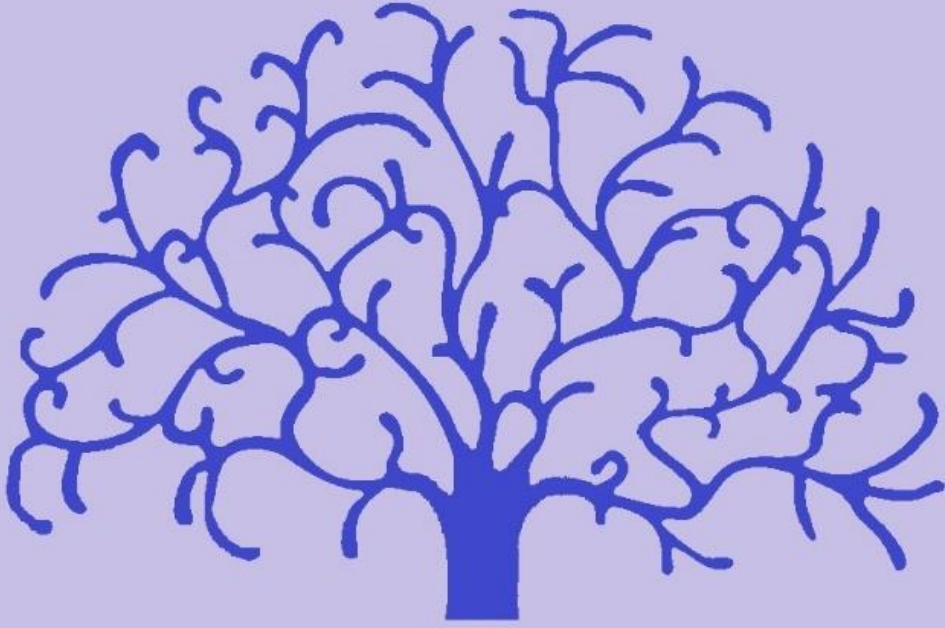


ISSN 1309 5803

e-Makâlât

Cilt / Volume: 10 | Sayı / Issue: 1
BAHAR / SPRING 2017



Mezhep Araştırmaları Dergisi

Journal of Research of Ismamic Sects

e-MAKÂLÂT MEZHEP ARAŞTIRMALARI DERĐİSİ

e-Makâlât Journal of Islamic Sects Research

Cilt / Volume: 10 | Sayı / Issue: 1 | BAHAR / SPRING 2017

Editörler Kurulu / Editorial Board

Mehmet Saffet Sarıkaya, Prof. Dr.

(Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

Ahmet İshak Demir, Doç. Dr.

(Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

Tasarım & Mizanpaj / Journal Design

Ahmet İshak Demir

İletişim / Mailing

emakalat@emakalat.com

Copyright (c) 2017 | www.emakalat.com | All Rights Reserved

www.emakalat.com

e-MAKÂLÂT MEZHEP ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

e-Makâlât Journal of Islamic Sects Research

Cilt / Volume: 10 | Sayı / Issue: 1 | BAHAR / SPRING 2017

İÇİNDEKİLER | CONTENTS

Makaleler | Articles

**Mehmet Şerefettin Yaltkaya ve "Yezîdiler" Başlıklı Makalesi
(Tahlil, Değerlendirme ve Sadeleştirme) 1-50**

Mehmet Şerefettin Yaltkaya and his article of "Yezidis" (Analysis,
Evaluation and Publication)

Halil İbrahim Bulut

Cem Dergisi'nin Sunumuyla Alevilikte İnançlar..... 51-76

Beliefs in Alawism Presented in Journal of Cem

Ahmet İshak Demir; Yaşar Şanlı

İslam Birliği İnşasında Bir Engel Olarak

Mezhep-Cemaat Taassubu ve Çözüm Yolları 77-102

"Sect-Community Fanaticism" As a Barrier to Building
Islam Unity and Solution Ways

Fevzi Rençber

شهادة الإمام الحسين وفعاليات المولد الشريف حداداً 103-112

İmâm Hüseyin'in Şehadeti ve Şehadet Matemlerinin

Hatırlattığı Kutlu Doğum Programları

Imam Hussain's Shehadeh (Holy death) and Mevlid-i Sherif (Blessed
Birth) Programs That Evocated by Mournings of Imam's Shehadeh

Mustafa Akman

Kars Caferilerinde Dinî İnanç ve Sosyal Pratikler 113-147

Religious Belief and Social Practices in Kars Jaferism

Hüseyin Doğan

Şîi-Usûlî Düşünce Açısından

Şeyh Müfid ile Şerif el-Murtazâ Mukayesesi..... 149-182

Comparison of Shaikh Mufid and Sharif al-Murtada from
Shi'i-Usuli Perspective

Habib Kartaloğlu

Mâtürîdî'nin Kur'an'da Yer Alan

"el-hayatü'd-dünya" Kavramına Yüklelediği Anlamlar 183-205

Interpretation of Qur'anic Concept al-Hayatu'd-dunya
(Life on Earth) by Maturidi

Ali Suuçak

e-MAKÂLÂT MEZHEP ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

e-Makâlât Journal of Islamic Sects Research

Cilt / Volume: 10 | Sayı / Issue: 1 | BAHAR / SPRING 2017

İÇİNDEKİLER | CONTENTS

Çeviriler | Translations

- İslami Fundamentalizm ve Mezhep Şiddeti:
Kuzey Nijerya'daki "Maitatsine" ve "Boko Haram"
Krizleri..... 207-235**
Islamic Fundamentalism and Sectarian Violence:
The "Maitatsine" and "Boko Haram" Crises in Northern Nigeria"
N. D. Danjibo, çev. Zeynep Alimoğlu Sürmeli

Araştırma Notları | Research Notes

- İbn Haldun'un Asabiyet Teorisinin Harici Düşünce
Üzerinde Yansımaları..... 237-257**
Reflections of Ibn Khaldūn's Theory of 'Aşabiyyah on
Khawarij Thought
Büşra Yurtalan

Kitap Tanıtım | Book Review

- Harun Yıldız, Kendi Kaynakları Işığında Hâriciliğin Doğuşu ve
Gelişimi..... 259-268**
Fevzi Rençber

e-MAKÂLÂT MEZHEP ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

e-Makâlât Journal of Islamic Sects Research

Cilt / Volume: 10 | Sayı / Issue: 1 | BAHAR / SPRING 2017

Danışma Kurulu | Advisory Board

Prof. Dr. A. Bülent Ünal <i>Dokuz Eylül Ü.</i>	Prof. Dr. Mehmet Kubat <i>İnönü Ü.</i>
Prof. Dr. Ahmet Ak <i>Sütçü İmam Ü.</i>	Prof. Dr. Mehmet Zeki İşcan <i>Atatürk Ü.</i>
Prof. Dr. Ahmet Turan <i>Ondokuz Mayıs Ü.</i>	Prof. Dr. Metin Bozan <i>Dicle Ü.</i>
Prof. Dr. Avni İlhan <i>Dokuz Eylül Ü.</i>	Prof. Dr. Metin Bozkuş <i>Cumhuriyet Ü.</i>
Prof. Dr. Cemil Hakyemez <i>Hitit Ü.</i>	Prof. Dr. Muharrem Akoğlu <i>Erciyes Ü.</i>
Prof. Dr. Ethem Ruhi Fıçlalı <i>Dokuz Eylül Ü.</i>	Prof. Dr. Mustafa Ekinci <i>Harran Ü.</i>
Prof. Dr. Halil İbrahim Bulut <i>İstanbul Ü.</i>	Prof. Dr. Mustafa Öz <i>Marmara Ü.</i>
Prof. Dr. Harun Yıldız <i>Ondokuz Mayıs Ü.</i>	Prof. Dr. Osman Aydınlı <i>Ankara Ü.</i>
Prof. Dr. Hasan Onat <i>Ankara Ü.</i>	Prof. Dr. Ömer Faruk Teber <i>Akdeniz Ü.</i>
Prof. Dr. İlyas Üzüm <i>Marmara Ü.</i>	Prof. Dr. Sayın Dalkıran <i>Uşak Ü.</i>
Prof. Dr. Mazlum Uyar <i>Marmara Ü.</i>	Prof. Dr. Seyit Bahcıvan <i>Necmettin Erbakan Ü.</i>
Prof. Dr. Mehmet Ali Büyükkara <i>Marmara Ü.</i>	Prof. Dr. Sıddık Korkmaz <i>Necmettin Erbakan Ü.</i>
Prof. Dr. Mehmet Atalan <i>Kastamonu Ü.</i>	Prof. Dr. Sönmez Kutlu <i>Ankara Ü.</i>
Prof. Dr. Mehmet Dalkılıç <i>İstanbul Ü.</i>	Prof. Dr. Yusuf Benli <i>Erciyes Ü.</i>

e-MAKÂLÂT MEZHEP ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

e-Makâlât Journal of Islamic Sects Research

Cilt / Volume: 10 | Sayı / Issue: 1 | BAHAR / SPRING 2017

Sayı Hakemleri | Reviewers of the Issue

- Prof. Dr. Ahmet Ak, *Sütçü İmam Ü.*
Prof. Dr. Cemil Hakyemez, *Hitit Ü.* (2 adet)
Prof. Dr. Halil İbrahim Bulut, *İstanbul Ü.*
Prof. Dr. Harun Yıldız, *Ondokuz Mayıs Ü.* (2 adet)
Prof. Dr. İlyas Üzüm, *Marmara Ü.*
Prof. Dr. Mehmet Dalkılıç, *İstanbul Ü.*
Prof. Dr. Metin Bozan, *Dicle Ü.* (3 adet)
Prof. Dr. Metin Bozkuş, *Cumhuriyet Ü.*
Prof. Dr. Musa Koçar, *Süleyman Demirel Ü.*
Prof. Dr. Ömer Faruk Teber, *Akdeniz Ü.*
Doç. Dr. Emine Öztürk, *Kafkas Ü.*
Doç. Dr. Yusuf Gökbalp, *Çukurova Ü.*
Yrd. Doç. Dr. Adem Arıkan, *İstanbul Ü.*
Yrd. Doç. Dr. Aytekin Şenzybek, *Necmettin Erbakan Ü.*
Yrd. Doç. Dr. Fevzi Rençber, *Şirnak Ü.*
Yrd. Doç. Dr. Kamile Ünlüsoy, *Süleyman Demirel Ü.*

e-MAKÂLÂT MEZHEP ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

e-Makâlât Journal of Islamic Sects Research

Cilt / Volume: 10 | Sayı / Issue: 1 | BAHAR / SPRING 2017

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 değerlendirmesi, edisyon kritik, sadeleştirme vb. çalışmalar yayımlanır.

Süreç

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

Tarandığı Veri Tabanları

- DOAJ: Directory of Open Access Journals
- EBSCOHOST: Academic Search Complete
- ULAKBİM Sosyal ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı
- SOBİAD: Sosyal Bilimler Atıf Dizini
- TDV İSAM İlahiyat Makaleler Veri Tabanı

e-MAKÂLÂT MEZHEP ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

e-Makâlât Journal of Islamic Sects Research

Cilt / Volume: 10 | Sayı / Issue: 1 | BAHAR / SPRING 2017

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

e-Makâlât Journal of Islamic Sects Research

Cilt / Volume: 10 | Sayı / Issue: 1 | BAHAR / SPRING 2017

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.

e-MAKÂLÂT MEZHEP ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

e-Makâlât Journal of Islamic Sects Research

Cilt / Volume: 10 | Sayı / Issue: 1 | BAHAR / SPRING 2017

Kitap Bölümü veya Diğer Kısımlar

1. Rudolph Ulrich, “Mâtürîdiliğin Ortaya Çıkışı”, çev. Ali Dere. *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdilik* içinde, haz. Sönmez Kutlu (Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2003), 29.
2. Ulrich, “Mâtürîdiliğin Ortaya Çıkışı”, 18-39.
3. Ulrich, Rudolph. “Mâtürîdiliğin Ortaya Çıkışı”. çev. Ali Dere. *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdilik* 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 Yezidilik: Yezidilerin Adî b. Musâfir Algısında Yaşanan Farklılaşmalar”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/2 (2012): 28.
2. Bozan, “Şeyh Adî'siz Yezidilik”, 29.
3. Bozan, Metin. “Şeyh Adî'siz Yezidilik: Yezidilerin Adî b. Musâfir Algısında Yaşanan Farklılaşmalar”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/2 (2012): 23-41.

e-MAKÂLÂT MEZHEP ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

e-Makâlât Journal of Islamic Sects Research

Cilt / Volume: 10 | Sayı / Issue: 1 | BAHAR / SPRING 2017

Makale (Online)

1. Mehmet Atalan, “Cenknemelerde Hz. Ali'nin Yeri”, *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi* 5/2 (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* 5/2 (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*, 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.

ISSN 1309-5803

e-MAKÂLÂT MEZHEP ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

e-Makâlât Journal of Islamic Sects Research

Cilt / Volume: 10 | Sayı / Issue: 1 | BAHAR / SPRING 2017

Dikkat Edilecek Diğer Noktalar

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

**MEHMET ŞEREFETTİN YALTKAYA VE "YEZİDİLER"
BAŐLIKLİ MAKALEŐİ****(TAHLİL, DEĞERLENDİRME VE SADELEŞTİRME)**

Mehmet Şerefettin Yaltkaya and his article of "Yezidis"

(Analysis, Evaluation and Publication)

Prof. Dr. Halil İbrahim BULUT*

Öz

Mehmet Şerefettin Yaltkaya, Osmanlı'nın son döneminde yetişen ve Cumhuriyetin ilk yıllarında önemli görevlerde bulunan bir ilim adamıdır. İyi bir eğitim aldığı, uzun yıllar öğretmen ve öğretim üyesi olarak çalıştığı, özgün araştırmalar ve önemli çeviriler yaptığı bilinmektedir. Yakın dönemde yaşamış ve devlette önemli vazife almış olmasına rağmen Yaltkaya hakkında yeterli derecede akademik çalışmalar yapıldığı söylenemez. Onun kaleme aldığı çalışmalarının önemli bir kısmı 1928 yılı öncesine aittir, yani eski harflerle neşredilmiştir. Bu çalışmaların günümüz Türkçesine kazandırılması bir ihtiyaçtır. Biz, Yaltkaya'nın 1926 yılında Osmanlıca neşredilen "Yezidiler" makalesini, latinize edip sadeleştirmek, tahlil ve değerlendirmesini yapmak suretiyle günümüz okuyucusuna kazandırmak istedik. Aşağıda Mehmet Şerefettin Yaltkaya'nın hayatına ve ilmi kişiliğine, Yezidiler makalesinin içeriğine, dikkat çektiği hususlara ve son olarak da "Yezidiler" makalesinin sadeleştirilmiş ve dipnotlarla takviye edilmiş haline yer verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Yaltkaya, Yezidilik, Yezidiler, İslam, İslam Mezhepleri

Abstract

Mehmet Şerefettin Yaltkaya is a scientist who grew up in the last period of the Ottoman Empire and who has important duties in the first years of the Republic. He has a good education and he has worked for many years as a teacher and lecturer at the university. He has done original research and important translations. Although he lived recently and took important duties in the state, it can not be said that academic studies have been done about him adequately. An important part of the work which he wrote, belongs to the case before the revolution, ie, it is published in ancient letters. It is a necessity to bring these studies to contemporary Turkish. In this context, we have done the following: Yaltkaya's life and scientific personality, the content of the Yezidis 'article and the attention to it, and finally the simplified version of Yezidis' article with its footnotes.

Keywords: Yaltkaya, Yazidism, Yazidis, Islam, Islamic sects.

* Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakóltesi, İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, hibulut@gmail.com

Başvuru Submission	Kabul Accept	Yayın Publish
19.04.2017	03.06.2017	30.06.2017

DOI 10.18403/emakalat.307074

GİRİŞ

Mehmet Şerefettin Yaltkaya, Osmanlı'nın son dönemimde yetişen ve Cumhuriyetin ilk yıllarında önemli görevlerde bulunan bir ilim adamıdır. İyi bir eğitim aldığı, uzun yıllar öğretmen ve öğretim üyesi olarak kamuda çalıştığı, özgün araştırmalar ve önemli çeviriler yaptığı bilinmektedir. İlmî ve akademik çalışmalarının yanı sıra, Rıfat Börekçi'den (1860-1941) sonra Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin ikinci Diyanet İşleri Başkanı olarak görev yapmıştır. Devlette devamlılık esas olduğundan Osmanlı Devletinin son döneminde yetişen ilim adamlarının Cumhuriyet'in kurulmasıyla birlikte ilmî ve fennî faaliyetlerini sürdürmüş olmaları gayet tabiidir. Bunların bir kısmı hakkında ayrıntılı bilgi sahibi olduğumuz halde bazılarının isim ve eserlerine sıkça atıfta bulunulmasına rağmen haklarında ya da eserleri konusunda yeterince çalışma yapıldığı anlaşılmaktadır. Nitekim yakın dönemde yaşamış, özellikle İslam Mezhepleri Tarihi ve Kelam İlmi konusunda önemli çalışmalar yapmış olmanın yanında devlette de önemli vazifeler ifa etmiş olan Mehmet Şerefettin Yaltkaya hakkında yeterli derecede akademik çalışmaların yapıldığı söylenemez.¹ Şüphesiz bu ihmal edilmişliğin dinî ve dahi siyasi sebepleri mevcuttur.

Yaltkaya'nın, mensubu olduğumuz İstanbul Üniversitesi ve İlahiyat Fakültemizde uzun yıllar ders okutan bir hoca olmasını da dikkate alarak, Dârülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuasında neşrettiği bir makalesini günümüz okuyucusuna kazandırmak, tahlil ve değerlendirmesini yapmak suretiyle bir vefa borcunu yerine getirmek istedik. Yaltkaya'nın başyazarları arasında olduğu *İstanbul Dârülfünunu*

¹ Yaltkaya hakkında yakın dönemde yapılmış bazı akademik çalışmalar şöyledir: Abdurrahman Boyraz, "M. Şerafeddin Yaltkaya ve Kelami Görüşleri", (Yüksek Lisans tezi, Marmara Üniversitesi, 1995); Nevzat Güle, "Ortadoğu ve İslam Ülkeleri Entelektüel Yaşamında Din Adamlarının Sekülerleşme Projeleri ve M. Şerafeddin Yaltkaya Örneği", (Yüksek Lisans tezi, Marmara Üniversitesi Ortadoğu ve İslam Ülkeleri Enstitüsü, 2002), 136 s.; Hüseyin Ovacı, "Mehmed Şerafeddin Yaltkaya (1879-1947)'nin Mezhepler Tarihi ile İlgili Çalışmaları (Tahlil ve Değerlendirme)" (Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi, 2010), 85 s.; Bünyamin Engizek, "Mehmed Şerafeddin Yaltkaya'nın İctimâî İlm-i Kelam Anlayışı" (Yüksek Lisans Tezi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, 2012), 140 s.

İlâhiyat Fakültesi Mecmuası (DİFM), Tevhîd-i Tedrîsat Kanunu ile Dârü'l-Hilâfeti'l-Aliyye Medresesi kapatılıp yerine Dârülfünun'da İlâhiyat Fakültesi kurulması (1924) sonrasında, 1925-1933 yılları arasında çıkarılan ilmî bir mecmuadır. Söz konusu yıllar arasında; harf inkılabına kadar Arap alfabesiyle on sayı (1-10), 1928'den 1933 yılına kadar Latin alfabesiyle on beş sayı (11-25) olmak üzere toplamda 25 sayı neşredilmiştir.² Söz konusu makalelerde İslâm tarihi, Türk ve İslâm sanatları tarihi, dinler tarihi, kelam tarihi ve İslam mezhepleri gibi konulara öncelik verilmek suretiyle tarihî, içtimai, dinî ve felsefî içerikli bir dergi olduğu bilinmektedir. Harf devrimine kadar Arap alfabesiyle devrimden sonra da Latin alfabesiyle yayımlanan mecmua, 1933'te İlâhiyat Fakültesi'nin kapatılmasıyla birlikte yayım hayatına son vermiştir. Bu itibarla Yalpkaya'nın *DİFM*'de neşredilen çalışmalarının önemli bir kısmı Osmanlıca (eski alfabeyle) olduğuna dikkat çekmek gerekir. Mesela Yalpkaya'nın "Mu'tezile ve Hüsn-Kubh" (sy. 2, 1926), "Yezîdîler" (sy. 3 ve 4, 1926), "Fâtımîler ve Hasan Sabbâh" (sy. 4, 1926), "Nâsır-ı Husrev" (sy. 5-6, 1927), "Karâmita ve Sinan Reşidüddin" (sy. 7, 1928), "Bâtınîlik Tarihi" (sy. 8, 1928) gibi makaleleri eski harflerle neşredilmiştir. Bunlardan "Mu'tezile ve Hüsn-Kubh"³ ve "Fâtımîler ve Hasan Sabbâh"⁴ makalelerinin sadeleştirilerek günümüz Türkçesi ile neşredildiklerini bilmekteyiz. Müellifin hem *DİFM*'de hem de diğer mecmualarda neşredilen Osmanlıca makalelerinin latinize edilip günümüz okuyucusuna kazandırılması önemli bir hizmet olacaktır. Zira harf inkılabıyla birlikte bin yıllık ilim ve edebiyat birikiminden mahrum kalan yeni nesillerin bu eserleri okuması ve faydalanması bu haliyle güçtür. İmam Hatip ve İlâhiyat Fakültesi öğrencileri bile -eğer özel gayret gösterip bir meleke kazanmamışlarsa- bu ilim deryasına ait yazma ve matbu eserleri okuyup anlayamadıkları hususu bir hakikattir. Aşağıda

² Dârülfünun İlâhiyat Fakültesi Mecmuası hakkında geniş bilgi için bkz. Hamit Er, "Dârülfünun İlâhiyat Fakültesi Mecmuası", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 8 (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 526-527.

³ Bkz. Ali Duman, "Şerafeddin Yalpkaya ve "Mu'tezile ve Husn-kubh Meselesi" Makalesi", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 2/4 (2002): 53- 65.

⁴ Bkz. Adnan Adıgüzel, "Mehmet Şerafeddin Yalpkaya'nın Fatimiler ve Hasan Sabbah Başlıklı Makalesinin Sadeleştirilmesi", *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 12 (Kasım 2014): 187-220.

Mehmet Şerefettin Yaltkaya'nın hayatına ve ilmî kişiliğine, Yezîdiler makalesinin içeriğine ve dikkat çektiği hususlara ve son olarak da "Yezîdiler" makalesinin sadeleştirilmiş ve dipnotlarla takviye edilmiş haline yer verilecektir.

I. Mehmet Şerefettin Yaltkaya Hayatı ve İlmî Kişiliği

İstanbul'da dünyaya gelen (17 Kasım 1880) Mehmet Şerefettin⁵, ilk mektepten sonra hafızlık yapmış, Dâvud Paşa Rüşdiyesi devam etmiş ve Dârümuallimîn'den mezun olmuştur (1899). Kendi gayretleriyle medrese usulü eğitime devam ederek döneminin meşhur bazı alimlerinin ders halkasında bulunmuş ve icazet almıştır. Özellikle Arap edebiyatı ve kitâbiyatına merak salmış ve bu konuda kendisini yetiştirmiştir. Bir müddet Rüşdiye'de muallimlik yaptıktan sonra Beyazıt Camii'nde derse çıkmış (1912) ve 1914'te neticelenen medrese islahatı çalışmalarına katılmıştır. Medreselerde mantık, Arap edebiyatı, tefsir, hitabet gibi derslerin müderrisliğini yaparken Dârüşşafaka ve Vefa gibi liselerde de Arapça, Farsça, edebiyat ve din dersleri okutmuş, bu sayede hem medreseleri hem de modern eğitim kurumlarını yakından tanımıştır.⁶

Mehmet Şerefettin, Tevhîd-i Tedrîsat Kanunu ile Dârü'l-Hilâfeti'l-Aliyye Medresesi kapatılıp yerine Dârülfünun'da İlähiyat Fakültesi

⁵ Burada Türkiye akademisyenleri olarak Arapça kökenli isimlerin imlası konusunda ortak bir tutumun oluşturulmasında işimizin ne denli zor olduğunu göstermesi bakımından "Mehmet Şerefettin Yaltkaya"nın ismini örnek olarak verebilirim. Kendi çalışmalarında *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'nin kriterlerini uygulamaya çalışmaktayım. Bunun ortak bir yazım birliğine götüreceği kanaatindeyim. Ancak Mehmet Şerefettin ismi için yaptığım taramalarda farklı imlalar ile karşılaştım. Mehmet isminin "Mehmed" şeklindeki imlasını bir tarafa bırakırsak, Şerefettin ismi için "Şerafeddin, Şerefeddin ve Şerefettin" şeklinde üç farklı imla ile karşılaştım. (i) Şerafeddin Yaltkaya (bkz. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 4: 325; 9: 226; 10: 488; 15: 261; 16: 123; 43: 310); (ii) Şerefeddin Yaltkaya (*Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, toplam 80 maddede), (iii) Şerefettin Yaltkaya (*Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, toplam 56 maddede). "Yaltkaya" maddesinde "Mehmet Şerefettin" şeklindeki imla tercih edildiği için biz de bu şekilde yazmayı uygun gördük.

⁶ Bkz. İsmail Kara, "Yaltkaya, Mehmet Şerefettin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 43 (Ankara: TDV Yayınları, 2013): 309-310.

kurulması (1924) sonrasında, burada 1925-1933 yılları arasında kelam tarihi, İslâm dini ve felsefesi müderrisliği yapmıştır. Fakültenin dergisinde kelam, İslâm felsefesi, Arap edebiyatı, mezhepler tarihi, tasavvuf tarihi alanlarında tercüme ve telif makaleler yazmıştır. Üniversite reformuyla İlahiyat Fakültesi kapatılınca ordinaryüs profesör unvanıyla İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi bünyesinde kurulan İslâm Tedkikleri Enstitüsü müdürlüğüne getirilmiş, fakültenin Tarih ve Arap-Fars Dili bölümlerinin bazı derslerine yardımcı olmuştur. İlk Diyanet İşleri Reisi Rifat Börekçi'nin vefatı üzerine 14 Ocak 1942'de Diyanet İşleri reisliğine tayin edilmiş ve bu görevde iken Ankara'da 23 Nisan 1947'de vefat etmiştir.⁷ Vasiyeti gereği kütüphanesi Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'ne verilmiştir.⁸

Şerefettin Yaltkaya, Osmanlıların son dönemlerinde hem medrese hem mektep eğitimi alarak yetişmiş ve önemli eserlerini Cumhuriyet devrinde vermiş âlimlerden ve üniversite hocalarından biri olarak çalışmalarında Arap edebiyatı ve kelam-felsefe alanlarında yoğunlaşmış, tasavvuf, Türk düşüncesi tarihi ve ilmiye sınıfı-medreseler tarihi ile de ilgilenmiştir. Arapçaya vukufiyeti, yazma eserlere ilgi duymasına vesile olmuş ve Arapça metinlerin tahkikli neşri sahasında başarılı örnekler vermiştir.

Yaltkaya'nın *Sırât-ı Müstakîm-Sebilürreşâd*, *Mihrab*, *İslâm Mecmuası*, *Türk Yurdu*, *Millî Tetebbûlar Mecmuası*, *Dârülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası*, *Dârülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, *Türkiyat Mecmuası*, *Felsefe Yıllığı*, *Türk Tıp Tarihi Arkivi*, *Atsız Mecmua*, *Yeni Fikir*, *Vakıflar*, *Ülkü*, *İş gibi dergilerde ve Beyanü'l-Hak*, *Hikmet*, *Der-saadet ve İkdâm* gazetelerinde telif, tercüme, bir kısmı hacimli makaleleri yayımlanmıştır.⁹ Kitapları arasında Târîh-i Kur'ân-ı Kerîm

⁷ Köksal, M. Asım, "Eski Diyanet İşleri Başkanlarımızdan Ord. Prof. M. Şerefeddin Yaltkaya (merhum)", *Diyanet Dergisi*, 3/4 (Nisan 1964): 106-108.

⁸ Bkz. Kara, "Yaltkaya, Mehmet Şerefettin", 310.

⁹ Bkz. Kara, "Yaltkaya, Mehmet Şerefettin", 311.

(İstanbul 1331/1915), *Kelâm Tarihi* (İstanbul 1340/1924)¹⁰, *Simavna Kadısioglu Şeyh Bedreddin* (İstanbul 1340/1924)¹¹ adlı eserleri, ayrıca bu makalemizde konu edindiğimiz ve ekte sadeleştirilmiş metnini verdiğimiz "Yezîdiler" makalesinin yanı sıra, "Fâtımiler ve Hasan Sabbah", "Nâsır-ı Hüsrev", "Karamita Bâtınlık Tarihi", "Kerrâmiler", "Selçukiler Devrinde Mezâhib", "İslâm'da İlk Fikri Hareketler ve Dini Mezhepler", "Kelam Savaşları", "Mu'tezile ve Hüsün-Kubûh", "Kaderiye yâhut Mu'tezile" gibi makaleleri de İslam mezhepleri tarihi ve Kelam sahasındaki önemli çalışmalarıdır.

Yaltkaya, 19. Yüzyılın son çeyreği ve 20. Yüzyılın ilk yarısında yaşayan bir ilim adama olması hasebiyle yaşadığı dönemin sosyal, siyasi ve dini hadiseleri onun hayatında önemli izler bırakmıştır. Söz konusu dönem, imparatorluktan ulus devlete geçişin siyasi, sosyal, dini ve zihni travmalarını taşımaktadır. Yeni dünyada ulus devlet anlayışının ve milliyetçilik söylemlerinin yanı sıra laiklik ve seküler anlayışların da hızla yükseldiği, buna karşın din ve dini değerlerin dışlandığı bir dönemdir. Yaltkaya'nın hayatında bunların izlerini görmek mümkündür. Genel olarak onun hayatına baktığımızda Yaltkaya'nın, büyük bir bilgin olduğu kadar etkili bir hatip, içli bir şair, hür fikirli bir feylesof olduğunu anlaşılr. O, yalnız felsefe alanında değil, tarih sahasında da derin malumat sahibiydi. Kuvvetli bir müslüman olmakla beraber taassuptan hoşlanmazdı. Müspet ilim kafasıyla düşünmeye ehemmiyet verir, mistik duygulara kendini teslim etmezdi.¹²

¹⁰ Mehmed Şerafeddin Yaltkaya, *Kelam Tarihi*, İstanbul: Darülfünun İlahiyat Fakültesi Talabe Cemiyeti, 1340/1924, 302 s.

¹¹ Bkz. M. Şerafeddin Yaltkaya, *Simavna Kadısioglu Şeyh Bedreddin*, nşr. Hamit Er (İstanbul 1994), 239 s.

¹² Bkz. Halim Baki Kunter, "M. Şerafeddin Yaltkaya", *Ülkü Halkevleri ve Halkodaları Dergisi* 1/6 (Haziran - 1947): 10-11.

Yirminci yüzyılın ilk yarısı milliyetçilik ve dinde reform tartışmalarının ayyuka çıktığı bir dönem olması hasebiyle Yaltkaya'nın özellikle Türkçülük, laiklik ve anadilde ibadet gibi¹³ konularda dile getirdiği görüşleri bazı tartışmalara sebebiyet vermiştir. Şüphesiz onun en önemli özelliklerinden biri Türkçülüğü, yani milliyetçiliğidir. Türklerin İslam'a yaptığı hizmetleri dikkate sunarak bu milletin faziletini ortaya koymayı amaçlamıştır. Bu bağlamda "Fezailü'l-Etrak Tercümesi"¹⁴, "Türklere Dair Arapça Şiirler"¹⁵, "Eski Türk An'anelerinin Bazı Dini Müesseselere Tesiri"¹⁶, "Türk Kelamcıları"¹⁷, "Selçukiler Devrinde Mezahib"¹⁸, "Baybars Tarihi Tercümesi"¹⁹, "Sencer ve Gazali"²⁰ gibi çalışmaları onun bu konuya ne kadar ehemmiyet verdiğini göstermektedir.

II. Yezîdiler Makalesinin Tahlil ve Değerlendirilmesi

Yaltkaya'nın İslam Mezhepleri Tarihi ve Kelam Tarihi sahasında; "İslâm'da İlk Fikri Hareketler ve Dini Mezhepler", "Yezîdiler", "Karamita ve Sinan Raşidüddin", "Bâtınlık Tarihi", "Kerramiler", "Selçukiler Devrinde Mezâhib", "Fâtımiler ve Hasan Sabbah", "Kelam Tarihi", "Mu'tezile ve Hüsun - Kubuh", "Kaderiye yahut Mu'tezile", "Kelam Savaşları", "Türk Kelamcıları" gibi kitap ve makalelerini gösterebiliriz.²¹ Müellif, İslam toplumunda ortaya çıkan bir mezhep olması itibarıyla Yezîdilik konusuyla da ilgilenmiş ve gayet detaylı bir makale

¹³ Bkz. Burhan Sümertaş, "Mehmed Şerefeddin Yaltkaya'nın (1879- 1947) Tarih-i Kur'an-ı Kerim'i Üzerine Bir Değerlendirme" *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (2013): 337- 362, s.343.

¹⁴ "Risale Fi Fezaili'l- Etrak (Cahız'dan çeviri)", *Türk Yurdu Mecmuası*, seri: I, c. V, İstanbul, 1329- 1913, ss. 894- 900, ss. 932- 935, ss. 988- 991.

¹⁵ *Türkiyat Mecmuası* 5 (1935): 307- 326.

¹⁶ II. Türk Tarih Kongresi (Tebliğ), Kenan Matbaası, İstanbul, 1937.

¹⁷ "Türk Kelamcıları", *DİFM*, 23 (1932): 1- 19.

¹⁸ *Türkiyat Mecmuası* 1 (1925): 101-118.

¹⁹ Rükneddin el-Bundukdari Baybars, *Baypars Tarihi*, (trc. M. Şerefeddin Yaltkaya), İstanbul: Türk Tarih Kurumu, 1941.

²⁰ M. Şerefeddin Yaltkaya, "Sencer ve Gazali", *DİFM* 1 (1925): 39- 57.

²¹ Yaltkaya'nın İslam mezhepleri sahasındaki çalışmaları için bkz. Ovacı, "Mehmed Şerefeddin Yaltkaya (1879-1947)'nin Mezhepler Tarihi ile İlgili Çalışmaları (Tahlil ve Değerlendirme)": 30-41.

kaleme almıştır. İlgili makalede kullandığı kaynakları dikkate aldığımızda Yezidilik konusunda kendisinden önceki dönemde (1900-1925 gibi) doğuda ve batıda neşredilmiş kitap ve makalelerin en azından bir kısmını gördüğünü anlamaktayız. Zira Menzel'e ve *Rudolf Frank*'a atıfta bulunmuştur.²² Bununla birlikte Yaltkaya'ya varıncaya kadar Batıda farklı lisanlarda Yezidilik hakkında epeyce bir neşriyatın olduğunu yine Menzel'in İslam Ansiklopedisi maddesinden öğrenmekteyiz.²³ İstanbul'da neşredilen Mustafa Nuri'nin "*Abede-i İblis: Yezîdî Taifesinin İtikadı, Adeti, Evsafı*"²⁴ namıyla neşrettiği Osmanlıca esere de atıfta bulunmuştur. Ayrıca Yaltkaya, Yezidiler konusunda Ehl-i Sünnet ulemasının verdiği bazı fetvalara da yer vermiştir.

Yaltkaya'nın mezheplere dair yazdığı makalelerde nasıl bir yöntem takip ettiği meselesine gelince, konuları ya da alt başlıkları genellikle sorular şeklinde okuyucunun dikkatini çekecek bir tarzda verdiğini görmekteyiz. Mesela Yezidiler makalesinde; "Yezidiler hangi coğrafyaya yerleşmişlerdir ve nüfusları ne kadardır? Yezidiler'in ismi nereden gelmektedir? Adî b. Müsâfir kimdir? Adî b. Müsâfir'in eserleri nelerdir? Adevilikten Yezidiliğe geçiş nasıl oldu? *Kitâbu'l-Cilve*'den çıkaracağımız şeyler, *Kitabu'l Cilve*'nin dilinin özellikleri nelerdir? *Mushaf-ı Reş*'ten çıkarılacak kozmogoni nedir? *Mushaf-ı Reş*'in dilinin özellikleri nelerdir? Melek Tavus kimdir? Yezidiler'in itikatları nasıldır? Şeyh Adî b. Müsâfir'in kabri yakıldı mı?"²⁵ şeklinde konuyu soru-cevap tarzında işlediğini görmekteyiz.

Yaltkaya, mezheplere dair bilgi verirken tarafsız olmaya özen göstermiş, ötekileştirici ya da tek hakikatçi bir tutum sergilememiştir.

²² Bkz. Mehmet Şerefettin Yaltkaya, "Yezidiler", *Dârülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası [DİFM]* 1/3 (1926): 1.

²³ Menzel'in İslam Ansiklopedisindeki Yezidilik maddesinin kaynakçasına bakıldığında 1926 yılı öncesinde batı dillerinde yapılmış çalışmaların bir listesini görmek mümkündür (bkz. Menzel, "Yezidilik", *MEB İslam Ans.*, XIII, 415- 423).

²⁴ Mustafa Nuri, *Abede-i iblis: Yezîdî Taifesinin İtikadı, Adeti, Evsafı*, İstanbul: Matbaa-i İctihad, 1328, 80 s.; krş. Mustafa Nuri Paşa, *Abede-i iblis: Yezîdî Taifesinin İtikadı, Adeti, Evsafı*, (yayına hazırlayan Amed Gökçen), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2013. 146 s.

²⁵ Bkz. Yaltkaya, "Yezidiler", 1- 25.

Temel kaynaklardan alıntılar yaparken bile seçici davranmaya ve söz konusu mezhep mensuplarını rencide etmemeye gayret gösterdiği anlaşılmaktadır. Mesela Yezîdilerle alakalı Evliya Çelebi'den (ö. 1684) alıntı yaparken seçici davranmış, müellifin ağır itham ve tasvirlerine değinmemiştir.²⁶ Onun bu tutumu, çağdaş mezhepler tarihinin metoduyla örtüşmektedir. Bazen o, temel kaynaklardan alıntı yaparak konuyu özetlemiş; bazen de kaynaklarda ifade edilen bilgiyi aynen aktarmıştır. Yaptığı alıntıları da akademik üsluba uygun bir şekilde göstermiştir. Bazen müellifin ismini, eseri ve alıntı yaptığı sayfayı belirtmiş; bazen de müellifin ismini ve eserin adını belirtmekle yetinmiştir. Yaltkaya'nın ilmî zihniyetini göstermesi açısından İbn Cemil'den yaptığı alıntı önemlidir. Bu şahsın Fırat bölgesinden olduğunu, Yezîdilerle "bizzat temas ettiğini" belirterek [bkz. s.33] sahadan verilen bilgileri önemseydiğini göstermektedir. Yine Mardinli Abdüsselam Efendi'nin *Ümmü'l-İber* namındaki Mardin Tarihi'nden²⁷ alıntı yaparken şu ayrıntıyı dile getirmiştir: "... eserin sahibi olan zatın Yezîdiler ile hemcivar olan Mardin ahalisinden olması dahi kitaba ayrıca bir ehemmiyet celb edebileceğinden.." [bkz. İlave 273] demek suretiyle doğrudan verilen bilgileri önemseydiğini görmekteyiz.

Burada tahlil ve değerlendirmesini yapmaya çalışacağımız "Yezîdiler" makalesine gelince, Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuasında yayımlanan (İstanbul 1926) bu makale 35 sayfadan oluşmakta olup 3. (s. 1-25) ve 4. (s. 273- 275) sayılarda eski harflerle (Osmanlıca) neşredilmiştir. Makalenin bir iç planının olduğu anlaşılmaktadır.

(1) Önce müellif, Yezîdiler konusunda hemen hiçbir ilmî çalışmanın olmadığını belirtmekte ve bu konuda müsteşriklerin yaptıkları bir iki çalışma hakkında bilgi vermektedir [Bkz. s.1]. Böylece o, araştırmacıların henüz ilgi göstermeye başladıkları bir konuda makale yazdığını ihsas ettirmektedir.

²⁶ Evliya Çelebi'nin Yezîdiler hakkındaki görüş ve tasvirleri için bkz. Evliya Çelebi, *Seyhatname*, 394-396.

²⁷ Bkz. Abdüsselam b. Ömer b. Muhammed, *Tarihu Mardin : min Kitabi Ümmi'l-İber*, (thk. Ömer Abdüsselâm Tadmürî), Beyrut: Darü'l-Muktebes, 2014/1435, 204 s.

(ii) Yezîdîler'in buldukları yerler hakkında bilgi vermiştir. Burada Yaltkaya, "Yezîdîler'in genellikle Diyarbakır, Van, Halep, Tiflis ve Erivan bölgelerinde çoğunlukta olduklarının zannedildiği" şeklindeki yanlış kanaati tashih etmeye çalışarak, gerçekte Musul, Şeyhan ve özellikle Sincar bölgelerinde çoğunlukta olduklarına vurgu yapmıştır. Söz konusu bölgelerde yaşayan Yezîdîler'in ekseriyetinin ziraatla meşgul olduğunu, ancak Sincar dağının üzerinde yaşayanların göçebe olduklarını belirtmiştir [bkz. s. 1-2]. Burada müellif, coğrafya ile insan psikolojisi arasında ilişki kurarak dağlık bölgede yaşayan Yezîdî halkının tabiatları itibarıyla haşin/sert ve saldırgan olduklarına dikkat çekmiştir. Aslında onun bu yaklaşımı, çağdaş mezhepler tarihi çalışmalarında kendisini gösteren "zihniyet-coğrafya/ iklim ilişkisi" anlayışının bir örneğini oluşturmaktadır, diyebiliriz.

(iii) Yezîdîler'in nüfusları meselesi -bugün de olduğu gibi- hep tartışma konusu olmuştur. Sağlıklı istatistikî verilerin olmaması bu konuda çok farklı ve de abartılı rakamların ileri sürülmesine zemin hazırlamıştır. Nitekim Batılı araştırmacıların bu mezhebe mensup olanların sayılarını oldukça fazla göstermeye çalıştıkları bilinmektedir. Yaltkaya, bu duruma işaret ederek Yezîdîler'in nüfusu konusunda Doktor Brusky'nin vermiş olduğu malumatın pek fazla mübalağalı olduğunu bildirmiştir [bkz. s. 2].

(iv) Mezheplerin niçin ve nasıl isimlendirildikleri konusu çağdaş İslam mezhepleri araştırmalarının temel meselelerinden biridir. Yaltkaya bu konuya da yer vermiş ve "Yezîdî" isimlendirmesinin nereden geldiğiyle alakalı olarak ileri sürülen bazı görüşleri bilimsel bir şekilde eleştirdikten sonra İbn Teymiyye'nin Şeyh Adî b. Müsâfir'in mensubiyetine hitaben yazmış olduğu *el-Vasiyyetü'l-Kübra*²⁸ isimli risalesinden alıntı yaparak; Hz. Osman taraftarlarıyla Hz. Ali taraftarları arasında çeşitli sebeplerden ötürü zuhur eden buğz ve adavetin zamanla aşırılığa düştüğünü, Râfîzîler denilen grubun bu işi daha da ileri götürdüğünü ve bu bağlamda -Ali taraftarları hariç- bütün sa-

²⁸ İbn Teymiyye, *el-Vasiyyetü'l-Kübra: Risaletü Şeyhü'l-İslâm İbn Teymiyye ila Etba'i Adî b. Müsâfir el-Ümevi*, (nşr. Muhammed Abdullah en-Nemr, Osman Cum'a Damiriyye), Taif: Dârü'l-Faruk, 1989/1410: 105-106.

habeye tan ve sebbetmeye başladıklarını belirtmiştir. Bu durum karşısında bazı kimselerin Yezîd'e lanet edenlerin karşısına geçtiklerini ve ifrata giderek Yezîd'i kibâr-ı salihinden addettiklerini; Yezîd'in aleyhinde olanlar bunu kafir, zındık ve bunun gibi sözler ile tel'in ettikçe lehinde olanların da bunlara mukabele için daha da aşırılığa düşerek Yezîd'i sahabeden, evliyadan ve hatta enbiyadan addetmeye başladıklarını bildirmiştir [bkz. s. 2-3]. Burada Yaltkaya, Şeyh Hasan zamanında -ki bu şahıs, Şeyh Adî'nin kardeşi Sarh'ın torununun oğludur (Hasan b. Adî b. Ebi'l-Berekât Sahr b. Sahr b. Müsâfir)²⁹- birçok batıl uygulamalarla birlikte artık Yezîdiliğin oluşmaya başladığını, dolayısıyla Yezîdiliğin ortaya çıkış süreciyle alakalı çok önemli bir malumatı paylaşmıştır.

(v) Bir mezhebin kiminle başladığı hususu, söz konusu şahıs etrafında oluşturulan menkıbevi ya da mitolojik yaklaşım meselesi günümüz araştırmalarında da ısrarla üzerinde durulan konulardır. Müellif, Adî b. Müsâfir'in tarihi ve menkıbevi şahsiyeti hakkında bilgi vermeye çalışmış, özellikle yaşadığı dönem kaynaklarına atıfta bulunarak Şeyh Adî'nin yaşadığı dönemde müspet bir din alimi olduğuna dikkat çekmiştir. Bu bağlamda İbn Hallikan'dan alıntı yapmış; Şeyh Adî'nin iyi bir eğitim aldığını, dönemin meşhur alim ve sûfileriyle buluştuğunu, İslam'ı tebliğ için Hakkari bölgesine gidip orada bir zaviye inşa ettiğini belirtmiştir [bkz. s.4]. Şeyh Adî'nin Kürtlerin mürşidi olduğunu ifade eden Yaltkaya, onun vefatı sonrasında tarikat içinde ciddi yozlaşmaların vuku bulduğuna dikkat çekmiş, söz konusu yozlaşmanın şekil ve sebepleri üzerinde durmuş, bunun ne zaman ve kimin tarafından başlatıldığına ve bunun sebeplerine dair önemli açıklamalar yapmıştır.

(vi) Müellif, Şeyh Adî'nin ilmî kişiliği bağlamında eserleri üzerinde durmuş; Doktor Rudolf Frank'ın araştırmasına dayanarak; *İtikâdü Ehli's-Sünne*; *Risaletün fiha Zikrû Âdâbi'n-nefs*; *Vesâya's Şeyh Adî b. Müsâfir ila'l Halife* ve *Vesâyâ li Müridihi Kayd ve li-Sa'iri'l-Mürîdîn na-*

²⁹ Detaylı bilgi için bkz. Metin Bozan, *Şeyh Adî b. Müsâfir* (İstanbul: Nübihar Yayınları, 2012): 37-38.

mında dört risalesi olduğunu açıklamış ve söz konusu risalelerin içerikleri hakkında kısaca bilgi vermiştir. Sonra da Yezidiler tarafından kutsal kitaplar olarak kabul edilen ve Şeyh Adî'ye nispet edilen *Kitab-ı Cilve* ve *Mushaf-ı Reş'in* Arapça metnini ve Türkçe tercümesini vermiştir [bkz. s.6 -11]. Burada *Kitab-ı Cilve* ve *Mushaf-ı Reş'in* ilk defa Türkçeye tercüme edilmiş olduğuna dikkat çekmemiz gerekir.³⁰ Bu durum, makalenin orijinalliğini artırmaktadır. Sonra müellif, bu iki risaleyi şekil ve içerik açısından tahlil etmiş, bunların Şeyh Adî'nin kaleminden çıkmalarının asla mümkün olamayacağını ileri sürmüştür. Yaltkaya'ya göre *Kitabu'l-Cilve*'nin ve *Mushaf-ı Reş'in* Arap asıllı bir kimse tarafından yazılmış olması uzak bir ihtimaldir. Çünkü bunlarda çok sayıda sarf ve nahiv hatası vardır. Ayrıca içerik açısından da asla kabul edilmeyecek bazı iddialar mevcuttur. Bu durum, söz konusu risalelerin zaman içinde yazıldığını ve sonradan Şeyh Adî'ye nispet edildiğini göstermektedir.

(vii) Müellif, Adeviyye³¹ tarikatı içindeki sapmanın nasıl meydana geldiğiyle alakalı olarak kaynaklardan da faydalanmak suretiyle gayet anlamlı bir izah dile getirmiştir. Bu çerçevede o, Adevililiğin Yezidiliğe dönüşmesinde sahabeye hürmet noktasındaki çekişmelerin etkili olduğunu söylemiştir [bkz. s.5-6].

(viii) Müellif, Şeyh Adî'den sonra Melek Tavus'un şahsiyeti hakkında bilgiler vermiş ve özellikle *Abede-i İblis*³² isimli eserden hareketle Yezidiler'in bu konudaki itikatlarını nakletmiştir [bkz. s.22].

³⁰ Ahmet Turan, Yezidilerle alakalı açıklamasında bu iki risalenin ilk defa Yaltkaya tarafından Türkçeye tercüme edildiğini belirtmektedir (Ahmet Turan, *İslam Mezhepleri Tarihi* (Samsun: Sidre Yayınları, 2000): 218).

³¹ Adî b. Müsâfir'e nisbet edilen bir tarikattır. Şeyh Adî'nin vefatı sonrasında Musul ve civarında birkaç asır varlığını sürdüren bu tarikat, daha sonra şeyhe hürmet ve tâzimde ileri gidip onu ilâhlaştırma noktasına kadar götüren bazı müfrit taraftarları vasıtasıyla Yezidiliğe dönüştürülmüştür. Bugün sadece Yezidilik'le ilgisi dolayısıyla üzerinde durulan ve Sohbetiyye adıyla da anılan tarikatın âdâb, erkân ve tarihi inkişafı hakkında fazla bilgi yoktur. (Bkz. Süleyman Uludağ, "Adeviyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 1 (Ankara: TDV Yayınları, 1988): 374)

³² Mustafa Nuri, *Abede-i İblis: Yezidi Taifesinin İtikadı, Adeti, Evsafı*, İstanbul: Matbaa-i İctihad, 1328, 80 s.

(ix) Yaltkaya, *Kitabu'l-Cilve* ve *Mushaf-ı Reş'*den hareketle Yezîdiler'e ait ahkam hakkında da bilgi vermiştir.

(x) Müellif, makalenin son kısmında mezhebin teşekkül süreci sonrasındaki durumuna ve İslam âlimlerinin mezhep hakkındaki görüşlerine yer vermiştir. Burada müellif, Mevlana Salih isimli bir alimin Yezîdiler hakkındaki fetvasını orijinal metin ve tercümesiyle birlikte kaydetmiştir. Bir bakıma Yezîdiliğin İslam nazarındaki dini konumunu bu fetvadan hareketle ortaya koymuştur [bkz. s.27 vd.]. Ayrıca müellif, Ebû Firâs Ubeydullah ibn Cemil isimli bir zat tarafından kaleme alınmış "*er-Redd ale'r-Râfizeti ve'l-Yezîdiyyeti'l-Muhalifin li'l-Milleti'l-İslamiyyeti'l-Muhammediyye*" adındaki bir kitaptan makaleyi yayımladıktan sonra haberdar olmuş ve bu kitapta ortaya konulan bazı bilgileri de "Zeyl" nüshasına ilave etmiştir [bkz. s.32-33].

III. Sadeleştirmede Takip Edilen Usul

İstanbul Dârülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası'nda [DİFM], (1926, 1/3, s. 1-29; 1/4, s. 273-275) neşredilmiş olan bu makaleye, Yezîdiler'le alakalı pek çok çalışmada atıfta bulunulmasına rağmen, dilinin Osmanlıca/ eski harflerle olması istifadeyi sınırlandırmıştır. Eski yazıyı okuyabilmek -özel eğitim almamış olan İmam Hatip ve İlahiyat öğrencileri için bile- zor ve emek isteyen bir iş olduğundan günümüz Türkçesi ile neşredilmesinin bir ihtiyaç olduğu aşikârdır. Aslında makalenin sadece transkribe edilmesinin de yeterli olmadığı söylenebilir; zira dilinin oldukça ağırdalığı görülmektedir. Makaleyi günümüz alfabesine aktarılırken kullandığımız yöneteme gelince;

(1) Makalede takip edilen esas basit transkripsiyondur, yani transkripsiyon harflerinin bütün karşılıkları kullanılmamıştır. Arapça ve Farsça kelimelerdeki uzatmalar gösterilmeye çalışılmıştır. Türkçe olan kelimelerde uzatma işaretlerine müracaat edilmemiştir. Günümüz okuyucusu için yabancı olduğu düşünülen bazı kelimele- rin anlamları köşeli parantez [...] işareti içinde verilmiştir.

(ii) Türkçe fiillerde son hece "up, üp" yerine "ıp, ip" tercih edilmiştir. Yine dönemin özelliğinden kaynaklanan bazı kelimelerin yazılışında "deyu-diye; anı-onu; ânâ-ona; eğerçi-eğer ki.." şeklinde yazılmıştır.

(iii) Müellifin açıklamaya gerek duymadığı, ancak günümüz okuyucusunun anlayamayacağını düşündüğümüz yerlerde dipnotlarda gerekli açıklamalar yapılmak suretiyle metne katkıda bulunulmuştur. Tarafımızdan verilen bilgiler (Naşir) ifadesiyle gösterilmiş, böylece müellifin verdiği bilgilerle karıştırılması önlenmeye çalışılmıştır.

(v) Metinde geçen kitap isimlerinin tamamı italik yazılmıştır.

(vi) Metin içinde geçen isimlerin yazılışı konusunda *Diyanet İslam Ansiklopedisi*'nin standartlarına uyulmaya çalışılmıştır.

IV. Yezîdiler Makalesi³³

Yezîdiler'e dair şimdiye kadar birkaç monografi yazılmış olduğu malumdur. Bunlardan biri Musul Valiliği'nde bulunmuş olan Nuri Bey'in "*Abede-i İblis*"³⁴ namıyla yazmış olduğu eserdir ki, bunu esas tutarak Gill Darülfünunu müderrislerinden muhibbimiz Doktor Menzel³⁵, Almanca bir eser vücuda getirmiştir.³⁶ Bundan başka Doktor *Rudolf Frank* namında bir zat, Yezîdiler'in kıblegahı olan Şeyh Adî b. Müsâfir hakkında Berlin'de çıkan Türk Kütüphanesi ile 1911 de bir tetkik neşretmiştir.

³³ Mehmet Şerefettin Yaltkaya'ya ait bu makale, *Dârülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası [DİFM]*, Teşrinisani 1926, 1/3, s. 1-29; 1/4, s.273-275 şeklinde iki sayıda neşredilmiştir. Makalenin latinize edilmesindeki yardımlarından dolayı öğrencilerim Kadriye Kalafat'a ve Betül Albaklı'ya müteşekkirim (Naşir).

³⁴ Mustafa Nuri, *Abede-i iblis: Yezîdî Taifesinin İtikadı, Adeti, Evsafı*, İstanbul: Matbaa-i İctihad, 1328, 80 s. ; krş. Mustafa Nuri Paşa, *Abede-i iblis: Yezîdî Taifesinin İtikadı, Adeti, Evsafı*, (yayına hazırlayan Amed Gökçen), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2013. 146 s. (Naşir)

³⁵ MEB İslam Ansiklopedisinin "Yezîdiler" maddesi Menzel tarafından yazılmıştır (13: 415-423) (Naşir).

³⁶ Muhtemelen bu eser (Menzel, *Ein Beitrage zur Kenninis der Yezîden*, Leipzig 1911) olmalıdır (Naşir).

Dominiken rahiplerinden Bağdatlı Anistas Mari Kermeli'nin Beyrut'ta münteşir (el-Meşrik) risalesiyle bunlara dair olan neşriyatı (*el-Yezîdiyye: Ta'rifühüm ve Asluhum*, 1899)³⁷ ikinci senenin tamamında ve hususiyle bu zatın Yezîdiler'in Kur'an'ı olan *Kitabu'l-Cilve*'yi neşri şayan-ı tebrik bir muvaffakiyettir. Bunlardan başka bazı eserler dahi mevcut olduğundan haberdarız, fakat şunu itiraf etmek lazımdır ki bunlara dair olan tetkikat henüz ikmal edilmiş olmaktan çok uzaktır. Tetkikat-ı vakıayı bir hatve [adım] daha ileri götürebilmek emniyesiyle şu sıralarda matbuata geçmiş olan Yezîdiler'e dair vaki olan araştırmamızın neşrini münasip gördük.

Yezîdiler'in Buldukları Yerler ve Miktar-ı Nüfus

Diyarbakır, Van'dan başka Halep ve Tiflis ve Erivan taraflarında dahi buldukları zannolunuyorsa da en kesif buldukları yerler Musul'un Şeyhan ve hassaten Sincar kısmıdır. Şeyhan'ın köylerindeki Yezîdi erkekleri yedi sekiz bin kadar tahmin olunuyor. Bunlar çiftçilikle meşguldürler. Sincardakilerden Sincar Dağının üzerindeki köylere yerleşmiş olanları ziraatle iştigal ederler. Bu dağın eteklerinde hayme-nişin [çadırda oturan/ göçebe] olanları çobanlıkla meşgul olurlar. Bunların nüfusu Şeyhan'dakilerden ziyadedir. Sincar Yezîdileri **[s. 2]** mevkilerinin icabatı olarak tab'an haşîn ve mütecavizdirler. Doktor Brusky'nin bunların miktar-ı nüfusu hakkındaki vermiş olduğu malumat pek fazla mübalağaya haml olunmaktadır.³⁸

³⁷ Papaz Anestese Marie, *el-Yezîdiyye: Ta'rifühüm ve Asluhum*, (Beyrut: el-Maşrik 1899), 2: 397-398 (Naşir)

³⁸ *İbn Battûta Seyahatnamesi*'nde görülen şu: "Bu yeşil bir sahra olup Türkmen ile meskundur. Cermiyan [Germiyan] denilen bir taife sahra-i mezkûrda kat-ı tarik etmekte olduğundan Lâzık beldesine ittisal etmek üzere sultan bize süvariler terfik etti. Cermiyan taifesi, Yezid b. Muaviye zürriyyetinden bulunduğu mervî olup Kütahya namıyla maruf bir beldeleri vardır. Bunların şer ve tasallutundan Cenab-ı Hak bizi muhafaza buyurarak Lâzık beldesine vardık." (*İbn Battûta Seyahatnamesi Tercümesi* I, sahife 317) ifadedeki Yezîdi Türkmenleri [?] bunlardan ayrıdır. [Bizim karşılaştırma yaptığımız *İbn Battûta Seyahatnamesi*'nde şöyle denilmektedir: "Burası yeşil bir alandır. Türkmenlerin yerleştiği sahalardandır. Bu ovada Cermiyan [=Germiyan] obaları yol kesicilik ettiğinden, bizim Ladik'e [=Ladik/ Denizli] sağ salım ulaşma-

Bunlara Niçin Yezîdî Denilmiştir?

Şimdiye kadar bunlara Yezîdî denilmesinin sebebi vazıh bir surette bilinmemektedir. Bazı müellifler bunların mezahib-i İslamiyye silsilesinin ilk halkasını teşkil eden Haricilerden Yezîd b. Enise'ye [Yezîd b. Ebû Üneyse] mensub olduklarını zannetmişler ise de yalnız isim müşabehetinden başka bir sebep göstermediklerinden tamamıyla gayr-i ilmî bir harekette bulunmuşlardır. Zann-ı acizane-mizce İbn Teymiyye'nin Şeyh Adî b. Müsâfir'in mensubiyetine hitaben yazmış olduğu *Vasiyyet-i Kübrâ*³⁹ nam risalesinden bunlara Yezîdî denilmesinin sebebi öğrenilmesi kabildir.

İbn Teymiyye bu risalesinde diyor ki: "Hz. Osman (r.a)'ın şehadetıyla Osmanîyye'den olanlar ile, Hz. Ali (r.a) taraftarlarının arası açılıp yekdiğerlerine karşı izhar-ı buğzu adavetle seb ve şetme başladılar. Hz. Ali (r.a) taraftarları bilahare Hz. Osman (r.a) şeyhini dahi ilave ettiler. Râfizîler ise bilumum sahabe-i kirama seb ve hatta bunları tekfire kıyam ettiklerinden ulemâ [alimler], sahabe-i kirama sebbedenlerin tecziyesini emrettiler.

Yezîd b. Muaviye'nin sahabe-i kiram arasında bir mahalli olamayacağından buna dair bir söz söylemeye kimse tarafından bir lüzum hissedilmiyor idi. Bilahare Yezîd'e dahi lanet edenler zuhur ile bunun hakkındaki laneti sair kimselere lanete vesile ittihaz ettiler. Bu hal karşısında Ehl-i Sünnet, bir kimseyi ta'yin ve ismini tasrih ile hakkında lanet etmeyi kerih görerek menetmiş olmalarıyla bazı kimseler Yezîd'e lanet edenlerin karşısına geçtiler ve ifrata giderek Yezîd'i kibâr-ı salihinden addettiler. Yezîd'in aleyhinde olanlar bunu kafir, zındık ve bunun gibi sözler ile tel'in ettikçe lehinde olanlar da bunlara mukabele için ileri giderek kendisinin sahabeden, evliyadan ve hatta enbiyadan olduğunu söylediler. Ve nice ve nice velilerin **[s. 3]**

mızı sağlamak için sultan yanımıza cengaverler katmıştı. Germiyanogullarının Yezîd b. Muaviye soyundan oldukları söylentisi yaygın! Kutahya [=Kütahya] onlara aittir. Allah onların şerrinden bizi korusun. (Bkz. *İbn Battûta Seyehatnamesi*, (çev. A. Sait Aykur), İstanbul 2004, 1: 408 (Naşir)).

³⁹ Bkz. İbn Teymiyye, *el-Vasiyyetü'l-Kübra: Risaletü Şeyhü'l-İslâm İbn Teymiyye İla Etba'i Adî b. Müsafir el-Ümevi*, Taif 1989 (Naşir).

Yezîd'in aleyhinde bulunmalarından dolayı cehenneme girdiklerini Şeyh Adî b. Müsâfir'in oğlu Şeyh Hasan'ın⁴⁰ rivayet etmiş oldukları gibi bu Şeyh Hasan'ın zamanında gerek Şeyh Adî ve gerek Yezîd hakkında mübalağatta bulunup nazmen ve nesren bir çok batıl şeyler yazdılar." [*Vasiyyet-i Kübra*, s. 299-300, hicri 1323 de Mısır'da tab'edilen *Mecmua-i Resail*'in birinci cildinde]

Adî b. Müsâfir Kimdir?

İbn Hallikân⁴¹ bu zat hakkında şu malumatı veriyor: "Adeviyye tائفesinin pişvası [reisi, kutbu] olan ma'ruf abd-ı salihdir. Ba'lebek köylerinden Beyt-i Faris [Beytifâr] nam köyde dünyaya gelmiştir ki, içinde dünyaya gelmiş olduğu hane el-an ziyaret olunmaktadır."⁴² (İbn Hallikan, tarih-i vefatı olmak üzere 555 ve 557 senelerini göstermiş ve hîn-i vefatında dahi doksan yaşında olduğunu söylemiş olmasına nazaran 465 veya 467 de dünyaya gelmiştir.)

Kendisi Umeyye Hanedanına mensuptur. Asrında fevkalade işti-hara [tanınmaya/ şöhre] mazhar olup kendisine pek çok kimseler tâbi olmuş ve hakkındaki hüsn-ü itikadları haddi'l-gayeye [son noktaya] vasıl olup kıblegah ittihaz edilmiştir. Akil el-Menbicî, Hammâd ed-Debbâs, Ebü'n-Necîb es-Sühreverdi, Abdülkadir-i Geylanî ve Ebü'l-Vefâ el-Hulvânî gibi a'yan-ı meşayih ve salihaya mülaki olmuştur. Bilahare Musul müdafaatında Hakkari Dağına çıkılıp orada bir zaviye inşa eyledi. Ve o havalide bulunanların cümlesi hiç duyulmamış bir surette kendisine müncezib oldular. 555 veya 557 (Tabakat-ı Şa'rânî'de 558) Hakkari'de vefat ile bina etmiş olduğu zaviyesine defnedilmiştir. Kabri oralarca pek mühim bir ziyaretgahtır. el-

⁴⁰ Yukarıda da ifade edildiği üzere Şeyh Hasan, Şeyh Adî'nin kardeşi Sahr'ın torununun oğludur. Şeceresi "Hasan b. Adî b. Ebi'l-Berekât Sahr b. Sahr b. Müsafir" şeklindedir. Şecerede zikredilen sonuncu "Sahr", Adî b. Müsafir'in kardeşidir. (Geniş bilgi için bkz. Bozan, *Şeyh Adî b. Müsafir*, 37-38.

⁴¹ Ebü'l-Abbâs Şemsüddin Ahmed b. Hallikân el-Bermekî el-İrbilî (ö. 681/1282), *Vefeyâtü'l-A'yân* adlı eseriyle tanınan tarihçi, fakih, edip ve şair bir alimdir (Naşir).

⁴² Bkz. İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, nşr. İhsan Abbas, (Beyrut 1970), 3: 254-255. (Naşir)

vevm makamında oturmakta olan torunları büyük babalarının mesleğini takip etmekte olduklarından bunlarda cedleri hakkındaki umumi hüsn-i itikada mazhar olmaktadır.

Erbil hükümdarı Muzafferüddin (Muzafferüddin Gökbörü bin Zeynüddin Küçük Ali⁴³) çocukluğunda Musul'da görmüş olduğu Adî b. Müsâfir'i esmer, orta boylu olmak üzere tavsif ederdi. "⁴⁴

Tabakat-i Şa'rânî'de Adî b. Müsâfir hakkında Abdülkadir-i Geylânî'nin " Eğer mücahede ile nübüvvet'e nail olmak kâbil olsaydı Şeyh Adî nail olurdu." demiş olduğu mezkurdur. Yine bu kitapta "bilad-i meşrikde sadık müridleri terbiyeye en evvel vakf-ı nefis eden" kendisi bulunduğu yazılıdır. /**[s. 4]**

Bu kitaplardan başka İbn Esîr tarihinde 557 [yılı] vukuaat-ı meyânında Şeyh Adî'nin vefatı haber veriliyor ve Musul havalisindeki köylü ve dağlıların kendisine tabi oldukları zikrediliyor.⁴⁵

Mu'cemü'l-Buldan'da dahi "Laleş" maddesinde, Şeyh Adî'nin ismi mezkur olup kendisinin Kürtlerin şeyhi ve imamı olduğu söyleniyor.⁴⁶

Adî b. Müsafir'in Eserleri

Adî b. Müsafir'in Berlin Kütüphanesinde **[1]** İ'tikâdü Ehli's-Sünne ve **[11]** Risaletün fiha Zikrû Âdâbi'n-Nefs ve **[111]** Vesâya'sh Şeyh Adî b.

⁴³ Muzafferüddin Gökbörü, Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin kayınbiraderidir. (Naşir)

⁴⁴ Bkz. İbn Hallikan, *Vefeyâtü'l-A'yân*, (thk. İhsan Abbas), Beyrut 1970, 3: 254. (Naşir).

⁴⁵ *Muhtasar Tarihu'd-Düvel* sahibi İbnü'l-İbrî 'nin Süryani tarihiyle *Sefinetü'l-Evliya*, *Hazinetü'l-Asfa* ve *Nefhatü'l-Üns* vesaire gibi menakıb kitaplarında dahi zikredilmekte imiş. Bunlardan başka *Dusturu'l A'lam bi-Mearifü'l A'lam* ve *ed-Durru'l-Meknün fi'l-Meâsiri'l-Mâziyye mine'l-Kurûn* ve *Behcetü'l-Esrar* ve hususiyile *Tarih-u Zehebî* vesaire kitaplarda dahi mezkûrdur.

⁴⁶ Orada hürmet gören biriydi. Şeyh Adî b. Müsafir, Musul'a bağlı bir belde olan Hakkâri'de vefat etmiştir. O, Şam'ın Ba'lebek şehrinden gelmiş ve Musul'a ulaşmıştır. Bu bölgelerde yaşayan ova ve dağ halkları ona tabi oldular. Ona itaat ettiler ve ona karşı hüsnüzan beslediler. Gerçekten o meşhurdur. [Bizim mukayese ettiğimiz *Mu'cemü'l-buldan* nüshasında ise şöyle denilmektedir: "Lâleş: Musul'un doğu nahiyelerinden olup dağın eteğindeki bir köydür. Şâfi mezhebine mensup olan, Kürtlerin şeyhi ve onların imamı olan Şeyh Adî b. Müsafir ve evladı oradadır." (Bkz. Yakut el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Buldân*, Beyrut 1977, 5: 28) (Naşir)]

Müsâfir ila'l-Halife ve [iv] Vesâyâ li Müridihi Kayd ve li-sa'iri'l-Mürîdin namında dört risalesi olduğunu Doktor Rudolf Frank'ın Türk Kütüphanesi neşriyatı meyanındaki tedkikinden öğreniyoruz.

[i] Birinci risalesinde isbat-ı kader ederek âlemde irâde-i ilâhiye haricinde hiçbir şey hâdis olamayacağını söylüyor ve ameli imandan cüz addettiği gibi bunun izdiyad ve noksan kabul edeceğini ve iftirak-i ümmet hadisini irâd ile fırka-i nâciyenin Ehl-i Sünnet olduğu ve sünnetin tarifini zikrediyor. Şiilere ta'n ile Muaviye b. Ebû Süfyan'ı iltizam ediyor. Ehl-i bid'at aleyhinde bulunup Ehl-i Sünnet'in bunlara muhalefetleri îcâb ettiğini söylüyor. Ve kendisini Ashab-ı Hadis'ten addediyor. Mu'tezile'ye dahi aleyhdarlık ediyor; ahval-i kıyamet ve cennet ve cehennemden bahsediyor.

[ii] İkinci risalesinde: Davada bulunmak, sirac-ı marifet-i itfa eder [marifet kandilini söndürür] diyor ve salihler için Kur'an-ı Kerim tilaveti, bikâ [az konuşmak], terk-i me'asi vesaire gibi on hasletin lüzumunu söylüyor ve riyazet ve mücahedeye teşvik ediyor. (Bunun tasavvufu Gazzalî'ye yakındır.)

[iii] Üçüncü risalesinde: Kendilerinden kerametler zahir olan kimselerden -dinin emir ve nehiyelerine tevfiğ-i hareket etmiyorlarsa ve hatta ufak bir bid'atleri varsa- mücânebet [sakinma, uzak durma] tavsiye ediyor. /[s. 5]

[iv] Dördüncü risalesinde müridlerinden Kayd'a hitaben şöyle söylüyor: Ey Kayd! Sana hudud-ı şer'iyyeyi muhafaza ve şer'i iltizam ve takva ve dünya arkasında koşanlardan mücanebet [sakinma, uzak durma] tavsiye ederim.

Açlık zühdün miftahıdır ve kalbin hayatıdır. Nitekim Hazret-i İsa (s.a.), havarilerine; "Karınlarınızı aç bırakır ve ciğerlerinizi susuzluktan yakar, vücutlarınızı libastan soyarsanız Allah Teâlâ'yı görürsünüz." demiştir.

Adî b. Musafir'in Bir Kasidesinden Birkaç Beyit

Britanya Müzesinde bulunan bir mecmuada Şeyh Adî'nin iki kasidesi olup birinci kasidenin ilk beyitleri şunlardır:

*Sevdiğimin aşkında teferrüd ettim,
 Ve ona mülâki olmaya kalbimde pâyânsız bir iştihak var.
 İçtiğim kadeh beni sermest etti,
 Fakat o kadehin nerden alındığını kimse bilmedi.
 Nedîmim peygamberlerin eşrefi olan Ahmed idi.
 Ki haramî (?) tatlıdır Ve gözlerinin güzelliği gazelleri hacil eder.*

Adevilikten Yezîdîliğe İntikal

Muhtelif müverrihlerin ifadelerine göre zühhâd-ı sūfiyyeden olan bu zat, dağlı Kürtleri irşad etmek maksadıyla Hakkari'ye gelmiş ve Laleş mevkiinde zaviye bina ederek bunları zamanında tarîk-i sedada idhale [doğru yola getirmeye] muvaffak olmuş idi.

Halis bir Sünnî olan bu zat, Râfizîler ile Ehl-i Sünnet arasındaki farkların en büyüğünü teşkil eden sahabe-i kiram haklarındaki hürmet ve adem-i hürmet meselesini nazar-ı itibara alarak, birinci risâlede görüldüğü vecih üzere Şiilere ta'n etmiş ve Şiilerin tecavüzlerine en ziyade hedef olan Muaviye b. Ebû Süfyan'ı bilhassa iltizam eylemiş idi. Bu zatın vefatından sonra yerine geçen oğlu [kardeşinin torunu] Şeyh Hasan zamanında, yine dağlı Kürtleri cehil istila [s. 6] etmekle Râfizîlerin Yezîd hakkındaki sözlerine karşı bunlarda sünnî telakkiyatını suistimal ederek Yezîd'i iltizam etmeye başladılar ve İbn Teymiyye'den naklettiğimiz vecih üzere bu Şeyh Hasan zamanında saika-i cehl ile gerek Şeyh Adî ve gerek Yezîd etrafında gulûv ve ifrat görünmeye başladı.

Herhangi bir mesleği zulmet-i cehil bastıktan sonra türlü türlü hurafata hakikat nazarıyla bakılacağı tabii olduğundan Adeviyye tafesinden olmaları zaruri olan bu dağlı Kürtler Şeyh Adî'nin vefatından sonra Yezîdî oldukları gibi, gerek Şeyh Adî'yi ve gerek Yezîd'i fevka'l-beşer [insan üstü] telakki etmeye başladılar.

Adî b. Müsâfir'e İsnad Olunan *Kitabu'l-Cilve*

Mukaddime

- 1- Bütün mahlûkâttan evvel mevcut olan Melek Tavus'tur.
- 2- Onu, Abtavus; kendi has milletini temyiz ve tefhim etmek, ve-him ve dalâlden kurtarmak için bu âleme gönderdi.
- 3- Ve bu işin ibtidası şifahen kelimâni teslim ile olup, sonra *Cilve* namıyla müsemma olan bu kitap vasıtasıyla oldu ki bunu din-den hariç olanların okumaları caiz değildir.

Birinci Fasl

- 1- Ben var oldum ve şimdi de mevcudum ve mahlûkat üzerinde saltanat ve taht-ı idaremden olanların cümlesinin umurunu tedbir suretiyle de ilanihaye kalacağım. /**[s. 7]**
- 2- Hîn-i hacette bana itimat edip beni çağırınların yanında serian hazır olurum.
- 3- Mekânlardan bir mekân benden hâli değildir. Hariçlerin maksat ve meramlarına mutabık olmamasından dolayı şer dedikleri bütün vakıada [olaylarda] benim iştirakim vardır.
- 4- Her zamanın şûrâ tarikiyle bir müdebbiri vardır. Her asırda bu âlemin reisi ve reisleri değişir. Bunların her biri kendi devrinde ve nöbetinde vazifesini ikmal eder.
- 5- Hak mucibince tabiat-ı mahlukaya ahlâkına göre ruhsat veririm.
- 6- Bana mukavemet eden mahzun ve nâdim olur.
- 7- Diğer âliheler [ilahlar] benim işime karışamazlar ve her ne olursa olsun benim maksadımdan beni men edemezler.
- 8- Hariçlerin [Yezîdî olmayanların] ellerinde bulunan kitaplar hakiki değildir ve bizim mürsellerimiz tarafından yazılmış da değildir. Lakin onlar, yoldan çıkmış ve azmış ve tebdil ve tahrif etmişlerdir. Her biri diğerini iptal ve fesheder.
- 9- Hak ve batıl malumdur; ihtibar ve tecrübe ile vaki olmalarından bellidirler.

- 10- Va'idim, misakımın aleyhinde söz söyleyenleredir. Ve ona reyime göre muhalefet ederim (?) Hâzık olan müdbirlere; muayyen ve malum vakitler için tarafımdan tevkil ettiğim hâzıklara/ **[s. 8]** lazım olan işleri zikreder ve zamanında lazım olan umuru tahrim ederim (?)
- 11- Talimatıma ittiba ile bana muvafakatten lezzet ve ferah duyanları irşat ederim.

İkinci Fası

- 1- Bu ademe, bildiğim nice enva' ile mükâfat ve mücazat ederim.
- 2- Yeryüzünde ve yerin üstünde ve altında olan her şeye tasallut elimdedir.
- 3- Âlemlerin müsademesini [birbiriyle çatışmasını] kabul etmem.
- 4- Taht-ı itaatimde olan ve hususiyle haslarımdan bulunanları hayırlarından men etmem.
- 5- Tecrübe ettiklerimin (tecrübekerdem) olanların ellerine işlerimi teslim ederim ve onlar benim meramımca hareket ederler.
- 6- Taht-ı şûrâda bulunan ve emin olanlara her türlü şekil ve nev'i de görünürüm.
- 7- Zurûf ve evkâta göre alır- verir, fakir ve zengin eder, bahtiyar ve bedbaht kılarım.
- 8- Tasarruflarımdan bir şeyi men etmeye müdahaleye kıyam eylemeye kimsenin hakkı yoktur.
- 9- Bana ziddiyette bulunanların üzerine hastalıkları ve ağrıları celb ederim.
- 10- Bana kâfi gelen; sair ben-i âdem gibi ölmez.
- 11- Bu âlem-i ednâda tarafımdan tahdid olunan zamandan ziyade kimsenin sakın olmasına müsaade yoktur. / **[s. 9]**
- 12- Eğer istersem, onu, ikinci ve üçüncü defa olarak tekraren bu veya diğer bir âleme tenasüh-ı ervâh tarikiyle gönderirim.

Üçüncü Fası

- 1- Kitapsız irşat ederim. Sevdiklerimi ve havâsımı gaybî de olsa ihdâ eylerim. Ona talimim bila-külfettir.

- 2- Şeriatlarıma muhalefette bulunanlara hal ve zamana göre diğer âlemlerde kısas ederim.
- 3- Bu Âdemoğulları korkunç ahvâli bilmezler. Bunun için çok zamanlar galata [hataya, yanlış] düşerler.
- 4- Bütün kara hayvanları ve gök kuşları ve denizin balıkları elimde ve taht-ı zaptımdadır.
- 5- Kalb-i arzın tahtında medfûn defâin ve hazâin malumdur. Onları bir kimseden diğer bir kimseye miras bırakırım.
- 6- Mu'cizat ve acâibâtımı benden kabul ve zamanında talep edenlere izhar ederim.
- 7- Ecnebilerin bana ve benim etbama muhalefet ve ziddiyetleri kendilerine zarar verir. Çünkü onlar, benim elimde olan azamet ve serveti bilmezler. Ben nesl-i âdemden layık olanları ihtiyar ederim.
- 8- Kadimden beri âlemlerin tedbirleri ve asırların inkılabı ve bütün müdebbirlerin tağyiri benim tarafımdan tanzim olunmuştur./ [s. 10]

Dördüncü Fası

- 1- Hukukum [haklarımı], benden başka diğer aliheye [ilahlara] vermem.
- 2- Dört anasır ve dört zaman ve dört erkânı mahlûkatın zaruriyatı için lütfettim.
- 3- Ecnebilerin kitabından sünnetlerime mutabık ve muvafık olanları makbuldür. Muhalif olanları onlar tarafından tağyire uğratılmıştır.
- 4- Üç şey benim zıddımdır ve üç isim benim mebğudumdur [üç isme buğzederim].
- 5- Esrarımı hıfz edenler mevaidime nail olurlar [Sırlarımı muhafaza edenler, vaatlerime nail olurlar].
- 6- Benim sebebimle mesaibe [belalara] tahammül edenlerin cümlesini âlemlerin birinde her halde mükâfatlandıracağım.
- 7- Oğullarımın ve bütün etbaimın kendilerine ecnebi olanlara ziddiyette bulunmak için bir ribatta ittihad etmelerini arzu ederim.

- 8- Ey vasiyetlerime ittiba edenler! İndimden olmayan akvâl [sözler] ve talimi kabul etmeyerek inkâr edin ve ismimi ve sıfatlarımı zikretmeyin ki günaha girmeyesiniz. Çünkü siz ecanibin [yabancıların] ne yapacaklarını bilmezsiniz.

Beşinci Fasıl

- 1- Şahsımı ve suretimi tekrîm edin [yüceltin, hürmet ve saygı gösterin]. Çünkü senelerden beri ihmal ettiğiniz işi der-hâtır ettiririm. /**[s. 11]**
- 2- Şerâime [kanunlarıma] itaat edin ve hadimlerimin indimden olan âlem-i gayptan size vuku bulan telkinlerine kulak verin.

Cilve Kitabı tamam oldu.

Kitab-ı Cilve'den İstihraç Edilen Murat

Mahlûkatın kâffesinden evvel mevcut olan Melek Tavus olup onu Abtavus, millet-i müntehibesini [seçilmiş milletini] irşat için bu âleme gönderdi. Ve bidayette şifahen talimatta bulunup bilahare bu *Kitabu'l-Cilve*'yi tevsit etti [ortaya koydu]. Bu kitabı dinden hariç olanların okumaları caiz değildir. Abtavus veya Melek Tavus ezeli ve ebedidir. Taht-ı idaresinde bulunanların umurunu tedvir eder ve kendisine itimadı bulunanların imdadına yetişir. Her yerde hâzır ve nâzırdır. Haricilerin [Yezîdî dinine dahil olmayanların] kendi meram ve maksatlarına muvafık olmakla şer tesmiye ettikleri hâdisâtı [olayları] ihdasta müşterektir.

Her zamanda şûrâ tarikiyle hareket edecek bir reis ve müdür olup her nesil değişikçe bu reis dahi değişir. İnsanların tabii ihtiyaçlarına münasip surette ruhsat verilir. Diğer ilahlar, Abtavus veya Melek Tavus'un harekâtına müdahale edemezler. (Taaddüd-i ilâhâtı kabul ediyorlar.)

Haricilerin [Yezîdî dinine dahil olmayanların] ellerindeki kitaplar hakiki değildir. Onları kendisinin gönderdiği peygamberler yazmış değildir. (Kendilerinin müteaddit peygamberleri dahi vardır.) Muayyen ve mahdut vakitler için Abtavus tarafından hâzıkları [mâhir ve

ehil olanları] tevkil eder ve evkâta göre emirler verir. Ve işlerini tecrübe girdisi olanların eline teslim eder. Ve taht-ı şûrâsında bulunan ve emini olan kimselere türlü türlü şekil ve suretler ile görünür. Ve bu âlemde, tahdid etmiş olduğu zamandan fazla oturmayı kimseye bahşetmez. İsterse o kimseyi tenasüh-i ervah tarikiyle ikinci ve üçüncü defa bu âleme gönderir. Havasına -ğabî [ahmak] dahi olsalar-bila kitap hidayet verir. Ta'limi külfetsizdir.

Dört zaman (mevasim-i erbaa) ve dört anâsır (dem, sevda, safra, balğam veya ateş, su, hava, toprak)'ı mahlûkatın zaruriyatı için bahşetmiştir.

Ecnebilere muhalefet için, kendi oğullarının bir yerde toplu ve müttehid bulunmalarını ister. Kendisinin talimatından hariç olan akvale ve efkâra muhalefet lazımdır. Ve ecanib [yabancılar] yanında tahkire hedef olmak ihtimalinden hazren [korunmak için], ismi ve sıfatları zikrolunmayacaktır. Şahıs ve sûreti tekrim / [s. 12] edilmek (demek ki müşahhas ve mücessemdir) ve şerayî'ine [kanunlarına] itaat olunmak ve hâdimlerinin gaybten olan telkinâtını can kulağıyla dinlemek gerektir.

Kitabu'l Cilve'nin Lisani ve Yeniliği

Yezîdiler'in Şeyh Adî'ye nispet ettikleri bu kitap bizce bir Arap tarafından yazılmamış olduğu gibi, zamanen de pek yenidir. Sarf ve nahiv kavaidi itibariyle pek çok olan yanlışlıklarını nazar-ı itibara almıyoruz. Esasen hâlis Arap olan Adî b. Müsâfir'in bu fahiş hataları yapmayacağı malum ise de, elden ele dolaşarak ve bin kimsenin kaleminden geçerek bu sarf ve nahiv hatalarını bu kitabın sonradan toplamış olması ihtimali vârid olduğundan yalnız elfâzın müfredâtına ait hatalardan dolayı bu kitabın Şeyh Adî'ye adem-i mensubiyetini iddia pek kuvvetli olamaz.

Bizce bu kitabın bir Arap tarafından, hususiyle Şeyh Adî tarafından yazılmamış olduğu, muhteviyatındaki hurafattan [hurafelerden] başka her cümlesindeki teşkilatın Arap zihniyet-i lisaniyesiyle kabili tevfiik olmamasından bellidir.

Zamanen pek yeni olmasına gelince, ber vech-i âti [aşağıda açıklanacağı üzere] birkaç misal ile izah olunabilir: Mukaddimenin üçüncü (و اول ذلك كان بتسليم الكلام شفاهيا ثم بواسطة هذا الكتاب) [bu işin ibtidası şifahen kelamı teslim ile olup, sonra *Cilve* namıyla müsemma olan bu kitap vasıtasıyla oldu] deniliyor ki, /bi teslimi'l-kelami şifahiyyen (بتكليمه) yerinde bin tarihinden evvelki Arapçada (bi teklimihi) denildiği gibi, hiçbir mahalde (شفاهيا şifahiyyen) kullanılmaz. Ve (انزال هذا الكتاب بواسطة هذا الكتاب) /bi vasitati haze'l kitab) yerinde, (انزال هذا الكتاب) /bi-haze'l kitab) vesaire gibi tabirler istimal edilir.

Birinci faslın yedinci cümlesindeki (العله الاخرى ليس لهم مداخلة بشغلى) /e-alihetü'l-uhra leyse lehüm müdahaletün bi şuğli) [Diğer ilahlar benim işime karışamazlar] ibaresi dahi yeni olmakla beraber Arapçaya nazaran hiç bir Arab'ın ağzından çıkmayacak derecede asaletsizdir.

İkinci faslın yedinci cümlesindeki (حسب الظروف) hasbü'z-zuruf) tabiri de eski Arapçada yoktur. Bu tabir, Mısır matbuâtında Fransızların Mısır'ı istilalarından sonra istimal edilmeye başlanmıştır. (ظرف- ظرف) /zarf- zuruf)'un eski Arapçada (واء قاء) viâ-i-kâp)'tan başka manası yoktur. Hâlbuki burada "muhît-i içtimâi" mahallinde kullanılmıştır.

Mushaf-ı Reş

"Şeyh Adî b.Müsâfir'den iki yüz sene sonra yazıldığı rivayet olunan [kitap]"

1. Bidayette sırrı azîzinden Allah beyaz inciye halketti ve Enfer namındaki [s. 13] kuşu yarattı. Ve inciye onun sırtına koydu ve kırk bin sene onun üzerinde sakin oldu.
2. Allah'ın yarattığı ilk gün pazar günüdür ve bu günde Azrail namında bir melek yarattı ki bu; cümlenin reisi olan Melek Tavus'tur.
3. Pazartesi günü melek Derdâil'i yarattı ki bu, Şeyh Hasan'dır.
4. Salı günü melek İsrâfil'i yarattı ki bu, Şeyh Şems'tir.
5. Çarşamba günü melek Mikail'i yarattı ki bu, Şeyh Ebû Bekir'dir.

6. Perşembe günü melek Cebrail'i yarattı ki bu, Secadüddin'dir.
7. Cuma günü melek Şemrail'i yarattı ki bu, Nasruddin'dir.
8. Cumartesi günü melek Nurail'i yarattı ki bu, Fahrüddin'dir.
9. Melek Tavus'u bunların üzerine reis yaptı.
10. Sonra yedi kat göğü ve yeri ve güneşi ve ayı yarattı.
11. Fahrüddin insan ve hayvan, tuyur [kuşlar] ve vuhuşu [vahşi hayvanları] yarattı ve onları hırkanın yakasına vazetti ve beraberinde melekler olduğu halde İnci'den çıktı ve İnci'ye öyle bir bağırişla bağırdı ki inci ayrılıp dört parça oldu ve karnından su çıktı ve deniz oldu /**[s. 14]** ve dünya deliksiz ve deşiksiz müdevver oldu.
12. Ve Allah Cebrail'i bir kuş suretinde yarattı ve onu kendi eliyle salıverdi ve yeryüzünün dört köşesini yaptı. Sonra bir sefine yarattı ve otuz bin sene bu sefineye nazil oldu. Sonra geldi ve Laleş'te sakin oldu. Sonra dünyaya sayha etti. Taş dondu ve dünya arz oldu ve titremeye başladı. Sükunet bulsun diye Cebrail beyaz incinin iki kıtasına emretti; bir kıtasını arzın altına ve bir kıtasını göğün kapısına vaz eyledi. Ve sonra onlarda Güneş'i ve Ay'ı kıldı. Ve beyaz incinin kırıntılarında yıldızları yarattı. Ve süs olmak için onları göğe ta'lik etti.
13. Ve ziyet olsun diye meyveli ağaçları ve nebatatı ve dağları yarattı sonra fereş üzerinde arşı yarattı.
14. Rab-ı Azim "Ey Melekler! Ben Adem ve Havva'yı yaratacağım ve onları beşer yapacağım." dedi. Ve onlardan Adem'in serinden [başından] Şehr bin Sefer olur. Ve ondan yeryüzünde bir millet olur. Ve sonra millet-i Azrail'i yani Tavus Meleğin milleti olur ki o millet, millet-i Yezîdiyye'dir.
15. Sonra Şeyh Adî bin Müsafir'i Şam diyarından gönderdi ve Laleş'e geldi.
16. Sonra Rab kara dağa (cebel-i esved'e) indi ve haykırdı /**[s. 15]** ve otuz bin melek yarattı ve bunları üç fırkaya ayırdı. Ve bunlar kırk bin sene kendisine ibadet ettiler. Sonra onları Tavus Meleğe teslim etti ve onları göklere çıkardı.
17. Sonra Rab, Kudüs diyarına indi. Cebrail'e dünyanın dört köşesinden toprak celb etmesini emretti. Cebrail de toprak, hava, ateş ve su getirdi. Bunların cümlesinden birinci Âdem'i yarattı

ve kudretiyle ona ruh verdi. Ve Cebrail'e Âdem'i Firdevs'e idhal etmesini ve her ağacın meyvesinden yemesini emretti. Amma buğdaydan yemesin.

18. Ve yüz seneden sonra Tavus Melek Allah'a, "Âdem nasıl çoğalacak, nesli nerede?" dedi Allah ona "emir ve tedbiri senin eline teslim ettim" dedi. Tavus melek gelip Âdem'e "Buğdayı yedin mi?" dedi. [O da] "Hayır..., zira Allah beni nehyetti." Tavus Melek ona, "Ye, senin için iyi olur." dedi. Yedikten sonra derhal karnı şişti. Cennetten Tavus melek onu çıkardı ve bıraktı ve kendi göğşe çıktı.
19. Âdem karnının şişliğinden sıkıştı, çünkü muhrec yok idi. Allah bir kuş gönderdi. Bu kuş gelip gagaladı ve Âdem'e muhrec açtı ve Âdem istirahat etti. **/[s. 16]**
20. Ve Cebrail Âdem'den yüz sene teğayyüb etti [gizlendi, görünmedi]. Âdem yüz sene mahzun kaldı ve ağladı.
21. O zaman Allah, Cebrail'e Havva'yı halk etmesini emretti ve Cebrail Âdem'in sol koltuğunun altından Havva'yı yarattı.
22. Sonra bizim taife-i mahlukamız için Melek Tavus yeryüzüne indi, eski Asur hükümdarlarından başka bize hükümdarlar nasbetti. Nesruh ki Nasruddin'dir. Kamuş ki melek Fahrud-din'dir. Ve Artimus ki Melek Şemsüddin'dir. Bundan sonra Şabur Evvel ve Şabur Sâni bize hükümdar olup saltanatları yüz sene devam etti ve şimdiye kadar ümeramız bunların neslinden olmak üzere bir devamdır .
23. Sevmeyip buğz ettiğimiz dört padişaktır (?).
24. Bize hassı/marulu haram kılmıştır. Çünkü bünyemiz hâsiyenin ismine müşabehtir. Börülceyi ve mavi rengi de haram kılmıştır. Yunus Nebiye hürmetimizden balık dahi yiyemeyiz, geyik eti de yiyemeyiz. Çünkü geyik, peygamberlerimizden birinin koyunu idi. Şeyh ve talebesi Tavus Melek'e hürmeten horoz eti yemezler. Tavus Melek zikrolunan yedi ilahtan biridir ki bunun sureti horozdur . Şeyh ve talebesi, kabak dahi yemezler. Ayakta durarak tebevül ve oturarak elbise giymek ve ayak **/[s. 17]** yoluna girmek ve hamamda yıkanmak bize haramdır. Ve "şeytan" kelimesini telaffuz bize caiz değildir. Çünkü ilahımızın is-

midir ve buna müşabeh olan "kitan" ve "şed" ve "şer" gibi isimleri de telaffuz caiz değildir. Ve "mel'ûn", "lanet", "na'l" vesaireyi telaffuz caiz değildir.

25. İsa Mesih'in bu aleme gelmesinden evvel diyanetimizin adı Veseniyeye idi. Yahudi, Hristiyan, İslamlar bizim diyanetimize zıddiyette bulundular. Acemler de böyle.
26. Âhab mülükümüzden [krallarımızdan] idi. Bizden her birimize, kendisine bir ismi-i mahsus vermemizi emretti. "İlah Âhâb" ve "Ba'lezebub" tesmiye edenler oldu. Şimdi ise bizde ona "Pirbüb" diyorlar.
27. Bizim "Buhtunnasr"⁴⁷ namında Babil'de bir melikimiz var idi. Acemde "Ahşuperş" ve İstanbul'da "Agrikalus" var idi.
28. Yer ve gök var olmazdan evvel Allah denizler üzerinde mevcut idi. Ve zatıyla tenezzüh etmek üzere yapmış olduğu bir kayak ile denizlerin arasında geziyor idi.
29. Kendisinden bir inciye yarattı ve kırk sene ona hükmetti. Ve sonra inciye kırdı ve ayağıyla tepti.
30. Ne şaşılacak şeydir ki onun o uğultusundan dağlar, gürültüsünden tepeler ve dumanından gökler oldu. Sonra Allah göklere **[s. 18]** çıkıp onları döndürdü ve direksiz tespit etti.
31. Sonra arzı kilitledi. Sonra eline kalemi aldı, bütün halkı yazdı.
32. Sonra zatından, nurundan altı âlihe [altı tanrı] yarattı. Ve bunların yaratılmaları bir insanın bir kandilden diğer kandili yakması gibi oldu.
33. Birinci ilah ikinciye, "Ben yalnız göğü yarattım sen göğe çık başka şey yarat." dedi. Bu da çıktı ve güneş oldu, diğerine de böyle dedi. O da çıktı ay oldu. Dördüncü[sü] feleği yarattı. Beşinci[si] sabah yıldızı oldu. Altıncı[sı] boşluğu yani havayı (el-cevv) yarattı.

[Kitap tamam oldu]

⁴⁷ Milâttan önce 605-562 yılları arasında hüküm süren, Yahuda Devleti'ni ortadan kaldırarak Kudüs'ü ve Süleyman Mâbedi'ni yakıp yıkan Bâbil kralıdır. (Naşir)

Mushaf-ı Reş'den Çıkan Kozmogoni

Allah bidayette bir beyaz inci yaratıp bu inciyi Enfer namında halk ettiği kuşun üzerine koydu ve kırk bin yıl onun üzerinde sakin oldu. İlk defa pazar gününü var etti. Ve bu günde Melek Tavus'tan ibaret olan ve hepsinin başı bulunan Azrail namındaki meleği yarattı. Pazartesi günü Şeyh Hasan'dan (Şeyh Adî'nin oğlundan) ibaret olan Melek Derdail'i; ve Salı günü Şeyh Şems'ten ibaret olan melek İsrail'i; Çarşamba günü Şeyh Ebû Bekir'den ibaret olan melek Mikail'i; ve Perşembe günü Secadüddin'den ibaret olan melek Cebrail'i; ve Cuma günü Nasirüddin'den ibaret olan melek Şemrail'i; ve Cumartesi günü Fahrüddin'den ibaret olan melek Nurail'i yarattı. Ve melek Tavus'u cümlesinin üzerine reis yaptı.

Sonra yedi kat göğün ve yerin ve güneş ve ayın suretlerini yaptı. Fahrüddin insan, hayvan, tıyur ve vuhuşu yaratıp onları hırkasının yakasına koydu. Ve melekler ile beraber inciden çıkıp inciyi büyük bir sayha ile bağırdı. İnci derhal yarılıp dört **[s. 19]** parça oldu ve içinden su çıkıp deniz oldu. Ve dünya deliksiz ve deşiksiz yusuvarlak oldu. Ve Allah, "Cebrail- Secadüddin"i bir kuş suretinde yaratıp eliyle salıverdi. Ve yeryüzünün dört köşesini yaydı. Sonra bir sefine yarattı ve bu sefineye binip otuz bin yıl dolaştı. Sonra gelip Laleş'de sakin oldu. Sonra dünyaya bir sayha etti. Derhal taş dondu (seyyal olan dünya tahaccür etti) ve dünya arz olup titremeye başladı. Cebrail, beyaz incinin iki parçasından birini yerin altına ve diğerini semanın kapısına koydu. Ve arz sükunet buldu. Ve güneş ve ayı semaya koydu. Ve beyaz incinin kırıntularından yıldızları yaratıp ziynet için göğe astı. Ve yeryüzünün ziyneti içinde meyveli ağaçları, nebatatı ve dağları yarattı ve müteakiben ferş üzerinde arşı halketti.

Rabb-ı Azîm meleklerle dedi ki: Ey melekler! Ben, Âdem ile Havva'yı yaratacağım ve onları beşer yapacağım ve onlardan; Âdem'in serinden (buradaki ser kelimesinin "surre-göbek/كوبه ك - سره" olma ihtimali daha kuvvetlidir) Şehr b Sefer dünyaya gelecek ve ondan yeryüzünde bir millet olacaktır. Ve o milleti, Millet-i Azrail yani Tavus Melek'in milleti takip edecektir ki bu millet "millet-i Yezîdiyye"dir.

Sonra Rab, Şeyh Adî b. Müsâfir'i Şam diyarından Laleş'e gönderdi. Sonra Rab, Karadağ'a inip bağırdı ve otuz bin melek yarattı. Ve bunları üç fırkaya ayırdı. Bunlar kırk bin sene rabbe ubudiyette bulundular. Sonra bunları Tavus Melek'e teslim ile cümlesini gökyüzüne çıkardı. Bilahare Rab Kudüs diyarına indi. Cebrail'e dünyanın dört köşesinden toprak celbetmesini emretti. Cebrail de topraktan başka hava, ateş ve su getirdi. Rab dahi bunların cümlesinden birinci Âdem'i yarattı ve kudretiyle buna ruh verdi. Ve Cebrail'e Âdem'i Firdavs'e idhal etmesini ve ağaçların meyvelerinden yemeğe kendisini me'zun eylemesini emretti, lakin buğday müstesna!...

Yüz sene sonra Tavus Melek, Allah'a, Âdem'in nasıl tekessür ve tezayüd edeceğini ve neslinin nerede olduğunu sordu. Allah kendisine "emir ve tedbiri senin eline teslim ettim." dedi. Melek Tavus gelip Âdem'e buğdaydan yiyip yemediğini sordu. Âdem yemediğini ve çünkü Allah'ın kendisini bundan menetmiş olduğunu söyledi. Melek Tavus, Âdem'e "Ye senin için iyi olur..." dedi. Âdem yedi ve derhal karnı şişti. Tavus Melek kendisini cennetten çıkarıp bıraktı ve kendisi göğe çıktı. Âdem'in muhrec-i esfeli olmadığından karnı sıkıştı. **/[s.20]** Allah bir kuş gönderdi, bu kuş Âdem'i galadı ve kendisine muhrec açtı. Ve Âdem derhal istirahat etti. Cebrail Âdem'den yüz sene gaybubet ettiğinden Âdem bu yüz sene zarfında mahzun olup ağladı. Allah, Cebrail'e Havva'yı yaratmasını emretti. Bu da gelip Âdem'in sol koltuğu altından Havva'yı yarattı.

Gök ve yer var olmazdan evvel Allah denizler üzerinde mevcut idi. Kendisine bir sefine yaparak zâtı zâtıyla tenezzüh için denizlerin arasında seyrediyordu. Kendisinden bir inci yarattı. Ve kırk sene ona hükmetti. Sonra inciye gasp edip ayağıyla tepti. Ne şayan-ı hayrettir ki onun feryadından dağlar ve gürültüsünden tepeler ve dumanından gökler vücut buldu. Sonra Allah göklere çıkıp onları döndürdü ve direksiz tespit etti. Sonra yeryüzünü kilitledi. Sonra eline kalemi alıp hilkatı yazmaya başladı. Sonra zatından ve nurundan bir insanın bir kandilden diğer kandili ikâd etmesi [tutuşturması] gibi altı aliheyi [altı tanrıyı] yarattı. İlah-ı evvel, ilah-ı saniye "Ben yalnız göğü yaratım sen de göğe çık da bir şey yarat" dedi. O da göğe çıkıp güneş oldu.

Diğeri ay oldu. Dördüncü feleki yarattı. Beşinci sabah yıldızı oldu. Altıncı firağı [boşluğu] yani cev, fezayı yarattı.

Mushaf-ı Reş'de Yezidiyye Tarihi ve Ahkamı

Melek Tavus, Havva'yı Âdem'e terfîk ettikten sonra Tâife-i Yezidiyye için yeryüzüne indi ve kudemadan olan Asurilerden başka olarak Yezidiler'e mahsus padişahlar nasbetti. Nesrûh ki Nasıruddin'dir. Kamuş ki, Melek Fahrüddin'dir. Ve Artimus ki Melek Şemsüddin'dir. Bundan sonra Şabur-ı Evvel ve Şabur-ı Sani namındaki padişahlar kâim olup mülk ve saltanatları yüz elli sene devam etti. Bugüne kadar kâim olan beyleri, Şabur'ların neslindedir. Sevmedikleri ve buğz ettikleri dört padişaktır (?).

İsa Mesih'in bu âleme gelmesinden evvel diyanetleri, "diyanet-i veseniyye" tesmiye olunur idi. Yahudi, Hıristiyan ve ehl-i İslam diyanetlerine zıt hareket ettiler. Acemler dahi bunlar gibi hareket ettiler.

Padişahlarından Âhab bunların hepsine kendisini bir ism-i mahsus ile tesmiye etmelerini emretti. "İlah Âhab", "Baalzebub" denildiği gibi şimdi de aralarında "Pîrbûb" tesmiye olunur.

Babil'de Buhtunnasr namında bir padişahları var idi. Acemde Ahşupersş ve İstanbul'da Agrikalus namında melikleri var idi.

"Hâsiye" namı, nebiyelerinin ismine benzediğinden bunlara "hass-marul" yemek haramdır. /[s. 21] Lûbiya-börülce de haramdır. Mavi renk de haramdır. Yunus Peygamber'e ihtiramen balık yemezler. Peygamberlerinden birinin koyunu olan geyiği de yemezler. Şeyh ve telamizesi [tilmizleri/ öğrencileri] Tavus Melek'e ihtiramen horoz eti yemedikleri gibi, kabak dahi yemezler. Ayakta tebevül haramdır. Oturarak elbise giymek ve helaya girmek ve hamamda yıkanmak haramdır.⁴⁸

⁴⁸ Bunların hamamda yıkanmaları hamamın "beyt-i şeytan" olmasına mebni olsa gerektir. روى الطبرانی وغيره عن ابن عباس مرفوعاً أن الشيطان قال يا رب اجعل لي بيتاً قال بيتك الحمام [Taberâni ve diğeri, İbn Abbas'tan merfuan şöyle rivayet etmişlerdir: "Şeytan, "Ey Rabbim! Bana bir ev kıl.", dedi. Bunun üzerine Allah Teala, "Senin evin hamamdır.", diye buyurdu. (Naşir)]

İlahlarının ismi olan "Şeytan" lafzını telaffuz etmeleri caiz değildir. "Kaytan ve şed ve şer" gibi, bu isme benzeyen kelimeleri de telaffuz caiz değildir. "Melûn, lanet, na'l" vesaireyi de ağza almak caiz değildir.⁴⁹

Mushaf-ı Reş'de Lisan

Bu mushaf hakkında *Kitabu'l Cilve* kadar kıdem iddia olunmayıp Şeyh Adî'den iki yüz sene sonra, yani sekizinci asr-ı hicride yazılmış olduğu rivayet olunuyorsa da bu kitabın dahi bu tarihten çok müteahhir olduğunu keşfetmek güç değildir. Bu kitabın yirmi dördüncü cümlesindeki def-i hâcet edilen yer manasına kullanılmış olan "edep-hane" kelimesi, dünkü Osmanlıların duyduğumuz kelimelerinden biridir.

On yedinci cümlesindeki (امر جبرائيل جلب تراب من اربع زوايا الدنيا) /Tanrı, Cebrail'e dünyanın dört bir tarafından toprak celbetmesini emretti] ibaresinde tamamıyla bir Osmanlı zihniyet-i lisaniyesi hakimdir. Bu ibarede pek yakın bir Türkçemizin şu, (Cebrail'e dünyanın dört köşesinden toprak celb etmesini emretti) sözü adeta Türkçe olarak okunmaktadır.

"Ve lebise'l-libas kuuden" (cümle 24) ibaresi dahi [oturduğu yerde elbise giymek] suretiyle söylenen Türkçe cümlenin aynıdır. Yine bu cümledeki ihtiramen kelimesi kulağa Türkçe gibi aksetmektedir. (Börülce'den bahsedilmesi dahi kitabın yeniliğine ayrı bir delildir. Çünkü zann-ı acizaneme göre bunun şarkımızda [doğu illerimizde] tanınması pek yenidir.

⁴⁹ *Abede-i İblis* nam kitapta (s.19) görüldüğü vecih üzere *Mushaf-ı Reş* terkindeki "reş" kelimesi, Kürt lisanında siyah demek imiş. Bu kitaptaki şeytan kelimesiyle, bu kelime etrafında dolaşan kelimeler ile mel'un, racim, lanet vesaire gibi kelimatın üzerleri bal mumuyla örtülmemiş olmasından dolayı bu kitaba "*Mushaf-ı Reş*" [Kara Kitap] denilmiştir. Bu takdirce *Kitabu'l-Cilve*'ye dahi bu namın verilmesi ihtimal ki -bu kitapta bu türlü kelimeler bulunmadığından- bal mumuyla örtülmemiş; mücella bırakılmış olması sebebiyledir.

Melek Tavus Kimdir ?

Mahlukatın ilki olan ve ilk var edilen Pazar gününde yaratılan **[s.22]** Azrail olup yedi ilahın reisidir. Ve kendisi evamir-i şifahiye [sözlü emirler] ile Abtavus tarafından millet-i müntahabesini [seçilmiş milletini] kurtarmak için bu âleme gönderilmiştir. Millet-i Yezîdiyye bunun milletidir. Ve Âdemoğullarının tekessür etmeleri hususundaki tedbiri, bu tertip etmiştir. Taife-i Yezîdiyye için yeryüzüne inip bunlara hükümdarlar tayin etmiştir. Âlihe-i seb'anın [yedi ilahın] biri ve birincisi olan Melek Tavus horoz şeklindedir. Şeytan da budur. Ve Yezîdiler'in ilahıdır.

Yezîdiler'in İtikadatı Hakkında *Abede-i İblis* Nam Kitabın Verdiği Malumat

Arz ve sema halk olmazdan halık-ı külli olan Allah, mevcut olup feza-i zulmânî içindeki ebhâr [denizler] üzerinde seyir ve tenezzüh eylerdi. Ahiren bir papağan halk edip kırk sene ona hükmetti. Ba'dehu gazap edip katletmekle yaşından cibâl [dağlar] ve evdiye [vadiler]; enfasından cev [hava], dumanından sema tekevvün eyledi.

Cenab-ı Hak semayı sütun ve imâddan âri olarak tespit ve tahkîm ve kendisi su'üd eyledikten sonra, nur ve cevher-i zatıyesinden olmak üzere şems, kamer, fecr, şafak, sabah yıldızı, nücûm ve derâri-i seb'anın bakıyesinden ibaret olan diğer altı aliheyi halk eyledi. Bunların suret-i hilkatî nar-ı vahidden, şu'a-ı adîdenin intişarı kabilinden olup nefsinden gayri münfekdir [kendisinden ayrı değildir].

Bu vecihle yediye bâliğ olan alihenin içtimayıle kâffe-i melaike halk olunup bunların birincisi "şeytan" mevlasına tekebbür etmekle cehenneme ilka olundu. Yedi bin sene nar-ı cehîmde kalarak efâl-i müfride-i sâbıkasına nedâmetle [eski günahlarına pişmanlık duyarak] bukâ ve gözyaşlarından yedi büyük küp imlâ etti [doldurdu]. Mevlâyı Rahîm, şeytanın nedâmetine, bukasına [ağlamasına] şefkat ederek sîret ve serîretini ıslah ve Firdevs'e irca' ile sair melaikeye tercihen muhabbet eyledi. Melaikenin buna haset ederek ta'n ve teşni'a kıyam eyledikleri vasıl-ı sem'-i ilahi olunca, onları men' ve tel'in ile beraber şeytanı zümre-i ebrara bi'l-idhal riyaset-i melaikeye is'ad için

terfi' ve Melek Tavus tesmiyesiyle zatına karîn kıldı. Yani nârinin it-tihadı gibi ikisi vahid oldu. Gözyaşlarıyla imla eylediği küpler Şeyh Adî'nin rûy-ı arzdan rücu'una kadar nar-ı cehîmi itfâ için cehen-nemde mahfuzdur. Alihe-i seb'a yek diğerinden müştakk olarak bil-cümle hayvanatı ve bilahare Âdem ve Havva'yı halk ettiler. Zürriyet-leri on bin sene devam ve tekessür ettikten sonra munkarız oldu [sona erdi]. Ruy-ı arzda cinden gayri kimse kalmadı. Ba'dehu beş defa ayn-ı surette **/[s. 23]** Âdem ve Havva'yı halk ve zürriyetleri evvel ve-cihle devam ve tekessür ederek bilahare yine munkarız olmuştur.

Nihayet şimdiki beşerde ceddi olan Âdem halk ve cennette ik'âd [iskan] edildikten sonra Melek Tavus müttehid ve gayr-i münfeki olan ilaha hitaben, "Îmâr-ı arz için Âdem'i halk ettik, halbuki o Firdevs'te lem yezel; Arz ise hâlîdir [boştur]." diyerek Âdem'in arza lüzum-ı ten-zilini ima etmekle re'yi bi't-tasvîb dilediğini işlemeğe me'zun kılındı. O da gidip Âdem'i, taraf-ı ilahiden menedilmiş olduğu semer-i ma'lumdan ekletmeğe teşvik ederek akibet-i cennetten tardına sebep oldu. Ve ba'dehu adlâ'ından Havva'yı halk ile ona refik edildi.

Âdem ve Havva'dan yüz kırk dört veled-i tev'em [ikiz çocuk] tevel-lüd ederek yekdiğerine tervic edilmek suretiyle zürriyetleri tekessür etmiş ise de Taife-i Yezîdiyye işbu evlattan olmayıp taraf-ı ilahiden bir u'cûbe-i hilkat olarak Âdem'e bahş olunan diğer bir veledendir ki onun ismi Şehid bin Cabbar'dır. Binaenaleyh Taife-i Yezîdiyye, evlad-ı Âdem ve Havva ile ihtilat ve yekdiğeriyle mübâlât etmezler. "Cabbar testi manasına olan "cerre"den müştakk ve yahut ğalat olup Şehid bin Cabbar'ın vech-i hilkati Yezîdilerce vech-i âti üzere itikad olunur."

Âdem ve Havva beyninde evlâd validen mi? valideden mi? hâdis olur diye tekevün eden bir mübâhese münazaaya munkalib olunca, Cibril nazil olup fasl-ı muddea için Âdem ve Havva'nın cebinlerinden birer miktar kanın birer testi içine akıtılmasını tavsiye etmekle mu-cibince hareket etmişler, ba'de zaman testi içindeki Âdem'in kanın-dan bir veled-i zükûr ve diğer testideki Havva'nın kanından sinek gibi birtakım haşerat ve müzebât hâdis olduğu görülünce münazaa ve esas-ı da'va hall ve fasl edilmiş imiş. U'cûbe-i mahz olan veled testiye mensub olmak itibariyle Şehid bin Cabbar tesmiye edilmiş ve bi'ttabi eşi bulunmadığından Melek Tavus tarafından ba's olunan bir huriye-

i cinân ile tezvic edilerek Yezîdiler bu sülaleden zuhur etmiştir. Şehid bin Cabbar'ın birinci oğlu Yezdan, hafid-i Nuh olup "Melek Sâlim" diye med'uvdur. Onun da birinci oğlu Merc Miran'dır ki "Ebu'l-Yezîdiyye"dir.

Evlad-ı Havva cedleri olan Âdem'i cennetten ihraç eden Melek Tâvus'u tekrîm ve ma'bûd ittihaz etmelerinden dolayı Yezîdileri mekruh addederler.

Tufan: Hz. Nuh, tufanın takribini hissedince bir sefine inşa ile kavm-i tâhirini irkâb eylediği gibi, gemiye kâffe-i vuhuş ve hayvanatın birer nev'ini dahi almış idi. Sefine **[s. 24]** Cebel-i Sincar hizasından mürur ederken bir ağaca çarparak bir rahne [delik] açıldığından bunu tıkayıp gemiyi selâmete çıkarmak hususunda muztar olan Nuh, gemide bulunan bir hayyenin [yılanın] talep ve müracaatı üzerine bilahare nesl-i beşerin kanından tağaddi [gıdalanma] ve istifade etmek şartıyla- kuyruğunu açılan rahneye koyup tıkamasına müsaade etmiş idi. Ba'de'l-tufân, hayyenin zürriyeti tekessür ederek mukavele iktizasınca ben-i beşeri iz'âc etmekte bulunduğundan, Hazret-i Nuh bu hayyeyi [yılanı] ateşe ilkâ ile ihrâk etmiş ve şart-ı mukaveleyi nesl-i beşeri ızrâr etmeyecek surette icrâ etmek için muhterek hayyenin rimadında [küllerinde] berâğîs denilen pireler hâdis olmuştur.

Hazret-i Şeyh Abdülkadir Geylanî, Hasan Basrî emsâli kibâr evilyâullahı dahi Şeyh Adî'ye gelinceye kadar bu vecihle yekvücut addederek alâ tariki't-tenâsüh mertebe-i uluhiyete ı'sâd ile te'abbud ederler. Büyücü olarak iddiâyı nispet ettikleri Yezîd bin Muaviye'yi, Hazret-i Mesih bin Meryem ile yekvücut addederler. Kendilerine "Veseniyyun" itlâk edilirken Yezîd bin Muaviye'den sonra "Yezîdî" nâm ve unvanını iktisap eylediklerini iddia ederler. Esasen Melek Tâvus "şeytan" olan Yezîd bin Muaviye, kavm-i tâhirini tarik-i selâmete îsâl için suret-i beşerde nâzil olarak Hasaneyn Efendilerimize galebe ettikten sonra Şam'da üç yüz sene mu'ammer olmuş, luğat-ı Arabiye ile ta'lim ve kıraati izn-i hassa tâbi' kılarak sair 'amme-i nâsı teallüm ve kıraâtden men', kütüb-i Arabiyeyi cem' ile kâmilan ihrâk etmiş; ba'dehu eflâka suûd eylediğinden ehl-i İslâm kesb-i kuvvet ve miknet ve kavm-i Yezîdî düçâr-ı nikbet ve felâket olmuştur. Ba'de-zaman düçâr-ı teşevvüş olan emr-i diyâneti ihyâ için Yezîd bin Muaviye -alâ-

tariki't-tenâsüh- Şeyh Adî bin Müsâfir nam şeklinde bi-tekrar nazil olarak Laleş mevkiinde ma'bed-i nasârayı zabt ve Kabe-i diyâneti ittihaz ile bir müddet orada ârâm ve ikâmet etmiş ve takviye-i cins ve itikâd-ı Yezîdiyye'ye muvaffak olmuştur. Tenasüh bilâ-inkitâ' mütevâli olduğundan Şeyh Adî'nin mükerreren zuhur ve nüzulü muntazardır. Yine bu kitapta Yezîdiler'e dâir ber-vech-i âti ma'lumât vardır:

Yezîdiler umur-ı diniye ve dünyeviyede bir takım merâtib ve ak-sama tabidirler: Mirler, ihtiyarlar, pirlar, şeyhler, köçekler, kavvallar, fakirler, müridler.

[1] Mirler bir sülâleye mensup olup evlatları da mirden başka bir şey olamazlar. Silsile-i neseplerini Şeyh Adî bin Müsâfir ve hatta Yezîd bin Muaviye'ye nispet ederler. Yek diğetine ve Şeyh **[s. 25]** Abdülkadir Geylanî'ye mensubiyetine zahib oldukları yalnız bir familiyaya kız verip onlardan da alırlar. Hariçten yani diğere Yezîdî hâvas ve avâmından kız alıp vermek suretiyle izdivâc etmezler. Umur-ı diniye ve cismaniyede mirler hükümferma olup ekber ve irşatları mîrû'l-ümera olmakla kâffe-i ahvâl ve efâlde bilcümle mu'âmelatta onun hükmü nafizdir. Bu kitapta ihtiyarlar ve sairenin vezâifi ve bunların oruç ve namazları Melek Tâvus'u ve Şeyh Adî'nin kabrini ziyaretleri ve izdivaçları ve doğan çocuklarını vaftiz etmeleri ve saire hakkında kıymetli malumat vardır.

Şeyh Adî bin Müsâfir'in Kabri Yıkıldı Mı?

Makrizî, *es-Sülûk li Mağrifeti Düveli'l Mülûk*'ünde 817 (senesi) vuku'âtı meyânında diyor ki: "Bu tarihte Kürtlerin memleketlerinde olan Hakkârî (Hakkar) dağında kâin Şeyh Adî'nin kabri yıkıldı ki bu zat, Şeyh Adî b. Müsâfir el-Hakkârî'dir. "Hakkar" kelimesindeki (kâf) teşdid ile telaffuz olunur. Meşâyih-i sufiyeden birçok zevât ile musâhabet edip bilahare Kürdlerden (Hakkariye) tâifesinin dağlarında sakin oldu ve burada zâviye binâ etti. O havalide bulunanların cümlesi kendisine meyletti ve salâh-ı fevkaladesine müncezib olarak hasen itikatlarını hadden hârice çıkardılar. Doksan yaşında olduğu halde (555) veya (557) de vefat ile bina etmiş olduğu zaviyesine defnedildi. Adeviyye namıyla maruf olan ve pek kesretli bulunan zümresi kabrinin başına toplandılar. Ve bu kabri kible ittihaz ile necât-ı

uhrevilerini buraya rabt ettiler. Ve bu kabir belli başlı ziyaretgâhlarından biri olup her taraftan buraya ziyaretçiler gelmeye başladı. Şeyh Adî'nin etbaı bu kabrin yanındaki zaviyede ikametle Şeyh Adî'nin mesleğini takip ediyor ve bunlarda halkın mazhar-ı ihtiramı oluyor idiler. Bir müddet geçtikten sonra Şeyh Adî'nin etbaı arasında bu zat hakkında gulûv ve mübalağa çoğalmaya başladı. Kendilerine rızık veren Şeyh Adî olduğuna kanaat getirerek "Şeyh Adî'den gelmeyen rızık kabul etmeyiz." diyecek kadar ileri gittiler.⁵⁰ Ve Şeyh Adî'nin Allah ile beraber oturup ekmek ve soğan **[s. 26]** yediklerini söylüyorlar idi⁵¹. Beş vakit namazı terk ile Şeyh Adî'nin bunlardan namazı kaldırdığı zehâbında bulunmağa başladılar. Zinayı dahi istibâha ediyorlar idi. Şeyh Adî'nin Hasan Bevvab namında hârimî hakkında bir efsane söylemeye başladılar. Şöyle ki Şeyh Adî, vefat edeceği vakit bu Hasan Bevvab'a arkasını kendi arkasına vermesini emretmiş ve kendi neslinin bu hareketle Hasan Bevvab'ın sulbüne intikal ettiğini söylemiş ve kendi zürriyetini Hasan Bevvab'a bahşetmiştir. Binaenaleyh bilâ-veled vefat eden Şeyh Adî'den sonra, Şeyh Adî'nin zürriyeti olmak üzere bu Hasan Bevvab'ın evlât ve ahfâdına Adeviler fevkalade hürmet etmeye başladılar. Ve hatta Şeyh Hasan'ın zürriyetinden olan erkeklerle kendi kızlarını takdim etmeyi Allah Teâla'ya takarrübe vesile ittihâz ediyorlar idi. Bu türlü şenâ'atları haddi tecavüz edince İran fukahâsından ve Şâfi mezhebi mensuplarından Celaledin Muhammed

⁵⁰ Şeyh Adî tekkesinde bulunan bir yazma kitapta: [وانا لديان العادل و حاكم الارض وانا هو الذى تعبدنى الناس فى مجدى يأتواللى و يبو سوار رجلي و انا الذى جعل آدم ان يسكن الفردوس ونمرود يسكن نار مشتعلة وانا الذى له قال رب السماء انت الحاكم العادل و حاكم الارض و انا عادى الشامى ابن مسافر ان الرحمن الرحيم اعطانى اسماء العرش السموى والكبرى والسبعة والارض فى سرى معرفتى ما يوجداله غيرى هذه الاشياء خادمة لقوتى] ibareleri bulunduğu doktor Rudolf Frank söylüyor ki, bu bozuk ibarelerin manası Şeyh Adî namına i'lân-ı ulûhiyettir.

⁵¹ Eğer bir soğanı ayak altında ezsen veyahut bir kara kelbi vursan ol an he-man ol Müslümanı katl ederler. (Evliya çelebi seyahatnamesi cilt 5, sayfa 7-8) [Bunların diyarında bir kelbe seng-sar etsen (taş atsan) ol ân ol âdeme âmân ü zaman vermeyip katl ederler... Bir âdem bu kavmin önünde bir baş soğanı yumruk ile ezse ol âdem başın ezip katl ederler. (Evliya Çelebi, *Seyehatname*, (nşr. Mustafa Nihat Özön- Nijat Özön), İstanbul 2004: 397- 98. (Naşir)]

bin İzzeddin Yusuf el-Hulvânî namındaki zat kıyam ile ümerayı bunların aleyhine davet etti. Cezire-i İbn-i Ömer⁵² hükümdarı Emir İzzeddin el-Buhtî ve Sindiye Kürtlerinden bir çok kimseler ile beraber Şezâş (شزاش) hükümdarı Emir Tevekkel el-Kürdî bu davete icabet ettiler. Ve Hasankeyf hükümdarı dahi bunlara muaveneten asker gönderdi ve Emir Şemseddin Muhammed el-Çardaklı dahi bunlara iltihâk etti. Bu azim kuvvetle Hakkar dağına gittiler ve Şeyh Adî'nin etbandan pek çok kimseleri katlettiler ki bu tarihte Şeyh Adî'nin etba'ı Kürtler arasında "Sohbetiyye"⁵³ namında maruf idiler. Bunlardan bir çoklarını dahi esir aldılar. Bundan sonra Şeyh Adî'nin kabrini yıkmak için kabrin bulunduğu Şiralık⁵⁴ köyüne gelip kabrin üzerinde bulunan kubbeyi yıktılar ve kabri kazıp çıkardıkları kemikleri Sohbetiyye'den esir etmiş oldukları kimselerin gözleri önünde ihrâk ediyor ve bunlara "Hakkında iddiây-ı uluhiyet ettiğiniz kimsenin kemiklerini bakın nasıl yakıyor. İşte bizi bu işten men'e kâdir olamıyor." diyorlar idi. /[s. 27]

Yağma ettikleri bir çok eşya ile bunlar avdet ettikten sonra Sohbetiyye [mensupları] toplanarak kubbeyi yeni baştan yaptılar ve âdet-i kadîmelerini icraya başladılar. Ve kendilerinin başına felâketler getirmiş olan mezkur fakihden dolayı bütün fakihlere adavet ile her nerede bir fakih elde ederlerse katleder oldular.

Yezîdîlere Dâir Bir Fetva

Sahaflar çarşısında kitapçı İsmail Efendi'nin dükkanında gördüğüm bir mecmua dâhilinde Mevlana Salih (?) tarafından Yezîdîler

⁵² Başlangıçta Cezîre adıyla anılan şehir, daha sonra Cezîre-i İbn Ömer adını aldı. Şehrin bu adı almasıyla ilgili olarak kaynaklarda farklı bilgiler verilmektedir. Buna göre Irâk-ı Arab ve Irâk-ı Acem Emîri Yûsuf b. Ömer'e, Musul'a bağlı Berkaîd beldesinden Abdülazîz b. Ömer'e, Maaddiler'den Beni Ömer kabilesine veya Hasan b. Ömer b. Hattâb et-Tağlibî'ye nisbetle şehir bu adı almıştır (Detaylı bilgi için bkz. Ramazan Şeşen, "Cezîre", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 7 (Ankara: TDV Yayınları, 1993): 509-511. (Naşir)

⁵³ Başlangıçta Adeviyye tarikatı olarak anılan sufi oluşum daha sonra "Sohbetiyye" şeklinde isimlendirilmiştir (Naşir).

⁵⁴ Başka kitaplarda bu köye Laleş deniliyor.

hakkında verilmiş bir fetva sureti mevcut idi. Muhtevi olduğu malumat mühim olmakla aslıyla beraber buraya tercümesini derç ediyoruz:

"Yezîdiyye taifesinin mezhebi ve bunların gerek kendilerinin gerek ellerindeki mallarının hükmü şer'îyesi hakkında birkaç söz söyleyelim: Malum ola ki bunlar küfür ve dalâli mûcib akâid-i batıla üzerende müttefikler. Kur'ân'ı ve şeriatı inkâr ile bunların yalan olduğuna ve inanılacak ve mucibince amel edilecek sözlerin Şeyh Fahr'ın hezeyanları bulunduğu kaidirler. Bundan dolayı ulemâ-ı İslâm'a buğz ve adavetleri vardır. Müteaddit vakalar ile sâbit olduğu üzere ulemâ-i dinden ele geçirdikleri kimseleri gayet fecî' bir surette öldürürler. Ve ellerine düşen İslâm kitaplarını parçalar ve üzerine tebevül ve tegavvut ederler. Bunların bu halleri herkesin malumudur.

İtimat ettiğim bir zat, iki tarafın rızasıyla, bunlarca zinanın helal olduğunu Şeyh Adî'ye nisbet ettikleri *Kitâbu'l-Cilve*'de gördüğünü söyledi.

Bunlar Şeyh Adî'yi, Resulullah'a (a.s.) kat kat tafdil ederler ve hatta aralarında münasebet yoktur, derler. Ve Allah Teâla'yı ekl, şurb, kuud vesaire gibi sıfât-ı ecsâm ile tavsif ederler. Allah'ın ve Resulullah'ın, Şeyh Adî'ye karşı tezellül izhar ettiklerini ve Şeyh Adî'nin bunların kendisine gelip gitmelerinden bıktığını hikâye ederler. Zevce ve kız karındaş ve sair kadınlarını şeyhlerine ram ederler ve bunu ibadet addederler. Ve namaz ve oruçta fayda olmadığını ve bunların terkinde bir beis bulunmayıp bunların farz bulunmadığını ve yalnız kalp temizliği lazım olduğunu söylerler.

Laleş'i Kabe'den efdal addederler. Ve Laleş'i ziyarete muktedir olan kimse için Kabe'yi ziyaretten bir fayda hâsıl olmayacağını itikat ederler. Laleş vesaire gibi **[s. 28]** kendilerinin mukaddes addettikleri yerlere ve hususiyile Şeyh Adî'nin bayrağına secde ile buna secde etmeyen kimsenin küfrüne kail olurlar. Ve Şeyh Adî'nin kıyamet gününde ümmetini bir tabağa koyup, Allah'a ve meleklere rağmen başı üzerinde cennete götüreceğini söylerler. Bu söylediklerim onların çirkin olan akvâl ve e'fallerinden bazılarıdır. Bunların, şayan-ı itimat olan

kimselerden ber-vech-i âtî [aşağıdaki gibi] üç fırka olduklarını duydum.

(1) Adî b. Müsâfir'e uluhiyet isnat edenler,

(2) Adî b. Müsâfir ile Allah uluhiyeti aralarında taksim ile "Gök-yüzü Allah'ın ve yeryüzü Şeyh Adî'nin elidedir." diyenler,

(3) Şeyh Adî, Allah ve Allah'ın şeriki değil ise de "Allah'ın indinde büyük vezir menzilesinde olup Allah onun reyinden dışarı çıkamaz." diyenler,

Benim tahkik ve istikrâma [etraflıca bilgi edinmeme] göre, bunların asıl mezhepleri hulule kail olmaktır. Bundan dolayı Hıristiyanları severler ve bazı itikâdât-ı nasrâniyyeyi tasvib ederler. Bu zikrettiğimiz mevâddın [maddelerin] kâffesi küfrün en şeni' ve en çirkini olduğunda şüphe yoktur. Şu halde *Kitâbu'l-Müttefik ve'l-Muhtelif*'den naklolunduğu vecih üzere mezheb-i Malik'e göre bir beldede ahkâm-ı küfür zâhir olunca oranın dâr-ı harb olması kavline nazaran bunlar kefare-i asliyeden olmuş olurlar ki Şâfiî ve Ahmed bin Hanbel'in mezhebi de budur. Bu cins keferenin mallarının ganimet olacağına da, bu imamların ittifakları vardır. *Câmi'i Sağir*'de Ebû Hanife'den bu türlü keferenin birinci batnının mürted olup ikinci batnının kefare-i asliyeden ma'dud olacakları veya babalarının irtidatlarına ilhâken ikinci batnın da mürted itibâr olunarak bu itibarın karnen ba'de karnin [asır be-asır] muteber olacağı mervidir. Bunları tekfir etmeyenler ya hallerine tamamıyla âgâh olmadıkları veya esbâb-ı küfür ile imanı tefrik etmedikleri veya bunlardan bir korkuları olduğu için tekfir etmezler.

Malum ola ki bunlar, izhâr-ı İslâm ile takıyyeten şehâdet getirirler, fakat buna itibar olunmaz. Çünkü mürtedin tövbesi ve kâfirin İslâm'a gelmesi, kelime-i şahadetle beraber din-i İslâm'a muhalif olan her dinden teberri ile meşruttur. Ben zannederim ki bunlar, cebr olunup türlü türlü tazyik altına alınsalar dahi Adî, Yezîd ve Lâleş vesaire gibi şeyhleri ve mezarlarından vazgeçmezler.

Binaenaleyh bunlardan kız alıp vermek ve zebihalarını [kestikleri hayvanların etini] ekletmek ve dar-ı İslâm'da cizye alarak kendilerini takrir eylemek şüphesiz haramdır. Ve kesb-i miknet ettikleri [güç-

kuvvet kazandıkları] vakit kendileriyle mukatele eylemek ve emsâli ahkam-ı mahsusa onlar hakkında dahi cari olmak lazımdır. **/[s. 29]**

Ellerinde bulunan emvalin hükmüne gelince; bunları kefer-i asliyeden addeder isek malları iğtinâm olunur [ganimet olarak alınır]. Eğer mürted olduklarına kail olursak tevârüs câri olamayacağından hem kendilerinin ve hem vefatlarıyla çocuklarına intikal etmiş olanların malları alınır. Bunların ellerinde bulunan emvaldeki tasarrufları mal-ı zâyideki veya feydeki tasarruf gibi addolunur ki bunların sahiplerine reddi lazımdır.

Kitaplarda "mürtedin malı tevkif olunur" sözü var ise de bu söz müslim iken irtidad eden kimseler hakkındadır ki, hal-i İslâmında elinde bulunan malı tövbe edinceye kadar tevkif olunur.

"Bunların çocuklarının müslim olduklarına hüküm edileceği ve binaenaleyh bunların malları mevkuf olmak lazım geleceği" söylenilecek olursa, bu hükmün mercuh olup sahib-i ravza tarafından tezyif olunmuş olduğu ileri sürülür."

Buradan nihayete kadar münâzârât-ı fakihe olmakla tercümesinden sarf-ı nazar eyledik. (İstanbul 15 Mayıs 1926. Darülfunun İlahiyat Fakültesi Kelam Tarihi Müderrisi: Mehmed Şerefeddin)⁵⁵

Zeyl

/[s. 32] Yezidiler'e dair olan yazılarımızı itmam ettikten sonra Köprülü Mehmed Paşa Kütüphanesi'nde (1617) numaralı mecmu'a dahilinde, İbn Cemil namında bir zat tarafından yazılmış olan *er-Redd ale'r-Râfizeti ve'l-Yezidiyyeti'l-Muhalifîn li'l-Milleti'l-İslamiyyeti'l-Muhammediyye*⁵⁶ nam kitâb-ı manzur âcizanemiz oldu.

⁵⁵ Müellif, yukarıda tercümesini verdiği fetvanın Arapça metnini burada (s. 29-32) vermiştir (Naşir).

⁵⁶ Ebu Firas Ubeydullah b. Şibl, *er-Redd ale'r-Revafıza ve'l-Yezidiyyeti'l-Muhalifeyn li'l-Milleti'l-İslamiyyeti'l-Muhammediyyeti*, Köprülü Yazma Eserler Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa Koleksiyonu, 34 Fa 1617/2, vr.49- 124 (Naşir).

Kendisinin Fırat nevahisi ahalisinden olduğunu bu kitabın mukaddimesinden öğrendiğimiz müellif Ebû Firâs Ubeydullah ibn Cemil, bu kitâbın sebep-i telif ve münkasım olduğu bapları yine mukaddimedede ber-vech-i zir [aşağıdaki gibi] beyan ediyor:

"Suleha-i Ehl-i Sünnet'ten bir cemaat menşe ve mahall-i terbiyem olmakla nisbet edildiğim yer olan Fırat nevahisinde nezdime gelerek bu havalide yek diğerine zıt iki mezhebin intişâr etmekte olduğunu haber verdiler. Bunlardan biri "Râfıza ve Zeydiyye", diğeri de "Adeviyye ve Yezîdiyye" idi. Bu zatlar, bu iki mezhebin nâşirleri tarafından ilkâ olunan şübhelerin Ehl-i Sünnet /**[s. 33]** akaidini tağayyür etmek tehlikesi karşısında kaldıklarını ifade ile esna-i mübahesede bunlar tarafından ilkâ olunan şüpheleri red için bir kitap yazmamı teklif etmeleriyle bu kitâbı yazdım ve beş bâba taksim ettim ki birinci bâb Kur'an-ı mecidin tafdilini ve ikinci bâb hülefâ-i râşidinin fezailini camidir. Üçüncü bâb, Râfizilerin; dördüncü bâb Yezîdiler'in reddini muhtevidir. Beşinci bâb dahi hülefâ-i râşidin tarafından rivayet olunan ve Sahih-i Buhari'de mevcut olan kırk hadisi hâvidir.

Şunu derhâl arz edeyim ki, Yezîd'in reddine tahsis etmiş olduğu dördüncü bâbda görüldüğü vech üzere Yezîdiler ile bizzat temas etmiş olan müellif İbn Cemil, ümit edildiği kadar tafsilât vermiyor.

Yalnız yukarıda İbn Teymiyye'den naklettiğimiz vecih üzere bunların Yezîd bin Muaviye'ye mensub olduklarını bu kitaptan sûret-i kat'iyede öğreniyoruz. Bir de bunların "Heyt"⁵⁷ ve "Kisat"⁵⁸ a (?) dâiler gönderdiklerini ve buralardaki ahalinin bir kısmını kendi mezheplerine idhâl etmiş olduklarını görüyoruz.

Bu kitapta Yezîdilere dâir yegâne öğrendiğimiz kâide-i mezhep, bunların Kur'andaki hareke ve noktaları da Kur'andan addetmeleridir. Bundan başka Yezîd'i sevmeyenlerin kanını helal gördüklerini ve

⁵⁷ Fırat üzerinde kain bir beldedir.

⁵⁸ Bu kelime Kıysat olmak lazımdır ki Heyt'ten dört mil mesafede kain köylere verilen "Kebîse / (كبيسه)" isminin cem'idir.

umumi imamların arkalarında namaz kılmadıklarını dahi öğreniyoruz.⁵⁹ Şunu da ilave edeyim ki müellif İbn Cemil bunları idlâl eden şahsın Hasan bin Adî olduğu söylemekte olduğundan kendisinin Hasan bin Adî'den daha sonra yaşamış olduğu anlaşılma ile beraber bunların *Kitabu'l-Cilve*'lerinden bahsetmemiş olması yukarıdaki tahminimiz vech üzere bu kitâbın sonradan yazılarak Şeyh Adî'ye isnâd edilmiş olduğunu gösteriyor.⁶⁰ **[s. 34]**

"*er-Redd 'ale'r-Râfıza ve'l-Yezîdiyye*"nin Mukaddimesi ve "*er-Redd 'ale'r-Râfıza ve'l-Yezîdiyye*"nin Yezîdîler'in Reddine Mahsus Olan Dördüncü Bâbı⁶¹

[s. 35] Kütphane-i Umûmi'de 3750 numaralı kitap derununda [Vaiz Ahmed?] Gazzâlî tarafından Şeyh Adî b. Müsâfir'e hitaben yazılmış bir mektup sureti mevcuttur ki bu mektubun bir aynını evvelce sahaflar çarşısındaki Kitapçı Mahmud Efendi'nin dükkanında bir mecmua dahilinde dahi görmüş idik. Bu mektup, Gazzâlî tarafından Şeyh Adî b. Müsâfir'in talebi üzerine yazılmış olup muhtevası vaazu nasihatle beraber mücmelen itikadı bildiren maddelerdir. Bu mektup Gazzâlî'nin Şeyh Adî b. Müsâfir ile dini kardeşlik akdetmiş olduğunun vesikası olmakla beraber vaazu nasihat hususunda kemal-i sa-

⁵⁹ Muhaddislerden bazıları, (لا تسافروا بالقرآن الى ارض العدو) [Kur'an sayfeleri ile düşman diyarına yolculuk etmeyiniz...] hadis-i şerifiyle istidlal ederek Kur'an'ın kağıt ve mürekkebinin Kur'an'dan addederler ki bunların da hareke ve noktayı Kur'an'dan addetmeleri bu cins mübalağalar meyanına idhal olunabilir.

⁶⁰ Köprülü Mehmet Paşa Kütüphanesinde mevcut olduğunu söylediğimiz bu kitabın (725)'de yazılmış olduğundan müellif İbn Cemil'in bu tarihten evvel ve Hasan bin Adî'den sonra yaşamış/ [s.34] olduğu anlaşılma ile beraber kitabın müellif asrında yazılmış olması ihtimali nazar-ı itibara alınırsa nihayet kendisinin bu tarihte ber-hayat olduğu zannolunabilir ki şu halde *Kitabu'l-Cilve* bu tarihten sonra yazılmış olur. (818) vukuatı meyanında Şeyh Adî'nin yakılan kabrinden bahseden Makrîzî'nin dahi bu kitaptan bahsetmemiş olması bu kitabın bu tarihten de sonra yazılmış olmasını gösterir.

⁶¹ Burada müellif, s. 32 ve 33'de tercümesini verdiği "*er-Redd 'ale'r-Râfıza ve'l-Yezîdiyye*" adlı esrin Arapça mukaddimesini, sonra da bu eserin Yezîdîlerle alakalı dördüncü babının giriş kısmının Arapça metnini vermiştir. Bu kısmı yeniden tercüme etmeye gerek duymadık. (Naşir)

mimiyet ve büyük bir tevazu ile ânât-ı ruhiye ve siyer-i ahlâkisini misal getirmiş olduğundan bu en büyük ahlak adamının tezhîb ve ruhiyesine dair kendi lisanıyla mühim malumatı muhtevidir. Gerçi bu mektubun mukaddimesinde Gazzâlî'nin Şeyh Adî b. Müsâfir'i hüsnü sîret sahibi bir imam-ı zâhid olmak suretiyle tavsifi ve evkât-ı icabette duadan kendisini unutmamasını niyazı, Şeyh Adî'nin zamanındaki hüsn-ü sîretini göstermek itibarıyla hâiz-i ehemmiyet ise de daha ziyade en ince noktalara kadar Gazzâlî'nin ruhi nakliyatını ara-i itibarıyla mühim olduğundan başka bir zaman Gazzâlî'ye dair yazı yazmak fırsatına nail olacak olursak şimdiye kadar Gazzâlî'ye dair yazılmış eserlerde manzurumuz olmayan bu mühim mektubu dercedeceğimizi ümit ederiz.

İLAVE⁶²

Mecmuamızın geçen nüshasında (üçüncü sayı) Yezîdiler namında bir tetebbuamız var idi. Darülfünun Kütüphanesinde bulunan Halis Efendi merhumun kitapları meyanında Mardinli Abdüsselam Efendi tarafından son asırda yazılmış olan *Ümmü'l-İber*⁶³ namındaki *Mardin Tarihi*'nde bunlara dair verilen malumatın bir kısmını başka bir kitapta görmediğimiz gibi, eserin sahibi olan zatın Yezîdiler ile hemcivar olan Mardin ahalisinden olması dahi kitaba ayrıca bir ehemmiyet celb edebileceğinden bu kitabın bunlara dair vermekte olduğu malumatı geçen nüshadaki Yezîdiler namındaki makalemize ilaveten bervech zir aynen dercediyoruz:

«Yezîdiye denilen taife Emeviler zamanında Şam'da zuhur etmiştir ki (Halidiyye, Dünbüliyye (?), Mahmudiyye, Tasiniyye, Pespaniyye, Küşağıyye) namlarını taşımakta idilerse de şimdi Müsesân, Şarkıyan, Sincariyye vesair namlar ile yad edilirler. Bunlar Şam'da zuhur ettik-

⁶² Bu kısım, İstanbul: Dârülfünun İlähiyat Fakültesi, Teşrinisani 1926. Dârülfünun İlähiyat Fakültesi Mecmuası [DİFM], cilt: I, sayı: 4, sayfa: 273-275 sayfaları arasında neşredilmiştir (Naşir).

⁶³ Bkz. Abdüsselam b. Ömer b. Muhammed, *Tarihu Mardin: min Kitabi Ümmi'l-İber*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî, (Beyrut: Darü'l-Muktebes, 2014/1435): 204 s.

ten sonra kendi vatanlarına avdetle mezheplerini izhar ettiler. Kendilerini Adî bin Müsâfir'in müridlerinden addederler ki bu Adî bin Müsâfir hulefâ-i Mervaniyye ailesindedir. Fi'l hakika Adî bin Müsâfir, Beni Ümeyye hanedanına mensuptur. Kütüb-i Semaviye'yi inkar ederler ve şeriatları tanımazlar. Kütüb-i Semaviye'nin nizam-ı âlem namına insanlar tarafından yazılmış olduğunu iddia ederler. Ve bundan dolayı din âlimlerine ve dini kitaplara buğzederler. [Cülû-cimin ve lamın dammiyle]⁶⁴ namındaki kitaplarını Şeyh Adî bin Müsâfir'e isnad ederler. Halbuki bu zat böyle bir eser yazmaktan çok münezzektir. Bu kitap kendilerine **[s. 274]** şarabı ve tarafeynin rızasıyla olduğu surette zinayı tahlil etmektedir [helal kılmaktadır]. Ve bu kitapta Yezîdîler'e namaz ve oruç tahrim edilmiş ve yalnız kalbin tahareti tavsiye kılınmıştır. Hac dahi bunlara haramdır. Bunların "fukara (fakirler)" tesmiye eyledikleri ve Şeyh Adî bin Müsâfir'in biraderi Berekat bin Müsâfir'in neslinden olduklarını iddia ettikleri şeyhleri vardır ki, bunlara kendi zevcelerini teslim ederler ve bunlardan kendilerine çocuk gelmesine müntazır olurlar. Ve bu hal kendileri için büyük bir şeref teşkil eder.

Allah-u Teâlâyı yemek, içmek, uyumak vesaire ile tavsif ederler. Bunların mezhepleri Hulûliyye⁶⁵ mezhebine müşabihtir. Hıristiyanlar'a muhabbetleri vardır. Ve bunların bazı itikadlarını istihsân ederler. Zahiren müslüman görünürler. Ve şer ve fitne defî zamanında kelime-i şahadet getirmelerine cevaz verirler.

Şeyh Adî'yi peygamberlere tafdil ederler. Ve Cenab-ı Hakk'ın ve Peygamberimizin Şeyh Adî'nin huzurunda tezellül ettiklerini ve bunların kendisine gelip gitmelerinden usanarak kendilerini Şeyh Adî'nin istiskâl ettiğini hikaye ederler. Ve İblis'i meleklerle takdim ederler ve İblis hakkında fena söz söyleyeni tekfir ederler. Ve Yezîd bin Muaviye'yi peygamberlere tercih ve takdim ederler. Hasan ve Hüseyin'i

⁶⁴ Biz geçen nüshadaki makalemizde şimdiye kadar bu babta yazılmış olan asarda ittibaen bu (cülû) kelimesini Arapça cilve suretiyle yazmış ve bu kitaba bu namın verilmesi hakkında bir ufak mütalaada dahi bulunmamış idik. (İlahiyat Mecmuası sayı.4, s. 18)

⁶⁵ Hulûl, ilâhî zâtın veya sıfatların yaratıklardan birine veya tamamına intikal edip onlarla birleşmesi anlamında bir terim olup, bunu kabul edenlere Hulûliyye denilmektedir (Naşir).

(r.anhüma) ve bunların evlâd ve ehfâdını ve ulemayı sevmezler. Tari-
kat şeyhlerini ve Sufiyye'ye mensub olanları severler. Kendilerince
şerîf addettikleri mahallere ve eşhasa secde ederler. Yezidiyye ber
vech ati [aşağıdaki gibi] dört firkadır:

- (i) Şeyh Adî'yi Yezid'e tafdil edenler,
- (ii) Yezid'i Şeyh Adî'ye tafdil edenler,
- (iii) "Şeyh Adî, Allah'tır." diyenler,
- (iv) "Şeyh Adî peygamberdir ve bilumum peygamberlerden efdâl-
dir." diyenler,

Bunlar Şeyh Adî'ye "Şeyh Hâdî" derler. Ve Laleş'i ziyareti Kabe-i
Mükerreme'yi ziyarete muadil tutarlar ki, bu Laleş Dicle'nin şima-
linde Musul kurbunda bir köydür. Ve Şeyh Adî'nin kabri buradadır.
Bu köydeki "Aynü'l-beyz" dedikleri pınarın suyu nazarlarında zem-
zem suyu mesabesindedir. Bunların Laleş'te bir âlimleri vardır ki,
arzu ettiği kimselere -yanında altından mesnu' bir buzağı olduğu
halde- senede bir defa görünür. Ve bu âlimleri namına birçok emval
cemedeler. Buna secde etmeyen kendilerince kafir addolunur.
/[s. 275]

Hulâsa: Bunların ne kitapları ve ne dinleri vardır. Bunlar bilittifak
kafirdirler. Nitekim Muhammed el-Berkalî el-Kürdî ve diğer âlimlerin
bunların küfrü hakkında fetvaları vardır.⁶⁶ (*Ümmü'l İber*, Halis Efendi
Kütüphanesi, numara 3079) Mehmed Şerefeddin.

⁶⁶ Geçen nüshadaki Yezidiler namındaki makalemizin sonundaki metni derce-
dilmiş olan fetvanın hicri 1159'da vefat etmiş olan eş-Şeyh Abdullah er-Re-
betki namında bir zat tarafından verilmiş olduğu üstad muhterem İzmirli İsmail Hakkı Beyefendinin kütüphanesinde 1044 numara tahtında mevcut
olan bu fetva suretinin nihayetinde bilahare görülmüştür. [Bizim dijital or-
tamda yaptığımız taramada eser kaydı şöyledir: Şeyh Abdullah Efendi er-
Rubtaki, *Risâle fi Beyâni Mezâhibi't-Taifeti'l-Yezidiyye* (Süleymaniye Ktp., İz-
mirli İsmail Hakkı Böl., no 1092), 1-5 sy.] (Naşir)

KAYNAKÇA

- Abdüsselam b. Ömer b. Muhammed, *Tarihu Mardin : min Kitabi Ümmi'l-İber*, nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî, Beyrut: Darü'l-Muktebes, 2014/1435.
- Adıgüzel, Adnan. "Mehmet Şerefeddin Yaltkaya'nın Fatimiler ve Hasan Sabbah Başlıklı Makalesinin Sadeleştirilmesi". *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 12 (Kasım 2014): 187- 220.
- Baybars, Rükneddin el-Bundukdari, *Baypars Tarihi*, trc. M. Şerefeddin Yaltkaya, İstanbul: Türk Tarih Kurumu, 1941.
- Boyraz, Abdurrahman. "M. Şerafeddin Yaltkaya ve Kelami Görüşleri", Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 1995.
- Bozan, Metin. *Şeyh Adî b. Müsafir*. İstanbul: Nûbihar Yayınları, 2012.
- Bulut, Halil İbrahim. *Dünden Bugüne Siyasi İtikadi İslam Mezhepleri Tarihi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012.
- Duman, Ali. "Şerafeddin Yaltkaya ve "Mu`tezile ve Husn-Kubh Meselesi" Makalesi". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 2/4 (2002): 53- 65.
- Engizek, Bünyamin. "Mehmed Şerafeddin Yaltkaya'nın İctimaî İlm-i Kelam Anlayışı". Yüksek Lisans Tezi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, 2012.
- Evliya Çelebi, *Seyhatname*, nşr. Mustafa Nihat Özön- Nijat Özön, İstanbul, 2004.
- Güle, Nevzat. "Ortadoğu ve İslam Ülkeleri Entelektüel Yaşamında Din Adamlarının Sekülerleşme Projeleri ve M. Şerafeddin Yaltkaya Örneği". Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2002.
- Er, Hamit. "Dârülfünunun İlahiyat Fakültesi Mecmuası". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8: 526-527. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- İbn Battûta Seyhatnamesi*, çev. A. Sait Aykur, İstanbul, 2004.
- İbn Hallikan, *Vefeyâtü'l-A'yân*, thk. İhsan Abbas, Beyrut, 1970.

- İbn Teymiyye, *el-Vasiyyetü'l-Kübra: Risaletü Şeyhü'l-İslâm İbn Teymiyye ila Etba'i Adi b. Müsafir el-Ümevi*, nşr. Muhammed Abdullah en-Nemr, Osman Cum'a Damiriyye, Taif: Dârü'l-Faruk, 1989/1410.
- Kara, İsmail. "Yaltkaya, Mehmet Şerefettin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43: 309-310. Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- Köksal, M. Asım. "Eski Diyanet İşleri Başkanlarımızdan Ord. Prof. M. Şerefeddin Yaltkaya (merhum)". *Diyanet Dergisi* 3/4 (Nisan 1964): 106-108.
- Kunter, Halim Baki. "M. Şerafeddin Yaltkaya". *Ülkü Halkevleri ve Halkodaları Dergisi* 1/6 (1947): 10-11.
- Menzel, "Yezîdilik", *MEB İslam Ansiklopedisi*, 13: 415- 423.
- Mustafa Nuri Paşa. *Abede-i iblis: Yezîdi Taifesinin İtikadâtı, A'dâtı, Evsafı*. yayına hazırlayan Amed Gökçen, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2013.
- Mustafa Nuri, *Abede-i iblis: Yezîdi Taifesinin İtikadâtı, A'dâtı, Evsafı*, İstanbul: Matbaa-i İctihad, 1328.
- Ovacı, Hüseyin. "Mehmed Şerafeddin Yaltkaya (1879-1947)'nin Mezhepler Tarihi ile İlgili Çalışmaları (Tahlil ve Değerlendirme)". Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi, 2010.
- Sümertaş, Burhan. "Mehmed Şerefeddin Yaltkaya'nın (1879- 1947) Tarih-i Kur'an-ı Kerim'i Üzerine Bir Değerlendirme". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (Erzurum 2013): 337- 362.
- Şeşen, Ramazan. "Cezire". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7: 509-511. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Turan, Ahmet. *İslam Mezhepleri Tarihi*. Samsun: Sidre Yayınları, 2000.
- Uludağ, Süleyman. "Adeviyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1: 374. Ankara: TDV Yayınları, 1988.
- Yakut el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Buldân*, Beyrut: 1977.

- Yaltkaya, M. Şerafeddin. "Türk Kelamcıları". *Dârülfünun İlähiyat Fakültesi Mecmuası*, 23 (İstanbul: 1932): 1-19.
- Yaltkaya, M. Şerafeddin. "Yezidiler", *Dârülfünun İlähiyat Fakültesi Mecmuası [DİFM]*, Teşrinisani 1926, I/3: 1-29; I/4: 273-275.
- Yaltkaya, M. Şerafeddin. "Risale fi Fezaili'l- Etrak (Cahız'dan çeviri)", *Türk Yurdu Mecmuası* 1/ 5 (İstanbul, 1329-1913): 894- 900; 932-935; 988- 991.
- Yaltkaya, M. Şerafeddin. "Sencer ve Gazali", *DİFM* 1 (İstanbul, 1925): 39- 57.
- Yaltkaya, M. Şerafeddin. *Simavna Kadısoğlu Şeyh Bedreddin*, nşr. Hamit Er. İstanbul: 1994.
- Yaltkaya, M. Şerafeddin. *Kelam Tarihi*, İstanbul: Darü'l-Fünun İlahiyat Fakültesi Talabe Cemiyeti, 1340/1924.

CEM DERGİSİ'NİN SUNUMUYLA ALEVİLİK'TE İNANÇLAR*

Beliefs in Alawism Presented in Journal of Cem

Ahmet İshak Demir**

Yaşar Şanlı***

Öz

Bu makale *Cem Dergisi*'nde sunulan Alevilik inançlarını objektif olarak derlemeyi amaç edinmiştir. Elde edilen bulgular şöyledir: Alevilerin ateist olmadığı, Tek Allah'a inandıkları ve Tanrı inançlarının evrenle içkin bir yoruma tabi tutulduğu görülür. Peygamberlik inancı imamet ile birlikte önemli yer tutar, Allah-Muhammed-Ali üçlemesi yer alır. Kur'an-ı Kerim'in önemsenmesine rağmen Peygamber'den sonra eklemeye ve eksiltmelere maruz kaldığı görüşüne rastlanılır. Ehl-i Beyt'in günahsızlığı yanında kapsamının tartışmalı olduğu görülür. On iki imam ve mehdi inancının yer aldığı müşahede edilir. Miraç kırklar ceminin başlangıcı olarak verilir. Bu haliyle kökünü ve kaynağını İslâm'da, onun Peygamberinde ve Kur'an'da gören, fakat bütün bunların farklı bir yorumu olan bir Alevilik sunulur.

Abstract

This article aimed to objectively compile the Alawism beliefs. The findings obtained are as follows: Alawism faiths presented in Journal of Cem. It is seen that the Alawis are not atheists, they believe in the One God and their God's beliefs were subjected to an internal interpretation by the universe. Prophetic faith holds a significant place along with the imamate, Allah-Mohammad-Ali triplet takes place. Although the Qur'an is considered to be important, it is seen that after the Prophet, it is subjected to addition and subtraction. It is seen that Ahl al-Bayt is sinless but its scope is controversial. It is understood that there are twelve imams and mehdi beliefs. Ascension is given as the beginning of forties's cem. As such it is seen that an Alawism which its roots and sources based on Islam, on its Prophet and on the Quran but an Alawism is different interpretation of all these.

* Bu çalışma Karadeniz Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 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 çalışması temel alınarak üretilmiştir. (This article is extracted from our master thesis entitled "Cem Dergisi'nde Sunulan Alevilik", (Master Thesis, Karadeniz Technical University, Trabzon/Turkey, 2005)) Bu vesileyle *Cem Dergisi* 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

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

Başvuru Submission	Kabul Accept	Yayın Publish
25.05.2017	14.06.2017	30.06.2017

DOI 10.18403/emakalat.316018

Anahtar Kelimeler: Alevi, Alevilik, **Keywords:** Alawi, Alawism, Alawi be-Alevi İnancı, Alevilik İnancıları, Cem lieve, Alawism beliefs, Journal of Cem Dergisi

GİRİŞ

Toplumumuzun 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 kılmiştir.

Cem Dergisi 1966-67 ve 1992-2003 yılları arasında 127 sayıya ulaşan, ilk elli sayısı Abidin Özgünay sahipliğinde devamı Cem Vakfı¹ adına yayımlanmış Alevi camianın uzun soluklu süreli yayınlarından biridir. Bu süre boyunca dergide Alevilerin kendi diliyle sunduğu halile Alevilikte inançlar konusunu söylem analizi metoduyla objektif olarak tespit etmeyi amaçladığımız çalışmamızda ana kaynak olarak yine bu dergiyi kullandık.

DİN VE İSLAM

Cem Dergisi yazarlarından Hasan Yalıncağı, sosyolojik bir yaklaşımla, din denen duygunun insanlığın varlığı ile birlikte yüreğine inen yaşama korkusu ile başladığını, insanın korktuğu her güce tapıtığını, Tanrı bilincini geliştiren etkenin de bu korku olduğunu² iddia ederek dinin bir insan ürünü olduğunu savunur. Cahit Tanyol, bü-

¹ CEM (Cumhuriyetçi Eğitim ve Kültür Merkezi) Vakfı 1995 yılında kurulmuştur. Kurucu başkan Prof. Dr. İzzettin Doğan vakfın öncelikli hedefini Alevi İslam anlayışının en açık şekilde ortaya çıkarılması olarak açıklar. (İzzettin Doğan, “Merhaba”, *Cem* 50 (Temmuz 1995): 8.). Yurt içinde ve yurt dışında cem ve kültür evleri açmış vakıf hakkında geniş bilgi için bk. Fevzi Rençber, “İstanbul’da Mevcut Cem Evleri ve Faaliyetleri”, (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2008), 31-40. Güncel faaliyet ve birimleri için bk. www.cemvakfi.org.

² Hasan Yalıncağı, “Ahlak, Hukuk, Din”, *Cem* 50 (Temmuz 1995): 41.

tün dinlerin ahlakı öğütlediğini ancak dinlerin getirdiklerinin değişmeyen şeyler olduğunu; oysa toplumların sürekli değiştiğini belirterek, sürekli değişen toplumun değişmez kurallarla yönlendirilmesinin mümkün olmadığını³ ifade eder. Abidin Özgünay, günümüzde yaşayan semavi dinlerin hiçbirinin, o dini yayan peygamberin diniyle özdeş olmadığı kanaatindedir. Ona göre hurafeler, yorumlar, istismarlar ve siyasi olaylar dini özünden saptırarak bir “halk dini” ne dönüştürmüştür⁴.

Cem Dergisi yazarlarının ortak kanaatlerinden biri İslam Dininin Emeviler döneminde siyasallaştırılarak farklılaştırıldığıdır. Rıza Zelyut, İslam’ı değiştirme çabalarının Hz. Peygamber’in vefatından sonra başladığı kanaatindedir. Ona göre Araplar Hz. Peygamber’in vefatının ardından İslam dinini, yağma arzularını hayata geçirmek için bir araç olarak kullanmışlardır. İslam’ı yaymak için yapılan savaşların altında altın, köle ve mülk edinme arzusunun bulunduğunu ileri süren Zelyut, Hz. Ömer’in İran’ı fethetmesinin altında da aynı nedenin yattığını iddia eder⁵. Cahit Tanyol, İslam’ın, dört halifenin ardından ırkçı bir Emevi saltanatına dönüştüğünü, dinin sadece Arap egemenliği için kullanıldığını⁶ belirtir.

İNANÇ ESASLARI

A. Allah’a İman

Cem Dergisi’ndeki yazarların tümü Alevilikte Allah inancının var olduğunu ifade ederler. Yazarların üzerinde durdukları temel konulardan biri Aleviliğin ateistlikle alakasının olmadığıdır⁷. Reha Çamuroğlu’na göre Alevilikte tanrı bir erektir ve tanrı kavramı Aleviliğin tam merkezinde vazgeçilmez bir kavramdır. Aleviliği tanrı tanımazlık

³ Cahit Tanyol, “Sevgi Ahlakı ve Laiklik”, *Cem* 11 (Nisan 1992): 11.

⁴ Abidin Özgünay, “Sünnilik ve Reform”, *Cem* 12 (Mayıs 1992): 3.

⁵ Rıza Zelyut, “Alevilik Nedir?”, *Cem* 63 (Şubat 1997): 52.

⁶ Tanyol, “Demokratik ve Teokratik İki Mezhep”, *Cem* 54 (Kasım 1995): 3.

⁷ Abidin Özgünay, “Alevilik Nedir? Ne Değildir”, *Cem* 16 (Eylül 1992): 4.

olarak tanımlamak ise onu yıpratmak isteyenlerin giriştikleri garip bir çabadır. Ona göre Alevilikteki tanrı inancı öyle güçlüdür ki eğer tanrı olmasaydı Alevi onu yaratırdı⁸.

Cem yazarlarının hepsi Alevilerin Allah'a inandığını söylerler. Alevi inancında Tanrının ortağı yoktur ve tektir⁹. Abidin Özgünay, Alevi'nin Tanrı anlayışının onu en ufak bir tereddüde düşürmeyecek kadar kuvvetli ve samimi olduğunu belirtir¹⁰. Yegâne gerçek olan Tanrı'dır. Onun dışında görünen tüm varlıklar ve evren O'nun sadece bir görüntüsünden ibarettir¹¹. Abidin Özgünay da "yaratmadaki tavrı, âlemdeki mekânı, hayır ve şerdeki rolü, yazgıdaki hükmü ve sıfatları itibarıyla" tanrının Alevi düşüncesindeki yerinin Sünniliktekinden farklı olduğunu kanaatindedir¹².

Aleviliğin inanç sisteminde Allah-Muhammed-Ali ifadesi önemli bir unsur olarak yer alır. Allah her şeye kadir olan ilahtır. Hz. Muhammed onun peygamberi ve İslam'ın davetçisidir. Hz. Ali ise bu yolun uygulayıcısı, sahibi ve koruyucusudur¹³.

Alevi dua ve gülbanklarında Allah-Muhammed-Ali üçlemesine sıkça yer verilir. Bunun gerekçesi ise şöyle açıklanır: Allah insanı yarattığında ona kendi nurundan katmıştır. Bu nur Hz. Adem'in yüzünde belirgin hal almış, daha sonra onun soyundan gelerek kimi peygamberlerde ortaya çıkmıştır. En son Abdülmuttalib'te ortaya çıkan nur, ondan sonra ikiye ayrılmış yarısı Hz. Peygamber'in babasına, yarısı Hz. Ali'nin babasına geçmiştir. Bu nurun bir parçasını taşıdıkları için dua ve gülbanklarda Allah'ın adının ardından Hz. Muhammed ve Hz. Ali'nin isimleri de zikredilir¹⁴.

⁸ Reha Çamuroğlu, "Çağdaş Aleviliğin Sorunları 3", *Cem* 8 (Ocak 1992): 17.

⁹ Atilla Fırat, "İslamiyet Işığında Alevilik", *Cem* 103 (Temmuz 2000): 51.

¹⁰ Özgünay, "Bu Millet Kendini Tanımıyor", *Cem* 1 (Temmuz 1966): 6.

¹¹ Fuat Bozkurt, "Alevi Tören ve İnançlarının Kökeni II", *Cem* 16 (Eylül 1992): 51.

¹² Özgünay, "Alevi Felsefesinde Tanrı", *Cem* 11 (Nisan 1992): 3.

¹³ Ömer Uluçay, "Alevilik Cem ve Nefesler", *Cem* 67 (Ocak 1997): 46.

¹⁴ Halit Özlük, "Aleviliğin Özünü Eline, Diline, Beline Sahip Olmak", *Cem* 87 (Şubat 1999): 41.

Aleviler Hak-Muhammed-Ali şeklinde de kullanılan bu üçlemede inançlarını ifade ederler. Bu üçlemenin İslam dini içerisinde yer alan olgu, kavram ve kutsallıkları ifade ettiği savunulur. Benzer üçlemelerin başka dinlerde olması şeklindeki eleştiriler Aleviliği İslam dışına itmek için bir gerekçe oluşturma çabası olarak değerlendirilir¹⁵.

Allah âlem ve insan ilişkisi konularını da Yaratılış, Vahdet-i Vücut ve Alevilikte İnsan başlıkları altında burada ele almaya çalışacağız.

1. Yaratılış

Alevi inancında yaratan yaratılmıştan ayrı değildir. Varlık tanrısal özün fişkıarak doğumu (südü) dur. Südü, Tanrının özünün görünüş alanına çıkmasıdır. Sünnilikteki yaratma anlayışı ile Alevilikteki yaratma kavramının temel ayrılık noktası da buradadır. Sünnilikte yoktan var etme “Haşr”¹⁶ var iken, Alevilikte tanrının özünden fişkırma anlamında südü vardır¹⁷. Yaratmada insan tanrının özüyle değil, sanatı ve kudreti ile ilişkilendirilir. Alevilikte ise varlık ve insanlık Tanrı’dandır. İlişki sanatsal değil özselle olarak yorumlanır¹⁸. Alevilik, varlıkta ve insanda bulunan tanrısalılığı görerek, yaratan yaratılan ayrılığından yaratan yaratılan birliğine yönelmiştir¹⁹. Alevi inancındaki südü aynı zamanda evrenin yaratılışının da açıklanma şeklidir. Buna göre ana cevher olan “zat” “dışlaşmak” ister ve fişkırır. Bu fişkırma da kâinatı oluşturur²⁰.

¹⁵ Niyazi Öktem, “Anadolu Aleviliği I”, *Cem* 57 (Ağustos 1996): 25.

¹⁶ Yazar muhtemelen “halk” (yaratma) yerine; toplamak, bir araya gelmek manasına gelen “haşr” kelimesini sehven kullanmış olsa gerektir.

¹⁷ Özgünay, “Alevi Felsefesinde Tanrı”, *Cem* 11 (Nisan 1992): 3; Özgünay, “Alevi Hikmeti”, *Cem* 35 (Nisan 1992): 3.

¹⁸ Özgünay, “Vahdeti Vücut, Yunus ve Şer”, *Cem* 1 (Haziran 1991): 34.

¹⁹ Atilla Fırat, “İslamiyet Işığında Alevilik”, *Cem* 103 (Temmuz 200): 51.

²⁰ Öktem, “Alevilik ve Sufilik”, *Cem* 62 (Ocak 1997): 38.

2. Vahdet-i Vücut

Aleviliğin geleneğinde ve yorumunda var olan başka bir konu da varlıkta birliği ifade eden Vahdet-i vücuttur²¹. Alevilerin Allah'ın yaratılmışların dışında olmadığına dair inançlarının dayanaklarının başında “O sizinle beraberdir” (el-Hadid 57/4) ayeti gelmektedir²². Buna göre Alevilerin kabul ettiği tek Tanrı Alevi'ye fazla uzak değildir. Onun yakınında, içinde ve kalbindedir²³.

Niyazi Öktem Tanrı'yı sadece evrenin yaratıcısı olarak değil de aynı zamanda evrenin içinde gören yaklaşıma yerleşik tanrı anlayışı adı verildiğini, Alevilerin tanrı anlayışının da bu olduğunu²⁴ ifade eder. Vahdet-i Vücut anlayışının tanrı-doğa iç içeliğini ön gördüğünü bu iç içelikte manevi nitelikli birlikteliğin ağırlıkta olduğunu belirtir. Alevi inancında “her şeyin canı vardır” anlayışı hâkimdir²⁵. Taşın, dağın, ırmağın canı yani ruhu vardır. Ruh ve madde birbirinden bağımsız değildir. Ruh, maddeyi Tanrısal öze bağlayan unsurdur²⁶. Asıl olan varlıktır; yokluk ise asıldan meydana gelen ve yine ona dönen dalgalardır²⁷. “Varlık, gizli olan ezeli varlığın görünmesidir. Yaratılan Yaratanın zahiri, Yaratana yaratılanın batını, iç yüzüdür”. Esasında yaratana da yaratılan da hep aynıdır. “Vücut birdir”²⁸.

Yaratma olayını ayet ve hadisler ışığında değerlendiren Hakkı Saygı, “O her an yeni bir oluşadır” (er-Rahman 55/29) mealindeki ayete göre Allah'ın her an kendisini yok ettiğini ve aynı şekilde yenileyerek yaratmaya devam ettiğini söyler. Bu yaratılış Tanrının gizli olan kendi zatını, halden hale değiştirerek, her halde ve her

²¹ Özgünay, “Vahdeti Vücut, Yunus ve Şer”: 35.

²² Sadem Açıkgöz, “Alevi Bektaşilerin Din Anlayışları”, *Cem* 17 (Ekim 1992): 30.

²³ Özgünay, “Bu Millet Kendini Tanımıyor”, *Cem* 1 (Temmuz 1966): 6.

²⁴ Öktem, “Sufilik ve Anadolu Aleviliği”, *Cem* 20 (Ocak 1993): 15.

²⁵ Niyazi Öktem, “Anadolu Aleviliği”, *Cem* 58 (Eylül 1996): 23.

²⁶ Reha Çamuroğlu, “Çağdaş Aleviliğin Sorunları 3”, *Cem* 8 (Ocak 1992): 17.

²⁷ Hakkı Saygı, “Alevilik-Bektaşilik ve Felsefesi Tanrı Mevhumu ve İnsan”, *Cem* 85 (Aralık 1998): 46.

²⁸ Özgünay, “Alevi Felsefesinde İnsan ve Hayat”, *Cem* 9 (Şubat 1992): 3.

mekânda, her hal ve şekilde görünmesi demektir. “Ben gizli bir hazine idim, bilineyim istedim”²⁹ rivayetinden yola çıkan Saygı, Allah’ın her çeşit suretten soyutlanmış salt bir varlık idim, bütün yaratıklarla birleşip bilinmeyi dilediğim için halkı yarattım demek istediğini belirtir³⁰. Saygı, “Allah bizzat bütün kâinatı kaplamıştır” (en-Nisa 4/126) ve “Allah göklerin ve yerin nurudur” (en-Nur 24/35) mealindeki ayetlerin gereği olarak Allah’ın evreni kapladığını, görünür görünmez her zerrede O’nun nurunun var olduğunu söyler. Ona göre eğer Allah’ın nuru göğü ve yeri kaplamış ise, bu evrendeki her hangi bir fert veya zerrenin yaptığı bir hareketin veya fiilin sahibi, o fiili yapan değil aksine Allah’ın kendisidir³¹.

3. Alevilikte İnsan

Alevi felsefesinin özünde insan vardır. “İnsanın doğasına uygun olan tanrısallığa da uygun” kabul edildiği için Tanrı’nın yüceltilmesi değil, insanın Tanrı’ya yükseltilmesi amaçlanır³². Bu bağlamda en büyük hedef insan-ı kâmil olabilmektir. İnsan-ı kâmil evrenin ruhudur. Bünyesinde her şeyden bir parça taşır. İyiliği tavsiye edip şeytanı dışlamayacak kadar hoşgörüyü sahiptir. O, “kötülüğün kökünü kazımak için değil, kötülüğü en aza indirmek için” vardır. Her canlı onda kendinden bir parça bulabilir³³.

Alevilikte insan; evrenin kendisinde şekillendiği bir varlıktır. Bu yüzden evrenin hem özü hem de bizzat kendisidir³⁴. İnsan nitelikleri itibariyle tanrısallık, eylemleri itibariyle şahsidir³⁵.

²⁹ Bu sözün hadis olmadığı hakkında bk. İsmail b. Muhammed Aclûni, *Keşfü’l-hafâ ve müzîlû’l-ılbâs ‘amme iştehere mine’l-ehâdis ‘alâ elsineti’n-nâs*, Beyrut: 1997, 2: 121.

³⁰ Saygı, “Tasavvuf ve Alevi-Bektaşî İnancî Yaratılış Sırrı”, *Cem* 88 (Mart 1999): 52.

³¹ Saygı, “Tasavvuf ve Alevi-Bektaşî İnancî Yaratılış Sırrı”: 52.

³² Özgünay, “Alevi Felsefesinde İnsan ve Hayat”, *Cem* 9 (Şubat 1992): 3.

³³ Yaşar Uçar, “İnsanı Kâmil Üstüne”, *Cem* 20 (Ocak 1993): 44.

³⁴ Rıza Zelyut, “Alevilik; Muhammed Ali Yoludur”, röportaj Ayhan Aydın, *Cem* 82 (Eylül 1998): 46.

³⁵ Özgünay, “Alevi Felsefesinde Tanrı”, *Cem* 11 (Nisan 1992): 5.

B. Meleklerle İman

Cem Dergisi'nde melek konusuyla ilgili geniş bilgi bulunmamakla beraber anlatılan menkıbelerdeki³⁶ melek kavramları Alevilerde bir melek inancı varlığını ortaya koymaktadır. Özellikle Allah'tan aldıklarını Hz. Peygambere ileten Cebrail'den³⁷ ve Sur'a üfürecek olan İsrail'den³⁸ bahsedilmektedir. Ayrıca menkıbelerde isim belirtilmeden farklı meleklerden de bahsedilir³⁹.

C. Peygamberlere İman

Cem Dergisi'nde üzerine vurgu yapılan bir konu da Aleviliğin peygamberliği inkâr etmediğidir. Abidin Özgünay'a göre "Risaleti inkâr imameti inkâr etmek" demektir. Zira imamet Tanrısal bir irade ve Peygamberin bildirmesi ile oluşmuştur⁴⁰.

1. Hz. Muhammed

Hız. Muhammed Anadolu Aleviliğinin üç kutsalından biri kabul edilir⁴¹. Cahit Tanyol, İslam'ın Peygamberinin herkes gibi bir kul olduğunu, mucize ve keramete sahip olmadığını ve Hız. Musa gibi Tanrı ile yüz yüze görüşmediğini savunur. Ona göre Hız. Peygamber "inanç alanı çok kısıtlı, akıl alanı alabildiğine geniş bir evrenin temsilcisidir". Onun üç değişmez niteliği vardır ki bunlar kul oluşu, devlet başkanı oluşu ve ahir zaman peygamberi oluşudur. Fakat Tanyol Hız. Peygamberden sonra peygamber gelmeyeceği inancını, toplumun sürekli değişmesini delil göstererek, çelişkili bulur⁴².

³⁶ Mehmet Yaman, "Şeyh Safi Buyruğu VI", *Cem* 17 (Ekim 1992):37.

³⁷ Doğan Türkdöğün, "Kerbela Hız. Hüseyin'in Kaderi miydi ?", *Cem* 100 (Nisan 2000): 21.

³⁸ Özgünay, "Alevilik Nedir, Ne Değildir", *Cem* 18 (Kasım 1992): 4.

³⁹ Yaman, "Şeyh Safi Buyruğu XI", *Cem* 24 (Mayıs 1993): 43.

⁴⁰ Abidin Özgünay, "Alevilik Nedir Ne Değildir", *Cem* 18 (Kasım 1992): 3.

⁴¹ Reha Çamuroğlu, "Çağdaş Aleviliğin Sorunları", *Cem* 7 (Aralık 1991): 35.

⁴² Cahit Tanyol, "İslamiyet'in Çıkmazları", *Cem* 30 (Kasım 1993): 5- 6.

Tanyol ayrıca Hz. Peygamber'in ölümünün ardından taşıdığı karizmatik büyüünün ortadan kalktığını ve yalnızca devlet kuruculuğu niteliğinin öne çıktığını bunun sonucunda da inanç sistemi olan din devlet ideolojisi haline dönüştüğünü iddia eder⁴³.

2. Muhammed-Ali

Alevi inancına göre Hz. Muhammed'siz Ali, Hz. Ali'siz de Muhammed olmaz. "Hz. Muhammed'in dışı Muhammed'dir, içi Ali'dir. Hz. Ali'nin de dışı Ali'dir, içi Hz. Muhammed'dir"⁴⁴. Hz. Muhammed kâinatın sırrını ayrıcalıklı olarak sadece Hz. Ali'ye açmıştır. Hz. Ali de bu sırları kendi neslinden ve Hz. Fatıma'dan gelen çocuklarına aktarmıştır⁴⁵. Alevilerin kendilerini Ali kapısından girerek İslam'a bağladıklarını dile getiren Rıza Zelyut, Ali kapısının, İslam'a yani Hz. Muhammet'e açılan bir kapı olduğunu⁴⁶ savunur. Ömer Uluçay'a göre ise Hz. Muhammed yolcu, Hz. Ali yoldur. Hz. Muhammed gemi, Hz. Ali dümendir⁴⁷.

Alevilikte Hz. Muhammed ve Hz. Ali, zaman ve mekânları belirli tarihî kişiler olmaktan öte, zamanı ve mekânı aşan, soyut kişilikler, aşkın semboller olarak da telakki edilir⁴⁸.

D. Kitaplara İman

Bu başlığı son İlâhî kitap olan Kur'an-ı Kerim hakkındaki inanç üzerinden ele almaya çalıştık. Alevilikte Kur'an inancı, peygambere ve Allah'a inançla eşdeğer kabul edilir. Geleneksel Alevilikte Kur'an, Allah kelamı olarak kabul edilmesine rağmen, Kur'an metninin korunmuşluğu konusunda ise ciddi problemler ortaya çıkmaktadır.

⁴³ Tanyol, "Alevi Şeriatı", *Cem* 44 (Ocak 1995): 5.

⁴⁴ Muharrem Naci Orhan, "Dedeler ve Dedelik", *Cem* 32 (Ocak 1994): 16.

⁴⁵ Özgünay, "Alevi Hikmeti", *Cem* 35 (Nisan 1994): 5.

⁴⁶ Zelyut, "Alevilik Nedir II", *Cem* 59 (Ekim 1996): 8.

⁴⁷ Uluçay, "Alevilik, Sevgi ve Barış", *Cem* 61 (Aralık 1996): 61.

⁴⁸ Çamuroğlu, "Çağdaş Aleviliğin Sorunları": 35.

Tartışmaların başlangıç noktasını Kur'an'ın yazıya geçirilmesi esnasında bazı değişikliklere uğradığı iddiaları oluşturur. Muharrem Naci Orhan, Hz. Osman'dan sonra hilafete geçen Hz. Ali'nin ilk iş olarak Abdullah b. Mes'ud, Muaz b. Cebel, Ubey b. Ka'b ve Salim Mevlavi Huzeyfa'dan oluşan bir ekip kurarak Kur'an'ı yazmakla görevlendirdiğini, Hz. Osman'ın Kur'an'ı yazdırdığı kimselerin ise ehliyetsiz ve Ehl-i Beyt düşmanı olduklarını⁴⁹ iddia eder. Orhan'a göre bugün elde bulunan Kur'an, ne Hz. Ali ne de Hz. Osman tarafından yazdırılan Kur'an'dır. Bilakis bu Kur'an'ı Emeviler yazdırmıştır. O, Kur'an'da pek çok ayetin de eksik olduğunu; bazı ayetlerin ise Kur'an'a sonradan katıldığını ifade eder. Ayrıca Tanrı'nın kutsal kitapta çeşitli şeyler üzerine yemin etmesini de eleştiren Orhan'a göre, ant içilen ant içenden yüce olmalıdır. Bu gibi şeyler kutsal kitabı değerden düşürüp Tanrı'ya olan inancı zayıflatmaktadır⁵⁰. Kur'an'ın tahrifini savunanlara göre, Hz. Ali'den ve Ehl-i Beyt'ten bahseden ayetler Kur'an'a alınmamış, Mekkî ve Medenî ayetler ise karıştırılmıştır⁵¹.

Kuran'ın Türkçe olarak okunması ve ibadet dilinin Türkçe olması gerektiği Dergi'de verilen mesajlardandır.

Alevilikte Kur'an'ın "genel ilkelerinin ve her çağda geçerli olan mesajlarının temel alındığı", bazı hükümlerin ise indiği çağa ait olduğunu söylenir, ancak bu hükümler de reddedilmez⁵². Kur'an'ın, sadece dilbilime bağlı olarak yapılan, lafzi yorumunun yeterli olmadığı; ahlak normu olarak ortaya çıkan Kur'an ayetlerinin yalnız metne bağlı olarak ele alınması halinde Kuran'ın nihai hedefi olan adaletin gerçekleştirilemeyeceği, tam tersine çelişkili durumların ortaya çıkacağı iddia edilir. Bu nedenle, ayetin lafzının o günün sosyal koşulları içerisinde adalet ve ahlakı güncelleştirici olduğu kabul edilmeli; insanlar arası ilişkiler dışındaki ayet ve süreler dahi ele alınırken o günün insanı ile bugünün insanının konumu dikkate alınmalıdır⁵³. Bu

⁴⁹ Muharrem Naci Orhan, "Kur'an ve Hadis Tartışmaları Işığında Alevilikte Kadın II", *Cem* 20 (Ocak 1993): 22.

⁵⁰ Orhan, "Alevilikte Kadın II": 22-23.

⁵¹ Zelyut, *Öz Kaynaklarına Göre Alevilik*, (İstanbul: Yön Yayıncılık, 1998): 134.

⁵² *Cem*, "Sorular, Cevaplar", *Cem* 57 (Ağustos 1996): 75.

⁵³ Niyazi Öktem, "Kuran'ı Bugün Okumak", *Cem* 69 (Ağustos 1997): 38.

görüŖü savunan Niyazi Öktem aklın ve genişletilmiş yorum anlayışının sadece muamelatta uygulanmasının gerekli olduğunu, iman ve ibadetle ilgili ayetlerde ise literal yoruma aynen sadık kalınması gerektiğini belirtir. Yani imanın şartları, Allah'ın birliği, Hz. Muhammed'in onun resulü olduğu gibi hususların genişletici yoruma tabi tutulması mümkün değildir. Bu konularda naslara aynen uyulmalıdır⁵⁴.

Aleviler Kur'an'ı zahir ve batın şeklinde kategorize ederler. Zahir yani görünen dış kısım yani sözlük anlamına tekabül eder. Batını yani iç anlam ise Kur'an'ın asıl hedefi olan anlamdır. Dolayısıyla Kuran'ın asıl hikmeti zahirinde değil, batınında aranır⁵⁵.

Hz. Muhammed'in peygamberliğini kabul eden, hatta aşırı saygı duyan Tahtacı Alevilerde ise; Kuran'ın ismi geçtiğinde sadece saygı duyulur. Onlar daha ziyade mürşitlerinin, dedelerinin, mürebbilerinin bilgi ve görgüsüne inandıklarından⁵⁶ ibadetin ve ibadette yapılan duaların kaynağının ne olduğuna önem vermezler⁵⁷.

E. Kadere İman

Dergi'de kader kavramı ve Levh-i Mahfuz'da kayıtlı oluşla ilgili malzemeye bulunsa⁵⁸ da kader inancıyla ilgili ayrıntılı bilgiye rastlanılmaz ve insanın hür olduğu görüşü hissedilir. Alevi geleneğine göre özellikle kötülüğün, Allah'a lâıyk görülmediği dolayısıyla insanların

⁵⁴ Öktem, "Kuran'ı Bugün Okumak": 39.

⁵⁵ Cem, "Sorular, Cevaplar", *Cem* 57 (Ağustos 1996): 75.

⁵⁶ Veli Asan, "Tahtacı Türkmenler ve Tapınmada Öz Türkçe", *Cem* 36 (Mayıs 1994): 24.

⁵⁷ Yazara göre günü zor çalışma koşullarıyla geçiren ve Türkçe duaları bile ezberlemede zorlanan Tahtacı insanı Arapça duaları ezberleme gibi bir yola başvurmaz. Dedeler bunu bildikleri için tapınma işini basite indirgemişlerdir. Duaları dede veya o yoksa bu işi yapabilenler yaparken diğerleri ise görevlerini "Allah hu Allah Eyvallah" gibi kısa sözcüklerle yerine getirirler. (Asan, "Tahtacı Türkmenler": 24.)

⁵⁸ Kerbelâ'nın Hz. Hüseyin'in kaderi olup olmadığı konusıyla ilgili olarak bk. Doğan Türkdoğan, "Kerbela Hz. Hüseyin'in Kaderi miydi ?", *Cem* 100 (Nisan 2000): 21; Hakkı Saygı Baba, "İmam Hüseyin'in Şehid Edildiği Gün", *Cem* 119 (Mart 2002): 10;

iyiyi ve kötüyü işleyebilecek güçte olduğuna inanılır. Allah'ın insanın fiillerini önceden bilmesi, kişiyi onları işlemeye zorladığı anlamına gelmeyeceği anlayışı yer alır⁵⁹.

F. Ahirete İman

Cem yazarı Atilla Fırat'a göre Alevilikte bir ahiret inancı söz konusudur. Anadolu Aleviliğinin tasavvufi yorumunda Cennet ve Cehennem sadece ahirette değil, yaşadığımız dünyada da vardır. İnsan sadece ahiretteki cenneti kazanmak için çalışmamalıdır. Aynı zamanda bu dünyada hesabı verilemeyecek kötülüklerden de uzak durulmalıdır. Yani kişi dünyayı kendine cehennem etmeden yaşamak için çalışmalıdır⁶⁰.

Cem Dergisinde ölüm sonrası ile ilgili olarak karşılaşılan bir konu da reenkarnasyon anlayışıdır. İnsanın ölümünün ardından ruhunun canlı cansız diğer varlıklara geçebileceği demek olan reenkarnasyon inancı hakkında Kaygusuz Abdal'dan nakledilen şu metin önemli bir örnek oluşturur:

Tanrı'nın emri, beni çömlekçi balçığı gibi zamanın çarkı üzerine koyup dolap gibi döndürdü. Beni kâh çömlek kâh kâse etti. Kâh saraylarda kerpiç eyledi, kâh ayaklar altında hiç eyledi. ... Kâh insan, kâh hayvan eyledi. Kâh kul olup satıldım, kâh tellal olup sattım. ... Kâh denizde balık, kâh dağlarda ceylan eyledi. Kâh avcı olup avladım, kâh av olup avlandım. Kâh beni ataya oğul eyledi, kâh atayı bana oğul eyledi. Velhasıl başınızı ne ağrıtayım nice kere ata belinden ana rahmine, ana rahminden dünyaya geldim. ... Nice bin kere değişik yüzler takındım⁶¹.

Bu bedenlenme, ruhun daha evvelki yaşamında ulaştığı düzeye uygun bir türün kılığına girerek olur. Kötü ruhlu insanlar öldükten

⁵⁹ Özgünay, "Alevi Felsefesinde Tanrı", *Cem* 11 (Nisan 1992): 5.

⁶⁰ Atilla Fırat, "İslamiyet'in Işığında Alevilik", *Cem* 103 (Temmuz 2000): 51.

⁶¹ Yaşar Uçar, "Reenkarnasyon ve İslam", *Cem* 65 (Nisan 1997): 71.

sonra tavşan bedenine girerek dünyaya yeniden gelirler⁶². Amaç ruhun olgunlaşmasını ve asli cevherine, yani tanrısal öze ulaşmasını sağlamaktır. Yeniden bedenlenme, ruh kemale erinceye kadar devam eder. Kemale erip asli cevherle aynileşen ruhun yeniden bedenlenmesine gerek yoktur⁶³.

İnsanın bu yüceliğe ermesi peşinen kabul edilince bu iş için 50-60 yıllık bir ömrün yeterli olmayacağından hareketle yeniden bedenlenme gerekçelendirilmeye çalışılır. Buna göre muhteşem bir dekoru yaratan Tanrı'nın insanları bu sahnede “abes” bir yaşam yaşatıp sonra da “çöpe atması” inandırıcılıktan uzaktır. Üstelik Tanrı da insanın 50-60 yılda olgunlaşmayacağını bilmektedir. Bundan dolayı Tanrı insanın hamurunu istediği kıvama gelinceye yani “kendine döndürünceye” kadar yoğuracaktır. İnsanın bir yaşamdan sonra hesaba çekilmesi halinde; doğum anında ölen bebeklerin, küçük yaşta ölen çocukların ve aklını kullanamadan ölen delilerin adaletsizlikle karşılaşacaklarını iddia eden Uçar, bu adaletsizliğin ancak insana birden fazla yaşam şansı verilerek aşılabileceği görüşündedir⁶⁴.

Alevi inancında yer alan “kendi cenazesini kendi götüren Hz. Ali” ve “güvercin donunda Anadolu'ya gelen Hacı Bektaş Veli” motifleri, ruh göçü inancının yaygınlığını gösteren önemli kanıtlardır. Alevi fel-sefesi ve Alevi ulularının tenasühe sıcak bakmalarında Orta Asya'dan getirdikleri Şamanist, Budist öğeler çokça etkili olmuştur⁶⁵.

Alevi-Bektaşî deyişlerinin büyük bir çoğunluğu “devriye” denilen deyişlerden oluşur ki devriyeler; insanın Tanrı'nın nitelikleri kendisinde görülünceye kadar bütün varlıklardan geçerek evrenden nasıl süzüldüğünü konu edinen şiirlerdir. Tanrıdan insana, insandan Tanrıya doğru kat edilen aşamaları anlatırlar⁶⁶.

⁶² Niyazi Öktem, “Yasak Hayvan”, *Cem* 28 (Eylül 1993): 8.

⁶³ Uçar, “Reenkarnasyon ve İslam”: 70; Abidin Özgünay, “Alevilik Nedir? Ne Değildir II”, *Cem* 18 (Kasım 1992): 4.

⁶⁴ Uçar, “Reenkarnasyon ve İslam”, *Cem* 65 (Nisan 1997): 72.

⁶⁵ Uçar, “Reenkarnasyon ve İslam”: 71.

⁶⁶ Uçar, “Reenkarnasyon ve İslam”: 71.

Nuh ile ben bir gemiye binmişem
 Yusuf'u tufanda sele vermişem
 Sanma bu cihana henüz gelmişem
 Bunca geldim, bunca gittim ezelden⁶⁷.

F. Diğer İnanç ve Anlayışlar

1. Ehl-i Beyt

Kelime anlamı olarak ev halkı anlamına gelen Ehl-i Beyt kavramındaki ev İslami terminolojide Hz. Muhammed'in evini ifade eder. Ehl-i Beyt sevgisinin Aleviler için farz olduğuna inanılır⁶⁸.

Cem Dergisi'ndeki genel kanaat göre Ehl-i Beyt; Hz Ali, Hz. Fatıma, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'den oluştuğu şeklindedir⁶⁹. Bunun delili de Ümmü Seleme'den gelen bir hadistir. Bu hadise göre Ahzab Suresi 33. ayet nazil olduğunda, Hz. Muhammed, Hz. Ali'yi, Hz. Fatıma'yı, Hz Hasan'ı ve Hz. Hüseyin'i yanına çağırarak onları abasının altına almış ve "işte benim Ehl-i Beytim" demiştir⁷⁰. Ancak bazı yazarlar, Ehl-i Beyt kavramının içeriğini daha geniş tutarlar. Onlara göre Hz Hasan ve Hz Hüseyin'in soyundan gelen dokuz İmam da ehl-i beytin içindedir⁷¹.

Ehl-i Beyt'in kimler olduğu noktasında ortaya çıkan yorum farklılıklarının temeli Ahzab süresinin otuz üçüncü⁷² ayetine dayalıdır. Alevi dedelerinden Muharrem Naci Orhan, bazı araştırmacıların Ehl-

⁶⁷ Hatayi'den naklen Uçar, "Reenkarnasyon ve İslam": 71.

⁶⁸ Muharrem Naci Orhan, "Kör Cahiller!", *Cem* 57 (Ağustos 1996): 43.

⁶⁹ Sadem Açıkgöz, "Ehl-i Beyt ve Ehl-i Beyt Ailesini (Şerif ve Seyyidler) Tanıyalım", *Cem* 36 (Mayıs 1994): 26; Orhan, "Aleviliğin Esasları Usul ve Ahkamı-3", *Cem* 3 (Ağustos 1998):13.

⁷⁰ Açıkgöz, "Ehl-i Beyt Ailesini Tanıyalım": 29.

⁷¹ Şakir Keçeli, "Zorunlu Din Dersi ve Aleviler", *Cem* 101 (Mayıs 2000): 37.

⁷² Ayetin meali şöyledir: "Ey Peygamberin hanımları Evlerinizde oturun. Önceki cahiliye dönemi kadınlarının açılıp saçıldığı gibi siz de açılıp saçılmayın. Namazı kılın, zekâtı verin. Allah'a ve Resulüne itaat edin. Ey Peygamberin ev halkı! Allah sizden ancak günah kirini gidermek ve sizi tertemiz yapmak istiyor".

i Beyt kavramını daha geniş olarak anlamlandırıp, Hz. Peygamber'in bütün hanımlarını, çocuklarını, damatlarını ve akrabalarını bu terimin kapsamına almalarını maksatlı ve uydurma olarak niteler⁷³.

Konunun tartışmalı başka bir noktası da Hz. Peygamber'in eşlerinin ve çocuklarının kim olduğudur. Bu konuda dergide fikir ayrılığı göze çarpar. Muharrem Naci Orhan Hz. Peygamber'in Allah'ın emri gereği "ikrarlı" olarak sadece iki hanımıyla görüştüğünü iddia eder. Bunlar Hz. Hatice ile Mısırlı Mariya'dır. Yazar, Hz. Peygamber'in her iki hanımdan da çocuğu olmasını buna delil olarak sunar⁷⁴. Abidin Özgünay ise Hz. Aişe'yi "Peygamberin en şöhretli ve gözde eşi" olarak niteler⁷⁵.

Veli Akkol Hz. Peygamber'in altı tane çocuğu olduğunu söyleyerek bunların adlarını Kasım, İbrahim, Ümmü Gülsüm, Rukiye, Zeynep ve Fatıma olarak⁷⁶ sıralar. Muharrem Naci Orhan, Hz. Peygamber'in çocuklarından bahsederken "Hz. Resulullah'ın tek evladı vardır. O da Hz. Fatıma Zehra-i Betül-ü Mutahharadır. Kevser Suresi de Hz. Fatıma hakkındadır" der. Ona göre, Hz. Fatıma ve Hz. Ali'nin evliliğinden doğan ve onlardan devam edenler de Evlad-ı Resuldür⁷⁷. Yazar başka bir makalesinde de Hz. Peygamber'in Hz. Hatice'den olan öz oğlu Kasım ile Hz. Fatıma'dan başka öz çocuğunun olmadığını; Zeynep, Rukiye ve Gülsüm'ün ise üvey kızları olduğunu⁷⁸ savunur.

Dergide Ehl-i Beyt'le ilgili olarak indiği söylenen pek çok ayet verilir. Hasan Meşeli'ye göre Kuran'da Ehl-i Beyt'i öven 80 ayet vardır⁷⁹.

⁷³ Orhan, "Aleviliğin Esasları Usul ve Ahkamı 4", *Cem* 4 (Eylül 1991): 20. Ehl-i Beyt ile ilgili Şii ve Sünni yorumlar için bk. Mustafa Öztürk, "Şii ve Sünni Müfessirlere Göre Ehl-i Beyt Kavramı", *Marife*, IV/3 (Kış 2004): 37-53.

⁷⁴ Orhan, "Aleviliğin Esasları Usul ve Ahkamı 3", *Cem* 3 (Ağustos 1991): 13.

⁷⁵ Özgünay, "A'dan Z'ye Alevilik", *Cem* 35 (Nisan 1994): 63.

⁷⁶ Veli Akkol, "Fatımatül Zehra", *Cem* 119 (Mart 2002): 42.

⁷⁷ Orhan, "Hz. Muhammed-Ali Birlikteliği", *Cem* 39 (Ağustos 1994): 12.

⁷⁸ Orhan, "İslamiyet-Hz Muhammed ve Çok Evlilik (Taaddüd-ü Zevcad)", *Cem* 40 (Eylül 1994): 13.

⁷⁹ Hasan Meşeli, "Muharrem Orucu", *Cem* 3 (Ağustos 1991): 23.

Muharrem Naci Orhan da Şura 23, İsra 23, Hud 76, Enfal 27 ve Ali İmran 61. ayetlerin Ehl-i Beyt hakkında olduğunu savunur⁸⁰.

Dergide Ehl-i Beyt ile ilgili hadislerle de yer verilir. Bu hadisler şunlardır:

Şefaetim Ehl- i beytimi sevenleredir.

Ehl-i beytime buğz eden münafıktır⁸¹.

Hak ehl-i beytimledir. Ehl-i beytim de hak üzeredir. Allah'ım Ehl-i beytimi sevenleri sev, düşman olanlara düşman ol, sevme, zail eyle.

Allah'ım Ali'yi, Fatıma'yı, Hasan'ı, Hüseyin'i sevenleri sev, düşman olanlara düşman ol.

Benim yaşantıma özenip benim gibi ölmek isteyenler, Rabbimin cennetini arzulayanlar, benden sonra Ali'nin ve ondan sonrakilerin yolundan gitsinler. Ehl-i Beytime uysunlar. Bunlar özümnden yaratıldılar. Anlayışım ve bilgilerime göre yetiştirildiler. Bunları yalanlayanlar, benimle ilişkilerini kesmiş olurlar. Onlar benim şefaatime nail olmayacaklardır⁸².

2. On İki İmam

Alevi inancında önemli yer tutan öğelerden birisi de imamlardır. Nübüvvet halkasının Hz. Peygamber ile tamamlanmasının ardından velayetin yani imametın başladığı kabul edilir. Anadolu Alevileri velayet görevini on iki imamın üstlendiğine inanırlar. Alevilikte imam İslamiyet'in özünü gösteren kişi olarak görülür. İmam olacak kişinin günahsız (masum) ve temiz olması gereklidir. Yani, o kişi insana ait

⁸⁰ Orhan, "Kör Cahiller!", *Cem* 57 (Ağustos 1996): 43; Orhan, "Aleviliğin Esasları, Usul ve Ahkamı 3", *Cem* 3 (Ağustos 1993): 14.

⁸¹ Orhan, "Aleviliğin Esasları, Usul ve Ahkamı 3", *Cem* 3 (Ağustos 1993): 14.

⁸² Abo İlhan, "Dostluk Kardeşliğin Perçinlendiği Yer Yıkılmaz, Yapılır", *Cem* 42 (Kasım 1994): 49; Ehl-i Beyt ile ilgili hadislerin sıhhati konusunda bk. Ahmet Yıldırım, "Alevi Bektaşî Edebiyatında Kullanılan Hadisler ve Değerlendirilmesi", *İslâmiyat*, 3 (Temmuz-Eylül 2003): 84 -88.

kötülüklerden, şüphelerden ve pisliklerden arınık olmalıdır⁸³. İmam-lar yaşadıkları dönemlerde çok saygı görmüşler, otorite kabul edilmişlerdir. Hemen her Alevi ozan on iki imamı anlatan şiirler yazmıştır. Bunlara “dövaz imam” ya da sadece “dövaz” denilir⁸⁴.

Alevi Bektaşî telakkideki on iki imam listesi ve on iki imam inancı İmâmiyye Şîa’sı mezhebi ile aynıdır⁸⁵. Zikredilen on iki İmam şunlardır: Hz. Ali, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin, Zeynel Abidin, İmam Bakır, Cafer-i Sadık, Musa-i Kazım, Ali Rıza, Muhammed Taki, Ali Naki, Hasan el-Askeri ve Muhammed Mehdi⁸⁶. Dergide on iki imam hakkında yeterli bilgi yoktur. İsimleri zikredilmiş olmasına karşın gerçek hayatları hakkındaki bilgiler son derece sınırlıdır.

3. Tasavvuf

Cem yazarlarından Yaşar Uçar’a göre Alevi binasının temel taşı tasavvuftur. Alevilik tasavvuftan soyutlanırsa meyvesiz ağaca benzer⁸⁷. Alevilerin tasavvuf anlayışında en temel nokta Hz. Ali’dir. Baki Öz, Türklerin İslam’ı “tasavvufî ve tarikatsal” dönemde tanıdığını söyler. Ona göre, Türklerin ilgisini çeken İslam’ın kurallarla örülü yanı değil, tasavvufça yumuşatılan yönüdür⁸⁸. Hüseyin Bal, Hz. Ali’yi tasavvuf deryasında güvenle yol almayı sağlayan kaptan-ı derya olarak; Ebu

⁸³ Rıza Zelyut Alevi inancındaki imamın Sünnî anlayıştaki imamdan farklı oluşuna vurgu yapar. Ona göre İmam kişinin İslam inancına göre yönlendirilmesinin aracıdır. Onun için imam temiz olmalıdır. Rıza Zelyut, “Alevilik Nedir I”, *Cem* 58 (Eylül 1996): 16.

⁸⁴ Zelyut, “Alevilik Nedir I”, *Cem* 58 (Eylül 1996): 15.

⁸⁵ Ethem Ruhi Fırlalı, *Türkiye’de Alevilik Bektaşilik*, (İstanbul: Selçuk Yayınları, 1990): 11; Mustafa Öz, *İmamiyye Şiasında On İki İmam ve Mehdi İnancı*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1995): 11.

⁸⁶ Orhan, “Aleviliğin Esasları 12”, *Cem* 18 (Kasım 1992): 27; Halit Özlük, “Aleviliğin Özü, Eline, Diline, Beline Sahip Olmak”, *Cem* 87 (Şubat 1999): 41.

⁸⁷ Yaşar Uçar, “Temel Taşıyla Oynamayın”, *Cem* 29 (Ekim 1993): 22.

⁸⁸ Baki Öz, “Tasavvufta Toplumsallaşma”, *Cem* 55 (Aralık 1995): 16.

Zer el-Gıfarî, Veysel Karani ve Ayin-i Cemlerde temizliğin simgesi olarak zikredilen Selman-ı Farisi'yi de tasavvuf dünyasındaki önemli kişiler olarak anar⁸⁹.

Alevilerin tasavvufi inançlarının önemlilerinden birisi kırklar meclisi ya da kırklar cemi olarak bilinen erkân anlayışıdır. İsmail Onarlı, kırklar meclisini Hz. Muhammed'in İslamiyet'i tebliğe başlamasından birkaç yıl sonra, Mekke yönetimine karşı ilk Müslümanlardan oluşturduğu, illegal faaliyet gösteren bir danışma kurulu olarak tanımlar. Bu meclis sosyal ve ekonomik amacının yanı sıra İslamiyet'i yaymakla da yükümlüdür. Mekke'de gizli olarak faaliyet gösteren bu meclis Medine'ye hicretle birlikte meşrulaşmış ve okul haline gelmiştir⁹⁰. Onarlı, Hz. Muhammed'in kurduğu Suffa okulunda ders veren hocaların kırklar meclisinde görev yapan hocalar ve mutasavvıflar olduğunu iddia eder. Bu okulda, matematik, felsefe, şiir, astronomi, İslami bilgiler ve diğer dinlere ait konu müfredatları ders olarak işlenmiş; Hz. Aişe de bu dönemde şiir eğitimi almıştır⁹¹. Hüseyin Bal, kırklar meclisinin Alevi topluluğunu temsil eden ilk grup ve ilk teşkilatlanma modeli olduğunu, Hz. Ali'nin de burada merkezi rol üstlendiğini⁹² iddia eder.

Fethi Erdoğan ise Hz. Muhammed'in "kırklar meclisinde" ilahi emir doğrultusunda, insanı kemale eriştirecek kademeli bir yoldan oluşan sistem oluşturduğunu savunur. Bu dört kademeli sisteme "dört kapı" adı verilmiştir. Bu kapılar şeriat, tarikat, marifet ve hakikattir. Her kapının yaşanabilmesi için de "on şart" vardır⁹³. Abidin Özgünay, Şeriat, tarikat, marifet ve hakikati kişinin kendini bulmasına ve ilahi hakikate ulaşmasına vesile olan talim ve öğretilerin basamakları olarak takdim eder. "Dört kapı kırk makam" deyimini de bu

⁸⁹ Hüseyin Bal, "Tasavvuf Felsefesi ve Alevilik", *Cem* 108 (Nisan 2001): 21.

⁹⁰ İsmail Onarlı, "Cemlevlerinin Tarihsel Kökeni ve Mimari III", *Cem* 83 (Ekim 1998): 48.

⁹¹ Onarlı, "Alevilik Araştırmacılığında Emektar Bir İnsan İsmail Onarlı'yla Söyleşi", röportaj Ayhan Aydın, *Cem* 126 (Ekim 2002): 32.

⁹² Bal, "Tasavvuf Felsefesi Alevi Bektaşî ve Mevlevilik", *Cem* 85 (Aralık 1998): 42.

⁹³ Fethi Erdoğan, "İslam'ın Kırk Şartı", *Cem* 92 (Ağustos 1999): 42.

bütünlüğü ifade eder⁹⁴. Dört kapıyı bildiren ilahi emir ise Yunus Suresi'nin 57. ayetidir. Bu ayet mealen şöyledir; “Ey insanlar muhakkak ki size Rabbinizden bir öğüt (şeriat), kalplerinizdeki hastalara bir şifa (tarikât), müminler için bir hidayet rehberi (marifet) ve rahmet (hakikat) gelmiştir”. Mehmet Özduz, Hacı Bektaş-ı Veli'nin dört kapıyla ilgili olarak şöyle söylediğini nakleder; “şeriat anadan doğmadır, tarikât ikrar vermektir, marifet nefsi bilmektir, hakikat hakkı kendi özünde bulmaktır”⁹⁵.

4. Miraç ve Kırklar Cemi

Burhan Kocadağ, Hz. Peygamber'in miraca çıkmasının fiziki olarak gerçekleşmediğini sadece bir rüyadan ibaret olduğunu⁹⁶ söylerken, A. Turgut Hz. Peygamber'in, Hz. Ali'nin kız kardeşinin evinde uyuduğu sırada Cebrail tarafından uyandırıldığını, Burak'a bindirilerek önce Kudüs'e oradan da semaya yükseltildiğini anlatır⁹⁷. Kırklar cemi *Buyruk*'ta şöyle anlatılır: Hz. Peygamber miraca giderken yolda önüne bir arslan çıkar ve kendisine hücum eder. Bu sırada “yüzüğünü arslana ver” diye bir ses duyar. Hz. Peygamber de yüzüğünü çıkarıp aslana atar. Yüzüğü nişan olarak yutan aslan sakinleşince de yoluna devam eder ve sidretü'l-müntehaya ulaşır. Hz. Peygamber miraç dönüşünde bir kubbe görür ve ilgisini çeken bu kubbenin kapısına varır. Kapıyı tıklar. İçerdekiler “kimsin? isteğin nedir?” diye sorarlar. Hz. Peygamber de “ben Peygamberim, açın kapıyı içeri gireyim” der. İçeridekiler ise “bizim aramıza peygamber sığmaz, git peygamberliğini ümmetine eyle” derler. Hz. Muhammed oradan ayrılmak üzereyken Tanrı, Hz. Peygamber'e “var git o kapıya” der. Hz. Peygamber tekrar kapıya varınca, içerdekiler “kimsin?” diye sorarlar. “ben peygamberim açın gireyim. Mübarek yüzünüzü göreyim” der.

⁹⁴ Abidin Özgünay, “Soru ve Yanıtlarda Alevilik”, *Cem* 14 (Temmuz 1992): 34.

⁹⁵ Mehmet Özduz, “Dört Kapı Kırk Makam”, *Cem* 80 (Temmuz 1998): 56.

⁹⁶ Burhan Kocadağ, “Kara Kitaba Ak Yanıt”, *Cem* 9 (Şubat 1992): 28.

⁹⁷ A. Turgut, “Alevi İnançları Arslan ve Hz. Ali”, *Cem* 35 (Nisan 1994): 32. Miraç olayının Alevi kaynaklarda “Şii Sünni hiçbir ciddi tarih ve hadis külliyatında rastlanmayan bir biçimde masallaştırılmış” olduğu görüşü için bk. Ethem Ruhi Fırlı, *Türkiye'de Alevilik Bektaşilik*, Ankara 1990: 247.

Onlar da “bize hacet değildir” derler. Üçüncüsünde “hadimul fukarayım, bir yoksulum” deyince içeri buyur ederler. İçeri girip sayınca otuz dokuz kişi olduklarını görür. Eksik olan Selman-ı Farisi’dir. Hz. Peygamber Hz. Ali’nin yanına oturur ama o sırada onun kim olduğunu bilmemektedir. Oradakilerin yirmi ikisi erkek, on yedisi kadındır. Hz. Peygamber “siz kimsiniz diye sorunca “bizler kırklarız hepimiz bir cihetiz. Birimiz ne ise hepimiz oyuz” derler. Hz. Peygamber ispatını (nişan) isteyince Hz. Ali kolunu uzatır ve neşter vurur. O anda hepsinin kolundan kan gelir. Dışarıda olan Selman’ dan da kan gelir. Daha sonra Selman içeri gelir ve bir üzüm tanesi getirip Hz. Peygamberin önüne koyar ve bu tek üzümü kırklara dağıtmasını ister. Hz. Peygamber bunu nasıl yapacağını düşünürken görünmeyen bir el (Cebrail), Selman’ın elindeki tek üzüm tanesini ezer. Bu şerbeti içen kırklar kendilerinden geçerler ve sema etmeye başlarlar. Bu sırada onlarla birlikte sema eden Hz. Peygamberin imamesi (sarığı) yere düşer. Oradakiler imameyi kırka böler ve bellerine bağlayarak tennure (etek) yaparlar. Hz. Peygamber kırklara pirlelerini ve rehberlerini sorar. Onlar “pirimiz şah-ı Merdan Ali, rehberimiz Cebrail’dir” derler. Bunun üzerine Hz. Peygamber Hz. Ali’nin orada olduğunu anlar. Hz. Ali, Hz. Peygamberin yanına gider. Hz. Peygamber de saygı ile ona yer gösterir ve Hz. Ali’nin parmağında Miraca giderken aslanın ağzına verdiği yüzüğü görür⁹⁸.

5. Tevella-Teberra

Alevi inanışa göre tevella Hz. Ali’yi sevenleri sevmek, teberra ise onu sevmeyenleri sevmemektir⁹⁹. Muharrem Naci Orhan’ın tanımı ise daha kapsamlıdır. O tevella ve teberrayı Hz. Resulullah’ın dostuna dost, düşmanına düşman olmak olarak tanımlar ve bu tanımın Hz. Resul ile sınırlı kalmayıp Ehl-i Beyt’i de kapsadığını ifade eder. Orhan, Hz. Peygamber’in İkinci Akabe Biatına katılanlara Birinci Akabe Biatının şartlarına ilave olarak tevella-teberra şartını da sunduğunu

⁹⁸ Buyruk, nşr. Adil Ali Atalay, İstanbul: 1994: 13- 20; Sadem Açıkgöz, “Fıkıhta Caferi, Tasavvufta Alevi Bektaşiyiz”, *Cem* 5 (Ekim 1991): 38.

⁹⁹ Rıza Zelyut, “Alevilik Nedir I, Aleviliğin Kaynağı”, *Cem* 58 (Eylül 1996): 13.

belirtir. Yazara göre tevella ve teberraya candan bağlanmak her müslüman için farzdır¹⁰⁰.

SONUÇ

Cem Dergisi'nin İslâm'ın içerisinde olduğunu savunduğu, temel İslâmî inançları reddedici olmayan ancak oldukça farklı yorumlayan bir Aleviliği sunduğunu söyleyebiliriz.

Dergide sunulan Aleviliğin inanç anlayışının bütün Alevi camia tarafından aynı şekilde benimsenmemiş olması gibi bir karışıklık göze çarpmaktadır. Özü itibarıyla Allah'ın varlığına ve birliğine inanmak ve Hz. Muhammed'in O'nun peygamberi olduğunu kabul etmek olarak ifade edeceğimiz İslâm imanı; Alevilikte farklı yorumlarla kabul edilmiştir. Bu iki temel inancın reddedilmesi söz konusu değildir. Dergide sunulduğu şekliyle Allah birdir ve her şeyin var edicisidir. Gerçek olan Tanrı'dır. Diğer şeyler O'nun sadece görüntüsüdür. Allah'ın evrenin yaratıcısı olmasının yanı sıra; evrenin içerisinde bulunan "yerleşik tanrı" olarak sunulduğu görülür. Dergide Ateizm ile Aleviliğin ilişkisinin olmadığı ifade edilir. Hz. Muhammed, Aleviliğin üç kutsalından biri olarak görülür. Allah'tan Cebrail vasıtası ile vahiy alarak İslâm'ı yayan peygamber inancına vurgu yapılır. Fakat bir peygamber olarak öğretilerinin bu inançla örtüşen oranda benimsenmediği de fark edilir. Alevi inancında Kur'an kutsal kitap olarak kabul edilir ancak bazı yazarlar Kur'an'da fazla veya eksik ayetlerin olduğunu iddia ederler. Bu bir nevi Kur'an'ın aslının bozulduğu anlamına gelmektedir. Ancak tüm iddialara rağmen Kur'an'ı Kerim çeşitli Alevi anlayışları desteklemede delil olarak da kullanılır. Fakat çok temel ve açık diğer emir ve yasakları göz ardı edilir. Ahiret inancı ve meleklerle iman konusunda reddedici bir tavır takınılmaz ancak bu konu üzerinde aydınlatıcı bilgi de verilmez.

Anadolu Aleviliğinin İmâmiyye olarak bilinen İran Şiiliğinden uzak tutulmaya çalışıldığı görülür. Ancak Şiiliğin temel kaynakları olarak

¹⁰⁰ Muharrem Naci Orhan, "Aleviliğin Esasları 8", *Cem* 8 (Ocak 1992): 23, 24.

bilinen pek çok kitaptaki bilgi ve iddialar dergide sıkça kullanıldığı gibi başta Hz. Ali olmak üzere imamet ve on iki imam inancı benzeri temel inançların İmâmiyye Şia'sı ile örtüştüğü görülür. Buna göre İmamlar günah ve hatadan korunmuş yani masumdurlar ve Allah tarafından atandıkları için imamette seçim olmaz. Dergide on iki imamın isimleri zikredilir ancak çoğunun yaşadığı dönem ve hayatları hakkında bilgi verilmez.

Cem Dergisi resmi İslâm veya Sünni İslâm olarak nitelendirmediği İslâmî anlayışa karşı olmakla birlikte dini temalar da taşıyan bir Aleviliği savunmakta ve bu Alevilik anlayışını da gerçek İslâm olarak nitelendirmektedir. Dergide Aleviliğin pek çok kültürel kaynaktan beslendiği savunulmakta ancak bu kaynakların inançları üzerindeki etkilerinden bahsedilmemektedir. Buna karşın Alevi inançlarının İslâm kaynaklı olduğu belirtilmekte ve bu konuda pek çok ayet veya hadis delil sunulmaktadır. Ancak bu anlayış Aleviliği oluşturan kültürel birikimin göz ardı edildiği izlenimini vermektedir. Yayın hayatına Aleviliğe özgü tasavvufî, felsefî, ahlaki ve kültürel zenginlikleri sunma hedefiyle başlayan ve Cem Vakfı'nın kurulmasıyla Alevi gruplar içerisinde öne çıkan *Cem Dergisi*'nin; geçirdiği değişimlerde, yeni bir sunum dili geliştirmekte zorlandığı Aleviliği Alevilere sunmada sıkıntılar yaşadığı da görülmektedir.

Cem Dergisi'nde İslâm'la bağlarını koparmayan, kökünü ve kaynağını İslâm Dininde, onun Peygamberinde, Kur'an'ında ve Hz. Ali'de gören, fakat bütün bunların farklı bir yorumu olduğunu savunan bir Alevilik sunulduğu görülmüştür. Bu haliyle *Cem Dergisi*'nin, Türkiye'de Alevi kesimi tanımak için birinci elden ciddi bir malzeme sunduğu ve üzerinde çeşitli çalışmalar yapılabilecek nitelikte olduğu kanaatine ulaşılmıştır.

KAYNAKÇA

- Aclûni, İsmail b. Muhammed, *Keşfü'l-hafâ ve müzilü'l-ibâs 'amme iştehere mine'l-ehâdis 'alâ elsineti'n-nâs*, Beyrut 1988
- Açıkgöz, Sadem. "Alevi Bektaşilerin Din Anlayışları". *Cem* 17 (Ekim 1992): 29-30.
- Açıkgöz, Sadem. "Ehl-i Beyt ve Ehl-i Beyt Ailesini (Şerif ve Seyyidleri) Tanıyalım". *Cem* 36 (Mayıs 1994): 29-30.
- Açıkgöz, Sadem. "Fıkıhta Caferi, Tasavvufta Alevi-Bektaşiyiz". *Cem* 5 (Ekim 1991): 37-39.
- Akkol, Veli. "Fatımatül Zehra". *Cem* 119 (Mart 2002): 42-43.
- Asan Veli. "Tahtacı Türkmenler V; Tapınmada Öz Türkçe". *Cem* 36 (Mayıs 1994): 23-26.
- Bal, Hüseyin. "Tasavvuf Felsefesi Alevi-Bektaşî İnanıcı ve Mevlevilik". *Cem* 85 (Aralık 1998): 42-44.
- Bal, Hüseyin. "Tasavvuf Felsefesi ve Alevilik". *Cem* 108 (Nisan 2001): 19-21.
- Bozkurt, Fuat. "Alevi Tören ve İnançlarının Kökeni II". *Cem* 16 (Eylül 1996): 50-53.
- Buyruk*. nşr: Adil Ali Atalay. İstanbul: 1994.
- Çamuroğlu, Reha. "Çağdaş Aleviliğin Sorunları 3". *Cem* 8 (Ocak 1992): 16-17.
- Doğan, İzzettin. "Merhaba". *Cem* 50 (Temmuz 1995): 8.
- Erdoğan, Fethi. "İslam'ın Kırk Şartı". *Cem* 92 (Ağustos 1999): 42-43.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. *Türkiye'de Alevilik Bektaşilik*. İstanbul: Selçuk Yayınları, 1990.
- Fırat Atilla. "İslamiyet Işığında Alevilik". *Cem* 103 (Temmuz 2000): 50-51.
- <http://www.cemvakfi.org/>, 26.03.2017
- Keçeli, Şakir. "Zorunlu Din Dersi ve Alevilik". *Cem* 101 (Mayıs 2000): 24-27.
- Meşeli, Hasan. "Muharrem Orucu". *Cem* 3 (Ağustos 1991): 22-23.

- Onarlı, İsmail. "Alevilik Araştırmacılığında Emektar Bir İnsan İsmail Onarlıyla Söyleşi". Röportaj: Ayhan Aydın. *Cem* 126 (Ekim 2002): 32-34.
- Onarlı, İsmail. "Cemevlerinin Tarihsel Kökeni ve Mimari III". *Cem* 83 (Ekim 1998): 46-48.
- Orhan, Muharrem Naci. "Aleviliğin Esasları 12". *Cem* 18 (Kasım 1992): 26-27.
- Orhan, Muharrem Naci. "Aleviliğin Esasları 8". *Cem* 8 (Ocak 1992): 22-25.
- Orhan, Muharrem Naci. "Aleviliğin Esasları Usul ve Ahkamı 4". *Cem* 4 (Eylül 1991): 19-22.
- Orhan, Muharrem Naci. "Aleviliğin Esasları, Usul ve Ahkamı 3". *Cem* 3 (Ağustos 1991):11-15.
- Orhan, Muharrem Naci. "Dedeler ve Dedelik". *Cem* 32 (Ocak 1994): 16-17.
- Orhan, Muharrem Naci. "Hz. Muhammed-Ali Birlikteliği". *Cem* IV/39 (Ağustos 1994): 12-14.
- Orhan, Muharrem Naci. "Kör Cahiller". *Cem* 57 (Ağustos 1996): 42-44.
- Orhan, Muharrem Naci. "Kur'an ve Hadis Tartışmaları Işığında Alevilikte Kadın II". *Cem* 20 (Ocak 1993): 21-24.
- Öktem, Niyazi. "Alevilik ve Sufilik". *Cem* 62 (Ocak 1997): 38-39.
- Öktem, Niyazi. "Anadolu Aleviliği I". *Cem* 57 (Ağustos 1996): 24-27.
- Öktem, Niyazi. "Kuran'ı Bugün Okumak". *Cem* 69 (Ağustos 1997): 38-39.
- Öktem, Niyazi. "Sufilik ve Anadolu Aleviliği". *Cem* 20 (Ocak 1993): 15-16.
- Öktem, Niyazi. "Yasak Hayvan". *Cem* 28 (Eylül 1993): 7-8.
- Öz, Baki. "Tasavvufta Toplumsallaşma". *Cem* 55 (Aralık 1995): 15-16.
- Öz, Mustafa. *İmâmiyye Şiasında On İkinci İmam ve Mehdi İnanıcı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1995.
- Özgünay, Abidin. "A'dan Z'ye Alevilik". *Cem* 35 (Nisan 1994): 61-64.

- Özgünay, Abidin. "Alevi Felsefesinde İnsan ve Hayat". *Cem* 9 (Şubat 1992): 3.
- Özgünay, Abidin. "Alevi Felsefesinde Tanrı". *Cem* 11 (Nisan 1992): 3-5.
- Özgünay, Abidin. "Alevi Hikmeti". *Cem* 35 (Nisan 1994): 3-5.
- Özgünay, Abidin. "Bu Millet Kendini Tanımıyor". *Cem* 1 (Temmuz 1966): 4-8.
- Özgünay, Abidin. "Soru ve Yanıtlarda Alevilik". *Cem* 14 (Temmuz 1992): 32-34.
- Özgünay, Abidin. "Sünnilik ve Reform". *Cem* 12 (Mayıs 1992): 3-5.
- Özlük, Halit. "Aleviliğin Özü Eline, Diline, Beline Sahip Olmak". *Cem* 87 (Şubat 1999): 40-41.
- Rençber, Fevzi. "İstanbul'da Mevcut Cem Evleri ve Faaliyetleri". Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2008.
- Saygı, Hakkı. "Alevilik-Bektaşılık ve Felsefesi Tanrı Mevhumu ve İnsan". *Cem* 85 (Aralık 1998): 46.
- Saygı, Hakkı. "İmam Hüseyin'in Şehid Edildiği Gün". *Cem*, 119 (Mart 2002): 10-11.
- Saygı, Hakkı. "Tasavvuf ve Alevi-Bektaşî İnancı Yaratılış Sırrı". *Cem* 88 (Mart 1999): 52-53.
- Tanyol, Cahit. "Alevi Şeriati". *Cem* 44 (Ocak 1995): 5-6.
- Tanyol, Cahit. "Demokratik ve Teokratik İki Mezhep". *Cem* 54 (Kasım 1995): 2-3.
- Tanyol, Cahit. "İslamiyet'in Çıkmazları". *Cem* 30 (Kasım 1993): 5-6.
- Tanyol, Cahit. "Sevgi Ahlakı ve Laiklik". *Cem* 11 (Nisan 1992): 10-11.
- Türkdoğan, Doğan. "Kerbela Hz. Hüseyin'in Kaderi miydi?". *Cem* 100 (Nisan 2000): 20-21.
- Uçar, Yaşar. "Reenkarnasyon ve İslam". *Cem* 65, (Nisan 1997): 70-72.
- Uçar, Yaşar. "Temel Taşıyla Oynamayın". *Cem* 29 (Ekim 1993): 22-24.
- Uluçay, Ömer. "Alevilik Cem ve Nefesler", *Cem* 67 (Ocak 1997): 46

- Uluçay, Ömer. "Alevilik, Sevgi ve Barış". *Cem* 61 (Aralık 1996): 60-62.
- Yalıncaklı, Hasan. "Ahlak, Hukuk, Din". *Cem* 50 (Temmuz 1995): 41-42.
- Yaman, Mehmet. "Şeyh Safi Buyruğu VI". *Cem* 17 (Ekim 1992): 37-38.
- Yaman, Mehmet. "Şeyh Safi Buyruğu XI". *Cem* 24 (Mayıs 1993): 42-43.
- Yıldırım, Ahmet. "Alevi Bektaşî Edebiyatında Kullanılan Hadisler ve Değerlendirilmesi". *İslâmiyat*. 3 (Temmuz-Eylül 2003): 71-92.
- Zelyut, Rıza. "Alevilik Nedir I". *Cem* 58 (Eylül 1996): 12-16.
- Zelyut, Rıza. "Alevilik Nedir II". *Cem* 59 (Ekim 1996): 8-11.
- Zelyut, Rıza. *Öz Kaynaklarına Göre Alevilik*, İstanbul: Yön Yayıncılık, 1998.

**İSLAM BİRLİĞİ İNŞASINDA BİR ENGEL OLARAK
MEZHEP-CEMAAT TAASSUBU VE ÇÖZÜM YOLLARI**

“Sect-Community Fanaticism” as a Barrier to
Building Islam Unity and Solution Ways

Fevzi Rençber*

Öz

Müslümanlar, ‘birlik içinde olmaları’ yönünde Allah tarafından çok sayıda hitaba muhatap olmalarına rağmen bu birliğı muhafaza edememişlerdir. Günümüzde Müslümanlar, daha önce Batı toplumunu yüzyıllarca meşgul eden mezhep savaşlarıyla karşı karşıya kalmışlardır. Bu noktada Müslümanların birliğini bozan bu mezhep çatışmalarının ortaya çıkış ve gelişim sürecinin akademik çalışmalarla ele alınarak detaylı bir şekilde incelenmesi büyük bir zaruret olarak ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda çalışmamızda mezhep taassubunun tarihsel süreci, söz konusu sürecin kaynakları ve İslam birliğı inşasına yönelik olumsuz etkileri üzerinde durularak Kur’an-ı Kerim ve hadislerde birlik ve beraberliğin önemi ele alınacak; ardından söz konusu taassubu aşmanın sağlıklı yolları üzerinde durulacaktır. Bu bağ-

Abstract

Muslims could not maintain the unity despite many calls of Allah to them “to be united”. Today, Muslims have encountered wars of sects (wars of religion) used to keep the westerners busy for hundreds of years. At this point, it has become necessary to scrutinize the occurrence and development process of such conflicts of sect breaking the unity of the Muslims with academic studies. In this sense in our study, the historical process of sect fanaticism, the origins of such process, and their negative effects on building of Islam unity are emphasized, the importance of unity and collaboration will be discussed based on the Quran and the hadiths; followed by discussion on healthy methods to overcome the cited fanaticism. In this sense, it is defined what the fanaticism is (e.g. its conceptual framework, opposite of fanaticism, historical samples etc.),

* Yrd. Doç. Dr. Şirnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Öğretim Üyesi, fevzirencber@hotmail.com

Başvuru Submission	Kabul Accept	Yayın Publish
08.02.2017	10.05.2017	30.06.2017

lamda taassup ne olduğu (anlam çerçevesi, taassubun zıddı, tarihi örnekleri vs.), Kitap ve sünnette taassubun ve zıddı olan birliğin nasıl dile getirildiği, İslam'ın temel kaynaklarında bu konuyla ilgili hangi hususlara dikkat çekildiği, günümüzde taassubun görüntüsü, bunu doğuran veya birliğe engel teşkil eden iç-dış unsurlar ve ardından çözüm önerileri dile getirilecektir. Makalemizde hem tarihi hem güncel hem de geleceğe etkisi olan önemli bir kavram olarak "taassup" İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı bağlamında analiz edilecektir. Günümüz İslam dünyasında yaşanan hadiseler göz önünde bulundurularak genellemeler ve tümel ilkelere ziyade güncel örneklemeler ve tikel yapılar üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: İslam, Birlik, Mezhep, Cemaat, Taassup

how fanaticism and unity as opposed to it are defined in the Book and the sunnah of the Prophet, which issues are emphasized related to this topic in the fundamental resources of Islam, and appearance of fanaticism in today, internal-external elements causing such or establishing barriers against unity, and then solution proposals are discussed. In our article, "fanaticism" as an important concept being an actual subject also having effect on the future shall be analyzed within the context of Department of History of Islamic Sects. Actual illustrations and partial structures rather than the generalizations and universal principles shall be emphasized based on the events experienced in the Islamic world today.

Keywords: Islam, Unity, Sect, Community, Fanaticism

GİRİŞ

Taassup "yakalamak, kuşatmak, sarmak, bağlamak" anlamındaki عصب kökünden türemiş olan ve "kendi soyuna yardım etmek, apaçık delillerden sonra bile gerçeği kabullenmeme, körü körüne veya bağnazca bağlanmak" manasına gelen bir kelimedir. Taassup, İslam'ın ilk dönemlerinde genellikle asabiyetle eş anlamlı kullanılmıştır. Günümüzde taassup kavramı, fanatizm, bağnazlık, gerçeği kabul etmeme, yanlış bir inancı inatla körü körüne sürdürme, başkasına dayatma, başkalarının inanç ve düşüncelerini aşağılayıp baskı yoluyla

yok etmeye çalışma, taklit etme, taklitçilik anlamlarında kullanılmaktadır.¹ İslam mezhepler tarihi açısından ise mutaassıp mukallitlerin bağlı olduğu kendi fırka, mezhep, cemaat, grup, düşünce ve fikirlerinde mutlak surette ısrar etmeleri, geleneğin kutsallaştırmaları, hakikati kendi tekellerinde görmeleri ve bu fikirlerin doğruluğundan mutlak surette emin olmaları şeklinde tanımlanabilir. “*Mezhep taassubu, hakikati sadece kendi içinde gören kapalı birliktelik, ‘başkasına’ ait olanı tamamen reddeden, evrensel hakikatin ifadesi olan İslam dini yerine, kendi fırkasının hakikatini evrensel doğru varsayan, tabulaştırılan düşünce biçiminin adıdır.*”²

Müslümanlar, Hz. Muhammed hayatta iken dini vb. konularda ihtilafa düştüklerinde Hz. Peygamber’e başvurarak problemlerine çözüm bulurlardı. Hz. Peygamber’in vefatıyla birlikte bazı hadiseler Müslümanlar arasında görüş ayrılıklarına neden olmuştur.³ Bu olaylar: Kırtas Hadisesi, Usame ordusunun gönderilmesi, Hz. Peygamber’in defin yerinin tespiti, imamet meselesi, zekât vermek istemeyenlerin durumu, Kuran ayetlerinin tespit edilip bir araya getirilmesi ve çoğaltılması, Fedek arazisi, Hz. Ebubekir’in Hz. Ömer’i halifelik için görevlendirmesi, Hz. Osman ile Hz. Ali dönemi ve sonrasında meydana gelen hadiseler şeklinde sıralanabilir. Bu görüş ayrılıkları, İslam ümmeti içinde siyasi ve itikadî mezheplerin doğmasına neden olmuştur.⁴ Bu olaylar neticesinde İslam ümmeti siyasi, itikadî ve

¹ İbn Manzur, Ebu Fazl Muhammed b. Mükrim el-İfriki, *Lisânu’l-Arab*, Beyrut, 1985, IX/232; Cürcanî, Seyyid Şerif, *et-Te’rifât*, Beyrut, 1980, s.67; Zebîdî, Muhammed Murtaza, *Tâcu’l-Arûs*, Beyrut, I/384; Pakalın, M. Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri*, MEB, İst, 1993, II/936; Mustafa Çağrı, “Taassub”, *DİA*, XXXIX, s. 285-286.

² Mehmet Zeki İşcan, “Taassuba Dayalı Din Anlayışı Karşısında Ebu Hanife Örneği”, *Ekev Akademi Dergisi*, 2004, VIII, S: 20, s. 59-78.

³ Muzaffer Barlak, “İslâm İlim Tarihi İçinde Kelam Disiplininin Oluşum Ve Gelişim Merhaleleri”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, XIV, S. 2, 2016, s. 502.

⁴ İslam ümmetinin fırka ve mezhepleşmesine sebep olan hadiseler için bkz. Eş'ari, Ebü'l-Hasan İbn Ebu Bişr Ali b. İsmail b. İshak, *Makâlâtü'l-İslamiyyin ve İhtilafü'l-Musallin*, thk. Neim Hüseyin Zerzûr, Elmektebetü'l Asriyye, Beyrut, 2009, I, s. 21-23; Ebü Mansur Abdülkahir b. Tahir b. Muhammed Temimi Abdülkahir Bağdadi, *el-Fark Beyne'l-Firak ve Beyanü'l-Firkati'n-Naciye Minhum*, thk. Muhammed Fethi en-Nâdî, Kahire, Dârü's-Selâm, 2010, s. 37-56; Şehristani, Ebü'l-Feth Tâcüddin Muhammed b. Abdülkerim b. Ahmed,

fikhî fırka ve gruplara ayrılmıştır. Yaşanan bu tatsız hadiseler geçmişte olduğu gibi günümüzde de halen farklı platformlarda tartışılmaya devam etmektedir. Siyasî arenada yapılan rekabet ve itikadî konulardaki ihtilaflar üzerine yapılan tartışmaların daha sonra iman esasları olarak kabul edilmelerinden dolayı tarihi seyir içerisinde Müslümanların içine düştükleri bölünme ve karışıklıklara değinmek daha anlamlı olacaktır.

Eş'ari, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*'de tecrübelerini ortaya koyarak dinin anlaşılma biçimleri olan mezheplere nasıl yaklaşılmaması gerektiğinin ipuçlarını vermiştir. Buna göre; “*Din mensuplarını ve aralarındaki farkları öğrenmek isteyenlerin, mezhepleri ve fırkaları bilmesi gerekir. Mezhepler ve fırkalarla ilgili eser yazarların ve onların görüşlerinden söz eden insanların eksik anlatımlarda bulduklarını, hasmının sözünü anlatırken mugalâtaya saptıklarını, düşmanlarını kötölemek niyetiyle naklettiğinde bilerek yalan söylediklerini, ihtilaf edenlerin görüş ayrılıklarını rivayet ederken doğru hareket etmeyip sözlerine onların delillerini çürütecek ilaveler yaptıklarını gördüm. Hâlbuki bu, ilim sahiplerinin ve doğru ile yanlış ayırt edebilen kimselerin yöntemi değildir. Bu gördüğüm şeyler beni, tanıtmak istediğim mezhepleri doğru bir şekilde açıklamaya, kısa tutmaya ve uzatıp çoğaltmamaya sevk etti. İnsanlar, peygamberlerinden sonra birçok hususta ayrılığa düştüler. Bu hususlarda birbirilerini sapıklıkla suçladılar, birbirlerinden uzaklaştılar ve bu şekilde birbirilerine zıt fırkalar ve dağınık hizipler haline geldiler. Hâlbuki İslam onları birleştiriyor ve dairesi içine alıyordu.*”⁵ Konunun daha iyi anlaşılabilmesi amacıyla Eş'ari'nin yukarıda özetleyerek zikrettiği hususları bugün İslam ümmeti için de

el-Milel ve'n-nihal, thk. Muhammed Abdulkadir el-Fadil, Beyrut, Elmektebetü'l-Asriyye, 2011, I, s. 15-26; İsferyini, Ebü'l-Muzaffer, *et-Tabsîr fi'd-din ve temyizü'l-fırkatî'n-nâciye ani'l-fırakî'l-hâlikin*, thk. Kemal Yusuf el-Hût, Beyrut, Alemu'l-Kutub, 1983, s. 19-22; Mehmet Atalan, “Hz. Muhammed'in Vefatından Sonraki Hilafet Tartışmaları”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2004, IX, S. 2, s. 55-68; Hüseyin Güneş, “Müslümanlararası Şiddet Karşısında Muhammed b. Hanefiyye'nin Tutumu ve Çözüm Önerileri”, *Rahmet ve Çatışma Bağlamında İslam Mezhepleri*, Konya, 2016, s. 311-319.

⁵ Eş'ari, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, çev. Mehmet Dalkılıç, Ömer Aydın, İstanbul, 2005, s. 27.

söyleyebiliriz. “İslam dünyasında fırka-i naciye anlayışı üzerine bina edilen mezhep algısı çerçevesinde gerek Şiiler gerek Sünniler, mezhepsel aidiyetlerini üst kimlikleri olarak algılamışlar, kitleler hakkındaki kanaatlerini, onların müspet veya menfiliklerini liyakatlere göre değil, bağlı oldukları mezheplere göre ifade etmişlerdir.”⁶ Günümüz İslam dünyasındaki bu durumun nedenleri arasında mezhep, tarikat vs. farklılıklarına bağlı taassubiyeti, farklılıkları farkındalık ve zenginlik olarak görmemeyi, asr-ı saadeti kendi algısına göre dondurarak bugüne taşıma gayretini, farklı tür algı ve inanç biçimi zenginliğini yok etme çabasını, donukluğu tavır olarak benimsemeyi, coğrafyanın büyümesi neticesinde farklı kültür havzalarının tesiri altında yetişen kişilerin din anlayışının farklı olmasını, kültür seviyeleri, algı düzeyleri, siyaset ve tarihi geçmişe dayanan iktidar mücadelelerini, yanlış tarihi algıların günümüzdeki olumsuz tesirini ve modern İslami hareketlerin özgünlük ve derinlikten yoksun olmalarını sayabiliriz.⁷

Bu farklılıkların zorunlu sonucu olarak Müslümanlar kendilerini, geçmişten günümüze meşgul edecek mezhep-cemaat-tarikat kavgasının içinde bulmuşlardır. İslam öncesi şiddetin kaynağı olan kan davaları ve kabile savaşları, Hz. Peygamber’in vefatıyla yeniden hayat bulmuş, bu kez taassuba bağlı mezhep savaşları şeklinde meydana gelmiştir.⁸ Günümüzde ise Müslümanlar arasında taassuba bağlı mezhep, cemaat, tarikat çatışmaları, etnik ve dini aidiyetler biçiminde dinî motifli şiddete dönüşerek vuku bulmaktadır. Müslümanlar öteki kavramını İslam milleti içinde mezhepsel kaygılara bağlı kalarak, ön yargılı bir şekilde kullanmış, öteki saydığı din kardeşinin düşüncelerini sahih-fâsit, hak-batıl, ehl-i hakk-ehl-i bidat ikilemelerinde konumlandırmıştır.

⁶ Cemil Hakyemez, “Ehl-i Sünnet’in Şiilik Algısı ve Temel İlkeleri”, *Orta-doğu’nun Geleceği Açısından Şii-Sünni İlişkileri*, Çorum, 2014, s. 106.

⁷ Mezhepsel gerilimin temel nedenleri için bkz. Cemil Hakyemez, “Sünni Şii İlişkilerinde Temel Sorunlar ve Çözüm Önerileri”, *İç Tehdit ve Riskler Işığında İslam Dünyasının Geleceği*, İstanbul, 2016, s. 102-112.

⁸ Geniş bilgi için bkz. Muharrem Akoğlu, “Hâriciliğin Ortaya Çıkmasında Etkili Olan Sosyo-Kültürel Faktörler”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Kayseri, 2000, S. 9, s. 510-517, 522; Adem Apak, *Asabiyyet ve Erken Dönem İslam Siyasi Tarihindeki Etkileri*, İstanbul, 2004, s. 51-55, 237-259.

Dini anlama ve yorum farklılığına bağlı olarak teşekkül eden hizipleşme ve fırkalaşmaların neticesinde İslam dünyasının içinde bulunduğu kötü koşullar ve mevcut mezhep taassubu, günümüz ihtiyaçlarını göz önünde bulundurarak tarihi yeniden okumamızı ve mezheplerin nasıl ortaya çıktığını iyi bilmemizi gerekli kılmıştır. Müslümanlar arasındaki huzurun inşa edilmesi, öncelikli olarak Şiilik ve Sünnilik vb. fırkaların ne olduklarının bilimsel çalışmalara konu edilmesi ve tarih boyunca var olan yanlış mezhep algılarının değiştirilmesiyle mümkündür.⁹ Tarihi bir gerçekliktir ki daha güçlü ve kalıcı bir İslam birliği inşa edebilmek için gereken enerji, Müslümanların birbirleriyle yaptıkları anlamsız mezhepsel kavga, çekişme, çatışma ve sürtüşme sonucunda yok olup tükenmeye yüz tutmuştur.¹⁰ Günümüz İslam coğrafyasında cereyan eden mezhep savaşları Müslümanların yeniden ümmet olma bilincini kurma umudunu karartmaya devam etmektedir.

Mezheplerin veya fırkaların siyasi çekişmeler ve itikadi tartışmalardan kaynaklanan görüş ayrılıkları, zaman içinde mezhep görüşünü İslam'ın bizzat kendisi olarak düşünme ve bu çerçevede mezhep görüşünü tartışılmaz doğru kabul etme sonucunu doğurmuştur. Artık mezhebi kanaatler yanlışlanamaz skolastik doğrular olarak düşünülmüştür.¹¹ Kendi görüşlerinin doğru olduğunu kabul eden mezhep kurucuları veya mezhep taraftarları zaman içinde kendi doğrularının koyu bir mutaassıbı haline gelmişlerdir. Bu sığ düşüncenin neticesinde İslamî gruplar ifrat ve tefrit derecesinde karşıt mezhep ve bu mezheplere bağlı olarak teşekkül eden düşünceleri yok saymaya ve birbirlerini küfürle itham etmeye varacak seviyeye gelmiştir. İslam'ın ilk dönemlerinde yaşanan hizipçi vakalar ve bunlara bağlı olarak şekillenen siyasi ve itikadi doktrinlerin, dinin ya da imanın bir rüknü olarak değerlendirilmesinin yanlışlığı gözden uzak tutulmamalıdır. Geçmişte yaşanan acı tecrübelerin birer meyvesi olan siyasi ve itikadi

⁹ Geçmişten günümüze Sünni-Şii ilişkileri için bkz. Cemil Hakyemez, agm. s. 89-102.

¹⁰ Cevad Meşkür, *Mezhepler Tarihi Sözlüğü*, çev. Mehmet Mahfuz Söylemez, Mehmet Ümit, Cemil Hakyemez, s.7.

¹¹ Muzaffer Barlak, *Husün-Kubuh İyilik ve Kötülüğün Kaynağı*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2016, s. 15.

ekoller, günümüz Müslümanlarının içinde bulunduğu buhranlı gidişe engel olmayacak ve bir çıkış yolu sağlayamayacaktır.

Günümüzde Afganistan, Suriye, Libya, Mısır, Tunus, Irak, Bahreyn, Yemen, Pakistan, Çeçenistan, Lübnan, Ürdün vb. ülkelerde Müslümanlar birbirlerinin kanlarını Allah adına akıtmakta ve birçok İslam ülkesi tahrip edilmektedir. Osmanlı devletinin yıkılmasından sonra etnik ve mezhepsel farklılıklar dikkate alınarak sınırları çizilmiş devletlerin birbirleriyle ilişkilerini dini figürler üzerinden sağlıklı bir şekilde sürdürmeleri beklenirken pratikte bütün bu devletler arasında bazen gizli bazen açıktan siyasi çekişmelere her an şahit olunmaktadır. Bu bağlamda şu an gerçekleşenin aksine Müslümanların Allah ve Resulü'nün buyurduğu ölçüde buluşarak *"İslam Ortak Paydasında Bir Arada Yaşama Kültürü"*nü inşa etmeleri gerekir. Biz de Müslümanların İslam'ın ilk dönemlerdeki kurucu ilkeleri olan Kur'an ve sünneti temel alarak parçalanmış İslam dünyasını ihya edip birleştirecek çözüme doğru bir yol ve yöntem önermeye çalışacağız.

1-Kur'an-ı Kerim ve Hadislerde Birlik-Berberlik

Müslümanlar olarak bütün meselelerimizde Kur'an-ı Kerim ve sünnete başvurmamız gerektiği gibi mezhep taassubu konusunda da bu kaynaklara yönelmemiz en uygun yöntem olacaktır. Aşağıdaki ayetlerde Allah (cc) Müslümanların birlik ve beraberlik içinde yaşamalarını; fırka veya gruplara ayrılmamalarını, birbirlerine karşı merhametli, koruyucu, affedici olmalarını, birbirlerine karşı saygı ve sevgi içinde hareket etmelerini emretmektedir. Bu çerçevede birbirini ötekileştirerek ve yok sayarak dağılmış bir biçimde varlığını devam ettiren günümüz Müslümanlarına ibret almaları için örnekler vermektedir.

1. *Hep birlikte Allah'ın ipine "Kur'an'a" sınımsız sarılın. Parçalanıp bölünmeyin. Allah'ın size olan nimetini hatırlayın. Hani sizler birbirinize düşmanlar idiniz de O, kalplerinizi birleştirmişti. İşte O'nun bu nimeti sayesinde kardeşler olmuştunuz. (Âli İmrân: 3/103)*

2. *Dinlerini parça parça edip fırkalara, hiziplere bölünenler var ya, senin onlarla hiçbir alakan yoktur. Onların işi Allah'a kalmıştır. Allah onlara, yapıp ettiklerini haber verecektir. (En'âm: 6/159)*

3. *Dinde doğru olun (dini ayakta tutun) ve onda ayrılığa, tefrikaya düşmeyin. (Şûrâ: 42/13)*

4. *Kendilerine açık-seçik kanıtlar geldikten sonra, çekişmeye girip fırkalar halinde parçalanırlar gibi olmayın. Böyle olanlar için çok büyük bir azap vardır. (Âli İmrân: 3/105)*

5. *Nihayet milletler, dinleri hususunda, aralarında parçalara bölündüler. Her fırka kendi din ve mezhebine güveniyor, hak olduğuna inanıyor. (Mu'minûn:23/53)*

6. *Allah'a ve Resulü'ne itaat edin, sakın birbirinizle ihtilaf etmeyin, çekişmeyin; sonra korkuya kapılıp zaafa düşersiniz ve kuvvetiniz elden gider. (Enfâl: 8/46)*

7. *Onlara, Allah'ın indirdiğine ve Resul'e gelin denildiği zaman, "Babalarımızı üzerinde bulduğumuz yol bize yeter" derler. (Maide 5/104)*

8. *Yüzleri ateşte çevrildiği gün, "Eyvah bize! Keşke Allah'a itaat etseydik Peygamber'e de itaat etseydik" derler. Ey Rabbimiz! "Biz reislerimize ve büyüklerimize uyduk da onlar bizi yoldan saptırdılar" derler. (Ahzab: 33/ 66-67)*

Yukarıda yer verilen ayetler göz önünde bulundurulduğunda hiç kuşkusuz Allah ve Resulü; Müslümanların, mezhep taassubunun neticesi olarak dinlerini parça parça bölmemelerini, birbirlerine sırt çevirmemelerini, dinlerine sınıksız sarılmalarını, kardeş olmalarını emrederek birbirleriyle ilişkilerinde bir vücudun azaları gibi olmalarını beklemektedir. Örneğin ilk ayette Evs ve Hazrec kabilelerinin İslam öncesi birbirleriyle sürekli çatışma halinde bulunan bir topluluk olduğu, aralarında savaşların eksik olmadığı, Hz. Peygamber'in Medine'ye hicreti sonrasında ise onun liderliğinde bu kabilelerin barış ve kardeşlik duyguları içinde birleştikleri anlatılmaktadır. İşte bu birliği oluşturan Ensar ve onların kardeş olarak gördükleri Muhacirlerin yekvücut olmaları neticesinde, Müslümanlar birlik olmanın gücü ile kısa sürede geniş bir coğrafyayı fethetmişlerdir. Bu tablo dinin etnik kökene dayalı düşmanlıkları bertaraf için toplumun en temel unsuru olduğunu göstermektedir. Aynı ayetlerin devamında ise Medine toplumunun yapısını

oluşturan diğer etnik/dinî bir gruptan söz edilmektedir ki, o da Yahudilerdir. Bunlar mezhep taraftarlığının, dindeki tefrikanın kötü örnekleri olarak sunulmaktadır. Onlar gerek kendi içlerindeki anlaşmazlıkları, gerekse Hz. Peygamberle yaptıkları anlaşmalara muhalefet edip toplum içinde tefrika çıkarmaları nedeniyle; İslam'ın gücü karşısında tutunamamışlar, dağılıp gitmişlerdir. Diğer ayetlerde de dinde ayrılığa düşmenin çirkinliği yanında, mezhep taassubuna düşme ve kendi mezhebini beğenip onunla yetinme, hak ve hakikati tahkik teşebbüsünden yoksun, gözleri kapalı bir şekilde kendi din ve mezhebiyle övünme gibi tutumlar tenkit edilmektedir. Bu tür ayrılıkların sebep olacağı en önemli tahribat ise, Müslümanların birlik ve bütünlüğünün yok olup güç kaybı yaşamaları ve kendilerine yönelik saldırılar karşısında yenik düşmeleri olacaktır. *“Kur'an dinde aşırıya kaçmayı yasaklayan, ihtilafa düşmeye ve ayrışmaya karşı sakındıran ve Allah'ın ipine topluca sarılmayı, önceki dini toplulukların dinde tefrikaya düştüklerini ve her birinin kendisini hak/doğru, diğerlerini yanlış/sapkın saydığını, aslında her ikisinin de hakikat ve doğruluk iddialarının kuru birer zan ve yanlışlığı olduğunu buyuran bir söylem ile mezhep taassubuna karşı Müslümanları uyarmaktadır.”*¹²

Tarihsel süreç içerisinde siyasi ve itikadî fırkaların ihtilaflarından kaynaklanan oluşumların, “Kur'an-ı Kerim ve sünneti merkeze almaları gerekirken kendi görüşlerinden yola çıkarak, gerçek bağlamlarından koparılan ayet ve hadisler kendi görüşlerini meşrulaştırmada araç olarak kullanılmıştır.¹³ Buna bağlı olarak cihat¹⁴, kıtal, biat, emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i ani'l-münker, şehit, mümin, kâfir, şirk, tevhid vb. kavramlar gerçek anlamlarından koparılarak bunlara ideolojik mezhebî anlamlar verilerek bağlam ve kavram kargaşası oluşturulmaktadır. Mezhepsel taassubun en önemli sebeplerinden biri ilahi buyrukların pratikte uygulanırken ortaya çıkan değerlendirme farklılıklarıdır. Değerlendirmelerden bazısını doğru olarak kabul etmek ve bu fikirleri, çevresindeki insanlara istibdatla kabul ettirmek çabası

¹² Mehmet Evkuran, “Çağdaş İslam Düşüncesinde “Mezhep” Krizi: Mezheplerin Dinsel/Teolojik Meşruiyeti ve Sosyolojik Anlamı Üzerine”, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 2015, XIII, S. 2, s. 617-618.

¹³ Bağlamlarından koparılan hadis örnekleri için bkz. Nurullah Agitoğlu, *Hadis ve Bağlam*, İstanbul, 2015, s. 318-321; 261-262; 354-356.

¹⁴ İslam'da cihat kavramı ve şiddet ile ilişkisi hakkında geniş bilgi için bkz. Omar, A. Rashied, “İslâm ve Şiddet”, çev: Yusuf Gökalp, *Dinî Araştırmalar*, 2004, VII, S. 20, s. 357-360.

insanları taassuba sürükler. Gerçek gayesi insanları birlik, beraberlik içinde bir arada tutmak olan İslam, bu amacından sapmış bir yapı olarak karşımıza çıkar. Diğer bir husus ayet ve hadisler kendi tutarlığı ve gerçek gayesi dikkate alınmadan, parçacı bir bakış açısıyla ele alındığında kötü niyetli kimselerin elinde şiddet, terör ve karmaşanın bir aracı olarak kullanılabilmektedir.¹⁵ Daha açık bir deyişle Müslüman gruplar, görüşlerini doğru ve kaynak kabul etmek suretiyle Kur'an-ı Kerim ve hadislere yönelerek kendi düşüncelerine Kur'an'dan deliller bulmaya çabalamışlardır.¹⁶ Mezhep ve cemaat liderleri Ayet ve hadisleri zihinlerindeki mezhebi düşüncelere bağlılık içinde gerçek bağlamından uzak kalarak yorumlamışlardır. Bu süreçte kendi düşünceleri için Kur'an-ı Kerim sadece bir araç olarak kalmıştır. Müslümanlar amaç ile araç arasındaki ayrılığı göz ardı etmişlerdir.¹⁷

Aşağıda zikredilen hadislerde de Hz. Peygamber Müslümanların tefrikaya düşmemelerini, birlik ve beraberlik içinde yaşamalarını biz Müslümanlara tebliğ etmiştir.

1. *İmam Malik'e ulaştığına göre, Hz. Peygamber şunu söylemiştir: Size iki şey bırakıyorum. Bunlara uyduğunuz müddetçe asla dalalete*

¹⁵ Halil İbrahim Bulut, "Dini Şiddetin Fikri Arka Planı Olarak Haricilik ve Günümüze Yansımaları", *Usûl: İslam Araştırmaları*, 2009, 11: 51.

¹⁶ "Kur'an'ın dışında hiçbir bilgiye ve bilgi kaynağına Kur'an'la eşdeğer bir muamele yapılamayacağını; bize her zaman doğruyu gösterecek olan aklın vahiyle iş birliği yaptığı zaman, bize doğru olanı yapma imkânı sağlayacağını bilmek gerekmektedir." Hasan Onat, "Mezheplerin Stratejik Boyutu ve Mezhep Çatışması", *Din ve Şiddet Sempozyumu*, Rize, 2015, s. 414.

¹⁷ "Mezhebi, kelami, tasavvufi, fıkhi ve felsefi yaklaşımlar Kur'an'ın anlamı adı altında kendi metafiziksel üst anlatılarını oluşturur. Kutsal metinlerin veya din dilinin insanları yönlendirme gücü her zaman kolayca bu gücün şiddete dönüştürülme potansiyeline sahiptir. Yorumlar kutsal metnin sahil anlamı adı altında kendi stratejilerini meşrulaştırdıklarında aynı zamanda kutsal metnin toplum üzerindeki muharrik gücünü kendi stratejilerine uygun düşecek tarzda siyasi bir şiddet fenomenine dönüştürebilmektedirler. Kutsal metin insanları bir kez harekete geçirmeye başladığında, toplum nezdinde belirginleşen bir güce de sahip olmaya başlar. İslam tarihinde Muaviye ordusunun mızrakların ucuna Kur'an sayfalarını takması, Haricilerin "Hüküm Allah'a aittir" sloganı öncelikle, Kur'an'ın toplum nezdindeki muharrik gücünü simgeleyen siyasi bir olaydır." Geniş bilgi için bkz. Burhanettin Tatar, "Formasyon-Deformasyon-Transformasyon Diyalektiği Olarak Şiddet Bağlamında Din Dili", *Din ve Şiddet Sempozyumu*, Rize, 2015, s. 371-378.

*düşmeyeceksiniz: Allah'ın Kitabı ve Resûlü'nün sünneti. Muvatta, Ka-
der 3, (2, 899)*

2. *Birbirinize sırt çevirmeyiniz. Birbirinize kin tutmayınız. Birbiri-
nizi kıskanmayınız. Birbirinizle dostluğunuzu kesmeyiniz. Ey Allah'ın
kulları kardeş olunuz. (Buhari, Edeb, 58)*

3. *Mü'minler birbirlerini sevmekte, birbirlerine acımakta ve birbir-
lerini korumakta bir vücuda benzerler. Vücudun bir uzvu hasta olduğu
zaman, diğer uzvular da bu sebeple uykusuzluğa ve ateşli hastalığa
tutulurlar. (Buharî, Edeb, 27)*

4. *Mü'min ile mü'min (birbirine karşı) duvar gibidir, birbirini sim-
sıkı tutarlar buyurdu da bunu söylerken parmaklarını birbirine geçirip
sımsıkı kilitledi. (Buharî, Edeb, 36)*

Mutaassıp bir yaklaşımın, bir inancı körü körüne kabul edip baş-
kasına dayatma ve başkalarının inanç ve düşüncelerini aşağılayıp
baskı yoluyla yok etmeye çalışma gibi sonuçlar doğurduğu dikkate
alınırsa; hadislerdeki hilm, teenni, sabır, sekinet vb. kavramlara ya-
pılan vurgularla Hz. Peygamber'in, cahiliye geleneğinde önemli yeri
olan taassup ruhunu¹⁸ yıkmayı ve yerine hoşgörülü bir anlayış koy-
mayı amaçladığı sonucu çıkmaktadır.¹⁹ Kur'an-ı Kerim ve Hz. Pey-
gamber'in ayakları altına aldığı ırkçılığa dayalı kabile taassubu, Pey-
gamberin vefatından kısa bir süre sonra yerini dini bir hüviyet ka-
zanmış mezhep taassubuna bırakmıştır. Yukarıda aktarılan ayet ve
hadisler göz önünde bulundurulduğunda İslam'ın bütün insanların
düşünce ve inanç özgürlüklerini güvence altına aldığı anlaşılır. “*O
dağınık ve paramparça bir halde yaşamış olan insanlığı ve Arap yarımadasını bir
ve beraber hareket etmeleri için gayret etmiş, hayatının bütün safhalarında göster-*

¹⁸ Cahiliyye dönemi kabile asabiyeti hakkında geniş bilgi için bkz. Muharrem
Akoğlu, *Cahiliyye Dönemi Arap Kültürünün Mezheplerinin Doğuşuna Etkisi*,
Yayınlanmamış Yüksek Lisan Tezi, Kayseri, 1995, s. 47-49; Murat Er-
gin, *Siyasi ve İtikadi Mezheplerin Doğuşunda Kabile Asabiyetinin Rolü*, Yayın-
lanmamış Doktora Tezi, Şanlıurfa, 2000.

¹⁹ Mustafa Çağrı, “Taassub”, *DİA*, XXXIX, s. 285-286.

diği gibi hadislerinde de Müslümanlar arasındaki ayrılık ve tefrikayı kınamış, Müslümanların bir ve beraber olmalarını teşvik etmiştir.”²⁰ Kısaca söylemek gerekirse Allah ve Resulü Müslümanların, mezhep taassubunun neticesi olarak dinlerini parça parça bölmemelerini, dinlerine sımsıkı sarılmalarını, kardeş olmalarını ve birbirlerine sırt çevirmemelerini emrederek birbirleriyle olan ilişkilerinde bir vücudun azaları gibi olmalarını emretmektedir. Nihayetinde yukarıdaki ayet ve hadislerde mezhepleşme ve mezhep taassubunun İslam toplumunda yol açabileceği tahribata karşı da Müslümanlar, uyarılmaktadır.

2-Mezhep-Cemaat Taassubunu Aşmak İçin Çözüm Önerileri

Müslüman akademisyen ve ilahiyatçıların toplumsal sorunlar karşısında duyarlı olarak İslam dünyasının temel problemlerini, fikri çözüm önerilerini yeniden analiz etmesi gerekmektedir. Bu kapsamda bu çalışmada ele aldığımız İslam toplumundaki taassup problemine karşı çözüm önerilerimizi şu şekilde ifade etmemiz mümkündür:

1-11 Eylül saldırılarından sonra uluslararası arenada özellikle Batı dünyası tarafından Müslümanlara dönük olarak oluşturulmaya çalışılan islamofobi kavramının zararlarını göz önünde bulundurarak; insanlara Hz. Peygamber’in kendi din kardeşleriyle birlikte yaşamak bir yana Yahudi ve Hristiyanlarla dahi sosyal, siyasi ve iktisadi alanlarda ortak bir süreç içerisinde beraber yaşayarak günümüz insanına en güzel model olduğu anlatılmalıdır.²¹ Dolayısıyla “*Yanlış anlaşılan din; taassup, bağnazlık ve hayatın zorlaştırılması gibi olumsuz sonuçlar doğurarak, hem insanları sıkıntıya sokmakta, hem de onları dinden soğutarak dine zarar vermektedir. Dinin yanlış anlaşılması, zorlaştırılması, din taassubu ve din baskısı gibi, din adına ser-*

²⁰ Mehmet Sait Uzundağ, “Kütüb-i Sitte’de Cemaat ve Tefrika Konusundaki Bazı Hadisler Üzerine Bir Değerlendirme”, *Şanlıurfa Uluslararası X. Kutlu Doğum Sempozyumu “Hz. Peygamber, Tevhid ve Vahdet”* 2016, s. 97.

²¹ “İslam ve Öteki” kavramı bağlamında birlikte yaşama kültürü hakkında geniş bilgi için bkz. Mahmut Aydın, “Dini Referanslı Şiddeti Engellemenin Yolu: Çoğulcu Din Algısı”, *Din ve Şiddet Sempozyumu*, Rize, 2015, s. 627-643.

*gilenen olumsuz davranışların dine verdiği zarar, dine karşı mücadelelerin ona verdiği zarardan daha büyüktür. Tarih göstermiştir ki insanları dinden soğutmanın en başarılı yolu din baskısı, en başarısız yolu ise dine baskıdır.*²² Müslümanların kendi içinde birlik olması yanında çok kültürlülük ve birlikte yaşama hususunda Hz. Peygamber'in Medine Devleti uygulaması ve daha yakın dönemde Osmanlı Devleti örneği verilebilir. Cami, havra ve kilisenin aynı anda açık olmadığı bir yerde, Hz. Peygamber'in Medine vesikasında kurduğu toplumsal birlik ifadesinin yeniden tezahürü mümkün değildir.

2-Günümüz Müslüman coğrafyası, kendi aralarındaki ayrılıkları ve farklılıkları ayrışma sebebi olarak görmeden, önyargılardan uzak, "beni olduğum gibi kabul et" düşüncesine binaen birbirlerini ötekileştirmeden, İslam'ı özgürlük, demokrasi ve insan hakları üzerinden yeniden okuyarak "İslam Ortak Paydası ve Birlikte Yaşama Kültürü"nü benimsemelidir. Ülkemiz açısından düşündüğümüzde, özellikle Alevi-Sünnî merkezli bir kutuplaşma geçmişte yaratılmaya çalışıldığı gibi günümüzde de benzer senaryolar farklı yapılar tarafından stratejik bir plan olarak gerçekleştirilmeye çalışılmaktadır. Dolayısıyla Alevi ve Sünnîliğin tarihsel geçmişleri anlatılarak tarafların birbirlerini tanımalarına yardımcı olmak asli bir görev olmalıdır. Alevi-Sünnî örneklemesi günümüzde Şii-Sünnî boyutu kazanmıştır. Bu konuda iki hususa dikkat çekilebilir. Bu farklılıklar aslında zenginliktir; fakat taraftarlar birbirlerini yeterince tanımamaktadırlar. Her iki toplum da dış kaynaklı ayrıştırma ve ötekileştirmelere tabi tutulmaktadır.

3-Müminler, İslam dininin sunduğu "Müslümanlar Kardeşir" ve "Müslümanlar Tek Ümmettir" düsturunun getirdiği manevi kardeşliğin gereklerini hatırlayarak birbirlerine karşı saygı ve sevgi esasınca yaklaşmalı; birlik, beraberlik ve dayanışma içinde yaşamayı öğrenmeli ve birbirlerini olduğu gibi kabul etmelidirler. Şu hususu da asla unutmamak gerekir ki; "Mü'minler kardeşir" gibi ilke veya sloganlar soyuttur ve çoğu zaman ayet dahi olsa belli bir seviyeye kadar anlam ifade etmektedir. Dolayısıyla kardeşliğin anlam boyutları olan somutlaşmış davranış ve değerleri bir pratik olarak yaygınlaştırmak gerekir.

²² Halil İbrahim Bulut, agm., s. 52.

İnsanlar inanç ve davaları için yaşar ancak hayat alışkanlıklara göre şekillenir.

4-Günümüz Müslüman dünyası hangi mezhep, fırka, grup, cemaat ve görüşten olursa olsun, karşılaştığı problemlere ancak geçmişte yaşanan hadiselerden ders alarak ve aynı hataları tekrar etmeden ferasetle çözüm üretebilir ve müreffeh bir toplum ancak böyle inşa edilebilir. Hz. Peygamber, dünyaya yön veren İslam birliği inşasında takınılması gereken tutum ve davranışları kendi yaşamında göstererek, dağınık halde bulunan biz Müslümanlara örnek bir model olmuştur. Bunun yolu ise Kur'an ve İslam ortak paydasında Müslümanların, Kur'an'ın ve Peygamberin kurucu temel ilkelerine yönelerek birleşmesinden geçmektedir.²³ Bu tecdidin, mezhebi vurgu yerine, "İslam'ı Müslümanların Ortak Yaşama Paydası" haline getirerek yapılması daha anlamlı olacaktır. Birlik vurgusu farklılıkların sunduğu farkındalık zenginliğini kısıtlayan bir set haline de dönüşmemelidir. Zira kabaca selefi akımların tasfiyeci ortak dili, tek rol model üzerinden farklılıkları dışlamaktadır. Hâlbuki kesretteki vahdeti yakalamak gerekir. Zira kesret yani farklılık hem sünnetullahın işleyişi hem de insani bir olgudur.

5-Günümüz İslam dünyasında ortak bir birliğin kurulabilmesi için Müslümanların menfaat, taklitçilik, önyargı, cehalet, düşünsel bir hastalık olan mezhebî taassup, kavmiyetçilik, intikam, savaş, çatışma, çifte standart, tekebbür, baskı, tahakküm gibi virüs ve prangalardan derhal kurtularak kendi İslami benliğine dönmesi gerekir. Bu bağlamda İslam birliğinin yeniden inşa edilebilmesi için dinin anlaşılma biçimleri olan mezheplerin ve mezhep taassubunun İslam'ın önüne geçmemesi, atılması gereken ilk adımdır. Mezhep kavramı günlük hayatta farklı şekillerde kullanılarak anlam kargaşasına sebep olabilmektedir. "Örneğin "Mezhep" kavramı dinin yerine; "mezhepsizlik" kavramı dinsizlik yerine kullanılabilir. Bilinçli ya da bilinçsiz olarak mezhep kavramlarının "din" yerine kullanılması,

²³ Geniş bilgi için bkz. Hasan Onat, "Mezheplerin Stratejik Boyutu ve Mezhep Çatışması", *Din ve Şiddet Sempozyumu*, Rize, 2015, s. 411; Cemil Hakyemez, "Sünni Şii İlişkilerinde Temel Sorunlar ve Çözüm Önerileri", *İç Tehdit ve Riskler Işığında İslam Dünyasının Geleceği*, İstanbul, 2016, s. 112-113.

“din”in paradigma işlevinin mezheplere yüklenmesi anlamına gelmektedir. Mezhebin beşerî bir oluşum olduğunun dile getirilmesi, ya da “mezhepler üstü yaklaşım”dan söz edilmesi ya doğrudan mezhepleri inkâr etmek ya da dinsizliğe kapı aralamak olarak değerlendirilebilmektedir.²⁴ Allah ve peygamberlerin inanç unsurları olarak telakki edildiği İslam anlayışında, mezhep imamı ve mezhebi fikirlerin kutsal olarak konumlandırılması yanlıştır. Mezheplerin, beşerî oluşumlar olduğu gerçeği göz ardı edilmemelidir. Nitekim Hasan Onat hocamız “Mezhepler, din değil; dinin anlaşılma biçimleridir. Hz. Muhammed’in sağlığında herhangi bir mezhep ya da tarikat yoktu. Mezhepler, din anlayışındaki farklılaşmaların kurumlaşması sonucu ortaya çıkan beşerî oluşumlardır. Adı ne olursa olsun, herhangi bir mezhebin İslam’la özdeşleştirilmesi veya mutlaklaştırılması mümkün değildir. Din ne şekilde olursa olsun bir tür siyasal ideolojiye indirgenmediği zaman birleştirici olma vasfını kaybetmeye başlamaktadır. Din-birey, din-toplum, din-siyaset din-devlet ilişkisini teorik açıdan rasyonel bir zemine oturtmak; demokrasi insan hakları gibi yüksek evrensel değerlerle barışmak ve dini siyasetin meşrulaştırıcı bir aracı olmaktan çıkarmak gerekir”²⁵ diyerek mezhepler konusunda takınılması gereken tavır hususunda önemli bilgiler vermektedir. Dini, siyasi, içtimai ve iktisadi sebeplerden kaynaklanan mezheplerin, dini kisveye bürünmüş, kalabalıkları peşinden sürükleyen sosyal yapılar olduğu bilinmelidir. Şeriat, mezhep ve tarikatın üçünün de yol anlamında olması, hakikati/en doğruyu aramayı ifade eder. Bunlar arasındaki farklılıklar çoğu zaman tartışma gibi gözükse de genellikle çatışmadır ve arka planında ya siyasi saikler yahut sathilik bulunmaktadır. Aksi takdirde günümüzde ve gelecekte mezhep taassubu fitnesinin Müslümanları büyük bir felakete sürüklediğini müşahede etmek zorunda kalırız.

6-Günümüz Müslümanlarının siyasi, içtimai, dini ve ekonomik alanlarda evrensel düşünüp İslam kardeşliğinin yeniden kurulması

²⁴ Onat, “Mezheplerin Stratejik Boyutu ve Mezhep Çatışması”, *Din ve Şiddet Sempozyumu*, Rize, 2015, s. 411- 415.

²⁵ Onat, “İran Devrimi’nin Mezhebi Yansımaları ve Takrib Çalışmaları”, *Orta-doğu’nun Geleceği Açısından Şii-Sünni İlişkileri*, s. 159.

adına uygulanması gereken projeleri; nebevi metotta olduğu gibi yerel olarak uygulamaları gerekir. Problemlerin çözümünde tündengelemci değil tümevarımcı yöntemi esas almak; tabandan tavana bir islah hareketi başlatmak gerekir.

7-Müslümanlar birbirleriyle istişare ve müzakere ederek birbirilerine karşı müsamahakâr, şefkatli, merhametli, barışçıl, hoşgörülü davranmalı; diyalog kurarak, dayanışma ve adalet içinde, problemlere ortak çözüm üretme yoluna gitmelidirler. Şiddete ve silaha başvurarak çözüm asla aranmamalıdır. İslamî hareket liderlerinin günümüzde silah veya kılıçla objektiflere poz verdiği bir dönemde sulh veya barış dili en etkili yöntem olmalıdır. Üzülerek ifade etmek gerekir ki çağımızda İslam denilince terör, Müslüman denilince şiddet, şiddet denilince Müslüman'ın akla geldiği bir algı, bilerek veya bilmeden oluşturulmaktadır.

8-Unutulmamalıdır ki geçmişte veya günümüzde cereyan eden tepkisel-kabilevi zihniyetin sonucu olan mezhep savaşları aslında mezhep kavgası değil siyasi ve ekonomik sebeplere dayalı stratejik kavgalardır.²⁶ *“Dinî ve mezhebî söylemler, ayaklanmalarda etkili olan bir taraftar grubun oluşturulmasında araç olarak kullanılmış, katılan zümreler bu şekilde motive edilmiştir. Ortaya çıkan hadiselerle baktığımızda başlangıç aşamasını dinî ve mezhebî söylemlerin oluşturmasına karşın sonraki süreçte siyasi hareketlere dönüştükleri görülmüştür.”*²⁷ Müslümanların din ile siyaset arasındaki çizginin farkına varmaları; *“din ayrı, siyaset ayrıdır”* düşüncesine sahip olmaları elzemdir. Dini akımlar, siyaset eliyle; siyaset, dini akımlar vasıtasıyla meşrutiyet ka-

²⁶ “İslam dünyasındaki mevcut çatışmaların temelinde iktidar kavgalarının yatığını; her çatışmanın din ile meşrulaştırılmak istendiğini, çoğu yerde din dili ve siyaset dilinin örtüştüğünü; mezheplerin hem çatışmayı kolaylaştırdığını hem de tekfir mekanizmasının işlevsel olmasını sağladığını göstermektedir. Oysa İslam siyasi meseleleri insana bırakmıştır. Halifeliğin dini bir kurumu olmadığı iyi anlaşıldığı ve siyasetin beşeri bir sorumluluk olduğu bilinci gelişirse, devletin dininin de sadece ve sadece adalet olması gerektiği kendiliğinden ortaya çıkacaktır.” Hasan Onat, “Mezheplerin Stratejik Boyutu ve Mezhep Çatışması”, *Din ve Şiddet Sempozyumu*, Rize, 2015, s. 419.

²⁷ Ümit Erkan, “Din ve Şiddet Bağlamında Osmanlı-Kızılbaş (Alevi) İlişkileri”, *Din ve Şiddet Sempozyumu*, Rize, 2015, s. 481.

zanmaya çalışmaktadır. Demokrasi kültürünün Müslümanların arasında yaygınlaşması onların farklı düşüncelere sahip insanlara karşı saygı ve sevgi temelli sosyal ilişkiler kurmasına yardımcı olacaktır. Müslümanların toplumsal tabandaki mutabakatı İslam ümmeti ülküsü altında birleşmeyle sağlanabilir. Bu bağlamda Müslümanlara din ve mezhep algısı veya mezheplerin din olarak görülmesinin yanlışlığı anlatılmalıdır. Nihayetinde Müslümanlar zihinlerinde bulunan mezhep taassubu virüsünden bir an önce kurtulmalıdır. Hz. Peygamber'in hayatında Şiilik ve Sünnilik gibi kavramlar katiyen yoktur. *"İtikadî ihtilafların siyasî çatışmalara dönüşmesine fırsat verilmemelidir. Çünkü çatışma, her iki kesimin konumunu güçlendirmeyecek, aksine zayıflatacak ve düşmanlıkların daimleşmesini sağlayacaktır."*²⁸

9-İslam dünyası olarak Herhangi bir ülkede mezhep taassubuna bağlı olarak mezhep savaşları cereyan ederse bu tip mezhebî gerilimleri görüldükleri yerde etkisizleştirmeye çalışmak gerekir. Bu, beraberinde mezhebî ve etnik duyguların uyandırılmasının, kışkırtılmasının nihayetinde kutuplaşan, çözülen, ayrıştırılan bir toplumun değil; birleşen, birlik olan bir toplumun meydana getirilerek bölgesel istikrarın sağlanmasına yardımcı olur. Burada mesleyi çözüme kavuşturacak acil eylem planlarının devreye girmesi gerekmektedir.

10-Son zamanlara kadar kendi iç problemlerimizi Batılı bilim adamlarının çalışmaları aracılığıyla öğrenmeye çalıştık. Özellikle bugünlerde Ortadoğu'da meydana gelen mezhebî çatışmalar analiz edilirken mevcut durum, yabancı akademisyen veya gazetecilerin vermiş olduğu bilgilerden yola çıkılarak incelenmektedir. Bu çalışmalar ya taraflı olmakta ya da doğruluğundan şüphe edilen bilgiler içermektedir. Zira bu mihraklar kendi zihinlerindeki bakış açılarıyla İslam'ı ve Müslümanları indirgemeci bir tutum benimseyerek kaleme almaktadırlar. İslam dünyasında yaşanan gerilimlerin genelde din, özelde ise mezheplerle ilgili bilgi boşluğundan kaynaklandığı görülmektedir. Bu çıkmazdan kurtulmanın yolu, var olan birikimleri bir araya getirmek, eksikleri görmek ve gidermek, üniversitelerde veya üniversite dışında

²⁸ Mustafa Ekinci, "Vahdet Çalışmaları Çerçevesinde Tarih Boyunca Sünnî-Şii İttifakı Teşebbüsleri", *Şanlıurfa Uluslararası X. Kutlu Doğum Sempozyumu "Hz. Peygamber, Tevhid ve Vahdet"*, 2016, s. 118.

araştırma merkezleri kurmak suretiyle bu eksiklikleri bilimsel projeler, ilmi toplantılar düzenleyerek aşmak olacaktır. Bu bağlamda ülkemiz genelinde düşünüldüğünde ilköğretim, ortaöğretim, imam hatip okullarında, diyanet işleri başkanlığının hizmetlerinde İslam mezhepleri ve Alevilik konusunda sağlıklı bilgiye ve bu bilginin eğitimini almış olan eğitimcilerle ihtiyaç olduğu söylenebilir. Aynı şekilde İslam dünyasında mezhepler arasındaki çatışmaların köklerini açığa çıkaracak, çözüm önerileri sunacak ve İslam ortak paydasının kazandırılmasına yardımcı olacak yüksek lisans ve doktora tezlerinin yapılmasına ihtiyaç duyulmaktadır. Dinin anlaşılma, algılanma ve yaşanma biçimleri olan mezheplerin bizim tadımız, tuzumuz, rengimiz ve çeşitliliğimiz olduğu bilinci içinde siyasi ve itikadi mezheplerin kendi kaynaklarına inilerek dün ve bugünü karşılaştırmalı bir biçimde incelenmelidir.

11-Mezhep taassubu içinde olmamak başka bir şey, mezhepsizlik başka bir şeydir. Müslümanlar herhangi bir gruba bağlı olmak ile grup bağımlısı olmak arasındaki farkı bilerek hareket etmelidir. İkisi arasındaki farkı göz önünde bulundurmak gerekir. Din eğitimi veren akademisyen ve öğretmenler muhataplarına bu ikisi arasındaki farkı anlatmakta zorlanmaktadırlar. Dolayısıyla Allah'a kul olan Müslümanlar yetiştirmek gerekir, kula kul olan Müslümanlar değil. Cemaat, tarikat, mezhep milliyetçiliği yerine ümmet milliyetçiliği bilincini ilk sırada tutan İslam toplumu yetiştirilmelidir.

12-Günümüz İslam coğrafyasında yaşanan hadiseler değerlendirildiğinde Müslümanların etnik ve mezhebi hususiyetleri sahiplenecek varlık mücadelesi verdiklerini görmekteyiz. Burada *"İslam dünyasında özellikle son iki asırdır yaşananlar, Müslümanları ciddi bir kimlik krizinin içine itmiştir. Bu kriz etnik ve dinsel aidiyetler üzerinden zihinsel ve duygusal ayrıştırmaya ve çatışmaya dönüşmektedir. Arap dünyasında yaşananların temelinde kimlik arayışının yattığını söyleyebiliriz. Son iki yüzyıla damgasını vuran sömürge ortamı, İslam'ın bir tür kurtuluş ideolojisine indirgenmesine ve dinin anlam ve özgürlük üzerinden değil, siyasi egemenlik üzerinden okunmasına yol açmıştır. Müslümanların önemli bir kısmı, her şeyin siyasi egemenlik olduğunu,*

din ve siyasetin birbirinden ayrılmayacağını düşünmektedirler. Siyaset doğası gereği ayrıştırır. Din dili siyasetin ayrıştırıcı dili ile bütünleşince Müslümanlar İslam ortak paydasından iyice uzaklaşmaya başlamışlardır. Böylece özünde birleştirici olan din ayrıştırmaya başlamış ve ayrılıkçı duruşlara meşruiyet kazandırır hale gelmiştir.”²⁹ Bu minvalde Müslümanlar cemaat veya siyasi mensubiyet üzerinden iletişim yerine İslami iletişimin önündeki engelleri ortadan kaldırmaya yönelik önlemler almak zorundadır. Dolayısıyla Müslüman dini cemaat ve gruplar birbirlerini ön yargıdan, tümünden reddetmecî tutum ve davranıştan, çatışmadan, taassuptan uzak bir şekilde dinleyerek vahdet noktasında iletişim kurma çabası içinde olmalıdır. İnsani olmanın gereğince uzlaşarak, iletişim kurmanın fayda getireceğini düşünerek ve birbirleriyle uygun din dilini kullanarak iletişim kanallarını açık tutmalı; samimi ilişkiler içerisinde olmalıdır.

13-İman-amel ayrımı konusunda selefi/vehhabî/harici zihniyetin “Amelî Tevhîd ilkesi sebebiyle farklı mezhep veya meşreplere mensup olan Müslümanlar kâfir olarak görülmüş, bundan dolayı hakikat tekelciliği yapılmış veya Müslümanlar arasında bölücülük ve tefrika çıkarılmıştır.”³⁰ “İslam dünyasında, mezhep çatışmasının önüne geçebilmek için, mezhep farklılıklarından dolayı hiç kimsenin tekfir edilemeyeceğinin,³¹ adı ne olursa olsun hiçbir mezhebin İslamla özdeşleştirilmeyeceğinin; imanın ve sorumluluğun bireysel olduğunun ve

²⁹ Hasan Onat, “Mezhep Çatışmasını Önlemek Mümkündür”, *İslam Mezhepleri Tarihi Selefîlik Çalıştayı*, Konya, 2015, s. 17.

³⁰ Sıddık Korkmaz, “Selefilîğe Karşı Reddiyeler”, *Tarihte ve Günümüzde Selefîlik Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı*, İstanbul, 2014: 452, 475, 477.

³¹ “Tekfir anlayışı söz konusu edildiğinde Hanefî, Maturidî, Mürcî, mezheplerinin iman-amel ve ötekine karşı hoşgörü anlayışı göz önünde bulundurularak ve Müslümanlara anlatılarak tekfir mekanizması Müslümanların zihninde ve içtimai hayatta ıslaha gidilerek yumuşatılmalıdır. Sonucunda Müslümanların büyük bir problemi olan muhatabını kâfirlikle itham düşüncesi ve beraberinde zuhur eden mezhep taassubunu ortadan kaldırmaya yönelik doğru bir adım atılmış olacaktır. “Mürchie, İslâm'ın ilk dönemlerinde ortaya çıkan, ılımlı ve uzlaşmacı fikirleriyle tanınan itikadî ve siyâsî bir fırkadır. Mürchie, iman, küfür, büyük günah ve amel-iman ilişkisi konusunda Hariciler ve Hadis Taraftarları'na; imamet konusunda Şia'ya, va'd ve va'dle büyük günah meselesinde Mutezile'ye karşı çıkarak fikir özgürlüğü, adalet ve hoşgörü esasına dayalı bir iman nazariyesi geliştirmiştir. Dini, birlik ve beraberlik içinde

cennete veya cehenneme toplu rezervasyon yapılamayacağını bilmesi ve İslam ortak paydası bilincinin geliştirilmesi gerekmektedir.³² Bir kimsenin Müslüman olması için Kur'an'da belirtilen temel iman esaslarına inanması yeterlidir. Ben Müslümanım diyen bir kimseye hiç kimsenin "sen ne biçim Müslümansın" diye soru sorma hakkı yoktur. İslam, hiçbir kimsenin, hiçbir mezhebin, cemaatin ya da tarikatin tekelinde değildir."³³ İslam'ın alt kimlikleri olan mezhepler araçsallaştırılarak İslam ile aynileştirilmiştir. İslam hiçbir mezhebin tekelinde olmayacağı gibi hiçbir mezhebin kendisini İslam ile özdeşleştirmesine de izin vermez. Dolayısıyla İslam'ın ve onun alt kimlikleri olan mezheplerin sağlıklı bir şekilde ilahiyat fakülteleri vb. eğitim kurumlarında öğretilmesi, dinin kurucu ilkeleri temel alınarak öğretilmesi, mezhep ve zihniyet çözümlenmeleri bağlamında yeni bir tarih

yaşanan bir olgu olarak kabul eden Mürcie, teorik olarak, birbirine muhalif Müslüman mezhep ve kabilelerin, Allah'a inandıkları müddetçe, birbirini öldürmelerini ve tekfir etmelerini bırakarak bir arada yaşamak zorunda olduklarını iddia etmektedir. Bilinmeyen konularda hükmü Allah'a ertelemektedir. Mürcie, kardeşlik ve eşitlik, birlik ve beraberlik, barış ve adalet anlayışı üzerine kurulu iman nazariyesi geliştirmekle, İslam dünyasında uzun süre şiddet estiren Harici fanatizminin sonunu hazırladı. Kible Ehli'nden büyük günah işleyen hiç kimse tekfir edilemez." Sönmez Kutlu, "Mürcie Mezhebi: Doğuşu, Fikirleri, Edebiyatı ve İslam Düşüncesine Katkıları", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002/1, I, S. 1, s. 168; 179-180; 186-197; 208-210; ayrıca bkz. M. Saffet Sarıkaya, "Matüridi'nin Din Anlayışında Hoşgörü (Diğer Mezheplere Bakışı)", *Büyük Türk Bilgini İmam Matüridi ve Matüridilik -Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı*, İstanbul, 2009, s. 108, 110, 121; Mehmet Dalkılıç, "Ehl-i Sünnet Mezhebinin "İman" ve "İslam" Tanımının Toplumsal Barış ve Hoşgörü Bakımından Günümüzdeki Anlamı" , *Din ve Dünya Barışı: Uluslararası Sempozyum*, İstanbul, 2008, s. 463-476; a.mlf., Eş'ari'ye Göre Mürcie Mezhebinin Görüşleri ve Mürcie Fırkalarının Ayrılık Noktaları, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2004, S. 9, s. 87-119; Ahmet Ak "İmam-ı Azâm Ebü Hanife'nin Hayatı ve İtikadi Görüşleri", *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: 14, Sayı: 27, 2016 s. 16-18.

³² Ameli Tevhid ilkesi sebebiyle farklı mezhep veya meşreplere mensup olan Müslümanlar kâfir olarak görülmüş, bundan dolayı hakikat tekelciliği yapılmış veya Müslümanlar arasında bölücülük ve tefrika çıkarılmıştır. Şiddetin, baskının, dışlamanın, ötekileştirmenin, teolojik ve ideolojik taassubun aracı olarak kullanılan "tekfir" söyleminin vahim neticeleri ve tarihsel arka planı için bkz. Muammer Esen, "Bir Şiddet Söylemi Olarak Tekfir", *Din ve Şiddet Sempozyumu*, Rize, 2015, s. 547-555; Harun Yıldız, *Kendi Kaynakları Işığında Hariciliğin Doğuşu ve Gelişimi*, Araştırma Yayınları, Ankara, 2010.

³³ Hasan Onat, "Mezhep Çatışmasını Önlemek Mümkündür", *İslam Mezhepleri Tarihi Selefilik Çalıştay*, Konya, 2015, s. 20.

yazılması, genelleyci yaklaşımlardan uzak durulması, Müslümanların birbirlerine saygı/sevgi beslemesi ve asimilasyondan uzak durulması, dünyada yaşanan güncel gelişmeleri analiz edecek stratejik zihinsel derinliğe sahip olunması, mezhepsel taassup içeren söylemlerden uzak durulması, mutlak doğru, üstünlük veya herkesin kendini fırka-i naciye olarak öne çıkarması gibi söylemlerden uzak durulması, farklılık yerine birlik mesajlarının verilmesi, şiddetin, dini kullanarak nasıl İslam dünyası ile özdeşleştiğinin anlatılması, İslam'da fikir ve inanç özgürlüğünün teminat altına alındığının ve Hz. Peygamber'in müsamahakâr bir tavır sergilediğinin bilincinde olmak, dinin farklı bütün mezhep ve meşreplerine mensup bireyler için faydalı olacaktır.³⁴

SONUÇ

Tevhid inancını esas alan Müslümanlar Hz. Peygamberin hayatında ümmet şiarı adı altında birleşip yekvücut olmuşken maalesef bu birlik çok geçmeden Hulefâ-i Râşidîn döneminin sonlarına doğru birtakım dinî ve siyasî etkenlerin sonucunda yerini ayrılıklar ve gruplaşmalara bırakmıştır. Sonraki dönemlerde dinî, siyasî ve câhili duyguların baskınlığı neticesinde körüklenen asabiyyet olgusuyla iş tamamen çığırından çıkmış ve Müslümanlar arasında farklı düşüncelere dayalı çok farklı ekol, hizip ve mezhepler var olmuştur. Artık her fikir sahibi, kendi doğrusunun asıl ve tek olduğunu savunuyor ve bu doğrusunun da meşruiyyetini asabî duyguları muvacehesinde Kur'an ve Sünnete refere ederek sağlıyordu. İşte bu makalede öncelikle taassub kavramının anlamı, Kur'an ve Sünnette nasıl ifade edildiği ve tarihsel süreçte İslam mezhepleri arasında nasıl neş'et ettiği ve etki alanını ele aldık; ardından İslam'ın genel ruhu çerçevesinde taassubu aşmanın yolları üzerinde durmaya çalıştık.

Sonuç olarak İslam Mezhepleri Tarihi bağlamında taassup, hakikati tekleştiren, donduran, hakikati kendisinde ve grubunda gören

³⁴ Geniş bilgi için bkz. Cemil Hakyemez, "Sünni Şii İlişkilerinde Temel Sorunlar ve Çözüm Önerileri", *İç Tehdit ve Riskler Işığında İslam Dünyasının Geleceği*, İstanbul, 2016, s. 112-121.

zihniyetin yansımasıdır. Taassup cahiliye devri adetlerinden olduğu gibi her devirde yaşayan birey veya sosyolojik oluşumların ortak vasfı da olabilmektedir. İslam toplumunda mezhepler arası güç mücadelesinin yıkıcı potansiyeli günümüzde bütün canlılığıyla devam etmektedir. Taassup, sağlam/sahih bilgi, erdem eksikliği ve koruma/korunma düşüncesinin tezahürüdür. Böylece taassup sahibi kişi ihya ve tecdid düşüncesi yerine tasfiye fikrini esas alır. Farklılıklar, farkındalık verdiği için Müslüman kardeşliği inşası için birer fırsattır. Özetlemeye çalıştığımız bu analizlerimize göre Kur'an, Müslümanları önceki ümmetlerin tefrikaları, bunun nedenleri ve ortaya çıkardığı sonuçları konusunda bilgilendirerek; tarihi tecrübeden de ibret almak suretiyle onları birlik olmaya davet etmektedir. Taassuptan kaçınabilmenin yollarından biri olarak mükerreren birlik tavsiye edilmiş ve bu durum ayetten iktibasla "kardeş" kavramı ile tanımlanmıştır. Birliği bozan ve tefrikayı doğuran sebeplere dikkat çekilmiştir. Bu bağlamda taassubun ana nedenlerinden biri de ötekileştirdiğine karşı duyulan ön yargıdır. Ötekileştirilen birey veya gruplar insani bir saikle psikolojik olarak kendilerini savunmaya geçerler. Bir adım sonrasında ötekileştirildikleri hususlarda savunmaları taassuba dönüşerek dogma düşüncelere kapı aralamaktadır. Taassubun olumlu veya olumsuz sonuçları hakkında farklı rivayetler olsa da, taassubun olumsuz sonuçlar doğurması daha muhtemeldir. Bu olumsuzlukların başında ötekileştirme ve üretime mâni olma sayılabilir. Üretim birikiminin medeniyeti inşa ettiğini düşündüğümüzde taassup medeniyet ve İslami birlik inşasının en büyük engellerinden biri olarak kabul edilebilir.

KAYNAKÇA

Agitoğlu, Nurullah. *Hadis ve Bağlam*. İstanbul: Kitabı Yayınları, 2015.

Ak, Ahmet. "İmam-ı Azam Ebû Hanife'nin Hayatı ve İtikadi Görüşleri". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Yıl: 14, Sayı: 27, (2016): 1-27.

- Akoğlu, Muharrem. "Hâriciliğin Ortaya Çıkmasında Etkili Olan Sosyo-Kültürel Faktörler". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, sayı 9, (2000): 510-522.
- Akoğlu, Muharrem. *Cahiliyye Dönemi Arap Kültürünün Mezheplerinin Doğuşuna Etkisi*. Yüksek Lisan Tezi, Erciyes Üniversitesi, 1995.
- Apak, Adem. *Asabiyet ve Erken Dönem İslam Siyasi Tarihindeki Etkileri*. İstanbul: 2004.
- Atalan, Mehmet. "Hz. Muhammed'in Vefatından Sonraki Hilafet Tartışmaları". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9/2, (2004): 55-68.
- Aydın, Mahmut. "Dini Referanslı Şiddeti Engellemenin Yolu: Çok-ğulcu Din Algısı". *Din ve Şiddet Sempozyumu*, Rize, 2015: 627-643.
- Bağdadi, Ebû Mansur Abdülkahir b. Tahir. *el-Fark Beyne'l-Firak ve Beyanü'l-Firkati'n-Naciye Minhum*. thk. Muhammed Fethi en-Nâdi. Kahire: Dârü's-Selâm, 2010.
- Barlak, Muzaffer. *Husün-Kubuh İyilik ve Kötülüğün Kaynağı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Barlak, Muzaffer. "İslâm İlim Tarihi İçinde Kelam Disiplininin Oluşum ve Gelişim Merhaleleri". *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 14/2, (2016): 502.
- Bulut, Halil İbrahim. "Dini Şiddetin Fikri Arka Planı Olarak Haricilik ve Günümüze Yansımaları". *Usûl: İslam Araştırmaları*, sayı 11, (2009): 51.
- Cürcanî, Seyyid Şerif. *et-Te'rîfât*. Beyrut, 1980.
- Çağrıçı, Mustafa. "Taassup". *DİA*, 39: 285-286.
- Dalkılıç, Mehmet. "Ehl-i Sünnet Mezhebinin İman ve İslam Tanımının Toplumsal Barış ve Hoşgörü Bakımından Günümüzdeki Anlamı". *Din ve Dünya Barışı: Uluslararası Sempozyum*, İstanbul, 2008: 463-476.

- Dalkılıç, Mehmet. “Eş’ari’ye Göre Mürcie Mezhebinin Görüşleri ve Mürcie Fırkalarının Ayrılık Noktaları”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 9, (2004): 87-119.
- Ekinci, Mustafa. “Vahdet Çalışmaları Çerçevesinde Tarih Boyunca Sünnî-Şii İttifakı Teşebbüsleri”. *Şanlıurfa Uluslararası X. Kutlu Doğum Sempozyumu “Hz. Peygamber, Tevhid ve Vahdet*, 2016: 118.
- el-Ferâhidî, Halil b. Ahmed. *Kitâbu’l-Ayn*. Beyrut: Daru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2003.
- el-İsfahanî, Hüseyin b. Muhammed Ragıb. *el-Müfredât fi Garibi’l-Kur’an*. Beyrut, tsz.
- Ergin, Murat. *Siyasi ve İtikadi Mezheplerin Doğuşunda Kabile Asabiyyetinin Rolü*. Doktora Tezi, Harran Üniversitesi, 2000.
- Erkan, Ümit. “Din ve Şiddet Bağlamında Osmanlı-Kızılbaş (Alevi) İlişkileri”. *Din ve Şiddet Sempozyumu*, Rize, 2015: 481.
- Esen, Muammer. “Bir Şiddet Söylemi Olarak Tekfir”. *Din ve Şiddet Sempozyumu*, Rize, 2015: 547-555.
- Eş’ari, Ebû’l-Hasan İbn Ebu Bişr Ali b. İsmail b. İshak. *İlk Dönem İslam Mezhepleri*. çev. Mehmet Dalkılıç, Ömer Aydın, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005.
- Eş’ari, Ebû’l-Hasan İbn Ebu Bişr Ali b. İsmail b. İshak. *Makâlâtü’l-İslamiyyin ve İhtilafü’l-Musallin*. thk. Neim Hüseyin Zerzûr, Beyrut: el-Mektebetü’l-Asriyye, 2009.
- Evkuran, Mehmet. “Çağdaş İslam Düşüncesinde “Mezhep” Krizi: Mezheplerin Dinsel/Teolojik Meşruiyeti ve Sosyolojik Anlamı Üzerine”. *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 8/2, (2015): 617-618.
- Firuzâbâdî, Ebu’t-Tahrir Mecduddin Muhammed. *Besâiru Zevi’t-Tebisîr fi Letâifi Kitâbi’l-Azîz*. Beyrut, 1975.
- Güneş, Hüseyin. “Müslümanlararası Şiddet Karşısında Muhammed b. Hanefiyye’nin Tutumu ve Çözüm Önerileri”. *Rahmet ve Çatışma Bağlamında İslam Mezhepleri*. Konya, 2016: 311-319.

- Hakyemez, Cemil. "Ehl-i Sünnetin Şiilik Algısı ve Temel İlkeleri". *Ortadoğu'nun Geleceği Açısından Şii-Sünnî İlişkileri*. Çorum, 2014: 105-118.
- Hakyemez, Cemil. "Sünnî Şii İlişkilerinde Temel Sorunlar ve Çözüm Önerileri". *İç Tehdit ve Riskler Işığında İslam Dünyasının Geleceği*. İstanbul, 2016.
- Harun Yıldız. *Kendi Kaynakları Işığında Hariciliğin Doğuşu ve Gelişimi*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2010.
- İbn Manzur, Ebu Fazl Muhammed b. Mükrim el-İfrikî. *Lisânu'l-Arab*. Beyrut, 1985.
- İsferâyini, Ebü'l-Muzaffer. *et-Tabsîr fi'd-din ve temyîzü'l-fırkati'n-nâciye ani'l-fırakı'l-hâlikin*. thk. Kemal Yusuf el-Hût, Beyrut: Alemu'l-Kutub, 1983.
- İşcan, Mehmet Zeki. "Taassuba Dayalı Din Anlayışı Karşısında Ebu Hanife Örneği". *Ekev Akademi Dergisi- Sosyal Bilimler*, sayı 8/20, (2004): 59-78.
- Korkmaz, Sıddık. "Selefilige Karşı Reddiyeler". *Tarihte ve Günümüzde Seleflik Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı*, 2014: 452-477.
- Kutlu, Sönmez. "Mürctie Mezhebi: Doğuşu, Fikirleri, Edebiyatı ve İslâm Düşüncesine Katkıları". *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/1, (2002): 168-210.
- Meşkûr, Cevad. *Mezhepler Tarihi Sözlüğü*. çev. Mehmet Mahfuz Söylemez, Mehmet Ümit, Cemil Hakyemez. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011.
- Omar, A. Rashied. "İslâm ve Şiddet". çev: Yusuf Gökalp. *Dinî Araştırmalar*. 7/20, (2004): 357-360.
- Onat, Hasan. "İran Devrimi'nin Mezhebi Yansımaları ve Takrib Çalışmaları". *Ortadoğu'nun Geleceği Açısından Şii-Sünnî İlişkileri*, Çorum, 2014: 159.
- Onat, Hasan. "Mezhep Çatışmasını Önlemek Mümkündür". *İslam Mezhepleri Tarihi Seleflik Çalıştayı*, 05-06 Eylül 2015: 17-20.

- Onat, Hasan. "Mezheplerin Stratejik Boyutu ve Mezhep Çatışması". *Din ve Şiddet Sempozyumu*, Rize, 2015: 411-419.
- Pakalın, M. Zeki. *Osmanlı Tarih Deyimleri*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1993.
- Sarıkaya, M. Saffet. "Matüridi'nin Din Anlayışında Hoşgörü (Diğer Mezheplere Bakışı)". *Büyük Türk Bilgini İmam Matüridi ve Matüridilik -Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı*, İstanbul, 2009: 108-121.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddin Muhammed b. Abdülkerîm b. Ahmed. *el-Milel ve'n-nihal*. thk. Muhammed Abdulkadir el-Fadil, Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2011.
- Tatar, Burhanettin. "Formasyon-Deformasyon-Transformasyon Diyalektiği Olarak Şiddet Bağlamında Din Dili". *Din ve Şiddet Sempozyumu*, Rize, 2015: 371-378.
- Uzundağ, Mehmet Sait. "Kütüb-i Sitte'de Cemaat ve Tefrika Konusundaki Bazı Hadisler Üzerine Bir Değerlendirme". *Şanlıurfa Uluslararası X. Kutlu Doğum Sempozyumu "Hz. Peygamber, Tevhid ve Vahdet*, Şanlıurfa, 2016: 97.
- Zebidî, Muhammed Murtaza. *Tâcu'l-Arûs*. Beyrut, t.y.

شهادة الإمام الحسين وفعاليات المولد الشريف حداداً

İmâm Hüseyin'in Şehadeti ve Şehadet Matemlerinin Hatırlattığı
Kutlu Doğum Programları

Imam Hussain's Shehadeh (Holy death) And Mevlid-i Sherif (Blessed
Birth) Programs That Evocated By Mournings Of Imam's Shehadeh

Mustafa Akman*

Öz

Bu makalede, İmâm Hüseyin'in şehadeti dolayısıyla Şia kültüründe icra edilen Kerbela Matemleri'nin Sünnî kültürdeki Kutlu Doğum programları ile mukayesesi yapılmakta ve Vaiz-ı Kâşifi'nin Ravzatu's-Şüheda'sı ile Süleyman Çelebi'nin Mevlid'indeki ortak temalar incelenmektedir. İmâmî söylenceye göre İmâm Hüseyin, şehit edileceği 'şuurlu şehadet' önbilgisi ile Kerbela'ya gitmiştir. Şiâ kaynaklarına göre onun kaderi, katiline kadar ta baştan beridir biliniyordu. Şuurlu şehadet tezini popüler hale getiren, Ravzatu's-Şüheda yazarı Vaiz-ı Kâşifi'dir. Süleyman Çelebi'nin Mevlid'inin Türkiye halk Sünniliğinde yaptığı mitik etkiyi, bu eseriyle Kâşifi, halk Şiiliğinin oluşmasında gerçekleştirmiştir. Kâşifi'nin Ravzatu's-Şüheda'daki anlatımında şehadet olayı, Çelebi'nin Mevlid'indeki peygamber tasavvurundaki gibi, adeta kozmik bir vakıya dönüşmüştür. Resmi tören halinde ilk defa Büveyhiler döneminde Sultan Muizzuddevle'nin emriyle Aşura Mera-simleri'ne dönüşen kutlamalar adeta 'Kutlu Doğum' veya 'Mevlid Kandili' programlarını çağrıştırır bir şekilde icra edilmektedir.

Abstract

In this article, Kerbela mournings celebrated because of İmâm Hüseyin's shehadeh in tradition of Shia, compared with Mevlid-i Sherif programs in tradition of Sunneh. Also The same themes and contents in Mevlid-i Sherif of Suleiman Celebi and Ravdatu's-Suheda of Vaiz-i Kasif are being studied. According to Imamic Myth, Imam Hussain went to Kerbela with his first information that he will be şehid as his "consciously shehadeh (holy death)" understanding. According to Shi'a's sources, his destiny was known since the beginning even who killed him. Who maked philosophy of consciously shehadeh popular is Vaiz-i Kasif writer of Ravdatu's-Suheda. The Mythic effect of Suleiman Celebi's mevlid on traditional Sunniness in Turkey, was come with Kasifi's this book on traditional Shyness. The shehadeh in Ravdatu's-Suheda of Vaiz-i Kasif has same type with Mevlid-i Sherif of Suleiman Celebi, almost a cosmic fact. In formal first time it transformed to Ashura ceremonies in epoch of Buveyhis with order of Muizzuddevleh Sultan. And these ceremonies are took a type that reminds programs of blessed birth and Mevlids.

* Yrd. Doç. Dr. Kırklareli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, makman64@gmail.com

Başvuru Submission	Kabul Accept	Yayın Publish
18.01.2017	29.05.2017	30.06.2017

Anahtar Kelimeler: İmâm Hüseyin, Şiâ, Sünnî, Vaiz-ı Kâşifî, Süleyman Çelebi, Kozmik Tasavvur, Aşura Me-rasimleri, Mevlid Kandili

Keywords: İmâm Hüseyin, Shi'a's, Sunni, Vaiz-i Kasif, Suleiman Celebi, cosmic imagination, Ashura ceremonies, Mevlid-i Sherif programs

بالنسبة للمقولة الإمامية الشيعية التي تقول "الإمام الحسين ذهب¹ إلى كربلاء التي استشهد فيها سنة (61هـ / 680م) مع علمه مسبقاً بشهادته هناك، عملاً بالأمر الذي أمره به جده في منامه أيضاً، بعد ذلك فدى بنفسه وبكل الأطفال والنساء والرجال الذين أتى بهم إلى هناك بالقصد".

وبالنسبة للروايات التي تعد مقبولة من قبل الثقافة الشيعية، "قدر الإمام كان معروفا منذ البداية حتى قتله والكل كان يعرف هذا كمثل سيدنا ادم عليه السلام وإبراهيم عليه السلام وجد الإمام وأمه وأبيه، بل حتى هو نفسه، ولذلك كانت أمه لا تريد إنجابه حيناً²."

هذه الحادثة المنبوذة زريد بياحها، لأننا نراها صراعاً على السلطة مع تذكيرنا على ملعونية واستبداد الطرف المقابل، وأيضاً لا نتغني أن نشوّه صورة شهادة الإمام.

مع ذلك هناك ممن يقول إن الإمام الحسين رضي الله عنه بادر إلى هذا الأمر كي يغير السلطة التي يعدها غير مشروعة، مثل الأشخاص الذين لا يقبلون المعارف، مثل التعريف الذي يقوله نعمة الله صالحى نجف آبادي³ (توفي سنة 1427/2006). كاتب كتاب شهيد جاويد، "الإمام ينبغي عليه أن يعرف كل ما يحدث على الأرض"⁴.

¹ Sönmez Kutlu, "Kerbela Vakasına Yaklaşımlarda Yöntem Sorunu", *Çeşitli Yönleriyle Kerbela (Tarih Bilimleri) I* içinde, haz. Alim Yıldız (Sivas: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2010), 442.

² Mehmet Ali Büyükkara, "Çağdaş Şiâ Düşüncesinde Kerbela'nın Problemleri Mirası: İmâm Hüseyin Kazanmak İçin Mi Yoksa Canını Feda İçin Mi Ayaklandı?", *Çeşitli Yönleriyle Kerbela (Tarih Bilimleri) I* içinde, haz. Alim Yıldız (Sivas: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2010), 385.

³ Büyükkara, "Kerbela'nın Problemleri Mirası", 388-394.

⁴ Bkz. Mehmet Ali Büyükkara, "Kerbela'dan İnkılab'a: İmami-Şii Şehadet Düşüncesi ve Problemleri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43, sy. 2 (2002): 223.

والذي رَوَّج طرح فكرة أن الإمام الحسين خرج إلى هذه الطريق مع علمه باسشهاده، هو "ملا حسين سبزواری" (و 1504/910) صاحب كتاب روضة الشهداء، والمعروف بـ"واعظ كاشغری"، وذهب حسين سبزواری⁵ (و 1504/910) إلى هرة (مدينة أفغانية)، من خلال الإشارة التي رآها في منامه، وفي عهد تأسيس الدولة الصفوية، تعرف هناك على "عبد الرحمن الجامع" (و 1492/898) المعتقد بفلسفة وحدة الوجود، وانتسب على طريقته النقشبندية، وهذا الانتساب فتح طريقه عند التيموريين السنيين⁶، حتى عمل عندهم قاضياً، أما بالنسبة إلى موضوع هوية سبزواری المذهبية، فقد كثر فيها النقاش بين طرفين.

وشكّل حسين سبزواری نفس التأثير "الأسطوري" الذي شكّله سليمان جليبي (و 1422/825) لدى السنة العامة في تركيا⁷، من خلال تشكيل وتكوين الشيعة العامة في بلاده. في شرحه في كتابه المذكور لحادثة شهادة الإمام، وقد تصبح شهادة الإمام واقعة كونية كما كانت في تصور النبي لدى مولد جليبي، هذه المعضلة مسألة مهمة في الثقافة الإيرانية القديمة.

وفي هذه النقطة الشيء المزعج، تفضيله هذا الطريق الذي سبب القضاء على أهله، وإذا كان الأمر بعلم مسبق و"باتباع القدر الإلهي دون تفكير"، عجباً كيف يمشي إلى الموت علاوة على نفسه بأهله، ليرى للمسلمين نموذجية الانتحار؟⁸

إن كان الأمر هكذا، إذا تهمّة الأمويين على مجازرهم ستكون دون معنى، ألا يمكن أن يدافعوا عن أنفسهم بأنهم فعلوا كل هذا سيراً وأوامر القدر؟

⁵ Bkz. Seyyid Kazım Tabatabâi, "Ravzahanlık Adeti ve Kerbela Olayının Tahri-findeki Rolü", çev. Seyfullah Efe, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2, sy. 34 (2011): 205-207.

⁶ Büyükkara, "Kerbela'nın Problemleri Mirası", 386-388.

⁷ Mustafa Akman, *Kitab'a Vâris Olanlar* (İstanbul: Ekin Yayınları, 2004), 25; Mustafa Akman, "Resulullah (sav)'ı Anlamak", *Özgün İrade (aylık ilmi, fikri, siyasi) Dergisi*, sy 120 (Nisan 2014): 67-69.

⁸ Bkz. Büyükkara, "Kerbela'nın Problemleri Mirası", 387; ayrıca bkz. Ahmet Bağlıoğlu, "Abbasi Devleti'nin Oluşum Sürecinde Şii Hareketler", *Dini Araştırmalar* 3, sy. 8 (Eylül 2000): 88, 92.

كما يعرف الجميع كانت رسالة⁹ الحسن البصري (و728/110) اعتراضا وانتفاضة لفهمهم هذا. يرتحل الإمام الحسين إلى العالم الأبدى بموت ليس له مانع، في حكاية روضة الشهداء لهذا الموضوع. وبقي انتقام هذه الحادثة للمهدي الموهوم¹⁰ الذي سيأتي قبيل القيامة.

ومع ذلك فالإمام حسين أيضا قد بدأ الآن ب"وظيفته الأصلية" حيث وصل إلى مقام الشفاعة¹¹. وعليه فأهل الشيعة الذين سيكون كربلاء، سيتخلصون من خطيئتهم في يوم القيامة بوسيلة شفاعته، ونرى هنا أن قضية الشفاعة¹² التي نفهم من عموم آيات القرآن الكريم خاصة بالله بفاعلها ومفعولها، وموزعة كما يشاؤون. وينتقد¹³ علي شريعتي (و1977/1418) ومرتضى المطهري (و1979/1399) بشدة الحداد على كربلاء والثقافات والتعاملات التي تعتمد علي ميراث الثقافة الفارسية، وهما اللذان يقبلان العلم المسبق والشهادة بالعمد، ومع ذلك هناك شيء ملحوظ أن الشيعة وخصوصا ثقافة الشيعة تظهر انعكاسات كثيرة وكثيفة عن الثقافة والعرف الفارسي¹⁴، علاوة على ذلك يمكن القول أن كامل الشيعة تحد من حضارة ساسان ومن ثقافتها تجاه دين الإسلام. لأن الدين في إيران قد اجتمع مع العرف والثقافة، وخاصة في مدينتي قم ومشهد (مدن إيرانية) وأمثالهم من المدن الملتزمة.

⁹ Bkz. Mehmet Kubat, *Hasan el-Basrî: hayatı, ilmi kişiliği ve kelam ilmindeki yeri* (İstanbul: Çıra Yayınları, 2008), 241-253; Cemalettin Erdemci, "İlk Dönem (Hicri 1. Asır) Kader Tartışmaları Gaylan ed-Dimaşkî-Ömer b. Abdülaziz", *Tezkire Dergisi* 43-44, (2006): 204-206; Risalenin yorumu için bkz. Mustafa İslamoğlu, *Hasan el-Basrî'nin Kader Risalesi ve Şerhi* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2012), 5 vd.

¹⁰ Bkz. Yusuf Şevki Yavuz, "Mehdî (İslâm İnanıcında Mehdî)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 28 (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 372; Yusuf Şevki Yavuz, "Kiyamet Alâmetleri", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 25 (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 524-525.

¹¹ Bkz. Büyükkara, "Kerbela'dan İnkılab'a", 224-225.

¹² Yaşar Düzenli, *Üslub ve Semantik Açısından Kur'an ve Şefaat*, (İstanbul: Pınar Yayınları, 2008), 41, 45, 50, 70-71, 76-78, 117-119, 159-160, 168, 183-186.

¹³ Bkz. Büyükkara, "Kerbela'nın Problemleri Mirası", 394-404.

¹⁴ Selim Özarslan, "Şia'nın Dinî Otorite Anlayışı ve Günümüze Yansımaları", *Kelam Araştırmaları* 3, sy. 1 (2005): 55; Şaban Öz, "Şia'nın Aslı ve Doğuşu Üzerine Görüşler", *e-makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi* 1, sy. 2 (2008): 30, erişim 01 Nisan 2017, <http://www.emakalat.com/download/article-file/63666>.

وتتشكل الحياة التعبدية في إيران حول الأضرحة. وقد تعد عبادة بمفردها زيارة هذه المدن ويسمى زائروها "قمي/مشهدي" أيضا تعد هذه الأسماء سببا للفخر. من العجيب أن من يموت في قم ومشهد لا يدفن إلا من بعد أن يطاف به حول ضريح الإمام رضى و معصومه الذي يعتبرونه حفيده¹⁵.

وقد حاز العلماء تأثيراً عظيماً على الشعب في إيران على مدى التاريخ. هذه القوة تأتي من كون العلماء في نفس المستوى مع الشعب ومن الممكن أن نقول أن الملا يتحدث باسم الشعب. كما يحتسب هذا الحال من جانب ارتباطه بالساسانيين و بحضارة ساسان، أيضا من جانب آخر بإمكاننا أن نقول إن هذا الفهم مرتبط بثقافة الشيعة التي تتقابل وتتشعشع على الروح الفارسية.¹⁶

أما احتفالات الشهر الحرام التي تتشابه مع مراسم الجنازة لدى الأتراك القدماء، فكانت تعقد في البداية من قبل الجماهير التي قبلت المذهب الشيعي. ولكن بعد فترة بات اتخاذ هذا الأمر طقساً يعبر عن فكرة الشيعة، بدأت تعقد الاحتفالات من قبل الشيعة كافة مناكفة لقوة وسلطة السنة. هكذا تبدلت الاحتفالات إلى مراسم عاشوراء¹⁷ في عهد البويهيين (932-1062/320-454) بأمر السلطان معز الدولة (945-967/333-356). مثل فعاليات المولد النبوي الشريف.

كما هو معرف أول احتفال للمولد الشريف كان بعد الهجرة بثلاثمئة وخمسين سنة تقريبا، في زمن الدولة الشيعية الفاطمية في مصر (910-1171/357-567)، وبعد ذلك انتشر هذا الأمر أولاً عند الأيوبيين (1250-1171/648-567)، ثم انتشر بعدها في كل أنحاء العالم الإسلامي.

أما في زمن الدولة العثمانية (1923-1299/1342-699)، (تقريبا بعد ستمائة سنة من انتشار الاحتفال عند الأيوبيين) بدأ في عهد السلطان سليم الثاني (1574-1524/982-931) (مدة خلافته: 1595-1574/1004-982) وأصبح رسمياً في عهد خلفه السلطان مراد الثالث (1546-1004/953-1546-1004/953).

¹⁵ Hasan Onat, "Yirminci Asırda Şiilik ve İran İslam Devrimi", *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu* (13-15 Şubat 1993), İslami İlimler Araştırma Vakfı, İstanbul, (1993): 130-131.

¹⁶ Onat, "Yirminci Asırda Şiilik", 144.

¹⁷ Bkz. Fatih Topaloğlu, "Şia'da Kerbelâ Mateminin Ortaya Çıkışı ve Eski İran Kültürüyle İlişkisi", *Çeşitli Yönleriyle Kerbela (Tarih Bilimleri) İçinde*, haz. Alim Yıldız. (Sivas: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2010), 503-504.

(1595) (مدة خلافته: 982-1574/1004-1595)، وعرف المولد آنذاك بـ"القنديل"، بسبب أن القناديل كانت تشعل في المآذن وكانت تعلن بهذه الطريقة الاحتفالات وتعتقد.

ولكن كل المجتمعات التي تحتفل بـ"ليلة القنديل"، قد أضافت بعض الأشياء من ثقافتها الخاصة إلى هذا الأمر، وهكذا اتخذ الأمر شكل الطقوس.

مع ذلك كما هو معروف ليس هناك أي برهان على فضيلة يوم ولادة النبي صلى الله عليه وسلم¹⁸، طبقاً لما يحدث في مراسم عاشوراء.

ويقول شريعتي أن تقليد الشيعة، غير معنى الشهادة وجعله ينحرف من منطقته وشكله الأصلي بـ"برمجة" الدمع والبكاء.

بالنسبة إليه إن سبب انحطاط وانحراف المآتم والجنائز هو فهم الصفويين (1501-1722) للتشيع، لأن استحمار الصفوي قد جعل من الدم "أفيونا" ومن ثقافة الشهادة "دغدغة للعواطف".

وهكذا الشيعة التقليدية التي تنبع من روحانية الصفوية، التي يصفها علي شريعتي "دين الدم والقهر واللعنة التي حلت في التاريخ"، قد وضع "الحب" مكان "العلم" في سياق ارتباط الشيعة بأئمتهم، ونداء الإمام الحسين الذي يطلب في كل وقت داعياً ومشجعاً له، قد خلصوا منه بنشر قول "طلب الحسين دمع و مرثاة، ليس له طلب غير هذا"، وأخيراً نسوا الشهادة وكوّنوا مقابر للشهداء، وقالوا المراثي لهم من بدل اتباعهم¹⁹.

أما المطهري قال إن فهم "أن الإمام الحسين مات ليكون كفارة لخطيئة الأمة"، مأخوذ من النصارى، وبالنسبة له أن تفدية الإمام و"جعل نفسه ضماناً للمسلمين ضد خطيئتهم"، وطلبه الدمع مقابلاً لهذا ليس شيئاً إلا خيانة للإمام²⁰.

¹⁸ Ahmet Özel, "Mevlid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 29 (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 475; Mehmet Şeker, "Mevlid (Osmanlılar'da Mevlid Törenleri)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 29 (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 479; Osman Çetin, "Tarihte İlk Resmi Mevlid Merasimleri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2, sy. 2 (1987/2): 74.

¹⁹ Büyükkara, "Kerbela'nın Problemleri Mirası", 397.

²⁰ Büyükkara, "Kerbela'nın Problemleri Mirası", 400.

إنما الشيء العجيب في هذا الأمر هو أن النصارى يعدّون موت عيسى عليه سلام فوزاً ويحتفلون به، بمقابل هذا فإنّ الشيعة يعتبرون كربلاء خسارة ويحزنون عليه.

وإذا كانت هذه الأخيرة المتوقعة فلماذا هذا الحزن؟ ما السبب لهذه الدموع؟ أليس الحال عندما يكون الأمر هكذا مراسم فقط؟ أو ليس هو في مقام الشفاعة يقبل الجميع؟

إذا نظرنا إلى فعاليات المولد الشريف، لا يصح طبعاً حاله كما هو الآن. لأن اتباع وحب وأخذ أهمية مولده الشريف الذي جاء بالرسالة في غار حراء إلى يومنا أجمل وأفضل من المولد الشريف الذي ولد فيه طفل!

وأكبر مسؤولياتنا فهم النبي صلى الله عليه وسلم واتباعه أكثر مما نذكره وتذكره، ولا شك أن تذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم، إذا كان يرشد إلى فهمه ونقل نموذجيته إلى يومنا هذا، فهو ذو المعنى. ولكن لا يكفي الارتباط الذي يتشكل فقط من الحب. لا بد أن يقود الحب إلى فهم المحبوب. فإذا كان الحب يصعب فهم وعي المحبوب أو يجعله مستحيلاً، فهذا يحتاج إلى تسمية أخرى غير الحب. أولاً الحب يوجب دفع ثمنه. وها هو الحب الذي يبسر فهم محبوبه، مدفوع الثمن. وأيضاً هذا الحب يزداد على قدر زيادة الذكر والمعرفة. وهكذا الإنسان يعرف طالما يحب؛ ويحب طالما يعرف.

من المعروف أن هناك طريقتين للتهجم على النبي وحتى الإمام الحسين، الأول على جسده والثاني على مهمته التي لزمته عن البعثة. الهجوم الثاني أخطر من الأول حيث إن مهمة النبي هي سبب بعثته. كذلك مهمة الإمام الحسين هي شهادته التي تمثل انتفاضته. والآن ليس هناك إمكان لأي هجوم على جسده بسبب وفاة الإمام. ولكن ليس هذا ممكناً بشأن مهمته. لأن هذه، كانت موجودة في الأمس وتوجد اليوم وستكون موجودة في الغد. إنما النقطة العجيبة هنا، أن من يتهجم على مهمته هم محبوه أو بعبارة أصح، الذين يدعون أنهم يحبونه. ولا شك أن هذا الحب، حب مسموم. كما نعرف فإن أسباب الهجمات على النبي تنبع من مسح وصف النبي "البشر". وينبغي ان يكون من هذا السبب أمر النبي بالوحي أن يقول "أنا بشر مثلكم" (كهف 110/18).

الله جل في علاه أعطاه نموذجا لنا كي لا ينساه المسلمون ولا يبقوه في التاريخ، والشيء الأكيد هو أن جعل شخص نموذجا يعني بيان أنه متاح لاتخاذ قدوة ومثالا، بمعنى نقله إلى عصرنا هذا. كأن يعيش المؤمن معه في حياته مع اتخاذ نموذجيته منهجا²¹.

وهاهي تتمكن ب"فهمه" من بدل "ذكرة"، لذلك جهود ذكره مقبولة على قدر كونه وسيلة لفهمه، وغير ذلك مضبوط أما ستتبدل إلى مظاهر "استهلاك القيمة" وتخدير المجتمع.
مع الأسف ما نراه اليوم ليس أكثر من هذا، وكله في ضلال وخسران مبين.

KAYNAKÇA

- Akman, Mustafa. "Resulullah (sav)'ı Anlamak". *Özgün İrade (aylık ilmi, fikri, siyasi) Dergisi*, sy 120 (Nisan 2014): 67-69.
- Akman, Mustafa. *Kitab'a Vâris Olanlar*. İstanbul: Ekin Yayınları, 2004.
- Bağlıoğlu, Ahmet. "Abbasi Devleti'nin Oluşum Sürecinde Şii Hareketler". *Dini Araştırmalar* 3, sy. 8 (Eylül 2000): 81-96.
- Büyükkara, Mehmet Ali. "Çağdaş Şia Düşüncesinde Kerbela'nın Problemleri Mirası: İmam Hüseyin Kazanmak İçin Mi Yoksa Canını Feda İçin Mi Ayaklandı?". *Çeşitli Yönleriyle Kerbela (Tarih Bilimleri) İçinde*, haz. Alim Yıldız. 383-408. Sivas: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2010.
- Büyükkara, Mehmet Ali. "Kerbela'dan İnkılab'a: İmami-Şii Şehadet Düşüncesi ve Problemleri". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43, sy. 2 (2002): 211-247.
- Çetin, Osman. "Tarihte İlk Resmi Mevlid Merasimleri". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2, sy. 2 (2, 1987): 73-76.

²¹ Bkz. Mustafa İslamoğlu, *Peygamber Yazıları*, (İstanbul: Düşün Yayınları, 2010), 55-64.

- Düzenli, Yaşar. *Üslub ve Semantik Açından Kur'an ve Şefaât*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2008.
- Erdemci, Cemalettin. "İlk Dönem (Hicri 1. Asır) Kader Tartışmaları Çaylan ed-Dımaşki-Ömer b. Abdülaziz". *Tezkire Dergisi* 43-44, (2006): 198-223.
- İslamoğlu, Mustafa. *Hasan el-Basri'nin Kader Risalesi ve Şerhi*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2012.
- İslamoğlu, Mustafa. *Peygamber Yazıları*. İstanbul: Düşün Yayınları, 2010.
- Kubat, Mehmet. *Hasan el-Basri: hayatı, ilmi kişiliği ve kelam ilmindeki yeri*. İstanbul: Çıra Yayınları, 2008.
- Kutlu, Sönmez. "Kerbelâ Vakasına Yaklaşımlarda Yöntem Sorunu". *Çeşitli Yönleriyle Kerbela (Tarih Bilimleri) İçinde*, haz. Alim Yıldız. 427-450. Sivas: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2010.
- Onat, Hasan. "Yirminci Asırda Şiilik ve İran İslam Devrimi". *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu* (13-15 Şubat 1993), İslami İlimler Araştırma Vakfı, İstanbul, (1993): 123-157.
- Öz, Şaban. "Şia'nın Aslı ve Doğuşu Üzerine Görüşler". *e-makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi* 1, sy. 2 (2008): 29-47. Erişim 01 Nisan 2017. <http://www.emakalat.com/download/article-file/63666>.
- Özarlan, Selim. "Şia'nın Dinî Otorite Anlayışı ve Günümüze Yansımaları". *Kelam Araştırmaları* 3, sy. 1 (2005): 41-60.
- Özel, Ahmet. "Mevlid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2004, 29: 475-479.
- Şeker, Mehmet. "Mevlid (Osmanlılar'da Mevlid Törenleri)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29: 479-480. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Şeyh Saduk, Ebu Cafer Muhammed b Ali İbn Bâbeveyh el-Kummi. *Risâletü İtikadi-İmamiyye* (Şii-İmâmiyye'nin İnanç Esasları). çev. Ethem Ruhi Fığlalı. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Yayınları, 1978.

- Tabatabâi, Seyyid Kazım. “Ravzahanlık Adeti ve Kerbelâ Olayının Tahrifindeki Rolü”. çev. Seyfullah Efe. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2, sy. 34 (2011): 199-218.
- Topaloğlu, Fatih. “Şia’da Kerbelâ Mateminin Ortaya Çıkışı ve Eski İran Kültürüyle İlişkisi”. *Çeşitli Yönleriyle Kerbelâ (Tarih Bilimleri) I* içinde, haz. Alim Yıldız. 501-509. Sivas: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2010.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Kıyamet Alâmetleri”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25: 522-525. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Mehdî (İslâm İnancında Mehdî)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28: 371-374. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

KARS CAFERİLERİNDE DİNİ İNANÇ VE SOSYAL PRATİKLER¹

Religious Belief and Social Practices in Kars Jaferism

Hüseyin Doğan²

Öz

İslâm dini, tabiatı ve indiriliş gayesi gereği insanlar arasında kardeşlik fikrini geliştirerek toplumsal birlik ve beraberliğin perçinleşmesini hedeflemiştir. Evrensel bir din olan İslâm dininin özünde bir değişiklik olmasa da, dinin muhatabı olanların kelâmdan anladıkları doğal olarak farklılık göstermektedir. Söz konusu bu anlam ve yorum farklılıklarının en bariz olduğu alan ise hiç kuşkusuz mezheplerdir. Araştırma konumuz olan Caferîler, I. Dünya Savaşı'ndan sonra Anadolu'ya göçmüşler ve en başta Kars ve çevresine yerleşmişlerdir. Zamanla ülkemizin değişik illerine hatta büyükşehirlere de yerleşen Caferîler, tarihi süreçte kendi öz ve değerlerini korumuşlar, camilerini inşa ederek benimsemiş ve kabul etmiş oldukları inanç ve ibâdetlerini çekinmeden yerine getirmişlerdir. Bu çalışmamızda dolaylı gözlem ve katılımlı gözlem tekniklerini kullanarak Kars yaşamakta olan Caferîlerin, dini inanç ve ibâdet anlayışları ile sosyal hayata dönük pratik ve uygulamalarını tespit etmeye çalıştık.

Anahtar Kelimeler: İsnâ Aşeriyye, Kars Caferîleri, İnanç, Sosyal Pratikler

Abstract

Islamic religion aimed naturalization and the need to reduce the societal unity and solidarity by developing the idea of fraternity between people. However, even if there is no change in the essence of Islamic religion as a universal religion it is natural that the religious people understand what they say in words. In other words, the area in which these differences of meaning and interpretation are obvious is undoubtedly sects. The Caferis, who are researchers, migrated to Anatolia after World War I and settled in Kars and its surroundings. Over time, the Jafarians, who settled in various illusions of our country and even in the big cities, maintained their own values and values in the historical process, and carried out their beliefs and worship which they accepted and accepted by building their glass. In this study we have tried to examine the traditions and habits of Caferi people in Kars religious life and praying, social effects on the aspects of sociology by using indirect observation, active observation interview techniques.

Keywords: Isnâ al-Aseriyya, Jaferis of Kars, Belief, Worship, Social Practices

¹ Bu çalışma, **2016-SB-16** Nolu koduyla **Kafkas Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri (BAP)** kapsamında desteklenerek hazırlanmıştır.

² Yrd. Doç. Dr., Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelâm ve İslâm Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi (huseyindogan5555@hotmail.com).

GİRİŞ

Evrensel bir din olan İslâm dininin getirdiği ve ortaya koyduğu temel inanç esaslarında herhangi bir farklılık olmasa da, dinin birinci deredeki muhatabı olan insanların Kur'ân'a bakışları ya da onu anlama ve yorumlama tarzları birbirinden farklılık arz etmiştir. Bu nedenle müslümanların ilahî vahiyden anladıkları farklı olduğundan, uygulama konusunda da bazı farklılıklar yaşanmıştır. Öte yandan İslâm toplumunda yaşanan ilk dönem siyasî, fikrî ve toplumsal olaylar³, daha sonraki dönemlerde çeşitli itikâdî ve mezhebî grupların ortaya çıkmasına ve insanlar arasında büyük kargaşa ve problemlerin yaşanmasına sebebiyet vermiştir.

Hiç şüphesiz tarihî süreçte ortaya çıkan bu itikâdî-mezhebî (inançsal) gruplardan birisi de “Caferîlik”tir. Bilindiği üzere, Safevîler’in yayılcılık üzerine kurgulanmış oldukları siyasetleri için birer araç olarak kullandıkları mezhep propagandaları⁴, o zamana kadar büyük ölçüde Sünnî olan Azerbaycan bölgesinde yaşayan Türk boylarını derinden etkilemiş ve buralarda Caferîlik hâkim bir mezhep haline gelmiştir.⁵ Bugün itibarıyla İran sınırları içinde yer alan Güney Azerbaycan’ın tamamına yakını ile Rusya’dan ayrılarak bağımsızlığını kazanan Kuzey Azerbaycan’ın üçte ikisi *Caferîdir*.⁶

Ülkemizde, eski dönemlerden itibaren Azerî oymakların yaşadığı Sürmeli Çukuru’nun büyük bir bölümünü teşkil eden Kars ve çevresinde Caferîler varlıklarını sürdürmüşlerdir.⁷ Türkiye’deki Caferîlerin

³ Ahmet Akbulut, *Sahabe Devri Siyasî Hadiselerinin Kelâmî Problemlere Etkileri* (İstanbul: Birleşik Yay., 1992), 12-26.

⁴ Roger Savory, *Iran Under The Safavids* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980), 27-30.

⁵ Adel Allouche, *Osmanlı-Safevî İlişkileri* çev. Ahmet Emin Dağ (İstanbul: Anka Yay., 2001), 158; Savory, *Iran* 34.

⁶ Savory, *Iran* 32.

⁷ M. Fahrettin Kırzioğlu, *Kars Tarihi* (İstanbul: Işıl Matbaası, 1953), 1: 67-68.

büyük bir bölümü, yaşadıkları tarihî bölgede bulunmakla beraber diğer kısmı da batıdaki özellikle Ankara, İstanbul, Bursa, İzmir ve Manisa gibi büyük şehir ve metropollere göç etmişlerdir.⁸

KARS VE ÇEVRESİNDEKİ CAFERÎ YAPILANMA

Türkiye’de Caferîler denildiği zaman akla ilk gelenler Azerî Türkler’dir. Bununla birlikte Türkiye’de yaşayan Azerîlerin tamamı Caferî olmayıp Sünnî olan Azerîler de vardır. Doğu ve Kuzeydoğu Anadolu Bölgesinde Kars ve çevresindeki şehirlerde yaşayan Azerî Türklerin Sünnî olanlarına “*Karapapak*” veya “*Terekeme*” denilmektedir.⁹ Kaynaklarda “*Karapapaklar*” (uzun tüylü kalpak), Azerî topluluğuna bağlı bir Türk boyu olarak tanımlanmakta olup Kuzey ve Güney Azerbaycan ile Gürcistan ve İran’da yaşadıkları ve 1920 yılından sonra Kafkasya’dan kuzeydoğu illerimize göç ettikleri ifade edilmektedir.¹⁰ Aynı şekilde *Terekeme*’nin de, Azerî topluluğundan bir Türk boyu olduğu ve bunların da Kafkasya’dan gelerek Türkiye’ye yerleştikleri belirtilmektedir.¹¹ Buna göre “*Karapapak*” ya da “*Terekeme*” grubu, daha çok İran ve Azerbaycan’ın yüksek kesimlerinde veya dağlık alanlarında yaşayan insan topluluklarına verilen bir isim olarak anılmaktadır. Kısacası yerli ve daimi olanlar Azerî Türkünü oluştururken, göçebe ve kırsal hayatı yaşayanlar bu isimle anılmışlardır. Zira bugün aynı coğrafya ve çevrede yaşayan bu iki topluluğun neredeyse bütün sosyal-toplumsal uygulamaları birbirine çok benzemektedir. İlerleyen bölümlerde, özellikle de Kars Caferîlerinin sosyal hayata dönük pratikleri incelenirken bu benzerliğe dikkat çekilecektir.

⁸ Mustafa Öz, *İmâmiyye Şiasında Onikinci İmâm ve Mehdi İnancı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 2005), 43-48.

⁹ Ebubekir Güngör, *Türkistan’da Fikir Akımları* (İstanbul: IQ Kültür Sanat Yay., 2011), 84.

¹⁰ Kürşat Demirci, *Eski Mezopotamya Dinlerine Giriş -Tanrılar, Ritüel, Tapınak-* (İstanbul: Ayışığı Kitabevi, 2013), 21; Kemalettin Köroğlu, *Eski Mezopotamya Tarihi -Başlangıcından Perslere Kadar-* (İstanbul: İletişim Yay., 2015), 103-105.

¹¹ Cihan Piyadeoğlu, *Güneş Ülkesi Horasan -Büyük Selçuklular Dönemi-* (İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yay., 2012), 101-102.

Türkiye’de Caferîlerin yoğun olarak bulunduğu ve tarihi olarak yerleştiği ilk bölge Doğu Anadolu Bölgesi’dir.¹² Bölge geneline bakıldığında Caferîler, Kars merkez ile Akyaka ve Arpaçay ilçeleri; Iğdır merkez ile Aralık ve Tuzluca ilçeleri; Ağrı’nın Taşlıçay ve Ardahan’ın Posof ilçesinde yoğun olarak yaşamaktadırlar.¹³ Ülkemizdeki Caferîlerden Kars bölgesinde yaşayanların büyük bir kısmı, 1918-1925 yıllarında yapılan nüfus mübâdelelerinden sonra Ermenistan’dan gelen ve buraya yerleşen gruptur. Ayrıca bu bölgede Kafkaslar’dan göç ederek gelen Azerî-Caferîler de bulunmaktadır.¹⁴ Buna göre çeşitli dönemlerde daha çok Kuzey Azerbaycan’dan olmak üzere küçük sülaleler seklinde bölgeye göçler olmuşsa da asıl dikkat çekici göçler, 1877-78 Osmanlı-Rus Harbi, 1917 Bolşevik ihtilâli, 1920’de Kuzey Azerbaycan’ın Ruslar tarafından işgali ve çok az sayıda da 1940 yılında ikinci Dünya Savaşı sırasında gerçekleşmiş ve ağırlıklı olarak Kars ve çevresine yerleşmişlerdir.¹⁵

1.1. Kars Merkez

Kars, gerek merkezde gerekse de Akyaka ve Arpaçay ilçelerinde barındırdığı Caferî nüfus itibariyle dikkat çeken önemli bir yerleşim alanıdır. İl merkezinin kaba bir hesapla 1/3 kadarı, Caferidir.¹⁶ Caferîler hemen hemen her mahallede bulunmakla birlikte çoğunlukla merkezde Yeni Mahalle ile İstasyon Caddesi’nde yaşamaktadırlar. 2010 yılı nüfus verilerine göre konuşursak Kars merkezinde yaklaşık olarak 26.000 civarında Caferînin yaşadığını söylemek mümkündür.¹⁷ Bu rakam, bugün itibariyle 28.000’a yaklaşmış durumdadır. Kars merkezde Caferîlere ait iki cami bulunmaktadır.

¹² Mustafa Öz, *Başlangıçtan Günümüze Şülik ve Kolları* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011), 179.

¹³ Öz, *Şülik* 181.

¹⁴ Köroğlu, *Mezopotamya Tarihi* 105.

¹⁵ Oğuz Ünal, *Horasan’dan Anadolu’ya Türkiye Tarihi* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2014), 34-36; Piyadeoğlu, *Horasan* 102.

¹⁶ Kars Valiliği *İl Nüfus Müdürlüğü Arşivi Kayıtları* (02.02.2017).

¹⁷ Kars Valiliği *İl Nüfus Müdürlüğü Arşivi Kayıtları* (02.02.2017).

Işıklı Camii: Kars il merkezinde Yeni Mahalle’de, Sünnîlere ait Fethiye Camisinin karşısında bulunmaktadır. Caferî kesimin en aktif biçimde kullandığı hatta Ehl-i Beyt Dernek başkanları ile kanaat önderlerinin zaman zaman görevde bulunduğu merkezî bir camidir. Işıklı Camisi, 1952 yılında yapılmıştır. Her daim ibâdete açık olan caminin hemen hemen her vakitte müdavim cemaatı bulunmaktadır. Caminin gelir ve giderleri, Caferî kökenli insanlar ile esnafları tarafından karşılanmaktadır. Bu manada İran veya başka bir ülkeden destek almamaktadırlar.

Hız. Ali Çarşı Camii: Kars il merkezinde İstasyon Caddesi’nde (eskilerin deyişiyile Digor pazarının karşı caddesi) bulunmaktadır. Hız. Ali Çarşı Camii, 1975 yılında yapılmıştır. Işıklı Camisine nazaran daha merkez ve işlek bir alanda inşa edilmiş olan bu caminin, vakitlere devam eden cemaat sayısı bir hayli fazladır. Çünkü etrafta ve aynı cadde üzerinde birçok Caferî esnaf iş yapmaktadır. Tıpkı Işıklı camisinde olduğu gibi bu caminin de gelir ve giderleri, Caferîlerin bizzat kendileri tarafından organize edilmektedir.

Kırk yedi kadar köye sahip merkez ilçenin birçok köyünde Caferî bulunmakla beraber tamamı ya da çoğunluğu Caferîlerden meydana gelen belli başlı köyler ise *Başgedikler*, *Bayraktar*, *Büyük Aküzüm*, *Hamzagerek*, *Karakaş*, *Kızılvenk*, *Kineyi*, *Külveren*, *Mervenk*, *Oğuzlu*, *Orta Gedikler* ve *Yalçınlar*’dır. Bu köylerin birçoğunda, Caferîlerle Sünnîler karışık olarak yaşamaya devam etmektedirler.

1.2. Akyaka

Akyaka ilçesinde Sünnîlerle Caferîler iç içe yaşamaktadırlar. İlçe nüfusunun tamamına yakını, Azerbaycan ve Kafkasya göçmeni vatandaşlar oluşmaktadır. İlçe merkezinde Caferî nüfus, Sünnîlere göre daha azdır. İstasyon Mahallesi’nde “Haydariye” isminde bir tek camileri vardır ve bu mabed, 1982’de ibâdete açılmıştır. 25 kadar köyü olan Akyaka’da 9 köy Caferîdir. Diğer köylerde Caferîlerle Sünnîler birlikte yaşamaktadırlar. 2000 yılı genel nüfus sayımlarına

göre Akyaka'nın ilçe merkezi nüfusu 3816, ilçeye bağlı bulunan 27 köyün toplam nüfusu da, 10.810 olarak tespit edilmiştir.¹⁸ Yirmi yedi kadar köyü bulunan Akyaka'da Caferilere ait bazı köyleri saymak gerekirse *Arslanhane*, *Büyük Pirveli*, *Esenyayla*, *İbiş*, *Kalkankale*, *Kayadöven*, *Küçük Aküzüm* ve *Şahnalar*'dir.

1.3. Arpaçay

Osmanlı İmparatorluğu döneminde Zarsad Sancağı¹⁹ olarak bilinen bu ilçe, 3 Kasım 1920'de Rus ve Ermeni işgalinden kurtarılmıştır. İlk zamanlar Zarsad olan ismi, 1927 yılında ilçe sınırlarından geçen Arpaçay nehrine istinaden Arpaçay olarak değiştirilmiştir.²⁰

Arpaçay ilçe merkezinde az sayıda Caferî olmasına karşılık, Caferî olan köy sayısı bir hayli fazladır. Arpaçay'da, Akyaka'da olduğu gibi tamamen Caferîlerden oluşan köyler ile Caferîlerle Sünnîlerin bir arada yaşadığı köyler bulunmaktadır. Arpaçay'daki Caferî köylerden bahsetmek gerekirse *Bacıoğlu*, *Başgedikler*, *Meydancık*, *Taşdere* ve *Yağkesen*'dir. 3442 kişinin yaşadığı bu köylerde, müşterek köylerdeki Sünnî nüfus çıkartıldığında yaklaşık 2800 civarında Caferînin yaşamakta olduğu söylenebilir.²¹

Diğer yandan Iğdır'ın Tuzluca ilçesine yakın olan ancak Kars'ın Digor ilçesine bağlı Halıkışlak Köyünde de Caferîlerin yaşadığı bilinmektedir. Halıkışlak'taki Caferî yapılanma ile dinî gelenekler, daha çok Ağrı (Taşlıçay) ve Tuzluca'ki Caferî din geleneklerinin etkisi altında şekillenmiş gibidir. Bu nedenle Halıkışlak Caferîleri dinî inanç, ibâdet ve gelenek-göreneklerini yaşama ve uygulama anlamında Kars-merkezden daha ziyade Tuzluca'ya tabi kalmışlardır. Öyle anlaşılıyor ki Halıkışlak Köyü, her ne kadar kültürel, sosyal ve siyasal bazı nedenler

¹⁸ Kars Valiliği İl Nüfus Müdürlüğü Arşivi Kayıtları (02.02.2017).

¹⁹ Kırzioğlu, *Kars Tarihi* 438; Zeki Taşpınar, *Bütün Yönleriyle Kars*, İstanbul: Haşmet Matbaası, 1969, 46-47.

²⁰ Taşpınar, *Bütün Yönleriyle Kars* 46.

²¹ Kars Valiliği İl Nüfus Müdürlüğü Arşivi Kayıtları (02.02.2017).

dolayısıyla Kars'ın Digor ilçesine bağlanmışsa da onlar, kendilerini Tuzluca'ya daha yakın hissetmişler ve bütün ihtiyaçlarını oradan karşılamışlardır.

2. KARS CAFERİLERİNDE DİNİ İNANÇ VE SOSYAL PRATİKLER

2.1. Kars Caferîlerinde Temel İnanç Esasları

2.1.1. Tevhîd

Hiç şüphesiz Allah inancı veya Allah'a imân hususu, İmâmiyye veya İsnâ Aşeriyye'nin inanç ilkelerinin başını çekmektedir. Kars Caferîleri, Kars'taki diğer insan gruplarının benimsediği biçimiyle Allah'a imân etmekte ve O'nun eşsiz güç ve kudretini kabul etmektedir. Onlara göre İslâm dinine girişin en temel ölçütü, kelime-i tevhîd ve kelime-i şehâdetdir. Kars Caferîleri, gerçek ve sarsılmaz bir Allah inancının ancak, bununla mümkün olabileceğine inanmaktadırlar.

Kars Caferîlerinin Allah-âlem tasavvurları, din anlayışlarını da şekillendirmiştir. Onlar, Allah'ın varlığını, birliğini ve her şeyi yaratıp kuşattığını ve nihayetinde, bütün mevcudâtı yine kendisinin yok edeceğini kabul etmişlerdir. Onlara göre, Allah'ın her şeye gücü ve kudreti yeter. Nitekim onlar, Allah'ın hiçbir sıfatını inkâr etmez ve Kur'an'da kendisini tarif etmiş olduğu isim ve sıfatlarıyla Allah'ı tanımlamaya çalışırlar.²² Bu anlamda, Caferîlerle Sünnîler arasında Allah inancı konusunda hiçbir fark yoktur. Kars Caferîleri, Allah'ın kendini bize tanıttığına, O'nun varlığına, birliğine, eşi-benzeri olmadığına; her şeyin O'na muhtaç olup O'nun ise hiçbir şeye muhtaç olmadığına, bütün eksik ve noksanlıklardan münezzehe olduğuna inanmaktadırlar.

²² Ahmet Sabri Hamedâni, *Caferî Mezhebi ve İmâm Cafer Sâdık (a.s.) Buyrukları* (İstanbul: Kevser Yay., 2014), 68-69.

Diğer yandan Caferîler, Allah'a delilleriyle birlikte inanmak gerektiği konusuna büyük önem verirler. Bu konuyu bir görüşmeci şöyle dile getirmektedir:

“Bir Caferînin ergenlik çağına geldiğinde Allah'a, O'nun varlığına ve birliğine aklı delillerle inanması gerekir. Allah'ın varlık ve birliğini ispatlayacak en az üç delil bilmesi lazım. Öyle, “ben Allah'a inanıyorum” demekle iş bitmez.” (Seyyid Elekber Işık-Caferî Kanaat Önderi).

Görüşmecinin kastettiği konu İslâm Kelâmındaki “haberî” sıfatlar konusudur. Bilindiği üzere “haberî” sıfatlar, haberle sabit olduklarından İslâm kelâmcıları bunları anlamak ve yorumlamak amacıyla te'vîl metodolojisini geliştirmişlerdir. Özellikle de ilk dönemde Mu'tezilî kelâmcılarca geliştirilen bu metodoloji, bir zaman sonra özellikle de el-Cüveynî (ö.478/1085) ile birlikte Ehl-i Sünnet kelâmına da uyarlanmıştır.²³ Kaldı ki, görüşmecinin hadis kitaplarından iktibasla dillendirdiği bu hususa sadece hadis kitaplarında değil, aynı zamanda bizzat Kur'ân'ın kendisinde de rastlamak mümkündür.

2.1.2. Adâlet

İmâmiyye ya da İsnâ Aşeriyye inancında adâlet beş temel inançtan biri olup önemli bir yere sahiptir.²⁴ Adâlet, Allah'ın hiçbir kimseye zulmetmediğine ve O'nun akıl sahiplerinin kötü gördüğü şeyleri işlemediğine inanmaktır.²⁵ Adâlet, herkese ve her şeye gereken hakkın verilmesi ve kişiler arasında nedensiz ayırım yapılmamasıdır.²⁶ Buna göre Allah, hiçbir zaman zulmetmez ve zâlim değildir; kulları için en iyiyi ve en hayırlı olanı seçer ve herkese ancak gücünün yettiği kadarını yükler.²⁷ Allah'ın adâletli olması demek, Allah'ın irâdesine sınır koymak anlamına gelmemektedir. Zira âdil

²³ Hüseyin Doğan, *İlk Dönem İslâm Kelâmcılarında Dinsel Metinleri Anlama ve Te'vîl Problemi* (Samsun: Kardeşler Ofset-Matbaacılık, 2011), 159-182.

²⁴ Muhammed b. 'Ali b. Bâbeveyh Şeyh Sadûk, *et-Tevhîd* trc. Muhammed 'Ali Sultânî (Tahran: Merâkizu'l-Pakş, 1382), 102-103.

²⁵ Hamedânî, *Caferî Mezhebi* 71.

²⁶ Şeyh Sadûk, *et-Tevhîd* 116.

²⁷ Şeyh Sadûk, *et-Tevhîd* 117, 119.

olmak ve kullarına zulmetmemek Allah'ın bir vadidir.²⁸ Allah, asla vadine muhalefet etmez. Bir şey, iyi olduğu için Allah onu emreder ve kötü olduğu için de onu yasaklar. Yoksa bir şey Allah emrettiği için iyi, yasakladığı için de kötü değildir.²⁹ Aksi düşünülürse, problem çıkar. O zaman yalan söylemek ya da kötü olarak nitelendirilen herhangi bir fiilin Allah tarafından yapılabileceği düşüncesini kabul etmek gerekir ki bu da, yanlış bir inanç olmuş olur.³⁰

Caferilere göre, şerr ve kötülük yokluktur ya da yokluğa sebebiyet veren bir şeyin tâ kendisidir.³¹ Yani şerr olan ya körlük, câhillik, sefîhlik, fakirlik gibi yokluktur ya da zararlı varlıklar, belâlar, zulûmler vb. şeyler gibi başka varlıklarda birtakım yokluklara sebebiyet veren şeylerin kendisidir.³²

Kars Caferilerinde, özellikle de Ehl-i Sünnet inancında sıkça tekrarlanan “Allah, hayrın da şerrin de yaratıcısıdır” demek doğru değildir. Çünkü, öncelikle Allah güzeldir ve hikmeti sever, dolayısıyla güzel olandan kötü bir şey asla sâdır olmaz.³³ İkincisi şerr, hayrın yokluğudur. Bir varlığı olmadığı için Yaratıcıya da ihtiyacı yoktur.³⁴ Sözelimi Güneş, ısının ve ışığın kaynağıdır. Önüne bir şey koyarsan gölge olmaktadır. Halbuki gölgenin de kaynağı yoktur. Zira gölge, Güneş'in engellenmesiyle ortaya çıkar, yani herhangi bir varlığı yoktur. İşte, şerr ve kötülük de böyledir. Şerr ve kötülük, ancak hayır ve iyiliğin engellenmesiyle oluşmuştur.³⁵

²⁸ Şeyh Sadük, *et-Tevhîd* 124.

²⁹ Şeyh Sadük, *et-Tevhîd* 124-125.

³⁰ Ebu'l-Mu'in Meymün b. Muhammed en-Nesefî, *Tabsıratu'l-edille fi usûli'd-dîn* thk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün (Ankara: Diyânet İşleri Başkanlığı Yay., 2003), 2: 282-283.

³¹ Şeyh Sadük, *et-Tevhîd* 126, 136, 149.

³² Şeyh Sadük, *et-Tevhîd* 137.

³³ Şeyh Sadük, *et-Tevhîd* 214.

³⁴ Şeyh Sadük, *et-Tevhîd* 112.

³⁵ Şeyh Sadük, *et-Tevhîd* 315; İsmail Mutlu, *Tarihte ve Günümüzde Caferilik* (İstanbul: Mutlu Yay., 1995), 96-98.

Caferilere göre, insan yaptıklarında tamamen özgürdür. İnsanın bir şeyi yapmakla yapmamak arasında kalması veya yaptığı bir şeyden dolayı pişmanlık duyması bile onun özgür olduğuna en somut delildir.³⁶ Allah, kadim ilmiyle insanların yapacaklarını önceden bilir fakat, Allah'ın bilmesi insanın o fiil ve eylemleri yapmasını zorunlu hale getirmez.³⁷

2.1.3. Nübüvvet

İsnâ Aşeriyye'nin bir diğer temel inanç esası da peygamberliğe imân etmektir. Onlar, ilk Peygamberin Hz. Âdem (a.s.), son peygamberin ise Hz. Muhammed (s.a.v.) olduğuna inanırlar ve bu ikisi arasında 124 bin peygamberin gönderilmiş olduğunu kabul ederler.³⁸ İsnâ Aşeriyye'ye göre Allah, hiçbir dönemde insanları rehbersiz ve öndersiz bırakmamıştır. Allah'ın insanlara doğru yolu göstermesi ve irşâd etmesi için peygamber göndermesi, O'nun adâlet ve hikmetinin en açık bir göstergesidir.

Caferilere göre peygamberler, masumdur ve hiç bir şekilde günah işlemezler; peygamberliklerinden önce de peygamber olduktan sonra da hiçbir şekilde insanları tiksindirecek, kendilerini aşağı düşürecek ya da rencide herhangi bir eylem ve söylemde bulunmazlar.³⁹

Kars Caferileri, yukarıda sıralanan temel ilkelere katılmakla birlikte onlara göre gönderilmiş son peygamber Hz. Muhammed'dir (s.a.v.). Onun birçok mucizeleri vardır ve en büyük mucizesi de, Kur'ân-ı Kerim'dir. Peygamberler, vahiy yoluyla Allah ile iletişim kurmuşlardır.⁴⁰ Onlarda normal insanlarda olabilecek sayıklama ya da başka türlü bilinç dışı söz ve davranışlar kesinlikle bulunmaz.⁴¹ Çünkü âyette Peygamberimiz kastedilerek, "O (Muhammed), kendi

³⁶ Mutlu, *Caferilik* 98.

³⁷ Mutlu, *Caferilik* 101.

³⁸ Hamedânî, *Caferî Mezhebi* 77.

³⁹ Hamedânî, *Caferî Mezhebi* 77.

⁴⁰ Zekeriya Pak, *Allah-İnsan İletişimi* (Ankara: İlâhiyât Yay., 2005), 23-25.

⁴¹ Erdinç Ahatlı, *Peygamberlik ve Hz. Muhammed'in Peygamberliği* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 2011), 29.

*nefsinden bir şey söylemez. Onun konuştuğu vahiyden başka bir şey değildir*⁴² buyrulmuştur. Caferilerde bu ilgi ve sadâkat o denli ilerlemiştir ki onlara göre, Peygamberimiz vefat ettikten sonra Hz. Ali bir odaya kapanmış ve günlerce insanların huzuruna çıkmamıştır.⁴³

Kars Caferilerinin, Kur'ân'dan sonra başvurdukları en önemli kaynakları Sünnet'tir. Ancak onların, Ehl-i Sünnet'ten hadisler konusunda ayrıldıkları nokta, Ehl-i Sünnet'tin Hz. Peygamber'in sünnetini hadis ilminin tespit ettiği ölçüler içinde herhangi bir ayrıma gitmeden aşıptan gelen rivâyetlerle ortaya koyarken, İsnâ Aşeriyye'nin bu hususta yalnızca kendilerince benimsenmiş sahabe'nin, Ehl-i beytin ve imâmların rivâyetlerine dayanıyor olmasıdır. Onlara göre İslâm'ın hadise dayalı her hükmü, ancak Ehl-i Beyt ve onlara dayanan râvilerin rivâyetleri esas alınarak ortaya konabilir.

Caferiler, Allah'ın farklı ayetlerle Kur'an'ı yücelttiği ve adâletinden söz ettiği sahabeyi Hz. Ali (r.a.) ile olan davranışları açısından değerlendirmeye tabi tutmakta ve ona karşı çıkanlarla hakkını gasp edenlerin zâlim olduklarını söylemektedir.⁴⁴ Başta Hz. Ebûbekir ve Hz. Ömer olmak üzere Hz. Ali'nin safında yer almayan sahabeyi rivâyetlerine güvenilmez olarak vasıflandırmaktadırlar.⁴⁵ Caferilere göre, Peygamberimiz hayatta iken hadisler yazılmıştır. Çünkü onlara göre, sahabe Kur'ân'la hadisi karıştırabilirdi, dolayısıyla da Peygamberimiz zamanında hadisler yazdırılmıştır.⁴⁶

2.1.4. İmâmet

İsnâ Aşeriyye'nin temel inanç esaslarından birisi de, imâmettir. İmâmet, son peygamber Hz. Muhammed'in vefatından sonra insanların irşâd görevinin Allah'ın tayini ile Peygamber soyundan gelen on

⁴² en-Necm: 53/3-4.

⁴³ Mutlu, *Caferilik* 244-245.

⁴⁴ Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb el-Küleyni, *el-Kâfi* "Kitâbu'l-Hucce" (Tahran: 1365), 1: 168-169.

⁴⁵ el-Küleyni, *el-Kâfi* 1: 169.

⁴⁶ el-Küleyni, *el-Kâfi* 1: 169.

iki masum imâma verildiği inancıdır.⁴⁷ İmâmet makamı, aynen nübüvvet makamı gibi ilâhi bir makam olup, o makama gelecek kişiyi bizzat Allah tayin etmektedir.⁴⁸ Nasıl ki kullar, peygamber seçme hakkına sahip değilse, imâm seçme hakkına da sahip değildirler. Onlara göre peygamberler, her türlü günah ve hatadan masum olup ilâhi ilimle desteklenmişse, imâmlar da öyledir.⁴⁹ Çünkü imâmet ilmi, Allah tarafından verilen bir ilimdir. Geçmişin ve geleceğin bütün ilimlerine erişmektir.⁵⁰ Böyle oldukları için de, onları ancak Allah tayin edebilir. Çünkü kimin masum olup nübüvvet veya imâmet makamına layık olduğunu sadece Allah bilebilir.⁵¹ Bu sıfatı, insanların teşhis etmesi imkânsızdır.⁵²

Kars Caferîleri, imâmlarla peygamberler arasındaki farkın sadece nübüvvet makamı olduğuna inanmaktadırlar.⁵³ Onlara göre imâmet de, nübüvvet gibi temel inanç esaslarındandır. Nasıl ki her insana, Allah'ın peygamberlerini tanımak ve O'na itaat etmek farz ise, peygamberden sonra Allah'ın hucyeti olan imâmı tanımak ve ona itaat etmek de farzdır.⁵⁴ Onlar, Hz. Peygamber'den nakledildiğine inandıkları, “*Zamanının imâmını tanımadan ölen kimse, câhiliye ölümü ile ölmüştür*” hadisinin bu gerçeğe işaret ettiğine inanmaktadırlar.⁵⁵

Caferî inancına göre Peygamberimizin vefatından sonra on iki masum imâm gelmiştir ve bunlardan on ikincisi İmâm Mehdi'dir.⁵⁶ Onlara göre İmâm Mehdi halen hayattadır ancak, gaybete çekilmiştir ve

⁴⁷ Ebu'l-Kâsım 'Ali b. Hüseyin Şerif el-Murtezâ, *Tenzihu'l-enbiyâ ve'l-e'imme* thk. Fâris Hassûn Kerim (Bustâne Ketâb Publishers: 1387/2009), 132.

⁴⁸ Şerif el-Murtezâ, *Tenzihu'l-enbiyâ* 110.

⁴⁹ Mutlu, *Caferîlik* 428.

⁵⁰ Şerif el-Murtezâ, *Tenzihu'l-enbiyâ* 145.

⁵¹ Şerif el-Murtezâ, *Tenzihu'l-enbiyâ* 124.

⁵² Hamedânî, *Caferî Mezhebi* 90.

⁵³ Mutlu, *Caferîlik* 433.

⁵⁴ Şerif el-Murtezâ, *Tenzihu'l-enbiyâ* 148.

⁵⁵ Şerif el-Murtezâ, *Tenzihu'l-enbiyâ* 215.

⁵⁶ Şerif el-Murtezâ, *Tenzihu'l-enbiyâ* 228, 256.

kıyâmetten önce gelip dünyaya adâleti hâkim kılacaktır. İşte, Caferilikteki “Mehdî” inancının temelini bu görüş oluşturmuştur.⁵⁷

2.1.5. Meâd (Âhret)

Öldükten sonra tekrar dirilmeye olan inanç, İsnâ Aşeriyye'nin beş temel inanç esasından biridir. Onlara göre Kur'ân'da geçen kıyâmet, haşr, hesap, mizân, sırat, a'râf, şefa'at, cennet ve cehennem gibi hususların hepsi gerçektir ve haktır.⁵⁸ İsnâ Aşeriyye inancına göre, dünya ile âhret arasında “berzâh” denen bir âlem daha vardır. İnsan kabre konulduktan sonra berzâh hayatı başlamakta ve mahşere kadar devam etmektedir. Burası mü'minler için farklı, münâfik ve kâfirler için farklı bir yerdir.⁵⁹ Çünkü insan kabre konduğundan itibaren Münker ve Nekir adlı iki melek tarafından bazı şeyler hakkında sorguya çekilecektir. Melekler ölen insana, Rabbin kim? Peygamberin kim? İmâmın kim? Kitâb'ın ne? Ömrünü nerede ve nasıl harcadın? gibi bazı sorular soracaktır. Dünyadayken Rabbin, peygamberini, imâmını bilen ve doğru yolda olan sâlih kimseler bu soruları doğru yanıtlayıp kabrini cennet bahçelerinden bir bahçeye; onları tanımayanlar ise, kabrini cehennem çukurlarında bir çukura çevirecektir.

İmâmiyye veya İsnâ Aşeriyye'ye göre, öldükten sonra dirilme hem rûh hem de bedenledir. Ancak hem kabirde hem de kıyâmet gününde bedende biraz değişiklik olacaktır. Ancak beden aynı beden, rûh da aynı rûhtur. Bir insan yaşlanınca bedeninin görüntüsünde bazı değişiklikler olabilir, ancak yine de o insan aynı insandır.⁶⁰ Ölen kimsenin rûhu bu dünyayla alakasını tamamen kesmez ve bazen yaşadığı eve dönerek aile fertlerini izler. Ayrıca ölen kimse için yapılan ve hediye edilen şeylerin ölen insana faydası dokunduğuna, ölen insanın bu dünyada bıraktığı hayırlı bir evladın, köprü, hastane gibi şeylerin, diktiği ağacın bile kendisine faydasının dokunduğuna

⁵⁷ Ebû 'Abdillâh Muhammed b. İbrâhim en-Nu'mânî, *Kitâbu'l-ğaybe* (Tahran: Bustâne Ketâb, 1397), 37.

⁵⁸ Hamedânî, *Caferî Mezhebi* 81.

⁵⁹ Hamedânî, *Caferî Mezhebi* 82.

⁶⁰ Mutlu, *Caferîlik* 178.

inanılır.⁶¹ Bu inançların hemen hepsi, aynen Sünnî teolojide de yer almaktadır.

Öyle anlaşılıyor ki İsnâ Aşeriyye’de her konu masum imâm inancı üzerinden temellendirilmeye çalışılmıştır. Âhîret hayatında yaşanacak olan bazı itikât konularını dahi bu minvalde ele alan bu teoloji, mü’minin bağlı kalacağı mutlak itaat ve sadâkatin öznesini Allah ve Resûlü olmaktan çıkararak masum imâm; daha doğrusu gaybetteki imâm inancı üzerine kurgulamıştır.

2.2. Kars Caferîlerinde Dinî Pratikler

2.2.1. Namaz

Bütün müslümanlarda olduğu gibi Caferîlerde de namaz çok önemli bir ibâdettir ve dinin aslî bir rûknüdür. Fakat Caferîlerle, diğer Ehl-i Sünnet mezhepleri arasında namaz konusunda bazı farklılıklar vardır.

İlk farklılık ezan konusundadır; Kars Caferîleri, ezanın Peygamberimiz miraca yükseldiğinde Cebrâil (a.s.) tarafından Hz. Muhammed’e (s.a.v.) öğretildiğine inanmaktadırlar. Onlar, Hz. Ömer’in ezanın asıl metninde bazı değişiklikler yaptığını inanmaktadırlar. Sözelimi sabah ezanında yer alan, “*Esselâtu hayrun minennevm*” cümlesinin, ezana Hz. Ömer tarafından sonradan eklendiğini; halbuki miraçta Hz. Muhammed’e öğretilen ezanda böyle bir ifade/cümlenin olmadığını savunmaktadırlar (*Seyyîd Elekber Işık*). Buna karşın onlar ezanda geçen, “*Hayye ‘ale-l-hayri’l-‘amel*” (Haydi amellerin en hayırlısına!) cümlesinin ezandan çıkarıldığına inanmaktadırlar. Onlara göre Hz. Ömer, insanların namaza önem verip amellerin en hayırlısı olarak namazı görerek cihaddan uzaklaşmalarından çekindiği için ezandan bu cümleyi kendi döneminde çıkartmıştır (*Seyyîd Elekber Işık*). Kars Caferîlerine göre ezan okunurken, “*Eşhedü enne ‘Aliyyen Veliyyullâh*” demek müstehâptir. Kars’taki

⁶¹ Bahaeddin Ögel, *Türk Kültür Tarihine Giriş* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yay., 2000), 188-190.

Caferîlere ait camilerde ezan yukarıdaki ilavelere uygun olarak günde üç defa (sabah, öğle ve akşam) sesi dışarıya verilerek, ikindi ve yatsı ezanlarını ise cami içinde duyulabilecek şekilde ve Peygamberimiz'e öğretildiğine inandıkları haliyle okumaktadırlar.

Kars söz konusu olduğunda ezanlar, ahunt veya mollalar⁶² tarafından okunmaz, kahir ekseriyetle teyp ve kasetten verilmektedir. Gerçekte Şi'î kaynaklarda ezanın kasetten okunması gerektiğine dair herhangi bir fetvaya rastlanmasa da, Seyyidler, bu hususta şifai ve sözlü bir geleneğin bulunduğunu tarafımıza aktarmışlardır. *Seyyid Elekber Işık*'a bu durumu sordüğümüzda bize, aslında bu konuda herhangi bir zorunluluğun olmadığını; isterlerse Caferî ahunt ya da mollaların da kendi dil ve lehçeleriyle ezan okuyabileceklerini ifade etmiştir. Ancak açık konuşmak gerekirse, bugün itibarıyla Kars'taki Caferî camilerinde okunan ezan İran'da okunan ezanla aynıdır. Bu nedenle de, bazı ifadelerin anlaşılması konusunda sıkıntılar yaşanmaktadır.

İkinci farklılık ise abdest konusundadır. Kars Caferîleri abdest alırken, abdest organlarını yukarıdan aşağıya doğru yıkarlar ve ayaklarını yıkamadan mesh ederler. Bu uygulamayı abdest âyetine⁶³, Peygamberimiz'in ve Ehl-i Beyt imâmlarının sünnetine uyararak yaptıklarını kabul ederler. Buna karşılık Kur'an'da ve sünnette yer almayan mest üzerine veya çorap üstüne mesh etmeyi câiz görmezler (*Seyyid Elekber Işık*). Gözlemlerimize göre, Sünnîlerin mest üzerine meshetmeyi câiz görmelerinden dolayı pek çok Caferî arasında meste karşı bir antipati uyanmıştır. Sırf bu nedenle bazı

⁶² "Ahunt" ya da "Molla" tabirleri, Caferî kesimde sıkça kullanılan beyanlardır. Buna göre "Ahunt", dini veya örgün bir eğitimden geçmiş olan, dini ve manevî konularda oldukça yetkin bir din âlimi, özellikle de Caferîlerin din hizmetlerinin icrasından birinci derecede sorumlu ve yetkili kişidir. "Molla" ise, temel bir dini eğitim almamış ancak, Ahuntlarla birlikte din hizmetlerinin ifasında onlara yardımcı olan daha çok serbest hoca niteliğine sahip kişi statsüsündedir. Şayet Ahunt ya da Mollaların soyu, Peygamberî bir soyu takip diyorsa bu kimselere de, ya "Seyyid" ya da "Mir" denmektedir.

⁶³ el-Mâ'ide: 5/6.

Caferîler, Kars gibi Türkiye'nin en soğuk bölgelerinde yaşamalarına rağmen mest kullanmadıkları gibi bazı Caferî ayakkabıcılar da hiç mest satmamaktadırlar.

Caferîlerle Ehl-i Sünnet mezhepleri arasında namazla ilgili ihtilâflı olan bir diğer hususta da, namazın cem edilmesi (birleştirilmesi) meselesidir. Caferîlere göre, öğle ile ikindi ve akşam ile yatsı namazları cem edilerek kılınır. Zira Peygamberimiz, müslümanlara rahatlık ve kolaylık olsun diye zaman zaman buna izin vermiştir ve kendisi de bunu uygulamıştır.⁶⁴ Nitekim Sünnîler de, hac döneminde Arafat'ta hac vakfesi sırasında namazlarını cem etmektedirler. Namazın şekli meselesine gelince, Caferîler namazlarını eli açık kılarlar ve kıyâmda iken ellerini bağlamazlar. Çünkü onlar, el bağlamanın biat olduğunu kabul ederler ve Hz. Peygamber'in namazı eli açık olarak kıldığına inanırlar.

Kars Caferîleri, namazda secdeye giderken secde ettikleri yerde Kerbela toprağından yapılmış "mühür" veya "türbet" dedikleri sıkıştırılmış toprağın yazısız yüzüne alınlarıyla secde etmektedirler. Caferîlere göre, toprağa veya toprak cinsinden bir şeye secde etmek sünnettir. Çünkü Peygamberimiz, toprak dışında başka bir yere secde etmemiştir. Toprak yoksa topraktan yetişen fakat, yenilmeyen ve giyilmeyen şeylere (tahta, yaprak, hasır vs.) secde edilebilir. Eğer bunlardan hiçbiri yoksa, kendi ellerinin üstüne alınlarını koyup secdeyi tamamlarlar. Türkiye'deki Caferîlerin genelinde olduğu gibi Kars Caferîleri de, özellikle mühür üzerine secdeye gitmelerinin bazen yanlış anlaşılıp taşa tapıyorlar gibi yorumlanmasından oldukça rahatsızlık duymaktadırlar. Nitekim Kars-Caferî kanaat önderi *Seyyid Elekber Işık* bu durumu şöyle ifade ediyor:

"İnsanın secde ettiği yer insanın taptığı şey değildir. O zaman Sünnîler seccâde üzerine secde ediyorlar, bu durumda Sünnîler

⁶⁴ Ehl-i Sünnet'e (Hanefiler) göre öğle ile ikindi ve akşam ile de yatsı namazları Müzdelife'de olmak üzere sadece hacda bir defaya mahsus birleştirilerek kılınır. Diğer yandan Şafîîlik, Mâlikîlik ve Hanbelîlik'te de yolculuk esnasında namazlar birleştirilerek kılınabilmektedir. Ancak yolculuk dışında namazları birleştirmek câiz değildir.

seccâdeye mi tapıyorlar demek gerekir? Bu, çok yanlış bir algıdır.”

Kars Caferiliğinde farz namazları, özellikle de günlük namazları cemaatle kılmak müstehâp kabul edilmiştir. Bu nedenle Caferî camilerdeki görevli ahunt veya mollalar cemaate, sabah namazı başta olmak üzere akşam ve yatsı namazlarının cemaatle kılınması gerektiği konusunda sürekli telkinde bulunmaktadır. Ancak Kars'ta Caferîlerin cemaatle namaz kılmaya iştirak oranı oldukça düşük görünmektedir. Sözgelimi, Işıklı Camii'nde şahsımın da iştirak ettiği bir sabah namazında katılım sayısı 11'dir. Yine aynı camideki ikindi namazına katılım sayısı ise 28'dir. Hiç kuşkusuz bu sayı, bayram ve cenaze namazları gibi toplumsal yapıyı derinden etkileyen namazlarda daha da artabilmektedir. Öyle ki, katıldığımız bir Caferî kökenli birisinin cenaze namazında 7 saf oluşabilmiştir. Günlük namaz için camiye gelenlere cinsiyet açısından bakıldığında, genellikle cemaatin erkeklerden oluştuğu gözlenmektedir. Cemaatle namaz kılan kadın sayısı, neredeyse yok denecek kadar azdır. Kadınlar camiye genellikle Maten aylarında ve Aşûrâ gününde gelmektedirler. Muharrem'in ilk on günü, kadınlar camiye daha fazla giderler. Çünkü mersiye, dinlemek onlar için önemli bir ibadettir. Kars Caferî kadınları, asla kazasız bir namaz kılmazlar. Her namaz, mutlaka kazasıyla birlikte kılınmaktadır. İsteyen namazda tesettür çekmekte, dileyen ise namazını açık olarak kılmaktadır.

2.2.2. Oruç

Kars Caferîleri, oruç ibâdetini Ramazan ayının tamamını tutarak yerine getirmektedirler. Öyle ki Ramazan ayının tamamını oruçla geçirenlerin oranı % 90'ları bulmaktadır. % 2'lik bir Caferî kesim ise, sadece Ramazanın başında ve sonunda oruçlu kalmakta, diğer günlerde oruç tutmamaktadır. % 1'lik bir kısım da, hiç oruç tutmamaktadır. Kars Caferîlerine göre, Ramazanın dinden bir esas olduğunu bildiği halde onu inkâr eden kişi dinden çıkmış olur (kâfir). İmsâk ve sahur vakitlerinde Sünnîlerle aralarında 15-20 dakika fark

olmaktadır. Sabah imsâk vaktinden (ezan) 15-20 dakika önce yeme-içmeyi bırakırlar, akşam iftâr vakti ise ezan okunduktan 15-20 dakika sonra yeme-içmeye başlarlar. Böylece vaktin girdiğinden iyice emin olmuş olurlar.⁶⁵

Kars Caferîlerine göre Ramazan ayında yolcu olan kimsenin oruç tutması câiz değildir. Ramazan ayında yolcu iken oruç tutan kimse yolcu olmadığı halde orucunu yiyen kimse gibidir. Kars Caferîlerinde oniki imâma yalan ve iftrâ isnat etmek ile gusletmeden sabahlamak da orucu bozan unsurlardan kabul edilmiştir. Bu uygulama, bölgedeki diğer Caferî gruplarda da bulunmaktadır.

Caferîlerin genel anlayışına göre cemaatle teravih namazı kılınmaz. Çünkü Hz. Peygamber, teravih namazını cemaatle kılmamıştır. Onlara göre bu uygulama, Hz. Peygamber'den sonra Hz. Ömer zamanında gelenek haline getirilmiştir. Buna göre Kars Caferîleri, yatsı namazından sonra camide teravih namazı kılmazlar. Molla veya ahuntlar, cemaatten isteyenlerin kendi evlerinde bu namazı kılacaklarını vaazlarında beyan ederler.

Kars'ta Caferîler, Ramazan ayında mukâvele yaparak hâtim çıkarırlar hatta Ramazan ayı boyunca farz namazlarla beraber toplam 1000 rekât daha nafîle namaz kılarlar. Özellikle Ramazan'ın 19. 21. ve 23. gecelerinden herhangi birisinin Kadir Gecesi olma ihtimalinin yüksek olması düşüncesi ile bu geceleri camilerde geçirirler, sabaha kadar ibâdet ve itâat ederler. Bilindiği üzere bu anlayış, bugün itibariyle İran'da da uygulanmaktadır.⁶⁶ Bu manada Kars Caferîlerinin dinî pratiklerle ilgili bazı uygulamaları konusunda İran'daki bazı uygulamaların etkisi altında kaldığı anlaşılmaktadır.

⁶⁵ Mutlu, *Caferîlik* 484.

⁶⁶ Hamid Algar, "İran (Kültür ve Medeniyet)" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2000), 22: 409.

2.2.3. Zekât ve Humus

Zekât, Kars Caferîlerinde namazdan hemen sonra ikinci önemli ibâdet addedilir. Onlar, zekât vermeyenin namazının asla kabul edilmediğine inanmaktadırlar. Onlarda dinen zengin sayılan bir müslümanın malının belli bir miktarını yılda bir kere fakir ve kimsesizlere, yoksullara, düşkünlere ve yolda kalmışlara verilmesi zekâttır. Zekât verilen mallar ise buğday, arpa, hurma, kuru üzüm, altın, gümüş, deve, sığır, koyun olmak üzere dokuz şeyden oluşmaktadır.

Kars Caferîlerinde zekâtın yanında Hz. Peygamber ve yakınlarına verilmek üzere müslümanlara farz kılındığına inandıkları humus anlayışı da vardır. Humus, *beşte bir* demektir. Bir kimsenin, kendi malından elde ettiği kârının beşte birini Peygamber ve onun yakınlarına vermesi Caferîlere göre farzdır:

“Biliniz ki, ganimet olarak aldığınız herhangi bir şeyin beşte biri mutlaka Allah’a, Peygamber’e, onun yakınlarına, yetimlere, yoksullara ve yolculara aittir. Eğer Allah’a; hak ile bâtılın birbirinden ayrıldığı gün, (yani) iki ordunun (Bedir’de) karşılaştığı gün kulumuza indirdiklerimize inandıysanız (bunu böyle bilin). Allah, her şeye hakkıyla gücü yetendir.”⁶⁷

Zekât ve sadaka bu şahıslara haram olduğu için bunlara ancak humus ayrılmıştır. Humusun yarısı zamanın imâmına verilmektedir. Ancak günümüzdeki imâm gaybette olduğu için onun nâibi olarak kabul edilen âdil bir müçtehide verilir. Müçtehid o parayı imâm adına gerekli yere harcar. Humusun diğer yarısı ise, fakir olan Seyyidlere (Peygamber soyundan gelenlere) bırakılmaktadır. Ancak gözlem ve duyularımıza göre konuşursak Kars Caferîleri, kazançlarının beşte birini ahunt ya da mollaya vermeyi genel olarak fazla değerlendirmektedir. Bu nedenle bazı Caferîler, hacca gidecekleri zaman molla veya ahuntu çağırmakta ve yaşadığı bütün yılların humusunu hesaplattırdıktan sonra hacca gitmektedir. Bu nedenledir ki Kars Ca-

⁶⁷ el-Enfâl: 8/41.

ferîleri, gerek zekâtlarını gerekse de humuslarını mutlaka kendilerinden olan birisine verilmesinin dinen daha uygun olacağını kabullenmişlerdir. Onlardan bir yardım veya zekât talep edildiğinde öncelikle, Azerî veya Caferî midir diye sormaktadırlar. (Makbule Göktaş).

2.2.4. Kutsal Yerleri Ziyaret (Hac, Kerbela ve Meşhed)

Kars Caferîleri için Kerbela ve Meşhed'e gitmek, orada bulunan imâmların kabirleri başına gidip ziyarette bulunmak çok önemsenen ve arzulanan bir olaydır. Bu uygulama, bir bakıma hacca gitmekle aynı derecede öneme sahiptir. Kars Caferîleri için hac denildiğinde, kutsal topraklar olan Mekke ve Medine'nin ziyaret edilmesi dolayısıyla da kendilerince masum kabul edilen Hz. Fâtıma, Hz. Hasan ve Zeynelâbidin'in türbelerinde bulunmanın hac farızasının bir menâsiki olarak algılanmaktadır. Nitekim bu uygulamanın bir benzeri, Şî'î-İmâmîyye inancında çok aktif olarak yaşanmaktadır.⁶⁸

Kars Caferîliğinde hacca gidebilecek şartları kendinde bulunduran bir Caferî, hacca gidip ziyaretini tamamlamış kabul edilir. Hacca gitmek için de, daha çok ilerlemiş yaş tercih edilmektedir. Ancak haccın belli bir tarihte olması, maddî anlamda daha fazla yükümlülüğünün olması sebebiyle Kerbela ve Meşhed ziyaretleri Caferîler arasında genelde yaygındır. Bazı aralıklarla Kerbela veya Meşhed'e giden, başında rehber bulunan gruplar bulunur. Gitmek isteyen Caferîler, isterlerse bu gruplarla katılırlar isterlerse de, aileleriyle birlikte gidip ziyaretlerini yaparlar. Kerbela ve Meşhed'e (ya da her ikisine birden) gidecek olan Caferîler, aynen hacdan dönenlere yapıldığı gibi komşuları tarafından ziyaret edilir, dönüşlerinde akraba ve komşular el öpmeye gelirler.

⁶⁸ Algar, İran (Kültür ve Medeniyet)" 410.

3. KARS CAFERİLERİNDE SOSYAL UYGULAMALAR

3.1. Nişan, Düğün ve Evlilik

Kars'ta Caferîler evlenme yaşına gelen çocuklarının düzenli bir hayatlarının olması ve günaha girmemeleri için zamanında evlendirmeye çok önem verirler. Onların evlilikle ilgili bazı uygulamaları vardır. Bunlardan biri ve yaygın olanı “*tuzlu kuka*” yemektir ki bu, özellikle de bekâr bayanlarda görülen bir inançtır.

Bir katılımcı bu konuyu şöyle açıklamaktadır:

“Bizler, küçük çile bittiğinde tuzlu kuka dediğimiz çok tuzlu kete tarzı bir ekmek yaparız. O ekmeğin bir kısmını yiyip geri kalan kısmını da yastığımızın altına koyarız. Ancak o gece asla su içmeyiz ve sonra da uyuruz. O gece rüyâda kim su vermişse, onunla evlenileceğine inanırız. Sabah kalkıp o yastığımızın altına koyduğumuz parçayı yüksek bir yere bırakıp beklemeye başlarız. Hangi hayvan o parçayı yerse evleneceğimiz şahsın karakterini de ona göre yorumlarız. Mesela köpek yerse huyu kötü, kuş yerse iyi huylu biriyle evlenileceğine inanırız. Yine eğer kuş alıp götürürse genç kızın kuşun ekmek parçasını götürdüğü tarafa gelin gideceğini kabul ederiz.” (Derya Ağabeyli).

Kars Caferîleri, evlenecekleri zaman birtakım şeylere dikkat ederler. Özellikle evlenecekleri insanların kendi mezheplerinden biri olmasına özen gösterirler. Ancak günümüzde bu konuda bazı değişimlerin yaşandığına tanıklık etmekteyiz. Eskiden anneler, kızları bir Sünnî ile evlenirse kendi sülalesinin 70 göbekten hepsinin cehennemde yanacağına inanırlardı. Bu sebeple kendi mezhepleri dışından biriyle evlenmeyi pek hoş karşılamazlardı. Eski dönemlerde görücü usûlü denilen gelenek ve anlayış yaygınken, günümüzde gençlerin istek ve tercihlerine göre kız istenmekte ya da evliliğe rıza gösterilmektedir.

Kars Caferîlerine baktığımızda çok yaygın olmamakla beraber başka mezhepten insanlarla evliliğin yapıldığına rastlamaktayız. Onlar genel de Sünnîlerden kız almakta ancak, Sünnîlere kız vermeyi pek uygun bulmamaktadırlar. Seyyidler, asla başka bir soydan kız

almazlar. Çünkü onlar, ancak bu şekilde soyun korunacağına ve soya herhangi bir farklılık karışmayacağına inanırlar. Evin, yaşı gelmiş ve evlenmek isteyen oğlu bunu ailesine bildirir. Eğer kendisinin istediği biri varsa o; yoksa etraftan “*temiz, helâl süt emmiş*” diye tabir edilen bir kız aranır. Bu kızın saygılı, güler yüzlü, ahlâk kurallarına uyan ve becerikli bir kız olmasına özen gösterilir. İster oğlanın kendi istediği isterse ailenin bulduğu kız olsun, ailesine haber gönderilir. Kızın ailesi sorup-soruşturur, kıza sorulur gönlü varsa olumlu cevap verilir. Her iki ailenin de büyükleri toplanır. “*Allah’ın emri, peygamberin kavli ile*” kız istenir. Şartlar ve düğün tarihi konuşulur. Salâvat getirilir ve Fâtiha okunur. Sonra tatlı dağıtılır ve belirlenen tarihte gelip yüzük takılır. Yüzük takılan gençlerin görüşmeleri, konuşmaları haram olmasın düşüncesiyle birkaç aile büyüğü toplanır ve yanlarında bir molla/ahuntla beraber kız evine gidip hemen dinî nikâh kıyarlar.

Kars Caferîleri, evlilikte dinî nikâhın şart olduğuna inanmaktadırlar. Dindarlık derecesi ne olursa olsun, oğlunu evlendiren ya da kızını gelin eden bir kimse veya evlenmek durumunda olan adaylar belediye nikâhını yeterli görmemekte ve mutlaka dinî nikâh kıyılmasını istemektedirler. Bu nikâha, “*kebin*” derler. Nikâh kıyıldıktan sonra evdeki misafirlere yemek ikram edilir ve artık bu iki insanın birbirlerinin helâli olduğuna inanılır (normal ve daimî nikâh).

Kars Caferîlerinde düğüne davet etmek için hediyeleşme geleneği vardır. Kız tarafına gömlek, çorap (patik), yazma, havlu, ayakkabı, halı vb. eşyalar gönderilmektedir. Kendisi bu türden bir hediye ile düğün törenine davet edilen kimse, mutlaka başka bir hediye ile bu merasime icâbet etmektedir.

Kars’taki Caferîlerde düğün töreninin içeriği ve şekli ailenin yapısına ve bütçesine göre farklılık arz etmektedir. Ancak görünen o ki Kars Caferîleri, düğünlerinin görkemli ve ihtişamlı olmasına fazlasıyla dikkat ederler. Buna göre düğün, ya çalgılı ya da mevlitli yapılır. Ancak düğün mevlitli olacaksa, bu düğün davetiyesinde özel olarak belirtilir. “*Peygamberli düğünümüze bekleriz*” gibi tabirler

kullanılır. Ya düğün günü ya da düğünden kısa bir süre sonra resmi nikâh mutlaka kıyılır.

Yukarıda belirttiğimiz gibi Caferîlerde normal-daimî nikâhın yanında bir de geçici (mut'a) nikâhı vardır. Bu nikâhın inançlarında yer almasına rağmen Kars'taki Caferî kesimde çok fazla uygulandığı söylenemez. Mut'a nikâhı, süresi belirli geçici bir nikâhtır. Eşinden uzakta olan bir erkeğin cinsel isteklerini karşılamak ve günaha girmemek için dul bir kadınla ve kadının ailesinin bilgisi dâhilinde belli bir süreliğine kıyılan nikâhtır. Bu nikâhta kadına mehir de verilmektedir. Kadının şartları geçerlidir. Çünkü boşandıktan sonra kadın iddet bekler. Bu nikâhtan çocuk olursa velâyeti o şahsa (babaya) aittir. (*Seyyîd Elekber Işık*).

Kars özeline inildiğinde mut'anın bugün itibariyle uygulanma imkânının kalmadığı gözlenmektedir. Görüştüğümüz ahuntlar, eski dönemlerde dul kalan kadınlar hakkında dedi-kodu yapılmasını önlemek ya da iâşelerinin temini noktasında bu hususta bazı tavsiye ve teşviklerin yapıldığını beyan etmişlerdir. Çünkü onlar, Caferî fıkında buna cevâz verildiğine inanmaktadırlar. Fakat bugün itibariyle mut'a, sırf cinsel ihtiyaçları karşılamak üzere belli süreliğine ücret karşılığında oluşan bir hukuk olduğu için, bazı Caferîler bu uygulamayı bir çeşit zina olarak da algılamışlardır. Bu anlamda kişi için en hayırlı olanın, daimî nikâh olması gerektiği anlayışı benimsenmiştir.

Kars Caferî kültüründe boşanma oranı, Sünî ve diğer kesime ait insanlara oranla daha düşük seviyede seyretmektedir. Hiç kuşku yok ki bu önlemin alınmasında, molla veya ahuntlar tarafından gerçekleştirilen aile içi rehberlik ve irşâd derslerinin önemli ölçüde etkisi olduğu gözlenmektedir. Öyle ki Caferî ahunt ve mollaların, vaaz ve sohbetlerinde ailenin önemini ve toplumsal yapıdaki etkilerini anlatan sohbetlere yer vermeleri kanımızca bu oranda etili olmuş gibi gözükmektedir. Ancak buna rağmen boşanmalar yok değil. % 5'lik bir seviyede kalsa da boşanma gerçekleşmektedir. Boşanmanın en önemli sebepleri ise şiddetli geçimsizlik ve ekonomik bazı gerekçelerdir. Kars Caferîleri, boşanmak için mahkemeye dava açmakata ve bu sonuca göre hareket etmektedirler. Bu durum işin resmi

tarafını ilgilendirmekte olup onlara göre bir Caferî, gerçek anlamda ancak bir ahuntun muvafakatıyla bu süreci tamamlamış sayılmaktadır. Çünkü onlarda boşanmanın dinen sağlanmasını ifade edecek bazı beyanların söylenmesi gerekir ki, bunu da ancak bir din âlimi ifâ edebilir.

3.2. Doğum ve Sünnet

Caferî inancına göre bir bayanın hamileliği boyunca bazı hususlara dikkat etmesi gerekir. Sözelimi, pislik ve çöplüğün bulunduğu yerlerde dolaşması kesinlikle uğursuzluktur ve kadına zarar verir. Çünkü buralarda cinlerin ve ifritlerin çoğunlukta olduğuna ve yaşadığına inanılmaktadır. Hamile bir bayan, herhangi bir odadan diğerine geçerken veya akşam vakti dışarı çıkarken mutlaka besmele çekmelidir. Kars Caferîleri, hamile bir bayanın hamileliği boyunca bulunduğu ortamın çocuğun karakterinin şekillenmesine etki edeceğine inandıkları için devamlı güzel ortamlarda bulunmaya dikkat ederler ki, çocuğun karakteri güzel olsun.

Yukarıda Caferî örf ve âdetleriyle ilgili sıralanan anlayış ve tutumların, Türk halk inancında da yer alan ve benimsenen bir gelenek olduğu bilinmektedir. Caferîler, köken olarak Azerî Tükleri olduğundan benzer anlayış ve uygulamaların Türk halk inancında da varlığını korumuş olduğunu burada ifade etmek gerekir. Nitekim eski Türklerde, gelinin gece asla dışarı çıkarılamayacağı hatta karanlıkta yalnız dolaşmasının uğursuzluk ve kötülük doğuracağı kanaati hep yaygındır.

Kars Caferîlerinde hâmile kadının rüyâsında elma görmesi “kızı”, altın görmesi de “oğlu” olacağı şeklinde yorumlanmaktadır. Hâmilelik boyunca bebek için hazırlık yapılır. Caferîler, bebek dünyaya geldikten sonra ona güzel bir isim koymaya çalışırlar. Özellikle Caferîlik bilincine sahip olanlar erkek çocuklarına *Murtazâ, Mehdi, Muhammed, Ali, Hasan, Hüseyin, Azer, Abbâs, Ali Asker, Ali Ekber, Elekber, Ali Haydar, Ali Osman, Ali İbrahim Can, Cafer, Kasım ve Hıdır* gibi isimleri koyarken; kız çocuklarına ise *Fatma, Zehra, Zeynep, Ru-*

gayye, Kübra, Gülcan, Bircan, Betül, Büşra ve Derya gibi isimleri vermektedirler. Bunun yanında Hz. Ali'ye muhalefet ettiğine inandıkları Ömer, Ebubekir, Osman, Ayşe, Talha ve Zübeyr gibi isimlere rastlamak neredeyse mümkün değildir.

Çocuk dünyaya geldikten sonra ailedeki en yaşlı bayan, çocuğun kulağına ezan okur ve sonra sağ kulağına üç defa ismini söyler. Bebeğin üzerinde devamlı küçük Kur'an ve çeşitli duâlar bulundurulur ve 40 günlük olana kadar mecbur kalınmadıkça bebek evden dışarı çıkarılmaz. (*Derya Ağabeyli*). Caferilere ait bu uygulamalar, aynı şekilde Kars'taki diğer insan gruplarınca da benimsenen bir çeşit âdetlerdir. Bu bakımdan Kars, çok çeşitlilik ve kültürlülüğün olduğu bir alandır. Dolayısıyla da burada yaşayanların, kendi gelenek ve göreneklerinden etkilenmesi kaçınılmazdır.

Erkek çocuğun sünnet ettirilmesi ve kirvelik Kars Caferileri için önemli bir olaydır. Çocuk, 3-5 yaşlarına geldiğinde genelde sünnet ettirilir. Ailenin tercihinine bağlı olarak sünnet töreni ya çalgılı ve eğlenceli ya da mevlitli yapılır. Ancak her ikisinde de gelen davetlilere öğlen yemeği ikram edilir (*et, üzümlü pilav, tatlı ve ayran*). Sünnette çocuğa hediye ile gelmek özellikle de altın takmak önemsenen bir durumdur. Sünnet töreninden önce sevilen bir aile kirvelik için seçilir. Eski dönemlerde kirvelik çok önemsenen ve hassasiyetle takip edilen bir gelenek iken, bugün itibarıyla aynı değer ve önemini koruduğunu söylemek mümkün değildir. Çünkü eski anlayışta kirvelikle arada akrabalık bağı olduğuna inanılırdı. Hatta kirve olan aileye kız verilmez ve onlardan da kız alınmazdı. Çünkü sünnet olan çocukla, kirve olan kişinin kızlarının kardeş gibi olduğuna ve bunun için evlenmelerinin kesinlikle câiz olmadığına inanılırdı. Hatta ocuğun sünnet kıyafeti ile törene ilişkin bazı masrafların tamamen kirveye ait olduğu kannati yaygındı. Bu nedenle en yüksek takıyı da, kirve takardı. Fakat bugün Kars'ta, bu anlayışın izlerine rastlamak neredeyse olanaksızdır. Eskiden kız alma-verme anlayışı yokken, bugün kirvelerle çok rahat akrabalık bağları oluşturulabilmektedir. Kars Caferilerinde, özellikle de bu hususta geçerli olan ana unsur maddî imkân ve olanaklardır. Bu durum aslında, toplumun hemen hemen her kesiminde yaşanır bir arıza halini almıştır. Maddî imkân

ve olanakların hâkim olduğu arenada, ne dine ne maneviyâta ne de toplumsal gelenek ve göreneklere yer vardır. (*Seyyid Elekber Işık*).

3.3. Cenaze ve Defin

Kars Caferileri, ölüm döşeğinde ağır hasta olan bir insanın yanında devamlı Kur'ân okurlar ve hastaya kelime-i tevhîdi tekrar ettiriler. Bu âdet, o insanın manevî olarak rahatlama için yapılan bir telkin terapisisidir. Bu uygulamanın benzerleri, Anadolu halk inancında da yer almaktadır. Halk arasındaki inanca göre, eğer kişi can vermekte zorlanmışsa ve öldükten sonra yüz hatları asıksa cehennemlik; kolay can vermişse ve can verdikten sonra huzurlu bir yüze sahipse cennetlidir. Bilindiği üzere Sünnî kesimdeki bakış açısı da, hemen hemen Caferilerdeki gibidir. Yine bir insan eğer gözü açık ölmüşse, ya bu dünyadan muradını alamadığına ya da çok sevdiği birini göremeden ölüp gittiğine yorumlanmaktadır (*Seyyid Elekber Işık*).

Kars'ta Caferiler ölü kefenlenirken, ölünün her iki kolunun altına yeni kesilmiş söğüt ağacının ince küçük bir dalını veya kontreplak küçük-ince bir tahtayı yerleştirmektedirler. Bunun tam ismi, "halet"tir. Bu dal parçalarının üzerinde, on iki imâma ait olduğu kabullenilen Arapça bazı duâ ve temenniler bulunur. Ahunt/mollalar, bu uygulamanın ölüye kolaylık olsun diye duâ niyetine yapıldığını savunurlar ancak, halk arasındaki genel kanı, ölünün sırat köprüsünden geçerken bu dal parçalarına tutunup karşıya kolay geçeceği şeklindedir.

Caferilerin mezarlarının, şekil bakımından diğer mezarlarla arasında pek fazla bir farkı yoktur. Kars'ta Caferilerin kendilerine ait kabristanlıkları olduğu gibi her kesimden insanın ölülerini beraberce defnettikleri mezarlıkları da vardır. Hiç kuşkusuz kadın mezarları erkek mezarlarına göre daha derin yapıldır. Hemen hemen insan göğsü seviyesine kadar derin kazılmasına hassasiyet gösterilir. Kadın cenaze defnedilirken, mutlaka o kadının ya erkek kardeşi ya da oğlu kabre girerek işlem bitinceye kadar bekler. Erkek mezarların derinliği ise, göbek hizasına kadardır. Maddî imkânları ölçüsünde dileyen mermerden ve gösterişli mezarlar yaptırmakta hatta mezar taşına

ölen kişinin resmini yapıştırmakta ve dünyadayken neyle çok iştigal etmişse onların resim ve figürlerini mezara çizmektedir. Kuşkusuz Seyyid mezarları farklılık gösterir. Peygamber soyundan gelen kişilerin kendilerine olduğu gibi öldükten sonra mezarlarına da büyük saygı gösterilir. Mezarlığa gidildiğinde Seyyid mezarlarının başında duâ edilir. Ayrıca bir adakta bulunan kimse, şayet dileği gerçekleşirse getirip Seyyidin mezarı başında mum yakar.

Kars Caferliğinde, İğdırdan farklı olarak (İğdır Caferilerinde ölünün 52. günü de kutsanmıştır) ölen bir kişinin 3. 7. ve 40. günü ayrı bir öneme sahiptir. Özellikle bu günlerde Kur'an, hâtim ve mersiye okutulur; yemek, helva ve kuruyemiş vs. dağıtılır. (*Derya Ağabeyli*). Kur'an'dan Mülk sûresinin okunması evladır. Ayrıca cenazeden sonra 40 gün televizyon açılmaz; ölen Caferî birisinin evinde televizyonu sonradan eve gelen ya Seyyid ya da ahunt kendisi açar. Caferî inancına göre, ölen bir insanın yarım kalan ibâdetlerinin ya da üzerinde bulunan bir borcun ödenmesinin faydasının ölen kişinin kendisine dokunduğuna inanılmaktadır. Mesela oruç borcu olan bir annenin oruçlarını evlatları tutar ya da hacca gitmeye niyetlenip gidemeyen birinin yerine öldükten sonra başka biri gidebilir. Nasıl ki maddî borçlar ödenebiliyorsa, Allah'a karşı borcu olarak ölen birinin borcu da kişinin yakınları tarafından ödenebilmektedir. (*Seyyid Elekber Işık*).

Kars Caferîlerinin cenaze ve defin işlemleri söz konusu olduğunda, merkezde ölen bir Caferînin cenaze namazını ahunt ya da molla kıldırılmaktadır. Aynı şekilde köylerde de Caferî öldüğünde onun namazını orada bulunan ahunt/molla kıldırılmaktadır. Kars söz konusu olduğunda, köylerdeki cenaze işlerini de merkezden oralara giden ahunt veya mollalar ifâ çalışmaktadırlar. Cenaze namazlarına, Sünnî cemahtan da katılımlar olabilmekte hatta taziyeler yapılmaktadır.

Ölünün toprağa verildiği gün ya da o günün akşamı, cenaze sahiplerince taziyede bulunulana ile misafirlere mutlaka et yemeği, üzümlü pilav, tulumba tatlısı ve ayran gibi yemeklerle ikramda bulunulur. Taizyeler yaklaşık bir hafta (7 gün) kadar devam eder. Taziyede genel olarak duâ edilir ve başta Fâtiha olmak üzere Kur'an'dan

süreler okunur. Ölen Caferînin bağışlanması için yakarış ve niyazda bulunulur.

3.4. Bayramlar

Bilindiği üzere Caferîlikte bayram kutlamaya bir hayli önem verilmektedir. Gözlemleyebildiğimiz ya da ulaşabildiğimiz kadarıyla Kars Caferîleri, Ramazan orucu sonunda Ramazan bayramını ifaya çalışmaktadırlar. Hatta Kars Caferîleri Ramazan bayramına “ölü bayramı” da derler. Bayram namazını camide cemaatle kılmaktadırlar. Namazdan sonra birbirleriyle bayramlaşmakta ve konu-komşuyu ziyaret etmektedirler. Caferîlerde, bayram günleri mezarlığa gidilerek Kur’ân okunması ve duâda bulunulması önemli bir dinî vecibe olarak kabul edilmiştir.

Aynı şekilde kurban kesilmesi de, önemli bir dinî ibâdettir ve vâciptir. Kars’taki tıpkı diğer insan gruplarında olduğu gibi genel olarak bayramın ilk günü kurbanlarını kesmektedirler. Kurbanlığın en iyisinden seçilmesi ya da en gösterişli olması onlar için makbuldür. Kurban bayramında işinin ehli birisi, namazdan sonra kurbanlık hayvanı sağ tarafına yatırıp kıbleye doğru döndürür ve besmele çekerek hayvanı boğazlar. Nişanlı olan kıza, kurban bayramında koç hediye edilmekte bu koçun en gösterişli ve değerlisi olmasına dikkat edilmektedir. Nitekim Caferî kökenli genç bir kız bir görüşmemizde bize şunları aktarmıştır:

“Bizde, kurban bayramında nişanlı olan kıza çok değerli bir koç veya en görkemli bir koyun götürülmekte ancak, bu, öyle sıradan bir koç ya da koyun olmaz. Bu hediyenin üzerine şekerleme çikolatalar dökülmekte ve kurdelelerle özenle süslenmektedir. Bir de, koçun üstüne altın bilezik bağlanmakta ve nişanlı kıza gönderilmektedir.” (Betül Orbegi).

Kadir gecesi ile Mevlit, Berat, Regaib ve Miraç kandilleri Kars Caferîleri için çok önemli olan ibâdet dilimleridir. Bilindiği üzere İran’da, üç aylar veya mübarek gün ve gece olarak kutlanan zaman dilimlerine pek rastlanmaz. Tam tersine Kars’ta mezkur gün ve gecelerde camilerde bazı etkinlikler ve kutlamalar yapılmaktadır.

Bugün ve gecelerde kadınlar da camilere gelirler ve kendilerine ayrılan bölmede otururlar. Mollalar veya ahuntlar Kur’ân okur, duâ eder ve ağlayarak imâmların hayatlarından örnek mersiyeler okurlar. Bu arada camidekilerin (özellikle kadınların) hıçkırıkları birbirine karışmakta ve arada bir sine dövmekte veya topluca salavât getirmektedirler. Caferîler, çok ağlayıp duâ ederlerse, Allah’ın İmâm Mehdi’nin ortaya çıkışını daha öne alabileceğine inanmaktadırlar. İmâm Mehdi’nin görünmesinin kolay olması ve hızlanması için topluca yakarıшта bulunmaktadırlar.

Caferîlerin Nevruz bayramı, İran’da ve ülkemizin her bölgesinde olduğu üzere her sene 21 Mart günü kutlanmaktadır. Hz. Ali’nin tahta ıktığı gün olarak bilinen bu günde yemekler verilmekte, şekerşerbet dağıtılmakta, çikolata ve bademler kırmızı yumurtalar ile birlikte sunulmakta, mersiyeler okunmakta ve duâ edilmektedir. (*Derya Ağabeyli*). Çünkü onlarda 21 Mart günü baharın başlangıcı olarak bilinmekte ve bayram havası içinde kutlanmaktadır. Bu bayrama, “yeni gün” anlamında “nevruz” denmektedir.

Kars Caferîleri için nevruz coşkusu daha Mart ayının başında başlar. Bu sebeple evlerde bayram temizliği yapılır, çevre temizlenir, boya-badana yapılır. Bayramdan önce bayramlık kıyafetler alınır. Bayram kutlamaları, Mart’ın ilk üç haftası süresince devam eder.

Mart ayının girmesiyle birlikte Caferîler küçük saksılara buğday ekip yeşertmekte ve bunu evlerinin bir köşesine koymaktadırlar. Buna, “*semeni yeşertmek*” denir. Bu, yeni bir başlangıcı, toprağın canlanmasını, bereketini simgelemektedir. Caferîler böyle yaparak evlerine bolluk ve bereketin girmesini ümit etmektedirler. Gerçekte Türk örf ve geleneğinde, baharın bir müjdeleyicisi olarak “semeni yeşertmek” önemli bir anlayışı simgelemektedir. Çünkü “semeni yeşertmek”, eski Türklerde yeniliği, orijinalliği, hayata bakışı ve arınmayı temsil etmektedir.

Bilindiği üzere Hz. Hüseyin (a.s.) ve beraberindekilerin Yezid b. Muâviye’nin askerleri tarafından şehit edildiği Aşûrâ Günü’nün içinde bulunduğu Muharrem ayı ve ondan sonra gelen Sefer ayı Caferîler için “mâtem ayları” olarak kabul edilmektedir. Bu iki ay

boyunca Caferîler, kesinlikle herhangi bir eğlence yapmazlar ve eğlencelere de katılmazlar. Düğün, nişan, sünnet, doğum günü vs. kutlamalar hep bu iki aydan sonrasına ertelenmektedir. Evlerde televizyonlar açılmaz, radyolar dinlenmez. Ayrıca sadece Caferîler değil, çoğunluk denebilecek kadar sayıda diğer Sünnî kesime ait insanlar da bu aylarda düğün, nişan ve sünnet tarzı büyük eğlenceli etkinlikler yapmamaya özen ve hassasiyet gösterirler. Böyle düşünmeyip bu aylar içinde çalgılı düğün ve eğlence yapan Sünnîler de vardır. Bunlar özellikle Caferîlerin çoğunlukta yaşadığı yerleşim bölgelerinden uzağındaki Sünnî kesimi oluşturmaktadır.

Kars'ta Muharrem ayının geldiği Caferî uygulamaları anlaşılmalıdır. Bu dönemde şehrin belli başlı alanlarına Kerbela resimleri asılır ve duyurular yapıştırılır. Bunlardan başka çoğu yerde ve Caferîlere ait camilerin bahçe duvarlarındaki demirlere ya da caminin farklı yerlerine mâtem ve acıyı simgeleyen siyah örtüler takılmaktadır. Bu dönemde Kars Caferîleri et yemezler, su içmezler; giyimkuşam ve özel işlerini ötelerler. Kadınlar, asla makyaj ve süslenmede bulunmazlar hatta ruj ve saç boyatma gibi dış süsü andıran anlayışlardan olabildiğince uzak kalırlar.

Bu dönemde Caferîler, 10. gün akşamına kadar camilerinde toplanmakta, Kur'an okumakta ve ibâdet edip mersiye dinlemektedirler. Hz. Hüseyin ve beraberindekilerin şahâdetini anlatan ağıtlar eşliğinde kadınlar sinelerini; erkekler de kafa ve diğer azalarını dövmektedirler. Sadece elleriyle sine ve kafalarına vururlar. Bazı erkekler, sırtı açık siyah bir kıyafet giyerler. Sırt daire şeklinde açıktır ki, zincir sırta vurulduğunda bedenle teması sağlanması sebebiyledir. Camilerdeki törenler bittikten sonra herkes, Azerî mezarlığına doğru yürümeye başlar ve yollar trafiğe kapatılır. Yolun ortasında deste grupları, yol kenarında ise diğer insanlar mezarlığa yürürler. Mezarlıkta kürsü kurulur ve mahşerî kalabalığı andıran insan topluluğuna konuşmalar yapıp mersiyeler okunur. Orada bulunan halkın bir kısmı bu mersiyelere göz yaşlarıyla eşlik ederler. Çünkü molla/ahunt, mersiyeği ağlayarak ve o gün Kerbela'da yaşananları dramatize ederek çok dokunaklı bir şekilde okur. Kur'an okunur ve duâ edilir.

DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Caferilik, itikâta Şî'a'nın İmâmiyye veya İsnâ Aşeriyye koluna bağlıdır. Başka bir söylemle Caferilik, İmâmiyye veya İsnâ Aşeriyye'nin imâmet zincirinde bulunan ve Ebû Hanife'nin de hocası olan İmâm Cafer es-Sâdık'ın fıkıh anlayışına bağlı kalan ve bu fikhî anlayışın gerek ve sorumluluklarını yerine getirmeye çalışan kesimi ifade etmektedir. Bugün itibariyle en yaygın oldukları ülke kuşkusuz İran'dır ve İmâmiyye bu ülkenin resmî mezhebini teşkil etmektedir. Özellikle de I. Dünya Savaşı'ndan sonra Azerbaycan ve Türkmen oymaklarından oluşan kimi gruplar, İran üzerinden ülkemizin doğu kentlerine buradan da, Anadoluya ve daha büyük kentlere göç etmişlerdir. Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşundan itibaren Orta Asya'dan ülkemizin doğu şehirleri olan Kars, Iğdır, Ağrı ve Ardahan gibi belli merkezlerle yerleşen Kars Caferileri (Azerî Türkler), ülkemizde değişik etnisiteye mensup insanlar arasında yaşama imkânı yakalamışlardır. Zaman içerisinde sosyal, kültürel, siyasal ve ekonomik bazı gerekçelerle ülkemizin değişik kentlerine hatta büyük şehirlere göç etmişler ve oralara yerleşmişlerdir.

Yaptığımız gözlem, araştırma ve görüşmeler sonucunda Kars yöresinde yaşayan Caferilerin, benimsemiş oldukları dinî inanç ve ibâdet anlayışları açısından geleneksel Caferî din anlayışıyla aynı paralelde hareket ettiklerini veya benzer bir dinî geleneği temsil ettiklerini söylemek mümkündür. Özellikle de usûlu'd-din dediğimiz temel inanç ilkelerini benimsemiş ve onların gereğini yerine getirme konusunda aralarında herhangi bir farklılık söz konusu değildir. Caferilik daha çok fikhî uygulama ve münasebetlerle tezahür ettiğinden, onların kabullenmiş oldukları fikhî esasların Kur'ân'ın özüne aykırı olduğunu söylemek imkânsızdır. Bu nedenle Kars Caferiliğinde, fıkıh ve ibâdet esasları açısından herhangi bir aksaklık ve kusur söz konusu değildir. Sünnî ve diğer kesimlerle aralarında var olduğunu söylediğimiz farklılıklar ise, tamamen içtihadî ve hukukî nitelikte kayda değer farklılıklardır.

Sosyal-toplumsal alana dönük uygulama ve pratikler açısından bakıldığında Kars Caferiliğinin dinsel, tarihsel, kültürel ve yöresel etkenler altında şekillenmiş olduğu en bariz biçimde kendini ortaya

koymuştur. Bu teşekkülde, Kars gibi farklı etnik yapıya sahip olan insanların birlikte yaşam tecrübelerinin önemli ölçüde etkisi olmuştur. Kars Caferilerinin dinsel, kültürel ve yöresel bütün uygulamaları, mutlaka dinsel-mezhepsel bir zemin üzerinde teşekkül etmiştir. Öyle ki çocuklarına verdikleri isimlerinde, yaptıkları nişan ve düğün geleneklerinde; cenaze, defin ve taziye uygulamalarında hatta matem ayı olarak ilan ettikleri Kerbela ve Aşûrâ günlerinde kesinlikle bu mirasın izlerine rastlamak mümkündür. Ancak onların benimsediği ve uyguladığı sosyal-kültürel âdet ve göreneklerinin birçoğunun izleri eski Türk kültüründe fazlasıyla bulunmaktadır. Sözelimi, nişan, düğün ve evlilik anlayışlarından tutun da cenaze ve defin uygulamalarına kadar olan her şey, aslında Orta Asya Türk kültür hazinesinin havuzunda saklıdır.

Son olarak, sosyal-toplumsal yardımlaşma ve dayanışma unsuru açısından Kars Caferileri, Türk toplumunda önemli bir harç vazifesini üstlenmişlerdir. Çünkü yüzyılı aşkın süredir aynı toprak ve kara parçası üzerinde diğer insan gruplarıyla birlikte yaşayarak milli birlik ve seferberliğin en güzel timsali olmuşlardır. Kendi dinî anlayış ve uygulamaları ne olursa olsun özlerinde sakladıkları din, millet, vatan ve bayrak aşkı onları, bu toplumun ve insanlığın birer parçası olarak telakki etmiştir.

KAYNAKÇA

- Ahatlı, Erdinç. *Peygamberlik ve Hz. Muhammed'in Peygamberliği*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011.
- Akbulut, Ahmet. *Sahabe Devri Siyasî Hadiselerinin Kelâmî Problemlere Etkileri*. İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1992.
- Albayrak, Ali. "Dinî Gruplar Bağlamında Caferilik" *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Elazığ: Din Sosyolojisi Anabilim Dalı, c. XII: II, 2008:111-128.
- Algar, Hamid. "İran (Kültür ve Medeniyet)" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (İstanbul: TDV Yayınları, c. 22, 2000: 409-413.

- Allouche, Adel. *Osmanlı-Safevî İlişkileri*. çev. Ahmet Emin Dağ. İstanbul: Anka Yayınları, 2001.
- Demirci, Filiz. *Caferîlerin Dinî Örf ve Âdetleri -İğdır Örneği-*. Yüksek Lisans Tezi, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006.
- Demirci, Kürşat. *Eski Mezopotamya Dinlerine Giriş -Tanrılar, Ritüel, Tapınak-*. İstanbul: Ayışığı Kitabevi, 2013.
- Doğan, Hüseyin. “Muş-Varto Alevîlerinde Dinî İnanç ve Sosyal Hayat” *Geçmişten Günümüze Alevîlik I. Uluslararası Sempozyumu* ed. Mehmet Yazıcı, Bingöl: Bingöl Üniversitesi Yayınları, 2014, s. 94-124.
- Doğan, Hüseyin. *İlk Dönem İslâm Kelâmcılarında Dinsel Metinleri Anlama ve Te’vîl Problemi*, Samsun: Kardeşler Ofset-Matbaacılık, 2011.
- Glazebrook, Phillip. *Journey to Kars*. New York: 1984.
- Gündüz, Tufan. “Kars”. *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, c. 24, 2001: 515-518.
- Güngör, Ebubekir. *Türkistan’da Fikir Akımları*. İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayınları, 2011.
- Hamedânî, Ahmet Sabri. *Caferî Mezhebi ve İmâm Cafer Sâdık (a.s.) Buyrukları*. İstanbul: Kevser Yayınları, 2014.
- Kars Valiliği *İl Nüfus Müdürlüğü Arşivi Kayıtları* (02.02.2017).
- Kars Valiliği *İl Gıda, Tarım ve Hayvancılık Müdürlüğü Arşivi Kayıtları* (08.02.2017).
- el-Kerâcîkî, Ebu’l-Feth Muhammed b. ‘Ali. *Kenzu’l-Fevâ’id*. Kum: Bustâne Ketâb, 1410.
- Kırzioğlu, M. Fahrettin. *Kars Tarihi*. İstanbul: Işıl Matbaası, 1953.
- Koroğlu, Kemalettin, *Eski Mezopotamya Tarihi -Başlangıcından Perslere Kadar-*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2015.
- el-Küleynî, Ebû Ca’fer Muhammed b. Ya’kûb. *el-Kâfi* “Kitâbu’l-Hucce”. Tahran: Bustâne Ketâb, 1365.

- Mutlu, İsmail. *Tarihte ve Günümüzde Caferîlik*. İstanbul: Mutlu Yayıncılık, 1995.
- en-Nesefî, Ebu'l-Mu'în Meymûn b. Muhammed. *Tabşıratu'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*. thk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün. Ankara: Diyânet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003.
- Niyazov, Ahmet. *Caferî Fıkında Boşama Yetkisi*. Doktora Tezi. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006.
- en-Nu'mânî, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. İbrâhîm. *Kitâbu'l-Ğaybe*. Tahran: Bustâne Ketâb, 1397.
- Ögel, Bahaeddin. *Türk Kültür Tarihine Giriş*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2000.
- Öz, Mustafa. *İmâmiyye Şiasında Onikinci İmâm ve Mehdi İnancı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2005.
- Öz, Mustafa. *Başlangıçtan Günümüze Şülik ve Kolları*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011.
- Öztürk, Emine. *Dinî ve Kültürel Ritüelleriyle Caferîlik*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011.
- Öztürk, İbrahim. *Caferîliğin (İmâmiyye) Anadolu'ya Girişi*. Yüksek Lisans Tezi. Manisa: Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006.
- Pak, Zekeriya. *Allah-İnsan İletişimi*. Ankara: İlahiyât Yayınları, 2005.
- Piyadeoğlu, Cihan, *Güneş Ülkesi Horasan -Büyük Selçuklular Dönemi-*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2012.
- er-Râzî, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. 'Ömer b. Fahreddin. *Mefâtihu'l-Ğayb - et-Tefsîru'l-Kebîr-*. Beyrut: y.y., 2004.
- Savory, Roger. *Iran Under The Safavids*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

es-Serahsî, Ebû Bekir Muhammed b. 'Ahmed. *el-Mebsût*. Beyrut: yy., trs.

Şerif el-Murtezâ, Ebu'l-Kâsım 'Ali b. Hüseyin. *Tenzihu'l-Enbiyâ ve'l-E'imme*. thk. Fâris Hassûn Kerim. Bustâne Ketâb Publishers: 1387/2009.

Şeyh Sadûk, Muhammed b. 'Ali b. Bâbeveyh. *et-Tevhîd*. trc. Muhammed 'Ali Sultânî. Tahran: Merâkizu'l-Pakş, 1382.

Taşpınar, Zeki. *Bütün Yönleriyle Kars*. İstanbul: Haşmet Matbaası, 1969.

Ünal, Oğuz. *Horasan'dan Anadolu'ya Türkiye Tarihi*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2014.

Üzüm, İlyas. *İnanç Esasları Açısından Türkiye'de Caferîlik -Türkiye'deki Azerî Şîilerin Bugünkü Dinî İnanç ve Yaşayışları-*. Doktora Tezi. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1993.

Şİİ-USÛLÎ DÜŞÜNCE AÇISINDAN ŞEYH MÜFİD İLE ŞERİF el-MURTAZÂ MUKAYESESİ

Comparison of Shaikh Mufid and Sharif al-Murtada
From Shi'i-Usuli Perspective

Habib Kartaloğlu* | Ziya Erdinç**

Öz

Şii-İmâmî düşünce de doktrin ve pratiğin yorumlanmasında aklın önemli bir yeri olduğunu savunan Şeyh Müfid ve Şerif el-Murtazâ, doktrinel esaslarının açıklanmasında umümi anlamda mutabıktırlar. Ancak takip ettikleri yöntem sebebiyle aralarında bazı farklılıklar bulunmaktadır. Bu çalışmada iki âlim arasındaki ihtilaf- lar, metodoloji ve imâmetle ilgili bazı konular ekseninde ele alınmıştır. Şeyh Müfid ile Şerif el-Murtazâ'nın yöntem açısından mukayesei kendi sistemlerini bina ettikleri akıl, haber-i vâhid ve ashâbü'l-hadis ekseninde değerlendirilmiştir. İmâmet tartışmaları bağlamındaki mukayese ise imamın bilgisi, gaybet, bedâ ve rec'at meseleleri ile sınırlı tutulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Şeyh Müfid, Şerif el-Murtazâ, Usûlî Düşünce, Akıl, Haber-i Vâhid, Gaybet

Abstract

Shaikh Mufid and Sharif al-Murtada, who gave priority to reason in the interpretation of Shii-İmami doctrine, are mainly in agreement with each other on the expression of the doctrinal components of the faith. Yet, they are in disagreement on the method to be followed. In this article, their different ideas are analyzed by taking some methodological issues and some topics related to the imama into account. The ideas of Shaikh Mufid and Sharif al-Murtada are compared on the issues of *aql*, prophetic saying transmitted only by one transmitter (*al-khabar al-wahid*) and the People of hadith (*ashab al-hadis*). They based their theological systems on these issues. The comparison on the issue of *imama* is confined to the issues of the knowledge of imam, occultation, *bada* and *raj'a*.

Keywords: Shaykh al-Mufid, Sharif al-Murtada, Usûliyya School, Aql, Khabar al-Wahid, The Occultation.

GİRİŞ

Gaybet-i kübrâ'nın (329/941-...) başlamasıyla mutlak otorite sahibi imâmla irtibatın kesilmiş olması, Şii-İmâmîyye tarihinde önemli

* Dr. Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, hkartaloglu@sakarya.edu.tr

** Arş. Gör. Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, zerdinc@sakarya.edu.tr

Başvuru Submission	Kabul Accept	Yayın Publish
29.03.2017	02.06.2017	30.06.2017

değişim ve dönüşümler meydana gelmiştir. Bu dönemde İmâmî toplumun karşılaştığı fikhî ve itikadî problemlere çözüm üretmede aklın gereklerine uygun hareket edilmesinin yanında belirli prensipler çerçevesinde zaman ve şartların getirdiği ihtiyaçlar doğrultusunda fikhî hükümlerin istinbâtının gerekliliğini savunan Usûlî düşünce, Şeyh Müfid (ö. 413/1022) ile birlikte sistemleşmeye başlamıştır. Şeyh Müfid öncesi dönemde Usûlî âlimlere referans oluşturmuş bazı simalara rastlamak mümkün olsa da düşüncenin ana hatlarıyla ortaya çıkmasında ve sistemleşmesinde en önemli pay Şeyh Müfid ve öğrencilerine aittir.

Şeyh Müfid lakabıyla meşhur olan ve gaybet sonrası Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed en-Nu'man el-Hârisî el-Bağdâdî, 336/948 yılında dünyaya gelmiş olup 413/1022 yılında Bağdat'ta vefat etmiştir. İlk eğitimini babasından alan Şeyh Müfid, asıl eğitimini erken yaşta geldiği Bağdat'ta tamamlamıştır. O, Şeyh Sadûk (ö. 381/991) ve Ebu'l-Kâsım Ca'fer İbn Kuleveyh (ö. 368/978) gibi Ahbârî âlimlerin yanı sıra, görüşlerini eleştirmiş olsa da İbnü'l-Cüneyd (ö. 381/991) gibi rasyonel düşüncenin önemli bir temsilcisinden ve Mu'tezile ekolüne mensup İsâ er-Rummânî (ö. 908/994) gibi âlimlerden ders almıştır. Farklı kesimlere mensup hocalardan ders almasının bir sonucu olarak Şeyh Müfid, meseleleri farklı açılardan değerlendirebilme imkânı elde etmiş ve geleneksel İmâmî düşünce ile rasyonel kelamı sentezleyerek bir taraftan bir taraftan Şii-Usûlî düşüncesinin oluşmasına zemin hazırlarken diğer taraftan da hadis merkezli geleneksel Kum ekolünün zayıflamasının yolunu açmıştır.¹ Öte yandan yaşadığı dönemde Şii-İmâmîler'in liderliğini üstlenen Müfid, aralarında Şerif el-Murtazâ (ö.436/1044) ve Şeyh et-Tûsî'nin (ö. 460/1067) de olduğu birçok öğrenci yetiştirmesinin yanı sıra mez-

¹ Mazlum Uyar, "Akla Dayalı Şii Kelâmının Oluşmasında Mu'tezilenin Rolü ve Şeyh Müfid", *İslami Araştırmalar Dergisi* 13, sy.1 (2000): 101.

hebî inancını izah etmek veya savunmak maksadıyla muhtelif ebatlarda iki yüz kadar eser telif etmiştir.² Dolayısıyla o, bir anlamda gaybet sonrası İmâmiyye tarihini oluşturan ve günümüzde de mezhep içerisinde hakim anlayış olan Usûlî düşüncenin öncüsü ve kurucusu olması açısından ve Şîî-İmâmiyye'yi diğer İslâmî ekollerden ayıran imamet meselesini eserlerinin ana teması haline getirerek bir taraftan İslam fırkalarına karşı Şîî inançların savunusunu yaparken diğer taraftan da İmâmiyye'nin diğer Şîî fırkalardan farklı olduğunu ortaya koymaya çalışması bakımından ayrı bir önemi haizdir.

Gaybeti kübra sonrası dönemde İmâmî düşüncenin sistemleşmesinde önemli alimlerden bir diğeri de Şeyh Müfid'in öğrencisi olan Ali b. Hüseyin b. Mûsâ'dır. İsminden daha ziyade Şerîf el-Murtazâ lakabıyla tanınan Ali b. Hüseyin, Büveyhîler'in ilim kültür ve hilâfet merkezi Bağdat'a hâkim oldukları bir dönemde 355/966 yılında Bağdat'ta doğmuş ve aynı yerde 436/1044 yılında vefat etmiştir. Büveyhî emirlerinin sağladığı imkânlardan yararlanan el-Murtazâ, birçok âlimden ders alma imkânına sahip olmasına rağmen düşünce yapısının şekillenmesinde önemli pay Şeyh Müfid'e aittir. O, birçoğu Şeyh Müfid'e de öğrenci olmuş Sâlâr ed-Deylemî (448/1056), el-Kerâceki (ö. 449/1057) ve Şeyh et-Tûsî (ö. 460/1067) gibi önemli öğrenciler yetiştirmiş olmasının yanı sıra eser telifine de ayrı bir önem vermiştir. Bu doğrultuda müstakil olarak telif ettiği eserlerle birlikte farklı yerleşim merkezlerindeki taraftarlarının yönelttiği pek çok soruya vermiş olduğu cevapları içeren risâlelerden oluşan yüz küsur eser kaleme almıştır. Müstakil olarak telif ettiği önemli eserlerin başında eş-Şâfi'î *fi'l-İmâme* gelmektedir. Zira bu eserinde el-Murtazâ, Kâdî Abdülcebbâr'ın (ö. 415/1025) *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl* isimli kitabının imâmet ile ilgili bölümünde ele alınan iddiaları ele almak suretiyle Şîa'ya karşı yöneltilen eleştirilere cevap vermiş ve İmâmiyye'nin

² Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ali en-Necâsî, *Ricâlü'n-Necâsî* (Beyrut: Şeriketü'l-A'lemî li'l-Matbu'ât, 2010/1431), 381-384; Ebû Cafer Muhammed b. Hasen et-Tûsî, *el-Fihrist*, thk. Cevâd el-Kayyûmî (y.y.: Müessesetü neşri'l-fukaha, 1417), 238-239; Martin J. McDermott, *The Theology of Al-Shaikh Al-Mufid* (Beyrut: Dâru'l-Maşrîk, 1978), 8-45; Halil İbrahim Bulut, *Şîa'da Usulîliğin Doğuşu ve Şeyh Müfid* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2013), 55-185.

bu konudaki görüşlerini ortaya koymuştur.³ Ayrıca kardeşi Şerif er-Râdî'nin (ö. 406/1015) vefatının ardından Tâlibî nakîbî⁴ olarak görev yapan el-Murtazâ, hem Abbâsî halifeleri hem de Büveyhî emirleri ile yakın ilişki içerisinde olmayı gerektiren nakîblik görevini vefatına kadar devam ettirmiştir. Hocasından sonra Şii-İmâmîyye'nin ilmî liderliğini de üstlenen Şerif el-Murtazâ, bir taraftan Usûlî düşüncenin daha ileri bir noktaya taşınmasına katkı sağlarken diğer taraftan da mezhebe ait ilkelerin akli esaslar temelinde savunulmasında önemli bir görev icra etmiştir.⁵ Dolayısıyla Şeyh Müfid ve Şerif el-Murtazâ, İmâmîyye Şîası'nın temel esaslarının akli temeller üzerine yeniden bina edilmesinin/Şii kelâm ve düşüncesinin ana hatlarıyla oluşmasının öncüsü olmuşlardır. Bununla birlikte Şeyh Müfid ile Şerif el-Murtazâ arasında akla yükledikleri fonksiyon ve akıl-vahiy ilişkisi gibi konularda önemli farklılıklar bulunurken gaybet, bedâ ve rec'at gibi konularda ise öne sürdükleri deliller noktasında ayrışma dikkat çekmektedir. Nitekim Kutbuddin Said b. Hibetullah er-Râvendî (573/1177-8), telif ettiği *el-İhtilâfâtü beyne's-Şeyh Müfid ve's-Seyyid*

³ Kâdî Abdülcebbar'ın eserine bir reddiye olarak telif edilen eş-Şâfi'ye karşı Abdülcebbar'ın öğrencisi Ebû'l-Hüseyn el-Basrî (ö. 436/1044) karşı bir reddiye telif etmiştir. Bunun üzerinde de hocası el-Murtazâ'nın isteğiyle Sâlâr ed-Deylemî karşı bir reddiye olarak *er-Redd ala ebi'l-Hüseyn el-Basrî fi nakzi's-şâfi* eseri kaleme almıştır. Bkz. Ebû Ca'fer Reşidüddin Muhammed b. Ali İbn Şehrâşûb, *Me'âlimü'l-'ulemâ fi fihristi kütübî's-şî'a ve esmai'l-musan-nifîn minhüm kadîmen ve hadîsen*, nşr. Abbas İkbâl (Tahran: Matba'atü'l-Ferdin, 1353/1934), 123.

⁴ Nakîb, ehl-i beyt'in soy bilgisini muhafaza etmek ve onlara ait gelirleri topluluk adına sevk ve idare maksadıyla devlet tarafından tayin edilen kişidir. Bu müessesenin başında bulunan kişiye "*Nakîbü'l-eşraf*" denilmektedir. Abbasiler döneminde kurumun başına Abbâsî nakîbî tayin edilirken Büveyhîler'in Bağdat'a hakim oldukları dönemde ise Tâlibî nakîbler baş nakîb olarak atanmışlardır. Bu dönemdeki en önemli Tâlibî nakîbi, Hüseyin b. Mûsa ve iki oğlu Şerif er-Radî ile Şerif el-Murtazâ'dır. Bkz. Gülgün Uyar, *Ehl-i Beytin İzinde Nakîblik* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2009), 38-39; 118-120.

⁵ Necâşî, *Ricâl*, 259-260; Şeyh Tûsî, *el-Fihrist*, 164-165; İbn Şehrâşûb, *Me'âlim*, 62; Mirza Abdullah Efendi el-İsbahânî, *Riyâzü'l-'ulemâ ve hiyâzü'l-fudela*, thk. es-Seyyid Ahmed el-Hüseynî (Kum: Matba'atü'l-Hayyâm, 1401), 4: 14-65; Habib Kartaloğlu "Şerif el-Murtazâ(ö.436/1044) ve Şii-Usûlî Gelelekteki Yeri" (Doktora tezi, Sakarya Üniversitesi, 2016), 49-99.

*el-Murtazâ fi ba'zı mesâili'l-keîâmîyye*⁶ başlıklı risâlede Müfid ile Mur-tazâ arasında doksan beş kelâmî meselede farklılığın bulunduğuna işaret etmiştir.⁷ er-Ravendî'nin risâlesi günümüze ulaşmamış olsa da müelliflerin eserlerinden hareketle Şîu kelâmın oluşumunda hemfikir oldukları veya ayrıldıkları bazı hususlar tespit edilebilir. Buradan ha-reketle çalışmada Şeyh Müfid ve Şerîf el-Murtazâ'nın benimsedikleri metodoloji ekseninde yöntem açısından nasıl farklılaştıklarının yanı sıra sıra bazı kelâmî konuları nasıl ele aldıkları ve yöntemsel farklı-lıklarının buna etkisi üzerinde durulacaktır.

1. Yöntem Açısından Farklar

1.1. Akıl

Düşünce tarihinde filozoflar ve kelamcıların üzerinde önemle dur-dukları konulardan biri de akıldır. Filozoflar ilk çağdan itibaren aklın ontolojik ve psikolojik fonksiyonu ve epistemolojisi üzerinde yoğun-laşmışlardır.⁸ Öte yandan vazgeçilmesi mümkün olmayan bir bilgi kaynağı olarak kabul eden İslam kelamcıları da akli, tarifi, mahiyeti ve nakille ilişkisi bakımından incelemişlerdir. Akli mutlak bir bilgi kaynağı olarak kabul eden Mu'tezile'nin büyük çoğunluğu ve Şia'nın önemli bir kısmı insanların vahiy bilgisine ihtiyaç duyduklarını kabul etmekle beraber nakil karşısında akli önemli bir konuma yerleştir-mişlerdir.⁹ Nitekim akıl-vahiy ilişkisinde akla yükledikleri fonksiyon ve görüş ayrılığı, Şeyh Müfid ile öğrencisi Şerîf el-Murtazâ arasındaki

⁶ Aga Bozorg Muhammed Muhsin et-Tahrânî, *ez-Zerî'a ilâ tesânîfi's-şî'a* (Bey-rut: Dârü'l-Edva. 1983/1403), 1: 361-362.

⁷ Ebü'l-Kâsım Ali b. Mûsâ b. Tâvûs, *Keşfü'l-muhicce li-semereti'l-muhicce*, thk. Şeyh Muhammed el-Hassûn (Kum: Matba'tü Müesseseti Bostân. 1430), 64; Muhammed Bakır el-Musevî el-Hânsârî, *Ravzâtü'l-cennât fi ahvâli'l-ulemâ ve's-sâdât*, (Beyrut: Dârü'l-İslâmiyye. 1401/1991) 4: 8; Etan Kohlberg, *A Me-dieval Muslim Scholar at Work, Ibn Tâvûs and His Library* (Leiden: Brill. 1992), 217.

⁸ Süleyman Hayri Bolay, "Akıl", *Tükiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 2 (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 239.

⁹ Yusuf Şevki Yavuz, "Akıl", *Tükiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c 2 (An-kara: TDV Yayınları, 1989), 242-245.

temel ayrılık noktasını oluşturmaktadır.¹⁰Şeyh Müfid'e göre vahiy olmaksızın tek başına akıl vasıtasıyla dinî hakikatlere ulaşılamayacağından akıl vahiyden müstağni değildir. Özellikle teklifin ilk aşamasında vahye ihtiyaç vardır. Zira ona göre akıl, varlığın hakikatini bilme, iyi ve kötüyü birbirinden ayırma ve Allahın varlığını ve birliğini tanıyabilecek bir yeterlilikte olmadığından aklın nakilden bağımsız olması söz konusu değildir ve bu konularda istidlalde bulunacak kişi akıl-vahiy denklemini gözetmelidir..¹¹ Buradan da anlaşılacağı üzere Şeyh Müfid kişinin yükümlülüklerini nasıl yerine getirmesi gerektiği ve varlığın hakikatini anlamada aklını kullanmadan önce vahyin gerekli olduğunu düşünmektedir. Dolayısıyla akli bir savunma mekanizması gibi kullanan Şeyh Müfid'in kıldan istifade metodunun, İmâmî doktrin ile akıl arasında herhangi bir çatışmanın olmadığını göstermek olduğu ve akli argümanları temel esasların savunulmasında kullandığı söylenebilir.¹²

Şerif el-Murtazâ ise hocasının temel dinî hususların sem' /vahiy olmaksızın tek başına akıl vasıtasıyla bilinemeyeceği görüşüne karşı çıkmakta ve doktrinel meselelerin açıklanmasında başlangıç noktası olarak akli kabul etmektedir. Ona göre dinin temel gerçeklerinin tespitinde başlangıç noktası¹³ ve marifetullah'a ulaşmada temel sâik akıl olduğundan vahye ihtiyaç duyulmaksızın sadece akıl vasıtasıyla

¹⁰ Andrew Joseph Newman, "The Development and Political Significance of The Rationalist (Usuli) and Tradionalist (Akhbari) Schools in Imami History From The Third/Ninth to The Tenth/Sixteenth Century A.D." (Doktora tezi, University of California, 1986), 227; McDermott, *The Theology*, 374-375.

¹¹ Muhammed b. Muhammed el-Bağdâdi Şeyh Müfid,, *Evâilü'l-makâlât fi'l-mezâhibi'l-muhtârât*, nşr. İbrahim el-Ensârî (Beyrut: Dârü'l-Müfid. 1993/1414), 44; Sabine Schmidtke, "Al-'Allâma Al-Hillî and Shi'ite Mu'tazilite Theology", *Shi'ism II* içinde, ed. Paul Lutf ve Colin Turner, (London: Routledge. 2008), 154.

¹² McDermott, *The Theology*, 374, 394.

¹³ Ali b. Hüseyin el-Musevî Şerif el-Murtazâ, "en-Nazaru kable'd-delâle", *Resâilü's-Şerif el-Murtazâ IV* içinde, haz. Seyyid Ahmed el-Hüseynî (Kum: Dârü'l-Kur'âni'l-Kerîm, 1410) 338-339; a.mlf, "Evvelü'l-vâcibât en-nazar", *Mesâilü'l-Murtazâ* içinde, (Beyrut: Müessesetü'l-Belâğ, 2001), 130-131; Schmidtke, "Shi'ite Mu'tazilite Theology", 154-155.

dinî hakikatlere ulaşabilir.¹⁴ Zîra vâcibât, akli ve sem'î olmak üzere iki kısımdır. Sem'î vâcibâtlar, Allah ve Resulünün bilinmesinden sonra bilinebilir olduğundan öncelikli olarak Allah ve Resulünün bilinmesi gerekir. Akli vâcibâta gelince bu marifetullah konusudur. Marifetullah hakkında sem'î vasıtasıyla elde edilen bilgi, fer'î bilgi olduğundan bu tür bir bilgiyle marifetullah'a ulaşmak mümkün değildir. Bunun için Allah'ın varlığına ancak sırf akıl ile ulaşılır.¹⁵ Öte yandan Gaybet-i kübra döneminde süreç içerisinde problemlerin çözümünde akli ilkeleri ön plana çıkan¹⁶ kendinden önceki İmâmî âlimlere göre akla daha fazla önem veren ve bu hususta Basra Mu'tezilesi ile benzer kanaatlere sahip olan Şerif el-Murtazâ¹⁷ benzer kanaatlerini imâmet meselesinde de uygulamaktadır. Nitekim o, imâmetin gerekliliğini ilâhî sem'î olduğunu ileri süren Kâdî Abdülcebbâr'ın¹⁸ eleştirmiş ve bu konudaki gerekliliğin akli ve beşeri olduğunu ileri sürmüş ve Kâdî Abdülcebbâr'ın imâmetin gerekliliği için akıl yerine sem'î delilleri, imâmetin gerekliliği için öne sürmesini eleştirmiştir.¹⁹ Ayrıca imamın nitelikleri ve icra ettiği görevler hakkında nassa gerek olma-

¹⁴ McDermott, *The Theology*, 374-375; 394; İ.K.A. Howard, "Şi'î Kelâm Edebiyatı", çev. M. Ali Büyükkara, *Kur'an Mesajı: İlmî Araştırmalar Dergisi 2*, sy. 22, 23, 24, (1992): 225.

¹⁵ Şerif el-Murtazâ, *ez-Zehira fi 'ilmi'l-kelem*, thk. Ahmed Hüseyinî (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1411), 170-171; a.mlf, "el-Usûlü'l-i'tikâdiyye", *Nefâisü'l-Mahtûtât II* içinde, nşr. Muhammed Hasan Ali Yâsin (Bağdât: Matba'atü'l-Me'arif, 1954/1373), 79; a.mlf, "Cevâbâtü'l-mesâ'ili'r-râziyye", *Resâilü's-Şerif el-Murtazâ I* içinde, haz. Seyyid Mehdi er-Recâi (Kum: Dârü'l-Kur'âni'l-Kerîm, 1405), 127-128.

¹⁶ İmâmiyye'nin imâmet tasavvurunun akli temelleri konusundaki değerlendirmeler için bkz. Metin Bozan, *İmamiyye Şiası'nın İmamet Tasavvuru (4. ve 5. Asırlar)* (Ankara: İlâhiyât, 2007), 35-45.

¹⁷ Howard, "Şi'î Kelâm Edebiyatı", 225.

¹⁸ Ebü'l-Hasan Abdülcebbâr b. Ahmed Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, thk. Mahmud Muhammed Kasım (baskı yeri yok: trs.), 22/1, 39.

¹⁹ Şerif el-Murtazâ, *eş-Şâfi fi'l-İmâme*, nşr. Abdu'z-Zehra el-Hatib (Tahran: Müessesetü's-Sâdık, 1424/2004), 1: 103-136; Niyazi Kahveci, *Mutezile ile Şi'a Arasında Siyasal Tartışma (Kadı Abdolcebar-Şerif Murteza)* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2006), 186-188.

dığını dile getiren el-Murtazâ, aklın imametinin gerekliliği, imamın nitelikleri ve imam için ihtiyaç duyulan sıfatların onda bulunması hususlarında yeterli olduğunu belirtmiştir.²⁰

1.2. Haber-i Vâhid ve Delil Değeri

Haber-i vâhid konusu Usûlî dűřüncenin Ahbârî anlayıştan farklılığını ortaya koyan meselelerin başında gelmektedir. Ahbârî ulemâ, itikâd ve fıkha ait konuların izahında haber-i vâhid ile amel edilebilir olup olmadığını sorgulamak bir tarafa imâmlardan gelen herhangi bir haberin sıhhati konusunda bile şüphe ve tartışmaya yer vermeden kendilerine ulaşan rivayetleri doğru kabul ederek meselelerin izahında kullanmışlardır.²¹ Örneđin itikâdî meselelerin izahında dahi sadece imâmlardan gelen haberleri nakletmekle yetinen řeyh Sadûk (ö.381/991), imâmlardan gelen haberler arasında hiçbir tenâkuzun olmadığını řu şekilde açıklamaktadır: “İmâmların ahbârı, anlamlarında tam uygunluk olması bakımından Allah’ın kitâbına muvâfıktırlar ve ona aykırı değildirler. İmâmlardan gelen haberler, Allah’ın vahyi yoluyla elde edilmiştir. Eđer Allah dışında bir varlıktan gelmiş olsaydırlar birbiri arasında ihtilâflar söz konusu olurdu”.²² Bu açıklamalarıyla o, imâmlardan gelen haberler arasında herhangi bir tenâkuzun olmadığını ve bu tür haberlerin asıl kaynağının vahiy olduğunu söyleyerek imâmların rivayetlerinin sıhhati konusundaki tam güvenini ortaya koymaktadır. Dolayısıyla řeyh Sadûk başta olmak üzere Kum ekolüne mensup âlimlerinin haber-i vâhid konusundaki bu genel kabulleri Usûlî dűřünceye mensup âlimler tarafından onlara yönelik eleştirilerinin odak noktasını oluşturmaktadır. Bununla birlikte Usûlî ulema, haber-i vâhid’in epistemolojik açıdan bilgi ifade edip etmeyeceği veya birtakım şartları ve karineleri taşması halinde bilgi kaynağı ve delil olup olamayacağı hususlarında farklı kanaatlere

²⁰ şerif el-Murtazâ, *eş-Şâfi*, 1: 103.

²¹ Mazlum Uyar, *İmâmiyye şiasın’da Dűřünce Ekolleri Ahbârilik* (İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2000), 271-272.

²² Ebû Ca’fer Muhammed b. Ali İbn Bâbaveyh el-Kummî şeyh Sadûk, *el-İtikâdât*, nşr. İşâm Abdusseyyid (Beyrut: Dârü’l-Müfid, 1993/1414), 117.

sahip olmuşlardır. Yukarıda belirtmiş olduğumuz bu husus da Şeyh Müfid ile Şerif el-Murtazâ arasındaki belirgin farklılığı ortaya koyan bir diğer noktadır.

Şeyh Müfid, haber-i vâhidin kesin ilim ifade etmediğini onunla amel edilemeyeceğini birçok kez dile getirmekte²³ ve bir kimsenin inanç konularında haber-i vâhid ile amel etmesinin mümkün olmadığını söylemektedir. Zira böyle bir haber bilgi sağlamamaktadır. Ancak o, haberi nakleden râvinin doğruluğuna delâlet eden başka bir beyanın/karinenin sâbit olduğu durumun bunun dışında olduğunu ilave etmektedir.²⁴ Bunun yanı sıra o, kendisiyle ilim elde edilebilecek haberleri, mütevatir haber, doğru olduğuna dâir bir karine taşıyan haber-i vâhid ve ilim ehlinin amel ettiği ancak isnadı mürsel olan haber şeklinde üçe ayırmaktadır.²⁵ Buradan da anlaşılacağı üzere Şeyh Müfid güvenilirliğini destekleyen bir beyanın bulunması halinde haber-i vâhidin bilgi ifade ettiğini ve kullanılabilirliğini söylemekte, haberi destekleyen bir delil sâbit olmadığı sürece onunla amel edilemeyeceğini ileri sürmektedir.

Şerif el-Murtazâ ise haber-i vâhid meselesinde hocasından farklı düşünmekte ve bu konu, akla atfettikleri önem meselesinden sonra aralarındaki en temel ayrılık noktasını oluşturmaktadır. Şerif el-Murtazâ, “doğru veya yalan olma ihtimali olan şey”²⁶ olarak tanımladığı haberi, doğru haber, yalan haber ve muhtemel/ihtimalli haber olarak üç kısma ayrılmaktadır. Buna göre haber-vâkıa eşleşmesinde habere konu olan durum/olay ile haber örtüşüyorsa doğru/sıdk; örtüşmüyorsa yalan/kizb haberdir. Üçüncüsü ise her iki ihtimale de açık yani

²³ Şeyh Müfid, *Tashîhu itikadâtî'l-İmâmiyye*, nşr. Hüseyin Dergâhi (Beyrut: Dârü'l-Müfid, 1993/1414), 124; a.mlf, *el-Mesâilü'l-ukberiyye*, nşr. Ali Ekber el-Horasânî (Beyrut: Dârü'l-Müfid, 1993/1414), 52; a.mlf, *'Ademü sehvi'n-nebî*, nşr. Mehdi Necef (Beyrut: Dârü'l-Müfid, 1993/1414), 27.

²⁴ Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât*, 122.

²⁵ Şeyh Müfid, *et-Tezkire bi-usûli'l-fıkħ*, thk. Mehdi Necef (Beyrut: Dârü'l-Müfid, 1993/1414), 28.

²⁶ Şerif el-Murtazâ, *ez-Zerî'a ilâ usûli's-şerî'a*, nşr. Ebû'l-Kâsım Gurcî (Tahran: Dânişgâh-ı Tahran, 1363), 2:1; a.mlf, *ez-Zehira*, 342.

doğru veya yalan olma ihtimalini barındıran haberlerdir.²⁷ Bu taksimat dışında ayrıca haberi bilgi ifade edip etmeme noktasında yani epistemolojik değer açısından da taksim eden Şerif el-Murtazâ, haberi “bilgi ifade eden” ve “bilgi ifade etmeyen haber” olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. Bu noktada o, haber-i vâhidi “bilgi ifade etmeyen haberler” kısmında değerlendirmekte ve bu tür haberlerin güvenilir bir râvi kanalıyla gelmiş dahi olsa²⁸ ilim ifade etmediği için itikadî konularda olduğu gibi amelî konularda da bir hüccet olarak kullanılmayacağını savunmaktadır.²⁹

Haber-i vâhidin zâhiri bilgi sağladığı veya amel edilmesinin gerekli olmasa dahi bir tür bilgi sağladığı yönündeki görüşleri eleştiren Şerif el-Murtazâ, ilmi amele öncelemekte ve haber-i vâhidin daha sonra yanlış çıkma ihtimalinden hareketle kesin bir bilgi sağlamadığını söylemektedir.³⁰ Ona göre haber-i vâhid ile amel edilebilmesi için haberin ya ilim ifade eden kesin delillere veya yalan ihtimali barındırmakla beraber amel etmeyi gerektiren bir bilgiye dayanması gerekir. Haber-i vâhid ile birinci şık yani ilim ifade eden kesin bilgi olması söz konusu olmadığına göre ikinci şık devreye girmektedir. Burada da ibadetlerde bu tür haberle amel edilebilmesi için kendisiyle amel edilebilirliğine dâir bir karinenin olması gerekir. Bu tür haberler ile amel edilebileceğine dâir şer'î bir delil mevcut olmadığına göre, kesin bilgi taşımayan ve amel edilebilir olduğuna dâir bir karinesi olmayan kısacası her hangi bir bilgi ifade etmeyen haber-i vâhide itimat ederek

²⁷ Şerif el-Murtazâ, *ez-Zer'â*, 2: 5-8; Mustafa Hayta, “Klasik Dönem Şii-İmâmî Fıkıh Usulü Anlayışı” (Doktora tezi, Çukurova Üniversitesi, 2014), 35-38.

²⁸ Şerif el-Murtazâ, “Risâle fi'r-redd 'alâ ashâbi'l-'aded”, *Resâilü'sh-Şerif el-Murtazâ II* içinde, haz. Seyyid Mehdi er-Recâi (Kum: Dârü'l-Kur'âni'l-Kerîm, 1405/1984), 30.

²⁹ Şerif el-Murtazâ, “Mes'ele fi ibtâli'l-'amel bi-ahbâri'l-âhâd”, *Resâilü'sh-Şerif el-Murtazâ III* içinde, haz. Seyyid Mehdi er-Recâi (Kum: Dârü'l-Kur'âni'l-Kerîm, 1405/1984), 30; a.mlf, “Mes'ele 'ademü tahtieti'l-'âmil bi haberi'l-vâhid”, *Resâilü'sh-Şerif el-Murtazâ III* içinde, haz. Seyyid Mehdi er-Recâi (Kum: Dârü'l-Kur'âni'l-Kerîm, 1405/1984), 269.

³⁰ Şerif el-Murtazâ, *ez-Zer'â*, 2: 41-42; Hayta, “Şii-İmâmî Fıkıh Usulü”, 44-45.

amel etmek mümkün değildir.³¹ Bu itibarla haber-i vâhidle şer'î meselelerde amel edilemeyeceğini ısrarlı bir şekilde savunan el-Murtazâ, haberin râvisinin doğruluğuna delâlet eden bir beyân olduğunda ise din konusunda bu tür haberlerin bilgi ifade ettiğini ve onlarla amel edilebileceğini söyleyen Şeyh Müfid'den³² ayrılmakta ve Üsûlî düşünce içerisinde konuya farklı bir açıdan yaklaşmaktadır. Dolayısıyla Şeyh Müfid, zan ifade etmekle birlikte haber-i vâhidin bazı karineler taşıdığına delil olarak kullanılabileceğini ve yine bir takım aklı vâcibâtta sem'e başvurmayı kabul etmesine rağmen Şerîf el-Murtazâ, aklı vâcibâtta sem'i, fer'i bir bilgi olduğundan i'tikâd ve ahkâm da haber-i vâhid'in ilim ifade etmediğini kabul ettiğinden itibara almamıştır.

1.3. Ahbârîler

Haber-i vâhid konusu ile bağlantılı olan bir diğer husus da Usûlî ulemânın Ahbârîler³³ ve telif edilen ahbâr külliyatına karşı tutumlarıdır. Genel olarak Usûlî ulemâ, Ahbârî geleneğe mensup âlimleri ahbâr konusundaki tutumlarından dolayı eleştirmişlerdir. Nitekim Şeyh Müfid, doğru ile yanlış arasındaki ayrımı bilmeyen kişilerin hakikatte imâmlara ait olmayan rivayetleri onlara nispet ettiğini söylemekte³⁴ ve Ahbârî ulemâyı şu ifadelerle eleştirmektedir: “Onlar zayıf

³¹ Şerîf el-Murtazâ, *ez-Zer'â*, 2: 53-54; a.mlf, “el-Men'u mine'l-'amel bi-ahbârî'l-âhâd”, *Resâilü's-Şerîf el-Murtazâ IV* içinde, haz. Seyyih Ahmed el-Hüseynî (Kum: Dârü'l-Kur'âni'l-Kerîm, 1410), 337.

³² Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât*, 122.

³³ Gaybet sonrası dönemde ortaya problemlere çözüm üretmede Şii-İmâmî düşüncede ortaya çıkan ekollerden biri olan Ahbârîlik, gaybetin başladığı dönemde ve Safevîler döneminde kısa süreliğine mezhep içerisinde hakim anlayış olmuştur. Ahbârî düşünceye göre imam gaybette olmasına rağmen toplumla irtibatı devam ettiğinden gaybet öncesi dönemde olduğu gibi gaybet sonrası dönemde de imamın otoritesine mutlak bağlılık esastır. Karşılaşılan problemlerin ve şer'î hükümlerin tesisinde Kur'an ve imamlardan gelen ahbâr yeterlidir. Dolayısıyla yapılması gereken, akıl ve istidlâle başvurmak yerine mevcut haberleri toplamak ve onunla amel etmektir. Bkz. Habib Kartaloğlu, “Şii-Usûlî Düşüncenin Ortaya Çıkış Sebepleri Üzerine Mülâhazalar”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18, sy. 33 (2016): 76.

³⁴ Şeyh Müfid, *Tashih*, 147.

ve sağlam haberleri naklederler. Nakil konusunda bilinenle yetinmezler. Akıl yürüten araştırıp soruşturan kimseler değillerdir. Rivayet ettikleri şeyler konusunda bir fikirleri yoktur ve tercihte de bulunmazlar.³⁵ Öte yandan şerif el-Murtazâ'ya göre de Ahbâriler seleflerinden dinledikleri ve konuştukları şeyleri nakletmişlerdir ve ahkâma ait konularda sıhhati kesin olmayan haberlerle amel etmektedirler. Bu yüzden onların rivayet ettikleri haberler şerî ahkâm konularında hüccet ve delil değildir. Ayrıca onlar tevhid, adâlet, nübüvvet ve imâmet gibi usûlüddine ait meselelerde de haber-i vâhid ile delil getirdiler. Oysa akıl sahibi bir kimse haber-i vâhidin bu konularda delil olmayacağını bilmektedir. Onlardan bazıları sırf bu yüzden haber-i vâhid ile yanıtılmak suretiyle cebr ve teşbihe düşmüşlerdir.³⁶ Dolayısıyla şeyh Müfid ve şerif el-Murtazâ'nın Ahbâriler hakkında benzer kanaatler belirtmelerine rağmen eserlerinde yer yer akli çıkarımlara da yer vermekle birlikte ilk dönem Ahbârî âlimler arasında yer alan şeyh Sadûk konusunda tamamen farklılaşmaktadırlar.

şeyh Müfid hocasının hadis nakletmedeki tutumunu eleştirmiş ve onun hakkındaki görüşlerini şu ifadelerle ortaya koymuştur: “Ebû Ca'fer duyduğunu rivayet etti, ezberlediğini nakletti ve bu hususta herhangi bir mesûliyet üstlenmedi. İmâmların sözleri diğer yollardan sabit olmadıkça Ebû Ca'fer'in rivayet ettiklerinin hiç biriyle amel edilemez. Onlar âhâd haberler olduklarından kesin bilgi ifade etmezler, ayrıca o rivayetler kendilerinde sehiv ve hata olması mümkün olan kişilerden nakledilmiştir”.³⁷

şeyh Müfid'e göre Ahbârî ulemâya yönelik eleştirilerinde daha cesur bir tavır sergileyen şerif el-Murtazâ, Kum muhaddislerine yönelik eleştirilerinde şeyh Sadûk'u hariç tutmaktadır. Ona göre şeyh Sadûk

³⁵ şeyh Müfid, *el-Mesâilü's-sereviyye*, thk. Sâib Abdulhamid (Beyrut: Dârü'l-Müfid, 1993/1414), 73.

³⁶ şerif el-Murtazâ, “Cevâbâtü'l-mesâ'ili'l-mevsiliyyâti's-sâlise”, *Resâilü'ş-şerif el-Murtazâ* I içinde, haz. Seyyid Mehdi er-Recâi (Kum: Dârü'l-Kur'âni'l-Kerim, 1405/1984), 211-212.

³⁷ şeyh Müfid, *el-Mesâilü's-sereviyye*, 72-73.

dışındaki Kum muhaddislerinin istisnasız tamamı Müşebbihe ve Mücebbire'dirler ve böyle olduklarına da telif etmiş oldukları kitapları şahitlik etmektedir.³⁸ Gerek Şîa'nın gerekse muhaliflerin hadis kitapları teşbih, tecsim, rü'yet ve benzeri konularda tasavvur edilmesi câiz olmayan ve bâtil olduklarına dâir açık deliller olan birçok hata ve gerçek dışı haberler içermektedir.³⁹ Ayrıca tahrifü'l-Kur'ân meselesinde de ihtilâfların olmasının ve bu konudaki ayrılıkçı görüşlerin ortaya atılmasının müsebbibi Ahbârilerdir. Çünkü onlar kendilerine göre sağlam olduğunu zannettikleri birtakım haberleri sadece nakletmekle yetinmişlerdir. Bu sebeple İmâmiyye ve Haşeviyye'den bu konuda ihtilâf eden kimselerin rivayet ettikleri haberlerle sıhhati kesinlikle bilinen Kur'ân'dan dönülmez.⁴⁰ Öte yandan Ahbârî ulemânın delil olarak öne sürdükleri haberlerden hangisinin sahih veya zayıf olduğunu tespit etme noktasında da Şeyh Müfid ile Şerif el-Murtazâ arasında bir farklılık söz konusudur. Nitekim Şeyh Müfid'e göre bu tür haberlerden sahih olanını zayıf olandan ayırmak ancak usul konusundaki nazar ve nakledilen rivayetin sıhhati ile ilgili doğru bilgiye ulaştırarak akla itimat etmekle olur.⁴¹ Şerif el-Murtazâ ise bu haberlerde iki türlü bir aşama izlemektedir. Ona göre nakledilen haber ilk önce akılla tetkik edilmelidir. Eğer haberde akla aykırı bir durum söz konusu değilse bu durumda da haber Kur'ân gibi güvenilir bir kaynak/delille mukayese edilmelidir.⁴²

³⁸ Şerif el-Murtazâ, *Mes'ele fi ibtâli'l-'amel*, 310.

³⁹ Şerif el-Murtazâ, "Cevâbâtü'l-mesâ'ili't-trablusiyyâti's-sâlise", *Resâilü's-Şerif el-Murtazâ* içinde, haz. Seyyid Mehdi er-Recâi (Kum: Dârü'l-Kur'âni'l-Kerim, 1405/1984), 408-410; Wilferd Madelung, "Imamism and Mu'tazilite Theology", *Le Shi'isme* içinde, ed. T. Fahd, (Paris: Presses Universitaires de France, 1970), 25.

⁴⁰ Şerif el-Murtazâ, *ez-Zehira*, 361-363; Ebû Ali Fadl b. Hasan et-Tabersi, *Mecmeu'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'ân* (Beyrut: Dârü'l-'ulûm, 2005/1426), 1:14-15.

⁴¹ Şeyh Müfid, *el-Mesâilü's-sereviyye*, 73; McDermott, *The Theology*, 298-299.

⁴² Şerif el-Murtazâ, *Trablusiyyâtü's-sâlise*, 408-410; Madelung, "Imamism", 25.

2. İmâmetle İlgili Konulardaki Farklar

2.1. İmâmların Bilgisi

Şîi kelâmının en girift meselelerinden biri olan *ilmü'l-imâm* anlayışı, ilk dönemden günümüze kadar öneminden hiçbir şey kaybetmeden tartışıla gelen ve Şîi imâmet tasavvurunun temel unsurlarından biri olmuştur. Zira nass ve tayin ile atanması gerekli olan imamın yapması gereken görevleri en doğru şekilde yerine getirebilmesi için ilim sıfatına sahip insanların en bilgini olması gerekmektedir.⁴³ İmâmî âlimler arasında imâmda bulunması gereken bir sıfat olarak ilmin gerekliliği konusunda fikir birliği olmakla beraber asıl tartışılan nokta, ilmü'l-imâm'ın kapsam ve mahiyeti konusunda yoğunlaşmıştır. Bu itibarla tarihi seyir içerisinde iki ana görüş taraftar bulmuştur.⁴⁴ Bunlardan birincisi, imâmların bilgisinin her şeyi kapsadığı şeklinde olan inançtır. Temsilcileri arasında Küleynî⁴⁵ ve Şeyh Sadûk⁴⁶ gibi âlimlerin yer aldığı Ahbârî düşünce, genel itibariyle bu görüşü kabul etmektedirler. Ahbârî geleneğe göre, ahkâm-ı ilâhiyenin tamamını ve bütün ilim ve sanatlara ait bilgileri Hz. Peygamber'den Hz. Ali, ardından da her imâm bir önceki imâmdan tevârüs yoluyla vehbî olarak elde etmektedirler.⁴⁷ Diğeri ise Usûlî anlayışa mensup âlimlerin benimsedikleri "sınırlı ilim" yani imamın bilgisinin sadece imâmetle ilgili hususları içerdiği ve imamların olağanüstü bir bilgiye sahip olmadıkları anlayışıdır.⁴⁸ Tespit edebildiğimiz kadarıyla Şeyh Müfid öncesi dönemde "sınırlı ilim" anlayışı, Hişâm b. Hakem ve daha sonra onun ekolünü devam ettiren aralarında Fadl b. Şâzân en-

⁴³ Bozan, *İmamet Tasavvuru*, 125.

⁴⁴ Halil İbrahim Bulut, Özkan Gül, "İmâmiyye Şia'sında İlmü'l-İmâm İnancı", *Marife* 5, sy. 1 (2005): 82.

⁴⁵ Muhammed b. Ya'kûb el-Küleynî, *Usûlü'l-kâfi* (Beyrut: Menşûrâtü'l-Fecr, 2007), 1: 153-170.

⁴⁶ Şeyh Sadûk, *el-İ'tikâdât*, 94.

⁴⁷ Küleynî, *Usûlü'l-kâfi*, 1:153-170.

⁴⁸ Muhammed Hasen Nâdim, "İlm-i İmâm der Didğâh-ı Şeyh Müfid ve Şâgirdân-ı vey" *İlm-i İmâm Mecmû'a-i Makâlât* içinde, haz. Muhammed Hasan Nâdim (Kum: Dânişğâh-ı Edyân ve Mezâhib, 1388), 656.

Nisâbü'rî'nin de (ö. 260/874)⁴⁹ bulunduğu bir grup âlim tarafından⁵⁰ tarafından dile getirilmiş olsa da⁵¹ Şeyh Müfid ile birlikte bir sistem bütünlüğü içerisinde yeniden gündeme gelmiş ve Usûlî anlayışın Ahbârî gelenekten farklılaşmasını yansıtan önemli bir mesele olmuştur.

Şeyh Müfid ve Şerif el-Murtazâ ilim sıfatını imâmda bulunması zorunlu olan temel nitelikler arasında kabul etmelerine rağmen imâmların bilgisinin her şeyi kuşatmasının söz konusu olmadığını iddia etmektedirler ve imâmın bilgisinin din sahası ile sınırlandırılmaktadır.⁵² Konunun bir diğer boyutunu da imamın gaybı bilip bilmemesi meselesi oluşturmaktadır. İmâmların gaybı bildiklerine dâir görüşe karşı çıkan Şeyh Müfid'e göre gaybın bilgisi sadece Allah'a ait olduğundan imâmların gaybı bildikleri şeklindeki söz ve haberler apaçık hatadır.⁵³ Bu konuda hocasının görüşlerini devam ettiren Şerif el-Murtazâ da böyle bir anlayışın kabul edilemez olduğunu söylemekte⁵⁴ ve imâmın gaybı bildiğine dâir anlayışa karşı çıkarak gayba ait bilgilerin sadece Allah'a ait olduğunu net ifadelerle dile getirmektedir. Nitekim ona göre imâm için gerekli olan bilgi, şer'î ahkâma vukûfiyetle sınırlıdır ve gayba ait bilgileri bunun dışında kalmaktadır. Ayrıca gerçekleşmiş ve gerçekleşecek olan hâdiselere dâir

⁴⁹ Fadl b. Şâzân'ın imâmet konusundaki görüşleri için bkz. Metin Bozan, "Fadl b. Şâzân ve Kitâbü'l-İlel'i Çerçevesinde İmâmet Anlayışı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45, sy. 2 (2004):69-82.

⁵⁰ Metin Bozan, *İmâmiyye'nin İmâmet Nazariyesi'nin Teşekkül Süreci*, (İstanbul: İsam Yayınları, 2009), 132-133; a.mlf, *İmâmet Tasavvuru*, 125; Howard, "Şî'î Kelâm Edebiyatı", 210.

⁵¹ Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan et-Tûsî, *İhtiyâru ma'rifeti'r-ricâl el-ma'rûf bi ricâli'l-Keşşî*, thk. Cevâd el-Kayyûmî el-İsfehânî (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1427), 447.

⁵² Şeyh Müfid, *el-Emâlî*, nşr. Hüseyin Üstâdüli-Ali Ekber el-Gaffârî (Beyrut: Dârü'l-Müfid, 1993/1414), 122, 236; a.mlf, *el-İhtisâs*, thk. Ali Ekber Gaffârî (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbu'ât, 2009/1430), 269-71; Şerif el-Murtazâ, *eş-Şâfi*, 13:163; a.mlf, "*Cevâbâtü'l-mesâ'ili'r-râziyye*", *Resâilü's-Şerif el-Murtazâ İçinde*, haz. Seyyid Mehdi er-Recâi (Kum: Dârü'l-Kur'âni'l-Kerim, 1405), 104.

⁵³ Şeyh Müfid, *Evâil*, 67.

⁵⁴ Şerif el-Murtazâ, *eş-Şâfi*, 2: 26. Şerif el-Murtazâ'nın ilmü'l-imâm konusundaki görüşleri için ayrıca bkz., Hasen Nâdim, "İlm-i İmâm der didgâh-ı Şeyh Müfid", 666-677.

bilgilerin yanı sıra gayba ait bilgilerin imâm tarafından bilinmesi gerekli değildir. Bu anlayış kadim olan Allah'ın küllî ilminde ortaklığa yol açmaktadır. Allah'ın bilgisi sonsuzdur ve o kendi zatı itibariyle âlimdir. İmâmın bilgisi ise hâdis bir ilimle sâbittir. Dolayısıyla bu⁵⁵ noktada Şeyh Müfid ile Şerif el-Murtazâ arasında önemli bir farklılık söz konusu değildir. Bununla birlikte konu ile bağlantılı olan imamın bütün sanatları ve meslekleri bilip bilmemesi hususunda göstermiş oldukları kararlılık noktasında ayrılmaktadırlar. Nitekim Şeyh Müfid imâmın bütün sanat ve lisanlara vakıf olmalarının akıl ve kıyas yönünden zorunlu olmadığını ve bu konuda Âl-i Muhammed'den gelen rivayetlerin sahihliği konusunda emin olmadığını söylemiştir. Ancak Şeyh Müfid'e göre söz konusu rivayetler sahihse bu takdirde imâmın bu bilgiye gerçekten sahiptirler.⁵⁶ Dolayısıyla Şeyh Müfid bu konuda temkinli bir tutum sergilemiştir. Şerif el-Murtazâ ise muhtemelen bu tür rivayetleri haber-i vâhid olarak kabul ettiğinden bunlara hiç yer vermemekte ve dinî ahkâma taalluk etmeyen sanat ve meslekleri imâmın bilmesinin gerekli olmadığını açık bir şekilde söylemektedir.⁵⁷

2.2. Gaybet

Şii-İmâmiyye'nin dinî ve siyasî açıdan temel hareket noktalarından birini oluşturan gaybet nazariyesi, mezhebin düşünce ve siyasal tarihinde önemli kritik aşamalarındandır. Ancak benimsenen gaybet nazariyesinin bir sonucu olarak başta on ikinci imamın varlığı olmak üzere, hayatı, gaybeti ve zuhuruyla alakalı çeşitli itirazlar sâdır olmuştur. İmâmî ulemâ gerek kendi taraftarlarının zihin bulanıklarını gidermek gerekse muhaliflerin yönelttikleri itirazlara cevap vermek amacıyla öncelikli olarak muhtemelen ortaya çıkan yeni duruma göre oluşturulmuş, rivayetlere dayalı eserler kaleme almışlardır. On ikinci imamın gaybeti etrafında oluşan tartışmalara cevap vermede imamlardan nakledilen ahbârın ve Küleynî (ö. 329/941), Nu'mânî (ö.

⁵⁵ Şerif el-Murtazâ, *eş-Şâfi*, 3: 164; a.mlf, *Trablusiyâtü's-sâlise*, 395.

⁵⁶ Şeyh Müfid, *Evâil*, 67.

⁵⁷ Şerif el-Murtazâ, *eş-Şâfi*, 3:165.

360/970), ve Şeyh Sadûk (ö. 381/991) gibi âlimlerin çabalarının yetersiz kalması,⁵⁸ gaybetin akli temelde savunulmasının gerekliliğini ortaya koymuştur. İmâmın gaybeti meselesinin rasyonel temeller etrafında savunulması çabası, gaybetin başladığı dönemden itibaren mevcut olmasına rağmen⁵⁹ gaybetin akli-kelâmî usulle tartışılmasında en önemli pay, Şeyh Müfid ve onun yöntemini takip eden öğrencisi Şerif el-Murtazâ'ya aittir. Çünkü onlar, gaybeti meşrulaştırabilmek için “*filan imâm şöyle dedi*” yerine “*onlar şunu derse ... biz de şöyle deriz...*” şeklindeki diyalektik reddiye/varsayımlı soru cevap metodunu⁶⁰ takip etmelerinin yanı sıra nakilden daha ziyâde akli argümanlara önem vermişlerdir. Gaybetin izahındaki bu yöntem, başta Şeyh Müfid ve Şerif el-Murtazâ'nın öğrencileri olmak üzere sonraki dönem Usûlî ulemânın konuyu ele alış biçimini oluşturmuştur.⁶¹

Şeyh Müfid ve Şerif el-Murtazâ, gaybetle ilgili mevcut ahbârın kabulünde Ahbârî ulemâ ile mutabık kalsalar da konuyu sosyal realitelerden de faydalanarak akli yaklaşımlar çerçevesinde açıklamaya çalışarak, konuyla ilgili izahında sadece rivayetleri aktarmakla yetinen Ahbârî ulemâdan ayrılmışlardır. Meselâ muhalif Şiî grupların ve diğer mezhep taraftarlarının İmâmiyye'ye yöneltmiş oldukları itirazların başında İmâm Mehdi'nin varlığı ile ilgili itirazlar gelmektedir.⁶² İmâm Mehdi'nin varlığına yönelik bu kuşku ve itirazı sosyal realitelerden hareketle⁶³ cevaplandırmaya çalışan Müfid'e göre, Mehdi'nin doğumunun taraftarlarından ve diğer insanlardan gizlenmesi, örfün

⁵⁸ M. Hussain Jassim, *The Occultation of the Twelfth Imam* (Cambridge: The Muhammedi Trust, 1982), 145.

⁵⁹ Cemil Hakyemez, *Şia'da Gaybet İnanç ve Gâib On İkinci İmam* (İstanbul: İsam Yayınları, 2009), 170-174.

⁶⁰ Niyazi Kahveci, “Şia-Mutezile Gaybet Tartışması (Kadı Abdulcebbar-Şerif Murteza)”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45, sy. 2 (2005): 155.

⁶¹ Jassim, *The Occultation*, 145.

⁶² Şeyh Müfid, *el-Mesâilü'l-'aşere fi'l-gaybe*, nşr. Fâris el-Hasûn (Beyrut: Dârü'l-Müfid, 1993/1414), 45.

⁶³ Halil İbrahim Bulut, “Şeyh Müfid ve İmâmiyye Ekolünde Gaybet İnanıcının Aklileşmesi”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9, sy. 1 (2005): 185.

haricinde bir durum olmadığı gibi âdeten de muhal bir durum değildir. Geçerli sebeplerden dolayı bu tür uygulamalar yöneticilerin evlatları konusunda uygulana gelmiştir. Muhtemel sebeplerden birisi, kişinin cariyesinden çocuk edinmesidir. Kişi birtakım endişelerden dolayı bu çocuğu eşinden ve dostlarından gizleyebilir. Hatta bu gizleme durumu, çocuğun gizlenmesindeki endişe ve korku ortadan kalkıncaya kadar devam edebilir. Nesebin tespiti ve mirastan hisse alınabilmesi için babanın ölüm anında bile çocuğunu açıklaması yeterlidir. Nitekim böylesi durumlar Fars, Rûm ve Hint hükümdarlarının hayatlarında vukû bulmuştur.⁶⁴

İmâmiyye'ye yöneltlen bir diğer itiraz da, gaybetteki İmâmın bu kadar uzun yaşamasının âdeten kabul edilebilir olmadığıdır.⁶⁵ Bu itirazın yersiz olduğunu söyleyen Müfid, On ikinci imamın gaybette olmasının garipsenecek bir şey olmadığı gibi âdeten de muhal bir durum olmadığını söylemektedir. Şeyh Müfid, söz konusu durumun örfen kabul edilebilir olduğunun ispatı sadedinde ilk etapta âlimlerin Hz. Âdem'in yaklaşık bin yıl yaşadığını belirttiklerini söyledikten sonra kavmini 950⁶⁶ sene boyunca hidayete davet eden ve risâlet öncesinde de uzun yıllar yaşamış olduğunu söylediği Hz. Nûh'un uzun ömürlü oluşunu Kur'ânî bir delil olarak zikretmekte ve ardından kaynaklarda/rivayetlerde uzun yaşadıkları aktarılan (muammerûn) kişilerin varlığını delil getirmektedir.⁶⁷

Şerif el-Murtazâ ise on ikinci imâmın uzun ömürlü oluşunu hariikulâde olup olmama açısından ele almakta ve bunun garipsenecek bir durum olmadığını söylemektedir. Bunlardan birincisine göre uzun ömürlü olmak harikulâde bir durum değildir. Burada o, hocası Şeyh Müfid'de olduğu gibi Hz. Nuh'un uzun ömürlü oluşunu Kur'ânî delil olarak zikretmektedir. Ayrıca kitaplarda muammerûn arasında

⁶⁴ Şeyh Müfid, *el-Mesâilü'l-'aşere*, 53-55.

⁶⁵ Şeyh Müfid, *el-Mesâilü'l-'aşere*, 91.

⁶⁶ Ankebût, 29/14.

⁶⁷ Şeyh Müfid, *el-Mesâilü'l-'aşere*, 93-102.

zikredilen kişileri örnek olarak sıralamaktadır.⁶⁸ Öte yandan Şerif el-Murtazâ'ya göre uzun ömürlü oluş harikulâde bir olay olarak kabul edildiğinde de bu durum mümkündür ve bu hâdise bir tür mucizedir. Çünkü mucizenin peygamber dışında imâmlardan ve salih olanlardan sâdir olması câizdir. Ona göre bu görüş, Mu'tezile, Zeydiyye ve Havâric dışında ümmetin genelinin görüşüdür. Ancak kendilerinin mucize olarak isimlendirdikleri şeyi ümmetin bir kısmı "kerâmât" olarak isimlendirmektedir. Burada çok uzun ömürlü olmanın harikulâde bir olay olduğu üzerinde durup mucize veya kerâmât şeklinde isimlendirmedeki farklılığa itibar edilmemelidir.⁶⁹ Dolayısıyla Şerif el-Murtazâ, yaptığı ilk açıklamada hocası Şeyh Müfid ile ittifak ederken ikinci izahıyla yani bu durumun harikulâde bir olay olarak kabul edilebileceğini söyleyerek konunun izahında naklin dışına çıkarak yeni bir yol ortaya koymuş olmaktadır.

Kâim'in varlığı ve uzun yaşamı kadar insanların zihinlerini meşgul eden bir diğer husus da, imâmın ne zaman zuhûr edeceği meselesidir. İmâmın zuhûru ile ilgili muhalifler tarafından yöneltilen itirazlara⁷⁰ Şeyh Müfid maslahat prensibi yanı sıra gerekli şartların oluşmadığını öne sürerek cevap vermeye çalışmıştır. Nitekim ona göre Hz. Peygamber ve ilk Müslümanlar, Mekke'de birçok işkencelere maruz kalmalarına rağmen müşriklere karşı silahlı mücadeleye teşebbüs etmemiş, maslahat gereği Müslümanların sadece Habeşistan'a hicret etmelerine izin verilmiştir. Bununla birlikte Medine'ye hicretten sonra müşriklerle cihad edilmesine izin verilmiş ve Bedir savaşı yapılmış olmasına rağmen Hudeybiye'de tekrar maslahat gereği müşriklerle anlaşma yoluna gidilmiştir.⁷¹ Bu tarihi sosyolojik verilerden hareketle Müfid'e göre, Hz. Peygamber'in uygulamaları bir maslahat

⁶⁸ Şerif el-Murtazâ, *Emâli'l-Murtazâ: Gururü'l-fevâid ve dürerü'l-kalâid*, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhim (Kahire: Dârü İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye), 1954/1373, 1: 234-270.

⁶⁹ Şerif el-Murtazâ, *Şerhu cümeli'l-ilm ve'l-amel*, thk. Yakub el-Caferî Merâğî (Kum: Dârü'l-Üsve, 1414), 234.

⁷⁰ Şeyh Müfid, *Risâletü's-sâlise fi'l-gaybe*, nşr. 'Alâü Âl-i Ca'fer (Beyrut: Dârü'l-Müfid, 1993/1414), 11.

⁷¹ Şeyh Müfid, *Risâletü'r-râbi'a fi'l-gaybe*, nşr. 'Alâü Âl-i Ca'fer (Beyrut: Dârü'l-Müfid, 1993/1414), 13-16.

çerçevesinde olduğundan İmâm-ı Muntazar'ın zuhûr etmemesi belirtilen gerekli şartlar oluşmadığı için maslahat gereği olabilir. Ayrıca Ca'fer es-Sâdık'tan (ö. 148/765) nakledilen haberde⁷² zikredilen sayıdan maksat sayısal çoğunluk olmayıp keyfiyettir. Keyfiyetin oluşabilmesi için her Şii'nin belirli vasıflara sahip olması gerekir. Bir Şii'de bulunması gerekli olan bu sıfatlar; cesâret, sabır, cihad konusunda samimiyet, âhireti dünyaya tercih etmek ve beden ve akıl sağlığıdır. Fakat bu sıfat ve vasıflara hâiz kişiler henüz mevcut değildir. Hadiste belirtilen sayı kadar kişide sözü edilen tüm vasıflar olduğunda ve gerekli şartlar oluştuğunda imâm bir an bile gaybette kalmayıp zuhûr edecektir.⁷³ Şerif el-Murtazâ ise zuhurun gerçekleşmesini gaybetin sebebine bağlamaktadır. Çünkü ona göre gaybette asıl olan sebeptir. Eğer sebep ortadan kalkarsa gaybet de ortadan kalkar.⁷⁴ Gaybetin gerekçesi temelde Allah'ın hikmetiyle bağlantılı olmakla birlikte görünürdeki sebebi, zâlimlerin imâmı tehdit etmeleri, baskı altına almaları ve tasarruf hakkının bulunduğu hususlarda tasarrufta bulunmalarını engellemeleridir.⁷⁵

2.3. Bedâ

Dildeki anlamıyla zuhûr etmek, belirlemek, görünmek ve gizli bir şeyin sonradan ortaya çıkması anlamalarına gelen bedâ,⁷⁶ terim olarak Allah'ın vukû bulacağını haber verdiği bir olayın ilk haber verdiği

⁷² “İmâm etrafında Bedir ehli kadar (313) bir topluluk toplandığında kılıçla zuhur etmek ona vacip olur”. Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali İbn Bâbaveyh el-Kummî Şeyh Sadûk, *Kemâlû'd-dîn ve temâmû'n-ni'me*, tsh. Ali Ekber el-Gaffârî (Tahran: Dârû'l-Kütübî'l-İslâmiyye, 1359), 2: 654; Şeyh Müfid, *Risâletü's-sâlihe fi'l-gaybe*, 11.

⁷³ Şeyh Müfid, *Risâletü's-sâlihe fi'l-gaybe*, 12; a.mlf, *Risâletü'r-râbi'a fi'l-gaybe*, 3-4.

⁷⁴ Şerif el-Murtazâ, *el-Mukni' fi'l-gaybe*, thk. Muhammed Ali Hâkim (Kum: Müessesetü Âli'l-Beyt, 1416/1995), 54.

⁷⁵ Şerif el-Murtazâ, *el-Mukni'*, 52; a.mlf, “Risâle fi gaybeti'l-hücce”, *Resâilü's-Şerif el-Murtazâ II* içinde, haz. Seyyid Mehdi er-Recâi (Kum: Dârû'l-Kur'âni'l-Kerim, 1405/1984), 295.

⁷⁶ Ebû'l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrerem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, (Beyrut: Dârü Sâdir, trs.), 14: 65-66.

şeklinin haricinde meydana gelmesi olarak tanımlanabilir. İlk tezahürleri Muhtar es-Sekâfi'ye nispet edilen⁷⁷ söz konusu düşüncenin Müslümanlar arasında tam anlamıyla belirgin hale gelmesi hicri ikinci asrın ilk döneminde gulât fırkalar arasında olduğunu söyleyebiliriz.⁷⁸ Bazı olaylar ekseninde gulât fırkalar arasında gündeme gelen bedâ fikri, İmâmiyye Şîası'nda İmâm Ca'fer es-Sâdık'ın (ö. 148/765) büyük oğlu İsmail'in kendisinden önce ölmesi⁷⁹ ve aynı şekilde Ali el-Hâdî'nin (ö. 254/868) halef tayin ettiği oğlu Muhammed'in babasından önce ölmesiyle⁸⁰ ortaya çıkan imâmet krizini aşma çabalarının bir sonucudur. Zîra İsmail'in ve Muhammed'in durumları, imâmetin nass ve tayin ile gerçekleştiği inancıyla bağdaşmamakta ve imâmların otoritesini sarsmaktadır.⁸¹ Netice itibariyle hicri birinci asrın ortaları itibariyle gündeme gelen "bedâ" anlayışı, İmâmiyye'nin teşekkül sürecince Ca'fer es-Sâdık zamanında imâmet tartışmalarının önemli bir parçası olmuş ve Ali el-Hâdî'nin vefatının akabinde de tekrar gündeme gelerek konuyla ilgili rivayetler, Şîi telifât içerisinde yer almaya başlamıştır.⁸² Ortaya çıkan imâmet krizini aşma çabalarının tabi bir sonucu olan "bedâ" ile ilgili rivayetlere el-Küleyni müstakil bir bölüm ayırırken,⁸³ özellikle Usûlî ulemâ temel olarak bedâ fikrinden vazgeçmemekte ve kavramın lügavi anlamı üzerine yoğunlaşarak

⁷⁷ Abdulkâhir b. Tâhir b. Muhammed el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 2003/1424), 57-58.

⁷⁸ Kummî-Nevbahtî, *Şîi Fırkalar*, çev. Hasan Onat vd. (Ankara: Ankara Okulu, 2004), 198-199.

⁷⁹ Bu hadise üzerine Ca'fer es-Sâdık'ın oğlu İsmail hakkında "Allah'a İsmail'in işinde olduğu kadar başka bir işte bedâ olmadı" dediği rivayet edilmektedir. Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali İbn Bâbaveyh el-Kummî Şeyh Sadûk, *et-Tevhîd*, thk. es-Seyyîd Hâşim el-Hüseyin et-Tehrâni (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, trs.), 336.

⁸⁰ Kummî-Nevbahtî, *Şîi Fırkalar*, 198-199; Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasan es-Saffâr, *Besâirü'l-derecât* (Beyrut: Şeriketü'l-A'lemi li'l-Matbûât, 1431/2010), 515; Küleyni, *Usûlü'l-kâfi*, 1:199-200.

⁸¹ Mehmet Atalan, *Şîiliğin Farklaşma Sürecinde Ca'fer es-Sâdık'ın Yeri* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2005), 115-116.

⁸² Cemil Hakyemez, "Bedâ Düşüncesi ve Şîi İmâmet Tartışmalarındaki Yeri", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5, sy. 10 (2006): 39.

⁸³ Küleyni, *Usûlü'l-kâfi*, 1: 85-87.

meselenin anlaşılabilir bir zemine kavuşması için çalışmışlardır. Nitekim “bedâ” anlayışını kabul edilebilir bir çerçevede açıklayanların başında Şeyh Müfid ve Şerif el-Murtazâ gelmektedir. Bu çerçevede onlar meseleyi iki açıdan ele almaktadırlar. İlk olarak kelimenin anlamından hareketle açıklamalarda bulunmakta ve asıl anlamının zuhûr etmek, ortaya çıkmak olduğunu söylemektedirler.⁸⁴ Bu bağlamda Şeyh Müfid, “bedâ”yı zuhûr etmek anlamına geldiğine Kur’an-ı Kerim’den⁸⁵ delil getirerek açıklamaya çalışmaktadır. Ona göre İmâmiyye’nin “بدا لله في كذا” şeklindeki görüşünün manası Allah Teâlâ’nın bir şeyi ortaya çıkarması, zâhir etmesidir; yoksa bedâ Allah’ın fikrinin değişmesi ve geçmişin düzeltilmesi, bir tasarruftan diğer bir tasarrufa geçmesi ve O’nun için gizli olan bir şeyin sonradan açıklığa kavuşması değildir.⁸⁶ Şerif el-Murtazâ’ya göre de “bedâ”, Arap dilinde zuhûr etmek, ortaya çıkmak⁸⁷ anlamlarına gelmekte ve terim olarak ise vakit, vecih, emir veren ve emir olunan şeyin birlik-teliği ile bir fiilde emredilen şeyin sonra nehy edilmesi veya nehy edilen bir şeyin sonra emredilmesidir.⁸⁸

Kelimenin anlamından hareketle bedâ fikrini bu şekilde açıklayan Şeyh Müfid ve Şerif el-Murtazâ, ayrıca nesih anlayışı çerçevesinden de konuyu ele almışlardır. Nitekim onlara göre Şîa’nın çoğunluğunun bedâ ile kast etikleri şey, Mu’tezile’nin “nesh” anlayışıyla ifade ettiği şeyin aynısıdır. Aradaki fark tamamen kullanılan lafızla ilgilidir. Şîa’nın bunu bedâ lafzı ile isimlendirmesi, o işlemin bedâ olduğuna dâir rivayet edilen ahbârın olmasıdır. Kast edilen anlam aynı olduğuna göre lafızlardaki farklılığa ve var olan ihtilâfa itibar edilmez.⁸⁹

⁸⁴Şeyh Müfid, *Tashîh*, 65; a.mlf, *el-Mesâilü’l-ukberiyye*, 99; Şerif el-Murtazâ, *Mesâ’ilü’r-râziyye*, 116.

⁸⁵ “وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون” (“...Halbuki (o gün) onlar için, Allah tarafından, hiç hesaba katmadıkları şeyler ortaya çıkmıştır.”) Zümer, 39/47.

⁸⁶ Şeyh Müfid, *Tashîh*, 65-66; a.mlf, *el-Mesâilü’l-ukberiyye*, 100.

⁸⁷ Şerif el-Murtazâ, *Mesâ’ilü’r-râziyye*, 116.

⁸⁸ Şerif el-Murtazâ, “el-Hudûd ve’l-hakâik”, *Resâilü’s-Şerif el-Murtazâ II* içinde, haz. Seyyid Mehdi er-Recâi (Kum: Dârü’l-Kur’âni’l-Kerim, 1405), 264.

⁸⁹ Şeyh Müfid, *Evâil*, 80; Şerif el-Murtazâ, *eş-Şâfi*, 1: 87.

Buradan da anlaşılacağı üzere konuyu anlaşılabilir kılma ve bu hususta İmâmiyye'ye yöneltilen potansiyel eleştirileri en aza indirme noktasında Şeyh Müfid ile Şerif el-Murtazâ arasında önemli bir fark söz konusu değildir. Bununla birlikte Şerif el-Murtazâ bazı noktalarda hocasından ayrılmaktadır. Örneğin o, Şeyh Müfid'in bedâ'dan kast edilenin zuhûr olduğuna dâir Kur'ân-ı Kerîm'den delil olarak öne sürdüğü âyetleri zikretmeyi gerekli görmemiştir.⁹⁰ Ayrıca "bedâ" lafzının Allah'a nisbet edilmesi konusunda da ayrılmaktadır. Şeyh Müfid "bedâ" lafzının Allah'a nispetine sem' vasıtasıyla ulaştığını ve bu konuda nass olduğunu söylemektedir.⁹¹ Şerif el-Murtazâ göre ise bedâ, her ne kadar kimleri kastettiğini söylememiş olsa da kelâmcıların tanımladığı⁹² şekilde ele alındığında Allah Teâlâ için söz konusu değildir. Allah Teâlâ kendi zâtıyla âlimdir ve Allah'ın âlim olmasıyla ilminde yenilenme ve daha önce açık olmayan bir malûmatın [daha sonra] zâhir olması Allah için câiz değildir. Ayrıca bedâ'nın Allah'a nispeti konusunda varid olan haberler, âhâd haberler olduğundan ilim ve kesinlik ifade etmemektedir.⁹³ Görüldüğü gibi el-Murtazâ'nın haber-i vâhîde karşı olumsuz tutumu bu meseleye yaklaşımında etkili olmuş ve Şeyh Müfid'e göre daha akılcı bir çizgide konumlanmasına yol açmıştır.

2.4. Rec'at

Kelime olarak 'dönmek, geriye gelmek' anlamlarına gelen rec'at, İmâmiyye'ye göre Kâim'in zuhurundan önce imâmın taraftarlarından ve onlara zulmedenlerden bir kısmının yeniden dünyaya gönderilmesi ve böylece gerçeklerin ortaya çıkarılması ve zâlimlerin haksız

⁹⁰ Şeyh Müfid, *Tashih*, 65-66.

⁹¹ Şeyh Müfid, *Evâil*, 80.

⁹² Şerif el-Murtazâ'nın kelâmcıların bedâ tanımı olarak verdiği tanım şu şekildedir: "Bedâ: Allah'ın bir mükellefe belirli bir şekil üzere mahsûs bir vakitte bir şeyi emretmesi sonra da onu (belirtilen) bütün yönleriyle nehy etmesidir." Şerif el-Murtazâ, *Mesâ'ilü'r-râziyye*, 116.

⁹³ Şerif el-Murtazâ, *Mesâ'ilü'r-râziyye*, 116-117.

olduklarının bizzat kendileri tarafından da tasdik edilmesidir.⁹⁴ Bazı Şii gruplarına göre ölen veya gaybette olan bir liderin/imâmın tekrardan geri dönmesi şeklinde anlaşılan rec'at fikri,⁹⁵ esas itibariyle başarısızlıkla sonuçlanan durumlarda taraftarlara ümit verme ve karşılaştıkları veya karşılaşmaları muhtemel baskılara tahammül etmede önemli bir psikolojik savunma aracı olmuştur.⁹⁶ Nitekim rec'at fikrinin hususen "kurtarıcı" mehdi anlayışıyla bağlantılı olması, durumun bu boyutunu ortaya koymaktadır.

Muhammed b. el-Hanefiyye'nin (ö. 81/700) ölümünden sonra Müslümanlar arasında ilk şeklinin tezahür ettiği rec'at,⁹⁷ İmâmiyye'nin müstakil bir fırka olarak teşekkül etmeye başlamasıyla ayrı bir önem kazanmış ve on ikinci imâmın zuhûru ile irtibatlandırılmıştır. Bu fikrin İmâmiyye mensupları tarafından ne zaman benimsenmeye başladığı kesin olarak bilinmemekle birlikte döneminin önde gelen Şii âlimlerinden olan Fazl b. Şâzân, (ö. 260/874)⁹⁸ doktrinle ilgili kendilerine yöneltilen eleştirilere cevap vererek konuyla ilgili görüşlerini açık bir şekilde ortaya koymuş ve eserinde doktrin bir tür savunusunu yapmıştır.⁹⁹ Öte yandan Şeyh Sadûk, tenasüh anlayışı ile ilgisi olmadığını ifade ettiği rec'at inancını, Kur'an-ı Kerim'den bazı âyetleri¹⁰⁰ delil getirmek suretiyle on ikinci imâmın

⁹⁴ Şerif el-Murtazâ, "Cevâbâtü'l-mesâ'ili'l-meyyâfârikiyyât", *Resâilü's-Şerif el-Murtazâ* içinde, haz. Seyyid Mehdi er-Recâi (Kum: Dârü'l-Kur'âni'l-Kerim, 1405/1984), 303; İlyas Üzüm, "Rec'at", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 34 (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 504.

⁹⁵ Kummi-Nevbahti, *Şii Fırkalar*, 111-112; Ebu'l-Hasan Ali b. İsmâil el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'h-tilâfü'l-müsallîn*, nşr. Ne'im Hüseyin Zerzûr (Beyrut: Mektebetü'l-'Asriyye, 2009/1430), 35; Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 2001), 170.

⁹⁶ W. Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fıçlalı (İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1998), 57.

⁹⁷ Hasan Onat, *Emeviler Devri Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 115.

⁹⁸ Necâşi, *Ricâl*, 295.

⁹⁹ Fazl b. Şâzân en-Nisâbüri, *el-İzâh fi'r-redd alâ sâiri'l-fırak*, thk. es-Seyyid Celâlüddin el-Hüseyin el-Urmevi (Beyrut: Müessetütü't-Tarihi'l-Arabî, 2009), 381-432.

¹⁰⁰ el-Bakara, 2/ 56, 259; Nahl, 16/39.

zuhûruyla irtibatlandırarak kelâm konularının içerisine yeniden dâhil etmiştir.¹⁰¹

İlk dönem Âhbârî geleneğe mensup âlimleri ahbâr eksenli görüşlerinden dolayı eleştirmelerine rağmen Şeyh Müfid ve Şerif el-Murtazâ da rec'ati kabul etmektedirler. Şeyh Müfid'e göre mezhep içerisinde rec'atin manaları konusunda ihtilâflar söz konusu olsa da kıyametten önce ölümlerden birçoğunun dünyaya tekrar dönmesinin gerekliliği noktasında ittifak vardır.¹⁰² Şerif el-Murtazâ'ya göre de Allah Teâlâ, Kâim'in zuhûru zamanında birisi Kâim'in devletine şahitlik etmek için taraftarlarından ve diğeri de Kâim'in kendilerinden intikam alması için düşmanlarından olmak üzere iki grubu tekrardan dünyaya döndürecektir. Muhaliflerin rec'at konusunda hayrete düşmelerinin ve bunun olanaksız olduğunu düşünmelerinin hiçbir anlamı yoktur. Allah Teâlâ yok olduktan sonra cevherleri icat etmeye kadir olduğundan dilediği zaman da onu tekrar var etmesi mümkündür. Allah Teâlâ ölümleri diriltmeye kadirdir ve bu imkânsız olan bir durum değildir.¹⁰³ Dolayısıyla rec'at doktrininin kabulü noktasında Şeyh Müfid ile Şerif el-Murtazâ arasında herhangi bir fark söz konusu değildir. Bununla birlikte rec'at anlayışının kabulü noktasında öne sürdükleri delillerde farklılaşmaktadırlar. Nitekim Şeyh Müfid rec'atin sıhhati ve vaki olacağı ile ilgili Kur'anda ayetler olduğunu söylemekte¹⁰⁴ ve "O gün her ümmet içinden âyetlerimizi yalan sayanlardan bir cemaat toplarız da onlar toplu olarak (hesap yerine) sevk edilirler",¹⁰⁵ "Onlar: Rabbimiz bizi iki defa öldürdün, iki defa dirilttin. Biz de günahlarımızı itiraf ettik. Bir daha (bu ateşten) çıkmaya yol var mıdır? derler"¹⁰⁶ âyetlerinin rec'at inancının delilleri olduğunu söylemektedir.¹⁰⁷

¹⁰¹ Şeyh Saduk, *el-İtikâdât*, 60-63; Howard, "Şi'î Kelâm", 223.

¹⁰² Şeyh Müfid, *Evâil*, 46.

¹⁰³ Şerif el-Murtazâ, *Mesâ'ilü'r-râziyye*, 125; a.mlf, *Mesâ'ilü'l-meyyâfârikıyyât*, 302-303.

¹⁰⁴ Şeyh Müfid, *Evâil*, 77-78.

¹⁰⁵ Neml, 27/ 83.

¹⁰⁶ Mü'min, 40/11.

¹⁰⁷ Şeyh Müfid, *el-Mesâilü's-sereviyye*, 33.

Şerif el-Murtazâ ise rec'atin delilleri konusunda naslara başvur-
mamakta ve bu konuda İmâmiyye'nin icmâ etmesini delil göstermek-
tedir. Nitekim imâm, ümmetin bir parçası, müminlerin en şerefli ve
âlimlerin en bilgili¹⁰⁸ olduğundan masûm imâmın icmâ edenler ara-
sında bulunması gereklidir. Zaten bu durum icmânın hüccet olma-
sındaki illeti içerdiğinden icmâ hüccettir.¹⁰⁹ Dolayısıyla ona göre bu
konudaki İmâmiyye'nin icmâsı gerçektir ve rec'at vukû bulacaktır.

SONUÇ

Başarılarını büyük oranda Büveyhî iktidarının sağladığı
imkânlarla borçlu olan Şeyh Müfid ve Şerif el-Murtazâ, gaybet sonrası
İmâmi tarihinin seyrini belirleyen Usûli düşüncenin ana hatlarıyla
teşekkül etmesine zemin hazırlamışlardır. Usûli düşüncenin sistem-
leşmesinde Şeyh Müfid'in yadsınamaz payı olmasına rağmen başta
Şerif el-Murtazâ olmak üzere sistemini devam ettiren öğrencilerinin
de önemli katkıları söz konusudur. Hocasının sistemini/metodunu
devam ettiren Şerif el-Murtazâ, özellikle itikadî meselelerin açıklan-
masında akli önemli bir kıstas kabul etmek suretiyle Usûli düşünce-
nin daha ileri bir noktaya taşınmasına katkı sağlamıştır.

Din-devlet/siyaset ilişkileri bağlamında Hz. Ali ve Fatıma'dan olan
neslinin merkezde olduğu bir imâmet nazariyesi inşa eden bir gele-
neğe mensup olduklarından Şeyh Müfid ile Şerif el-Murtazâ arasında
genel anlamda bir ihtilaf söz konusu değilken özellikle akla atfedilen
rol ve haber-i vâhidin delil olması konularında önemli farklar bulun-
maktadır. Nitekim Şerif el-Murtazâ ile hocası Şeyh Müfid arasında
metot açısından en temel farklılığı akıl konusundaki tutumları oluş-
turmaktadır. Şeyh Müfid, akıl ve vahyin bir arada düşünülmesi ge-
rektiğini savunmasına karşılık el-Murtazâ, temel meselelerin iza-
hında başlangıç noktası olarak sadece aklın yeterli olabileceğini ileri

¹⁰⁸ Şerif el-Murtazâ, *ez-Zerî'a*, 2: 129.

¹⁰⁹ Şerif el-Murtazâ, *ez-Zerî'a*, 2: 154; a.mlf, *Mesâ'ilü'r-râziyye*, 125-126; a.mlf,
"Cevâbâtü'l-mesâ'ili't-tebâniyyât", *Resâilü's-Şerif el-Murtazâ I* içinde, haz.
Seyyid Mehdi er-Recâi (Kum: Dârü'l-Kur'âni'l-Kerim, 1405), 19.

sürmektedir. Ayrıca haber-i vâhid konusu da aralarında ihtilafın olduğu bir diğer konudur. Şeyh Müfid belirli kriterleri taşıması halinde haber-i vâhidi delil olarak kabul ederken el-Murtazâ haber-i vâhidi epistemolojik açıdan bilgi ifade etmeyen haberler kısmına dâhil etmekte ve bu tür haberlerle itikadî konular bir tarafa ahkâma dâir konularda dahi amel edilemeyeceğini savunmaktadır. Öte yandan iki âlim arasındaki akıl-vahiy denklemi ve haber-i vâhid konularındaki bu farklılıklar, kelâmî konuların izahına veya meselelere gösterilen öneme de yansımaktadır. Nitekim imâmet ile meselelerin hangi çerçevede ele alınacağı noktasında aralarında her hangi bir fark bulunmazken özellikle haber-i vâhid konusundaki tutumlarından dolayı görüşlerinin farklılaştığı görülmektedir. İmâmetle ilgili meselelerin açıklanmasında büyük oranda hocasını takip eden Şerîf el-Murtazâ, bazı konularda öne sürülen deliller ve meseleye gösterilen önem konusunda hocasından ayrılmaktadır.

KAYNAKÇA

- Atalan, Mehmet. *Şiîliğin Farklılaşma Sürecinde Ca'fer es-Sâdık'ın Yeri*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2005.
- Bağdâdî, Abdulkâhir b. Tâhir b. Muhammed. *el-Fark beyne'l-frak*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 2003/1424.
- Bolay, Süleyman Hayri. "Akıl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2: 238-242. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Bozan, Metin. *İmâmiye'nin İmâmet Nazariyesi'nin Teşekkül Süreci*. İstanbul: İsam Yayınları, 2009.
- Bozan, Metin. *İmamiyye Şiası'nın İmamet Tasavvuru (4. ve 5. Asırlar)*. Ankara: İlahiyât, 2007.
- Bozan, Metin. "Fadl b. Şazan ve Kitâbü'l-İle'i Çerçevesinde İmamet Anlayışı". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45/2 (2004): 69-82.
- Bulut, Halil İbrahim. *Şia'da Usulîliğin Doğuşu ve Şeyh Müfid*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2013.

- Bulut, Halil İbrahim. “Şeyh Müfid ve İmâmiyye Ekolünde Gaybet İncancının Aklileşmesi”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2005): 175-202.
- Bulut, Halil İbrahim. Gül, Özkan. “İmâmiyye Şîa’sında İlmü’l-İmâm İncancı”. *Marife* 5/1 (2005): 75-92.
- Eş’arî, Ebu’l-Hasan Ali b. İsmâil. *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve’h-tilâfû’l-mûsallîn*. nşr. Ne’im Hüseyin Zerzûr. Beyrut: Mektebetü’l-‘Asriyye, 2009/1430.
- Hakyemez, Cemil. *Şîa’da Gaybet İncancı ve Gâib On İkinci İmam*. İstanbul: İsam Yayınları, 2009.
- Hakyemez, Cemil. “Bedâ Düşüncesi ve Şîi İmamet Tartışmalarındaki Yeri”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/10 (2006): 29-49.
- Hânsârî, Muhammed Bakır el-Musevî. *Ravzâtü’l-cennât fî ahvâli’l-‘ulemâ ve’s-sâdât*. 7 cilt. Beyrut: Dârü’l-İslâmiyye, 1401/1991
- Hayta, Mustafa. “Klasik Dönem Şîi-İmâmî Fıkıh Usulü Anlayışı”. Doktora Tezi, Çukurova Üniversitesi, 2014.
- Howard, İ.K.A. “Şîî Kelâm Edebiyatı”. çev. M. Ali Büyükkara. *Kur’an Mesajı: İlmî Araştırmalar Dergisi* 2/22, 23, 24 (1992): 206-226.
- İbn Manzûr, Ebü’l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü’l-Arab*. Beyrut: Dârü Sâdır, trs.
- İbn Şehrâşûb, Ebü Ca’fer Reşidüddin Muhammed b. Ali. *Me’âlimü’l-‘ulemâ fî fihristi kütübi’ş-şî’a ve esmai’l-musannifîn minhum kadîmen ve hadîsen*. nşr. Abbas İkbâl, Tahran: Matba’atü’l-Ferdin, 1353/1934.
- İsbahânî, Mirza Abdullah Efendi. *Riyâzü’l-‘ulemâ ve hiyâzü’l-fudelâ*. 7 cilt. *thk. es-Seyyid Ahmed el-Hüseynî*. Kum: Matba’atü’l-Hayyâm, 1401.
- Jassim, M. Hussain. *The Occultation of the Twelfth Imam*. Cambridge: The Muhammedi Trust, 1982.

- Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasan Abdülcebbâr b. Ahmed. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, thk. Mahmud Muhammed Kasım. baskı yeri yok: trs.
- Kahveci, Niyazi. *Mutezile ile Şî'a Arasında Siyasal Tartışma (Kadı Abdulcebar-Şerîf Murteza)*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2006.
- Kahveci, Niyazi. "Şia-Mutezile Gaybet Tartışması (Kadı Abdulcebar-Şerîf Murteza)". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45/2 (2005): 153-166.
- Kartaloğlu, Habib. "Şerîf el-Murtazâ (ö.436/1044) ve Şii-Usûlî Gele- nekteki Yeri". Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2016.
- Kartaloğlu, Habib. "Şii-Usûlî Düşüncenin Ortaya Çıkış Sebepleri Üze- rine Mülahazalar". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18, sy. 33 (2016): 75-90.
- Kohlberg, Etan. *A Medieval Muslim Scholar at Work, Ibn Tâvûs and His Library*. Leiden: Brill, 1992.
- Kummî-Nevbahtî. *Şîi Fırkalar*. çev. Hasan Onat vd. Ankara: Ankara Okulu, 2004.
- Küleynî, Muhammed b. Ya'kûb. *Usûlü'l-kâfî*. 8 cilt. Beyrut: Menşûrâtü'l-Fecr, 2007.
- Madelung, Wilferd. "Imâmism and Mu'tazilite Theology". *Le Shi'isme* içinde, ed. T. Fahd. 13-30. Paris: Presses Universitaires de France, 1970.
- McDermott, Martin J. *The Theology of Shaikh al-Mufid*. Beyrut: Dârü'l-Maşrik, 1978.
- Nâdim, Muhammed Hasen. "İlm-i İmâm der Dîdgâh-ı Şeyh Müfid ve Şâgirdân-ı vey". *İlm-i İmâm Mecmû'a-i Makâlât* içinde, haz. Mu- hammed Hasan Nâdim. 655-682. Kum: Dânişgâh-ı Edyân ve Mezâhib, 1388.
- Necâşî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ali. *Ricâlü'n-Necâşî*. Beyrut: Şeriketü'l- A'lemî li'l-Matbu'ât, 2010/1431.

- Newman, Andrew Joseph. "The Development and Political Significance of The Rationalist (Usuli) and Tradionalist (Akhbari) Schools in Imami History From The Third/Ninth to The Tenth/Sixteenth Century A.D.". Doktora Tezi, University of California, 1986.
- Nisâbûri, Fazl b. Şâzân. *el-Îzâh fi'r-redd alâ sâiri'l-fırak*. thk. es-Seyyid Celâlüddin el-Hüseynî el-Urmevî. Beyrut: Müessetütü't-Tarihi'l-Arabî, 2009.
- Onat, Hasan. *Emeviler Devri Şû Hareketleri ve Günümüz Şiiliği*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.
- Saffâr, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasan. *Besâirü'l-derecât*. Beyrut: Şeriketü'l-A'lemî li'l-Matbûât, 1431/2010.
- Schmidtke, Sabine. "Al-'Allâma Al-Hillî and Shi'ite Mu'tazilite Theology", *Shi'ism II* içinde, 151-174. ed. Paul Lutf ve Colin Turner. London: Routledge, 2008.
- Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerim. *el-Milel ve'n-nihal*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 2001.
- Şerîf el-Murtazâ, Ali b. Hüseyin el-Musevî. "Cevâbâtü'l-mesâ'ili'l-mevsiliyyâti's-sâlise". *Resâilü's-Şerîf el-Murtazâ I* içinde, haz. Mehdi er-Recâi. 199-267. Kum: Dârü'l-Kur'âni'l-Kerîm, 1405/1984.
- Şerîf el-Murtazâ, Ali b. Hüseyin el-Musevî. "Cevâbâtü'l-mesâ'ili'l-meyyâfârikıyyât". *Resâilü's-Şerîf el-Murtazâ I* içinde, haz. Mehdi er-Recâi. 269-306. Kum: Dârü'l-Kur'âni'l-Kerîm, 1405/1984.
- Şerîf el-Murtazâ, Ali b. Hüseyin el-Musevî. "Cevâbâtü'l-mesâ'ili'r-râziyye". *Resâilü's-Şerîf el-Murtazâ I* içinde, haz. Mehdi er-Recâi. 97-132. Kum: Dârü'l-Kur'âni'l-Kerîm, 1405.
- Şerîf el-Murtazâ, Ali b. Hüseyin el-Musevî. "Cevâbâtü'l-mesâ'ili't-tebâniyyât". *Resâilü's-Şerîf el-Murtazâ I* içinde, haz. Mehdi er-Recâi. 5-95. Kum: Dârü'l-Kur'âni'l-Kerîm, 1405.
- Şerîf el-Murtazâ, Ali b. Hüseyin el-Musevî. "Cevâbâtü'l-mesâ'ili't-trablusıyyâti's-sâlise". *Resâilü's-Şerîf el-Murtazâ I* içinde, haz. Mehdi er-Recâi. 357-443. Kum: Dârü'l-Kur'âni'l-Kerîm, 1405/1984.

- Şerîf el-Murtazâ, Ali b. Hüseyin el-Musevî. “el-Hudûd ve’l-hakâik”.
Resâilü’s-Şerîf el-Murtazâ II içinde, haz. Mehdi er-Recâî. 259-289.
Kum: Dârü’l-Kur’âni’l-Kerîm, 1405.
- Şerîf el-Murtazâ, Ali b. Hüseyin el-Musevî. “el-Men’u mine’l-‘amel bi-
ahbâri’l-âhâd”. *Resâilü’s-Şerîf el-Murtazâ IV* içinde, haz. Seyyid
Ahmed el-Hüseyinî. 335-337. Kum: Dârü’l-Kur’âni’l-Kerîm, 1410.
- Şerîf el-Murtazâ, Ali b. Hüseyin el-Musevî. *el-Mukni‘ fi’l-gaybe*. thk.
Muhammed Ali Hâkim. Kum: Müessesetü Âli’l-Beyt, 1416/1995.
- Şerîf el-Murtazâ, Ali b. Hüseyin el-Musevî. *el-Usûlü’l-i’tikâdiyye*. nşr.
Muhammed Hasan Ali Yâsin. *Nefâisü’l-Mahtûtât II* içinde, 79-82.
Bağdât: Matba’atü’l-Me’arif, 1954/1373.
- Şerîf el-Murtazâ, Ali b. Hüseyin el-Musevî. *Emâli’l-Murtazâ: Gururü’l-
fevâid ve dürerü’l-kalâid*. 2 cilt. thk. Muhammed Ebü’l-Fazl
İbrâhim. Kahire: Dârü İhyai’l-Kütübi’l-Arabiyye, 1954/1373.
- Şerîf el-Murtazâ, Ali b. Hüseyin el-Musevî. *en-Nazaru kable’d-delâle*.
Resâilü’s-Şerîf el-Murtazâ IV içinde, haz. Seyid Ahmed el-Hü-
seyinî. 338-339. Kum: Dârü’l-Kur’âni’l-Kerîm, 1410.
- Şerîf el-Murtazâ, Ali b. Hüseyin el-Musevî. *eş-Şâfi fi’l-İmâme*. 4 cilt.
nşr. Abdu’z-Zehra el-Hatîb. Tahran: Müessesetü’s-Sâdık,
1424/2004.
- Şerîf el-Murtazâ, Ali b. Hüseyin el-Musevî. “Evvelü’l-vâcibât en-na-
zar”. *Mesâilü’l-Murtazâ* içinde, 130-131. Beyrut: Müessesetü’l-
Belâğ, 2001.
- Şerîf el-Murtazâ, Ali b. Hüseyin el-Musevî. *ez-Zehîra fi’l-‘ilmi’l-
kelâm*. thk. Ahmed Hüseyin. Kum: Müessesetü’n-Neşri’l-İslâmî, 1411.
- Şerîf el-Murtazâ, Ali b. Hüseyin el-Musevî. *ez-Zerî‘a ilâ usûli’s-şerî‘a*. 2
cilt. nşr. Ebü’l-Kâsım Gurcî. Tahran: Dânişgâh-ı Tahran, 1363.
- Şerîf el-Murtazâ, Ali b. Hüseyin el-Musevî. “Mes’ele ‘ademü tahtieti’l-
‘âmil bi haberî’l-vâhid”. *Resâilü’s-Şerîf el-Murtazâ III* içinde, haz.
Mehdi er-Recâî. 267-272. Kum: Dârü’l-Kur’âni’l-Kerîm,
1405/1984.

- Şerif el-Murtazâ, Ali b. Hüseyin el-Musevî. “Mes’ele fi ibtâli’l-‘amel bi-ahbâri’l-âhâd”. *Resâilü’ş-Şerif el-Murtazâ III* içinde, haz. Mehdi er-Recâi. 307-313. Kum: Dârü’l-Kur’âni’l-Kerîm, 1405/1984.
- Şerif el-Murtazâ, Ali b. Hüseyin el-Musevî. “Risâle fi’r-redd ‘alâ ashâbi’l-‘aded”. *Resâilü’ş-Şerif el-Murtazâ II* içinde, haz. Mehdi er-Recâi. 15-63. Kum: Dârü’l-Kur’âni’l-Kerîm, 1405/1984.
- Şerif el-Murtazâ, Ali b. Hüseyin el-Musevî. “Risâle fi gaybeti’l-hücce”. *Resâilü’ş-Şerif el-Murtazâ II* içinde, haz. Mehdi er-Recâi. 291-298. Kum: Dârü’l-Kur’âni’l-Kerîm, 1405/1984.
- Şerif el-Murtazâ, Ali b. Hüseyin el-Musevî. *Şerhu cümeli’l-ilm ve’l-amel*. thk. Yakub el-Caferî Merâği. Kum: Dârü’l-Üsve, 1414.
- Şeyh Müfid, Muhammed b. Muhammed el-Bağdâdî. *‘Ademü sehvi’n-nebi*. nşr. Mehdi Necef. Beyrut: Dârü’l-Müfid, 1993/1414.
- Şeyh Müfid, Muhammed b. Muhammed el-Bağdâdî. *el-Emâlî*. nşr. Hüseyin Üstâdüli-Ali Ekber Gaffârî. Beyrut: Dârü’l-Müfid, 1993/1414.
- Şeyh Müfid, Muhammed b. Muhammed el-Bağdâdî. *el-İhtisâs*. thk. Ali Ekber Gaffârî. Beyrut: Müessetü’l-A’lemî li’l-Matbu‘ât, 2009/1430.
- Şeyh Müfid, Muhammed b. Muhammed el-Bağdâdî. *el-Mesâilü’l-‘aşere fi’l-gaybe*. nşr. Fâris el-Hasûn. Beyrut: Dârü’l-Müfid, 1993/1414.
- Şeyh Müfid, Muhammed b. Muhammed el-Bağdâdî. *el-Mesâilü’l-ukberiyye*. nşr. Ali Ekber el-Horasânî. Beyrut: Dârü’l-Müfid, 1993/1414.
- Şeyh Müfid, Muhammed b. Muhammed el-Bağdâdî. *el-Mesâilü’s-sereviyye*. thk. Sâib Abdulhamid. Beyrut: Dârü’l-Müfid, 1993/1414.
- Şeyh Müfid, Muhammed b. Muhammed el-Bağdâdî. *et-Tezkire bi-usûli’l-fikh*. thk. Mehdi Necef. Beyrut: Dârü’l-Müfid, 1993/1414.
- Şeyh Müfid, Muhammed b. Muhammed el-Bağdâdî. *Evâilü’l-makâlât fi’l-mezâhibi’l-muhtârât*. nşr. İbrahim el-Ensarî. Beyrut: Dârü’l-Müfid. 1993/1414.

- Şeyh Müfid, Muhammed b. Muhammed el-Bağdâdî. *Risâletü'r-râbi'a fi'l-gaybe*. nşr. 'Alâü Âl-i Ca'fer. Beyrut: Dârü'l-Müfid, 1993/1414.
- Şeyh Müfid, Muhammed b. Muhammed el-Bağdâdî. *Risâletü's-sâlise fi'l-gaybe*. nşr. 'Alâü Âl-i Ca'fer. Beyrut: Dârü'l-Müfid, 1993/1414.
- Şeyh Müfid, Muhammed b. Muhammed el-Bağdâdî. *Tashihu i'ti-kadâti'l-İmâmiyye*. nşr. Hüseyin Dergâhi. Beyrut: Dârü'l-Müfid, 1993/1414.
- Şeyh Sadûk, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali İbn Bâbaveyh el-Kummî. *el-İ'tikâdât*. nşr. İsam Abdusseyyid. Beyrut: Dârü'l-Müfid, 1993/1414.
- Şeyh Sadûk, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali İbn Bâbaveyh el-Kummî. *et-Tevhîd*. thk. es-Seyyid Hâşim el-Hüseyin et-Terânî. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, trs.
- Şeyh Sadûk, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali İbn Bâbaveyh el-Kummî. *Kemâlû'd-dîn ve temâmü'n-ni'me*. tsh. Ali Ekber el-Gaffârî. 2 cilt. Tahran: Dârü'l-Kütübî'l-İslâmiyye, 1359.
- Tabersî, Ebû Ali Fadl b. Hasan. *Mecmeu'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'an*. 10 cilt. Beyrut: Dârü'l-'ulûm, 2005/1426.
- Tahrânî, Aga Bozorg Muhammed Muhsin. *ez-Zerî'a ilâ tesânifi's-ş'a*. 26 cilt. Beyrut: Dârü'l-Edva, 1983/1403.
- Tâvûs, Ebû'l-Kâsım Ali b. Mûsâ. *Keşfü'l-muhicce li-semereti'l-muhicce*. thk. Şeyh Muhammed el-Hassûn. Kum: Matba'tü Müesseseti Bostân, 1430.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan. *İhtiyâru ma'rifeti'r-ricâl el-ma'rûf bi ricâli'l-Keşşî*. thk. Cevâd el-Kayyûmî el-İsfehânî. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1427.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan. *el-Fihrist*. thk. Cevâd Kayyûmî. y.y.: Müessesetü Neşri'l-Fukaha, 1417.
- Uyar, Gülgün. *Ehl-i Beytin İzinde Nakiblik*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2009.

- Uyar, Mazlum. *İmâmiyye Şiasın'da Düşünce Ekolleri Ahbârilik*. İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2000.
- Uyar, Mazlum. "Akla Dayalı Şii Kelâmının Oluşmasında Mu'tezilenin Rolü ve Şeyh Müfid". *İslami Araştırmalar Dergisi* 13/ 1 (2000): 101-112.
- Üzüm, İlyas. "Rec'at". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 34: 504-506. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Watt, W. Montgomery. *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*. çev. Ethem Ruhi Fığlalı. İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1998.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Akıl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2: 242-246. Ankara: TDV Yayınları, 1989.

MÂTÜRİDÎ'NİN KUR'ÂN'DA YER ALAN "El-Hayatü'd-Dünya" KAVRAMINA YÜKLEDİĞİ ANLAMLAR

Interpretation of Qur'anic Concept al-Hayatu'd-dunya (Life on Earth)
by Maturidi

Ali Suuçak*

Öz

Kur'an'ı Kerim'de dünya hayatı kavramı birçok ayette yer almaktadır. Tefsirciler ve tasavvufçular bu kavrama birçok anlam yüklemişlerdir. Bazıları ahirete zorunlu geçişte önemli bir durak olarak görürken bazıları da itibar edilmemesi gereken en değersiz mekan olarak görmüşlerdir. Bu çalışmamızda incelediğimiz Mâturidî'nin "Te'vilatü'l Kur'an" adlı eserinde ise bu kavrama coğrafi anlamda bir yaklaşım göstermemiş, değersiz bir hayat olarak da görmemiştir. Mâturidî, ahiretle bağlantılı ve ahiretten önce zorunlu olarak yaşanan ve ahiretin sonucunu etkileyen bir inanç ve ahlak olarak ayetlerin bağlamına uygun şekilde insanların manevi durumları ve tercihleri ile ilgili açıklamalar yapmıştır.

Anahtar Kelimeler: Maturidi, Dünya hayatı, hayat, dünya, ahiret.

Abstract

As a subject the temporary life on earth takes place in a lot of verses in the Gracious Koran. Commentators and philosophers of mysticism has attributed a lot of meaning to this concept. Some regard it as an important stop during the obligatory passing to the Hereafter whereas some consider it as the most worthless place which should not be valued. The work we analysed in this study is Imam Mâturidî's "Te'vilatü'l Qur'an" and it neither approached this concept from a geographical point of view nor saw it a worthless life. Mâturidî made explanations about the moral situations and preferences of the people in accordance with the context of the verses as a belief and morality which is connected with the hereafter and which necessarily precedes the Hereafter and affects the result of the afterlife.

Keywords: Maturidi, life on earth, life, earth, hereafter.

GİRİŞ

Kur'an'da geçen "dünya hayatı" kavramına baktığımızda 41 surede 115 ayette "dünya", 70 civarında ayette "dünya hayatı" kavra-

* Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora öğrencisi, alisuucak@mynet.com

Başvuru Submission	Kabul Accept	Yayın Publish
22.05.2017	01.06.2017	30.06.2017

mının geçtiğini görmekteyiz. Kavram hem mekki hem de medeni surlerde mevcuttur. Ayetlerin bağlamına baktığımızda ise müşrikler, ehli kitap, kâfirler, münafıklar, müminler, Hz. Peygamber ve hatta Peygamber eşlerine hitap söz konusudur. Yani bu kavram yaratıcıdan yaratılmışlara, Kur'an'ın bütün muhataplarına hitap olarak karşımıza çıkmaktadır.

İnanç yönünden bütün insanlara olan bu hitabın her gruba farklı bir ceza veya mükâfatı içerdiğini de görmekteyiz. El-Mâturîdi (333/944) de "Te'vilâtü'l Kur'an" adlı eserinde bu farklılıkları dikkate alarak, ayetlerin bağlamına göre baştan sona bu kavramın geçtiği bütün ayetlerde kavramla bağlantılı anlam vermeye çalışmıştır. "el-hayatü'd-dünya" kelimesinin etimolojik yapısına girmediği gibi bu kavramı, bir çok Müfessir gibi insanların yaşadığı coğrafi mekân "arz/yeryüzü" olarak da görmeyip, ahlaki, manevi boyuttan ayetleri yorumlamaya çalışarak bir yaşam biçimi¹ olarak görmüştür. Ancak Müslüman toplumun dünya hayatı kavramını algılamasına baktığımızda geçmişten günümüze bilhassa tasavvuf² alakası olanlar başta olmak üzere Müslümanların dünya ve dünyadaki nimetlere karşı değişik boyutlarda Kur'an'ın vurgusunun aksine "zemm-i dünya"³ kavramı çerçevesinde olumsuz bir yaklaşım sergiledikleri bilinmektedir.⁴

¹ Bkz., Er-Râzî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ömer Fahrüddin, *Tefsiru Fahri'r-Râzî*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1981, c. 17, s.72; Carullah Ez-Zemahşeri, *Tefsiru'l-Keşşaf an Hakâiki Gavâmidî't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvil fi Vechi't-Te'vil*, Mektebetu'l-Ubeykan, Riyad, 1998, c.2, s.34; M.Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neşriyat, İstanbul, 1971, c. 7, s. 4751; Toshihiko İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, (çev. S. Ateş), Ankara, t.y., s.79.

² Maturidi'nin sufilige bakışı için bkz., Sönmez Kutlu, *İmam Maturidi ve Maturidilik*, Otto Yayınları, 4. Baskı, Ankara, 2012, s.32-34; Mustafa Öztürk, "Kur'an'ın Değer Sisteminde Dünya ve Dünya Hayatının Anlamı", *Tasavvuf: İlmî Ve Akademik Araştırma Dergisi*, Yıl: 7 [2006], sayı: 16, ss. 81-85.

³ İbn Manzur, Ebu Fazl Muhammed b. Mukrim el-İfrikî, *Lisanu'l-Arab*, Daru's-Sadr, Beyrut, 1996, c. 2, s.1078; Ramazan Altıntaş, "İslamî Anlayışa Göre 'El-Hayatü'd-Dünyâ' Kavramını Yorumlama Biçimleri", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sivas, 2003, c. VII, sayı: 1, ss. 129-159;

⁴ Yusuf el-Kardavî, *Fakirlik Problemi Karşısında İslam*, (çev. Abdülvahhab Öztürk), Nur Yay., Ankara, 1975, s.11-12. Bu manadaki hadis için bkz., Ebû İsa Muhammed b. Sevre et-Tirmizî, *Sünenu't-Tirmizî*, (el-Kutubu's-Sitteh

Yine “dünya” kavramının hemen hepsinin Kuran’da ahiretle birlikte geçtiğini görmekteyiz. “Dünya hayatı” kavramı da birçok ayette “ahiret” kavramı ile ilişkili olarak yer almaktadır. Mâturîdî de ayetleri açıklarken, inanan inanmayan hangi gruba ne denilmek istendiğini açıklamaktadır. Yorumlarda genellikle “*kale ba’zuhum*” veya “*yahtemilü*” kalıp ifadeleri, bazen de “*caizün/yecüzü*” gibi kalıp ifadeler kullanılmıştır.

Kur’anı Kerim’de “el-hayâtü’-d-dünya” terkihi her ne kadar yaygın olarak isim tamlaması gibi “dünya hayatı” şeklinde anlam verilse de sıfat tamlaması olarak geçmektedir. Kullanıldığı duruma göre farklı anlamlar içerdiğinden dolayı bu kavramı tek anlamda değerlendirmek doğru değildir. Elmalılı M. Hamdi Yazır (ö.1942), bu kelimeyi sıfat tamlaması olduğunu vurgulayarak “dünya hayat” şeklinde anlam vermekte ve hayat-ı dünyanın, dünyanın hayatı olmadığını, dünya denilen hayat, alçak, süfli hayat ya da içinde bulunulan en yakın hayat olduğunu açıklamaktadır.⁵ Ancak tefsirlere baktığımızda müelliflerin çoğunluğunun Türkçedeki genel kullanımından dolayı isim tamlaması olarak “dünya hayatı” şeklinde anlam verdikleri görülmektedir.⁶ Yine müfessirler tarafından bu kavramla canlıların hayat sürdürdüğü bu gezegenin vurgulandığı açıklansa da ileride evrenin herhangi bir noktasında canlıların ve bilhassa yaptıklarından mükellef olan insan neslinin yaşayabileceği bütün ortamlar bu kavramın kapsamına girmektedir. Çünkü onların hepsi de ahiret karşısında geçicidir.⁷ Dünya hayatı kavramı ile ilgili yapılmış çalışmalar olmasına rağmen Mâturîdî’nin eseri üzerinde yapılan çalışmaların çok az olduğunu⁸ bizim konumuzla ilgili ise hiç olmadığını tespit ettik.

çinde), Çağrı Yay.,İstanbul, 1981,Kitabü’z-Zühd, 13; İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, ,(el-Kutubu’s-Sitteh içinde), Çağrı Yay.,İstanbul, 1981, Kitabü’z-Zühd, bab.3, s. 4110.

⁵ M.Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, Eser Neşriyat, İstanbul,1971, c.1, s. 403.

⁶ Hidayet Aydar, Kur’an’da Geçen “el-Hayâtü’-d-Dünya” Kavramı Üzerine Bazı Mülahazalar (I), *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002, sayı: 5, s. 58.

⁷ Hidayet Aydar, *a.g.m.* (I), s.60-61.

⁸ İhmal sebepleri için bkz., S. Kutlu, *a.g.e.*, s. 57-60.

Dünya hayatı kavramı ile ilgili yapılmış bazı çalışmalar ise şunlardır;

İsmail Lütfi Çakan, Dünya Hayatına Karşı Müslümanların Tutumları, *Diyanet Dergisi*, DİB Yayınları, Ankara, Ocak • Şubat 1975, cilt: XIV - sayı: 1, ss. 5-17; Özcan Taşcı, İnsanı Ahirete Hazırlayan Dünya Hayatının İki Önemli Enstrümanı: Oyun (La'ib) ve Eğlence (Lehv), *Hikmet Yurdu, Düşünce – Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, Yıl: 3, S.5 (Ocak-Haziran 2010), ss. 41-58; Mustafa Öztürk, Kur'an'ın Değer Sisteminde Dünya ve Dünya Hayatının Anlamı, *Tasavvuf: İlmî Ve Akademik Araştırma Dergisi*, Yıl: 7 [2006], sayı: 16, ss. 65-86; Ramazan Altıntaş, "İslamî Anlayışa Göre 'El-Hayatü'd-Dünyâ' Kavramını Yorumlama Biçimleri", *CÜİFD*, Sivas, 2003, c. VII, sayı: 1, ss. 129-159; İlhami Güler, "Dünyanın Başına Gelen Derin Sapkınlık: Dünyevileşme", *İslâmiyat*, c. IV, (2001), sayı 3, ss. 41-42; Şehmus Demir, Kur'an'da Ahiret-Dünya Ve Dünya Hayatı, *Ekev Akademi Dergisi* c. 1, S. 3 (kasım 1998),321-333; İskender Şahin, Dünya Hayatı Çerçevesinde Kur'an'da Yer Alan Fiili Cezalar, Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, cilt 15, sayı 2, 2013, 61-110; Süleyman Ulu dağ, "Dünya", *DİA*, İstanbul, 1994, c.10, s. 22 ; Şehmus Demir, Kur'an'ın Dünya Hayatına Bakışı ve Dünya Ahiret Münasebeti, Atatürk Üniversitesi SBE,Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Erzurum,1995;Bünyamin Açıkalin, Kur'anda Dünya Hayatına Verilen Değer, Marmara Ü.SBE, Yayımlanmamış Doktora Tezi, İstanbul, 2005; Rahmi Sancar, Kuranı Kerimde Edebi Yönden Dünya, Atatürk Ü. SBE, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Erzurum, 2008; Mustafa Öztürk, Kur'ân Penceresinden Dünya ve Dünyevi Hayata Bakış, *Diyanet Aylık Dergisi*, 2005, sayı: 180. Hidayet Aydar, Kur'ân'da Geçen "El-Hayatü'd-Dünya" Kavramı Üzerine Bazı Mülâhazalar (I), *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 5,İstanbul, 2002; Halil Altıntaş, İnsanın Anlam Arayışı ve Dünyevileşme, *Diyanet Aylık Dergisi*, 2005, sayı: 180; Hamdullah Ercik, Kelâmi Açıdan Dünya Hayatının Değeri,Y.Yıl Ü.SBE,Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Van, 2013; Mehmet S. Aydın, "Dünyevileşme", *İslamîyat*, c.4, s.3, 2001,s. 15.

Biz bu makalemizde “*el-hayatü'd-dünya*” kavramına Ehl-i sünnet itikadında çok önemli bir yeri olan ve çok geniş coğrafyada Müslüman toplumun görüşlerini benimsediği⁹ Mâturîdî'nin nasıl yaklaştığını, bu kavramdan ne anladığını, yani diğerlerinin ne dediğine değil Mâturîdî'nin ne dediğine bakacağız. Ancak gerekli gördüğümüzde diğer kaynaklara da atıfta bulunacağız.

1. KAVRAMLAR

1.1. ed-Dünya

Kur'anda sıkça kullanılan “ed-dünya” kelimesi, yakın olmak, yaklaşmak anlamına gelen “d-n-v” veya alçak, basit, kötü olmak anlamına gelen “denie,denaet” kökünden türemiş olup “edna” kelimesinin müennesidir. Bu aleme dünya dünya denmesi de ahirete nisbetle yakın olmasındandır. Bu kelime yer kürenin özel ismi haline gelmiş¹⁰ olup Kur'an'da 115 defa geçmektedir.

1.2. El-Hayat

Kur'anda pek çok yerde geçen “el-hayat” kelimesi, “ha-y-y” kökünden türemiş bir mastar olup, yaşamak, canlı ve diri olmak gibi anlamlara gelmektedir.¹¹ Bu kelime Kur'an'da 76 defa geçmektedir.

⁹ Türk düşünce ve siyasi tarihine etkileri için bkz., S. Kutlu, *a.g.e.*, s.60-62; İslam düşüncesine etkileri için bkz., S. Kutlu, *a.g.e.*, 63-64.

¹⁰ Bkz. İbn Manzûr, Ebu Fazl Muhammed b. Mukrim el-İfrikî, *Lisanu'l-Arab*, dnv maddesi, Daru's-Sadr, Beyrut, 1996, c.2, s.1435; Mütercim Asım Efendi, *Kâmus Tercemesi*, İstanbul, 1304, c. 4, s. 959; er-Rağîb el-İsfahânî, *el-Müfredat li Elfazi'l-Kur'an*, (dnv maddesi), (trc. Abdülbaki Güneş-Mehmet Yolcu), Çıra Yay., 3.Baskı, İstanbul, 2012, s. 388; M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neşriyat, İstanbul, 1971, c.1, s. 403; Süleyman Uludağ, “Dünya”, *DİA*, İstanbul, 1994, c.10, s.22; Hidayet Aydar, Kur'an'da Geçen “el-Hayâtu'd-Dünya” Kavramı Üzerine Bazı Mülâhazalar (I), *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002, sayı: 5, s. 51-84; aynı yazar, Kur'an'da Geçen “el-Hayâtu'd-Dünya” Kavramı Üzerine Bazı Mülâhazalar (II), *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002, sayı: 6, s. 55-57.

¹¹ İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab* “ha-y-y” maddesi, c. 2, s.1078; Mütercim Asım Efendi, *Kâmus Tercemesi*, c. 4, s. 934; el-İsfahânî, *el-Müfredat*, s. 321.

Mukatil b. Süleyman (ö. 150/767), *el-Vücûh ve'n-Nezair* adlı eserinde hayat kelimesinin altı çeşidinden bahsetmektedir;

- 1- Yaratılıştan sonraki hayat,
- 2-“mü'min” anlamında hayat,
- 3- hayatta kalmak(beka) anlamında hayat,
- 4- Tabiatın yaratılması anlamında hayat,
- 5- Hz. İsa'nın ölüleri diriltmesi anlamında hayat,

6- Kıyametten sonraki ebedi hayatı ifade anlamında hayat şeklinde birkaç anlamda sıralanmaktadır.¹² Bu tür kelimelere zû vücûh denmektedir.¹³

1.3. El-Hayatü'd-Dünya

Kur'an-ı kerimde “el-hayatü'd-dünya” terkibi her ne kadar yaygın olarak isim tamlaması gibi “dünya hayatı” şeklinde anlam verilse de sıfat tamlaması olarak geçmektedir. Kullanıldığı duruma göre farklı anlamlar içerdiğinden dolayı bu kavramı tek anlamda değerlendirmek doğru değildir. Elmalılı Hamdi Yazır, bu kelimeyi sıfat tamlaması olduğunu vurgulayarak¹⁴ “dünya hayat” şeklinde anlam vermekte ve hayat-ı dünyanın, dünyanın hayatı olmadığını, dünya denilen hayat, alçak, süfli hayat ya da içinde bulunulan en yakın hayat olduğu açıklanmaktadır.¹⁵ Ancak tefsirlere baktığımızda müelliflerin çoğunluğunun Türkçedeki genel kullanımından dolayı isim tamlaması olarak “dünya hayatı” şeklinde anlam verdikleri görülmektedir.

¹² Mukatil b. Süleyman, *el-Vücûh ve'n-Nezâir*, Matbaatü Merkezi Cüm'ati'l-Macid, Dubai, 2006, s.107-109; el-İsfahani, *el-Müfredat*, 321-324; Hidayet Aydar, *a.g.m.* (I), s.55.

¹³ Celâluddin Abdurrahman es-Suyûti, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'an*, Matbaatü Hicazi, Kahire, t.y., c.1, s. 142; Ebu Abdillah Muhammed ez-Zerkeşi, *el-Burhan fi Ulûmi'l-Kur'an*, (tahk.M.Ebu'l-Fazl İbrahim), Mektebetü Daru't-Turas, Kahire, t.y., s.102-111.

¹⁴ Bkz. Muhyiddin ed-Derviş, *İrâbu'l-Kur'ani'l-Kerim ve Beyânuh*, Dâru İbn-i Kesir, Dimaşk, 1999, c.1, s.135.

¹⁵ el-İsfahani, *el-Müfredat*, 323; Yazır, c.1, s. 403.

Ancak Dücane Cündioğlu'nun "*Kur'an-ı Kerim ve Meali*" adıyla sadeleştirdiği eserde bu incelik korunmuş ve kavram "dünya (alçak) hayat" şeklinde anlamlandırılmıştır.¹⁶Yine müfessirler tarafından bu kavramla canlıların hayat sürdürdüğü bu gezegenin vurgulandığı açıklansa da ileride evrenin herhangi bir noktasında canlıların ve bilhassa yaptıklarından mükellef olan insan neslinin yaşayabileceği bütün ortamlar bu kavramın kapsamına girmektedir. Çünkü onların hepsi de ahiret karşısında geçicidir.¹⁷

2. TE'VİLÂTÜ'L KUR'AN'DA "EL-HAYATÜ'D-DÜNYA"

Kur'an'da geçen ayetlerdeki "dünya hayatı" kavramına Mâturîdî'nin yüklediği anlamlar şu şekillerde yer almaktadır:

2.1. İnanmayanlar İçin Ceza

Mâturîdî, önceki ayetlerde hitabın Yahudilere olmasından dolayı "...Sizden öyle davrananların cezası dünya hayatında ancak rüsvaylık/ zillettir; kıyamet gününde ise en şiddetli azaba itilmektir..."¹⁸ ayetine anlam verirken birkaç görüş olduğunu vurgulayarak; ilk olarak, Medine'de yaşayan ve anlaşmaya uymayarak Allah Resulü ile ilk mücadeleye girişen Beni Nadiroğulları ile bağlantılı anlam vererek bu Yahudi kabilesinin dünyadaki zilletleri yurtlarından çıkarılıp Şam'a sürülmeleri; ikinci olarak, Kurayzaoğulları ile savaşarak kadın ve

¹⁶ Dünya hayatı kavramının geçtiği ayetler için bkz. **Dücane Cündioğlu, Elmalı Hamdi Yazır**'ın *Hak Dini Kur'an Dili: Kur'an-ı Kerim ve Meali, Kardelen Yayınları, 1. Baskı, 1993.*

¹⁷ Muhsin Demirci, *Kur'an'ın Ana Konuları, İFAV M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları*, İstanbul, 2013, s.319.

¹⁸ Bakara 2/ 85; Benzer ayetler için bkz. Bakara 2/114; Âl-i İmrân 3/56; Zümer 39/ 26; Fussilet 41/ 16.

çocuklarının esir alınmasıdır; ahirette ise ayetin devamında belirtildiği gibi daha şiddetli azaba çarptırılacaklarını,¹⁹ veya dünyadaki zilletin “cizye” yahut “savaş” anlamına geldiğini ahirette ise büyük bir azap, cehennem azabı göreceklerini²⁰ belirtmektedir.

Yine “Onların, bu dünya hayatında yapmakta oldukları harcamalarının durumu, kendilerine zulmetmiş olan bir kavmin ekinlerini vurup da mahveden kavurucu bir rüzgârın durumu gibidir...”²¹ ayeti ile ilgili olarak, Mâturîdiye göre bu ayette darb-ı mesel vardır ve ayette kafirlerin ahirette Allah’a yaklaşmak ümidi ile yaptıkları harcamaları, Allah rızası olmadığından hatta Allah yolundan döndürme amaçlı olduğundan dolayı bunların hiçbir fayda vermeyeceği belirtilmektedir. Ürünlere iyi geleceği, faydalı olacağı zannedilen ancak onları donduran ya da kavuran şiddetli soğuk veya kavurucu sıcak Allah tarafından örnek gösterilerek kâfirlerin yanlış düşünceleri ortaya konulmakta ve şiddetli soğuk veya kavurucu sıcak bu dünya da ekinler için afet oluyorsa kâfirlerin bu dünyadaki harcamaları da kendileri için hiçbir işe yaramadığı gibi helak edici bir afet olacak²² denilmektedir.

“Musa dedi ki: Ey Rabbimiz! Gerçekten sen Firavun ve kavmine dünya hayatında zinet ve nice mallar verdin.”²³ ve “Allah bunlarla, ancak dünya hayatında onların azaplarını çoğaltmayı istiyor.”²⁴ Bu ayetlerde Mâturîdi’ye göre, Hz. Peygambere ve müminlere uyarı vardır. İnkârcıların bu dünyadaki mal ve evlatlarının çokluğu seni ve diğer Müslümanları imrendirmesin. Allah bu nimetlerle onlara hem dünya da hem de ahirette azap etmek istiyor. Dünyadaki azap cihadın farz kılınması, müşriklerin bedirde öldürülmeleri, çeşitli belalarla

¹⁹ El-Mâturîdî, *Te’vilâtü’l Kur’an*, c.1, s.171.

²⁰ El-Mâturîdî, *Te’vilâtü’l Kur’an*, c.1, s. 216; bkz. Aynı eser, c.2, s. 318; c.12, s.328; c.13, s.120.

²¹ Âl-i İmrân 3/ 117.

²² El-Mâturîdî, *Te’vilâtü’l Kur’an*, c.2, s.396.

²³ Yûnus 10/ 88.

²⁴ Tevbe 9/ 55. Benzer ayetler için bkz., A’râf 7/ 152. Maide 5/33. Maide 5/41. Ra’d 13/ 34 Ahzap 33/57.

helak olmaları, cizye vermek zorunda kalmaları, esir olmaları dünyadaki azaptır.²⁵ Mâturidî'ye göre, münafıkların Hz. Aişe'ye iftiradan dolayı onların cezası dünyada dayak, ahirette ise, cehennemdir.²⁶

“Kim, (yalnız) dünya hayatını ve zinetini istemekte ise işlerinin karşılığını orada onlara tam olarak veririz”²⁷, Mümin için dünya hayatının zineti salih ameldir. Kafir ise, güzel gibi görünen fakirlere sadaka vermek, yolların imarı, ribatlar, saraylar ve köşkler yapar. Bunlar görünüşte güzeldir ve yaptıklarının karşılığı bu dünyada verilir. Ancak onların yaptıkları sevap olarak kabul edilmez ve yaptıkları boşa gider.²⁸

“De ki: Allah'ın kulları için yarattığı süsü ve temiz rızıkları kim haram kıldı? De ki: Onlar, dünya hayatında, özellikle kıyamet gününde müminlerindir.”²⁹ Mâturidî'ye göre, güzel şeyler, ahirette özellikle müminler içindir. Kâfirler orada onlara katılamaz, ortak olamaz; ancak bu dünyada ise nimetler hepsinin ortakdır ve paylaşırlar. Yine, Müminler, Allah'ın onlara dünyada helal kıldığı şeylerden mahrum olmadılar. Hatta faydalandılar. Ancak haram olan nimetlerden uzak durarak faydalanmadılar. Dünya hayatından bu şekilde faydalanarak ahiret için azık hazırladılar ve ahiret özellikle onlar için oldu. Müşrikler gelecek için biriktirmediklerinden ve dünyada yasak olan şeylerden mahrum olmadıkları için ahiret onlara özel değildir.³⁰

Allah'a, peygambere ve ahrete inanmayan kafir, münafık ve müşriklere hitap eden veya onların hallerinin açıklandığı bu ayetler, ceza, azap, zillet, rüsvaylık, amellerin boşa gitmesi gibi ifadelerle anılmakta olup bunları sadece olumsuzluklarından dolayı değil hem bu dünya

²⁵ El-Mâturidî, *Te'vilâtü'l Kur'an*, c.6, s.72; bkz., aynı eser, c.4, s. 226; c.6, s.378; c.7, s.440; c.6, s. 412-414.

²⁶ El-Mâturidî, *Te'vilâtü'l Kur'an*, c.11, s. 381.

²⁷ Hüd 11/ 15; benzer ayetler için bkz., Kehf 18/ 104; Hac 22/9.

²⁸ El-Mâturidî, *Te'vilâtü'l Kur'an*, c.7, s.142; aynı eser, c.9, s.109; c.9, s.347.

²⁹ A'râf 7/ 32.

³⁰ El-Mâturidî, *Te'vilâtü'l Kur'an*, c. 5, s. 330.

da hemde ahirette yaptıklarına karşılık bir bedelle karşılaşmak zoruunda kaldıkları için inanmayanlara ceza, tehdit ve uyarılar içerdiği görülmektedir.

2.2. Dünya Hayatının Niteliği³¹

Dünya hayatının niteliği ile ilgili ayetleri bir araya getirerek Mâturîdî'nin yaklaşımlarını birkaç alt başlıkta ortaya koymaya çalıştık.

2.2.1. Dünya hayatının ahirete tercih edilmesi

Mâturîdî, "...İşte onlar, ahirete karşılık dünya hayatını satın almışlardır..."³² ayetini tefsir ederken önceki ayetlerde Yahudilere yapılan vurgudan dolayı onlarla bağlantılı olarak; Hz. Muhammed'e hiç inanmadan daha başlangıçta hidayeti dalalete, dünya hayatını ahirete tercih etme anlamı da olabileceğine işaret ediyor.³³

"Ey iman edenler! Size ne oldu ki, «Allah yolunda savaşa çıkın!» denildiği zaman yere çakılıp kalıyorsunuz? Dünya hayatını ahirete tercih mi ediyorsunuz? Fakat dünya hayatının faydası ahiretin yanında pek azdır." ³⁴ Mâturîdî'ye göre, sizin dünyadaki mallarınız size ahirette faydalanmanız için vaat edilenlere göre çok azdır. Dünya malı baştan sona biter, tükenir, sonsuz değildir ve ahiretin malı ve ikramları yanında çok azdır. Çünkü dünya ikramları yok olucu iken, ahiret ikramları sonsuza kadar devamlıdır. Yine, dünya malı, dünyadaki nimetler, ahiret malından ve oradaki ikramlardan çok azdır.

³¹ Araz, geçici, devamlı olması mümkün olmayan, ahirete nisbetle daha kısa gibi anlamlar içermektedir. Bkz. İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, "a-ra-za" maddesi, c. 4, s. 2885-2897; el-İsfahani, *el-Müfredat*, s. 692; Ebu'l-Muin en-Nesefî, *Tebziratü'l-Edille*, (tahk. H. Atay), Ankara, 1993, c. 1, s. 145.

³² Bakara 2/ 86.

³³ El-Mâturîdî, *Te'vilâtü'l Kur'an*, c.1, s.172.

³⁴ Tevbe 9/ 38; benzer ayetler için bkz., Ali İmran 3/145; Nisa 4/134; Yûnus 10/ 7; İbrahim 14/ 3; Nahl 16/ 107; Nâzi'ât 79/ 37; A'lâ 87/ 16.

Çünkü dünya malı ve ikramlarını afet ve zararlı şeyler süpürür götürür. Ahiret malı ve ikramlarına ise hiçbir şeyin zarar veremeyeceğini³⁵ belirtmektedir. Mâturîdî'ye göre, dünyadan etkilenerek dünyayı ahirete tercih ettiler. Ondan razı oldular ve onunla mutmain/tatmin oldular. Dünya hayatını, dünyada sürekli kalıcı olmak için seçtiler, ahirete hazırlık için değil. Hâlbuki dünya, dünyada kalıcı olmak için inşa edilmedi, ahirete hazırlık yapmak için inşa edilmiştir. Müminlerin bu dünyayı tercihi ve nimetlerinden faydalanmaları ahireti unutmadıkları için, imanını ortadan kaldırmaz.³⁶

Mâturîdî, insan çalışması ile sürekli olmayan dünyayı isterde Allah'ı istemezse, Allah ona dünya nimetlerinden sevdiği şeyi verir. Yahut istemediği şeyleri ondan uzaklaştırır. Allaktan başka şeyler için çalıştığından ahirette ise, ona sevap yoktur. Kimde dünyada çalışırken ahiret sevabını isteyerek çalışırsa Allah ona bu dünya da istediği şeyleri verir, istemediğini ondan uzaklaştırır, onun ahirette karşılığı da dünyada yaptıklarına mukabil cennettir.³⁷

“Ey peygamber! Hanımlarına şöyle söyle: "Eğer dünya hayatını ve ziynetini istiyorsanız, haydi gelin, sizi donatayım ve güzellikle bırakıp salıvereyim.”³⁸ Mâturîdî'ye göre, Allah, resulünü bu konuda muhayyer bırakıyor ve Peygamber eşlerine hitaben gelen bu ayet sonucu onlarda, hem Resulullah'ı hem de ahireti tercih ediyorlar.³⁹

“Onun kavminden, kâfir olup ahirete ulaşmayı inkâr eden ve dünya hayatında kendilerine refah verdiğimiz varlıklı kişiler”⁴⁰ Mâturîdî'ye göre inanmayan şırmamış ileri gelen zenginlere, varlıklı

³⁵ El-Mâturîdî, *Te'vilâtü'l Kur'an*, c.6, s.359.

³⁶ El-Mâturîdî, *Te'vilâtü'l Kur'an*, c.7, s. 455; aynı eser, c.8, s. 200; c.17, s. 41; c.7, s. 18; c.17, s. 174.

³⁷ El-Mâturîdî, *Te'vilâtü'l Kur'an*, c.4, s. 65.

³⁸ Ahzap 33/28.

³⁹ El-Mâturîdî, *Te'vilâtü'l Kur'an*, c.11, s. 331.

⁴⁰ Mü'minün 23/ 33; benzer ayetler için bkz., En'âm 6/ 29; Mü'minün 23/ 37; Ankebût 29/ 25.

kişilere dünyayı Allah genişletti, serdi ve onlarda günahlara dalarak saptıklarını,⁴¹belirtiyor.

2.2.2. Dünya Hayatının Câzip Kılınması

“İnsanlara kadınlar, oğullar, yüklerle altın ve gümüş yığınları, salma atlar, davarlar, ekinler kabilinden aşırı sevgiyle bağlanılan şeyler çok süslü gösterilmiştir. Halbuki bunlar dünya hayatının geçici (menfaatleri) faydalarını sağlayan şeylerdir.”⁴² O günün Arap toplumu için en cazip şeyler böylece sıralanan ayeti Mâturîdî geniş şekilde açıklarken bunların kötü olmadığını⁴³ ancak cazibelerine kapılıp ahireti unutmamak gerektiğini, çünkü ahirette bu dünyadaki geçici şeylerin asıllarının, kalıcı olanlarının bulunduğunu, duyular alemine hitap eden bu açıklama ile duyular ötesine ve dünya hayatı ile de ahiret hayatına delil getirildiğini vurgulamaktadır.⁴⁴ Yine Mâturîdî'ye göre, dünya hayatında çekici şeyler erkekler için eşlerdir, çift olan şeylerdir, renklerdir, çeşit çeşit bitkiler, bunlar dünyanın çekiciliğidir. Ancak bu cazip şeyler bağlanıp kalmak ve ahireti unutmak için değil imtihan içindir.⁴⁵

“Bu dünya hayatı sadece bir eğlenceden, bir oyundan ibarettir. Ahiret yurduna (oradaki hayata) gelince, işte asıl yaşama odur.”⁴⁶ Mâturîdî'ye göre, konu zahire göre olsaydı kitap onu manalarla/mecazlarla söylemezdi. Dünya hayatında hikmetler vardır. Bazı inançsızlar için ise, saçmalıklar vardır (iftira, saldırı). Yine onlara göre,(sa'd 27, enbiya 16,= oyun olarak/ boşu boşuna yaratmadık,) ayetleri, ile tenakuz vardır. Bunları bir araya getirdiğimizde, 'size ve size takdir

⁴¹ El-Mâturîdî, *Te'vilâtü'l Kur'an*, c.10, s. 27; aynı eser, c.10, s. 28; c.5, s.46. c.11, s. 110.

⁴² Âl-i İmrân 3/ 14; benzer ayetler için bkz., Bakara 2 / 212; Tâ-Hâ 20/ 131; Kasas 28/ 60; Kehf 18/ 46; Kehf 18/ 28.

⁴³ Benzer açıklama için bkz., Yaşar Nuri Öztürk, *Din ve Fitrat(Yaratılış)*, Yeni Boyut yay.,İstanbul,1998, s. 263.

⁴⁴ El-Mâturîdî, *Te'vilâtü'l Kur'an*, c.2, s.255-259, aynı eser, c.2, s.19; c.11 s.63; c.9, s.63; c.9, s.47.

⁴⁵ El-Mâturîdî, *Te'vilâtü'l Kur'an*, c.9, s.250.

⁴⁶ Ankebût 29/ 64.

olunan şeylere göre oyun eğlence, zahiri olarak çelişki görünmektedir. Ancak tevhid ehline göre bir hikmet içerir ve gerçektir. Bu dünya da inanan inanmayan arasında ayırım yoktur. Herkes eşit faydalanmaktadır. Çünkü dünya hayatı geçici, kesintili, ahiret ise, kesintisiz ve ebedidir. Dünya meta'ı, sınırsız, sonsuz, kesintisiz ahiret nimetleri, meta'ı yanında fanidir.⁴⁷ Bazı müfessirler ise, bu açıklamalara yakın olarak oyun ve eğlenceyi çocukların yoruluncaya kadar oynadıkları geçici oyunlara benzetirken⁴⁸ bazıları da bu oyunların boşuna olmadığını çocukların gelişiminde oyunun çok önemli bir yerinin olduğunu vurgulamışlardır.⁴⁹ Yani dünya hayatındaki hiçbir şey boşuna değildir. Ahiretin kazanılmasında en basit şeylerin bile önemi vardır.

2.2.3. Dünya Hayatının Aldatıcılığı⁵⁰

“Her canlı ölümü tadacaktır. ... Bu dünya hayatı ise aldatma metâ'ından (aldatıcı şeylerden) başka bir şey değildir.”⁵¹ Mâturîdî dünya hayatı gerçekten aldatıcıdır derken Hadid 57/20. ayetini, ayetin bu cümlesinin açıklamasına delil getirmekte ve “dünya hayatı oyundur, eğlencedir, aldatıcı şeylerden ibarettir. Fakat ahiret hayatı oyun, eğlence ve aldatıcı değildir,” dedikten sonra ayetteki “ğurur”⁵² kelimesinin asıl anlamının “bir şeyin zahirde güzelliklerle kaplanması

⁴⁷ El-Mâturîdî, *Te'vilâtü'l Kur'an*, c.11, s. 143; Benzer açıklamalar için bkz., ez-Zemahşerî, *Tefsîru'l-Keşşaf*, c.1, s. 439; er-Razi, *Tefsîru'l-Kebîr*, c.9, s. 126.

⁴⁸ Bkz., Carullah ez-Zemahşerî, *Tefsîru'l-Keşşaf an Hakâiki Gavâmidî't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fî Vechî't-Te'vîl(I-VI)*, Mektebetu'l-Ubeykan, Riyad, 1998, c.3, s. 448; İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-Beyan Tefsîri(I-X)*, (İhtisar;M. A. Es-Sabûni,terc. Heyet), Damla Yay.,İstanbul,1995. c.6, s. 289-290.

⁴⁹ Özcan Taşçı, İnsan Ahirete Hazırlayan Dünya Hayatının İki Önemli Enstrümanı: Oyun (La'ib) ve Eğlence (Lehv), *Hikmet Yurdu, Düşünce – Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, Yıl: 3, S.5 (Ocak-Haziran 2010), ss. 41 – 58

⁵⁰ Meta', kendisinden sınırlı zaman diliminde faydalanılan şeyler için kullanılır.Bkz., İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab* “m-t-a” maddesi, c. 6, s.4127-4129; el-İsfahânî, *el-Müfredat*, s. 985-986; Ahmet Mustafa el-Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî*, Matbaatu Mustafa el-Bâbî, b.y.y, 1946, c.13, s.98-99;Yazır, c.2, s. 1264.

⁵¹ Âl-i İmrân 3/ 185.

⁵² “Ğurur” kelimesinin anlamları için bkz., İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab* “ğ-r-r” maddesi, c. 5, s. 3233; el-İsfahânî, *el-Müfredat*, s.750.

ve dışarıdan her bakanın onu güzel görmesi, ancak iç yüzüne bakınca onun öldürücü ve helak edici olduğunu anlaması”⁵³ diyerek, böyle aldatıcı şeylerden Allaha sığınır ve dünya hayatının kafirler nezdinde oyun ve eğlence müminlere göre ise hikmet olduğunu belirtir.

Cin ve insan topluluğuna hitap eden bu ayette kendi itirafları anlatılmakta ve kâfir olduklarına dair kendi aleyhlerine şahitlik ettikleri belirtilerek “Dünya hayatı onları aldattı,”⁵⁴ vurgusu yapılmaktadır. Dünya için zahir ve batın olarak iki anlam vardır: Zahir anlamı “aldatmadır- ğurur.” Kim zahire bakarsa onu aldatır (ona aldanır). Onun batın anlamı da vardır. Kim batına bakarsa batın ona öğüt, ibret verir. Zahire gelince onun süs ve cazibesi, ziynetlerinden dolayı kafir zahire bakar ve aldanır. Batına gelince halden hale sürükleyerek, dünyanın geçici sonlu olduğunu gösterir. Kim bu batına bakarsa ondan öğüt/ibret alır ve onun anlamını öğrenir ve bilir ki, o dünya bunun için yaratılmadı.⁵⁵

Mâturidî zahir-batın anlamı verdiği bu ayeti bu gün için bilinen ancak kendi döneminde içeriği bilinmeyen örnekler vererek dünya ile ahreti karşılaştırıp ahretin ve bu dünya hayatından sonra gerçekten bir hayatın var olduğunu anlatmaya çalışmıştır. Mâturidî’ye göre, inanmayanların dünyadaki birçok şeyin, zahir/görünen faydalarını bildikleri halde batın/görünmeyen faydalarını bilememektedirler. Yine işitme, görme, konuşmanın nasıl gerçekleştiğini de bilemezler. Yani bütün nimetlerin dünya için değil, ahireti anlamak için olduğunu bilemeyeceklerini,⁵⁶ belirtiyor.

Bütün insanlara hitap eden bu iki ayette insanlardan Allah’a karşı gelmekten sakınmaları istenirken hiçbir şeyin fayda vermeyeceği bir günden çekinmeleri emredilmekte şeytanın iyi taraftan görünerek yaklaşıp kandırması vurgulanarak “ Bilin ki, Allah'ın verdiği söz gerçektir. Sakın dünya hayatı sizi aldatmasın ve şeytan, Allah'ın affına

⁵³ El-Mâturidî, *Te'vilâtü'l Kur'an*, c.2, s.503-505.

⁵⁴ En'âm 6/ 130; bkz. Benzer ayetler,. Rûm 30/ 7; Câsiye 45/ 35.

⁵⁵ El-Mâturidî, *Te'vilâtü'l Kur'an*, c.5, s.210; aynı eser, c.11, s.255.

⁵⁶ El-Mâturidî, *Te'vilâtü'l Kur'an*, c.11, s.158.

güvendirerek sizi kandırmasın,”⁵⁷buyrulmaktadır. Mâturidî’ye göre dünyaya aldatma nisbet edilmesi, gerçekte onda hile, aldatma olduğu için değildir. Onlar ona aldandıkları içindir. Gerçek olduğundan değil, fiil sebebe nisbet edilerek sanki aldatma, dünya aldatmış gibi dünyaya nisbet edilmiştir.⁵⁸

Önceki ayetlerdeki vurgu ve şeytanla uyarı bu ayette de dikkat çekmekte ve “sakın dünya hayatı sizi aldatmasın ve o aldatıcı (şeytan) da Allah hakkında sizi kandırmasın”⁵⁹ denilmektedir. Mâturidî benzer ayetlere benzer anlamlar verirken bazen aynı ifadeleri tekrar etmeyip değişik ifadeler kullanmaktadır. Dünya hayatı sadece oyun ve eğlence değildir, sizi ahiret hayatını düşünmekten alıkoyarak veya size ahiret hayatını unutturarak dünya gerçekten insanı aldatır. Çünkü dünya ahirete ilave kılındı ve ona ulaşmaya yetecek kadarlık⁶⁰ bir süre olarak yaratıldı. Dünya aslında aldatıcı değildir. Ancak ahireti ve niçin dünyanın inşa edildiğini unutan dünya ehli, aldanır. Dünya ve onun içindeki nimetler yaratılış gayesi dışında değerlendirilirse, oyun, eğlence ve aldanış olur. Nimetler hayırlı şeyler olarak isimlendirilmişlerdir. Hayır hasenat dışında onları kötülemek caiz değildir. Dünyayı yaratılış gayesi dışında değerlendirdiklerinden ve aldandıklarında dolayı dünya ehlini zemmetmek daha doğrudur. Zenginlik, sağlık, selametın zemmi caiz değildir. Çünkü bunlar Allah’ın kullarına verdiği nimetlerdendir. Onlardan dolayı Allaha şükretmek gerekir,⁶¹ açıklamalarını yapmaktadır.

⁵⁷ Lokman 31/ 33.

⁵⁸ El-Mâturidî, *Te’vilâtü’l Kur’an*, c.13, s.345.

⁵⁹ Fâtır 35/ 5.

⁶⁰ El-Mâturidî, *Te’vilâtü’l Kur’an*, c.12, s.13; Maturidi ahirete göre dünyadaki kalış süresinin azlığını belirtmek için *bülğaten*= *yeter miktar*, kavramını kullanmıştır.; Ayrıca bkz., el-İsfahani, *el-Müfredat*, s. 163; İbn Manzûr, *Lisanu’l-Arab* “b-l-ğ” maddesi, c. 1, s. 346.

⁶¹ El-Mâturidî, *Te’vilâtü’l Kur’an*, c.12, s.13.

2.2.4. Dünya Hayatının Geçiciliği

“Onlar dünya hayatıyla şımarıdılar. Oysa ahiretin yanında dünya hayatı, geçici bir faydadan başka bir şey değildir.”⁶² Mâturîdî’ye göre, dünya hayatı müminleri sevindirir, mutlu eder, ancak sevinç onları meşgul edip de ahireti unutturmaz. Kafir ise, sevinç şiddeti ile ahireti ve bütün ibadetleri unutturur. Uzun süre nimetlerinden faydalanılsa da dünya hayatı ahiretin yanında kısa bir süre faydalanmaktır. Ahiret nimetleri devamlı, kesintisiz olup, korku, hüznün, bela ve afetler ona etki etmez. Dünya nimetleri kesintili, afetlerden, hüznün vs. birçok şeyden etkilenir ve ahiret nimetlerine göre de çok azdır.⁶³

“Bu dünya hayatı, geçici bir eğlencedir. Ama ahiret, gerçekten kalınacak yurttur.”⁶⁴ Mâturîdî’ye göre bu ayet, dünya hayatının sona ereceğini yakın zaman da ahirete gidileceğini haber veriyor. Yine dünya hayatında verilen nimetler, sadece ahiret hayatına etki etmesi için verilmiştir. Çünkü dünya hayatı yaşanmadan ahiretin kazanılması mümkün değildir.⁶⁵ Yine işitme ve görme gibi verilen nimetlerde (duyu organları da) devamlı ve kalıcı olanı kazanmaları içindir.⁶⁶

“Dünya hayatının geçici menfaatine göz dikerek «Sen mümin de-ğilsin» demeyin”⁶⁷ Savaşlarda Müslüman olanlara karşı takınılan tavır eleştiren, savaş sırasında ganimetini almak için o anda Müslüman olan birini öldüren Müminlerin göz diktikleri belirtilen bu ayet-teki “dünya hayatının geçici menfaat”ine Mâturîdî ganimettir,⁶⁸ demektedir.

⁶² Ra’d 13/ 26; benzer ayetler için bkz., Nûr 24/ 33; Kasas 28/ 61; Şûrâ 26/ 36; Zuhuruf 43/ 35.

⁶³ El-Mâturîdî, *Te’vilâtü’l Kur’an*, c.7, s.425; aynı eser, c.11 s.63; c.13, s.55; c.13, s. 245.

⁶⁴ Mü’min 40/ 39.

⁶⁵ Er-Razi, *Tefsîru’l-Kebir*, c.12, s.200.

⁶⁶ El-Mâturîdî, *Te’vilâtü’l Kur’an*, c.13, s.201.

⁶⁷ Nisâ 4/ 94.

⁶⁸ El-Mâturîdî, *Te’vilâtü’l Kur’an*, c.3, s.423.

“Doğrusu dünya hayatı ancak bir oyun ve eğlencedir. Eğer iman eder ve sakınırsanız Allah size mükâfatınızı verir.”⁶⁹ Onlara göre dünya hayatı, onlara verilen şeyler oyun ve eğlencedir. Çünkü onlar tekrar diriliş ve hayat yok derler. Böylece onlara göre dünyanın fani olarak yaratılmadığını ve ebedi ahiret hayatının kazanılmayacağını zannettikleri için dünya hayatı zikredildiği şekilde boştur. Bu iki kelimeden “*leibe*”⁷⁰ eşyanın zahirinden, zahirine göre faydalanmak; “*lehu*”⁷¹ batınından faydalanmak, batınına göre faydalanmak⁷² şeklinde anlamanın mümkün olduğunu belirtmektedir.

Onlara de ki: "Dünya zevki ne de olsa azdır, ahiret, Allah'a karşı gelmekten sakınan için daha hayırlıdır ve size kıl kadar haksızlık edilmez."⁷³ Bu ayetle ilgili Mâturîdî, Allah sanki ben sizi bu dünya ve bu dünya metaı için yaratmadım, ancak sizi ahiret için ve ahirette ikamet etmek için yarattım. Şayet sizi dünya için yaratsam ve size savaşı farz kılsaydım bu hikmetsiz, apaçık abes olurdu. Ancak ben sizi ahiret ve orada ebedi kalmak için yarattım demektedir.⁷⁴

Dünya hayatının kısa ve geçiciliği, cazip kılınması, dünya hayatını satın almak, aldanış, bir oyun ve eğlence, tutkulu bir oyalanma, inkâr edenlerin dünyayı tercih etmeleri, dünyanın boş bir amaç uğruna yaratılmadığının ahrete geçiş için çok önemli bir konumunun olduğunu, ahiret hayatının bu dünyadaki tercih edilen yaşam biçimi ile doğrudan bağlantısını ortaya koymaktadır.

⁶⁹ Muhammed 47/ 36.

⁷⁰ Bkz.,İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab* “l-a-b” maddesi, c. 5, s. 4039-4040; el-İsfahani, el-Müfredat, s.960-961.

⁷¹ Bkz.,İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab* “l-h-v” maddesi, c. 5, s. 4090; el-İsfahani, el-Müfredat, s.971-972; El-Fahr er-Razi, *Tefsiru'l-Kebir*, c.25, s. 91.

⁷² El-Mâturidî, *Te'vilâtü'l Kur'an*, c.13, s. 415.

⁷³ Nisa 4/74.

⁷⁴ El-Mâturidî, *Te'vilâtü'l Kur'an*, c.3, s.324.

2.3. İNANANLARA MÜJDELER

“Biz dünya hayatında da, ahirette de sizin dostlarıyız.”⁷⁵ Mâturîdî'ye göre, Allah'ın ikramı olarak ahirette müminlere verilen nimetlerin anlatıldığı bu ayette ki Allah'ın dostluğu, dünyada müminlerin günah işlemesine engel olması, başarı için yardım; ahiretteki maneviisi daha evla olup sevap ve nimetlerle karşılık vermesidir.⁷⁶

Kur'an da Allah tarafından pek çok ayette ne zaman ve nasıl dua edilmesi gerektiği de vurgulanmaktadır. Allahtan istekte bulunanlar, sadece bu dünya için; hem bu dünya hem de ahiret için istekte bulunanlar olarak ikiye ayrılırken onların karşılıkları da bu ayette şöyle belirtilmektedir: “Ey Rabbimiz! Bize dünyada ver. Onun için ahirette hiçbir kısmet yoktur.”⁷⁷

Ve “Yine onlardan: ‘Ey Rabbimiz! Bize dünyada bir güzellik ve ahirette de bir güzellik ver ve bizi ateş azabından koru!’ diyenler vardır.”⁷⁸ Bu dua ayetlerinin ikisini birlikte değerlendiren Mâturîdî, ahirete ve öldükten sonra dirilmeye inanmayanlara dünyadan istedikleri pay verileceğini ve böylelerinin ahiretten hiçbir nasiplerinin olmayacağını; ancak Ahiret hayatının mutluluğunu isteyenlere ise, hem bu dünya hem de ahiret güzelliklerinden nasibi artırılmış olarak verileceğini açıkladıktan sonra: “İmanlı zümrenin dünya güzelliklerini talep etmesinin sebebi, Cenab-ı Hakk'ın dünyayı ahiret için hazırlanma mekânı statüsünde kılmasıdır. Allah dünyayı müminler için ebedi kalacakları bir yer yapmamış aksine müminleri şu beyanından da anlaşılacağı üzere: ‘...(Ey müminler! Ahiret için) azık edinin. Bilin ki azığın en hayırlısı takvâdır. Ey akıl sahipleri! Benden (emirlerime muhalefetten) sakının’⁷⁹ ayetini delil getirerek ahiret için yaratmıştır,⁸⁰ açıklamasını yapar. Diğer dua ayetinde “Ve bize hem bu dünyada bir

⁷⁵ Fussilet 41/ 31; Benzer ayetler için bkz., Mü'min 40/ 51.

⁷⁶ El-Mâturîdî, *Te'vilâtü'l Kur'an*, c.13, s. 131; aynı eser, c.13, s. 68.

⁷⁷ Bakara 2/ 200

⁷⁸ Bakara 2/ 201.

⁷⁹ Bakara 2 / 197.

⁸⁰ El-Mâturîdî, *Te'vilâtü'l Kur'an*, c.1, s.406-407.

iyilik yaz, hem de ahrette,⁸¹ buyrulmakta olup; Mâturîdî bu dua ile ilk olarak, müminlerin Allaha bu dünyadaki ömürlerini iyilikte bitirmesini, sona erdirmesini rahmet, merhamet istediklerini; O'nun rahmetinin bu dünya da herkese eriştiğini ancak iman eden ve şirk-ten korkanlara ahiret nimetlerinin daha özel olduğunu⁸² belirtiyor.

Mâturîdî “Allah da onlara hem dünya nimetini, hem de ahiret sevabının güzelliğini verdi,”⁸³ ayetindeki dünya nimetinden maksadın şöhret ve güzel övgüler, zafer ve ganimet olabileceğini inananlar için bu şöhretin dünyada da uzun süreli olduğunu; yine bu nimetten maksadın olduğunun da söylendiğini⁸⁴ belirtmektedir. Yine Mâturîdî'ye göre, dünyadaki ve ahiretteki güzellikler konusunda, dünyanın güzelliği ilim ve ibadet, ahiretin güzelliği de cennet ve mağfirettir. Yine, dünyanın güzelliği zafer ve bol rızık, ahiretin güzelliği de rahmet ve Allah'ın rızasıdır.⁸⁵ Açıklamalarına az da olsa hadisleri de delil gösteren Mâturîdî'nin, ancak burada hadis kritiğine önem vermeden hatta zayıf hadisleri bile delil göstermekten çekinmediğini görmekteyiz. Bu hadiste Resulullah'ın : “ Allah'ın öyle kulları vardır ki, afiyet içinde yaşarlar, huzur içinde ölürlere ve rahatlıkla cennete girerler.” Ya Rasulallah, bunu ne ile temin ederler diye sorulunca ‘Rabbena heb lena.’⁸⁶ ayetini çok okumaları suretiyle⁸⁷ dediğinin rivayet edildiğini⁸⁸ belirtir. Ancak bu hadis sonraki dönem de çok istismar edilmiş ve birçok dileğin gerçekleşmesi için⁸⁹ belli sayılılarda ayetin

⁸¹ Araf 7/156.

⁸² El-Mâturîdî, *Te'vilâtü'l Kur'an*, c.6, s. 77.

⁸³ Ali İmran 3/148; benzer ayetler için bkz., Ali İmran 3/152; İbrahim 14/ 27; Nahl 16/30; Yûnus 10/ 64; Nahl 16/41.

⁸⁴ El-Mâturîdî, *Te'vilâtü'l Kur'an*, c.2, s.493; aynı eser, c.2, s.447-448; c.7, s. 493; c.8, s. 101; c.7, s. 79-80; c.8, s. 112.

⁸⁵ El-Mâturîdî, *Te'vilâtü'l Kur'an*, c.1, s. 407.

⁸⁶ Furkan 25/74..

⁸⁷ Buhari, *Tefsir'ul Kuran*, 27.

⁸⁸ El-Mâturîdî, *Te'vilâtü'l Kur'an*, c.1, s. 407.

⁸⁹ https://www.google.com.tr/?gfe_rd=cr&ei=fElyWOTLCqeo8wfbipbQDO&gws_rd=ssl#q=%E2%80%99+rabbena+heb+lana.%E2%80%99+ayetini+%C3%A7ok+okumak+hadisi+%C5%9Ferif,e.t.08.01.2017.

rabbena+heb+lana.%E2%80%99+ayetini+%C3%A7ok+okumak+hadisi+%C5%9Ferif,e.t.08.01.2017.

tekrar edilmesine ve Müslümanların yanlış beklentilere girmelerine neden olmuştur.

Dünya hayatı kavramının yer aldığı, yardım, zafer, zikir, şeref, sevinç, gafil olmamak, darlıktan sonra genişlik, zilletten sonra izzet, hatta müminlere uyarı içeren ayetleri, genellikle müminler için müjde içermekte ve bu dünyada ilahi emirlere uyarak yaşadıkları mahrumiyetlerden dolayı hem bu dünyada hem de ahirette elde edecekleri mükafatlar açıklanmaktadır.

SONUÇ

Mâtürîdî, Kur'an'da geçen dünya hayatı kavramına coğrafi anlamda bir yaklaşım göstermemiş olup inanç ve ahlak olarak ayetlerin bağlamına uygun, insanların manevi durumları ve tercihleri ile ilgili yaşam biçimi olarak görerek bu doğrultuda açıklamalar yapmıştır. Bu dünya geçicidir ve devamında ebedi ve kaçınılması mümkün olmayan bir ahiret vardır. Ancak bu dünya gereksiz de değildir. İnsanların ahiretteki konumlarını bu dünyadaki tercihleri belirleyecektir. Çünkü, Allah insanları bu dünyada ebedi kalıcıymış gibi dünyayı sahiplensinler diye yaratmamıştır. Bu hayatın bir sonraki ve sonsuz olan boyutunda elde edecekleri konumları belirlesinler diye yaratmış; hayatın ve nimetlerin geçiciliğini sürekli vurgulayarak gündem de tutmuştur.

Dünya hayatının insanları aldattığının vurgulandığı ayetlerde, dünyanın kendisinin değil onun geçiciliğini düşünmeyen insanın aldattığı veya şeytanın böyle insanları aldattığı vurgulanmaktadır. Ayetlerde olumsuz anlam yüklenen dünya kavramı, Allah'ın en güzel şekilde yarattığı dünyanın kendisi değil, o dünyada insanın yaşadığı hayatın niteliğidir.

Dünya, zamanı; ahiret ise yüce hedefleri temsil eder. Yüce hedefleri taşıyan ahiret mutluluğunu kazanmak, bu dünya hayatında çalışma ile gerçekleştirilecektir. Hayatın bizzat kendisi kötü olmadığı gibi içinde sürdüğü dünyada bizzatı kötü değildir. Kötü olan dünya meta'ına takılıp öteyi unutmaktır. Ancak bu konuda Müslüman ge-

lenekte dünyayı kötüleyen hadisler, tasavvufun ortaya koyduğu dünyadan el etek çekmek, dünyaya sırtını dönmek, dünyevi sorumluluktan kaçmak ve cebir fikrini içselleştirmek olup bu da kavramın anlam kaymasına uğramasına yol açmıştır. Yani bu kavram Müslüman tecrübede belli bir tarihi süreçten sonra anlam iyileşmesi yerine, dünya hayatı sanki ahiretten bağımsız bir şekilde ele alınarak olumsuzlukların ve değersizliklerin simgesi haline getirilmiştir. Halbuki yeryüzü insanın halife olmasının gereği olarak yaşanılır hale getirilmek için maddi-manevi olarak imar edilmelidir.

KAYNAKÇA

- Altıntaş, Ramazan. “İslamî Anlayışa Göre ‘El-Hayâtü’-d-Dünyâ’ Kavramını Yorumlama Biçimleri”. *CÜİFD*, Sivas, 7/1, (2003): 129-159.
- Ateş, Süleyman. *Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, I-XII, 1988.
- Aydar, Hidayet. Kur’an’da Geçen “el-Hayâtü’-d-Dünya” Kavramı Üzerine Bazı Mülahazalar (I). *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Sayı 5, (2002): 51-84.
- Aydar, Hidayet. Kur’an’da Geçen “el-Hayâtü’-d-Dünya” Kavramı Üzerine Bazı Mülahazalar (II). *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Sayı 6, (2002): 23-53.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Rûhu’l-Beyan Tefsiri(I-X)*. (İhtisar, M. A. Es-Sabûnî, terc. Heyet), İstanbul: Damla Yayınları, 1995.
- Demirci, Muhsin. *Kur’an’ın Ana Konuları*. İstanbul: İFAV M.Ü.İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2013.
- Düccane Cündioğlu. *Elmalılı Hamdi Yazır’ın Hak Dini Kur’an Dili: Kur’an-ı Kerim ve Meali*. Kardelen Yayınları, 1993.
- ed-Derviş, Muhyiddin. *İrâbu’l-Kur’ani’l-Kerim ve Beyânuh (I-IX)*. Dimaşk: Dâru İbn-i Kesir, 1999.
- İbn Mâce. *Sünenu ibn Mâce*. (el-Kutubu’s-Sitte içinde), İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.

- İbn Manzur, Ebu Fazl Muhammed b. Mukrim el-İfrikî. *Lisanu'l-Arab. (I-XV)*, Beyrut: Daru's-Sadr, 1996.
- İzutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Allah ve İnsan.* (çev. S. Ateş). Ankara: t.y.
- el-Kardavî, Yusuf. *Fakirlik Problemi Karşısında İslam.* (çev. Abdülvahhab Öztürk). Ankara: Nur Yayınları, 1975.
- Kutlu, Sönmez. *İmam Mâturîdî ve Maturidilik.* Ankara: Otto Yayınları, 2012.
- el-Mâturîdî, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed. *Te'vilatü'l Kur'an. (I-XVII)*, İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005.
- el-Merâğî, Ahmet Mustafa. *Tefsîru'l-Merâğî.* Matbaatu Mustafa el-Bâbî, b.y.y, 1946.
- Mukatil b. Süleyman. *el-Vücûh ve'n-Nezair.* Dubai: Matbaatu merkezi cüm'ati'l-Macid, 2006.
- Mütercim Asım Efendi. *Kâmus Tercemesi. (I-IV)*, İstanbul, 1304.
- en-Nesefî, Ebu'l-Muin. *Tebşiratü'l-Edille.* (tahk. Hüseyin Atay), Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993.
- Özcan Taşcı. İnsanı Ahirete Hazırlayan Dünya Hayatının İki Önemli Enstrümanı: Oyun (La'ib) ve Eğlence (Lehv). *Hikmet Yurdu, Düşünce – Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi.* 3/5 (Ocak-Haziran 2010): 41 – 58.
- Öztürk, Mustafa. Kur'an'ın Değer Sisteminde Dünya ve Dünya Hayatının Anlamı. *Tasavvuf: İlmî Ve Akademik Araştırma Dergisi.* 7/16 (2006): 65-86.
- Öztürk, Yaşar Nuri. *Din ve Fitrat (Yaratılış).* İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 1998.
- er-Rağîb el-İsfahanî. *el-Müfredat li Elfazi'l-Kur'an.* (trc. Abdülbaki Güneş-Mehmet Yolcu). İstanbul: Çıra Yayınları, 2012.
- er-Razi, El-Fahrudin. *Tefsîru'l-Kebir. (I-XXXII)*, Beyrut: Daru'l-Fikr, 1981.
- es-Suyûtî, Celâluddin Abdurrahman. *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'an. (I-II)*, Kahire: Matbaatü Hicazî, t.y.

et-Tirmizî. *Sünenu't-Tirmizî*. (el-Kutubu's-Sitte içinde), İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.

Uludağ, Süleyman. "Dünya". *DİA*, İstanbul, 1994, 10: 22-25.

Yazır, M. Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili. (I-X)*, İstanbul: Eser Neşriyat, 1971.

ez-Zemahşerî, Carullah. *Tefsîru'l-Keşşaf an Hakâiki Gavâmidi't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvil fi Vechi't-Te'vil. (I-VI)*, Riyad: Mektebetu'l-Ubeykan, 1998.

ez-Zerkeşî, Ebu Abdillâh Muhammed. *el-Burhan fi Ulûmi'l-Kur'an*. (tahk. M. Ebu'l-Fazl İbrahim). Kahire: Mektebetü Daru't-Türas, t.y.

İSLAMİ FUNDAMENTALİZM VE MEZHEP ŞİDDETİ: KUZAY NİJERYA'DAKİ "MAİTATSİNE" VE "BOKO HARAM" KRİZLERİ*

Islamic Fundamentalism and Sectarian Violence:
The "Maitatsine" and "Boko Haram" Crises in Northern Nigeria"

N. D. Danjibo** | çev. Zeynep Alimoğlu Sürmeli***

Öz

Nijerya'da aralarında Derika, İzala, Kaulu, Müslüman Kardeşler, Ticaniiye, Kadriyye, Şia ve diğer irili ufaklı yapılanmaların bulunduğu pek çok İslami grup vardır. Bu gruplar arasında zaman zaman bazı çatışmalar yaşanmaktadır. Ancak Nijerya devletinin kurumsal varlığını tehdit eden ve politik otoriteyi reddeden mezhep kaynaklı eylemler sınırlı sayıda kalmıştır. Aralık 1980 Maitatsine ile Temmuz 2009 Boko Haram isyanları bunlardan biridir. Her iki grubun eylemleri binlerce insanın ölümüne neden olan şiddet gösterileri ile doruğa ulaşmıştır.

Anahtar Kelimeler: Nijerya, Maitatsine, Boko Haram, Mezhep, İsyan

Abstract

There are different Islamic sects such as Derika, İzala, Kaula, the Muslim brothers, Tijjaniya, Quaddiriya, Shiite and several other splinter groups in Nigeria. Once in a while, there are conflicts among some of these sects. However, the activities that threatened the corporate existence of the Nigerian state and rejected political authority, have been less common. The Maitatsine riots of December 1980 and Boko Haram riots of July 2009 are among them. Activities of both sects culminated in with the violent demonstrations that led to the death of thousands of people.

Keywords: Nigeria, Maitatsine, Boko Haram, Sect, Riot

GİRİŞ | ARKA PLAN

"İslam'a ve İslam dünyasına duyulan genel merak çerçevesinde Nijerya ilgi odağı haline gelmiştir." (Sanusi, 2007, s. 198).

* Makalenin özgün adı, "Islamic Fundamentalism and Sectarian Violence: The "Maitatsine" and "Boko Haram" Crises in Northern Nigeria". Peace and Conflict Studies Paper Series, 2009 - ifra-nigeria.org

** Peace and Conflict Studies Programme, Institute of African Studies, University of Ibadan

*** Arş. Gör., Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi, zasurmeli@firat.edu.tr

Başvuru Submission	Kabul Accept	Yayın Publish
19.04.2017	13.06.2017	30.06.2017

DOI 10.18403/emakalat.306998

Karl Marx, Engels, Nietzsche, Lenin ve David Hume gibi büyük sosyal düşünürler, dinin; felsefe, ekonomi ve insanlığın gelişmiş hayat standartları karşısında etkisini kaybettiğini iddia etmişlerdir. Bu iddia, toplumda çekilen sıkıntıların ve sosyal yoksulluğun dinle ilişkili olduğunu göstermektedir. Karl Marx, dinin, gerçek insan mutluluğu konusunda yanıltıcı olduğu gerekçesiyle, lağvedilmesi propagandasını yürütmüştür. Ona göre, aslında “*Din, insanlarda yanıltıcı bir mutluluğa sebep olduğu için kaldırılması onların gerçek mutluluğu için gereklidir.*” (Bkz., *Social Theory: Marxism*, <http://www.megaessay.com/viewpaper/16779.html>). Bu felsefe ve dinin sosyal teorisi, modern sosyal kuramcıları ve düşünürleri etkilemiştir. “Özellikle Batıda eğitim almış düşünürler, dinin yeniden güçlendiğini öngörmede büyük ölçüde başarısız olmuşlardır. Çünkü onlar dinin modern rejimlerdeki yeri hususunda bir dizi yanlış varsayımlarda bulunmuşlardı.” (Ellis ve Haar, 2004: 17). Modernizm, dine sahip çıkıp ona geçmişte olduğu gibi hak ettiği yeri verecektir. Bu şu sebeptir: “Pratikte, Batı Modernizminin, dini arkada bırakması şeklinde tanımlanması yaygın hale gelmiştir.” (Willaime, 2006: 77; Ayrıca bkz. Monod, 2002). Modernizm, dinin artan dünyevileşmesinden kurtuluşu ifade eden Sekülerizmi destekler. Marcel Gauchet’e göre (Willaime’dan alıntı, 2006: 83), *Dini inanç politik olmaya son veriyor. İnsan toplulukları tarafından uzun süredir kabul görmüşlüğünden vazgeçiyor... Dünyamızla uyum içeren ilk yapısından bu kurtuluş, yeni bir politik çağ ve daha geniş manada tarihi bir aksiyon hususunda bize öncülük ediyor.* Beck (1992: 10), dinin karşısında Modernizmi şöyle özetlemektedir: “*On dokuzuncu yüzyılda sınıf ayrılıkları ve dini dünya görüşleri aydınlığa kavuşuyordu.*” Bundan dolayı genel görüş şudur:

Din modern toplumlarda çok yaygın bir şekilde kabul görse de hem pek çok tutarsızlıkları ve tutarlılıklarıyla hem insanların dini inanç ve uygulamalarının artan kendine özgü yapısıyla, hem de makul seçeneklerin varlığıyla dinin iddialarının göreceli olduğu kabul edilmektedir. Her iki nedenden dolayı dini faaliyetler, giderek insanların yaşamlarının marjinal yönleri haline gelmektedir. Kısacası sosyal yaşamda bir güç olarak dinin anlamı yapısal olarak bozulmaktadır (Bkz. Dawson, 2006: 105; Ayrıca bkz. Giddens, 1990).

Bu nedenle bilim uzun bir süre özel bir mesele olarak kabul ettiği için dinî çalışmalara çok da önem vermemiştir. Sekülerizm taraftarları da dinin kamu hayatındaki etkisini azaltmada önemli rol oynamıştır. Sekülerleşme teorisi, Hıristiyanlığın batı eğitimi üzerindeki merkezîyetçi etkisini kabul etmekle beraber, özünde doğal olarak din gibi organize kurumların önemini azaltan rasyonalizasyonu -fikir özgürlüğünü- hedeflemektedir (Wilson, 1982; Weber, 2002). Öyle görünüyor ki yirminci yüzyılın büyük bir bölümünde Max Weber'in 'Protestan Ahlakı', Tüketecilik ve Hazcılık karşısında dinin toplumdaki gücünü kasıtsız olarak azaltan Kapitalizmin yükselişe geçmesinde ciddi şekilde etkili olmuştur. Marx'a göre din, iptalinin ancak insanın nesnelleştirilmesinden arınmış dünya yoluyla sağlanabileceği ezilenlerin iç çekişi ve halkın afyonudur (Bkz. Tucker, 1978: 54).

Doğu ile Batı arasındaki ideolojik çatışmanın sonunu gösteren 1989'da Komünizmin çöküşünün ardından geç siyaset bilimci Samuel P. Huntington (1996) *Medeniyetler Çatışması ve Dünya Düzenini Yeniden Yapılandırmak* adlı ufuk açıcı araştırmasında, özellikle Arap Dünyası ve Komünist Çin gibi gelişmekte olan Medeniyetlerin Batı medeniyetine ciddi sorunlar oluşturacağı hususunda uyarıda bulunmuştur.

Batı, en güçlü medeniyettir ve yıllarca böyle kalmaya devam edecektir. Ancak diğer medeniyetlere göre batının gücü azalıyor. Batı girişimleri, kendi önemini koruyup değerlerini savunmaya çalışırken Batı-dışı toplumlar bir alternatif olarak Batıya karşı duruyorlar. Bir kısmı, Batı'yı taklit edip Batı'ya katılmaya çalışırken diğer Konfüçyüsçü ve İslami toplumlar Batı karşısında direnmek ve dengeyi sağlamak amacıyla kendi bağımsız ekonomik ve askeri güçlerini geliştirmeye çalışıyor. Soğuk savaş sonrası dünya siyasetinin merkezi bir ekseni, Batı gücü ile Batı-dışı medeniyet kültürünün karşılıklı etkileşimidir. (Huntington, 2003: 29).

Beckford ve Wallis (2006) uygarlık için dinin önemini belirterek Huntington'un fikrini açıkça temsil etmişlerdir. Çünkü Huntington'a göre uygarlık "sadece İslami kimlikleri ile tanımlanan söz konusu toplumlar için değil, aynı zamanda 'Batı', (kavramı ile kastettiğimiz) özellikle Hristiyan çizgide gelişmiş olan toplumlar için de geçerlidir." 9/11

2001 tarihinde, Üsame bin Ladin tarafından yönetilen ve binlerce masumun ölümüne neden olan İslami fundamentalist bir saldırı ile New York ikiz kuleleri düşürüldüğünde din, küresel bir önem kazanmaya başladı. Din, bilimsel söylemin merkezi haline geldi ve din ile şiddet arasındaki karmaşayı anlamaya yönelik tahliller yapıldı. Beckford ve Wallis (2006:11) günümüzde dinin az olmasından ziyade çok olduğu farklı bir problemle karşı karşıya olduğumuzu gözlemlemişlerdir ki, bu durum özellikle dini ideolojiler tarafından desteklenmiş militan faaliyetlerin artan yükselişiyile ortaya çıkmıştır.

Özellikle Nijerya’da Din, kendisini bağımsızlık öncesinden bağımsızlık sonrasına, Nijerya devletinin siyasal gelişiminde etkili bir güç olarak açıkça göstermiş ve toplumda son derece hayati ve etkili bir rol oynamıştır. Dine referansta bulunmadan Nijerya hakkında konuşulması pek mümkün gözükmemektedir. (Kukah, 1994; Falola, 1990; Kenny, 2006; International IDEA, 2000; Suberu, 2009). Ancak Nijerya’da din farklı seviyelerdedir, çoğunlukla da negatif ifade bulur. Daha doğru bir ifadeyle dine bağlı tarihi olayların Nijerya devletine olan olumsuz etkisi, olumlu etkisinden fazladır. Cihad, sivil savaş propagandası, şeriat tartışması, İslam Ülkeleri Örgütü’ne (Organization of Islamic Countries) Nijeryalı katılımcıları tarafından taşınan gerilimler, ve Kuzey bölümü içine alan aralıksız dini çatışmalar, dinin Nijerya siyasi yapısından uzaklaşmasının istenemeyeceğini ve dinin göz ardı edilemeyeceğini göstermiştir.

Nijerya’da birçok dini kriz vuku bulmuştur. Bazıları bilimsel tez olarak belgelerle ispatlanmıştır. Bu çalışma yeniden dinî şiddet söylemini başlatma niyetinde olmadığı gibi, dinî şiddetin tekrarlanan bir fenomen olduğu gerçeğinden yola çıkarak araştırılmaya değer olduğuna dikkat çekmektedir. Bu nedenle bu çalışmanın odağı olan Aralık 1980 ve Temmuz 2009 “Maitatsine” ve “Boko Haram” ayaklanmaları Nijerya yönetiminde dinin yeri tartışmasına eklenmektedir. Ayaklanmaların neden patlak verdiğine dair yaygın fikirlerin aksine bu ayaklanmaların Nijerya yönetiminin başarısızlığıyla ilişkili olduğuna kesinlikle inanmaktayız. Bu çalışma altı kuzey devletini kapsadığı için pratik saha deneyimi tarafından en iyi şekilde doğrulanabileceğini kabul etmekteyiz. Mağdurlar ile etkileşim ve birincil tanıklar

çalışmayı daha da zenginleştirmiş olurdu. Ancak bu çalışma çoğunlukla basından elde edilen bilgilere ve akademik çalışmalara dayanmaktadır.

İSLAM

Dinin tanımlanması zor bir iştir ve daima zor olacaktır; din, felsefe, psikoloji ve teoloji gibi farklı açılardan tanımlanabilir. Örneğin İslam tanımlamasına, anlamı barış olan “selam” kelimesinden başlanabilir; ancak yaşam biçimi olarak İslam anlayışı, türetilmiş olmanın ötesine geçerek yaşamın tamamını kapsar. Bu nedenle İslam, Müslüman topluluk olan Muhammed ümmeti ve Dâr’ul-İslam unsuru anlaşılmasından tam olarak anlaşılabilir. Cragg (1965) kendisine göre İslam’ı en iyi açıklayan “*İslam toprağı*” tabirini şöyle ifade eder; “Nesnelerin fikirlere, fikirlerin nesnelere daima tanıklık ettiği, nesnelerin ve fikirlerin dönüşümlü ve eş zamanlı olarak sabit bir döngü içerisinde eylemden töze, soyuttan somuta yükseltildiği ve alçaltıldığı bir yer.” İslam, İslam Peygamberi Muhammed’in mesajıyla ortaya çıkan; Allah’ın arzusuna tam bir teslimiyet anlamına gelir. Tek tanrı inancı, namaz, oruç, zekât ve Mekke’ye hac yolculuğu olmak üzere beş temel direk tarafından yönlendirilir. İslam, gücünü yalınlığından ve hoşgörüsünden alır. Çünkü o “ne ulaşılamaz bir ideal, ne rahip, ne piskopos sunar, ne de onda dogma ve ritüel karmaşası vardır... ve ne de rengi, ırkı, sınıfı ne olursa olsun insanların karşısında herhangi bir bariyer vardır.” (Hobgen ve Kirk- Green, 1966:20) İslam’da barış, bu nedenle, bir sona, yani Allah’ın doğruluğa mükâfatı olarak cennete imkân tanır.

FUNDAMENTALİZM

Fundamentalizm üç açıdan ele alınabilecek eklektik bir kelimedir;

(i) Kelime, ahlaki titizlik, gerçeklik, seçicilik, ayrıcalık ifade eden kapalı kişilik tipi ile birleşmiş bilişsel bir kavrayış;

(ii) Dini gelenekleri ve ortodoksu savunmada dini ve kültürel liberalizme muhalefeti ifade eden kültürel teolojik çerçeveden (fundamentalizm);

(iii) Sosyal hareket perspektifinden fundamentalizm, diğer dinî hareket çeşitlerinden teşkilatlı ve ideolojik eşsizlik ifade eder (Komonchak, Collinsand Lane,1993: 411).

Dini fundamentalizm daha dar olmakla beraber dini uygulama ve öğretilerin doğru anlaşılması özellikle kutsal kitabın doğrudan çevirisi ve sünnetin kutsal olarak devamında ısrar eder. Başka bir deyişle fundamentalistler, kutsal kitabın otoritesini ve doğru yaşamının gerekliliğini vurgularlar. Ayrıca doğru doktrinin ve modernizmin güçlerine karşı organize bir mücadelenin gerekliliğine büyük önem verirler (a.g.e., s. 212). Bu bilgiler ışığında, bu makale Nijerya devletine karşı Boko Haram ve Maitatsine fundamentalist tepkilerini ele almaktadır.

İSLAM VE MEZHEPÇİLİK

Khuri (1990) İslam'da mezhepçilik ve din anlayışı ile ilgili kısa ama ilginç bir çalışma yapmıştır. O, "religion"u; yargılama, iman, ilahi hukuk anlamına gelen din olarak ve mezhebi de "taife" olarak sınıflandırmıştır. *Ta'ifa* kelimesinin Kuran'da yirmi altı defadan daha fazla tekrarlandığını, bu kelimenin mezhep, grup, takım gibi kelimelerle yer değiştirerek sıklıkla kullanıldığını belirtmiştir. *Ta'ifa* kelimesi, tam olarak bütünden kopan bir parça veya grubun bir parçası anlamlarına gelmektedir. Bu anlamda bir fırka herhangi bir dine inmayan ayrı bir grup insan anlamına gelmemekte, fakat inancın farklı ifade biçimleri olarak dinin temel esaslarına bağlı kalmayı ifade etmektedir. Her din, böylelikle farklı mezhep hareketleriyle yüz yüzedir. Bu durum Sa'b'ın (1981: 34) "İslam sürekli yorumlanan bir devrimdir" demesinin nedenini açıklamaktadır. Bu, dinî düşünce ve uygulamalarda dinamizm olduğu sürece mezhep hareketlerinin var olmaya devam edeceği anlamına gelmektedir.

İslam'da mezhepçiliğin değişken karakterini daha iyi anlayabilmek için dinin kucaklayıcı ve bütünsel olduğu, mezhepçiliğin ise grupları farklı ve özel nitelikleriyle ana bünyeden soyutladığı gerçeğinin altını çizmeye ihtiyaç vardır. Bu bakımdan bütün Müslümanlar,

İslam'ı dinleri olarak kabul ederler, ancak tamamı herhangi bir mezhebe mensup olduklarını iddia etmez, İslam'da, öğreti ve yorumlama farklılıkları olan birçok mezhep vardır.

İslam'da ilk bilinen mezhepler, muhtemelen Ehl-i Sünnet ve Şia'dır. Sünniler, dini devlet yapısına adapte ederek toplum ve dinin kaynaşmasına inanırken; Şiiler dini prütanizme, öyle ki dinin toplum tarafından safiyetinin bozulmasının engellenmesi ve İslam'ın saf şekliyle yaşanması gerektiğine inanırlar. İkinci olarak halifelerin menşei noktasında da uzlaşmazlık vardır. Sünniler daima yeni halifeler ve imamlar üretecek aileye dayalı bir yönetimi benimsemişlerse de Şiiler dini ilkeler ve sünnette temayüz etmiş halktan kişilerin imamın yerini alabileceğine inanmışlardır. Sünniler, dini sosyal yapıya adapte ettikten sonra ayrıca siyasi otoriteyi kabul edip saygı göstermişlerdir. Gerçekten Sünni liderler dinî ve siyasi liderler olarak fonksiyon göstermişlerdir. Aslında emirlik sistemi Sünni gelenekten kaynaklanmaktadır. Diğer yandan:

“Şii kaynaklar, imamlarını daima perişan, eziyet edilmiş, mütevazı, Allah'ın sadık kulları ve onun dininin takipçileri olarak tasvir etmişlerdir. Buna karşın imamın düşmanları; güç gaspçıları, dini bozuklar, altına tapanlar olarak tasvir edilmiştir.” (Khuri, 1990: 40).

Günümüze kadar Sünniler ve Şiiler imamet ve hilafetin nitelikleri hususunda kardeş savaşlarında birbirleriyle çatışmaya devam etmişlerdir. Bu şiddet, Sünniler ve Şiiler arasında mezhep çatışmasının bir sonucu olarak binlerce insanın öldüğü Irak'ta, tarifsiz bir büyüklükte yaşanmıştır. Yakın zamanda yapılmış bir araştırma, son dört yılda Irak'ta 85.694 insanın yaşamını yitirdiğini göstermektedir. Bu sayı Irak Sağlık Bakanlığı tarafından resmî ölüm raporlarına dayanılarak kaydedilmiş rakamlarıdır (Bkz, The Guardian, Thursday, October 13, 2009, s. 11).

Nijerya'da aralarında Derika, İzala, Kaulu, Müslüman Kardeşler, Ticaniye, Kadiriye, Şia ve diğer irili ufaklı yapılanmaların bulunduğu pek çok İslami grup vardır. Bazı gruplar arasında zaman zaman bazı çatışmalar yaşanmaktadır. Örneğin Kuzaybatı Nijerya'daki Kebbi eyaletinin Zuru kasabasında 1987'de İzala ve Derika grupları

arasında (o zaman merkezi olan) Pazar camisini kontrol etmeye yönelik ciddi bir çatışma yaşanmıştır. Bu çatışma caminin günümüze kadar yıllarca kapalı kalmasına neden olmuştur. Ancak Nijerya devletinin kurumsal varlığını tehdit eden ve politik otoriteyi reddeden mezhep kaynaklı eylemler az sayıdaydı. Aralık 1980 Maitatsine ile Temmuz 2009 Boko Haram isyanları bunlardan biridir. Her iki grubun eylemleri de binlerce insanın ölümüne neden olan şiddet gösterileri ile son bulmuştur.

MAITATSINE VE BOKO HARAM GRUPLARININ İDEOLOJİSİ VE FELSEFİ DOKTRİNİ

Muhammed Merva 1945'te Kuzey Kamerun'un Merva şehrinden Kano'ya göç etmiş bir İslam bilginidir. O, Kano'da iken İslamınlaştırılması kaygısını taşıyan fanatik bir İslamcı oldu. İslam'ın, modernizasyon (Batılılaşma) ve Modern devlet yapısıyla bozulduğuna inanıyordu. Onun, özellikle siyasi sınıf ve Emirlik gibi resmî kurumlara karşı söylemi giderek provakatif ve küfürlü bir hal alınca Kano'nun emiri Alhaji Sanusi Lamido, onu Kano'dan kovdu. Merva, 1966'da Kano'ya dönmek için yolunu buldu ve muhtemelen Alhaji Sanusi'nin ölümünden sonra Kano'ya döndü. 1972-1979 yılları arasında hukuka aykırı eylemleri ve provakatif söylemlerinden dolayı birçok defa hapsedildi. Falola'nın (1990: 143) dediği gibi:

Merva, bir Kur'an öğretmeni ve vaiz idi, etkileyici, ikna edici ve karizmatik... O, Kano İslami çevrelerinde popüler olan Kur'an'ı Kerim'in bazı bölümlerinin geçerliliğini yitirdiği ve Peygamberin bile eleştirilebileceği gibi fikirlere karşı ayaklandı. Kariyerinin bir basamağında, kendisini *annabi* yani dünyayı kurtarma misyonuna sahip ilahi güçle donatılmış peygamber olduğunu iddia ettiğinde kendisine en prestijli kimliği vermiş oldu. Kur'an'ın elindeki kişisel kopyalarında Peygamber Muhammed yerine kendi adını yazdığı iddia edildi. O, Batı etkisinin bütününe, modernleşmesinin birçok yönüne karşıydı. Radyo, kol saati, otomobil, motorsiklet ve hatta bisiklet gibi sıradan teknolojik aletleri kötüledi. Bunları kullananları ve Kur'an'dan başka kitap okuyanları cehennemlik putperestler olarak tanımladı.

Gayet açıktır ki Merva, bozulan ekonomik durumu, Almejeri sistemini kullanmış ve temel yaşam gereksinimlerini karşılayamayan halktan büyük taraftar edinmiş ve bunlar Merva'nın ve hareketin vazgeçilmez vatanseverleri haline gelmiştir. Guardian gazetesinin 18 Mart 1984 tarihli sayısında Iwera söz konusu hareketi İslam'ın genel uygulamasından ayırmıştır:

“İbadetleri günde beş kez doğuya yönelerek tespih çekmek şeklindedir. Peygamber Muhammed'i Allah'ın yeryüzündeki gölgesi olarak kabul etmezler... Kur'an okurlar ancak Mekke'yi ziyarete (hac) gerek duymazlar. Diğer Müslümanlar, Allah'a ibadet ederken kolları serbest vaziyette birbirlerinden yüz çevirerek dik pozisyonda ellerini iki kulaklarının hizasına getirirler. Maitatsinler ise namazda avuç içleri açık vaziyette ellerini göğüslerinin üzerine koyarlar. Maitatsinler öldürmeyi güçlü bir şekilde telkin ederler. Çünkü 'Arnas'ı yani Allah'a inanmayan kâfirleri öldürerek cennete gideceklerine inanırlar.”

Boko Haram hareketinin kurucusu Yusuf, ortaokuldayken okulu terk edip Kur'an eğitimi için Çad ve Nijer Cumhuriyetine gitmiştir. Her iki ülkede kaldığı zaman zarfında Batılılaşma ve Modernleşme karşıtı radikal görüşler geliştirmiştir. Yakın geçmişte gerçekleşen Maitatsine hareketinde olduğu gibi Yusuf, Nijerya'ya dönerek Maiduguri'ye yerleşmiş ve kendisinden sonra Yusufiyya olarak anılacak olan hareketi 2001 yılında kurmuştur. Hareket, Kuzey Nijerya'nın bütünüünün yanı sıra Çad ve Nijer Cumhuriyetinden 280 000 den fazla taraftar edinmiştir. Yusuf, Jafar Adam, Abba Aji ve Yahaya Jingir gibi diğer İslam bilginlerine ve yerleşik siyasi kurumlara karşı radikal ve provokatif eylemlerini başlatmıştır.

Hareketin ideolojisi ve felsefesi “Boko” ve “Haram” kelimelerinin açıklanması ile en iyi şekilde anlaşılacaktır. Hausa dilinde “Boko” Batı ve yabancı anlamına gelen çift anlamlı bir terimdir. “Haram” kelimesi ise yasaklama anlamında Arapça türetilmiş bir kelimedir. İki kelimenin birleşmiş hali olan “boko haram”ın anlamı Batı eğitimi ve Batılı olan her şeyi yasaklamaktır. Bundaki amaç Modern devlet yapısının geleneksel İslam devletiyle yer değişmesidir, çünkü Batı değerleri İslamî değerlere karşı işler. *Ümmeti Muhammed* (Müslümanlar) ve *Daru'l-Islam* (İslam toplumu) Batı etkisi karşısında tehlikeye

atılamaz. Toplumdaki kötülüklerin nedeni Batı kültürünün kucaklanmasının bir neticesidir. Bu kötülüğü kontrol altına almak için modern devlet kurumları yıkılarak İslam toplumu emniyete alınmalıdır. Toplumda felsefe ve yerleşik Şeriat hukuku yan yanadır. Bu hesaplar, güvenlik güçleri ile devlet kurumlarının hareket tarafından imha hedefi haline gelmesinin nedenidir. Temsilciler meclisinin azınlık lideri Alhaji Ali Dandume “Boko Haram”ın okulu terk eden gençlerin, işi olmayan üniversite mezunlarının, devletin içinde bulunduğu çaresiz durumdan dolayı Batı eğitimini empoze eden ve devletin kaynaklarını iyi yönetemeyen hükümeti sorumlu tutanların evi haline geldiğini belirtmektedir. İdeolojik olarak İslami şeriat devleti uğrunda savaşan ve bu uğurda ölen herhangi biri otomatik olarak “Aljanna”yı (cennet) kazanacaktır. Tell dergisi “Boko Haram’ın ideolojisi ve Felsefesiyle ilgili yerinde bir tespitte bulunmuştur:

“Hareketin misyonu “Ortodoks İslam”¹ın yaşandığı İslami bir devlet kurmaktır. Ona göre (Muhammed Yusuf, hareketin lideri) Ortodoks İslam, Batı eğitime ve kamu hizmetine günah olduğu için karşı çıkar. Bundan dolayı amaçlarının gerçekleşmesi için emniyet ve askeriye ve diğer bütün üniformalı personelin dâhil olduğu bütün güvenlik kurumları ezilmelidir.” (Tell, August 10, 2009: 34).

Newswatch dergisi, 2004’ten beri ailelerin ve güvenlik güçlerinin, hareketin eylemlerinden ve gençlerin katılımından endişe duyduğunu belirtti.

“Çünkü özellikle Borno ve Yobe eyaletlerinde Maiduguri Üniversitesi, Ramat Polytechnic Maiduguri, Federal Polytecnic Damaturu gibi üçüncü bölge enstitülerdeki öğrenciler ve diğer kurumlardaki okullarını terkeden, hareketin üyesi diğer öğrenciler, diplomalarını yırtıp Kur’an dersleri ve vaizlik için harekete katılıyordu.”(Tell, August 10,2009: 34).

¹ Hristiyanlık menşeli bu kavramın İslam düşüncesinde tam olarak karşılık bulunduğunu söylemek güçtür. Çoğunluğun hâkimiyetine dayalı, geleneksel din anlayışı olarak açıklayabileceğimiz bu kavram, İslam Mezhepleri Tarihi alanında çoğunlukla Sünnilik olarak karşılık bulmuştur. Selefî bir hareket olan Boko-Haram da söylemlerinde zaman zaman Ehl-i Sünnet ibaresini, cemaati vasıflandırırken kullanmıştır.

Ancak aileler ve güvenlik güçlerinin çeşitli şikâyetlerine rağmen hükümet, hareketin faaliyetlerini kısıtlamaya yönelik adımlar atmayı gerekli görmemiştir. Aslında devlet kurumlarına ve insanlara pek çok yıkım yaşatmış Boko Haram krizinin gerçekleştiği Borno eyaletinin yöneticisi Ali Modu Sherrif, kabinesinde yer almış ve harekete katılmak için istifa etmiş eski bir komiserin etkisiyle harekete yaklaştığını itiraf ederek kendisi de valilikten istifa edip harekete katılmıştır. Ona göre siyaset bozulmuştu ve harekete katılması onun için cenneti hak etmenin tek yoluyla.¹

Kuzey Nijerya’da “makarantanboko” (Batı eğitimini içeren okullar) ile “makarantanaddini” (Dinî eğitim okulları) veya “makarantanallo” (Kur’an okulu olması düşünülmüş okullar) arasında bir ayrım vardır. Kuzey Nijerya’da Müslüman elit arasında tercihin Batı eğitiminden ziyade İslami olmasında, şüphe yok bir itiraz yoktur, tercih hakkı Batı eğitiminden ziyade, İslami eğitim tercih edilmiştir. Bu sebeplerden ötürü “almajeri² syndrome” (Kur’an öğrenen stajyer öğretmen ve öğrenciler) bu öğrenciler batı eğitimine devam ettiklerinde aşağılanma ve alaya maruz kalmaktadır. Kuzey Nijerya’yı saran ve sıklıkla almajirai tarafından söylenen bir Hausa şarkısı şöyledir:

*Yan makarantaboko,
Bakaratu, ba Sallah.
Saiyawanzaginmallam.*

Şarkının tercümesi şöyledir:

Batı okullarının öğrencileri,

Kur’an’ı öğrenmez ve okumazsınız.

Size kalan öğretmenlerinizin size yaptığı hakaretlerdir.

Dikkate değer bir nokta ise *almajirai*’nin (Hausa dilinde *almajeri*’nin çoğulu) hatırı sayılır bir kısmının zengin ailelerden gelmeleri, ancak dilenerek yaşamlarını idame ettirmeleridir. Anne-babalar, toplum ve devlet *almajirai*’nin sokaklarda başıboş dolanmasını rahatsız

¹ Interview presented on the African Independent Television, Wednesday, September 2, 2009, The 8 pm News.

² The “almajerisyndrome” is where male children learning to read the Koran are forced to begin order to earn a living for themselves and their teachers.

edici bulmaz. Bu durum, onları sürekli her türlü şiddet için toplanmış hazır bir ordu olarak toplumsal ahlaksızlığa eğilimli kılar. 1964'te Ahmadu Bello, Sokoto Sardauna ve Kuzey Nijerya Prömiyeri Kuzey Nijerya'nın muhtelif yerlerinde iki milyondan fazla Kur'an Okulları kurmakla övünmüştür (bkz, Paden,1986). Buna rağmen sömürgeci yönetimler, sömürge yönetiminin başlangıcında dolaylı biçimde Kuzey elit ile gizlice anlaşmıştır. Kuzey Müslümanlarını batı kültür ve eğitimine maruz kalmaktan korumuşlardır (Coleman, 1986; Dudley, 1968; Ohadike, 1992). Bu durum Sanusi tarafından kısaca şöyle dile getirilmiştir:

“Britanya ve Emirlikler arasındaki ittifakın bir sonucu Kuzeyde siyasi ve sosyal yapıların birleşmesinin sağlanmasıydı. Öyle ki bu, ancak bölgeyi güney de dâhil olmak üzere Batı etkisine kapatmakla başarılabilirdi. Bunun için kuzeyi, Modernizmden izole etmek gerekliydi, Batı eğitimi, güneyde İngiliz ve yerli idealler kapsamında ortaya çıkan ve Lord Lugard'ın mutlak saygısızlık olarak nitelediği durumun kuzeyde ortaya çıkmasını önlemek için ciddi olarak kısıtlanmıştı.”

Bu nedenle, Kuzey Nijerya'da İngiliz sömürge yönetimleri tarafından sadece birkaç Batı okulu inşa edildi ve bunun neticesi Nijerya'nın 1957'de bağımsızlığını elde edememesinin temel nedenlerinden biri haline geldi. Gerçekten Kuzey, idaresini sağlayacak insan gücünden yoksundu.

Ayrıca Sahra-altı Afrika'sında, özellikle Nijerya'da, dinleri ve dini kuruluşları etkileyerek onlara şekil veren dış etkilerin artan endişesi söz konusudur. Nijeryalı Müslüman örgütler ve onların Hıristiyan emsalleri Ortadoğu ve Batı ile bağlantılıdır. Hıristiyanlar Avrupa-Amerika kutbuna eğilimliken Müslümanların bakışları dini ittifak için Arap dünyasına yönelmiştir. 1979 yılında gerçekleşen İran Devrimi,² anti-batı emperyalizmi, Nijerya'da Müslüman toplum tarafından kabul görmüştür. Kuzey Nijerya'da bugün Hıristiyan evangelizmi ve İslam ülkeleri hariç uluslararası toplum tarafından desteklenen

² Metinde İran İslam Devrimi'nin tarihi yanlışlıkla 1989 olarak verilmiştir.

akademik araştırmalar dahi Batı emperyalizminin gündeminin bir parçası olarak algılanmaktadır.

1980 MAITATSINE İSYANLARI

Alhaji Sanusi'nin ölümünden sonra Muhammed Merva dönüş yaparak Kano'nun Yan Awaki bölgesine yerleşti ve Ona, lanetleyen anlamına gelen "Maitatsine" adını verdiren lanetleyici söylemini devam ettirdi. Maitatsine, *Yan Tatsine* (lanetleyenler) anlamına gelen *tallakawa* (halk) arasında çok sayıda taraftar edindi. Maitatsine ve taraftarlarının faaliyetleri Kano halkı için ciddi bir endişe kaynağı ve tehdit haline geldi. Öyle ki vali Abubakar Rimi, 26 Kasım 1980'de gruba Kano'yu terk etmesi için iki hafta süre tanıyan bir genelge yayınladı. 18 Aralık 1980'de örgüt, emniyet güçlerine, devlet kurumlarına, kiliselere, Hristiyanlara ve ılımlı Müslümanlara saldırılar başlattı.

18 Aralık 1980'de Maitatsine grubu "*Shahuci*"ye (popüler bir meydan) vaaz etmek için gitti ve izin almadıklarından dolayı polis vaazlarını engellemek için baskın yaptı. Öyle ki, her ne zaman vaaz olsa halk, Maitatsine grubu tarafından taciz edilmekten şikâyet ediyordu. Polis ile grup arasında çatışma devam etti. Açıkçası polis grubun gücünü hafife aldı ve operasyona giden yalnızca iki polis birimi çok geçmeden ellerinde ok, yay, bıçak ve Dane silahları ile ortaya çıkan grup üyeleri tarafından alt edildi. Grup, on üç polis aracının tamamını yaktı, dört polisi öldürdü ve ellerinden silahları alınmış olan gerikalanını da yaraladı (bkz, Falola, 1998: 153).

Polis bozguna uğratılmaktan cesaret alan grup, "*bugün kan içeceğiz*" anlamına gelen "Yauzamushajinni" sloganıyla Hausa'da ilerledi. 19 Aralık itibariyle grup, Kano şehrinde aralarında Fagge Camii, bazı okullar, bir sinema salonu ve Sabon Gari marketin de yer aldığı bazı stratejik yerleri ele geçirdi. On bir gün boyunca polis, grup ayaklanmalarını kontrol edemedi. Durum kontrolden çıkınca eski başbakan Shehu Shagari, müdahale için Nijerya ordusunu çağırarak zorunda kaldı. Liderinin öldürülüp grubun kovulması ordunun iki gününü aldı. Binden fazla grup mensubu tutuklanıp polis tarafından işkence gördükleri hapisanede gözaltına alındı. Kriz 11 gün devam etti, 4179'dan fazla insan hayatını kaybetti yüzlerce ev ve işyeri de ateşe

verilerek tahrip edildi (Okafor, 1997; Isichei, 1987; Report of the Tribunal of Inquiry, 1981).

“BOKO HARAM” ŐİDDEŦİ

“Son Şiddetin başlangıcı olan 26 Temmuz 2009’dan, suçlu grubun ve diğerlerinin öldürüldüğü Perşembe gününe kadar çatışma (sic) kültürü, yüklü bir topun patlaması gibi ortaya çıktı. Akıl almaz katliam ve intihar görevine atılmak için hevesli görünenlere karşın barışı koruyup düzeni sağlaması gerekenler, basında çıkan haberlere göre aceleyle ve mutluluk duyarak hızlı ve yargısız infazlarda bulundular.” (Oloyede, 2009)

Şiddet, 2009 yılının 24 ile 28 Haziran tarihleri arasında altı kuzey eyaleti olan Borno, Bauchi, Yobe, Gombe, Kano ve Katsina’da gerçekteŐti. Newswatch’a göre Şiddet, örgütün merkezine dört kilometre uzaklıktaki Maiduguri’de başladı ve sonra bir patlamada bir kişi öldü, birçok kişi de yaralandı. Örgütün silahlanmış üyelerinin polis karakollarına, kiliselere, camilere, cezaevlerine ve devlet kurumlarına saldırıp yaktıkları söylenmiŐtir. Bauchi, Kano ve Yobe eyaletlerinde eş zamanlı saldırılar gerçekteŐti. Borno eyaletinin baŐkenti olan Maiduguri en kötüŐüydü, yüzlerce insan öldürüldü, birçok ev, kilise ve hükümet binaları yakılıp yıkıldı. Maiduguri’de Şiddetin hedefi olan kiliseler; Gök Kilise, Eklesiyacı Yan’Uwan Nijerya Kilisesi, Derin Yaşam İncil Kilisesi ve diğer bazı Protestan kiliseleridir. Bu kiliseler ve kilisenin mülkünde olan otuzdan fazla araç da grup tarafından yakıldı. Askeri karargâh, Maiduguri Polis Eğitim Koleji de grup tarafından yerle bir edildi. Ayrıca beş ilkokul ve Evrensel Temel Eğitim Merkezi de yakılarak yıkıldı. Yobe eyaletinin komŐusu, Potis-kum şehri de Őiddetten payına düşeni aldı. Kiliseler, Federal Yol Güvenliği Komisyonu Karargâhı, bir Polis Komuta Ofisi ve Ulusal Nüfus Komisyonu Ofisi’nin yanı sıra çeşitli araçlar grup tarafından saldırıya uğradı ve yakıldı (*Newswatch*, August 10, 2009, ss. 33-35 ve 43).

Hareketin beş yüzden fazla üyesi Borno’da devletin güvenlik güçleri tarafından öldürüldü. Bauchi eyaletinde, bir asker ve bir polis memuru olmak üzere 41 kişi hayatını kaybederken, Yobe eyaletinde örgüte daha fazla zayıat verilmesine karşın 43 kişi hayatını kaybetti.

Şiddet kontrol altına alındığında, gayri menkullere verilen paha biçilmez zararların yanı sıra 1000-1400 sayıda insan hayatını kaybetmişti. Örgütün, güdümlü el bombası, yerli olarak üretilen bomba ve AK 47 tüfek kullandığı söyleniyordu. Abdulrasheed Abdullahi, kendisinin ve mezhebin başka bir üyesinin Afganistan'a bomba yapımı ve patlayıcı maddeler konusunda eğitim almak için gönderildiğini söyledi (Bkz, *This Day*, Thursday, September 3, 2009:1). Bu, örgütün yabancı ülkelerden ve diğer terörist gruplardan mali ve askeri destek aldığı izlenimi yaratmaktadır.

Boko Haram şiddeti bazı kuzey eyaletlerinde aynı etkiyi göstermesine rağmen hareket, kısa zamanda geniş yayılma alanı buldu. Kano şehrinde hareketin üç yüz sempatizanının bir polis karakoluna düzenlediği kundaklama engellendi. Polisin, ev baskınlarında ve Yusufiye örgütünün lideri Al-Amin, Aljasawi Camii'nde büyük miktarda silah ve mühimmat ele geçirdiği bildirildi. Katsina eyaletinde örgüt üyeleri Danja lokal hükümetine saldırıda bulundu, ancak polis, zamanında kundaklayıcıları yakalayıp etkisiz hale getirdi. Kaduna eyaletinde örgütle bağlantısı olan 23 kişi tutuklandı. Sokoto eyaletinde ise saldırı yapmak için hazırlanan 5 kişi tutuklandı. Bauchi eyaletinin güvenlik güçleri üyelerine ait bazı binaları yerle bir etti ve grup tarafından zehirlenen bir kuyu ortaya çıkardı.

Maiduguri gösterileri esnasında 39 yaşındaki liderleri Muhammed Yusuf komşu ülke Çad'a kaçmaya çalışırken hareketin devletin güvenlik güçlerini fidye istemek için üç gün boyunca rehin aldığı bildirilmiştir. Muhammed Yusuf, daha sonra Nijerya ordusu tarafından kayınpederinin evinde bir tavuk çiftliğinde iken yakalandı ve daha sonra ölümünü halka ilan edecek olan polise teslim edildi. Bauchi eyaletinin valisi İsa Yagudu'ya göre Muhammed aldatıcı bir yaşamla taraftarlarının kafasını bulandırdı. "Düşünün, liderleri 32 yaşında ve pahalı cipler de dâhil olmak üzere egzotik arabalar kullanıyor, çocuklarını özel okullara gönderip müzik eğitimi ve kaliteli eğitim almalarını sağlama imkânına sahip, onunla ilgilenen özel doktorları ve avukatları var, bütün bunlara rağmen hala insanların beynini yıkama gücüne sahip..." (Newswatch, August 10, 2009: 14). Vali tarafından

ortaya çıkarılan bilgi, Boko Haram krizlerinde daha fazlasının olduğunu gösteriyor. Bu da açıkça gösteriyor ki din gerçekten insanları harekete geçirme ve protesto ettirme hususunda bir araç olarak kullanılabilir.

MAITATSINE VE BOKO HARAM ÇATIŞMALARININ SİYASALLAŞTIRILMASI VE DEĞERSİZLEŞTİRİLMESİ

Maitatsine şiddetinin Nijerya ordusu tarafından Kano'da bastırılmasından sonra eski başbakan Shehu Shagari'nin yönetimindeki federal hükümet, Justice Aniagolua gözetiminde bir soruşturma komisyonu kurdu, komisyonun amacı şiddetin altındaki gerçeği saptamak ve şiddet sebeplerini ortadan kaldırmaktı. Komisyon yedi madde yayımladı:

1. Muhammed Marva'nın geleneksel Ticaniyye ve Kadiriyye tarikatlarına karşı yürüttüğü provokatif vaazı;
2. Mezhebin mevcut otoriteye özellikle de polise olan köklü nefreti;
3. Mezhebin komşularına muhalif tavrı;
4. Silahlı askeri birliklerin oluşması, özellikle de Almajeris;
5. Maitatsine'nin ilk oğlunun ölümü;
6. Vali Ebubekir Rimi'nin harekete Kano'nun Yan Awaki bölgesini iki hafta içerisinde boşalmasını bildiren ultiatom mektubu;
7. Resmi belgelerin Maitatsine'e sızması.

Bizim analizimiz için büyük önem arz eden maddeler 6. ve 7. maddeler. Örgüt eylemleri ulusal güvenliğe tehdit oluşturduğundan Kano eyalet hükümeti adına valinin bir bölgeyi boşaltma emrinin neden bir suçlama teşkil ettiğini, insan merak eder. Bu durum daha çok siyasi suçlamanın açık bir durumu olarak ortaya çıktı. Kano eyaleti muhafet partisi tarafından kontrol edildi. Amino Kano tarafından kurulan Halk Kuruluş Partisi (PRP) radikal olarak Cumhurbaşkanı Shehu Shagari'ye ait oligarşik Nijerya Ulusal Partisi'ne (NPN) karşı siyasi bir parti idi. İkincisi, resmî belgelerin örgüt liderine sızdırılması örgütün üst düzey hükümet görevlilerinden takipçilerinin olduğu veya bu tür bilgilerin federal hükümetin kontrolü altındaki güvenlik kurumlarından sağlandığı anlamına gelmektedir. Politik farklılıklar yüzünden

Federal Hükümet'in Kano eyalet hükümetini suçlaması bekleniyordu. Fakat bu ucuz politik bir şantajdı, çünkü güvenlik kurumları sadece federal hükümetten emir almaktadır. Polis federal şefi bile federal hükümetin örgütün gücünü hafife aldığını kabul etti ve bu durum polis komiserinin daha fazla asker isteyip hareketin bastırılması talebinin neden reddedildiğini göstermekteydi.

Beklendiği gibi, Kano eyalet hükümeti federal hükümet tarafından kurulan komisyonun sonuçlarını reddederek hızla tepki gösterdi. Kano hükümeti, örgütün daha önceki faaliyetlerini onlara bildirdiği için başarısızlıkları dolayısıyla polisi ve Nijerya Güvenlik Teşkilatı'nı (şimdi Devlet Güvenlik Servisi) suçlayan kendi soruşturma komisyonunu kurdu. Ayrıca, Kano eyalet hükümeti, NPN kontrollü Federal Hükümeti, Maitatsine hareketini kullanarak Kano'da olağanüstü hal ilanını güvence altına alacak koşulları yarattığı için politik ihanetle suçladı. Bu nedenle Kano aristokrat ve varlıklı sınıf Maitatsine fanatik çetesini fikri gelişim, doğum ve gelişim dönemlerinde organize etti, sürekliliğini sağlayarak destekleyip korudu.

Kano eyalet hükümetinin doğru yolda olduğuna hükmedilebileceğine dair bir algı var, çünkü NPN merkezi hükümeti eyaleti ele geçirmek için elinden geleni yapmıştı, ancak Kano'da PRP halk desteğini aldığı için başarısız oldu. Fakat daha da endişe verici olan Maitatsine eylemlerinin politik çekişmeler nedeniyle bitmesinin istenmesiydi. Hükümetin harekete yönelik kayıtsız tutumu grup üyelerinin dağılmasını, yeniden gruplaşmasını ve devlet kuruluşlarına özellikle de Gombe'de polis karakollarına ve ardından 1985'te Bauchi eyaletlerinde başka (kurumlara) saldırılar başlatmasını mümkün kıldı.

Aynı şekilde, Cumhurbaşkanı Yar' Adua, ülkesinin büyük bir bölümü ateşte iken Brezilya'da olmayı seçerek "Boko Haram" krizini hafife aldı. Döndüğünde Boko Haram şiddetinden utanç duydu ve cumhurbaşkanı özel güvenlik danışmanı emekli General Abdul Sarki Mukhtar başkanlığında bir soruşturma komisyonu kurdu. Onun görevi krizleri incelemektir, fakat en önemlisi Yusuf ve hareketin diğer liderlerinin ölümlerini incelemektir. Araştırma komisyonu, raporu hala açıklamadı. Ancak Nijerya'da art arda gelen hükümetler Araş-

tırma Yaklaşım Komisyonu'nu herhangi olumlu bir sonucu olmaksızın kabul etmişlerdi. Çoğu olayda komisyonun raporları halka açıklanmış değil. Bu nedenle Boko Haram Araştırma Komisyonu için ihmal edilmiş raporların toplum morguna yeni bir başarısız dosya olarak eklenmesi sürpriz olmayacaktı.

MAİTATSİNE VE BOKO HARAM ŞİDDETİNİN KONTROL ALTINA ALINMASI

Boko Haram ve Maitatsine ayaklanmalarının, ikisi de Kuzeybatı Nijeryalı Fulani Müslüman olan eski cumhurbaşkanı Shehu Shagari ve yeni Cumhurbaşkanı Ömer Musa Yar' Adua'nın demokratik rejimleri esnasında gerçekleşmiş olması dikkate değerdir. Ancak ayaklanmanın biçimi, özellikle de Boko Haram liderinin ve kayınpederinin yargısız infazı Nijerya'nın gerçekte demokrasi kültürünü benimsemekten tamamen uzak olduğunu gösteriyor. Yargısız infazlar gerçekten temel insan haklarının ihlalidir ve ayrıca hukukun üstünlüğünün var olmadığını göstergesidir

On yıllık halk egemenliğine rağmen Nijerya devletinin askerileşmesi farklı şekillerde ve farklı zamanlarda demokratik süreçlere ve hukukun üstünlüğüne meydan okuyarak kendisini göstermeye devam etmiştir. Kasım 1999'da o zamanki Olusegun Obasanjo hükümeti, Nijerya deltasında küçük bir yerleşim yeri olan Odi'deki krize, olağanüstü hal ilanından sonra askeri bir müdahale ile tepki gösterdi. Ordu, operasyonu vahşice gerçekleştirdi ve geride katliam derecesinde, tecavüz ve kundaklama bıraktı. Yine 2000 yılının Ekim ayında aynı yaklaşım, Tiv'deki Jukun çatışmasına yardım ederken fark edilen 19 askerin öldürülmesine ordu tarafından misilleme olarak erkeklerin katledildiği Zaki-Biam' daki Tiv halkına karşı sergilendi. Aslında bu durum o zaman savunma bakanı olan emekli General T.J. Danjuma'nın bir Jukun olması ve nüfuzunu insanlara yardım etmek için kullanmış olması ile ilgili olabilir. Ordunun ayrıca aralarında Kasım 2008 Joz krizinin de bulunduğu yargısız infazlar gerçekleştirmesine işaret edildi.

Temmuz 2009 Boko Haram krizi Nijerya'nın kriz yönetimine ilkel tepkisinin başka bir örneğidir. Ancak söz konusu tepki, hareketin

cumhurbaşkanı Yardua hükümetinin görevine son vermek istediği söylenerek haklı çıkarılmaya çalışıldı. Güvenlik güçlerinin -özellikle Nijerya ordusu ve polisinin- grup üyelerinin pervasız katliamı ile meşgul olduğu söylendi. Bir görgü tanığı Nijerya güvenlik güçlerinin grup üyelerini rastgele öldürdüklerini açıkça ifade ederek Newswatch'a: "Bu insanları tavuklar gibi öldürüyorlar" beyanında bulundu.

Nijerya devleti güvenlik tehditlerine saldırgan yollarla (yetki) cevap verme hakkına sahip olmasına rağmen bu durum demokratik ilkeler ve hukukun kılavuzluğunda çözümlenmelidir. Yusuf, ordu tarafından kayınpederinin çiftliğinde yakalanıp sağ salim polise teslim edildi, ancak kurşunlarla bütün vücudu delik deşik edilerek öldürüldü. Polis hareket liderinin gözaltından kaçmaya çalışırken silahlı çatışmada öldüğünü iddia etmesine rağmen cansız yatarken ellerinin neden hala kelepçeli olduğunu açıklayamadı. Dahası, ordu, hareket liderini sağ salim polise teslim ettiğini kanıtlamak için video kasetlerini ortaya koydu. Polis tarafından yargısız infaz edilen diğer kurbanları, mezhebe katılmak için istifa eden ve mezhebin finansörlerinden biri olan eski Diyanet İşleri Komiseri Buji Foi ve kendi isteğiyle polise teslim olan hareket liderinin kayınpederi Mallam Baa Fugu Muhammed idi. Nijerya polis yüksek komutası, hareketin bu liderlerinin aceleyle öldürüldüğünü itiraf etti (*The Nation*, Monday, August 10, 2009: 1).

ERKEN UYARILARIN İHMALİ

Nijerya devleti bütün kademelerde ne kadar ciddi ve korkutucu olursa olsun dinî konuları her zaman hafife aldı. Aslında Nijerya'da ortaya çıkan dinî ve mezhebî şiddet hareketleriyle daha erken başa çıkılabılırdi, çünkü güvenlik raporları bütün kademeleriyle hükümeti dinî aşırılığın neden olduğu tehlikeye dair uyarıyordu. Maitatsine ve Boko Haram krizleri birdenbire ortaya çıkmış değildi. Güvenlik ajanları krizler patlak vermeden önce tehlikeli faaliyetleriyle ilgili raporlarını sunmuşlardı. Maitatsine grubunun eylemleri Kano halkının barışını tehdit edecek seviyeye ulaşınca Parlamento üyesi Baba Yaro, Maitatsine ve grubunun halk vaazının engellenmesini talep ederek

Parlamentoya kanun teklifinde bulundu. Buna rağmen o, Maitatsine'nin eylemlerini İslam davasını savunma ve yayma yolu olarak gören arkadaşlarının desteğini almadı (Falola, 1998: 152).

Nisan 1980'de krizden sekiz ay önce Kano belediye yerel yönetimi sekreteri yerel hükümetine Marva ve söylemine karşı acil adımlar atmayı tavsiye etmişti. Şöyle demişti:

“Vaazın tarzı ve tavrı, Müslümanlar tarafından kabul edilen ve uygulanan İslam ilkelerine toplu bir kınama içerdiğinden halkımızın çoğu tarafından kabul edilemez. Marva, taraftarlarını bıçak ve diğer öldürücü silahlarla silahlandırma ölçüsüne vararak aslında bir imparatorluk inşa etti.” (Report of the Tribunal of Inquiry, 1981).

Kendi adına polis, önce Logos'a sonra federasyonun başkentine Marva ve taraftarlarının eylemlerinin boyutunu bildiren bir telgraf çekti, böylelikle federal hükümet sert önlemler alacaktı:

“İki bin civarında fanatik, Kano şehrinin Yan Awaki bölgesini işgal etti. Hiçbir kural tanımıyorlar. Mezhebin herhangi bir üyesi tutuklanıp mahkemeye çıkarıldığında mahkemeyi tanımıyorlar. Kano Belediye Geliştirme Kurulu şehirden çıkmaları hususunda uyarıda bulundu, ancak dikkate almadılar. Meclis Marva'yı konuşmak için dört defa davet etti, ancak Marva reddetti. Onlar kendi bölgelerini diğer insanlara kapalı özel bir cumhuriyete dönüştürüyorlar (Report of the Tribunal of Inquiry, 1981: 170).

Maitatsine ayaklanmaları patlak vermeden iki ay önce şimdi Devlet Güvenlik Servisi (SSS) olan Nijerya Güvenlik Örgütü (NSO) durumu şöyle rapor etti:

“Şimdi, haydutların sürülmesi ve liderlerinin hesabının görülmesi için gerekli gücün kullanılmasına dair halk talebi bulunmasına rağmen Kamerun'lu olduğu sanılan ve uzun süredir bölgede kargaşaya neden olan Marva'nın dini vandalizm ve holliganizmini kontrol altına almak için yapılacak hiçbir şey yokmuş gibi görünüyor. Halkın çoğunluğu ülkede barışa zarar veren böyle bir kişinin hukuku ele geçirmesine izin verilmesini şaşkınlıkla karşılıyor.” (Bkz, Falola, 1998: 151).

Kuşkusuz hem Federal hükümet hem de Kano Eyalet Hükümeti polisin ve Devlet Güvenlik Örgütü'nün uyarılarını dikkate almadı, aksine büyük zararlar doğuruncaya kadar Maitatsine grubunun tahrip edici faaliyetlerine kulaklarını tıkadı, görmezden geldi ve bu konuda ağzını açmadı.

2005 yılında polis ve ordu tarafından Borno, Bauchi ve Yobe eyaletlerindeki gerçekleştirilen “Boko Haram”, “Talaş Operasyonu”nda Nijerya devletinin güvenliğini tehdit eden bazı İslam fundamentalistleri tutuklandı. Tutuklananlar arasında Boko Haram'ın lideri Yusuf Muhammed, Bello Maiduga ve bir Ashafa da vardı. Bu tutuklamalar, fundamentalistler ile el-Kaide terör örgütü arasındaki bağlantılar hakkında ilk gerçekleri ortaya çıkardı. Tutuklanan üç kişinin Afganistan, Lübnan, Pakistan ve Irak'ta terör eylemleri hususunda eğitim gördüğü ortaya çıktı. Operasyonda ele geçirilenler arasında haritalar, devlet kurumlarının ve Abuja'da bazı özel binaların diyagramları da vardı (*Tell*, August 17, 2009, s. 69). Tutuklananlar, eski başkan Obajanso 2007'de görevden ayrılincaya kadar hapiste kaldılar. Musa Yardua başkan olduğunda bazı Müslüman âlim ve seçkinler tutuklu fundamentalistlerin serbest bırakılması için başkanla görüştü ve onların sadece Müslüman evangelistler olduğu hususunda başkanın ikna etti. Bu görüşme sonucunda Başkan Yardua, Yusuf ve bazı diğer fundamentalistlerin serbest bırakılmasını emretti.

Boko Haram krizinin başlangıcında Devlet Güvenlik Servisi (SSS) Borno eyaletine, Başkanlığa ve Miko Okiro başkanlığındaki Emniyet Müdürlüğüne 14 rapor sundu. Vali Ali Şerif hariç tutulacak olursa Polis Müfettiş Generali ve Başkan Yardua, Yusuf'a ve eylemlerine karşı harekete geçme hususunda başarısız oldu. Vali Şerif grubun bomba yaptığını bildiren güvenlik raporlarını aldığı anda güvenlik birimlerine harekete geçme talimatı verdi. Güvenlik birimleri, mezhebin ileri gelenlerini ele geçirerek şehirden çıkardı. Bu baskın esnasında bir bomba patladı ve patlamada bir hareket üyesi öldü. Bu olay aynı zamanda altı kuzey eyaletini harap eden şiddeti tırmandırdı (a.g.e., s. 69). Güç merkezi olan Nijerya'da Polis Müfettiş Generalinin, Başkanın emri olmaksızın harekete geçmesinin hiçbir yolu yoktu. Eğer Başkan herhangi bir eylem gerçekleştirmeyi reddetmiş olsaydı bunun

yoldaşları olan ve İslam ümmetine dâhil olan Müslüman Kardeşlerle ilgili zaafından kaynaklandığı söylenebilirdi. Ancak mezhep şiddeti sonucunda bu durum, Nijerya devletine insan hayatı açısından ve tahrip edilen mülkiyet açısından pahalıya mal oldu.

NIJERYA'DA MEZHEP ÇATIŞMASI: FANATİK VEYA KÖTÜ YÖNETİM

Nijerya'da dinî fundamentalizm ve fanatizm meseleleri ile ilgili birçok analiz, mezhepsel şiddetin sebeplerini azaltmak ister. Ancak Nijerya'daki mezhepsel şiddetin nedenlerini anlamak için ideolojik radikalizmden daha fazlasının dikkate alınması gereklidir. Tarihsel olarak özellikle Ortadoğu ve Asya'da, sponsorları ulus ötesi bağlantılı olan İslami hareketler arasında sağlıklı bir rekabet mevcuttur. Beyinleri yıkanmış ve İslam'ı savunma yolunda ölmenin kendilerine şehitlik mertebesini kazandıracığına inanan birçok Müslüman vardır. Bu yüzden şiddet yoluyla hayatlarını feda etmeye heveslilerdir.

Ayrıca- "Almejeri sendromu" da mevcuttur.- Dilenerek ve çöpleri karıştırarak öğrencilik taksitini ödeyen işsiz serseriler ordusu, sokaklarda aylak aylak dolaşüyor. Bunlar bir olaya bulaşmak ve hatta bir jeton için şiddete başvurmaya hazırlar. Dinî krizlerden birinin gerçekleşmesinden kısa bir süre sonra Kaduna'da bir katolik hastanesini ziyaret ettim. Krizler esnasında ciddi bir şekilde yaralanmış olan ve Almajirai olarak kabul edilen bazı kişilerle görüştüm. Onlardan bacağına kaybetmiş olan biri derin bir acı içerisinde şu sözleri haykırdı: "Bu neden benim başıma geldi, N200 yüzünden hayatımı kaybettim." Daha fazla soru sorulması üzerine kurban, Almajirai'nin büyük bir kısmına şiddete başvurmaları için para verildiğini itiraf etti.

Belki dinsel şiddet ve mezhepsel şiddet de dâhil olmak üzere tekrarlayan şiddet için en geçerli açıklama Nijerya'da iyi bir yönetim sağlanamamasıdır. "Boko Haram" krizi sırasında, Aljazeera, Nijerya'daki durum hakkında etkileyici bir analiz yaptı. Dünyanın beşinci büyük petrol üreticisi olmasına rağmen nüfusun büyük çoğunluğu, günde bir dolar olan açlık sınırının altında yaşıyor. Eski Merkez Bankası Başkanı Charles Soludo'ya göre Kuzey Nijerya en büyük darbeyi falkirlikten aldı. Onun istatistiğine göre Orta-Kuzey nüfusunun %67'si,

Kuzeybatı nüfusunun %71.1'i ve Kuzeydoğu nüfusunun %72.2'si açlık sınırının altında yaşıyor. Buna göre özellikle kentsel bölgelerdeki işsiz genç nüfus, devletin ekonomik kurumlarını tahrip etmek için bu mezhepsel şiddetlerin sağladığı fırsatlardan tam olarak yararlanıyor. Her ne kadar Irak'ta Sünnilerle Şiiler arasındaki şiddeti açıklayamasa da, Aljazeera'nın yapmak istediği şeyin İslam ile şiddeti birbirinden ayırmak olduğunu düşünüyorum. Ancak Nijeryalıların iyi bir yönetimden uzun süre mahrum edildiğini vurgulamak gerekiyor. Çoğunlukla şiddet eylemleri yapan ya da mezhep çatışmalarında bir ordu işlevi gören bu gençler, kötü yönetim ve yolsuzlukların ilk kurbanlarıdır. Mezhebe bağlılıklarını göstermek için üniversite lisans sertifikalarını yırtan eğitilmiş bu gençler, bunu öfkeyle yapmış olabilirler. Üniversiteden mezun olan ancak mezun olduktan sonra yıllarca iş güvencesi olmayan genç bir adam veya genç bir kadının öfkesi tahmin edilebilir. Böyle biri için Batı eğitimi daima değersiz olacaktır. Gerçek şu ki bu gençler, eğitimin küçümsendiği, eğitilmişlerin önemsiz görüldüğü ve eğitimsiz siyasi haydutlara ayrıcalık tanındığı bir ülkede yaşıyor.

Soruşturma Komisyonu tarafından Maitatsine ayaklanmalarına gösterilen gerekçelerden biri ülkenin milyonlarca insanı özellikle de gençleri, işsiz veya iyi bir hayat yaşama imkânından yoksun bırakan ekonomik durumudur. Son zamanlarda Bala Osman, din kılığındaki şiddetin elit ve politik sınıfın her zaman güdümünde olageldiğini ısrarla ifade etmişti. Daha ileri giderek İslami Fundamentalizm ile şiddet arasındaki bağlantıyı sorgulamıştı.

“Onların aslında fanatik oldukları şey nedir? Çağdaş Nijerya'da özellikle hangi inançları, değerleri ve uygulamaları fanatik olarak destekliyorlar veya karşısında duruyorlar. Çağdaş dünyada İslam inancı ve pratiğinde oldukça genel ve özel tüm eylemlerini belirlemek için tam olarak neyi esas alıyorlar?” (Osman, 1987: 73).

Bala Osman Maitatsine hareketini şiddet yürüyüşlerine sürükleyen nedenin kötü yönetim tarafından tetiklenen ekonomik sıkıntılardan ziyade fanatizm gerçeği olduğunu kabul etmedi. Müslüman bir

vaiz olan Mallam Hussaini Salisu şöyle dedi: “Ülkedeki gençler arasındaki yoksulluk ve öfke düzeyi böyle grupların faaliyetleri için uygun bir zemin oluşturuyor... Onların davranışı tamamen İslam dışı ancak bütün problem halkın refahını öncelikli hale getirmede bütün kademelerde başarısız olan hükümetten kaynaklanıyor.” Müslüman vaiz ileri giderek şöyle dedi: “Gençlerini başıboş bırakan bir ulus, saatli bomba üzerinde oturuyor demektir. Çünkü hakkı yenmiş kişiler, kurtuluşu dinde arayacaktır.” (bkz, Tell, 10 Ağustos, 2009, s.38). Vaiz, görüşlerinde kısmen haklı çünkü Boko Haram şiddetini yürütenler 18 ile 40 yaşları arasındaki kişilerdi ve neredeyse tamamı işsizdi. Nijerya Tribune gazetesinde bir başyazı durumu şöyle ifade etti:

“Nijerya’da can ve mal varlığını koruma altına alma hususunda federal, eyalet ve yerel yönetimler tarafından temsil edilen devlet için daha ciddi bazı suçların, özellikle kuzeydeki son kargaşanın bir fırsat olması gerekirdi. Bu fırsat, elbette bireylere daha iyi bir hayat yaşatılması ve kendilerini gerçekleştirebilmeleri için elverişli bir ortam oluşturulması gayesini de içermelidir. Bu, can ve mal güvenliğine yönelik ilk adımdır. Bunu ihmal etmek, açık veya gizli her türlü şiddete anarşiye ve hatta toplumsal bunalıma engel olmamak anlamına gelir. Ancak hükümetin duyarsızlığı ve halkın kızgınlığı önlenemez nihai bir yangının yaklaştığının göstergesidir.” (Nigerian Tribune, Monday, August 10, 2009: 17).

Ağustos 2009 Nijerya ziyareti esnasında, ABD Dışişleri Bakanı Hillary Clinton, Nijerya’da çatışmanın yükselişi ile ilgili olarak şöyle dedi:

“Nijerya’nın zenginliği ve fakirliği arasındaki kopukluğunun temel sebebi federal, eyalet ve yerel seviyelerdeki yönetimin başarısızlığı... Hükümetten hesap sorulamaması ve hükümetin şeffaf olmaması meşruiyetini kaybetmesine ve şiddeti kucaklayan, devletin otoritesini reddeden grupların yükselişe geçmesine neden oldu.” (Clinton, “Nigeria: Lack of Good Governance”, The Nation, Friday, August 14, 2009:1).

Siyasi amaçlar uğruna, Nijerya siyasi elit tabakasının halkın yoksullaştırılması için kasıtlı bir girişimde bulunduğu görülmektedir. Ni-

jerya’da seçim süreci ile ilişkili sorunların büyük bölümü birçok Nijeryalının yoksulluk problemi ile uğraşmak zorunda kalması ile ilişkili olabilir. Bu nedenle onlar politikacılar tarafından kendilerine sadaka olarak verilen çok az miktardaki para sebebiyle yurttaşlık sorumluluklarından vazgeçmeye ve hatta ihanet etmeye hazırıldılar (Danjibo ve Oladeji, 2007).

Bu anlamda, yoksulluk ve çatışma arasında çok güçlü bir ilişki var, nihai hedefi yoksulluğu azaltmak olan iyi yönetim, bir toplumdaki çatışma sorununun çözümüne çok katkı sağlayacaktır. Fisher ve arkadaşlarına göre (2000: 151):

“İyi yönetimin amacı, nüfusun temel ihtiyaçlarını ve haklarını karşılamak için politik, ekonomik, sosyal ve toplumsal yapıların kapasitelerini arttırmaktan daha fazlasıyla ilgilidir. Sürecin bir parçası bu kurumların kendi içlerindeki ve faaliyet gösterdikleri toplumlardaki çatışmaların üstesinden gelebilecek şekilde yapılandırılmasını ve yönetilmesini sağlayabilmektir.”

Bu yüzden siyasi otorite ve sistemler, temel insani ihtiyaçları, iyi yönetimin uygulanması ve kurumsallaştırılması yoluyla sağlamaya yöneldi.

SONUÇ

Din, Nijerya’da bir hesaplaşma gücü olmaya devam edecektir. Fakat Nijerya’yı daima meşgul etmeye hazır olan mezhebi hareketler daha da etkili olacaktır. Anlamlı alternatifi olmadığı müddetçe Nijeryalı gençler her kisve altında şiddetin aktörleri olmaya devam edecektir. Nijerya hükümeti yıllarca birikmiş devasa kaynaklarına rağmen vatandaşlarına iyi bir yönetim sunma hususunda başarısız olmuştur. Nüfusun yüzde yetmiş beşinden fazlasını gençlerin oluşturduğu ve bu kategorinin yüzde altmışının işsiz olduğu ve iyi fırsatlardan yoksun olduğu tahmin ediliyor. Bu nedenle, bir yandan kötü yönetim ile kitlesel yoksulluk arasında bir yandan da öfke ve şiddet arasında bir bağ kurulabilir. “*Afrika ülkelerinde hukukun ve düzenin bozulması, temelde kötü yönetimin bırakmış olduğu mirasın bir sonucuydu.*” (Clapham, 2002: 200). Maitatsine ve Boko Haram hareketleri bu yönüyle ele alınabilir. Din, sosyal sorunların temel nedeni olarak

görülen moderniteye karşı harekete geçmek için kullanılıyor. Aziz Peder Matthew Hasan Kukah'ın tespit ettiği gibi, “Kötü yönetim, yolsuzluk, güvenlik ve refahtan yoksunluk; günlük yaşamımızın birer parçası haline geldi. Açıkçası, hareket üyelerinin gözünde; yolsuzluğun devam etmesi, kamu ahlakının çöküşü, adaletsizlik ve benzerleri ancak ve ancak yönetenlere atfedilebilir. Onların gerekçesine göre yöneticilerin bizleri bu şekilde yönetmeleri, onların batı eğitimi alarak Batının araçlarını elde etmeleri sebebiyledir.” (Kukah, 2009: 3). Bu nedenle Nijerya siyasi eliti gerçek demokrasi ve iyi bir yönetim elde etmeye istekli olmalı ve bu hususta kararlılık göstermelidir. Bu bağlamda iyi bir yönetim, mezhep şiddeti de dâhil olmak üzere çatışma ve kargaşanın çaresidir. Nijerya hükümeti yönetim tarzını iyiye çevirmede kararlılık göstermediği müddetçe bu tür krizlerle boğulmaya devam edecektir.

KAYNAKÇA

- Beck, Ulrich (1992), *Risk Society: Towards a New Modernity*. London: Sage Publication.
- Beckford, James A. and John Walliss, eds (2006). *Theorising Religion: Classical and Contemporary Debate*. Aldershot, England: Ashgate Publishing.
- Clapham, C. (2002), “Problems of Peace Enforcement: Lessons to be drawn from Multinational Peacekeeping Operations in ongoing Conflicts in Africa”, in Zack-Williams, T. et al, eds. *Africa in Crisis*. London: Pluto Press.
- Clinton, Hillary (2009), “Nigeria: Lack of Good Governance”, *The Nation*, Friday, August 14, p. 1.
- Coleman, James S. (1986), *Nigeria: Background to Nationalism*. Benin City: Broburg and Wistrom.
- Danjibo, N. D. and Abubakar Oladeji, (2007), “Vote Buying in Nigeria: An Assessment of the 2007 General Elections”, in *Journal of African Elections*, Special Issue: Nigeria's 2007 General Elections.

- Dawson, Lorne L. (2006), "Privatisation, Globalisation, and Religious Innovation: Giddens' Theory of Modernity and the Refutation of Secularisation Theory", in Beckford, James A. and John Walliss, eds. *Theorising Religion: Classical and Contemporary Debate*. Aldershot, England: Ashgate Publishing.
- Dudley, Billy J. (1968), *Parties and Politics in Northern Nigeria*. London: Frank Cass.
- Fisher, S. eds. (2000), *Working with Conflict*. London: Zed Books.
- Ellis, Stephen and Haar, Gerrie Ter (2004), *Worlds of Power: Religious Thoughts and Political Practice in Africa*. London: Hurst and Company.
- Falola, Toyin (1998), *Violence in Nigeria: The Crisis of Religious Politics and Secular Ideologies*. New York: University of Rochester.
- Giddens, Anthony (1990), *The Consequences of Modernity*. Cambridge: Polity Press.
- Huntington, Samuel P. (2003), *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order*. New York: Simon and Schuster Paperbacks.
- International IDEA (2001), *Democracy in Nigeria: Continuing Dialogue(s) for Nation-Building*. Sweden: Stockholm.
- Isichei, Elizabeth (1987), "Assessment of the Maitatsine Religious Crisis 1980", *Journal of Religions in Africa*, Vol. xii.
- Khuri, Fuad I. (1990), *Imam and Emirs: State, Religion and Sect in Islam*. London: Saqi Books.
- Komonchak, Joseph A., Mary Collins and Dermot A. Lane, eds. (1993), *The New Dictionary of Theology*. Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press.
- Kukah, Matthew Hassan, (1994), *Religion, Power and Politics in Northern Nigeria*. Ibadan: Spectrum Books.
- Kukah, Matthew Hassan (2009). "Boko Haram: Some Reflections on Causes and Effects". Unpublished Manuscript.
- Monod, Jean-Claude (2002), *La querelle de la secularisation de Hegel a Blumberg*. Paris: Vrin.
- Nigerian Tribune, Monday, August 10, 2009: 17.*

- Ohadike, Don (1992), "Muslim-Christian Conflict and Political Instability in Nigeria", in John O. Hunwick, ed. *Religion and National Integration in Africa, Islam, Christianity and Politics in the Sudan and Nigeria*. Illinois: Northwestern University Press.
- Okafor, F. U. ed. (1997), *New Strategies for Curbing Ethnic and Religious Conflicts in Nigeria*. Enugu: Fourth Dimension Publishers.
- Oloyede, Is-haq O. Text of an address on the occasion of the opening ceremony of the First Biennial Conference of the University of Ilorin Centre for Peace and Strategic Studies, Monday, August 3, 2009.
- Paden, John (1986), *Ahmadu Bello*. Zaria: Hudahuda Publishing Company.
- Report of the Tribunal of Inquiry on Kano Disturbances*, (1981), Lagos: Government Press.
- Sanusi, Lamido Sanusi (2007), "Politics and Sharia in Northern Nigeria", in Soares, Benjamin and Rene Otayek, eds. *Islam and Muslim Politics in Africa*. New York: Palgrave, Macmillan.
- Suberu, Rotimi T. (2009), "Religion and Institutions: Federalism and the Management of Conflict over Sharia in Nigeria", *Journal of International Development*, 21: 547-560.
- Tell*, August 10, 2009: 34.
- Tell*, August 17, 2009: 69.
- The Nation*, Monday, August 10, 2009: 1.
- The Nation*, Friday, August 14, 2009: 1.
- The Guardian*, Thursday, October 13, 2009: 11.
- This Day*, Thursday, September 3, 2009:1.
- This Day*, Thursday, September 3, 2009: 1.
- Tucker, R. C. ed. (1978), *The Marx-Engel Reader*. New York: Norton.
- Umar, Mohammed S. "Education and Islamic Trend in Northern Nigeria, 1970s – 1990s, *Africa Today* 48: 2 (Summer, 2001): 154-178.
- Usman, Yusuf Bala (1987), *The Manipulation of Religion in Nigeria: 1977-1987*. Kaduna: Vanguard Printers and Publishers.
- Weber, Marx (2002). *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Los Angeles: Roxbury.
- Willaime, Jean-Paul (2006), "Religion in Ultramodernity", in Beckford, James A. and John

Walliss, eds. *Theorising Religion: Classical and Contemporary Debate*. Aldershot, England: Ashgate Publishing.

Wilson, B. (1982), *Religion in Sociological Perspectives*. Oxford: Oxford University Press.

Zahradeen, Nasir B. (1988), *The Maitatsine Saga*. Zaria: Zaria Publishing Co. Ltd.

İBN HALDÛN'UN ASABİYET TEORİSİNİN HARİCİ DÜŞÜNCE ÜZERİNDE YANSIMALARI*

Reflections of Ibn Khaldûn's Theory of 'Aşabiyyah on Khawarij Thought

Büşra YURTALAN**

Öz

Cahiliye döneminde, aralarında baba tarafından kan bağı bulunan akrabanın oluşturduğu topluluğa "asabe" denirken, bu topluluğun bütün fertlerini birbirine bağlayan ve herhangi bir dış tehlikeye karşı koymak veya saldırmak söz konusu olduğunda bütün topluluk üyelerinin harekete geçmesini sağlayan birlik ve dayanışma ruhuna da "asabiyet" denilmekteydi. İstilah anlamından farklı olarak İbn Haldun'un terminolojisinde "asabiyet", anahtar bir kavram olup anlam çerçevesi ancak *Mukaddime* adlı eserinin bütününden tespit edilebilmektedir. Bu doğrultuda Hâriciler'de, "asabiyet" in anlam kapsamında bulunan birtakım unsurları hatırlatacak nitelikte yapısal ve zihniyet özellikleri bulunduğu görülmektedir. Bu çalışmada, İbn Haldun'un asabiyet teorisinin, Hârici yapı ve düşüncesi üzerinde lokal yansımalarına dair birtakım tespit ve değerlendirmeler ortaya konmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İbn Haldun, Asabiyet Teorisi, Haricilik, Mukaddime

Abstract

In the pre-Islamic period Jahiliyyah, the term "asaba" referred to a people who are related through the male side of the family while the term "aşabiyyah" referred to a common sense of unity and cooperation between the group members which enabled all of them to fight together and take action in any dangerous situation. Differing from the meaning of term, in Ibn Khaldûn's terminology "aşabiyyah" is a key concept only can make sense in his complete work *Muqaddimah*. Accordingly, it could be analyzed that Kharijites had some traits which were close to fall under the term "aşabiyyah". Hence, this work puts some assessments and discernments about how Ibn Khaldûn's theory of "aşabiyyah" affected Khawarij thought and system.

Keywords: Ibn Haldun, Theory of Asabiyyah, Kharijites, Muqaddimah

* Bu çalışma, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 2016-2017 öğretim yılında Prof. Dr. Sönmez Kutlu'nun Mezhepler Tarihi Zihniyet Tahlili-I adlı yüksek lisans dersinde hazırlanan araştırma notunun gözden geçirilmiş halidir.

** Arş. Gör. Giresun Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Kelam ve İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı. (busra.yurtalan@giresun.edu.tr)

Başvuru Submission	Kabul Accept	Yayın Publish
24.04.2017	09.05.2017	30.06.2017

DOI 10.18403/emakalat.307983

GİRİŞ

Asabe kelimesi, “kuvvet, şiddet, sinir, seçkin, bir şey etrafında toplanma, baba tarafından akraba olanlar ve kişiye yardım eden akraba takımı” gibi anlamlara gelmektedir. Asabiyet kelimesi ise ıstılahi olarak, “ister zalim ister mazlum olsun asabesine yardımda bulunmak ve onların tarafını tutmak” anlamında kullanılmaktadır.¹ Cahiliye döneminde, aralarında baba tarafından kan bağı bulunan akrabanın oluşturduğu topluluğa “asabe” denirken, bu topluluğun bütün fertlerini birbirine bağlayan ve herhangi bir dış tehlikeye karşı koymak veya saldırmak söz konusu olduğunda bütün topluluk üyelerinin harekete geçmesini sağlayan birlik ve dayanışma ruhuna da “asabiyet” denilmekteydi. Asabiyet iki şekilde olmaktadır. Birincisi soydan kaynaklanan organik yakınlıktır. İkincisi ise hükmi veya itibari denen asabiyet türüdür ki kan bağına dayanmayıp herhangi bir anlaşma, kefalet vb. uygulamalarda kurulmaktadır. Asabiyet, ırk birliğinden kaynaklanan kavmiyete benzemekle birlikte bugün anlaşılan manadaki ırkçılıktan daha dar çerçeveli ve kabilevi bir özellik taşımaktadır.²

Arabistan çölünde topluluklar, göçebe bir hayat tarzı sürdürmekteydi. Bu göçebe yaşam tarzında, asabiye denilen grup dayanışması hâkimdi. “Tüm bağılıklar, üyelerini savunmak ve sorumluluklarını karşılamak için kolektif bir bütün olarak hareket eden grup tarafından eritilmekteydi. Bir üyenin başına bir zarar geldiğinde grup intikamını alırdı. Üye birilerine zarar verecek olsa, kendisi onun sorumluluğunu üstlenirdi.”³ Çünkü kabile, bireye yapılan bir kötülük veya eziyeti, kabilenin bütünü için yapılmış sayardı. Nesep, ittifak veya

¹ İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, (Beyrut-Lübnan: Dar Al-Tourath Al-Arabi), 9: 230.

² Mustafa Çağrı, “Asabiyet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 3 (Ankara: TDV Yayınları, 1991), 453.

³ Ira M. Lapidus, *İslam Topluları Tarihi Cilt:1 Hz. Muhammed'den 19. Yüzyıla*, çev. Yasin Aktay (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013), 44.

sığınma yoluyla bir kabileye mensup olan herhangi bir bireye saldırının sonucu ciddi bir iç savaş sebebi olabilmekteydi.⁴ Asabiye sayesinde gruplar kendisi dışında harici bir otorite tanımazlardı. Bu sistem içerisinde sorunların çözümü için tek referans kaynağı ise gelenek yani atalarının uygulamalarıydı.⁵

Asabiyetin genel manasına baktığımızda temel hususun kabilecilik, kabile nizamının esasının ise asabiyet olduğunu görüyoruz. Asabiyet kavramının kaynaklarda yalın kullanımının yanı sıra “kabile asabiyeti” ya da “Arap asabiyeti” şeklinde ifade edilmesi de asabiyetin Arap ve kabileyle ayrılmazlığından kaynaklanmaktadır.⁶ Hz. Peygamber’e gelen vahiy ile birlikte hiçbir nizamın, Kur’an’ın insanlığa sunduğu, siyasi ve sosyal alanlarda da uygulanabilecek adalet, özgürlük, eşitlik, emanetlerin ehline verilmesi ve şura gibi tümel değerlerden bağımsız olması düşünülemezdi. Kur’an’ın bu çabalarına rağmen Hz. Peygamber’in vefatından hemen sonra daha halife seçimi konusunda kabile asabiyetçiliğine tekrar dönülmüştür. Kureyşli iki kabile olan Beni Ümeyye ve Beni Haşim arasında olaylara ve zamana göre değişen sebeplerden ötürü iki asırdan fazla bir süreçte, zaman zaman yumuşama olmakla birlikte, sürekli devam eden bir mücadele yaşanmıştır.⁷ Kabilevi çekişmeler, İslam tarihinin siyasi gelişimini belirleyen ana unsurlardan birisi olmuştur. Kabilecilik anlayışıyla Müslümanlar birbirleriyle savaşmış, kurulan devletler kabilecilik dürtüsüyle kanlı bir şekilde el değiştirmiştir. Bu siyasi görüş ayrılıkları, İslam düşüncesi inşa döneminin, dinamizmini ve doğallığını kaybederek teopolitik bir çizgiye evrilmesine de sebep olmuştur. Yani kabile asabiyetine dayanan bu siyasi çekişmeler, itikadi söylemlere şekil verir hale gelmiştir. Dolayısıyla tarihin, kabile sisteminin esası olan asabiyete yüklediği anlam oldukça negatif bir anlam olmuştur.

⁴ Muhammed Abid el- Cabiri, *Arap-İslam Siyasal Aklı*, çev. Vecdi Akyüz (İstanbul: Kitabevi, 2001), 103-104.

⁵ Lapidus, *İslam Topluları Tarihi*,44.

⁶ Adem Apak, *Erken Dönem İslam Tarihinde Asabiyet* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2016), 21.

⁷ İbrahim Sarıçam, *Emevi-Haşimi İlişkileri İslam Öncesinden Abbasilere Kadar* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), X.

1. İbn Haldûn'un Asabiyet Teorisi

İbn Haldûn'un (ö. 808/1406) asabiyet teorisini ele almaya geçtiğimizde öncelikle belirtmemiz gereken husus, asabiyet kavramının, tarihsel süreçte kazandığı bu negatif anlamının paranteze alınması suretiyle İbn Haldûn'un görüşlerinin bütünselliği içerisinde değerlendirilmesi gerektiğidir. İbn Haldûn'un bu kavrama ne anlam yüklediği bizim için önem arz etmektedir.

İbn Haldûn'un asabiyet teorisinin anlaşılması için öncelikle onun tarih anlayışına ve sosyolojik tahlillerine kısaca değinmemiz gerekmektedir. İbn Haldûn'un tarih anlayışının orijinalliğinin, konu olarak toplumu ele alması ve yöntemi olmak üzere iki şeyden kaynaklandığı tespit edilmiştir.⁸ İbn Haldûn'un terminolojisindeki temellerden biri olan "umran" kavramı, bütün yönleriyle sosyal hayatı, yani toplumu ve toplum hayatını ifade etmektedir.⁹ İmar etmek, sosyal kalkınma ve uygarlık gibi anlamlara gelen umran, insanın potansiyelini dış dünyaya yansıtmasını, içinde yaşadığı çevreyi yaşamını sürdürebileceği, kendini ifade edebileceği bir ortam haline dönüştürmesini, bir medeniyet inşa etme sürecini ve burada ortaya çıkan bütün ilişkiler ağını içerecek şekilde tanımlanmıştır.¹⁰ İbn Haldûn'a göre tarih ilminin temel amacı, rivayetçilerin yaptığından farklı olarak bu bilgilerin doğruluk değerini ortaya koymaktır. Haberlerin doğrulunun tespiti için yapılması gereken ise umrandaki olayların ve hallerin doğasını bilmektir. Çünkü sosyal hayattaki her olayın ve ortaya çıkan durumun, olması gereken kendine has bir doğası vardır.¹¹ Dolayısıyla umran içerisinde bir yere sahip olması hasebiyle asabiyet, doğasının keşfedilmesini bekleyen unsurlardan birisidir. Bu bağlamda İbn Haldûn'un yaklaşımının, tarihi olayların arka planı ve sebepleri ile

⁸ Pınar Yazgan, "İlm-i Umran Düşüncesinin Arka Planı" (Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006), 73.

⁹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Halil Kendir (İstanbul: Yeni Şafak, 2004), 1: 69.

¹⁰ Sefer Yavuz, "İlm-i Umran'ın Konusu ve Yöntemi Üzerine Bir Literatür Analizi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2013): 325.

¹¹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 70.

ilgilenmesi, sahip oldukları yasalılığa ulaşmayı hedeflemesinden ötürü günümüzdeki karşılığının tarih felsefesi olduğu belirtilmektedir.¹²

İbn Haldûn, umrandan bahsederken insanlar için toplumun ve sosyal organizasyonun zorunlu olduğunu açıklamıştır. Bu zorunluluk toplumun ihtiyaçlarından kaynaklanmaktadır.¹³ İbn Haldûn, toplumu, bedevi ve hadari olmak üzere iki kategoriye ayırır. Toplumların hayat tarzlarının farklı olması ise İbn Haldûn'a göre onların yaşamlarını sürdürmek ve geçimlerini sağlamak için tuttıkları yolların farklı olmasından kaynaklanmaktadır.¹⁴ Bedevilik, şehirlerin dışındaki geniş ve açık alanlarda, dağlık bölgelerde, çöllerdeki ve çöllerin etrafındaki yaşam şartlarının bulunduğu alanlarda sürmektedir. Kentsel yaşam ise etrafındaki surlarla korunaklı hale getirilmiş olan şehirlerde hüküm sürmektedir.¹⁵ Bedevilik, tarihsel olarak medenilikten önce gelir. Bu nedenle şehirleşme, bedeviliğin gelişiminden doğan kaçınılmaz bir sonuçtur.¹⁶ Bedeviliğin dayandığı temel nokta asabiyettir. Badiyelerde ancak asabiyet sahibi kabilelerin yaşaması mümkündür.¹⁷

“İbn Haldûn, siyasi görüşleri bağlamında devlete büyük bir önem verir. Onun sisteminde umranın sureti, siyasi otorite yani devlettir.”¹⁸ Asabiyet ise topluluğun oluşması noktasında temelden sisteme dâhil olup siyasi otoritenin şekillenmesinde belirleyici unsur olmaktadır. İbn Haldûn, toplumun insanlar için zorunlu olduğunu belirttikten hemen sonra siyasi otoritenin kaçınılmazlığına dikkat çekmiştir. Ona göre düzeni sağlayıcı bir otorite kaçınılmazdır ve bir yöneticinin kendi

¹² Yavuz, “İlm-i Umran'ın Konusu ve Yöntemi Üzerine Bir Literatür Analizi”, 327.

¹³ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 79.

¹⁴ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 157.

¹⁵ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 75.

¹⁶ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 161.

¹⁷ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 169.

¹⁸ Yavuz, “İlm-i Umran'ın Konusu ve Yöntemi Üzerine Bir Literatür Analizi”, 332.

gücüyü veya asabiyetinden aldığı güçle otoritesini kurması mümkündür.¹⁹ İbn Haldûn'a göre bir topluluğun gücü sahip olduğu asabiyete bağlı olup devleti de asabiyete sahip olan toplumlar kurabilmektedir. Asabiyetin zayıflaması veya yok olması durumunda ise toplum güçsüz, motivasyonsuz ve dışarıya karşı savunmasız hale gelecektir.²⁰

İbn Haldûn'un terminolojisinin anahtar kavramı olan "asabiyet", *Mukaddime*'nin farklı yerlerinde birçok farklı şekilde ifade edilmiştir. Yani İbn Haldûn, bu kavramı bütün yönleriyle tanımlayıp kullanmamıştır. Eserin farklı yerlerinde sürekli işlenmesiyle bu kavramın anlamı oldukça genişlemiş ve tanımlanması da zor bir hale gelmiştir. Bu nedenle bu kavrama farklı yerlerde yüklenen anlamların tespitiyle bir anlam çerçevesi çıkarmak mümkün olabilmektedir.

Mukaddime adlı eser incelendiğinde İbn Haldûn'un, asabiyeti, coğrafi ve iktisadi şartlar, iklim, devlet, siyaset, yöneticilik, cesaret, ahlak gibi unsurlarla ilişkili olarak bedevi ve hadari olmak üzere iki toplum tipi üzerinden ele aldığı görülmektedir. Genel hatlarıyla asabiyetin, *Mukaddime*'nin ikinci bölümünde bedevilerdeki kan bağı, üçüncü bölümünde devlet ve iktidarın temeli, dördüncü bölümünde ise şehirlerin sosyal bağı olarak ele alındığı tespit edilmiştir.²¹ Bir başka üçlü tasnifte ise asabiyetin birinci boyutunun, bireyin topluma sıkı bağlılığı ve toplumun da bireyi korumasıyla gerçekleşen toplumsal dayanışma olduğu ifade edilmiştir. Bu asabiyet, İbn Haldûn'a göre kan bağı veya kan bağı kadar insanı yakın kılan diğer şeylerden kaynaklanmaktadır. Asabiyetin ikinci olarak, hayatta kalmaktan iktidar olmaya kadar uzanan kolektif bir mücadeleye işaret ettiği belirtilmiştir. Bu bağlamda asabiyet, bir topluluğun savunmacı, hakkını arayan

¹⁹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 80-81.

²⁰ Bahram Hasanov, "İbn Haldûn'da Asabiyet Kavramı-Maurice Halbwachs'ın 'Kolektif Hafıza' Kavramı İle Bir Karşılaştırma", *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 15/59 (Güz 2016): 1440.

²¹ Ünver Günay, "İslam Dünyasında Bir Din Sosyolojisi Öncüsü: İbn Haldûn", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 6 (1986): 80.

ve hatta üstünlüğüne inanan özelliklerine işaret etmektedir. Asabiyetin bu itici kuvvetiyle götürmek istediği nokta mülk yani siyasi otoritedir. Nitekim Z. Velidi Togan, asabiyeti, devletler kuran milletlerin enerji kaynağı, kavimlerin bünyesinde mündemiç “dinamik kuvvet” olarak tanımlamıştır.²² Üçüncü boyut ise sosyal grup üyelerinin ortak geçmişe sahip oldukları duygusunu ve bu duygunun gruba sağladığı motivasyonu ifade etmektedir.²³ Bu iki ayrı üçlü asabiyet tasnifi birbirine benzemekte ve genel hatlarıyla asabiyetin anlam çerçevesini belirleme noktasında bizlere ışık tutmaktadır.

Bu bağlamda *Mukaddime*'de yer alan farklı ve birbirlerini tamamlayıcı asabiyet tanımlarının ve bedevilikle ilgili ifadelerin bir kısmına yer vermek istiyoruz. Asabiyet, sadece nesep bağı ile veya bu anlama gelecek bir bağ ile mümkündür. Nesebin faydası insanlar arasında birleşmeyi yardımlaşmayı sağlaması olup aslında hakikati olmayan vehmi bir şeydir.²⁴ Badiyelerde ancak asabiyet sahibi kabileler yaşayabilir. Çünkü şehirlerde insanların birbirine düşmanlık etmeleri ve zulmetmelerine devlet engel olurken bedevi kabileler de ise bu zulümlere herkesin saygı duyduğu kabilenin ileri gelen büyükleri engel olabilir.²⁵ Asabiyet merkezli işleyen bedevi yaşam, kentsel yaşamdan daha eskidir ve toplumsal yaşamın temelidir.²⁶ Bedeviler hayır ve iyiliğe şehirlilerden daha yatkındır. Bedeviler, şehirliler kadar lüks içinde yaşamadıkları için zaruri ihtiyaçlarını karşılayacak kadar dünyaya meyillidirler. Bu nedenle iyiye ve hayırlı olana daha yatkındırlar.²⁷ Bedeviler şehirlilerden daha cesurdur. Cesaret, onlar için gerektiği an başvuracakları bir ahlak ve tabiat haline gelmiştir. Bunun sebebi ise imkânların ve alışkanlıkların bireylerin kişiliği üzerinde et-

²² A. Zeki Velidi Togan, *Tarihte Usul*, (İstanbul: Enderun Kitabevi, 1985), 160.

²³ Hasanov, “İbn Haldûn'da Asabiyet Kavramı-Maurice Halbwachs'ın 'Kolektif Hafıza' Kavramı İle Bir Karşılaştırma”, 1440-1441.

²⁴ İbn Haldûn, *Mukaddime*,171.

²⁵ İbn Haldûn, *Mukaddime*,169.

²⁶ İbn Haldûn, *Mukaddime*,161.

²⁷ İbn Haldûn, *Mukaddime*,163.

kili olmasıdır. İnsanın alıştığı bir durum, git gide onun tabii karakterinin yerini tutmaya başlayan bir ahlak, meleke ve adet haline gelir.²⁸ Asabiyet, refahın artması ve eksilmesiyle ters orantılı olarak artıp eksilen bir unsurdur.²⁹

Yönetim, asabiyet sahibi olan toplumun elinde olmaktadır. Genel neseple birbirine bağlı olan toplulukta yönetim herkese değil, diğerlerinden daha fazla asabiyet sahibi olana aittir.³⁰ Asabiyetin yöneldiği nihai nokta devlettir. İnsanın tabiatı gereği, toplu yaşanan her yerde insanlar arasındaki ilişkileri düzenleyecek ve onların birbirlerine zulmetmelerine engel olacak bir yöneticiye ihtiyaç vardır. Bu yöneticinin asabiyeti bakımından diğerlerinden üstün ve güçlü olması gerekir. Bir kabile içinde dağınık sülaleler ve birçok asabiyetin var olması, diğerlerinden daha güçlü bir asabiyetin varlığını gerektirir. Bu asabiyet diğerlerine galip gelerek diğerlerini de kendisine tabi kılar ve kendi etrafında birleştirip kenetler. Böylece ortaya daha büyük ve tek bir asabiyet çıkar.³¹ Asabiyet sahibi olup devlete ulaşmış olanlar, cömert, hataları bağışlayan, güç yetiremeyenlere yardım eden, misafirlere ikramda bulunan, sabırlı, sadık, âlimleri yücelten, onların görüşlerine değer verip uygulayan, hakka sarılan ve güzel şeylerde birbirleriyle yarışan kimselerdir. Asabiyet sahiplerinden bu faziletleri taşıyanlar hükümdar olabilecektir.³² Dini davet, asabiyete yardımcı bir güçtür. Bu çerçevede, asabiyet içindeki rekabeti ve kıskançlıkları ortadan kaldıran dengeleyici bir unsurdur.³³ Asabiyetin dini davet olmadan başarıya ulaşması mümkün değildir.³⁴

Bütün bunlardan anlaşıldığı üzere asabiyetin tek bir tanımını *Mukaddime*'de bulmak gibi bir durum söz konusu değildir. Asabiyet kav-

²⁸ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 166.

²⁹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 187.

³⁰ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 176.

³¹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 189.

³² İbn Haldûn, *Mukaddime*, 195.

³³ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 222.

³⁴ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 224.

ramı, bedeviliğin yapısı, toplumun sosyal bağı ve devletin, medeniyetin oluşumu ile ilgili olup daha ziyade pozitif anlamsal değerlerle tasvir edilmiştir. Bu pozitif anlamların yanı sıra *Mukaddime*'de asabiyet kavramının din ile dengelenmesi mümkün olduğu ima edilen negatif yönlerine değinildiğini de görmekteyiz. Ancak İbn Haldûn'un, bu kavramı, olumsuz bir anlama sahip olan kabile asabiyetçiliği manasında kullanmadığı açıktır. İbn Haldûn asabiyeti, devletin kurulması ve dinin yayılması için gerekli, fonksiyonel değeri olan bir kavram olarak kullanmıştır. Bu bağlamda İbn Haldûn'da asabiyet teorisi, evrensel-tarihsel yasalılığın ve sosyal-siyasi dönüşümün temel, yapıcı ve kurucu bir parçası niteliğindedir.

2. Asabiyet Teorisinin Hâricî Düşünce Üzerinde Yansımaları

Daha önce bahsedildiği üzere asabiyetin birinci boyutu, bedevi yaşam tarzında bulunan kan bağı ya da insanları en az kan bağı kadar yakın kılan şeylerden kaynaklanan toplumsal dayanışmadır. İkincisi, siyasi otorite olmanın temelindeki kolektif mücadeledir. Asabiyetin üçüncü boyutu ise sosyal grupların ortaklık ve bütünlük duygusundan kaynaklanan motivasyonları ve şehirlerin sosyal bağıdır. Hâricîler'in birtakım yapısal ve zihniyet özellikleri, bu üç boyutun her birinden birtakım unsurları hatırlatacak niteliktedir. Dolayısıyla İbn Haldûn'un kuramının evrensel bir parçası olan asabiyet teorisinin, Hâricî yapı ve düşüncesi üzerinde lokal yansımaları olduğunu söylemek mümkündür.

İbn Haldûn'un asabiyet teorisinin Hâricî düşüncedeki yansımalarına, bu yansımaları tespit edebilmek adına, Hâricî oluşumun yapısı hakkında kısaca bilgi vermekle başlayacağız. Hâricîler her ne kadar Hakem Olayı ile birlikte gün yüzüne çıkmış olsalar da Hâricîliğin doğuşu, Hz. Osman'ın halifeliğinin altıncı yılından itibaren ortaya çıkan olaylara kadar uzanmaktadır. Bu olaylarla başlayıp Sıffin Savaşı'na kadar gelen süreçte, kabile asabiyetinin de fazlasıyla gün yüzüne çıkıp hilafet tartışmalarına sebep olmasıyla Müslümanlar derin ve sar-

sıntılı hadiseler yaşamışlardır. Yaşanan siyasi kargaşa ve kaos ortamı Hâriciler'in Hakem Olayı'ndaki çıkışına sebep olmuştur.³⁵ Aynı zamanda Hâriciler'in, bu dönemde bedevi yaşamdan yavaş yavaş yerleşik hayata geçmek durumunda kalmaları ve ciddi bir sosyal değişim yaşamaları da bu oluşumun arkasında yatan nedenlerden birisidir. E.R. Fırlalı, Hâriciler'in doğuşunun altında yatan temel iki sebebe vurgu yapmıştır. Bunlardan birincisi adil-otoriter idare arayışı; ikincisi ise otoriteyi temsil eden Kureyş egemenliğini sarsıp, kendi ictimai ve etnik yapılarının getirdiği mizaç istikametinde fazla derine girmeden Kur'an'a bağlı bir hayat anlayışı ortaya koyma arzusudur. İlâveten bu etkenlerin de işaret ettiği üzere Hâriciliğin siyasi sebeplerden doğduğu ve dini bir mahiyet kazandığı belirtilmektedir.³⁶

Fazlur Rahman, İslam adlı eserinde, Hâriciler'in politik çıkışını vurgular nitelikte, "Hâricî" adının itikadi sapıklıkla bir ilgisinin olmayıp "isyancı" ve "ihtilalci" anlamına geldiğini ifade etmektedir.³⁷ Fazlur Rahman, Hâriciler'in özelliklerini şöyle ifade etmiştir:

"İşte neredeyse bir iman esası statüsüne yükselerek siyasi alanda uygulanma imkânı bulan bu hoşgörüsüzlük, fanatiklik, kendinden olmayanlara kapıları kapatma ve amansızca zora başvurarak politik değişmeyi etkileme, en eski İslam fırkası olan Havaric'in belirgin özelliklerini oluşturmuştur... Nitekim Hâriciler'in dar kafalılıkları ve zora başvurma metodları bir yana bırakılırsa, onların son derece dindar ve sadelik taraftarı insanlar oldukları görülür."³⁸

³⁵ Detaylı bilgi için bkz. William Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fırlalı (Ankara: Sarkaç Yayınları, 2010), 11-17; Ethem Ruhi Fırlalı, "Hâriciliğin Doğuşuna Tesir Eden Bazı Sebepler", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (1975): 219-247.

³⁶ Ethem Ruhi Fırlalı, "Hâriciliğin Doğuşu ve Fırkalara Ayrılışı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (1978): 248-249.

³⁷ Fazlur Rahman, *İslam*, çev. Mehmet Aydın (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009), 240.

³⁸ Fazlur Rahman, *İslam*, 240.

İbn Haldûn'un *Mukaddime*'de zikrettiği birtakım bedevi vasıflar Hâricî gruplarda açıkça gözlemlenebilmektedir. İbadet ve zühde oldukça düşkün olan Hâricîler'in özellikleri, *Mukaddime*'de bedevilerin cesur, iyiliğe ve hayra daha yakın oldukları şeklinde verilen bilgilerle kısmen örtüşmektedir. Hâricîler, çölden ve Irak sınır boylarından gelen bedevi hayat süren birtakım insanların bir araya gelmesiyle oluşan bir topluluktur.³⁹ Hâricîler'in, ihlaslı, samimi ve cesur, ibadete aşırı düşkün oldukları belirtilmektedir. Aynı zamanda onların, çöllerde zor şartlar altında bedevi bir hayat geçirdikleri için oldukça sert mizaçlı oldukları bilinmektedir.⁴⁰ J. Wellhausen, Hâricîler'in, Sıffin olayında herkesten önce hakem olarak Kur'an'a boyun eğen, kitleyi beraberinde sürükleyip Hz. Ali'yi buna kabule zorlayan ve sonrasında ise hakem heyetine itiraz eden, dindar *kurrâ*'nın⁴¹ içinden çıktığını ifade etmektedir.⁴² Wellhausen, Cemel savaşında, Sıffin'de ve sonraki diğer bütün savaşlarda, bilhassa Haccac'a karşı mücadelede *kurrâ*'nın ön saflarda olduğunu belirtmiştir. Dolayısıyla *kurrâ*, Hâricîler için uygun bir beslenme sahası olarak kabul edilmiştir. Ayrıca Wellhausen, rivayetlerde, Hâricîler'in, *kurrâ* çevresinden çıkmış olduğunun söylenmesinin yanı sıra doğrudan *kurrâ*dan olan belli başlı adların zikredildiğini belirtmektedir.⁴³ Dindar *kurrâ*dan oluşan Hâricîler'in ne kadar ibadete düşkün olduklarını Hâricî hatip Ebu Hamza'nın hutbesindeki şu ifadelerden açıkça görmekteyiz:

³⁹ Muhammed Ebu Zehra, *İslam'da İtikadi, Siyasi ve Fihki Mezhepler Tarihi*, çev. Sıbgatullah Kaya (İstanbul: Yeni Şafak), 68; Fazlur Rahman, *İslam*, 241.

⁴⁰ Ebu Zehra, *Mezhepler Tarihi*, 68.

⁴¹ Çok Kur'an okuyan anlamına gelen *kurrâ*, sözlükte "okuyucu; âbid ve zâhid" mânâlarındaki kâri kelimesinin çoğuludur. Birtakım rivayetlerden anlaşıldığına göre bu kimseler, ibadet maksadıyla çokça Kur'an okuyan, namaz kılan, ayrıca kendilerine verilen görevleri yerine getiren sorumlu kişilerdir. Aynı zaman da ilk dönemlerde, Kur'an'ın zahiri hükümlerine bağlı, katı dini anlayışlara ve belli siyasi telakkilere sahip bir grubun varlığı tespit edilmiş olup bu grup *kurrâ* olarak nitelendirilmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Mustafa Öz, "Kurrâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 26 (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 445-446.

⁴² Julius Wellhausen, *İslamiyetin İlk Devrinde Dini-Siyasi Muhalefet Partileri*, çev. Fikret Işıltan (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1996), 9.

⁴³ Wellhausen, *İslamiyetin İlk Devrinde Dini-Siyasi Muhalefet Partileri*, 13.

“Gözleri kötülüğü görmekten kapalıdır, ayakları bâtıla yürümekten ağırdır, kendilerini ibadete vermiş, uykusuzluktan zayıf düşmüşlerdir. Bunlar, Allah’ın kendilerine gece ortasında rahmet nazarıyla baktığı öyle kimselerdir ki, Kur’an okumaktan belleri bükülmüş, içinde cennet bahsi geçen her ayet zikredildiğinde ona iştiyaktan gözyaşı dökerler. Cehennem zikredilince onun sesi kulaklardaymış gibi hıçkırırlar. Gece ve gündüzün dinlenmeksizin ard arda (süratle) hareket ettikleri gibi bunlar da öylece durmadan ibadet ede ede dizleri, elleri, burun ve alınlarını toprağın aşındırdığı gençlerdir. Üzerlerine okların ve mızrakların yöneldiğini, kılıçların çekildiğini ve düşmanın ölüm yıldırımlarıyla gürleyip çıktığını görünce Allah’ın tehdidini düşünerek düşmanın bu tehdidini küçük gören kimselerdir... Yine sahibinin gece yaruları üzerine dayanarak secde ettiği bileğinden kopmuş nice eller vardır.”⁴⁴

Görüldüğü üzere Hâriciler, dini anlama ve yaşama noktasında oldukça yüzeysel kalmışlardır. Onların yüzeysel ibadet anlayışları, nassları Zâhiri ve literal okumalarıyla birlikte düşünülmelidir. Dâvûd b. Alî (ö. 270/884) ile ortaya çıkan ve İbn Hazm (ö. 456/1064) ile birlikte sistemli bir yapıya kavuşan Zâhiriyye’nin yorum biçimi sahabe dönemine kadar götürülebilirken⁴⁵, grup düzeyinde kökleri ise Hâricilik hareketine ve ehl-i hadise dayandırılabilir.⁴⁶ İsim olarak Zâhirilik ilk olarak Dâvûd’a nisbet edilmekle birlikte Zâhiriliğin içeriğini oluşturan re’yi terk etme ve nassların zahiri ile hükmetme esasına dayanan anlayış Dâvûd’dan da önceye gitmektedir.⁴⁷

⁴⁴ Yasin Kahyaoğlu, “Hâriciler’de Hitabet Sanatı ve Meşhur İki Hatip”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (Ocak-Haziran 2003): 126.

⁴⁵ Ali Parlak, *Tefsir Tarihinde Zâhirilik ve Zâhiri Te’vil Geleneği* (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009), 17-20.

⁴⁶ H. Yunus Apaydın, “Zâhiriyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 44 (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 94.

⁴⁷ Oğuzhan Tan, “Kökeni Oluşumu ve Algılanışı Bakımından İbn Hazm Öncesinde Zâhirilik”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/2 (2010): 139.

Zâhiri mezhebine göre Allah'ın hiç bir hükmünde hükmün sebebi sorulamaz.⁴⁸ Fıkhi bağlamda kendisini gösteren bu anlayış biçiminde olduğu gibi, Hâriciler ise nassları, daha ziyade siyasal bir zeminde zahiri ve literal olarak yorumlamışlardır. Hâriciler'in Kur'an'a bakışlarındaki şekilci ve yüzeysel anlayışı, Sıffin savaşındaki "lâ hukme illâ lillah (hüküm ancak Allah'ındır)" sloganlarında görmekteyiz. Ayrıca Nafi b. Ezrak'ın Necdet b. Amir'e cevap olarak yazdığı mektupta oturanları (kaade) tekfir etmek, onların çocuklarını öldürmek ve onlara emanet bırakmamak konusunda delil olarak sunduğu ayetler, Hâricî zihniyetin, zahiri anlayışlarına gösterilebilecek açık örneklerdendir.⁴⁹ Nafi b. Ezrak, kendisiyle birlikte savaşmayan muhaliflerinin çocuklarının öldürülmesi gerektiğini şu şekilde izah etmiştir:

"Çocukların işine gelince... Bu konudaki Allah'ın buyruğunu biliyorsun -Nuh Süresinin 26. ve27. ayetleri-. Bu ayetlerde küfr ile isimlendirilen çocuklardır; hem de doğmadan önce. Nuh kavminin çocukları doğmazdan önce kâfir olurlar da, biz bu hükmü kendi kavmimiz hakkında söyleyemez miyiz?"⁵⁰

Burada Hâricî anlayışın, Nuh peygamberin kişisel kanaatini ve şikayetini yansıtan duasını, kendi görüşünü temellendirme uğruna ne kadar yüzeysel anladığını ve çarpık bir şekilde kullandığını görebilmekteyiz.

Ayetleri anlama noktasında olduğu gibi pratik hayatta da yüzeysel kalan Hâriciler'in bu özellikleri, bedevi kültürün yansımalarından biri olarak değerlendirilmektedir.⁵¹ İbn Haldûn'a göre, badiyelerde, asabiyet sahibi olmayan kavimlerin yaşaması mümkün değildir. Bedevi yaşam tarzından gelen Hâriciler'in aynı zamanda, *Mukaddime*'de

⁴⁸ Ignaz Goldziher, *Zâhiriler Sistem ve Tarihleri*, çev. Cihad Tunç (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1982), 37.

⁴⁹ Hâricî zihniyetin özelliklerini yansıtmaları bakımından Nafi ibn el-Ezrak'ın mektupları aydınlatıcıdır. Bkz. Ethem Ruhi Fırlalı, *İbadiyenin Doğuşu ve Görüşleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1983), 74-81.

⁵⁰ Fırlalı, *İbadiyenin Doğuşu ve Görüşleri*, 79.

⁵¹ Muhammed Ebu Zehra, *İslam'da İtikadi, Siyasi ve Fıkhi Mezhepler Tarihi*, 68.

zikredilen bedevi vasıflara sahip olmaları hasebiyle asabiyet sahibi olduklarını söylemek mümkündür.

İbn Haldûn'un asabiyet teorisinin Hâricî zihniyet üzerinde bir diğer yansıması, Hâricîler'in mevcut siyasi duruma olan tepkileridir.⁵² Hâricîler'in devlet kurma konusunda başarılı olup olmadıklarına bakmaksızın siyasi bir tepkinin varlığı bu tespiti doğrulamaktadır. Hâricîler'in siyasi bir grup olarak doğması ele aldığımız konu bakımından bizim için oldukça önemlidir. "Hüküm ancak Allah'ındır" sloganıyla Hz. Ali'nin ordusundan ayrılan Hâricî grup, daha sonra Nuhaile'ye giderek Abdullah b. Vehb er-Rasibi'yi halife olarak seçmişlerdir.⁵³ Onların bir halife seçmesi açık bir şekilde mevcut siyasi yapıya karşı bir duruş sergilediklerini göstermektedir. Hâricîler, Hz. Peygamber'in vefatının ardından gerçekleşen ilk halife seçiminde ileri sürülen, halifenin Kureys'ten olması gerektiği düşüncesine karşı, Kureys aristokratlarının birbirlerine düşmesinden de yararlanarak halifenin Kureysli olmak zorunda olmadığını iddia etmişlerdir. Hâricîler'e göre, hiçbir insanın bir diğerine kıyasla hâkimiyeti kendi şahsına bağlama hakkı yoktur. Onlara göre hükümdarlık ancak Al-

⁵² İbn Haldûn, *Mukaddime*'de, Mutezile'den Asam ve bazı Hâricî grupların, bir imam tayin etmenin hem akli hem de şer'i olarak zorunlu olmadığını düşündüklerini belirtmiştir. İbn Haldûn, onları bu görüşe sevk eden amillerin ise devletten ve devlette görülen zulüm, baskı ve dünya nimetlerine dalmaktan kaçınma olduğunu belirtmiştir. (İbn Haldûn, *Mukaddime*, 272.) Ancak imamın zorunlu olmadığı görüşü, bütün Hâricîler için geçerli olmadığı gibi siyasi bir tepkinin var olmadığını da göstermez. Nitekim İbn Haldûn, *Mukaddime*'nin bir başka bölümünde, Arap İslam devletinin kuvvetli ve birlik içinde olduğunu, Abdulmenaf oğullarının asabiyetinin diğer bütün Mudar asabiyetlerinden üstün olduğunu ve bu dönemde onlara Hâricîler dışında hiçbir kavmin muhalefet etmediğini ifade etmiştir. (İbn Haldûn, *Mukaddime*, 387.) Dolayısıyla her ne kadar aynı pasajda Hâricîlerin iktidar ve başkanlık davasının olmadığı belirtilse de İbn Haldûn'un bu ifadelerinden de Hâricîler'in siyasi tepkilerinin varlığı anlaşılmaktadır.

⁵³ Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri (Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilafu'l-Musallîn)*, çev. Mehmet Dalkılıç, Ömer Aydın (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005), 133.

lah'ın adına olduğu ve O'nun irade ve emirlerine uygun bir idare uygulandığı sürece meşrudur.⁵⁴ Hâriciler, eğer imam seçilecekse köleden, hürden, herhangi bir kabileden olmasında bir sakınca görmemişlerdir. Bu teoriyi, Kureyş hâkimiyetine karşı oluşan tepkinin bir yansıması olarak görmek mümkündür. Yani bu teori, İslam'ın özüne sadık kalma gibi bir hassasiyetten daha ziyade Hâriciler'in, Kureyş hâkimiyetine karşı duydukları nefretten doğan siyasi bir tepkinin sonucunda şekil bulmuştur.⁵⁵

Bu siyasi tepki, Hâriciler'in doğuşunun nedenleri arasında zikredilen sosyal değişme, yani bedevi yaşamdan yerleşik hayata geçme durumu ile birlikte düşünülmelidir. Bu bağlamda "Hâricilik, İbn Haldûn'un deyimiyle bedevi toplum yapısından hadari toplum yapısına geçerken, kabile ruhunun başkaldırmasını, reaksiyonunu, şiddetli karşı koymasını ifade eder."⁵⁶

Üçüncü lokal yansıma ise Hâriciler'in, karizmatik toplum anlayışıyla hareket etmeleridir. Hâriciler'in bu karakteristik özelliği, aslında onların bedevi hayat yaşamalarının da bir sonucudur. *Mukaddime*'den hareketle tespit edilen asabiyetin üçüncü boyutu, sosyal grupların birlikte yaşama motivasyonu olup, yapıcı bir anlama sahiptir. Bu sayede şehirlerde birliğin ve dayanışmanın sağlanması mümkündür. Bahsedilen motivasyon, o topluluğun ortak duyguları ve hafızasıdır. Burada asabiyet teorisinin bir yansıması olarak görebileceğimiz nokta Hâriciler'in, bireysel değil, cemaate ait tabirlerle düşünme temayülleridir. Bedevi yaşam koşullarının kabile tarzında yaşamı gerektirmesi ile birlikte ferdi meşguliyet ve ferdi şeref söz konusu olmamış, kabile şerefi ise her şeyin üstünde olmuştur.⁵⁷ Önce-

⁵⁴ Ömer Faruk Teber, "Hâricî İmamet Nazariyesi ve Mutlak Hakikatin Meşruiyeti Sorunu", *EKEV Akademi Dergisi* 12/34 (Kış 2008): 62.

⁵⁵ Akbulut, "Hâriciliğin Siyasi Görüşlerinin İtikadileşmesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (1989): 341, 342.

⁵⁶ Taha Akyol, *Hâriciler ve Hizbullah* (İstanbul: Doğan Kitap Yayınları, 2000), 57.

⁵⁷ Taha Akyol, *Hâricilik ve Şia* (İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 1988), 136.

den kendi kabilelerine saldıranları ve kendilerine karşı gelenleri düşman olarak kabul edip öldüren Hâriciler, sonrasında bunu kendi din anlayışlarına da yansıtmışlardır.⁵⁸ Hâriciler, toplum karizmasıyla hareket etmiş ve kendileri gibi düşünmeyenleri ötekileştirmişlerdir.

“Asabiyet/kabilecilik, siyasi otoriteye isyan, tekfir, huruc, teberri, tevelli, kebire, dâru’l- İslam, dâru’l-küfr, isti’raz, ka’de kavramları Hâricî din söyleminin hâkim belirtileri”⁵⁹ olarak Hâriciler’in karizmatik toplum anlayışına da ışık tutmaktadır. Watt, günlük dilde “zümre” veya “cemaat” için hiçbir kelime kullanılmamasına karşın, Hâricilerin pek çok meseleyi “zümre” veya “cemaat” tabirleri içerisinde tartıştıklarını belirtmiştir. Hâriciler tarafından öteki zümre, “kâfirler”, “müşrikler” ve “cehennem ehli” şeklinde nitelendirilmiştir.⁶⁰

Hâricî din anlayışının temel özelliklerinden birisi, iman-küfr meselesinin ele alınış biçiminde, müminin tanımlanması yerine kimlerin tekfir edileceği noktasından hareket edilmesidir. Yani Hâricî düşüncede kâfir kavramı, mümin kavramının oynadığı rolden daha büyük bir role sahip olmuştur.⁶¹ Bu durumda Hâriciler açısından temel çatışma, Müslüman ile gayrimüslim arasında değil Müslümanların bir kısmı ile diğer kısmı arasında olmuştur.⁶² Hâriciler’in öteki olarak gördükleri Müslümanları iman dairesinin dışına çıkaran anlayışları, bu kimselerin canları, malları ve çocuklarına dair tutumları noktasında tartışmalarına sebep olmuştur.⁶³ Salim b. Zekvan, Hâricî ilk kaynaklardan olan *es-Sîre*’inde kendilerinden olsun veya olmasın eğer o kimselerin bir kötülüğü ortaya çıkarsa, onların sapkınlıklarından şüphe duymayacaklarını ve Allah’ın emrine dönünceye ya da

⁵⁸ Sönmez Kutlu, *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri* (Ankara: OTTO Yayınları, 2012), 23-24.

⁵⁹ Kutlu, *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri*, 25.

⁶⁰ Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 46.

⁶¹ Toshihiko Izutsu, *İslam Düşüncesinde İman Kavramı*, çev. Selahattin Ayaz (İstanbul: Pınar Yayınları, 2012), 22.

⁶² Izutsu, *İslam Düşüncesinde İman Kavramı*, 18.

⁶³ Adnan Demircan, *Hâricilerin Siyasi Faaliyetleri* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2. Baskı), 45-46.

sapkınlıkları üzere helak oluncaya kadar savaşıacaklarını bildirmektedir.⁶⁴

Hâriciler, kendilerinden olmayan kimseleri tekfir etmek ve öldürmekle kalmamış zamanla kendi aralarında da fırkalara ayrılmış ve bu fırkalar arasında da birbirini tekfir etme geleneği başlamıştır.⁶⁵ Nafi b. Ezrak, kendisi ile birlikte Emeviler'e karşı isyan etmeye yanaşmayan Basra Hâricileri'ni ve liderleri Abdullah b. İbad'ı tekfir etmiştir.⁶⁶ Bunun üzerine Necde b. Amir takiiyenin caiz olduğunu söylemiş ve Nafi b. Ezrak'tan ayrılmıştır. Nafi b. Ezrak, huruc etmeyen ve oturup kalanların kâfirler gibi olduklarını, buldukları yerin dâr-ı küfr olduğunu ve katledilmeleri gerektiğini belirtmiştir.⁶⁷

Sonuç olarak Hâriciler'in sosyal birliktelik motivasyonlarını, kendi din anlayışları ve bu anlayışlarının kabulü üzerinden sağladıklarını söylemek mümkündür. Onlar, bedevi-kabilevi yaşam tarzının alışkanlıklarını, din anlayışlarına da uygulayarak sosyal birlikteliklerini tekfir, isyan, dâr-ı küfr, teberrî gibi temeller üzerinden motive etmişlerdir. İbn Haldûn, asabiyeti, kan bağının yanı sıra başka yollarla oluşan bağılıklara da dayandırmıştır. Aynı zamanda İbn Haldûn, asabiyet ile dinin yayılması arasında da sıkı bir bağ kurmuştur. Bu bağlamda din birlikteliğinin, asabiyeti besleyen bir unsur olduğunu söylemek mümkündür. Ancak Hâriciler, din birlikteliğini, kendi çizdikleri dairenin içerisine hapsetmişlerdir. İyilik ve hayır anlayışları da kendi din anlayışları çerçevesinde geliştiğinden başkasının ağa-

⁶⁴ Sâlim B. Zekvân, *es-Sire Bir Hârici/İbâdî Klasîği*, çev. Harun Yıldız (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 94.

⁶⁵ Hâriciliğin fırkalara ayrılışı konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. Ethem Ruhi Fığlalı, "Hâriciliğin Doğuşu ve Fırkalara Ayrılışı", 245-275.

⁶⁶ Halil İbrahim Bulut, "Dini Şiddetin Fikri Arka Planı Olarak Hâricilik ve Günümüze Yansımaları", *Usul İslam Araştırmaları* 11, (2009): 47.

⁶⁷ Nafi ibn el-Ezrak'ın mektupları için bkz. Ethem Ruhi Fığlalı, *İbadiyenin Doğuşu ve Görüşleri*, 77-81.

cından düşen hurmayı yemeyi caiz görmeyen bu kimseler, Hz. Osman ve Hz. Ali hakkında güzel söz söylediği için Abdullah b. Habbab ve hamile eşini öldürmüşlerdir.⁶⁸

İbn Haldûn'a göre hâkimiyetin gerçekleşmesi için asabiyet gerekli bir şarttır ancak tek şart değildir. Hâkimiyetin hakkıyla gerçekleşmesi dindarlık, güzel ahlak, hak, adalet, sabır, sadakat, yardımseverlik ve âlimlerin yüceltilmesi gibi hasletlerin varlığına bağlıdır. Temel dinamiği asabiyet olan devletin tamamlayıcı unsurları iyi ve güzel şeylerdir.⁶⁹ İbn Haldûn, asabiyeti, ahlaki ilke ve değerlerle birlikte idealize etmeye çalışmıştır. Adem Apak, tarihsel süreçte negatif boyutlarıyla gün yüzüne çıkan asabiyet ile İbn Haldûn'un olumlu içeriklerle donattığı asabiyet arasındaki farka vurgu yaparak bu kavramın hem müspet hem de menfi özellikleri potansiyel olarak içinde barındırdığını belirtmiştir. Apak, çift yönlü faaliyete yatkın olan asabiyetin yöneliminin akli ve siyasi yeteneklere bağlı olduğunu ifade etmiştir.⁷⁰ Bu bakımdan Hâriciler'i değerlendirdiğimizde onların asabiyet ve toplumsal motivasyon sahibi olduklarını söylemek mümkündür. Ancak *Mukaddime*'den de anlaşılacağı üzere her asabiyet sahibi toplumun mülke ulaşması ve medeniyet kurması söz konusu değildir. Nitekim İbn Haldûn'un asabiyete yüklediği misyon, üst değerlerle beslenmeden aktif hale geldiği zaman önüne çıkan maddi, dinî, kültürel, bütün varlıkları yok edebilmektedir.⁷¹ Hâriciler'in motivasyon kaynakları, İbn Haldûn'un asabiyete yüklediği kurucu ve yapıcı anlamaya paydaş olacak değerlerden noksan olduğu için nihai gayeye ulaşması söz konusu olmamıştır.

⁶⁸ Ahmed Cevdet, *Kıyas-ı Enbiya ve Tevarih-i Hulefa*, Cilt II-Kısım I, Haz. Mahir İz (Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1985), 135-136.

⁶⁹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 194-195.

⁷⁰ Apak, *Erken Dönem İslam Tarihinde Asabiyet*, 41-42

⁷¹ Şaban Ali Düzgün, "Dinde Evrenselin Yerele Karşı Mücadelesi", *Kelam Araştırmaları Dergisi* 8/1 (2010): 2.

KAYNAKÇA

- Akbulut, Ahmet. "Hâriciliğin Siyasi Görüşlerinin İtikadileşmesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (1989): 331-348.
- Akyol, Taha. *Hâriciler ve Hizbullah*. İstanbul: Doğan Kitap Yayınları, 2000.
- Akyol, Taha. *Hâricilik ve Şia*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 1988.
- Apak, Adem. *Erken Dönem İslam Tarihinde Asabiyet*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2016.
- Apaydın, H. Yunus. "Zâhiriyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44: 93-100. Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- Bulut, Halil İbrahim. "Dini Şiddetin Fikri Arka Planı Olarak Hâricilik ve Günümüze Yansımaları". *Usul İslam Araştırmaları* 11 (2009):41-54.
- Cevdet, Ahmed. *Kıyas-ı Enbiya ve Tevarih-i Hulefa*. Cilt II-Kısım I. haz. Mahir İz. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1985.
- Çağrı, Mustafa. "Asabiyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3: 453-455. Ankara: TDV Yayınları, 1991.
- Demircan, Adnan. *Hâricilerin Siyasi Faaliyetleri*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2. Baskı.
- Düzgün, Şaban Ali. "Dinde Evrenselin Yerele Karşı Mücadelesi". *Keleş Araştırmaları Dergisi* 8/1 (2010): 1-12.
- Ebu Zehra, Muhammed. *İslam'da İtikadi, Siyasi ve Fihki Mezhepler Tarihi*. çev. Sıbğatullah Kaya. İstanbul: Yeni Şafak.
- el- Cabiri, Muhammed Abid. *Arap-İslam Siyasal Akl.* çev. Vecdi Ak-yüz. İstanbul: Kitabevi, 2001.
- el-Eş'arî, Ebû'l-Hasan. *İlk Dönem İslam Mezhepleri (Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilafu'l-Musallîn)*. çev. Mehmet Dalkılıç, Ömer Aydın. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005.
- Fazlur Rahman. *İslam*. çev. Mehmet Aydın, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009.

- Fığlalı, Ethem Ruhi. "Hâriciliğin Doğuşuna Tesir Eden Bazı Sebepler". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (1975): 219-247.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. "Hâriciliğin Doğuşu ve Fırkalara Ayrılışı". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (1978): 245-275.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. *İbâdiye'nin Doğuşu ve Görüşleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1983.
- Goldziher, Ignaz. *Zâhiriler Sistem ve Tarihleri*. çev. Cihad Tunç. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1982.
- Günay, Ünver. "İslam Dünyasında Bir Din Sosyolojisi Öncüsü: İbn Haldûn". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 6 (1986): 63-104.
- Hasanov, Bahram. "İbn Haldûn'da Asabiyet Kavramı-Maurice Halbwachs'ın 'Kolektif Hafıza' Kavramı ile Bir Karşılaştırma". *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 15/59 (Güz 2016): 1437-1446.
- Izutsu, Toshihiko. *İslam Düşüncesinde İman Kavramı*. çev. Selahattin Ayaz. İstanbul: Pınar Yayınları, 2012.
- İbn Haldûn. *Mukaddime*. çev. Halil Kendir. 1 cilt. İstanbul: Yeni Şafak, 2004.
- İbn Manzur. *Lisanu'l-Arab*. 9. cilt. Beyrut-Lübnan: Dar Al-Tourath Al-Arabi.
- Kahyaoglu, Yasin. "Hâriciler'de Hitabet Sanatı Ve Meşhur İki Hatip". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (Ocak-Haziran 2003): 119-134.
- Kutlu, Sönmez. *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri*. Ankara: Otto Yayınları, 2012.
- Lapidus, Ira M.. *İslam Toplamları Tarihi Cilt:1 Hz. Muhammed'den 19. Yüzyula*. çev. Yasin Aktay. İstanbul: İletişim Yayınları, 2013.
- Öz, Mustafa. "Kurrâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26: 445-446. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Parlak, Ali. "Tefsir Tarihinde Zâhirilik ve Zâhiri Te'vil Geleneği". Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009.

- Sâlim b. Zekvân. *es-Sîre Bir Hârici/İbâdî Klasîği*. çev. Harun Yıldız. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Sarıçam, İbrahim. *Emevi-Haşîmi İlişkileri İslam Öncesinden Abbasi-lere Kadar*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.
- Tan, Oğuzhan. “Kökeni Oluşumu ve Algılanışı Bakımından İbn Hazm Öncesinde Zâhirilik”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/2 (2010):137-166.
- Teber, Ömer Faruk. “Hâricî İmamet Nazariyesi ve Mutlak Hakikatin Meşruiyeti Sorunu”. *Ekev Akademi Dergisi* 12/34 (Kış 2008):57-72.
- Togan, A. Zeki Velidi. *Tarihte Usul*. İstanbul: Enderun Kitabevi, 1985.
- Watt, William Montgomery. *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*. çev. Ethem Ruhi Fığlalı. Ankara: Sarkaç Yayınları, 2010.
- Wellhausen, Julius. *İslamiyetin İlk Devrinde Dini-Siyasi Muhalefet Partileri*. çev. Fikret Işıltan. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1996.
- Yavuz, Sefer. “İlm-İ Umran’ın Konusu ve Yöntemi Üzerine Bir Literatür Analizi”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2013): 319-347.
- Yazgan, Pınar. “İlm-İ Umran Düşüncesinin Arka Planı”. Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006.

**KENDİ KAYNAKLARI IŐIŐINDA
HÂRICİLİŐİN DOŐUŐU VE GELİŞİMİ**

Prof. Dr. Harun Yıldız

Araştırma Yayınları, 2010, 208 sayfa

Fevzi Rençber*



Prof. Dr. Harun Yıldız tarafından kaleme alınan *Kendi Kaynakları Işığında Hâriciliğin Doğuşu ve Gelişimi* adlı kitap, 2010 yılında Araştırma Yayınları tarafından basılmış olup 13x21 ebadındadır ve 210 sayfadan oluşmaktadır. Kitap giriş, iki bölüm, sonuç ve bibliyografya kısımlarından oluşmaktadır. Yazar giriş bölümünde; araştırmanın metodu ve araştırmanın kaynakları hakkında geniş bir literatür taraması yaparak Hâricilik hakkında araştırma yapacakların müracaat edebilecekleri hemen hemen

bütün kaynakları tafsilatlı bir şekilde tanıtmakta, klasik bir Hâricilik bibliyografyasını okuyucuya sunmaktadır. Bu anlamda eser, giriş bölümünde verdiği bilgilerle İslam Mezhepleri Tarihi'nde metodolojik bir çalışma disiplininin nasıl olması gerektiğini ortaya koymaktadır.

* Yrd. Doç. Dr. Şirnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Öğretim Üyesi, fevizrencber@hotmail.com

Başvuru Submission	Kabul Accept	Yayın Publish
13.02.2017	10.03.2017	30.06.2017

Mezheplerin, sadece muhalifler tarafından yazılan eserlerle değil, bizzat kendi kurucu ve taraftarlarının yazdığı eserler göz önünde bulundurularak yeniden ele alınması gerektiği fikri üzerinde durmaktadır. Öyle anlaşılmaktadır ki bu yaklaşım tarzı, ülkemiz Mezhepler Tarihi geleneğine önemli katkılar sağlayacaktır.

Kitabın birinci bölümünde Hz. Osman'ın öldürülmesi vakasından başlanarak erken dönem İslam tarihinde gerçekleşen Cemel ve Sıffin Savaşları, Hakem Olayı, Nehrevân Savaşı ve sonrasında yaşananlar ile bu süreçte Hâriciliğin doğuşu; Hâricilerin kendi kaynakları baz alınarak yazılmıştır. İkinci bölümde kuruluş aşamasını tamamlamış Hâriciliğin gelişim dönemi ve fırkalara ayrılışı çok kapsamlı bir şekilde anlatılmıştır. Sırasıyla *Ezârîka*, *Necedât*, *Sufriyye* ve *İbâdıyye* gibi başlıca Hâricî fırkaları; tarihsel gelişim süreçleri ve güncel boyutları ile kaleme alınmıştır. Bu eser, kendi kaynakları ışığında Hâriciliğin doğuşu ve gelişimi adlı iki bölüm ile bu bölümlerin altındaki çeşitli konu başlıklarından oluşmaktadır.

Hz. Osman'ın öldürülmesi hadisesi ile başlayan arkasından erken dönem İslam tarihinde gerçekleşen Cemel ve Sıffin Savaşları, Hakem Olayı ve bu çerçevede Hâriciliğin doğuşu kendi kaynaklarından hareketle ele alınmaya çalışılmış, devamında Nehrevan sonrasındaki faaliyetler ortaya konulmuştur. İslam tarihinde ilk ortaya çıkan mezhep olan Hâricilerin doğuşunu tarihçiler genel olarak Sıffin Savaşı'nda Hakem Olayı'nın ortaya çıkışına bağlamışlardır. Yazara göre ise, Hâriciliğin doğuşunu sadece Sıffin Savaşı'na bağlamak doğru ve yeterli bir açıklama tarzı olmayıp asıl sebepler daha gerilerde aranmalıdır. Dolayısıyla Hâriciliğin doğuşu; tarihsel süreçte geriye doğru gidersek Sıffin Savaşı, Cemel Savaşı, Hz. Ali'nin halife seçilmesi ve hatta Hz. Osman döneminde ortaya çıkan gelişmelerle ilişkilidir. Öyle ki Hâricilik düşüncesi ilk defa Hz. Osman'ın öldürülmesiyle eyleme dönüşmüştür. Hâriciler genel olarak toplumun yoksul, varlıksız ve hoşgörüsüz kesimlerinden meydana geliyordu. Bunlar Arap toplumunun geleneksel yapısı içinde sosyal ve ekonomik bakımdan en alt düzeydeki kesimleri oluşturuyordu.

Hâricilerin ortaya çıktığı dönem, İslam tarihinin en muğlak ve en ihtilaflı dönemidir. Ortaya çıkan ilk Hâricilere *Muhakkime-i Ülä* denmiştir. *Muhakkime-i Ulâ*; Hz. Ali yaşarken Siffin Savaşı'nda gerçekleşen hakem olayından dolayı ondan ayrılarak daha sonra bağımsız bir fırka oluşturan insan topluluğunu ifade etmektedir. Hârici düşünür ve müellifler ilk Hâricilere, yani *Muhakkime-i Ülä'ya*; dinde istikamet sahibi olan, doğru yolu benimseyen insanlar anlamında *Ehlü'l-İstikâme* demektedirler. Bu bölümü üç konu başlığı altında inceleyeceğiz. Bunlar; Hz. Osman'ın öldürülmesi, Hz. Ali Dönemi ile Cemel Savaşı, Siffin Savaşı (Hakem Olayı) ve Nehrevan Savaşı'dır.

Hz. Osman Dönemi

Hâricilerin kendi kaynaklarına göre Hz. Osman hilafetinin ilk altı yılında Allah'ın kitabı ve Resulünün sünneti ile hareket ederek doğru amel etmiş ve güzel işler yapmıştı, bundan dolayı Müslümanlar onu kucaklayıp sahip çıkmışlardı. Fakat ne var ki, Hz. Osman daha sonraki uygulamalarıyla bu çizginin dışına çıkarak dünyaya ve dünyevi değerlere meyletmişti. Bu yüzden yeni bidatler ortaya çıkarmış ve kendi akrabalarını kayırmak suretiyle onları yönetimde etkin pozisyonlara getirmiştir. Yazar bu konuda pek çok örnek vermiştir.

Bunların dışında Hz. Osman, ganimetleri adaletsiz dağıtması, ailesine ve akrabalarına Allah'ın izni olmadığı halde devletin malını vermesi, bir dönem İslam'dan çıktığı için Allah Resulü'nün kanını döktüğü Abdullah b. Sa'd b. Ebi Serh'i Mısır valiliğine ataması, Ebu Zer'i Rebze'ye sürgüne yollaması, Allah Resulü Mina'da iki rekat namaz kılmasına rağmen onun namazı dört rekat kılması, Abdullah b. Mes'ud ve Ubey b. Kab gibi iki güzide sahabeye Kur'an okumayı yasaklaması, Allah'ın elçisi "Kur'an yedi harf (yedi kıraat) üzere nazil oldu" demesine rağmen, insanlara bir harf üzere Kur'an okumayı emretmesi ve bununla bağlantılı olarak diğer Mushafları imha etmesi, altın ve gümüş biriktirmesi gibi Kur'an ve sünnete aykırı olumsuz uygulamalarda bulunması gibi hususlarla suçlanmıştır. Hârici düşünür Kalhati; halifenin tüm bu olumsuz uygulamalarından dolayı onun artık sahabeden sayılamayacağını söylemektedir. Hâricilere

göre halife Allah'ın hükmünü terk edip cezaları uygulamamış, müminlerin ganimetlerdeki haklarını vermemiş ve sadakaları Allah'ın belirlediği yerlerin dışında kullanmıştır. Bu gelişmelerin sonucu olarak Kufe, Basra ve Mısır'da yaşayan bazı insanlar halifenin kötülüklerini engellemek adına bir araya gelip tepkilerini dile getirmişlerdi. Medine'ye geldiklerinde Allah'a karşı işlemiş olduğu günahlarından dolayı halifeye sitem edip bunlardan vazgeçmesini istemişlerdir. Neticede Hz. Osman tövbe etti.

Medine'ye gelenler, memleketlerine dönerken tekrar Halife'nin kendileri aleyhine yapmaya çalıştığı birtakım olumsuzluklarla karşılaştılar. Bunun üzerine geri dönüp halifeden hesap sordular. Halife bunun üzerine yaptıklarını inkâr edemedi. Böylece Medineliler halifeliği bırakmasını, başka birini tayin için müsaade etmesini istediler. Halife onlara karşı çıkararak Allah'ın kendisine giydirmiş olduğu gömleği çıkarmayacağını, yani iktidarı bırakmayacağını söyledi. Bunun üzerine bir gece vakti halifeyi kendi evinde katlettiler. Artık bu süreçten sonra özellikle Hz. Ali döneminde Hâriciler ayrı bir siyasal grup ve bağımsız bir fırka olarak faaliyete giriştikten sonra, Halife'nin öldürülmesinin meşruluğunu daima savunmuş ve daha sonraları, "Osman'ı hepimiz öldürdük" diyerek bu olaya sahip çıkmışlardır.

Hz. Ali Dönemi

Hz. Osman'ın öldürülmesinden sonra Medine'deki gergin havanın diğer bölgelere sıçramasından kaygı duyan bazı çevreler Hz. Ali'ye devlet başkanlığı teklif ettiler. Arkasından mescid-i nebevide Hz. Ali'ye devlet başkanı olarak biat edildi. Hz. Ali'ye biat edilmeden önce Allah'ın kitabına, Hz. Peygamber'in sünnetine bağlı kalacağına, daha sonra gelen iki halifenin yolunu takip edeceğine ve haktan sapmış olan azgın gruplarla savaşacağına dair söz alındı. Hâricilere göre Hz. Ali sözünde durmaz ve verdiği sözleri ihlal ederse artık bu durumda ona yapılan biat geçersiz hale gelecekti. Bu süreçte Hz. Osman'ın haksız bir biçimde öldürüldüğünü savunanlar ise ona biat etmemişlerdi. Hz. Ali'ye içlerinde Talha b. Ubeydullah ile Zübeyr b. Avvam'ın da bulunduğu geniş bir topluluk biat etti. Bu arada Hz. Ali, Hz. Os-

man'ın evinde bulunan bütün silahların, bütün malların ve sahip olduğu güzel develerin alınmasını emretti. Hz. Osman'ın kılıcı ve zırhı ile daha önce almış olduğu ganimetler de alındı. Çocuklarına miras olması amacıyla yalnızca Allah'ın kitabı bırakıldı.

Cemel, Sıffin (Hakem Olayı) ve Nehrevan Savaşları

Hz. Osman'ın öldürülmesinden sonra Hz. Ali'nin yanında yer alan kendilerine ilk Hâriciler diyebileceğimiz bu insanlar Cemel Savaşı'na onun tarafında katıldılar. Zira onlara göre Cemel'de Hz. Ali'ye karşı savaşanlar meşru devlet başkanına isyan ettiklerinden dolayı onları kılıçla yola getirmek gerekiyordu. Aynı durum Sıffin Savaşı'nda Muaviye ve askerleri için de söz konusuydu. Çünkü Hz. Ali'nin kendilerine önerdiği itaati kabul etmedikleri için kendileriyle mücadele edilmeyi hak ediyorlardı. Böylece Hâriciler bir müddet Hz. Ali ile beraber hareket ettikten sonra Sıffin Savaşı ve Hakem Olayı'nın ardından ondan ayrı bağımsız bir fırka olarak ortaya çıkmışlardır. Ayrılışlarının arkasında yatan nedense; Hz. Ali ile aralarında yaşanan problem, bu olayın her iki taraf arasında farklı yorumlanması ve olaylara bakış tarzı farklılığıydı. Zira Hâriciler, Allah'ın hüküm verdiği bir konuda insanların hükmüne başvurulmasının doğru olmadığını düşündüklerinden dolayı, tahkim meselesine karşı çıkarak Hz. Ali ile yollarını ayırdılar. Onlara göre tahkimi kabul etmek, insanları Allah'ın hüküm vermesi gereken bir işe karıştırmaktı. Ayrıca Hz. Ali'nin kendi seviyesinde olmayan biri ile uzlaşmaya çalışmasını da siyasal anlamda doğru bulmadıkları için, böyle bir karar almışlardı. Bu bağlamda diğer kaynaklarda anlatıldığı gibi Hz. Ali'yi tahkimi kabule zorlayıp ona baskı yapanlar veya tahkimin kabul edilmesinde başrolü oynayan kimseler, Hâriciler değildi. Bunlar, Hz. Ali'nin ordusundaki diğer gruplardı. Öyle ki kendi kaynaklarına bakıldığı zaman Hâricilerin işin başından beri tahkime karşı oldukları ve buna karşı çıktıkları görülecektir.

Hakem Olayı'ndan sonraki ilk dönemler Hâricilerle Hz. Ali arasında ortaya çıkan bu ayrılık, kesinleşmiş nihai bir ayrılık değildi. Bu noktada onların Harûra'da kendileri için tam bir lider seçmeyip geçici

bir çözüme gitmeleri henüz Hz. Ali'den tamamen kopmayı düşünmediklerinin bir göstergesi olarak kabul edilebilir; zira o esnada Hâriciler, Hz. Ali'nin de kendileri gibi düşünerek hatanın farkına varacağını ümit ediyorlardı. Bu yüzden Hz. Ali ve taraftarları ile ilişkilerini tam olarak kesmeyip değişik isimler aracılığı ile irtibatlarını sürdürüyorlardı. Bu süreçte Hz. Ali de onları gözden çıkarmamış ve desteklerini sağlamak üzere kendileriyle görüşmek için Abdullah b. Abbas'ı onlara göndermişti. Sıffin Savaşı'nda çarpışan hakemleri bir araya gelinceye kadar Hâriciler siyasal anlamda kendilerine lider seçmemişlerdi. Ta ki iş hakemlerin buluşmasına kadar devam etmiştir. Hakemler buluşunca artık bu noktada Hâriciler Hz. Ali'nin, Kur'an'ın hükümlerine aykırı davrandığına inanarak ondan ümitlerini kestiler. Onlara göre Allah'ın dininde adil olmayan insanların (ehl-i cevr) hakemliğine razı olmuştu. Böylece Hz. Ali ile aralarında bir anlaşma zemininin kalmadığını gördüler. Hâriciler onunla bir daha birleşmek üzere siyasal anlamda bağımsızlıklarını ilan ettiler. Artık bu süreçte Hz. Ali'nin aleyhinde faaliyette bulunmaya başlamışlar ve ilk iş olarak Kufe yakınlarında Harûra denilen mevkide Abdullah b. Vehber-Rasıbi'yi kendilerine lider olarak seçmişlerdi. Ardından Kufe'den çıkıp Basra'daki arkadaşlarına haber yollayarak Nehrevan'da buluşmaya karar verdiler.

Hâriciler, Nehrevan'da buluştuktan sonra Hz. Ali'ye karşı olan faaliyetlerini yoğunlaştırmaya başlamışlardır. Bunun üzerine Hz. Ali, Nehrevan'da onlarla savaşmak zorunda kalmış ve savaş esnasında onların çok azı hariç neredeyse tamamı öldürülmüştü. Bir kısmı da savaş öncesinde eman isteyip savaş alanından ayrılmıştı. Nehrevan Savaşı, Hâriciler açısından önemli sonuçlar doğurmuştu. Bu savaşın en önemli sonucu, Hâricilerin Hz. Ali ile ve ondan sonra iktidara gelen güçlerle uzlaşmaları ihtimalini artık tamamıyla ortadan kaldırması olmuştur. Ayrıca Nehrevan Savaşı'nda uğradıkları yenilgi, Hâricilerin ruhlarında silinmesi imkânsız derin izler bırakmıştı. Bu yüzden bu savaşın elem ve acılarını içlerinde duyan Hârici düşünür ve şairleri, sürekli şiirler yazarak öldürülen taraftarlarının Hâricilerin intikamı için taraftarlarını devrimci bir mücadeleye çağırmıştı. Neh-

revan'da verdikleri ölümler onlar tarafından uzunca bir süre hatırlanmış ve ölümlerinin hatırası sürekli canlı tutulmuştu. Benzer bir şekilde bu durum Hâricilerin gönlünde sürekli iman ruhunu ve fedakârlık bilincini geliştirmişti. Nehrevan yenilgisine rağmen Hâricilerin Hz. Ali karşıtı faaliyetleri sona ermemiş, tam tersine Nehrevan'dan sonraki yıllarda da değişik yerlerde yapılan ayaklanmalarla devam ederek onu bir suikast neticesinde öldürmelerine kadar sürmüştü. Bu yüzden Nehrevan'da öldürülenlerin intikamını almak amacıyla hareket eden Abdurrahman b. Mülcem el-Muradi adlı bir Hâricî, Hz. Ali'yi hançerleyerek yaralamış ve Hz. Ali bu yaranın etkisiyle vefat etmiştir.

Çalışmanın ikinci bölümünde Hâricîler'in artık teşekkül sürecini tamamlayıp mezhep hüviyetine kavuştukları bir dönem olan Emevîler döneminde fırkalara ayrılışı ve bu çerçevede kaynaklarda kendilerine *Usûlü'l-Havâric* adı verilen *Ezârika*, *Necedât*, *Sufriyye* ve *İbâdiyye* gibi fırkaların doğuş ve gelişim süreci yine kendi kaynaklarından hareketle tespit edilmeye ve mukayeseli bir tarzda ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Ezârika

Hâricîlerin ilk büyük fırkası olan *Ezârika*, Basra'dan ayrılıp Ahvâz'a gelen ve oraya yerleşen Hâricîler'e liderleri olan Nâfi b. Ezrak'a nispetle verilen önemli bir adlandırmadır. Hâricîlerin en sert, radikal ve devrimci kanadıdır. Nafi b. Ezrak kendilerine katılmayıp Basra'da kalan Hâricîlerin velayetini onların arasında oturmayı, şahitliklerini, kestiklerini yemeyi, onlardan dinle ilgili bilgi almayı, onlarla evlenmeyi ve miraslarını yasaklamıştır. Bunun sonucunda Hâricîler ciddi bir şekilde bölünmenin eşiğine gelip değişik fırkalara ayrılmıştır. Nafi b. Ezrak Hâricîler içerisinde ilk defa kendi yanlarına hicret etmeyenlerin kendi isyanlarına katılmayanların hem kâfir hem de müşrik olduğunu ileri sürmüştür. Küfür içerisinde olan insanların yaşadığı yerlere *Dârü'l-Küfr* ya da *Dârü't-Takıyye* deniyordu. Kendi yaşadıkları yerlere ise *Dârü'l-Hicre* ve *Dârü'l-Aleniyye* (kimliğin açıkça ifade edildiği yurt) deniyordu. Ayrıca onların yaptığı diğer bir şey de ilk defa *isti'râz* kavramını gündeme getirip bunu pratikte kendilerine özgü biçimde uygulamalarıydı. Kelime olarak sorguya çekme, sorup

soruşturma ve bir insanın bireysel inanç ve görüşünü ortaya koymasını isteme anlamına gelen *İsti'râz'î*, Ezârika tamamıyla kendilerine özgü biçimde dramatik bir imtihana dönüştürmek suretiyle Müslümanlar arasında tam bir terör havası estirmişlerdi.

Necedât

Nâfi b. Ezrak'ın ileri sürdüğü aşırı fikir ve uygulamalar, Müslümanların geneli tarafından tepki ile karşılaştığı gibi Hâriciler arasında da tepki ile karşılaşmıştı. Bu yüzden ilk Hâriciler arasında Nâfi b. Ezrak'ın katı ve uzlaşmaz görüşlerine karşı çıkan gruplar, Necde b. Âmir liderliğinde yeni bir fırka oluşturmuşlardır. Necde b. Âmir ile taraftarları, özellikle küfür kavramında Nâfi'den ayrılmaktaydılar. Necde b. Âmir, Nâfi'nin aşırı görüşlerinin toplumsal yaşamda uygulanabilir olmadığı farkında olduğundan Ezârika'nın sıcak bakmadığı ve küfürle suçladığı Basra'da kalan çevrelere, yani *kaade*'ye sıcak bakmış ve onların küfür içinde olmadığını söylemiştir. Ayrıca küfür kavramını *küfr-ü nimet* ve *küfr-ü din* olarak iki kısma ayırmışlardır. Yine *takıyye*'ye cevaz vermiş ve *isti'râz'î* da reddetmiştir. Tüm bunlar Necdat'ın, Ezarika gibi şiddet yanlısı bir fırka olmadığını ve onlara göre toplumsal gerçekliğe daha yakın olduklarını göstermektedir.

Sufriyye

Fırkanın lideri Abdullah b. es-Saffâr'dır. Hâriciler arasında yaygın olan inanç esaslarını sistemli bir şekilde açıklamayı deneyen ilk Hâriciler, Sufriyye'dir. Sufriyye'nin inanç ilkelerinin başında kuûd/kaade ilkesi gelmektedir. Kuûd; Hâricilik kavramının kendi öz anlamının tersine, "oturmak" yani muhalif olanlarla savaşmaktan kaçınmak anlamına gelir. Bu ilke, Sufriyeler'in diğer Müslümanlarla ilişkilerini belirleyen önemli bir ilke olup meseleye bakışları da Necedât gibi yumuşaktır. Bu yüzden Sufriyeler, kendileri gibi olmayan Müslümanlara yönelik olarak savaşmayı doğru bulmaz. Sufriyeler küfür problemi konusunda çok ilginç bir tavır takınmışlardır. Zira onlara göre tekfir, yalnızca Allah'ın kesin vadinin belli olmadığı durumlarda

uygulanmalıdır. Sufriyer Ezarikanın benimsemiş olduğu *isti'râz* (sorgusuz öldürme) ilkesini reddetmiştir. Sufriyer'in en ilginç yanı, Hâriciliğin en temel görüşlerinden biri ve belki de varoluş nedeni sayılabilecek olan imâmet konusunda ileri sürdükleri görüşleriyle diğer Hâricilerden daha farklı bir bakış açısı ortaya koymalarıdır. Sufriyye'ye göre şartlara uygun bir imam seçilinceye kadar isyan veya başkaldırının esas alınmasına rağmen, onlara göre insanların başında bir imamın bulunması şart değildir. Bu görüşleriyle onlar Necedât'ın imametle ilgili görüşünü anımsatırlar. Sufriyye'nin benimsemiş olduğu başka bir ilke ise takıyye'dir.

İbâdıyye

İbadiler kendileri için İbâdıyye ismini değil daha farklı isimleri, örnek olarak *Cemâatü'l-Müslimin*, *eş-Şurât*, *Ehlu'd-Da've*, *Ehlu'l-İstikâme*, *Ehlu'l-Adl ve'l-İstikâme*, *Ehlu'l-İstikâme ve'l-İman* ve *Ehlu'l-Hak* gibi oldukça çarpıcı ve anlamlı isimleri kullandıkları görülmektedir. Abdullah b. İbâd ile Basra'da başlayan İbâdi faaliyetler, sonrasında mezhebin esas fikir babası olarak kabul edilen Câbir b. Zeyd döneminde önemli gelişmeler göstermiştir. İbâdiliğin esasları da önemli ölçüde Câbir b. Zeyd tarafından ortaya konulmuştur. Sonrasında Ebû Ubeyde, İbadileri yeniden örgütleyerek etrafına ilim taşıyıcıları anlamına gelen *Hamelâtu'l-İlm*, *Nakalâtu'l-İlm* gibi isimlerle anılan, daha çok öğrencilerden meydana gelen bir grup oluşturmuştur. İbadilik Irak dışında Yemen, Hadramut, Umman ve Horasan gibi diğer bölgelere özellikle Afrika'ya, Hameletu'l-ilm sayesinde taşınmıştır. İbadilik o dönemde Basra'nın dışında Küfe, Musul, Mekke, Medine ile merkezi Arabistan'da da yayılmıştı. Kuzey Afrika'ya da Basralı önde gelen bilginlerden Seleme b. Saîd'in çabaları sonucu giren İbadilik, büyük berberi kabileleri arasında yayılınca bölgede önemli bir güç haline gelmiş, böylece İbadiler özellikle Abdurrahman b. Rüstem öncülüğünde Rüstemiler Devletini kurmuştur.

İbadiler tıpkı Necedât ve Sufriyye gibi kendileri gibi olmayan müslümanları kâfir olarak görmezler. Bu noktada küfrü iki kısma ayırırlar. Birincisi, küfr-ü nimet; ikincisi, küfr-ü millettir. Onlara göre diğer Müslümanlar, Allah'a karşı görevlerinde kusur işledikleri için

küfr-ü nimet içindedirler. İmamet hakkındaki görüşleri ise, devlet başkanlarının vasiyet ya da tayinle değil, ancak serbest seçimle gerçekleşeceği görüşündedirler. İbâdiyye ilerleyen dönemlerde inanç esaslarının bazısında Mutezililer, bazısında da Sünnî mezheplere yakın görüşlere sahip olmuştur. Hâricî fırkaları içerisinde İbadiler ve Sufriiler günümüze kadar varlıklarını sürdürmüşlerdir. Bugün İbadiler Umman başta olmak üzere Tunus, Fas, Libya ve Cezayir gibi Kuzey Afrika ülkelerinin merkezden uzak bazı yerleşim birimleri ile Sudan, Mali, Madagaskar ve Tanzanya ve Zengibar'da hatta az sayıda olsa bile Irak ve Mısır'da; Sufriiler ise Kuzey Afrika'nın değişik bölgelerinde hâlâ yaşamaktadırlar.

Sonuç olarak Prof. Dr. Harun Yıldız tarafından kaleme alınan bu çalışma, ülkemizde İslam Mezhepleri Tarihi alanında telif bir eser olarak başvurulacak kaynak niteliğinde bir araştırmadır. Yazar konu ile ilgili çoğu kaynak eserleri ve bu konuda yazılmış araştırmaları incelemiş ve Hâricîlerle ilgili görüşleri kendi kaynakları doğrultusunda bize en güzel şekilde sunarak bilim dünyasına metodolojik anlamda da önemli bir katkı sağlamıştır.