen Ayhan Aydın şahsında Cem Vakfı'na teşekkür ediyoruz.

** Doç. Dr. Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Ana Bilim Dalı, ahmet.demir@erdogan.edu.tr

*** MEB Öğretmen, Trabzon. yasarsanli61@hotmail.com

Başvuru | Submission
27.11.2016

Kabul | Accept
13.12.2016

Yayın | Publish
31.12.2016

DOI

Anahtar Kelimeler: Alevi, Alevilik, Alevilik Kavramı, Alevilik tarihi, Cem Dergisi

Keywords: Alawi, Alawism, Concept of Alawi, History of Alawism, Journal of Cem

GİRİŞ

Türk toplumunun tarihi ve güncel bir vakıası olan Alevilik yazılı kaynakların yetersizliği dolayısıyla daima tanıma sıkıntısı çekilen bir alan olmuştur. Alevi araştırmacıların ifadelerine Alevi olmayanların güven bunalımıyla yaklaşımı konu hakkında objektif bilgi ve belgelere ihtiyacı devamlı kılan unsurlar olmuştur.

1966-67 ve 1992-2003 yılları arasında 127 sayıya ulaşan Alevi camianın en uzun süreli yayınlarından biri olan *Cem Dergisi*'nin yayın hayatı boyunca bu dergide Alevilerin kendi diliyle sunduğu Alevilik tarihi ve ilgili kavramları objektif olarak tespit etmeyi amaçladığımız çalışmamızda ana kaynak olarak *Cem Dergisi*'ni kullandık.

I. ALEVİLİKTE KAVRAMLAR

A. Alevilik

1. Sözlük Anlamıyla Alevilik

Alevi sözcüğü; Abidin Özgünay'a göre Ali ismi ile eklendiği sözcüğe aitlik anlamı katan "i" ekinden oluşmuştur. Yazım kuralı gereği sesli harf ile biten isimler "i" mensubiyet ekini aldıklarında sözcükteki son sesli harf incelmekte ve "i" eki "vî" halini alarak sözcüğe eklenmektedir. Bu kural gereği "Ali" sözcüğü aidiyet ekini alarak "Alevî"şekline dönüşmüştür. Sözcük bu haliyle Hz. Ali'ye mensup olanları ifade eder¹.

Özgünay Alevî sözcüğünün "nesebe ve sebebe" dayalı olmak üzere iki şekilde Hz. Ali'ye mensubiyet ifade ettiğini söyler. Nesebe dayalı Alevî sözcüğü "evlad-ı Ali" yoluyla Hz. Ali'nin soyuna bağlı olanları ifade eder ve evlad-ı Ali'den kasıt Hz. Ali'nin Hz. Fatıma'dan doğan ve

¹ Abidin Özgünay, "A'dan Z'ye Alevilik", *Cem*, IV/38 (Temmuz 1994): 63.

Hz. Hasan ile Hz. Hüseyin'den devam eden soyudur. Bu soy Hz. Ali'nin diğer çocuklarından "Seyyid" ve "Şerif" sıfatlarıyla ayırt edilir².

Özgünay sebebe dayalı Alevi sözcüğünü ise Hz. Ali'nin sağlığında ondan yana taraf tutanlar ile kendisinden sonra inanç ve düşüncede onu takip edenleri ifade etmek için kullanır³. Ancak bu tabir Dergi'de yetersiz kalmak ve "Ali'yi sevmek Alevilikse, ben herkesten çok Aleviyim" türünden kelime oyunlarına zemin hazırlayan bir tanım olmakla eleştirilmiştir⁴. Buna rağmen *Cem Dergisi* yazarlarının epey bir kısmı Aleviliğin tanımını yaparken sebebe dayalı Alevilik üzerinde durmuşlardır⁵. Aleviliğin ve Alevi olmanın sadece nesebe bağlı olmasının problemlili oluşuna dikkati çeken Ali Aktaş bu durumun Aleviliği içine kapatacağını ve farklı etnik kökenli toplulukların kendilerini Alevi saymalarının da açıklanamayacağını⁶ belirterek Alevilikte sebebi dikkate alır. Alevilik şehirleşme sürecine girmeden nesebe çok fazla önem verilirken bu gün Aleviliğin yaşadığı değişim ve açılım bu kuralı yıkmıştır. Soyun yerini Aleviliği taşıyacak mizaca sahip olmak almıştır⁷.

Alevilik kelimesinin ilk kullanımı konusunda farklı görüşler ortaya atılmıştır. Firuzan Husrev Tökin'e göre Sıffin savaşından sonra İslam dünyası ikiye ayrılmış Hz. Ali'nin taraftarları için "Alevi" terimi kullanılmıştır⁸. Aleviliği "Ali Partisi"⁹ şeklinde açıklayan Rıza Zelyut'a göre ise bu kelimenin ilk kullanımı 16. yüzyıldan sonra olmuştur¹⁰. Alevilerin geçmişteki fikir önderleri Alevilik sözü yerine "Muhammed-Ali

² Özgünay, a.g.m. 64.

³ Özgünay, a.g.m. 63.

⁴ Muzaffer Doğanbaş, "İnanç Esasları Işığında Alevilik", *Cem*, XXXI/88 (Mart 1999): 50.

⁵ Hakkı Saygı, "Alevilik-Bektaşilik ve Felsefesi Tanrı Mevhumu ve İnsan", *Cem*, XXX/85 (Aralık 1998): 46; Hasan Topçal, "Aleviler Neden Atatürkçüdür", *Cem*, IV/45 (Şubat 1995): 53; Özgünay a.g.m. 63; Muharrem Naci Orhan, "Aldatanlar", *Cem*, IV/30 (Kasım 1991): 14.

⁶ Ali Aktaş, "Kent Ortamında Aleviler ve İnanç Ritüelleri", *Cem*, XXXI/89 (Nisan 1999): 57.

⁷ Ömer Uluçay, "Demokrasi, Laiklik ve Alevilik", *Cem*, III/28 (Eylül 1993): 30.

⁸ Firuzan Husrev Tökin, "Alevilik", *Cem*, I/5 (Ekim 1991): 29.

⁹ Rıza Zelyut, *Öz Kaynaklarına Göre Alevilik*, (İstanbul: 1998): 19.

¹⁰ a.mlf., "Alevilik Nedir I", *Cem*, V/58 (Eylül 1996): 13.

yolu” terimini¹¹ kullanmışlardır. Hz. Ali’nin sağlığında ondan yana olanlar ve onu sahiplenenler için “Ashab-ı Ali” veya “Şiayi Ali” deyimleri kullanılmıştır¹².

2. Terim Olarak Alevilik

Aleviliğin ne olduğu veya ne olmadığı konusu *Cem Dergisi* yazarlarını uzun süre meşgul etmiş fakat herkesin benimseyeceği bir tanıma ulaşamamış ve bazılarına göre de ulaşamayacaktır¹³. Hemen her yazarın farklı bir Alevilik tanımı vardır¹⁴. Abidin Özgünay da mevcut literatürde Aleviliği nitelik ve nicelikleriyle ifade eden kapsamlı bir tarifin olmadığı kanaatindedir. Ona göre mevcut sözlüklerdeki Alevilik tanımları ön yargılı Sünni bakış açısının ürünüdür¹⁵.

Bu duruma rağmen Alevilik anlatılırken İslamiyet’in içerisinde oluşuna vurgu yapılır¹⁶. Alevilik-İslam ilişkisinde en çarpıcı açıklamalardan birisi Cahit Tanyol’a aittir. Ona göre Alevilik İslam’ın o kadar içindedir ki İslamiyet’ten çıkarılırsa geride kalan şey inanç değil kanlı bir Emevi saltanatı olur¹⁷. Dergideki röportajında Diyanet İşleri eski başkanı Lütfü Doğan, amel bakımından ibadetlerindeki bazı farklılıklarından dolayı, Aleviliğin İslam dışı olarak yorumlanmasının yanlış olduğunu savunur. Doğan, Alevilik ve Bektaşilikte Allah inancının var olduğunu, Allah düşüncesi ve Peygamber bağlılığı olan bir

¹¹ Zelyut, “Alevilik; Muhammed-Ali Yoludur”, röp. Ayhan Aydın, *Cem*, XXX/82/Eylül 1998): 46.

¹² Özgünay, “A’dan Z’ye Alevilik”, *Cem*, IV/38 (Temmuz 1994): 63.

¹³ Yaşar Uçar, “32 Pare Alevilik”, *Cem*, V/57 (Ağustos 1996): 21.

¹⁴ Alevi yazarlara göre Alevilik ve Bektaşiliğin ne olduğu konusunda on iki farklı yaklaşım için bk. İlyas Üzüm, “Kendi Yazarlarına Göre Alevilik Bektaşilik”, *Türkiye Günlüğü*, 42 (Eylül-Ekim 1996): 54-74.

¹⁵ Abidin Özgünay, a.g.m. 63.

¹⁶ İsmail Elçioğlu, “Alevi Örgütlenmesi, Sorunları ve Alevilik II”, *Cem*, XXXV/118 (Şubat 2002): 39; Niyazi Öktem, “Aleviliğe Bakış Açımız”, *Cem*, VI/59 (Ekim 1996): 44; Süleyman Cem, “ATV’de Aleviler ve Alevilerin Gündemi”, *Cem*, IV/42 (Kasım 1994): 17; Muharrem Naci Orhan, “Aldatanlar”, *Cem*, III/30 (Kasım 1993): 14; Sadem Açıkgöz, “Alevilik Nedir?”, *Cem*, III/31 (Aralık 1993): 48.

¹⁷ Cahit Tanyol, “Hz. Hüseyin ve Kerbelâ”, *Cem*, V/49 (Haziran 1995): 6.

topluluğun din dışı ilan edilemeyeceğini, Alevi ve Bektaşî'nin tümüyle İslam'ın içinde olduğunu¹⁸ söyler.

Dergide yapılan çeşitli tanımlarda Alevilik İslamiyet'in ruhu¹⁹, Müslümanlık²⁰, "Muhammediliğin özgün bir parçası, İslam dininin özü ve ruhunu yorumlamak"²¹, "İslamiyet'in ta kendisi"²² olarak tarif edilir. Bazı tanımlarda ise Hz. Muhammed, Hz. Ali ve Ehl-i Beyt kavramları belirleyici ögedir. Alevilerin saygın dedelerinden biri olan Muhammed Naci Orhan'a göre "Alevilik, Müslümanlık içinde Kur'an'dan kaynaklanan; Hz. Resûlullah'ın hadisleri, Hz. Ali'nin buyrukları doğrultusunda yapılanmış bir inançtır"²³. Sadem Açıköz de Hz. Muhammed ve Hz. Ali'nin şeriat ve tarikat anlayış ve uygulayışının Alevilik olduğunu²⁴ söyler. Ömer Uluçay'a göre ise Alevilik, Muhammed Ali yoludur²⁵. Aleviliğin İslam'ın şekilci yanına bir tepki olarak geliştiğini söyleyen Yaşar Uçar Hz. Peygamberin amacını en iyi kavrayan yolun Alevilik olduğunu²⁶ kanaatindedir. Lütfü Doğan, dinde Hz. Ali'nin görüşünü izleyenleri Alevi olarak²⁷ nitelerken, Ali Rıza Özdemir ile Ahmet Bozkurt ise Aleviliğin temellerinin Hz. Muhammed ve On iki İmamlar tarafından atıldığına²⁸ vurgu yaparlar.

Bazı Alevilik tanımlarında mezhep kavramı öne çıkar. Fakat Derginin yazarlarının çoğu Aleviliği bir mezhep olarak kabul etmezler²⁹.

¹⁸ Lütfü Doğan, "Aleviler, Sünniler; Atatürk'ün Kurduğu Cumhuriyette", röp. Ayhan Aydın, *Cem*, VIII/75 (Şubat 1998): 23.

¹⁹ Abidin Özgünay, "Alevilik Şekle Değil Öze Yönelmektir", *Cem*, I/10 (Mart 1992): 3.

²⁰ Niyazi Öktem, "Heterodoksi, Manikheizm, Katharlar, Bogomillik ve Anadolu Aleviliği III", *Cem*, III/25 (Haziran 1993): 8.

²¹ Özgünay, "Alevilik Nedir? Ne Değildir?", *Cem*, II/16 (Eylül 1992): 5.

²² Sadem Açıköz, "Alevilik Nedir?", *Cem*, III/31 (Aralık 1993): 48.

²³ Orhan, "Aldatanlar", *Cem*, III/30 (Kasım 1993): 14.

²⁴ Açıköz, "Alevilik Nedir?", *Cem*, III/31 (Aralık 1993): 48.

²⁵ Ömer Uluçay, "Alevilik, Cem ve Nefesler", *Cem*, VII/62 (Ocak 1997): 46.

²⁶ Yaşar Uçar, "Temel Taşıyla Oynamayın", *Cem*, III/29 (Ekim 1993): 23.

²⁷ Doğan, "Aleviler, Sünniler; Atatürk'ün Kurduğu Cumhuriyette", röp. Ayhan Aydın, *Cem*, VIII/75 (Şubat 1998): 23.

²⁸ Ali Rıza Özdemir, Ahmet Bozkurt, "Alevilik Nedir? Ne Değildir?", *Cem*, IV/46 (Mart 1995): 47.

²⁹ İsmail Elçioğlu, "Allah-Muhammed-Ali Yolunda Alevilik", *Cem*, XXXIII/97 (Ocak 2000): 48; İsmail Elçioğlu, "Alevi Örgütlenmesi Sorunları ve Alevilik

Lütfi Kaleli Aleviliğin mezhep olması halinde şeriat çerçevesinde hareket edeceğini ve diğer şeriatçılarla uyum içerisinde yaşayacağını³⁰ belirtir. Ancak dergide Aleviliğin mensubiyet itibarıyla Caferi mezhebine dayalı olduğuna da bazı yazarlarca³¹ vurgu yapılır. Abidin Özgünay ise Aleviliğin mezhep olmadığını söyleyenleri mezhep olgusunun dayandığı gerekçeyi bilmemekle suçlar. Ona göre mezhep, Kitabı ve Sünneti yorumlamaktır. Alevilik de böyle bir yorumun sonucudur³². İsmail Elçioğlu ise Aleviliği “mezhepler üstü bir inanç”³³ olarak niteler. Dergide Aleviliği anlatırken “sosyal dinsel grup”³⁴ tabiri de kullanılır. Alevi camianın tanınmış yazarlarından Nejat Birdoğan da Anadolu Aleviliğini mezhep veya tarikat olarak görmez. Ancak o Anadolu Aleviliğinin kendi başına kimi inançlardan oluşmuş bir din görüntüsü verdiğini³⁵ iddia eder.

Cem Dergisi'nin ikinci sayısının kapağında “iman akıl ile bütünleşince hayat ile özdeşleşir Alevilik budur” yazmaktadır ki *Dergi* çevresinin genel kanaati de Alevilikte iman-akıl-yaşam³⁶ bütünlüğünün önemli olduğudur. Abidin Özgünay Aleviliğin inancı akıl ile tamamlayıp hayat ile bütünleştirmek³⁷ olduğunu söyler.

Dergi'de İslam'a göre konum belirtilirken de Aleviliğin heterodoks yapıda oluşuna vurgu yapılır. Heterodoksluğu “doğru sanılan yoldan

II”, *Cem*, XXXV/118 (Şubat 2002: 39; Krisztina Kehl-Bodrogi, “Alevilik Üzerine”, *Cem*, I/6 (Kasım 1991): 23; Rıza Zelyut, “Alevilik Nedir I”, *Cem*, V/58 (Eylül 1996): 16.

³⁰ Lütfi Kaleli, “Örgütlü İnsan ve Diyanet’in Tuzağı”, *Cem*, I/9 (Şubat 1992): 18.

³¹ Abidin Özgünay, “Temel Haklar Diyanet’in Yetkisi ve Alevilik”, *Cem*, III/30 (Kasım 1993): 3; Zelyut, a.g.m. 16.

³² Özgünay, “Alevilik Nedir? Ne Değildir?”, *Cem*, II/16 (Eylül 1992): 4;

³³ Elçioğlu, a.g.m. 39.

³⁴ Krisztina Kehl Bodrogi, “Alevilik Üzerine”. *Cem* I/6 (Kasım 1991): 23.

³⁵ Nejat Birdoğan, *Anadolu'nun Gizli Kültürü Alevilik*, (İstanbul: 1994): 316.

³⁶ Özgünay, “Ayağa Kalkan Kültür: Alevilik”, *Cem*, I/8 (Ocak 1992): 8; *Cem*, “Alevi Temsilciler Meclisi ile İlgili Açıklama”, *Cem*, IV/45 (Şubat 1995): 32; Özgünay, “A’dan Z’ye Alevilik”, *Cem*, IV/46 (Mart 1995): 63; a.mlf., “Atatürk Ebedi Rehberimiz”, *Cem*, III/34 (Mart 1994): 4; Ali Rıza Özdemir, Ahmet Bozkurt, “Alevilik Nedir? Ne Değildir?”, *Cem*, IV/46 (Mart 1995): 47; Özgünay, “Aleviliğe Ya Kurşun Ya Nasihat Çare Değildir”, *Cem*, IV/47 (Nisan 1995): 3.

³⁷ Özgünay, “Şeriat-Hakikat Sınavda”, *Cem*, III/36 (Mayıs 1994): 4.

sapma” olarak tarif eden Reha Çamuroğlu, İslam geleneğinde heterodoksluğu ifade için Ehl-i Bid’at ve Rafizilik gibi isimlerin kullanıldığını³⁸ belirtir. Alevi-Bektaşî düşüncesinin heterodoks bir düşünce olduğu kanaatinde olan Reha Çamuroğlu’na göre ortodoks din anlayışında sırat köprüsü, şeytan gibi öğeler aracılığıyla Allah korkusuna vurgu yapılırken; heterodoks din anlayışında Allah sevgisi³⁹ öne çıkar. Abidin Özgünay Aleviliğin heterodoks karakteriyle Şer’î ilkeleri ve Ortodoks din anlayışını aştığını⁴⁰ iddia eder. Niyazi Öktem Türklerin Müslüman olmadan önce çeşitli inançlara mensup olmasını Anadolu Alevilerinin heterodoks olmasının en büyük etkeni olarak takdim eder⁴¹. Irene Melikoff Aleviliği bir halk sufiliği olarak değerlendirir. Onun sufilikten kastı dogmacılığa ve ortodoks din anlayışının katılığına duyulan tepkidir⁴².

Bazı tanımlarda Aleviliğin kültürel yanına vurgu yapılır. Buna göre Alevilik yüzyılların günümüze aktardığı kültürel birikim⁴³, çeşitli kültürlerin sentezi⁴⁴ ve “çok kültürlü bir toplumun yaşam biçimi”⁴⁵ olarak tanımlanır. Buna karşın bazı yazarlar da “Aleviliğin bir yaşam biçimi vardır ama Alevilik bir yaşam biçimi değildir”⁴⁶, Alevilik bir

³⁸ Reha Çamuroğlu, “Alevi-Bektaşî Düşüncesi Heterodoks Bir Düşünce”dir”, *Cem*, I/3 (Ağustos 1991): 27.

³⁹ a.mlf., “Yunus Emre Heterodoks Bir Derviş”tir”, *Cem*, I/1 (Haziran 1991): 40.

⁴⁰ Özgünay, “Alevilik Türkiye’nin Tek Şansıdır... Korkuyu Yıkın”. *Cem* I/4 (Eylül 1991): 33.

⁴¹ Niyazi Öktem, “Manikeizm, Katharlar Bogomillik ve Anadolu Aleviliği”, *Cem*, II/23 (Nisan 1993): 5.

⁴² Irene Melikoff, “Bir Araştırmannın Aşamaları Alevi-Bektaşî Sorunu”, çev. İlhan Cem Erseven, *Cem*, XXXIII/100 (Nisan 2000): 16.

⁴³ Ayhan Aydın, “Alevi-Sünni Gençleri Bir Arada Günümüz Alevi Gençliğinin Sorunları, Çözüm Yolları”, *Cem*, I/11 (Nisan 1992): 47.

⁴⁴ İsmail Onarlı, “Alevilik Araştırmacılığında Emektar Bir İnsan İsmail Onarlı I”, röp. Ayhan Aydın, *Cem*, XXXVI/125 (Eylül 2002): 16.

⁴⁵ İsmail Elçioğlu, “Alevi Örgütlenmesi Sorunları ve Alevilik II”, *Cem*, XXXV/118 (Şubat 2002: 39; Benzer bir görüş için bak. Rıza Zelyut, *Öz Kaynaklarına Göre Alevilik*, (İstanbul: 1998): 27.

⁴⁶ Süleyman Cem, “ATV’de Aleviler ve Alevilerin Gündemi”, *Cem*, IV/42 (Kasım 1994): 17.

kültürdür⁴⁷ ancak dinsel görünüm Aleviliğin özünü teşkil eder⁴⁸ tezini savunmuşlardır.

Cahit Tanyol'a göre Alevilik Türklerin eski dini olan Şamanizm ile İslamiyet'in kaynaşması sonucu oluşan bir inanç sistemidir. Dolayısıyla "büyü + dindir"⁴⁹. Aleviliğin din olmadığına vurgu yapan Irene Melikoff Aleviliği "eski inanç ve geleneklere bağlılık üzerine kurulmuş, köken olarak ta aşiretsel yaşam modeline dayanan sosyal bir olay"⁵⁰ olarak tanımlar.

Görüldüğü üzere dergide Alevilik İslam'ın ruhudur, özüdür, Müslümanlıktır, İslâm'ı Hz. Ali'nin buyrukları doğrultusunda anlayan inançtır, Hz. Ali'nin şeriat-tarikat anlayışıdır, Caferi-isnaaşeri mezhebidir, mezhepler üstüdür, Heterodoks İslâmdır veya bununla ters olarak farklı bir dindir gibi birbiriyle bir araya gelmesi mümkün olmayan tanımlar bulunmaktadır⁵¹.

3. Anadolu Aleviliği

Ali Yaman; Anadolu'da, Hıristiyanlık, Müslümanlık ve bu dinlerin kolları ile Hurufilik, Maniheizm, Şamanizm ve Zerdüşt inançlarının bir potada erimesiyle ortaya çıkan oluşumun Anadolu Aleviliği'nin ta kendisi olduğunu ifade eder⁵². Anadolu Aleviliği konusunda ilginç bir yorumu ise İsmet Zeki Eyüboğlu yapar. O Anadolu Aleviliğinin sanıldığı gibi Hz. Ali'den kaynaklanmadığını, ortada yalnızca isim benzerliğinin olduğunu ve Anadolu Aleviliği'nin içeriğini oluşturan düşünce ve inanç öğelerinin hepsinin İslam'dan önceki dönemlerden geldiğini

⁴⁷ Niyazi Öktem, "Aleviliğe Bakış Açımız", *Cem*, VI/59 (Ekim 1996): 44.

⁴⁸ a.mlf., "I. Din Şurası", *Cem*, III/31 (Aralık 1993): 18.

⁴⁹ Cahit Tanyol, "Türk Müslümanlığı ve Alevilik", *Cem*, I/2 (Temmuz 1991): 8.

⁵⁰ Irene Melikoff, "Bir Araştırmanın Aşamaları Alevi-Bektaşî Sorunu", çev. İlhan Cem Erseven, *Cem*, XXXIII/100 (Nisan 2000): 16.

⁵¹ Alevi yazarlara göre Alevilik ve Bektaşîliğin ne olduğu konusunda on iki farklı yaklaşım için bk. Üzüm, "Kendi Yazarlarına Göre Alevilik Bektaşîlik", 54-74.

⁵² Ali Yaman, "Anadolu Aleviliği ve Şiiliğe Dair Karşılaştırmalı Bir Çalışma", *Cem*, III/35 (Nisan 1994): 37.

savunur. Bundan dolayı ona göre Alevilik bir biçimlenme, eskiyi yeniden düzenlemedir⁵³. Bu ifadeler Alevilik'te İslam dışı pek çok dîni veya kültürel birikimin olduğu gerçeğini ortaya koymaktadır ancak Anadolu Aleviliği'nin Hz. Ali'den kaynaklanmadığı fikri *Cem Dergisi*'nin genel düşüncesinin dışındadır ve dergide temel kanaat Ali'siz Aleviliğin olmayacağı⁵⁴ şeklindedir.

B. Bektaşilik

Bektaşilik Hacı Bektaş Veli ile başlayan ve Alevi Türklerin Anadolu'daki varlıklarından sonra ortaya çıkan⁵⁵ bir tarikattır⁵⁶. *Dergi* yazarların Bektaşilik konusunda ortaya koydukları ortak tavır Bektaşiliğin bir Türk Tarikatı⁵⁷ olduğu şeklindedir.

C. Alevilik Bektaşilik Farkı

1-Temel farklılık Bektaşilerin şehirlerde yaşamalarına rağmen Alevilerin daha çok göçebe veya yarı göçebe bir yaşamı tercih etmeleri iken bu durum bu gün anlamını yitirmiştir⁵⁸.

2-Dış baskılara karşı içine kapanan Alevilikte Alevi olmak nesebe bağlı iken⁵⁹ zamanla bu anlayış değişmiş soy ve nesebin yerini Alevi düşüncesini benimseme⁶⁰ almıştır. Bektaşilikte soy yerine asıl olan şey Bektaşiliği benimsemek ve Bektaşî babasından nasip almaktır⁶¹.

⁵³ İsmet Zeki Eyüboğlu, "Semahların Kökeni", *Cem*, IV/39 (Ağustos 1994): 15.

⁵⁴ Sadık Göksu, "Ali'siz Alevilik Olmaz I", *Cem*, XXXV/114 (Ekim 2001): 28.

⁵⁵ Lütfü Doğan, "Aleviler Sünniler, Atatürk'ün kurduğu Cumhuriyette", röp. Ayhan Aydın, *Cem*, VIII/75 (Şubat 1998): 24.

⁵⁶ Ali Sümer, "Bektaşilikte Babalık", *Cem*, V/58 (Eylül 1998): 71.

⁵⁷ Irene Melikoff, "Namık Kemal'in Bektaşiliği ve Masonluğu", *Cem*, I/2 (Temmuz 1991): 55; Burhan Kocadağ, "Alevilerde Sema", *Cem*, IV/46 (Mart 1995): 23; Sümer, a.g.m. 71.

⁵⁸ Yaman, "Alevilikte Dedelik Kurumu Üzerine Araştırmalar I", *Cem*, VI/62 (Ocak 1997): 67.

⁵⁹ *Cem*, "Cem'in yanıtı", *Cem*, IV/42 (Kasım 1994): 55.

⁶⁰ Ömer, Uluçay, "Demokrasi, Laiklik ve Alevilik", *Cem*, III/28 (Eylül 1993): 30.

⁶¹ Dursun Gümüşoğlu, "Bektaşilik", *Cem*, XXXIII/102 (Haziran 2000): 53.

3-Bektaşilik Trakya'dan ve Balkanlar'dan gelen fikirlere, Alevilik başta İran olmak üzere doğudan gelen inançlara kendini açmıştır⁶².

4-Bektaşilik, özel felsefesini kurmuş, usûl, adap ve erkânını tespit etmiş, yazılı metin haline getirmiş ve erkânâmelere bağlanmıştır. Her derece ve mertebe seçim yoluyla yapılırken, Alevilikte derece ve mertebeler yoktur. Dedeler soy güderler, dede ölünce yerine oğlu geçer⁶³. Bu haliyle "Alevilik, Bektaşilikten biraz daha gevşek ilişkilere sahip, yöresel değişkenlikleri bünyesinde barındıran bir anlayıştır"⁶⁴.

Alevilik ile Bektaşilik arasında fark var ise de inanç, ahlak esasları ve edebiyatları bakımından pek çok ortaklıkları bulunmaktadır. Önceki dönemlerde heterodoks gruplar için ayrı ayrı kullanılan Alevilik ve Bektaşilik terimleri zaman içinde aynı insan grubunu ifade eder hale gelmiştir. Bundan dolayı günümüzde Alevilik ve Bektaşiliği birbirinden bağımsız olarak ele almak zorlaşmıştır⁶⁵.

D. Kızılbaşlık

Cem Dergisi yazarları Kızılbaş (kızıl taç) deyiminin ortaya çıkışıyla ilgili olarak farklı tarihi olaylara değinmektedirler:

1-Kızılbaşlık Hz Muhammed'in Uhud Savaşında yaralanması üzerine onun kanlı mintanını yırtıp başına bağlayarak düşmana karşı savaşıyan Hz. Ali için kullanılan bir deyimdir⁶⁶.

2-Hz. Ali Hayber Savaşında başına kızıl sarık sarmıştır.

3-Hz. Ali Siffin Savaşında, Muaviye'nin askerlerinden ayırt edebilmek için kendi askerlerinin başına kırmızı sarık sarmış kendisi de bağlamıştır.

⁶² Melikoff, "Bir Araştırmanın Aşamaları Alevi-Bektaşî Sorunu", 19.

⁶³ Bedri Noyan, "Doçent Dr. Bedri Noyan (Dedebaba) ile Söyleşi", röp. Ayhan Aydın, *Cem*, IV/48 (Mayıs 1995): 16.

⁶⁴ İsmail Onarlı, "Alevilik Araştırmacılığında Emektar Bir İnsan İsmail Onarlı I, röp. Ayhan Aydın, *Cem*, XXXVI/125 (Eylül 2002): 16.

⁶⁵ Yaman, "Alevilikte Dedelik Kurumu Üzerine Araştırmalar I", 67.

⁶⁶ Ali Kaya, "İnanç ve Alevilik", *Cem*, XXXV/112 (Ağustos 2001): 40.

4-Aleviliği kabul eden Türklerin, İslam'dan önceki din önderleri olan Şaman uluları başlarına kırmızı börk bağlamayı gelenek haline getirmişlerdi⁶⁷.

5-Kızılbaş deyimi Şah İsmail'in babası olan Şeyh Haydar'ın (1460-1488) kendi müridlerine on iki imamı simgeleyen on iki dilimli kırmızı taç giydirmesi sonrası kullanılmaya başlanmıştır⁶⁸. Ancak Şah İsmail'in kendi askerlerine Kızılbörk giydirmesi ve Anadolu aşiretlerini propagandalar yaparak etkilemesi⁶⁹ bu terimin asilikle eşdeğer görülmesine neden olmuştur⁷⁰.

Abidin Özgünay Kızılbaş teriminin İslam'dan önceki devirlerde yaşanan, aile içi cinsel sapkınlıklara sahip oldukları iddia edilen ve kırmızı elbise giydiklerinden dolayı Kızıllar (Muhammere) adı verilen Hurremiler için kullanıldığını ifade eder. Özgünay Kızılbaş sözcüğünün Sünniler tarafından Muhammere⁷¹ hakkındaki düşünce ve çağrışımları Alevilere yöneltmek ve onları aşağılamak için kullanılan bir deyim haline getirildiğini iddia eder⁷².

Kızılbaşlık Anadolu'da "Alevilik ve Bektaşilik ile birlikte ortak inanç, gelenek ve görenek temeli üzerinde birleşerek biçimlenmiş"⁷³ ve bir mesajın adı⁷⁴ olmuştur⁷⁵.

⁶⁷ Mehmet Şimşek, "Alevilerin Tepkisi ve Kızılbaş Sözcüğünün Kaynakları", *Cem*, IV/45 (Şubat 95): 25.

⁶⁸ Ali Yaman, "Anadolu'da Safevi Nüfuzu", *Cem*, VII/72 (Kasım 1997): 33.

⁶⁹ Kutluay Erdoğan, *Alevilik- Bektaşilik*, (İstanbul: 1993): 11.

⁷⁰ Ayhan Yalçınkaya, *Alevilikte Toplumsal Kurumlar ve İktidar*, (Ankara: 1996): 13.

⁷¹ Nejat Birdoğan'a göre Babekiyye, Hurremiye, Hurremdiniye olarak anılan bu grup Abbasi Halifesi Mutasım döneminde ayaklanan Babek'e destek vermişlerdir. Eski İran dinlerinden olan insanların yaşayanlarıdır. Babek döneminde kırmızı giysi giydiklerinden dolayı kendilerine Muhammaralar da denilmiştir. (Nejat Birdoğan, *Anadolu Aleviliğinde Yol Ayrımı*, (İstanbul: 1995): 20.); el-Muhammara olarak bilinen Bâbekiyye'nin kendi dağlarında bir gece bayramları olduğu, orada şaraplı ve çalgılı bir ortam da kadınlı erkekli toplanıp lambaları ve yanan odunları söndürerek birbirlerine sahip oldukları konusunda geniş bilgi için bk. Abdülkahir el Bağdadi, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fırlı, (Ankara 2001): 206-207.

⁷² Abidin Özgünay, "Alevinin Namusu Ülkenin Namusudur", *Cem*, IV/45 (Şubat 1995): 3.

⁷³ Baki Öz, "Kızılbaşlık", *Cem*, IV/46 (Mart 1995): 14.

⁷⁴ Özgünay, "Alevinin Namusu Ülkenin Namusudur", 4.

⁷⁵ Kızılbaş kelimesi hakkında geniş bilgi için bk. İlyas Üzüm, "Kızılbaş", *DİA*, XXV, 547; Fırlı, a.g.e. 11, 12.

II. ALEVİLİĞİN KAYNAKLARI

A. Aleviliği Oluşturan Kaynaklar

Fuat Bozkurt'a göre Alevilik Orta Asya'dan Anadolu'ya ve Balkanlar'a kadar pek çok kültürü ve inancı bünyesinde barındırmaktadır⁷⁶. Bu karışımın içerisinde İslam öncesi veya İslam sonrası oluşmuş İslam dışı inanç motifleri de mevcuttur. Çünkü Alevilik, çeşitli dönemlerde ve coğrafyalarda farklı inanç ve kültürlerin sızmasına maruz kalmıştır⁷⁷.

1. Şamanizm ve Orta Asya Kültürü

Dergi'ye göre Türkmenler henüz Anadolu'ya göç etmeden önce inançlarının ağırlıklı yönünü Şamanizm⁷⁸ oluşturmaktaydı. İslamiyet ile karşılaştıklarında daha önceki dinleri olan Şamanizm'i tamamıyla bırakmamışlardır⁷⁹. Baki Öz'e göre "Orta Asya'nın kırsalında dağınık olarak yaşayan Türkmenler, Arap İslamiyet ideolojisi ile karşılaştıklarında İslam adı altındaki bu Arap İslamiyet ideolojisinin yayılmacılığına karşı kendi kimliklerini koruma mücadelesi vermişler ve Şeriatın katı yanlarını Şamanlıkta yumuşatarak benimsemişlerdir"⁸⁰. Ayrıca eski dinlerinin alışkanlık ve törelerinin etkisi ile yeni dinlerine yeni renkler katmışlardır⁸¹.

Şamanizm temeli büyüye dayanan bir inanç sistemi olduğundan Cahit Tanyol, Aleviliği "büyü + din" olarak nitelendirir. Bu dinin önderi olan Şamanların, gaibden haber verip, geleceği bildiklerine ve

⁷⁶ Fuat Bozkurt, "Alevi Tören ve İnançlarının Kökeni", *Cem*, I/14 (Temmuz 1992): 18.

⁷⁷ Ali Yaman, Sadık Güner, "Basında Alevilik", *Cem*, IV/43 (Aralık 1994): 44.

⁷⁸ Cahit Tanyol, "Alevilik Yani Türk Müslümanlığı Olmasaydı, Diyar-ı Rum'u, Diyar-ı Türk Yapamazdık", röp. Ayhan Aydın, *Cem*, VIII/76 (Mart 1998): 12; Doğan Bermek, "Alevilik-Bektaşilik, Mevlevilik Ritüelleri Üzerine", *Cem*, XXXI/90 (Mayıs-Haziran 1999): 42; Burhan Kocadağ, "Baba İlyas ve Babailik", *Cem*, XXXV/113 (Eylül 2001): 31. Şamanizm'in Alevilikteki etkileri için bk. Birdoğan, *Anadolu Aleviliğinde Yol Ayrımı*, 175, 180.

⁷⁹ Cahit Tanyol, "Tehlikede Olan Miras", *Cem*, I/1 (Haziran 1991): 28.

⁸⁰ Baki Öz, "Türk-İslam Tarihi İçerisinde Aleviliğin Konumu", *Cem*, I/20 (Ocak 1993): 37.

⁸¹ Niyazi Öktem, "Anadolu Aleviliği'nin Sosyal ve Anlamsal Görünümü", *Cem*, III/32 (Ocak 1994): 6.

doğaya hükmettiklerine inanılırdı⁸². Pek çok yazara göre Şamanlar⁸³ İslâm ikliminde babaya veya dedeye dönüşmüştür⁸⁴.

Aleviliğin vazgeçilmez iki ritüeli olan cem ve semahın Şamanist bir geleneğin ürünü olduğu da iddia edilir⁸⁵. Nejat Birdoğan dedelerin törenleri yönetmede kullandığı tarik çubuğunun da Şamanizm'den kaldığını belirtir⁸⁶. Şamanizm ile Alevilik arasındaki benzerliğe vurgu yapan Cemal Şener'e göre Şamanlığa giriş töreninde aynen Alevilikte olduğu gibi kurban kesilir, içki içilir, saz çalınır ve dans (semah) edilirdi⁸⁷.

2. İslam

Cem yazarlarından Baki Öz Aleviliği etkileyen İslâm dışındaki kaynakları yan kaynak olarak niteler⁸⁸. Irene Markoff'a göre Orta Asya'nın göçebe Türkmen boyları İslam'la ilk kez sufilik biçimiyle Horasan'da karşılaşmışlardır⁸⁹. İslam'ı Hakk-Muhammed-Ali üçlüsünde algılayan Türkler eski dinlerine bağlı yaşam tarzlarını bu yeni dinde bir motif olarak kullanmışlardır⁹⁰.

⁸² Cahit Tanyol, "Türk Müslümanlığı ve Alevilik", *Cem*, I/2 (Temmuz 1991): 8.

⁸³ Şamanlar ve Şamanizm hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Mircea Eliade, *Şamanizm İlk Esrime Teknikleri*, çev. İsmet Birkan, (Ankara: İmge Kitabevi, 1999); Ahmet Yaşar Ocak, *Alevi ve Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri*, (İstanbul: 2005): 142-143.

⁸⁴ Öz, "Osmanlı'nın Devlet Oluşuna Alevilerin Katkısı I", *Cem*, III/26 (Temmuz 1993): 29; Irene Markoff, "Bir Gizli İslam Mezhebinin Çözümlemesinde Dışavurumcu Kültürün Rolü, Türkiye Alevileri Örneği I", çev. Esra Danacıoğlu, *Cem*, VI/60 (Kasım 1996): 52; Burhan Kocadağ, "Baba İlyas ve Babalılık", *Cem*, XXXV/113 (Eylül 2001): 31; Rıza Zelyut, "Alevilik Nedir V", *Cem*, VII/63 (Şubat 1997): 55.

⁸⁵ Markoff, a.g.m. 52; Kocadağ, a.g.m. 31.

⁸⁶ Birdoğan, *Anadolu Aleviliğinde Yol Ayrımı*, 74.

⁸⁷ Cemal Şener, *Alevilik Olayı*, (İstanbul: 2004): 88. Farklı bir yaklaşım olarak Şamanizmin ilk zamanlardan beri Türkler arasında bulunmadığı aksine sonradan girdiği konusunda bk. Ocak, *Alevi ve Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri*, 71-73; 110.

⁸⁸ Öz, "Alevilik Üstüne Bir Çözümleme", *Cem*, I/6 (Kasım 1996): 46.

⁸⁹ Markoff, a.g.m. 52.

⁹⁰ Öktem, "Anadolu Aleviliği'nin Sosyal ve Anlamsal Görünümü", 6.

3. Anadolu Kültürü

Rıza Yörükoğlu'na göre Türkler Anadolu'da daha önce karşılaşmadıkları hiçbir düşünce akımı bulmadılar. Daha önce tanıştıkları kimi akımların (ilk çağ Yunan felsefesi gibi) anayurdunun Anadolu olması etkileşimin güçlenmesine neden olmuştur⁹¹. Anadolu'da yaşayan tüm kavimlerin Orta Asya'dan gelen Türkler ile kurduğu düşünce ve inanç sentezinin Anadolu Aleviliğinin alt yapısını oluşturduğunu söyleyen Niyazi Öktem'e göre Anadolu'da oluşan Alevilik, bir Türk, Antik Anadolu, İslam, Acem ve Kürt kültürü sentezidir ve bu sentezde Anadolu kimliği ağırlıktadır⁹².

Göçebe kabileler Orta Asya'dan Anadolu'ya gelirken göç yolları üzerindeki değişik inanç ve kültürleri de taşımışlar ve Anadolu Aleviliğini oluşturmuşlardır⁹³. Anadolu'daki çok tanrılı veya tek tanrılı din ve inanç izleri de⁹⁴ bu etkileşimin içerisinde yer almıştır.

Anadolu, Şamanist pek çok geleneğin Müslüman kılık altında yaşatıldığı yer olmuştur. Yatır kültürü diye nitelendirilen ağaca, taş, mezara veya herhangi bir nesneye kutsallık atfetme Şamanist inancın ürünüdür. Anadolu'da hemen her köyde bir yatır bulunması Şamanist etkilerin günümüzde de sürdüğünü gösterir⁹⁵.

4. Diğer Kültürler

Dergi'ye göre Aleviliğin oluşum sürecinde etkilendiği diğer unsurların başında Maniheizm⁹⁶ gelir. Irene Melikoff'un bu etkileşimin

⁹¹ Rıza Yörükoğlu, *Okunacak En Büyük Kitap İnsandır/Tarihte ve Günümüzde Alevilik*, (İstanbul: 1990): 143; Alevilik ile eski Anadolu kültürleri arasındaki benzerlikler için bk. Şener, *a.g.e.* 104.

⁹² Öktem, "Sorunlar", *Cem*, II/19 (Aralık 1992): 11; a.mlf., "Sufilik ve Anadolu Aleviliği", *Cem*, II/20 (Ocak 1993): 16.

⁹³ Piri Er, "Anadolu Aleviliğinde Kurban", *Cem*, VII/66 (Mayıs 1997): 39.

⁹⁴ Cemal Şener, "Laiklik-Alevilik İlişkisi", *Cem*, I/2 (Temmuz 1991): 39; a. mlf., *Alevilik Olayı*, 101-103.

⁹⁵ Cahit Tanyol, "Alevilik Yani Türk Müslümanlığı Olmasaydı, Diyar-ı Rum'u Diyar-ı Türk Yapamazdık.", röp. Ayhan Aydın, *Cem*, VIII/76 (Mart 1998): 12.

⁹⁶ Irene Melikoff, "Bir Araştırmanın Aşamaları Alevi-Bektaşî Sorunu", çev. İlhan Cem Erseven, *Cem*, XXXIII/100 (Nisan 2000): 16; Öktem, "Anadolu Aleviliğinin Sosyal ve Anlamsal Görünümü", *Cem*, II/32 (Ocak 1994): 6; Ocak, *Alevi ve Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri*, 73, 100.

Türkler Anadolu'ya gelmeden evvel gerçekleştiği⁹⁷ iddiasına karşı çıkan Niyazi Öktem; Maniheizm'in Anadolu'da doğduğunu ve Alevilik-Maniheizm etkileşiminin de Anadolu'da meydana gelmiş olabileceğini ifade eder⁹⁸.

Aleviliği etkileyen unsurlar arasında Hıristiyanlık da bulunmaktadır. Ancak bu din daha çok Doğu Avrupa ve Balkanlardaki kitleler üzerinde etkili olmuştur. Ayrıca Hıristiyanlık Türkler arasında Mazdekizm veya Maniheizm ölçüsünde geniş kitlelere mal olmamıştır⁹⁹.

Aleviliği etkileyen diğer önemli inançlar olarak Zerdüştlük¹⁰⁰, Budizm, Nesturilik, Veda ve Brahma¹⁰¹ dini sayılabilir. Niyazi Öktem Türklerin Anadolu'ya geçmeden önce Mazdeist ve Hint dinlerinin etkisi altında olduğunu ifade eder¹⁰².

Anadolu'nun bütün inanç ve kültür değerlerinin harmanlandığı bir yer oluşuna vurgu yapan Doğan Bermek ise diğer yazarlardan farklı olarak Alevi-Bektaşî-Mevlevî ayinlerinde Roma ve Yunan kültürlerinin sık sık görüldüğünü¹⁰³ iddia eder.

⁹⁷ Melikoff, a.g.m. 16.

⁹⁸ Öktem, "Orta Asya ve Alevilik", *Cem*, II/22 (Mart 1993): 8.

⁹⁹ Ocak, *a.g.e.* 100; Alevilik Hıristiyanlık etkileşimi için bk. F. R. Haslok, *Bektaşîlik Tetkikleri*, çev. Râgıp Hulûsî, (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2000): 49-63; Nejat Birdoğan, *Anadolu Alevliğinde Yol Ayrımı*, (İstanbul: 1995): 166- 174.

¹⁰⁰ Aleviliğin ibadetlerindeki pek çok ögenin Zerdüşî dininden geçme olduğunu savunan Nejat Birdoğan'dır. Zerdüşî dini töreninde en önemli ögenin şiirle tapınma oluşuna vurgu yapan yazar Alevilikle Zerdüşîtlük arasındaki benzerliği ortaya koyar. O ayrıca Alevi inancında deyişlere Nefes denmesinin de Zerdüşî inancından geldiğini iddia eder. (Birdoğan, *a.e.*: 76, 81, 241.); Zerdüşîtlük, Mazdekizm ve Maniheizm'in İslam Öncesi Türk inançlarındaki yeri için bk. Ocak, *a.g.e.* 84-97.

¹⁰¹ Anadolu Aleviliğinin Veda ve Brahma dini ile etkileşim için bk. Birdoğan, *a.g.e.* 120-123.

¹⁰² Öktem, "Anadolu Aleviliği'nin Sosyal ve Anlamsal Görünümü", 6.

¹⁰³ Doğan Bermek, "Alevilik-Bektaşîlik-Mevlevîlik. Ritüelleri Üzerine", *Cem*, XXXI/90 (Mayıs-Haziran 1999): 42.

B. Aleviliği Günümüze Ulaştıran Kaynaklar

1. Sözlü Kaynaklar

Cem yazarı Abidin Özgünay'a göre Alevi ozanları "Türk Edebiyat Dünyası'nın bel kemiğidir"¹⁰⁴. Fakat Aleviler sözlü geleneği sürdürmedeki bu başarılarını yazılı ve basılı eserler ortaya koymada göstermemişlerdir. Aşir Kayabaşına göre bunda göçebe olmalarının yanında devlet kuramamaları da etkili olmuştur¹⁰⁵.

Türk dilini ve Ehl-i Beyt'in uğradığı haksızlıkları sazları ve sözleri ile anlatan halk ozanları geçmişten geleceğe uzanan kültür elçileri olmuşlardır¹⁰⁶. Tahir Kutsi Makal, Alevi Bektaşî ozanlarının ürünlerinin Divan Edebiyatı ürünlerine oranla daha çok milli duygular taşıdığını söyler. Ona göre Alevi Bektaşî Ozanları "lokalize" sayılıp soyutlanmamalıdır zira ana konu olarak insanı işlemişlerdir¹⁰⁷. Nejat Birdoğan bazı dinlerde olduğu gibi Anadolu Aleviliğinde de ozanların kutsal olduğunu iddia eder¹⁰⁸.

2. Yazılı Kaynaklar

Aleviler göçebe bir hayatı benimsemelerinden dolayı yazılı eserlerden çok şifahi geleneği kullanmışlarsa da başta Buyruklar, Velayetnameler ve Menakıbnameler olmak üzere çeşitli yazılı eserler de bulunmaktadır. Dergide bu konudaki en kapsamlı çalışmayı Abuzer Leblebici yapmıştır¹⁰⁹.

¹⁰⁴ Özgünay, "Cem'imizden", *Cem*, I/4 (Eylül 1992): 2.

¹⁰⁵ Aşir Kayabaşı, "Türk Müslümanlığı ve İnanç Kavramları", *Cem*, XXXII/91 (Temmuz 1999): 46.

¹⁰⁶ Bedrettin Dalan, "Bedrettin Dalan ile Alevilik Üstüne", röp. Cemal Şener, *Cem*, I/6 (Kasım 1991): 36; Tahir Kutsi Makal, "Alevi Bektaşî Edebiyatı Dünyaya Ne söylüyor", *Cem*, VI/60 (Kasım 1996): 59.

¹⁰⁷ Makal, a.g.m. 59.

¹⁰⁸ Birdoğan, *Anadolu Aleviliğinde Yol Ayrımı*, 121.

¹⁰⁹ Abuzer Leblebici, "Tercüme Üzerine", *Cem*, XXX/78 (Mayıs 1998): 47.

a. Buyruklar

Buyruk, Aleviliğin en temel inanç kaynağı olarak kabul edilir¹¹⁰. Abdülbakıy Gölpınarlı'ya göre gerçek adı *Menakıb'ül Esrar Behçet'ül Ahrar*'dir. Buyruğun yazıldığı tarih konusunda net bilgi mevcut değildir ve ona göre Şah İsmail'in oğlu Şah Tahmasb zamanında (1576) yazılmış olmalıdır¹¹¹. Ancak halk arasında bu kitabı İmam Cafer-i Sâdık'ın yazdığı şeklinde bir inanç mevcuttur. Fuat Bozkurt, Alevilerin bu kitabın yazarının İmam Cafer olduğuna inanmasını iki nedene bağlar ki bunların birincisi Alevilerin Caferi mezhebine bağlı olması, ikincisi ise Buyruğun Alevi ilke, töre, tören ve söylencelerini içeriyor olmasıdır¹¹².

Dergide *Şeyh Safi Buyruğu* olarak bilinen buyruktan da bahsedilmiştir. Bu kitap Safiyüddin'i Erdebili ile oğlu Sadreddin'in sorulu-cevaplı konuşmalarından ve tarikatı hakkındaki sözlerinden, ayrıca aynı soydan gelen Şah İsmail ile kimi Kızılbaş ozanlarının tarikatı anlatan şiirlerinden oluşmuştur¹¹³. Bu kitapta Alevilerin dini törenlerinin ve toplumsal ilişkilerinin nasıl olması gerektiği yanında Muhammed-Ali'nin nuru, Kırklar, oniki imam, pir, mürşid, rehber, talib ve musahiplik gibi pek çok konu yer alır¹¹⁴. *Cem Dergisi*'nde Mehmet Yaman tarafından kaleme alınan *Şeyh Safi Buyruğu'ndan Seçmeler* başlıklı bir yazı dizisi yayınlanmıştır. Bu yazı dizisinde Buyruk'tan çeşitli alıntılar yapılmış ve günümüz Türkçesi ile aktarılmıştır¹¹⁵.

¹¹⁰ Ayhan Aydın, "Alevilik'te Kurumsallaşma, Cem/Cemevi Üzerine Bazı Notlar", *Cem*, XXXIII/107 (Aralık 2000-Mart 2001): 25.

¹¹¹ Abdülbakıy Gölpınarlı, *Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şiilik*, (İstanbul: 2003): 178.

¹¹² Fuat Bozkurt, "Buyruk Üzerine", *Cem*, I/12 (Mayıs 1992): 16-17.

¹¹³ Mehmet Yaman, "Şeyh Safi Buyruğu'ndan", *Cem*, I/2 (Temmuz 1991): 49.

¹¹⁴ Rıza Zelyut, "Alevilik Nedir I", *Cem*, V/58 (Eylül 1996): 16.

¹¹⁵ Mehmet Yaman tarafından kaleme alınan bu yazı dizisi 11. sayıda başlamış ve 24. sayıda sona ermiştir. Ancak derginin 12, 20, 23. sayılarında yazı dizisine ara verilmiştir.

b. Velayetnameler ve Menakıbnameler

Velayetnameler ve menakıbnameler bir veya daha çok velinin hayatlarından parçalar ve kerametler içermekle beraber yaşanan çağa dair sosyal ve siyasal gelişmelerle ilgili bilgiler de vermektedirler¹¹⁶.

Velayetnamelerin önemli bir kısmını söylenceler oluşturur. Yazıya geçene kadar pek çok gerçek dışılıkla bezenen bu söylenceler destansı bir özellik kazanmıştır. Bu söylenceler din farkı gözetmez. “Hıristiyan azizi de ejderha öldürür, Müslüman azizi de, Budist azizi de. Hıristiyan azizi de şu veya bu hayvanın donuna girer Müslüman olan da, hepsi denizden geçer hava da uçar”. Bu olaylar insanın dileyip de yapamadığı şeylerdir¹¹⁷. Bu sebeple Nejat Birdoğan’a göre Velayetnamelere yüzde yüz tarihsel kaynak olarak bakılamaz. Ancak halk olaylarının yazıya geçirilmemiş olması bizi bu kaynaklardan faydalanmaya götürmektedir¹¹⁸.

Dergi yazarlarından Abuzer Leblebici Anadolu Aleviliğinin kaynakları arasında Alevi Bektaşî usullerini içeren Nameler ile Alevi deyişlerini ve nefeslerini içeren Cönkleri de gösterir¹¹⁹.

III. ALEVİLİK TARİHİ

A. Türklerin İslâm’ı Kabulü ve Tepkileri

Cem yazarlarına göre Türklerin eski inançlarını bırakıp Müslüman olmaları kısa bir zaman diliminde gerçekleşmemiş ve başlangıçta Müslüman ordulara karşı 200 seneden fazla direnmişlerdir¹²⁰. Bu

¹¹⁶ Hüseyin Bal, “Anadolu Aydınlanmasında Hacı Bektaş Veli”, *Cem*, XXX/81 (Ağustos 1998): 41. Velayetname ve menakıbnameler listesi ve haklarında bilgiler için bk. Ocak, *Alevi ve Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri*, 25-51.

¹¹⁷ Hacı Bektaş Veli, “*Vilayet-name Manakıb-ı Hünkâr Hacı Bektaş Veli*, hzr. Abdülbakıy Gölpınarlı, (İstanbul: 1995): VIII-IX.

¹¹⁸ Birdoğan, *Anadolu’nun Gizli Kültürü Alevilik*, 74.

¹¹⁹ Yazarın zikrettiği nameler şunlardır: Nasihatname-i Abdal Musa, Fakirname-i Virani Baba, Esrarı Hurufname-i Kaygusuz Sultan, Faziletname-i Yemini Baba, Aşkname, İlahiname, Taçname, Erkanname. (Abuzer Leblebici, “Tercüme Üzerine”, *Cem*, XXX/78 (Mayıs 1998): 47.)

¹²⁰ Rıza Zelyut, “Alevilik Nedir V”, *Cem*, VII/63 (Şubat 1997): 54; Hüseyin Bal, “Tasavvuf Felsefesi ve Alevilik”, *Cem*, XXXIV/108 (Nisan 2001): 19.

karşı çıkışta yerleşmiş olan dini terk etmemek en büyük nedendir. Rıza Zelyut bazı boyların sünnet olma korkusu ile başka yerlere göçtüğünü belirtir. Niyazi Öktem Türklerin İslam ordularına karşı koymalarındaki etkenlerden birinin “Arap kültürünün getirdiği öğeler” olduğunu iddia eder. Ona göre Türkler bu kültür öğelerini yadırgamışlardır¹²¹.

Zamanla Türkler arasında çeşitli sebeplerle hızlı bir müslümanlaşma yaşanmıştır. Bu etkenlerin başında İslâm orduları ile Türkler arasında meydana gelen mücadeleler sayılabilir. Bazı boylar bu mücadeleler sırasında Müslüman olmaya başlamışlardır. Özellikle Me'mun devrinde Türklerle daha çok değer verilmesi ve Türkler arasından seçilen askerlerle halifenin ordusunun kurulması, bu ordu için Samarra şehrinin oluşturulması Türklerin daha yoğun bir şekilde İslam'a girmelerine neden olmuştur. Türklerin büyük sayılarla Müslümanlaşmaları ilk olarak Bulgar Türkleri arasında yaşanmış sonra da Oğuzlar parça parça Müslüman olmaya başlamıştır. 960 yılında 200 bin çadırın İslam'a geçtiği iddia edilir¹²². Doğan Bermek de Horasan bölgesinde çok tanrılı din anlayışından tek tanrılı din anlayışı olan İslam dinine doğru hızlı bir geçişin olduğunu¹²³ belirtir.

Türkmenlerin Müslüman olmalarını hızlandıran etkenlerden birisi de İslam'ın tek tanrılı oluşudur. Türkler İslam'dan önce farklı inançlara mensup idiler. Uygur ve Dokuz Oğuzlar Budizm'i¹²⁴, Hazar Türkleri Museviliği¹²⁵, Oğuz ve Kırgızların bir kısmı da Hıristiyanlığı seçmişlerdi. Gök Tanrı inancı ve Şamanizm ise “egemen” inançtı¹²⁶. Tek Tanrı fikri, din için vatan için yapılan eylemlerin ödüllendirilmesi ve

¹²¹ Zelyut, a.g.m. 54; Niyazi Öktem, “Aleviler ve Muhalefet”, *Cem*, VII/64 (Mart 1997): 29.

¹²² Zelyut, a.g.m. 53; Abdulkadir Sezgin, *Sosyolojik Açıdan Alevilik-Bektaşilik*, (Ankara 2002): 33.

¹²³ Doğan Bermek, “Alevilik-Bektaşilik-Mevlevilik Ritüelleri Üzerine”, *Cem*, XXXI/90 (Mayıs Haziran 1999): 42.

¹²⁴ Ahmet Yaşar Ocak, Budizm inancının Doğu Hunları, Göktürkler, Karluklar ve Uygurlar arasında yayıldığını söyler. (Ocak, *Alevi ve Bektaşi İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri*, 74-83.)

¹²⁵ Museviliği resmi din olarak kabul eden tek Türk devleti Hazarlardır. (Ocak, *a.g.e.* 101.)

¹²⁶ Hüseyin Bal, “Tasavvuf Felsefesi Alevi Bektaşi İnancı ve Mevlevilik”, *Cem*, XXX/85 (Aralık 1998): 42.

Tanrı ile inanan arasında ruhban sınıfının olmaması Orta Asyalı kavimlere çekici gelmiş ve İslam bu topluluklar arasında hızla yayılmıştır. Doğan Bermek'e göre Türkmenlerin benimsediği İslâm, Batını İslâm anlayışı olup Hz. Ali ile Oniki İmamın yoludur¹²⁷. İnsanı merkeze koyan bu anlayış tasavvuf ehli eli ile Türkmenlere Horasan üzerinden ulaşmış¹²⁸ ve tasavvuf ehlinin hoşgörüsü yüklü mesajları bu insanları oldukça etkilemiştir¹²⁹.

Konuyla ilgilenen *Dergi* yazarlarının çoğunun savunduğu fikirlerden birisi de Orta Asya Türklerinin Müslümanlaşma esnasında eski dinlerinden tamamen vazgeçmedikleridir¹³⁰. Türkler İslamiyet'le kaynaşma esnasında ya devlet yönetme biçimini ve hukuk anlayışını¹³¹ ya da göçebe olmalarından dolayı İslâm fakihlerinin ortaya koyduğu biçimi kabul etmekte zorlanmışlardır¹³². Bu zorluğu daha önce mensup oldukları dinî anlayışlarıyla yeni dini mezcederek çözüme yoluna gitmişlerdir¹³³.

B. Anadolu'nun Müslümanlaşması ve Aleviler

Baki Öz'e göre Anadolu'nun etnik ve ideolojik yapılanmasında başrolü Aleviler oynarlar. Anadolu'yu Türkleştirip Müslümanlaştıran, yerleşik hayata geçiren, kurulan Türk Devletlerinin egemenliğini sağlayanlar hep Alevilerdir¹³⁴. Abidin Özgünay Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslamlaşması dönemlerinde Türkmen topluluklarının itikadi

¹²⁷ Doğan Bermek, "Alevilik-Bektaşilik-Mevlevilik Ritüelleri Üzerine", *Cem*, XXXI/90 (Mayıs Haziran 1999): 42.

¹²⁸ Bal, "Tasavvuf Felsefesi ve Alevilik", *Cem*, XXXIV/108 (Nisan 2001): 19.

¹²⁹ a.mlf., "Tasavvuf Felsefesi Alevi Bektaşi İnancı ve Mevlevilik", 42.

¹³⁰ Bermek, a.g.m. 42; Niyazi Öktem, "Aleviliğe Bakış Açımız", *Cem*, VI/59 (Ekim 1996): 45; Zelyut, "Alevilik Nedir V", 54; Öktem, "Aleviler ve Muhalefet", *Cem*, VII/64 (Mart 1997): 29.

¹³¹ Bermek, a.g.m. 42.

¹³² Zelyut, "Alevilik Nedir V", 54.

¹³³ İlyas Üzüm, *Kültürel Kaynaklarına Göre Alevilik*, (İstanbul: 2002): 11; a. mlf. *Günümüz Aleviliği*, (İstanbul: 1997): 1; Mehmet Saffet Sarıkaya, *Anadolu Aleviliğinin Arka Planı*, (İstanbul: 2003): 110; Ali Balkız, *Sivas'tan Sydney'ye Pir Sultan*, (Ankara 1994): 13.

¹³⁴ Baki Öz, "Türk-İslam Tarihi İçerisinde Aleviliğin Konumu", *Cem*, II/20 (Ocak 1993): 38; a. mlf., "Hacı Bektaş Veli'nin Yaşadığı Tarihsel Ortam", *Cem*, V/57 (Ağustos 96): 51.

karakterini Alevi Batini olarak ifade eder¹³⁵. Baki Öz, Anadolu'ya göç edenlerin bir kısmının Alevi olduğunu, bir bölümünün Müslümanlıkla Şamanlık arasında bocaladığını diğer bir bölümünün ise Şamanlık veya başka Asya dinlerine mensup olduğunu söyler. Ona göre Türkmenlerin İslamlaşmasında Arap etkeni değil de İran etkeni daha belirleyici olduğundan Türkmenler Hz. Ali ve Ehl-i Beyt sevgisi gibi temel Şii ilkelerinin etkisinde kalmışlardır¹³⁶.

Niyazi Öktem Aleviliğin Anadolu'ya ilk gelişinin VIII. yüzyılda olduğunu söyler. Horasan Erenlerinden önce Anadolu'ya gelen Ehl-i Beyt sevgisine dayalı İslam anlayışı Doğu Anadolu'da özellikle Tunceli yöresinde yaygınlaşmıştır¹³⁷. Hz. Ali'nin soyunun Anadolu'da Türkleşmesi ise dokuzuncu yüzyılın ilk çeyreğinde başlar. Bu Türkleşme Hz. Ali'nin oğullarından Zeynel Abidin'in soyunun Malatya yöresine yerleşmesi ile gerçekleşmiştir¹³⁸. Anadolu'ya başka bir göç de 14. yüzyılın ilk çeyreğinde Moğol baskısı sonucu gerçekleşir ve Türkmen Beyleri aileleri ve sürüleri ile birlikte Cengiz'in ordularının önünden kaçarak Doğu Anadolu Dağlarına yerleşmiş ve Anadolu'nun Türkleşmesini sağlamıştır¹³⁹.

C. Selçuklular ve Aleviler

Niyazi Öktem'e göre Büyük Selçuklu Devleti ve bu devletin yöneticileri sünnidir ve Abbasi halifelerine hizmet etmişlerdir. Öktem bu geleneğin Anadolu Selçuklularında da sürdüğünü ifade eder¹⁴⁰. Hilmi Ziya Ülken'e göre Selçuklu döneminin en büyük sünni alimleri İran

¹³⁵ Abidin Özgünay, "Alevilik Türkiye'nin Tek Şansıdır.. Korkuyu Yıkın", *Cem*, I/4 (Eylül 1991): 32.

¹³⁶ Öz, a.g.m. 51; a. mlf., "Osmanlı'nın Devlet Oluşuna Alevilerin Katkısı I", *Cem*, III/26 (Temmuz 1993): 29.

¹³⁷ Niyazi Öktem, "Anadolu'da Aleviliğin Başlaması", *Cem*, V/51 (Ağustos 1995): 7.

¹³⁸ İsmail Kaygusuz, *Alevilik İnanç, Kültür, Siyaset Tarihi ve Uluları*, (İstanbul: Alev Yayınları, 1995): 40-48'den naklen Öz, a.g.m. 49.

¹³⁹ Kutluay Erdoğan, "Hacı Bektaş'ta 16 Ağustosların Oluşturduğu Milliyet Gerçeği Bir Gelenek Birliğidir", *Cem*, XXXVI/124 (Ağustos 2002): 12.; Baki Öz, "Hacı Bektaş Veli'nin Yaşadığı Tarihsel Ortam", *Cem*, V/57 (Ağustos 1996): 51; Hacı Ahmet Özdemir, *Moğol İstilası*, (İstanbul: 2005): 313.

¹⁴⁰ Niyazi Öktem, "Osmanlı Öncesi Anadolu'da Şia-Alevi Etkisi", *Cem*, VII/71 (Ekim 1997): 26.

kökenli idi. Buna örnek olarak İmam-ı Azam, Kadı Beyzavî, Gazzalî, Firuzâbâdî ve Nizam-ül Mülk'ün isimlerini verir¹⁴¹.

Kutluay Erdoğan, Büyük Selçuklu Devleti'nin yıkılmasıyla bağımsızlık kazanan Anadolu Selçuklu Devleti'nin kuruluşunda Türkmen yapının çok etkin olduğunu ancak daha sonra devlette İran karakterinin hakimiyet kurduğunu iddia eder. O Büyük Selçuklu Devleti'nin hakimiyetini sona erdirenin de Fars Kültürü olduğu düşüncesindedir. Çünkü Sultanlar hakimiyetlerini yerleşik halka dayamış, göçebe Türkmenleri görmezden gelmişlerdir. Bu siyaset Türkmenleri küstürmüştür. Küskünlerin bir kısmı batıya göçerken bir kısmı da devamlı karışıklık çıkarmıştır. Selçuklu idaresi bu göçerleri merkezden uzak tutmak için Batıya fetihlere göndermiştir¹⁴². Bu hoşnutsuzluk Anadolu Selçuklu Devleti'ne karşı da sürmüştür. Selçuklu yönetimine karşı yapılan Babailer hareketi ve çeşitli ayaklanmalar bu hoşnutsuzluğun en açık örneğidir¹⁴³. İzzettin Doğan Anadolu'da özellikle Selçuklularının son dönemlerinde Alevi İslam anlayışını benimsemişlerin oranının yüzde sekseni aştığını, geri kalanların Hıristiyan olduğunu Sünnilerin ise çok az bir nüfusa sahip bulunduğunu¹⁴⁴ iddia eder.

D. Moğollar ve Aleviler

Asya'da ortaya çıkan Moğol Cengiz İmparatorluğunun güttüğü genişlemeci siyaset sonucu pek çok devlet ve beylik yıkılır. Moğol kıyımından kaçmak isteyen halk Anadolu'ya sığınır¹⁴⁵. Bu Anadolu'nun Türkleşmesini de sağlar. Ancak Cengiz'in ordularını durduramaz. Babai olaylarıyla Selçuklu Devleti'nin yıprandığını gören Moğollar

¹⁴¹ Hilmi Ziya Ülken, "Şiiliğin Kökeni Sorunu", sđl. Ali Yaman, *Cem*, V/54 (Kasım 1995): 18.

¹⁴² Erdoğan, a.g.m. 12.

¹⁴³ Baki Öz, "Türk İslam Tarihi İçerisinde Aleviliğin Konumu", *Cem*, II/20 (Ocak 1993): 38;

¹⁴⁴ İzzettin Doğan, "Cem Vakfı'nın Aydınlanma Hareketine Herkes Destek Olmalıdır", *Cem*, XXXVI/122 (Haziran 2002): 3.

¹⁴⁵ Öz, "Hacı Bektaş Veli'nin Yaşadığı Tarihsel Ortam", *Cem*, V/57 (Ağustos 1996): 51.

Baycu Noyan komutasındaki orduları ile Erzurum'u alarak Anadolu'ya girerler. Bu istilanın iki önemli sonucu olmuştur. Birincisi Anadolu'da fikrî ve inanç birliği derin yaralar almıştır¹⁴⁶. İkincisi istilalarla birlikte Moğollar da Müslümanlaşmaya başlamıştır. İran üzerinden gelmeleri de onları Şii inanç boyutuna götürmüştür. Niyazi Öktem, Moğol Emiri Olcaytu'nun Şii olduğunu¹⁴⁷ belirtir.

E. Osmanlı Devleti, Safeviler ve Aleviler

Baki Öz, Osmanlı Devleti'nin Aleviler eliyle kurulduğunu iddia eder. Osmanlı, Devlet oluşunu Alevilerle tamamlamış ama onlarsız sürdürmüştür. Öz, Osman Bey yönetime gelirken düzenlenen Seymen Alayını iddiasını destekleyici delil olarak sunar. Yazar Osmanlı Devleti'nin kuruluş döneminde etkin olan Alevi-Bektaşî dervişlerinin isimlerini de verir. Bunlar: Şeyh Edebali, Şeyh Bali, Şeyh Osman, Aynuddevle, Hacı Mihman, Bağdın Hacı, Geyikli Baba, Abdal Musa, Abdal Murad, Duğlu Baba, Emircan Sultan, Ahi Evran, Sarı Saltık, Kaygusuz Abdal, Kumral Abdal, Abdal Mehmet, Baba Postunpuş, Baba Muhlis, Ahi Hasan, Koçum Seydi, Karaca Ahmet ve Ahi Kadem'dir¹⁴⁸.

Alevilerin Osmanlı Devleti'nde adını en çok andıkları padişah Yavuz Sultan Selim'dir. *Cem Dergisi* cephesinden bakıldığında Yavuz Sultan Selim sevmeyen bir Osmanlı Padişahıdır. Bunun sebeplerine gelince:

Safevi Devleti Aleviler için "doğan güneş"¹⁴⁹ olmuştur. Nedeni ise Şah İsmail'dir. Krisztina Kehl Bodrogi Anadolu halkının büyük bir kısmının Safevi Şeyhi ve İran Şahı olan İsmail'i "zamanın mehdisi"

¹⁴⁶ Öz, "Hacı Bektaş Velinin Yaşadığı Tarihsel Ortam", *Cem*, V/58 (Eylül 1996): 27.

¹⁴⁷ Niyazi Öktem, "Osmanlı Öncesi Anadolu'da Şia-Alevi Etkisi", *Cem*, VII/71 (Ekim 1997): 27. Olcaytu başta Hanefi iken çeşitli tesirlerle Şii'liği kabul etmiştir. Şii akidelere taassup derecesinde bağlanmıştır. Şii oluncaya kadar bastırıldığı paraların üzerinde dört halifenin ismi bulunurken Şii olduktan sonra paraların üzerine on iki imamın ismini koydurmuştur. (T.H., "Olcaytu", *İslam Ansiklopedisi*, IX, 389.)

¹⁴⁸ Öz, "Osmanlı'nın Devlet Oluşuna Alevilerin Katkısı II", *Cem*, III/28 (Eylül 1993): 24.

¹⁴⁹ Ali Rıza Özdemir, Ahmet Bozkurt, "Alevilik Nedir? Ne Değildir?", *Cem*, IV/46 (Mart 1995): 46.

olarak gördüğünü söyler¹⁵⁰. Şah İsmail İran'da Erdebil Tekkesi'ne mensuptur. Bu tekke Ahmet Yesevi çizgisi etrafında faaliyet gösteren bir tekkedir. O dönemde İran'da Şah İsmail'in dedelerinden itibaren Türk kültürü hakimdir¹⁵¹.

Şah İsmail saltanatını kuvvetlendirdikten sonra Anadolu'da Alevi propagandasına girişmiştir¹⁵². Anadolu insanı bu yolla "Yezid düzeni" olarak nitelendirilerek Osmanlı idaresine karşı kışkırtılmıştır¹⁵³. Osmanlı yönetiminden memnun olmayan Aleviler ise Osmanlı Devleti'nin yıkılmasını ve adalet düzeninin kurulmasını Şah İsmail'den beklemişlerdir¹⁵⁴.

Osmanlı yönetiminin Safevilerin Anadolu'daki faaliyetlerini önlemeye yönelik olarak aldığı tedbirler ise şu şekilde sıralanabilir: İran'a ve Kızılbaş kabileler arasına casuslar göndermek suretiyle muhaliflerden haber alınması, Kızılbaşların İran'a kaçmalarının önlenmesi için sınırların sıkı kontrolü ve kaçanların mallarına devlet tarafından el konulması, Safevi propagandasının önlenmesi ve propaganda amacıyla gelerek kurban ve sadaka toplayanların engellenmesi, Kızılbaşların yakalanarak Kıbrıs'a, Mora Yarımadasına ve Budin'e sürülmeleri, İran'dan Osmanlı Devleti'ne iltica edenlere veya Rafizi (Kızılbaş) iken Sünni olanlara arazi, para ve rütbe verilerek iltifat edilmesi¹⁵⁵.

Şah İsmail'in Anadolu'yu bu derece etkilediği zaman diliminde Osmanlı tahtına Yavuz Sultan Selim geçmiştir. O ülkenin çeşitli yerlerinde yaşayan Alevi nüfusunu tespit ettirmiştir¹⁵⁶. Alevi yazarlar Yavuz'un bu tavrı sonrası Anadolu'da oluşan durumla ilgili olarak on

¹⁵⁰ Krisztina Kehl-Bodrogi, "Alevilik Üzerine", *Cem*, I/6 (Kasım 1991): 22.

¹⁵¹ Celalettin Ulusoy, "Şah İsmail (Hatayi)", *Cem*, VI/59 (Ekim 1996): 33.

¹⁵² Ulusoy, a.g.m. 33.

¹⁵³ Ali Yaman, "Şah İsmail ve Anadolu", *Cem*, VII/71 (Ekim 1997): 45.

¹⁵⁴ Kehl-Bodrogi, a.g.m. 22.

¹⁵⁵ Ali Yaman, "Anadolu'da Safevi Nüfuzu", *Cem*, VII/72 (Kasım 1997): 32.

¹⁵⁶ Şener, *Alevilik Olayı*, 67; Ali Sümer Yavuz'un tahta geçmesinin Hacı Bektaş Veli Dergâhı'ndan gönderilen fermanlarla olduğunu iddia eder. (Ali Sümer, "Yavuz Sultan Selim'in Hacı Bektaş'ı Ziyaret Nedeni", *Cem*, IV/40 (Eylül 1994): 31.)

binlerce¹⁵⁷ hatta kırk, elli bine varan Alevi'nin öldürüldüğü iddialarını ortaya atmışlardır¹⁵⁸. Krisztina Kehl Bodrogi, o dönemde Safevi tarafını tutanlara karşı sistematik bir takip, tutuklama ve zulmün başladığını¹⁵⁹ ifade eder.

İki devlet yönetimi de savaş öncesi fetvalar yoluyla halkı etkilemeye çalışmıştır. Ancak dergide yalnızca Yavuz Sultan Selim'in Şeyhülislamdan aldığı fetvalardan bahsedilir¹⁶⁰. Şah İsmail 1514'te yapılan Çaldıran Savaşı'nda Yavuz Sultan Selim'e yenilmiştir. Ancak bu yenilgi Alevilerin onun şahsında besledikleri ümitleri tüketmemiştir. 16. yüzyıldaki ayaklanmalar¹⁶¹ bu tükenmez umudun kanıtıdır. Krisztina Kehl Bodrogi'ye göre "Sünnilik Osmanlı Devleti'nde güçlendikçe eski inançlarına ve eski geleneklerine sadık kalanlar, sosyal, siyasal ve dinsel açıdan Osmanlı toplumundan soyutlandılar. O zamana kadar bağlı oldukları Safevilerin de resmi Şia'ya dönüşü bu insanların Safevilerle olan ilişkisini sona erdirmiştir. "Sünni ve Şii ulema tarafından dışlanıp Rafizi olarak değerlendirilen Aleviler 17. yüzyıldan itibaren bölgesel olduğu kadar sosyal ve dinsel olarak da izole durumda kalmışlardır"¹⁶². Osmanlı-Safevi mücadelesi sonucunda savaşlarda pek çok yer tahrip olmuş, binlerce insan ölmüştür.

¹⁵⁷ Yaman, a.g.m: 46.

¹⁵⁸ Fuat Bozkurt, "Alevilik Dizisi", *Sabah*, 31.11.1990 dan naklen, Mehmet Şimşek, "İnançları Uğruna Yakılarak Canlarını Verenler", *Cem*, IV/44 (Ocak 1995): 26-27; Abdülkadir Sezgin'e göre Çaldıran Savaşı öncesi özellikle 1513-1514 yılları arasında Yavuz Sultan Selim tarafından Anadolu'da 40.000 Kızılbaş'ın öldürülmüş olduğuna dair iddiayı destekleyici hiç bir tarihi vesika yoktur. (Sezgin, *Sosyolojik Açıdan Alevilik-Bektaşılık*, 59.) Hammer de Yavuz Sultan Selim'in Osmanlı ülkesinde tespit ettirdiği 40.000 Şii'nin ya öldürüldüğü ya da hapse atıldığı iddiasını destekler. (Hammer, *Osmanlı Devleti Tarihi*, 251.) Rakamın abartılı oluşunun sebepleri hakkında ayrıca bk. Ümit Erkan, *16. Yüzyılda Osmanlı'da Kızılbaş Ayaklanmaları*, (Ankara: Araştırma Yayınları, 2016), 220-222.

¹⁵⁹ Krisztina Kehl-Bodrogi, "Alevilik Üzerine", *Cem*, I/6 (Kasım 1991): 23.

¹⁶⁰ Gülağ Öz, "Alevilerin Katledilmesine Fetva Veren Şeyhülislam İbn Kemal", *Cem*, V/52 (Eylül 1995): 26.

¹⁶¹ Bu ayaklanmalar için arşiv belgeleri ışığında kapsamlı bir çalışma için bk. Erkan, *16. Yüzyılda Osmanlı'da Kızılbaş Ayaklanmaları*.

¹⁶² Bodrogi, a.g.m. 22- 23.

İran ve Anadolu arasında sürgünlerle bir nüfus hareketi de yaşanmıştır¹⁶³.

Cem yazarlarından Tahir Aslandaş Osmanlı Devleti'nde Kızılbaş denilince iğrenir gibi yapan padişahlar ve şeyhülislamı olduğu iddia eder. Yazar "Alevilerin-Kızılbaşların, Cem, cemaat, yaptıkları saz ve çalgı çaldıkları, birlikte eğlendikleri, eğlence sonunda mum söndürüp birbirlerinin avratları ile ilişki kurdukları gerekçe gösterilerek katledilmeleri için fetvalar yazıyorlardı" demektedir. Bunlara örnek olarak ta Yavuz Sultan Selim, III. Murat, II. Selim, II. Abdülhamid, Ebussuud Efendi ve Müftü Hamza'nın isimlerini verir¹⁶⁴.

Alevilerin tepki gösterdikleri Osmanlı padişahlarından birisi de II. Mahmut'tur çünkü II. Mahmut'un Yeniçeri Ocağını kapatmıştır¹⁶⁵. Muzaffer Doğanbaş Osmanlı İmparatorluğunda 19. yüzyılda hoşgörüsüzce baskı ve katliamların olduğunu söyler ve buna en çarpıcı örnek olarak ta 1826 yılında Yeniçeri ocağının kapatılmasını gösterir¹⁶⁶.

Cahit Tanyol, Osmanlı İmparatorluğunda dinin iki kez katılaştığını ve irticaya yataklık yaptığını iddia eder. O bunları Yavuz Sultan Selim'in hilafeti getirmesi ve Yeniçeriliğin kaldırılması olarak sayar¹⁶⁷. Ali Aktaş da, Yavuz Sultan Selim ve İkinci Mahmut dönemlerini Kızılbaşların ve Nusayriilerin zorla yola getirilmesi için baskının en çok yoğunlaştığı dönemler olarak nitelendirir¹⁶⁸. Baki Öz ise Alevi ve Ahilerden kopuşun II. Murad'la başladığını söyler. Ona göre Alevi-

¹⁶³ Yaman, a.g.m. 32.

¹⁶⁴ Tahir Aslandaş, "Kızılbaş, Kızılbaşlık", *Cem*, V/50 (Temmuz 1995): 50. Fetvalar dahil geniş bilgi için bk. Erkan, *Osmanlı'da Kızılbaş Ayaklanmaları*, 107-377.

¹⁶⁵ Müfid Yüksel, "Emin Baba Bektaşî Dergahı", *Cem*, VII/69 (Ağustos 1997): 48; Gülağ Öz, "Selçuklu ve Osmanlı'da Alevi Tekke ve Dergahları", *Cem*, V/55 (Aralık 1995): 46. Cahit Tanyol, "Demokratik ve Teokratik İki Mezhep", *Cem*, V/54 (Kasım 1995): 3.

¹⁶⁶ Muzaffer Doğanbaş, "İslam Tarihinde Hoşgörüsüzlük ve Aleviler", *Cem*, XXX/84 (Kasım 1998): 51.

¹⁶⁷ Tanyol, "Türk Müslümanlığı ve Alevilik", *Cem*, I/2 (Temmuz 1991): 8.

¹⁶⁸ Ali Aktaş, "Kırsal Dönüşüm Sürecinde Aleviler", *Cem*, XXXII/90 (Mayıs-Haziran 1999): 48.

ler II. Bayezit döneminde sürgüne gönderilirler. Öz, Osmanlı Devleti'nin büyüyüp yayıldıkça bir İslam merkezi haline geldiğini, özellikle Konya, Bursa, Edirne ve İstanbul'un birer düşünce ve eğitim merkezine dönüşüp evrensel nitelik kazandıklarını, Asyalı bilginlerin Osmanlı'ya Şiilik ve tasavvufu, Suriye ve Mısırlı bilginlerin ise şeriatçı akımları ve Sünniliği taşıdıklarını söyler. II. Murad döneminde gelen İbn-i Arabşah ile Fatih Sultan Mehmet döneminin etkin ismi olan Mısır kökenli Molla Gürani'nin öncülüğünü yaptığı ulema çevrelerinin çalışmaları ile Asya kökenli her düşünce Şiilik olarak nitelenmiş ve bir Sünnilik akımı yaratılmıştır¹⁶⁹.

Aleviler, Osmanlı Devleti yıkılırken İttihat ve Terakki hareketi içerisinde yer almışlardır. Bunun temel nedeni Aleviliğin Sünnilikle çatışma içerisinde olması ve başka bir tarafa yaslanma ihtiyacı ile karşı karşıya gelmesidir. Bu ihtiyaç Sünnilikle çatışan bir başka grupta, İttihat ve Terakki hareketiyle yakınlığı doğurmuştur. Fakat bu yakınlık politik bir yakınlık olup inançsal bir temeli yoktur¹⁷⁰. Yine bu yakınlık Namık Kemal, Resne'li Niyazi Bey, Enver Bey, Şeyhülislam Musa Kazım ve Rıza Tevfik gibi isimlerin yanısıra İttihat ve Terakki hareketi içerisinde yer alıp "lokomotif" görevi üstlenen pek çok insanın Bektaşî olduğu iddialarının¹⁷¹ ortaya atılmasına neden olmuştur.

F. Cumhuriyet Devri ve Aleviler

Cem yazarlarına göre Aleviler, Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin kurulması çalışmalarında yer almış yeni devletin kurulmasıyla durumlarında hızlı bir iyileşme olacağı ümidini taşımışlardır. Ancak bu ümit yerini zamanla hayal kırıklığına bırakmıştır¹⁷².

¹⁶⁹ Baki Öz, "Osmanlı'nın Devlet Oluşuna Alevilerin Katkısı I", *Cem*, III/26 (Temmuz 1993): 31.

¹⁷⁰ Reha Çamuroğlu, "Çağdaş Aleviliğin Sorunları 3", *Cem*, I/8 (Ocak 1992): 16.

¹⁷¹ Öz, "Alevilik Nasıl Bir Ortaçağ Düşüncesidir", *Cem*, I/9 (Şubat 1992): 34; a. mlf., "Alevilik ve Cumhuriyet", *Cem*, VI/60 (Kasım 1996): 45.

¹⁷² a. mlf., "Osmanlı'nın Devlet Oluşuna Alevilerin Katkısı II", *Cem*, III/ 28: 24; Ali Aktaş, "Kırsal Dönüşüm Sürecinde Aleviler", *Cem*, XXXII/90 (Mayıs/Haziran 1999): 48.

Aleviler kurulacak devlette mutlu olacakları beklentisi ile Atatürk'e sonsuz destek vermişlerdir. Krisztina Kehl Bodrogi bunun nedenini Atatürk'le Alevilerin hedeflerinin aynı olması şeklinde ifade eder ve bu hedefleri de Anadolu'da Osmanlı saltanatını yok etmek, cumhuriyeti kurmak, İslamiyet'i devlet dini olmaktan çıkarmak ve şeriatı ortadan kaldırmak olarak sıralar¹⁷³. Ayrıca pek çok yazar da Aleviler ile Atatürk'ün hedeflerinin ortak olduğunu ifade eder¹⁷⁴. Onlara göre bu hedefler aynı zamanda Atatürk'ün Alevileri seçmesinin de nedenleri olmuştur. Cemal Şener'e göre Mustafa Kemal, padişaha bağlı Sünni halk ile birlikte mücadele edemeyeceğini bildiği için Anadolu'daki Alevi-Bektaşî kitlelerin desteğini alarak emperyalizme ve Osmanlı şeriatına karşı mücadele etmiştir¹⁷⁵.

Kurtuluş savaşı öncesinde Sivas Kongresinin hemen ardından Atatürk'ün Hacı Bektaş-ı Veli Dergahına yaptığı ziyaret ve bu ziyaret esnasında geçtiği iddia edilen sohbet Aleviler için bir gurur vesilesidir. Bu ziyaret dergide en ince ayrıntılarına kadar anlatılır. Atatürk Hacı Bektaş Dergahında Cemalettin Çelebi ile görüşür. Bu iki isim arasındaki sohbet gece yarısına kadar sürer. Ancak buldukları odaya hiç kimse girmediğinden sohbetin içeriği tam olarak bilinemez. Veliyettin Çelebi burada geçen konuşmayı şöyle anlatır: Cemalettin Çelebi konuşma esnasında Mustafa Kemal'e, "Paşa Hazretleri, cesaretli ve basiretli idarenizle Türk Milleti'nin düşmanı kahredeceğine inancım sonsuz. Yüce Allah'ın milletimize müyesser edeceği zaferden sonra Cumhuriyetin ilanını düşünüyor musunuz?" diye sormuştur. Mustafa Kemal ise Cemalettin Çelebinin elini avucunun içerisine alır ve hafif bir sesle, "o mutlu günün ilanına kadar aramızda kalmak kaydıyla evet Çelebi Hazretleri" der¹⁷⁶. 23 Nisan 1920'de Meclis açıldığında Cemalettin Çelebi Kırşehir mebusu olarak seçilir ve Meclis

¹⁷³ Krisztina Kehl Bodrogi, "Alevilik Üzerine", *Cem*, I/6 (Kasım 1991): 24.

¹⁷⁴ Abidin Özgünay, "Alevi Düşüncesinde Bir Başka Ali; Atatürk", *Cem*, I/6 (Kasım 1991): 5; Cemal Şener, "Atatürk ve Aleviler", *Cem*, I/6 (Kasım 1991): 16; a. m.l.f., "Medya ve Aleviler", *Cem*, XXX/77 (Nisan 1998): 56.

¹⁷⁵ Şener, a.g.m. 56.

¹⁷⁶ Kutluay Erdoğan, "Cumhuriyet ve Demokrasi Ortamında Aleviler", *Cem*, XXXVI/126 (Ekim 2002): 7; Cemalettin Ulusoy, "Cemalettin Çelebi-Veliyettin Çelebi ve Kurtuluş Savaşı", *Cem*, I/6 (Kasım 1991): 10.

başkan vekilliği görevini üstlenir. Meclisteki diğer Alevi milletvekilleri arasında Dersim mebusu Diyab Ağa ve Hasan Hayri Bey vardır¹⁷⁷.

Cumhuriyetin ilanından sonra tekke ve zaviyelerin kapatılması Aleviler için sürpriz bir karar olmuştur. *Cem* yazarı Yaşar Uçar, “Cumhuriyet yönetiminin yaptığı en anlamsız işin dergahları kapatarak Tanrı’yı bilmenin yollarını tıkamış olmasıdır”¹⁷⁸ şeklinde serzenişte bulunur.

G. 1950 Sonrası Alevilik

1950 ve sonrası Aleviler için çok önemli bir zaman dilimi olarak nitelenebilir. Bu dönemde Aleviler köyden kente göç etmeye başlamışlardır. Bu göç olgusu Alevileri kapalı toplum olmaktan çıkararak, daha açık bir toplum yapısına kavuşturmuştur. Büyük şehirlerin varoşlarına yapılan sağlıksız göç Alevileri ve Aleviliği pek çok büyük problemle karşı karşıya getirmiştir. Kırdan kente göç sürecinde ortak kültür ve inanç edinemedikleri¹⁷⁹ için de karşılaştıkları bu problemleri çözmeye sıkıntılar yaşamışlardır. Alevilik diğer dinî ya da sosyal akımlarla daha açık bir mücadeleye girişirken Aleviler, Anadolu’nun değişik yerlerinden gelmiş ve dinî inançlarını muhafaza etmeye çalışmışlardır. Köy Aleviliğinde sözlü geleneği ve ritüelleri devam ettiren “dede” var iken büyük şehirlere dağılan Alevilere ulaşacak bilirkişi eksikliği ortaya çıkmıştır¹⁸⁰. Kent olgusu Aleviliği derin bir farklılaşma sürecine itmiştir. Aleviler arasındaki ortak davranma refleksi, aynı kimlik problemini yaşamalarına rağmen gittikçe zayıflamıştır. Kırsal alanda, kapalı sosyal koşullarda bile kendini yeniden üreten Alevilik, kent ortamında kendini yeniden tanımlamada ve yeniden üretmede zorlanmıştır¹⁸¹.

¹⁷⁷ Şener, *Alevilik Olayı*, 119.

¹⁷⁸ Yaşar Uçar, “İnanmak mı? Bilmek mi?”, *Cem*, V/50 (Temmuz 1995): 15.

¹⁷⁹ Abidin Güler, “Yitik Bir Zamanı Yakalamak”, *Cem*, XXXIII/104 (Ağustos 2000): 49.

¹⁸⁰ Kutluay Erdoğan, “Alevi Gerçeği”, *Cem*, XXXI/87 (Şubat 1997): 38.

¹⁸¹ Kamil Fırat, “Kent Olgusu ve Alevi Kimliği”, *Cem*, XXXIII/104 (Ağustos 2000): 48.

Köy Aleviliği kendi içinde bir bütünlük ve çoğunluk oluştururken Sünni çoğunluk içindeki şehir Aleviliği bir parçalanmışlık görüntüsü vermiştir. Aleviler kente göç esnasında koptuğu kurumlarının yerini yenileriyle dolduramamış buna bağlı olarak pek çok geleneğinden uzaklaşmıştır¹⁸².

1960'larda Türkiye'de sol akımlar etkinlik kazanmış, Aleviler de ağırlıklı olarak sol hareketlere destek vermişlerdir. Bu dönem özellikle Alevi inanç ve geleneklerini küçümseyen genç Alevi neslin ortaya çıktığı dönemdir. Bu gençler giderek Alevilikle ilgili bilgilerden yoksun kalmışlardır. Cemler de daha az yapılır olmuştur. Aleviliği ayakta tutanlar ise Aşık Veysel, Aşık Daimi, Feyzullah Çınar, Davut Sulari ve Mahmut Erdal gibi sözlü geleneğin yaşatıcısı olan ozanlar ve aşıklar olmuştur¹⁸³.

1960'lı yıllarda başlayan Alevi dergiciliği *Cem*, *Ehlibeyt* ve *Gerçekler* adlı süreli yayınlarla başlamış, ancak bu yayın organları, ekonomik problemler nedeniyle uzun ömürlü olamamışlardır. Alevilik alanındaki yayın faaliyeti deyişler, nefesler, tarihi romanlar, buyruklar, velayetnameler gibi kitaplar üzerinde yoğunlaşarak devam etmiştir¹⁸⁴.

1980'lerde ise Alevilik pek çok açılım yaşamıştır¹⁸⁵. Aleviler örgütlenmeye başlamış ve "Alevilik konulu yayınlarda adeta patlama yaşanmıştır". Avrupa'da ve Türkiye'de dernekler, vakıflar ve dergahlar olmak üzere üç değişik çatı altında örgütlenme başlamıştır¹⁸⁶. Fakat Aleviler 12 Eylül 1980 sonrası oldukça sancılı dönemler de geçirmişlerdir. Sabri Yücel "Koca Osmanlı'nın yapamadığı şeyi 12 Eylül cuntası ve ardılları Alevi-Bektaşî toplumuna dayatmış, bu insanların

¹⁸² Rıza Zelyut, "Alevilik Muhammed Ali Yoludur", röp. Ayhan Aydın, *Cem*, XXX/82 (Eylül 1998): 48.

¹⁸³ Ali Yaman, "Cumhuriyet Sonrası Alevilik", *Cem*, XXX/78 (Mayıs 1998): 49.

¹⁸⁴ Yaman, a.g.m. 49-50.

¹⁸⁵ Kamil Fırat, "Kent Olgusu ve Alevi Kimliği", *Cem*, XXXIII/104 (Ağustos 2000): 47.

¹⁸⁶ Yaman, a.g.m. 50.

oturduğu köylere, mahallelere cami dikip, onları Sünni imamın arkasında namaz kılmaya zorlamışlardır”¹⁸⁷ der. Baki Öz’e göre 1980-90 yılları arasında devlet, solu sakıncalı ve tehlikeli görerek bastırmıştır. Oysa Alevi gençliği genellikle sol siyaset akımlarında yer almaktadır. Bu gelişme “bir düşünce ve siyaset” buhranı ortaya çıkarmıştır ki bu da Alevi uyanışını doğurmuş ve 1990’lı yıllar Aleviliğin güncelleştiği¹⁸⁸ yıllar olmuştur.

1950 sonrası şehirleşme ile başlayan ve son yıllarda değişim rüzgarlarının etkisiyle hareket eden Alevilik¹⁸⁹ pek çok çelişki ile karşı karşıya kalmıştır. Aleviler bir taraftan kentsel “farklılaştırma sürecine maruz kalırken”, diğer taraftan kendi aralarında “inanca ait ortak ölçütler” oluşturmaya çalışmaktadırlar. Ayrıca Alevilik Alevilerce ya sol ideoloji ile anılmış ya da etnik köken itibarıyla tanımlanmıştır¹⁹⁰. Sivil toplum kuruluşları ise Aleviliğe tarikat olgusu bağlamında yaklaşmış ve Sünni tarikatlarla aynı kategoride değerlendirmiştir. Rıza Zelyut’a göre bu yaklaşım Aleviliğin yok edilmesine katkı sağlamaktadır¹⁹¹. Pek çok safhadan geçen kimi zaman siyasallaştırılmaya çalışılan kimi zaman da geleneksel değerlerin yargılandığı Alevilik yeniden aslına dönme, kendi köklerine sahip çıkma ihtiyacı ile karşı karşıya kalmıştır. Bunda 1980 sonrası toplumsal ve siyasal gelişmelerin Aleviler arasında ortaya çıkardığı dışlanılma korkusunun da etkisi vardır¹⁹². Bunun sonucunda Aleviler kendi kurumlarını oluşturma çabasında son derece istekli davranmışlardır¹⁹³.

¹⁸⁷ Sabri Yücel, “Alevi-Bektaşî Örgütlenmeleri Üzerine”, *Cem*, V/52 (Eylül 1995): 23, 24.

¹⁸⁸ Baki Öz, “Aleviliğin Temel Kaynakları”, *Cem*, XXX/78 (Mayıs 1998): 40.

¹⁸⁹ Ahmet Yaşar Ocak, “Türkiye’de Aleviliğin Sosyo-Kültürel Problemleri Üzerine Bir Yaklaşım Denemesi ve Bazı Düşünceler”, *Cem*, III/31 (Aralık 1993): 20.

¹⁹⁰ Fırat, a.g.m. 48.

¹⁹¹ Rıza Zelyut, “Alevilik; Muhammed Ali Yoludur”, röp. Ayhan Aydın, *Cem*, XXX/82 (Eylül 1998): 48.

¹⁹² Krisztina Kehl Bodrogi, “Alevilik Üzerine”, *Cem*, I/6 (Kasım 1991): 24.

¹⁹³ Güler, “Yitik Bir Zamanı Yakalamak”, 49.

IV. TARİHİ KİŞİLER

A. Hz. Ali

Alevi denince ilk akla gelen isim Hz. Ali ve sevgisidir. Alevilerdeki bu sevgisinin sıradan bir sevgi olmayıp normalüstü nitelik taşıdığı¹⁹⁴ hatta kimi zaman, bazılarının Hz. Ali sevgisinin Hz. Muhammed'i aş-
tığı¹⁹⁵ iddia edilir. Hz. Ali Alevi inancının temel taşı olarak kabul edi-
lir. Onun için Ali'yi reddetmekle Allah'ı reddetmenin özdeş olduğu sa-
vunulur. Buna göre Alevilik, Ali ve Allah ile vardır¹⁹⁶. Hz. Ali'ye “şahsi
olgunluk mertebesi yönünden” ve “Al-i Beyt'in manevi şahsiyetini
temsil etmesi” yönünden bakılır. Bu ikinci yönün Hz. Muhammed'in
manevi şahsiyetinin de bir nevi temsili olduğu savunulur¹⁹⁷.

1. Hayatı

Cem Dergisi yazarlarına göre Alevi inancındaki on iki imamın bi-
rincisi olan Hz. Ali, Hz. Peygamber'in amcası Ebu Talib'in oğludur.
Annesi Haşimoğlu Esed'in kızı Fatıma'dır. Hz. Ali kardeşleri Talib,
Akil ve Cafer'den küçüktür¹⁹⁸. Hz. Ali 599 yılının 21 Mart günü Hz.
Muhammed'in Peygamberliğinden 12 ve Medine'ye göçünden 23 yıl
önce Mekke'de doğmuştur. Hz. Ali'nin annesi Kâbe'de ibadet ederken
doğum sancısına tutulmuş ve doğumu Kâbe'de gerçekleşmiştir¹⁹⁹.
Rıza Zelyut Şia içinde Hz. Ali'nin Kâbe'de doğmasının tesadüfi olma-
dığına dair görüşlerin ve Hz. Peygamberin hac görevini bu nedenle
zorunlu kıldığını ileri sürenlerin var olduğunu²⁰⁰ belirtmektedir. Ebu
Talib ve hanımı Fatıma doğan çocuklarına dedesinin adı olan Esed

¹⁹⁴ İsmayil Hakkı Baltacıoğlu, “Alevilikte Ali Sevgisi”, *Cem*, I/9 (Eylül 1966): 6,
7; Kutluay Erdoğan, “Alevi Gerçeği”, *Cem*, XXXI/87 (Şubat 1997): 38.

¹⁹⁵ Bedri Noyan, “Bektaşî ve Alevi Konusunda Bir gezinti I”, *Cem*, IV/44 (Ocak
1995): 7.

¹⁹⁶ Abidin Özgünay, “Alevilik Nedir? Ne değildir?”, *Cem*, II/16 (Eylül 1992): 5.

¹⁹⁷ Ömer Uluçay, “Alevilik Sevgi ve Barış”, *Cem*, VI/61 (Aralık 1996): 61.

¹⁹⁸ Hasan Çıkar, “Hazreti Ali”, *Cem*, XXXVI/119 (Mart 2002): 7; Mehmet Yaman,
“Hz. Ali'nin Doğumu ve Nevruz”, *Cem*, III/35 (Nisan 1994): 33.

¹⁹⁹ Yaman, a.g.m. 33; Çıkar, a.g.m. 7; Rıza Zelyut, “Alevilik Nedir II”, *Cem*, VI/59
(Ekim 1996): 8.; Atilla Fırat, “Hazreti Ali”, *Cem*, XXX/78 (Mayıs 1998): 54.

²⁰⁰ Zelyut, a.g.m. 8.

ismini koymak istemişler ancak Hz. Peygamber ona Ali adını vermiştir²⁰¹.

Hz. Ali'nin pek çok lakabı vardır. Hüseyin Bal bunları şu şekilde sıralar: Şah-ı Velayet, Şah-ı Merdan (Erenlerin/Velilerin Şahı), Haydar (Arslan, cesur), Serpinhan (Yardımcı can), Nihan (sır), Halikul Rahman (Bağışlayıcılığın Yaraticısı), Muhammed Ali, Aliyyul Murtaza²⁰². Bunların çok kullanılanlarından biri Murtaza'dır. Hz. Ali'nin, Medine'ye hicret esnasında Hz. Muhammed'in yatağında yatışı dolayısıyla Kuran-ı Kerim'de övüldüğü, Murtaza isminin de buradan kaynaklandığı²⁰³ iddia edilir.

Hz. Ali beş yaşında iken büyük bir kıtlık baş gösterince Hz. Muhammed Ebu Talib'in üzerindeki yükü hafifletmek için Hz. Ali'nin bakımını üstlenmiştir. Böylece Hz. Ali bütün zamanını Hz. Peygamberin yanında geçirmeye başlamıştır²⁰⁴. Hz. Peygamber'in kızı Fatıma ile evlenmiş²⁰⁵ onun sağlığında ikinci bir evlilik yapmamıştır. Ancak Hz. Fatıma'nın vefatından sonra yedi veya sekiz kez evlenmiştir²⁰⁶.

Muaviye ile giriştiği mücadele sonrası ortaya çıkan Hariciler Hz. Ali'yi uzun süre meşgul etmiş, 24 Ocak 661 tarihinde de bir Harici tarafından camide sabah namazını kılarken şehit edilmiştir²⁰⁷. Onun

²⁰¹ Çıkar, a.g.m. 7.

²⁰² Hüseyin Bal, "Ali Aleviler ve Bilim", *Cem*, XXX/80 (Temmuz 1998): 42.

²⁰³ Fırat, a.g.m. 55.

²⁰⁴ Çıkar, a.g.m. 7.

²⁰⁵ Hz. Ali'nin Hz. Fatıma ile evlenmesi sonucu Hasan, Hüseyin ve Muhsin adlı erkek çocukları dünyaya gelmiştir. Ancak Muhsin horoz didiklemesi sonucu ölmüştür. Ayrıca Ümmü Gülsüm, Zeynep ve Rukiyye adlı üç kız çocukları olmuştur. Zeynep Hz. Ali'nin kardeşi Cafer'in oğlu Abdullah ile, Ümmü Gülsüm Hz. Ömer ile evlendirilmiştir. Rukiyye ise genç yaşta vefat etmiştir. M. Necati Bursalı, *Hz. Fatıma-i Kübra*, (İstanbul: 1993): 89-117'den naklen. Faik Bulut, *Ali'siz Alevilik*, (İstanbul: 1998): 111.

²⁰⁶ Baki Öz, "Hazreti Ali", *Cem*, XXXVI/119 (Mart 2002): 6; Faik Bulut Hz. Ali'nin Hz. Fatıma sonrası yaptığı evliliklerinden ve cariyelerinden toplam 14 oğlu ile 17 kızının olduğunu belirtir. (Bulut, *a.g.e.* 114.)

²⁰⁷ Hüseyin Bal, "Kırsal Toplumda Kerbela: Bir Soykırımı", *Cem*, VII/66 (Mayıs 1997): 51; Birdoğan, *Anadolu'nun Gizli Kültürü Alevilik*, 176; Rıza Zelyut Hz. Ali'nin camide değil şehri teftiş etmeye çıktığı esnada şehit edildiğini savunur. (Rıza Zelyut, "Alevilik Nedir II", *Cem*, VI/59 (Ekim 1996): 11.)

şehadeti ile ilgili bir menkıbe anlatan Melek Muştı “Hz. Ali göğe çekilmiştir”²⁰⁸ ifadesini kullanır. Bu *Cem*’in diğer yazarlarında görülmeyen bir ifadedir. Dergide Hz. Ali’nin ilmi, cesareti, kahramanlığı ve mucizeleri ile ilgili pek çok menkıbe de bulunmaktadır²⁰⁹.

2. Özellikleri

Cem yazarı Haydar Kaya, Hz. Ali’nin İslâm dini içinde Hz. Peygamberden sonra gelen ikinci kişi olduğunu, İslam dininin onun kahramanlığı ve parlak zekâsı sayesinde yayıldığını iddia eder. Baki Öz ise Hz. Ali’yi “Peygamber Muhammed’i madde ve manada temsil yeteneği bakımından en yüce kimse” olarak nitelendirir²¹⁰. Hz. Ali 22 yıl boyunca Hz. Peygamber’e vahiy kâtibi olarak hizmet etmiştir. Kuran’ın iniş aşamalarını tümüyle gözlemlediği için iyi bir Kur’an yorumcusu ve değerlendircisi olmuştur²¹¹. Hz. Ali’nin bunlara ilaveten Tanrı’nın gizli sırlarına mazhar olduğu²¹² da iddia edilmiştir.

Baki Öz, Hazreti Ali’nin pek çok eser yazdığını ancak bu eserlerin birçoğunun 1055 yılında yanan Bağdat Şahpur Kütüphanesi’nde küllüğünü belirtir²¹³. Şerif Murtaza (966-1044)²¹⁴ Hz. Ali’nin şiirlerini

²⁰⁸ Melek Muştı, “Camaltı Resimlerinde Alevi Motifler”, *Cem*, VIII/73 (Ocak 1998): 54.

²⁰⁹ Sadem Açıköz, “Hz. Ali ile İlgili Menkıbeler”, *Cem*, III/28 (Eylül 1993): 40.

²¹⁰ Haydar Kaya, “Ali Hak İledir, Hak Ali ile”, *Cem*, I/7 (Aralık 1991): 41; Öz, a.g.m. 4.

²¹¹ Öz, a.g.m., 4; a. mlf., “Bilim Adamı, Düşünür ve Edebiyatçı Olarak Hz. Ali II”, *Cem*, XXXVI/125 (Eylül 2002): 12.

²¹² Hasan Meşeli, “Hz. Ali’nin Nurlu Yolu ve Günümüz Aleviliği”, *Cem*, V/50 (Temmuz 1995): 29.

²¹³ Öz, “Bilim Adamı, Düşünür ve Edebiyatçı Olarak Hz. Ali I”, *Cem*, XXXVI/124 (Ağustos 2002): 15.

²¹⁴ İmamiye Şiası’nın önemli müelliflerinden birisi olarak kabul edilir. Hazreti Ali’nin soyundandır. Ömrünü Bağdat’ta geçirmiş olup kelam, edebiyat ve şiir alanlarında önde gelen isimlerden biridir. (Hayreddin ez-Zirikli, *el-Alâm Kâmusu Teracîm*, (Beyrut: 1992), IV, 278 vd.)

“*Divan*”²¹⁵ olarak bir araya getirmiştir²¹⁶. Rıza Zelyut bu şiirlerin Hz. Ali’nin en büyük didaktik şair olduğunu gösterdiği kanaatindedir²¹⁷.

Şerif Radi (970-1015)²¹⁸ ise Hz. Ali’nin nutuklarını, hutbelerini, özdeyişlerini, öğütlerini, mektuplarını, emirnamelerini, *Nehc-ül Belağa*²¹⁹ adıyla derlemiştir. Rıza Zelyut Hz. Ali’nin düşünce sistemi içinde dünya çapında görüşler ileri süren ve doğu kültürüne önemli katkıları olan bir düşünür olduğunu ileri sürmekte ve buna *Nehcü’l Belağa* isimli eseri delil olarak göstermektedir²²⁰.

Baki Öz, Hz. Ali’nin edebiyatın yanı sıra bilim ve düşünce ile yakından ilgilendiğini, akli ve akılcılığı ön plana çıkararak bir düşünce yapısını benimsediğini, ürünlerinin tamamının toplumsal, siyasal ve ahlaki içerikli olduğunu, ayrıca eserlerinde kişilik eğitimi yoluyla yeni bir insan ve toplum yapısını amaçladığını ifade etmektedir²²¹. Hz. Peygamberin mektuplarını da yazan Hz. Ali iyi bir hattattır. Atilla Fırat’a göre çeşitli kitaplıklarda Hz. Ali’nin eliyle yazılmış olarak gösterilen dokuz adet Mushaf bulunmaktadır²²².

Hz. Ali’nin vurgu yapılacak özelliklerinden birisi de ahlakıdır. Atilla Fırat Hz. Ali’nin tüm zamanların ahlak ve edep yönünden en tanınmış üstün karakterli insanlarından daha üstün olduğu kanaatindedir²²³.

²¹⁵ Eser Hz. Ali tarafından söylendiği rivayet edilen manzum sözlerin derlenmesiyle oluşmuştur. Kitap Vedat Atilla tarafından *Hazreti Ali Divanı* (İstanbul: 1990) adıyla Türkçe’ye çevrilmiştir.

²¹⁶ Öz, “Bilim Adamı, Düşünür ve Edebiyatçı Olarak Hz. Ali I”, 15.

²¹⁷ Zelyut, “Alevilik Nedir II”, 10.

²¹⁸ İmamiye Şiasının önemli isimlerinden birisi olarak kabul edilir. Hz. Ali’nin neslindedir. Bağdat’ta yaşamıştır. (ez-Zirikli, el-*Alâm*, VI, 99.)

²¹⁹ Eserin İbn Ebu’l-Hadid’e ait *Şerhu Nehcü’l-Belağa* (Beyrut 1965) adlı şerhi meşhurdur. Eser Abdülbakıy Gölpınarlı tarafından *Nehc-ül Belağa* adıyla Türkçe’ye çevrilmiştir. Gölpınarlı eserin takdim bölümünde Eserin yetmişden fazla şerhinin olduğunu belirtir. (Ali b. Ebi Talip, *Nehc-ül Belağa*, haz. Abdülbakıy Gölpınarlı, (Kum: 1989): 13.); Bu eserin Hz. Ali’ye ait olmadığı şeklindeki görüş için ayrıca bk. M. Yaşar Kandemir, “Ali”, *DİA*, II, 375.

²²⁰ Zelyut, a.g.m. 9; Öz, a.g.m. 15.

²²¹ Öz, a.g.m. 15.

²²² Atilla Fırat, “Hazreti Ali”, *Cem*, XXX/78 (Mayıs 1998): 55.

²²³ Fırat, a.g.m. 54.

Hz. Ali kahramanlığı ile İslam Tarihinde yer aldığı gibi efsane haline de gelmiştir. Onun kahramanlığı mitolojik bir ulu varlığın işleri olarak anlatılmış, Hz. Ali ile beraber atı Düldül ve kılıcı Zülfikar da olağanüstülük kazanmıştır²²⁴. *Cem Dergisi*'nde Hz. Ali'nin askerî kişiliğini, savaşlardaki başarılarını anlatan makaleler de vardır²²⁵. Bu makalelerde Bedir, Uhud ve Hendek Savaşlarıyla başlayıp devam eden süreçle birlikte Hz. Ali'nin katıldığı bütün savaşlardaki başarıları anlatılmaktadır. Rıza Zelyut Hz. Ali'nin yalnızca büyük bir savaşçı olarak görülmesinin sakıncalarına dikkat çekerek bu özellikle anılmanın Hz. Ali'nin tarihteki öneminin ve bugüne yansıyan yönünün göz ardı edilmesine neden olacağını²²⁶ savunur.

3. Alevilikte İmamet-Hilafet Kavramları ve Hz. Ali'nin İmamlığı

Hz. Peygamber'in ölümünün ardından Hz. Ebubekir halife yani devlet başkanı seçilmiştir. *Cem* yazarlarından Baki Öz, Halifelikle ilgili herhangi bir Kur'anî dayanağın olmadığını belirtir. Ona göre din devletinin de Kuran'dan kaynaklanan İslami bir temeli yoktur. Kur'an Hz. Muhammed'in dışında kimseye devlet kurma ve yönetme yetkisi vermemiştir²²⁷. İmam ise Peygamberin vekili olup kitap yanında şeriatın hikmetlerini ve hükümlerini öğreten kimsedir. İmamet İslam'ın direği olduğu için Hz. Peygamberin bunu unutması, ümmetin oyuna ve düşüncesine bırakması doğru değildir. Bunun için de sağlığında bir vasiyetname yazdırmak istemiş ancak sahabe arasında çıkan şiddetli münakaşa nedeniyle bu fikrinden vazgeçmiştir²²⁸. Halifelüğün Şiilik, İsmaililik ve Alevilikteki karşılığının İmamlık olduğunu söyleyen Baki Öz imamlığın halifelige göre çok farklı niteliğe sahip olduğunu ifade eder. Ona göre İmamlık Hz. Ali ile başlar ve onun soyu ile devam eder. Öz, imamların her türlü kötülükten arınık, yani

²²⁴ Zelyut, "Alevilik Nedir II", 9.

²²⁵ Öz, "Hz. Ali'nin Askersel Kişiliği", *Cem*, XXXVI/123 (Temmuz 2002): 18; Zelyut, a.g.m. 8-9.

²²⁶ Zelyut, a.g.m. 10.

²²⁷ Öz, "Alevilik ve Cumhuriyet", *Cem*, VI/60 (Aralık 1996): 44.

²²⁸ Seyyid Ali (Genci), "Halifelik ve Veda Hutbesi", *Cem*, IV/48 (Mayıs 1995): 55; Şia'nın aynı inancı paylaşması örneği olarak bk., Kâşif'ül Gıta, *Caferi Mezhebi*, çev. Abdulkakiy Gölpınarı, Kayseri 1992: 48 v.d.

masum olduklarını, imamın bütün İslam dünyasında “dünyasal ege-menlik hakkından ayrı olarak dünyanın en yüksek ruhani rehberlik yetkisini de taşıdığını”, bu ruhani makamın, Hz. Ali’nin ve daha sonraları diğer imamların İslâm dininin batını yanını bilen tek kimse ol-malarından kaynaklandığını²²⁹ belirtir.

4. Gadir-i Hum Olayı

Dergide imamet ile ilgili olarak ortaya konan tavır Hz. Ali’nin hak-kının yenildiği şeklindedir. Alevilerin bu konuda delil olarak göster-dikleri önemli dayanaklardan birisi Gadir-i Hum olayıdır²³⁰. Dergi ya-zarlarının Gadir-i Hum olayını algılayış biçimi Şia ile aynıdır. Hz. Pey-gamber Veda Haccı’ndan dönerken Gadir-i Hum²³¹ denilen yerde Hz. Ali’nin elini tutarak “ben kimin mevlası isem Ali’de onun mevlası-dır”²³² demiştir. Hz. Ebubekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve pek çok sa-habe bu olaya şahit olmuş, hatta bazıları Hz. Ali’yi kutlamışlardır. Cem yazarlarına göre bu olayla Hz. Peygamber bütün Müslümanlara

²²⁹ Öz, “Hz. Ali Yanlılığının Doğuşu”, *Cem*, XXXVI/121 (Mayıs 2002): 25; İma-miyye şiasının aynı inancı paylaşması örneği olarak bk. Ebu Cafer Muham-med b. Ali İbn Bâbeveyh el-Kummî, *Risâletu’l- İtikadati’l- İmamîyye*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, (Ankara: 1978): 104 v.d.

²³⁰ Gadir-i Hum olayı Ahmed b. Hanbel, Müslim, İbn Mâce ve Hâkim en-Nisa-buri gibi Sünni muhaddislerin naklettikleri hadislerde geçmesine rağmen (Ethem Ruhi Fığlalı, “Gadir-i Hum”, *DİA*, XIII, 279), İbn İshak (768)’in *Sire’si*, Malik b. Enes (795)’in *Muwatta’ı*, Vakidi (822)’nin *Meğazi’si*, İbn Hişam (833)’in *Sire’si*, İbn Sa’d (844)’in *Tabakatı*, Buhari (870)’nin *Sahih’i* gibi Ehl-i sünnet’in eski kaynaklarının birçoğunda yer almamaktadır. Ayrıca bu olayın anlatıldığı Sünni kaynaklardaki bilgiler Şii kaynaklardaki kadar teferruatlı değildir. (Geniş bilgi için bk. Adnan Demircan, *Hz. Ali’nin Hilafet Hakkı Me-selesinde Gadir-i Hum Olayı*, (İstanbul: 1996): 97-103; Hayati Aydın, *Gadiri-hum*, (İstanbul: 2001): 22.)

²³¹ Gadir-i Hum, Mekke ile Medine arasındaki Cuhfe’ye 4 km. mesafede olup çok yağmur yağması nedeniyle bataklık haline gelmiş ve zamanla terk edil-miş bir bölgedir. (Fığlalı, “Gadir-i Hum”, 279.)

²³² Şia ve Ehl-i sünnet arasında ortak olan bu hadis ile ilgili tartışmalar “mevla” kelimesinin yorumundan kaynaklanmaktadır ve kelimenin yönetici an-la-mında mı yoksa dost anlamında mı olduğu üzerinde yoğunlaşmaktadır. Ge-niş bilgi için bk. (Aydın, *Gadiri-hum*, 38, 39.)

“Veli” olarak Hz. Ali’yi bırakmıştır²³³. Hamid Turan bu olayın yüz bin veya yüz yirmi bin civarında tanığının olduğunu, ancak bu insanların hiç birisinin bu olayın ortaya çıkması için konuşmaya cesaret edemediğini sadece Ebu Eyyub el-Ensari’nin bu cesareti gösterdiğini iddia eder²³⁴.

Baki Öz ise Gadir-i Hum olayını farklı bir rivayete dayalı olarak anlatır. Buna göre Hz. Peygamber Veda Haccından dönerken Gadir-i Hum’da Maide Suresinin 67. ayeti inmiş ve Allah, Peygamberden “kendisine indirileni bildirmesini” istemiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber Hz. Ali’nin elini tutarak “ben kimin mevlası isem Ali de onun mevlasıdır” diyerek Hz. Ali’nin velayetini duyurmuştur. Şii kaniya göre, Allah önceden Hz. Ali’nin velayetinin duyurulmasını istemiş ancak Hz. Peygamber tepkiler doğabilir ve dinden çıkmalar olabilir endişesi ile bunu gizlemiştir. Allah Teala bunun üzerine bu ayeti indirerek elçisinden Hz. Ali’ye ilişkin duyurusunu yerine getirmesini istemiştir²³⁵. Ancak Hz. Ömer Hz. Peygamberden sonra Gadir-i Hum’daki hadisi unutarak Hz. Ebu Bekir’e biat etmiş ve halkı da zorla biat ettirmiştir²³⁶. Hz. Muhammed’e yakın gözükkenler onun vefatının hemen ardından halifelik iddiasına girişmiş makam ve rütbe hırsları yüzünden Hz. Ali’nin yaş küçüklüğünü bahane ederek ona söz hakkı tanımamışlardır²³⁷. Hz. Ali’nin Hz. Ebubekir’e altı ay sonra biat etmesinin nedeni de kendi hakkı olan halifeliğin elinden alınmasına bir hayli gücenmesidir²³⁸.

²³³ Baki Öz, “Hz Ali Yanlılığının Doğuşu”, *Cem*, XXXVI/121 (Mayıs 2002): 25; Sadem Açıkgöz, “İslam’da Siyasi ve İctihadi Ayrılık Nasıl Doğdu ve Günümüze Kadar Nasıl Gelebildi”, *Cem*, V/53 (Ekim 1995): 34; Rıza Zelyut, “Alevilik Nedir III”, *Cem*, VI/61 (Aralık 1996): 70.

²³⁴ Hamid Turan, “Gadir-i Hum”, *Cem*, V/57 (Ağustos 1996): 45. Ayrıca bk. Abdülhuseyn Musevi Şerefuddin, *el-Muraca’at*: 320 den naklen Demircan, *Gadir-i Hum*, 36, 38.

²³⁵ Öz, a.g.m. 25; Ayrıca bakınız (yazar da makalesinde bu kaynağı tavsiye etmiştir) Hasan Onat, *Emeviler Devri Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 1993): 13-26, 146 v.d.

²³⁶ Sadem Açıkgöz, “İslam’da Siyasi ve İctihadi Ayrılık Nasıl Doğdu ve Günümüze Kadar Nasıl Gelebildi”, *Cem*, V/53 (Ekim 1995): 34.

²³⁷ Hasan Çıkar, “Hazreti Ali”, *Cem*, XXXVI/119. (Mart 2002): 9.

²³⁸ Açıkgöz, a.g.m. 34.

5. Hz. Ali Taraftarlığının Doğuşu

Baki Öz'e göre Hz. Ali taraftarlığı Hz. Peygamber döneminde ve onun bilgisi dahilinde başlamıştır. İslam'ın ilk dönemlerinden itibaren belirgin eğilimlerin başladığını savunan Öz, sahabe arasında farklı görüşler ortaya çıktığını, bunlar içerisinde Hz. Peygamberin yoluna karşı gizli veya açık farklılıklar sergileyenlerin olduğunu ancak Muhammedî çizgiye özden bağlı ve kendisinde özgünlük belirtisi olan görüşlerin de bulunduğunu bunlardan birisinin önderliğini ise Hz. Ali'nin yürüttüğünü ifade eder. Hz. Ali'nin yürüttüğü, geliştirdiği çizgi ana çizginin paralelindedir hatta ana çizginin temsilcisidir. Bu çizgide olanlara bizzat Hz. Peygamber "Ali Şiası" adını vermiştir²³⁹.

6. Hz. Ali Hakkında Ayet ve Hadisler

Dergide Hz. Ali ile ilgili olduğu iddia edilen pek çok ayet ve hadise yer verilmektedir.

Atilla Fırat, İnsan suresinin tamamının ve 275'e yakın ayetin Hz. Ali hakkında olduğunu iddia eder²⁴⁰. Dergide ayrıca Ahzab 23, 33, 36, Araf 46, 49, 159, 196, Bakara 207, 269, 274, Beyyine 7, Casiye 21, Enfal 34, Enbiya 7, 73, Furkan 54, Hakka 11, 12, Hicr 9, 72, İnsan 8, Kasas 61, Maide 54, 55, 67, Meryem 96, Mücadele 12, Mütaffifin 29, Nahl 42, Nisa 59, 80, Rad 7, Secde 18, Şura 23, Tahrim 4, Tevbe 3, 19. ayetlerin Hz. Ali hakkında indirildiği²⁴¹ ifade edilir. Hasan Meşeli de Hz. Ali'nin 300 ayette Allah tarafından methedildiğini söyler²⁴².

²³⁹ Baki Öz, "Hz. Ali Yanlılığının Doğuşu", *Cem*, XXXVI/121 (Mayıs 2002): 24.

²⁴⁰ Atilla Fırat, "Hazreti Ali", *Cem*, XXX/78 (Mayıs 1998): 55.

²⁴¹ Sadem Açıkgöz, "Tanrı ve Peygamberi Hz Ali İçin", III/26 (Temmuz 1993): 42; Hasan Meşeli, "Hazreti Ali- Allah'ın Aslanı- İlim Beldesinin Kapısı Müminlerin Emiri", *Cem*, I/7 (Aralık 1991): 39.

²⁴² Meşeli, a.g.m. 39.

Dergide Hz. Ali hakkında söylendiği iddia edilen pek çok hadis bulunmaktadır²⁴³. Bu hadislerin toplu olarak verildiği makalelerin çoğunda hadislerin kaynaklarına dair bilgi verilmemiştir. Buraya en çok tekrar edilen hadisleri aldık.

Bu Alidir ki; nefsi nefsim, eti etim, kanı kanım, ruhu ruhumdur.

Ben ve Ali tek bir nuruz.

Ali bedenimde baş gibidir²⁴⁴.

Halk içinde Ali, Kur'an'daki İhlas süresi gibidir²⁴⁵.

Ya Ali sen Kâbe menzilesindesin²⁴⁶.

Ali'den başka yiğit, Zülfikar'dan başka kılıç yoktur²⁴⁷.

Ya Ali ben nebilerin sen velilerin hatemisin²⁴⁸.

Adem Ruh ile beden arasında iken ben Peygamber Ali'de Emirul Mü'minin idi²⁴⁹.

Hakk Ali iledir, Ali Hakk ile²⁵⁰.

Ali Allah'ın ve bütün mü'minlerin velisidir (dostudur).

Bana Peygamberlik (mucize), Ali'ye velilik (keramet) verildi²⁵¹.

Ali'yi seven beni sever, beni seven ise Allah'ı sevmiş olur²⁵².

Ali'yi ancak mü'min olanlar sever, münafıklar düşmanlık eder.

²⁴³ Mustafa Oytan, "Ehl-i Beyt- Hz. Ali -Hz. Fatıma-Hasaneyn Hakkında Hadisler", *Cem*, V/50 (Temmuz 1995): 43-45; Açıkgöz, a.g.m. 42; Atilla Fırat, "Hazreti Ali", *Cem*, XXX/78 (Mayıs 1998): 55; Abidin Özgünay, "Ali Veliyyullah", *Cem*, I/7 (Aralık 1991): 32-33; Haydar Kaya, "Ali Hak İledir Hak Ali İle", *Cem*, I/7 (Aralık 1991): 43; Meşeli, a.g.m. 38.

²⁴⁴ Özgünay, a.g.m. 32; Fırat, a.g.m. 55

²⁴⁵ Özgünay, a.g.m. 32; Hadis hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ali Rıza Sabiri, *1001 Hadis Işığında İmam Ali*, çev. Musa Aydın, (İstanbul: 2004): 126-129.

²⁴⁶ Özgünay, a.g.m. 32; Fırat, a.g.m. 55. Hadis hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Sabiri, *a.g.e.* 175.

²⁴⁷ Açıkgöz, a.g.m. 42.

²⁴⁸ Özgünay, a.g.m. 32.

²⁴⁹ Açıkgöz, a.g.m. 42.

²⁵⁰ Açıkgöz, a.g.m. 42; Hadisin farklı rivayetleri için bk. Sabiri, *a.g.e.* 161-164.

²⁵¹ Açıkgöz, a.g.m. 42.

²⁵² Haydar Kaya, "Ali Hak İledir Hak Ali İle", *Cem*, I/7 (Aralık 1991): 43; Hadisin farklı rivayetleri için bk. Sabiri, *a.g.e.* 274-275.

Ali'nin yüzüne bakmak ibadettir²⁵³.

Ali'yi sevmek ibadettir²⁵⁴.

Her Nebi için bir vasi vardır. Ali'de benim vasimdir²⁵⁵.

Ya Rab! Sen şahid ol ve kim Ali'yi severse ona yardım et, kim ki fenalık ederse ona rahmet eyleme²⁵⁶.

Ben kimin Mevlası isem, işte bu Ali de onun mevlası, halifesidir (Gadirhumda) ²⁵⁷.

Ya Ali, Harun Musa'ya ne ise, sen de bana öylesin (öyle olmak istemez misin?) (Tebük'de) ²⁵⁸.

Ben ilmin şehriyim, Ali ilmin kapısıdır²⁵⁹.

Ya Ali, ben ağaç, sen dalı, Hasan ile Hüseyin de meyveleridir.

Ali ümmetimin en hayırlısıdır, kim bundan şüphe ederse kâfir-dir²⁶⁰.

²⁵³ Mustafa Oytan, "Ehl-i Beyt-Hz. Ali-Hz. Fatıma-Hasaneyn Hakkında Hadisler", *Cem*, V/50 (Temmuz 1995): 43; Hadisin farklı rivayetleri için bk. Sabiri, *a.g.e.* 25-26.

²⁵⁴ Kaya, *a.g.m.* 43.

²⁵⁵ Açıkgöz, *a.g.m.* 42.

²⁵⁶ Özgünay, *a.g.m.* 32; Hadisin benzer bir rivayeti için bk. İmam Nesâî, *Hadislerle Hz. Ali*, terc. Naim Erdoğan, (İstanbul: 1992): 82-85.

²⁵⁷ Ayrıntılı bilgi için bk. Kettâni, *Mütevâtir Hadisler*, trc. Hanifi Akın, (İstanbul: 2003): 455-457; Nesâî, *a.g.e.* 66-72.

²⁵⁸ Açıkgöz, *a.g.m.* 42. Hadisin değişik rivayetleri için bak. Nesâî, *a.g.e.* 41. vd; Kettani, *a.g.e.* 457-458.

²⁵⁹ Açıkgöz, *a.g.m.* 42; Hadis Kütüb-i Sitte içerisinde sadece Tirmizi (ö. 279/892)'nin *Sünen*'inde yer almaktadır. Bu hadisin uydurma, zayıf, hasen ve sahih olduğunu hakkında görüşler için bk. Seyit Avcı, "Ben İlim Şehriyim Ali de Onun Kapısıdır Hadisi Üzerine" *Marife*, IV/3 (Kış 2004): 371-378.

²⁶⁰ Açıkgöz, *a.g.m.* 42. Hazreti Ali hakkındaki hadisler için ayrıca bakınız; Nesâî, *Hadislerle Hz. Ali*. Şifahi geleneğe bağlı Alevi ve Bektaşilikte dini ve ahlaki tasavvurların şekillenmesinde hadislerin önemli yer tuttuğu ancak hadis rivayet tekniklerinin hadisçilerin rivayet usullerine uymaması vb. sebeplerle literatürde bolca mevzu rivayetin bulunduğu konusunda bk. (Ahmet Yıldırım, "Alevi Bektaşi Edebiyatında Kullanılan Hadisler ve Değerlendirilmesi", *İslâmiyat*, VI/ 3 (Temmuz- Eylül 2003): 84.vd.)

B. Hz. Fatıma

Cem'e göre Hz. Fatıma, Hz. Peygamber'in en küçük kızıdır. Medine'ye hicretten birkaç sene sonra Hz. Ali ile evlenmiştir. Onu Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer gibi sahabiler de istemiş ancak Hz. Peygamber kızını Hz. Ali'ye vermiştir²⁶¹.

Hz. Fatıma hakkında indiği söylenen pek çok ayet ve rivayet edilen hadis vardır. Kasım Alcan, *Ğaşıye ve Kevser Suresi ile Ahzab 33, Şura 23 ve Al-i İmran 61. ayetlerin Hz. Fatıma hakkında nazil olduğunu iddia eder*²⁶².

Alcan'ın Hz. Fatıma hakkında söylendiğini iddia ettiği hadisler ise şöyledir:

Fatıma bedenimin bir parçasıdır; Onu gazaba getiren, beni gazaplandırmış olur.

Ey Fatıma, Allah senin hoşnutluğunla hoşnut olur, senin gazabınla gazaba gelir.

Cennet kadınlarının en üstünleri, Hüveylid kızı Hatice, Muhammed'in kızı Fatıma, İmran kızı Meryem ve Firavun'un zevcesi Muza-him kızı Asiye'dir²⁶³.

Bektaşî dergahlarında mürşidin postunun sağında bulunan ocak Hz. Fatıma'yı temsil eder. Bütün nikâh dualarında adı geçer. Ayrıca Alevi Bektaşî edebiyatında çeşitli renk ve kokuların Ehl-i Beyt'ten birini sembolize ettiği inancı vardır ki siyah renk ve nar kokusu Hz. Fatıma'yı temsil etmektedir²⁶⁴.

C. Hz. Hasan

On iki imamın ikincisi olan Hz. Hasan hicretin üçüncü yılında Ramazan'ın ortasında Medine'de doğmuştur. Rivayete göre adını Hz. Peygamber koymuştur. Hz. Peygamber'e en çok benzeyen kişidir²⁶⁵.

²⁶¹ Hasan Çıkar, "Hazreti Fatıma I", *Cem*, XXXVI/122 (Haziran 2002): 41,43.

²⁶² Kasım Alcan, "Hz. Fatıma(A)'nın Doğumu", *Cem*, VI/60 (Kasım 1996): 56-57.

²⁶³ Alcan, a.g.m. 57.

²⁶⁴ Emine Şeyma Usta, "Halk Edebiyatında Fatıma Ana", *Cem*, VIII/73 (Ocak 1998): 45.

²⁶⁵ Çıkar, "Hazreti Hasan I", *Cem*, XXXVI/125 (Eylül 2002): 9.

Hız. Ali'nin öldürülmesinden sonra pek çok insan ona biat etmiş ancak Muaviye de Halifeliğini ilan edince Hz. Hasan çatışmalara son vermek için halifeliğinden feragat etmiştir. Zehirlenerek öldürülmüştür²⁶⁶.

D. Hz. Hüseyin

Cem yazarlarına göre Alevilerin Hz. Ali'den sonra kutsal nitelikler atfettiği ikinci isim Hz. Hüseyin'dir. Ona değer verilmesinin birkaç nedeni vardır. Bunlardan birisi onun Hz. Ali'nin oğlu ve Alevilerin Ehl-i Beyt kabul ettikleri dört kişiden birisi olmasıdır. Diğer neden ise Hz. Hüseyin'in Yezid karşısındaki mücadelesi ve Kerbelâ'da boyun eğmeyerek şehid olmasıdır. *Zaten Dergi*'de Hz. Hüseyin'in Kerbelâ'da şehit edilmesine sıkça vurgu yapılır. Kerbelâ olayı enine boyuna ve menkıbelerle anlatılır²⁶⁷. Bu menkıbelerin ana temasını Cebrail'in Hz. Peygamber'i torunları Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in nasıl öleceği konusunda bilgilendirmesi oluşturur²⁶⁸.

Küfeliler Hz. Hüseyin'i kendilerine lider olması talebiyle Küfe'ye davet etmiş; bu maksatla yola çıkan Hz. Hüseyin dönemin halifesi Yezid b. Muaviye'nin kuvvetleri tarafından yolu kesilerek Kerbelâ'da şehid edilmiştir. Hz. Hüseyin ile Yezid'in çekişmesinin nedeni Hz. Hüseyin'in Yezid'e biat etmemesidir²⁶⁹. 10 Ekim 680 tarihinde gerçekleşen bu olay Peygamber soyuna düzenlenen bir katliam²⁷⁰ olarak ni-

²⁶⁶ Hüseyin Bal, "Kırsal Toplumda Kerbelâ; Bir Soykırımı", *Cem*, VII/66 (Mayıs 1997): 51.

²⁶⁷ Hakkı Saygı, "İmam Hüseyin'in Şehid edildiği Gün", *Cem*, XXXVI/119 (Mart 2002): 10; Abidin Özgünay, "Yazılı Metinlerde Hz. Hüseyin'in Şehadeti ve Kesik Başı", *Cem*, II/14 (Temmuz 1992): 3; Hasan Meşeli, "Hz. İmam Hüseyin'i Kerbelâ'da Şehit Edenler ve Onu Bırakıp Kaçanlar", *Cem*, V/49 (Haziran 1995): 36. Bu konuda kapsamlı bir çalışma olarak bk. Ahmet İshak Demir, "Cem Dergisi'nin Bakış Açısıyla Kerbelâ", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 29: 179-224.

²⁶⁸ Doğan Türkoğan, "Kerbelâ Hz. Hüseyin'in Kaderi miydi?", *Cem*, XXXII/100 (Nisan 2000): 21.

²⁶⁹ Meşeli, "Hz. İmam Hüseyin'i Kerbelâ'da Şehit Edenler", 36.

²⁷⁰ Zelyut, "Alevilik Nedir III", 68.

telendirilmiştir. Hüseyin Bal Kerbelâ olayını iki nedene bağlamaktadır. Birincisi Kureyş Kabilesinin içindeki egemenlik mücadelesi ikincisi ise halifenin kim olması gerektiği noktasındaki problemlerdir²⁷¹.

Kerbelâ olayının İslam tarihinin en önemli olayı olduğunu savunan Cahit Tanyol'a göre bu olay gerçekleşmemiş olsaydı, İslamiyet bir din olmaktan ziyade teokratik bir devlet olarak, bir Müslüman Roma'sı olarak tarihe geçerdi²⁷². Niyazi Öktem Hz. Hüseyin'in şehid olmasıyla başa gelen Emevilerin Bizans Sarayını aratmayan bir henedan oluşturduğunu savunur²⁷³. Ali Ağa Varlık, Hıristiyanlığın günümüze ulaşmasının nedeninin Hz. İsa'nın çarmıha gerilmesi, İslam dininin bu günlere ulaşabilmesinin nedeninin de Hz. Hüseyin'in Kerbelâ'da şehid edilmesi olduğunu belirtir²⁷⁴.

Aleviler Kerbelâ olayını iki temelde algılamışlardır. Birisi ilkesel, diğeri ise insanidir. İlkesel temelde Kerbelâ olayı yetmiş iki şehidin ölümleri pahasına direnmeleri ile yakılan ahlâk meşalesini, insani temelde ise insanlık adına verdikleri sınavı ve acıyı ifade eder²⁷⁵. Kerbelâ faciasından erkek olarak yalnızca 23 yaşındaki Aliyyul Asgar kurtulmuştur. Onun sağ kalma nedeni ağır hasta olmasıdır. Onun haricinde 23'ü Hz. Hüseyin'in ev halkından ve akrabalarından olan 72 kişi şehid edilmiştir²⁷⁶. Hayrın ve şerrin kavgası olarak²⁷⁷ nitelenen Kerbelâ olayı Rıza Zelyut'a göre İslâm içerisindeki ayrılığı doruk noktasına çıkarmıştır²⁷⁸. Niyazi Öktem Kerbelâ olayının Alevi muhafefetinin simgesi olduğunu²⁷⁹ belirtir.

²⁷¹ Hüseyin Bal, "Kırsal Toplumda Kerbela; Bir Soykırımı", *Cem*, VII/66 (Mayıs 1997): 48.

²⁷² Cahit Tanyol, "Hz. Hüseyin ve Kerbelâ", *Cem*, V/49 (Haziran 1995): 6.

²⁷³ Niyazi Öktem, "Sufiliğin Doğuşu", *Cem*, II/17 (Ekim 1992): 9.

²⁷⁴ Ali Ağa Varlık, "Kerbela Olayı Unutulamaz", *Cem*, III/25 (Haziran 1993): 43.

²⁷⁵ Abidin Özgünay, "Kerbelâ Mezalimi ve Alevilik-Sünnilik", *Cem*, III/25 (Haziran 1993): 5.

²⁷⁶ Özgünay, "Yazılı Metinlerde Hz. Hüseyin'in Şehadeti ve Kesik Başı", 3.

²⁷⁷ Ali Rıza Uğurlu, "Muharrem Ayı ve Orucu", *Cem*, XXXVI/119 (Mart 2002): 19.

²⁷⁸ Zelyut, "Alevilik Nedir III", 68.

²⁷⁹ Niyazi Öktem, "Politika Anlayışı Açısından Kerbelâ", *Cem*, V/49 (Haziran 1995): 9.

Hz. Hüseyin'in Kızları

Adil Ali Atalay Bizans dönemine ait bir menkıbe anlatır. Menkıbede Hz. Hüseyin'in iki kızı Bizans'ta köle pazarında satılıp manastıra konulur. Bizans İmparatorunun kızı Katherina ile birlikte kalırlar. Aralarındaki samimiyet neticesinde Katherina Müslüman olup Sıdıka ismini alır. Atalay, Hz. Hüseyin'in bu kızlarının Sümbül Efendi Camii'nin önünde medfun olduklarını, II. Mahmut'un bu mezarlar üzerine açık bir türbe yaptırdığını da iddia eder. Yine Atalay'ın verdiği bilgiye göre İstanbul'a gelen Aleviler bu mekanı bir ağılama duvarı, bir Kerbelâ gibi görürler²⁸⁰.

E. Ahmet Yesevi

Doğu Türkistan'da doğmuştur²⁸¹. Doğum tarihi tam olarak bilinmemektedir. Dergide ölüm tarihi ile ilgili olarak 1166²⁸², 1167 ve 1193²⁸³ yılları verilir.

İlk eğitimlerini Arslan Baba ve Hanefi bilginlerinden Hemedanlı Hoca Yusuf'tan alır²⁸⁴. Arapça ve Farsça öğrenmesine rağmen eserlerinde Türkçe'yi kullanan Ahmet Yesevi *Divan-ı Hikmet*'teki şiirlerini hep Türkçe olarak kaleme alır²⁸⁵. O Kur'an, hadis ve sünneti, İslami düşünce ve tasavvufu hece vezinli dörtlükler ile anlatır ve bunlara da hikmet adını verir²⁸⁶.

²⁸⁰ Adil Ali Atalay, "İmam Hüseyin'in Kızları Çifte Sultanlar", *Cem*, XXX/79 (Haziran 1998): 54.

²⁸¹ Mehmet Şimşek, "İlk Türk Mutasavvıf, Tarikat Kurucusu, Türk Dünyasının Ulusu, Hoca Ahmet Yesevi", *Cem*, IV/46 (Mart 1995): 21; Abidin Özgünay, "A'dan Z'ye Alevilik", *Cem*, III/34 (Mart 1994): 64; Baki Öz, "Ahmet Yesevi Alevi midir?", *Cem*, XXX/84 (Kasım 1998): 39.

²⁸² Öz, a.g.m. 39; Özgünay, a.g.m. 64.

²⁸³ Hüseyin Bal, "Anadolu'nun Aydınlanmasında Hacı Bektaş Veli", *Cem*, XXX/81 (Ağustos 1998): 41.

²⁸⁴ Özgünay, a.g.m. 64.

²⁸⁵ Şimşek, a.g.m. 22.

²⁸⁶ Ömer Uluçay, "Ahmet Yesevi'nin Türkleri İslama Davet Yöntemi, Barış, Hoşgörü ve Aşk", *Cem*, XXXI/87 (Şubat 1999): 50.

Ahmet Yesevi'nin kurduğu ve kendi adını taşıyan Yeseviye tarikatı Anadolu'ya kadar uzanmışsa da²⁸⁷ Anadolu'da 13. yüzyılda Haydarilik içerisinde eritilmiştir. 14. yüzyılda ise artık Yesevilikten söz edilemezse de Ahmet Yesevi'nin fikirleri Haydarilik içerisinde sürmüş ve Bektaşiliğe geçmiştir²⁸⁸. Ahmet Yesevi pek çok bölgeye halifelerini göndermiştir²⁸⁹. Ali Sümer Ahmet Yesevi'nin dünyanın dört bir yanında doksan dokuz bin müridinin olduğunu iddia eder²⁹⁰.

Dergi'de Ahmet Yesevi ile ilgili tartışmaların en ilginç onun Sünni olup olmadığıdır. Baki Öz, Ahmet Yesevi'nin Sünni olarak nitelendirilmesinin Alevi inanç ve kültüründeki erozyonun bir sonucu olduğunu iddia eder²⁹¹. Ahmet Yesevi'nin *Divan-ı Hikmet*'te Hz. Ali'den hiç söz etmediğini söyleyen Firuzan Husrev Tökin ise onun sünni olduğunu²⁹² kanısındadır. Aynı görüşü paylaşan Nejat Birdoğan Ahmet Yesevi'nin koyu Sünni bir öğretmenden öğrenim gördüğünü kendisinin de hocası gibi Hanefi bilgini olduğunu²⁹³ savunur. Olaya farklı bir açıdan yaklaşan Muharrem Naci Orhan da Sünnilerin Ahmet Yesevi'ye Şeyh Ahmet Yesevi dediklerini oysa Alevi çevrelerin Şah Ahmed-i Yesevi veya Şah Ahmet Dede dediklerini söyleyip çeşitli kaynaklara dayanarak Ahmet Yesevi'nin Heterodoks (Alevi) olduğunu ispat etmeye çalışır²⁹⁴.

Ahmet Yesevi ile ilgili olarak tartışılan bir başka konu da onun oniki imamın sekizincisi olan İmam Rıza'dan icazet alıp almadığıdır. Baki Öz 1166 yılında ölen Ahmet Yesevi'nin kendisinden 348 yıl önce vefat etmiş İmam Rıza'dan (765-818) "icazet almasının" mümkün olmadığını belirtir. Ona göre aralarındaki bu ilişki inanç bağından kaynaklanan bir ilişkidir ibarettir²⁹⁵.

²⁸⁷ Şimşek, a.g.m. 22.

²⁸⁸ Öz, "Ahmet Yesevi Alevi midir?", 40.

²⁸⁹ Özgünay, "Adan Z'ye Alevilik", *Cem*, III/35 (Nisan 1994): 61.

²⁹⁰ Ali Sümer, "Bektaşilikte Babailik", *Cem*, V/58 (Eylül 1996): 70.

²⁹¹ Öz. a.g.m. 38.

²⁹² Firuzan Hüsrev Tökin, "Hacı Bektaş Veli", *Cem*, I/3 (Ağustos 1991): 36.

²⁹³ Birdoğan, *Anadolu'nun Gizli Kültürü Alevilik*, 94.

²⁹⁴ Muharrem Naci Orhan, "Şah Ahmet-i Yesevi", *Cem*, III/27 (Ağustos 1993): 13.

²⁹⁵ Abdülbakiy Gölpınarlı, "Velayetname", (İstanbul: 1958): 14' den naklen, Baki Öz, "Ahmet Yesevi Alevi midir?" *Cem*, XXX/84 (Kasım 1998): 39.

F. Hacı Bektaş Veli

Asıl adı Mehmet²⁹⁶ olup Horasan'ın Nişabur kentinde dünya gelmiştir. Doğum tarihi olarak 1210²⁹⁷ ve 1248²⁹⁸ yılları da verilmesine rağmen üzerinde en çok yoğunlaşılın tarih 1209²⁹⁹ dur. Babası Seyyid İbrahim Sani, Annesi Hatem Hatundur. Hacı Bektaş Veli'yi Ahmet Yesevi'nin halifelerinden olan Lokman Perende'nin yetiştirdiği belirtilirse³⁰⁰ de Nejat Birdoğan ve Rıza Yörükoğlu bu görüşe katılmaz³⁰¹.

Velayetname Hacı Bektaş Veli'nin soyunu yedinci İmam Musa Kazım'ın oğlu İbrahim Mükerrerem Mucap aracılığı ile oniki imamlara ve dolayısıyla Hz. Ali yoluyla Hz. Peygamber'e bağlar³⁰². Bu iddia tartışma konusu olmuştur. Alevi yazarlardan bir kısmı Hacı Bektaş Veli'nin Hz. Peygamberle aynı soydan gelmiş olmasının tarihsel verilerle doğrulanamadığını iddia ederler. Onlara göre bu iddia Hacı Bektaş Veli'yi sevip kutsal sayanlarca ona seyyidlik verilmesi amacıyla ortaya atılmıştır³⁰³.

Dergide Hacı Bektaş Veli'nin pek çok menkıbesi anlatılır. Bunlar genellikle onun kerametlerini ortaya koymaktadır. Menkıbelerde Hacı Bektaş Veli'nin Hz. Peygamber'den zahir ilmini ve Hz. Ali'den de batın ilmini aldığı iddia edilir³⁰⁴. Hacı Bektaş Veli Lokman Parende'den tasavvuf dersleri aldıktan sonra Mekke'ye giderek hac yapmış sonra

²⁹⁶ Mehmet Yardımcı, "Aşıkların Dilinde Hacı Bektaş Sevgisi", *Cem*, XXXI/92 (Ağustos 1999): 36.

²⁹⁷ Lütfi Kaleli, "Hacı Bektaş Veli ile Mevlana ve Yunus İlişkileri", *Cem*, I/4 (Eylül 1991): 51.

²⁹⁸ Ali Sümer, "Hacı Bektaş'a Selam", *Cem*, V/51 (Ağustos 1995): 9.

²⁹⁹ Kaleli, a.g.m. 51; Adil Ali Atalay, "Hacı Bektaş; Dün, Bugün", *Cem*, XXXI/92 (Ağustos 1999): 44; Tökin, "Hacı Bektaş Veli", 25.

³⁰⁰ Yardımcı a.g.m. 36; Atalay, a.g.m. 44.

³⁰¹ Birdoğan, *Anadolu'nun Gizli Kültürü Alevilik*, 76-77; Yörükoğlu, *Okunacak En Büyük Kitap İnsandır*, 172.

³⁰² *Vilâyet-Name*, nşr. Abdülbakıy Gölpınarlı, (İstanbul: 1995): 1.; Hüseyin Bal, "Anadolu Aydınlanmasında Hacı Bektaş Veli", *Cem*, XXX/81 (Ağustos 1998): 41; Muharrem Naci Orhan, "Hz. Hacı Bektaş-ı Veli", *Cem*, III/28 (Eylül 1993): 9; Rüştü Şardağ, *Her Yönü ile Hacı Bektaş Veli ve Yepyeni Eseri Besmele Açıklaması*, İzmir 1985: 70.

³⁰³ Şener, *Alevilik Olayı*, 94-95; Birdoğan, a.g.m. 96- 97.

³⁰⁴ Atilla Fırat, "Hünkar Hacı Bektaş Veli'den Pir Sultan Abdal'a", *Cem*, III/28 (Eylül 1993): 18, 19; Bal, a.g.m. 41.

Medine'ye geçmiş ve bir müddet burada kalmıştır³⁰⁵. Sonradan Anadolu'ya gelip Sulucakarahöyük'e yerleşmiştir³⁰⁶.

Hacı Bektaş Veli'nin Anadolu'ya geliş nedeni ve şekli ile ilgili olarak da pek çok menkıbe anlatılmaktadır. Bunlardan en çok geçeni Hacı Bektaş Veli'nin Anadolu'ya göklerin üst katından indiği³⁰⁷ veya bir güvercin³⁰⁸ şeklinde geldiğidir. Hacı Bektaş Veli Anadolu'ya müridi olduğu Baba İlyas ile birlikte gelmiştir. Bu sırada başlayan Babai ayaklanması Anadolu'da kanlı çatışmalara sahne olmuştur. Hacı Bektaş Veli kardeşi Menteş'in de öldürüldüğü Babai ayaklanmasında bizzat yer almış ancak bu savaşların ardından bir süre izini kaybetmiştir³⁰⁹. Burhan Kocadağ, kardeşi Menteş'in öldürülmesi dolayısıyla o dönemin yöneticilerinin Hacı Bektaş-ı Veli'yi aramış olma ihtimalinden bahsederek Hacı Bektaş-ı Veli'nin kendisine bir zarar gelmemesi için önce vaktiyle Hıristiyanların sığındıkları ve ibadetlerini yaptıkları (yer altı şehirlerinde)³¹⁰ Ürgüp-Avanos-Sineson köyünde (Nevşehir çevresi), daha sonra da Sulucakarahöyük mezresinde, günümüzde Çilehane denilen delikli taşın bulunduğu dağdaki küçük mağarada, bir süre gizlendiğini, ortam yatıştıktan sonra ortaya çıkıp Horasan Erenlerini etrafına topladığını³¹¹ belirtir. Irene Melikoff ise Hacı Bektaş Veli'nin Sulucakarahöyük'te görünmeden önce kendisini kabul eden Çepni aşireti arasında bir derviş olarak yaşamını sürdürdüğünü³¹² ifade eder. Buna karşı Ali Sümer Evliya Çelebi'den nakille Hacı Bektaş Veli'nin Anadolu'ya 300 Horasan eri ile geldiğini³¹³ anla-

³⁰⁵ Hakkı Saygı, "Bizim İncancımızda Senlik Benlik Yoktur", röp. Ayhan Aydın, *Cem*, XXXV/117 (Ocak 2002): 19.

³⁰⁶ Hakkı Saygı, a.g.m: 19; Ali Sümer, "Hacı Bektaş'a Selam", *Cem*, V/51 (Ağustos 1995): 9.

³⁰⁷ İsmet Zeki Eyüboğlu, "Hacı Bektaş Veli'de İnsan Sevgisi", *Cem*, VII/70 (Eylül 1997): 21.

³⁰⁸ Veliyettin Ulusoy, "Alevilik-Bektaşilik", *Cem*, XXXV/115 (Kasım 2001): 11.

³⁰⁹ Irene Melikoff, "Bir Araştırmanın Aşamaları, Alevi-Bektaş Sorunu", çev. İlhan Cem Erseven, *Cem*, XXXIII/100 (Nisan 2000): 18.

³¹⁰ Erdoğan, *Alevilik- Bektaşilik*, 16.

³¹¹ Burhan Kocadağ, "Hünkar Hacı Bektaş Veli'yi Anarken", *Cem*, XXXV/112 (Ağustos 2001): 29.

³¹² Melikoff, a.g.m. 18.

³¹³ Ali Sümer, "Hacı Bektaş'a Selam", *Cem*, V/51 (Ağustos 1995): 10.

tır. Hüseyin Bal da Velayetnamede Hacı Bektaş Veli'ye bağlanan Hıristiyan din adamlarından bahsedildiğini aktarır³¹⁴. Onun Anadolu'ya geliş nedeni ise Moğol saldırıları, ayaklanmalar ve çarpışmalarla bozulan birliği yeniden sağlamak, insanların yıpranan manevi duygularını sağlamlaştırmak olarak³¹⁵ ifade edilir.

Hacı Bektaş Veli kendisi bir tarikat kurmamıştır. Balım Sultan Hacı Bektaş Veli'den sonra Sulucakarahöyük'te Hacı Bektaş Veli adına Bektaşilik tarikatını kurmuştur³¹⁶. Irene Melikoff ise Bektaşilik tarikatını Hacı Bektaş Veli'nin manevi kızı veya eşi olan Kadıncık Ana'nın kurduğunu iddia eder³¹⁷.

Hacı Bektaş Veli'nin evlenip evlenmediği konusunda da fikir ayrılığı vardır. Bektaşî Dedebalarından Bedri Noyan ve Haydar Ercan Hacı Bektaş-ı Veli'nin hiç evlenmediğini ve bel evladı olmadığını savunurlar³¹⁸. Hacı Bektaş Veli'nin evlendiğini savunanlar onun Kadıncık Ana olarak bilinen Fatma Nuriye Hanım³¹⁹ ile evlendiğini ve Seyit Ali isimli bir çocuğunun olduğunu³²⁰ iddia ederler.

Hacı Bektaş Veli'nin ölüm tarihi konusunda görüş birliği yoktur. *Dergi*'de onun 1271³²¹ veya 1332³²² yılında vefat ettiği belirtilir.

³¹⁴ Hüseyin Bal, "Anadolu Aydınlanmasında Hacı Bektaş Veli", *Cem*, XXX/81 (Ağustos 1998): 43.

³¹⁵ Ömer Uluçay, "Pir Sultan Dilinde Hünkar Hacı Bektaş Veli", *Cem*, VII/69 (Ağustos 1997): 22; Adil Ali Atalay, "Hacı Bektaş; Dün Bugün", *Cem*, XXXI/92 (Ağustos 1999): 44; Sümer, a.g.m. 10.

³¹⁶ Uluçay; a.g.m. 22; Tökin, "Hacı Bektaş Veli", 36; Şener, a.g.e. 93.

³¹⁷ Melikoff, a.g.m. 18.

³¹⁸ Haydar Ercan, "İşte Bektaşîlerin Yeni Dedebabası; Derman Meydanda Meydanda", röp. Murat Küçük, *Cem*, VIII/75 (Şubat 1998): 18.

³¹⁹ Hacı Bektaş Veli'nin eşi olduğu söylenen Kadıncık Ana İdris Hoca adlı birinin hanımı olarak da zikredilir. Rivayete göre Kadıncık Ana Hacı Bektaş Veli'nin burnundan akan kanı içmiş ve hamile kalmıştır. Bundan dolayı Kadıncık Ana Hacı Bektaş Veli'nin eşi değil nefes evladı olarak da zikredilir. (Şener, *Alevilik Olayı*, 92.)

³²⁰ Haydar Ulusoy, "Hacı Bektaş Veli Hz. Alevilik-Bektaşilik", *Cem*, II/18 (Kasım 1992): 25; Yörükoğlu, *Okunacak En Büyük Kitap İnsandır*, 184-188; Sezgin, a.g.e. 39.

³²¹ Adil Ali Atalay, "Hacı Bektaş; Dün Bugün", *Cem*, XXXI/92 (Ağustos 1999): 44; Lütfi Kaleli, "Hacı Bektaş Veli ile Mevlana ve Yunus İlişkileri", *Cem*, I/4 (Eylül 1991): 51.

³²² Ali Sümer, "Hacı Bektaş'a Selam", *Cem*, V/51 (Ağustos 1995): 9.

“Hacı Bektaş Veli’nin gerçek hayatı yanında bir de mitolojik hayatı vardır”³²³ ki bu gün Alevi kültürüne egemen olan da onun mitolojik hayatıdır. Atilla Fırat, Hacı Bektaş-i Veli’nin Osmanlı Devleti’nin kuruluşunda yer alıp Osman Bey’e tacını giydirdiğini³²⁴ ifade eder. Şevki Koca ise Hacı Bektaş-ı Veli’nin Orhan Bey’in daveti ile yeni kurulan orduyu takdis ederek Yeniçeri adını verdiğini ifade eder. Ayrıca, Hacı Bektaş Veli ordunun namus ve şerefini temsil eden ilk sancağı bizzat kendisi teslim etmiş ve orduya fetih yönlerini de göstermiştir³²⁵. Fakat bu rivayete aykırı görüşler de bulunmaktadır. Mesela Firuzan Husrev Tökin Osman Bey’in babasının yerine geçtiği tarihin 1281, bağımsız olduğu tarihin ise 1299 olduğunu bu durumda 1271’de vefat etmiş olan Hacı Bektaş Veli ile Osmanlılar arasında herhangi bir ilişkiden söz edilemeyeceğini ifade eder³²⁶.

Dergide Hacı Bektaş Veli’nin Taptuk Emre ve Yunus Emre ile ilişkisi olduğu da iddia edilir. Menkıbeye göre Taptuk Emre ve Yunus Emre başlangıçta Hacı Bektaş Veli’nin velilerden olduğunu kavrayamamış ancak daha sonra bunu anlayarak pişman olmuş ve ona bağlanmışlardır. Hüseyin Bal, Velayetname’ye dayanarak Hacı Bektaş Veli ile Ahi Evran’ın da yakın dost olduklarını iddia eder³²⁷.

Menkıbelerin ve Velayetnamelerin Hacı Bektaş Veli’yi Ahmet Yesevi’nin halifesi olarak göstermesine değinen Firuzan Husrev Tökin bunun bir söylenti olduğunu, ayrı tarihlerde yaşayan iki şahsın karşılaşarak konuşmalarının mümkün olmadığını belirtir³²⁸. Hüseyin Bal ise bu konuda Velayetnamelerde zaman kaymaları olduğunu ancak bunun için özünü bozmadığını söyler. Ona göre bu öz Hacı Bektaş

³²³ Şener, *a.g.e.*, 89.

³²⁴ Atilla Fırat, “Hünkar Hacı Bektaş Veli’den Pir Sultan Abdal’a”, *Cem*, III/28 (Eylül 1993): 19.

³²⁵ Şevki Koca, “Yeniçeri Ocağı’nın Kuruluşu”, *Cem*, XXXII/96 (Aralık 1999): 26, 27.

³²⁶ Tökin, “Hacı Bektaş Veli”, 36, 37.

³²⁷ Hüseyin Bal, “Anadolu’nun Aydınlanmasında Hacı Bektaş Veli”, *Cem*, XXX/81 (Ağustos 1998): 42, 43; Ayrıca bk. Hacı Bektaş Veli, *Vilâyet-name Manakıb-ı Hünkar Hacı Bektaş-ı Veli*, haz. Abdülbakıy Gölpınarlı, (İstanbul: 1995): 49.

³²⁸ Tökin, “Hacı Bektaş Veli”, 36.

Veli'nin Ahmet Yesevi'ye yol gereği bağlı olduğunun ifade edilmesinden ibarettir³²⁹.

Hacı Bektaş Veli'nin menkıbevi kişiliği anlatılırken pek çok figür kullanılmıştır. Bunlardan birincisi **güvercindir**. Menkıbelerde Hacı Bektaş Veli'nin Anadolu'ya bir güvercin şeklinde geldiği anlatılır. Bunun nedeni Hacı Bektaş Veli'nin Anadolu'ya kargaşanın hakim olduğu bir dönemde gelip çok çile çekmesi ve etrafına toplanan insanlara sürekli olarak barışı ve sevgiyi anlatmış olmasıdır³³⁰. Barışı ve huzuru sembolize eden güvercinle Hacı Bektaş Veli bir tutulmuştur. Diğer figürler Aslan ve Geyiktir. Aslan bir ilah kabul edilen güneşin güç ve kuvvetini sembolize eder. Geyik ise Orta Asya'da totem, Anadolu'da kader tanrısının elçisi olarak kabul edilir. Aslan ile geyik birlikte Hacı Bektaş Veli'nin kucağında olduğunda sevgi ile kuvvet birlikte görülmektedir³³¹.

G. Pir Sultan Abdal

Asıl Adı Haydar'dır. Soyuz Hz. Ali'nin torunlarından İmam Zeynel Abidin'e kadar ulaşır³³². Hayatı hakkında kesin bilgi yoksa da şiirlerinin incelenmesi sonucu 16. yüzyılda yaşadığı ve Horasan'ın Hoy kentinden göçüp Sivas'ın Yıldızeli ilçesinin Banaz köyüne yerleştiği anlaşılmaktadır. Hakkında pek çok menkıbe anlatılır. Alevi-Bektaşî edebiyatının simge isimlerden birisidir. "Şiirlerinde halk edebiyatı geneliğinden ayrılmayan ve yabancı etkilerden uzak kalan Pir Sultan, halk şairleri üzerinde de derin etkiler yapmış" ve Alevi Bektaşî Edebiyatının gelişmesine büyük katkısı olmuştur. Şiirleri akıcı ve Türkçe'dir³³³.

³²⁹ Bal, a.g.m. 42.

³³⁰ Burhan Kocadağ, "Hünkar Hacı Bektaş Veli'yi Anarken", *Cem*, XXXV/112 (Ağustos 2001): 29; Veliyettin Ulusoy, "Alevilik, Bektaşilik", *Cem*, XXXV/115 (Kasım 2001): 11.

³³¹ Ömer Uluçay, "Demokrasi, Laiklik ve Alevilik", *Cem*, III/28 (Eylül 1993): 29.

³³² Atilla Fırat, "Hünkar Hacı Bektaş Veli'den Pir Sultan Abdal'a", *Cem*, III/28 (Eylül 1993): 20.

³³³ Lütfi Kaleli, "Pir Sultan Abdal'ın Şah'ı Hz. Ali'dir", *Cem*, I/7 (Aralık 1991): 29; Atilla Fırat, "Pir Sultan Abdal Heykeli Yerine Dikilmelidir", *Cem*, III/29, (Ekim 1993): 23.

Pir Sultan'ın yaşadığı yıllarda İran'daki Caferi mezhebinin Safeviye kolu Anadolu'da hızla yayılmıştır. Buna karşılık Yavuz Sultan Selim de Safevilere karşı savaş açmıştır. Osmanlı yönetimi ile arası pek iyi olmayan Pir Sultan Abdal, hem Yavuz Sultan Selim hem de Şeyhülislam Ebussuud Efendi hakkındaki hicviyeleri yanında Osmanlı yönetiminin icraatlarını eleştiren şiirler de yazmıştır³³⁴. Şiirlerinde sıkça kullandığı temalardan birisi Şah'tır. Lütfi Kaleli bu Şah'ın kesinlikle Şah İsmail olmayıp Hz. Ali olduğunu iddia eder. Kaleli, Alevi ayin-i cemlerinde dizlere vurarak söylenen Lailahe illallah, illallah, Şah illallah, Ali Mürşit güzel Şah, eyvallah Şah eyvallah dizelerini buna örnek gösterir. Şiirleri ile yönetime muhalif tavırlar sergileyen Pir Sultan birkaç kez tutuklanmış daha sonra da idam edilmiştir³³⁵.

H. Hallac-ı Mansur

Dergi'ye göre Ebu Abdullah Mansur b. Muhammed el-Hallac miladi 856-922 tarihleri arasında yaşamıştır. 1000 kırbaç darbesiyle dövülmüş, elleri ve ayakları kesildikten sonra çarmıha gerilmiş, bağlı olduğu "haç"la birlikte yakılmış külleri de Dicle nehrine atılmıştır³³⁶.

Niyazi Öktem Hallac'ın fikirleriyle Türk dünyasını derinden etkilediğini ifade ederek Anadolu Aleviliğinin felsefi kökenlerini Hallac'da aramak gerektiğine vurgu yapar³³⁷. Hallac'ın İslam'ın beş şartını kabul ettiğini ifade eden Öktem'e göre Hallac bu beş şartta batını bir anlam aramıştır. Kendisi bir kaç kez hacca gitmiştir. Bir keresinde iki yıl Kabe'nin yanında yaşamıştır. Ancak evde uygun bir yerde köşeye çekilerek Allah aşkına dualar okumanın, kötülüklerden arınmanın manevi hac olacağını söylediği de iddia edilir. Abdestte sadece beden değil ruhun da temizlenmesi söz konusudur. Burna su çek-

³³⁴ Fırat, a.g.m. 21.

³³⁵ Kaleli, a.g.m. 29.

³³⁶ Niyazi Öktem, "Hallac-ı Mansur ve Türk Dünyası-I", *Cem*, XXX/82 (Eylül 1998): 22-23; a.mlf., "Hallac-ı Mansur ve Anadolu Aleviliği", *Cem*, III/29 (Ekim 1993): 5.

³³⁷ Öktem, a.g.m. 22.

mek kibir ve azameti atmak anlamına gelmektedir. O, biçimi “öze götüren bir araç” olarak kullanır³³⁸. Yeni Müslümanlaşmakta olan Türkleri bir hayli etkileyen Hallac, Öktem’e göre aslında bir İslam misyoneridir³³⁹. Öktem, Hallac’ın Tanrı anlayışının Alevilerin Tanrı anlayışı ile aynı olduğunu savunur. Allah bir öz, cevher olarak kabul edilir. Bu ilahi güç fişkırlarak kendini ortaya koymakta ve sıfatlarını sergilemektedir. Yani bir monizm (teklik) söz konusu olmaktadır. Öktem ayrıca Hallac’ın monist Tanrı anlayışında Antik Anadolu Felsefesinin izlerinin olduğunu da iddia eder³⁴⁰.

I. Fuzuli

Fuzuli Alevilerin ittifakla kabul ettikleri yedi ulu ozandan birdir³⁴¹. Asıl adı Mehmet’tir. Oğuzların Bayat kolunun Karyağdı soyuna mensuptur. Yaşamının neredeyse tamamı Irak’ta geçmiştir. Celalettin Ulusoy’a göre bunun nedeni Fuzuli’nin heterodoks inanca sahip olmasıdır³⁴². Atilla Fırat, Fuzuli’yi özülüyle, benliğiyle ve eserleriyle çağının en sadık Türk Alevilerinden birisi olarak nitelendirir³⁴³.

İ. Yunus Emre

Yunus Emre “İslami tasavvuf düşüncesinin tarlasında yetişen çiçeklerden birisi”, “insanlığın Himalayasında bir zirvedir”³⁴⁴. Lütfi Kalleli’ye göre Hacı Bektaş Veli’nin halifelerinden Taptuk Emre’nin yanında tamamen Bektaşî felsefesiyle yetişmiş, dil olarak da Türkçe’yi

³³⁸ Niyazi Öktem, “Hallac-ı Mansur ve Anadolu Aleviliği”, *Cem*, III/29 (Ekim 1993): 6, 7.

³³⁹ a. mlf. “I. Din Şurası”, *Cem*, III/31 (Aralık 1993): 18.

³⁴⁰ a. mlf., “Hallac-ı Mansur ve Anadolu Aleviliği”, 5.

³⁴¹ Yedi ulu ozan Hatayi, Yemini, Nesimi, Fuzulî, Pir Sultan Abdal, Kul Himmet, Virani’dir. (Sabri Yücel, “Fuzuli Yılına Farklı Bir Yaklaşım”, *Cem*, IV/44 (Ocak 1995): 29.)

³⁴² Celalettin Ulusoy, “Fuzuli”, *Cem*, VI/60 (Kasım 1996): 50.

³⁴³ Atilla Fırat, “Ölümünün Beş yüzüncü Yılında Bir Ehl-i Beyt Muhibbi; Fuzuli”, *Cem*, XXXIII/100 (Nisan 2000): 42.

³⁴⁴ İzzettin Doğan, “İnsanlığın Himalayasında Bir Zirve Yunus Emre”, *Cem*, I/1 (Haziran 1991): 7.

kullanmıştır³⁴⁵. Niyazi Öktem Hallac'ı Anadolu halk kitlelerine yayan kişinin Yunus Emre olduğunu ifade eder³⁴⁶.

Cem Dergisi'nde Yunus Emre'nin Aleviliğine özellikle vurgu yapılır. Nejat Birdoğan Yunus Emre'nin Alevi basamakları içerisinde gerçeğe varmış birisi olduğunu savunur³⁴⁷. Abidin Özgünay, Alevi düşüncesindeki Tanrı, varlık ve insan düşüncesi ile Yunus Emre'nin savunduklarının aynı olduğunu belirterek Yunus'un Alevi olduğunu belirtir³⁴⁸.

J. Atatürk

Cem yazarlarından Sadık Göksü, Cemal Şener'in "Atatürk ve Aleviler" isimli kitabına dayanarak Atatürk'ün "soyu, aile ve çevre eğitimi bakımından baskın bir Bektaşî eğilimine sahip olduğunu"³⁴⁹ aktarır. Alevilerdeki Atatürk sevgisi aşırı olarak nitelendirilebilecek kadar ileri seviyededir. Şener bu sevgiyi bir tutku, tapınma ile karışık bir sevgi³⁵⁰ şeklinde nitelendirirken kimi yazarlar Alevilerin evlerinde Hz. Ali'nin resminin yanında mutlaka Atatürk'ün de resminin bulunduğunu onun On ikinci İmam Mehdi olarak algılandığını söyler³⁵¹. Kimi yazarlar ise Alevilerin Atatürk'e Hz. Ali gibi baktıklarını ifade eder³⁵².

İzzettin Doğan, Atatürk'ün Alevi İslam anlayışını kabul edenler açısından büyük bir kurtarıcı olduğunu belirtir³⁵³.

³⁴⁵ Lütfi Kaleli, "Yunus Emre Sevgi Yılı ve Ötesi", *Cem*, I/1 (Haziran 1991): 37.

³⁴⁶ Öktem, "Hallac-ı Mansur ve Türk Düşünürleri", *Cem*, III/30 (Kasım 1993): 8.

³⁴⁷ Nejat Birdoğan, "Yunus Emre Üzerine Notlar", *Cem*, I/5 (Ekim 1991): 10.

³⁴⁸ Abidin Özgünay, "Vahdet-i Vücut, Yunus ve Şer", *Cem*, I/1 (Haziran 1991): 34.

³⁴⁹ Sadık Göksü, "Alevilik, Melamilik ve Ahiliğe Bütünsel Bir Bakış", *Cem*, II/14 (Temmuz 1992): 45.

³⁵⁰ Cemal Şener, "Atatürk ve Aleviler", *Cem*, I/6 (Kasım 1991): 15.

³⁵¹ Cemal Canpolat, "Alevilerin Atatürk Sevgisi Bir Devlet Büyüğüne Duyulan Sevgiden Öte Bir Tutku Düzeyindedir I", *Cem*, XXXV/115 (Kasım 2001): 29; Özgünay, "Atatürk Ebedi Rehberimiz", *Cem*, III/34 (Mart 1994): 4.

³⁵² Özgünay, "Alevi Düşüncesinde Bir Başka Ali; Atatürk", *Cem*, I/6 (Kasım 1991): 4; İzzettin Doğan, "İzzettin Doğan ile Şöylesi IV", röp. Ayhan Aydın, *Cem*, XXXIII/97 (Ocak 2000): 21.

³⁵³ Doğan, a.g.röp. 21.

K. Mevlana

Dergide üzerinde durulan bir başka kişi de Mevlana Celaledin-i Rûmi'dir. Derginin ilk sayılarındaki makalelerde Mevlana'ya sıcak bakılmamıştır. Öne çıkan iddia Mevlana'nın Selçuklu yönetimiyle ve Moğollarla arasının iyi olduğudur. Dergide Mevlâna ile Ahi Evran arasındaki mücadeleler de anlatılır. Ayrıca Selçukluların Mevlâna'nın isteğiyle Ahi zaviyelerini Mevlevilere verdiği iddia edilir³⁵⁴. İsmail Onarlı, Anadolu'nun Moğollarca işgal edilmesinin ardından Ahilerin ve Türkmenlerin Moğollara karşı savaşmalarına karşın Mevlâna ve çevresinin Moğol iktidarını desteklediğini iddia eder. Onarlı'ya göre Mevlâna'nın Moğollarla işbirliği içerisinde olması oğlu Alaaddin Çelebi ile arasının açılmasına neden olmuştur. Zira Alaaddin Çelebi, Ahilerin ve Türkmenlerin yanında yer almıştır³⁵⁵.

Derginin 1998 den sonraki sayılarında yer alan makalelerde ise Mevlana'ya karşı daha yumuşak bir üslup kullanılmış, Mevlevilerle iyi ilişkiler kurulmaya çalışılmıştır. Cem Vakfı ile Mevlana Aşıkları Vakfı, Atatürk ve silah arkadaşlarının anısına sema ve semah gösterisi ile cem ayinleri düzenlemiştir³⁵⁶. Yine Cem Vakfı'nca düzenlenen Anadolu İnanç Önderleri Toplantılarına Mevleviler de katılmış, yapılan oturumlarda Alevi-Bektaşilerin yanı sıra Mevleviler de dikkate alınmıştır. Ayrıca Mevlevi Dedesi olan Hasan Çıkar'ın yazıları da *Cem Dergisi*'nin çeşitli sayılarında yer almıştır³⁵⁷.

³⁵⁴ Sadık Göksu, "La feta illa Ali", *Cem*, I/5 (Ekim 1991): 20; İsmail Onarlı, "Ahiler ve Babai İsyanı", *Cem*, XXXIII/98 (Şubat 2000): 40; Baki Öz, "Aleviliğin Bir Türevi Olan Ahilik", *Cem*, III/29 (Ekim 1993): 18.

³⁵⁵ Onarlı, a.g.m. 39.

³⁵⁶ Murat Küçük, "Lütfi Kırdar'da Birlik Cemi, Atatürk Anasına Sema ve Semah", *Cem*, XXX/85 (Aralık 1998): 32.

³⁵⁷ Hasan Çıkar'a ait çeşitli makaleler *Cem Dergisi*'nin 116 ile 126. sayıları arasında yayınlanmıştır.

SONUÇ

Tarihte; Alevilik, Bektaşilik gibi çeşitli terimlerle anılan topluluklar, Anadolu coğrafyasında Anadolu Aleviliği adını alır. Dergide tercih edilen terim budur. Kızılbaşlık kavramı diğer kesimler tarafından farklı çağrışımları Alevilere yöneltmek için kullanıldığı şeklindeki iddialar dolayısıyla uzak tercih durumundadır.

Alevilik ile Bektaşiliğin zaman içerisinde farklılıklarını yok ederek birbirlerine yaklaştıkları savunulur. Benzer durum Mevlevilik için de geçerlidir. İlk sayılarda Mevlana'ya karşı kullanılan sert eleştiriler sonraki sayılarda görülmez. *Alevi İslam İnancı* teriminin Alevi, Bektaşî, Mevlevî, Nusayrî ve bu İslamî yorumu esas alan diğer inanç gruplarını içerdiği savunulur. Anadolu Aleviliğinin özellikle İran Şiiliğinden uzak tutulmaya çalışıldığı görülür. Ancak Şiiğin temel kaynakları olarak bilinen pek çok kitaptaki bilgi ve iddiaların dergide sıkça kullanıldığı da fark edilir.

İlk sayıdan itibaren Alevilik Sünnilik çatışması göze çarpar. Aleviler tarih boyunca çektikleri sıkıntıları, Kerbelâ ve Yavuz sembolleri altında, bütün bir tarihe geneller ve tarihi kaynak ve belge desteği olmaksızın, Sünnilik kaynaklı olarak anlamlandırırılar.

Aleviliğin ne olduğu veya ne olmadığı tartışması dergide ön plana çıkar. İslâm'ın özüdür, İslâm'ın farklı yorumudur, mezheptir, iman akıl inanç yaşam bütünüdür, heterodoks din anlayışıdır, felsefedir, ateizm değildir, ayrı bir din değildir gibi tespitlerde bulunulduğu görülür. Fakat ortak bir Alevilik tanımı da yapılamaz.

Dergide Hz. Ali'ye özel bir önem atfedilir. Aleviliğin, Hz. Peygamber hayattayken Hz. Ali taraftarlığı şeklinde ortaya çıktığı iddia edilir. Hz. Peygamberden sonra imam olma hakkının Hz. Ali'ye ait olduğu şeklindeki Şii İmamiyye inancı, İran Şiasıyla uzak görünme ikilemiyle birlikte aynen savunulur ve bu hakkın başta Hz. Ömer olmak üzere bazı sahabiler tarafından onun elinden alındığı iddia edilir. Hz. Ali'nin Hz. Peygamberin kızı ile evlenmesine, hicret esnasında yatağında yatmasına, küçüklükten beri yanında yetişmiş olmasına ve özellikle Ehl-i Beyt'ten oluşuna vurgu yapılarak onun diğer sahabilerden ayrıcalıklı olduğu görüşünün sunulduğu görülür. Delil olarak Hz. Ali ile irtibatı çok hatta imkânsız yüzlerce ayet yanında çoğuna kaynak verilmeksizin, pek çok hadis de kullanılır. Hz. Hüseyin

ve Kerbelâ olayının bütün yönleriyle anlatıldığı ve Kerbela olayının Alevilerin zihinlerinde canlı tutulmaya çalışıldığı görülür. Romanlaştırılarak sunulan Kerbelâ, kendisinden önce veya sonra yaşanmış olan pek çok menfi olayı anlatmak için kullanılan bir sembol olarak sunulur.

Dergide İslam'ın özellikle Orta Asya'ya ulaşması sonrası ortaya çıkan durum zikredilir ve göçebe Türkmenlerin İslam ile karşılaşmaları, Anadolu Aleviliğinin başlangıç tarihi olarak sunulur. Müslümanlaşma esnasında eski geleneklerini ve değişik dini inançlarını tamamen bırakmayarak, yeni dinleriyle harmanlamaya çalışan bu toplulukların yeni bir anlayışın ortaya çıkmasına neden olduğu savunulur. Orta Asya'da başlayan bu hareketin Türkmenlerin göçebe olması dolayısıyla hızla yayıldığı, savaşlar ve göçlerle Anadolu'ya kadar uzandığı iddia edilir. Çeşitli kültürlerin harman yeri olan Anadolu kültürüyle de beslenen bu dini anlayışın ortaya çıktığı tarihten günümüze kadar her dönemde sert eleştirilere hedef oluşuna vurgu yapılır. Bu grupların kimi zaman baskı altına alındığı dolayısıyla köylerde veya dağların yüksek yerlerinde yaşamayı tercih ettiklerine ve ibadetlerini gizli yaptıklarına da çokça değinilir. Bu uzun sürecin, münferit olayların genelleştirilmesi eşliğinde fakat tarihi kaynaklardan yoksun olarak sunulduğu göze çarpar.

Aleviliğin tarihinde özellikle Hacı Bektaş Veli üzerinde durulur. Hakkında çokça menkıbe anlatılan ve mitolojik kişilik olarak öne çıkan Hacı Bektaş Veli, Anadolu Aleviliğinin manevi kurucusu olarak takdim edilir. Onun Hacı oluşu, namaz kılışı ve *Makâlât* isimli eseri delil gösterilerek ortaya atılan "Alevi değildir" şeklindeki iddialar ise şiddetle reddedilir. Fakat onun İslâm anlayışının Alevilikte niçin devam etmediği sorunu gözardı edilir ve ismi kullanılarak söylemlerinin gözardı edildiği izlenimi hissedilir.

Dergide Mevlana'nın bir Alevi, Mevlevilik'in de Aleviliğin bir kolu olduğuna dair dayanaksız iddialar da görülmektedir. Hatta, Kurtuluş Savaşı hazırlıkları esnasında bir Bektaşî babasıyla görüşmüş olması dolayısıyla Mustafa Kemal'in dahi Bektaşî olduğu iddiası *Cem*'de yer almıştır.

Aleviliği günümüze ulaştıran en önemli kaynak hiç şüphesiz sözlü gelenektir. Alevi ozanların dilden dile aktardığı şeyler aynı zamanda

Alevi inancını oluşturan öğretilerdir. Bunun yanında bazı yazılı eserler de mevcuttur ki bunlar Alevi geleneğinde varolan menkıbelerin de kaynaklarıdır. Ancak dergide bu kaynaklara yeterince değinilmez. Yer yer bazı kaynaklardan alıntılar yapılırsa da sunulan Alevilikteki paylarının çok az olduğu göze çarpar. Sanki İslâm'ın temel kaynakları bir tarafa, Aleviliğin yazılı kaynaklarından dahi bağımsızmış gibi bir Alevilik anlayışının sunulmaya çalışıldığı hissedilir. Dergide çokça yer almamasına karşın özellikle son zamanlarda Alevi yazarların eski kaynaklar üzerinde yoğunlaştığı görülmektedir. Bunda eğitim seviyesi yükselen Alevi gençliğin talebinin etkisi olsa gerektir.

Tarih boyunca siyasi bir egemenliğe sahip olamayan Alevilerin Selçuklular ve Osmanlılar zamanında çeşitli isyanlar içerisinde yer aldığı görülür. Alevi camianın Şii lider olarak bilinen Şah İsmail'e karşı, eserlerinde Türkçe'yi kullanmasından ve yakın inanç benzerliklerinden dolayı, Alevi olduğunu iddia ederek, sonsuz sevgi beslediği; Yavuz Sultan Selim'i ise Alevileri kırdığı iddiasıyla sevmediği fikrinin hakim olduğu tespit edilmiştir. Dergide Alevi camianın kurtuluş savaşına destek verişine ve Osmanlı'nın gidişi ile Cumhuriyetin kuruluşu dolayısıyla duydukları sevince de vurgu yapılır.

1950'lerde köyden kente göç etmeye başlayan Aleviler pek çok kurumsal sorunla karşılaşır. Yayıncılık, çeşitli derneklerin kurulması ve cemevlerinin sayısının artması, yıllarca süren kurumlaşma sürecinin ürünüdür.

Köyden göçen ancak yeterli donanıma sahip olmayan kitleler, şehirleşmenin getirdikleri karşısında, kimi zaman geleneklerini sürdürmeye gayret ederken, kimi zaman da inançlarından kopmuştur. Özellikle 1960'lı yıllarda sol akımlara kayan Alevi gençliği, Alevilik bilgisinden uzak yetişmiştir. İçerisinde buldukları akımlar da onları geleneksel Alevilikten uzaklaştırmıştır. Bu değişimde, Aleviliği günümüze ulaştıran en önemli kurum olan Dedeliğin şehirleşme sürecine hazırlıksız yakalanmasının da etkisi vardır. Dedeler şehirleşme süreci ile büyük şehirlere dağılan Alevilere ulaşmakta sorun yaşadıkları gibi donanım olarak ta bu yeni duruma uyumda sıkıntı çekmişlerdir. Dede yetiştiren bir eğitim kurumunun olmayışı bu durumu daha belirgin hale sokmuştur.

KAYNAKÇA

- Açıkgöz, Sadem. "Alevilik Nedir". *Cem* III/31 (Aralık 1998): 48.
- Açıkgöz, Sadem. "Hz. Ali ile İlgili Menkıbeler". *Cem* III/28 (Eylül 1993): 40-41.
- Açıkgöz, Sadem. "İslam'da Siyasi ve İctihadi Ayrılık Nasıl Doğdu ve Günümüze Kadar Nasıl Gelebildi". *Cem* V/53 (Ekim 1995): 34.
- Açıkgöz, Sadem. "Tanrı ve Peygamberi Hz. Ali İçin". *Cem* III/26 (Temmuz 1993): 42.
- Aktaş, Ali. "Kent Ortamında Aleviler ve İnanç Ritüelleri". *Cem* XXXI/89 (Nisan 1999): 56-59.
- Aktaş, Ali. "Kırsal Dönüşüm Sürecinde Aleviler". *Cem* XXXII/90 (Mayıs-Haziran 1999): 48-51.
- Alcan, Kasım. "Hz. Fatıma (A)'nın Doğumu". *Cem* VI/60 (Kasım 1996): 56-57.
- Aslandaş, Tahir. "Kızılbaş, Kızılbaşlılık". *Cem* V/50 (Temmuz 1995): 49-50.
- Atalay, Adil Ali. "Hacıbektaş; Dün, Bugün!". *Cem* XXXI/92 (Ağustos 1999): 44-46.
- Atalay, Adil Ali. "İmam Hüseyin'in Kızları Çifte Sultanlar". *Cem* XXX/79 (Haziran 1998): 54-55.
- Avcı, Seyit. "Ben İlim Şehriyim, Ali'de Onun Kapısıdır Hadisi Üzerine". *Marife* IV/3 (2004): 371-378.
- Aydın, Ayhan. "Alevi Sünni Gençlerle Bir Arada: Günümüz Alevi Gençliğinin Sorunları-Çözüm Yolları". *Cem* I/11 (Nisan 1992): 47-50.
- Aydın, Ayhan. "Alevilikte Kurumsallaşma, Cem/Cemevi Üzerine Bazı Notlar". *Cem* XXXIII/107 (Aralık 2000-Mart 2001): 24-27.
- Aydın, Hayati. *Gadirhum*. İstanbul: 1996.
- el-Bağdâdî, Abdülkahir. *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı. Ankara: 2001.
- Bal, Hüseyin. "Ali, Aleviler ve Bilim". *Cem* XXX/80 (Temmuz 1998): 42-43.
- Bal, Hüseyin. "Anadolu Aydınlanmasında Hacı Bektaş Veli". *Cem* XXX/81 (Ağustos 1998): 41-43.
- Bal, Hüseyin. "Kırsal Toplumda Kerbela, Bir Soykırımı". *Cem* VII/66 (Mayıs 1997): 48-52.

- Bal, Hüseyin. "Tasavvuf Felsefesi Alevi-Bektaşî İnanıcı ve Mevlevilik". *Cem XXX/85* (Aralık 1998): 42-44.
- Bal, Hüseyin. "Tasavvuf Felsefesi ve Alevilik". *Cem XXXIV/108* (Nisan 2001): 19-21.
- Balkız, Ali. *Sivas'tan Sydney'e Pir Sultan*, Ankara: 1999.
- Baltacıoğlu, İsmayıl Hakkı. "Alevilikte Ali Sevgisi". *Cem I/3* (Eylül 1966): 6-8.
- Bermek, Doğan. "Alevilik-Bektaşîlik-Mevlevilik Ritüelleri Üzerine". *Cem XXXI/90* (Mayıs-Haziran 1999): 42-46.
- Birdoğan, Nejat. "Yunus Emre Üzerine Notlar". *Cem I/5* (Ekim 1991): 9-11.
- Birdoğan, Nejat. *Anadolu Aleviliğinde Yol Ayrımı*. İstanbul: 1995.
- Birdoğan, Nejat. *Anadolu'nun Gizli Kültürü Alevilik*. İstanbul: 1994.
- Bodrogi, Krisztina Kehl. "Alevilik Üzerine". *Cem I/6* (Kasım 1991): 21-24.
- Bozkurt, Fuat. "Alevi Tören ve İnançlarının Kökeni". *Cem I/14* (Temmuz 1992): 18-21.
- Bozkurt, Fuat. "Buyruk Üzerine". *Cem I/12* (Mayıs 1992): 16-20.
- Bulut, Faik. *Ali'siz Alevilik*. İstanbul: 1998.
- Canpolat, Cemal. "Alevilerin Atatürk Sevgisi Bir Devlet Büyüğüne Duyulan Sevgiden Öte Bir Tutku Düzeyindedir I". *Cem XXXV/115* (Kasım 2001): 29-30.
- Cem, Süleyman. "ATV' de Aleviler ve Alevilerin Gündemi". *Cem IV/42* (Kasım 1994): 15-18.
- CEM. "Alevi Temsilciler Meclisi ile İlgili Açıklama". *Cem IV/45* (Şubat 1995): 32.
- CEM. "Cem'in Yanıtı". *Cem IV/42* (Kasım 1994): 55.
- Çamuroğlu, Reha. "Alevi-Bektaşî Düşüncesi Heterodoks Bir Düşüncedir". *Cem I/3* (Ağustos 1991): 27-29.
- Çamuroğlu, Reha. "Çağdaş Aleviliğin Sorunları 3". *Cem I/8* (Ocak 1992): 16-17.
- Çamuroğlu, Reha. "Yunus Emre Heterodoks Bir Derviştir". *Cem I/1* (Haziran 1991): 39-40.
- Çıkar, Hasan. "Hazreti Ali". *Cem XXXVI/119* (Mart 2002): 7-9.
- Çıkar, Hasan. "Hazreti Fatıma I". *Cem XXXVI/122* (Haziran 2000): 41-43.

- Dalan, Bedrettin. "Bedrettin Dalan ile Alevilik Üstüne". Röp. Cemal Şener. *Cem* I/6 (Kasım 1991): 32-36.
- Demir, Ahmet İshak. "Cem Dergisi'nin Bakış Açısıyla Kerbelâ". *On-dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29: 179-224.
- Demircan, Adnan. *Hazreti Ali'nin Hilafet Hakkı Meselesinde Gadir-i Hum Olayı*. İstanbul: 1996.
- Doğan, İzzettin. "Cem Vakfı'nın Aydınlanma Hareketine Herkes Destek Olmalıdır". *Cem* XXXVI/122 (Haziran 2002): 2-6.
- Doğan, İzzettin. "İnsanlığın Himalayasında Bir Zirve: Yunus Emre". *Cem* I/1 (Haziran 1991): 7.
- Doğan, İzzettin. "İzzettin Doğan ile Söyleşi IV". röp. Ayhan Aydın. *Cem* XXXIII/97 (Ocak 2000): 20-23.
- Doğan, Lütfü. "Aleviler, Sünniler; Atatürk'ün Kurduğu Cumhuriyette", röp: Ayhan Aydın. *Cem* VIII/75 (Şubat 1998): 23-25.
- Doğanbaş, Muzaffer. "İnanç Esasları Işığında Alevilik". *Cem* XXXI/88 (Mart 1999): 50.
- Doğanbaş, Muzaffer. "İslam Tarihinde Hoşgörüsüzlük ve Aleviler". *Cem* XXX/84 (Kasım 1998): 50-51.
- Elçioğlu, İsmail. "Alevi Örgütlenmesi Sorunları ve Alevilik II". *Cem* XXXV/118 (Şubat 2002): 38-39.
- Elçioğlu, İsmail. "Allah-Muhammed-Ali Yolunda Alevilik". *Cem* XXXIII/97 (Ocak 2000): 48.
- Elçioğlu, İsmail. "Demokrasi ve Aleviler". *Cem* I/5 (Ekim 1991): 30-31.
- Eliade, Mircea. *Şamanizm İlkel Esrime Teknikleri*. çev. İsmet Birkan. Ankara: İmge Kitabevi, 1999.
- Er, Piri. "Anadolu Aleviliğinde Kurban". *Cem* VII/66 (Mayıs 1997): 36-39.
- Ercan, Haydar. "İşte Bektaşilerin Yeni Dedebabası, Derman Meydanda". röp. Murat Küçük. *Cem* VIII/75 (Şubat 1998): 15-19.
- Erdoğan, Kutluay. "Alevi Gerçeği". *Cem* XXXI/87 (Şubat 1999): 38.
- Erdoğan, Kutluay. "Cumhuriyet ve Demokrasi ortamında Aleviler". *Cem* XXXVI/126 (Ekim 2002): 7-8.
- Erdoğan, Kutluay. "Hacı Bektaş'ta 16 Ağustosların Oluşturduğu Milliyet Gerçeği Bir Gelenek Birliğidir". *Cem* XXXVI/124 (Ağustos 2002): 11-14.
- Erdoğan, Kutluay. *Alevilik-Bektaşilik*. İstanbul: 1993.

- Erkan, Ümit. *16. Yüzyılda Osmanlı'da Kızılbaş Ayaklanmaları*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2016.
- Eyüboğlu, İsmet Zeki. "Hacı Bektaş Veli'de İnsan Sevgisi". *Cem* VIII/70 (Eylül 1997): 20-23.
- Eyüboğlu, İsmet Zeki. "Semahların Kökeni". *Cem* IV/39 (Ağustos 1994): 15-19.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. "Gadir-i Hum". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. XIII İstanbul: 1993: 279-280.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. *Türkiye'de Alevilik Bektaşilik*. Ankara: 1990.
- Fırat Atilla. "Hazreti Ali". *Cem* XXX/78 (Mayıs 1998): 54-55.
- Fırat Atilla. "Hünkar Hacı Bektaş Veli'den Pir Sultan Abdal'a". *Cem* III/28 (Eylül 1993): 18-21.
- Fırat Atilla. "Ölümün Beş Yüzüncü Yılında Bir Ehl-i Beyt Muhibbi: Fuzuli". *Cem* XXXIII/100 (Nisan 2000): 42-43.
- Fırat Atilla. "Pir Sultan Abdal Heykeli Yerine Dikilmelidir". *Cem* III/29 (Ekim 1993): 20-21.
- Fırat, Kamil. "Kent Olgusu ve Alevi Kimliği". *Cem* XXXIII/104 (Ağustos 2000): 46-48.
- Göksü, Sadık. "Ali'siz Alevilik Olmaz I". *Cem* XXXV/114 (Ekim 2001): 28-29.
- Göksü, Sadık. "Alevilik, Melamilik ve Ahiliğe Bütünsel Bir Bakış". *Cem* II/14 (Temmuz 1992): 45-46.
- Göksü, Sadık. "Lafeta illa Ali". *Cem* I/5 (Ekim 1991): 19-20.
- Gölpınarlı, Abdülbakıy. *Tarih Boyunca İslâm Mezhepleri ve Günümüzde Şiilik*. İstanbul: 2003.
- Güler, Erdoğan. "Yitik Bir Zamanı Yakalamak". *Cem* XXXIII/104 (Ağustos 2000): 49.
- Gümüšoğlu, Dursun. "Bektaşilik". *Cem* XXXIII/102 (Haziran 2000): 53-55.
- Hammer, Joseph Von. *Osmanlı Devleti Tarihi*. çev. Mehmet Ata, öz. Abdülkadir Karahan. y.s., ts.
- Haslok, F. R. *Bektaşilik Tetkikleri*. çev. Râgıp Hulûsî. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2000.
- Kaleli, Lütfi. "Hacı Bektaş Veli ile Mevlana ve Yunus İlişkileri". *Cem* I/4 (Eylül 1991): 49-51.
- Kaleli, Lütfi. "Pir Sultan Abdal'ın Şah'ı Hz. Ali'dir". *Cem* I/7 (Aralık 1997): 29-31.

- Kaleli, Lütfi. “Yunus Emre Sevgi Yılı ve Ötesi”. *Cem* I/1 (Haziran 1991): 36-38.
- Kandemir, M. Yaşar. “Ali”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. II, İstanbul: 1989: 375-378.
- Kâşifu’l-Gitâ. *Caferi Mezhebi*. çev. Abdülbakıy Gölpınarlı, Kayseri 1992.
- Kaya, Ali. “İnanç ve Alevilik”. *Cem* XXXV/112 (Ağustos 2001): 40-41.
- Kaya, Haydar. “Ali Hak İledir, Hak Ali İle”. *Cem* I/7 (Aralık 1991): 43.
- Kayabaşı, Aşir. “Türk Müslümanlığı ve İnanç Kavramları”. *Cem* XXXII/91 (Temmuz 1999): 46-47.
- Kettanî, Muhammed b. Cafer. *Mütevâtir Hadisler*. çev. Hanifi Akın, İstanbul: 2003.
- Koca, Şevki. “Yeniçeri Ocağı’nın Kuruluşu”. *Cem* XXXII/96 (Aralık 1999): 26-29.
- Kocadağ, Burhan. “Alevilerde Sema”. *Cem* IV/46 (Mart 1995): 23-25.
- Kocadağ, Burhan. “Baba İlyas ve Babailik”. *Cem* XXXV/113 (Eylül 2001): 31-32.
- Kocadağ, Burhan. “Cumhuriyet ve Aleviler”. *Cem* XXXV/114 (Ekim 2001): 19-20.
- Kocadağ, Burhan. “Hünkar Hacı Bektaş Veli’yi Anarken”. *Cem* XXXV/112 (Ağustos 2001): 29-31.
- el-Kummî, Ebu Cafer Muhammed b. Ali İbn Bâbeveyh. *Risâletu’l-İtikadatil İmamiyye*. çev. Ethem Ruhi Fırlı. Ankara: 1978.
- Küçük, Murat. “Lütfi Kırdar’da Birlik Cemi Atatürk Anısına Sema ve Semah”. *Cem* XXX/85 (Aralık 1998): 32-37.
- Leblebici, Abuzer. “Tercüme Üzerine”. *Cem* XXX/78 (Mayıs 1998): 47.
- Makal, Tahir Kutsi. “Alevi-Bektaşî Edebiyatı Dünyaya Ne Söylüyor”. *Cem* VI/60 (Kasım 1996): 58-59.
- Markoff, Irene. “Bir Gizli İslam Mezhebinin Çözümlemesinde Dışavurumcu Kültürün Rolü, Türkiye Alevileri Örneği I”, çev. Esra Danacıoğlu. *Cem* VI/60 (Kasım 1996): 52-54.
- Melikoff, Irene. “Bir Araştırmanın Aşamaları Alevi-Bektaşî Sorunu”, çev. İlhan Cem Erseven. *Cem* XXXIII/100 (Nisan 2000): 16-19.
- Melikoff, Irene. “Namık Kemal’in Bektaşîliği ve Masonluğu”. *Cem* I/2 (Temmuz 1991): 54-57.
- Meşeli, Hasan. “Hz. Ali’nin Nurlu Yolu ve Günümüz Aleviliği”, *Cem*, V/50 (Temmuz 1995): 29.

- Meşeli, Hasan. "Hz. Ali-Allah'ın Aslanı-İlim Beldesinin Kapısı, Mü'minlerin Emiri". *Cem I/7* (Aralık 1991): 38-40.
- Meşeli, Hasan. "Hz. İmam Hüseyin'i Kербela'da Şehit Edenler ve Onu Bırakıp Kaçanlar". *Cem V/49* (Haziran 1995): 36-38.
- Muştu, Melek. "Camaltı Resimlerinde Alevi Motifler". *Cem VIII/73* (Ocak 1998): 54-55.
- en-Nesai, Ebû Abdırrahman Ahmed bin Şuayb. *Hadislerle Hz. Ali*. trc. Nâim Erdoğan. İstanbul: 1992.
- Noyan, Bedri. "Bektaşî ve Alevi Konusunda Bir Gezinti I". *Cem IV/44* (Ocak , 1995): 7-9.
- Noyan, Bedri. "Doç. Dr. Bedri Noyan (Dedebaba) ile Söyleşi. röp. Ayhan Aydın. *Cem VIII/73* (Ocak 1998): 33-39.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri*. İstanbul: 2005.
- Ocak, Ahmet Yaşar. "Türkiye'de Aleviliğin Soyso-Kültürel Problemleri Üzerine Bir Yaklaşım Denemesi ve Bazı Düşünceler". *Cem III/31* (Aralık 1993): 19-22.
- Onarlı, İsmail. "Ahiler ve Babai İsyanı". *Cem XXXIII/98* (Şubat 2000): 38-40.
- Onarlı, İsmail. "Alevilik Araştırmacılığında Emektar Bir İnsan İsmail Onarlı, I". röp. Ayhan Aydın. *Cem XXXVI/125* (Eylül 2002): 14-18.
- Onat, Hasan. *Emeviler Devri Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.
- Orhan, Muharrem Naci. "Aldatanlar". *Cem III/30* (Kasım 1993): 12-15.
- Orhan, Muharrem Naci. "Hz. Hacı Bektaş-ı Veli". *Cem III/28* (Eylül 1993): 9-10.
- Orhan, Muharrem Naci. "Şah Ahmed-i Yesevi". *Cem III/27* (Ağustos 1993): 13-15.
- Oytan, Mustafa. "Ehl-i Beyt Hz-Ali, Hz. Fatıma-Hasaneyn Hakkında Hadisler". *Cem V/50* (Temmuz 1995): 43-45.
- Öktem, Niyazi. "Aleviler ve Muhalefet". *Cem VIII/64* (Mart 1997): 28-29.
- Öktem, Niyazi. "Aleviliğe Bakış Açımız". *Cem VI/59* (Ekim 1996): 44-46.
- Öktem, Niyazi. "Anadolu Aleviliğinin Sosyal ve Anlamsal Görünümü". *Cem III/32* (Ocak 1994): 6-7.
- Öktem, Niyazi. "Anadolu'da Aleviliğin Başlaması". *Cem V/51* (Ağustos 1995): 7-8.
- Öktem, Niyazi. "Hallac-ı Mansur ve Anadolu Aleviliği". *Cem III/29* (Ekim 1993): 5-7.

- Öktem, Niyazi. "Hallac-ı Mansur ve Türk Dünyası-I". *Cem XXX/82* (Eylül 1998): 22-23.
- Öktem, Niyazi. "Heterodoksi, Manikheizm, Katharlar, Bogomillik ve Anadolu Aleviliği II". *Cem II/24* (Mayıs 1993): 5-7.
- Öktem, Niyazi. "I. Din Şurası". *Cem III/31* (Aralık 1993): 16-18.
- Öktem, Niyazi. "Manikheizm, Katharlar Bogomillik ve Anadolu Aleviliği". *Cem II/23* (Nisan 1993): 5.
- Öktem, Niyazi. "Orta Asya ve Alevilik". *Cem II/22* (Mart 1993): 6-8.
- Öktem, Niyazi. "Osmanlı Öncesi, Anadolu'da Şia-Alevi Etkisi". *Cem VII/71* (Ekim 1997): 26-27.
- Öktem, Niyazi. "Politika Anlayışı Açısından Kerbelâ". *Cem V/49* (Haziran 1995): 7-9.
- Öktem, Niyazi. "Sorunlar". *Cem II/19* (Aralık 1992): 9-11.
- Öktem, Niyazi. "Sufiliğin Doğuşu". *Cem II/17* (Ekim 1992): 8-10.
- Öktem, Niyazi. "Sufilik ve Anadolu Aleviliği". *Cem II/20* (Ocak 1993): 15-16.
- Öz, Baki. "Ahmet Yesevi Alevi midir?". *Cem XXX/84* (Kasım 1998): 38-40.
- Öz, Baki. "Aleviliğin Bir Türevi Olan Ahilik". *Cem III/29* (Ekim 1993): 16-18.
- Öz, Baki. "Aleviliğin Temel Kaynakları". *Cem XXX/78* (Mayıs 1998): 49-51.
- Öz, Baki. "Alevilik Nasıl Bir Ortaçağ Düşüncesidir". *Cem I/9* (Şubat 1992): 32-34.
- Öz, Baki. "Alevilik Üzerine Bir Çözümleme". *Cem I/6* (Kasım 1991): 46-48.
- Öz, Baki. "Alevilik ve Cumhuriyet". *Cem VI/60* (Kasım 1996): 44-45.
- Öz, Baki. "Bilim Adamı Düşünür ve Edebiyatçı Olarak Hz. Ali I". *Cem XXXVI/124* (Ağustos 2002): 15-16.
- Öz, Baki. "Bilim Adamı Düşünür ve Edebiyatçı Olarak Hz. Ali II". *Cem XXXVI/125* (Eylül 2002): 12-13.
- Öz, Baki. "Bilim Adamı Düşünür ve Edebiyatçı Olarak Hz. Ali". *Cem XXXVI/126* (Ekim 2002): 16-17.
- Öz, Baki. "Hacı Bektaş Veli'nin Yaşadığı Tarihsel Ortam". *Cem V/57* (Ağustos 1996): 48-52.
- Öz, Baki. "Hazreti Ali". *Cem XXXVI/119* (Mart 2002): 4-6.
- Öz, Baki. "Hz. Ali Yanlılığının Doğuşu". *Cem XXXVI/121* (Mayıs 2002): 24-26.
- Öz, Baki. "Hz. Ali'nin Askersel Kişiliği". *Cem XXXVI/123* (Temmuz 2002): 18-21.
- Öz, Baki. "Kızılbaşlık". *Cem IV/46* (Mart 1995): 13-16.

- Öz, Baki. "Osmanlı'nın Devlet Oluşuna Alevilerin Katkısı II". *Cem* III/28 (Eylül 1993): 22-24.
- Öz, Baki. "Osmanlı'nın Devlet Oluşuna Alevilerin Katkısı-I". *Cem* III/26 (Temmuz 1993): 29-31.
- Öz, Baki. "Türk-İslam Tarihi İçerisinde Aleviliğin Konumu". *Cem* II/20 (Ocak 1993): 36-38.
- Öz, Gülağ. "Alevilerin Katledilmesine Fetva Veren Şeyhülislam İbn Kemal". *Cem* V/52 (Eylül 1995): 25-27.
- Öz, Gülağ. "Selçuklu ve Osmanlı'da Alevi Tekke ve Dergahları". *Cem* V/55 (Aralık 1995): 45-46.
- Özdemir, Ali Rıza; Ahmet Bozkurt. "Alevilik Nedir? Ne Değildir?". *Cem* IV/46 (Mart 1995): 46-48.
- Özdemir, Hacı Ahmet. *Moğol İstilası*. İstanbul: 2005.
- Özgünay, Abidin. "A'dan Z'ye Alevilik". *Cem* III/35 (Nisan 1994): 61-64.
- Özgünay, Abidin. "A'dan Z'ye Alevilik". *Cem* IV/38 (Temmuz 1994): 63-64.
- Özgünay, Abidin. "A'dan Z'ye Alevilik". *Cem* IV/46 (Mart 1995): 63-64.
- Özgünay, Abidin. "Alevi Düşüncesinde Bir Başka Ali; Atatürk". *Cem* I/6 (Kasım 1991): 4-5.
- Özgünay, Abidin. "Alevi'ye Ya Kurşun Ya Nasihat Çare Değildir". *Cem* IV/47 (Nisan 1995): 2-7.
- Özgünay, Abidin. "Alevilik Nedir, Ne Değildir". *Cem* II/16 (Eylül 1992): 3-6.
- Özgünay, Abidin. "Alevilik Şekle Değil, Öze Yönelmektir". *Cem* I/10 (Mart 1992): 3.
- Özgünay, Abidin. "Alevilik Türkiye'nin Tek Şansıdır... Korkuyu Yıkın". *Cem* I/4 (Eylül 1991): 32-33.
- Özgünay, Abidin. "Alevinin Namusu Ülkenin Namusudur". *Cem* IV/45 (Şubat 1995): 2-4.
- Özgünay, Abidin. "Ali Veliyyullah. *Cem* I/7 (Aralık 1991): 32-33.
- Özgünay, Abidin. "Atatürk Ebedi Rehberimiz". *Cem* III/34 (Mart 1994): 4.
- Özgünay, Abidin. "Ayağa Kalkan Kültür; Alevilik". *Cem* I/8 (Ocak 1992): 3-9.
- Özgünay, Abidin. "Cem'imizden". *Cem* I/4 (Eylül 1992): 2.
- Özgünay, Abidin. "Kerbela Mezalimi ve Alevilik-Sünnilik". *Cem* III/25 (Haziran 1993): 3-5.
- Özgünay, Abidin. "Okuyucu Köşesi". *Cem* V/50 (Temmuz 1995): 63-64.

- Özgünay, Abidin. "Şeriat-Hakikat Sınavda". *Cem* III/36 (Mayıs 1994): 3-4.
- Özgünay, Abidin. "Temel Haklar Diyanetin Yetkisi ve Alevilik". *Cem* III/30 (Kasım 1993): 3-4.
- Özgünay, Abidin. "Vahdet-i Vücut, Yunus ve Şer". *Cem* I/1 (Haziran 1991): 34-35.
- Özgünay, Abidin. "Yazılı Metinlerde Hz. Hüseyin'in Şehadeti ve Kesik Başı". *Cem* II/14 (Temmuz 1992): 3-4.
- Sabiri, Ali Rıza. *1001 Hadis Işığında İmam Ali*. çev. Musa Aydın. İstanbul: 2004.
- Sarıkaya, Mehmet Saffet. *Anadolu Aleviliğinin Arka Planı*. İstanbul: 2003.
- Saygı, Hakkı. "Alevilik-Bektaşilik ve Felsefesi Tanrı Mevhumu ve İnsan". *Cem* XXX/85 (Aralık 1998): 46.
- Saygı, Hakkı. "Bizim İnançımızda Senlik Benlik Yoktur". Röp. Ayhan Aydın. *Cem* XXXV7117 (Ocak 2002): 17-20.
- Saygı, Hakkı. "İmam Hüseyin'in Şehid Edildiği Gün". *Cem* XXXVI/119 (Mart 2002): 10-11.
- Seyyid Ali (Genci). "Halifelik ve Veda Hutbesi". *Cem* IV/48 (Mayıs 1995): 55.
- Sezgin, Abdülkadir. *Sosyolojik Açıdan Alevilik- Bektaşilik*. Ankara: 2002.
- Sümer, Ali. "Bektaşilikte Babalık". *Cem* V/58 (Eylül 1996): 70-71.
- Sümer, Ali. "Hacı Bektaş'a Selam". *Cem* V/51 (Ağustos 1995): 9-14.
- Sümer, Ali. "Yavuz Selim'in Hacı Bektaş'ı Ziyaret Nedeni". *Cem* IV/40 (Eylül 1994): 31.
- Şardağ, Rüştü. *Her Yönü ile Hacı Bektaş Veli ve Yepyeni Eseri Besmele Açıklaması*. İzmir: 1985.
- Şener, Cemal. "Atatürk ve Aleviler". *Cem* I/6 (Kasım 1991): 15-20.
- Şener, Cemal. "Laiklik-Alevilik İlişkisi". *Cem* I/2 (Temmuz 1991): 39-41.
- Şener, Cemal. "Medya ve Alevilik". *Cem* XXX/77 (Nisan 1998): 54-56.
- Şener, Cemal. *Alevilik Olayı*. İstanbul: 2004.
- Şimşek, Mehmet. "Alevilerin Tepkisi ve Kızılbaş Sözcüğünün Kaynakları". *Cem* IV/45 (Şubat 1995): 25-26.
- Şimşek, Mehmet. "İlk Türk Mutasavvıf, Tarikat Kurucusu, Türk Dünyasının Ulusu: Hoca Ahmet Yesevi". *Cem* IV/46 (Mart 1995): 21-22.

- Şimşek, Mehmet. "İnançları Uğruna Yakılarak Canlarını Verenler". *Cem* IV/44 (Ocak 1995): 26-27.
- Tanyol, Cahit. "Alevilik, Yani Türk Müslümanlığı Olmasaydı, Diyar-ı Rum'u Diyar-ı Türk Yapamazdık". röp. Ayhan Aydın. *Cem* VIII/76 (Mart 1998): 11-13.
- Tanyol, Cahit. "Demokratik ve Teokratik İki mezhep". *Cem* V/54 (Kasım 1995): 2-3.
- Tanyol, Cahit. "Hz. Hüseyin ve Kerbelâ". *Cem* V/49 (Haziran 1995): 5-6.
- Tanyol, Cahit. "Tehlikede Olan Miras". *Cem* I/1 (Haziran 1991): 28.
- Tanyol, Cahit. "Türk Müslümanlığı ve Alevilik". *Cem* I/2 (Temmuz 1991): 8.
- Topçal, Hasan. "Aleviler Neden Atatürkçüdür". *Cem* IV/45 (Şubat, 1995): 53-54.
- Tökin, Firuzan Husrev. "Alevilik". *Cem* I/5 (Ekim 1991): 27-29.
- Tökin, Firuzan Husrev. "Hacı Bektaş Veli". *Cem* I/3 (Ağustos 1991): 35-38.
- Turan, Hamid. "Gadir-i Hum". *Cem* V/57 (Ağustos 1996): 45-46.
- Türkdoğan, Doğan. "Kerbela Hz. Hüseyin'in Kaderi miydi?". *Cem* XXXIII/100 (Nisan 2000): 20-21.
- Uçar, Yaşar. "32 Pare Alevilik". *Cem* V/57 (Ağustos 1996): 21-23.
- Uçar, Yaşar. "İnanmak mı, Bilmek mi?". *Cem* V/50 (Temmuz 1995): 14-15.
- Uçar, Yaşar. "Temel Taşıyla Oynamayın". *Cem* III/29 (Ekim 1993): 22-24.
- Uğurlu, Ali Rıza. "Muharrem Ayı ve Orucu". *Cem* XXXVI/119 (Mart 2002): 19-20.
- Uluçay, Ömer. "Ahmed Yesevi'nin Tükleri İslam'a Davet Yöntemi Barış, Hoşgörü ve Aşk". *Cem* XXXI/87 (Şubat 1999): 50-53.
- Uluçay, Ömer. "Alevilik Cem Nefesler". *Cem* VI/62 (Ocak 1997): 46-48.
- Uluçay, Ömer. "Alevilik, Sevgi ve Barış". *Cem* VI/61 (Aralık 1996): 60-62.
- Uluçay, Ömer. "Demokrasi, Laiklik ve Alevilik". *Cem* III/28 (Eylül 1993): 28-31.
- Uluçay, Ömer. "Pir Sultan Dilinde Hünkar Hacı Bektaş Veli". *Cem* VII/69 (Ağustos 1997): 22-25.
- Ulusoy, Celalettin. "Cemalettin Çelebi-Veliyettin Çelebi ve Kurtuluş Savaşı". *Cem* I/6 (Kasım 1991): 9-12.
- Ulusoy, Celalettin. "Fuzuli". *Cem* VI/60 (Kasım 1996): 50-51.

- Ulusoy, Celalettin. “Şah İsmail (Hatayi). *Cem* VI/59 (Ekim 1996): 32-33.
- Ulusoy, Haydar. “Hacı Bektaş Veli Hz. Alevilik-Bektaşilik”. *Cem* II/18 (Kasım 1992): 24-25.
- Ulusoy, Veliyettin. “Alevilik- Bektaşilik”. *Cem* XXXV/115 (Kasım 2001): 11-12.
- Usta, Emine Şeyma. “Halk Edebiyatında Fatıma Ana”. *Cem* VIII/73 (Ocak 1998): 44-45.
- Ülken, Hilmi Ziya. “Şiiliğin Kökeni Sorunu”. sad. Ali Yaman. *Cem* V/54 (Kasım 1995): 16-19.
- Üzüm, İlyas. “Kendi Yazarlarına Göre Alevilik-Bektaşilik”. *Türkiye Günlüğü*. 42 (Eylül-Ekim 1996): 54-74.
- Üzüm, İlyas. “Kızılbaş”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. XXV, İstanbul: 1997: 546-557.
- Üzüm, İlyas. *Günümüz Aleviliği*. İstanbul: 1997.
- Üzüm, İlyas. *Kültürel Kaynaklarına Göre Alevilik*. İstanbul: 2002.
- Varlık, Ağa. “Kerbela Olayı Unutulamaz”. *Cem* III/25 (Haziran 1993): 43-44.
- Veli, Hacı Bektaş. *Vilâyet-nâme Menâkıb-ı Hünkâr Hacı Bektaş Veli*. hzr. Abdülbakıy Gölpınarlı. İstanbul: 1995.
- Yalçınkaya, Ayhan. *Alevilikte Toplumsal Kurumlar ve İktidar*. Ankara: 1996.
- Yaman, Ali- Güner Sadık. “Basında Alevilik”. *Cem* V/43 (Aralık 1994): 52-53.
- Yaman, Ali. “Alevilikte Dedelik Kurumu Üzerine Araştırmalar II”. *Cem* VII/63 (Şubat 1997): 66-67.
- Yaman, Ali. “Anadolu Aleviliği ve Şiiliğe Dair Karşılaştırmalı Bir Çalışma”. *Cem* III/35 (Nisan 1994): 36-38.
- Yaman, Ali. “Anadolu’da Safevi Nüfuzu”. *Cem* VII/72 (Kasım 1997): 32-33.
- Yaman, Ali. “Cumhuriyet Sonrası Alevilik”. *Cem* XXX/78 (Mayıs 1998): 49-51.
- Yaman, Ali. “Şah İsmail ve Anadolu”. *Cem* VII/71 (Ekim 1997): 44-46.
- Yaman, Mehmet. “Hz. Ali’nin Doğumu ve Nevruz”. *Cem* III/35 (Nisan 1994): 33-34.
- Yaman, Mehmet. “Şeyh Safi Buyruğundan”. *Cem* I/2, (Temmuz 1991): 49.

- Yardımcı, Mehmet. "Aşıkların Dilinde Hacı Bektaş Sevgisi". *Cem* XXXI/92 (Ağustos 1999): 36-40.
- Yıldırım, Ahmet. "Alevi Bektaş Edebiyatında Kullanılan Hadisler ve Değerlendirilmesi". *İslâmiyat*. VI/3 (Temmuz- Eylül 2003): 71-92.
- Yörükoğlu, Rıza. *Okunacak En Büyük Kitap İnsandır/ Tarihte ve Günümüzde Alevilik*. İstanbul: 1990.
- Yücel, Sabri. "Alevi-Bektaş Örgütlenmeleri Üzerine". *Cem* V/52 (Eylül 1995): 22-24.
- Yücel, Sabri. "Fuzuli Yılına Farklı Bir Yaklaşım". *Cem* IV/44 (Ocak 1995): 28-29.
- Yüksel, Müfid. "Emin Baba Bektaş Dergahı". *Cem* VII/69 (Ağustos 1997): 46-51.
- Zelyut, Rıza. "Alevilik Nedir I". *Cem* V/58 (Eylül 1996): 12-16.
- Zelyut, Rıza. "Alevilik Nedir II". *Cem* VI/59 (Ekim 1996): 8-11.
- Zelyut, Rıza. "Alevilik Nedir III". *Cem* VI/61 (Aralık 1996): 68-71.
- Zelyut, Rıza. "Alevilik Nedir V". *Cem* VII/63 (Şubat 1997): 52-55.
- Zelyut, Rıza. "Alevilik; Muhammet-Ali Yoludur". röp. Ayhan Aydın. *Cem* XXX/82 (Eylül 1998): 46-48.
- Zelyut, Rıza. *Öz Kaynaklarına Göre Alevilik*. İstanbul: 1998.
- ez-Zirikli, Hayreddin. *el-A'lam Kamusu Teracim*. Beyrut: 1984.

EBÛ YA'LÂ EL-FERRÂ'NIN BİLGİ TEORİSİ

Abû Ya'lâ al-Ferrâ's Epistemology

İbrahim BAYRAM*

Öz

Selefiyye mezhebinin önemli temsilcilerinden olan Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, bağı olduğu ilmi anlayış ile kelam yöntemini birleştirmenin öncülüğünü yapmış bir âlim olarak tanınmaktadır. Kelam eserine diğer mütekellimin gibi ilim nazariyesiyle başlayan müellif, bilginin tanımı, kısımları, kaynakları, imkânı ve marifetullah gibi konular hakkında fikir beyan etmiştir. Bu meselede Eş'arî bilgi teorisini, özellikle de Bâküllânî'nin ilim anlayışını takip ederken daha çok Mu'tezilî yaklaşımı eleştirmiştir. Kullandığı kelam metodunun etkisiyle konuların izahında akli delillere de yer vermiş, özellikle mütevatir haberin sağladığı bilgi hususunda ortaya atılan şüphelerin giderilmesine özel önem atfetmiştir. Genel anlamda bilgi teorisinde çok özgün fikirler ürettiğini söylemek mümkün değilse de onun bu mesele hakkındaki görüşleri Selefiyye anlayışını kelam metoduyla imtizaç ettiren ilk zat olması itibarıyla önem arz etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, bilgi nazariyesi, ilim, akıl, mütevatir haber

Abstract

Abû Ya'lâ al-Ferrâ, one of the most important representatives of Salafiyya sect, is recognized as a scholar who lead combining theological method with science school which it is affiliated. The author who began his theological work with the epistemology like other theologians is reported the idea on issues such as the definition of science, parts, sources, possibility and recognition of God. In this issue while pursuing the epistemology of the Asharite, especially Baqillani's understanding of science has criticized more Mu'tazilite approach. In explaining the issues has given place to the rational arguments under the influence of theological method used, especially in relation to information provided by the mutawatir news has special significance to overcome the doubts raised. In general, in the epistemology also is not possible to say that produce a lot of original ideas, his views on this matter is important as being the first person combines the understanding of Salafiyya with theological method.

Keywords: Abû Ya'lâ al-Ferrâ, epistemology, science, mind, mutawatir news

* Yrd. Doç. Dr. Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kelam Ana Bilim Dalı, ibraram@mynet.com

Başvuru | Submission
08.08.2016

Kabul | Accept
20.10.2016

Yayın | Publish
31.12.2016

DOI

1. Giriş

Varlığını idame ettirmek için etrafını tanıma ihtiyacında olan ve eşyaya egemenlik kurma arzusu taşıyan insanın en temel özelliklerinden biri bilgi edinme ameliyesidir¹. Bu etkinlikte insan bilen (özne), karşılaştığı nesnelere ise bilinen yani obje konumundadır. Bu durumda bilme ameliyesi, bilen ile bilinen arasında oluşan bir süreç olup bunun sonucunda ortaya çıkan ürüne bilgi adı verilmektedir².

İnsanın ortaya çıktığı andan itibaren her zemin ve zamanda az veya yoğun bir şekilde üzerinde beşeriyetin etkinlikte bulunduğu bilgi meselesi hakkında³ İslam düşüncesi de çeşitli fikirler üretmiştir. İslâm filozofları, mutasavvıflar ve kelimcilerin farklı yaklaşım sergilediği bu konuya⁴ bilinen dinî klasik eserler içerisinde ilk kez bir teori halinde yer veren çalışma Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) *Kitâbü't-Tevhîd* adlı eseri olmuştur. Ancak İslâm'da genel anlamda bilgi hakkında ortaya atılan teorileri ilk Mu'tezilî âlimlerin başlattığını kabul etmek gerekir⁵. İşte bu meselede kelama oldukça mesafeli duran Selefiyye fırkasına mensup olmasına rağmen fikir üreten zatlardan biri de Ebû Ya'lâ el-Ferrâ (ö. 458/1066) olmuştur.

28 (veya 29) Muharrem 380 yılında ilim ehli bir aile içerisinde⁶ Bağdat'ta dünyaya gelen Ebû Ya'lâ Muhammed b. Hüseyin b. Muhammed b. Halef b. Ahmed el-Ferrâ⁷, küçük yaşta hadis okumaya başlayıp pek çok muhaddisten hadis dinlemiş, ilim tahsili için Mekke, Dimaşk ve Halep gibi şehirlere yolculuklar yapmıştır. Babası

¹ Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş* (Ankara: Adres Yayınları, 2011), 18.

² Abdülkadir Çüçen, *Bilgi Felsefesi* (Bursa: Sentez Yayıncılık, 2012), 16.

³ Arslan, *Felsefeye Giriş*, 18.

⁴ Necip Taylan, "Bilgi", *DİA*, c. 6 (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 159.

⁵ Hanifi Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, (İstanbul: İfav Yayınları, 2015), 29-32.

⁶ Ebû'l-Hüseyin İbnü'l-Ferra Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin İbn Ebû Ya'la, *Tabakatü'l-Hanabile*, thk. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymin (Riyad: el-Emanetü'l-Amme li'l-İhtifal, 1419), 3: 361-366.

⁷ Ebû Sa'd Abdülkerim b. Muhammed b. Mansur el-Mervezi Sem'ani, *el-Ensâb*, thk. Abdullah Ömer el-Bârûdî (Beyrut: Dârü'l-Cinan, 1408/1988), 4: 351-352.

Hanefî mezhebine mensup bir âlim olan Ebû Ya'lâ, İbn Müfriha adındaki hocasının yönlendirmesiyle meşhur Hanbelî fakihî İbn Hamid'den fıkıh dersleri alarak onun mezhebini benimsemiştir⁸. Fıkıh, hadis, tefsir, kelim ve diğer ilimlerde derin bilgi sahibi olan müellif⁹ uzun seneler tedris faaliyetinde bulunup fetvalar vermiş¹⁰, Harim, Harran ve Hulvan'da kadılık görevinde bulunmuştur¹¹. 458 yılında vefat ettiğinde¹² ardında fıkıh, usûl-i fıkıh, hilaf, kelim ve tefsir gibi pek çok alanda altmış civarında eser bırakmıştır¹³. Müellifin bizim makalemizde inceleme konusu yapacağımız bilgi teorisi hakkındaki görüşleri ise *el-Mu'temed fi usûli'd-dîn* ile *el-Udde fi usûli'l-fıkıh* adlı eserlerinde ortaya konulmuş olup adlarından da anlaşılacağı üzere ilki kelama ikincisi usûl-i fıkıha aittir.

Selef metodunu nazar ve istidlale dayalı kelim yöntemiyle mezcederek bazı kelâmî terimleri kullanmaya başlayan âlimlerin ilki kabul edilen Ebû Ya'lâ'nın¹⁴ bilgi teorisinin hangi mezhebin anlayışına uygun, hangisinininkine muhalif olduğunu daha iyi anlayabilmek için temel itikadî fırkaların konuya yaklaşımını kısaca ortaya koymak uygun olsa da diğer itikadî meselelere nisbetle bilgi teorileri hakkında yeknesak bir görüş aktarmak pek mümkün gözükmediği için böyle bir yol takip edilmemiştir. Ancak ilgili meseleye dair müellifin görüş-

⁸ Cengiz Kallek, "Ebû Ya'lâ el-Ferrâ", *DİA*, c. 10 (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 253-254.

⁹ İbnü'l-Ferra, *Tabakatü'l-Hanabile*, 3: 362.

¹⁰ Ebû Bekr el-Hatîb Ahmed b. Ali b. Sabit Hatîb el-Bağdadi, *Târîhu Medîneti's-Selâm*, thk. Beşşar Avvad Ma'ruf (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, tsz.), 3: 55.

¹¹ Kallek, "Ebû Ya'lâ el-Ferrâ", 254.

¹² Sem'ani, *el-Ensâb*, 4: 352.

¹³ Kallek, "Ebû Ya'lâ el-Ferrâ", 254-255. Selefiyye'ye mensup bir âlim olmasına rağmen pek çok akaid konusunu kelâmî metod ve tabirlerle incelemiş olan Ebû Ya'lâ cedel ilmiyle alakalı yazdığı eserlerle meşhur olmuş, itikadî fırkalar hakkında verdiği bilgilerle mezhepler tarihi alanında da dikkat çekmiştir. Onun İbn Fûrek'in haberi sıfatlarını tevili hakkında yazdığı eserine karşı *İbtâlû't-tevlât li-ahbâri's-sifât* adıyla telif ettiği reddiyesi kendisinin teşbihçi bir zihniyete sahip olmakla suçlanmasına ortam hazırlamıştır. Bkz. Yusuf Şevki Yavuz, "Ebû Ya'lâ el-Ferrâ (Kelâm)", *DİA*, c. 10 (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 256-257.

¹⁴ M. Sait Özervarlı, "Selefiyye", *DİA*, c. 36 (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 400.

lerini kimden almış olabileceğine, bu fikirlere dönük tenkitlere ve diğer bazı müelliflerin konuyla ilgili düşüncelerine yeri geldikçe değinilerek bir bütünlük sağlanmaya çalışılmıştır.

İslam düşüncesinde bilgi teorisi, onun tanımı başta olmak üzere, kaynakları, imkânı, kısımları, değeri ve imanla ilişkisi gibi yönlerden ele alınıp incelenmiştir. Müellifimiz de bilginin bu değişik vechelerinin büyük bir bölümüne temas eden görüşler serdetmiştir. Onun muhaddis ve müfessir kimliklerinin yanında sahip olduğu fakih ve kelamcı hüviyetinin bir tezahürü olarak oluşturduğu bilgi nazariyesi daha çok Eş'arî kaynaklardan beslenmiş ve onlarla aynı kitleyi, yani Mu'tezilî kelamını hedef almıştır. Ancak bununla birlikte bilginin bu değişik boyutlarıyla ilgili mesele daha çok felsefi ve akli bir temele dayandığı için olsa gerek birbirinin tanımını eleştiren ve farklı bir bakış açısı üreten aynı mezhebe mensup pek çok kelamcının varlığı düşünülüğünde müellifimizin bazı Eş'arî kelamcılarına dayanarak ortaya koyduğu görüşlerin bir kısmının yine aynı mezhebe mensup diğer bazı kelamcılar tarafından eleştirildiği de gözden ırak edilmemelidir. Yine müellifin bizzat kendisinin de bazı Eş'arî kelamcılarına yönelik birtakım tenkitlerde bulunduğu bilinmektedir.

2. Bilginin Tanımı

İlmi, malumu olduğu hal üzere bilmek şeklinde tarif eden Ebû Ya'la¹⁵ bunun dışında zikrettiği tanımların gerekçeleriyle birlikte ek-sik yönlerine işaret eder ve kendi aktardığı tanımın bunların içerisinde en sahihi olduğunu savunur. "Malumu bilmek" ifadesinden sonra aslında "olduğu hal üzere" kaydına gerek olmadığını söyleyen müellif son ifadenin tekit amaçlı getirildiğini belirtir. Zira ona göre ilmin maluma taalluku ancak o şeyin olduğu hal üzere bilinmesi ile gerçekleşir. Aksi bir ihtimalde, yani ilmin maluma gerçekte bulunmadığı bir hal üzere taalluku esnasında oluşan şey ilim değil cehalettir. Bu yüzden müellif onun malumu bilmek şeklindeki bir ifadeyle

¹⁵ İbnü'l-Ferrâ Muhammed b. Hüseyin Ebû Ya'la el-Ferrâ, *el-Udde fî usulî'l-fikh*, thk. Ahmed b. Ali Seyr Mübareki (Riyad: y.y., 1993), 1: 76; Ebû Ya'la el-Ferrâ, *Kitabu'l-mu'temed fî usûli'd-din*, thk. Vedî Zeydan Haddâd (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1974), 32.

de tarif edilebileceğini söyler. Tanımda “şeyi bilmek” değil de, “malumu bilmek” ifadesini seçmesine gerekçe olarak ise sadece mevcut için kullanılabilen “şey” kavramına karşılık malum kelimesinin madumu da içine almasını gösterir. Böylece yokluğa dair bilginin ilim çerçevesinden çıkarılmasının önüne geçildiğini belirtir¹⁶.

Müellifin ilim hakkında getirmiş olduğu tanımda ve onun içerisinde “şey” tabirinin değil de malûm kavramının kullanılma gerekçesini izahta meşhur Eş’arî kelamcısı Ebû Bekir el-Bâkîllânî’yi (ö. 403/1013) takip ettiği anlaşılmaktadır¹⁷. Aynı tarifin diğer tanımlardan daha uygun olduğunu savunan bir diğer kelamcı ise İmâmü’l-Harameyn el-Cüveynî’dir (ö. 478/ 1085)¹⁸. Ebû Ya’lâ’nın ilmin tarifi hususunda Bâkîllânî ile aynı görüşü paylaşmasına Selefîyye’nin önemli âlimlerinden İbn Teymiyye de temas eder ve aynı tanımları savunan başka zevatın da olduğunu belirtir¹⁹. Ancak bu tarif daha sonra Seyfeddîn el-Âmidî (ö. 631/1233) ve Seyyid Şerif Cürcânî (ö. 816/1413) gibi zevat tarafından birtakım gerekçelerle eleştirilmiştir. Öncelikle onlara göre bu tanım âlim olduğu kabul edilen Allah’ın ilmini dışarıda bırakmaktadır. Zira tarifin içinde geçen “marifet” kavramı ne lugavî ne de ıstilahî hiçbir şekilde Allah için kullanılamaz. Öte yandan bu tanım bir devir, bir kısırdöngü de ihtiva etmektedir.

¹⁶ Ebû Ya’la el-Ferrâ, *el-Udde*, I, 77-78.

¹⁷ Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed Basri Bâkîllânî, *el-İnsaf fima yecibu i’tikaduhu ve la yecuzü’l-cehlu bih*, thk. Muhammed Zahid el-Kevserî (Kahire: Mektebetü’l-Ezher li’t-Türâs, 1421/2000), 13; Bâkîllânî, *Kitâbü’t-temhid*, thk. Richard Yusuf Mekarisi Yesui (Beyrut: el-Mektebetü’s-Şarkîyye, 1957), 6-7. Bâkîllânî, *et-Takrib ve’l-irşad: es-sagir*, thk. Abdülhamid b. Ali Ebû Zenid (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1998/1418), 1: 174. İzmirli İsmail Hakkı’ya göre Ebû Ya’lâ sadece bu konuda değil pek çok kelâmî meselede Bâkîllânî’ye tabi olmuştur. Ancak ona göre Ebû Ya’lâ usûl- i fıkıhta Mu’tezile ve Eş’ariyye’nin temsil ettiği kelam metodunu değil, Hanefîlerin öncülük ettiği fukaha yöntemini takip etmiş olmalıdır. Bkz. İzmirli İsmail Hakkı, “Ebû Bekir Bâkîllânî”, *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 2, sy. 5-6 (1927): 144, 167-168.

¹⁸ Ebû’l-Meâlî Cüveynî, *Kitâbü’l-İrşad ilâ kavâti’l-edilleti fi usûli’l-i’tikad*, thk. Muhammed Yusuf Musa ve Ali Abdülmünim Abdülhamid (Kahire: Mektebetü’l-Hancı, 1369/1950), 12.

¹⁹ Ebû’l-Berekat Mevdüddin Abdüsselam b. Abdullah İbn Teymiyye, *el-Müsevvede fi usûli’l-fikh*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Beyrut: Darü’l-Kitabi’l-Arabi, tsz.) 575.

Çünkü tanımın içinde yer alan “malum” kavramı ilimden türetilmiştir. Ayrıca tarifin içinde bulunan “olduğu hal üzere” tabiri ise kendisine ihtiyaç olmayan zait bir kayıttır. Zira bir şeyi bulunduğu halin aksi bir durumda kavramak zaten ilim değil cehalettir²⁰. Ancak yukarıda belirttiğimiz üzere Ebû Ya’lâ’nın da bu son eleştiriye konu olan durumun farkında olduğunu, lakin o kaydın tekit amaçlı getirildiğini düşündüğünü hatırlatmamız gerekir.

Mu‘tezili kelamcılarının ilmi itikad üzerinden tanımlayan dört tarifine yer veren Ebû Ya’lâ bunların hepsinin batıl olduğunu söyler ve gerekçeleriyle birlikte izah eder. Ona göre bunların içinde bilgiyi sadece kişinin itikadı ile tarif edenler onun zan ve tahmine dayalı inancını da ilmin içerisine dâhil etmiş olmaktadır. Bu ise batıldır. Zira zanda bulunan kişi kendi fikrinin ve vehminin aksini de tecviz edebilirken aynı durum ilim sahibi için geçerli değildir. Ayrıca Allah’ın ilmi göz önüne alındığında da bu tarifin batıl olduğu ortaya çıkar. Allah’ın ilmi Mu‘tezile’nin itikad üzerinden getirdikleri “zarurî veya delile dayalı” ya da “nefsin sükûnuyla” şeklindeki diğer ilim tariflerini de batıl hükmüne koyar. Çünkü Allah âlimdir ama inanç sahibi (mu‘tekid) değildir. Onun ilminde zarurilik yahut nefsin sükûnu gibi bir durum da söz konusu edilemez. Öte yandan sükûn, gamın dağılması veya hoşnutluğun gerçekleşmesi gibi haller için de kullanılır. Buna göre gamı dağılan yahut hoşnutluk duyan kimsenin de âlim olması gerekir ki bu halin batıllığı açıktır²¹. Müellif bu tarifleri, mukallidin durumu üzerinden de eleştiriye tabi tutar. Buna göre Allah’ın âlemin yaratıcısı ve bir olduğuna başkasını taklid yoluyla itikad eden kimsenin bu inancı, bir şeye olduğu hal üzere itikad iken bunun bir ilim olmaması onların ilmi itikad üzerinden tanımlamalarına aykırılık oluşturmaktadır²². Ebû Ya’lâ’nın bu tenkitlerinin bir benzerine Ebu’l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115) ve Seyfeddîn Âmidî gibi kelamcılarda da rastlamak mümkündür. Onlar da doğruya uygun bir itikadın ilim

²⁰ Ebû'l-Hasan Seyfeddin Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr fî usulî'd-din*, thk. Ahmed Ferid el-Mezidî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003), 1: 16-17; Seyyid Şerif el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, thk. Abdurrahman Umeyre (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1417/1997), 1: 53.

²¹ Ebû Ya'la el-Ferrâ, *el-Udde*, 1: 78-79.

²² Ebû Ya'la el-Ferrâ, *Kitabu'l-mu'temed*, s. 32.

olmayacağını ifade ederek ilmin itikad olarak tarif edilmesine karşı çıkarlar²³. Neseîî buna gerekçe olarak ise muhdes ilmin duyu azaları ile elde edilen bilgi gibi zarurî olması gerektiği hususuna vurgu yapar²⁴. Abdülkâhir el-Bağdâdî (ö. 429/1037) ve Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî (ö. 493/1100) gibi kelamcılar ise bu tarife yönelik eleştirilerini daha çok, âlim olan lakin mutekid olarak nitelenemeyecek bulunan Allah'ın ilmini dışarı çıkarması üzerine yoğunlaştırırlar²⁵.

Ebû Ya'la ilim dışında onun tanımını içerisinde yer verdiği marifet kavramı hakkında da bilgi verir. Onu kişinin kendisiyle Allah'ı bildiği (arif) bir mana olarak tarif eden müellif bunu Cenâb-ı Hakk'ı bilme dışında O'nun bir, kadim, âlim, kadir, hiçbir şeye benzemeyen ve hüdüs işaretlerinden uzak olduğunu bilme durumlarıyla genişletir. İlim ve marifet kelimelerini müteradif kavramlar olarak gören müellif, marifetin ilimden farklı bir kavram veya onların ikisinden birinin taşıdığı ilave bir manayla diğerinden daha yoğun bir anlama sahip olan bir kelime olsa, kişinin âlim, mürid veya kadir olduğu zamanki hallerini ayırt edebildiği gibi âlimlik ve ariflik durumlarını da birbirinden tefrik etmesi gerektiğini, halbuki böyle bir halin söz konusu olmadığını söyler. Yine bu iki kavramı tefrik etme mümkün olsa, kast ile irade-meşiet, ihtiyar ile irade, nihayet kuvvet ile istitaat arasında bir ayrıma gidebilmenin de mümkün olması gerektiğini, böyle bir durum olmadığına göre ilim ile marifet arasında bir tefriğe gidilemeyeceğini belirtir. Bu iki kavram arasında şart ilişkisi de kurulamayacağını, zira bu durumda onların birbirlerine olan ihtiyaçlarının gündeme geleceğini, bunun ise bir şeyin kendi nefesine ihtiyacını gerektirmesi itibarıyla yanlış olacağını savunur²⁶. Müellif ilim-marifet arasında kurduğu bu bağın bir uzantısı olarak âlim manasına ircâ etme imkânı bulunduğu

²³ Ebü'l-Muin en-Neseîî, *Tebseratü'l-edille fî usûli'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay ve Şaban Ali Düzgün (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2003), 1: 9; Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 1: 16.

²⁴ Ebü'l-Muin en-Neseîî, *Tebseratü'l-edille*, 1: 9.

²⁵ Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usulü'd-din* (İstanbul: Matbaatü'd-Devle, 1928), 5-6; Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin Pezdevî, *Usulü'd-din*, thk. Hans Peter Linss (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türas, 1424/2003), 22.

²⁶ Ebü Ya'la el-Ferrâ, *Kitabu'l-mu'temed*, 28-29.

ve buna şerî veya başka bir engel olmadığı için Allah'ın ârif olarak tavsif edilebileceğini de ifade eder²⁷.

Müellif, ilmin tanımında olduğu gibi onu marifet kavramı ile aynıleştirme hususunda da yine Ebû Bekir el-Bâkılânî'den etkilenmiş gözükmemektedir²⁸. Zaten ikisinin de ilmi marifet üzerinden tarif etmeleri onların bu iki kavramı aynı mananın farklı lafızları olarak görmelerini gerektirmektedir. Ancak bu eşleştirme daha önce geçtiği üzere diğer kelimeler tarafından eleştiriye tabi tutulmuştur²⁹. Böylece müellifin, ilmi itikad üzerinde tarif etmeleri nedeniyle Allah'ın ilmini dışarıda bıraktıkları gerekçesiyle Mu'tezile'ye yönelttiği eleştirinin bir benzeri yine aynı mantık üzerinden onun yapmış olduğu ilim ile marifet eşleştirmesine yöneltmiş olmaktadır.

3. Bilginin Kısımları

Bilgiyi kadim ve hâdis şeklinde ikiye ayıran müellif, ilkinin Allah'ın ilmi olduğunu söyler. Bu ilmin bir olup tüm malumata olduğu hal üzere taalluk ettiğini, değişim ve butlanı kabul etmediğini, zarurî, kesbî ve istidlalî gibi durumlarla tavsif edilemeyeceğini belirtir. Aksi bir düşüncede, O'nun kendisinden bir zararı def etmek için bir ilme muhtaç veya bildiği hususu bilmeye mecbur olması gibi seçeneklerin oluşacağını, bunların ise O'nun ilim sıfatı için imkânsız durumlara sebebiyet vereceğini ifade eder³⁰. Onun ilminin, bir cinsinin olmayacağını ve bir faile taalluk etmeyeceğini, cehalet, zan ve şek gibi o bilgiyi nefyeden durumlarla karşılaşmayacağını ve bütün ayrıntısıyla sonsuz bir şekilde tüm malumata taalluk edeceğini dile getirir³¹.

Yokluktan varlık alanına çıkıp bekası söz konusu olmayan, bir cinsi bulunup bir faile taalluk eden, insan, hayvan, melek cin ve diğer

²⁷ Ebû Ya'la el-Ferrâ, *Kitabu'l-mu'temed*, 64.

²⁸ Bâkılânî, *el-İnsaf*, 13; Bâkılânî, *Kitâbü't-temhid*, 6.

²⁹ Ebû'l-Muin en-Nesefî, *Tebseratü'l-edille*, 1: 13; Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr*, 1: 16; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1: 53.

³⁰ Ebû Ya'la el-Ferrâ, *el-Udde*, 1: 80.

³¹ Ebû Ya'la el-Ferrâ, *Kitabu'l-mu'temed*, 32.

tüm canlılarda mevcut olan hâdis ilmin ise³² zarurî ve kesbî olmak üzere iki kısma ayrıldığını söyleyen müellif bunların tanımını yapar. Buna göre zarurî ilim; yaratılmışın nefesine gerekecek şekilde kendisine şekkin âriz olması mümkün olmayan muhdes bir ilim yahut da kişinin kendisinden ayrılması mümkün olmayan bilgidir. Müellif tarifte yer alan “yaratılmışın nefesine gerekecek şekilde” ifadesinin Cenâb-ı Hakk’ın ilminin bu kategori altına sokulamayacağına işaret için olduğunu söyler. Zira O’nun ilmi Zatının gereğidir, ancak bundan hareketle ona zarurî ilim denilemez³³. Şüpheden uzak oluşu vurgusunun ise onun nazarî ilimden olan farkını ihsas için olduğunu belirtir³⁴. Ona göre bu ilmin zarurî şeklinde anılması, ya kendisine olan ihtiyacı ifade için ya da kendisinde bir baskı ve mecburiyet olduğunu ihsas içindir³⁵. Nitekim talak vermeye zorlanan kişi hakkında mükreh tabiri dışında bu kelimeden türeyen “muzdarr” ifadesinin de kullanılması bu durumu açıklamaktadır. Yani kişi bu ilimle adeta zorunlu olarak mücehhez bulunduğu için bu ilim zarurî olarak tavsîf edilmektedir³⁶.

Zarurî ilmin de geçmiş bir sebebe taalluk eden ve etmeyen şeklinde iki kısma ayrıldığını söyleyen müellif, ikinci duruma oturmakalkma, haz-elem, hareket-sükûn, sevgi-nefret ve hastalık-sıhhat gibi nefse ait haller hakkında sahip olunan bilgiyi örnek olarak verir. İki zıddın ictimayı ve bir cismin aynı anda iki yerde bulunmasının muhalliği ile birin ikiden az olduğu hakkındaki bilginin de bu ilim çeşidinin diğer örnekleri olduğunu kaydeder. Bunların bir sebebe bağlı olmayıp doğrudan oluştuğuna dikkat çeker. Geçmiş bir sebebe bağlı olarak oluşan zarurî ilmin ise mahsus ve gayr-ı mahsus şeklinde iki bölüme ayrıldığını belirttikten sonra onların açıklamasını yapar.

³² Ebû Ya’la el-Ferrâ, *Kitabu’l-mu’temed*, 32-33. krş. Bâkılânî, *Kitâbü’t-temhîd*, 7.

³³ Ebû Ya’la el-Ferrâ, *el-Udde*, I, 80; Ebû Ya’la el-Ferrâ, *Kitabu’l-mu’temed*, 33. krş. Bâkılânî, *Kitâbü’t-temhîd*, 7.

³⁴ Ebû Ya’la el-Ferrâ, *Kitabu’l-mu’temed*, 33.

³⁵ Ebû Ya’la el-Ferrâ, *el-Udde*, 1: 81; Ebû Ya’la el-Ferrâ, *Kitabu’l-mu’temed*, 34.

³⁶ Ebû Ya’la el-Ferrâ, *el-Udde*, 1: 81.

Buna göre mahsus ilim beş duyu organıyla gerçekleşen idrak sonucunda oluşan ilimdir. Mahsus olmayan zarurî ilim ise, mütevatir haberin işitilmesi neticesinde gerçekleşen bilgidir. Beldelerin varlığı ve geçmişin yaşantısına dair gelen haberleri bu duruma örnek olarak vermek mümkündür³⁷. Müellifin verdiği örneklerden onun zarurî bilgiyi, aynı şekilde isimlendirmese de vicdaniyyat, hissiyyat ve bedihiyyat diye taksim ettiğini söylemek mümkün gözükmemektedir.

Mükteseb ilmi ise kendisine bir şüphenin ârız olması mümkün olan bilgi şeklinde tarif eden müellif, onun nazar ve istidlal sonucu elde edilen ilim şeklinde de tanımlandığını kaydeder. Ancak tarifte gözettiği takdime ve aktarış tarzına bakılacak olursa onun ilk tanımı tercih ettiğini söylemek mümkün gözükmemektedir. Nazar ve istidlali de tefekkür ve düşünce üzerinden kendisiyle ilmin gerçekleştiği durum olarak tanımlayan müellif kesbi ilmi de akli ve şerî olarak iki kısma ayırır. Akli ilmi, âlemin hudûsunu, onun bir muhdise ihtiyacını bilmek gibi şerî bir nassa ihtiyaç duymadan kendisine ulaşılan ilim olarak tanımlarken şerî ilmi de Kur'an, sünnet, icma ve bu üç kaynak üzerinden yapılan kıyas ile kendisine ulaşılan bilgi şeklinde tarif eder³⁸.

Müellifin kadim-hâdis şeklindeki ilim taksimini takiben ikincisini de zarurî ve kesbî suretinde ikiye ayırması ve onlara dair yaptığı tarif ve tavsifler öğrencisi İbn Akil (ö. 513/ 1119) tarafından da aynen devam ettirilmiştir³⁹.

³⁷ Ebû Ya'la el-Ferrâ, *el-Udde*, 1: 81-82. Müellifin zarurî ilmi bir taksime tabi tutmadığı ancak onunla ilgili daha çok örnek verdiği bir diğer eseri için bkz. Ebû Ya'la el-Ferrâ, *Kitabu'l-mu'temed*, 33.

³⁸ Ebû Ya'la el-Ferrâ, *el-Udde*, 1: 82. Müellif istidlal için delil talep etmek şeklinde de bir tarif getirmektedir. Bkz. Ebû Ya'la el-Ferrâ, *el-Udde*, 1: 132. Müellif *Kitabu'l-mu'temed* eserinde nazari ve istidlali bilgiyi anlatırken ise bir Yaraticı'nın varlığını, O'nun vacip, caiz, muhal sıfatlarını, birliğini, peygamberlerinin nübüvvetini ve bütün dini ahkâmın bilinmesini bu tür bilginin örnekleri olarak vermiş, ancak bunu şerî ve akli şeklinde taksim etmemiştir. Bkz. Ebû Ya'la el-Ferrâ, *Kitabu'l-mu'temed*, 33.

³⁹ Ebû'l-Vefa Ali b. Akil b. Muhammed el-Bağdadi İbn Akil, *el-Vâzih fî usulî'l-fikh*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420/1999), 1: 17-19.

Öte yandan Ebû Ya'la ayrıca âlemin cevher, araz ve cisim üzerinden taksimine geçiş yapmak için bir başka açıdan bilginin kadim ve hâdis şeklinde iki kısmı bulunan mevcut ve beş alt bölümü olan madûm şeklinde ikili bir tasnifinin daha yapılabileceğini söyler. Ancak onun Bâkılânî'den yararlanarak madûmun beş alt bölümü hakkında vermiş olduğu izahat, makalemizin konu sınırını aşacağı için bu taksimin tafsilatına girilmeden sadece ona atıf yapmakla yetinilmiştir⁴⁰.

4. Bilgi Kaynakları

Bilgiye ulaşma yolları arasında aklın zarurî olarak elde ettikleri dışında, duyuları ve mütevatir haberi de ta'dad eden müellif, dördüncü olarak buraya aslında aklın bir işlevi olan nazar ve istidlali de dâhil eder. Aklın zarurî olarak bildiği hususlara dair, kişinin kendi varlığı, sıhhati-hastalığı, sevinci-üzüntüsü, bir cismin aynı anda hem hareketli hem de sükûn halinde bulunamaması hakkındaki bilgilerini örnek veren müellif beş duyu organının müşahedesine dayalı olarak siyah-beyaz, sesteki güzellik-çirkinlik, sıcaklık-soğukluk, tatlılık-ekşilik ve güzel koku-kötü koku hakkında oluşan idrak ve tefriki ise ikinci bilgi kaynağının misalleri olarak sıralar. Varlığına bizzat şahit olmadığımız beldeler, olaylar ve devletler, örneğin Çin ülkesinin varlığı, üç ilahi dinin peygamberinin zuhuru hakkındaki malumatımızı ise mütevatir haberin sağladığı bilgi misalleri olarak aktarır. Âlemin hudûsü, onun hayat, ilim ve kudret gibi kemal sıfatlara sahip bir var edicisinin olduğu gibi dini ahkâma dair bilgileri ise dördüncü kaynağın yani nazar ve istidlal sonucu oluşan bilginin numuneleri olarak sıralar. Taklidin ise bir hüccete değil, sadece başkasının sözünü kabulüne dayanması itibariyle asla bir ilim kaynağı olarak görülemeyeceğini belirtmeden geçmez⁴¹.

Müellif duyu azalarının müşahedesine dayalı olarak elde edilen bilgiye dair yukarıda verildiği gibi birtakım örnekler sıralasa da onun hakkında bir ayrıntıya girmediği için bu bilgi kaynağı hakkında özel

⁴⁰ Ebû Ya'la el-Ferrâ, *Kitabu'l-mu'temed*, 34. krş. Bâkılânî, *Kitâbü't-temhid*, 15-16.

⁴¹ Ebû Ya'la el-Ferrâ, *Kitabu'l-mu'temed*, 31.

bir başlık açılmasına gerek görülmemiştir. Öte yandan onun *Kitabu'l-mu'temed* adlı kelam eserinde haberin sadece bilgi kaynağı olduğunu söyleyip onun hakkında tafsilatlı bilgi vermediği, *el-Udde* adlı usûl-i fıkıh eserinde ise mütevatir ve âhâd habere dair geniş açıklamalarda bulunduğu müşahede edilmektedir. Ancak onun haberle bilgi arasında bir ilişki kurarken bunu mütevatir haberin izahında ortaya koyup bunun dışında genel anlamda bilgi kaynağı olarak haber konusunu işlememesi bu çalışmada mütevatir haber meselesine yoğunlaşılmasını zarurî kılmıştır. Bu yüzden bu makalede bir bilgi kaynağı olarak haberin sadece mütevatir kısmı üzerinde durulacaktır. Son olarak müellifin aklın dışında bilgiye ulaştıran yollar içerisinde nazar ve istidlali müstakil bir kaynak olarak saydığı gözlendiğinden alt başlıkların akıl-mütevatir haber-nazar ve istidlal şeklinde sıralanması uygun görülmüştür.

4. a. Akıl

Ebû Ya'lâ öncelikle akli “zarurî ilmin bir kısmı” olarak tarif eder. Daha önce geçtiği üzere iki zıddın ictimai ve bir cismin aynı anda iki yerde bulunmasının muhalliği ile birin ikiden az olduğu hakkındaki bilginin dışında sünnetullahın gereği olan durumlarla ilgili elde edilen bilgiyi de bu kaynakla ulaşılan bir bilgi olarak aktarır. Bu son duruma bağlı olarak aklın semeresine örnek olarak gösterilebilecek yahut adetullahı aykırı olduğu için kişinin dikkate almayacağı durumun temsili olabilecek bazı misaller nakleder. Yerin ikiye ayrılıp içinden insanları öldüren bir süvarinin çıktığını haber alan kişinin bundan dolayı korkup kaçmamasını bu duruma bir örnek olarak zikreder⁴².

Bazı Hanbelî ulemasına atıf yaparak akıl hakkında birtakım nitelermelerde bulunan ve pek çok tarif aktaran müellif, yeri geldikçe bu tavsif ve tarifler hakkında kanaatini de bildirir. Başlangıçta içerisinde İbn Fûrek'in kişinin kendisiyle kötü fiil işlemekten alıkondduğu ilim şeklindeki tarifine de yer verdiği beş tanımın birbirine yakın manalar

⁴² Ebû Ya'la el-Ferrâ, *el-Udde*, 1: 83-84.

tazammun ettiğini savunan müellif, kendi tarifinin en doğrusu olduğunu söyler⁴³. Onun cisim, cevher ve bir araz olmayıp bazı zarurî bilgilerden oluştuğunu ifade eder. Müellif, ortaya koyduğu bu tarifile Eş'ariyye mezhebinin genel akıl anlayışına yaklaşırsa da bazı Eş'ariler'e nisbet ettiği aklın diğer ilim ve arazlardan farklı bir araz olduğu şeklindeki tanımları reddeder⁴⁴. Müellif diğer tarif ve tavsifler hakkında kimi itirazlarını da dile getirir. Mesela aklın "basit cevher" şeklinde yapılan tavsifinin doğru olmadığını söyler. Zira ona göre aksi görüşü savunan bazı kimseler olsa da bütün cevherler zaten bir cinstendir. Buna göre akıl bir cevher olursa onun, akıl sahibi ile aynı cinsten olması ve bu durumda akıllı kişinin aklı elde etmek için kendi mislinden veya cinsinden olan o akla ihtiyaç duymaması gerekir. Halbuki insanın kendi nefsiyle âkil olmadığı malumdur. Bu durumda kişinin kendi cinsinden olan bir akıl ile akıllı olması muhaldir. Öte yandan akıl bir cevher olsa, onun akıl sahibi kişiyle değil, kendi zatıyla kaim olması ve bu haliyle mükellef olması gerekir. Bütün bu durumlar muhal olduğuna göre onu cevher olarak değerlendirmek doğru olmaz. O halde o bir arazdır⁴⁵. Ancak onun ilim dışındaki diğer arazlar gibi olması muhaldir. Zira kudret, işitme, görme, konuşma gibi sadece hayat sahibi olan varlıklarda bulunan arazlara sahip olan kişilerin bunlarla akıl sahibi olmaması onun ilim dışındaki diğer arazlardan bir araz gibi olmasına engeldir⁴⁶. Ayrıca akıl, ilim dışındaki arazlar gibi bir araz olursa, ilim yokken aklın bulunması, hatta kendi nefsinin ve hiçbir müdrekati bilmeyen, hiçbir zarurî bilgiye sahip olmayan kâmil bir akıldan bahsetmek mümkün olur⁴⁷.

⁴³ Ebû Ya'la el-Ferrâ, *el-Udde*, 1: 84-85.

⁴⁴ Ebû Ya'la el-Ferrâ, *Kitâbu'l-mu'temed*, 101.

⁴⁵ Ebû Ya'la el-Ferrâ, *el-Udde*, 1: 86-87; Ebû Ya'la el-Ferrâ, *Kitâbu'l-mu'temed*, 101-102. Müellifin kendisinden pek çok görüş aldığı ve bu hususta da kendisini takip ettiği Bakillânî'nin benzer görüşleri için bkz. Bakillânî, *et-Takrib ve'l-irşad*, 1: 196-197.

⁴⁶ Ebû Ya'la el-Ferrâ, *Kitâbu'l-mu'temed*, 102.

⁴⁷ Ebû Ya'la el-Ferrâ, *el-Udde*, 1: 87.

İbn Akil'in kelamcılarının çoğunluğunun benimsediği bir tarif olarak tavsif ettiği⁴⁸, İbn Teymiyye'nin de akıl hakkında bilgi verirken ilk sıraya yerleştirip "zarurî ilimlerin bir kısmı" şeklinde naklederek Ebû Ya'la'ya nisbet ettiği bu tanım⁴⁹ Eş'arî'nin akla dair ilimlerin bir bölümü şeklinde yapmış olduğu tarife uygunluk arzederken⁵⁰, Bâkılânî'nin tanımı ile birebir örtüşmektedir⁵¹. Bu tarif Cüveynî tarafından da aynen benimsenmiş ve aklın zarurî bilgilerin bir bölümü olduğu ifade edilmiştir⁵². Öte yandan müellifin aklın araz olup cevher olmadığı şeklindeki görüşüne aykırı bir fikrin onun akıl sahibinin kalbinde gerçekleşen düşüncelerin cisim olduğunu iddia etmesi itibariyle Nazzâm'dan geldiğini ifade etmek mümkündür⁵³.

Ebû Ya'lâ, akıl hakkında onun bazı zarurî bilgilerden oluştuğu şeklinde bir kayıt getirirken, aklın tüm zarurî ve kesbî bilgileri ihata eden bir durum olarak algılanmasını reddetmeyi amaçlamıştır. Ona göre bütün nazari bilgiler toplanmamışken de akıl bulunabilir. Bu yüzden aklın bu şekilde görülmesi doğru olmaz⁵⁴. Yine onun tüm zarurî bilgiler ve duyu organlarıyla müşahede edilen bilgilerin toplamı olarak değerlendirilmesi de yanlıştır. Zira bu durum görülen, işitilen ve idrak edilen şeylerle ilgili zarurî ve istidlali olarak bilgi sahibi olmadığı için kör, sağır ve dilsizin akılsız olmasını gerektirir. Bu anlayış ise doğru değildir. O halde akıl tüm zarurî bilgilerin veya tüm nazari bilgilerin toplamı olarak görülemez⁵⁵. Müellifin bu bakış açısı aynen çağdaşı Cüveynî tarafından da yansıtılmıştır⁵⁶. Aklı "insanın düşün-

⁴⁸ İbn Akil, *el-Vâzih*, 1: 22.

⁴⁹ İbn Teymiyye, *el-Müsevvede*, 556.

⁵⁰ Ebû Bekr Muhammed b. Hasan b. Furek el-Ensârî İbn Furek, *Makalatü's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Ahmed Abdürrahim es-Sâyih (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 1425/2005), 30.

⁵¹ Bakılânî, *et-Takrib ve'l-irşad*, 1: 195.

⁵² Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşad*, 16.

⁵³ el-Bağdâdî, *Usulü'd-din*, 27.

⁵⁴ Ebû Ya'la el-Ferrâ, *Kitâbu'l-mu'temed*, 102.

⁵⁵ Ebû Ya'la el-Ferrâ, *el-Udde*, 1: 87-88.

⁵⁶ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşad*, 15-16.

mesini, akıl yürütmesini ve sorumlu olduğu işleri yapmasını sağlayan özel (zarurî) bilgilerin tümü” şeklinde tanımlayan Kadı Abdülcebbâr ise⁵⁷ istidâlî ve zarurî bilgilerin tümünü akıl olarak görmesi itibariyle müellifimizin reddettiği bir düşüncüyü savunmaktadır.

Aklın, iktisâbî de olmayacağını belirten Ebû Ya'fâ, aksi halde çocukların ve duyu azaları bulunmayan kimselerin, akıl vasıtasıyla istidlalde bulunamadıkları için akılsız olması gerekeceğini belirtmiştir. Halbuki onların da aklın varlığını gösteren hususlara sahip olduğuna dair gerçekleşmiş olan icma aklın kesbi olduğu iddiasını nakzetmektedir⁵⁸.

Ebû Ya'fâ aklın hayat olarak görülmesini de reddeder. Zira aklın ortadan kalkıp da hayatın devam etmesi mümkündür. Yine hayat sahibi olup da hiçbir şey bilmemek imkân dâhilinde olduğuna göre akıl ile hayat arasında ilkini diğerine eşleştirir mahiyette bir yaklaşım sergilemek doğru olmaz⁵⁹.

Aklın mahalli hakkında bilgi verirken onun makamını kalp olarak açıklayan müellif konuyla ilgili muhtelif görüşleri aktardıktan sonra kalbin akıl manasında kullanıldığını düşündüğü âyetlerin yanı sıra⁶⁰, hadis, ashap sözleri ve akli kanıtlar ile düşüncesini ispat etmeye çalışır. Bu doğrultuda aklın, zarurî ilmin bir bölümü olması itibariyle mahallinin kalp olması gerektiğini söyler ve aksi görüşün delilini çürütecek fikirlere yer verir⁶¹. Kelamcıların çoğunluğu da kalp-akıl arasında sıkı bir ilişki olduğu, hatta aklın kalpte bulunduğu kanaatini taşımaktadır. Bununla birlikte akıl ile beyin arasında ilişki kurup akli faaliyetlerin beyin aracılığıyla gerçekleştiğini savunan zevat da bulunmaktadır⁶².

⁵⁷ İlyas Çelebi, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdülcebbâr* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002), 229-230.

⁵⁸ Ebû Ya'la el-Ferrâ, *el-Udde*, 1: 87.

⁵⁹ Ebû Ya'la el-Ferrâ, *el-Udde*, 1: 87; Ebû Ya'la el-Ferrâ, *Kitâbu'l-mu'temed*, 102.

⁶⁰ Kâf 50/37; el-Hacc 22/46; el-A'râf 7/179.

⁶¹ Ebû Ya'la el-Ferrâ, *el-Udde*, 1: 89-94.

⁶² Yusuf Şevki Yavuz, “Akıl (Kelâm)”, *DİA*, c. 2 (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 244.

Son olarak akıllar arasında farklılık bulunup birinin diğerinden daha üstün veya daha düşük olduğunu belirten müellif, önce yine bu fikrin aksini iddia eden bir görüşe yer vererek savunduğu düşüncüyü destekler mahiyette olan hadisleri aktarır ve bu konuda bir icma bulunduğunu belirtir. Bu görüşe yönelik muhtemel itirazlara da cevaplar veren müellif, aklın tefavütünü kabul etmeyen bu düşüncenin delillerine değindikten sonra onları cevaplandırarak konuyu bitirir⁶³.

Akıl konusunun değişik vechelerine dair izahlarında Bâkılânî'den istifade ettiği görülen⁶⁴ müellifin aklın tefavütü hususunda ondan ayrıldığı anlaşılmaktadır. Zira Bâkılânî müellifimizden farklı olarak aklın mahiyetini gerekçe göstererek onun tefavütü anlayışına karşı çıkar. Aklın kemalinden bahseden ifadelerin ise sadece onun daha çok kullanımına ve araştırma yönünden gayretkeşliğine bir vurgu olduğunu belirtir⁶⁵.

4. b. Mütevatir Haber

Haberi, kendisinde yalanlık ve doğruluk ihtimali bulunan şey olarak tanımlayan müellif, ima ve işaretle de bu işin gerçekleşebileceğini, hakkında doğruluk veya yalanlık niteliği düşünülemez talep ve temenni gibi şeylerin ise haber konumunda olmadığını belirtir. Haberin doğruluk ve yalanlık vasfına bizzat kendisinden değil, onunla ilgili diğer işaretlerden ulaşılabileceğini ifade eder. Onun sadece doğruluk veya yalanlık ya da ikisini de birleştirecek (doğru ve yanlış) şekilde yapılacak bir tanımının doğuracağı sıkıntılara değinir⁶⁶.

Seyyid Şerif Cürçânî'nin de aynı şekilde zikrettiği bu haber tarifi⁶⁷ Mu'tezile'nin bir kısmının da benimsediği bir tanım hüviyetindedir.

⁶³ Ebü Ya'la el-Ferrâ, *el-Udde*, 1: 94-100.

⁶⁴ Bakılânî, *et-Takrib ve'l-irşad*, 1: 195-198.

⁶⁵ Bakılânî, *et-Takrib ve'l-irşad*, 1: 197-198.

⁶⁶ Ebü Ya'la el-Ferrâ, *el-Udde*, 3: 839-840. krş. Bakılânî, *Kitâbü't-temhid*, 379.

⁶⁷ Seyyid Şerif Ali b. Muhammed el-Cürçânî, *Kitâbü't-ta'rifât*, y.y., tsz.), 96.

Onların diğer bir bölümü ise onu bir haber vereni gerektiren kelimeler olarak tarif etmişlerdir⁶⁸.

Mütevatir haber hakkında detaylı bilgiler vermiş olan müellif tevatürün sıfatında bazı farklılıklar bulunabilse de onun bilgi oluşturduğu hususunda bilginler katında genel anlamda bir birliklilik olduğu ifade eder. Bu yoldan bilgi elde edilemeyeceği yönünde Süme-niyye ve Berahime'den bazı aktarımlar bulunsa da bunun doğru olmayacağını, müşahede alanımız içerisinde bulunmayan Mekke ve Çin gibi beldeler ve geçmişte yaşanıp bitmiş Emevî ve Abbasiler dönemi hakkında sahip olduğumuz bilgilerin, müşahede sahasının içerisinde olan alanlara dair bilgimiz gibi olduğunu söyler. Bu bilgiyi inkâr edenlerin duyuların idrakini reddeden Süfestaiyye'den bir farkı bulunmadığını belirtip yukarıdaki bilgilere haber dışında ulaşma kaynağımız olmadığını kaydeder⁶⁹.

Ebû Ya'lâ'nın savunduğu duyu organlarıyla sağlanan bilgi gibi mütevatir haberin de zarurî bilgi oluşturduğu şeklindeki görüş Ka'bî, Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, Cüveynî, Gazzâlî ve Seyfeddîn Âmidî gibi onun nazarî bilgi olduğunu ileri süren Mu'tezilî ve Sünnî kelimciler dışında ulemanın çoğunluğunun da benimsediği bir görüştür⁷⁰. Nitekim örneğin Bâkılânî ve Abdülkahir el-Bağdâdî gibi kelimciler de onun zorunlu bilgi oluşturduğunu ifade etmekte, bu yolla elde edilen bilginin, tıpkı duyularla ulaşılan bilgide olduğu gibi kişide bir şüphe uyandırmamasını bu düşüncelerine gerekçe olarak zikretmektedir⁷¹.

Ebû Ya'lâ'nın mütevatir haberin bilgi değeri hakkında ortaya atılan bazı itirazlara yer verip onları cevaplandırmaya çok önem verdiği de görülmektedir. Bu manada duyu alanındaki bilgilerin tekrarı gerektirmeden bir ilim oluştururken, haberde tekrar ve tevatüre ihtiyaç duyulmasının onun duyu bilgisi ile bir tutulamayacağını gösterdiği

⁶⁸ Ebû'l-Hasan el-Eş'ari, *Makalatü'l-İslâmiyyin ve ihtilafü'l-musallin*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Kahire: Mektebetü'n-Nehda'l-Mısriyye, 1950), 2: 117-118.

⁶⁹ Ebû Ya'la el-Ferrâ, *el-Udde*, 3: 841-842.

⁷⁰ Yusuf Şevki Yavuz, "Haber", *DİA*, c. 14 (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 348.

⁷¹ Bâkılânî, *Kitâbü't-temhîd*, 383; el-Bağdâdî, *Usulü'd-din*, 12.

yönündeki itiraza müellif, bunun iki bilgi türünün âdeten farklı surette gerçekleşmesinden kaynaklandığı şeklinde bir karşılık verir. Duyu bilgisinde kâmil aklın da devrede olduğunu, haber yoluyla oluşan bilgide ise Cenâb-ı Hakk'ın âdeten buradaki bilgiyi tevatüre bağlı olarak gerçekleştirdiğini belirtir⁷².

Mütevâtir haberin zorunlu bilgi oluşturması halinde kendisi de tevatüren aktarılan bir haber durumunda olan örneğin Hz. Peygamber'in nübüvvetinin katiyyen bilinip bu hususta bir itirazın gelmemesi gerektiği, halbuki onun nübüvveti kati olarak isbat edilemediğine göre tevatürün de bir bilgi oluşturamayacağı yönündeki itiraza ise müellif farklı cevaplar verir. Buna göre öncelikle onun nübüvveti hakkındaki bilgi zarurî olmadığından kati olarak sabit olmamış, ancak elinde zuhur eden mucizelerle istidlalî olarak bu bilgiye ulaşılmıştır. Dolayısıyla ortada zarureten sabit olan bir durum olmadığı için buradan hareketle haberin oluşturduğu bilgi hakkında olumsuz bir fikir üretilemez. İkinci olarak birilerinin bu haberi reddi haber aracılığıyla gerçekleşecek olan bir bilginin inkârına delil olamaz. Duyular bilgi oluşturmasına rağmen nasıl o mucizeleri müşahede edip onun nübüvvetini inkâr edenler varsa haber için de aynı durum geçerlidir, yani onu duyup reddedenler vardır⁷³.

Müellif, Yahudilerin kendi dinlerinin ebediliği, Hıristiyanların Hz. İsa'nın öldürülüp asıldığı yönünde aktardığı bilgilerin tevatüren nakledilmesine rağmen neden doğru bilgi olarak kabul edilmediği şeklindeki itiraza da cevap verir. Onların bunu büyük bir çoğunluk halinde iken değil, az bir sayıda iken söylediklerini, büyük bir kalabalığın az sayıdaki insanlardan yaptığı rivayetin ise haberi tevatür derecesine çıkarmayacağını belirtir. Diğer bir cevap olarak da iki din mensupları içerisinde Hz. Muhammed'e inanan kişilerin olmasından hareketle yukarıdaki sözler üzerinde Yahudi ve Hıristiyanların fikir birliği ol-

⁷² Ebû Ya'la el-Ferrâ, *el-Udde*, 3: 842-843.

⁷³ Ebû Ya'la el-Ferrâ, *el-Udde*, 3: 842-843. Mütevâtir haberin zaruri bilgi sağlarken, mucizeyle desteklenmiş peygamber haberinin kati bilgi oluştursa da bunun istidlali olarak elde edildiğine yönelik bir diğer ifade için bkz. Ebû Muhammed Nuruddin es-Sâbüni, *Kitabü'l-bidâye mine'l-kifâye fi'l-hidâye fi usuli'd-din*, thk. Fethullah Huleyf (Kahire: Dâru'l-Maarif, 1969, 30).

madığını ifade eder. Gerçekten de halen Hz. İsa'nın öldürülmesi hususunda Hıristiyanların ve örneğin recm âyeti hakkında da Yahudilerin ihtilaf ettiklerini dile getirir⁷⁴.

Bir haber veren topluluğun doğruluk üzere ittifakı mümkünse yalan üzerine birleşmelerinin neden mümkün olmayacağı yönündeki bir itiraza ise müellif şu cevabı verir: Doğruluğun, kişilerin şahid oldukları şeyin bilgisini vermek gibi insanları bir arada toplayan ortak bir sebebi varken, yalan için böyle bir sebep yoktur. Yalancı bir sebebe mebni bu yola başvurur. Bu sebepler insandan insana çeşitlilik gösterip özel bir rağbet veya bir korku olmadıkça yalancı kişiler aynı sebep üzerinde uzlaşma sağlayamaz. Buna göre Bağdada giren bir yolcu şehrin camisini sorduğunda pek çok kişinin onu kiliseye yönlendirmesi gibi bir hal gerçekleşmez. Böyle bir durumda mümkün olan şeyler ya bu kiliseye yönlendirenlerin sınırlı sayıda olması ya da (tevatürü sağlayacak) büyük bir kalabalığın camiye yönlendirme üzerinde birleşmesidir⁷⁵. Ancak hiçbir surette büyük bir çoğunluğun o kişiyi kiliseye yönlendirmesi gibi bir durum gerçekleşmez.

Haber sonucu oluşan bilginin ya ilk kişinin ya da sonuncu kimse- nin haber vermesiyle gerçekleştiği, halbuki bunlardan sadece biriyle vuku bulan haberin haber-i vahid olmanın ötesine gidemeyeceği için onunla hiçbir şekilde bilgi sağlanamayacağı yönündeki itiraza ise müellif şu cevabı verir: Âdetullah, ilmin bir haber üzerinde toplanan kişilerin verdikleri haberle gerçekleşmesi yönünde tecelli ettiği için bu bilgi ancak böyle bir birliktelikle sağlanır. Bu şekilde elde edilen bir haberde bir kişinin bizi bu konuda şekke düşürmek istediğinde bunu başaramayacakken, tek bir şahıstan alınan haberde aynı durum gerçekleştiğinde bizim şüphe içerisine düşmemiz ikisi arasındaki farkı ortaya koymak için yeterlidir⁷⁶.

Öte yandan müellif, mütevatir haberle sabit olan bir bilginin sıhhati için hiç kimsenin o konuda bir tekzip içerisine girmemiş olmasının gerekli olmadığını Hz. Peygamber'in bizlere naklettiği haberleri

⁷⁴ Ebû Ya'la el-Ferrâ, *el-Udde*, 3: 843-844.

⁷⁵ Ebû Ya'la el-Ferrâ, *el-Udde*, 3: 844-845.

⁷⁶ Ebû Ya'la el-Ferrâ, *el-Udde*, 3: 845.

birilerinin yalanlamasının o bilgilerin güvenilirliğini zedeleyemeyeceğini belirtir. Zira Yahudilerin iddia ettiği gibi bir haberin doğruluğu için o haberi yalanlayan kimsenin bulunmamasını şart koşturmak haberle bilgi elde etme yolunu kapatır. Müellif bu konuda da muhtelif itiraz ve cevaplara yer vererek haber için koşulan bu şartı reddetmeye devam eder. Buna göre haberin doğruluğu için herkesin tasdiki şart değil, sadece o haber verenleri tekzip eden kimsenin olmaması şarttır şeklindeki bir itiraza, hem haberin sıhhatinin bilinmesi hem de onun yalanlanması caiz olduğuna göre ilmin sahih şekilde vukuu için herkesin tasdik üzere bulunmasını şart koşturmak doğru olmaz diyerek cevap verir. Bu kez, yalanlayan bilinmediğinde o haberi tekzip eden kimsenin olmadığı anlaşılır, zira böyle bir kişi olursa o haber yalanlanır ve onun bilgisi bize ulaşır, böyle bir nakil âdeten terk edilmez şeklindeki bir itiraza yer veren müellif onu da cevaplandırır. Mademki âdeten gerçekleşen kurala binaen o haberle ilgili bir tekzipin bize ulaşacağı kabul edilmektedir, o halde yalan üzere toplanmalarını aklın kabul etmeyeceği bir çoğunluğun verdiği haberin doğruluğunu da aynı âdetin bize garanti ettiği bilinmelidir. Ayrıca insanların bir kısmının değil tasdik, daha işitmediği ve hatırına gelmediği, örneğin bir beldenin varlığı hakkında kendilerine ulaşmış nefislerinin itminan içinde kabul ettiği haberden oluşan bir bilginin varlığı, haberin doğruluğu için herkesin onu tasdik etmesi gerekir şeklindeki aksi yöndeki iddiaları boşa çıkarmaktadır⁷⁷.

Müellif, kimi Mu'tezilî kelamcılardan aksi yönde görüşler vârid olsa da mütevatir haberle ulaşılan bilginin kesbî değil, zarurî türde bir bilgi olduğunu ısrarla belirtir. Bunun zarurî bilgi olmasa nübüvvet hususunda şüphenin mümkün olacağını, halbuki bundan kuşku duyulamayacağını söyler. Ancak bu ifadeden Allah'a ulaşma bilgisinin zarurî değil de istidlali olmasından hareketle bunun bilgisinde bir şüphe duyulmasına onay verme gibi bir anlamın çıkmayacağını ifade eder. Zira kadime ait bilgiyi ihata ve idrak etmenin mümkün değilken, muhdesat için aynı durumun geçerli olmayacağını söyler. Mütevatir haberle sağlanan bilginin zarurî oluşuna bir diğer delil olarak

⁷⁷ Ebû Ya'la el-Ferrâ, *el-Udde*, 3: 845-847.

bunun nazar ve tevil ehli olmayan çocuklarda da gerçekleşiyor olmasını gösterir⁷⁸.

Mütevatir haberin bilgi sağladığına ilişkin hem bir burhan talep etmenin hem de ona bir delil ile karşılık vermenin güzelliğinden hareketle bu bilginin zarurî değil, kesbî olacağı yönündeki çıkarıma da cevap veren müellif, bu iddianın doğru olamayacağını söyler. Zira zarurî bilgi oluşturduğu hususunda genel bir icma bulunan duyu organlarının bilgi sağladığı hakkında Sofistlerin bizden delil talep etmesi de aynı mantık üzerinden duyu bilgilerinin zarurî değil, istidlâlî bilgi sağlamasını gerektirmelidir. Halbuki o, zarurî bilgi oluşturmaktadır. Aynı durum mütevatir haber için de geçerlidir. Yani bir konu hakkında birilerinin delil talep etmesi onun mutlaka istidlâlî bilgi sağladığını göstermez⁷⁹.

Allah'ın ve resûlünün verdiği haberler istidlâlî bilgi oluşturduğuna göre diğer kimselerin verdiği haber de aynı konumda olmalıdır şeklindeki düşüncüyü de reddeden müellif bir cevap vermekten ziyade durum tesbiti yapar ve Allah'ın bir ve doğru olduğu bilgisine istidlâlî olarak ulaşıldığını, O'ndan gelen haberin doğruluğuna da aynı yoldan vâkıf olunduğunu belirtir. Hz. Peygamber'in nübüvvetine de elinde zuhûr eden mucizeler yoluyla istidlâlen ulaşıldığı için onun haberlerinin de aynı konumda bulunduğunu (istidlâlî) söyler⁸⁰.

Müellif, ayrıca Mu'tezile'yi hedef alarak haberin bizde bilgi oluşturmamasının tevellüd⁸¹ yoluyla gerçekleştiği iddialarını reddederek bunun haberin alınması neticesinde Allah tarafından fiili olarak bu bilginin bizde âdeten yaratıldığını, O'nun bu bilgiyi bizde başka türlü yaratmaya da (haber bulunmaksızın) kadir olduğunu belirtir. Kendi düşüncesinin doğruluğunu ortaya koymak için deliller aktaran ve bu kanıtlara gelebilecek itirazları sıralayıp onlara cevaplar veren müellif

⁷⁸ Ebû Ya'la el-Ferrâ, *el-Udde*, 3: 847-848.

⁷⁹ Ebû Ya'la el-Ferrâ, *el-Udde*, 3: 849.

⁸⁰ Ebû Ya'la el-Ferrâ, *el-Udde*, 3: 849.

⁸¹ Kulun ihtiyari fillerini Allah'ın müdahalesi olmadan tabiattaki işleyiş çerçevesinde meydana getirmesi tevlid; bu yoldan fiilin meydana gelmesine tevellüd denilmektedir. Bkz. Osman Demir, "Tevlîd", *DİA*, c. 41 (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 38.

ayrıca aksi görüşün delillerini ve onlara dair cevaplarını da nakleder⁸². Müellifin bu konuda da Bâkılânî ile benzer ifadeler kullandığı görülmektedir⁸³. Öte yandan içerisinde mütevatir haberin de bulunduğu bilgi kaynakları aracılığıyla oluşan ilmin tümüyle yaranın akabinde ölümün yaratılması gibi Allah tarafından halk edildiğini belirten İbn Akil'in de hocası Ebû Yalâ'nın görüşünü sürdürdüğü müşahede edilmektedir⁸⁴.

Ebû Ya'la bu konunun bir uzantısı olarak nakledilmesine ve bilinmesine ihtiyaç olan bir meselenin bir kalabalık tarafından gizlenmesinin caiz olmayacağını ifade ederek, Hz. Ali'nin nas yoluyla Hz. Peygamber'den sonra halife seçildiği yönündeki iddialarını temellendirmek için bir sebebe mebni bir cemaatin diğer insanlar tarafından bilinmesi ve onlara aktarılması gereken bazı gerçekleri gizleyebileceği yönündeki İmamiyye görüşünü de reddeder. Bu fikrin yanlışlığına dair çeşitli deliller sunan müellif onlara karşı getirilebilecek muhtemel itirazlar üzerinden meseleyi genişletir ve bu iddiaları da yanıtlama yoluna gider⁸⁵.

Mütevatir haberle ilgili son olarak onun oluşumu için belirli bir sayıya ihtiyaç olup olmadığına temas eden müellif, buna dair akıl veya şeriatın belirlediği bir sayı olmadığını, sadece yalan üzere toplanmaları caiz olmayan bir topluluktan âdeten kendisiyle ilim vaki olup nefsi tatmin edecek bir durumun itibara alınacağını belirtir. Nefsin teskininin o grubun çokluğundan veya dindarlığından kaynaklanabileceğini, ancak yine de bu sayının dörtten fazla olması gerektiğini söyler. Bunu da zina haddinin uygulanması için gereken dört şahit şartında hâkimin onları doğrudan kabul etmeyip ayrıca onların adil olup olmadıklarını araştırmasından hareketle belirler. Hâkimin bu araştırmasını dört sayısının doğrudan ilmi gerektirmediğinin bir işareti olarak alan müellif, haber verenlerin dört kişiden fazla olması gerekliliğini buna göre tespit eder. Bu delile yönelik bir itiraza da cevap veren müellif, ayrıca bu sayıyla ilgili muhtelif rivayetler aktararak

⁸² Ebû Ya'la el-Ferrâ, *el-Udde*, 3: 850-852.

⁸³ Bâkılânî, *Kitâbü't-temhîd*, 11.

⁸⁴ İbn Akil, *el-Vâzih*, 1: 21.

⁸⁵ Ebû Ya'la el-Ferrâ, *el-Udde*, 3: 852-855.

hiçbirinin doğru olamayacağını söyler. Dikkate alınması gereken hususun sayı değil mütevatir haberin oluşumunu sağlayan nitelikler olduğunu ısrarla belirtir⁸⁶.

Haberin tevatür derecesine ulaşmış bir bilgi sağlaması için onun bir sayıyla tahdid edilmemesi gerektiği hususunu Gazzâlî de vurgular ve bunun için sayı tesbitine kalkışmanın uç bir tavır olduğuna işaret eder⁸⁷. Bu konuda Mu'tezile'den ise farklı bir takım görüşler aktarılmıştır. Örneğin Ebû'l-Hüzeyl Allaf'a göre haberin kesin delil olması için onun içlerinden en az bir kimsenin cennetlik olduğu asgari yirmi şahsın ihbarına dayanması gerekir. Dörtten az sayıda olan kişilerin verdiği haberin bir hükmü yoktur⁸⁸. Nazzâm ise haberin delil olabilmesi için onun mutlaka müminlerden gelmesini şart koşmamış, sadece onun yalanlanamayacak bir surette gelmesine itibar etmiştir⁸⁹.

Ebû Ya'lâ haber-i vahidin ise mütevatirden farklı olarak istidlali bilgi ifade edeceğini söylemekte⁹⁰ ve onun yerine göre zarûri bilgi sağlayacağını savunan Nazzâm'ın⁹¹ görüşüne cevap mahiyetinde deliller aktarmaktadır. Bu kanıtlara yönelik itiraz ve cevapları da nakleden müellif aksi görüşü savunan düşüncenin delillerine de temas etmekte ve bunlara ayrıca cevap vermektedir⁹².

⁸⁶ Ebû Ya'la el-Ferrâ, *el-Udde*, 3: 855-857.

⁸⁷ Ebû Hamid Hucetülislam Muhammed b. Muhammed Gazzali, *el-Mustasfa min ilmi'l-usul*, thk. Hamza b. Züheyr Hafız (Cidde: eş-Şeriketü'l-Medineti'l-Münevvere li't-Tıbaa ve'n-Neşr, ts.), 1: 144.

⁸⁸ Ebû Mansûr Abdülkahir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak ve beyânü'l-firkati'n-naciye minhum*, thk. Muhammed Osman el-Huşt (Kahire: Mektebetü İbn Sina, tsz.), 116; Zühdi Cârullah, *el-Mutezile* (Beyrut: el-Ehliyye li'n-Neşr ve't-Tevzî, 1974), 119.

⁸⁹ Ebû'l-Hüseyn Abdürrahim b. Muhammed b. Osman el-Hayyat, *Kitabü'l-İntisar ve'r-red ala İbni'r-Ravendi el-mülhid*, thk. H.S. Nyberg (Kahire: Mektebetü'd-Dâri'l-Arabiyye li'l-Kitâb, 1993), 53.

⁹⁰ Ebû Ya'la el-Ferrâ, *el-Udde*, 3: 898.

⁹¹ el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak*, 130.

⁹² Ebû Ya'la el-Ferrâ, *el-Udde*, 3: 901-906.

4. c. Nazar ve İstidlal

Bilinmeyeni elde etmek için bilinenleri belirli bir kaideye göre sıralama anlamına gelen⁹³ nazar hakkında da müellif görüşlerini izah eder. Kelam ilminin metodu olan nazara karşı gösterdiği güçlü tepki ile bilinen Selefiyye mezhebine⁹⁴ mensup bir âlim olmasına rağmen inançla ilgili kitabını nazar bahsiyle açan müellif önce sahih bir nazarın ilim oluşturacağını kaydeder. Aklın merkezini kalp olarak görmesinden⁹⁵ ve nazarın bir çeşidinin de göz ile bakış olmasından ötürü⁹⁶ bu nazarı kalbin nazarı olarak kayıtlayıp onu medlûlü talep ederek delil üzerinde düşünmek şeklinde tanımlar⁹⁷. Onunla ilgili yaptığı bir diğer tarif ise maksuda ulaştıran deliller ve işaretler hakkında tefekkür etmek şeklindedir⁹⁸. Akıl ve kalbin nazarı şeklinde ikili tasnif yapan müellife göre kalbî nazarın da bekleme, rahmet, şefkat dışında tefekkür ve ibret alma gibi farklı kısımları vardır. Bu tefekkür anlamındaki nazarı, zaruriyyat kabilinden bilinmeyen ve duyular ile idrak edilmeyen işlerin hakikatlerini bilmek amacıyla yapılan çıkarım şeklinde tanımlamak mümkündür. İlim elde etmek amacıyla nazar olunanın durumunu tefekkür ederek istidlali gerçekleştiren kalptir. Nazar aslında fikirden başka bir şey olup düşüncenin akabinde vuku bulan hadisedir. Zira örneğin insan bir cismin kadim mi hâdis mi olduğunu tefekkür eder, bu esnada bir şüphe içerisinde bulunur, sonrasında nazar işlemini gerçekleştirir. Bu yüzden aksi yönde birtakım iddialar bulunsa da nazar ve fikir aynı şey değildir⁹⁹.

Müellif, nazarın ilimden de farklı olduğunu savunur. Zira ilim maluma onun olduğu hal üzere taalluk ederken, nazar tefekkür edilen şeye (manzûr) olduğu hal üzere taalluk edebileceği gibi aksi yönde de tecelli edebilir. Örneğin cismin kadim olduğuna inanan ve böyle bir

⁹³ Metin Yurdagür, "Ehl-i Nazar", *DİA*, c. 10 (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 519.

⁹⁴ Yurdagür, "Ehl-i Nazar", 519.

⁹⁵ Ebû Ya'la el-Ferrâ, *el-Udde*, 1: 89.

⁹⁶ Ebû Ya'la el-Ferrâ, *el-Udde*, 1: 183.

⁹⁷ Ebû Ya'la el-Ferrâ, *Kitâbu'l-mu'temed*, 19.

⁹⁸ Ebû Ya'la el-Ferrâ, *el-Udde*, 1: 184.

⁹⁹ Ebû Ya'la el-Ferrâ, *Kitâbu'l-mu'temed*, 22.

zan içerisinde olan kişi de bir nazar işlemi sonucunda bu düşünceye ulaştığında nazarını aksi yönde, yani gerçeğe aykırı istikamette gerçekleştirmiş olur. Ayrıca nazar ilmin evvelinde bulunan bir hadise olup akıl sahibi herkes, tefekkür aşamasıyla ilim merhalesini ayırt eder¹⁰⁰.

Sahih bir nazarın sonucunda gerçek bir ilmin oluşacağını söyleyen müellif, bunu şek veya tahmin olarak görmenin doğru olmayacağını belirtir. Sağlam bir şekilde delil üzerinde tefekkür eden kişinin ulaştığı bilgide kendisini zan ve tahmin makamında hissetmemesinin gerçek ilmin oluştuğunun delili olduğunu, bu konumda olan kişiye şüphe içerisinde düşmüş bir kimse muamelesi yapılamayacağını söyler. Nazarı ilmin müsebbibi olarak değil, şartı olarak görmek gerektiğinin altını çizen müellif, onun nazarın akabinde Allah Teâlâ tarafından yaratılmasını bu düşüncesinin gerekçesi olarak zikreder. Bu bakış açısının tevellüd fikrini iptal etmeye yönelik bir düşünce olduğunu dile getiren¹⁰¹ müellifin bu itirazı bilgiyi nazarın yani tefekkürün bir sonucu olarak gören Kâdı Abdülcebbar gibi Mu'tezilî kelâmcılara dönük olarak ifade ettiği¹⁰² anlaşılmaktadır.

Nazarı tümüyle reddedip onun ilim oluşturmayacağını iddia eden anlayışı kabul etmeyen müellif Sümeniyye'nin ilmi duyulara hasreden anlayışına, onu aklın zarurî bilgilerine tahsis eden, haberle sınırlandıran, taklidle kayıtlayan veya onun sadece Kur'an, sünnet, icma ile oluşabileceğini savunan çeşitli yaklaşımlara da değinir. Soffistlerin siyah-beyaz, uzunluk-kısalık ayrımı gibi idrak konusu olan hakikatleri nefyettiğine işaret eder. Nazarın bilgi oluşturmasını red-

¹⁰⁰ Müellifin buradaki ibaresinde ilmin maluma olduğu hal üzere taalluk etmeyeceği yönünde bir ifade geçmekteyse de, hem bu cümlenin daha önce söylediklerine ve genel bilgilere zıt olması, hem de metnin siyakında geçen ifadelerin ibarenin metinde yazılı şekliyle okunmasını engellemesi bu ibarenin yanlış tahkik edildiğini göstermektedir. Ebü Ya'la el-Ferrâ, *Kitâbu'l-mu'temed*, 23.

¹⁰¹ Ebü Ya'la el-Ferrâ, *Kitâbu'l-mu'temed*, 23.

¹⁰² İbrahim Aslan, "Mutezile Kelamında Düşünce (Nazar)-Bilgi İlişkisi –Kadı Abdülcebbar Örneği-", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* LI, sy. 1 (2010): 157.

deden bu anlayışlara kısaca temas ettikten sonra devenin yaratılışına¹⁰³, göklerin ve yerin hükümranlığının kimde olduğuna bakmaya¹⁰⁴ (tefekkür) teşvik eden, taklidi zemmeden¹⁰⁵ âyetlere atıfta bulunarak naklî olarak bu düşüncelerin yanlışlığına vurgu yapar¹⁰⁶. Nazar ve istidlal ile bilgi elde edilemeyecek olsa Allah'ın bu âyetler üzerinden insanları onlara teşvik etmesinin anlamsız olacağını belirtir¹⁰⁷. Ayrıca Allah'ı çeşitli yollar ve işaretlerle tanıyan kişiyle O'nu bir yoldan bilen kişinin bir tutulamayacağına işaret eder¹⁰⁸. Yine doğruya ulaşma yollarını sıralarken Kur'an, sünnet, icma ve kıyastan sonra akli delilleri de kaynak olarak zikreder. "Ey akıl sahipleri ibret alın¹⁰⁹" âyetini, tefekkür emri olarak değerlendirirken "Sizin kendi nefislerinizde de (birçok âyetler vardır). Siz (bunları) görmüyor musunuz?¹¹⁰" ilahî hitabını ise aklın deliline tabi olma emri olarak mütalaa eder. Buna benzer diğer âyetlerle de akli delilin kaynak olduğunu göstermemin mümkün olduğunu savunur¹¹¹. Bu nakli delilleri takiben akli kanıtlar ortaya koyan müellif, nazar yolunun reddedilmesi halinde bir yazının yazarına, bir binanın inşa edicisine ve bir fiilin failine delalet ettiğini bilme imkânının kaybolacağına işaret eder. Allah'ın nübüvvetlerini teyid için peygamberlerini mucize ile göndermesini de nazar yoluyla bilgi edinmenin bir işareti olarak aktarır¹¹².

Müellif sünnetullahın nazar ve istidlalin bilgiyi oluşturacak şekilde cereyan ettiğini söyler. Ona göre nasıl tatmanın neticesinde tat,

¹⁰³ el-Ğâşîye 88/17.

¹⁰⁴ el-A'râf 7/185.

¹⁰⁵ Lokmân 31/21.

¹⁰⁶ Ebû Ya'la el-Ferrâ, *Kitâbu'l-mu'temed*, 19-20. Müellif, insanın neden yaratıldığına bakmasını isteyen âyeti de (et-Târik 86/5) nazara teşvik eden ilahi beyana örnek olarak verir. Bkz. Ebû Ya'la el-Ferrâ, *el-Udde*, 4: 1223.

¹⁰⁷ Ebû Ya'la el-Ferrâ, *el-Udde*, 4: 1223; Ebû Ya'la el-Ferrâ, *Mesailü'l-iman diraseten ve tahkiken*, thk. Suud b. Abdülaziz el-Halef (Riyad: Dâru'l-Asıme, 1410), 413-414.

¹⁰⁸ Ebû Ya'la el-Ferrâ, *Mesailü'l-iman*, 412-413.

¹⁰⁹ el-Haşr 59/2

¹¹⁰ ez-Zâriyât 51/21.

¹¹¹ Ebû Ya'la el-Ferrâ, *Kitâbu'l-mu'temed*, 26.

¹¹² Ebû Ya'la el-Ferrâ, *Kitâbu'l-mu'temed*, 20.

işitmenin neticesinde işitme gerçekleşiyor ve bir tatma olmadan tat almanın, işitme olmadan işitmenin vuku bulduğu iddia edilemiyorsa aynı durum nazar ve istidlal ile bilgi arasında da söz konusu olmaktadır¹¹³.

Allah'ın akıl sahibi kullarına, kendisini tanımaya vasıta olacak nazar ve istidlali emrettiğini söyleyen Ebû Ya'la, bilinmeyen bir varlığa yakınlık kurulamayacağı için O'nun nazarı insanlara vacip kıldığını söyler. Müşahede konusu olmadığı ve zarurî bilgi alanına da dâhil olmadığı için Allah'a nazar ve istidlal yoluyla ulaşılabileceğini savunur. Müellifin bu ifadelerinden Allah'ın nakilden önce akılla bulunmasını zorunlu gördüğü gibi bir anlam çıksa da o, marifetullahı nazar ve istidlal yoluyla ulaşmanın zorunluluğunun akıl değil, sem' yolu ile olduğunu söyler. Aklın, iyi-kötüyü tesbit, vacibi isbat, mahzurlu şeyi yasaklama ve mübahı helal kılma hususunda yetkili olmadığını belirtir. Bunların Allah'ın gönderdiği peygamberleri aracılığıyla sonuca bağlanacağını, O'nun tarafından bildirilmeyen hüküm ve emirlere dair akıl sahiplerinin bir bilgi oluşturmasının zorunlu olmayacağını söyler. Mu'tezile, Berâhime, Filozoflar ve Mecûsilerin akli bu hususlarda otorite kabul etse de "Müjdeleyiciler ve uyarıcılar olarak peygamberler gönderdik ki, peygamberlerden sonra insanların Allah'a karşı bir bahaneleri olmasın."¹¹⁴ âyetinin kendi düşüncelerini desteklediğini söyler. Zira ona göre peygamber gelmeden önce akıl bu hususlarda sorumlu olsaydı söz konusu âyetteki bu ifade kullanılmaz, peygamberden sonra kelimesi yerine akıldan sonra ifadesi istimal edilirdi. Yine Allah'ın peygamber göndermedikçe azap etmeyeceğini beyan ettiği âyet de¹¹⁵ peygamber gönderilmemesi halinde insanların azaptan emin olacaklarını bildirmesi itibariyle nebinin gelişinden önce aklın bir sorumluluğu olmadığı hususunu ortaya koyar¹¹⁶.

¹¹³ Ebû Ya'la el-Ferrâ, *el-Udde*, 4: 1222.

¹¹⁴ en-Nisâ 4/165.

¹¹⁵ el-İsrâ 17/15.

¹¹⁶ Ebû Ya'la el-Ferrâ, *Kitâbu'l-mu'temed*, 21-22. Dinin hükümlerini üçlü bir tasnifle ele almanın mümkün olduğunu söyleyen müellif bunlardan ilkinin sem'an değil sadece akli delil yoluyla bilinen hususlar olduğunu söyler ve âlemin hudusü, onun muhdisini ispat ve O'nun taşıdığı sıfatları bu duruma örnek olarak verir. Burada sem'î olmaktan kastının Allah kelâmı olduğunu

Müellif, nazar yoluyla bilgiye ulaşma zorunluluğu olan mükellefin bu nazar aşamasındayken henüz bilgiyi terk etme gibi bir nedenle bir cezaya müstahak olmayacağını da ifade eder. Zira Allah'ı bilmek deliller üzerinde istidlalde bulunmak yoluyla gerçekleşir. Bunun için de o tefekkürünü nihayete erdireceği bir süreye ihtiyacı vardır¹¹⁷.

Müellif, Mu'tezile'nin aksini iddia etse de sağlıklı bir tefekkürün her bir cüzünün ilmin bir cüzünü tazammun edeceği kanaatindedir. Yani ilmin oluşumu için mutlaka o konudaki tefekkürün bütün parçalarının toplanıp kemale ermesi gerekli değildir. Örneğin âlemin hudusü bilgisine ulaşma aşamasında önce arazların varlığını isbat hususunda tefekkür gerçekleştiğinde arazın varlığına dair ilim oluşur. İkinci aşamada onun hudusü konusunda nazar vuku bulduğunda bu sefer onun hudusüne dair bilgi oluşmuş olur¹¹⁸.

Müellif, arazların iki anda devam etmemesi kuralından hareketle hem marifetullahın hem de diğer bilgilerin sürekli yaratılmak suretiyle yenilendiğini, ancak her seferinde buna dair yeni bir nazarın gerçekleşmeyip sadece önceki istidlalin hatırlandığını belirtir. Bunu tıpkı uyuduktan yahut unuttuktan sonra hatırlanan delilin yeni bir tefekkür olmaksızın bilgiyi sağlaması gibi düşünmek gerektiğini söyler. Ancak konuyla ilgili bilgisinde bir şüpheye veya o bilgisini tamamen kaybedip cehalete düşmesi, dolayısıyla âlimlik vasfını yitirmesi halinde artık o ilmi hatırlama yoluyla değil, sadece yeni bir nazar ile kesb edebileceğini ifade eder¹¹⁹.

Müellif, Allah'ın insanlara hayattan sonra verdiği ilk büyük dini nimetin, onlarda farklı manaları isbat etme ve ortaya koyma aracı

söyler. Böylece aktardığı örneklerle ilgili doğrudan bir bilginin olmadığını ih-sas eder. İkinci kısmın bilgisinin akılla değil sadece işitme yoluyla ulaşılabilcek hususlardan oluştuğunu söyler ve daha önce geçtiği üzere vacip, ha-ram, helal ve hüsün ile kubhun tesbiti durumlarını buna örnek olarak sıra-lar. Üçüncü bölümün ise bazen akli delil ile tesbit edilmiş bazen de şeriat ta-rafından ortaya konulmuş bilgi üzerinde gerçekleştirilen nazar ve tefekkür yoluyla ulaşılan bilgi ile oluştuğunu ifade eder, rüyetullahın ve müminlere mağfiretin cevazı bilgisini bu durumun örnekleri olarak aktarır. Bkz. Ebû Ya'la el-Ferrâ, *Kitâbu'l-mu'temed*, 24-25.

¹¹⁷ Ebû Ya'la el-Ferrâ, *Kitâbu'l-mu'temed*, 23-24.

¹¹⁸ Ebû Ya'la el-Ferrâ, *Kitâbu'l-mu'temed*, 24.

¹¹⁹ Ebû Ya'la el-Ferrâ, *Kitâbu'l-mu'temed*, 30-31.

olan nazar ve istidlali dileme kudreti yaratması olduğunu söyler. Mahlûkata gereken öncelikli taat vazifesinin onun iradesini farklı manaları isbat etmesine aracı olan nazara yönlendirmesiyle oluştuğu için hayattan sonra en büyük dini nimetin de işte bu tefekkür iradesi olduğunu belirtir. Bu noktada insanın aklına ilk gelen iman nimetini ise diğerinden farklı olarak en büyük nimet olarak tavsif eder¹²⁰. Böylece imana götürecektür süreci önceleyerek ona ilk nimet, imanı da asıl maksud şeklinde görerek onu en büyük nimet olarak değerlendirmiş olur.

5. Marifetullah

Kitabının giriş kısmında bilgi nazariyesini ortaya koyan müellif, buna bağlı olarak Allah'ı bilme konusunu da inceler. Açık delil ve güçlü hüccetlerle elde edilen marifetullah bilgisine kişinin kendi nefsinden ve âlemden hareketle ulaşabileceğini, bir sanatın sanatkârına delalet edeceğini belirtir. Bu bilgiye ulaşp aksi yöndeki hususlardan uzaklaşmanın her mükellef için zorunlu olduğunu savunurken kişilerin bununla mükellef olmadığını iddia eden yahut bunun emir kısmını mendup; haram kısmını edebi terk olarak gören kimselerin görüşünü reddeder. Ona göre, Allah'tan başka ilah olmadığını bil¹²¹ şeklinde Hz. Peygamber'i ve onun ümmetini muhatap alan ilahi emir ile "Biliniz ki Kur'an ancak Allah'ın ilmi ile indirilmiştir ve O'ndan başka ilah yoktur."¹²² mealindeki ilahi kelam bu bilgiye ulaşmanın zorunlu bir emir olduğunu ifade etmektedir. Öte yandan bu emre muhalefet edip bunun zıttını gerçekleştiren, yani Allah'ın bilgisine ulaşmayan kimsenin cizye, ölüm ve ebedî azap gibi cezalara muhatap kalması da bunun bilgisinin zorunlu olduğunu göstermektedir¹²³.

Marifeullaha deliller yoluyla ulaşma kudretinde olan kişinin de semî bir emir olmadan bununla yükümlü tutulamayacağını söyleyen müellif, Mu'tezile'nin ise şerî bir nas gelmeden de insanları bununla

¹²⁰ Ebû Ya'la el-Ferrâ, *Kitâbu'l-mu'temed*, 27.

¹²¹ Muhammed 47/19.

¹²² Hüd 11/14.

¹²³ Ebû Ya'la el-Ferrâ, *Kitâbu'l-mu'temed*, 29. krş. Bâkîllânî, *el-İnsaf*, 21.

mükellef tutup ona ulaşamaması halinde kişiyi kâfir kabul ettiğini belirtir. Bu konuda peygamber gönderilmeden önce azabın gelmeyeceği¹²⁴, helakin gerçekleşmeyeceği¹²⁵ ve musibetin verilmeyeceği¹²⁶ hususlarını beyan eden âyetlerin yanı sıra hadisten de istidlalde bulunur¹²⁷.

Cürcânî de marifetullaha ulaşmanın zorunlu olduğu hakkında bir icma olduğunu, ancak bunun hangi yoldan gerçekleşeceği hususunda bir ihtilaf olup, Eş'ariyye'nin bunun için sem'î, Mu'tezile'nin ise akli ölçüt aldığını belirtir. Ebû Ya'lâ'nın marifetullaha ulaşmanın zorunlu olduğunu isbat için kendisinden istidlalde bulunduğu ilgili âyete (Allah'tan başka ilah olmadığını bil Hüd 11/14) diğer bazı âyetlerle birlikte yer vererek aynı hususu kanıtlamak için kullanan Cürcânî bununla birlikte bu ilahî kelâmın nazarın vücubunu isbat hususunda kesin değil zannî bir delil oluşturduğunu ifade eder. Âyetteki emir kalıbının vücub dışında bir mana ifade etme ihtimali ile ilmin bazen zann-ı gâlib anlamında istimalini bu düşüncesine gerekçe yapar¹²⁸. Sonuç olarak Ebû Ya'lâ'nın da benimsediği üzere Eş'arilere göre Allah'ı bilmek için nazara başvurmanın zorunluluğunu nakil, Mu'tezile'ye göre ise akıl tespit eder¹²⁹. Kâdî Abdülcebbar da ne zaruretten ne de müşahede yoluyla bilinen Allah'ın nazar ve istidlal yöntemiyle bilinmesinin vacip kılındığını belirtirken aynı hususa vurgu yapar¹³⁰.

Ebû Ya'lâ Allah'ın bilgisine ulaşmanın kesbi olup kul tarafından seçilirken onun Cenâb-ı Hakk tarafından bağışlanacağını belirtir. Bu bilginin zarurî olarak vuku bulduğuna karşı çıkan müellif¹³¹ onun bir

¹²⁴ el-İsrâ 17/15.

¹²⁵ Tâhâ 20/134; el-Kasas 28/59.

¹²⁶ el-Kasas 28/47.

¹²⁷ Ebû Ya'la el-Ferrâ, *el-Udde*, 4: 1218-1220.

¹²⁸ el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1: 147-148.

¹²⁹ Mehmet Dağ, "Eş'arî Kelâmında Bilgi Problemi", *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi [Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi]*, sy. 4, (1980): 113.

¹³⁰ Ebû'l-Hasan Abdülcebbar b. Ahmed Kadi Abdülcebbar, *Şerhu'l-usuli'l-hamse*, tlk. Ahmed b. el-Hüseyn, thk. Abdülkerim Osman (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1996/1416), 39.

¹³¹ Ebû Ya'la el-Ferrâ, *Kitabu'l-mu'temed*, 30; Ebû Ya'la el-Ferrâ, *el-Udde*, 4: 1221.

sebebe ve nazara bağlı olmaksızın akıl-baliğ kişilerin kalbinde Allah tarafından yaratıldığını iddia ettiğini söylediği Salih Kubbe, Fazl er-Rakaşî ve Rafıziler ile Sufiyye'nin çoğunluğunu teşkil eden tabakaya karşı çıkar. Bu bilginin bir istidlali takiben zarurî ve tabii olarak ortaya çıktığını söyleyen Câhız ile onun kulun değil Allah'ın ihtiyarı ile vuku bulduğunu savunan Cehm b. Safvan'ın da görüşünü aktaran müellif, kendi düşüncesinin kanıtlarını ortaya koymaya başlar. Buna göre marifetullah kesbî değil de zarurî olsaydı, bir cismin aynı anda iki mekânda olamayacağı şeklinde her akıl sahibi kişide var olan zarurî ilim gibi bu bilgiye de sahip olunması, bunda hiçbir şüpheye düşülmemesi gerekirdi. Halbuki bu konuda insanların ihtilaf etmesi ve pek çok kişinin aksi bir düşünceye sahip olması ortada böyle bir zarurî bilginin olmadığını göstermektedir¹³². Yine bu konudaki delillerin artmasıyla marifetullaha dair bilginin artması da onun zarurî değil, kesbî olduğuna işaret eder¹³³. Müellifin bu fikri Ebü'l-Hüseyn el-Basrî ve Cüveynî gibi kelimciler tarafından da benimsenir¹³⁴.

Öte yandan Ebü Ya'lâ'ya göre Allah'ın, kullarını kendisini, vahdaniyet ve sıfatlarını bilmeye mecbur kılması O'nun tarafından vaki olması itibariyle güzeldir. Her ne kadar Mu'tezile aksini iddia etse ve bu konularda iyiliğin oluşumunu O'na izafe etmese de, bu zorunlulukta herhangi bir kötülük ve fesadın olmaması, bu zorunlu tutmanın cevazını ortaya koymaktadır¹³⁵.

¹³² Ebü Ya'la el-Ferrâ, *Kitabu'l-mu'temed*, 30.

¹³³ Ebü Ya'la el-Ferrâ, *el-Udde*, 4: 1221. İlimin artıp eksilebileceğini söyleyen müellif Allah'ın bildirdiği hususlar hakkında mücmel bir bilgiye sahip olan kişinin daha sonra bu konudaki tafsilata hâkim olarak bilgisini ve tasdikini artırabileceğini belirtir. İşin içerisine tasdiki de dâhil ederek aslında imanın artmasını kabul eden Selefîyye anlayışını yansıtan müellif, bir sûre indirildiğinde bunun kimin imanını artırdığını soran kişiler hakkında inen âyeti (et-Tevbe 9/124) ve "inanınların imanı artsın" (el-Müddessir 74/31) mealindeki ilahi kelâmı zikrederek bilginin artışından imanın ziyadeleşmesine geçiş yapar. Bkz. Ebü Ya'la el-Ferrâ, *Kitabu'l-mu'temed*, 32.

¹³⁴ Ebü'l-Abbâs Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye *Der'ü te'aruzi'l-akl ve'n-nakl*, thk. Muhammed Reşad Salim (Riyad: Câmîatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1411/1991), 1:104.

¹³⁵ Ebü Ya'la el-Ferrâ, *Kitabu'l-mu'temed*, 30.

6. Sonuç ve Değerlendirme

Selefiyye geleneğinin bir temsilcisi olmasına rağmen ilk kez kelamî yöntemlerle eser telif eden ve bu ilim dalının terimlerini kullanmaya başlayan Ebû Ya'lâ, bu anlayışının bir ürünü olarak kelam eserini, kendinden önceki diğer mütekellimînin âdeti üzere bilgi teorisiyle başlatmıştır. Bu nazariyesini Eş'arî yaklaşımdan etkilenerak oluşturduğu görülen müellifin özellikle Bâkîllânî'nin ilim teorisine bağlı kaldığı anlaşılmaktadır. Aynı mezhebe mensup kelimcilerin dahi birbirinden oldukça farklı tarifler yaptığı ilim ve akıl hususunda onun Bâkîllânî ile aynı tanımı getirmesi, akli cevher değil araz olarak kabul etmesi, ilim ve marifeti müteradif kavramlar olarak görmesi ve ilmin kısımları hakkında verdiği bilginin Bâkîllânî'nin ifadeleriyle örtüşmesi bu bağlılığın izlerini taşımaktadır.

Müellifin bilgi nazariyesini ortaya koyarken getirdiği ilim tanımı pek çok eleştiriye muhatap olmuştur. Malumu olduğu hal üzere bilmek şeklinde yaptığı bu tarifte “marifet” kavramı, Allah'ın ilmini dışarıda bıraktığı, “malum” kelimesi ilmi kendisinden türeyen bir kavramla açıklayıp kısırdöngüye sebebiyet verdiği, “olduğu hal üzere” tabiriyle getirilmesine ihtiyaç olmayan zait bir kayıt konumunda olduğu gerekçesiyle tenkit edilmiştir. İlmin tarifinde kullandıkları itikad kavramı nedeniyle Mu'tezile'yi Allah'ın ilmini dışarıda bırakmakla eleştiren müellifin marifet tabirini kullanması nedeniyle aynı tenkide muhatap olması ilginçtir. Onun bilgi tanımında kullandığı marifet tabiriyle dolaylı yoldan ilim-marifet aynileştirilmesine gitmesinin yanı sıra ayrıca bu iki kavramı müteradif kelimeler olarak zikretmesi tarifindeki kavramları bilinçli bir şekilde kullandığını göstermektedir. Muhtemelen bu anlayışında marifet kavramının daha sonra kazanacağı zengin içeriğe henüz kavuşmamış olmasının da etkisi bulunmaktadır. Tarifte “malum” kavramını kullandığı için kısırdöngüye düştüğü şeklinde yöneltilen eleştiri haklı bir tenkittir. “Olduğu hal üzere” tabirininin zait bir kayıt konumunda olduğu yönünde yapılan eleştiri ise bizzat müellif tarafından onun tekit amaçlı getirildiğinin ifade edilmesiyle cevaplandırılmıştır.

Müellifin bilgiyi kadim ve hâdis şeklinde tasnif ettikten sonra ikinci de zarurî ve kesbî olarak taksim etmesi Eş'arî ilim geleneğini ta-

kibin ve Mu'tezile'ye dönük bir reddedişin tipik işaretlerini taşımaktadır. Bilgi kaynakları olarak duyu, haber, akıl ve nazarı zikretmesi, İslam düşüncesinin ortak kabulü olarak eşyanın hakikatinin sabitliğine, insanın bu hakikatlere ulaşma kapasiteyle yaratılışına ve gerçek bilginin varlığı hakkında olumsuz görüş beyan eden anlayışlara bir karşı koyuşu ifade etmektedir. Bilgi vasıtası olarak duyu organlarının sağladığı ilim hakkında bir tafsilata girişmeyen müellifin, akıl ve mütevatir haber konusunda doyurucu bilgiler verdiği görülmektedir. Aklın tarifinde Ebü'l-Hasen el-Eş'arî ve Bâkılânî'nin yolunu takip eden müellif, aksi yöndeki düşünceleri reddetmek için bir kısım akli delillere başvurmaktadır. Bilgi kaynağı olarak kelimelerinde çok fazla yer ayırmadığı haber konusuna usûl-i fıkıh kitabında mütevatir haber üzerinden izahlar getiren müellif, onun sağladığı bilgi hakkında şüphe tohumları atan düşünceleri reddetmeye özel bir önem atfetmektedir. Onun ilk üç bilgi kaynağının zarurî bilgi sağladığı hususuna ısrarla vurgu yaptığı da dikkatlerden kaçmamaktadır. Her ne kadar aklın işlevine bağlı bir ameliye olsa da nazarı da ayrı bir bilgi kaynağı olarak zikreden müellif, onun zarurî bilgi sağladığına işaret etmekte, ancak mutlaka yürütülmesi gereken bir faaliyet olduğunu belirterek konuyla ilgili nakli ve akli delillere yer vermektedir. Bilgi nazariyesi altında incelediği marifetullah konusuna da temas eden müellif bu bilgiye ulaşmanın zorunluluğu hususunda Mu'tezilî ve Mâtüridî anlayışla uzlaşmakta, ancak bunun aklen değil, sem'an olduğunu ifade etmek itibarıyla onlardan ayrılıp pek çok konuda görüşlerini takip etmiş olduğu Eş'arîlerin bu meseledeki düşüncelerini devam ettirmektedir.

Selefi geleneğe ilk kez kelimeler metodunu dâhil eden müellif, bu tavrıyla bir yandan aynı mezhebe bağlı olan kimi ulemânın tepkisini çekmiş, bir yandan da İbn Akîl ve İbnü'l-Cevzî gibi kendi yöntemini takip edecek öğrencilerine ilham kaynağı olarak kendi metodunun selefi anlayış içerisinde en azından bir müddet yaşamasına öncülük etmiştir. Bilgi teorisinde ortaya koyduğu görüşlerin çok özgün fikirler olduğunu ileri sürmek mümkün değilse de selef anlayışı içerisinde bu konuda bilindiği kadarıyla bir nazariye halinde ilk fikir beyan eden zat olması itibarıyla onun bu meseleye dair düşünceleri önem arz etmektedir.

KAYNAKÇA

- Âmidî, Ebü'l-Hasan Seyfeddin. *Ebkâru'l-efkâr fî usuli'd-din*. thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Arslan, Ahmet. *Felsefeye Giriş*. Ankara: Adres Yayınları, 2011.
- Aslan, İbrahim. "Mutezile Kelamında Düşünce (Nazar)-Bilgi İlişkisi – Kadı Abdulcebbar Örneği-", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* LI, sy. 1 (2010): 151-176.
- el-Bağdâdî, Abdülkâhir. *el-Fark beyne'l-fırak ve beyânü'l-fırkati'n-naciye minhum*. thk. Muhammed Osman el-Huş. Kahire: Mektebetü İbn Sina, tsz.
- el-Bağdâdî, Abdülkâhir. *Usulü'd-din*. İstanbul: Matbaatü'd-Devle, 1928.
- el-Bağdadi, Ebû Bekr el-Hatîb Ahmed b. Ali b. Sabit Hatîb. *Târîhu Medineti's-Selâm*, thk. Beşşar Avvad Ma'ruf. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, tsz.
- Bâkîllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed Basri. *el-İnsaf fima yecibu i'tikaduhu ve la yecuzü'l-cehlu bih*. thk. Muhammed Zahid el-Kevseri. Kahire: Mektebetü'l-Ezher li't-Türâs, 1421/2000.
- Bâkîllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed Basri. *Kitâbü't-temhîd*. thk. Richard Yusuf Mekarisi Yesui. Beyrut: el-Mektebetü's-Şarkiyye, 1957.
- Bâkîllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed Basri. *et-Takrib ve'l-irşad: es-sagir*. thk. Abdülhamid b. Ali Ebû Zenid. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998/1418.
- Cârullah, Zühdi. *el-Mutezile*. Beyrut: el-Ehliyye li'n-Neşr ve't-Tevzî, 1974.
- el-Cürcânî, Seyyid Şerif. *Kitâbü't-ta'rifât*, y.y., tsz.
- el-Cürcânî, Seyyid Şerif. *Şerhu'l-Mevâkıf*. thk. Abdurrahman Umeyre. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1417/1997.
- Cüveynî, Ebü'l-Meâlî. *Kitâbü'l-İrşad ilâ kavâti'l-edilleti fi usûli'l-i'tikad*. thk. Muhammed Yusuf Musa ve Ali Abdülmünim Abdülhamid. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1369/1950.

- Çelebi, İlyas. *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdülcebbar*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002.
- Çüçen, Abdülkadir. *Bilgi Felsefesi*. Bursa: Sentez Yayıncılık, 2012.
- Dağ, Mehmet. “Eş’arî Kelâmında Bilgi Problemi”. *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi [Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi]*. sy. 4 (1980): 97-114.
- Demir, Osman. “Tevlid”. *DİA*. 41: 38-39. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Ebû Ya’la el-Ferrâ, İbnü'l-Ferra Muhammed b. Hüseyin. *Kitabu'l-mu'temed fi usûli'd-din*. thk. Vedî Zeydan Haddâd. Beyrut: Dâru'l-Meşrik 1974.
- Ebû Ya’la el-Ferrâ, İbnü'l-Ferra Muhammed b. Hüseyin. *Mesailü'l-iman diraseten ve tahkiken*. thk. Suud b. Abdülaziz el-Halef. Riyad: Dâru'l-Asıme, 1410.
- Ebû Ya’la el-Ferrâ, İbnü'l-Ferra Muhammed b. Hüseyin. *el-Udde fi usuli'l-fikh*. thk. Ahmed b. Ali Seyr Mübareki. Riyad: y.y., 1993.
- el-Eş'ari, Ebü'l-Hasan. *Makalatü'l-İslâmiyyin ve ihtilafü'l-musallin*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. Kahire: Mektebetü'n-Nehda'l-Mısriyye, 1950.
- Gazzali, Ebû Hamid Hucetülislam Muhammed b. Muhammed. *el-Mustasfa min ilmi'l-usul*. thk. Hamza b. Züheyr Hafız. Cidde: eş-Şeriketü'l-Medineti'l-Münevvere li't-Tıbaa ve'n-Neşr, tsz.
- el-Hayyat, Ebü'l-Hüseyin Abdürrahim b. Muhammed b. Osman. *Kitabü'l-İntisar ve'r-red ala İbni'r-Ravendi el-mülhid*. thk. H.S.. Nyberg. Kahire: Mektebetü'd-Dâri'l-Arabiyye li'l-Kitâb, 1993.
- İbn Akil, Ebü'l-Vefa Ali b. Akil b. Muhammed el-Bağdadi. *el-Vâzih fi usuli'l-fikh*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420/1999.
- İbn Ebû Ya’la, Ebü'l-Hüseyin İbnü'l-Ferra Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin. *Tabakatü'l-Hanabile*. thk. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymin. Riyad: el-Emanetü'l-Amme li'l-İhtifal, 1419.
- İbn Furek, Ebû Bekr Muhammed b. Hasan b. Furek el-Ensârî. *Makalatü's-şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'ari*. thk. Ahmed Abdürrahim es-Sâyih. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 1425/2005.

- İbn Teymiyye, Ebü'l-Berekat Mecdüddin Abdüsselam b. Abdullah. *Der'ü te'âruzi'l-akl ve'n-nakl*. thk. Muhammed Reşad Salim. Riyad: Câmîatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1411/1991.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Berekat Mecdüddin Abdüsselam b. Abdullah. *el-Müsevvede fî usuli'l-fikh*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. Beyrut: Darü'l-Kitabi'l-Arabi, tsz.
- İzmirli, İsmail Hakki. "Ebû Bekir Bakillâni". *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası 2*, sy. 5-6 (1927): 137-172.
- Kadi Abdülcebbar, Ebü'l-Hasan Abdülcebbar b. Ahmed. *Şerhu'l-usuli'l-hamse*. tlk. Ahmed b. el-Hüseyn, thk. Abdülkerim Osman. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1996/1416.
- Kallek, Cengiz. "Ebû Ya'lâ el-Ferrâ". *DİA*. 10: 253-255. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- en-Nesefî, Ebü'l-Muin. *Tebssiratü'l-edille fî usûli'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay ve Şaban Ali Düzgün. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2003.
- Özcan, Hanifi. *Mâtüridi'de Bilgi Problemi*. İstanbul: İfav Yayınları, 2015.
- Özervarlı, M. Sait. "Selefiyye". *DİA*. 36: 399-402. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Pezdevi, Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin. *Usulü'd-din*. thk. Hans Peter Linss. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türas, 1424/2003.
- es-Sâbûni, Ebû Muhammed Nuruddin. *Kitabü'l-bidâye mine'l-kifâye fî'l-hidâye fî usuli'd-din*. thk. Fethullah Huleyf. Kahire: Dâru'l-Maarif, 1969.
- Sem'ani, Ebû Sa'd Abdülkerim b. Muhammed b. Mansur el-Mervezi. *el-Ensâb*, tlk. Abdullah Ömer el-Bârûdi. Beyrut: Dâru'l-Cinan, 1408/1988.
- Taylan, Necip. "Bilgi". *DİA*. 6: 157-161. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Akıl (Kelâm)". *DİA*. 2: 242-246. Ankara: TDV Yayınları, 1989.

-
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Haber". *DİA*. 14: 346-349. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Ebû Ya'îa el-Ferrâ (Kelâm)". *DİA*. 10: 256-258. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Yurdagür, Metin. "Ehl-i Nazar". *DİA*. 10: 519. Ankara: TDV Yayınları, 1989.

SAFEVÎ İRAN'A ÂMİLÎ ULEMÂNIN GÖÇÜNE DÂİR NOTLAR*

Notes on the Migration of 'Amilî Scholars to Safavid Iran

Devin J. STEWART** çev. Habib KARTALOĞLU***

Öz

Arap Şii âlimlerin Safevî İran'ın yeniden şekillenmesinde önemli katkıları olduğu kabul edile gelmiştir. Bu konuda yapılan çalışmalar oldukça yetersizdir. 'Amilî âlimlerin konumu ile ilgili en son çalışmaların ikisinde (Ca'fer el-Muhâcir ve Andrew Newman) tarihi verilerin yorumlanması taban tabana zıttır. Bu makalede Devin J. Stewart, Âmilî âlimlerin İran'a göçünün önemi ve detaylarını, Muhakkik el-Kereki'nin rolünü ve Âmilî âlimlerin Safevî yönetimle işbirliği konusundaki bakış açılarını tartışmaktadır. Bunun yanı sıra o, incelenmekte olan dönemdeki önemli Âmilî âlimlerin bazıları ile ilgili biyografik bilgilerin bir kısım düzeltmelerine ve alternatif yorumlarına değinmektedir.

Anahtar Kelimeler: Cebel-i Âmil, Safevî İran, Göç, Âmilî Ulemâ, Muhakkik el-Kereki

Abstract

It is accepted that Arab Shi'i scholars have important contribution on the remodeling of Safavid Iran. Studies done in this issue are quite inadequate. Two of the most recent studies (Ja'far al-Muhajir and Andrew Newman) concerning the 'Amili scholars' roles is diametrically opposed in their interpretation of the historical data. In this article, Devin J. Stewart discusses the importance of the 'Amili scholar's migration to Iran, the role of Muhaqqiq al-Karakî, and the views of 'Amili scholars toward association with the Safavid government. Besides, he provides a number of corrections and alternative interpretations of the biographical data some of the important 'Amili scholars.

Keywords: Jabal 'Amil, Safavid Iran, Migration, 'Amili Scholars, Muhaqqiq al-Karakî.

* Bu makale *Journal of Near Eastern Studies*'te (Vol. 55, No. 2 (Apr., 1996), pp. 81-103) yayınlanmıştır.

** Emory Üniversitesi, Atlanta

*** Arş. Gör. Dr. Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi Ana Bilim Dalı, hkartaloglu@sakarya.edu.tr

I

Bu gün Güney Lübnan'da yer alan Cebel-i Âmil bölgesinden Arap Şii âlimlerin Safevî İran'a (907-1135/1501-1722) akını ve İran kültür, din ve siyasî tarihine önemli katkıları kabul edile gelmiştir.¹ Alışıla gelmiş görüşe göre imparatorluğun kurulması ve [ardından] On iki İmam Şiiliği 907/1501 tarihinde Tebriz'de devletin mezhebi olarak kabul edilmesi üzerine Safevî şahları, yeni dinî düzeninin uygulanmasına yardımcı olmak maksadıyla Bahreyn ve özellikle Cebel-i Âmil bölgesinden çok sayıda Arap Şii ulema ithal etmişlerdir. Bu olgu ile ilgili Safevî tarihi bilginleri sınırlı verilere dayalı tarihi genellemelerle konuşma eğiliminde olmuşlardır. Bazı yeni çalışmalar daha spesifik detaylar üzerine durmaktadır. Ancak konuya ilginin artmasına rağmen bu meseledeki temel tartışmalar ve Âmilî âlimlerin Safevîler ve Safevî Şiiliği ile ilişkilerinin mahiyeti yanı sıra göçün önemi meselesi aynen ele alınmıştır.

Âmilî ulemanın Safevî İran'la karşılıklı rolleri ile ilgili en son ve detaylı çalışmaların ikisinde tarihi verilerin yorumlanması, taban tabana zıt görünmektedir. Ca'fer el-Muhâcir'in son çalışması² çok sayıda Âmilî ulema imparatorluğun kurulmasından kısa bir süre sonra İran'a gelmeye başladığı ve bu durumun Safevîler dönemi boyunca devam ettiği şeklindeki alışıla gelmiş görüşü desteklemektedir. el-Muhâcir ve diğerlerine göre Âmilî alimleri ana vatanlarından ayrılmalarına ve kismetlerini İran'da aramalarına sevk eden

¹ E. G. Browne, *A Literary History of Persia*, 4 cilt. (London, 1953), IV, 360, 427; Hans Robert Roemer, *Persien auf dem Weg in die Neuzeit: Iranische Geschichte von 1350-1750* (Beirut, 1989), 406; Said Amir Arjomand, *The Shadow of God and the Hidden Imam* (Chicago, 1984), özellikle beşinci bölüme bkz., "The 'Clerical Notables' and the Final Emergence of a Shicite Hierocracy in Iran," 122-59; Moojan Momen, *An Introduction to Shii Islam* (New Haven, 1985), 107-12; Albert Hourani, "From Jabal 'Amil to Persia," *BSOAS* 49 (1986): 133-40; 'Ali Muruvve, *et-Teşeyyu' beyne Cebel-i 'Amil ve İran* (London, 1987).

² Ca'fer el-Muhâcir, *el-Hicre el-âmilîyye ilâ İran fî asrı's-Safevî: esbâbuhâ et-tarihîyye ve netâicühâ es-sekâfiyye ve's-siyâsiyye*, [Safevîler döneminde İran'a Âmilî Göçü: Tarihi Sebepleri ve Kültürel ve Siyasi Sonuçları] (Beirut, 1989) (Bundan sonra makalede bu esere el-Muhâcir şeklinde atıf yapılacaktır).

temel sâik, Cebel-i Âmil'deki Şii eğitim merkezleri üzerindeki Osmanlı baskısı ile himaye ve fırsatlar içeren Safevî vaatlerinin birleşimi idi. Onlar İran'da yeni dinî düzeni uygulama, halkı dönüştürme, Şii âlimlerin yeni neslini eğitime ve Şii pratik ve geleneğini bilmeyen kimseleri bilgilendirme konularında yardımcı oldular. Safevî yönetimle Âmilî âlimler arasında özellikle önemli bağlantının oluşmasını sağlayan, Şii kaynaklarda el-Muhakkik es-Sânî olarak bilinen [ve] el-Muhâcir'e göre [de] daha sonra göç eden Âmilî âlimler için en iyi örnek olan Ali b. Abdülali el-Kerekî (ö. 940/1534) idi.

Andrew Newman, Âmilî ulemanın İran'a göçü konusunda ilim adamlarının mesnetsiz genellemelerle yönlendirdikleri bu görüşlerin birçoğuna karşı çıkmaktadır.³ O özellikle Safevî yönetiminin ilk yarım asrında meşhur Muhakkik el-Kerekî dışında çok az sayıda Âmilî âlimin bizatihi Safevîlerin dinî ihtiyaçlarına hizmet etmek maksadıyla İran'a göç ettiklerini ve oraya yerleştiklerini vurgulamak suretiyle göç hadisesinin fazla abartıldığını ortaya koymaktadır. Newman, Arap bölgelerindeki pek çok Şii âlimin Safevî Şiiliğine şiddetli bir şekilde karşı çıktıklarını ve Osmanlı egemenliği altında onları [bölgelerini] terk etmeyi gerektirecek kadar baskıya maruz kalmadıklarını iddia etmektedir. Newman, Safevî Devleti dışındaki birçok Şii âlimin el-Kerekî'nin görüşlerine ve onun Safevî yönetimle olan ilişkilerine karşı çıktıklarını iddia ederek el-Kerekî'nin bu kuralın istisnası olduğunu düşünmektedir. Yukarıda bahsedilen sebeplerden dolayı o, Şii Arap ulemânın Safevî İran'da kariyerlerini sürdürmekten ziyade kendi vatanlarında kalmayı tercih ettikleri sonucuna ulaşmaktadır. Aynı malzemeye dayalı böylesine farklı açıklamaların olması, konu ile ilgili araştırmaların daha henüz başlangıç seviyesinde ve ön hazırlık mesabesindeki birçok problemin [dahi] halledi-

³ Bkz., Andrew Newman, "The Myth of Clerical Migration to Safawid Iran: Arab Shiite Opposition to 'Ali al-Karaki and Safawid Shiism," *Die Welt des Islams* 33 (1993): 66-112 (Bundan sonra makalede bu çalışmaya Newman şeklinde atıf yapılacaktır). Newman bu makalenin argümanının bir bölümünü "The Development and Political Significance of the Rationalist (Usûli) and Traditionalist (Akhbari) Schools in Imami Shi'i History from the Third/Ninth to the Tenth/Sixteenth Century A.D.", (Ph.D. tez, University of California, Los Angeles, 1986), 738-910 sayfaları arasında yer vermiştir.

lememiş olmasıyla kısmen açıklanabilir. Özellikle Newman'ın eleştirileri mevcut tarihi verileri daha dikkatli ve genellemelerden kaçınarak anlamak suretiyle İran'da Âmilî rolünün değerlendirilmesi gerektiğini göstermektedir.

Âmilî âlimlerin göçü meselesinde şu temel sorular [konunun] çerçevesini oluşturabilir: (1) Âmilî âlimlerinden hangileri gerçekten İran'a gitti ve hangileri de gitmedi? (2) Onlar ne zaman İran'a gittiler ve ne kadar bir süre orada kaldılar? (3) İran'da buldukları zaman diliminde ne yaptılar? (4) Onlar niçin Safevî topraklarına göç etmeyi veya kendi vatanlarında kalmayı tercih ettiler? (5) İran'a göç edenlerin ve Safevî Devleti dışında kalanların Safevîler hakkındaki düşünceleri ne idi? Araştırmanın mevcut durumu göz önünde bulundurulduğunda takip eden sorular yanı sıra ilk iki soru üzerinde dahi hala temel belirsizlikler ve tartışmalar vardır. Bu soruları araştırmak için mevcut temel kaynakları, Şii ve Sünnî biyografik eserler, Safevî kronikler, icazet belgeleri ve Âmilî âlimlerin fıkıh ve diğer konulara dâir telif etmiş oldukları eserler oluşturmaktadır. Ne yazık ki dönemin önemli ilim adamları tarafından telif edilen pek çok eser kaybolmuş veya Kum'daki Mar'aşî-Necefi kütüphanesinin ve diğer kurumların çabalarıyla son zamanlarda yayınlanmış olmalarına rağmen henüz tashih edilmemişlerdir. Lübnan ve Suriye sancağına dâir Osmanlı arşiv belgeleri de önemli bilgiler sağlayabilir. Fakat şu ana kadar bunlar kullanılmamıştır.⁴ Bu çalışmada Âmilî âlimlerin İran'a göçünün önemi ve detayları, Muhakkik el-Kereki'nin rolü ve Âmilî âlimlerin Safevî yönetimle işbirliğine bakış açıları hususlarına ilişkin bir dizi mülâhazalar ele alınmaktadır.

⁴ Osmanlı İmparatorluğundaki Şiilerden bahsedilmiş; ancak çalışmada Anadolu'da bulunan Şiiler üzerine odaklanılmıştır. Hanna Sohrwiede, "Der Sieg der Safaviden in Persien und seine Rtickwirkung auf die Shiiten Anatoliens im 16. Jahrhundert," *Der Islam* 41 (1965): 95-223. C. H. Imber, "The Persecution of the Ottoman Shi'ites according to the *mühimme defterleri*, 1565-1585," *Der Islam* 56 (1979): 245-73. Çalışmada sadece Anadolu ve Irak'ta bulunan Şiilerden bahsedilmekte olup Suriye'de ikâmet edenlere değinilmemektedir.

II

İran'a Âmilî göçünün önemi ve etkisinin göstergesi olarak İran'daki Âmilîlerin mevcudiyetinin bazı nicel veya istatistiksel değerlendirmesi faydalıdır. Böyle bir tahmin elbette mevcut kaynakların yapısı ile sınırlıdır. Newman, Safevîler dönemindeki Şîî âlimlerle ilgili çok önemli iki kaynağın yani Muhammed b. Hasan el-Hürr el-Âmilî (ö. 1099/1688) tarafından telif edilen *Emelü'l-âmil* ile Yusuf b. Ahmed el-Bahrânî (ö. 1186/1772) tarafından kaleme alınan *Lü'letü'l-bahreyn* adlı eserlerin imparatorluğun yeni mezhebi olarak Şîî anlayışı uygulamak maksadıyla Safevî İran'a göç eden Arap Şîî âlimlere tahsis edilmiş olduğunu iddia etmenin doğru olmadığını açık bir şekilde ifade etmiştir. *Emelü'l-âmil* (tam adı: *Emelü'l-âmil fî zikri 'ulemâi Cebel-i Âmil*) esas itibariyle bölgedeki ulemaya odaklanmış olmakla beraber, eserin ikinci cildinde Nevman'ın gözlemlerinde olduğu gibi 1000'den fazla şahıs içermekte ve tamamen Âmilî olmayan âlimlere yer verilmektedir. Eserin birinci cildinde ise birçoğu İran'a gelmemiş yaklaşık 200 kadar Âmilî âlimin biyografisi yer almaktadır.⁵ el-Hürr el-Âmilî, Şîî ilim geleneğine Âmilî katkılarından ötürü iftihar edebilmekte ve Cebel-i Âmil'in İslam dünyasındaki Şîî bölgelerin sadece yüzde birini oluşturmuş olmasına rağmen Şîî âlimlerin tamamının beşte birinin orada yetiştiğini iddia etmektedir.⁶ Bu ifade genel hatlarıyla on yedinci yüzyılın sonlarında Meşhed'de yazmış olduğu farz edilen eserinde yer verdiği Şîî tarihi boyunca yer alan âlimlerle ilgili olmakla beraber, müellifin açıklamalarında tarihî Şîî geleneğine Âmilî katkısı yanı sıra kendi zamanında İran'da güçlü Âmilî varlığını da yansıtmak amaçlanmıştır. el-Muhacir, *Emelü'l-âmil*'in birinci cildi üzerine yoğunlaşmaktadır. Tespitlerine göre bu ciltte yer alan 230 şahsın -müellif tarafından el-Âmilî nisbesiyle verilmiş- 17 tanesi Âmilî olmayıp Suriye'deki di-

⁵ Newman, 81, 38 nolu dipnot.

⁶ Muhammed b. Hasan el-Hürr el-Âmilî, *Emelü'l-âmil fî terâcim 'ulemâi Cebel-i Âmil*, 2 cilt, ed., Ahmed el-Hüseyn, (Bağdat 1965-66) I, 15.

ğer bölgelere mensupturlar.⁷ Geriye kalan 213 âlimden 143 tanesi Safevîler döneminde yaşamış ve onlardan 45 tanesi hiç İran'a gitmemiş; 7 tanesi İran'a seyahatte bulunmuş, ardından Cebel-i Âmil'e geri dönmüştür. 31 tanesi aralarında İran'ın da bulunduğu birçok bölgeye seyahatte bulunmuş; 60 tanesi ise İran'a yerleşmiştir. Buna binaen el-Muhâcir, "muhaçir" âlimler yüzdesini 98/143 şeklinde ortaya koymaktadır.⁸ Safevîler döneminde İran'a yerleşmiş Âmilî âlimler olarak bilinen göreceli nüfusunu tasvir eden 60/143 şeklindeki mutedil oranı dahi önemli miktarda Âmilî "beyin göçünü" göstermektedir.⁹

İran'da Âmilî âlimlerin rolü değerlendirilirken sadece göç eden âlimlerin sayıları değil, aynı zamanda onların konumu da önemli bir husustur. el-Muhakkik el-Kerekî'nin diğer âlimler üzerinde otorite sahibi olmasının yanı sıra imparatorluğun seçkin fakihî olarak kabul edilmiş olması gerçeği, sadece kişisel karizması veya Şah'la kurmuş olduğu ilişki ile değil aynı zamanda onun kökeni ve ilmi birikimine duyulan hürmetle ilişkili gözükmektedir. Arjomand İran'daki göçmen âlimlerin varlığı ile ilgili nisbî önemine yönelik belirli bir tarihler belirlemektedir. O Safevî devletinin ilk 140 yılı boyunca Cebel-i Âmil ulemasının, son 50 yılında da Bahreyn ule-

⁷ Bkz., Marco Salati, "Les nisbe geografiche del 'K. Amal al-amil fi zikr 'ulama' Jabal 'Amil'," *Cahiers d'onomastique arabe 1982-1984* (1985): 57-63.

⁸ el-Muhacir 96-97. el-Muhâcir eserin ek 2 kısmında bu âlimlerin 93 tanesinin kısa biyografilerine yer vermekte (s. 229-270) ve el-Muhakkik el-Kerekî ve diğer dört âlim hakkında eser içerisinde daha ayrıntılı durmaktadır (s. 121-180).

⁹ Ayrıca Newman *Lü'letü'l-bahreyn*'de yer alan 133 âlimden 30'dan daha azının nisbesinin el-Bahrâni olduğunu belirtmektedir. (Newman, 81, 38 nolu dipnot). Öncelikle 1182/1768 tarihinde tamamlanan *Lü'letü'l-bahreyn* adlı eserin müellifin kendi şahsî ilmi mirasını içerdiği anlamında iki oğluna verdiği bir icâzet biçimi olduğuna ve eserin Bahreynli âlimlerin biyografik muhtasarı olmadığına dikkat çekilmelidir. Hesaplamalarıma göre eserde, (müellifin biyografisi de dâhil olduğu) 33 Bahreynli âlimin biyografisi yer almaktadır. Bu 33 âlimin dördü de Safevîlerden önce yaşamışlardır. Çoğunluğu on yedinci ve on sekizinci yüz yılda yaşamış geriye kalan 29 âlimden on biri İran'a gittiği veya orada bir yere yerleştiği nakledilmektedir. Bkz. Yusuf b. Ahmed el-Bahrâni, *Lü'letü'l-bahreyn*, ed. Muhammed Sadık Bahrululüm, (Necef, 1966).

masının [İran'da] hâkim olduğunu ileri sürmektedir.¹⁰ Bununla birlikte Safeviler döneminde İran'da bulunan Cebel-i Âmil ulemasının gücü ve statüsü ile ilgili önemli bir anlaşmazlık vardır. Safevî yönetiminin ilk döneminde Âmilî ulemasının sınırlı rolü olduğuna delil olarak Newman, örneğin Şah İsmail I (907-30/1501-24) ve Şah Tahmasb'ın (930-84/1524-76) saltanatları boyunca dinî vakıflardan ve maaşlardan sorumlu görevli *sadr* gibi saraydaki önemli yönetim birimlerinde Arap âlimlerin bulunmayışını zikretmektedir.¹¹ Diğer taraftan el-Muhâcir, bir yüzyılı aşkın bir süre boyunca imparatorluğun en önemli dinî mevkilerinde Âmilîlerin etkili olduğu iddia etmektedir.¹² Şurası bir gerçek ki Arap âlimler –anlaşıldığı kadarıyla/zahire bakılırsa etnik sebeplerden- Safeviler döneminin her hangi bir zaman diliminde nadiren *sadr* görevinde bulunmuşlardır. Fakat bu durum onların yönetimin diğer görevlerinden de hariç tutuldukları anlamına gelmemektedir.¹³ Gazneliler, Selçuklular, İlhanlılar ve Akkoyunlu hanedanlığı dâhil olmak üzere İran'da öteden beri süre gelen Türk-Moğol yönetim geleneğine uygun olarak Safevî devleti, genellikle Türkleri askeri pozisyonlara; Tacikleri ve özellikle İranlı *seyyid* kişileri *sadâret* makamının da bulunduğu bürokratik görevlere yerleştirdi.¹⁴ Arap âlimler, İran'a geldiklerinde genellikle kadılık, imamlık ve fıkıh ve hadis müderrisliği görevinde bulundular.¹⁵ Âmilî

¹⁰ Arjomand, *The Shadow of God*, 129.

¹¹ Newman, 75-76, 95.

¹² el-Muhâcir, 221.

¹³ el-Muhâcir, Âmilî âlimlerin *sadr* görevinde bulduklarını söylemektedir. Ancak sadece Âmilî âlimlerden Mirzâ Abdullah, Seyyid Hüseyin b. Hasan el-Kerekî'nin oğlu ve İran'da Seyyid aile içerisinde evlenmiş bir Kerekî ailesinin ikinci ve üçüncü nesli üyelerinden olan Hasan el-Kerekî'nin oğlu Mirza Mehdi on yedinci yüzyılda bu görevde bulunmuşlardır. Bkz. el-Muhâcir, s. 194.

¹⁴ Safevilerin ilk döneminde önemli bir istisna Şah Tahmasb'ın saltanatının ilk döneminde *sadr* görevini üstlenen Iraklı Arap âlim Nimetullah el-Hillî'dir (ö. 940/1533). Bkz., Newman, 97. Genel olarak Taciklerin tayinleri ve İran toplumunda Safevî iktidar yapısı ilişkileri hakkında bkz., Martin B. Dickson, "Shah Tahmâsb and the Uzbeks: The Duel for Khurâsân with Ubayd Khan, 930-946/1524-40" (Ph. D. tez, Princeton University, 1958), 8-9.

¹⁵ Arjomand, *The Shadow of God*, 131. el-Muhâcir, Âmilîlerin muntazaman Şeyhülislam, *sadr* ve kadı görevlerinde bulduklarını belirtmektedir. el-

ulemanın uzmanlık alanı Şii fikhıydı ve bu nitelikleri doğrultusunda sadece bu tür mevkiler uygun görüldü.

Bu güne kadar ikincil literatür, on yedinci yüzyıldaki İsfahan şeyhülislamlığı makamına bir miktar değinmesi dışında Safevî yönetim altındaki bu dinî mevkilere çok az önem vermiştir.¹⁶ Bu tür görevler şahların doğrudan kontrolü altında olmadığı veya en azından tarihçilerin *sadâret* gibi diğer mevkilere nazaran bunlarla ilgilenmedikleri anlaşılmaktadır. R. M. Sovery, Şah İsmail I ve Şah Tahmasb zamanındaki Safevî yönetim kurumları üzerinde ele aldığı çalışmalarında tamamen Şeyhülislam kurumunu göz ardı etmektedir.¹⁷ Arap Şii fakihleri devlet mekanizması içerisine entegre etmek için mevcut bir yapı yoktu. Bu yapı zaman içerisinde gelişti. Örneğin Bahâüddin el-Âmilî imparatorluktaki öne çıkan bir fakihti ve Şah Abbas I'n (996-1038/1587-1629) saltanatının büyük bir bölümünde Safevî payitahtı İsfahan'da şeyhülislam görevinde bulundu. Fakat el-Kerekî büyük bir şehirde şeyhülislam görevinde bulunmaksızın zirve bir fakihti.¹⁸ Bununla birlikte el-Kerekî'nin diğer âlimler üzerindeki geniş yetkisi yanında İmparatorluğun önde gelen

Muhâcir, 193-94. Ancak Âmilîler bu görevlerden sadece nadiren sadr görevini üstlenmişlerdir.

¹⁶ el-Muhâcir, 193 Arjomand, *The Shadow of God*, 137; Arjomand, "The Mujtahid of the Age and the Mulla-bashi: An Intermediate Stage in the Institutionalization of Religious Authority in Shicite Iran," Arjomand, ed., *Authority and Political Culture in Shi'ism* (Albany, 1988), 80-97, özellikle sayfa 84'e bakınız.

¹⁷ R. M. Sovery, "The Principal Offices of the Safawid State during the Reign of Ismâ'îl I (907-30/1501-24)," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies (BSOAS)* 23 (1960): 91-105; Sovery, "The Principal Offices of the Safawid State during the Reign of Tahmâsp I (907-30/1501-24)," *BSOAS* 24 (1961): 65-85.

¹⁸ Günümüzde bazı âlimler Ali el-Kerekî'nin İsfahan Şeyhülislam'ı olduğunu nakletmektedirler. Ancak bu bilginin kaynağı net değildir. Bkz., el-Muhâcir, 193; Muhammed el-Hassûn, *Resâilü el-Muhakkik el-Kerekî* mukaddimesi, I (Kum, 1988), 28. el-Hassûn, el-Kerekî'nin şeyhülislam görevini Şah İsmail I'n saltanatı döneminde üstlendiğini söylemektedir. 16 Zilhicce 939/9 Temmuz 1533 tarihinde yayınlanan Şah Tahmasb'ın meşhur fermanında iki defa şeyhülislam şeklinde nitelendirilmesi dikkat edilmesi gereken bir konudur. Ayrıca bkz., Arjomand, "Two Decrees of Shah Tahmasp Concerning Statecraft and the Authority of Shaykh 'Ali al-Karaki," ed., Arjomand, *Authority and Political Culture in Shicism*, 255.

mercii olarak itibara nail olduğu açıktır.¹⁹ el-Kerekî zahiren yönetim içerisinde resmi bir konumda olmasa dahi onun resmi olarak kabul edilmiş konumu, daha sonra Safevî başkentinin “*şeyhülislami*” ve ardından *mollabaşı* halini alacak konumla örtüşmekteydi.²⁰ Safevîlerin ilk döneminde bu şekilde bir hususi kurumun olmadığı Newman’ın mülahazalarında ortaya çıkmıştır. Fakat bu durum molla başı kurumunun şekillenmesinden uzun zaman önce hatta on altıncı yüzyılın başlarında yönetim politikalarına Âmilî âlimlerin büyük etkisi olduğunu reddetmemektedir. Safevî devletinin ilk 120 yıllık süre zarfında İmparatorluğun önde gelen fakihleri, tamamen Âmilî olması [sadece] tesadüf olarak açıklanamaz. el-Muhâcir bir asrı aşkın bir süre boyunca Âmilî göçmenler İsfahan şeyhülislamlığı makamına adeta tekel oluşturdıklarını ifade etmek suretiyle benzer bir gözlem yapmaktadır.²¹ Aşağıdaki âlimler, Safevî İmparatorluğun ilk 120 yılı süresince imparatorlukta öne çıkan fakihlerinin bir listesidir.

el-Muhakkik el-Kerekî (yaklaşık 870-940/1464-1532)²²

Abdülali b. Ali el-Kerekî (926-993/1520-85)

Hüseyn b. Abdüssamed el-Âmilî (918-84/1512-76)

Hüseyn b. Hasan el-Kerekî (ö. 1001/1591-92)

¹⁹ Arjomand, “Two Decrees of Shâh Tahmâsp,” 250-262.

²⁰ Arjomand, “The Mujtahid of the Age and the Mulla-bâshi,” 80-97.

²¹ el-Muhâcir, 193. O, “başkent İsfahan’da görev yapan şeyhülislamların bir kısmını vermektedir. el-Muhâcir’in listede yer verdiği şeyhülislamlar şunlardır: Ali b. Abdülali el-Kerekî, Ali b. Hilâl el-Kerekî, Bahâüddin el-Âmilî, Mir Dâmâd, Mirza Rızâ b. Habibullah el-Kerekî (ö. 1091/1680) ve Mirzâ Muhammed Ma’sûm b. Muhammed Mehdi el-Kerekî (ö. 1095/1684). el-Muhâcir, İsfahan’ın 1006/ 1597 tarihinde başkent olduğunu kavrayamamış olduğu ortaya çıkmakta ve Ali b. Abdülali el-Kerekî’nin gerçekten İsfahan Şeyhülislam’ı olduğu şeklindeki iddiasının dayanağının ne olduğu açık değildir.

²² Doğrusunu söylemek gerekirse Kerekînüh, Sayda (Sidon) ve Sûr (Tyre) yakınlarında ve günümüzde de Kuzey Lübnan’da yer alan Baalbek yakınlarındaki Biga’ya doğru uzayan güney Lübnan’daki Şii bölge olan Cebel-i Âmil’de yer almaktadır. Bununla birlikte el-Hürr el-Âmilî ve İranlı tarihçiler, genellikle Âmilî kavramını Kerekînühlu olanları kastetmek için kullanmaktadırlar ve Kerekî âlimler de kendilerini benzer bir kültürel bölgeden gelenler ve aynı arka planı paylaşanlar olarak görmektedirler.

Bahâüddin Muhammed el-Âmilî (953-1030/1547-1621)

Sadece Bahâüddin el-Âmilî'nin 1030/1621 yılında vefatından sonra İsfahan *şeyhülislamı* ve *hatemü'l-müctehidîn* olarak Mir Muhammed Bâkır Dâmâd'ın kabul edilmesiyle İran kökenli biri İmparatorlukta fikhî otoritenin lider konumunu üstlendi.²³ Gerçi Mir Dâmâd, İran'da doğmuş ve babası Esterâbâd kökenli bilinen *seyyid* bir aileye mensup olmasına rağmen annesi Muhakkik el-Kerekî'nin kızıydı. Bu sebeple o, belirli bir ölçüde de İran'da Âmilî geleneğine iştirak etmiştir. O dönemde kamuoyunda kabul edilmiş Mir Dâmâd'ın el-Kerekî ile olan bu akrabalık bağı, Mir Dâmâd'ın babasının "Dâmâd" olarak tanınması gerçeğine dayanmaktadır. Çünkü Mir Dâmâd'ın babası, el-Kerekî'nin kızlarından biriyle evlenmiştir. Kabul gören bu fakihlerin statüsü ve konumları, birinci ve ikinci Safevî yüzyılı boyunca Âmilî göçünün muazzam öneminin en belirgin göstergelerinden biridir.

Newman dikkatini onuncu/on altıncı yüzyılın ilk yarısına vermek suretiyle bu dönemde Âmilî veya diğer Arap Şii âlimlerin önemli bir akını olduğuna dâir herhangi bir kanıt olmadığı kanaatini taşımaktadır. Bu husus Safevî devletinin kurulmasının hemen ardından veya çok kısa bir süre sonra yeni devlette [Şii] mezhebini uygulamaya yardımcı olmak için çok sayıda Şii âlimin gerçekten İran'a geldiği ima edilen İran'daki Âmilî ve Bahrânî âlimlerin rolü ile ilgili daha önceki nitelendirmeleri tashih etmektedir. Muhakkik el-Kerekî dışında anlaşılana göre Safevî yönetiminin ilk 50 yılı boyunca çok az sayıda Âmilî âlim İran'a göç etmiştir. Bahreyn kökenli âlimlerin asıl akını on yedinci yüzyıla kadar olmadı ve en fazla miktarda Âmilî âlim de İran'a on altıncı yüzyılın ikinci yarısında veya daha sonra geldi. Şah İsmail I'nın saltanatı dönemi ile ilgili el-Muhâcir'in "Onun saltanatı uzak yakın Safevî toprakların bir uçundan diğer ucuna göç etmiş Âmilî âlimlerin altın çağıydı"²⁴ şeklindeki nitelendirmeleri bu sebeple savunulamazdır.

²³ Muhammed Ma'sûm b. Hâcegi İsfehâni, *Hulâsâtü's-siyer*, ed. İraj Afşar, (Tahran 1989), 82, 96, 111-112.

²⁴ el-Muhâcir, 24.

Âmilî ulemanın göçü konusunun değerlendirilmesinde önemli yönetsel etken, kaynaklardaki bir kısım anlaşmazlıklardan kaynaklanan Âmilî tanımlamasıdır. Kerekî âlimlerin ana vatanları bu gün Kuzey Lübnan'da yer alan Bika' vadisindeki Kerekinûh olmasına rağmen çağdaş Arap ve Fars kaynaklarında onlar Âmilî kabul edilmektedirler. Fakat muhacir Âmilî âlimlerin İran'da doğmuş çocukları hala bir Âmilî midir? Kaynaklarda kullanılan terminoloji doğrultusunda bir hüküm verildiğinde bu sorunun cevabı evettir. Fakat Newman, Muhakkik el-Kerekî'nin oğlu Abdülali'nin (926-93/1520-85) hala el-Âmilî olarak kabul edilmesinin tuhaf bir durum olduğu şu şekilde açıklamak suretiyle karşıt bir görüş savunmaktadır:

“... Büyük bir ihtimalle -daha sonra babasının yerleşmiş olduğu Necef'te doğmuş olmasına ve İran'da vefat ettiği ve oraya defnedildiği biliniyor olmasına rağmen el-Kerekî'nin oğlu Abdualî, hala geç dönem Safevî biyografi kaynaklarında el-Âmilî nisbesiyle verilmektedir.”²⁵

Günümüz İranlılarının genelinin bakış açısına göre Abdülali, açık bir şekilde Âmilî olarak kabul edilmekte ve muhtemelen hala kültür, terbiye ve gelenek bakımından Âmilî olduğu düşünülmektedir. Newman benzer bir şekilde Âmilî kabul edilen Bahâüddin el-Âmilî'nin statüsünü de sorgulamaktadır.

“Şeyh Bahâî sadece neseb yönünden Lübnanlıdır. Gerçi küçük yaşta babası tarafından İran'a getirildiği göz önüne alındığında onun özellikle inancın [Şiiliğin] yayılması amacıyla İran'a gelmiş olduğunu söylemek de pek mümkün gözükmemektedir.”²⁶

Baalbek'te doğmuş ve Cebel-i Âmil'deki atalarının yerleşim yeri Cubâ'da çocukluğunun çok az bir kısmını geçirmiş Âmilî âlimlerin en meşhurlarından bir olan Bahâüddin el-Âmilî, şüphesiz Abdülali'den çok daha fazla Âmilî idi. Bahâüddin, sadece isim yönünden değil, aynı zamanda köken, dil, gelenek ve kültür açısından da Âmilî idi. O bir diğer önemli muhacir âlim Ali el-Minşâr el-Kerekî'nin kızı

²⁵ Newman, 110, 95 nolu dipnot.

²⁶ Newman, 110, 95 nolu dipnot.

ile evlendi.²⁷ Safevî İmparatorluğundaki prestiji ve nüfuzu, tabiri câizse babası vasıtasıyla meşhur âlim Zeynüddin el-Âmilî'nin (ö. 965/1558) ilmini miras almış olması ve onların geleneği tarafından güçlü bir şekilde etkilenmiş olması gerçeğinden kaynaklanmaktadır. On yedinci yüzyılın sonlarındaki meşhur fakihlerden biri olan Seyyid Hüseyin b. Hasan el-Kerekî (ö. 1001/1592-93), İranlı *Seyyid* bir aileden evlendi ve soyundan birçok kişi hükümette genel olarak Âmilî âlimlerin gelmelerinin yasak olduğu *sadr* gibi bir çok yüksek mevkilere geldiler. Bu sebeple el-Muhâcir'in yaptığı gibi bu ailenin ikinci ve üçüncü neslini Âmilî âlim göçünün bir parçası olarak kabul etmek mantıksız gözükmektedir.²⁸

Biyografik inceleme/Prosopografi Safevî siyasetinde Şii âlimlerin rolünü anlamada kullanılabilir bir araçtır. Fakat bu malzeme genellikle kafa karıştırıcıdır ve kullanımı zordur. Biyografik verilerde birçok hata, eksiklik ve mantıksal boşluklar vardır. Problemler sadece bilgilerin dikkatli bir karşılaştırması ve çapraz eşleştirilmesi yapıldığında çözümlenebilir. Çoğunlukla Âmilî âlimlerin hayatları ve seyahatleri ile ilgili yapılan son çalışmalardaki biyografik verilerin kullanımını doğru ve alternatif yorumlara dayanmaktadır. Newman, Âmilî âlimlerin İran'la ilişkilerinin kapsamını önemsiz göstermek için delilleri bu doğrultuda yorumlamıştır. Diğer taraftan el-Muhâcir ve diğerleri, İran'daki Âmilî varlığını genelleyerek ve detaylara dikkat etmeksizin genellikle abartmışlardır. Aşağıdaki notlar, incelenmekte olan dönemdeki önemli Âmilî âlimlerin bazıları ile ilgili biyografik bilgilerin bir kısım düzeltmelerini ve alternatif yorumlarını sunmaktadır.

²⁷ Mirzâ Abdullah el-İsfehânî, *Riyâzü'l-ulemâ ve huyâzu'l-fudelâ*, 6 cilt, ed. Ahmed el-Hüseyinî, (Kum, 1980) V, 407.

²⁸ Örneğin bkz. el-Muhâcir, 194, 240, 263.

III

Şeyh Zeynüddîn Ali (Yaklaşık On altıncı Yüzyılın Başları)

Handamîr'in erken dönem Safevî kronik eseri *Habîbü's-siyer*'deki bir pasajda, Şah İsmail I'nın saltanatı döneminde 928/1521-22 tarihinde Herat'a Şeyhülislam görevine atanıp, görevine 929/1523'ün sonlarına kadar devam eden ve ardından Ni'metullah el-Hillî (ö. 940/1533) ile birlikte Arabistan'a muhtemelen de Irak'a seyahat etmek için görevinden ayrılan Şeyh Zeynüddîn Ali isimli bir âlimden bahsedilmektedir.²⁹ Pasajda o *kudve-yi eşrâfî ulemâi 'Arab*, "en asil Arap âlimlerinin lideri" şeklinde bahsedildiğinden o Araptı. Arjomand yanlışlıkla bu âlimi aşağıda bahsedileceği üzere daha sonraki dönem Şîi kaynaklarda es-Şehîd es-Sânî olarak bilinen Şeyh Zeynüddîn el-Âmilî (911-65/1506-58) olduğunu söylemektedir.³⁰ Newman, Zeynüddîn el-Âmilî'nin asla İran'a gitmediğini, on yedi yaşında iken Cebel-i Âmil'e yerleştiğini [delilleriyle] ortaya koymak suretiyle bu hatayı düzeltmektedir.³¹ el-Muhâcir, Handemir'in ismini Zeynüddîn 'Ali şeklinde verdiği [bu] alimi, İran'a doğru yapılan Âmilî göçünün "öncülerinden" olduğunu kabul etmektedir.³² Ancak bu âlimin özellikle Cebel-i Âmil bölgesinden olduğunu gösteren hiçbir kanıt yoktur. Söz konusu âlim, el-Muhakkik el-Kerekî olamaz. Çünkü onun ismi Zeynüddîn değil Nureddîn Ali'dir ve Newman'ın da işaret ettiği üzere o dönemlerde el-Kerekî, muhtemelen Necef'te bulunmaktaydı.³³ Aynı şekilde o âlimin aşağıda bahsedilecek Şeyh Zeynüddîn Ali el-Minşâr el-Kerekî de olması söz konusu değildir. Çünkü Ali el-Minşâr, muhtemelen oldukça gençti ve o dönemde Cebel-i Âmil'de yaşamaktaydı. el-Kerekî, Şeyh Zeynüddîn Ali'ye 11 Safer 928/10 Ocak 1522 tarihinde Necef'te bir icazet verdi. Fakat bu âlim, daha sonra aynı tarihlerde Herat'ta bulunmuş olsa bile

²⁹ Gıyaseddîn b. Hümâmiddîn Hândemîr, *Habîbü's-siyer fî ahbâri efrâdi'l-beşer*, 4 cilt, (Tahran 1954), IV, 610.

³⁰ Arjomand, *The Shadow of God*, 302, 30 nolu dipnot.

³¹ Newman, 92, 60 nolu dipnot.

³² el-Muhâcir, 258.

³³ Newman, 80, 36 nolu dipnot.

onun Arap değil İranlı olduğu görünmektedir. Onun tam adı Zeynüddin Bâbâ Şeyh Ali b. Kemâlüddin Pîr Habîbullah b. Sultan Muhammed el-Cüzcânî şekline verilmekte³⁴ ve nisbesi İsfahan yakınlarında bir köy olan Cüzcan kökenli olduğuna işaret etmektedir.³⁵ Bu noktada büyük bir ihtimalle Iraklı olması zorunlu olması gerekmeyen Şeyh Zeynüddin Ali isimli Arap bir âlimin yaklaşık 928/-29/1522-23 tarihlerinde Herat'ın şeyhülislamı olduğu sonucuna ulaşılabilir. Bu noktada o âlimin Âmilî olup olmadığı tespit edilememiş olmasını rağmen Muhakkik el-Kerekî ve Seyyid Nimetullah el-Hillî dışındaki Arap Şii âlimlerinin Safevî yönetiminin ilk yarım yüzyılı içerisinde önemli mevkiler elde ettikleri açıktır.

Seyyid Hasan b. Ca'fer el-A'recî el-Kerekî (ö. 936/1530)

Bu gün Lübnan sınırları içerisinde yer alan Baalbek yakınlarındaki Kerekinühlu olan bu âlim, Tahmasb'in saltanatının sonlarında, Şah İsmail II'nin (984-85/1576-78), Muhammed Hudâbende (985-96/1578-87) dönemlerinde ve Şah Abbas I'nin saltanatının ilk yıllarında İran'da önemli bir şahıs olan Seyyid Hüseyin el-Kerekî'nin babasıydı. Safevîler ile bütünleşmenin Âmilî reddinin örneği olarak Newman, on altıncı yüzyılın ilk yıllarında Safevî topraklarına gidip Şah İsmail I ile karşılaşan ancak orada ikamet etmeyen Seyyid Hasan b. Ca'fer'i göstermektedir.³⁶ Bu Safevîlerle olan ilişkinin reddedilmesine dâir yeterli delil olsun veya olmasın İran'a seyahat etti ifadesi doğru olmadığı görülmektedir. Bu âlimle ilgili biyografik verilerde İran'a gittiğine dâir bir delil bulunmamaktadır.³⁷ Seyyid Ha-

³⁴ Muhammed Bâkır el-Meclîsi, *Bihârü'l-envâr*, 110 cilt, (Tahran, 1956-72), CVIII, 58-59.

³⁵ Yâkût b. Abdullah el-Hamevî, *Mu'cemü'l-buldân*, (Leipzig 1867), II, 150.

³⁶ Newman, 92-93,103.

³⁷ Ana kaynaklarda bu tür bir bilgiye ulaşılabilir düşüncesiyle Newman tarafından verilen bütün referansları kontrol ettim. Ali b. Muhammed el-Âmilî, *el-Dürrü'l-mensür mine'l-mâsûr ve gayri'l-mâsûr*, 2 cilt, ed. Ahmed al-Hüseyinî (Kum, 1978), II, 159; *Emelü'l-âmîl*, I, s., 56; *Riyâzü'l-ulemâ*, I, 165; Muhammed Bâkır el-Hans;ârî, *Ravdâtü'l-cennât fî ahvâli'l-ulemâ ve's-sâdât*, 8 cilt, (Beyrut, 1991), II, 294-95. Ayrıca bkz., Aga bozorg et-Tahrâni, *Tabâkâtü'l-*

san'ın vefatının gerçek tarihi 933/1526³⁸ olmayıp aksine 936/1530'dan sonradır.³⁹

Newman, Safevî Şii anlayışın mahiyeti hakkında diğer Âmilî âlimleri bilgilendirmede bu âlime önem vermektedir. “Örneğin Hasan el-Kerekî'nin Safevî topraklarına yaptığı ziyaret, onları tanımak amaçlıydı. Onun vasıtasıyla diğer Âmilî âlimler, İsmail'in alışılmışın dışındaki aşırı dini söylemleri ve kişisel davranışları, Şiiliği öğrenmede Safevîlerin ilgisinin sınırlı olduğu ve el-Kerekî'nin iktidarla kurmuş olduğu ilişki ağının yönleri konularında haberdar oldular.”⁴⁰ Hasan el-Kerekî bizatihi İran'a gitmediğinden burada varsayma dayalı bir sonuca ulaşmanın dayanağı bulunmamaktadır.

Şeyh Ali Minşâr el-Kerekî (ö. 984/1576)

Ali Minşâr el-Kerekî, Şah Tahmasb'ın saltanatı döneminde İran'a gitti ve İsfahan *Şeyhülislam*'i oldu. Newman bu âlimle ilgili şöyle demektedir: “Bununla birlikte nisbesi dışında kökeni, İran'a ne zaman veya hangi şartlar altında geldiğine dâir hiçbir delil yoktur.”⁴¹ Ali el-Minşâr el-Kerekî'nin biyografisi ile ilgili kaynaklarda bazı karışıklıklar vardır. *Riyâzü'l-ulemâ*, birincisi Ali Minşâr el-Kerekî, ikinci-

a'lâmi's-Şîa: İhyâü'd-dâsir mine'l-karni'l-âşir, (Tahran, 1987), s. 57; Muhsin el-Emin, *A'yânü's-Şîa*, 10 cilt. (Beyrut, 1984), V, 34-35.

³⁸ Newman, 92, 103.

³⁹ *ed-Dürrü'l-mensûr*'ün elyazmalarında müstensih hatası olduğu görülmektedir. Hem *Emelü'l-âmil* hem de *Riyâzü'l-ulemâ*, *ed-Dürrü'l-mensûr*'dan (II: 159) alıntı yaparak Seyyid Hasan'ın vefat tarihini 6 Ramazan 933 şeklinde vermektedirler. (*Emelü'l-âmil*, I, 56; *Riyâzü'l-ulemâ*, I, 167). *ed-Dürrü'l-mensûr*'ün basılmış nüshasında bir sayı ya eksik ya da yazılmamıştır. Basılı nüshada Seyyid Hasan'ın vefat tarihi 6 Ramazan 93 şeklinde (*ed-Dürrü'l-mensûr*, II 159) verilmiştir. Rakamın yazma eserde de eksik olup olmadığı belirtilmemiştir. Bununla birlikte h. 933 tarihi doğru değildir. Hasan el-Kerekî h. 934 tarihinden önce vefat etmemiştir. Çünkü Zeynüddin onunla birlikte Zilhicce 933/Eylül 1527 ile Cemâzelâhir 934/Şubat-Mart 1528 tarihleri arasında eğitim görmekteydiler. *Riyâzü'l-ulemâ*, Nizâmüddin Muhammed b. Hüseyin el-Kureşî es-Sâvicî (998-1038/ 1589-1628-29) tarafından yazılan *Nizâmü'l-akvâl*'de Seyyid Hasan'ın vefat tarihi olarak 6 Ramazan 936/3 Mayıs 1530 tarihi verildiğini nakletmektedir. (*Riyâzü'l-ulemâ*, I, 167). Bu son tarih büyük olasılıkla doğrudur.

⁴⁰ Newman, 93.

⁴¹ Newman, 109, 94 nolu dipnot.

si de Ali b. Hilâl el-Kerekî başlığı altında olmak üzere büyük bir olasılıkla tek kişiden bahseden iki ayrı biyografiye yer vermektedir.⁴² Her iki biyografide bahsedilen kişi, Şah Tahmasb'ın saltanatı döneminde ve hem de İsfahan'da yaşamışlardır. el-Minşâr bir künyedir ve bu nedenle de ihtilaf olması bir tarafa İbn Hilâl ismini tamamlayıcısı görülebilir. Bu husus yazarın kendi el yazısıyla yazdığı notta gösterilmektedir. Ki orada Ali el-Minşâr'ın ismi şu şekilde verilmektedir: “*Ali b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Hilâl... onun babası da Ahmed el-Minşâr olarak bilinmektedir.*”⁴³ Özellikle meşhur Şii âlim Ali Ağa Bozorg et-Tehrâni, onların tek bir kişi ve aynı şahıs olduklarını düşünmektedir.⁴⁴ Bu âlim için el-Muhâcir'in vefat tarihi olarak verdiği 993/1585 tarihini hangi kaynakta rastladığı açık değildir.⁴⁵ Doğrusu o, 13 Rebîülevvel 984/10 Haziran 1576 yılında vefat etmiştir⁴⁶. Bununla birlikte Ali Minşâr el-Kerekî ile ilgili mevcut çok az delil, onun nesebi ve kariyeri boyunca yaptığı faaliyetler hakkında bazı ipuçları vermektedir. O muhtemelen nisbesinde işaret edilen Kerekinûh'ta doğdu ve orada yetişti. İsfahan'da Mevlâna Malik Muhammed b. Sultan Hüseyin el-İsfahânî'ye ölümünden çok kısa bir süre önce Safer ayının ikinci on günü içerisinde 984/10-19 Mayıs 1576 tarihinde vermiş olduğu bir *icazette* hocalarının listesi yer almaktadır ve listede kronolojik bir sıralamaya yer verildiği için kariyerindeki aşamalara dâir bazı ipuçları bulunmaktadır.⁴⁷ Listede adı geçen ilk âlim, Seyyid Hasan b. Ca'fer el-Atrâvî el-Âmilî'dir.⁴⁸ Ali el-Minşâr, muhtemelen onun yanında yaklaşık 920'li yılları sonlarına doğru ya memleketi Kerekinûh'ta veya Cebel-i Âmil'in diğer yerleşim yerlerinin birinde eğitim gördü. Listede adı geçen ikinci ve üçüncü âlim, Ahmed el-Beydâvi

⁴² *Riyâzü'l-ulemâ*, IV, 266-268; 283-285.

⁴³ Yazma eserin bir fotoğrafını *Reyhânetü'l-edeb fî terâcimi'l-ma'rûfîn bi'l-künnye ve'l-lekab* adlı eserinde Mirza Muhammed Ali Mûderris vermektedir. 2. Basıkı, 8 cilt, (Tebriz, 1967), VI, 15.

⁴⁴ *Tabakâtü'l-a'lâmi's-Şîa*, VII; (*İhyâu'd-dâsir mine'l-karni'l-âşir*), 163-164.

⁴⁵ el-Muhâcir, 141,143,144, 6 nolu dipnot.

⁴⁶ *Riyâzü'l-ulemâ*, IV, 284.

⁴⁷ *Bihârü'l-envâr*, CIX, 80-83.

⁴⁸ *Riyâzü'l-ulemâ*, I, 163-164.

en-Nebâtî ve Ahmed b. Hâtun el-Înâsî el-Âmilî'dir.⁴⁹ Her iki âlim de Âmilî'dir ve Ali Minşâr el-Kerekî onlardan Cebel-i Âmil'de ders almış olmalıdır.

Mevcut bir yazma eser, Ali el-Minşâr'ın Ahmed b. Hâtun'un yanında Cebel-i Âmil'de bulunduğunu teyit etmektedir. el-Minşâr, 22 Rebîülevvel 931/17 Ocak 1525 tarihinde Cebel-i Âmil'de bulunan İnâsâ köyünde Şeyh Ahmed b. Hâtun'un meclisinde Şehîd el-Evvel'in *el-Beyân* adlı eserini istinsah etti ve hocası bu istinsah edilmiş metne, yeni nüshanın asıl metinle karşılaştırılmasını 26 Cemâziyelevvel 932/11 Ağustos 1526 tarihinde bitirdiklerine işaret eden bir not yazdı.⁵⁰ Bu son belgedeki delil, kesin olarak Ali el-Minşâr'ın Lübnan'da doğduğuna ve Irak'a ve ardından Hindistan ve İran'a seyahat etmeden önce orada eğitim gördüğüne delâlet etmektedir. Ali el-Minşâr'ın icazetindeki dördüncü âlim, Irak'ta bulunduğu esnada ders almış olması gereken İbrahim b. Süleyman el-Kâtifi (ö. 945/1539'dan sonra)'dır. el-Minşâr'ın en iyi ve en önemli olarak tanımladığı son hocası da Muhakkik el-Kerekî'dir. el-Minşâr 17 Şaban 934/7 Mayıs 1528 tarihinde Necef'te el-Kerekî'den *icâzet* aldığını ilave etmektedir.⁵¹ O muhtemelen Irak'tan sonra Hindistan'a gitti. Daha sonra da İran'a seyahat etti. el-Minşâr ne kadar bir süre Hindistan'da kaldığı bilinmemektedir. Bu sebeple o yaklaşık 936/1530 ve 960/1553 tarihleri arasındaki herhangi bir zaman dilimi içerisinde İran'a yerleşmiş olabilir. el-Minşâr en geç 960/1553 tarihi itibarıyla İsfahan Şeyhülislam'ı olmuş olmalıdır.

⁴⁹ *Emelü'l-âmil*, I, 33. Eserde âlimin vefat tarihi verilmemiştir.

⁵⁰ *Reyhânetü'l-edeb*, VI, 15.

⁵¹ Ayrıca *Dürrü'l-Mensûr*'daki editör notuna bakınız. II, s, 160. 1 nolu dipnot. Ayrıca Ali b. Abdülali el-Kerekî tarafından 3 Receb 934/25 Mart 1528 tarihinde Zeynüddin Ali'ye verilen *Şerhu'l-ca'feriyye*'nin bir nüshasının giriş kısmında yer alan icâzet ile ilgili *ed-Dürrü'l-mensûr*'da yer alan editörün notuna da bakınız. Editör Ahmed el-Hüseynî hatalı bir şekilde Zeynüddin Ali'yi Zeynüddin b. Ali eş-Şehîd es-Sânî şeklinde tanımlamaktadır. Ancak bu Şeyh Ali el-Minşâr olabilir.

Çünkü Hüseyin b. Abdüssamed el-Âmilî yaklaşık o tarihlerde İsfahan'a geldiğinde el-Minşâr İsfahan'daydı.⁵²

Şeyh Zeynüddîn el-Âmilî (911-65/106-58)

Şehîd es-Sânî olarak bilinen Şeyh Zeynüddîn el-Âmilî, Cubâ'nın bir köyüne mensup meşhur bir Âmilî âlimdi ve muhtemelen Muhakkik el-Kerekî'den sonra neslinin en bilgili Şii fakihiydi. O, [gitmiş olsaydı] başarılı olacağı farz edilen İran'a göç etmedi ve doğrusunu söylemek gerekirse de Şehîd es-Sânî, bunu yapmaktan uzak durmuş görünmektedir. Osmanlı İmparatorluğundaki Şii âlimlerin seyahati Şah İsmail'in saltanatı dönemi ile sınırlı olmadığı tartışılmaktadır. Newman şöyle demektedir: "925/1519 ile 930/1524 yılındaki Şah İsmail'in saltanatının sonuna kadarki süre içerisinde, Cebel-i Âmil'den Şam'a, Kahire'ye Hicaz'a hatta birkaç kez İstanbul'a yolculuk yaptı."⁵³ Newman'ın burada işaret ettiği yolculukları, Şah İsmail'in saltanatından bir süre sonra 937/1530-31 ile 952/1545 yılları arasında olmuştur.⁵⁴ 933/1534 yılına kadar Zeynüddîn, Cuba'daki köyünde babasının ve Meys köyündeki Muhakkik el-Meysi'nin yanında eğitim gördü. Her iki yerleşim yeri de Cebel-i Âmil'de bulunmaktadır ve Şehîd es-Sânî bölge dışına çıkmamıştır.⁵⁵ Ayrıca Zeynüddîn İstanbul'u birkaç kez ziyaret etmemiştir. O, sadece bir kez 952/1545 yılında Osmanlı yönetimi tarafından müderris olarak tayin edilmek için İstanbul'a gitti. İkinci defa İstanbul'a gitmesi, İstanbul'a götürülmek için Mekke'de tutuklandığı dönemde oldu. İstanbul'da da 965/1558 tarihinde idam edildi.⁵⁶ Şüphesiz bu, dönem içerisinde engel olunmadan seyahat yapmak için Şii âlimle-

⁵² Hüseyin b. Abdüssamed ile ilgili tartışma için aşağıdaki bölüme bakınız. Hüseyin'in İran'daki kariyerini daha sonraki bir çalışmada detaylı bir şekilde ele alacağım.

⁵³ Newman, 93.

⁵⁴ *ed-Dürrü'l-mensûr*, II, 159-77.

⁵⁵ *ed-Dürrü'l-mensûr*, II, 158.

⁵⁶ *ed-Dürrü'l-mensûr*, II, 189-90, 1 nolu dipnot. Newman, Şehîd es-Sânî'nin vefat tarihi olarak doğru tarih olan 1558 yerine 1557 yılını vermektedir. Bkz. Newman, 106.

rin özgürlüğünün bir delili olarak kabul edilemez.⁵⁷ Newman, Safevilere karşı bir hoşnutsuzluğu olduğunu iddia etmiş olmasına rağmen Zeynüddin'in Horasan'a seyahat etmek için plan yaptığını ancak bilinmeyen bir sebeple başarısız olduğunu kabul etmektedir.⁵⁸ Bu Zeynüddin'in Şah'la bağlantı kurmamaya kararlı olduğu varsayımıyla çelişiyor gibi görünmektedir. Newman görüşünü Ali Muruve'nin yanlış okuduğunu iddia ettiği *Dürrü'l-mensür*'daki bir pasajla

⁵⁷ Irak'ta ikamet eden el-Muhakkik el-Kereki'yi Zeynüddin'in kiblenin tayini konusunda eleştirmesi hadisesine değinmek suretiyle Newman, Zeynüddin'in birincisi 946/1539 ikincisi de 955-56/1548-49 tarihinde "muhtemelen Hüseyin'i ziyaret etmek için" iki defa Irak'a gittiğine işaret etmektedir. (Newman, 105, 87 nolu dipnot). Zeynüddin'in ilk seyahati ile ilgili verilen tarih doğrudur. İkinci seyahatin tarihi hatalıdır ve muhtemelen *ed-Dürrü'l-mensür*'daki muğlak şu pasajla dayanmaktadır: "dokuz yüz elli altı yılı Safer ayında [Irak'ın ziyaretgâhlarını] ziyaretten sonra [Zeynüddin'in] bana haber verdiği olağanüstü olaylar arasında..."(*ed-Dürrü'l-mensür*, II, 180). Bu bağlamda pasajda seyahatin h. 956 yılında yapılmış olduğu ima edilmiş ve Zeynüddin'in Irak'tan Cuba'ya dönüşünün hemen akabinde yapılan bir konuşmadan bahsedilmiş olabilir. Bu Zeynüddin'in ikinci kez Irak'a yaptığı seyahat anlatıldığı pasajın ortasında yer almaktadır. (*ed-Dürrü'l-mensür*, II, 179-182). Bununla birlikte Irak'a seyahat 952-53/1545-46 tarihinde vukû bulduğu için bu mümkün değildir. Zeynüddin ve Hüseyin birlikte 951-52/1545 tarihinde Lübnan'dan İstanbul'a seyahat etmişler (*ed-Dürrü'l-mensür*, II, 170-1878) ve memleketleri Cuba'ya dönmeden önce Irak'ın Şii ziyaretgâhlarını ziyaret etmeye karar vermişlerdir. Onlar 952/Şubat 1546'nın sonuna kadar çeşitli ziyaretgâhları ziyaret etmek ve 15 Safer 953/17 Nisan 1546 tarihinde Cuba'ya dönmek maksadıyla Anadolu üzerinden doğrudan Irak'a gittiler (*ed-Dürrü'l-mensür*, II, 179-182). Bu sebeple Safer 956/Şubat 1549 tarihi Zeynüddin'in seyahatten döndüğü tarih olmamalıdır. Bunun yerine bu tarih Zeynüddin'in İbnü'l-'Avdi'ye söz konusu hikâyeyi söylediği tarih olabilir. Zeynüddin'in Cizzin'de 11 Safer 956/11 Şubat 1549 tarihinde İbnü'l-'Avdi'nin evinde gizlendiğini bildiğimizden dolayı ikinci yorum daha mantıklıdır. (*ed-Dürrü'l-mensür*, II, 183). Bu sebeple Zeynüddin'in Irak'a ikinci ziyareti 952-53/1545-46 tarihinde vukû buldu ve Hüseyin tûp seyahatlerinde ona eşlik ettiğinden bu ziyareti Zeynüddin'in Hüseyin'i ziyaret etmek için yaptığı söylenemez. Pasajın bağlamı kible ile ilgili hadisenin bu ikinci seyahat esnasında olduğuna işaret etmektedir. Daha vahim bir hata da Zeynüddin ve Hüseyin'in on iki veya on üç yılını Baalbek'te geçirdikleri ve Hüseyin'in oğlu Bahâüddin'in gençliğini burada geçirdiği şeklindeki el-Muhâcir'in açıklamalarıdır (el-Muhâcir, I, 46, 153). Zeynüddin, 953/1546 gidip 954/1547'in sonunda Cuba'ya dönmeden önce kaldığı Baalbek'te iki yıldan daha az bir süre kalmıştır (*ed-Dürrü'l-mensür*, II, 182).

⁵⁸ Newman, 109-10, 94 nolu dipnot.

dayandırmaktadır⁵⁹ O bu pasajı, Şehîd es-Sânî tarafından Horasan'a seyahat etmek için yaptığı plana atıfla yorumlamaktadır.

Zeynüddin'in öğrencisi ve biyografi müellifi İbnü'l-Avdî el-Cizzîni vasıtasıyla aktarılan söz konusu pasajdaki ifade şu şekildedir: *"kâne vurûdihî ilâ hizmetihî fî âşiri rebîülevvel sene 945⁶⁰ ila yevmi'n-fisâlihî anhu bi'seferi ilâ Horasân fî âşiri zilkâde sene 962.* (Onun hizmetine 945 yılının Rebîülevvel ayının onuncu günü girdim. [ve hizmetimi] 962 yılı Zilkade ayının onuncu günü Horasan'a yolculuk yapmak için ayrıldığım zamana kadar devam ettirdim.)"⁶¹ İsim fiil "bi's-sefer" failine işaret eden bir zamir olmadığı halde dahi, (*infisâlihî 'annî*) "onun benden ayrılması" şeklinde zıddını söylemek yerine "benim ondan ayrılmam" *infisâli anhu* ibaresini kullandığı için Horasan'a seyahat eden kişinin muhtemelen İbnü'l-'Avdî olduğu gözükmektedir. İlk müfred şahsın zamiri *infisâl* isim fiilinin failinin zamirine işaret etmektedir ve sefer isim fiilinin faili de aynı şekilde ona delâlet etmektedir. [Çünkü] aksi bir durum belirtilmedikçe aynı fail üzerine yorumlanmalıdır. Eğer Zeynüddin Horasan'a gitmek için gerçekten ayrılmış ise metin "*bi-seferihî*" şeklinde okunabilir. İbnü'l-'Avdî'nin gerçekten Horasan'a girmiş olduğu, Zeynüddin'in tutuklanması olayına şahitlik etmediği ve Cebel-i Âmil'e Zeynüddin'in vefatından sonra döndüğü şeklindeki eserindeki intiba vasıtasıyla teyit edilmektedir. Ayrıca o biyografide, Kazvin'de bulunduğu esnada İranlı bir âlimin Zeynüddin'in *et-Temhîd* adlı eserinin bir kopya-

⁵⁹ Ali Muruvve, *et-Teşeyyu' beyne Cebel-i Âmil ve İran*, 154.

⁶⁰ Basılı metinde verilen bu tarih kesinlikle yanlıştır. Çünkü aynı metnin diğer bölümlerinde İbnü'l-'Avdî ve Zeynüddin 942/1535 tarihinde Şam'da (*ed-Dürrü'l-mensûr*, II, 159-160) ve Safer 944/Temmuz 1537 tarihinde de (*ed-Dürrü'l-mensûr*, II, 168) Cubâ'da bulunduğunu söylemektedir. Söz konusu tarih muhtemelen müstensih hatasıdır. Çünkü aynı hata el-Muhakkik el-Kerekî'nin vefat tarihinin verildiği bir diğer pasajda doğru tarih 940 olduğu halde 945 şeklinde verilmiştir (*ed-Dürrü'l-mensûr*, II, 160). Arap yazı hattında 0 ve 5 rakamlarının karıştırılması kolaydır. Zira bazı kâtipler 0 için basit bir nokta yerine küçük bir daire çizmekte ve bu küçük daire 5 rakamıyla karıştırılması kolaydır.

⁶¹ *ed-Dürrü'l-mensûr*, II, 151.

sını gösterdiğini zikretmektedir.⁶² Bu müşahhas delil de İbnü'l-Âvdi'nin İran'a gitmiş olduğunu ortaya koymaktadır.

Arap Şii Âlimlere Osmanlı Baskısı

Newman sanıldığı kadar Osmanlı hükümetinin Arap Şii âlimlere baskı yapmadığını veya diğer taraftan onlara bu dönem zarfında yapılan baskının Osmanlı topraklarını terk etmek için önemli bir sâik olmadığını savunmakta ve bu konuda şöyle demektedir:

“... bu dönem boyunca Sünnî yönetimler özellikle de Osmanlı topraklarında ikâmet eden İmâmî âlimleri yabancılaştırıcı [uygulamalardan] uzak durdular. Özetle, Sünnî kontrolünün olduğu bölgelerde ikamet eden Arap İmâmî âlimler, anavatanlarında kalmayı Safevî topraklarına göç etmeye tercih ettiler.”⁶³

Bu fikir, Osmanlılar ile Safevîler arasındaki askeri, siyasi ve ideolojik çatışma yüzünden Osmanlı topraklarındaki mağdur Şiiilerin geleneksel düşüncesine aykırıdır. Örneğin el-Muhâcir, Osmanlıların Safevîlerle karşı karşıya gelmelerinin neticesinde genel olarak Şiiliğe karşı öfke duyduklarını, Suriye'yi fethetmeleriyle de bölgedeki dinipolitik yapının değiştiğini ve [bunun] Âmilî göçünün yolunu açtığını belirtmektedir.⁶⁴ Hatta o, Âmilî âlimlerin göçünde Osmanlı korkusunun Safevî İmparatorluğunda imkânlar elde edecekleri beklentisinden daha önemli bir sâik olduğunu söylemektedir.⁶⁵

Newman, Osmanlı yönetimi ile bölgelerindeki Şii âlimlerin dostane ilişkilerin başlıca örneği olarak Zeynüddin ve Hüseyin b. Abdüssamed'in kariyerlerine değinmekte ve şöyle demektedir: “Zeynüddin el-Âmilî ve el-Hüseyin b. Abdüssamed yaşadıkları dönemde onları göçe zorlayacak mahiyette Osmanlı yönetimi tarafından hiçbir zorlukla karşılaşmadılar.”⁶⁶ Yine bu görüş, kabul edilen [genel] görüşle çelişmektedir. Örneğin el-Muhâcir, Zeynüddin'in hayatının büyük

⁶² *ed-Dürrü'l-mensûr*, II, 185.

⁶³ Newman, 67.

⁶⁴ el-Muhâcir, 35.

⁶⁵ el-Muhâcir, 96.

⁶⁶ Newman, 106.

bölümünü korku içinde yaşadığını iddia etmektedir.⁶⁷ Osmanlıların Arap Şii âlimlere karşı düşmanlığının olmadığını ortaya koymak için Newman şöyle demektedir: “eş-Şehîd es-Sânî, Baalbek’te İslam hukukunun beş mezhebini yani İmâmiyye’nin de yer aldığı fıkıh ekollerini öğretmek için atandı...”⁶⁸ Zeynüddîn, Osmanlı yönetimi tarafından Baalbek’teki Nuriyye medresesine tayin edildi ve orada İslam hukukunu beş mezhebe göre öğretti.⁶⁹ Ancak bu, Osmanlıların Şehîd es-Sânî’ye her istediğini yapabileceğine icâzet verdiklerini veya bilgileri ve rızalarıyla bunu yaptıklarını ispat etmemektedir. Zeynüddîn ve arkadaşı Hüseyin b. Abdüssamed, Sünniliğe geçmiş gibi davranarak ve her ikisi de çoğunlukla Kahire’de eğitim gördüklerinden muhtemelen Şâfi âlimler olduklarını iddia ederek büyük bir ihtimalle *takıyye* yapmışlardır.⁷⁰ Osmanlı topraklarındaki Şii âlimlere karşı muhtemel tehlikelere karşı onların hassasiyeti, İstanbul’a gitmeye ve Sultan Süleyman’ın (926-74/ 1520-66) sarayında âlimlerle karşılaşmaya karar verdiğinde Zeynüddîn tarafından söylenen bunun sadece “ilahi emirlerin” (*el-evâmîru’l-ilâhiyye ve’l-işârâtu’r-rabbâniyye*) bir sonucu ve “bu iş akl-ı selim ve eğilimin hilafına” (*ve kâne zâlik alâ hilâfi muktada’t-tab‘ ve sâki’l-fehm*) olduğu sözlerde işaret edilmektedir.⁷¹ Bu tür işlerde hissetmiş olduğu tehlikeden dolayı bu açıklamayı yaptığı varsayılır. O, ayrıca çok düşündükten sonra dönemin standart Osmanlı pratiğine göre Cubâ yakınlarındaki Sayda şehrinin kadısından resmî arz tezkeresi almamaya karar verdiğini açıklamaktadır.⁷² Zeynüddîn anlaşıldığı kadarıyla bunu talebinin yerel kadı tarafından reddedileceği veya onu heretik olarak ilan edeceğinden ve her halükarda büyük bir ihtilalle de İstanbul’daki âlimlere göre onu bir Şii âlim olarak ifşa edeceğinden korkması sebebiyle yaptı. Zeynüddîn Şam veya Halep’teki bir medreseden ziyade muhtemelen özellikle Baalbek’teki

⁶⁷ el-Muhâcir, 95.

⁶⁸ Newman, 106.

⁶⁹ *ed-Durrü’l-mensûr*, II, 182.

⁷⁰ *ed-Durrü’l-mensûr*, II, 162-63.

⁷¹ *ed-Durrü’l-mensûr*, II, 170.

⁷² *ed-Durrü’l-mensûr*, II, 174-75.

potansiyel olarak daha az tehlikeli olduğunu düşündüğü Nuriye medresesini tercih etti.⁷³ O “önemli bulduğum maslahatlar ve özellikle onda Allah’ın emri tecelli edeceği için” (*li-mesâliha vecettüha ve li-zuhûri emrillahi te’âlâ bihi ale’l-husûs*) şeklindeki müphem ifadelerde sadece bu işi seçtiğini belirtmektedir.⁷⁴ Ancak Şehid es-Sâni bu görevi çok az Osmanlı memurun bulunduğu daha küçük kasabada [Baalbek’te] yaptığı ve kasabanın yakın çevresinde hatırı sayılır derece Şii nüfusun bulunduğu için şüpheler bulunmaktadır.

Osmanlı topraklarında Şii âlimlere baskı yapılmadığının bir diğer delili olarak Newman, Hüseyin b. Abdüssamed’in “Halep’te İmâmî olmayan âlimlerle imamet hakkında yapılan bir münazaraya katılmasını” göstermektedir.⁷⁵ Hüseyin b. Abdüssamed münazarayı kaydettiği için münazaranın imamet konusunda olmaktan ziyade belirli bir Sünnî âlimle hususi bir tartışma olduğu bizzat tartışma metninde açıktır. Hüseyin münazaradaki muhatabını *takıyye* yapmak zorunda kalmadığı yakın arkadaş olarak nitelendirmektedir (*ve li-me’ahû husûsiyyetün ve sadakatün akidetün bi haysü la attakih*).⁷⁶ Kuşkusuz bu ifade Hüseyin b. Abdüssamed’in genellikle bölgede takıyye yapmaya gerek duyduğuna ve Şii inançları hakkında münazara yapılmasının sıradan bir olay olmadığına delâlet etmektedir.

Cebel-i Âmil’deki Şiilere karşı Osmanlı baskısı hakkındaki tartışmalarda, 965/1558 tarihinde Zeynüddîn’in idam edilmesi belirgin bir örnektir ve bu mesele, delilin bu kısmını bilen Şiilere karşı Osmanlıların hamiyetperver davrandıklarını kanıtlamaya çalışmak gerçekten zordur. Newman idam hadisesinin gerçekleştiği tarihten önce ne Zeynüddîn’in ne de Hüseyin b. Abdüssamed’in hiçbir zaman müşkül bir durumla karşılaşmadıklarını iddia ederek Zeynüddîn’in idam edilmesini Osmanlı siyasetindeki ani bir değişiklik

⁷³ *ed-Durrü’l-mensûr*, II, 175.

⁷⁴ *ed-Durrü’l-mensûr*, II, 175.

⁷⁵ Newman, 106.

⁷⁶ Hüseyin b. Abdüssamed el-Âmilî, *Münâzârâtü’l-Âmilî me’a ba’d ‘ulemâ Haleb*, MS Mektebetü’l-Mer’âşî, Kum, Mecmûa 1161, varak 1^a.

olarak yorumlamaktadır.⁷⁷ Newman, Hüseyin b. Abdüssamed'in Zeynüddin'in öldürülmesinden önce Osmanlılara karşı her hangi olumsuz bir görüşte bulunmadığını iddia etmektedir.⁷⁸ Newman'ın söylediği şekliyle ansızın olmayıp Zeynüddin idam edildiği 965/1558 tarihinden çok daha önce tehlike olmaya başlamıştı. Ma-alesef *Emelü'l-âmil*'in müellifi tarafından alıntılanan kısa bir pasaj dışında Zeynüddin'in idam edilmesine zemin hazırlayan çok az vaka kaydedilmiştir.⁷⁹ el-Hürr el-Âmilî davalı iki kişinin hukukî bir meselede Zeynüddin'e başvurduklarını ve Zeynüddin mesele ile ilgili hüküm verdiğinde de davayı kaybeden kişinin Sayda'da Ma'rûf isimli Sünnî kadıya şikayette bulunduğunu nakletmektedir. Zeynüddin'in yakalanıp karşısına çıkarılma girişimi başarısız olmasının ardından [Sayda] kadısı Zeynüddin'i heretik ilan ederek Osmanlı makamlarına haber gönderdi. Bu pasajda belirli bir tarih verilmemiştir. Ancak metnin bağlamı bu hadisenin Zeynüddin'in tutuklanmaktan kurtulacağı ümidiyle hacca gittiği 964/1557 tarihinden bir süre önce olduğuna delâlet etmektedir.

Bununla birlikte Zeynüddin'in karşılaştığı zorluklar, belli ki bu tarihten çok daha önce başlamıştır. Zeynüddin hayatı boyunca sürekli tehlike altındaydı şeklindeki el-Muhâcir'in iddiası kesinlikle fazla abartılı olmakla beraber İbnü'l-'Avdî, Zeynüddin'in eserlerinin listesini verdiği esnada benzer bir açıklamada bulunmakta ve Zeynüddin sık sık tehlikeye maruz kaldığı halde bu kadar eser telif etmesinin inanılmaz olduğunu iddia etmektedir. İbnü'l-'Avdî şöyle demektedir:

“Zeynüddin ömrünün büyük bir kısmını, ruh yapısını tahrip edecek kadar tehlike altında ve sürekli gizlenme ve tecrit halindeydi. Neredeyse hiçbir şekilde derinlikli düşünme fırsatı tanımayan şartlar altında sonraki âlimlerin bir şey yazmadığı ihtisas gerektiren konular üzerinde durdu.”⁸⁰

⁷⁷ Newman, 106.

⁷⁸ Newman, 107.

⁷⁹ *Emelü'l-âmil*, I, 90-91.

⁸⁰ *ed-Dürrü'l-mensûr*, II, 156.

Bunun dışındaki diğer spesifik belirtiler, burada bahsedilen tehlikenin Zeynüddin'in hayatı boyunca sürekli olmadığını ve sınırlı veya en azından belirli bir süreliğine normal seviyenin üzerine çıkarılmış olduğunu göstermektedir. Zeynüddin'in Kahire yolculuğu için masraflarını karşılayan ve ayrıca eğitiminin ilk dönemlerinde onu destekleyen Zeynüddin'in hâmisî el-Hac Şemsüddin Muhammed b. Hilal, eşi ve iki çocuğu ile birlikte evinde 952/1545-46 tarihinde öldürüldü.⁸¹ Cinayetin mezhep çatışmasını hareketlendirdiği açık değildir. Ancak Zeynüddin'in biyografi yazarının buna değinmeye önem verdiği varsayıldığında bu yorum olası görülmektedir. Zeynüddin'in eserlerinin listesinde İbnü'l-'Avdî, "korktuğu dönemde" (*fî zamâni'l-havf*) yazılmış olanları ayırmaktadır.⁸² Bir diğer pasajda İbnü'l-'Avdî şöyle demektedir: "Bu tarih [h.955-m.1548] barış zamanının ve aşırılıklardan emin olmanın sonuydu" (*ve hâzâ't-tarihu kâne hâtimetü evkâti'l-emân ve's-selemâtü mine'l-hidsân*).⁸³ 11 Safer 956/11 Şubat 1549 tarihinde Zeynüddin, "düşmanlarından gizlenmek için" Cizzîn'de İbnü'l-'Avdî'nin evindeydi.⁸⁴

İbnü'l-'Avdî'nin biyografi eserindeki Zeynüddin ile ilgili sekizinci bölüm şuanda mevcut değildir. Ancak eserin mukaddime kısmında müellif, sekizinci faslın başlığının "Düşmanları ve iftiracılarının yol açtığı musibetlerden ötürü kendini gizlemeyle sonuçlanan [Zeynüddin'in] maruz kaldığı tehlikeler, zorluklar ve bu zaman diliminde bizim onunla mektuplaşmalarımız" olduğunu söylemektedir.⁸⁵ Bu sebeple Zeynüddin, idamından yaklaşık dokuz yıl önce 956/1549 tarihinde zorluklarla karşılaşmaya başladı. Maalesef bu dönemde karşılaştığı kesin koşullar hakkında çok az şey bilinmektedir. Bununla birlikte bu tarih, Osmanlıların desteğiyle Şah Tahmasb'ın kardeşi Alkâs Mirzâ'nın şah'a karşı isyan etmesi sonrası 955-

⁸¹ *ed-Dürrü'l-mensûr*, II, 160.

⁸² *ed-Dürrü'l-mensûr*, II, 156.

⁸³ *ed-Dürrü'l-mensûr*, II, 182.

⁸⁴ *ed-Dürrü'l-mensûr*, II, 183.

⁸⁵ *ed-Dürrü'l-mensûr*, II, 152.

56/1548-49 tarihinde Sultan Süleyman'ın Safeviler'e karşı ikinci kez sefere çıktığı tarihle çakışmış olması kayda değerdir.⁸⁶

Şeyh Hüseyin b. Abdüssamed (918-84/1512-76)

Zeynüddin'in öğrencisi ve yakın arkadaşı Cuba asıllı Şeyh Hüseyin b. Abdüssamed, Şah Tahmasb'in saltanatının ortalarında İran'a yerleşti. Kazvin, Meşhed ve Herat şeyhülislamlığı görevini üstlendi. Şeyh Hüseyin'in İran'a geliş tarihi ile ilgili bazı belirsizlikler vardır. Ben Hüseyin'in İran'a muhtemelen 958/1551 ve 961/1554 tarihleri arasında geldiğini iddia etmekteyim.⁸⁷ Hem el-Muhâcir hem de Newman daha önceki âlimlerin görüşlerini takip ederek Hüseyin'in 965/1558 tarihinde Zeynüddin'in idam edilmesinin hemen ardından İran'a gittiğini iddia etmektedirler. Üstelik el-Muhâcir, Hüseyin'in Zeynüddin'in idam edilmesinin hemen akabinde Cebel-i Âmil'den ayrıldığını söylemekte ve bu noktada Âmilî âlimlerin İran'a büyük göçünün başladığına inanmaktadır.⁸⁸ Newman şunu iddia etmektedir: "Sadece 965/1557 tarihinde Osmanlılar tarafından eş-Şeyh'in aniden idam edilmesi el-Hüseyin'i Osmanlı topraklarını terk edip Safevî topraklarına gitmesine mecbur kıldı."⁸⁹ Hüseyin en azından 954/1547 yılına kadar sürekli olarak hocası Zeynüddin'le beraber olduğundan kesinlikle 950'lerin başında/1540'ların ortalarında Osmanlı topraklarındaydı. Hüseyin'in 956/1549 tarihinde başlayan yukarıda bahsedilen zorluklar dönemi içerisinde bölgeden ayrılmış olması aklen uygundur. *Vusûlü'l-ahyâr ilâ usûli'l-ahbâr* başlıklı hadis kritiği ile ilgili eserinde Hüseyin, eseri İran'a gitmesinin hemen ardından Meşhed'de yazdığını belirtmekte ve açık bir şekilde Zeynüddin'in yaşadığına işaret etmektedir.⁹⁰ Dânişpejuh,

⁸⁶ Bkz., Adel Allouche, *The Origins and Development of the Ottoman-Safavid Conflict (906-962/1500-1555)*, (Berlin, 1983), 141-42.

⁸⁷ Şu makaleme bkz., "A Biographical Notice on Bahâ'al-Din al-'Amili (d. 1030/1621)," *Journal of the American Oriental Society* 111 (1991): 563-71, 564-67

⁸⁸ el-Muhâcir, 138-146.

⁸⁹ Newman, 106. Yukarıda bahsedildiği şekliyle tarih 965/1558 olmalıdır.

⁹⁰ *Vusûlü'l-ahyâr ilâ usûli'l-ahbâr*, (Tahran, 1888-89), VIII, 40.

Vusûlü'l-ahyâr'ın bir yazma nüshasının 960 yılı Rebîülevvel ayının başında/ 1533 yılı Şubat ayının ortalarında Tus yakınlarında istinsah edildiğini bildirmektedir.⁹¹ Bu Hüseyin'in Zeynüddin'in idam edilmesinden sonra olmayıp o tarihte İran'a gelmiş olduğuna işaret etmektedir. Bu sebeple Newman'ın Hüseyin b. Abdüssamed Safevî topraklarına gitmeden önce Lübnan'da Zeynüddin'in oğlu Hasan'a (ö. 1011/1602-3) ders verdiği şeklindeki iddiası doğru değildir.⁹² Hasan muhtemelen Hüseyin b. Abdüssamed'in Cubâ'dan ayrılmasından sonra 27 Ramazan 959/16 Eylül 1552 tarihinde doğdu.⁹³ Muhtemelen Hasan, Hüseyin b. Abdüssamed'den çok sonraki bir tarihte yani Hüseyin'in hac yapmak için 983/1575 tarihinde İran'dan ayrıldığı tarihten sonraki bir dönemde bir icazet aldı.

el-Muhakkik el-Kerekî'ye Karşı Muhalefet

Hiç şüphe yok ki Safevî imparatorluğunun ilk dönemindeki en önemli Âmilî âlim, el-Muhâcîr'in İran'a ulema göçünün "öncüsü" olarak tabir ettiği Muhakkik el-Kerekî idi. el-Muhâcîr şöyle demektedir:

"Gerçek şu ki bu öncü âlimin muazzam konumu kendisinden sonra gelenleri gölgede bırakmıştır. Bu sebeple onlar faaliyet yöntemleri açısından sadece el-Kerekî'nin devamı olduklarını düşünebiliriz."⁹⁴

Öte yandan Newman, Safevî yönetimi ile yakın ilişkisi sebebiyle el-Kerekî'yi istisna kabul etmekte ve birçok diğer Arap Şii âlimin el-Kerekî'nin görüşlerine ve eylemlerine karşı çıktıklarını savunmaktadır. el-Muhâcîr, Kerekî'nin muhalifi İbrahim b. Süleyman el-Kâtifi'yi sert ve aşırı görüşlere meyilli olarak nitelendirirken⁹⁵ Newman el-

⁹¹ M. T. Dânişpejuh, ve A. N. Münzevî, ed., *Fihrist-i nüshahâ-yi hattî-yi kitab-hâne-yi merkezî-yi dânişgâh-ı Tahran* (Tahran, 1966), XV, 4241. Newman h. 969 tarihini kabul eder görünmekte ve h. 960 tarihinin pek mümkün olmadığını ima etmektedir. Bkz., Newman, 106, 89 nolu dipnot.

⁹² Newman, 107.

⁹³ Babasının kendi el yazısıyla yazdığı bir nota göre (*ed-Dürrü'l-mensûr*, II, s. 200).

⁹⁴ el-Muhâcîr, 221.

⁹⁵ el-Muhâcîr, 128.

Kâtifi'yi dönemindeki Arap Şii âlimlerin büyük çoğunluğunun temsilcisi olarak görmektedir. Newman Safevî İmparatorluğu dışındaki çoğu Arap Şii âlimin hararetli bir şekilde hem el-Muhakkik el-Kerekî'nin kendisine hem de Safevî yönetimi ile kurduğu ilişkiye karşı çıktıklarını iddia etmektedir. Bu sunum, el-Kerekî'nin eleştirilmesi ve Safevî yönetimi ile kurulan ilişkinin kınanmasından oluşan iki pozisyona dayandığı görülmektedir.

Örneğin el-Kâtifi, hem el-Kerekî'yi hararetli bir şekilde eleştirmekte hem de Safevî yönetimle ilişki kurmaktan itinalı bir şekilde uzak durduğu halde⁹⁶ bir kimse el-Kerekî'nin görüşlerini eleştiren herkesin önemli ilave deliller olmaksızın el-Kâtifi'nin Safevilere karşı tutumunu benimsediğini iddia edemez.

Newman, el-Kerekî ile el-Kâtifi arasındaki çatışmalarla ilgili bazı detaylardan bahsetmekte ve bu ihtilaflarla ilgili onun tanımlaması hem şahsî husumete hem de Safevî meşruiyete karşı tutuma dayandırılmış gibi gözükmektedir. Bununla birlikte onların çatışmasını diğer alanlarda ve dönemlerde mevcut olan daha büyük anlaşmazlığın bir parçası olduğunu göstermek zordur. Çok iyi bilinmektedir ki 924/1518 tarihinde Necef'te tamamlanmış olan el-Kâtifi'nin *es-Sirâcü'l-vehhâc li-def'i 'acâci kâtati'l-lecâc* adlı risâlesi, 916/1510 tarihine tamamlanmış el-Kerekî'nin *Kâtiatü'l-lecâc fî hilli'l-harâc*'ına reddiyedir.⁹⁷ Newman'a göre el-Kâtifi'nin risâlesinin mukaddimesindeki *fe eşâre ileyye men yecibü te'atühü bi-nakdiha*⁹⁸ cümlesi, seçkin bir Şii âlimin el-Kâtifi'den esere bir reddiye yazmasını talep ettiğine delâlet etmektedir. Newman ricanın "büyük bir ihtimalle el-Kâtifi'nin kendisi gibi Irak'da yerleşmiş birinden geldiğine" veya "muhtemelen Irak'ta el-Kâtifi'nin hocalarından biri olan önemli dinî kişi" tarafından olduğunu ileri sürmektedir.⁹⁹ O dönemde muhtemelen en üst düzey önemli dinî kişiler el-Kerekî ve el-Kâtifi oldu-

⁹⁶ Newman, 83-91.

⁹⁷ Her iki eserde *Kelimâtü'l-muhakkikîn* içerisinde basılmıştır. (Kum, 1982); *Kâtiatü'l-lecâc*, 161-190; *Sirâcü'l-vehhâc*, 240-314.

⁹⁸ *es-Sirâcü'l-vehhâc*, 241.

⁹⁹ Newman, 87, ve 52 nolu dipnot.

ğundan buradaki önemli dinî figür pek mümkün değildir. el-Kâtifi'nin asıl hocası Şeyh İbrahim b. Hasan ed-Darrâk o tarihlerde muhtemelen vefat etmişti.¹⁰⁰ İfadenin bağlamı bu ricanın 916/1510 tarihinde Meşhed yolu üzerinde iken Simnan'da el-Kâtifi'nin el-Kereki'nin risâlesini ilk defa gördüğünde olduğuna delâlet etmektedir. Ricanın önemli bir Safevî yetkilisinden geldiği şeklindeki W. Madelung'un varsayımı, bir şekilde daha muhtemel bir durumdur.¹⁰¹ Eserlerin mukaddime kısmında bunun gibi bir referansın bulunması sıradan bir şeydir. Mukaddimedeki ibâre el-Kâtifi'nin eseri sadece bir kişinin ricası üzerine yazdığına ve sırf garazından veya şöhret arzusuyla yazmadığına delâlet ettiği için ibâre hiçbir kimseye veya el-Kâtifi'nin övmek istediği bir tanıdığı kişiye işaret edebilir. Bunun yanında ifade, tevazuu isteme şeklinde ilave bir amaca hizmet etmesi mümkündür.

Arap Şii âlimler arasında el-Kereki'ye karşı geniş çaptaki muhalefeti göstermek amacıyla Newman, el-Kereki'nin açık bir şekilde sebbü's-sahabe'yi onaylaması, Hicaz'daki muasır İmâmîleri rencide ettiğini iddia etmektedir. Çünkü el-Kereki'nin bu tutumu, gereksiz yere Hicaz'daki İmâmîleri yerel Sünnîlerin tarafından eleştirilmelerine maruz bırakmaktaydı.¹⁰² Bu ibare *Lü'letü'l-bahreyn*'de el-Kereki ile ilgili bölümdeki bir pasajda yer almaktadır. el-Bahrânî, Nimetullah el-Cezâiri'den (ö. 1112/1710) Mekke'deki Şii âlimler İsfahan'daki âlimlere bir mektup gönderdiklerini nakletmekte ve mektupta Mekke'deki Şii âlimler şu şekilde şikayette bulunmaktadırlar: "Sizler İsfahan'da onların imamlarına hakaret etmektesiniz. Biz de Haremeyn'de bu sebb ve hakaret yüzünden azar işitmekteyiz."¹⁰³ Bu

¹⁰⁰ el-Kâtifi muhtelif icâzetlerde bu hocasından bahsetmektedir. Bkz., *Bihârü'l-envâr*, CVIII, 87, 94, 114. Hocasının ismi ile ilgili bazı uyuşmazlıklar vardır. *Bihârü'l-envâr*'daki icâzet metninde hocasının ismi ed-Darrâk şeklinde verilirken Muhsin el-Emin, el-Verrâk (*Ayanü's-Şia*, II, 127) ve Aga Bozarg et-Tahrânî, ed-Derrâk (*Tabakâtü a'lâmi's-Şia*, VII, 3) şeklinde vermektedir.

¹⁰¹ Madelung, "Shiite Discussions on the Legality of the Kharj," *Proceedings of the Ninth Congress of the Union Europeenne des Arabisants et Islamisants*, ed. Rudolph Peters (Leiden, 1981), 199.

¹⁰² Newman, 82, 93.

¹⁰³ el-Bahrânî, *Lü'letü'l-bahreyn*, 153.

ifade el-Kerekî ile ilgili olmakla beraber, eleştiri genel itibariyle Safevîlerin sebb uygulamalarına yöneliktir. Bu ibâre, el-Kerekî'nin eylemleri ve görüşlerine yönelik muasırlarının tepkisi şeklinde yorumlanmamalıdır. Mektupta özellikle İsfahan'a işaret edilmiş olması, muhtemelen mektubun yazıldığı tarihin İsfahan'ın başkent olduğu yani en erken Şah Abbas'ın saltanatı esnasında 1006/1597'den sonra olduğuna işaret etmektedir. el-Bahrâni, anlaşıldığı kadarıyla ibâreyi Nimetullah'ın *el-Cevâhirü'l-ğavâli fi şerh-i evâli'l-edille* adlı eserinden nakletmiştir. Nimetullah bu pasajın bir önceki bölümünde bahsettiği üzeri eseri, Receb 1105/Mart 1694 tarihinde telif etmiştir.¹⁰⁴ Asıl metne ulaşmadan bir şey söylemek zor olsa da Nimetullah'ın bu şikâyete bizzat şahit olduğu muhtemel görünmektedir. Eğer söz konusu mektup Nimetullah İsfahan'da bulunduğu esnada ulaştıysa bu olay yaklaşık 1070/1660 tarihinden sonra vukû bulunmuş olmalıdır. Çünkü Nimetullah öğrenci olarak sadece bu tarihte İsfahan'a gelmiştir.¹⁰⁵ Nimetullah on yedinci yüzyılın sonlarında yaptığı hac esnasında da bu veya benzeri şikâyetleri işitmiş olabilir.¹⁰⁶ Her ne olursa olsun [bu] ibâre, el-Kerekî'nin vefatından epey bir süre sonraki bir olaya atıfta bulunduğundan el-Kerekî'ye ve on altıncı yüzyılın ilk dönemlerinde Safevîlere karşı Arap Şii âlimlerin muhalefet ettiklerinin delili olarak gösterilemez. el-Cezâiri'nin anlat-

¹⁰⁴ el-Bahrâni, Mekkeli âlimlerin mektubu ile ilgili anekdota yer vermeden önce bu esere Ali el-Kerekî'den bahsettiği kısımda değinmektedir. (el-Bahrâni, *Lü'letü'l-bahreyn* 153). Eserin yazılış tarihi, Nimetulla el-Cezâiri'nin *Zahru'r-rabi'* (Beyrut 1990) adlı eserinin mukaddime kısmında Muhammed Sacid et-Tureyhî tarafından verilmektedir. 18.

¹⁰⁵ Şu makaleme bkz., "The Humor of the Scholars: The Autobiography of Ni'mat Allah al-Jaza'iri (d. 1112/1701)," *Iranian Studies* 22 (1989): 47-81, özellikle de 68; Nimetullah el-Cezâiri, *el-Envârü'l-nu'mâniyye*, 4 cilt, (Tebriz 1958-61), IV, 302-26 özellikle de 312.

¹⁰⁶ O hac görevini 1089/1678 ve 1105/1694 tarihleri arasında yapmış olmalıdır. Otobiyografisi 1089/1678 yılına kadar kendi yaşamında meydana gelen olayları kapsamakta olup burada hacca gittiğine dair herhangi bir şeyden bahsetmemektedir. Benim şu makaleme bkz., "The Humor of the Scholars," 47-81; el-Cezâiri, *el-Envârü'l-nu'mâniyye*, IV, 302-26. Nimetullah hocası Muhammed Bâkir el-Meclisî'nin İsfahan şeyhülislamı olarak tayin edilmesinden sonra Şah Süleyman'ın (1077-1105/1666-94) saltanatının sonlarında yazdığı *Zahru'r-rabi'* adlı eserinde hacca gittiğinden bahsetmektedir. Bkz., el-Cezâiri, *Zahru'r-rabi'*, 141, 351; Arjomand, *The Shadow of God*, 154.

tuğundan bir asrı aşan bir süre önce meydana gelen 943/1537¹⁰⁷ tarihindeki Zeynüddin'in Hicaz'a ilk haccı ile ilgili şu tartışmadaki gibi tarihi çıkarımlar bu sebeple savunulamazdır: "Zeynüddin'in Hicaz'a seyahatinde şüphesiz el-Kerekî tarafından desteklenen halifelere sebb etmek gibi aşırı Safevî siyasi uygulamalardan Hicazlı âlimlerin hoşnut olmadıkları haber verilmiştir."¹⁰⁸ Benzer tepkiler el-Kerekî'nin hayatı boyunca meydana gelmiş olabilir. Ancak onların varlığı diğer delillerle ortaya konulması gerekecektir.

Âmilî Ulemâ Arasında İki Rakip Grup

On altıncı yüzyıldaki Âmilî ulemayı el-Kerekî'yi destekleyen Safevî taraftarı ve ona muhalefet eden Safevî karşıtı ulema şeklinde ayırmaktansa alternatif bir yaklaşım, onların Safevî yönetimine karşı tutumlarından ziyade fikrî, ferdî ve amelî meselelerde birbirlerine muhalefet eden meşhur Âmilî âlimleri iki rakip gruba ayırmaktır. Herhangi bir kişi açık bir şekilde Cuma namazı ve kıblenin tayin edilmesi gibi konularda bu iki grup arasındaki ayrımı görebilir. Ali el-Kerekî, oğlu Abdülali ve torunu Hüseyin b. el-Hasan el-Kerekî'den oluşan üç Kerekî âlim bir grubu oluşturmaktalar [ve] Zeynüddin el-Âmilî, öğrencisi Hüseyin b. Abdüssamed el-Âmilî ve Hüseyin b. Abdüssamed'in oğlu Bahâüddin Muhammed el-Âmilî'den oluşan üç Cubalı âlim tarafından eleştirilmişlerdir. Hüseyin b. Abdüssamed ve Bahâüddin, Safevî yönetimiyle hem güçlü hem de kalıcı ilişkiler kurduklarından ve sürekli bu ilişkinin meşruluğunu desteklediklerinden bir kimse onların el-Kerekî'nin görüşlerine karşı çıkmalarının Safevîlerle ilişki kurmaya karşı çıktıklarını ima ettiğini söyleyemez. Çünkü bizzat onlar Safevîlerle ilişki kurmayı desteklediler ve kurulan bu ilişkiden de faydalandılar. Ayrıca bir kişi ek deliller olmaksızın el-Kerekî'ye karşı Zeynüddin'in muhalefe-

¹⁰⁷ *ed-Dürrü'l-mensûr*, II, 167-168. O ikinci haccını anlaşılana göre Osmanlı yetkililerinden kaçmak için ölmeden önce 964/155 tarihinde yapmıştır. Bir icâzet belgesi onun 14 Zilhicce 964/8 Ocak 1157 tarihinde Mekke'de olduğuna işaret etmektedir. *Bihâri'l-envâr*, CVIII, 143-145.

¹⁰⁸ Newman, 93.

tinin zorunlu olarak Safevî Şiiliğinin reddine delâlet ettiğini iddia edemez.

Arap Şii âlimler arasında sözde var olan Safevî taraftarı ve Safevî karşıtı şeklindeki muhalefet açıklanamadığından Kerekli ve Cubalı âlimler arasındaki muhalefet birçok meseleyi izah etmektedir. Newman, Hüseyin b. Abdüssamed'in kıblenin hesaplanması konusunda el-Kereki'nin görüşlerini eleştiren bir risâle yazdığına işaret etmekte ve bu risâlenin el-Kereki'nin 940/1534 yılında vefatından kısa bir süre sonra ve Irak'ın 941/1534 tarihinde Osmanlılara karşı kaybedilmesinden sonra Hüseyin hala Osmanlı topraklarında iken yazılmış olması gerektiğini belirtmektedir. Hüseyin ve hocası Zeynüddin'e istinaden Newman şöyle demektedir:

“Onların Safevî topraklarında bulunmaktan sürekli kaçındıkları göz önünde bulundurulduğunda kıblenin tayini konusunda el-Kereki'nin açık bir şekilde tenkit edilmesi, hem el-Kereki'nin talimatlarını uygulamak için yetki ve güç elde ettiği Safevî sarayı ile ilişki kurma hem de Safevî Şiiliği tarafından iddia edilen otoritenin kınanmasını teyit etmiştir. Bu itibarla onların mücadelesi aşikârdır [ve] bu mesele bizzat Safevî Şiiliğinin umumi reddine işaret etmektedir...”¹⁰⁹

Yazma halinde olan söz konusu risale, *Tuhfetü ehl-i iman fî kibleti İrakı'l-acem ve Horasân*'dır.¹¹⁰ Bu sebeple eseri Hüseyin, iddia edildiği gibi Safevîlerden uzak durarak hala Osmanlı topraklarında kaldığı zamanda olmayıp İran'a yerleştikten sonra yazmış olması oldukça muhtemeldir. *Riyâzü'l-ulemâ* adlı eserin müellifine göre bu risâlede Hüseyin, Ali el-Kereki'nin İran'ın enlem ve boylamı büyük ölçüde Mekke'den farklı olmasına rağmen İranlılar “omuzları arasındaki” -yani güneye doğru- oğlak takımyıldızına yönelerek namaz kılmaları gerekir görüşünü reddetmektedir. Hüseyin özellikle Meşhed'te bir kişinin namazı tam güney yönünden kırk beş derece batı-

¹⁰⁹ Newman, 105.

¹¹⁰ Hossein Modarressi Tabatabaî, *An Introduction to Shici Law: A Bibliographical Study* (London, 1984), 139.

ya dönerek namaz kılması ve bu açının İran'ın diğer bölgelerinde ya artırılması ya da eksilmesi gerektiğinden bahsetmektedir.¹¹¹

Mirza Abdullah'ın risâlenin metninden aktarmış olduğu bu açıklama, Hüseyin'in eseri Meşhed'de iken yazdığını göstermektedir.¹¹² Bu sebeple eser, Safevî Şiiliğinin umumî reddine bir emare olarak yorumlanmayabilir. el-Kâtifi dışındaki diğer alimlerin de hem el-Kerekî'yi tenkit ettikleri hem de Safevî Şiiliğine karşı çıktıkları doğru olabilir olsa da el-Kerekî'ye yönelik eleştirilerin delili zorunlu olarak Safevî Şiiliğinin reddine delâlet etmemektedir. Bir diğer karşı örnek olarak da bir kişi açık bir şekilde yöneticinin himayesini kabul etmenin câiz olduğunu savunduğu Hüseyin b. Abdüssamed'in *Risâle fi hilliyeti cevâzi's-sultân* adlı eserini delil olarak gösterebilir.¹¹³ Benzer şekilde 970/1563 tarihinde İran'da tamamladığı *el-'İkdü'l-hüseynî* adlı eserinde Hüseyin, Şah'a sarayda tazim göstermenin câiz olduğunu ifade etmektedir.¹¹⁴

Bu iki grup ulemâ arasındaki devam eden tartışma özellikle Cuma namazı konusunda âşikârdır. el-Muhakkik el-Kerekî 10 Cemâziyelevvel 917/5 Ağustos 1511 tarihinde Meşhed'te tamamladığı *el-Ca'feriyye fi's-salât* başlıklı bir eser telif etti. Eserde el-Kerekî, eş-Şehîd el-Evvel'in (ö. 786/1384) görüşünü takip ederek Cuma namazı kılmanın farz olmadığını ve Cuma namazının sadece gerekli özelliklere hâiz bir müçtehit tarafından kaldırıldığı takdirde kılınabileceğini iddia etti.¹¹⁵ Bu mesele hakkında el-Kerekî, 6 Muharrem 921/20 Şubat 1515 tarihinde aynı görüşü savunduğu *Risâle salâti'l-cuma* başlıklı bir diğer risâle kaleme aldı.¹¹⁶

¹¹¹ *Riyâzü'l-ulemâ*, II, 111.

¹¹² Bu olay yukarıda bahsedildiği üzere Hüseyin yaklaşık olarak 960/1553 tarihinde ilk defa İran'a geldiğinde veya tekrar Meşhed'de bulunduğu yaklaşık 971/1564 tarihinde olmuş olabilir. Hüseyin, oğlu Bahâüddin ve Abdüssamed'e Meşhed'de bulunduğu sırada 2 Receb 971/15 Şubat 1564 tarihinde icâzet vermiştir. *Bihârü'l-envâr*, CVIII, 189-90.

¹¹³ Modarressi, *An Introduction to Shici Law*, 177.

¹¹⁴ Hüseyin b. Abdüssamed el-Âmilî, *el-'İkdü'l-hüseynî*, ed. es-Seyyid Cevâd el-Müderresî el-Yezdî, (Yezd, trs.), 6.

¹¹⁵ *Resâilü el-Muhakkik el-Kerekî* içerisinde basılmıştır. 77-136.

¹¹⁶ *Resâilü el-Muhakkik el-Kerekî* içerisinde basılmıştır. 139-171.

Özellikle el-Muhakkik el-Kerekî'yi eleştirmek için Zeynüddin, 1 Rebülevvel 962/24 Ocak 1555 tarihinde Cuma namazı konusunda bir risâle telif etti. Risâlede Zeynüddin, her türlü şart altında Cuma namazı kılmanın farz olduğunu ve namazın kılınabilmesi için müç-tehid'in bulunmasının gerekli olmadığını ifade ederek el-Kerekî'nin görüşünün zıddını savundu.¹¹⁷ Seyyid Hüseyin b. Hasan el-Kerekî Cuma namazı konusunda Şah Tahmasp'a takdim ettiği bir eser yazdı. Seyyid Hüseyin *el-Lum'a* adlı bu eserini muhtemelen Erdebil'de bulunduğu esnada Zeynüddin'in vefatından bir yıl sonra 966 Ramazan/1559 Haziran ayında tamamladı. Eserde Seyyid Hüseyin, Cuma namazı konusunda Muhakkik el-Kerekî'nin görüşlerini savundu ve Zeynüddin'i dışlayıcı bir tavırla ağır sözlerle eleştirdi.¹¹⁸ Eserin yazımından sadece birkaç yıl sonra 9 Receb 970/4 Mart 1563 tarihinde *el-'İkdü'l-Tahmâsi* veya *el-'İkdü'l-Hüseynî* başlıklı bir eser yazıldı ve aynı şekilde Şah Tahmasp'a takdim edildi. Eserde Hüseyin b. Abdüssamed, Cuma namazı konusunda Zeynüddin'in görüşlerini desteklemekte ve el-Muhakkik el-Kerekî'nin görüşlerini eleştirmektedir.¹¹⁹ Biri Osmanlı topraklarında kalmış diğeri de İran'da seçkin bir fakih olarak görev üstlenmiş olmasına rağmen Hüseyin ve Zeynüddin, benzer şekilde el-Kerekî'nin görüşlerini eleştirmişlerdir.

Safevîlerle İlişki Kurma Konusunda Âmilî Yaklaşımlar

Newman on altıncı yüzyılın başlarında ve ortalarında Safevî Şiiliğine karşı Âmilî tepkiyi, tamamen reddetme şeklinde tanımlamıştır.¹²⁰ Fakat Safevî Şiiliğine karşı bu reddetmenin delili genelde dolaylıdır ve net değildir. Zeynüddin el-Âmilî kasıtlı olarak Safevîlerle

¹¹⁷ Zeynüddin el-Âmilî, *Vucûbü selâti'l-cum'a, Resâilü's-şehid* içerisinde basılmıştır (Kum, 1895-96). Zeynüddin'in merhum Şeyh Ali diye bahsettiği el-Kerekî, risâlede 65, 70, 76, 84 ve 92. sayfada geçmekte ve risâlenin amacı el-Kerekî'yi eleştirmektir.

¹¹⁸ *Riyâzü'l-ulema*, II, 175.

¹¹⁹ Örneğin bkz., Hüseyin b. Abdüssamed el-Âmilî, *el-'İkdü'l-hüseynî*, 27. Eserin tamamlanma tarihi 47. sayfadaki kitabın basım bilgilerinin verildiği yerde verilmiştir.

¹²⁰ Newman, 91.

temas kurmaktan uzak durduğu gözükmektedir. Ancak Safevî yönetimi ile ilgili Zeynüddin'in görüşlerinde çok az doğrudan delil vardır. Zeynüddin şüphesiz el-Kereki'nin görüşlerini eleştirmiştir. Lakin bu onun Safevî Şiiliğini reddettiğine dair yeterli delil değildir. Zeynüddin'in Safevî rejiminin meşruluğunu tartışabileceği ihtimali bulunan Cuma namazı konusundaki risâlesinde Safevîlerden bile bahsetmemektedir. Yukarıda işaret edildiği üzere Zeynüddin hayatının son dokuz yılını tehlike içinde yaşamıştır. İran'a gidip –tahmin edildiği üzere– emniyet ve yeterli himayeye sahip olmaksızın bu zor şartlar altında Cebel-i Âmil'de kalma kararı, bu işi bazı önemli kaanatlerin haricinde yaptığına delâlet etmektedir. Ayrıca Zeynüddin'in Osmanlı yönetiminden görev kabul edip Safevîlerden kabul etmemiş olması gerçeği, muhtemelen İmamın gaybeti döneminde Şii hükümetin meşruiyeti veya özellikle Safevî Şiiliği hakkında belirli şüphelere sahip olduğunu göstermektedir. Diğer taraftan o, biraz isteksizlik ve zorlamalarla birlikte müderris olduğundan bir görev elde etmek için İstanbul'a gitmiş gözükmektedir. O bu görevi sadece kurucusu tarafından Nûriye medresesinin vakfiyesinde belirtilen şartlar doğrultusunda kabul etti. Nûriye medresesinin kurucusu muhtemelen Halep ve Şam'ın (541-69/1146-74) atabegî Nûreddin Mahmud b. Zengî'dir. Zeynüddin bu kişiyi "Sultan Nûreddin Şehîd" şeklinde yâd etmektedir.¹²¹

Safevî yönetimle ilişki kurmayı yansıtan birçok ifadede Âmilî âlimler görüşlerini İslâmî zühdün geleneksel kavramları çerçevesinde ortaya koyma eğilimindedirler. Âmilî âlimlerin yorumları Safevî Şiiliğinin meşruluğu ya da meşruiyetsizliği ile çok az irtibatlıdır. Ancak yorumları, servet, güç ve bunlara sahip olanların yozlaşmaları şeklinde hem Sünnî hem de Şii metinlerde mükerreren izah edilen umumî bir kaygıyı yansıtmaktadır. Hac görevini yapıp Bahreyn'e yerleşmesinin akabinde 984/1576 tarihindeki vefatından kısa bir süre önce Hüseyin b. Abdüssamed oğlu Bahâüddin'e şu mektubu yazdı:

¹²¹ *ed-Dürrü'l-mensûr*, II, 175.

“Sadece bu dünyayı istiyorsan Hindistan’a git; Ahireti istiyorsan Bahreyn’e gelmek zorundasın; eğer ne bu dünyayı ne de ahireti istemiyorsan o zaman Batı İran’da (*Irâku’l-‘acem*) kal.”¹²²

Newman hacca gitmeden önce Hüseyin b. Abdüssamed’in sarayla olan daha önceki ilişkisini reddettiğini ve bunun ifadelerindeki söylem biçimiyle açıklanabileceğini iddia etmektedir.¹²³ Ancak Newman’ın Hüseyin’in Şii yönetimlerle daha fazla ilişki kurmayı engellemeyi amaçladığı varsayımı net değildir. Biçimlendirilmiş dindarlık veya âlimin gelecekteki eylemlerini yapmayı gerektirmeyecek olan samimiyetle birlikte hassasiyetin ifadesi olarak yorumlanabilen bu mesaja rağmen Hüseyin b. Abdüssamed, o dönemde İran’a dönmeye niyet etmiş olabilir. Ayrıca o, başkenti Golconda/Haydarabad olan Kutbu-Şâhî krallığı (918-1098/1512-1687) gibi Hindistan’ın Şii sultanlarının himayesinden yararlanacağı Hindistan’a yolculuğu da düşünmüş olabilir. Hüseyin b. Abdüssamed’in oğlu Bahâüddin daha sonra benzer ifadeleri yazmıştır:

Babam –Allah ondan razı olsun- Arap topraklarından İran topraklarına ve krallarının fazla olmadığı yerlerden gelmemiş olsaydı ben, insanların en dindarı, takva sahibi olanı ve zahidi olurudum. Lakin o -huzur içerisinde yatsın/mekânı cennet olsun- beni Arap topraklarından çıkarıp İran topraklarına yerleştirdi. Bunun sonunda ben servet ve güç sahibi (ehl-i dünya) kimselerle sık sık bir araya geldim ve onların kötü ahlaklarını ve temel özelliklerini aldım.¹²⁴

Babasının aksine Bahâüddin, son günlerini İran’da geçirdi ve muhtemelen 1030/1621 tarihinde vefat ettiği zamana kadar İsfahan şeyhülislamı olarak görev yaptı. [Bu sebeple] Safevilerle kurduğu ilişkiyi devam ettirmeye mani olan radikal bir fikir değişimi geçirmiş olması söz konusu değildir. Bununla birlikte o da refah ve güce ulaşmayı ahlaki yozlaşma şeklinde açıklamaktadır.

¹²² *Riyazu’l-ulemâ*, II, 121. Bahâüddin’in son öğrencilerinden biri olan Muzafferrüddin Şah tarafından yazılmış Bahaüddin’in Farsça biyografisinden alınmıştır.

¹²³ Newman, 108, 91 nolu dipnot.

¹²⁴ Bahâüddin el-Âmilî, *el-Keşkül*, 2 cilt, ed. Muhammed Sâdık Nâsiri, (Kum 1958-59) I, 199-200.

Anlaşıldığı kadarıyla Zeynüddîn'in torunları Safevîlerle temas kurmaktan uzak kalmayı devam ettirdiler. Zeynüddîn'in oğlu Şeyh Hasan (959-1011/1552-1602) ve kızlarından biri vasıtasıyla torunu Seyyid Muhammed b. Ali b. el-Hüseyin b. Ebi'l-Hasan el-Müsevî (943-1009/1536-1600) meşhur âlimlerdi ve asla İran'a gitmediler. Nimetullah el-Cezâirî 1089/1678 tarihinde tamamladığı eseri *el-Envârü'l-nu'mâniyye*'de Şeyh Hasan ve Seyyid Muhammed'in muhtemelen onuncu/on altıncı yüzyılın sonlarında Necef'te öğrenci oldukları sırada Meşhed'e ziyaret yapmak istediklerini ancak Şah Abbas I'in onları İran'da kalmaya zorlayacağından korktukları için bunu yapmadıklarını nakletmektedir. el-Cezâirî naklettiği bu ifadelerin akabinde Şah Abbas en âdil Şii şahlarından bir olduğu için bunun tuhaf bir durum olduğunu ilave etmektedir.¹²⁵

Safevî şahlarına karşı Âmilî âlimlerin tutumlarına dâir bazı diğer emareler Zeynüddîn'in torunlarından Ali b. Muhammed b. Hasan b. Zeynüddîn (ö. 1103/1692) tarafından *ed-Dürrü'l-mensûr* adlı eserinde kaydedilen soy geçmişinde kaydedilmiş olabilir. O büyük dedesinin niyeti ve fikirleri hususunda çok az şey söylemesine karşın ailenin daha sonraki üyeleri hakkında daha güvenilir bilgiler vermekte ve onların tutumları ya da yerel gelenekleri hakkında bazı ipuçları verebilmektedir. O, Safevî şahının – Şah Abbas I (s. 995-1038 / 1587-1629)- babası Şeyh Muhammed b. Hasan'a (ö. 1030/1621) İran'a davet etmek için biri Irak'ta, diğeri Mekke'de iken olmak üzere üç defa mektup gönderdiğini nakletmektedir. Üç defasında da Şeyh Muhammed, daveti reddetmiştir. Safevî şahı üçüncü defa mektup gönderdiğinde mütevazı ve zarif bir mektup yanı sıra yolculuk masraflarını karşılamak için bir miktar para da gönderdi. Şeyh Muhammed bir cevap yazmak istedi. [Ancak] şaha tazim ifadesi kullanmadan bir mektup yazmanın hakaret olabileceğinden; öte yandan şaha karşı tazim ifadesi kullanmanın da ahla-ken yanlış olacağından mektup yazıp yazmama konusunda ikilem içerisinde kaldı. Arkadaşlarının ısrarı üzerine Şeyh Muhammed,

¹²⁵ Muhsin Emin'in *A'yânü's-şîa* adlı eserinde Muhammed b. Ali Müsevî'nin biyografisi kısmında zikredilmiştir. bkz., *A'yânü's-şîa*, X, 7.

hadiste bu şekilde bir tazim ifadesinin kullanımının câiz olmasına istinaden şaha sadece “Allah ona hidayet versin” şeklinde bir tazim ifadesi kullandığı bir mektup yazdı.¹²⁶ Oğlunun naklettiğine göre vefatından kısa bir süre önce Şeyh Muhammed’in Allah’ın kendisini bu fani dünyadan almasını arzuladığını nakletmektedir. Bu arzunun sebeplerinden biri, şahın reddedemeyeceği bir yöntemle onun tekrardan İran’da bulunmasını talep edeceğinden korkmasıdır. Böyle bir şeyi yapmadan önce vefat etmenin onun için daha iyi olacağını söylemektedir.¹²⁷ Anlaşıldığı kadarıyla Ali b. Muhammed ve abisi Zeynüddîn (ö. 1064/1654), bu aileden bilfiil Safevî İmparatorluğuna gelen ailenin ilk üyeleriydiler. Ali –yaklaşık 1630’larda- İsfahan’da bulunduğu sırada Mekke’ye yapacağı yolculuğun masraflarını karşılamak için gizlice bazı kitaplarını sattığını nakletmektedir. Ertesi gün Şah Tahmasb’in kızlarından biri olan Zeynep Begüm’e (ö. 1050/1640) hizmet eden İltifât isimli harem ağası, onun Zeynep Begüm’ü görmek istediği talebini ilettili. Geldiğinde Zeynep Begüm rüyada Şah Abbas’ı gördüğünü ve “Biz bu kişinin atalarını davet ettik. Ancak onlar, İran’a gelmeyi kabul etmediler. Şimdi o İran’da ve sen hayatta olduğun halde [nasıl olurda] kitaplarını satmak zorunla kalacağı bir duruma düşer” diyerek kendisini azarladığını söyledi.¹²⁸ Bunun üzerine Ali, atalarıyla kendilerini mukayese etmek suretiyle hoş olmayacak şekilde bir açıklamada bulunur:

“Tam anlamıyla zorlama olmadan gerekli olan bu amaçlar için adı geçen topraklara gittiğimde ve o toprakların şüpheli ürünlerini ve diğer şeylerini yediğimde, atalarımın -Allah onlardan razı olsun- yolu hilafına olan bu konuda, gençliğimde alışık olduğum ilahî bereket ve dindarlık beni terk etti. İki günü eşit olan kişi aldanmıştır. Her hangi bir kimse nasıl ikinci günü birinci güne tercih edebilir! Ben dünya ve ahiret ayağı kırılmış şahin gibi çabalayan leyleğe ben-

¹²⁶ *ed-Dürrü’l-mensür*, II, 211-212.

¹²⁷ *ed-Dürrü’l-mensür*, II, 213.

¹²⁸ *ed-Dürrü’l-mensür*, II, 242. Ali tahminen 1630’lu yıllarda İran’daydı. Bu değişim Şah Abbas I’in saltanatının sonu olan 1038/1629 ile Zeynep Begüm’ün vefat ettiği Safer 1050/Haziran 1640 tarihleri arasında olmuş olmalıdır. Bkz., *Hulesâtü’s-siyer*, 290-291.

zemekteyim. Sadece Allah'ın afv ve keremiyle hayatımın sona ermesini ümit etmekteyim.”¹²⁹

Ali ve Âmilî, seleflerinin Safevî yönetimle ilişki kurma konusundaki görüşleri İslamî kavramlar çerçevesinde ele alınmış gözükmektedir. Onların ifadeleri kadılık gibi bir görevi kabul etmenin, yöneticilerle mükâleme etmenin veya onlardan gelen bir ihsanı kabul etmenin ahlaki tehlikeleri üzerine birçok Sünnî ifadeyi anımsatmaktadır.¹³⁰ Bir kimse Zeynüddin'in Safevî yönetimine yönelik tutumu konusunda kesin bir ifade kullanamadığı halde muhtemelen benzer ifadelerle Zeynüddin'in görüşlerini açıklayacaktır.

Safevî Şiiliğinin spesifik problemleri veya heretik uygulamaları, bu ifadeler de belirgin değildir. Ali el-Âmilî İran'ın “şüpheli ürünlerinden” (müştebehât) bahsettiği esnada muhtemelen Safevî taraftarlarının şahları hakkındaki heretik inançları ya da şahların imama ait gücü kendilerine izafe etmeleri şeklindeki Safevîlerin Sûfî kökenlerinden ziyâde güç ve refah ile ilgili genel ahlaki yozlaşmaya atıfta bulunmuştur.

Yukarıda ortaya konulan ifadeler bile Âmilî âlimler ile Safevî şahlar arasındaki ilişkinin dinamiklerinin tamamen güvenilir bir göstergesi değildir. Hüseyin b. Abdüssamed ve oğlu Bahâüddin gibi uzun yıllar şahların himayesinden yararlanan ve muazzam güçlerinden faydalanan âlimler ile Şeyh Muhammed b. Hasan Zeynüddin gibi Safevîlerle ilişki kurmaktan tamamen uzak duran âlimler, benzer terimlerle kendilerini ifade etmişlerdir. Açıkladıkları görüşler daima eylemleri ile uyumlu değildi. Safevîlerden uzak durmalarının ya da onların himayesini istemelerinin gerçek sebebi günümüz araştırmacılarına gizli kalabilir ve bazı durumlarda Safevî teorik meşruiyete yönelik tutumları ile biraz ilişkisi olabilir. Ali b. Muhammed, abisi Şeyh Zeynüddin'in babaları Şeyh Muhammed'e karşı gelerek öncelikle duygusal sebeplerle İran'a gittiğini ima etmektedir. Zeynüddin Cebel-i Âmil'den Kerbela'daki babasını ziyaret etmek [ve]

¹²⁹ *ed-Dürrü'l-mensûr*, II, 242.

¹³⁰ Örneğin bkz., Celâlüddin es-Suyûtî, E. M. Sartain, *Celâlüddin es-Suyûtî, I, Biography and Background* (Cambridge, 1975), 87-90.

onun yanında kalmak ümidiyle Irak'a gitti. Zeynüddin o zaman gençti ve babasının beklediği şefkati kendine göstermemesine çok kırıldı. Sonuç olarak Irak'tan ayrıldı ve açık bir şekilde arkadaşı Cubalı Bahâüddin el-Âmili de daha samimi bir baba figürü bulduğu İsfahan'a gitti. Çünkü Zeynüddin, İsfahan'da Bahâüddin'in evinde kalmış ve onun güdümünde/rehberliğinde birkaç yıl eğitim görmüştür.¹³¹ İran'da kariyeri sürdürme kararı ile ilgili diğer gizli deliller, hanımları, evlilik yoluyla oluşan akrabalıkları, ekonomik meseleleri ve kaynaklarda nadiren var olan iş ilişkilerini kapsamış olabilir. Ekonomik sebepler denklemin önemli bir parçasıdır. Ali b. Muhammed el-Âmili İran'da geçirdiği zaman ile ilgili yakınmalarda bulunduğunda bir kimse bizzat onun ve "Bu bedbaht zavallı adam ömrünün çoğunu matem dolu gönülle birlikte tedirgin devletin olduğu yabancı topraklarda geçirmiş ve pişmanlık dışında hiçbir şey elde edememiştir"¹³² diyen Âmili akranlarının refah beklentisi içerisinde olduğunu sanabilir. Âmili âlimler Safevilerle işbirliği konusunda kesinlikle tereddüt gösterdikleri halde Safevî Şiîliğini tam anlamıyla reddeden birisi olarak günümüze kadar ulaşan mevcut doğrudan kanıtlar onların tutumunu haklı çıkarmaz.

IV

Elde ettikleri mevkilere, üstlendikleri siyasî, dinî ve entelektüel faaliyetlere bir bütün olarak bakıldığında Safeviler döneminde İran'da eğitim gören, müderrislik yapan ve oraya yerleşen Âmili âlimlerinin nisbi sayısı, İran ve Şiî tarihi için Âmili göçünün önemini yeterince ikna edicidir. Özellikle Safevî yönetiminin ilk elli yılı süresinde el-Muhakkik el-Kerekî'nin kariyeri, dinî ve siyasî mesele-

¹³¹ *ed-Dürrü'l-mensûr*, II, 222-223. Bu muhtemelen 1025/1616 veya 1026/1617 ile 1030/1621 tarihleri arasında olmuştur. Ali, kardeşi Zeynüddin'in Irak'a gittiğinde kendisinin on iki yaşında olduğunu (*ed-Dürrü'l-mensûr*, II, s.239) nakletmekte ve doğum tarihini de Rebiülevvel 1013/Ağustos 1604/Rebiülevvel 1014/Temmuz-Ağustos 1605 şeklinde vermektedir. O ayrıca Zeynüddin'in 1030/1621 tarihinde Bahâüddin'in vefatından sonra İran'dan ayrıldığını nakletmektedir. (*ed-Dürrü'l-mensûr*, II, 223.)

¹³² *ed-Dürrü'l-mensûr*, II, 244.

ler üzerinde Âmilî nüfuzun kapsamının örneği olarak ön plana çıkmaktadır. Bu durumda mesele, el-Kerekî ve onun mirası ile çağdaşı ve daha sonraki Âmilî âlimlerin ilişkisidir. Tarihi veriler ne İran'daki sonraki dönem Âmilî âlimler için bir model olarak bu önemli fakihin görüşlerini ne de tüm çağdaş Arap Şîî âlimlerin aforoz edildiği ve Cebel-i Âmil ve Irak'taki Şîî eğitim merkezleri şeklindeki tuhaflıkları içeren tarihi bir anomali olarak onun tasvirini desteklemektedir. el-Muhakkik el-Kerekî ve onun görüşlerine muhalefet etmek, mutlaka prensip olarak Safevî Şîîliği ve Safevîlerle ilişki kurmaya karşı çıkma anlamına gelmemektedir. Safevîlerle ilişki kurma birçok Âmilî ulema için fikhî ve teolojik meseleler ile ilgili görüşlerdeki değişken boyutlarla ve siyasî ilişki kurmaya yönelik geliştirilen tutumla mümkündür. Örneğin el-Kerekî'nin oğlu Abdülali kesinlikle rejimi ve meşruiyetini desteklemiş olmasına rağmen genel olarak siyasî ilişkilerden kaçınmış ve başkentten uzakta Kâşân'ın eski Şîî kasabasında ömrünün çoğunu geçirmiş gözükmektedir.¹³³ Birçok önemli konuda el-Muhakkik el-Kerekî'nin görüşlerini eleştirmiş olmasına rağmen Hüseyin b. Abdüssamed'in rejimle ilişkisi olduğu da aktarılmıştır. el-Kerekî'nin nefret içerikli Sünnî karşıtı söylemlerinden, aktif siyasî ilişkisinden ve Cuma namazı ve diğer fikhî konulardaki görüşlerinden oluşan el-Muhakkik el-Kerekî'nin mirasının gerçek varisi, Şah İsmail II'nin Sünnî taraftarı politikalarına karşı muhalefette öncü rol üstlenmiş torunu Seyyid Hüseyin b. Hasan el-Kerekî idi.¹³⁴ Bu âlimler genellikle birbirlerine muhalefet etmektedirler. Ancak Şah'ın himayesini kabul etmiş ve Safevî hanedanlığının meşruluğunu desteklemiş gözükmektedirler.

Newman'ın çalışması İran'a Âmilî göçün Safevîler döneminde sürekli olmadığını ve özellikle Şah İsmail I'nin saltanatı ve Şah Tahmasb'ın saltanatının ilk dönemine gereğinden fazla önem verildiğini ortaya koymaktadır. Mevcut kaynaklar Şah Tahmasb'ın saltanatının ortalarında İran'da Âmilî varlığında önemli bir artışın olduğunu

¹³³ Örneğin bkz., İskender Münşî, *The History of Shah Abbas*, 2 cilt, trc., R. M. Savory (Boulder, 1984), I, 244-245.

¹³⁴ Örneğin bkz., İskender Münşî, *The History of Shah Abbas*, I, 233. *Riyâzü'l-ulemâ*, II, 72-75.

ve bu dönemde Ali b. Hilâl el-Kerekî, Hüseyin b. Abdussâmed el-Cubâî ve Hüseyin b. Hasan el-Kerekî gibi âlimlerin İran'a geldiğini ortaya koymaktadır. Âmilî ulema akınının niçin bu dönemde meydana geldiği şu anda net değildir. Ancak 965/1558 tarihinde Şehîd es-Sânî'nin vefatından birkaç yıl önce başlayan âlim göçü dalgası için Şehîd es-Sânî'nin idam edilmesi itici bir güç olmadığı gözük-mektedir. Newman'ın iddialarının aksine Osmanlı topraklarındaki Şii halk ve ulemâ tehlike, zülüm ve ayrımcılığın çeşitli şekilleriyle karşı karşıya kalmışlardır. Bunlar Âmilî ulemada büyük bir endişeye yol açtı ve kesinlikle onları İran'da daha iyi koşulları aramaya sevk eden bir faktör oldu. Bu hassas ortamda kararını etkileyen bir diğer önemli faktör de Şah Tahmasb'ın uzun saltanatı sırasında artan istikrar olmuş olabilir. 930/1524 ve 944/1538 tarihleri arasında doğuda Horasan'a Özbeklerin beş defa saldırısı, eyaletin kontrolünün Safevîler tarafından sağlanmasıyla sona erdi.¹³⁵ Batı eyaletlerine yönelik Osmanlıların dört defa düzenledikleri sefer sonrası 962/1555 tarihinde imzalanan Amasya antlaşması her ne kadar Osmanlılara önemli Safevî topraklarının bırakılması için yapılmış olmasına rağmen yine de istikrarlı bir barışı sağlamıştır.¹³⁶ Safevî siyasî tarihi yanı sıra Cebel-i Âmil bölgesinin siyasî ve ekonomik şartları üzerine yapılan araştırmalar Âmilî göçün bu hususi dalgasının sepesifik sebeplerini daha açıklayıcı olabilir.

KAYNAKÇA

- Ali Muruvve. *et-Teşeyyu' beyne Cebel-i 'Amil ve İran*. London: 1987.
- Allouche, Adel. *The Origins and Development of the Ottoman-Safavid Conflict (906-962/1500-1555)*. Berlin: 1983.
- el-Âmilî, Ali b. Muhammed. *el-Dürri'l-mensûr mine'l-mâsûr ve gay-ri'l-mâsûr*. ed. Ahmed al-Hüseyinî. Kum: 1978
- el-Âmilî, Bahâüddîn. *el-Keşkül*. ed. Muhammed Sâdık Nâsiri. Kum: 1958-59.

¹³⁵ Bkz. Dickson, *Shah Tahmaisb and the Uzbeks*.

¹³⁶ Bkz. Allouche, *The Origins and Development of the Ottoman-Safavid Conflict*.

- el-Âmilî, Hüseyin b. Abdussamed. *el-İkdu'l-hüseynî*. ed. es-Seyyid Cevâd el-Müderresî el-Yezdî. Yezd: trs.
- el-Âmilî, Hüseyin b. Abdussamed. *Münâzârâtü'l-Âmilî me'a ba'd 'ulemâ Haleb*, MS Mektebetü'l-Mer'aşî. Kum: ts.
- el-Âmilî, Muhammed b. Hasan el-Hürr. *Emelü'l-âmil fî terâcim 'ulemâ-i Cebel-i 'Amil*. ed., Ahmed el-Hüseyin. Bağdat: 1965-66
- Arjomand, Said Amir. *The Shadow of God and the Hidden Imam*. Chicago: 1984.
- el-Bahrânî, Yusuf b. Ahmed. *Lü'letü'l-bahreyn*, ed. Muhammed Sadık Bahrululûm. Necef: 1966.
- Browne, E. G.. *A Literary History of Persia*. London: 1953.
- Ca'fer el-Muhâcir. *el-Hicre el-âmiliyye ilâ İnan fî asri's- Safevî: esbâbuhâ et-tarihyye ve netâicühâ es-sekâfiyye ve's-siyâsiyye*. Beyrut: 1989.
- el-Cezâirî, Nimetullah. *el-Envârü'l-nu'mâniyye*. Tebriz: 1958-61.
- Dickson, Martin B.. "Shah Tahmâsb and the Uzbeks: The Duel for Khurâsân with Ubayd Khan. 930-946/1524-40" (Ph. D. tez, Princeton University: 1958.
- el-Emin, Muhsin. *A'yânü's-Şîa*. Beyrut: 1984.
- Gıyaseddîn b. Hümâmiddîn Hâdemîr. *Habîbü's-siyer fî ahbârî ef-râdi'l-beşer*. Tahran: 1954.
- el-Hamevî, Yâkût b. Abdullah. *Mu'cemü'l-buldân*. Leipzig: 1867.
- el-Hansârî, Muhammed Bâkır, *Ravdâtü'l-cennât fî ahvâli'l-ulemâ ve's-sâdât*. Beyrut: 1991.
- el-Hassûn, Muhammed, *Resâilü el-Muhakkik el-Kerekî mukaddimesi*. Kum: 1988.
- el-İsfehânî, Mirzâ Abdullah. *Riyâzü'l-ulemâ ve huyâzü'l-fudelâ*. ed. Ahmed el-Hüseyinî. Kum: 1980
- İsfehânî, Muhammed Ma'sûm b. Hâcegî. *Hulâsâtü's-siyer*, ed. İraj Afşar. Tahran: 1989.
- Madelung, A. "Shiite Discussions on the Legality of the Kharj. "Proceedings of the Ninth Congress of the Union Europeenne des Arabisants et Islamisants. ed. Rudolph Peters. Leiden: 1981.

- el-Meclisi, Muhammed Bâkır. *Bihârü'l-envâr*. Tahran: 1956-72.
- Momen, Moojan. *An Introduction to Shii Islam*. New Haven: 1985.
- Münşi, İskender. *The History of Shah Abbas*. trc., R. M. Savory. Boulder: 1984.
- Roemer, Hans Robert. *Persien auf dem Weg in die Neuzeit: Iranische Geschichte von 1350-1750*. Beirut: 1989.
- Salati, Marco. "Les nisbe geografiche del 'K. Amal al-amil fi zikr 'ulama' Jabal 'Amil". *Cahiers d'onomastique arabe 1982-1984*. (1985): 57-63.
- Savory, R. M.. "The Principal Offices of the Safawid State during the Reign of Tahmâsp I (907-30/1501-24)," *BSOAS* 24. (1961)
- Savory, R. M.. "The Principal Offices of the Safawid State during the Reign of Ismdcil 1 (907-30/1501-24)," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies (BSOAS)* 23. (1960)
- Sohrwiede, Hanna. "Der Sieg der Safaviden in Persien und seine Rtickwirkung auf die Shiiten Anatoliens im 16. Jahrhundert," *Der Islam* 41. (1965)
- Tabatabaî, Hossein Modarressi. *An Introduction to Shici Law: A Bibliographical Study*. London: 1984.
- et-Tahrâni, Aga Bozorg. *Tabâkâtü'l-a'lâmi's-Şia: İhyâü'd-dâsir mine'l-karni'l-âsir*. Tahran: 1987.

MEZHEPLER TARİHİNDE ANONİM FİKİRLER SORUNU¹

Anonymous Ideas in the History of Islamic Sects

Betül YURTALAN²

İslam Bilimleri içerisinde yer alan İslam Mezhepleri Tarihi, amacı ve konusu belli olan, kendine özgü bir yöntemi bulunan, mezhep adı verilen din anlayışındaki farklılaşmaların kurumsallaşması sonucu ortaya çıkan beşeri oluşumları araştıran bir disiplindir. Onat ve Kutlu'nun yaptığı geniş İslam Mezhepleri Tarihi tanımı bu disiplinin konusunu, yöntemini ve amacını ortaya koymaktadır: "İslam Mezhepleri Tarihi, beşeri oluşum olan mezhepleri ve diğer din anlayışlarını, farklılaşmaya yol açan esas fikirlerin neler olduğu, nasıl doğduğu, hangi yerde, hangi zaman diliminde, hangi olaylarla irtibatlı olduğu; nasıl bir süreçte kurumsallaşmaya yol açtığı, kurumsal yapıların nasıl bir süreç takip ettiği, nerelerde etkin olduğu, bu süreçte ortaya çıkan gelişmelerin nelere sebep olduğu; bu süreçte üretilen görüş ve düşüncelerin İslam Düşüncesi'ne ne gibi katkılar sağladığı bakımlarından araştıran; bu mezheplerin kendi kaynaklarını merkeze alarak onlarla ilgili süreçleri güvenilir belge ve bilgilere dayalı

¹ Bu metin, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 2015-2016 öğretim yılında Prof. Dr. Sönmez Kutlu'nun Mezhepler Tarihi Araştırmalarında Usul adlı doktora dersinde araştırma notu olarak hazırlanmıştır. Katkı ve değerlendirmelerinden dolayı Prof. Dr. Sönmez Kutlu'ya ve Arş. Gör. İsmail Akkoyunlu'ya teşekkürlerimi sunarım.

² Arş. Gör. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

olarak, bilimsel yöntemle yeniden inşa etmeye çalışan bir disiplindir.”³

İslam Bilimleri içerisinde en erken teşekkül eden disiplinlerden biri olan İslam Mezhepleri Tarihi için mezhepler hakkında bilgi veren birinci ve ikinci el her türlü belge ve doküman oldukça önemlidir. Bu kaynakların her biri mezheplerin, sosyal, siyasi, kültürel ve dini açıdan farklı yönlerini aydınlatmaya imkân sağlamaktadır. İslam Mezhepleri Tarihi alanında araştırmalar yapılırken kullanılan temel kaynaklar, mezhep mensuplarının eserleri olan birincil kaynaklar ve makâlât adı verilen ikincil kaynaklardır. İlk dönemlerden itibaren ortaya konulan, *Makale*, *Makâlât*, *Fırak ve Mîlel-Nihal* adı verilen kaynaklar zengin bir edebiyat oluşturmuştur. Ancak temel kaynak sayılmalarına rağmen bu eserlerle alakalı bir takım problemler söz konusudur. Birinci ve ikinci yüzyılda mezhep mensuplarının kendi fikirleri hakkında yazdıkları makale tarzı eserlerin çoğunun günümüze ulaşmamış olması ve bu nedenle üçüncü yüzyıldan itibaren kaleme alınan *Makâlât* türü eserler üzerinden mezheplerin anlaşılmasına çalışılması, müelliflerin kendi fikirlerinin doğruluğunu mezhepçi bir bakış açısıyla diğer mezhepleri reddetme üzerinden ortaya koyma çabası, 73 fırka hadisi nedeniyle yapılan zorlama mezhep tasnifi metodlarının uygulanmış olması, mezheplerin hangi ortamda doğup kurumsallaştığına ve hangi süreçlerden geçtiğine yer verilmeden sadece fikirler üzerinden mezheplerin ele alınmış olması bu problemlerden bazılarıdır.⁴

Her ne kadar eserler kendi dönemlerindeki metodu yansıtıyor ve sorunların da buna göre değerlendirilmesi gerekiyorsa da zikredilen

³ Hasan Onat ve Sönmez Kutlu, “İslam Mezhepleri Tarihine Giriş”, *İslam Mezhepleri Tarihi El Kitabı* içinde, ed. Hasan Onat ve Sönmez Kutlu, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 21.

⁴ Detaylı bilgi için bkz. Ethem Ruhi Fırlalı, *Günümüz İslam Mezhepleri*, (İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2008), 20-41; Sönmez Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş*, (İstanbul: Dem Yayınları, 2008), 121-123; William Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fırlalı, (Ankara: Sarkaç Yayınları, 2010), 3-6; Sönmez Kutlu, *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri*, (Ankara: OTTO Yayınları, 2012), 384-386.

problemler nedeniyle bu kaynakların mezhepleri aydınlatmada yetersiz kalacağı açıktır. Bu nedenle mezhepler tarihiyle alakalı bir araştırmada asıl hedef, başta kendi kaynakları olmak üzere güvenilir birinci kaynakları kullanmak olsa da kaynakların güvenilirliği ile alakalı problemler dikkate alınarak farklı türden eserlerle bilgileri doğrulamak gerekmektedir. Dolayısıyla diğer bilim dallarına ait olan eserlerde yer alan doğrudan ve dolaylı olarak mezhepler, bunların fikirleri, mensupları ve tarihi seyri ile ilgili bilgiler, mezhepler tarihi araştırmaları için önem arz etmektedir. Bu tür kaynakların başında kelimî eserler, siyasi tarihler, edebiyat eserleri, şehir tarihleri, tabakat ve rical eserleri, biyografik eserler, coğrafya kitapları, nesep kitapları, tefsirler, lügatler, reddiyeler, menakıb/menakıbnameler ve çağdaş araştırmalar gelmektedir.⁵ Bu yolla siyasi tarih, düşünce tarihi ve sosyal tarihle birlikte değerlendirilerek ele alınan mezhep ve fikirlerin daha doğru anlaşılabilmesi mümkün olacaktır.

Mezhepler tarihinin temel kaynaklarıyla ilgili problemlerden birisi de fikirlerin anonimleştirilmesi sorunudur. Klasik mezhepler tarihçileri, fırkaların görüşlerini, kime ait olduğunu belirtmeksizin aktarmaktadır. Kaynaklarda fikirler, “Mürchie dedi ki”, “Mutezile dedi ki”, “Şia dedi ki” şeklinde kime ait olduğu belirtilmeden, anonim bir şekilde verilmiş ve mezhep içerisindeki herkese ait müşterek fikirler gibi sunulmuştur. Klasik kaynaklarda müellifler süreç içerisindeki değişimleri dikkate almadan genellemeler yapmışlardır. Ancak fırkaların görüşleri tarihsel bir süreçte ortaya çıkmakta ve gelişerek değişmektedir. Ortaya çıkan sorunlara farklı kişilerin farklı çözüm önerilerinde bulunması ve bu fikirlerin geliştirilmesi sonucunda fırkaların görüşleri ortaya çıkmaktadır. Bu görüşler, mezhep mensuplarının tamamının ortaklaşa belirlediği ve karara bağladığı görüşler değildir. Ancak bu, mezheplerin ortak hiçbir fikirleri olmadığı anlamına da gelmemektedir. Her mezhepte ortaklaşa benimsenen fikirler olduğu gibi, herkes tarafından benimsenmeyen, zamana ve mekâna göre değişen

⁵ Kutlu, *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri*, 386-390.

fikirler de mevcuttur.⁶ Dolayısıyla klasik kaynaklardaki bu genelle-yici ve indirgemeci ifadeler, açmazları beraberinde getirmektedir.

Bir mezhebin fikirleri, süreç içerisinde, aynı mezhebe mensup pek çok âlimin katkısıyla oluşmaktadır. Mezheplerin fikirlerinin oluşum ve gelişim sürecini belirlemeden ve anlamadan mezhebin görüşleri-nin ortaya konabilmesi mümkün değildir. Watt'ın da belirttiği gibi, ağırlık noktası, imkânlar ölçüsünde, belli kişiler ve görüşler üzerinde toplanmalıdır. "Cebriyye hakkındakiler" gibi umumi hükümler, bu hükümlerin yazarın zihnindeki kişilerden hangisine ait olduğu tespit ve tayin edilmediği sürece fazla bir değer ifade etmez.⁷ Dolayısıyla öncelikle mezhebin önde gelenlerinin hangi fikirlere sahip olduğu, mezhebin fikri gelişimine nasıl katkı sağladıkları tespit edilmelidir. "Fikirler üzerinde derinleşme" ve "şahıslar üzerine derinleşme" prensipleriyle ve zaman-mekan bağlamı göz önünde bulundurularak bu süreci ortaya koymak mümkün olabilir.⁸ Fikirler üzerinde derinleş-menin yolu, öncelikle bir fikrin ilk söylendiği şeklinin tespit edilmesi ve sonra da gelişim süreci ve teoriye dönüşümünün araştırılmasıdır. Bu araştırma, ele alınan dönemle ilgili her türlü kaynağın incelenme-sini, bu yolla dönemin sosyal, siyasi, kültürel, dini ve ekonomik yapısının tüm yönleriyle tespit edilmesini ve fikirlerin, olayların ve fir-kaların bu bağlamlar içerisinde değerlendirilmesini içermektedir. Fi-kirlerin kim tarafından, ne zaman, nerede, hangi bağlamda, ne için, kime karşı söylendiğinin tespit edilmesi fikirlerin nüvelerine ulaşıl-masını sağlayacaktır. Ardından fikirlerin nasıl bir gelişim gösterdiği ve etkilerinin ne olduğu ortaya konulmalıdır. Bu anlayış fikirlerin ta-rihlendirilmesini sağlayacaktır. Bu sayede hataların önüne geçmek mümkün olabilecektir.⁹

Klasik kaynaklarda mezheplerin oluşumunda süreçlerin göz önünde bulundurulmaması ve fikirlerin tarihlendirilmemesi sonucu

⁶ Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş*, 142.

⁷ Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 6.

⁸ Kutlu, *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri*, 407, 408; Os-man Aydınlı, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci-Mutezile'nin Oluşumu ve Ebu'l-Hüzeyl*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001), 13.

⁹ Kutlu, *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri*, 407, 408.

ortaya çıkan problemlere Zeydiyye'nin makâlât eserlerinde ele alınış biçimini örnek göstermek mümkündür. Klasik kaynaklardaki tanıma göre Zeydiyye, Zeyd b. Ali b. el-Hüseyin b. Ali b. Ebî Talib'e (ö. 122/740) uyanlar ve imametini Ali-Fâtıma soyundan gelen, âlim, salih, cesur, zahid gibi vasıfları haiz ve bizzat kılıca sarılıp kendi adına davette bulunarak imametini ilan edip mücadele meydanına çıkan kişilerin hakkı olduğuna inanan kimselerden oluşan topluluktur.¹⁰ Gökalp'in de belirttiği gibi, Zeydiyye'nin teşekkül sürecinden sonra kaleme alınan klasik mezhepler tarihi kaynakları tek tek şahısları ele alarak bu şahısların görüşlerini yansıtmaktan ziyade mezheplerin veya fırkaların görüşlerini anonim olarak vermişlerdir. Dolayısıyla bu kaynaklardan yola çıkarak Zeydiyye'nin imamet nazariyesinin oluşum sürecini tespit edebilmek mümkün değildir.¹¹ Örneğin Şehristani'nin verdiği bilgilere göre Zeydiyye, Zeyd b. Ali taraftarlarından oluşan bir fırkadır. Zeydiyye'ye göre imamet Fatıma'nın çocuklarıyla sınırlı olup başkaları buna ehil değildir. Bunlar, imamet için huruc eden cesur, cömert ve ilim sahibi Fatıma soyundan her kimseye itaatin farz olduğunu, onun imam olabileceğini söylerken, Hasan'ın çocukları ile Hüseyin'in çocukları arasında ayırım yapmamışlardır. Zeydiyye, saydığı özellikleri taşıyan iki imamın aynı anda farklı iki bölgede hüküm sahibi olmalarını da caiz görmüştür. Bu durumda her ikisi de itaati farz olan imam hükmündedir. Bu görüşler Zeyd'in de benimsediği görüşlerdir.¹²

Görüldüğü gibi Şehristani, Zeydiyye'nin imamet hakkındaki görüşlerini Zeyd b. Ali'ye nispet ederek aktarmaktadır. Ancak tanımda yer alan ve Zeyd'in de benimsediği ifade edilen fikirlere Zeyd döneminde açık bir biçimde rastlamak mümkün değildir. Zeyd döneminde gündeme gelen fikirler bu aktarılanlara kıyasla oldukça sınırlıdır. Zeyd, kendisine Ebû Bekir ve Ömer hakkındaki görüşlerinin sorul-

¹⁰ Ebû'l Feth Muhammed b. Abdülkerim Şehristanî, *Dinler ve Mezhepler Tarihi*, çev. Muharrem Tan, (İstanbul: Yeni Akademi Yayınları, 2006), 140.

¹¹ Yusuf Gökalp, "Zeydilik ve Yemen'de Yayılışı", (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2006), 52.

¹² Şehristanî, *Dinler ve Mezhepler Tarihi*, 140.

ması üzerine o ikisi hakkında iyilikten başka bir şey söyleyemeyeceğini ve babasından da onlar hakkında iyilikten başka bir şey duymadığını ifade etmiştir.¹³ Yine Zeyd'in hilafet amacıyla yaptığı girişimler onun hilafetin kendi hakları olduğuna inandığını göstermektedir. Dolayısıyla Gökalp'in de tespit ettiği üzere, Zeyd b. Ali döneminde Zeydiyye'nin imamet görüşü tam anlamıyla teşekkül ettiği söylenemez. Zeyd'in Hz. Ebu Bekir ve Ömer ile alakalı olumlu kanaatleri ve imametini kendi hakları olduğu fikri, Zeydiyye'nin imametini Ali-Fatıma soyuna ait olma ve efdal-mefdul anlayışına temel oluşturmuştur.¹⁴

Mutezile'nin teşekkül süreci de klasik kaynaklarda net olarak ortaya konulmayan bir husustur. Mutezile, Emevilerin son dönemindeki fikri tartışmaların odak noktasını oluşturan büyük günah meselesi, Allah'ın sıfatları gibi konular etrafında şekillenmeye başlayan, Abbasiler dönemindeki tercüme faaliyetleri ile birlikte felsefi fikirlerden beslenerek güçlenen ve Abbasilerin yükseliş sürecinde bir süre resmi mezhep statüsü kazanan dini-politik bir harekettir. Mezhep bilginleri Mutezile'nin temel ilkelerini "usulü hamse/beş esas" şeklinde formüle etmişlerdir.¹⁵ Ancak Mutezile'nin ilk ortaya çıktığı dönemden itibaren beş esasın varlığından söz edebilmek mümkün değildir. Bu esaslar süreç içerisinde oluşmuştur. Vasıl b. Ata (ö. 131/728) ve Amr b. Ubeyd (ö. 144/761) döneminde el-Menziletü beyne'l-Menziletayn, el-Va'd ve'l-Vaid ve el-Emru bi'l-Ma'ruf ve'n-Nehyi ani'l-Münker esasları teşekkül etmiştir. Tevhid ve Adl ilkeleri ise daha sonraki süreçte özellikle Ebu'l Huzeyl (ö. 227/841) döneminde gelişmiştir. Dolayısıyla Ebu'l Huzeyl'den önce Mutezile'nin beş esasından söz edebilmek mümkün değildir. Ayrıca bu esasların içe-

¹³ Ahmed b. Yahya Belâzuri, *Ensabü'l-Eşraf*, thk. Suheyl Zekar ve Riyad Zerkeli, trs., IV, 436; Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerir Taberi, *Tarihu'l Umem ve'l-Mulûk*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, (Beyrut: 1967), VII, 180-181; Ebû Hasan Ali b. Muhammed Abdülkerim İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, (Beyrut: Daru'l Kütübü'l İlmîyye, 1987), IV, 452-453.

¹⁴ Ayrıntılı bilgi için bkz. Gökalp, "Zeydilik ve Yemen'de Yayılışı".

¹⁵ Osman Aydın, "Mu'tezile", *İslam Mezhepleri Tarihi El Kitabı* içinde, ed. Hasan Onat ve Sönmez Kutlu, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 127.

rikleri de zamanla gelişmiştir. Yeni kültürlerle tanışmanın, yeni problemlerin oluşmasının etkisiyle tartışılan konular artmış, gelişmiş ve değişmiştir. Bu nedenle esasların içeriklerinin sistemleşmesi süreç içerisinde gerçekleşmiştir.¹⁶ Klasik mezhepler tarihi kaynaklarında bu duruma dikkat edilmeden Mutezile'nin ortak özellikleri ve görüşleri genel olarak aktarılmakta ve ardından alt kollara geçilmektedir. Böylece Mutezile'nin oluşum sürecine dair herhangi bir bilgi verilmeden görüşler Mutezile'nin genel görüşleri olarak aktarılmaktadır.¹⁷

Bunun yanı sıra klasik kaynaklarda Mutezile'nin Bağdat ve Basra Mutezilesi şeklinde ayrılarak incelenmesi ve karşılaştırmalar yapılmasının önemine de işaret etmek gerekmektedir.¹⁸ Her ne kadar görüşler bölgesel bazda anonim olarak değerlendirilse de bu ayrım Mutezile içerisindeki farklılaşmayı anlamak ve Bağdat ile Basra Mutezilesinin kilit isimlerinin görüşlerini tespit etmek açısından önemlidir. Mezheplerin bölgelere göre farklılaşması sadece Mutezile için söz konusu olan bir durum değildir. Bir mezhebin; tarihsel süreç, o dönemdeki siyasi, ictimai, kültürel durumlar, oluşumunda etkili olan olaylar ve diğer etkenler gibi pek çok unsur esas alınarak ve zaman-mekan bağlamı da göz önünde bulundurularak incelenmesi gerekmektedir. Bu nedenle çağdaş araştırmacılar mezhepleri araştırırken böl-

¹⁶ Mutezile'nin beş esasının oluşumu ve Mutezile'de Ebu'l Huzeyl'in yeri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Aydın, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*.

¹⁷ Ebû Mansûr ' Abdulkâhir b. Tâhir b. Muhammed Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. Ethem R. Fıglalı, (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 82 vd.; Şehristânî, *Dinler ve Mezhepler Tarihi*, 46 vd. Eşari'nin eserinde ise Mutezili fikirlerle ilgili olarak daha doğru bilgiler verilmiş ve daha tarafsız davranılmıştır. Eşari, Mutezili fikirlerin yanı sıra görüşlerin kimler tarafından benimsendiğine de yer vermiştir. Bkz. Ebû'l-Hasan Ali b. İsmâil Eş'ârî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, çev. M. Dalkılıç ve Ö. Aydın, (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2005), 154 vd; krş. Aydın, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, 21.

¹⁸ Ebû Reşid Nisâbüri, *el-Mesâil fi'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bagdâdiyyîn*, thk. Rıdvan es-Seyyid, (Beyrut: 1979).

gesel farklılıklara dikkat çekmiş ve kavramsallaştırmalar yapmışlardır. Mesela Zeydiyye, Taberistan Zeydiliği ve Yemen Zeydiliği¹⁹; Mürcie, Kufe Mürciesi ve Horasan Mürciesi²⁰; Hanefilik, Batı Hanefiliği ve Doğu Hanefiliği olarak²¹ ele alınmıştır. Bu sayede mezheplerin değişik bölgelerdeki farklılaşmalarına dikkat çekilmiş ve bu iki farklı yapı bir araya geldiğinde yaşanan değişimler daha kolay takip edilebilmiştir.

Klasik kaynaklarda mezheplerin alt kollarının kişi odaklı fırkalar olarak verilmesi de dikkat çekilmesi gereken bir husustur. Mesela kaynaklarda Mutezile'nin alt kolları, Vasiliyye, Amriyye, Huzeyliyye, Nazzamiyye şeklinde, Hariciliğin alt kolları ise Ezarika, Acaride, Necdat şeklinde belirlenmektedir. Her bir fırkada, o fırkaya ismini veren şahsın görüşleri aktarılmakta ve fırka mensuplarının da o kişiye uyanlar olduğu bildirilmektedir. Aslında bu fırkalar anlatılırken o kola adını veren şahsın veya ona yakın olanların görüşleri verilmekte ve bunlar bir fırkanın görüşü gibi aktarılmaktadır. Klasik kaynaklardaki bu tutumla birlikte bazı mezhep mensuplarının görüşleri bir fırkanın görüşü gibi sunulmakta, fikirler aslında bir şahsa aitken anonim bir içerik kazanmaktadır. Bu da fikirlerin tam olarak kime ait olduğunun tespit edilmesini, dolayısıyla mezheplerin ve mezhebe mensup alimlerin fikirlerinin anlaşılmasını güçleştirmektedir. Yine de bu durumu Watt'ın deyiimiyle yarı anonim olarak değerlendirmek²² ve bu hususun şahısların fikirlerini tespitinde, "Şia dedi ki" şeklindeki genel ifadelerden daha avantajlı olduğunu belirtmek gerekmektedir.

¹⁹ Bkz. Yusuf Gökcalp, "Zeydilik ve Taberistan'da Yayılması", (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 1999); Gökcalp, "Zeydilik ve Yemen'de Yayılışı".

²⁰ Bkz. Sönmez Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, (Ankara: TDV Yayınları, 2010).

²¹ Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarîlik Mâturîdîlik İlişkisi*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013).

²² Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 6.

Fikirlerin oluşumunda muhataplık ilişkileri de göz önünde bulundurulması gereken bir diğer husustur.²³ Fırkalar muhataplarına göre de değişim ve dönüşüm geçirmişlerdir. Örneğin, Eşariler Hanefileri fikhî bakımdan muhatap kabul etmişler ve eleştirilerini bu yönde yoğunlaştırmışlardır. Hanefiler ise Eşarilerin bu eleştirilerini daha çok kelamî bir zeminde cevaplamaya çalışarak kendi kelamî kimliklerini Eşarilik üzerinden yeniden oluşturmuşlardır.²⁴ Bu ilişkileri anlamadan Hanefiler, dolayısıyla Maturidiler ve Eşariler arasındaki ilişkileri ve bunun ilgili dönemde eserlere yansıyan yüzünü tespit etmek güçleşecektir. Bu duruma bir başka örnek olarak Bağdad'da Büveyhiler döneminde yaşanan gelişmeler verilebilir. Büveyhiler döneminde Bağdad'da Şiilik güçlenmiş ve etkisini artırmıştır. Bu süreçte Şiilerin faaliyetlerine bir tepki olarak Hanbeliler arasında Muaviye taraftarlığı güçlenmiştir. Büveyhilerin Muizzüddeve döneminde (333-356/945-967) Ehl-i Beyt'e saygısızlık yapanlara ve Muaviye'ye karşı lanet etme politikası²⁵ Sünniler, özellikle de Hanbeliler arasında tepkisel bir biçimde Muaviye taraftarlığının oluşmasına neden olmuştur.²⁶ Bölgede Şiilere karşı muhalif tutum, onların düşmanı sayılan Muaviye'yi aşırı yüceltme şeklinde kendini göstermiştir.²⁷ Bu durumu göz önünde bulundurmadan Hanbelilerin Muaviye taraftarı tutumunu anlamak ve değerlendirmek mümkün olmayacaktır. Bu yaklaşım tüm Hanbelilerin Muaviye yanlısı olduğu algısına da yol açacaktır. Nitekim Ebu Temmam eserinde zamansal ve bölgesel bir ayrıma gitmeden Hanbelilere göre Allah'ın kıyamet günü Muaviye'yi yakınına alacağını, onu

²³ Mehmet Kalaycı, "Şiilik-Sünnilik İlişkisinin Kapsamı ve Sınırlarına Dair Bazı Metodik Mülâhazalar", *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları*, VI/2, (Güz 2013), s. 309-315.

²⁴ Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*, 30.

²⁵ Bkz. İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târîh*, VII, 269. Ayrıca bkz. Metin Bozkuş, *Büveyhiler ve Şiilik*, (Sivas: Vizyon Yayıncılık, 2003), 118-148; Ahmet Güner, "Büveyhiler Devrinde Bağdad'da Kerbela/Aşure, Gadir Humm ve benzeri Şii Uygulamaları", *Çeşitli Yönleriyle Kerbela*, Sivas, c. I, (2010): 328, 329.

²⁶ Güner, "Büveyhiler Devrinde Bağdad'dan Bazı Yansımlar", s. 158.

²⁷ Joel L. Kraemer, *Humanism in the Renaissance of Islam*, (Leiden: Brill, 1986), 64, 65; Habib Zeyyat, "Abbasiler Döneminde Muaviye Taraftarlığı", çev. M. Mücahid Dünder, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 28, (2013): 175-182.

cennetine koyacağını ifade etmekte²⁸ ve bu görüşü tüm Hanbeliler için genel bir görüş olarak sunmaktadır. Bu durumda bir mezhebin bir görüşünü kime ait olduğunu belirtmeden anonim olarak vermek ve onu mezhep mensuplarının tamamının görüşü gibi sunmak meseleleri anlamayı zorlaştırmakta, yaşananların ve karşılıklı ilişkilerin fikirlerdeki etkisini görmeyi güçleştirmektedir.

Değerlendirme

Mezhepler tarihinin klasik kaynakları şüphesiz İslam mezhepleri tarihi çalışmalarının en temel kaynaklarıdır. Bununla birlikte bu kaynakların bazı problemleri bulunmaktadır. Elbette ki günümüze ulaşan kaynaklar kendi dönemlerinin yazım geleneğine göre şekillenmiş ve metodlarını oluşturmuşlardır. Mezhepler tarihi eserleri de yazıldıkları dönemin şartlarına göre kaleme alınmış ve bir literatür oluşturmuştur. Günümüzde problem olarak karşımıza çıkan hususlar o dönemde o eserlerin temel karakteristiklerini oluşturmaktadır. Ancak bu farkındalık, kaynakların araştırmalarda zorluk oluşturan problemleri görmezden gelmeyi gerektirmez. Aksine sorunları ortaya koymak ve bunların bilincinde olarak eserleri değerlendirmek, mezheplere ve görüşlerine dair bilgileri farklı kaynak türlerinden de yararlanarak ortaya koymak gerekmektedir. Klasik mezhepler tarihi kaynaklarında karşılaşılan problemlerden birisi fikirlerin anonim bir biçimde verilmesidir. Fikirler, kimin ya da kimlerin, ne zaman ve hangi bölgede benimsendiği belirtilmeksizin, mezhebin tamamına nispet edilerek aktarılmaktadır. Bu da mezhebin gelişim ve değişim sürecini takip etmeyi zorlaştırmaktadır.

Zikredilen sorunun önüne geçebilmek ve mezheplerin gelişim süreçlerini ortaya koyabilmek, fikirleri savunan şahısların ve fikrin gelişim çizgisinin tespit edilmesi ile mümkün olabilir. Fikirlerin tarih-

²⁸ Ebu Temmâm, *Bâbu's-Şeytân, An Ismâîlî Heresiography: The 'Bâb al-Shaytân' from Abu Tammâm's Kitâb al-Shajara*, thk. W. Madelung ve P. Walker, (Leiden: Brill, 1998), 38-39.

lendirilmesi ve şahıslar üzerinde derinleşmeye yönelik anlayışın gelişmesi, mezheplerin muhataplık ilişkilerinin göz önünde bulundurulması, zamansal ve bölgesel farklılıklara göre mezhep içi değişimlerin takip edilmesi bu noktada dikkat edilebilecek hususlardandır. Fikirlerin hangi şahsa ait olduğunun ve hangi bölgelerde nasıl gelişip değişiklik gösterdiğinin tespiti oldukça önemlidir. Mezhepler içerisindeki ayrılıklar, bu ayrılıkların sebepleri, fırkalar arasındaki farklılaşmalar gibi sosyal, siyasi, ekonomik pek çok etkene bağlı hususlar bu ayrıntılı yaklaşımlarla ortaya konulabilecektir. Karşılıklı ilişkilere de bağlı olarak fikirlerin zamanla kapsamının genişlediği ya da daraldığı veya değişip dönüştüğü göz önünde bulundurulduğunda mezheplerin gelişim süreci aydınlatılabilecektir. Bu hususlar tespit edildiğinde bir fikrin, mezhebin tüm mensupları tarafından, her zaman ve her bölgede savunulduğu yanlına düşmenin de önüne geçilebilir. Bu yolla yapılan çalışmalar çok yönlü ve karşılaştırmalı kaynak kullanımını gerektirmektedir. Böylece klasik mezhepler tarihi kaynaklarından, içeriklerindeki problemlerin bilincinde olarak yararlanmak ve kaynakları bu yolla işlevsel hale getirmek mümkün olabilecektir.

KAYNAKÇA

- Aydınlı, Osman. *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci-Mutezile'nin Oluşumu ve Ebu'l-Hüzeyl*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001.
- Aydınlı, Osman. "Mu'tezile". *İslam Mezhepleri Tarihi El Kitabı* içinde, ed. Hasan Onat ve Sönmez Kutlu, Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr 'Abdulkâhir b. Tâhir b. Muhammed. *Mezhepler Arasındaki Farklar*. çev. Ethem R. Fığlalı, Ankara: TDV Yayınları, 2011.
- Belâzuri, Ahmed b. Yahya. *Ensabu'l-Eşraf*. thk. Suheyl Zekar ve Riyad Zerkeli, trs.
- Bozkuş, Metin. *Büveyhîler ve Şiilik*. Sivas: Vizyon Yayıncılık, 2003.

- Ebu Temmâm. *Bâbu's-Şeytân, An İsmâilî Heresiography: The 'Bâb al-Shaytân' from Abu Tammâm's Kitâb al-Shajara*. thk. W. Madelung ve P. Walker, Leiden: Brill, 1998.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasan Ali b. İsmâil. *İlk Dönem İslam Mezhepleri*. çev. M. Dalkılıç ve Ö. Aydın, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2005.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. *Günümüz İslam Mezhepleri*. İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2008.
- Gökâl, Yusuf. "Zeydilik ve Taberistan'da Yayılması". Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 1999.
- Gökâl, Yusuf. "Zeydilik ve Yemen'de Yayılışı". Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2006.
- Güner, Ahmet. "Büveyhîler Devrinde Bağdad'da Kербela/Aşure, Gadir Humm ve benzeri Şii Uygulamaları". *Çeşitli Yönleriyle Kербela*, Sivas, c. I, (2010): 325-339.
- İbnu'l-Esir, Ebû Hasan Ali b. Muhammed Abdülkerîm. *el-Kâmil fi't-Târîh*. Beyrut: Daru'l Kütübü'l İlmiyye, 1987.
- Kalaycı, Mehmet. *Tarihsel Süreçte Eşarîlik Mâturîdîlik İlişkisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- Kalaycı, Mehmet. "Şiilik-Sünnîlik İlişkisinin Kapsamı ve Sınırlarına Dair Bazı Metodik Mülâhazalar". *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları*, VI/2, (Güz 2013): 293-319.
- Kraemer, Joel L. *Humanism in the Renaissance of Islam*. Leiden: Brill, 1986.
- Kutlu, Sönmez. *Mezhepler Tarihine Giriş*. İstanbul: Dem Yayınları, 2008.
- Kutlu, Sönmez. *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Kutlu, Sönmez. *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlenmeleri*. Ankara: OTTO Yayınları, 2012.
- Nisâbüri, Ebû Reşid. *el-Mesâil fi'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bagdâdiyyîn*. thk. Rıdvan es-Seyyid, (Beyrut: 1979).

- Onat, Hasan ve Sönmez Kutlu. “İslam Mezhepleri Tarihine Giriş”. *İslam Mezhepleri Tarihi El Kitabı* içinde, ed. Hasan Onat ve Sönmez Kutlu, Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Şehristanî, Ebû'l Feth Muhammed b. Abdülkerim. *Dinler ve Mezhepler Tarihi*. çev. Muharrem Tan, İstanbul: Yeni Akademi Yayınları, 2006.
- Taberi, Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerir. *Tarihu'l Umem ve'l-Mulûk*. thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, Beyrut: 1967.
- Watt, W. Montgomery. *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*. çev. Ethem R. Fığlalı, Ankara: Sarkaç Yayınları, 2010.
- Zeyyat, Habib. “Abbasiler Döneminde Muaviye Taraftarlığı”. çev. M. Mücahid Dünder, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 28, (2013): 175-182.

