



ilahiyat akademi

MEZHEP

- Mezhep ve Mezhepçilik - Mehmet Ali BÜYÜKKARA
- İslam Ortak Paydası ve Mezhep Gerçeği - Hasan ONAT
- Dini Gruplaşmanın Doğası: Kişilikler, Zihniyetler, Cemaatler, Mezhepler
Mehmet Ali BÜYÜKKARA
- Fıkhi Mezheplerin Bağlayıcılığına Dair - Tevhit AYENGİN
- Kur'an'ın Farklı Yorumlanması-Nisa Suresi'nin 86. Ayeti Örneği - Halil ALDEMİR
- Eş'ârî Mu'tezile'den Neden Ayrıldı? - Mehmet KESKİN
- Osmanlı'da Eşarilik-Maturidilik İlişisine Genel Bir Bakış - Mehmet KALAYCI
- Zeydiyye Mezhebi'nde Hz. Hasan, Hz. Hüseyin ve Kerbelâ - Mehmet ÜMİT
- Abbasî Halifesi Nasır Lidinillah'ın Şiî Siyaseti - Adem ARIKAN
- Günümüz İran Şiiliğinde Kutsal Gün ve Geceler - Habip DEMİR
- Mezhebî Ayrışmanın Politik Sonuçları: Safevî Tarikatının Siyasallaşması -
Ömer Faruk TEBER
- Dinden Mezhebe Dönüşümün Diyalektiği ve Sonuçları - Samir Omer SEYYİD
- The Proliferation of Non-Mainstream Islam on the Web: The Case of Turkish
Preaching Videos on YouTube with Reference to the Videos of Ebu Hanzala -
Mehmet AKSÜRMELİ

ISSN: 2149-3979



ilahiyat akademi

yl: 2017 sayı: 5

altı aylık uluslararası akademik araştırma dergisi

MEZHEP



The Journal of Theologic Academy

year: 2017 issue: 5 a bi-annual international journal of academic research

ISSN: 2149-3979



ilahiyat akademi

yıl: 2017 sayı: 5 altı aylık uluslararası akademik araştırma dergisi

Gaziantep Ü. İlahiyat Fakültesi Resmi Dergisi | The Official Journal of the Faculty of Divinity
Gaziantep University

Genel Yayın Yönetmeni | Editor in Chief

Prof. Dr. Şehmus DEMİR (Dekan V. | Surrogate Dean)

Editörler | Editors

Doç. Dr. Mustafa ÜNVERDİ

Yrd. Doç. Dr. Muhyettin İÇDE

Sayı Editörü | Editor of This Issue

Yrd. Doç. Dr. Muhyettin İÇDE

Editör Yardımcısı | Editorial Assistant

Arş. Gör. Tuba ERKUT

Yayın Kurulu | Editorial Board

Prof. Dr. Şehmus DEMİR (Başkan | President)

Prof. Dr. Abdulkader N. Noor el-SHEİK

Prof. Dr. Eyüp BEKİR YAZICI

Prof. Dr. Mahfuz SÖYLEMEZ

Prof. Dr. Mehmet DAĞ

Doç. Dr. Halil ALDEMİR

Doç. Dr. Mahmut ÇINAR

Doç. Dr. Recep TUZCU

Yrd. Doç. Dr. Adnan ALGÜL

Yrd. Doç. Dr. A. Muhammed el-HALEF

Yrd. Doç. Dr. Abdimuhamet MAMYTOV

Yrd. Doç. Dr. Ayhan ERDOĞAN

Yrd. Doç. Dr. Ayşe EROĞLU

Yrd. Doç. Dr. Dilara TINAS

Yrd. Doç. Dr. Erol ERKAN

Yrd. Doç. Dr. Fehmi SOĞUKOĞLU

Yrd. Doç. Dr. Habip DEMİR

Yrd. Doç. Dr. Halil HACİMÜFTÜOĞLU

Yrd. Doç. Dr. İbrahim SALKİNİ

Yrd. Doç. Dr. Mehmet ULUKÜTÜK

Yrd. Doç. Dr. Muhammed EL-NECCAR

Yrd. Doç. Dr. Muhammet Raşit AKPINAR
 Yrd. Doç. Dr. Muhyettin İÇDE
 Yrd. Doç. Dr. Mustafa KESKİN
 Yrd. Doç. Dr. Samir Omer SEYYİD
 Yrd. Doç. Dr. Zamira AHMEDOVA

Yayın Danışma Kurulu (Alfabetik Sıraya Göre) | Publishing Advisory Board (Inalphabeticalorder)

- Prof. Dr. Abdulaziz HATİP (Marmara Ü. İlahiyat F.)
 Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN (Marmara Ü. İlahiyat F.)
 Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN (İstanbul Ü. İlahiyat F.)
 Doç. Dr. Ahmed Muhammed Ahmed el-Asîrî (Melik Halid Ü.)
 Prof. Dr. Ahmet YILDIRIM (Yıldırım Beyazıt Ü. İslami ilimler F.)
 Prof. Dr. Ali Abdulkhak Muhammed el-Eğberî (Ta'z Ü. Edebiyat F.)
 Prof. Dr. Ali AKPINAR (Necmettin Erbakan Ü. İlahiyat F.)
 Prof. Dr. Ali Osman ATEŞ (Çukurova Ü. İlahiyat F.)
 Prof. Dr. Asım YAPICI (Çukurova Ü. İlahiyat F.)
 Prof. Dr. Bünyamin ERUL (Ankara Ü. İlahiyat F.);
 Doç. Dr. Hasan YILMAZ (Atatürk Ü. İlahiyat F.)
 Prof. Dr. İhsan Süreyya SİRMA (Siirt Ü. İslami İlimler F.)
 Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ (29 Mayıs Ü. Uluslararası İslam ve Din Bilimleri F.)
 Dr. Keis Reşid Ali (Musul Ü. Eğitim F.)
 Prof. Dr. Lütfullah CEBECİ (Erciyes Ü. İlahiyat F.)
 Prof. Dr. M. Doğan KARACOŞKUN (Kilis 7 Aralık Ü. İlahiyat F.)
 Prof. Dr. M. Halil ÇİÇEK (Yıldırım Beyazıt Ü. İslami İlimler F.)
 Dr. İbrahim el-Hakk el-Hasen (Uluslararası Afrika Ü. Eğitim F.)
 Prof. Dr. Mehmet Ali BÜYÜKKARA (İstanbul Şehir Ü. İslami İlimler F.)
 Prof. Dr. Mehmet EVKURAN (Hitit Ü. İlahiyat F.)
 Prof. Dr. Mehmet Zeki İŞCAN (Atatürk Ü. İlahiyat F.)
 Dr. Muhammed Şeyh Ahmed Muhammed (Benadır Ü. Faculty of Shariah & Law)
 Prof. Dr. Musa BİLGİZ (Atatürk Ü. İlahiyat F.)
 Prof. Dr. Metin YURDAGÜR (Marmara Ü. İlahiyat F.)
 Prof. Dr. Mustafa AĞIRMAN (Atatürk Ü. İlahiyat F.)
 Prof. Dr. Nasrullah HACİMÜFTÜOĞLU (Bayburt Ü. İlahiyat F.)
 Prof. Dr. Osman TÜRER (Kilis 7 Aralık Ü. İlahiyat F.)
 Prof. Dr. Sadık KILIÇ (Atatürk Ü. İlahiyat F.)
 Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN (Ankara Ü. İlahiyat F.)
 Prof. Dr. Veysel GÜLLÜCE (Atatürk Ü. İlahiyat F.)
 Prof. Dr. Yusuf Ziya KESKİN (Harran Ü. İlahiyat F.)
Sayı Hakemleri | Rewiwers of the Issue
 Prof. Dr. Cemil HAKYEMEZ (Hitit Ü. İlahiyat F.)
 Prof. Dr. Eyüp BEKİRYAZICI (Atatürk Ü. İlahiyat F.)
 Prof. Dr. Mehmet DAĞ (Atatürk Ü. İlahiyat F.)
 Prof. Dr. Mehmet Zeki İŞCAN (Atatürk Ü. İlahiyat F.)
 Prof. Dr. Nuri KAHVECİ (KSÜ İlahiyat F.)
 Prof. Dr. Şehmus DEMİR (Gaziantep Ü. İlahiyat F.)
 Doç. Dr. Adem ARIKAN (İstanbul Ü. İlahiyat F.)
 Doç. Dr. İsmail BULUT (Hitit Ü. İlahiyat F.)

Doç. Dr. İzzet SARGIN (KSÜ İlahiyat F.)
 Doç. Dr. Mahmut ÇINAR (Gaziantep Ü. İlahiyat F.)
 Doç. Dr. Mehmet ÜMİT (Marmara Ü. İlahiyat F.)
 Doç. Dr. Recep ASLAN (Gaziantep Ü. İlahiyat F.)
 Yrd. Doç. Dr. Erol ERKAN (Gaziantep Ü. İlahiyat F.)
 Yrd. Doç. Dr. Kadir GÖMBEYAZ (Kocaeli Ü. İlahiyat F.)
 Yrd. Doç. Dr. Maksut ÇETİN (İzmir Katip Çelebi Ü. İslami İlimler F.)
 Yrd. Doç. Dr. Okan BAĞCI (Gaziantep Ü. İlahiyat F.)
 Yrd. Doç. Dr. Raşit BATUR (İzmir Katip Çelebi Ü. İslami İlimler F.)
 Yrd. Doç. Dr. Zamira AHMEDOVA (Gaziantep Ü. İlahiyat F.)

Düzeltili | Redaction

Arş. Gör. Edip YILMAZ

Arş. Gör. Esra DELEN

Arş. Gör. Hacer GENERAL

Arş. Gör. İslim GÜMÜŞTEKİN

Arş. Gör. Kevser ÖZTÜRK

Arş. Gör. Mehmet AKSÜRMELE

Makale Düzenleme | Editing Articles

Arş. Gör. Tuba ERKUT

Grafik-Tasarım | Graphics Design

Halime SARIKAYA

Dağıtım | Distribution

Arş. Gör. M. Kasım ERDEN

Yönetim Yeri | Head Office

Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Şehitkâmil/Gaziantep-TÜRKİYE

Baskı | Printing by

Gaziantep Üniversitesi Matbaası

Baskı Yeri ve Tarihi | Publication Place and Date

Gaziantep; 2017

Yazışma Adresi | Contact Adress

Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Dergi), Şehitkâmil/Gaziantep-TÜRKİYE

Tel: +90 342 360 69 65; Faks: +90 342 360 21 36

E-mail: ilahiyatakademi@gantep.edu.tr; Web: <http://ilahiyat.gantep.edu.tr/dergi>

Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Akademi Dergisi hakemli ve bilimsel bir süreli yayın organıdır. Yılda iki sayı olarak yayımlanır. Dergide yayınlanan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına ait olup Fakültemizin kurumsal görüşünü yansıtmamaktadır. Yazılar, yayıncı kuruluştan izin alınmadan kısmen veya tamamen bir başka yerde yayınlanamaz.

The Journal of Theologic Academy of Gaziantep University is a peer-reviewed academic journal which is published twice per year. All the responsibility for the content of the papers published here belongs to the authors, and does not express the official view of the faculty.

Copyright ©: Without getting permission of the journal, papers published here cannot be published partially or totally on other media.

İçindekiler

Editörden

Muhyettin İĞDE.....IX

Makaleler

Mezhep ve Mezhepçilik

Mehmet Ali BÜYÜKKARA.....1

İslam Ortak Paydası ve Mezhep Gerçeği

Hasan ONAT11

Dini Gruplaşmanın Doğası: Kişilikler, Zihniyetler, Cemaatler, Mezhepler

Mehmet Ali BÜYÜKKARA.....37

Fikhi Mezheplerin Bağlayıcılığına Dair

Tevhit AYENGİN.....59

Kur'an'ın Farklı Yorumlanması-Nisa Suresi 86. Ayeti Örneği

Halil ALDEMİR77

Eş'ârî Mu'tezile'den Neden Ayrıldı?

Mehmet KESKİN93

Osmanlı'da Eşarilik-Maturidilik İlişmesine Genel Bir Bakış

Mehmet KALAYCI113

Zeydiyye Mezhebi'nde Hz. Hasan, Hz. Hüseyin ve Kerbelâ

Mehmet ÜMİT129

Abbasî Halifesi Nasır Lidinillah'ın Şiî Siyaseti

Adem ARIKAN147

Günümüz İran Şiiliğinde Kutsal Gün ve Geceler Habip DEMİR	165
Mezhebî Ayrışmanın Politik Sonuçları: Safevî Tarikatının Siyasallaşması Ömer Faruk TEBER	193
Dinden Mezhebe Dönüşümün Diyalektiği ve Sonuçları Samir Omer SEYYİD	201
The Proliferation of Non-Mainstream Islam on the Web: The Case of Turkish Preaching Videos on YouTube with Reference to the Videos of Ebu Hanzala Mehmet AKSÜRMEĒİ	225
Yayın İlkeleri	239

Editörden/ Editorial

Dinler, insanlık tarihi boyunca toplumsal hayatı önemli ölçüde etkileyen sosyal yapıların başında gelmektedir. Bütün dinlerin tarihinde olduğu gibi ilahi dinlerin sonuncusu olan İslam'ın da tarihinde mezhepleşme/fırkalaşma olgusu yaşanmıştır. Esasında hayatın doğal akışı içerisinde oluşması kaçınılmaz olan mezhepleşme olgusunun birtakım olumlu yanlarının olduğu bilinmektedir. Ancak mezheplerin istismar edilmesi durumunda, rahmet unsuru olan bu yapılar bir anda birer çatışma unsuruna dönüşebilmektedir.

Müslümanlar son iki asırdır kültür ve medeniyet alanında çok ciddi bir varlık krizi yaşamaktadırlar. Özellikle Arap Baharı ile ortaya çıkan yeni gelişmeler bu krizi daha da derinleştirmiştir. Bugün İslam dünyasında yaşanan sorunların en önemlilerinden biri dinsel aidiyetlerin kurumsallaşmış halleri olan mezheplerin istismar edilmesidir. Gelinek noktada mezhepler uluslararası güçlerin çatışma aracına dönüşmüştür. Müslümanların yaşadıkları coğrafyalarda mezhep çatışması görünömlü uluslararası mücadeleler yaşanmakta, İslam özgürlük ve dinin anlamı üzerinden değil, siyasi egemenlik üzerinden okunmaktadır.

Günümüz İslam dünyasında din alanında yaşanan problemleri doğru anlayabilmek ve sağlıklı çözüm üretebilmek konusunda mezheplere doğru yaklaşım kilit bir rol oynamaktadır. Mezhepler, din anlayışındaki farklılaşmaların kurumsallaşması sonucu ortaya çıkan beşeri oluşumlardır. Adı ne olursa olsun beşer ürünü olan bu yapıların hiçbirini din ile özdeşleştiremeyeceği, iman ve sorumluluğun bireysel olduğu, hakikatin hiçbir grup/cemaat/tarikatın tekelinde olmadığı, aslolanın Müslümanların birlik ve bütünlüğü olduğu mezheplere yaklaşımda dikkate alınması gereken temel esasların başında gelmektedir.

Yayın hayatına başladığı ilk günden itibaren Selefilik, Yabancılaşma ve Dindarlık, Göç ve Din gibi Müslümanların önemli problemlerine değinmeyi kendisine hedef edinen *İlahiyat Akademi* dergisi olarak Mezhep dosyasıyla tekrar siz okurların huzurunda olmanın mutluluğunu yaşıyoruz. Bu sayıda alanında yetkin birbirinden önemli isimler makaleleriyle dergimize katkıda bulundular. Katkılarından dolayı şahsım ve *İlahiyat Akademi* dergisi ailesi adına çok teşekkür ederiz.

Toplumda din alanında ortaya çıkan problemlerin teşhisini, İslam'ın doğru anlaşılmasına katkıda bulunmayı hedefleyen *İlahiyat Akademi* dergisi bundan sonraki sayılarda da önemli konulara değinecektir. Bu bağlamda İslamofobi, Sünnet ve Kur'an önümüzdeki süreçte ele alınması planlanan dosya konuları arasında yer almaktadır.

Yrd. Doç. Dr. Muhyettin İĞDE
Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
İlahiyat Akademi Dergisi Sayı Editörü

The Journal of Theologic Academy

year: 2017 issue: 5 a bi-annual international journal of academic research

SECT

- Sect and Sectarianism- Mehmet Ali BÜYÜKKARA
- Commonality of Islam And the Truth of Sects- Hasan ONAT
- The Nature of Religious Grouping: Personalities, Mentalities, Religious, Communities, Sects- Mehmet Ali BÜYÜKKARA
- On Binding Status of the Fiqh Sects- Tevhit AYENGİN
- Different Interpretations of the Holy Qur'an - Example of Surah Nisa, Verse 86- Halil ALDEMİR
- Why Did Ash'ari Leave Mu'tazila?- Mehmet KESKİN
- A General Outlook on the Asharism-Maturidism Relationship in the Ottomans- Mehmet KALAYCI
- Hasan, Hussein and Karbala According to Zaydiyya Sect- Mehmet ÜMİT
- Abbasid Caliph Nasir Lidinillah's Shiite Policy- Adem ARIKAN
- Sacred Days and Nights in Contemporary Iranian Shiism- Habip DEMİR
- Political Results of Sectarian Separation: Politicization of Safavids Order - Ömer Faruk TEBER
- Dialectic of Transition from Religion to Sect and its' Consequences- Samir Omer SEYYİD
- The Proliferation of Non-Mainstream Islam on the Web: The Case of Turkish Preaching Videos on YouTube with Reference to the Videos of Ebu Hanzala- Mehmet AKSÜRMEİ

ISSN: 2149-3979



ilahiyat akademi

yıl: 2017 sayı: 5 altı aylık uluslararası akademik araştırma dergisi

Gaziantep Ü. İlahiyat Fakültesi Resmî Dergisi | The Official Journal of the Faculty of Divinity
Gaziantep University

Genel Yayın Yönetmeni | Editor in Chief

Prof. Dr. Şehmus DEMİR (Dekan V. | Surrogate Dean)

Editörler | Editors

Assoc. Prof. Dr. Mustafa ÜNVERDİ

Asst. Assoc. Prof. Dr. Muhyettin İÇDE

Sayı Editörü | Editor of This Issue

Asst. Assoc. Prof. Dr. Muhyettin İÇDE

Editör Yardımcısı | Editorial Assistant

Res. Asst. Tuba ERKUT

Yayın Kurulu | Editorial Board

Prof. Dr. Şehmus DEMİR (Başkan | President)

Prof. Dr. Abdulkader N. Noor el-SHEİK

Prof. Dr. Eyüp BEKİR YAZICI

Prof. Dr. Mahfuz SÖYLEMEZ

Prof. Dr. Mehmet DAĞ

Assoc. Prof. Dr. Halil ALDEMİR

Assoc. Prof. Dr. Mahmut ÇINAR

Assoc. Prof. Dr. Recep TUZCU

Asst. Assoc. Prof. Dr. Adnan ALGÜL

Asst. Assoc. Prof. Dr. A. Muhammed el-HALEF

Asst. Assoc. Prof. Dr. Abdimuhamet MAMYTOV

Asst. Assoc. Prof. Dr. Ayhan ERDOĞAN

Asst. Assoc. Prof. Dr. Ayşe EROĞLU

Asst. Assoc. Prof. Dr. Dilara TINAS

Asst. Assoc. Prof. Dr. Erol ERKAN

Asst. Assoc. Prof. Dr. Fehmi SOĞUKOĞLU

Asst. Assoc. Prof. Dr. Habip DEMİR

Asst. Assoc. Prof. Dr. Halil HACİMÜFTÜOĞLU

Asst. Assoc. Prof. Dr. İbrahim SALKİNİ

Asst. Assoc. Prof. Dr. Mehmet ULUKÜTÜK

Asst. Assoc. Prof. Dr. Muhammed EL-NECCAR

Asst. Assoc. Prof. Dr. Muhammet Raşit AKPINAR*
Asst. Assoc. Prof. Dr. Muhyettin İĞDE
Asst. Assoc. Prof. Dr. Mustafa KESKİN
Asst. Assoc. Prof. Dr. Samir Omar K. H. SAYED
Asst. Assoc. Prof. Dr. Zamira AHMEDOVA

Yayın Danışma Kurulu (Alfabetik Sıraya Göre) | Publishing Advisory Board (In alphabetical order)

Prof. Dr. Abdulaziz HATİP (Faculty of Divinity, Marmara University)
Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN (Faculty of Divinity, Marmara University)
Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN (Faculty of Divinity, Istanbul University)
Assoc. Prof. Dr. Ahmed Muhammed Ahmed el-Asiri (Melik Halid University)
Prof. Dr. Ahmet YILDIRIM (Faculty of Islamic Sciences, Yıldırım Beyazıt University)
Prof. Dr. Ali Abdulhak Muhammed el-EĞberi (Faculty of Letters, Ta'z University)
Prof. Dr. Ali AKPINAR (Faculty of Divinity, Necmettin Erbakan University)
Prof. Dr. Ali Osman ATEŞ (Faculty of Divinity, ukurova University)
Prof. Dr. Asım YAPICI (Faculty of Divinity, ukurova University)
Prof. Dr. Bnyamin ERUL (Faculty of Divinity, Ankara University)
Assoc. Prof. Dr. Hasan YILMAZ (Faculty of Divinity, Atatürk University)
Prof. Dr. İhsan Süreyya SIRMA (Faculty of Islamic Sciences, Siirt University)
Prof. Dr. İlyas ELEBİ (Faculty of International Islamic and Religious Studies, 29 Mayıs University)
Dr. Keis Reşid Ali (Faculty of Education, Musul University)
Prof. Dr. Lütfullah CEBECİ (Faculty of Divinity, Erciyes University)
Prof. Dr. M. Doğan KARACOŞKUN (Faculty of Divinity, Kilis 7 Aralık University)
Prof. Dr. M. Halil İEK (Faculty of Islamic Sciences, Yıldırım Beyazıt University)
Dr. İbrahim el-Hakk el-Hasen (Faculty of Education, International University of Africa)
Prof. Dr. Mehmet Ali BÜYÜKKARA (Faculty of Islamic Sciences, Istanbul Şehir University)
Prof. Dr. Mehmet EVKURAN (Faculty of Divinity, Hitit University)
Prof. Dr. Mehmet Zeki İŞCAN (Faculty of Divinity, Atatürk University)
Dr. Muhammed Şeyh Ahmed Muhammed (Faculty of Shariah and Law, Benadir University)
Prof. Dr. Musa BİLGİZ (Faculty of Divinity, Atatürk University)
Prof. Dr. Metin YURDAGÜR (Faculty of Divinity, Marmara University)
Prof. Dr. Mustafa AĞIRMAN (Faculty of Divinity, Atatürk University)
Prof. Dr. Nasrullah HACİMÜFTÜOĞLU (Faculty of Divinity, Bayburt University)
Prof. Dr. Osman TÜRER (Faculty of Divinity, Kilis 7 Aralık University)
Prof. Dr. Sadık KILIÇ (Faculty of Divinity, Atatürk University)
Prof. Dr. Şaban Ali DZGN (Faculty of Divinity, Ankara University)
Prof. Dr. Veysel GLLCE (Faculty of Divinity, Atatürk University)
Prof. Dr. Yusuf Ziya KESKİN (Faculty of Divinity, Harran University)
Sayı Hakemleri | Rewiwers of the Issue
Prof. Dr. Cemil HAKYEMEZ (Faculty of Divinity, Hitit University)
Prof. Dr. Eyp BEKİR YAZICI (Faculty of Divinity, Atatürk University)
Prof. Dr. Mehmet DAĞ (Faculty of Divinity, Atatürk University)
Prof. Dr. Mehmet Zeki İŞCAN (Faculty of Divinity, Atatürk University)
Prof. Dr. Nuri KAHVECİ (Faculty of Divinity, Kahramanmaraş St İmam University)
Prof. Dr. Şehmus DEMİR (Faculty of Divinity, Gaziantep University)
Assoc. Prof. Dr. Adem ARIKAN (Faculty of Divinity, Istanbul University)
Assoc. Prof. Dr. İsmail BULUT (Faculty of Divinity, Hitit University)

Assoc. Prof. Dr. İzzet SARGIN (Faculty of Divinity, Kahramanmaraş Sütçü İmam University)
Assoc. Prof. Dr. Mahmut ÇINAR (Faculty of Divinity, Gaziantep University)
Assoc. Prof. Dr. Mehmet ÜMİT (Faculty of Divinity, Marmara University)
Assoc. Prof. Dr. Recep ASLAN (Faculty of Divinity, Gaziantep University)
Asst. Assoc. Prof. Dr. Erol ERKAN (Faculty of Divinity, Gaziantep University)
Asst. Assoc. Prof. Dr. Kadir GÖMBEYAZ (Faculty of Divinity, Kocaeli University)
Asst. Assoc. Prof. Dr. Maksut ÇETİN (Faculty of Islamic Sciences, İzmir Katip Çelebi University)
Asst. Assoc. Prof. Dr. Okan BAĞCI (Faculty of Divinity, Gaziantep University)
Asst. Assoc. Prof. Dr. Raşit BATUR (Faculty of Islamic Sciences, İzmir Katip Çelebi University)
Asst. Assoc. Prof. Dr. Zamira AHMEDOVA (Faculty of Divinity, Gaziantep University)

Düzeltili | Redaction

Res. Asst. Edip YILMAZ

Res. Asst. Esra DELEN YILDIRIM

Res. Asst. Hacer GENERAL

Res. Asst. İslim GÜMÜŞTEKİN

Res. Asst. Kevser ÖZTÜRK

Res. Asst. Mehmet AKSÜRMELİ

Makale Düzenleme | Editing Articles

Res. Asst. Tuba ERKUT

Grafik-Tasarım | Graphics Design

Halime SARIKAYA

Dağıtım | Distribution

Res. Asst. M. Kasım ERDEN

Yönetim Yeri | Head Office

Faculty of Divinity, Gaziantep University, Şehitkamil/Gaziantep, TURKEY

Baskı | Printing by

Gaziantep University Press

Baskı Yeri ve Tarihi | Publication Place and Date

Gaziantep; 2017

Yazışma Adresi | Contact Address

Faculty of Divinity, Gaziantep University (Journal), Şehitkamil/Gaziantep, TURKEY

Tel: +90 342 360 69 65; Fax: +90 342 360 21 36

E-mail: ilahiyatakademi@gantep.edu.tr; Web: <http://ilahiyat.gantep.edu.tr/dergi>

The Journal of Theological Academia of Gaziantep University is a peer-reviewed, scientific, periodical publication. Two issues are published annually. Any liability for the content of the articles published in the journal lies with the authors and does not reflect the institutional view of our faculty. Papers may not be published elsewhere, either fully or partially, without the permission of the publisher.

The Journal of Theologic Academy of Gaziantep University is a peer-reviewed academic journal which is published twice per year. All the responsibility for the content of the papers published here belongs to the authors, and does not express the official view of the faculty.

Copyright ©: Without getting permission of the journal, papers published here cannot be published partially or totally on other media.

Table of Contents

Editorial

Muhyettin İÇDE

Papers

Sect and Sectarianism – Mehmet Ali BÜYÜKKARA

Commonality of Islam and the Truth of Sects – Hasan ONAT

The Nature of Religious Grouping: Personalities, Mentalities, Religious, Communities, Sects – Mehmet Ali BÜYÜKKARA

On Binding Status of the Fiqh Sects – Tevhit AYENGİN

Different Interpretation of Quran-Example of Surah Nisa, Verse 86 – Halil ALDEMİR

Why Did Ash'ari Leave Mu'tazila? – Mehmet KESKİN

A General Outlook on the Asharism-Maturidism Relationship in the Ottomans – Mehmet KALAYCI

Hasan, Hussein and Karbala According to Zaydiyya Sect – Mehmet ÜMİT

Abbasid Caliph Nasir Lidinillah's Shiite Policy – Adem ARIKAN

Sacred Days and Nights in Contemporary Iranian Shiism – Habip DEMİR

Political Consequences of Sectarian Separation: Politicization of the Safavids Order-
Ömer Faruk TEBER

Dialectic of Transition from Religion to Sect and its' Consequences –
Samir Omer SEYYİD

The Proliferation of Non-Mainstream Islam on the Web: The Case of Turkish
Preaching Videos on YouTube with Reference to the Videos of Abu Hanzala –
Mehmet AKSÜRMEĪ

Publication Principles

Editörden/ Editorial

Religions are among the main social systems that have been significant affecting social life throughout the history. As seen in the history of all religions, sectarianism / fractionalization has happened throughout the history of Islam, the last religion, which is also the case for other religions. It is a fact that the concept of sectarianism that inevitably emerges in the natural flow of life has certain positive aspects. However, in the case that sects are abused, these concepts of mercy may turn into the mechanisms of conflicts.

Muslims have been experiencing severe existential crisis in the fields of culture and civilization in the last two centuries. New developments which have occurred following the Arab Spring have deepened this crisis. One of the greatest Islamic issues in the modern times is the abuse of sects, the institutionalized version of the sense of religious commitment. Sects have turned into the means of conflicts for the international powers. International issues occur in the form of sectarian conflicts in the geographies where Muslims live, and Islam is assessed through the political sovereignty instead of freedom and religion meanings.

Sects play a key role in correctly interpreting the religious issues experienced in the modern Islamic world and generating proper solutions for these issues. Sects are the human organizations which occur due to the institutionalization of religious differences. The basic points to be considered in approaching the sects include the principles that these human formations cannot be equalized with any religions no matter what they are called, faith and responsibilities are personal, reality cannot be controlled by any groups, congregations or cults, and the important goal is the unity and integrity of Muslims.

The Journal of Theological Academia that has aimed to draw attention to Muslims' important issues such as Salafism, Alienation and Religiousness, and Migration and Religion is honored and happy to be before its readers with the topic of Sects. Many important authors have contributed to this issue with their valuable articles. I extend my gratitude to them on behalf of myself and *The Journal of Theological Academia* family.

The Journal of Theological Academia which aims to determine the issues emerging in the field of theology and to contribute to the correct interpretation of Islam will continue examining important topics in the upcoming issues. Islamophobia, Sunnah and the Quran are among the topics which are planned to be reviewed in future.

Asst. Assoc. Prof. Dr. Muhyettin İÇDE
Faculty of Divinity, Gaziantep University
Issue Editor of The Journal of Theological Academia



الإلهيات الأكاديمية

مجلة بحوث إسلامية دولية محكمة نصف سنوية العام: 2017 العدد: 5
جامعة غازي عنتاب - كلية الإلهيات - تركيا

المذهبية

- كلمة العدد - د. محيي الدين إيغده
- المذهب والمذهبية - أ.د. محمد علي بيوك قرا
- القاسم المشترك الإسلامي وحقيقة المذاهب - أ.د. حسن أونات
- طبيعة التحزب الديني: الشخصيات، الذهنيات، الجماعات، المذاهب - أ.د. محمد علي بيوك قرا
- فيما يخص إلزامية المذاهب الفقهية - أ.د. توحيد آيتكين
- التأويلات المختلفة للقرآن الكريم؛ الآية ٨٦ من سورة النساء أنموذجاً - د. خليل آل دمير
- ما أسباب انشقاق الإمام الأشعري عن المعتزلة؟ - د. محمد كسكين
- العلاقة بين الأشعرية والماتريدية في الدولة العثمانية؛ نظرة عامة - د. محمد قليجي
- الإمام الحسن والحسين وكربلاء في المذهب الزيدي - د. محمد أوميت
- سياسة الخليفة العباسي الناصر لدين الله تجاه الشيعة - د. آدم أركان
- الأوقات المعظمة لدى الشيعة الاثني عشرية في إيران - د. حبيب دمير
- النتائج السياسية للتفرق المذهبي: تسييس الطريقة الصقوية - أ.د. عمر فاروق طبر
- جدلية التحول المذهبي ونتائجه - د. سمير عمر كامل حسن سيد

ISSN: 2149-3979



مجلة

الإلهيات الأكاديمية

مجلة بحوث إسلامية دولية محكمة نصف سنوية العام: 2017 العدد: 5
جامعة غازي عنتاب - كلية الإلهيات - تركيا

المذهبية



The Journal of Theologic Academy

year: 2017 issue: 5 a bi-annual international journal of academic research

معلومات النشر

مجلة «الإلهيات الأكاديمية» بجامعة غازي عنتاب

«مجلة بحوث إسلامية دولية محكمة نصف سنوية»

كل ما ينشر في المجلة يعبر عن رأي الباحث، ويتحمل مسؤولية مضمونه، ولا يعبر بالضرورة عن رأي جامعة غازي عنتاب أو كلية الإلهيات، ولا يحق نشر هذه المقالات جزئياً أو كلياً بدون إذن خطي من الناشر

رئيس التحرير: أ.د. شيخ موسى ديمير (عميد كلية الإلهيات)

مدير التحرير: د. مصطفى أونفيردي، د. محمد شيخ محمد النجار

محرر العدد: د. محيي الدين إيغده.

هيئة النشر: أ.د. شيخ موسى ديمير (رئيساً)، أ.د. عبد القادر نوري الشيخ، أ.د. أيوب بكر يازجي، أ.د. محفوظ سويله مز، أ.د. محمد طاع، د. خليل آل ديمير، د. محمود جنار، د. رجب طوزجو، د. عدنان آل كول، د. عبد العزيز الخلف، د. عبيد محمد ماميتوف، د. أبهان أردوغان، د. عائشة أر أوغلو، د. ديلارا أكرموا، د. أرول أركان، د. فهيمي صوغوق أوغلو، د. حبيب ديمير، د. خليل حججي مفتي أوغلو، د. إبراهيم سلقيني، د. محمد أولو كوتوك، د. محمد شيخ محمد النجار، د. محمد راشد آقبنار، د. محيي الدين إيغده، د. مصطفى كسكين، د. سمير عمر كامل حسن سيد، د. ضميرة أحمدوفا.

هيئة النشر الاستشارية: أ.د. عبد العزيز خطيب (جامعة مرمرة كلية الإلهيات)، أ.د. عبدالله قهرمان (جامعة مرمرة كلية الإلهيات)، أ.د. عدنان ديميرجان (جامعة إستانبول كلية الإلهيات)، د. أحمد محمد أحمد العسيري (جامعة الملك خالد)، أ.د. أحمد يلدريم (جامعة يلدريم بايزيد كلية العلوم الإسلامية)، أ.د. علي عبد الحق محمد الأغبري (جامعة تعز كلية الآداب)، أ.د. علي آقبنار (جامعة نجم الدين أرباكان كلية الإلهيات)، أ.د. علي عثمان أتش (جامعة جقور اووا كلية الإلهيات)، أ.د. عاصم يابجي (جامعة جقور اووا كلية الإلهيات)، أ.د. بنيامين أرول (جامعة أنقره كلية الإلهيات)، د. حسن يلماز (جامعة أتاتورك كلية الإلهيات)، أ.د. إحسان ثريا صرما (جامعة سيرت كلية العلوم الإسلامية)، أ.د. إلياس جلبي (جامعة ٢٩ أيار الجامعة الدولية للعلوم الإسلامية)، د. قيس رشيد علي (جامعة الموصل كلية التربية)، أ.د. لطف الله جبه جي (جامعة أرجيس كلية الإلهيات)، أ.د. محمد طوغان قره جوشقون (جامعة السابع من كانون الأول في كليس كلية الإلهيات)، أ.د. محمد خليل جيچك (جامعة يلدريم بايزيد كلية العلوم الإسلامية)، د. إبراهيم الحق الحسن (جامعة إفريقيبا الدولية كلية التربية)، أ.د. محمد علي بيوك قره (جامعة مدينة إستانبول كلية العلوم الإسلامية)، أ.د. محمد أفكوران (جامعة هيتيت كلية الإلهيات)، أ.د. محمد زكي ايشجان (جامعة أتاتورك كلية الإلهيات)، د. محمد شيخ أحمد محمد (جامعة بانادر كلية الشريعة والحقوق) أ.د. موسى بيلكيز (جامعة أتاتورك كلية الإلهيات)، أ.د. متين يورداكور (جامعة مرمرة كلية الإلهيات)، أ.د. مصطفى أغيرمان (جامعة أتاتورك كلية الإلهيات)، أ.د. نصر الله حججي مفتي أوغلو (جامعة بابورت كلية الإلهيات)، أ.د. عثمان تورر (جامعة السابع من كانون الأول في كليس كلية الإلهيات)، أ.د. صادق

- قيليج (جامعة أتاتورك_كلية الإلهيات)، أ.د. شعبان علي دوزكون (جامعة أنقره كلية الإلهيات)، أ.د. ويسل كوللوجه (جامعة أتاتورك كلية الإلهيات)، أ.د. يوسف ضياء كسكين (جامعة حران كلية الإلهيات).
- هيئة التحكيم:** أ.د. جميل حقيمز (جامعية هيتيت كلية الإلهيات)، أ.د. أيوب بكير يازجي (جامعة أتاتورك كلية الإلهيات)، أ.د. أيلول داغ (جامعة أتاتورك كلية الإلهيات)، أ.د. محمد زكي إشجان (جامعة أتاتورك كلية الإلهيات)، أ.د. نوري قهوجي (جامعة كهركان مرعش شوتشو إمام كلية الإلهيات)، أ.د. شيخ موسى دمير (جامعة غازي عنتاب كلية الإلهيات)، أ.د. آدم أريكان (جامعة إسطنبول كلية الإلهيات)، د. إسماعيل بولوت (جامعة هيتيت كلية الإلهيات)، أ.د. أيوب بكير يازجي (جامعة أتاتورك كلية الإلهيات)، د. إزغر سارغين (جامعة كهركان مرعش شوتشو إمام كلية الإلهيات)، د. محمود جنار (جامعة غازي عنتاب كلية الإلهيات)، د. محمد أوميت (جامعة مرمرة كلية الإلهيات)، د. رجب أصلان (جامعة غازي عنتاب كلية الإلهيات)، د. أرول أركان (جامعة غازي عنتاب كلية الإلهيات)، د. قدير غومبياز (جامعة كوجلي كلية الإلهيات)، د. مقصود تشيتين (جامعة إزمير كاتب تشلبي كلية العلوم الإسلامية)، د. أوكان باغجي (جامعة غازي عنتاب كلية الإلهيات)، د. رشيد باطور (جامعة إزمير كاتب جلبي كلية العلوم الإسلامية)، د. ضميرة أحمدوفا (جامعة غازي عنتاب كلية الإلهيات).
- هيئة الترجمة:** د. أيهان أردوغان، د. مصطفى كسكين، د. فهمي صوغوق أوغلو، د. عدنان آل كول، عادل أوزتكين، إسماعيل يلماز، أحمد عبد الله، هاجر جنرال، محمد قاسم أردان، مصطفى أقصوي، محمد طوبالجه.
- مراجعة الترجمة:** د. إبراهيم عبد الله سلقيني، د. سمير عمر كامل حسن سيد، د. عبد العزيز الخلف، د. محمد خالد الفجر، د. محمد شيخ محمد النجار، أ. سارة فاخوري.
- تدقيق المقالات:** د. سمير عمر كامل حسن سيد، د. محمد خالد الفجر، د. محمد شيخ محمد النجار، أ. سارة فاخوري.
- القراءة الأخيرة:** د. محمد شيخ محمد النجار.
- تصميم الغلاف:** حليلة صري قايا.
- التسيق والإخراج الفني:** د. إبراهيم عبد الله سلقيني.
- الدعاية والتواصل الاجتماعي:** د. محمد راشد أقبينار، أ. محمد أكسورملي.
- النشر والتوزيع:** أ. محمد قاسم أردان.
- العنوان:** جامعة غازي عنتاب، كلية الإلهيات (مجلة الإلهيات الأكاديمية)، شهيد كامل، غازي عنتاب - تركيا.
- ت: ٠٠٩٠٣٤٢٣٦٠٦٩٦٥ ف: ٠٠٩٠٣٤٢٣٦٠٢١٣٦ @: ilahiyatakademi@gantep.edu.tr
- http://ilahiyat.gantep.edu.tr/dergi
- المطبعة:** مطبعة جامعة غازي عنتاب.
- مكان وتاريخ الطباعة:** غازي عنتاب - ٢٠١٧.

الفهرس

كلمة العدد

د. محيي الدين إيغده - محرر العدد

المقالات

المذهب والمذهبية - أ.د. محمد علي بيوك قرا

القاسم المشترك الإسلامي وحقيقة المذاهب - أ.د. حسن أونان

طبيعة التحزب الديني: الشخصيات، الذهنيات، الجماعات، المذاهب - أ.د. محمد علي بيوك قره

فيما يخص إلزامية المذاهب الفقهية - أ.د. توحيد آيتكين

التأويلات المختلفة للقرآن الكريم؛ الآية ٨٦ من سورة النساء أنموذجاً - د. خليل آل دمر

ما أسباب انشقاق الإمام الأشعري عن المعتزلة؟ - د. محمد كسكين

العلاقة بين الأشعرية والماتريدية في الدولة العثمانية؛ نظرة عامة - د. محمد قليجي

الإمام الحسن والحسين وكربلاء في المذهب الزيدي - د. محمد أوميت

سياسة الخليفة العباسي الناصر لدين الله تجاه الشيعة - د. آدم أركان

الأوقات المعظمة لدى الشيعة الاثني عشرية في إيران - د. حبيب دمير

النتائج السياسية للفرق المذهبي: تَسْيِيسُ الطَّرِيقَةِ الصَّفْوِيَّة - أ.د. عمر فاروق طبر

جدلية التحول المذهبي ونتائجه - د. سمير عمر كامل حسن سيد

ضوابط النشر في المجلة

كلمة العدد

على مدى التاريخ الإنساني تأتي الأديان على رأس المكونات الاجتماعية التي تؤثر بقدرٍ مهمٍّ في حياة المجتمع.

وقد حدثت ظاهرة التفرق والتمذهب في تاريخ الإسلام الذي هو آخر الأديان السماوية كما حصلت في تاريخ الأديان جميعها.

ومما لا شك فيه أن ظاهرة التمذهب التي لا بُدَّ منها في مسيرة الحياة الطبيعية لها جوانب إيجابية عديدة، ولكن المذاهب - وهي عنصر رحمة - إذا استُغِلَّتْ تحوَّلَ كُلُّ منها إلى عنصر صراع.

يعيش المسلمون في القرنين الأخيرين أزمة وجودية شديدة جدًّا في المجال الثقافي والحضاري، والتطورات التي ظهرت مع الربيع العربي بالذات عمقت هذه الأزمة أكثر، ومن أكثر هذه المشكلات الحاصلة الآن في العالم الإسلامي أهمية استغلال المذاهب التي هي الحالة المؤسسية للانتماءات الدينية.

والحال هو أن المذاهب تحولت إلى وسيلة صراع القوى الدولية؛ الصراعات الدولية التي تتظاهر بالصراع المذهبي في البلاد التي يعيش فيها المسلمون، ولا يُفهم فيها الإسلام من خلال معناه الديني، بل من خلال السلطة السياسية.

ويلعب منهج التعامل مع المذاهب دورًا رئيسًا في موضوع القدرة على فهم المشكلات الواقعة في المجال الديني في العالم الإسلامي في زمننا والقدرة على إنتاج الحلول السليمة. وإن المذاهب هي مكونات بشرية ظهرت نتيجة تحول الاختلافات في فهم الدين إلى مؤسسات. وعلى رأس المبادئ الأساسية التي يجب الانتباه لها في التعامل مع المذاهب - وهي منتج بشري، لا يمكن عدُّ شيءٍ منها أيًّا كان اسمه - أنه الدين نفسه، وأن الحقيقة ليست عند مجموعة أو جماعة أو طريقة وحدها، وأن الأصل هو وحدة المسلمين واجتماع كلماتهم.

ومجلة «الإلهيات الأكاديمية» التي هدفت منذ بداية نشرها إلى التطرق لمشكلات المسلمين المهمة مثل: «السلفية»، و«الاغتراب والتدين»، و«الدين والهجرة» يسعدها أن تقدم بين أيديكم معشر القراء ملف المذهبية، وقد أسهم أكاديميون متمكنون في هذا العدد. وباسمي واسم أسرة مجلة الإلهيات الأكاديمية نشكرهم جزيل

الشكر لإسهاماتهم، وستعرض مجلة «الإلهيات الأكاديمية» في أعدادها القادمة موضوعات مهمة أيضاً مثل: «الخوف من الإسلام» و«السنة» و«القرآن» من بين القضايا المخططة تناولها في المرحلة القادمة.

د. محيي الدين إيغدة

محرر العدد

Mezhep ve Mezhepçilik

Mehmet Ali BÜYÜKKARA*

Özet

Makalemiz mezheplilik ile mezhepçiliği birbirinden ayırmak suretiyle mezhepçi anlayışı tanımlamakta, sorunlu karakterini ortaya koymakta ve bu soruna çözümler önermektedir. Evrensel ve kollektif ortak kimlikleri mutlaklaştıran modernizm, mezhepli olmayı tüm doğallığına rağmen akli ve tutarlı bulmayı eleştirir. Postmodernizme göre ise ortak kimliklerin varlığı artık mümkün değildir ve bu nedenle mezheplilik gibi alt kimliklere olduğunca fazla yer açmak gerekir. Konumuz olan mezhepçilik sorunu üzerine düşünüp çözümler üreten müslümanların bu modern-postmodern ikilemini aşmaları beklenir. Zira postmodernce bir yaklaşımla tikel mezhep kimliklerinin tümel İslam kimliğini aşındırması ve onun zararına olacak şekilde kendine bir özgürlük alanı açması, tabir caizse onu parçalaması kuşkusuz İslami değildir. Fakat aynı zamanda, tümel kimlik esastır diye doğal olan tikel mezhep kimliklerini tektipçi modern bir yaklaşımla yok sayma veya yok etme tavrı gerekçesi ne olursa olsun adil değildir.

Anahtar Kelimeler: Mezhep, Mezhepçilik, Modernizm, Postmodernizm

Sect and Sectarianism

Abstract

Our article is defining sectarian understanding by differentiating having a sect and sectarianism and it is offering solutions to problematic characteristics of sectarian understanding. Modernism, which highlights universal and common identities, criticizes having a sect as irrational and inconsistent although this is a natural choice. On the other hand, according to postmodernism the possibility of having mutual identities is not an option anymore and it fosters the understanding of having different sub-identities. Muslim people should go beyond the duality of modernism and postmodernism to offer solutions for the problem of sectarianism. Because postmodern approach that favors partial identities in favor of holistic Islam identity is not Islamic. But at the same time, it is not fair under any condition to ignore the sects by having a strict modernist approach.

Keywords: Sect, Sectarianism, Modernism, Postmodernism

* Prof. Dr., İstanbul Şehir Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, buyukkara@excite.com.

Giriş

Arapça'da "gitmek" anlamındaki z.h.b fiilinden türeyen ve sözlükte "gidilen yol" anlamına gelen mezhep sözcüğü, Türkçe'de "bir dinin görüş, yorum ve anlayış farklılıkları sebebiyle ortaya çıkan kollarından her birini" tanımlamak için kullanılmaktadır. Sözcük dilimizde bir taraftan bu kolların mensuplarını belirterek "somut" bir sosyolojik oluşumu betimlemekte, diğer taraftan ise söz konusu mensubiyet bağının üzerinde geliştiği "soyut" prensipler ve düşünce sistemine işaret etmektedir. Kuşkusuz bu soyut sistemin ibadetler, mabetler, kitâbiyat gibi soyut çıktıkları olacaktır ve bunlar da o mezhebin cümlesinden sayılacaktır. Mezhebin Türkçedeki anlam alanı, Hanefilik, Şafiilik gibi fikhî/hukukî; Sünnilik, Şiilik gibi itikadi/siyasi dini oluşumları hep birlikte kapsamaktadır.

Mezhep Dinin Neresindedir ve Neye Tekabül Eder?

Mezhepler dinin bizzat kendisi veya mukaddes vahyin tecellisi değildirler. İlahi kattan nâzil ve peygamberden sâdir olanın anlaşılması ve yaşanmasında müminlerin yorum ve anlayış farklılığını ifade ettiği için mezhepler, artık ilahi olanı bizzat temsil etmekten çıkarak beşerî bir niteliğe bürünürler. Birçok mezhebin çıkışında itikadi ve fıkhî ihtilaflar değil, öncelikle İslam'ın ilk asırlarındaki siyasal tarafgirlikler asıl rolü oynamış, bu çatışmalarda dini argümanlar da istihdam edildiği için siyasi dil ister istemez süreç içinde dinleşmiştir. Daha sonra bu anlayışlar etrafında insanlar kümelenir ve neticede mezhepler toplumsal ve kurumsal bir kimlik kazanırlar. O dinin sosyolojik bir parçası olurlar. Böylece teolojinin konusu olmalarının yanı sıra sosyoloji ve toplum psikolojisinin de konusu haline gelirler.

Kur'an'ın indiği ve Hz. Resulullah'ın hâlen sağ olduğu dönemde ortaya çıkmış olan inanç ve pratik hayatla alakalı dini sorunlar kolaylıkla çözülüyor, ihtilafı gerektirecek bir boyuta çoğunlukla taşınmıyordu. İleriki yıllarda ise haliyle bu durum değişti. Tabii, içtimai, siyasi, dini nitelikli çeşitli sebepler ile ihtilaf mevzuları çoğaldı, bu mevzulardan bir kısmı süreç içinde tamamen dini bir çehreye bürünerek tefrika şekline dönüştü ve toplumsal ayrılıklara sebep oldu. Zira artık ana kaynaklar olan Kur'an ve Sünnet'in sınırları belliydi ve sürekli ortaya çıkan meseleler karşısında "metin olarak" tek başlarına hüküm ve fetva kaynağı olmaktan yetersiz kalıyorlar, ancak te'vil, kıyas, rey, içtihat gibi yöntemler yoluyla ana kaynak olma özelliklerini muhafaza ediyorlardı. İnsan unsurunun bizzat katılımıyla işletilen bu akli yöntemler şüphesiz Hz. Peygamber devrinde de dar kapsamda cârî idiler.¹ Fakat sonraki dönemlerde kullanım sahaları zorunlu olarak

¹ Bkz. Muaz b. Cebel hadisi, Ebû Dâvud, el-Akdiye: 11.

genişledi. Bundan dolayı ortaya çıkan farklılaşmalar ise zamanla sistematik bir hale geldi ve kurumsallaşarak mezhepleri oluşturdu.

Mezheplerin ortaya çıktığı İslamiyet'in ikinci ve üçüncü yüzyılı, özellikle büyük şehirlerde refah seviyesinin hayli yüksek olduğu bir dönemdir. Bu kozmopolit şehirler çokkültürlü bir hayatın bütün boyutlarıyla yaşandığı yerlerdir. İslamiyet için yeni sayılacak bu ortamlarda dönemin İslam alimleri inanç, ibadetler, gündelik hayat, hukuk, ahlak, siyaset ve kültür konularında önemli soru ve sorunları cevaplamak ve çözüme kavuşturmak için büyük gayret içinde olmuşlardır. Bu onların omuzlarındaki ciddi bir sorumluluktur. Bu cevaplar ve çözüm yolları dini metinleri yorumlamak ve aklın kılavuzluğunu devreye sokmak suretiyle genellikle serbest tartışma ortamlarında şekil alıyor ve haliyle birden fazla teolojik ve hukuki düşünce tarzı gelişmiş oluyordu. Mezheplerin böyle bir samimi gayretin ürünleri olduğunu da ayrıca belirtmek gerekir.

Görüldüğü gibi mezhepleşme doğal ve normal bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Zaten büyük dini yapılar için aksi bir olgu mümkün değildir. Mezhepleşmenin olumsuz sonuçları mutlaka olmakla birlikte, ilk başta bunun olumlu taraflarına bakmak uygun olur. Büyük sosyal yapılar olmaları hasebiyle mezhepler, mensuplarına alt kimlik kazandırır. Onları dini ve sosyal hayatlarında disipline ederler. Farklı karakter, kültür ve anlayışlardaki insanlara farklı seçenekler sundukları için dini düşünce ve hayata canlılık ve zenginlik getirirler. İnsanları tek görüş ve davranışa mecbur etmek, tek kalıba sokmak fitraten mümkün ve gerçekçi olmadığı için, mezhepler mümin toplulukları bu yönüyle rahatlatmış olurlar. Onlara kendilerini geliştirecekleri maddi ve manevi alanlar açarlar. Böylelikle dinin yaşanmasında ve hayata geçirilmesinde kolaylaştırıcı bir iş icra ederler. Bu özelliğiyle mezhepler İslamiyet'in çok farklı kesimlere taşınarak kitleleşmesini sağlamışlardır. Örgütlenip kurumsallaşmalarıyla birlikte tabii olarak içinde yaşadıkları topluma eğitim, yardımlaşma, dayanışma, iç kontrol gibi medeni değerleri kazandırmışlardır.

Bu açıdan bakıldığında din sadece bireylerin değil grupların da kimlik oluşumunda önemli bir işlev görür. Bir dine çeşitli biçimlerdeki bağlılıkları ve onunla etkileşime girmeleriyle kimlik kazanan çeşitli sosyal grupların, mezheplerin, cemaatlerin ve tarikatların düşünce ve eylemleri, pek tabii ki o dinin anlaşılmasında, tatbikinde, tebliğinde, temsilinde ve topluma yansıma biçimlerinde etkili olur. Bir başka deyişle, bir dinin, o dine mensubiyetini belli etmiş ya da en azından bunu inkâr etmemiş gruplardan bağımsız olarak ele alınıp değerlendirilmesi genellikle mümkün olmaz. Özetle bir mezhep bir dinin kendisi olmamakla birlikte o dini o mezhepten tamamen soyutlayamayız. Dolayısıyla mezhepler de dahil bu grupların düşünce ve fiillerinden olumlu veya olumsuz şekilde o din mutlaka etkilenir.

Mezheplerin Doğurduğu Muhtemel Olumsuzluklar

Bu bağlamda mezheplerin olumsuz etkileri mutlaka gündeme gelir. Aynı dine mensup olmalarına rağmen, bir dinin mensuplarının kendi aralarında bir yarış ya da mücadele içinde olmaları yine doğal sayılmalıdır ve bunun nedenleri üzerinde sosyoloji ve psikolojinin farklı teorileri bulunmaktadır. İşte bu noktada mezhepler hızlı ve tehlikeli bir şekilde çatışma odaklarına dönüşebilirler. Mezheplerin bahsettiğimiz bu olumsuz karakteri İslam tarihi boyunca siyasilerin güç devşirdiği bir unsur olmuştur. Siyasal otoritelerini tahkim etmek isteyen veya yayılcı bir siyaset güden bazı yönetimler, rakiplerine karşı mezhepsel fanatizmi bir silah olarak kullanmaktan çekinmemişlerdir.

Tarihsel sonuç ‘mezhep savaşları’ gibi görünmüş olsa da aslında yaşanmış olan şey siyasal güç çatışmasından başka bir şey değildir. Kendi hallerine bırakıldıklarında, oldukça zıt kutuplarda olsalar dahi mezhebî yapıların birlikte yaşamanın yollarını beraberce bulduklarını görmekteyiz. Aynı dinin şemsiyesi altında karşılıklı hoşgörüyü öğrenen ve bunun güzel örneklerini uzak ve yakın tarihin sayfalarında bize gösteren mezhepler, istismar edilmeleri durumunda ise hızla ve kolayca çatışma ve yıkım mekanizmalarına dönüşebilmektedirler. Ortak nefretin en birbirine uymaz elemanları bile birleştiren güçlü bir duygu olduğu göz önüne alındığında, dozu gittikçe artan mezhepsel nefretin çok çeşitli toplulukları nasıl kolayca etkisi altına alıp onları bir diğerine karşı seferber ettiğini daha iyi anlamaktayız.

Mezhepçilik

Tekrar edersek, mezhepleşme nasıl doğal bir olguysa bir mezhebe mensubiyet de tümüyle doğal bir olgudur. Doğallığın başta gelen sebebi, öncelikle kişinin bir mezhep içine doğmasıdır. İlahi takdirin bu neticesi çoğu kez devamlılık arz eder. Bir mezhep mensubiyetinin bulunduğu bir aileye, çevreye ve coğrafyaya doğan insan o mezhebin mensubu olur, bu mensubiyeti kimliğe dönüşür ve bu kimlik genellikle kalıcı olur. Mezhep değiştirme vak’aları görülse de bunlar çoğu kez istisnai kalmaktadır. Neticede mezhep, bir kişinin ailesi, etnik aidiyeti, dini mensubiyeti gibi kimliklerinden birisi haline gelir. “Ben kimim/kimlerdenim?” sorusuna verdiği cevaplardan biri olarak zihinde yerini alır. Ortak kimlik taşıdığımız kişi ve grupların hayatımızda öncelikli olması yine doğal bir sonuç olarak kabul edilir.

Connolly der ki, “Kimlik varolmak için farklılığa gereksinim duyar ve kendi kesinliğini güven altına almak için farklılığı ötekiliğe dönüştürür.”² “Her şey zıddıyla kâimdir” sözünün bir ifadesi olan “ötekini yaratma” işlemi de dahil buraya kadar normal, fitri, evrensel ve belki de zorunlu olan bu durum, “öteki”ne

² William E. Connolly, *Kimlik ve Farklılık: Siyasetin Açmazlarına Dair Demokratik Çözüm Önerileri*, çev. Ferma Lekesizalın, İstanbul, 1995, s. 93.

karşı tavrın ve davranışın nasıl olacağı hususunda kişiden kişiye, toplumdan topluma değişiklik gösterir. Örneğin söz konusu varoluşsal farkındalık ötekinin hor görülüp aşağılanmasını doğuruyorsa burada bir problem var demektir.³ Mezhep kimliği üzerinden konuyu sürdürürsek, öteki hakkındaki bu olumsuz tavır, mezhebe mensubiyet veya başka bir deyişle “mezheplilik” gibi bir doğal durumu “mezhepçilik” dediğimiz marazi bir duruma çevirmektedir.

Mezhepçiliği şöyle tarif edebiliriz: Bir din içindeki bir mezhebin mensuplarının veya o dinin farklı bir yorumunun takipçilerinin, kendi aralarında güçlü bir dayanışma oluşturarak kendilerinden olmayan müminleri sapkın ilan etmeleri, daha önemlisi, bununla da kalmayarak sosyal, siyasal, kültürel ve hatta gündelik meselelerde onlara ayrımcılık uygulamalarıdır. Aslında “öteki mezhepleri karşısına alarak” mezhepçilik pozisyonuna geçme de belki teoride içgüdüsel bir tavır olarak görülebilir. Fakat burada şöyle bir gerçek bulunmaktadır: Din kimliği mezhep üzerinde bir üst kimlik oluşturmaktadır. Müslümanlar için konuşursak, İslamiyet her bir mezhep kimliğinin üstünde bir kimliği ifade eder. Kur’an-ı Kerim’de “O Allah sizi hem daha önce hem de bu kitapta Müslümanlar diye isimlendirdi” buyurulmaktadır.⁴ Allah’ın koyduğu İslam kimliği kuşkusuz mezhep kimliğinin gerisine bırakılmaz.

Bir Tefrika Durumu Olarak Mezhepçilik

Mezhepçilik bu haliyle tefrikanın ta kendisidir. Allah (c.c.) Peygamber’ine (a.s.) hitaben “Dinlerini parça parça edip gruplara ayrılanlar var ya, senin onlarla hiçbir ilişkin olamaz, onların işi Allah’a kalmıştır, yaptıklarını onlara sonra bildirecektir” diye seslenmektedir.⁵ “Gruplara ayrılmak” bu ayette kınanıyor eğer, bizim “doğal ve normal” dediğimiz daha ilk baştaki “mezhepleşme ve mezheplilik” olgusu da kınanmış olmuyor mu? Konuya Kur’an bütünlüğü içinde bakarsak bu ayetteki kınama ve sakındırmanın “mezhepliliğe” değil “mezhepçiliğe” gittiği görülür. Zira dinde ihtilaf ve bunun neticesindeki mezheplilik, hatta tefrikaya dönüşen mezhepçilik öyle görünüyor ki yaratılışın/fitratın, bir başka deyişle bu dünyanın bir kanunu, sünnetullâhın ve ilahi imtihanın bir parçasıdır.⁶ Ayette geçtiği üzere, eğer Allah isteseydi “elbette hepinizi (tüm insanları) doğru yola iletirdi.”⁷ Yine O dileseydi “sizi tek bir ümmet yapardı”. Fakat böyle irade etmedi. Zira bu durum “sizi denemek içindir.”⁸

³ Bkz. Hasan Onat, “Kimlik-Teoloji ilişkisi Bağlamında Alevilik-Baktaşilikle İlgili Kimlik Tartışmaları Üzerine”, *Alevilik – Bektaşilik Araştırmaları Dergisi*, 1 (2009), s. 20.

⁴ el-Hâc, 22/78.

⁵ el-En’âm, 6/159.

⁶ Bkz. Bekir Topaloğlu, *Kelam İlmi*, İstanbul, 1988, s. 160.

⁷ el-En’âm, 6/149; en-Nahl, 16/9.

⁸ el-Mâide, 5/48.

Başka bir ayette “(böyle yapmadı ve görüldüğü gibi) insanlar farklı görüşler peşinde koşmaya devam ediyorlar” buyurulmaktadır.⁹ Bir sonraki ayette,¹⁰ “Allah’ın merhamet ettiği insanların” ihtilaf etmeyecekleri, dolayısıyla birlik ve beraberlik halinde olacakları bildirilmektedir. Aynı ayetin devamındaki “Allah onları bunun için yarattı” (*ve li zâlike halaqahum*) ifadesi ise genellikle “Allah insanları ihtilaf etsinler diye yarattı” şeklinde tefsir edilmektedir.¹¹ İmtihan dünyasında ittifakların gerçekleşmesi için öncelikle ihtilafların olması gerekecektir. Tek tip düşünen, görüş ayrılığına düşmeyen, hep aynı çizgide giden varlıklar zaten insan özelliğinde olmazlar. Sadece meleklerin böyle varlıklar oldukları haber verilmiştir. Bu ayetlerin teolojik izahı, ihtilaf ve tefrikanın insanların imtihanına vesile olduğu sonucuna varmaktadır. “Hepiniz Allah’ın ipine sımsıkı sarılın, tefrikaya düşüp ayrılmayın”¹² buyruğuna uyanlar ise imtihanı kazanmış olmaktadırlar.

Meşru alternatif fikirlerin gelişmesi, böylece dini ve dünyevi hayatın kolaylaşması ve düşüncenin zenginleşmesi için bir sebep ve dolayısıyla aslında bir rahmet kaynağı olan ihtilaf, mezhepçiler elinde bir zulüm ve eziyet sebebi haline gelmektedir. Zira mezhepçi mezhebini din yerine ikame etmekte, sadece kendi mezhebinden olanı din kardeşi olarak görmektedir. Artık onun tüm çabası mezhebinin zaferidir. Bunun için büyük paralar harcamaktan çekinmez. Onun için bu harcama en sevaplı sadakadır. Eğitim sistemini tamamıyla dışlayıcı nitelikteki bir mezhep talim ve tedrisi üzerine oturtur. Bu sistemden çıkan kişi, fanatik bir mezhepçi olur ve diğer mezheplerin mensuplarına sanki başka bir dindenmiş gibi bakar. Yine mezhepçi tüm gayretini mezhebine insan kazanmak gayesiyle sarfeder. Bu agresif tavrın karşı tarafta oluşturacağı tepkiyi dikkate almaz. Fitneye sebep olup olmadığını düşünmez. Aksü’l amele maruz kalacağını hesaplamaz.

Mezhepçiliğin en bariz görüntüsü tekfirciliktir. Kendine mahsus, marjinal, üzerinde bir icmanın oluşmadığı mezhebi görüşlerinden hareketle Müslümanları İslam’dan dışlayan tekfirci anlayış, bir sonraki adımda, tekfir ettiği kişi ve kesime karşı yine dini gerekçeyle şiddet uygulamayı, onların malını, servetini müsadere etmeyi, hatta canlarına kastetmeyi mübah saymaktadır. Tarihe baktığımızda mezhep çatışmalarının arızı olduğunu görürüz. Çoğu zaman Müslümanlar hangi mezhepten olursa olsunlar bir arada sulh içinde yaşamayı bilmişlerdir. Mezhepçilik yapmamışlar, birbirlerini tekfir etmemişler, mezhepliliklerine karşılıklı saygı göstermişlerdir. Kız alıp vermişler, aynı camide birbirlerinin arkasında namaza durmuşlardır.

⁹ Hûd, 11/118.

¹⁰ Hûd, 11/119.

¹¹ Topaloğlu, *Kelam İlmi*, s. 160-1; Ahmet Saim Kılavuz, “Dini Açından Mezhepleşme ve Gruplaşma”, [H. Hökelekli, V. Bilgin (ed.), *Kur’an ve Toplumsal Bütünleşme*, Bursa, 2015] içinde, s. 221-2.

¹² Âl-i İmrân, 3/103.

Fakat zaman zaman nükseden siyasi rekabetler, mezhebi toplulukları da bu mücadelenin bir parçası haline getirmiştir. Siyasiler maalesef mezhepleri kendi hallerine bırakmamakta, bundan istifade yollarını aramaktadırlar. Mezhep fanatizminin yıkıcı ve yıkıcı büyük gücünü bilmekte, bunu kullanmak istemektedirler. Mezhepsel hınç ve düşmanlığın, dinsel inanç ve doktrinlerin farklılığından çok, toplumsal kaynakların paylaşımı üzerindeki rekabetten kaynaklandığı düşünülmektedir. Yine bilinmektedir ki insan, hangi kimliği en fazla saldırıya uğruyor ise, kendisine ait diğer kimliklerini bastırarak şekilde kendisini o kimlikle tanımlamaya ve diğer kimliklere dönük önyargı, ayrımcılık, düşmanlık ve saldırganlık geliştirmeye yatkınlık göstermektedir.¹³ Bu minvalde mezhepçiliği yükseltecek bir gerginlik ortamında mezhep mensuplarını siyasi gayeler doğrultusunda seferber etmek hiç de zor olmamaktadır. Özünde siyasi gayeleri olan böyle çatışmalar tarihe mezhepler savaşı olarak geçmektedir.

Mezhepçiliğe karşı neler yapılabilir?

a. Alimler ve aydınlar toplumun nabızdırlar. Onlar aşırıya giderse toplum da aşırıya gider. Onlar soğukkanlılıklarını kaybetmemelidirler. Tansiyonu düşüren faaliyetlere sürekli öncülük etmelidirler.

b. Alimler ve aydınların siyasetleri uyarıcı telkinleri gergin ortamlarda yararlı olabilir.

c. Farklı görüşteki alimler her fırsatta bir araya gelmeye gayret etmelidirler. Diyalog çoğu zaman mevcut sertlikleri yumuşatır. Diyalog toplantılarında sorunlar dürüstçe konuşulmalı, ne cidal ne de mücâmele yoluna gidilmeli, musâraha esas olmalıdır.

d. Tekfirciliği bahane edip mezhepçilik yapmak; yahut mezhepçilik yapıyor diye tekfir silahına sarılmak her ikisi de ifrat davranışlarıdır. Bunlar bahane olarak kullanılamaz. Gerginliği daha da artırmaktan başka bir işe yaramazlar.

e. Tekfircilik ve mezhepçilik nefret suçu kapsamına alınmalı ve mutlaka bunların müeyyidesi olmalıdır. Ulema bu konuda belirleyici olup yardımcı olabilir.

f. Hem tekfirci hem de mezhepçi gruplarda gördüğümüz “eski metinlere koşulsuz bağlılık” sorgulanmalıdır. Bu metinler hangi değerli alimin elinden çıkarsa çıksın, ilahi ve nebevi metinler değildirler. Eğitim süreçlerinde buna dikkat edilmelidir.

g. Tekfircilik ve mezhepçilikte görülen “geçmişte kalmış acı hatıraların” sıkça gündeme getirilmesi ve yine “geleceği haber veren ve daha çok dünyanın sonuyla

¹³ Murat Paker, “Psikolojik Açıdan Önyargı ve Ayrımcılık”, [Kenan Çayır, Müge A. Ceyhan (ed.), *Ayrımcılık: Çok Boyutlu Yaklaşımlar*, İstanbul, 2012] içinde, s. 48-50; Paker, “Önyargı ve Ayrımcılığa İlişkisel Psikanalitik Bir Bakış”, *a.g.e.* içinde, s. 57-8; Amin Maalouf, *Ölümcül Kimlikler*, çev. Aysel Bora, İstanbul, 2008, s. 17-9.

ilgili" birtakım rivayetler üzerinden bugünün dizayn edilmesi konumuz açısından önemlidir. Müslümanların Allah katında bugünden sorumlu oldukları, dolayısıyla bugünkü durumu esas veri kabul etmeleri ve tarz-ı siyasetlerini buna göre tayin etmeleri doğru olur.

Sonuç Yerine: Modern ve Postmodern Yaklaşımların Arasında Mezhepler ve Mezhepçilik

Evrensel ve kolektif ortak kimlikleri mutlaklaştıran modernizm, mezhepli olmayı tüm doğallığına rağmen akli ve tutarlı bulmayıp eleştirir. Postmodernizme göre ise ortak kimliklerin varlığı artık mümkün değildir ve bu nedenle mezheplilik gibi alt kimliklere olduğunca fazla yer açmak gerekir. Konumuz olan mezhepçilik sorunu üzerine düşünüp çözümler üreten müslümanların bu modern-postmodern ikilemini aşmaları beklenir. Zira postmodernce bir yaklaşımla tikel mezhep kimliklerinin tümel İslam kimliğini aşındırması ve onun zararına olacak şekilde kendine bir özgürlük alanı açması, tabir caizse onu parçalaması kuşkusuz İslami değildir. Fakat aynı zamanda, tümel kimlik esastır diye doğal olan tikel mezhep kimliklerini tektipçi modern bir yaklaşımla yok sayma veya yok etme tavrı gerekçesi ne olursa olsun adil değildir ve bir zulmü çağırır.

Bu zıtlışmanın ortası ise mezhebi çoğulculuk ve farklılıkların kabulüdür. Müslüman kişiler ve gruplar, hiç kuşkusuz kendi mezheplerini hak sayma ve bunun propagandasını yapma hakkına sahiptirler. Tabii ki her birisi kendi tuttuğu yolun kurtuluş yolu olduğunu söylemeye devam edecektir. Fakat bunu yaparlarken, öteki mezhepleri toptancı bir yaklaşımla İslam dışı sayma, onların temel özgürlüklerini ihlal etme hakkına sahip değildirler. "Ben Müslümanlardanım" diyenler hakkındaki doğru İslami tavrın bu olduğu, İslam Peygamberi'nin (a.s.) hayatında bu içlemeci davranışın birçok güzel örneğinin bulunduğu bilinmektedir.

Allah Resulü'nün münafıklara yaklaşımı bizim konumuzu da aydınlatacak niteliktedir. İslam sözünü söyleyenleri bozgunculuk yapmadıkları, anarşi çıkarmadıkları sürece İslam toplumu içinde tutmak, onlarla sulh halinde yaşamak dini bir vecibedir. Anarşi ve bozgunculuk ile mücadelede ise hukuk devreye girer, kanun ve müeyyideler ne ise yerine getirilir. Bunun ötesi olan iman mevzuu ve kimin haklı olduğu hususu Allah'a bırakılmalıdır. Nasılsa Allah hükmünü ahirette verecektir. Ümmetin birliği esastır. "Ehl-i kible tekfir edilemez" prensibi geçmişte bu bakış açısının ürettiği çok önemli bir değerdir. Tüm farklılıklarıyla beraber ümmetin nasıl bir arada tutulacağı, bunun sağlıklı idaresinin ve siyasetinin nasıl olacağı konusu bugün Müslümanların çözmeleri gereken en önemli meseledir. Bu zor meselenin üzerine yoğunlaşılması ve bunun modellerinin ve değerlerinin üretilmesi birincil vazifelerden birisi olmalıdır.

KAYNAKÇA

- Connolly, William E. *Kimlik ve Farklılık: Siyasetin Açmazlarına Dair Demokratik Çözüm Önerileri*, çev. Ferma Lekesizalın, İstanbul, 1995.
- Ebû Dâvud, *Sünen*.
- Kılavuz, Ahmet Saim, "Dini Açıdan Mezhepleşme ve Gruplaşma", [H. Hökelekli, V. Bilgin (ed.), *Kur'an ve Toplumsal Bütünleşme*, Bursa, 2015.
- Maalouf, Amin, *Ölümcül Kimlikler*, çev. Aysel Bora, İstanbul, 2008.
- Onat, Hasan, "Kimlik-Teoloji ilişkisi Bağlamında Alevîlik-Bektaşîlikle İlgili Kimlik Tartışmaları Üzerine", *Alevilik – Bektaşîlik Araştırmaları Dergisi*, 1 (2009).
- Parker, Murat, "Psikolojik Açıdan Önyargı ve Ayrımcılık", [Kenan Çayır, Müge A. Ceyhan (ed.), *Ayrımcılık: Çok Boyutlu Yaklaşımlar*, İstanbul, 2012.
- Parker, Murat, "Önyargı ve Ayrımcılığa İlişkisel Psikanalitik Bir Bakış", Kenan Çayır, Müge A. Ceyhan (ed.), *Ayrımcılık: Çok Boyutlu Yaklaşımlar*, İstanbul, 2012.
- Topaloğlu, Bekir, *Kelam İlmi*, İstanbul, 1988.

Sect and Sectarianism*

Mehmet Ali BÜYÜKKARA**

Abstract

Our article is defining sectarian understanding by differentiating having a sect and sectarianism and it is offering solutions to problematic characteristics of sectarian understanding. Modernism, which highlights universal and common identities, criticizes having a sect as irrational and inconsistent although this is a natural choice. On the other hand, according to postmodernism, the possibility of having mutual identities is not an option anymore and it fosters the understanding of having different sub-identities. Muslim people should go beyond the duality of modernism and postmodernism to offer solutions for the problem of sectarianism because postmodern approach that favors partial identities in favor of holistic Islam identity is not Islamic. But at the same time, it is not fair under any condition to ignore the sects by having a strict modernist approach.

Keywords: Sect, Sectarianism, Modernism, Postmodernism

Mezhep ve Mezhepçilik

Özet

Makalemiz mezheplilik ile mezhepçiliği birbirinden ayırmak suretiyle mezhepçi anlayışı tanımlamakta, sorunlu karakterini ortaya koymakta ve bu soruna çözümler önermektedir. Evrensel ve kollektif ortak kimlikleri mutlaklaştıran modernizm, mezhepli olmayı tüm doğallığına rağmen akli ve tutarlı bulmayıp eleştirir. Postmodernizme göre ise ortak kimliklerin varlığı artık mümkün değildir ve bu nedenle mezheplilik gibi alt kimliklere olduğunca fazla yer açmak gerekir. Konumuz olan mezhepçilik sorunu üzerine düşünüp çözümler üreten müslümanların bu modern-postmodern ikilemini aşmaları beklenir. Zira postmodernce bir yaklaşımla tikel mezhep kimliklerinin tümel İslam kimliğini aşındırması ve onun zararına olacak şekilde kendine bir özgürlük alanı açması, tabir caizse onu parçalaması kuşkusuz İslami değildir. Fakat aynı zamanda, tümel kimlik esastır diye doğal olan tikel mezhep kimliklerini tektipçi modern bir yaklaşımla yok sayma veya yok etme tavrı gerekçesi ne olursa olsun adil değildir.

Anahtar Kelimeler: Mezhep, Mezhepçilik, Modernizm, Postmodernizm

* This paper is the English translation of the study titled "Mezhep ve Mezhepçilik" published in the 5th issue of *İlahiyat Akademi*. (Mehmet Ali BÜYÜKKARA, "Mezhep ve Mezhepçilik", *İlahiyat Akademi*, sayı: 5, 2017, s. 1-10.) The paper in Turkish should be referred to for citations.

** Prof. Dr., İstanbul Şehir University, School of Islamic Sciences. E-mail: buyukkara@excite.com

Introduction

The word sect, which, in Arabic, derives from the verb “to go” and “the way to go”, is used in Turkish to describe “each of the branches of a religion that arise due to differences of opinion, interpretation and understanding”. On the one hand, the word describes a “concrete” sociological formation by specifying the members of these branches, and on the other hand, it refers to the “abstract” principles and thought system on which the bond of affiliation develops. Of course, this abstract system will have abstract outputs such as prayers, temples, and books, and these will be considered as parts of that sect. The meaning of sect in Turkish covers all religious formations such as Hanafism, Shafiism as a fiqh-related/juridical denomination, Sunnism, Shiism as an faith-related/political movement, etc.

Where does the sect belong to religion and what does it correspond to?

Sects are not the manifestation of religion itself or the divine revelation because it expresses the difference of interpretation and understanding of believers in understanding and experiencing the divine revelation and experience of the Prophet, the sect no longer represents the divine one and takes on a human character. The political parties in the first centuries of Islam played a major role in the emergence of many sects, not the religious and high conflicts, but also the political language was inevitably religious in the process, as religious arguments were employed in these conflicts. People then cluster around these understandings and eventually the sects gain a social and institutional identity. They become a sociological part of that religion. Thus they become the subject of sociology and community psychology as well as theology.

The religious problems related to faith and practical life that emerged during the time when the Quran was revealed and the messenger of Allah was still alive were easily solved, and were often not carried to a level that would require conflict. In later years, this situation has changed. Of course, there have been conflicts with various reasons of social, political and religious quality, and some of these issues have become fully religious in the process and turned into separation that caused social divisions because the limits of the Quran and Sunnah, which are now the main sources, were clear and they were incapable of being the source of judgment and fatwa by themselves “as a text” in the face of the constantly emerging issues, but they kept being the main sources by means of methods such as interpretation, comparison, jurisprudence, and opinion. These rational methods, which are operated with the participation of humans, were undoubtedly present in the time of the Prophet, though in a narrow scope.¹ But in later periods, the use areas were compulsorily expanded. Therefore, the resulting differentiation became systematic over time, getting institutionalized and forming the sects.

¹ See: Muadh ibn Jabal’s hadith, Abu Dawud, Kitab al-Aqdiyah: 11.

The second and third centuries of Islam, in which sects emerged, were a period of high levels of prosperity, especially in the big cities. These cosmopolitan cities were places where a multicultural life was lived in all its dimensions. The Islamic scholars of this period made great efforts to answer and solve important questions and problems in matters of faith, worship, everyday life, law, morality, politics, and culture. It was a serious responsibility on their shoulders. These answers and solutions were often shaped in free debates by interpreting religious texts and engaging the guidance of reason, and thus more than one theological and legal way of thinking was developed. It should also be noted that the sects are the products of such a sincere effort.

As we can see, sectarianism is a natural and ordinary phenomenon. The otherwise is not an option for mass religious organizations. Although there are certainly negative consequences of sectarianism, it would be better to look at the positive aspects of it at first because these are large social structures, sects gain their members a sub-identity. They discipline them in their religious and social lives. They bring vitality and wealth to religious thought and life as they offer different options to people of different character, culture, and understanding. Since it is not fitfully possible and realistic to compel people into one opinion and behavior, and to put them into one pattern, sects comfort the believers in this aspect. They open up material and spiritual spaces for them to develop themselves in. Thus, they perform a facilitative duty in the realization and practice of religion. Thanks to this feature, the sects have moved Islam to very different sections and enabled it to be massed. With organization and institutionalization, of course, they have provided the societies with civil values such as education, cooperation, solidarity and internal control.

From this point of view, religion serves an important role in the formation of identity not only of individuals but also of groups. The thoughts and actions of various social groups, sects, congregations, and cults that gain identity by various forms of devotion to and interaction with a religion are, of course, effective in the understanding, exercise, notification, representation, and reflection of that religion into society. In other words, it is often not possible to consider and evaluate a religion independently of groups that have already demonstrated or at least not denied its affiliation with that religion. In summary, although a sect is not a religion itself, we cannot completely isolate the religion from sects. Therefore, the thoughts and actions of these groups, including sects, are positively or negatively influenced by the religion.

Possible negative outcomes of sects

In this context, the negative effects of sects have always been a matter of discussion. Although they belong to the same religion, it should be considered natural for members of a religion to be involved in a race or struggle among

themselves, and there are different theories of sociology and psychology on the reasons for this. It is at this point that sects can quickly and dangerously become the focus of conflict. This negative character of sects has been a factor empowered by politicians throughout the history of Islam. Some governments seeking to arbitrate their political authority or pursue an expansionist policy have not hesitated to use sectarian fanaticism as a weapon against their opponents.

While the historical outcome may have seemed like 'a war of sects', what has actually happened is nothing more than a political power conflict. When they are left to their own state, we see that sectarian structures find ways to live together, even if they are at very opposite poles. The sects that learn mutual tolerance under the umbrella of the same religion and show us good examples of this in the pages of distant and recent history can quickly and easily turn into mechanisms of conflict and destruction if abused. Given that common hatred is a powerful emotion that unites even the most incongruous elements, we have a better understanding of how increasingly sectarian hatred can easily influence a wide range of communities and mobilize them against one another.

Sectarianism

Again, sectarianism is a completely natural phenomenon, just as attachment to a sect is. The primary reason for this is that people are born into a sectarian communities. This result of divine providence is often continuous. A person born into a family, environment, and society where people are attached to a sect becomes a disciple of it. And this attachment turns into an identity, which is generally permanent. Although there are cases where people convert from a sect to another, these are often exceptional. As a result, the sect becomes one of the identities of a person such as family, ethnic affiliation, and religious attachment. It takes its place in the mind as one of his answers given to the question "Who I am?/Where do I belong?" It is also considered as a natural consequence that the people and groups with whom we share a common identity are given priority in our lives.

Connolly says, "identity needs difference to exist and transforms difference into otherness to secure its own certainty".² This situation, which is so normal, pure, universal, and perhaps obligatory, including the process of "creating the other", which is an expression of the phrase "without contraries, there is no progression", varies from person to person, from society to society in terms of how the attitude and behavior towards the "other" will be. For example, if the existential awareness in question leads to the contempt and humiliation of the other, then it poses a

² William E. Connolly, *Kimlik ve Farklılık: Siyasetin Açmazlarına Dair Demokratik Çözüm Önerileri*, Trans. Ferma Lekesizalın, İstanbul, 1995. 93.

problem.³ If we continue to discuss over the identity of the sect, this negative attitude towards the other turns a natural situation such as sect affiliation or, in other words, “sectarianism” into a morbid situation that we call “sectarianism”.

We can define sectarianism as follows: The fact that the followers of a sect or members of a different interpretation of a religion create a strong solidarity among themselves and declare the other believers who do not join them heretical, and more importantly, discriminate the others in social, political, cultural, and even daily life. In fact, the move to the position of sectarianism by “confronting other sects” may in theory be seen as an instinctive attitude. But here there is a fact: The identity of religion constitutes a superior identity over the sect. If we speak for Muslims, Islam refers to an identity above the identity of each denomination. It is said in the Quran that “Allah named you “Muslims” before [in former scriptures] and in this [revelation] that the Messenger may be a witness over you and you may be witnesses over the people.”⁴ The Islamic identity set by Allah can undoubtedly not be left behind by the sectarian identity.

Sectarianism as a state of division

Sectarianism, in this case, is itself a division. Allah speaks to his prophet: “Indeed, those who have divided their religion and become sects - you, [O Muhammad], are not [associated] with them in anything. Their affair is only [left] to Allah ; then He will inform them about what they used to do.”⁵ If “becoming sects” is condemned in this verse, did the concept of “sectarianism” which we regard as “natural and ordinary” not have to be condemned at first? If we look at the subject in the integrity of the Quran, it is seen that the condemnation and warning in this verse goes not to “being attached to sects” but to “sectarianism”, because the conflict in religion and the resulting sectarianism, even the kind of sectarianism that has turned into division, seems to be a part of the creation/nature, in other words, a law of this world, Sunnah and a part of the divine trial.⁶ As the verse says, if God had willed, He “could have guided you all.”⁷ And again, if He had willed, He “would have made you one nation.” But He didn’t will because it is “to test you in what He has given you”.⁸

³ See: Hasan Onat, “Kimlik-Teoloji İlişkisi Bağlamında Alevilik-Bektaşilikle İlgili Kimlik Tartışmaları Üzerine”, *Alevilik – Bektaşilik Araştırmaları Dergisi*, 1 (2009), p. 20.

⁴ al-Haj, 22/78.

⁵ al-An’am, 6/159.

⁶ See: Bekir Topaloğlu, *Kelam İlmi*, İstanbul, 1988, p. 160.

⁷ al-An’am, 6/149; an-Nahl, 16/9.

⁸ Al-Mai’dah, 5/48.

Another verse states, "He could have made mankind one community; but they will not cease to differ."⁹ And in the following verse,¹⁰ we see that "whom your Lord has given mercy" will never divide but live in unity and solidarity. Another phrase in the same verse, which is "and for that He created them" is interpreted as "Allah has created mankind to divide".¹¹ In this world of tests, for alliances to take place, there will have to be conflicts first. Beings who think uniformly, who do not disagree, who go along the same lines will never have human characteristics. Only angels are reported to be such beings. The theological explanation of these verses concludes that conflict and controversy are instrumental in the testing people are subjected to. But those who followed the commandment "And hold firmly to the rope of Allah all together and do not become divided"¹² will pass the test.

The conflict, which is a cause for the development of legitimate alternative ideas, thus facilitating religious and worldly life, and the enrichment of thought, is therefore a source of mercy. However, it is becoming a cause of oppression at the hands of fanatics of sects because these people put sect in the position of religion and see only the one from the same sect as a brother in religion. In this case, their whole endeavor is for the triumph of the sect. They do not mind spending big money on it. For them, this spending is the most meritorious charity. They put the education system on a purely exclusionary level of sectarian education and training. The person who comes out of this system becomes a fanatical sectarian and looks at members of other sects as if they were adherents of other religions. Again, the sectarian man puts forth all his effort to gain people for his sect. He does not take into account the reaction that this aggressive attitude will create on the other side. He does not consider whether it causes sedition. He does not think that it will result in backlashes.

The most obvious image of sectarianism is *takfirism*. The *takfirist* understanding, which excludes Muslims from Islam based on the views of a self-styled, marginalized and non-social sect, considers it permissible to use violence against the people and the section it classifies as infidels in the next step, to confiscate their property and wealth, and even to intend to end their lives. When we look at history, we see that sectarian conflicts are incidental. Most of the time, Muslims, no matter what sect they were from, lived together in peace. They have not been involved in sectarianism, not declared one another as infidel and they have respected each other. They intermarried and stood behind each other in the same mosque to pray.

⁹ Hud, 11/118.

¹⁰ Hud, 11/119.

¹¹ Topaloğlu, *Kelam İlmi*, p. 160-1; Ahmet Saim Kılavuz, "Dini Açıdan Mezhepleşme ve Gruplaşma", inside [H. Hökelekli, V. Bilgin (ed.), *Kur'an ve Toplumsal Bütünleşme*, Bursa, 2015], p. 221-2.

¹² Ali 'Imran, 3/103.

But the political rivalries that recurred from time to time have also made sectarian communities a part of this struggle. Unfortunately, politicians do not leave the sects to their own state, they seek ways to benefit from it. They are aware of the ravaging and destructive power of sectarian fanaticism, and they want to use it. Sectarian resentment and enmity are thought to be due to competition over the sharing of social resources rather than the difference of religious beliefs and doctrines. It is also known that the person, whichever identity is most attacked, tends to identify himself with that identity and to develop prejudice, discrimination, hostility and aggression towards other identities in an oppressive way.¹³ In this manner, it is not difficult to mobilize the members of the sect for political purposes in an environment of tension that may increase sectarianism. Such conflicts, which have political purposes at their core, go down in history as sectarian wars.

What can be done against sectarianism?

a. Scholars and intellectuals are the pulse of a society. If they go beyond bounds, the society does so. They should always act reasonably. They should lead activities that may reduce the tension.

b. The cautionary indoctrination of scholars and intellectuals to politicians can be useful in tense environments.

c. Scholars of different views should strive to come together at every opportunity. The dialogue often softens the tensions. In dialogue meetings, problems should be spoken honestly, neither quarrels nor the path of struggle should be resorted to, *musaarahah* should be essential.

d. Using takfirism as a pretext for sectarianism, or resorting to the gun of takfirism because sectarianism is being done, are both acts of evil. These can't be used as excuses. They are nothing but escalating tensions.

e. Takfirism and sectarianism should be regarded in the scope of hate crimes and must be punished. The scholars can be decisive and provide support in this matter.

f. The “unconditional adherence to ancient texts” that we see in both takfirist and sectarian groups must be questioned. These texts are not divine or prophetic texts, no matter which respected scholar may have authored them. Attention should be paid to this in the training process.

¹³ Murat Paker, “Psikolojik Açıdan Önyargı ve Ayrımcılık”, inside [Kenan Çayır, Müge A. Ceyhan (ed.), *Ayrımcılık: Çok Boyutlu Yaklaşımlar*, İstanbul, 2012], p. 48-50; Paker, “Önyargı ve Ayrımcılığa İlişkisel Psikanalitik Bir Bakış”, inside *Id*, p. 57-8; Amin Maalouf, *Ölümcül Kimlikler*, Trans. Aysel Bora, İstanbul, 2008, p. 17-9.

g. It is important for our discussion that the “painful memories of the past” seen in takfirism and sectarianism are frequently brought up and that the present is designed through some narrations that “inform the future and are mostly related to the end of the world”. Muslims are responsible for the present day in the sight of Allah, so it would be right for them to accept the present situation as essential data and to determine their style of politics accordingly.

As Conclusion: Sects and sectarianism between modern and postmodern approaches

Modernism, which absolutizes universal and collective common identities, criticizes sectarianism for not being rational and consistent despite its being natural. In postmodernism, however, the existence of common identities is no longer possible, and therefore it is necessary to create as much room for sub-identities, as is seen in adherence to sects. Muslims who think about the issue of sectarianism and come up with solutions are expected to overcome this modern-postmodern dilemma. It is certainly not Islamic because, with a postmodern approach, partial sectarian identities erode the whole Islamic identity and open up a space of freedom to its detriment, so to speak, to break it down. But at the same time, the attitude of ignoring or destroying partial sectarian identities with a monotheistic modern approach, which is natural because holistic identity is essential, is unfair and evokes persecution, regardless of the rationale.

The middle of this antagonism is sectarian pluralism and acceptance of differences. There is no doubt that Muslim individuals and groups have the right to consider their own sect correct and to propagate it. Of course, each of them will continue to say that the path they have taken is the path of salvation. But in doing so, they do not have the right to treat other sects as non-Islamic in a wholesale way and to violate their fundamental freedoms. It is known that this is the correct Islamic attitude towards those who say, “I am one of the Muslims” and there are many good examples of this habitual behavior in the Prophet’s life.

The approach of the messenger of Allah to the hypocrites can also illuminate our way. It is a religious obligation to keep those who speak the word of Islam within the Islamic society as long as they do not cause corruption and anarchy, and to live with them in peace. In the struggle against anarchy and corruption, the law comes into play, and the legislations and sanctions are fulfilled. What is beyond that, and who is right, should be left to God. God will anyway judge in the hereafter. The unity of the *ummah* is essential. The principle of “the ahl al-qibla cannot be considered infidel” is a very important value produced by this point of view in the past. The question of how to keep the *ummah* despite all its differences, how to have a healthy management and politics is the most important issue that Muslims must solve today. Focusing on this difficult issue and producing its models and values should be one of the primary tasks.

REFERENCES

- Connolly, William E. *Kimlik ve Farklılık: Siyasetin Açmazlarına Dair Demokratik Çözüm Önerileri*, Trans. Ferma Lekesizalın, İstanbul, 1995.
- Abu Dawud, *Sunan*.
- Kılavuz, Ahmet Saim, "Dini Açından Mezhepleşme ve Gruplaşma", [H. Hökelekli, V. Bilgin (ed.), *Kur'an ve Toplumsal Bütünleşme*, Bursa, 2015.
- Maalouf, Amin, *Ölümcül Kimlikler*, Trans. Aysel Bora, İstanbul, 2008.
- Onat, Hasan, "Kimlik-Teoloji ilişkisi Bağlamında Alevilik-Bektaşilikle İlgili Kimlik Tartışmaları Üzerine", *Alevilik – Bektaşilik Araştırmaları Dergisi*, 1 (2009).
- Parker, Murat, "Psikolojik Açından Önyargı ve Ayrımcılık", [Kenan Çayır, Müge A. Ceyhan (ed.), *Ayrımcılık: Çok Boyutlu Yaklaşımlar*, İstanbul, 2012.
- Parker, Murat, "Önyargı ve Ayrımcılığa İlişkisel Psikanalitik Bir Bakış", Kenan Çayır, Müge A. Ceyhan (ed.), *Ayrımcılık: Çok Boyutlu Yaklaşımlar*, İstanbul, 2012.
- Topaloğlu, Bekir, *Kelam İlmi*, İstanbul, 1988.

المذهب والمذهبية*

أ.د. محمد علي بيوك قرا

جامعة إسطنبول شهير - كلية العلوم الإسلامية: buyukkara@excite.com

الخلاصة:

يصف بحثنا هذا مفهوم فكرة المذهبية بواسطة التفرقة بين اتباع المذاهب والتعصب لها، ويظهر الطابع الإشكالي في ضرورة الفهم، حيث يحاول البحث طرح حلول لهذه المشكلة. ويناقش بعد ذلك مفهوم الحدائثة الذي ينتقد اتباع المذاهب ذات الهويات الجماعية الشاملة رغم ما لطبيعتها من عقلانية متأسكة، ثم يناقش البحث مفهوم ما بعد الحدائثة الذي لم يعد وجود الهويات المشتركة العامة فيه ممكناً، ولهذا السبب فمن الضروري توفير مساحة لكثير من الهويات الفرعية مثل المذهبية، فمن المتوقع أن يتخطى المسلمون الذين يفكرون في مشكلة المذهبية هذه العقبة، ويحاولون إنتاج الحلول لها بإيجاد الفارق بين الحدائثة وما بعدها؛ لأن نهج ما بعد الحدائثة سيفرض هوية مذهبية معينة تقوض هوية الإسلام العالمي، وستفتح مساحة من الحرية لنفسها على حسابه، وإذا جاز التعبير فسوف تمزقه؛ لأنها بالتأكيد ليست إسلامية، لكن في الوقت نفسه فليس من العدل تجاهل الإيديولوجية الخاصة بالمذاهب تماماً لحساب الهوية الإسلامية الكبرى.

الكلمات المفتاحية: المذهب، المذهبية، الحدائثة، ما بعد الحدائثة

Mezhep ve Mezhepçilik

Özet

Makalemiz mezheplilik ile mezhepçiliği birbirinden ayırmak suretiyle mezhepçi anlayışı tanımlamakta, sorunlu karakterini ortaya koymakta ve bu soruna çözümler önermektedir. Evrensel ve kollektif ortak kimlikleri mutlaklaştıran modernizm, mezhepli olmayı tüm doğallığına rağmen akli ve tutarlı bulmayıp eleştirir. Postmodernizme göre ise ortak kimliklerin varlığı artık mümkün değildir ve bu nedenle mezheplilik gibi alt kimliklere olduğunca fazla yer açmak gerekir. Konumuz olan mezhepçilik sorunu üzerine düşünüp çözümler üreten müslümanların bu modern-postmodern ikilemini aşmaları beklenir. Zira postmodernce bir yaklaşımla tikel mezhep kimliklerinin tümel İslam kimliğini aşındırması ve onun zararına olacak şekilde kendine bir özgürlük alanı açması, tabir caizse onu parçalaması kuşkusuz İslami değildir. Fakat aynı zamanda, tümel kimlik esastır diye doğal olan tikel mezhep kimliklerini tektipçi modern bir yaklaşımla yok sayma veya yok etme tavrı gerekçesi ne olursa olsun adil değildir.

Anahtar Kelimeler: Mezhep, Mezhepçilik, Modernizm, Postmodernizm

* وهذه هي الترجمة العربية للدراسة بعنوان "Mezhep ve Mezhepçilik" التي نشرت في العدد الخامس من مجلة الإلهيات الأكاديمية. (محمد علي بيوك قرا، المذهب والمذهبية، الإلهيات الأكاديمية، ٢٠١٧، العدد: ٥، ص ١-١٠). من الواجب أن يستند في الإقتباس إلى المقالة التركية.

Sect and Sectarianism

Abstract

Our article is defining sectarian understanding by differentiating having a sect and sectarianism and it is offering solutions to problematic characteristics of sectarian understanding. Modernism, which highlights universal and common identities, criticizes having a sect as irrational and inconsistent although this is a natural choice. On the other hand, according to postmodernism the possibility of having mutual identities is not an option anymore and it fosters the understanding of having different sub-identities. Muslim people should go beyond the duality of modernism and postmodernism to offer solutions for the problem of sectarianism. Because postmodern approach that favors partial identities in favor of holistic Islam identity is not Islamic. But at the same time, it is not fair under any condition to ignore the sects by having a strict modernist approach.

Keywords: Sect, Sectarianism, Modernism, Postmodernism

مدخل:

إن كلمة المذهب المستمدة من الفعل (ذ-ه-ب) والتي تعني «الذهاب» باللغة العربية وتعني «طريقة الذهاب» في القاموس، تُستخدم باللغة التركية لوصف «كل فرع ناشئ عن اختلاف الآراء والتفسير والفهم في دين ما». وتحدد الكلمة في لغتنا التركية تشكيلاً اجتماعياً «ملموساً» من خلال تحديد أعضاء هذه الفروع، وعلى الجانب الآخر تشير إلى المبادئ «المجردة» ونظام الفكر التبعية، ومما لا شك فيه أن هذا النظام التجريدي سيكون له نتائج مجردة مثل العبادة والمعابد والمكتوبات، وسيضاف كل ذلك للمذهب، كما تشمل الكلمة في التركية جميع أشكال الجدال الديني والسياسي الناشئ عنه مثل: (الحنفية/ الشافعية، فقهي/ قانوني) و(السنة/ الشيعة، عقدي/ سياسي).

أين مكان المذهب في الدين وماذا يقابله؟

ليست المذاهب مظهراً للدين نفسه أو تجلياً للوحي المقدس، إنما هي اختلافات فهم المؤمنين وتفسيرهم لما هو نازل من عند الله وصادر عن النبي، حيث تخرج من التمثيل الإلهي المباشر إلى الكسوة البشرية، وقد لعبت الصراعات السياسية في صدر الإسلام دوراً رئيساً في نشوء العديد من المذاهب، عكست الاختلافات العقدية والفقهية، كما تم استخدام الحجج الدينية في هذه الصراعات، لذلك تدين اللغة السياسية مع مرور الزمن بقصد أو بدون قصد، ومن ثم يتجمع الناس حول هذه المفاهيم وبناء عليه تكتسب المذاهب هوية اجتماعية ومؤسسية في وقت لاحق، بحيث تصبح جزءاً اجتماعياً من الدين، وهكذا يصبح موضوع علم الاجتماع وعلم النفس المجتمعي جزءاً من التدين.

كانت القضايا الدينية المتعلقة بالإيمان والفقهاء التي ظهرت زمن الرسول وفي أثناء نزول القرآن سهلة الحل لم تصل أبداً إلى درجة الصراع، وفي السنوات التالية، تغيرت هذه الحال، وانتشرت مسائل الاختلاف الطبيعية والاجتماعية والسياسية بحيث أصبحت هذه المسائل مع مرور الزمن ذات طابع ديني محض تحول إلى فرقة سببت نوعاً من الانفصال المجتمعي. ولأن نصوص المصدر الرئيس القرآن والسنة كانت محددة وواضحة، ولم يكن متن النص وحده كافياً كمورد للأحكام والفتوى في مواجهة القضايا المستجدة باستمرار، ولأجل المحافظة على طبيعة المصدرين الرئيسين التجأ العلماء إلى التأويل والقياس والرأي والاجتهاد كمصادر مساعدة. وتجدر الإشارة إلى أن هذه المناهج العقلية التي تم استعمالها بمشاركة العنصر البشري، كانت موجودة إلى حد ما في زمن النبي ولكن على نطاق ضيق^(١). ومع ذلك، فقد أصبح التوسع في استعمال هذه المناهج حتمياً في فترات لاحقة، فانتظم سلك الاختلافات نتيجة لهذا الوضع الجديد والذي كان من ثمرته نشوء المذاهب.

ظهرت المذاهب في القرنين الثاني والثالث من الإسلام، وهو الوقت الذي كان فيه مستوى المعيشة مرتفعاً خاصة في المدن الكبرى، هذه المدن التي كانت تموج بثقافات وملل ونحل متعددة، في هذه البيئة الجديدة للإسلام، بذل العلماء المسلمون جهوداً فائقة للإجابة عن المسائل المهمة وحل الإشكالات في الاعتقاد والعبادة والحياة اليومية والفقهاء والأخلاق والسياسة والثقافة، حيث وضع العلماء هذه المسؤولية الخطيرة على عاتقهم، تلك التي تمثلت عادة في مناقشة النصوص الدينية ومحاولة تفسيرها ووضع توجيهات عقلية تحدد أطر فهمها، ففي مثل هذه البيئة الفكرية الحرة نشأت المذاهب مستجيبة لهذه الجهود المخلصة، مما أثمر جهوداً في الفهم الديني العميق ومحاولة استقصاء مناطات الأحكام الشرعية واستنباطها.

وكما يرى فإن نشوء المذاهب ظاهرة طبيعية أملت الظروف والأحداث ولا يتصور غير ذلك، فمن المناسب والحال كذلك أن ننظر إلى الجانب الإيجابي في البداية، مع وجود النتائج السلبية للمذهبية قطعاً.

تعطي المذاهب الهويات الفرعية لأعضائها نظراً لكونها الهياكل الاجتماعية الكبيرة، إنها تنظم حياتهم الدينية والاجتماعية؛ لأنها توفر خيارات مختلفة للناس على اختلاف شخصياتهم وثقافتهم ومفاهيمهم وتجلب الحيوية والثراء للحياة الدينية. إضافة إلى الأريحية التي تجلبها المذاهب للمجتمعات المسلمة؛ لأنه من المستحيل وغير الواقعي إجبار الناس على رؤية وتصرف واحدة، أو وضعهم في قالب نمطي واحد، وكذلك فهي تفتح لهم مساحات مادية ومعنوية للتعبير عن أنفسهم في إطار الدين. وهكذا فإنها تؤدي عملاً مساعداً في تطبيق أوامر الدين في الحياة اليومية وتسهل لهم الأمر بهذه الميزة.

قدمت المذاهب خدمة للإسلام من حيث انتشاره وتوصيله وانتقاله إلى مجتمعات مختلفة للغاية، وأسهمت في توفير قيم حضارية: مثل التعليم الجمعي والتعاون والتضامن والرقابة الداخلية في المجتمع الذي يعيش فيه المسلم الطبيعي مع ما تتمتع به المذاهب من أبنية تنظيمية مؤسساتية.

(١) انظر حديث معاذ بن جبل، أبو داود، العقدي، ١١.

فمن وجهة النظر هذه يقوم الدين بدور مهم ليس في تشكيل هويات الأفراد فقط بل في تشكيل هويات المجتمعات أيضاً، ومن وجهة أخرى فإن المذاهب على اختلافها والجماعات الصوفية بمشاربها وأطيافها وتنوعاتها التي اكتسبت الهوية من خلال التمسك بدين ما متأثرة به كان لها تأثير مهم في فهم ذلك الدين وتبليغه وتمثله، أو بعبارة أخرى، فإنه لا يمكن في كثير من الأحيان معاملة دين وتقييمه بشكل مستقل عن الجماعات التي كشفت انتماؤها له أو لم تنكر ذلك الانتماء، وباختصار فالمذهب ليس ديناً بحد ذاته، لكننا لا نستطيع تفريق الدين تماماً عنه. ومن ثم يتأثر الدين بشكل إيجابي أو سلبي بأفكار الجماعات والمذاهب وبأفعال أصحابها.

السلبيات المحتملة المتولدة من المذاهب:

في هذا السياق تطرح الآثار السلبية للمذاهب دائماً على جدول الأعمال، حيث من الحتمي - بل من الطبيعي - أن يظهر بين المنتسبين لدين ما سباق أو صراع مذهبي في مسألة ما أو عدة مسائل، وبغض النظر عن أسباب الصراعات المذهبية التي تفصلها نظريات علم الاجتماع والنفوس تبرز حقيقة مهمة تكمن في تحول هذا الصراع إلى بؤرة خطيرة تستحوذ عليها السياسة عبر تاريخ الإسلام، حيث لم تتردد بعض الحكومات التي تريد الدفاع عن سلطانها السياسي من احتضان تعصب مذهبي، أو نشره واستخدامه سلاحاً ضد خصومها.

على الرغم من أن النتيجة التاريخية بدت «حروباً مذهبية» إلا أن ما حدث بالفعل في التاريخ الإسلامي لم يكن سوى صدام سياسي قوي؛ لأن أتباع المذاهب المتباينة سيجدون حتماً طرق عيش مشتركة حتى ولو كانوا في أقطاب متناقضة جداً طالما كانوا بعيدين عن أجواء الشحن السياسي الموجه وهنا مكمن الخطر، حيث إن المذاهب التي تعلم التسامح المتبادل تحت مظلة الدين نفسه وتضرب لنا أمثلة جميلة عليه في صفحات التاريخ القديمة والحديثة يمكن أن تتحول بسرعة وسهولة إلى آليات للنزاع والتدمير عند استغلالها. وبالنظر إلى أن الكراهية الشائعة هي عاطفة قوية تجمع بين أكثر العناصر غير المتوافقة، فإننا ندرك بشكل أفضل كيف يمكن للكراهية المذهبية اليائسة بشكل متزايد أن تصيب مختلف المجتمعات وتعبئها ضد بعضها.

التعصب المذهبي:

نكرر القول كما كانت المذاهب ظاهرة طبيعية، فإن أتباع المذاهب هم أيضاً ظاهرة طبيعية. والسبب الرئيس وراء هذا الأمر الطبيعي هو أن يولد المرء داخل بيئة المذهب ونتيجة لهذا التقدير الإلهي غالباً تكون المذاهب مستمرة. ويصبح الشخص المولود في أسرة أو بيئة أو منطقة جغرافية ذات انتماؤ مذهبي عضواً في هذا المذهب، وتتحوّل هذه التبعية إلى هوية، وهذه الهوية عادة ما تكون دائمة. صحيح أن هناك حالات لتغيير المذهب، لكنها غالباً ما تكون استثنائية في نهاية المطاف، بحيث يصبح المذهب واحداً من الهويات العائلية والانتماؤات العرقية والدينية، إذ يتخذ المرء مكانه من خلال الإجابة عن الأسئلة المنطقية: «من أنا / مِمَّنْ أنا؟» ومن الطبيعي أن يكون للناس والجماعات بيننا هوية مشتركة لها الأولوية في حياتنا.

يقول كونولي: «الهوية تتطلب تنوع الوجود لضمان سلامته وهي تحول التنوع إلى تنوع آخر»^(١) هذا الوضع فطري عالمي بما في ذلك عملية «خلق آخر»، وهو تعبير عن أن «كل شيء قائم بضده» ومن الضروري، أن يكون الموقف تجاه «الأخر» والطريقة التي يتصرف بها تختلف من شخص لآخر ومن مجتمع لآخر. على سبيل المثال إذا أدى الوعي الوجودي إلى احتقار الآخرين وإذلالهم، فيدل على وجود مشكلة هنا^(٢). إذا تابعنا موضوع الهوية المذهبية، فهذا الموقف السلبي تجاه الآخر يحول اتباع المذهب، من أمر طبيعي الي مرض يسمى «التعصب المذهبي».

يمكننا تعريف التعصب المذهبي على النحو التالي: إعلان أتباع المذهب في دين ما تفسيراً خاصاً لهذا الدين يخرج المؤمنين الذين ليسوا منهم من دائرة الإيذان إلى دائرة الضلال، ويتم ذلك عن طريق إقامة تضامن عضوي قوي فيما بينهم، والأهم من ذلك التمييز ضدّهم في الأمور الاجتماعية والسياسية والثقافية وحتى في المسائل اليومية، قد ينظر في الواقع إلى اتخاذ موقف مذهبي «في مواجهة المذاهب الأخرى» على أنه تصرف غريزي تحكيمي من الناحية النظرية، ولكن الحقيقة أن الدين يمثل هوية فوق المذهبية، فإذا تحدثنا عن المسلمين، فالإسلام هوية فوق كل هوية مذهبية أخرى. يقول الله تعالى في القرآن الكريم، ﴿هُوَ سَمَّاكُمْ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلِ وَفِي هَذَا لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ﴾ [الحج: ٧٨] الهوية الإسلامية التي يضعها الله لا تترك دون شك وراءها هوية أخرى.

التعصب المذهبي كعامل للتفرقة:

المذهبية في هذه الحالة هي التفرقة نفسها. قال الله تعالى خطاباً لنبيه ﴿إِنَّ الَّذِينَ قَفَرُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شَيْعًا لَسْتُ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ إِنَّمَا أَمْرُهُمْ إِلَى اللَّهِ تُرِيدُتَهُمْ بِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ﴾ [الأنعام] إذا إدانة الله «الانفصال الجماعي» ﴿وَكَانُوا شَيْعًا﴾ في هذه الآية، هل يقصد به اتباع المذاهب التي أطلقنا عليها أمراً طبيعياً؟. إذا نظرنا إلى الموضوع في السياق القرآني فإنه يرى أن الإدانة والتوبيخ في هذه الآية تطلق على «التعصب المذهبي» وليس إلى «اتباع المذاهب»، ويبدو أن الاختلاف في أمور الدين هو سنة الله الحتمية ونتيجة لذلك وجدت المذاهب، حتى التعصب المذهبي يبدو أمراً فطرياً في التكوين الخلقى، وبعبارة أخرى هو القانون الطبيعي في هذا العالم وجزء من الاختبار الإلهي^(٣). كما مر في الآية: ﴿قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ فَلَوْ شَاءَ لَهَدْنَاكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [الأنعام: ١٤٩] قال تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَأَسْتَبْشِرُوا الْخَيْرَاتِ﴾ [المائدة: ٤٨]، وقال تعالى في آية أخرى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَرَاؤُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾ [هود]،

William E. Connolly, Kimlik ve Farklılık: Siyasetin Açmazlarına Dair Demokratik Çözüm Önerileri, (٢) çev. Ferma Lekeşizalın, İstanbul, 1995, s. 93

Hasan Onat, «Kimlik-Teoloji ilişkisi Bağlamında Alevilik-Bektaşilikle İlgili Kimlik Tartışmaları» انظر: (٣) «Üzerine», Alevilik – Bektaşilik Araştırmaları Dergisi, 1 (2009), s. 20

(٤) انظر: Bekir Topaloğlu, Kelam İlmî, İstanbul, 1988, s. 160

ويقول الله تعالى في الآية التي بعدها ﴿إِلَّا مَنْ رَجَعُوكُمْ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لِأَمَلَانَ جَاهِلْمٍ مِنَ الْجَنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾ [هود: ٦١]. يفسر العلماء ﴿وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ﴾ بـ«إن الله خلق البشر ليختلفوا»^(٥).

يجب أن تحدث النزاعات أولاً لكي يتم التخالف في عالم الابتلاء. فالكائنات التي تفكر بشكل موحد ولا تختلف فيما بينها وتذهب دائماً على نفس الخط ليست بشراً فعلياً بل هي الملائكة فقط. وتخلص التفسيرات الإلهية لهذه الآيات إلى أن النزاعات والتفرقة وسيلة لاختبار البشر. أولئك الذين يطيعون أوامرهم ﴿وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا﴾ [آل عمران: ١٠٣] هم الذين نجحوا في الاختبار.

إن الاختلاف الذي هو في الحقيقة مصدر للرحمة وإثراء للعقول بتطوير أفكار بديلة مشروعة وبتهيئة الحياة الدينية والدينيوية، يصبح سبباً للاضطهاد والظلم في أيدي متعصبي المذاهب. لأن المتطرف في المذهب يقيم المذهب مكان دينه، ويرى أتباع مذهبه فقط هم إخوانه في الدين. حيث تنصب كل جهوده على الانتصار لمذهبه ولا يتردد لحظة في إنفاق مبالغ طائلة في سبيل ذلك، هذا الإنفاق هو الصدقة الأكثر ثواباً بالنسبة له، فيقيم نظام تعليم مؤسس على المذهب فقط ويهمل ما عداه فتكون النتيجة أن الفرد الذي يتخرج في هذا النظام يصبح متعصباً لمذهبه أشد التعصب ويرى أتباع المذاهب الأخرى وكأنهم أتباع دين آخر، ويهدف إلى تكثير أتباع مذهبه حيث يركز كل همهم في هذا الصدد ولا يبالي بانعكاس تصرفه المتطرف تجاه الآخر، حيث لا يعتقد أنه يتسبب في إثارة الفتنة، لا يحسب أنه سوف يتعرض لموقف مضاد له من الطرف الآخر.

التكفير هو الصورة الأكثر وضوحاً للتعصب المذهبي. إن الفكرة التكفيرية التي تستثني المسلمين من الإسلام في ضوء رؤيتهم المذهبية ثم تبيح في الخطوة التالية استخدام العنف ومصادرة الأموال والقتل بحجة الإسلام تجاه المعارض وعندما ننظر إلى التاريخ، نرى أن الصراعات المذهبية أمر عارض استثنائي، ففي معظم الأوقات كان المسلمون قادرين على العيش بسلام في أي مذهب ما لم ينخرطوا في تعصب مذهبي، ولم يرفض بعضهم بعضاً، واحترموا مذاهبهم وتزوجوا من بعضهم، وصلوا في مسجد واحد وراء بعضهم.

وعندما أصبحت الخصومات السياسية على الساحة الإسلامية استغل السياسيون هذه الخلافات المذهبية لصالحهم من وقت لآخر، فهم يعرفون القوة التدميرية الحارقة للتعصب المذهبي، لذلك فهم يريدون استغلاله. إن ظهور الأضغان المذهبية ليس ناشئاً عن اختلاف المعتقدات الدينية بقدر ما هو ناشئ عن اقتسام الموارد والسيطرة عليها، فمن الطبيعي دفاع الإنسان عن هويته المذهبية والعقدية حينما تتعرض لخطر التعصب والتحيز والتمييز من قبل هويات مذهبية أخرى^(٦) فليست تعبئة أعضاء المذهب في بيئة ضاغطة لرفع التعصب

Topaloğlu, *Kelam İlmî*, s. 160-1; Ahmet Saim Kılavuz, "Dini Açısından Mezhepleşme ve Gruplaşma", (٥) [H. Hökelekli, V. Bilgin (ed.), *Kur'an ve Toplumsal Bütünleşme*, Bursa, 2015] içinde, s. 221-2

Murat Paker, "Psikolojik Açısından Önyargı ve Ayrımcılık", [Kenan Çayır, Müge A. Ceyhan (ed.), (٦) *Ayrımcılık: Çok Boyutlu Yaklaşımlar*, İstanbul, 2012] içinde, s. 48-50; Paker, "Önyargı ve Ayrımcılığa İlişkisel Psikanalitik Bir Bakış", *a.g.e.* içinde, s. 57-8; Amin Maalouf, *Ölümcül Kimlikler*, çev. Aysel Bora, İstanbul, 2008, s. 17-9

المذهبية بهذه الطريقة وفقاً لهدف سياسي. يسجل هذه الصراعات لأغراض سياسية في التاريخ بالحروب المذهبية.

ما الذي يمكن عمله ضد التعصب المذهبي؟

- أ. العلماء والمثقفون هم نبض المجتمع. عندما يتطرفون يتطرف المجتمع. ينبغي أن لا يفقدوا رباطة جأشهم. يجب أن تقود الأنشطة التي تقلل الضغط باستمرار.
- ب. يمكن أن تفيد الأفكار المعتدلة التي يقدمها العلماء والمثقفون والسياسيون في البيئات المتوترة.
- ج. يجب على العلماء المختلفين في الرأي أن يجتمعوا في كل فرصة سانحة، فغالباً ما يخفف الحوار من الجمود القائم، حيث طرح المشكلات بصراحة وبكل موضوعية، وبلا عدوانية أو إقصاء.
- د. بقاء التعصب المذهبي بحجة التكفير، أو التمسك بسلاح التكفير بحجة التعصب المذهبي، يعد كل منها تصرفاً متناقضاً ذا تفريط لا يمكن استخدامها مبرراً في القضية، ولا يفيد شيئاً أكثر من زيادة التوتر.
- هـ. يجب أن يدرج التكفير والتعصب المذهبي في نطاق جرائم الكراهية، ويجب أن يعاقب كل من يرتكبها، ويمكن أن يساعد العلماء في هذا الأمر.
- و. يجب في مراحل التعليم الديني الانتباه إلى «الالتزام غير المشروط بالنصوص القديمة حرفياً» والتي تعد مستنداً لكل من الجماعات التكفيرية والتعصب المذهبي مع أنها نصوص غير إلهية ولا نبوية، بغض النظر عن أنها تأليف ثمينة قام به علماء أجلاء.
- ز. قدرتنا على تصميم يومنا هذا من خلال سلسلة من الروايات حول «الذكريات الميرة الماضية» التي شوهدت في التكفير والتعصب المذهبي وأخبار المستقبل وأكثرها عن نهاية العالم، مهم بالنسبة لموضوعنا، صحيح أن المسلمين هم المسؤولون من اليوم عند الله لذا عليهم أن يقبلوا حقائق الوضع الحالي وأن يعينوا أسلوبهم السياسي وفقاً لذلك.

المذاهب والتعصب المذهبي بين نظريات الحداثة وما بعد الحداثة:

الحداثة التي تجعل الهويات العامة الشاملة والجماعية مطلقة، تنتقد اتباع المذاهب رغم كل طبيعتها لعدم عقليتها وتماسكها. وفقاً لما بعد الحداثة، لم يعد وجود الهويات المشتركة ممكناً، ولهذا السبب من الضروري توفير مساحة لكثير من الهويات الفرعية مثل المذهبية. من المتوقع أن يتغلب المسلمون الذين يفكرون في مشكلة التعصب المذهبية والحلول على هذه المعضلة الحداثة ما بعد الحداثة؛ لأنه مع نهج ما بعد الحداثة، فإن هوية مذاهب معينة ستقوض هوية الإسلام العالمي وتفتح مساحة من الحرية لنفسها على حسابها، وإن جاز التعبير تمزقها فهي بالتأكيد ليست إسلامية. ولكن في الوقت نفسه، مهما كان سبب تجاهل أو القضاء على الهويات النمطية للهوية المذهبية الطبيعية كنهج حديث موحد ليس عدلاً ويثير الاضطهاد.

أما مركز هذا التناقض هو قبول التعددية والاختلافات المذهبية. يحق للمسلمين والجماعات أن يروا مذهبهم مذهب حق ويعملون على نشره. بالطبع سيظل كل شخص يقول إن الطريق الذي يحمله هو طريق النجاة. لكن في الوقت ذاته لا يحق له أن يخرج أتباع المذاهب الأخرين من الإسلام وتنتهك حرياتهم الأساسية.

الموقف الإسلامي الصحيح حول ﴿وَأَنَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾ من المعروف أن هناك العديد من الأمثلة الجيدة على هذا السلوك المثير في حياة الرسول ﷺ أسلوب تقاربه إلى المنافقين هو أيضا ينير طريقنا. إنه واجب ديني للحفاظ على المجتمع الإسلامي طالما أن المتحدثين بالإسلام لا يفسدون ويعيشون في سلام معاً ولا يخلقون الفوضى. يدخل القانون حيز التنفيذ في النضال مع الفوضى والفساد وينفذ القانون والعقوبات. أبعد من ذلك يجب ترك موضوع الإيمان لصاحب الحق فيه وهو الله. وسيعطي الله الحكم في الآخرة.

إن المبدأ الداعي لوحدة الأمة والقاتل بـ «عدم جواز تكفير أهل القبلة» هو ذو قيمة بالغة الأهمية في الماضي والحاضر والمستقبل للحفاظ على الأمة مع وجود الاختلافات، ولكيفية إدارة هذه القضية البالغة الأهمية والتي يحتاج المسلمون لحلها بشكل عاجل، يجب أن يكون التركيز على هذا الموضوع بإبراز طرائقه وقيمه بحيث يكون ذلك من المهام الأساسية.

المراجع:

- Connolly, William E. Kimlik ve Farklılık: Siyasetin Açmazlarına Dair Demokratik Çözüm Önerileri, çev. Ferma Lekesizalın, İstanbul, 1995.
- Kılavuz, Ahmet Saim, "Dini Açıdan Mezhepleşme ve Gruplaşma", [H. Hökeleli, V. Bilgin (ed.), Kur'an ve Toplumsal Bütünleşme, Bursa, 2015.
- Maalouf, Amin, Ölümçül Kimlikler, çev. Aysel Bora, İstanbul, 2008.
- Onat, Hasan, "Kimlik-Teoloji ilişkisi Bağlamında Alevilik-Bektaşilikle İlgili Kimlik Tartışmaları Üzerine", Alevilik – Bektaşilik Araştırmaları Dergisi, 1 (2009).
- Paker, Murat, "Psikolojik Açıdan Önyargı ve Ayrımcılık", [Kenan Çayır, Müge A. Ceyhan (ed.), Ayrımcılık: Çok Boyutlu Yaklaşımlar, İstanbul, 2012.
- Paker, Murat, "Önyargı ve Ayrımcılığa İlişkisel Psikanalitik Bir Bakış", Kenan Çayır, Müge A. Ceyhan (ed.), Ayrımcılık: Çok Boyutlu Yaklaşımlar, İstanbul, 2012.
- Topaloğlu, Bekir, Kelam İlimi, İstanbul, 1988.

İslam Ortak Paydası ve Mezhep Gerçeği

Hasan ONAT*

Özet

Gerek tarihi süreçte gerekse içerisinde bulunduğumuz şu günlerde İslam aleminde meydana gelen hadiseler, mezhep olgusunun önemini ortaya koymaktadır. Mezheplerin tamamı Hz. Peygamberin vefatından sonra ortaya çıkmış beşeri oluşumlardır. Mezheplerin varlığını inkar etmek veya hiç yokmuş gibi davranmak gerçeklerden kaçınmak olacağı gibi, onları din ile bütünleştirmek de büyük bir yanılğı olacaktır. Günümüz dünyasında din alanında yaşanan problemleri anlama ve bu meselelere çözüm üretebilmenin en önemli yollarından biri mezhep gerçeğini doğru anlamaktan geçmektedir. Bunun için Mezheplerin tarihi süreçte ortaya çıkan beşeri oluşumlar olduğunun farkına varmak, Kur'an'ın ortaya koyduğu kurucu ilkeler çerçevesinde konuyu anlamlandırmak gerekmektedir.

Anahtar Kelimeler: Ortak Payda, Mezhep, Fırka, Din, Tevhid, Tekfir

Commonality of Islam and the Truth of Sects

Abstract

The importance of the sects emerges when considered history and contemporary events on the Muslim world. All of the sects are the organizations established after the death of the prophet Mohammed. Ignoring the sects or shutting our eyes to it can be considered as escaping from reality but at the same time considering sects as the essence of religion will result us to a problem. Understanding the problems on the field of religion in our age and offering solutions for them are strictly related with analyzing the fact of sects truly. For that reason, it is necessary to realize that the sects are social facts and the Quran is the only milestone to explain it.

Keywords: Commonality, Sect, Religion, Tawheed, Takfeer

Giriş

İslam, her şeyden önce bugün bir milyar altı yüz milyondan fazla insanın inanç dünyasını şekillendiren ve dünya görüşüne temel teşkil eden bir dinin adıdır. İslam denildiğinde akla bir inanç sistemi, buna bağlı olarak oluşan ibadetler, ahlak; bu dinin ve dünya görüşünün ürettiği kültür ve medeniyet gelmektedir. İslam'ın

* Prof. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Mezhepleri Tarihi Ana Bilim Dalı., onat@divinity.ankara.edu.tr.

içeriğine yüklenen, hem birbirinden bağımsız, hem de birbiri ile irtibatlı bu zengin anlam kümeleri, zaten muğlak olan, tanımını üzerinde ittifak edilmemiş “din”i daha fazla “muğlak” hale getirmektedir. Belki de bu yüzden Müslümanlar, “İslam”ın ne olduğu konusunda bir “icma” gerçekleştirememişlerdir. Her bir Müslümanın kendine has bir İslam anlayışının olması, insanın varlık yapısının gereğidir; tabii bir durum olarak anlaşılmalıdır. Ne var ki farklı anlayışlar zaman zaman toplumsal bir boyut kazanmakta, hatta kurumsallaşabilmektedir. Öyle ki İslam’ı temsil iddiasıyla ortaya çıkan mezhep, cemaat ve tarikatlar oluşmakta; İslam’ın kurucu ilkeleriyle organik bağlar zayıflamakta, bu tür oluşumlar dinin önüne geçebilmektedir. Bir zenginlik olması gereken farklı anlayışlar İslami bütünlüğün görülmesini engellemektedir. Görüş ayrılıklarının, farklı düşüncelerin zenginlik olabilmesi için, en azından bir “İslam Ortak Paydası Bilgisi ve Bilinci”ne ihtiyaç vardır. Günümüzde bu bilinç eridiği için dinin “sembolik birleştiricilik”, “toplumsallaştırma”, “anlamlandırma” gibi temel işlevleri, dinin yerine ikame edilen mezhep, cemaat, tarikat gibi beşerî / sosyolojik oluşumlara indirgenmiş; din birleştirmek yerine ayrıştırmaya, birtakım ayrılıkçı oluşumlar din üzerinden meşruiyet sağlamaya başlamıştır.

Diğer taraftan insanın sosyal bir varlık olmasının doğal sonucu olarak oluşan mezhep, cemaat, tarikat vb. oluşumlar, seçkin bir “fırkayı naciye” (kurtuluşa eden fırka) algısı etrafında sadece kendi gruplarını merkeze alarak, diğer Müslümanları ötekileştirme yoluna gitmişlerdir. Bu durum, Müslümanların grup, mezhep, cemaat, tarikat adına birbirlerini tekfir etmelerini kolaylaştırmıştır. Tekfir ise, Müslümanların yaşadığı coğrafyada akan kanı, hatta masum insanların hunharca katledilmesini meşrulaştıran bir araç haline gelmiştir. Bugün hangi şekilde olursa olsun, İslam adına herhangi bir şey yapılacak ise, yapılması gereken ilk iş akan kanı durdurmaktır. Özellikle masum insanların kanı, bütün insanlık için bir kara leke olmanın ötesinde, insanlığı boğabilecek bir dipsiz göle dönüşmektedir. Müslümanlar, üstelik de kendi üretmedikleri silahlarla birbirlerini öldürmekte, ölen de öldüren de “Allahu Ekber” diye bağırılmaktadır. Bir tek insanın haksız yere öldürülmesinin bütün insanlığın öldürülmesine eşdeğerde olduğu (5/32) gerçeği hiç kimsenin umurunda değildir. Öyle ise, ilk yapılacak iş, akan kanın meşrulaştırılmasının önüne geçmektir. İslam Ortak Paydası ile ilgili bir farkındalık yaratılmadan, böyle bir şeyin mümkün olabileceğini düşünmek biraz zor görünmektedir.

Tekfir mekanizmasının ahlaksızca işletilmesi, Müslümanlar arasında eleştirel yaklaşımın ve eleştirel düşüncenin gelişmemesinin de sebeplerinden birisidir. Tekfirin geriye doğru işletilmesi geçmişin doğru anlaşılmasını engellemekte; tekfir korkusu bırakın doğruyu, yanlış sorgulamayı, nefes almayı bile güçleştirmektedir. Oysa Kur’an, insanı ilgilendiren her konuda bilgi ve belge ile hareket edilmesini, bilinmeyenin peşinden gidilmemesini (17/36), öğrenmeye açık olunmasını, her sözü dinleyip, anlayıp en güzeline, en doğrusuna uyulmasını (39/18) istemektedir. Kur’an’ın istediği iman bilgi temellidir; bir kimse imanla ilgili

bilgiler aklına yattığı için mü'min olur. İman, birtakım dogmalara körü körüne inanmak demek değildir. İman akıl ve hür irade ile gerçekleşir. Tekfir'in önüne geçebilmek için "iman"ın sadece Allah ile insan arasındaki bir iş olduğunu, hiç kimsenin bir başkasının imanını sorgulama hakkı ve yetkisinin olmadığı; İslam'ın hiç kimseye bir başkasını Müslümanlaştırma gibi bir görev vermediğini bilmemiz ve kabul etmemiz gerekmektedir. İman bireyseldir; "dinde zorlama yoktur" (2/256); dileyen iman eder, dileyen inkâr eder...

İslam'ın temel kurucu ilkesinin Tevhid olduğunu ve imanın da bireysel olduğunu doğru anlayabilirsek, tekfir mekanizmasının en azından keyfi bir şekilde işletilmesinin, insanların bu kadar kolaylıkla, din adına birbirlerini öldürmesinin biraz da olsa önüne geçebiliriz diye düşünmekteyiz. Bütün peygamberlerin çağrısının özünü oluşturan Tevhid'in merkezi yerinin göz ardı edilmesi, hemen her şeyin, özellikle de geleneğin dinleşmesi gibi bir sonuç doğurmaktadır. İslam'ın erken döneminde ortaya çıkan, farklı yorumlarla yeterince tartışılan amel-iman ilişkisi, geçmişteki tartışma ve yorumlar göz ardı edilerek sadece tekfiri besleyecek şekilde yeniden güncellenmektedir.

Müslümanların Hz. Peygamber'in vefatından sonra içine sürüklendikleri siyasi çatışmalar, o zamanki koşullarda büyük günah ve amel-iman ilişkisi ile tartışmaları doğurmuştur. Bu süreçte, bu tartışmaların da katkısıyla Haricilik, Mürcie, Mu'tezile gibi mezhepler kendi görüşlerini sistemleştirme imkânı bulmuştur. Bu tür tartışmaları, bu süreçte üretilen fikirleri ön yargılardan arınmış olarak anlayıp yorumlayabilirsek, günümüz açısından yararlı olacak birtakım dersler çıkartabiliriz. Ne var ki, geçmişin kutsallaştırılması, grup, mezhep, cemaat, tarikat adına kendileri gibi düşünmeyenleri ötekileştirmek isteyenlere, istedikleri malzemeyi bulma imkânı sağlamaktadır. Oysa bu tartışmalar ve ortaya çıkan tecrübeler, amel ile onun yerine getirilmesinin farklı olduğu konusunda bizi aydınlatabilirdi. Ebu Hanife'nin "bir kimse mü'min olduğu için namaz kılar; namaz kıldığı için mü'min değildir." şeklindeki tespitini de daha iyi anlayabilirdik. Bir kimsenin namaz kılmayıp kılmadığı, sadece kendisini ilgilendiren bir meseledir. Kur'an'da namaz kılmayan kimse ile ilgili herhangi bir dünyevi müeyyide yoktur. Allah hiç kimseye "namaz müfettişliği" gibi bir görev ve sorumluluk da vermemiştir. İslam Ortak Paydası bilinci gelişmeyince, bazı insanlar kendilerini unutup, başkalarını Müslümanlaştırma veya İslam'ı temsil etme gibi işlere kalkışabiliyorlar. Daha da kötüsü siyaset, insanları Müslümanlaştırma aracı, din de bir tür siyasal ideoloji haline getirilebiliyor...

İşin gerçeği, İslam coğrafyasını sınımsız sarmış olan şiddet sarmalının arkasında yatan en mühim sebeplerden birisinin iktidar kavgası olduğu açık seçik görülebilmektedir. Tekfir mekanizması, bu "güçlü olanın hayatta kalacağı" kuralına göre işleyen savaşta ölümü ve öldürmeyi meşrulaştıran bir enstrüman olarak işlev görmektedir. Sorunun, büyük ölçüde "ezilmişlik" in de etkisiyle, siyasi gücü, iktidar gücünü ele geçirmekle ilgili olduğunu düşünmekteyiz. Hiç kuşkusuz siyaset bir çözüm yoludur; hem de en etkili çözüm yolu olduğu bile söylenebilir.

Fakat siyaset tek çözüm yolu değildir. İslam coğrafyasının hemen her yerinde siyasetin toplumu değiştirme ve dönüştürme yolunda tek çözüm yolu olarak görüldüğünü söylemek mümkündür. Bu bağlamda İslam'ın siyasi meseleleri insanın sorumluluğuna bıraktığı gerçeğinin fark edilmesinin, siyasi şiddetin meşrulaştırılmasını önleyeceği için, şiddet sarmalından çıkışı kolaylaştıracağı düşünülmektedir. İslam Ortak Paydası Bilinci yeniden inşa edilebileceği takdirde "devletin dininin adalet" olması gerektiği daha iyi anlaşılabilir, Müslümanlar enerjilerini birbirleri ile uğraşarak harcamak yerine daha verimli kullanabilecekler, Kur'an'ın ifadesiyle "salih amel"i gerçekleştirebilecek ve yeniden özne olabilmek için harekete geçebileceklerdir. Bunun için de ilk adım İslam'ın bilgi boyutu ile ilgili bir farkındalık yaratmaktan geçmektedir.

1. İslam Ortak Paydası'nın Bilgisel Temelleri ve Tarih Bilinci

Müslüman olmak, her ne kadar İslam'ı hazır bulanlar pek farkında olmak istemez iseler de, İslam hakkında bilgi sahibi olmaya bağlıdır. Hem insanın bir bilgi varlığı olması, hem de Kur'an'ın bilgiye, belgeye ve öğrenmeye yaptığı vurgu, imanın bile bilgi temelli olmasını gerektirmektedir. Bu konuda ciddi sorunlarımız olduğu açık seçik ortadadır. İslam'ı bilmesi gerekenlerin bile yeterince bilgi sahibi olduğunu söyleyebilmek, maalesef pek mümkün değildir. Bilgi sahibi olanların önemli bir kısmı da, malumata mahkûm olmaktan bir türlü kurtulamamaktadır. Daha vahim olan ise, zaman zaman cehaletin din ile meşrulaştırılmaya çalışılmasıdır. Kur'an'ı anlamak yerine onun manasının da Allah'tan geldiği (ledünni ilim) şeklindeki batını nitelikli iddiaların, aklın ve bilimin küçümsenmesine kapı aradığı görülmektedir. Maalesef, böyle bir anlayışın Kur'an'ın devre dışı bırakılması anlamına geldiği hiç tartışma konusu olmamaktadır. İslam Ortak Paydası Bilinci'nin erimesinde de, Müslümanların sağlıklı bir uzlaşma kültürü yaratamamasında da, özellikle son iki asırdır medeniyet yarışının dışında kalmalarında da dinin bilgi boyutu ile ilgili sorunların etkili olduğunu düşünüyoruz.

İslam hakkında doğru bilgi sahibi olmak her şeyden önce Müslüman olmanın beraberinde gelen bir sorumluluktur. İslam'ın öngördüğü iman bilgi temellidir. İmanın gerçekleşebilmesi, iman edilecek hususun bilinmesine bağlıdır. Bu bilgi akıl sahibi insanın aklına yatarsa, doğruluğu ve güvenilirliği konusunda yeterli delil bulunursa, bilgi sahibi kimse, imanı ve iman edilecek hususları makul ve anlamlı bulduğu için, kendi hür iradesiyle Müslüman olur. Esas itibarıyla iman meselesi, nasıl anlaşılırsa anlaşılınsın, nasıl ifade edilirse edilsin, nihai aşamada Tanrı ile insan arasındaki bir meseledir. Kimin gerçekten iman edip etmediğini sadece kişinin kendisi ve Tanrı bilir. Bu bakımdan İslam ne taklidi imana kapı aralar; ne de mezhep, cemaat, tarikat adına imana yer açar. Her insan, şayet iman etmek istiyorsa, iman esaslarını makul ve anlamlı buluyorsa, bu konu ile ilgili deliller onu ikna etmiş ise, hiçbir baskı altında kalmadan, kendi hür iradesiyle iman etmeye

karar verebilir ve Müslüman olur. İman hususunda herhangi bir aracının Tanrı ile insan arasına girmesi de mümkün değildir.¹

Diğer taraftan Hz. Muhammed'in vefatından sonra Müslüman olan her insan İslam'ı, kendisinden önce Müslüman olmuş bulunanların anlayış biçimlerinin etkisi ile, onlardan gördüğü şekilde anlamaya ve yaşamaya başlamış olmaktadır. Her ne kadar Kur'an değişmeden, bozulmadan daha sonraki nesillere ulaşmış ise de, Kur'an'ın anlaşılma biçiminde bile daha öncekilerin anlayışlarının etkisi olduğu kolayca anlaşılabilir bir husustur. Daha sonraki Müslümanlar hem İslam'ı hazır bulmuşlar hem de İslam'la doğrudan ilgili olmayan pek çok kültür ögesini, pek çok geleneği din gibi algılamışlardır. Elbette her nesil öncekilerin anlayış ve tecrübelerinden yararlanarak, kendi imkanları nisbetinde İslam'ı yorumlayacak, anlayacak ve yaşayacaktır. Bu süreçte birtakım yanlış yorumlar kurumsallaşabileceği gibi, İslam'ın çok önemseydiği bazı güzellikler de ihmal edilmiş olabilecektir. Geleneğe yer alan "bir erkeğe karşı iki kadın şahit" meselesi, Kur'an'daki özel bir durumun, biraz da zorlama ile genelleşmesi ve gelenekleşmesine örnek verilebilir. Aynı şekilde Kur'an boşanma konusunda iki şahit isterken (Talak suresi) boşanma erkeğin iki dudağının arasında terkedilmiştir. Oysa evliliğin meşruiyeti nasıl nikah ile, yani hukuk güvencesi ile sağlanabiliyorsa, evliliğin bitmesi de ancak hukuki yolla ve hukuk güvencesi altında gerçekleşmek durumundadır. İslam'ın tarihsel akış içinde oluşan anlaşılma biçimlerinin, gelenekleşen anlayışların, belirli bir zamana ve mekana özgü anlayışların din gibi telakki edilmesinin önüne geçilmesi, ancak sağlıklı bir tarih bilgisi ve bilinciyle ve eleştirel düşünceyle mümkün olabilecek bir husustur. İslam'ın her türlü anlaşılma biçimi ve buna bağlı ortaya çıkan kurumsal yapılar hiçbir şekilde İslam'la özdeşleştirilemez.

Hayat tıpkı bir nehir gibi değişerek, dönüşerek, farklılaşarak ve her an yeniden oluşarak devam etmektedir. Hayatın insanla ilgili boyutunda başta "din" olmak üzere hemen her şeyin insan belleğinde inşa edilen, üstelik her daim yeniden inşa edilen, gerçekler üzerine kurulduğu iddia edildiğinde bile içinde mutlaka "yorum" barındıran, adına bazen kültür, gelenek de denilebilen bir yönü vardır. En değişmez denilenler bile insan belleğinde yeniden yaratılmış olmaktadır. Bu gerçek "din" gibi paradigma işlevi de gören, esasında soyut olmasına rağmen, kurumsallaştığında bir anlamda somutlaşan oluşumlarda daha bir önem kazanmaktadır. Gündelik hayatta "din" veya "dinsel" olarak anlamlandırılan ve tanımlanan bilgi, eylem, tutum, tavır vb. hususlar hakikaten "din" mi? Karşımızda daha önemli bir soru ve sorunlar yumağı var: Belleğimizde yer bulan "bilgi" dediğimiz her şey -her ne ise- gerçekten bilgi midir? Bilgi ise hakikatle ne kadar örtüşmektedir? Bildiklerimiz gerçekten doğru mudur? Sadece zihnimizde var olan bilgilerin doğru olup olmadıklarını nasıl bilebiliriz? Bu ve benzeri sorular bizi

¹ Maturidi'ye göre "iman bir dini davranıştır, dinler de inanılan ilkelerden ibarettir." (Maturidi, 2002, 292); imanın yeri de onun oluşabilmesi için hiçbir cebrin, zorlamanın, baskının etkin olamayacağı tek yer olan insanın aklidir, kalbidir. (Maturidi, 2002, 492, 493)

bildiklerimizin mahiyetini, ne kadar doğru olup olmadıklarını sorgulamaya; doğru, sağlam, güvenilir bilginin ölçütlerini aramaya sevk etmektedir. Bu bağlamda Maturidi'nin *Kitabu't-Tevhid*'in giriş kısmında asırlar önce ortaya koymuş olduğu epistemolojik yaklaşım gerçekten ufuk açıcı ve yol gösterici niteliktedir. Ona göre bilginin kaynağı ya beş duyu (ıyan), ya "ahbar" yani bizden önce üretilmiş olan ve bize ulaşan her türlü bilgi, haber ya da akıldır. Biz her üç kaynaktan bize ulaşan her türlü bilginin nihai aşamada doğru olup olmadığını akılla bilebiliriz. (Maturidi, *Kitabu't-Tevhid*, 9-15.) Konumuz bağlamında özetleyecek olursak; din alanındaki bütün bilgiler ya ilahi kaynaklıdır, Tanrı'dan geldiğine inanılır veya beşerî bilgidir. İslam açısından vahiy muamelesi yapılabilecek bütün bilgiler Kur'an-ı Kerim'de toplanmıştır. Kur'an'ın dışındaki her türlü bilgi, hangi kaynaktan yer alırsa alsın, kimden gelirse gelsin beşerî bilgidir; sonuna dek her türlü tenkit ve tahlile açıktır. Kur'an'da dili beşer ürünü olan Arapça'dır; Kur'an'ın her türlü anlaşılma ve yorumlanma biçimi de beşerî olmak durumundadır. Allah "insan"ın diliyle "insan"a hitabetmiştir. Kur'an'ı adaletle, doğru anlamaya çalışmak da hayat sınavının en mühim unsurlarından birisidir.

İslam Ortak Paydası bilinci yeniden inşa edilecek ise, belirleyici bilgi kaynağı vahiy, yani Kur'an-ı Kerim ve akıl olmak durumundadır. Allah akla destek olsun diye vahiy göndermiştir. Aklın ve vahyin adalet bilinciyle gerçekleşecek olan iş birliği insanın ihtiyaç duyduğu güvenilir bilginin alt yapısını oluşturacaktır. Akıl, insanı ilgilendiren her yerde neyin akla uygun olup olmadığını bilir. Herhangi bir hususun aklın sınırlarının ötesinde olup olmadığı da akıl tarafından bilinebilir. Ancak aklın yaptırım gücü yoktur; doğrunun ne olduğunu bilmek doğruyu tercih etmek ve doğru olanı yapmak anlamına gelmemektedir.

İşte aklın ve vahyin iş birliği hem İslam'ın doğru anlaşılabilmesi için gerekli olan güvenilir bilginin elde edilmesini, hem de Allah'ın istediği gibi "dosdoğru" (46/13) bir insan olmayı kolaylaştıracak motivasyonu mümkün kılacaktır. İşin gerçeği Kur'an'ın Allah kelamı olduğuna inanmak da böyle düşünmeyi gerektirmektedir. Kur'an Hz. Peygamber'in "en güzel örnek" olduğunu da belirtmektedir (33/21). Hz. Peygamber Kur'an ayetlerini dikte ettirmesine, yazdırmasına rağmen, kendi sözlerini yazdırmamış, yazılmasına da pek sıcak bakmamıştır. Bu bakımdan Hz. Peygamber'den bize intikal eden Kur'an'ın dışındaki her türlü bilgi beşerî bilgi kategorisinde yer almak durumundadır. Her şeyden önce Kur'an, Kur'an'ın dışındaki herhangi bir bilginin Kur'an'la eşdeğerde tutulmasına izin vermediği gibi, Hz. Peygamber de, onun güzide ashabı da Kur'an'ı Hz. Peygamber'in kendi sözleriyle de, başka bilgilerle de eşdeğerde tutmamışlardır. İslam Ortak Paydası'ndan söz edebilmenin ön koşulu, İslam'la ilgili bilgi kaynakları ile ilgili bir mutabakat sağlayabilmektir. Hz. Muhammed'in son peygamber olduğuna, onunla birlikte vahiy kapısının kapandığına inanmak, Kur'an'ın dışındaki hiçbir bilgiyi Kur'an'la eşdeğerde tutmamayı gerektirir.

İslam'ın ve Müslümanların geleceği açısından İslam ve İslam Ortak Paydası hakkında yeni bir farkındalık oluşturmak, gerçekten de hayati bir önem

taşımaktadır. Bunun başarılabilmesi için bazı hususlara daha dikkat çekmekte fayda vardır:

1. İslam'ın erken dönemi, yani Hz. Muhammed'in ve Sahabe'nin yaşadığı zaman diliminin doğru anlaşılması, bu dönemle ilgili müşterek bir tarih anlayışına ulaşılması gerçekten önemli bir ihtiyaçtır. Oysa Müslümanların Hz. Peygamber'den sonrası ile ilgili birbirinden farklı tarih telakkileri mevcuttur. Ehl-i Sünnet hilafet sıralamasını fazilet sıralaması olarak da kabul edip Hz. Ebu Bekir, Ömer, Osman ve Ali şeklinde belirleyip, bu zaman dilimini Asrı Saadet olarak kutsallaştırırken, Şia Hz. Ebu Bekir, Ömer ve Osman dönemini, Hz. Ali'nin hakkının gasbedildiği bir zaman dilimi olarak görür ve On iki İmam silsilesini icat ederek, onların yaşadıklarını zamanı idealize eder. Zeydiyye hilafetin en faziletli kişi olduğu için Hz. Ali'nin hakkı olduğunu, ancak Ebu Bekir ve Ömer'in hilafetlerinin de daha az faziletli olmalarına rağmen "meşru" olduğunu kabul eder. Hariciler için ise ideal dönem sadece Hz. Ebu Bekir ve Ömer dönemleridir; onlara göre Hz. Osman ilk altı yıldan sonra, Hz. Ali ise Tahkim'den sonra küfre düşmüştür. Tespit etmeye çalıştığımız bu gerçekler İslam'ın erken dönemi hakkında belirgin hale gelen, toplumda karşılığı oluşmuş bulunan farklı tarih inşaları ile ilgili tipik örneklerdir. İşin gerçeği, her mezhep erken dönemle ilgili kendi tarihini inşa etmiştir. Tuhaf olan hiçbir grup tarih telakkilerinin inşa edilmiş olduğunun farkında değildir. İslam'ın erken dönemi hakkında bile müşterek bir tarih inşa edilememiş, inşa edilmek istenmemiş ve bunun sorun olduğu ile ilgili tespitler yapılmamış, yapılamamış ise, Müslümanların birlik-beraberliklerinden söz etmek bir temenniden öteye geçemeyecektir. Kanaatimiz, geçmişte de, bugün de "ümme" algısının gerçeklere dayanmadığı, özellikle Türklerin arasında gelişen ümmetçi yaklaşımın bütünüyle ütöpik olduğu doğrudur. Zaman zaman diriltilmeye çalışılan "ümme" arayışlarının içi büyük ölçüde boştur. Bu sebepten bir İslam Ortak Paydası'ndan ve Bilinci'nden söz etmek ihtiyacı hissetmekteyiz. Bu ortak paydanın bilgisel temelleri sağlam, kurucu ilkeleri açık seçik olursa, ütopya boyutu gelişse bile, her zaman ayakları yere basacaktır.

2. İslam Ortak Paydası ile ilgili bir farkındalık yaratabilmek için "süreç" algısı ve "geçmiş" ile "tarih" arasındaki irtibata da dikkat çekilmesinde fayda olduğunu düşünmekteyiz. "Geçmiş" geride kalan her şey, yaşananların, olup bitenlerin tamamı anlamına gelmektedir. Tarih ise "geçmiş"ten daha sonraki nesillere intikal edebilen bilgi, belge ve bulgulara dayalı olarak "geçmiş"i anlama çabasının ürünü olan bir "inşa"dır; bir "söylem"dir. Her ne kadar "geçmiş" ve "tarih" zaman zaman birbirinin yerine kullanılan kavramlar olsalar da, asla birbiri ile örtüşmezler. Daha açık bir ifade ile, belirli bir zaman dilimi ile ilgili zihnimizde mevcut olan bilgiler, asla "geçmiş"in, "geçmiş"te olup bitenlerin tamamı anlamına gelmez... "Geçmiş"i yeniden yaşamak, yaşatmak; değiştirmek elbette mümkün değildir; fakat "geçmiş" hakkındaki düşüncelerimiz, anlayışımız her zaman diliminde yeniden inşa edilmektedir.

3. Müslümanların ondört asrı aşan tarihleri boyunca ortaya çıkan her mezhep, hatta her tarikat, her cemaat, bir şekilde kendisini Hz. Peygamber'in yaşadığı zaman dilimi ile irtibatlandırmak istemiştir. Bazen mezheplerin lehinde Hz. Peygamber'e hadis söylettirilmiştir; bazen de hasımlarını kötüleyebilmek için hadislere başvurulmuştur. Başlangıçta oldukça masum gibi görünen bu durum, farklı tarihlerin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Her mezhep kendi tarihini inşa ettiği zaman, ortak payda görülmez olabileceği gibi, mezheplerin kendilerini dinle özdeşleştirmelerine de kapı aralanmış olur.

4. İslam ortak paydasının doğru anlaşılmasının önündeki en ciddi engellerden birisi de, her mezhebin kendisini "Fırka-i Naciye" yani kurtuluşa ermiş olan yegane fırka olarak görmesidir. Hemen her mezhep, hatta her tarikat, cemaat, kendisinin meşhur 73 fırka hadisinde geçen "kurtuluşa eren tek fırka" olduğunu iddia etmektedir. Oysa, İslam, bireysel kurtuluşu esas alan bir dindir. Dileyen inanır, dileyen inkâr eder. Kimse kimsenin günahını çekmez. Zerre kadar hayır işleyen de, şer işleyen de karşılığını görecektir. Çünkü insan için dünya ve ahirette, ancak "hak ettiğinin karşılığı" vardır. Bu doğrultuda, "Dört Hak Mezhep" ifadesinin de, esas itibariyle siyasi bir belirleme ve yaşayan dört fıkhi mezhebe işaret ettiğini hatırlatmak istiyoruz. Aslında mezhepleri "hak", "batıl" diye tasnif etmek İslam'ın evrenselliği için ve Kur'an'ın kurucu ilkeleri ile pek bağdaşmaz. Çünkü, adı ne olursa olsun, bütün mezhepler beşerî oluşumlar olduğuna göre, her mezhebin doğruları ve yanlışları kendiliğinden mevcut olacaktır. İslam'da esas olan birey olduğu için de, belki bireyin görüşlerinin "hak" ya da "batıl" olduğu, Kur'an ölçüt alınarak dile getirilebilir.

5. Her ne kadar geleneğimizde fıkhi mezheplerin yanında bazı itikadi mezheplerden de söz ediliyor ise de, Kur'an'ı ve Hz. Peygamber'in örneğini esas aldığımız takdirde, İslam'da taklidi imana da, itikadi mezheplere de yer bulmak pek mümkün olmayacaktır. Ne iman esaslarına topluca iman, ne de mezhep, cemaat, tarikat adıyla topluca iman söz konusu olabilir. İman bireyseldir; dileyen inanır, dileyen inkâr eder. Bu tespitlerimiz insanların, söz düzeyinde de olsa amelde ve itikatta mezhepleri olduğunu söyledikleri gerçeğini değiştirmemektedir. "Olması gereken" ile "olan" arasındaki farkı görmezlikten gelmek doğru olmaz. Burada en nihai aşamada bireysel tercihlere saygı duymakla beraber, itikadi farklılaşmaların, zaman zaman yorum olmanın ötesinde, dinin yerini alacak kurumsal yapılara yol açtığına dikkat çekmekte fayda olduğunu düşünmekteyiz. Eğer yorumlara esas olacak, değişmeyen bir "kök"ten, "çekirdek"ten söz edilecek ise, işe Tevhid'den başlamak bir zorunluluktur.

2. Tevhid, İslam'ın En Temel Kurucu İlkesidir

İslam, en temelde Tevhid'i yani Allah'ın birliğine imanı esas alan bir dindir. Bu yönüyle İslam, Hz. Adem'den beri bütün peygamberlerin insanlığa sunduğu tek dinin ortak adıdır. Nitekim Kur'an, bütün peygamberlerin insanları Tevhid'e

çağırdığını belirtir. İslam, yeni bir din değildir; ancak, vahiy eksenli din geleneğinin son halkasıdır.

Hiç kuşkusuz Tevhid, İslam'ın özünü oluşturur. Ancak, Kur'an, Tevhid'in yanında öldükten sonra dirilmeye (Mead), peygamberlik kurumuna ve Hz. Muhammed'in son peygamber olduğuna inanılmasını da ister. Ancak Tevhid var ise, diğer iman esaslarına iman etmenin anlamından söz edilebilir. Temel belirleyici Tevhid olmaktadır. Bu bakımdan temel İslam ortak paydası denildiğinde akla gelecek olan Tevhid, hemen arkasından da Ahiret ve Nübüvvet inancı olmaktadır. Bir insan kim olursa olsun, nerede olursa olsun, hangi mezhebe, tarikata, cemaate bağlı bulunursa bulunsun, eğer Kur'an'da belirtilen bu temel esaslara inanyorsa Müslümandır ve İslam dairesi içindedir.

İslam ortak paydasının en temel belirleyici bilgi kaynağı elimizde bulunan Kur'an'dır. Bir meselenin iman esası olup olmayacağı, doğrudan Allah tarafından belirlenmektedir. Bu iman esasları ile ilgili bilgi boyutundaki ana çerçeve de yine vahiy tarafından belirlenmiştir. Bu demektir ki, bir insan Müslüman olmaya kendi hür iradesi ile karar vereceği gibi, iman konusundaki kurucu temel bilgiyi de yine Kur'an'dan almak durumundadır. Aynı şekilde ibadetler de doğrudan Kur'an tarafından belirlenmiştir. Hz. Muhammed ne yeni bir iman esası, ne de yeni bir ibadet getirmiştir.²

Kur'an'da mevcut olan İslam'ın temel kurucu ilkeleri aynı zamanda aklın da kurucu ilkeleridir. İnsan aklını kullandığı zaman doğruyu/ hakikati bulabilir. Akıl, her insana, her zaman doğruyu gösterir. Ancak, aklın yaptırım gücü yoktur. Doğruyu bilmek, doğruyu yapmak, doğru olanı tercih etmek anlamına gelmemektedir. Belki de bu yüzden insanın vahye olan ihtiyacı, varoluşsal bir ihtiyaç olarak karşımıza çıkmaktadır. Aklın bulabileceği doğrular, vahiy tarafından da desteklendiği zaman, doğru olanın gerçekleşebilmesi için bir yaptırım gücü devreye girmiş olur. İnsanın mutluluğu, aklın ve vahyin birlikte etkin olmasına bağlıdır. Zaten temel İslam ortak paydası da, aklın ve vahyin birlikte etkin olmasını gerektirmektedir.

İslam dininin Kur'an'da mevcut olan iman, ibadet ve ahlak alanındaki temel ilkeleri, Hz. Muhammed'in örneği ile, aklın ve vahyin iş birliği sayesinde, Hz. Muhammed'in sağlığında, açık seçik gözler önüne serilmiştir. Artık ne yeni bir inanç esasından ne de yeni bir ibadetten söz edilebilir. Hz. Muhammed'le birlikte vahiy kapısı da kapanmış olduğu için, geriye sadece var olan dini anlamak ve yaşamak kalmaktadır. Bu sebepten, Hz. Muhammed'in sağlığında sadece Müslüman insan vardır; herhangi bir mezhep, tarikat, cemaat ya da din anlayışını merkeze alan bir zümreleşme, bir örgütlenme söz konusu değildir.

² Bu konuda bk. Hüseyin Atay, Kur'an'a Göre İman Esasları, Ank. 1999.

İslam'ın temel ortak paydasının anlaşılması ve hayata geçirilmesi noktasında Hz. Muhammed, sahip olduğu "yüce ahlak" ile, "en güzel örnek" olarak yerini almıştır. Kur'an'ın dikkat çektiği "örnek"lik, sadece gelen vahyin insanlara ulaştırılması noktasında "yanılmazlık" içeren, onun dışında "beşer"i yönü açık seçik bilinen bir örnekliktir. Bu bakımdan Sünnet'e uymak, Hz. Peygamber'i taklit etmek değil, onu örnek almaktır. Örnek almak, öncelikle bilgiyi, daha sonra anlamayı gerekli kılar. Bilmediğimiz, anlamadığımız bir peygamberi örnek alamayız.

İslam ortak paydasının bilgi boyutunda belirleyici olan tek bilgi kaynağı vahiydir. Hz. Muhammed, kendisine gelen vahyi, vahiy katiplerine yazdırmıştır. Onlar da, Hz. Peygamber'in tebliğ ettiği vahyi hem yazıya geçirmişler, hem de ezberlemişlerdir. Böylece elimizdeki Kur'an, hem yazılı metin olarak, hem de hafızadan hafızaya aktarılarak günümüze ulaşmıştır.

Hz. Muhammed'in bize ulaşan söz ve fiilleri, yani hadis ve sünnet, bizim için Kur'an'ın kurucu ilkelerinin hayata geçirilmesi noktasında "örnek" niteliği taşımaktadır. Hz. Muhammed, hayatında hep Kur'an'ı ön planda tutmuştur. Hz. Muhammed'den bize ulaşan bütün bilgiler de, Kur'an'ın ve aklın ışığında değerlendirilmek durumundadır.

Hz. Muhammed'in sağlığında O'nu peygamber olarak kabul eden, Kur'an'ın Allah kelamı olduğuna iman eden, Tevhid'e, öldükten sonra dirilmeye inanan bir mü'minler topluluğu meydana gelmiştir. Bu topluluğun herhangi bir mezhebe, cemaate, tarikata mensup olduğunu söylemek, elbette mümkün değildir. Çünkü, Kur'an, herhangi bir mezhepten, cemaatten, tarikattan söz etmediği gibi, o dönemde bu tür oluşumların mevcut olmadığı da bilinen bir husustur. Öyle ise, Sahabe Dönemi, İslam ortak paydasının en saf haliyle şekillendirdiği insanların yaşadığı bir dönemdir. Bu dönem, bize yol gösteren saf tecrübeleri içinde barındıran, hatta Hz. Muhammed'in yaptığı işin azametini doğru anlamamıza imkân sağlayan bir dönemdir. İslam ortak paydasının, ahlaklı ve adaletin egemen olduğu bir toplum yaratma idealinin adım adım nasıl gerçekleştirildiğinin ilk izlerini sahabede bulmak mümkündür. Ne var ki, daha sonraları Sahabe Dönemi çok fazla idealize edilmiş, sahabenin "insan" olduğu gerçeği görmezlikten gelinmiştir.

İslam ortak paydası, "en güzel şekilde", "toprak"tan yaratılmış, akıl ve hür irade sahibi insanın, özü itibarıyla bir değer olduğunu esas alır. Yüce Yaratıcı en güzel şekilde "insan"ı yaratmıştır. İnsana "halife" demiştir. İnsana isimleri öğretmiştir. İnsan, akıl ve hür iradenin yanında, birtakım yaratıcı yetilerle donatılmış bir varlıktır. İnsanın madde üzerinde tasarruf gücü vardır. İsimlerin öğretilmesi, kelime ve kavram üretme ve onlarla düşünme yetisi anlamına da gelmektedir. İşte, insan olma süreci de tam burada başlamaktadır. Allah, vahiyle insan aklına destek olmuş, hayatı bir sınav olarak insana sunmuştur. Bu bakımdan

İslam ortak paydası, temel hak ve özgürlükler üzerine inşa edilmiştir. Kadın ve erkek aynı özden yaratılmıştır. İnsanlar arasında tek üstünlük ölçüsü vardır: Takva, yani üst seviyede bilgiye dayalı sorumluluk bilinci. “Ey insanlar! Biz sizi bir erkekle bir kadından (eşit bireyler olarak) yarattık; birbirinizle tanışmanız, yardımlaşmanız için milletlere ve kabilelere ayırdık. Fakat şunu da unutmayın: Allah katında en üstün olanınız, O’na karşı derin bir sorumluluk bilincine sahip olanınızdır.”³

İslam, bir kimsenin, Kur’an’da belirtilen temel iman esasları olan tevhid, ahiret ve nübüvvet doğrultusunda, kendi aklı ve hür iradesi ile, üst seviyede bir bilgi ve bilinçle Allah’a teslim olmasıdır. Bir başka ifadeyle İslam, insanın Kur’an’ın yardımı ile Allah’a teslim olması demektir. İslam’ın en temel kurucu ilkesi, bütün peygamberlerin çağrısının da özünü oluşturan Tevhid’dir. Tevhid, ahiret ve nübüvvet inancını da beraberinde getirir. Bir kimsenin İslam dairesi içine girmesi, bu esaslara kendi hür iradesi ile inanması ile mümkün olur. İslam dairesi içine giren, yani mü’min olan bir kimse, yine kendi hür iradesi ile Allah’ın emir ve yasaklarını yerine getirmeye çalışır.

Hiz. Peygamber’in vefatından sonra, vahiy kapısı kapanmış olduğu için, hiç kimsenin, genel geçer nitelikli, doğruluğu tartışılmayacak, Allah katından gelen özel bir bilgi sahibi olduğunu iddia etme hakkı, İslâmî açıdan mümkün değildir. İslâm’ın din olarak evrensel ilkeleri, Hiz. Peygamber’in sağlığında nihâî şekline kavuşmuştur. Bu sebepten, Hiz. Peygamber’in sağlığında sergilenen din anlayışının evrensel ve mahallî olmak üzere iki boyutu mevcuttur. Zamana zemine bağlı olmayan, gelecek açısından bağlayıcı nitelik taşıyan, özellikle inanç, ibâdet, ahlak ve nihâî hedefler noktasında kendisini gösteren boyut evrenseldir. Evrensel olmayan boyut, sadece Hiz. Peygamber’in yaşadığı zaman dilimini ilgilendirir. Bunun geleceğe olduğu gibi taşınması, gelecek açısından bağlayıcı nitelik taşıması mümkün değildir. Ancak, Hiz. Peygamber’in sağlığında ortaya çıkan din anlayışı, bir bütün olarak, daha sonraki dinî nitelikli oluşumların istikâmetinin belirlenmesi açısından bir kıstas özelliği taşımaktadır.

Hiz. Peygamber’in vefatını müteakip ortaya çıkan, dinî nitelik taşıyan bütün oluşumlar, İslâm’ın anlaşılma biçimleridir. Artık, dinin anlaşılma biçimleri söz konusudur. İnsanlar, içinde buldukları ortama göre, bilgi birikimlerine göre, Kur’ân’ın öngördüğü istikâmette İslâm’ı anlamaya ve yaşamaya çalışmak durumundadırlar. Beşerî nitelik taşıyan bütün olgu ve oluşumlar, tabiatı gereği, her türlü tahlil ve tenkide açık olacağı için, her ne sebeple olursa olsun, dinin anlaşılma biçimlerinin din gibi mütalaa edilmesi, geleneğin din haline getirilmesi, dinin etkinlik alanının daraltılması anlamına gelecektir. Bu durum, din anlayışının geçmişe göre şekillenmesine yol açacağı için, İslâm’ın evrenselliği ile bağdaşmayacaktır.

³ Hucurat, 49/13.

Kur'an'da pek çok yerde "iman eden ve salih amel/iyi iş işleyenlerin cennetlik oldukları" belirtilir. Buradaki imanın özünü Tevhid, salih amelin omurgasını da "dosdoğru olmak" oluşturur. Tevhid olmadan iman; doğruluk, dürüstlük olmadan da iyi iş olmaz.

İslam'ı en kısa şekilde anlatmak gerektiğinde, akla Ahkâf Suresinin 13 ve 14. ayetleri gelir: **"Rabbimiz Allah'tır deyip dosdoğru olanlar için hiçbir korku yoktur ve onlar üzülmeyeceklerdir. İşte cennetlikler bunlardır; yaptıkları güzel işlere karşılık olarak orada sürekli kalacaklardır."** Hemen aynı ifadeleri Fussilet Suresinde de buluyoruz: **"Rabbimiz Allah'tır deyip dosdoğru olanlara gelince; onlara melekler gelir ve şöyle derler: 'Korkmayın, üzülmeyin; size vaad olunan cennetle sevinin.'"**⁴ Bu ayetler, İslam'ın özünü bize sunmaktadır.

Daha önce de ifade etmeye çalıştığımız gibi İslam'ın temelini inanç planında Tevhid, yani Allah'ın var ve bir olduğuna iman oluşturur. Bütün peygamberler, insanları Tevhid'e davet etmiştir. Yüce Yaratıcı, rahmet ve merhametinin gereği olarak vahiy göndermiş, peygamberler de bu vahiyle insanları uyarılmışlardır. Vahiy, insan aklının kolayca bulabileceği temel doğruları teyit etmiş, öldükten sonra dirilme inancını anlaşılır kılmış; gerçek saadet ve mutluluğun yollarını insanlara göstermiştir. Böylece İslam'ın inançla ilgili temel/kurucu ilkeleri oluşmuştur. Bu ilkeler, aynı zamanda aklın da ilkeleridir. Bir insanın İslam dairesi içine girmesi için bu temel ilkelere inanması yeterlidir. Yani Allah'a, Hz. Muhammed'in O'nun kulu ve elçisi olduğuna ve öldükten sonra dirileceğine, kendi aklı ve hür iradesi ile inanan her insan Müslümandır ve İslam dairesi içindedir.

Tevhid, insanın inanç dünyasını aydınlık hale getirir ve insanı özgürleştirir. Özgür insan, enerjisini verimli kullanabilmek için sorumluluk bilincine sahip olmalıdır. Tevhid, aynı zamanda, sorumluluk bilincinin gelişmesini de sağlar. Bu doğrultuda, Kur'an, "insan için çalıştığının, hak ettiğinin karşılığı olduğunu" söyler. Zerre kadar iyilik yapan da, zerre kadar kötülük yapan da karşılığını görecektir. İnsanın enerjisini salih amele dönüştürebilmesi için, öncelikle düşüncesini terbiye etmesi, sağlam verilerle doğru düşünmeyi öğrenmesi; sonra da, neyi nasıl yapabileceğini bilmesi gerekir. Kısaca, dosdoğru olmak, insan olmanın, ilkeli insan olmanın olmazsa olmaz koşuludur. İbadetlerin katkısıyla bilinçlenen insan, tüm düşünce, davranış ve fiillerinin temeline "dosdoğru olma" ilkesini yerleştirir ve dosdoğru olur.

Dosdoğru olmak, bilinçaltı ile bilinç, bilinçle söz ve söylemle eylem arasındaki tutarlılığa ve ahenge bağlıdır. Müslüman insan, İslam'ın davranış planında bizden istediği en mühim hususun "dosdoğru olmak" olduğunu bilmek durumundadır. Temel İslami ibadetler, bireysel farkındalığı, insanın kendi varlığının farkında olmasıyla ilgili bilinci geliştirir; "Allah'ı görüyormuşçasına" yaşamayı kolaylaştırır. Yaratmanın kurucu ilkesi olan adalet, bir yaşam biçimine

⁴ Fussilet, 41/30.

dönüştüğü zaman, yüksek güven kültürü yaratılır; bireysel ve toplumsal planda “dosdoğru olmak” doğal bir durum haline gelir. Unutmayalım ki, Hz. Muhammed, peygamber olmadan önce “emin”, dosdoğru, inanılır, güvenilir bir kimseydi. Kur’an onun en güzel örnek olduğunu söyler ve ona “emrolunduğun gibi dosdoğru ol”⁵ buyurur. Dürüstlüğü, dosdoğru olmayı özlememek mümkün mü? Galiba, biz dinin özündeki bu hasleti yitirdik...

3. Mezhepler Hz. Peygamber’in Vefatından Sonra Ortaya Çıkmış Olan Beşerî Oluşumlardır

İslâm'ın "itikâdî ve amelî sahadaki düşünce ekolleri" diyebileceğimiz mezhepler, dinin anlaşılma biçimleri ile ilgili tezâhürlerdir. Siyâsî, ictimâî, iktisadî, coğrafi, tarihî ve benzeri sebepler, dinin anlaşılması planında, belirli fikirlerin ya da şahısların etrafında odaklaşmalara yol açmıştır. Böylece, din anlayışında yer yer farklılaşmalar husule gelmiştir. Bu farklılaşmaların, zamanla sistematik özellik kazanarak, düşünce ve davranışları etkilemeye başlaması, kurumsallaşarak ve sosyal hayatta derin izler bırakarak varlığını sürdürmesi, karşımıza "mezheb" olgusunu çıkartmaktadır. Kısaca şöyle bir tanım yapabiliriz: Mezhepler, din anlayışındaki farklılaşmaların kurumsallaşması sonucu ortaya çıkan beşerî oluşumlardır.⁶

Bu tanımda dikkat çeken en mühim husus, mezheplerin **beşerî** oluşumlar olmasıdır. Mezheplerin, çoğu zaman “din” gibi algılanması, “mezhepsiz” ifadesinin yer yer “dinsiz” anlamında kullanılması, bu gerçeğin bilinmemesi ile ilgili olmalıdır. İşin gerçeği, insanın varlık yapısı, her insanın din anlayışında mutlaka kendine özgü bir anlayış boyutunun olmasını gerektirmektedir. Ancak bireysel farklı anlayışlar, hiçbir şekilde mezheb olarak görülmemektedir. Mezhepten söz edebilmek için farklı anlayış tarzlarının bir topluluk tarafından benimsenmiş olması lazımdır.

İkinci önemli husus, anlayış farklılıkları, bireysel anlayışların ötesine geçip, topluma mal olmalı ve sosyal hayatta iz bırakmaya başlamalıdır. Bu, farklı anlayışların kurumsallaşma aşamasıdır. Artık toplumda, ortaya çıkan anlayış planındaki farklılaşma, gözle görülebilir bir hale gelmiş olmaktadır. Bir başka ifadeyle, bir araya gelen insanların düşünce dünyalarını biçimlendiren bir ortak zihniyet oluşmaya, birtakım tezâhürleri ve toplumsal hayatta etkileri açık seçik görülmeye başlamıştır. Herhangi bir anlayış biçiminin mezhepleşebilmesi, kendine özgü bir zihniyet yaratmasına ve kurumsallaşmasına bağlıdır. Kurumsallaşma, mezhebin varlığının süreklilik kazandığının işaretidir. Süreklilik arz etmeyen farklılaşmalara mezheb denilemez.

Müslümanlar, Hz. Muhammed'in vefatından sonra, muhtelif sebeplerle, dini farklı anlamaya, farklı görüşler üretmeye başlamışlardır. Bu farklılaşmalar,

⁵ Hûd, 11/112.

⁶ Hasan Onat, “Mezheb Kavramı ve Mezheplerin Doğuş Sebepleri”, *Oş İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Oş, 2005. Krş. E. Ruhi Fiğlalı, *Günümüz İslam Mezhepleri*, İzmir, 2008, 15-16.

mezheplerin oluşumunu hazırlayan sürecin ilk aşaması olarak alınabilir. Her insan başlı başına bir dünya olduğuna göre, din anlayışında özgün bir boyut kaçınılmazdır. Üstelik bu özgün boyut, sevgi, saygı ve hoşgörü ortamında muazzam bir zenginlik sağlayabilir. Ancak, insanın sosyal bir varlık oluşundan kaynaklanan doğal örgütlenme arzusu, siyaset, ekonomi, sosyal değişme, kısaca insanın yapısından ve içinde yaşadığı koşullardan kaynaklanan birtakım sebepler, farklılaşma ile başlayan süreci, kurumsallaşma aşamasına doğru sürüklemektedir. Sonuçta, ortaya, sayıları binlere ulaşan mezhepler çıkmaktadır.

İslâm Düşünce Tarihi'nde, mezheb dendiği zaman, hem siyâsî ve itikâdî nitelik taşıyanlar, hem de fikhî, amelî mezhepler anlaşılmaktadır. Özellikle Türkçe'de, mezhep, her iki alanı da ifade etmek için kullanılmaktadır. Arapça'da, siyâsî ve itikâdî alandaki farklılaşmalar daha çok "fırka" kelimesi ile ifade edilmektedir. "İki şeyi birbirinden ayırmak, birinin diğerinden farklı olduğunu ortaya koymak" gibi anlamlara gelen "fereka" kökünden türeyen "fırka" kelimesinin, bir anlamda, "Müslümanları ayrılıklara düşüren inançları ve kütleleşmelere ön ayak olan fikirleri yermek ve kötülemek için" kullanıldığı söylenebilir. Al-i İmrân sûresinin 103. âyetinde, "Toptan Allah'ın ipine sarılın, ayrılmayın (ve la tefrakkû)" buyrulmakta, bölünme, parçalanma, ayrılık yaratma kınanmaktadır.

İslâm Mezhepleri Tarihi, daha çok "fırka" kavramı ile karşılanan siyâsî ve itikâdî nitelikli mezhepleri inceleyen, "İslâm Düşünce ekolleri"ni araştıran bir bilim dalıdır. Fikhî-amelî mezhepler ise sadece teşekkül süreçleri, mezhebe hâkim rengini kazandıran itikadi boyutları ve kendilerine özgü zihniyetleri bakımından İslam Mezhepleri Tarihi'nin ilgi alanına girmektedir. Örnek üzerinden ifade etmek gerekirse, Ebu Hanife'nin içinden geldiği düşünce geleneği, İslam anlayışı ve Hanefiliğin bir mezhep olarak teşekkülü İslam Mezhepleri Tarihçileri tarafından araştırılmaktadır. Fikhi boyut fıkıhçıların konusudur.

Fikhi/ amelî mezhepler, adı üstünde fıkıh alanındaki görüş ayrılıklarına, daha açık bir ifadeyle toplumda kalıcı iz bırakan içtihat farklılıklarına bağlı olarak ortaya çıkmışlardır. Ancak bu durum, mezheplerin ve kurucularının itikadi konulara dair görüşleri olmadığı anlamına gelmemektedir. Hanefilik örneğinden hareketle, ne demek istediğimizi daha kolay anlatma imkânımız vardır. Yaşadığı zamanın en büyük âlimlerinden birisi olan Ebu Hanife, hem ticaretle hayatını kazanmakta, hem öğrenci yetiştirmekte; insanların dini konulardaki sorunlarına çözüm üretmekte, sorularına cevap vermektedir. Bu sorunlar ve sorular, daha çok gündelik hayatın akışı ile ilgilidir. Bu konulardaki cevaplar, toplumun ihtiyaçlarına karşılık gelmiş olmalı ki, etki gücü bugün bile hissedilmektedir. Başta Ebu Yusuf ve İmam Muhammed olmak üzere onun öğrencileri, Ebu Hanife'nin görüşlerinin daha anlaşılır hale gelmesini sağlamışlar, onun yolundan, yordamından giderek, onun ortaya koymuş olduğu yöntemi uygulayarak Hanefiliğin kalıcı bir mezhep olmasını temin etmişlerdir. Bu bağlamda, öğrencilerinin, zaman zaman Ebu Hanife'nin bazı görüşlerine karşı çıktıklarını, onun da sebebini ve hangi delile dayandıklarını sorduğunu, gerekçeleri makul bulduğu zaman öğrencilerinin görüşlerine katıldığını bilmekteyiz. Bu durum,

ne Ebu Hanife'nin, ne öğrencilerinin, onun görüşlerini din gibi gördüklerini açıkça ortaya koymaktadır. İmam Şafi'nin Mısır'a gittikten sonra, daha önceki bazı görüşlerini değiştirmiş olması da din-fıkıh ilişkisini anlamak açısından önemlidir.

Ebu Hanife'nin sağlığında Hanefilik diye bir mezhep yoktur. Hanefilik, onun vefatından sonra ortaya çıkmıştır. Bu anlatmaya çalıştığımız hususlar, fıkhi/ameli mezheplerin tepkisel nitelik taşımadıklarını, daha sonra mezhebin üzerine oturacağı zeminin ve teorisinin önceden hazır olduğunu göstermektedir. Mezhebin gelişme sürecinde kendine özgü bir "usul" oluşur. Bu da, fıkhi mezheplerin yeni içtihatlarının mezhebin esas aldığı bilgi anlayışına, temel ilkelerine ve takip ettiği yöntemine uygun olmasını, bir birikim oluşturmasını sağlar. Kısaca fıkhi mezheplerde, daha mezhepleşme süreci başlamadan, mezhebin teorik çerçevesi hazır hale gelir.

Siyasi ve itikadi boyutu ön planda olan mezheplerin ortaya çıkışında, siyaset ve mevcut ortamın olumsuzlukları her zaman daha belirleyici olmuştur. Önce insanlar, bir şekilde tepkilerini ortaya koymuşlar, yaşananlar öfke birikmesini artırmış, daha sonra da, özellikle meşruiyet arama doğrultusunda, mezhebin görüşleri sistemli hale getirilmiştir. Bu söylediklerimize en güzel örnek Haricilerdir. Siffin savaşından sonra Hakem tayin edilmesi üzerine Hz. Ali'yi tekfir ederek onun saflarından ayrılan kimseler Harura denilen yerde toplanmışlardır. Uzlaşma arayışları sonuç getirmemiş, Nehrevan'da Hz. Ali'nin ordusu ile savaşmışlar, önemli bir kısmı kılıçtan geçirilmiştir. Daha sonra yavaş yavaş inanç boyutunda Harici farklılaşmanın teorisi oluşmuş, görüşler sistemli hale getirilmiştir.

4. Mezhepler Din Değildir, Dinin Yerine İkame Edilemezler

Mezhepler dinin anlaşılma biçimleri ile ilgili tezahürler olduğu için, her ne sebeple olursa olsun, mezhep ve din kavramlarının özdeşleştirilmesi mümkün değildir. Her şeyden önce, böyle bir şey tarihen mümkün değildir; çünkü, Hz. Muhammed'in sağlığında herhangi bir mezhep yoktur.

Hz. Peygamber'in vefatı ile birlikte vahiy kapısı kapanmış olduğu için, hiç kimsenin, genel geçer nitelikli, doğruluğu tartışılmayacak, Allah katından gelen özel bir bilgi sahibi olduğunu iddia etme hakkı, İslâmî açıdan mümkün değildir. Öyle ise, her kim, dinle ilgili, din adına ne söylemiş olursa olsun, beşer planında kendi yorumunu, anlayışını dile getirmiş olur. İslam'ın hiçbir yorumu, İslam demek değildir.

İslâm'ın özünü oluşturan evrensel ilkeler açık seçik Kur'an'da belirtilmiştir. Hz. Peygamber de, hem Allah'tan gelen vahyi insanlara ulaştıran, hem de Kur'an'ın ifadesiyle "örnek" bir insan olarak, İslam'ı anlamış, anlatmış ve hayata geçirmiştir. Bu sebepten, Hz. Peygamber'in sağlığında sergilenen din anlayışının evrensel ve mahallî olmak üzere iki boyutu mevcuttur. Zamana, zemine bağlı olmayan, gelecek açısından bağlayıcı nitelik taşıyan, özellikle inanç, ibâdet ve nihâî hedefler noktasında kendisini gösteren boyut evrenselidir. Evrensel olmayan boyut, sadece Hz. Peygamber'in

yaşadığı zaman dilimini ilgilendirir. Bunun geleceğe olduğu gibi taşınması, gelecek açısından bağlayıcı nitelik taşıması mümkün değildir. Ancak, Hz. Peygamber'in sağlığında ortaya çıkan din anlayışı, bir bütün olarak, daha sonraki dinî nitelikli oluşumların istikâmetinin belirlenmesi açısından bir kıstas özelliği taşımaktadır.

Hz. Peygamber'in vefatını müteakip ortaya çıkan, dinî nitelik taşıyan bütün oluşumlar, İslâm'ın anlaşılma biçimleridir. Bütünüyle beşerî olan bu tür oluşumların İslâm'la özdeşleştirilmesi hem İslâm'ın evrenselliğine, hem de insan gerçeğine aykırı olur. Artık, dinin anlaşılma biçimleri söz konusudur. İnsanlar, içinde buldukları ortama göre, bilgi birikimlerine göre, Kur'ân'ın öngördüğü istikâmette İslâm'ı anlamaya ve yaşamaya çalışmak durumundadırlar. Beşerî nitelik taşıyan bütün olgu ve oluşumlar, tabiatı gereği, her türlü tahlil ve tenkide açık olacağı için, her ne sebeple olursa olsun, dinin anlaşılma biçimlerinin din gibi mütalaa edilmesi, geleneğin din haline getirilmesi, dinin etkinlik alanının daraltılması anlamına gelecektir. Bu durum, din anlayışının geçmişe göre şekillenmesine yol açacağı için, İslâm'ın evreselliği ile bağdaşmayacaktır.

Diğer taraftan, din ve mezhebin özdeşleştirilmesi, mezheplerin din haline getirilmesi anlamına geleceği için, insan emeğinin ürünü olan anlayış farklılıklarının, yeni arayışların, yeni düşüncelerin önünün kapatılmasına yol açacaktır. Her mezhebin, doğal olarak doğruları ve yanlışları vardır. Zaten mezhepler, pek çok kimse görmek istemese de, dinamik oluşumlardır; hayatta kaldıkları müddetçe her zaman diliminde yeniden inşa edilmektedir. Bu süreçte, bazı yanlışlar, din gibi algılandığı için, kalıcı hale gelebilmektedir. Fıkhi mezheplerde dinamizm içtihatla sağlanmakta, müçtehitler bazen, kendi içtihatlarını değiştirmekten çekinmemektedirler. İtikadi mezheplerde, inançla ilgili yorumlar din gibi algılandığında, yorum olduğu unutulmakta, yanlış ise, o yanlış nesiller boyu sürebilmektedir.

Ayrıca, Müslümanların mezhep farklılıklarından dolayı birbirlerini kolayca tekfir etmeleri de, din ve mezhebin özdeş algılanmasından kaynaklanmaktadır. Sadece kendi mezhebinin İslam olduğunu zanneden bir kimse, kendisi gibi düşünmeyenleri kolayca İslam dairesi dışına itebilmektedir.

5. Müslüman olmak için herhangi bir mezhebe, cemaate veya tarikata bağlı olmak gerekmez

Hz. Muhammed'in sağlığında Müslüman olan insanlar, doğrudan Kur'an'dan ve Hz. Muhammed'in örnekliğinden hareketle bir din anlayışı geliştirmişlerdir. Böylece daha sonraki nesillerin kendilerini içinde bulacakları bir gelenek inşa edilmiştir. Müslüman bir anne babadan dünyaya gelen herkes, bu geleneğin içine doğmuş olmakta ve İslam'la ilgili pek çok şeyi, hiç farkında olmaksızın öğrenme, hatta yaşama imkânı bulmaktadır. Tarihsel akışta, bu geleneğin içinde veya kenarında bazı yeni gelenekler oluşmuştur. İşte mezhep

dediğimiz oluşumlar, zihniyetiyle, ürettikleri bilgiyle, kurumsal yapılarıyla sosyal hayatta iz bırakarak var olmaya devam etmişlerdir. Öyle anlaşılıyor ki, her şeye rağmen, taraf da olsak, karşı da çıksak bu tür oluşumlar hep var olacaklardır. Burada önemli olan husus, hangi geleneğin içinden geldiğimizi ve bu geleneğin hiçbir şekilde İslam'la özdeşleştirilemeyeceğini bilmektir.

Müslüman olmak için, herhangi bir mezhebe, cemaate veya tarikata bağlı olmak diye bir zorunluluk olamaz. Her şeyden önce iman bireyseldir. Hangi mezhebin / topluluğun içinde olursak olalım, hangi geleneğe gelirse gelelim, inanıp inanmamaya, neye nasıl ve niçin inanacağımıza, kendimiz, kendi hür irademizle karar veririz. Kur'an'ın ifadesiyle "dileyen inanır, dileyen inkâr eder." Kur'an'da belirtilen temel iman esaslarının arasında, herhangi bir topluluğa aidiyet diye bir şey yoktur. İslam'da, bir topluluk olarak iman etmek diye bir hususun olmadığını, olamayacağını da belirtmek gerekmektedir. Ne topluluk olarak, topluca iman edebiliriz, ne de inanılacaklar kümesine topluca inanabiliriz. İmanın bireysel olması, önce inanılacak hususlarla ilgili sağlam ve güvenilir bilgiyi, sonra da hür irade ile gerçekleşecek olan "tasdik"i gerektirir. İnsan, ancak bildiği bir şeye inanabilir; bilgi olmadan iman olmaz. Öyle ki, bilgi sahibi olmaksızın iman ettiğimizi zannettiğimizde bile, işin içinde, en alt düzeyde de olsa bilgi mutlaka vardır.

Herhangi bir mezhebe, cemaate, tarikata bağlı olmanın doğrudan dinle ilgisi olmadığı gibi, oradan ayrılmanın, çıkmanın da dinle hiçbir ilgisi yoktur. Hasbelkader kendisini herhangi bir topluluğun içinde bulan bir kimse, o topluluğun inançları, tutum ve davranışları hoşuna gitmiyor ise, hiç tereddüt etmeden ayrılabilir. Müntesiplerinin ayrılmasını engellemeye çalışan gruplar, görüşlerinin çok da sağlam olmadığını açık etmiş olurlar. Akli temellerden yoksun olan inanç biçimleri, varlıklarını, akli etkisizleştirerek sürdürmeye çalışırlar.

Herhangi bir mezhebe, cemaate, tarikata bağlı olmak, diğer Müslümanlardan daha iyi Müslüman olmak anlamına gelmeyeceği gibi, bağlı olmamak da bir eksiklik değildir. İslam açısından iman ve sorumluluk bireyseldir; cennete de hak eden gider. Herhangi bir gruba bağlı olmak, cenneti garantilemek anlamına asla gelmez.

Bir Müslüman ictihat düzeyini yakalayabilmiş ise, Kur'an'ı ve Müslümanların birikimini anlayıp hüküm çıkarabiliyor; yeni sorunlara kalıcı çözümler üretebiliyorsa, fıkıh alanında da herhangi bir mezhebi takip etmek zorunda değildir. Ancak insanın içinden geldiği geleneğin etki çemberinden bütünüyle kurtulmasının da pek kolay olmadığını hatırlamakta fayda vardır. Mezheplerin Müslümanları parçaladığını düşünenler bile, din anlayışlarının içinden geldikleri geleneğin etkisinde oluştuğunu unutmamak durumundadırlar.

6. 73 Fırka Hadisi ve “Dört Hak Mezhep” Meselesi

Hiz. Peygamber'e atfedilen bazı rivayetlerde, Yahudilerin 71, Hristiyanların 72, Müslümanların ise 73 fırka olacağı ifade edilmektedir. Bu konudan bahseden hadislere 73 fırka hadisleri denilmektedir. Bu hadisin İbn Mace'de yer alan metni şöyledir: “Yahudiler 71 fırkaya ayrıldılar. Birisi Cennet'te, 70'i Cehennem'dedir. Hristiyanlar 72 fırkaya bölündüler. 71'i Cehennem'de, birisi Cennet'tedir. Muhammed'in nefsi kudret elinde olan Allah'a yemin ederim ki, şüphesiz benim ümmetim de 73 fırkaya ayrılacaktır. Birisi Cennet'te, 72'si Cehennem'de olacaktır. Denildi ki: Ey Allah'ın Resulü! Onlar kimlerdir? Buyurdu ki: Cemaattir.”⁷ Tirmizi de ise kurtuluşa eren fırka şöyle ifadesini bulur: “Benim ve ashabımın üzerinde bulunduğu yolda olanlar.”⁸

Bu hadisin sahih olup olmadığı elbette tartışılabilir. Nitekim sahih diyenler olduğu gibi, uydurma olduğunu söyleyenler olmuştur.⁹ Burada bizi ilgilendiren husus, bu hadisin İslam Mezhepleri Tarihi açısından arz ettiği önemdir. Hemen hemen ortaya çıkan her mezhep, hatta her tarikat, tarikatların alt kolları ve her cemaat bu hadisi esas alarak kendisinin “Fırkayı Naciye” (kurtuluşa eren fırka) olduğunu iddia ettiği gibi, bu alanda kalem oynatanlar da, çoğu zaman mezhep sayısını 73 rakamında tutma eğilimi içinde olmuşlardır.¹⁰ Hadisin kabul edilebilir tek boyutu, Müslümanlar için uyarı olarak anlaşıldığı takdirde ortaya çıkmaktadır. 72 fırkanın cehenneme gideceği şeklindeki bilgiler, hem Kur'an'ın birlik-beraberlik çağrısına ve ancak hak eden bireyin cennete veya cehenneme gideceği gerçeğine, hem de Hiz. Peygamber'in Müslümanları bir vücudun organlarına veya bir tarağın dişlerine benzeten ifadelerine aykırıdır. Ayrıca Hiz. Peygamber'in Kur'an'ın dışında “gayb” bilgisine sahip olmadığını düşünürsek, bu hadisin en azından cennete veya cehenneme gideceklerle ilgili kısmının daha sonra uydurulmuş olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim erken dönem âlimleri, başta “fiten”le ilgili haberler olmak üzere, kıyamet hakkında, gelecek hakkındaki rivayetlerin uydurma olabileceğine işaret etmişlerdir.

73 fırka hadisi, sahip olup olmamasının ötesinde Kur'an esas aldığında “iman”ın ve “sorumluluk”un bireysel olduğu gerçeğine aykırıdır. İslam açısından ne iman esaslarına toplu halde iman, ne de bir topluluk halinde iman söz konusu olabilir. Her insan kendi hür iradesiyle inanır veya inanmaz. Kur'an “dinde

⁷ İbn Mâce, *Sünen*, tahk.: M. Fuad Abdulkakî, Beyrut 1975, c. II, s. 1322.

⁸ Tirmizî, *Camii's-sahih*, tahk.: K. Yusuf Hût, Beyrut 1987, c. V, s. 26.

⁹ Bk. Mevlüt Özler, *İslam Düşüncesinde 73 Fırka Kavramı*, İstanbul 1996; Ahmet Keleş, “73 Fırka Hadisi Üzerine Bir İnceleme”, *Marife*, yıl 3, sayı 3, Kış 2005, 25-45.

¹⁰ Mezhepler Tarihi açısından bir değerlendirme için bk. Kadir Gömbeyaz, “73 Fırka Hadisinin Mezhepler Tarihi Kaynaklarında Fırkaların Tasnifine Etkisi”, *Uludağ Ü. İlahiyat Fak. Dergisi*, Cilt: 14, Sayı: 2, 2005, 147-160.

zorlamanın olmadığı"na (2/256) dikkat çekerken, kimsenin bir başkasının günahını çekemeyeceğini de belirtir. Herhangi bir mezhep, fırka, cemaat veya tarikat olarak, toplu halde cennete gitmenin hiçbir garantisi olmadığı gibi, insanların topluluklar halinde cehennemlik olduklarını söylemek de mümkün değildir. Zerre kadar iyilik yapan da, kötülük yapan da karşılığını görecektir; cennete de ancak hak eden gidecektir.

Diğer taraftan mezheplerin hak olup olmadığı şeklindeki bir tasnif, sadece, temel ilkeleri açıkça Kur'an'a aykırı olan mezhepleri belirleme noktasında bir anlam taşıyabilir. Ancak mezhepler beşer ürünü oluşumlar olduğu için, adı ne olursa olsun her mezhebin doğru, Kur'an'a uygun görüş ve düşünceleri olabileceği gibi, İslam'a bütünüyle aykırı görüş ve düşünceleri olabilir. Hak denilen mezhebin mensupları arasından "kafir" kategorisini seçen kimseler çıkabileceği gibi, "batıl" gözüyle bakılan mezhebin mensupları için "Allah'ın istediği gibi bir insan" olmayı başarabilen kimseler de mevcut olabilir.

"Dört hak mezhep" ifadesiyle kastedilen, yaşayan dört fıkıh ekölüdür. Bunlar, Hanefilik, Malikilik, Şafilik ve Hanbelilik'tir. Oysa, Müslümanlar arasında yüzlerce fıkıh ekölü, yüzlerce mezhep ortaya çıkmıştır. Bunlardan pek azı günümüze kadar yaşama şansı bulmuştur. Hak mezheplerin sayısını bu dört mezheple sınırlamak, İslâm tarihi boyunca ortaya çıkan yüzlerce mezhebi görmezlikten gelmek demek olur.

"Dört hak mezhep" ifadesinde yer alan mezheplerin teşekkül süreçlerinin ikinci hicri asrın ikinci yarısı ile üçüncü hicri asrın ilk yarısı arasındaki yaklaşık yüz yıllık bir dönem olduğunu görürüz. Bu zaman diliminde ve daha sonrasında yüzlerce fıkıh ekölü ortaya çıkmıştır. Bunların önemli bir kısmının kısa sürede taraftarlarının kalmadığını biliyoruz. Bazıları uzunca bir müddet Müslümanların din anlayışlarını şekillendirmiş, daha sonra farklı mezheplerin içinde erimiştir. Evzailiği örnek olarak gösterebiliriz. Endülüs Müslümanlarının din anlayışının şekillenmesinde belirleyici olmuş bir mezheptir Evzailik. Endülüs'te İbn Hazm'ın görüşleri etrafında Zahirilik diye bir başka fıkıh ekölü de ortaya çıkmıştır.

"Dört hak mezhep" meselesi, tarihsel olarak Fatımi Halifeliği'nin 567/1171 yılındaki çöküşünden sonra, Şii düşüncenin alanını daraltmak ve Sünni tabanı güçlendirmek amacıyla, siyaseten öne çıkartılmış bir anlayıştır. Mezhepler değil, en ileri aşamada bireyin inancı hak ya da batıl olabilir. Bunu yargılamak da hiç kimsenin işi değildir. İnsanları mezhep aidiyetleri üzerinden aklamak da, mahkûm etmek de İslam'a ve akla aykırıdır.

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, İslâm dini bireysel kurtuluşu esas alır. İslâm'ın Kur'an'da belirtilen temel ilkelerine inanan her insan, hangi mezhepten olursa olsun, İslam dairesi içindedir. Müslüman olan bir kimse, mezhebinin adı ne olursa olsun, "hak mezhep" mensubudur. Daha açık bir ifadeyle, Kur'an'da belirtilen temel iman esaslarına samimiyetle inanan bir kimse, Kur'an'ın ifadesiyle "Sırat-ı Müstakim" üzeredir, yani dosdoğru olan bir yolda, Allah'ın kendilerine nimet verdiği

kimselerin yolundadır. Mezhep de gidilen yol demek olduğuna göre, bundan daha “hak” olacak bir mezhep düşünülebilir mi?

Sonuç ve Değerlendirme

Hiz. Muhammed vefat ettiğinde Medine’de en iyimser tahminle 16. 000 kişi yaşıyordu. Bugün yeryüzünde yaşayan Müslümanların nüfusu 1.600. 000’i geçmiş durumdadır. Mekke’de, Hıra Mağarası’nda “Oku!” ilkesiyle insanla buluşan Kur’an’ın kurucu ilkeleri ve Hiz. Muhammed’in “örnek”liği etrafında kurumsallaşmaya başlayan İslam, farklı coğrafyalarda farklı kültür ve değerler sistemi ile buluşarak hem bir medeniyet ve kültürün çekirdeğini oluşturmuş, hem de insanların “din” ihtiyacına cevap vermiştir. Bu bağlamda farkında olmamız gereken en mühim hususlardan birisi çekirdek halindeki “din” ile onun gelenekle, kültürle, farklı değerlerle örülerek değişen, dönüşen, farklılaşan ve farklılaştıran kurumsallaşmış halinin bütünüyle birbirinin aynı olmadığı gerçeğidir. Açık bir ifadeyle tek bir İslam vardır; fakat tarihsel akış içinde çok fazla sayıda Müslümanlıklar, İslam’ın anlaşılma biçimleri ortaya çıkmıştır ve bundan sonra da çıkacaktır. Bu tespitimizin en açık kanıtı mezhep, cemaat ve tarikat adı altında ortaya çıkan, hiçbir şekilde İslam’la özdeşleştirilmesi mümkün olmayan “beşeri” oluşumlardır. İşte çekirdek halindeki “İslam”dan ve onun muhtelif anlaşılma biçimlerinden söz etme sebebimiz, anlaşılma biçimlerinin, dini nitelikli birtakım kurumsal yapıların kendilerini dinin yerine ikamet etmeye kalkışmaları veya bazı kimselerin kendi mezheplerini, cemaat ve tarikatlarını İslam ile özdeşleştirmeleridir.

Her çeşidiyle mezhepler ve benzeri dini nitelikli oluşumların mevcudiyeti tartışma konusu değildir. Bunların İslam’da yeri olmadığı gibi söylemler de, onlara savaş açmak da bu gerçeği değiştiremez. Ancak sorun mezhep ve benzeri oluşumların varlığı değil; onların İslam ile özdeşleştirilmesidir. Bu tür oluşumların dinle özdeşleştirilmesi, büyük ölçüde İslam Ortak Paydası bilincinin işlevsiz hale gelmesiyle ilgili olmalıdır. İslam dünyasında “süreç algısı”nın sağlıklı gelişme imkânı bulamayışı da değişim ve dönüşüm süreçlerinin sağlıklı anlaşılmasını ve değerlendirilmesini engellemiş görünmektedir. İslam’ın anlaşılma biçimi olan hiçbir mezhep doğduğu şekliyle daha sonraki nesillere ulaşmadığı gibi, hiçbir anlayış biçimi de değişime direnemez. Her mezhebin her zaman dilimindeki görüş ve düşünceleri doğru da olabilir, yanlış da olabilir. Bu bakımdan herhangi bir mezhebin “hak” veya “batıl” olduğunu söylemek İslam açısından anlamlı değildir. Mezhebi aidiyetler ne insanın imanını güvence altına alabilir, ne de onun İslam dışı sayılmasını gerektirir.

İslam dünyasında özellikle son iki asırdır yaşananlar, Müslümanları ciddi bir varoluşsal krize sürüklemiştir. Bu kriz, etnik ve dinsel aidiyetler üzerinden çatışmaya dönüşmektedir. Arap dünyasında yaşananların temelinde kimlik arayışının yattığını söylemek pek yanlış olmasa gerektir. Son iki asra 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 olması gereken din birtakım ayrılıkçı duruşlara meşruiyet kazandırır hale gelmiştir. Bu süreçte, belki de Müslümanların tarihinde ilk defa, yaşanan olumsuzluklar Şiilik, ya da Sünnilik üzerinden okunmaya ve akan kan, Sünnilik ya da Şiilik adına kutsanmaya, meşrulaştırılmaya başlanmıştır. Muhtelif coğrafyalarda açık ya da gizli mezhep çatışması, dini aidiyetler üzerinden yürütülen çatışmalar devam etmektedir. İşin en kötü yanı, sorunun en temelde özgürlük sorunu olduğu, cehaletin ve hamakatin özeleştiriyi engellediği; çözümün öncelikle din konusunda özgürce düşünebilecek kadar doğru bilgi ve birey bilincinde yattığı maalesef pek görülmemektedir. Müslümanların İslam'a bakışları, büyük ölçüde meşhur görme engellilerin fil tanımına benzemektedir. Mezhep, cemaat, tarikat vb. dini oluşumların Hz. Peygamber'in vefatından sonra ortaya çıktığı unutulmakta, bunlar dinin yerine ikame edilmektedir.

Diğer taraftan Müslümanların yaşadığı coğrafyadaki sorunların önemli bir kısmının bir şekilde "din"le irtibatı bulunmasına rağmen, işin odağında "insan"ın ihmal edilmesi, tüketiciliğin bir yaşam biçimine dönüşmesi, ezilmişliğin içselleştirilmesi her türlü sorunun, çarpıklığın "din" üzerinden meşrulaştırılmasını kolaylaştırmaktadır. Bu bağlamda iki konuda ciddi farkındalık yaratılması bir zorunluluk olarak karşımızda durmaktadır: Birincisi neyin din olup olmadığı; ikincisi ise en nihai aşamada Müslüman olup olmamanın bireyin kendi akli ve hür iradesi ile vereceği bir karar olduğu hususudur. Hiç kimsenin bir başkanının ne Müslüman olup olmadığını belirleme hakkı ve yetkisi yoktur. Allah Hz. Muhammed dahil hiç kimseye, bir başkasını Müslümanlaştırma gibi bir görev vermiş değildir. Müslümanların hayatın bütün alanlarında etkili olacak bir "eleştirel düşünce"ye şiddetle ihtiyaçları vardır. Aksi takdirde her şeyi dinleştirelim derken, elimizde İslam diye bir şey kalmayacaktır.

Bu tespitler, Müslümanların ekonomi, eğitim, üretim vb. alanlarda sorunlarının olmadığı anlamına gelmemektedir. Bu ve benzeri sorunların üstesinden gelmek, her zaman imkân dâhilindedir. Ancak özgürlük ve adalet bilinci olmadan, hiçbir sorun kalıcı olarak çözüme kavuşturulamaz. Din çatışmanın, ayrışmanın odağında yer aldığı zaman, sorunları çözmek için gerekli olan akıl da, irade de etki gücünü yitirir. İşin en kötü yanı, yapılan yanlışların yanlış olduğunun fark edilme imkânının ortadan kalkmasıdır. İslam dünyasında din, maalesef sadece meşrulaştırıcı yönüyle etkin olmakta; sonuçta kolayca üstesinden gelinebilecek sorunlar, kangren halini almakta ve birtakım güç odakları da sorunlardan beslenerek varlığını idame ettirmektedir. İktidar kavgalarının, çıkar çatışmalarının mezhepler üzerinden okunması, hem sorunlardan beslenenlerin işini

kolaylaştırmakta, hem de akla ve vahye aykırı tutum, düşünce ve eylemlerin meşrulaştırılmasını sağlamaktadır. Hem mezhep çatışmasının, hem de din istismarının önüne geçmek mümkündür. Bunun için de öncelikle imanın ve sorumluluğun bireysel olduğunun bilinmesi gerekmektedir. Böylece hiç kimseyi mezhebi aidiyetleri üzerinden mahkûm etmenin de, tebci etmenin İslam'a uygun olmadığı anlaşılmış olur. İslam özgürlük üzerinden anlaşılmalıdır ve sağlıklı birey bilinci gelişmeden, İslam dünyasının tamamını etkisi altına alacak bir çatışmadan uzak durabilmek kanaatimizce biraz zordur. İslam Ortak Paydası ile ilgili farkındalık, dinsel aidiyetlere bağlı ötekileştirmelerin en azından meşru görülemeyeceği ile ilgili bir duyarlılık kazandırabilir. Herhangi bir yanlışın meşru görülmesi, yanlışın kendisinden daha tehlikelidir.

İslam Ortak Paydası bilincinin işlevsel olabilmesi, İslam dünyasının içine sürüklendiği mezhep çatışmasını doğru anlayabilmek ve sağlıklı çözüm önerileri geliştirebilmek için, stratejik açıdan önemli gördüğümüz bazı hususları şöyle sıralamak mümkündür:

1. Mezhepler hangi kategoride yer alırsa alsın, Hz. Peygamber'in vefatından sonra ortaya çıkan, Müslümanların din anlayışlarının şekillenmesinde etkili olan beşerî oluşumlardır. Farklı İslam anlayışlarının kurumsallaşması mezhepleri meydana getirmiştir. Mezheplere karşı çıkmak, onların etki gücünü azaltmayacağı gibi, sorunu daha da karmaşıklaştırmaktadır. Bilimsel açıdan karşı ya da taraf olmadan önce, onları sosyolojik bir gerçeklik, bir vakıa olarak görmek gerekmektedir. Hz. Muhammed'in sağlığında ne mezhep, ne cemaat, ne de tarikat vardır. Bu tür beşerî oluşumlar hiç bir şekilde dinle özdeşleştirilemez. Mezhep beşeridir, din ise İlahidir. Her mezhebin doğruları ve yanlışları vardır. Her mezhep değişerek, dönüştürerek daha sonraki nesillere ulaşmıştır. İslam Ortak Paydası bilinci üzerinden mezhepleri anlamaya çalışmak, Müslümanların üretmiş oldukları farklı din anlayışlarını anlamak anlamına gelecektir.

2. İslam Ortak Paydası bilinci eridiği zaman mezhep ve benzeri oluşumların kendilerini dinin yerine koymaları kolaylaşmaktadır. Her dinsel oluşum İslam'ı kendisinin temsil ettiği gibi bir yanılsamanın içine düşmektedir. Sonuçta toplum mezhepler üzerinden ayrışmaya başlamaktadır. Aynı dine mensup insanlar, mezhep söz konusu olduğunda, dinin kuşatıcılığını mezhebe transfer ederek, dine mensubiyeti mezhep üzerinden okur ve değerlendirir. Daha açık bir ifade ile genelde gelenek, özelde de mezhep ve benzeri oluşumlar dinleşmeye başlar.

3. Mezheplerin teşekkül sürecinde ve varlıklarını idame ettirmesinde siyasi egemenlik meselesi birinci derecede belirleyici olmuştur. Egemen güçler, etkinliklerini sürdürebilmek için yapıp ettiklerini meşrulaştırmak isterler. Bu süreçte dinin meşrulaştırıcı boyutu, mezhepler üzerinden daha etkin kullanılabilir. Aynı şekilde, egemen olmak için fırsat kollayan muhalif güçler de, seslerini duyurabilmek, otoriteyi yıpratılabilmek ve iktidara giden yolu açabilmek için mezheplerin desteğini yanlarından bulmak isterler. Dinin vermek istemediği

destek, mezhepler üzerinden daha kolay elde edilebilir. Bireysel çıkar çatışmalarında meşruiyetle ilgili sağduyuya aykırı duruşlar, herhangi bir mezheple ilgili düşünce kalıpları içinde kolayca görünmez hale getirilebilir.

4. Mezhep, cemaat ve tarikat yapılanması, İslam'ın geçit vermediği bazı bireysel ve toplumsal taleplerin, geleneğin içine yerleşerek bir tür -sahte de olsa- meşruiyet kazanmasına imkân sağlayabilir. Mesela, İslam, amaç ne kadar yüksek olursa olsun, haram yollarla o amaca ulaşılmasına izin vermez.

5. Her mezhep, hatta her tarikat ve cemaat, temelde beşerî oluşumdan başka bir şey değilken, sadece kendisini “fırkayı Naciye” olarak görmektedir. Mezheplerin sadece kendi görüşlerinin doğru olduğunu, kendisinin sahip İslam olduğunu iddia etmesi, kendileri gibi düşünmeyenlerin ötekileştirilmesi kolaylaştırmakla kalmamakta, mezhep farklılıkları yüzünden insanların birbirlerini öldürmekten çekinmemesine de yol açmaktadır. Ayrıca, insanlar dini mezhepler üzerinden öğrendikleri için, mezheplerin beşerî oluşumlar olduğu pek fark edilmemektedir. Mezhepler ve diğer dini oluşumlar, ayrılıkçı duruşların meşrulaştırılmasını kolaylaştırmaktadır.

6. İslam Ortak Paydası bilincinin erimesi mezheplerin dinle özdeşleştirilmesini kolaylaştırmıştır. Bu durum ise neticede İslam ortak paydası bilincini de etkisiz hale getirdiği gibi, Müslümanların dinle ilgili bilgisel süreçleri, farklılaşmaları kavramalarını güçleştirmiş; eleştirel düşüncenin damarları tıkanmaya başlamıştır.

7. Tekfirin meşrulaştırılmasının önüne geçebilmek İslam Ortak Paydası bilincinin gelişmesiyle doğru orantılıdır. Ben Müslümanım diyen hiç kimse tekfir edilemez. Hele mezhep farklılıkları tekfir sebebi asla olamaz.

8. “Dört hak mezhep” anlayışının da İslam Ortak Paydası'nın içeriğinin boşalmasına, anlam kaybetmesine yol açtığını düşünmekteyiz. Bu anlayış İslam'ı Hanefilik, Malikilik, Şafiiilik ve Hanbelilik'e indirgemek anlamına gelir. İslam hiçbir mezhebin tekelinde olmayacağı gibi, hiçbir mezhebin kendisini İslam ile özdeşleştirmesine de izin vermez. En “hak” denilen mezhebin içinden “Hak ve hakikatten” uzak insanlar çıkabileceği gibi, “Dört hak mezhep” kategorisinin dışında tutulan mezheplere mensup kimselerin içinden de “Hak ve hakikate” çok yakın insanlar çıkabilir. İmanın ve sorumluluğun bireysel olduğunu unutmamakta fayda vardır.

9. İslam Ortak Paydası bilinci kurumsallaşma imkânı bulamamış bazı dinsel oluşumların, bazı zihniyetlerin İslam açısında nerede durdukları anlama konusunda da bize ışık tutabilir. Geçmiş doğru okuduğumuz, sağlıklı anladığımız zaman, “yenilik” iddiasındaki pek çok oluşumun geçmişten beslendiğini daha kolay tespit edebiliriz. İslam'ın bütünlüğünden kopan, fıtrata aykırı görüşleri kurumsallaştıran oluşumların hiçbirisi uzun soluklu yaşama imkânı bulamamıştır. Günümüzde başımızı ağrıtan sorunların önemli bir kısmının kökleri mazide yatmaktadır. Tartışmanın odağında yer alan “Selefilik” gibi zihniyet ve akımlar

geçmişten beslenmektedirler; fakat güncel sorunlara kalıcı çözüm üretemedikleri gibi, İslam'ın evrenselliğinin anlaşılmasını da engellemektedirler. İslam hayatı ve barışı esas alan bir dindir.

10. İslam ortak paydası bilinci gelişirse, insanlar, farklı mezhepleri de anlamının Müslüman olmanın getirdiği bir sorumluluk olduğunu görebilirler ve mezhepler bir zenginlik olarak anlaşılabilir.

Müslümanların on dört asrı aşan tarihlerinde yüzlerce mezhep çatışması yaşanmıştır. Bu çatışmalar, sadece Şiiilerle Sünniler arasında değil, Hanefilerle Şafiiler arasında da geçmiştir. Ancak, bu tür olumsuzluklar, hep mahalli kalmış; yaşanan acılar seçilmiş travmaya dönüşerek Müslümanların geleceğini karartmamıştır. Bugün İslam dünyası, domino tesiri ile kolayca yayılabilecek bir mezhep çatışması riski ile karşı karşıyadır. Suriye'de, Irak'ta, Bahreyn'de, Pakistan'da, Hindistan'da ve Afganistan'da mezhep çatışması fiilen devam etmektedir. Yüzlerce insan, sırf farklı mezheplerden oldukları için, hunharca öldürülmektedir. Bir grup adına, bir şekilde kan aktığı zaman, gerçekten de araya kan davası girmiş demektir. Akan kan, hasımlar arasındaki duvarı iyice kalınlaştırır; kin ve öfkeyi besler. Daha ileri bir aşamada, acıların seçilmiş travmaya dönüşmesine sebep olur.

Ayrıca, Cenab-ı Hakk'ın lütfettiği yaratıcı yetileri etkin kullanarak anlam ve değer üretemeyenlerin, İslam'ın hayatı ve barışı esas alan, adaleti kurucu ilke kabul eden bir din olduğunu kavramalarının çok zor olacağını, bu tip kimselerin ezilmişliğin de etkisiyle hem kendilerini, hem de diğer insanları bir "nesne" gibi göreceklarının unutulmaması lazımdır. İslam'ın yüksek evrensel değerlerine sadece Müslümanların değil, bütün insanlığın ihtiyacı vardır. İslam insandan, kendi varlığının farkında olmasını, aklı etkin kullanmasını ve enerjisini Salih amele dönüştürerek değer üretmesini ister. Evrensel Yaratma sürecine "salih amel"le katılamayanlar, ancak yakar, yıkar, yok eder ve öldürürler.

İslam hayatı ve barışı esas alan, Müslüman insana bilimi, dünyayı imar etmeyi bir sorumluluk olarak yükleyen bir dindir. İçinden geçtiğimiz süreçlerde Müslümanlar hem bilgi üretim süreçlerinin, hem de değer üretiminin dışında kalmışlardır. Bütün enerjilerini, kıt kaynaklarını adeta birbirlerini tüketmek için kullanmaktan çekinmemektedirler. Oysa sadece Müslümanların değil, bütün insanlığın İslam'ın yüksek evrensel değerlerine ihtiyacı vardır. Bu bağlamda Müslüman olmak bu ağır sorumluluğun farkında olmayı gerektirmektedir. Eğer yeni bir medeniyet iddiasından olacak isek, bilimin gücüne sahip olmaktan ve evrensel ölçekte değer üretmekten başka çıkar yol olmadığını görmek zorundayız. Masum insanların kanı akmaya devam ettiği müddetçe, din adına konuşulanların da, yazılanların, yapılanların da fazla bir anlamı olmayacaktır... Bu sebepten akan kanı meşrulaştıran tekfir mekanizmanın bir an önce etkisizleştirilmesine ihtiyaç vardır. İslam Ortak Paydası bilinci olmadan bu mümkün olmaz. Yeni bir medeniyet için yeni bir bilim anlayışına, yeni bir teknolojiye ihtiyaç vardır; mazinin

ipoteğinden kurtularak geçmişini doğru anlamadan, insanlığın kazanımlarını görmeden bu da mümkün olmaz. Bireysel ve toplumsal planda hem İslam'ın ve Müslümanların geleceği açısından, hem de insanlığın insanca yaşayabilmesi bakımından "insan"ın bizatihi değer olduğu gerçeğinden hareket eden, dinin insan için olduğunun farkında olan bir anlayışa ihtiyaç vardır. Bunun ilk adımını İslam Ortak Paydası hakkında bir bilinç geliştirebilmek, kendi varlığımızın farkında olmak; bilebildiğimiz kadar Müslüman olabileceğimizi, üretebildiğimiz değerler kadar değerli olabileceğimizi bilmekten geçmektedir. İslam hiç kimsenin, hiçbir grubun tekelinde değildir; Allah hiç kimseye insanları Müslümanlaştırma gibi bir görev vermemiştir. Hiç kimse bir başkasının nasıl Müslüman olacağını belirleme hakkına ve yetkisine sahip değildir. Bir kimsenin Müslüman olması için Kur'an'da belirtilen temel iman esaslarına (Tevhid, Ahiret, Nübüvvet) inanması yeterlidir.

Yararlanılan ve İleri Okuma İçin Önerilen Bazı Kaynaklar:

- Atay, Hüseyin, *Kur'an'a Göre İman Esasları*, Ank. 1999.
- Ebu Hanife, *el-Alim ve'l-Müteallim, İmamı Azam'ın Beş Eseri*, Hz. Mustafa Öz, İst. 2016.
- Fazlurrahman, *İslam*, çev. M. Aydın, M. Dağ, Ankara Okulu Yay., Ank. 2008.
- Fiğlalı, E. Ruhi, *Günümüz İslam Mezhepleri*, İzmir, 2008.
- Gömbeyaz, Kadir, "73 Fırka Hadisinin Mezhepler Tarihi Kaynaklarında Fırkaların Tasnifine Etkisi", *Uludağ Ü. İlahiyat Fak. Dergisi*, Cilt: 14, Sayı: 2, 2005, 147-160.
- İbn Mâce, *Sünen*, tahk.: M. Fuad Abdulkakî, Beyrut, 1975.
- Keleş, Ahmet, "73 Fırka Hadisi Üzerine Bir İnceleme", *Marife*, yıl 3, sayı 3, Kış 2005, 25-45.
- Kutlu, Sönmez, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, Ank. 2010.
- Maturidi, Ebu Mansur, *Kitabu't-Tevhid*, çev. Bekir Topaloğlu, İst. 2002.
- Onat, Hasan, Hasan Onat, "Mezhep Kavramı ve Mezheplerin Doğuş Sebepleri", *Oş İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Oş, 2005.
- Onat, Hasan-Kutlu, Sönmez, ed. *İslam Mezhepleri Tarihi el Kitabı*, Grafiker Yayınları, Ank. 2016.
- Onat, Hasan, *Emeviler Devri Şii Hareketleri*, Endülüs Yayınları, İst. 2016.
- Özler, Mevlüt, *İslam Düşüncesinde 73 Fırka Kavramı*, İst. 1996.
- Tirmizî, *Camii's-sahih*, tahk.: K. Yusuf Hût, Beyrut, 1987.

-
- Watt, W. Montgomery, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, Çev. E. Ruhi Fığlalı, Ank. 1981.

Commonality of Islam and the Truth of Sects*

Hasan ONAT**

Abstract

The importance of the sects emerges when considered history and contemporary events in the Muslim world. All of the sects are the organizations established after the death of the prophet Mohammed. Ignoring the sects or shutting our eyes to it can be considered, escaping from reality but at the same time considering sects as the essence of religion will result in a problem. Understanding the problems on the field of religion in our age and offering solutions for them are strictly related with analyzing the fact of sects truly. For that reason, it is necessary to realize that the sects are social facts and the Quran is the only milestone to explain it.

Keywords: Commonality, Sect, Religion, Tawheed, Takfeer

İslam Ortak Paydası ve Mezhep Gerçeği

Özet

Gerek tarihi süreçte gerekse içerisinde bulunduğumuz şu günlerde İslam aleminde meydana gelen hadiseler, mezhep olgusunun önemini ortaya koymaktadır. Mezheplerin tamamı Hz. Peygamberin vefatından sonra ortaya çıkmış beşeri oluşumlardır. Mezheplerin varlığını inkar etmek veya hiç yokmuş gibi davranmak gerçeklerden kaçınmak olacağı gibi, onları din ile bütünleştirmek de büyük bir yanılğı olacaktır. Günümüz dünyasında din alanında yaşanan problemleri anlama ve bu meselelere çözüm üretebilmenin en önemli yollarından biri mezhep gerçeğini doğru anlamaktan geçmektedir. Bunun için Mezheplerin tarihi süreçte ortaya çıkan beşeri oluşumlar olduğunun farkına varmak, Kur'an'ın ortaya koyduğu kurucu ilkeler çerçevesinde konuyu anlamlandırmak gerekmektedir.

Anahtar Kelimeler: Ortak Payda, Mezhep, Fırka, Din, Tevhid, Tekfir

* This paper is the English translation of the study titled "İslam Ortak Paydası ve Mezhep Gerçeği" published in the 5th issue of *İlahiyat Akademi*. (Hasan ONAT, "İslam Ortak Paydası ve Mezhep Gerçeği", *İlahiyat Akademi*, sayı: 5, 2017, s. 11-36.) The paper in Turkish should be referred to for citations.

** Prof. Dr., Ankara University, Faculty of Divinity, onat@divinity.ankara.edu.tr.

Introduction

Islam is first and foremost the name of a religion that has shaped the world of faith of more than one billion six hundred million people today and is the basis for their worldview. When Islam is mentioned, a system of belief, worship, morality, culture, and civilization produced by this religion and worldview comes to mind. These sophisticated sets of meanings, both independent and connected to each other, which are loaded into the content of Islam, make the already ambiguous, unallocated "religion" more "ambiguous". Perhaps that is why Muslims have not been able to make a "judgment" on what "Islam" actually is. The fact that every Muslim has a unique understanding of Islam is a requirement of human existence; it should be considered natural. However, different understandings acquire a social dimension from time to time, and can even be institutionalized. So much so that the sects, congregations and denominations that emerged under the pretense of representing Islam are formed; organic ties with the founding principles of Islam are weakened, and such formations can take the place of the religion itself. Different understandings of what should be a wealth, prevent Islamic integrity from being seen. In order for differences of opinion and different ideas to become wealth, at least a "knowledge and consciousness of Islam as a common denominator" is needed. As this consciousness has recently wasted away, the fundamental functions of religions, such as being "a symbol of unity", "socialization", "meaningful construction" and etc. have been degraded to human/sociological organizations like sects, denominations and congregations. Therefore, some separatist groups have been legitimized abusing the religion.

On the other hand, sects, congregations, denominations, and etc., which have been formed as a natural result, have begun othering Muslims by centering only their own groups around the perception of an elitist "group of salvation". This has made it easier for Muslims to declare one another as an infidel in the name of groups, sects, and community. *Takfir* (declaring someone an infidel), on the other hand, has become a means of legitimizing the bloodshed in the geography where Muslims live, and even the brutal slaughter of innocent people. If anything is to be done today in the name of Islam, whatever way it is, the first thing to do is to stop the bloodshed. In particular, the blood of innocent people turns into a bottomless lake that can drown humanity beyond being only a black mark. Muslims kill each other with weapons they did not produce, and both the killer and the victim shout "Allahu Akbar". No one cares about the fact that the unjust killing of a single human being is equivalent to the murder of all mankind (5/32). If so, the first thing to do is to prevent the legitimization of the bloodshed. It seems a little difficult to think that such a movement could be possible without creating an awareness of the common denominator of Islam.

The immoral practice of the takfir mechanism is one of the reasons for the lack of critical approach and thinking among Muslims. Practicing takfir retrospectively prevents the understanding of the past and the fear of being

declared as an infidel makes it difficult even to breathe, let alone to questioning the right and wrong. The Quran, however, wants us to act with knowledge and proof in all matters concerning mankind, not to pursue the unknown (17/36), to be open to learning, to listen to every word, to understand and to follow the best and the most rightful (39/18). The belief that the Quran wants, is based on knowledge; a person becomes a believer when the knowledge of faith lies in his mind. Faith is not meant to blindly believe in certain dogmas. Faith is achieved through reason and free will. In order to prevent takfir, we need to know and accept that "faith" is only a matter between Allah and man, that no one has the right or authority to question the faith of another, and that Islam does not give anyone a duty to convert another to Islam. Faith is individual; "There shall be no compulsion in [acceptance of] the religion" (2/256); whoever wills believes, whoever wills denies.

If we can understand correctly that the basic founding principle of Islam is *Tawhid* and that faith is individual, we will think that we can at least prevent the arbitrary practice of the takfir mechanism and the people killing each other in the name of religion with such ease. Ignoring the central place of Tawhid, which is the core of the call of all prophets, results in the religionization of almost everything, especially traditions. The relationship between deeds and faith, which emerged in the early period of Islam and which has been sufficiently discussed with different interpretations, is being re-updated in such a way that only takfir is nourished by ignoring the discussions and interpretations of the past.

The political conflicts the Muslims were dragged into after the death of the Prophet led to great sin and controversy over the relationship between deeds and faith in the circumstances of the time. In this process, due to the contribution of these discussions, sects such as Kharijites, Murji'ah and Mu'tazila had the opportunity to systemize their own views. If we can understand and interpret these kinds of discussions and the ideas generated in this process without prejudice, we can draw some lessons that will be useful for the present day. However, the sanctification of the past provides the opportunity for those who want to marginalize those who do not think the same way as themselves in the name of groups, sects, communities, or denominations. However, these discussions and the resulting experiences could enlighten us as to the difference between the deeds and the fulfillment of them. We could better understand Abu Hanifa's words, "a person prays because he is a believer; he is not a believer because he prays." Whether a person prays or not is a matter of concern only to him. There is no earthly sanction in the Quran concerning anyone who does not pray. Allah has not given anyone a duty or responsibility such as "prayer inspectorate". When the consciousness of Islam as a common denominator does not develop, some people forget about themselves and engage in things such as Islamizing others or the claim of representing Islam. Even worse, politics can be turned into a tool to Muslimize people, and religion can be turned into a kind of political ideology.

The fact of the matter is that one of the most important reasons behind the spiral of violence that has gripped the Islamic geography can clearly be seen as the struggle for power. The Takfir mechanism functions as an instrument that legitimizes death and killing in combat which is based on the principle that “the strong shall survive.” We think that the problem is largely about seizing political power, the power to rule, with the impact of “oppression.” There is no doubt that politics is a way to solution; it can even be said to be the most effective solution but not the only one. It is possible to say that in almost every part of Islamic geography, politics is seen as the only way to change and transform society. In this context, it is thought that the realization of the fact that Islam leaves political issues to the responsibility of man will facilitate the exit from the spiral of violence, as it will prevent the legitimization of political violence. If the consciousness of Islam as a common denominator can be reconstructed, it will be better understood that “justice should be the religion of states. Besides, Muslims will be able to use their energy for better reasons, as the Quran says, for “the good”, instead of fighting against each other and be able to be the actors of the religion once again. For this reason, the first step is to raise awareness about the knowledge dimension of Islam.

1. The knowledge base of the common denominator of Islam and the consciousness of history

Being a Muslim depends on having knowledge of Islam, although those who embrace Islam readily do not want to be aware of it. Both the facts that man is a creature of knowledge and the Quran puts emphasis on knowledge, proof and learning require that even faith should be knowledge-based. It is obvious that we have serious problems in this regard. Unfortunately, it is not possible to say that even those who need to know Islam have enough knowledge. A significant number of those who have knowledge do not survive being sentenced to common beliefs. More grave is the attempt to legitimize ignorance with religion that is seen from time to time. It is clearly seen that the esoteric opinions put forwards instead of understanding the Quran, such as that the meaning is also revealed by Allah, have opened the way to underrating the reason and science. Unfortunately, it is not at all controversial that such an understanding disables the Quran itself. We think that the problems related to the knowledge dimension of religion have been instrumental in the melting of the consciousness of the common denominator of Islam, in the inability of Muslims to create a healthy culture of reconciliation and especially in the fact that they have been excluded from the competitions of civilizations for the last two centuries.

Having proper knowledge of Islam is first and foremost a responsibility that comes with being a Muslim. The faith introduced by Islam is based on knowledge. The realization of faith depends on the knowledge of what is to be believed. If a person finds this information logical, if there is sufficient evidence for

its accuracy and reliability, then the person becomes a Muslim with his own free will, as he finds the faith and the matters to be believed to be reasonable and meaningful. As a matter of fact, faith, no matter how it is understood or expressed, is eventually a matter between God and man. Only the person himself and God know who truly believes. In this respect, Islam does not open the door to imitative faith, nor does it make room for faith in the name of sect and community. If he wants to believe, if he finds the principles of faith reasonable and meaningful, if the evidence of this subject has convinced him, a person can decide to believe of his own free will without any pressure and become a Muslim. It is not possible for any instrument of faith to come between God and man.¹

On the other hand, all people who became Muslim after the death of Prophet Muhammad began to understand and live Islam as they saw it through the influence of the ways and understanding of those who had accepted Islam before them. Although the Quran has reached later generations unchanged and intact, it is easy to understand that even in the way the Quran is understood, the understanding of the earlier ones has an effect. Later Muslims found Islam ready and perceived many cultural elements and traditions that were not directly related to Islam as religions. Of course, each generation may interpret, understand, and experience Islam in the context of their own means, taking advantage of the understanding and experience of the previous generations. In this process, some misinterpretations may be institutionalized and some of the beauties that Islam cares about may be neglected. The traditional issue of "two female witnesses are required against one man" can be given as an example of a special situation in the Quran that has been generalized and traditionalized with some coercion. Likewise, when the Quran asks for two witnesses to divorce (at-Talaq), the authority to divorce is left to the two lips of the man. However, just as the legitimacy of marriage can be achieved by marriage, that is, by legal guarantee, the end of marriage must be realized only by legal means and under legal guarantee. It is only possible with a proper knowledge of history and consciousness and critical thinking that the ways of understanding Islam in the historical flow, the traditional understandings and the specific perceptions of a particular time and place are prevented from being considered religion. All forms of understanding of Islam and the institutional structures associated with it cannot be identified with Islam in any way.

Life continues by changing, transforming, differentiating, and re-forming at every moment, just like a river. In the human dimension of life, almost everything, especially "religion", is built in human memory, and is always rebuilt, even when it is claimed that it is based on the facts, there is an aspect of it that has "interpretation" in it, which can sometimes be called culture and tradition. Even the

¹ According to Maturidi, "faith is a religious act, and religions consist of believed principles." (Maturidi, 2002, 292); the place of faith is the mind, the heart, which is the only place of no coercion, force or pressure can be effective. (Maturidi, 2002, 492, 493)

most firm ones are recreated in human memory. This fact, gains more importance in the formations such as “religions” that are embodied in a sense when they are institutionalized, even though they are essentially abstract. Are attitudes and facts such as knowledge, actions, attitudes, attitudes and etc., which are defined as “religion” or “religious” in everyday life, actually “religious”? We face a more important ball of questions and problems: Is everything we call “knowledge”- whatever it is - real knowledge? If yes, how much does it correspond with the truth? Is what we know actually true? How do we know if the information that exists only in our minds is true? These and similar questions lead us to question the nature of what we know, how accurate they are, and to seek the criteria for accurate, sound, and reliable information. In this context, Maturidi's epistemological approach to the introduction of *Kitab al-Tawhid* centuries ago is truly eye-opening and guiding. According to him, the source of knowledge is either the five senses (*iyān*), or “*akhbar*”, that is, all kinds of information, news, or intelligence that were produced before us and reached us. We can know with intellect whether any information that comes to us from all three sources is true at the final stage. (Maturidi, *Kitab al-Tawhid*, 9-15) To summarize in the context of our subject, all knowledge in the field of religion is either Divine, believed to come from God, or human knowledge. All the information that can be treated as a revelation from the point of view of Islam has been collected in the Quran. All knowledge, other than the Quran, is human knowledge, no matter what source it is contained in or from whom it comes; it is open to all kinds of criticism and analysis until the end. The language of the Quran is Arabic, which is the product of human beings, and all forms of understanding and interpretation of the Quran must be human. Allah has addressed “man” in the language of “man”. Trying to understand the Quran with justice and truth is one of the most important elements of the test of life.

If the consciousness of Islam as common denominator is to be rebuilt, the decisive source of knowledge must be revelation, namely the Quran, and reason. Allah has sent revelations to support reason. The cooperation of reason and revelation, with the consciousness of justice, will form the infrastructure of the reliable knowledge that man needs. The mind knows what is reasonable and what is rational wherever it concerns a person. It can also be known by the mind whether any issue is beyond the limits of reason. But the mind has no sanctioning power; knowing what the truth does not mean preferring the truth and doing the good.

The cooperation of reason and revelation will make possible both the reliable knowledge necessary for the proper understanding of Islam and the motivation that will facilitate “remaining on a right course” (46/13) for humans as Allah wishes. The fact that it is necessary to believe that the Quran is the word of Allah. The Quran also states that the Prophet is “an excellent pattern” (33/21) for humanity. Although the Prophet dictated the verses of the Quran and had them written, he did not ask Muslims to note his words, nor did he intend to do so. All kinds of information other than the Quran that came to us from the Prophet must

be included in the category of human knowledge. First of all, the Quran does not allow any knowledge other than its content to be considered equivalent to it. Accordingly, the prophet and his illustrious companions did never equate it with the Prophet's own words or other information. The prerequisite for talking about Islam as a common denominator is to reach a consensus on the sources of information about Islam. Believing that Muhammad is the last prophet and that the door of revelation has been closed with Him requires not to hold any knowledge other than the Quran as equivalent to its content.

It is indeed critical to create a new awareness of Islam and its function as the common denominator in terms of the future of Islam and Muslims. For this to be achieved, it is useful to draw more attention to certain issues:

1. A proper understanding of the early period of Islam, that is, the time period in which Muhammad and His companions lived, and a common understanding of history, is an important need. However, there are different opinions of history about the post-Prophet period. While *Ahl al-Sunnah* regard the order of the caliphates as an order of virtue and sanctify the period of Abu Bakr, Umar, Uthman and Ali as the century of bliss, *Shiites* see the periods of Abu Bakr, Umar and Uthman as an illegitimate period of rule, as Ali's right was, allegedly, usurped. They also put the idea of *Twelvers* forward by idealizing the term they have lived. *Zaidiyyah* claim that the caliphate was Ali's right as he was the most virtuous one, while accepting the rule of Abu Bakr and Umar as "legitimate" although they are less virtuous. *Kharijites*, on the other hand, mentions the periods of Abu Bakr and Umar as the ideal terms. According to them, Uthman, after six months of rule, and Ali, after Al-Tahkim, fell into disbelief. These facts we are trying to identify are typical examples of different historical constructions that have become apparent about the early period of Islam and which have found basis in societies. The fact of the matter is that each denomination has built its own history of this period of time. Interestingly, no group is aware that the ideas of history have been constructed by others. If a common history has not been built and planned to be built even about the early period of Islam and no suggestion has been put forward to declare it as a problem, it will not be more than a wish to talk about the unity of Muslims. Our belief is that the perception of "Ummah" in the past and today is not based on facts, and that the pan-Islamist approach developed especially among Turks is entirely utopic. The "pan-Islamist" quests that are revived from time to time is pretty much an empty thought. For this reason, we feel the need to talk about the common denominator of Islam and its consciousness. If the epistemic foundations of this common denominator are firm and its founding principles are clear, it will always have its feet on the ground, even if the utopian dimension develops.

2. In order to raise awareness about the common denominator of Islam, we think it is useful to draw attention to the perception of "process" and the relation between "past" and "history". "Past" means everything that is left behind,

everything that happened and lived in history. History, on the other hand, is a “construct”, a “discourse” that is the product of an effort to understand the “past” based on information, documents and findings that can be passed from the “past” to later generations. Although “past” and “history” are concepts used interchangeably from time to time, they never overlap each other. In more explicit terms, the information that is present in our mind of a given time frame never means the whole of what is happening in the “past”... It is of course not possible to relive the “past”, to live it, or to change it; but our thoughts and understanding of the “past” are always rebuilt in every different time frame.

3. Every sect, even every denomination, every congregation that emerged during the history of Muslims over fourteen centuries, in some way referred itself to the time period in which the Prophet lived. In some cases, people fabricated hadiths as if told by the Prophet; in others, they resorted to them to dispraise their enemies. This situation, which initially seemed quite innocent, has led to the emergence of different histories. If each denomination builds its own history, the common denominator may not be seen, and the door is opened for sects to identify themselves with the religion itself.

4. One of the most serious obstacles to the correct understanding of the common denominator of Islam is that every sect considers itself to be the “al-Firqah an-Najiyah”, that is, the only party that has been heralded the salvation. Almost every sect, denomination and congregation claims that it is the “only party that has achieved salvation” mentioned in the famous hadith about the 73 parties. However, Islam is a religion based on individual salvation. Whosoever wills believes, and whosoever wills denies. No one suffers for somebody else’s sins. So whoever does an atom's weight of good will see it, and whoever does an atom's weight of evil will see it. For man is only “recompense for what he deserves” in this world and the hereafter. Accordingly, we would like to remind that the phrase “Four Sects of Rights” refers mainly to a political determination and four living sects of jurisprudence. In fact, classifying sects as “truth” and “falsehood” is incompatible with the universality of Islam and the founding principles of the Quran because, since all denominations are human organizations, regardless how they are called, the truths and wrongs of each denomination exist spontaneously. Since it is the individual essential in Islam, “trueness” or “falsehood” of individual views can only be determined by taking the Quran as the criteria.

5. Although in our tradition there are also other organizations besides the schools of *fiqh*, if we take the Quran and the Prophet as the model as the baseline, it will not be possible to find a place for imitative faith or denominations in Islam. There can be neither a total belief in the principles of faith, nor faith in the name of sects, congregations, or denominations. Faith is something individual; one can either believe or disbelieve with free will. However, these findings cannot prevent people from feeling attachment to a sect in practice and belief, even if they often declare this

of words. It wouldn't be right to ignore the difference between "the necessary one" and "the present one". Here, while respecting individual preferences at the furthest level, it can be useful to point out that differences in belief lead to institutional structures that may replace religion rather than being pure interpretations. If there is an irreplaceable "root" and a "core" to be a basis for interpretations, it should certainly start from the principle of *Tawhid*.

2. Tawhid Is The Most Basic Founding Principle Of Islam

Islam is a religion based mainly on Tawhid, that is, belief in the unity of Allah. In this aspect, Islam is the common name of the one religion that all prophets have offered humanity since Adam. Indeed, the Quran states that all prophets call people to Tawhid. Islam is not a new religion; however, it is the last link in the revelation-based religious tradition.

There is no doubt that Tawhid constitutes the essence of Islam. However, besides Tawhid, the Quran also calls people to believe in the resurrection and the fact that Muhammad is the last of the prophets. Belief in the other principles of faith can only be a matter if Tawhid exists. Tawhid is the main determinant. In this respect, Tawhid, which comes to mind when Islam is mentioned as a common denominator, is followed by the belief in the Hereafter and the Prophethood. If a person believes in these basic principles set out in the Quran, no matter who he is, no matter where he is, no matter what sect, denomination, and community he belongs to, he is accepted as a Muslim and in the circle of Islam.

The most important source of information regarding the common denominator of Islam is the Quran. Whether a matter is a basis for faith or not is directly determined by Allah. The main framework of knowledge related to these principles of faith has also been determined by the divine revelation. This means that just as a person may decide to become a Muslim by his own free will, he must also take the founding basic knowledge of faith from the Quran. Similarly, the forms of worship are determined directly by the Quran. The Prophet Muhammad has brought neither a new basis of faith nor a new worship.²

The basic founding principles of Islam present in the Quran are also the founding principles of reason. When a man uses his mind, he can find the truth. The mind always shows the truth to people. However, the mind has no power of sanction. Knowing the truth does not mean doing or choosing the right. Perhaps that is why man's need for revelation comes into the scene as an existential need. When the truths that can be found through the mind are supported by revelation, a power of sanction is put in place for its realization. The happiness of man depends

² For more information on the subject, see: Hüseyin Atay, *Kur'an'a Göre İman Esasları*, Ank. 1999.

on the effectiveness of reason and revelation together. The basic common denominator of Islam requires that reason and revelation be effective together.

The basic principles of Islam in the field of faith, worship and morality, which are present in the Quran, have clearly been exhibited during the life time of the Prophet Mohammad, through the model He practiced and the cooperation of reason and revelation. There can be no more talk of a new faith or of a new worship. Since the gate of revelation has been closed with Mohammad, all that remains is understanding and living the existing religion. For this reason, when Mohammad was alive, there were only one Muslim community; there was no group, no organization, nothing was centered upon sects, denominations, communities or a specific religious understanding.

At the point of understanding and realization of the basic common denominator of Islam, Muhammad, with his "supreme morality", has been placed as "an excellent pattern". The "pattern" that the Quran points out is one that contains "infallibility" only in the point of the revelation being delivered to the people, except that the "human" aspect is clearly known. In this respect, adherence to Sunnah is not to imitate the prophet, but to follow his model. Seeing this pattern requires first knowledge and then understanding. We cannot take the example of a prophet we do not know or understand.

Revelation is the only source of knowledge that is decisive in the knowledge dimension of Islam as the common denominator. The Quranic manuscripts were written down by the companions just after being revealed to the Prophet Muhammad. They, at the same time, memorized the verses told by the Prophet. In this way, the Quran has reached the present day both as a written text and by being transmitted from memory to memory.

The words and acts of Muhammad that have been narrated to us, namely Hadith and Sunnah, are "exemplary" in the realization of the founding principles of the Quran. The Prophet Muhammad has always kept the Quran in the forefront in His life. All the information that have reached us from Muhammad has to be evaluated in the light of the Quran and reason.

During Muhammad's life time, a group of believers accepted him as a prophet, believed that the Quran was the word of Allah, believed in Tawhid and resurrection after death. And it is not possible to say that this community belongs to any sect, community or denomination. Just as the Quran does not mention any sect, congregation or denomination, it is a known fact that such organizations did not exist at that time. If so, the period of companions is a time lived by people who were shaped by Islam as the common denominator. It is a period that contains the pure experiences that guide us and allows us to properly understand the greatness of Muhammad's work. It is possible to find in the example of companions the first

traces of how the common denominator of Islam, the ideal of creating a society dominated by morality and justice, was realized step by step. However, the period of the companions was much idealized later, and the fact that they were also "human" was ignored.

The common denominator of Islam is based on the fact that the man, who has reason and free will, been created from the "land" in the "most beautiful way", is a value in essence. The Almighty has created "man" in the most beautiful way. He called the man as the "caliph." He taught the man all the names. Man is an entity equipped with a number of creative abilities besides reason and free will. Man has a power on matter. The teaching of names also means the ability to produce words and concepts and think with them. This is where the process of becoming human begins. Allah has supported the human mind with his revelation and presented life to man as a test. In this respect, the common denominator of Islam is built on fundamental rights and freedoms. Men and women are created from the same essence. There is only one measure of superiority among people: Taqwa, that is, the consciousness of responsibility based on a high level of knowledge.

"O mankind!

We created you from a man and a woman (as equal individuals); We have divided nations and tribes for you to meet each other and to help each other. Indeed, the most noble of you in the sight of Allah is the most righteous of you. Indeed, Allah is Knowing and Acquainted."³

Islam is the submission of a person to Allah with a high level of knowledge and consciousness, with his own sanity and free will, in accordance with the basic principles of belief set out in the Quran: Tawhid, the hereafter and the prophethood. In other words, Islam means the surrender of man to Allah with the help of the Quran. The most basic founding principle of Islam is Tawhid, which forms the core of the call of all the prophets. Tawhid brings with it the belief in the hereafter and the prophethood. It is only possible for a person to enter into the circle of Islam by believing in these principles with his own free will. A person who enters into the circle of Islam, that is, a believer, tries to fulfill the commands and prohibitions of Allah by his own free will.

Since the gate of revelation has been closed after the death of the Prophet, no one has the right to claim that he has a special knowledge from Allah which is generally valid and whose truth cannot be disputed. The universal principles of Islam as a religion have attained the ultimate form during the Prophet's life time. For this reason, the understanding of religion exhibited in the period of the Prophet has two dimensions, universal and local. The dimension, which is not dependent on time, which is binding in terms of the future and evident especially at the point of faith, worship, morality, and ultimate goals is the universal dimension. The one which is

³ al-Hujurat, 49/13.

not universal concerns the time period in which the Prophet lived. It is not possible for this to be carried into the future as it is, and to be binding in terms of the future. However, the understanding of religion that emerged in the Prophet's life time, as a whole, is a yardstick for determining the direction of later religious formations.

All the religious formations that emerged after the death of the Prophet are forms of understanding of Islam. At this point, what matters is the forms of understanding the religion. Based on the environment they live in and the knowledge they have, people have to try to understand and live Islam in the direction predicted by the Quran. Since all human beings and phenomena are naturally open to all kinds of analysis and criticism, considering the ways of understanding of religion as religion, for whatever reason, means turning tradition into religion and narrowing the field of activity of religion. This would be against the universality of Islam, as it will lead to an understanding of religion based on the past.

It is stated in many parts of the Quran that "those who believe and do good deeds are the dwellers of paradise." The essence of faith here is Tawhid, and the backbone of righteous deeds is "to be straight headed". There is no good without faith and righteousness without honesty.

To explain Islam in the shortest way, we can remember the 13th and 14th verses of al-Ahqaf: **"Indeed, those who have said, 'Our Lord is Allah,' and then remained on a right course - there will be no fear concerning them, nor will they grieve. Those are the companions of Paradise, abiding eternally therein as reward for what they used to do."** We may find similar words in Fussilat as well: **"Indeed, those who have said, 'Our Lord is Allah' and then remained on a right course - the angels will descend upon them, [saying], 'Do not fear and do not grieve but receive good tidings of Paradise, which you were promised.'"**⁴ These verses present the core of Islam to us.

As we have tried to express before, the basis of Islam in its belief dimension is Tawhid, that is, the belief that Allah exists and is one. All the prophets invited people to Tawhid. The Almighty has sent revelation as a sign of his mercy and compassion, and the prophets have warned people with this revelation. Revelation confirmed the basic truths that the human mind could easily find, made clear the belief in resurrection after death, and showed people the ways of true happiness and bliss. Islam's faith-related basic/founding principles were formed in this way. And these principles are also principles of reason. For a person to enter into the circle of Islam, it is enough to believe in these basic principles. Therefore, whoever believes in Allah with his own mind and free will, that Muhammad is his servant and messenger and that there is resurrection after death is a Muslim and is in the circle of Islam.

⁴ Fussilat, 41/30.

Tawhid enlightens man's world of belief and liberates him. A free man must have a sense of responsibility in order to use his energy efficiently. Tawhid also facilitates the development of a sense of responsibility. Accordingly, the Quran says that "there is not for man except that [good] for which he strives." Whoever does an atom's weight of good and an atom's weight of evil will be recompensed. In order to convert energy into righteous deeds, one must first nurture his thought, learn to think correctly with sound data, and then know what he can do and how. In short, remaining on a right course is the essential condition of being human, of being a principled human. The man who becomes conscious with the contribution of worship places the principle of "remaining on a right course" on the basis of all his thoughts, behaviors and actions and remains on this path.

Remaining on a right course depends on the consistency and harmony between the subconscious and consciousness, consciousness and word and discourse and action. Muslims have to know that the most important matter that Islam wants from us in terms of behaviors to "remain on the right course". Basic Islamic devotions enhance individual awareness and consciousness of one's own existence, making it easier to live "as if you see Allah". When justice, the founding principle of creation, is transformed into a way of life, a culture of high trust is created; it becomes a natural behavior to "remain on the right course" in the individual and social aspects. Let's also note that before Muhammad became a prophet, he was a "confident", straight forward, credible, and trustworthy person. The Quran says that He is the excellent pattern and orders Him to "remain on a right course as you have been commanded."⁵ Is it possible not to miss righteousness and remaining on the right course? Seemingly, we've lost this feature in the essence of religion.

3. Sects are Human Formations that Emerged after the Death of the Prophet

The sects that we can call Islamic "schools of thought in the field of belief and deeds" are manifestations of the ways the religion is understood. Political, social, economic, geographical, historical, and similar other reasons have led to gatherings around specific ideas or individuals in terms of understanding the religion. Thus, there have been some differences in this understanding. The fact that these differences started to affect thoughts and behaviors by gaining systematic characteristics over time, and continue to exist by becoming institutionalized and leaving deep traces in social life introduces the phenomenon of "sect" to us. We can briefly describe this as follows: Sects are the human organizations which occur due to the institutionalization of religious differences.⁶

⁵ Hud, 11/112.

⁶ Hasan Onat, "Mezhep Kavramı ve Mezheplerin Doğuş Sebepleri", *Osh İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Osh, 2005. Cf. E. Ruhi Fıglalı, *Günüümüz İslam Mezhepleri*, İzmir, 2008, 15-16.

The most important point that draws attention in this definition is that sects are **human** formations. The fact that sects are often perceived as “religion” and that the phrase “non-sectarian” is sometimes used in the sense of “non-religious” is often caused by ignorance. The fact of the matter is that the nature of man's being requires every person to have a unique approach in his/her understanding of religion. Individual different understandings, however, are by no means seen as sectarian. To speak of sects, different styles of understanding must be adopted by a community.

The second important consideration is that differences of understanding should go beyond individual approaches, become the common perspective and leave a mark in social life. This is the institutionalization phase of different understandings. At this point, the differentiation in understanding that has emerged in society becomes visible. In other words, a common mindset forming the thoughts of the people who came together comes to existence and some of its manifestations and effects in social life begin to be seen clearly. The sectarianization of any form of understanding depends on its creation and institutionalization of a distinctive mindset. Institutionalization is a sign that the sect's existence is gaining continuity. Differences that do not have continuity cannot be called sects.

After the death of Muhammad, for various reasons, Muslims began to understand religion differently and to produce different opinions. These differentiations can be taken as the first phase of the process that prepares the formation of denominations. Since every human being is a world in his own right, a unique dimension in the understanding of religion is inevitable. Moreover, this unique dimension can provide enormous wealth in an atmosphere of love, respect, and tolerance. However, the natural desire for organization, politics, economics, social change, in short, some reasons arising from the structure of the human being and the conditions in which he lives, lead the process starting with differentiation towards the institutionalization stage. As a result, thousands of different understandings and sects emerge.

In the history of Islamic thought, the term refers to both political and faith-related formations, as well as fiqh-related and practical ones. Especially in Turkish, the term sect is used to express both fields. In Arabic, the differences in political and religious areas are more often expressed by the word “**party**”. The word “*firqah*”, which derives from the root of “*faraqah*”, which means “to distinguish two things, to reveal that one is different from the other”, can be said to be used in a sense “to denigrate and disparage the beliefs that lead to the factionalism and the ideas that lead to the separation of Muslims”. The Quran commands in Ali ‘Imran, Verse 103, “And hold firmly to the rope of Allah all together and do not become divided” and condemns separation, division, and factionalism.

The history of Islamic sects is a branch of science that studies the political and religious sects, which are mostly defined by the concept of “*firqah*”, and explores the “schools of Islamic thought”. The history of Islamic sects is only interested in the fiqh-

related and practical denominations in terms of their faith dimensions that bring a dominant color and unique mentality. To put it by example, the tradition of thought from which Abu Hanifa came, his understanding of Islam and the formation of Hanafism as a sect are investigated by historians of Islamic sects. The fiqh dimension is the subject of the scholars of fiqh.

The sects of jurisprudence have emerged due to differences of opinion in the field of fiqh regarding its name and, more clearly, the differences in jurisprudence that leave a lasting mark on society. However, this does not mean that the sects and their founders do not have views on faith issues. From the example of Hanafism, we more easily explain what we actually mean. Abu Hanifa, one of the greatest scholars of his time, makes a living by trade, and educates students, produces solutions to people's problems on religious issues, and answers their questions. These problems and questions are more about the flow of everyday life. The answers on these issues should address the needs of the community so that its power may even be felt in the future (the present day). His disciples, especially Abu Yusuf and Imam Muhammad, made the views of Abu Hanifa more understandable, and by following his path and tradition and by applying the method he had set out, they established Hanafism as a permanent sect. In this context, we know that from time to time his students oppose some of Abu Hanifa's views, that he asks why and what evidence they are based on, and that he agrees with the views of his students when he finds them reasonable. This makes it clear that neither Abu Hanifa nor his disciples regard his views as the religion itself. It is also important to understand the relationship between religion and fiqh that Imam Al-Shafi'i changed some of his earlier views after going to Egypt.

There was no such sect as Hanafism in Abu Hanifa's life time. Hanafism emerged after his death. These points we are trying to explain show that the sects of jurisprudence are not reactionary, and that the ground upon which the sectarian understanding sits have already been established. A distinctive "procedure" is formed during the development process of the sect. This ensures that the new jurisprudence of the fiqh-related sects is in accordance with the understanding of knowledge it is based on, as well as its basic principles and the methods applied, leads to an accumulation. In short, in fiqh sects, the theoretical framework becomes ready even before the sectarianization process begins.

In the emergence of sects with political and belief dimensions at the forefront, the negativity of politics and the current environment has always been more decisive. First, people put out their reactions in some way, the events increased the build-up of anger, and then the sect's views became systematic, especially in the quest of legitimacy. Kharijites are the best example to this description. After the Battle of Siffin and the appointment of an arbitrator, those who broke away from Ali's force gathered in a place called Harura. The search for reconciliation had failed, they fought against Ali's force in Nahrawan and a considerable number of them were slaughtered. Later, gradually, the theory of external differentiation in the dimension of belief was formed and opinions became more systematic.

4. Sects Are not the Religion, They cannot be Substituted for Religion

Because sects are manifestations of the way religion is understood, for whatever reason, it is not possible to identify the concepts of sect with the religion itself. First of all, this is impossible according to the science of history; for, there was no sect in Muhammad's life time.

Since the gate of Revelation has been closed with the death of the Prophet, no one has the right to claim receiving special knowledge from Allah which is generally valid and whose truth cannot be disputed. If so, whoever, whatever he says about religion in the name of religion, expresses his own interpretation and understanding in the human aspect. No interpretation of Islam is Islam itself.

The universal principles that constitute the essence of Islam are clearly stated in the Quran. The Prophet understood, explained, and implemented Islam both as an "exemplary" person who conveyed the revelation from Allah to the people and as a "pattern", as it is narrated by the Quran. For this reason, the understanding of religion exhibited in the period of the Prophet has two dimensions, universal and local. The dimension, which is not dependent on time, which is binding in terms of the future and evident especially at the point of faith, worship, morality, and ultimate goals is the universal dimension. The one which is not universal concerns the time period in which the Prophet lived. It is not possible for this to be carried into the future as it is, and to be binding in terms of the future. However, the understanding of religion that emerged in the Prophet's life time, as a whole, is a yardstick for determining the direction of later religious formations.

The the religious formations that emerged after the death of the Prophet are forms of understanding of Islam. The identification of such formations, which are completely human, with Islam would be contrary to both the universality of Islam and the nature of human. At this point, what matters is the forms of understanding the religion. Based on the environment they live in and the knowledge they have, people have to try to understand and live Islam in the direction predicted by the Quran. Since all human beings and phenomena are naturally open to all kinds of analysis and criticism, considering the ways of understanding of religion as religion, for whatever reason, means turning tradition into religion and narrowing the field of activity of religion. This would be against the universality of Islam, as it will lead to an understanding of religion based on the past.

On the other hand, as the identification of a sect with the religion itself would mean converting denominations into religions, it would lead to the closure of differences of understanding, new pursuits and new thoughts, which are the products of human effort. Every sect naturally has its rights and wrongs. Accordingly, sects are dynamic formations, although people don't want to see; as long as they survive, they become rebuilt in every time frame. In this process, some mistakes can become permanent if they are perceived as religion. Dynamism is provided by jurisprudence in the fiqh-related sects, and *mujtahids* sometimes do not hesitate to change their

jurisprudence. In faith-related sects, when comments about faith are perceived as religion, it is forgotten that it is only interpretation, and if it is wrong, it can last for generations.

Furthermore, the fact that Muslims easily declare one another infidel because of sectarian differences also stems from the perception that religion and sect are identical. A person who thinks that only his own sect is Islam can easily push those who do not think like him out of the Islamic circle.

5. To be a Muslim, one doesn't need to be affiliated to any sect, community or denomination.

The people who embraced Islam in Muhammad's life time developed an understanding of religion directly based on the Quran and the pattern exhibited by the Prophet Muhammad. Thus a tradition was built that later generations would find themselves in. Everyone born of a Muslim parent is born into this tradition and has the opportunity to learn and experience a lot of things about Islam even without being aware of them. In the historical stream, some new traditions have formed within or on the edge of this tradition. The formations that we call sects have continued to exist by leaving a mark in social life with their mentality, knowledge, and institutional structures. It seems that despite everything, whether we are a party or against this tradition, such institutions will always exist. The important point here is to know which tradition we come from and which tradition cannot be identified with Islam in any way.

To be a Muslim, there can be no obligation to be connected to any sect, community or denomination. Above all, faith is individual. No matter what sect/community we are in, no matter what tradition we come from, we decide with our own free will whether or not and how and why to believe. In the words of the Quran, "whoever so wills may believe and whoever so wills may deny." There is no belonging to a community among the basic principles of faith mentioned in the Quran. It is also necessary to state that there is nothing as believing in Islam as a community. We cannot believe collectively as a community, nor can we trust collectively in a set of principles to believe in. The fact that faith is individual requires firm and reliable knowledge of what is to be believed, and then "affirmation", which is to be realized by free will. Man can only believe in what he knows; there is no faith without knowledge. Such that even when we think we believe without knowledge, knowledge comes into the scene even if at the lowest level.

Being adherent to any sect, community or denomination has nothing to do with religion itself, nor does leaving or abandoning it have. A person who, though without intention, finds himself in any community should be able to leave without hesitation if he does not like the beliefs, attitudes and behaviors of that community.

The groups that try to prevent their followers from leaving makes clear that their views are not actually sound. Devoid of mental foundations, forms of belief attempt to maintain their existence by neutralizing the mind.

Being affiliated with any sect, community or denomination does not mean being better Muslims, nor being independent is a lack. From Islam's point of view, faith and responsibility are individual; whoever deserves it goes to heaven. Being adherent to a group never means being heralded with the heaven.

If a Muslim is able to reach the level of *ijtihad*, understand the Quran and the accumulation of Muslims and thus make judgments, and can produce permanent solutions to new problems, he does not have to follow any sect in the field of fiqh. However, it is worth remembering that it is not easy to get rid of the whole circle of influence of the tradition that the man comes from. Even those who think that sects tear Muslims apart have to remember that their understanding of religion is influenced by the tradition they are exposed to.

6. The 73-Sects Hadith and the Matter of "Four True Sects"

In some narratives attributed to the Prophet, it is stated that the Jews will be 71, the Christians will be 72 and the Muslims will be 73 different groups. The hadith that mentions this fact is called "73-Sects Hadith". The version of this hadith as narrated by Ibn Majah is as follows: "The Jews split into seventy-one sects, one of which will be in Paradise and seventy in Hell. The Christians split into seventy-two sects, seventy-one of which will be in Hell and one in Paradise. I swear by the One Whose Hand is the soul of Muhammad, my nation will split into seventy-three sects, one of which will be in Paradise and seventy-two in Hell. It was said: "O Messenger of Allah, who are they?" He said: "The main body."⁷ Tirmidhi, on the other hand, mentions this one sect as: "What I am upon and my Companions."⁸

It is of course debatable whether this hadith is true or not. Indeed, there are those who say that it is fabricated, just as there are those who say that it is true.⁹ What concerns us here is the importance of this hadith in terms of the history of Islamic sects. Almost every emerging denomination, every sect, sub-branches of the sect and every congregation claims to be the "group of salvation" based on this hadith, and those who author work in this area have tended to keep the number of sects as 73 most of the time.¹⁰ The only acceptable aspect of the hadith is seen only if

⁷ Ibn Majah, *Sunan*, ed.: Muhammad Fuad Abdul Baqi, Beirut 1975, V. II, p. 1322.

⁸ Tirmidhi, *Jami*, ed.: K. Yusuf al-Hut, Beirut 1987, V. V, p. 26.

⁹ See. Mevlüt Özler, *İslam Düşüncesinde 73 Fırka Kavramı*, İstanbul 1996; Ahmet Keleş, "73 Fırka Hadisi Üzerine Bir İnceleme", *Marife*, Year 3, Issue 3, Winter 2005, 25-45.

¹⁰ For an analysis in terms of the History of Sects, see. Kadir Gömbeyaz, "73 Fırka Hadisinin Mezhepler Tarihi Kaynaklarında Fırkaların Tasnifine Etkisi", *Uludağ Ü. İlahiyat Fak. Dergisi*, Vol.: 14, Issue: 2, 2005, 147-160.

it is understood as a warning to Muslims. The narratives stating that 73 sects will go to hell are indeed against both to the Quran's call for unity and to the fact that only the deserving individual will go to heaven or hell. It is also contrary to the statements of the prophet who likened Muslims to the organs of a body or the tines of a comb. Moreover, considering that the Prophet has no knowledge of "the unseen" outside of the Quran, we can say that at least the part of this hadith about those who will go to heaven or hell was made up later. Indeed, early scholars have pointed out that narrations about the apocalypse and the future, especially the news about "fitan", may have been fabricated.

Beyond the matter regarding whether it is true or not, the 73-sects hadith contradicts with the truth that "faith" and "responsibility" is only individual according to the Quran. In Islam, there can be no collective belief in the principles of faith, nor belief in a specific community. Every man believes or does not believe of his own free will. While the Quran points out that "There shall be no compulsion in [acceptance of] the religion" (2/256), it also states that no one can suffer another's sin. There is no guarantee of going to heaven with a specific group, sect, group, community or sect, nor is it possible to say that people are going to hell in communities. Whoever does an atom's weight of good and an atom's weight of evil will be recompensed.

On the other hand, a classification of the right and wrong sects can only have a meaning in determining sects whose basic principles are clearly contrary to the Quran. However, since sects are human-made, every sect, regardless of its name, may have true, Quranic views and opinions, and may have views and ideas that are completely contrary to Islam. There may be people who choose the category of "infidels" among the members of the so-called true sects, and there may be people who are able to become "a human being as Allah wills" among groups considered as "evil".

What is meant by the phrase "four true sects" is the four schools of fiqh alive. These are Hanafism, Malikism, Shafiism and Hanbalism. However, hundreds of schools of fiqh and hundreds of sects have emerged among Muslims. But few of them have had the chance to react to the present day. Limiting the number of true sects to these four would mean ignoring hundreds of others that have emerged throughout the history of Islam.

We can see that the formation processes of the sects mentioned in the expression "the four true sects" are a period of about one hundred years between the second half of the second hijri century and the first half of the third hijri century. Hundreds of schools of fiqh have emerged in this time period and later. We know that a significant number of them have no supporters left in a short time. Some of them shaped the religious understanding of Muslims for a long time, then melted into

different sects. We can cite Awza'ism as an example. Awza'ism is a sect that has been decisive in shaping the religious understanding of Andalusian Muslims. In Andalusia, another school of fiqh called al-Zahiriyyah also emerged around Ibn Hazm's views.

The “four true sects” have historically been a politically prominent concept, with the aim of narrowing the field of Shiite thought and strengthening the Sunni base after the collapse of the Fatimid Caliphate in 567/1171. Eventually, only the belief of the individuals, not the denominations, may be right or evil. And it is no one's business to judge that. It is against Islam and reason to justify and condemn people over their sectarian affiliations.

As we have stated before, the religion of Islam is based on individual salvation. Every person who believes in the basic principles of Islam set out in the Quran, no matter what sect he adheres to, is in the circle of Islam. A Muslim is a member of the “true sect”, regardless of its name. More clearly, a person who sincerely believes in the basic principles of faith set out in the Quran is on “as-Sirat al-mustaqim”, as the Quran says, that is, he is on a straight path, the path those whom Allah has bestowed his favor upon. Since the term sect refers to the way to go, can one think of a sect that would be more “right” than that?

Conclusion and Remarks

When Muhammad passed away, with the most optimistic estimate, there were around 16000 people living in Medina. The population of Muslims living on Earth today is above 1.600.000. The founding principles of the Quran, which met mankind in the Cave of Hira with the command “Read!” and Islam, which began to be institutionalized around the “pattern” of Muhammad, formed the core of a civilization and culture by meeting with different cultures and values system in different geographies, and also responded to people's need for “religion”. One of the most important issues that we should be aware of in this context is the fact that the “religion” in its core and its institutionalized states, the former of which being subject to change and transformation by weaving with tradition, culture, and different values, are not identical. There is clearly only one Islam, but a great number of Muslims, form of understanding of Islam have emerged in the historical process, and will emerge thereafter. The most obvious evidence of this finding is the “human” formations that emerged under the name of sect, community and denomination, which in no way can be identified with Islam. The reason we are talking about “Islam” in its core and various forms of understanding regarding it is that certain institutional structures of religious quality attempt to establish themselves in place of religion or that some people identify their own sects, communities, and denominations with Islam.

The presence of all kinds of sects and similar religious formations is not a matter of debate. Even the claims that they do not have a place in Islam and the efforts to fight against them would not change this reality. However, the problem is not the existence of sects and similar organizations; it is their identification with Islam. The identification of such organizations with the religion itself must be largely related to the consciousness of the common denominator of Islam, which has no impact today. The fact that "the understanding of process" has not had the opportunity for healthy development in the Islamic world also seems to have hindered the proper understanding and evaluation of the processes of change and transformation. No sect, which is only a form of the understanding of Islam, has reached the later generations as it was born, nor can any form of understanding resist change. The views and opinions of every denomination of any time period can be right or wrong. In this respect, it is not meaningful for Islam to say that a sect is "right" or "wrong". Sectarian affiliations can neither guarantee a man's faith nor require his being considered un-Islamic.

What has happened in the Islamic world, especially in the last two centuries, has led Muslims into a serious existential crisis. This crisis is turning into a conflict over ethnic and religious affiliations. It is not wrong to say that the search for identity lies at the heart of what is happening today in the Arab world. The colonial environment that has marked the last two centuries has led to the reduction of Islam to a kind of liberation ideology and the reading of religion not over meaning and freedom but political sovereignty. A significant number of Muslims think that political sovereignty is everything and that religion and politics cannot be separated from each other. Politics is inherently discriminant. When the language of religion was integrated with the discriminant language of politics, Muslims began to move away from the common denominator of Islam. Thus, religion, which should be unifying in its essence, has become a door to legitimacy for some separatist positions. In this process, perhaps for the first time in the history of Muslims, the negativity experienced began to be read through Shi'ism, or Sunnism, and to be blessed and legitimized in the name of blood, Sunnism, or Shi'ism. Open or secret sectarian controversies and conflicts over religious affiliations continue in various geographies. Unfortunately, the worst part is that the problem is indeed a problem of freedom, that ignorance and hammock prevent self-criticism, and that the solution lies primarily in the consciousness of individuals and the true knowledge to think freely about religion. Muslims' view of Islam is largely akin to the famous definition of a visually impaired of an elephant. It is forgotten that religious formations like sects, congregations, denominations and etc. appeared after the death of the Prophet, and these are substituted for religion.

On the other hand, although some of the problems in the geography where Muslims live are related to "religion" in some way, the neglect of "human" in the focus of the process, the consumerism embraced a way of life and the internalization of oppression make it easier to legitimize all kinds of problems and

distortions abusing the “religion”. In this context, it is a necessity to raise serious awareness on two issues: First, what is religion or what is not, and second, whether or not to be a Muslim at the ultimate stage is a decision that an individual will make with his/her own mind and free will. No one has the right and authority to determine whether a person is a Muslim or not. Allah has never given anyone, including the Prophet Muhammad, a duty to convert another to Islam. Muslims strongly need “critical thinking” that will be effective in all areas of life. Otherwise, we will lose our religion, Islam, while trying to religionize matters.

These words do not mean that Muslims do not have problems in other areas, such as economy and education. It is always possible to overcome these and similar other problems. But without the awareness of freedom and justice, no problem can be permanently resolved. When religion is at the center of conflict and dissociation, the mind and the will that are necessary to solve the problems lose their power. On the downside, the possibility of realizing that the wrongs that have been done are wrong has disappeared. In the Islamic world, religion, unfortunately, acts only as a legitimizer; as a result, problems that can be easily overcome turn into gangrene, and some power elites maintain their existence by feeding on problems. The interpretation of power struggles and conflicts of interest through sects both facilitates the work of those who feed on problems and also provides the legitimization of attitudes, thoughts and actions contrary to reason and revelation. It is possible to prevent both sectarian conflict and religious abuse. For this reason, first of all, it is necessary to know that faith and responsibility are individual. Thus, it will be understood that it is not appropriate for Islam to convict anyone on the basis of their belonging to the sect. In our opinion, it is difficult to avoid a conflict that will affect the whole Islamic world without understanding Islam through freedom and developing a healthy individual consciousness. Awareness of Islam as the common denominator may provide insight about the fact that marginalization due to religious affiliations can never be seen as legitimate. Regarding something wrong as legitimate is more dangerous than doing the wrong itself.

In order for the consciousness of Islam as the common denominator to be effective, to be able to understand the sectarian conflict that the Islamic world is being dragged into, and to develop proper solutions, the following significant measures can be taken into consideration:

1. Whatever category they are considered in, religious sects are human organizations that emerged after the death of the Prophet and were instrumental in shaping the religious understanding of Muslims. The institutionalization of different Islamic understandings has created sects. Opposing sects does not diminish their power of influence, but complicates the problem further. It is necessary to see them as a sociological reality, a fact, and to avoid opposing them. There was no sect, community, or denomination in Muhammad's life time. Such human organizations cannot be identified with religion. Sects are human but the religion is divine. Every sect naturally has its rights and wrongs. Each

denomination has changed and transformed and reached later generations. Trying to understand sects through the consciousness of the common denominator of Islam means understanding different religious understandings put forward by Muslims.

2. When the consciousness of the common denominator of Islam dissolves, it becomes easier for sects and similar organizations to put themselves in the place of religion. Every religious formation falls under the illusion that it represents Islam itself. As a result, society begins to divide into sectarian groups. People who believe in the same religion, when it comes to sectarian beliefs, transfer the inclusive nature of the religion to the sect they adhere to and read and evaluate the adherence to the religion through sects. More clearly, traditions in general, and sects and similar formations in particular, begin to be sanctified.

3. The issue of political sovereignty was the primary determinant in the formation process of the sects and their continued existence. Sovereign powers want to legitimize their actions in order to continue their activities. In this process, the legitimizing dimension of religion can be used more effectively through sects. In the same way, the opposing forces looking for an opportunity to dominate, look for the support of the sects in order to be heard better, to erode the authority and to open the way to political power. The support that religion does not want to give, can be obtained more easily through sects. Positions contrary to common sense about legitimacy in individual conflicts of interest can easily be rendered invisible within thought patterns related to any denomination.

4. The structures of sects, communities, and denominations can allow some individual and social demands that Islam does not approve of to gain some kind of legitimacy-albeit fake - by settling into tradition. For example, Islam does not allow a goal to be achieved by forbidden means, no matter how high it is.

5. Almost every sect, denomination, and congregation claims that it is the "only party that has achieved salvation". However, in fact, they are nothing but human organizations. Not only does it exacerbate the othering of those who do not think the same way, but it also encourages people not to hesitate to kill each other because of their sectarian differences. In addition, since people learn about religious sects, it is hardly noticed that sects are human formations. Sects and other religious formations facilitate the legitimization of separatist opinions.

6. The dissolution of the consciousness of the common denominator of Islam has made it easier for sects to be identified with religion. As a result, the consciousness of Islam as a common denominator has been neutralized, and made it difficult for Muslims to comprehend the differences in their knowledge about religion and the veins of critical thinking have started to clog up.

7. To prevent the legitimization of takfir is directly related to the development of Islamic common denominator consciousness. No one who says "I

am a Muslim” can be considered otherwise. And sectarian differences can never be the reason.

8. We believe that the concept of “four true sects” causes the consciousness of Islam as a common denominator to lose its meaning. This understanding reduces Islam to Hanafism, Malikism, Shafiism and Hanbalism. Islam cannot be under a monopoly of a sect, nor will it allow any sect to be identified with Islam. There may be people far from the “truth” even in groups regarded the most “righteous”; while, there can be people highly close to it though being adherent to denominations that are categorized out of the “four true sects.” It is worth remembering that faith and responsibility are individual.

9. The consciousness of Islam as a common denominator can also shed light on the understanding of where some religious formations and mentalities, which has not been institutionalized, stand in terms of Islam. When we read the past correctly and properly, we can more easily identify that many of the formations that claim to bring “innovation” are fed from the past. None of the formations that break loose from the integrity of Islam and institutionalize the views that are contrary to it have been able to live for long terms. The roots of a significant part of the problems that afflict us today lay in the past. The mindsets and movements such as “Salafism”, which are the focus of discussions, often feed on the past, but they do not produce permanent solutions to the current problems. On the contrary, they prevent the understanding of the universality of Islam. Islam is a religion based on life and peace.

10. If the consciousness that accepts Islam as a common denominator is developed, people may see that understanding the different sects is a responsibility that comes with being a Muslim, and sects can be understood as a wealth.

There have been hundreds of sectarian conflicts in the history of Muslims over fourteen centuries. These conflicts were not only between Shiites and Sunnis, but also between Hanafis and Shafiis. However, they have always remained local; the suffering has not tarnished the future of Muslims by turning into chosen trauma. Today, the Islamic world faces the risk of a sectarian conflict that could easily spread through the domino effect. In Syria, Iraq, Bahrain, Pakistan, India, and Afghanistan, sectarian conflict is de facto ongoing. Hundreds of people are brutally murdered just because they are of different denominations. When blood is spilled in the name of a group, real blood feuds begin. The blood thickens the wall between adversaries and feeds the hatred and anger. At a later stage, it causes suffering to turn into chosen trauma.

Moreover, it is important to remember that those who are unable to produce meaning and value by using the creative abilities bestowed by Almighty Allah will find it very difficult to comprehend that Islam is a religion based on life and peace and that accepts justice as the founding principle, and that such people will see themselves and others as “objects” under the influence of oppression. The high

universal values of Islam are needed not only by Muslims, but by all humanity. Islam asks people to be aware of their own existence, to use reason effectively and to produce value by converting their energy into righteous deeds. Those who cannot participate in the universal creation process with “righteous deeds” will only burn, destroy, and kill.

Islam is a religion based on life and peace, which places science and world reconstruction on Muslims as a responsibility. In the processes we have been passing through, Muslims have been excluded from both knowledge and value production. They almost do not hesitate to use all their energy and scarce resources to consume each other. In fact, the high universal values of Islam are needed not only by Muslims, but by all humanity. In this context, being a Muslim requires being aware of this heavy responsibility. If we are to claim a new civilization, we have to see there is no other way out but to possess the power of science and produce value on a universal scale. As long as the blood of innocent people continues to be spilled, what is spoken in the name of religion, what is written and what is done will not be meaningless. For this reason, the mechanism of takfir, which legitimizes the bloodshed, needs to be eliminated as soon as possible. And this would not be possible without an awareness of Islam as a common denominator. For a new civilization, a new understanding of science, a new technology is needed; this cannot be possible without getting rid of the hypotec of the history and understanding the past properly and without seeing the achievements of humanity. Individually and socially, there is a need for an understanding for the sake of Muslims and their futures that accepts “human” as a value. This understanding should also contain the awareness that religion itself is only for mankind and to serve a decent life to him. The first step of this is to develop a consciousness of Islam as a common denominator and to be aware of our own existence; to know that we can be Muslim as we know and that we can be valuable as we produce values. Islam is not a monopoly of anyone or any group; Allah has not given anyone a duty to convert people to Islam. No one has the right or authority to determine how someone else will become a Muslim. In order for a person to become a Muslim, it is sufficient to believe in the basic principles of faith (Tawhid, the Hereafter, and Prophethood) as set out in the Quran.

References Used and Recommended for Further Reading:

- Hüseyin Atay, *Kur’an’a Göre İman Esasları*, Ank. 1999.
- Ebu Hanife, *el-Alim ve'l-Müteallim, İmamı Azam'ın Beş Eseri*, Hz. Mustafa Öz, İst. 2016.
- Fazlur Rahman Malik, *İslam*, Trans. M. Aydın, M. Dağ, Ankara Okulu, 2008.
- Fiğlalı, E. Ruhi, *Günümüz İslam Mezhepleri*, İzmir, 2008.

- Gömbeyaz, Kadir, "73 Fırka Hadisinin Mezhepler Tarihi Kaynaklarında Fırkaların Tasnifine Etkisi", *Uludağ Ü. İlahiyat Fak. Dergisi*, Vol.: 14, Issue: 2, 2005, 147-160.
- Ibn Majah, *Sunan*, ed.: Muhammad Fuad Abdul Baqi, Beirut 1975.
- Keleş, Ahmet, "73 Fırka Hadisi Üzerine Bir İnceleme", *Marife*, Year 3, Issue 3, Winter 2005, 25-45.
- Kutlu, Sönmez, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, Ank. 2010.
- Abu Mansur al-Maturidi, *Kitab al-Tawhîd*, Trans. Bekir Topaloğlu, İst. 2002.
- Onat, Hasan, Hasan Onat, "Mezhep Kavramı ve Mezheplerin Doğuş Sebepleri", *Oş İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Osh, 2005.
- Onat, Hasan-Kutlu, Sönmez, ed. *İslam Mezhepleri Tarihi el Kitabı*, Grafiker Yayınları, Ank. 2016.
- Onat, Hasan, *Emeviler Devri Şii Hareketleri*, Endülüs Yayınları, İst. 2016.
- Özler, Mevlüt, *İslam Düşüncesinde 73 Fırka Kavramı*, İstanbul 1996.
- Tirmidhi, *Jami*, ed.: K. Yusuf al-Hut, Beirut 1987.
- Watt, W. Montgomery, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, Trans. E. Ruhi Fırlalı, 1981.

القاسم المشترك الإسلامي وحقيقة المذاهب *

أ.د. حسن أونات

جامعة أنقرة - كلية الإلهيات: onat@divinity.ankara.edu.tr

الخلاصة:

إن الأحداث التي جرت والتي تجري في العالم الإسلامي، سواء خلال المراحل التاريخية أم في أيامنا هذه، تكشف أهمية ظاهرة المذهب. إن المذاهب عبارة عن تشكيلات بشرية ظهرت كلها بعد وفاة النبي عليه الصلاة والسلام. وكما أن إنكار المذاهب أو تجاهلها تماماً يُعد هروباً من الحقيقة، فكذلك مزجها ومماثلتها بالدين وجعلها جزءاً لا يتجزأ منه يُعد خطأ كبيراً. إن أحد أهم طرق فهم المشكلات القائمة على الساحة الدينية في عالمنا اليوم وإيجاد الحلول الناجعة لها يتمثل في الفهم الصحيح لحقيقة المذهب. لذلك يتوجب علينا إدراك أن المذاهب التي ظهرت خلال المراحل التاريخية ما هي إلا تشكيلات بشرية، (من الضروري إدراك أن المذاهب هي تكوينات بشرية ظهرت خلال المراحل التاريخية) وتناول المسألة وبيانها في إطار المبادئ التأسيسية التي وضعها القرآن.

الكلمات المفتاحية: القاسم المشترك، المذهب، الفرقة، الدين، التوحيد، التكفير

İslam Ortak Paydası ve Mezhep Gerçeği

ÖZET

Gerek tarihi süreçte gerekse içerisinde bulunduğumuz şu günlerde İslam aleminde meydana gelen hadiseler, mezhep olgusunun önemini ortaya koymaktadır. Mezheplerin tamamı Hz. Peygamberin vefatından sonra ortaya çıkmış beşeri oluşumlardır. Mezheplerin varlığını inkar etmek veya hiç yokmuş gibi davranmak gerçeklerden kaçınmak olacağı gibi, onları din ile bütünleştirmek de büyük bir yanılgı olacaktır. Günümüz dünyasında din alanında yaşanan problemleri anlama ve bu meselelere çözüm üretebilmenin en önemli yollarından biri mezhep gerçeğini doğru anlamaktan geçmektedir. Bunun için Mezheplerin tarihi süreçte ortaya çıkan beşeri oluşumlar olduğunun farkına varmak, Kur'an'ın ortaya koyduğu kurucu ilkeler çerçevesinde konuyu anlamlandırmak gerekmektedir.

Anahtar Kelimeler: Ortak Payda, Mezhep, Fırka, Din, Tevhid, Tekfir

Commonality of Islam And the Truth of Sects

* وهذه هي الترجمة العربية للدراسة بعنوان "İslam Ortak Paydası ve Mezhep Gerçeği" التي نشرت في العدد الخامس من مجلة الإلهيات الأكاديمية. (حسن أونات، القاسم المشترك الإسلامي وحقيقة المذاهب، الإلهيات الأكاديمية، ٢٠١٧، العدد: ٥، ص ١١-٣٦). من الواجب أن يستند في الإقتباس إلى المقالة التركية.

Abstract

The importance of the sects emerges when considered history and contemporary events on the Muslim world. All of the sects are the organizations established after the death of the prophet Mohammed. Ignoring the sects or shutting our eyes to it can be considered as escaping from reality but at the same time considering sects as the essence of religion will result us to a problem. Understanding the problems on the field of religion in our age and offering solutions for them are strictly related with analyzing the fact of sects truly. For that reason, it is necessary to realize that the sects are social facts and the Quran is the only milestone to explain it.

Keywords: Commonality, Sect, Religion, Tawheed, Takfeer

المدخل:

إن الإسلام قبل كل شيء يُعد اسماً لأحد الأديان، وهو يرسم أو يشكّل اليوم عالم (الاعتقاد/ العقيدة/ الإيمان) لدى ما يزيد عن مليار وستمئة مليون إنسان، ويحدد أساس نظرتهم إلى العالم. فعندما يُذكر الإسلام يتبادر إلى الذهن نظام عقدي وما يتعلق به من عبادات وأخلاق، إضافة إلى الثقافة والحضارة التي ينتجها هذا الدين ونظرتة للعالم. إن هذه التراكمات والمجموعات الغنية من المفاهيم المستقلة عن بعضها من جهة والمتصلة ببعضها من جهة أخرى التي أُضيفت إلى مضمون الدين قد أرخت مزيداً من ظلال الإبهام على «الدين» المهم في الأصل، والذي لم يجز اتفاق على تعريفه. وربما لهذا السبب عجز المسلمون عن تكوين «إجماع» بشأن ماهية «الإسلام». فامتلاك كل مسلم لمفهوم إسلامي خاص به من مقتضيات كينونة/ بنية الوجود لدى الإنسان يجب عدّه حالة طبيعية. بيد أن المفاهيم المختلفة تكتسب مع مرور الزمن بعداً اجتماعياً، وحتى إنها تتحول إلى حالة مؤسسية. ومن ثم تتكون المذاهب والجماعات والطرق التي تدّعي تمثيل الإسلام، وتضعف الروابط الطبيعية مع مبادئ الإسلام الأساسية، وربما يصل الأمر إلى تقدم هذا النوع من التشكلات والكيانات على الدين ذاته. فالمفاهيم المختلفة التي يجب أن تكون في الأصل مصدر غنى وثراء تعيق ظهور الشمولية/ الوحدة الإسلامية. ولتتحول اختلافات الرأي والفكر إلى غنى يجب أن يكون هناك على الأقل «معرفة بالقاسم المشترك الإسلامي ووعي به». وبسبب فقدان هذا الوعي اليوم اختزلت وحصرت وظائف الدين الأساسية أو مهامه، مثل «تحقيق الوحدة» و«الاجتماع» و«إضفاء الروحانيات على الماديات» و«التعاوض» في الكيانات البشرية/ السسيولوجية مثل: المذاهب، والجماعات، والطرق التي حلت محلّ الدين، ومن ثم بدأ الدين يتحول إلى أداة للترفة بدل الاتحاد، وبدأت جملة من الكيانات والتيارات ذات التوجه الانفصالي والانقسامى بتحقيق المشروع لفسها عبر الدين.

ومن ناحية أخرى فإن الكيانات مثل: المذاهب والجماعات والطرق، التي تشكل كنتيجة طبيعية لحقيقة كون الإنسان كائناً اجتماعياً، اتجهت نحو تصور حصري وفوقى متمثل بفكرة: "الفرقة الناجية" فحصرت

الأفضلية والنجاة بالمجموعات التابعة لها فقط دون غيرها، وأقصت ونبذت كل المسلمين الآخرين. وهذه الحالة سهّلت الطريق أمام المسلمين لتكفير بعضهم بعضاً باسم الجماعات والطوائف والمذاهب والطرق. وصار التكفير وسيلة لشرعنة إراقة الدماء، وحتى ارتكاب المجازر وجرائم قتل الأبرياء الجماعية التي يشهدها العالم الإسلامي بأسره. إن أول عمل يفكر الإنسان بفعله، ويجب فعله اليوم باسم الإسلام، هو وقف نزيف الدماء بأي شكل من الأشكال. إن دماء الناس وخاصة الأبرياء منهم سوف تتحول إلى مستنقعات عميقة تغرق فيها الإنسانية، فضلاً عن أنها لطحخة سوداء على جبين البشرية بأجمعها. يقوم المسلمون اليوم، وباستخدام أسلحة ليست من صنعهم، يقتل بعضهم بعضاً، وفوق ذلك فإن كلاً من القاتل والمقتول يصرخ بأعلى صوته: «الله أكبر». ولا أحد منهم يبالي أبداً بحقيقة ﴿أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا﴾ [المائدة: ٣٢]. وعلى ذلك فإن أول عمل يجب القيام به هو وضع حد لمسألة شرعنة إراقة الدماء. ومن الصعوبة بمكان تصور تحقيق مثل هذا الأمر دون تكوين وعي بشأن القاسم المشترك الإسلامي.

يُعد تفعيل آلة التكفير وتشغيلها دون أخلاق أحد أسباب تراجع المقاربة والفكر النقدي بين المسلمين وعدم تطويرهما. إن من شأن تفعيل آلية التكفير بأثر رجعي الحيلولة دون فهم الماضي فهماً صحيحاً؛ وإن الخوف من التكفير والرعب الذي يبثه في داخل الإنسان لا يعقد عملية تحري الخطأ والصواب فحسب، وإنما يصعب على الإنسان حتى تنفس الصعداء. مع أن القرآن الكريم يبحث الإنسان على التعامل مع أي مسألة بالمعرفة والعلم والأدلة والوثائق، وعدم السير خلف المجهول^(١)، ويطلب منه الانفتاح على التعلم وتحصيل المعارف، والاستماع إلى كل قول، وفهمه واستيعابه، واتباع أحسنه^(٢). فالإيمان الذي يريده القرآن هو الإيمان المؤسس على العلم والمعرفة؛ فيصبح الإنسان مؤمناً؛ لأن العلوم المتعلقة بالإيمان قد استقرت في عقله. فالإيمان ليس عبارة عن اعتناق واتباع لجملة من المعتقدات والأفكار اعتناقاً أعمى. وإنما يتحقق الإيمان بالعقل والإرادة الحرة. إن وضع حد لقضية التكفير يتطلب منا معرفة جملة من الأمور والإقرار بها وهي أن الإيمان إنما هو أمر منحصر بين الإنسان وربه، ولا يحق لأحد محاكمة إيمان الآخرين ومراقبته، وإن الإسلام لم يمنح أحداً صلاحية أو مهمة أسلمة غيره. فالإيمان مسألة فردية شخصية؛ ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة: ٢٥٦]، فمن شاء فليؤمن، ومن شاء فليكفر...

أعتقد أننا إذا ما استطعنا أن نفهم وندرك بشكل صحيح أن مبدأ الإسلام الأساسي هو التوحيد، وأن الإيمان إنما هو مسألة فردية شخصية فإننا نكون قد نجحنا ولو بنسبة قليلة في وضع حد لتطبيق آلية التكفير بشكل كفي، وسددنا الباب أمام استسهال الناس قتل بعضهم بعضاً باسم الدين. إن إغفال المكانة المحورية للتوحيد الذي يشكل جوهر دعوة الأنبياء جميعاً يؤدي إلى إضفاء القداسة والصبغة الدينية على كل شيء تقريباً،

(١) سورة الإسراء: الآية، ٣٦.

(٢) سورة الزمر: الآية، ١٨.

وخاصة التقاليد والأعراف والتراث. ويتم اليوم إعادة إحياء قضية العلاقة بين الإيمان والعمل التي ظهرت في العصور المبكرة للإسلام ونالت نصيباً وافراً وكافياً من النقاشات والحوارات والتفسيرات المختلفة، تتم إعادة إحيائها بشكل يغذي التكفير فحسب بغض النظر عن التفسيرات والنقاشات التي حدثت حولها في الماضي.

إن الصراعات السياسية التي انزلت إليها المسلمون بعد وفاة النبي عليه الصلاة والسلام قد ولدت في ظروف ذلك الزمن نقاشات ومناظرات بشأن العلاقة بين كبائر الذنوب والإيمان والعمل. وبفضل هذه المناظرات والحوارات فقد وجدت الفرق والمذاهب مثل الخوارج والمرجئة والمعتزلة في هذه الفترة الفرصة المناسبة لتنظيم وتنسيق أفكارها وآرائها ومناهجها. وإذا ما استطنا تناول هذه النقاشات والمناظرات والأفكار والآراء التي ظهرت في هذه الفترة وفهمها بحيادية ودون مواقف وأحكام مسبقة فيمكننا استخراج جملة من الدروس التي تحقق لنا فوائد جمة في وقتنا الحاضر. إلا أن تقديس الماضي يتيح الأدوات المطلوبة لمن يريد إقصاء كل من لا يشبهه في الرأي والفكر تحت مسميات متنوعة؛ مثل: الطائفة والمذهب والجماعة والطريقة. مع أنه كانت هناك إمكانية أن ترشدنا هذه المناظرات والنقاشات والتجارب التي ظهرت في أن العمل والتطبيق شيء والإيمان والاعتقاد شيء آخر مختلف. وكانت هناك إمكانية فهم أفضل لتقرير أبي حنيفة عندما قال: «الشخص يصلي لأنه مؤمن؛ وليس مؤمن لأنه يصلي». فأداء الشخص الصلاة وعدم أدائه لها مسألة شخصية خاصة به. فليس في القرآن الكريم أي جزاء دينوي بحق تاركي الصلاة. ولم يكلف الله تعالى أحداً بمهمة مراقبة صلاة الناس والتفتيش عنها. وعلى ذلك فإذا لم تتم تنمية الوعي بالقاسم المشترك للإسلام فإن بعض الناس قد ينسون أنفسهم ويقدمون على أفعال وتصرفات تتجاوز مهمتهم وتكاليفهم المطلوبة منهم، وذلك مثل: محاولة أسلمة الآخرين أو الادعاء بتمثيل الإسلام وحصره بأنفسهم. وقد يذهبون إلى ما هو أبعد وأسوأ من ذلك؛ مثل: استخدام السياسة كأداة لأسلمة الناس وتحويل الدين نفسه إلى نوع من الأيديولوجية السياسية...

حقيقة الأمر أن أحد أهم الأسباب التي تقف وراء انتشار مظاهر العنف في العالم الإسلامي وتحولها إلى سمة بارزة له هو الصراع على السلطة والحكم. وهذا الأمر ظاهر يمكن أن يراه أي مراقب. وإن آلية التكفير تعمل كجهاز مشرع للموت والقتل في هذه الحرب التي تدور رحاها وفق قاعدة «البقاء للأقوى». ونعتقد أن المشكلة متعلقة بدرجة كبيرة بالاستيلاء على مقاليد الحكم والسياسة في الدولة، أي القوة السياسية والسلطة، وللاضطهاد تأثير كبير في ذلك. لا شك أن السياسة أحد طرق الحل، وحتى يمكن القول إنها أكثر طرق الحل فعالية وتأثيراً. إلا أن السياسة ليست طريق الحل الوحيد. ويمكننا القول إنه في العالم الإسلامي اليوم وفي جميع أنحاءه تقريباً يُنظر إلى السياسة على أنها طريق الحل الوحيد لتغيير المجتمع وتوجيهه. وفي هذا السياق يمكن إدراك حقيقة قررها الإسلام؛ وهي كون المسائل السياسية من مهمة الإنسان، إن إدراك ذلك المفهوم سيسهل الخروج من دوامة العنف لكونه سيضع حداً لشرعنة العنف السياسي. وإذا ما تمت إعادة تكوين الوعي بالقاسم المشترك للإسلام فسوف يُفهم وبشكل أفضل ضرورة أن يكون «دين الدولة العدالة»، ومن ثم سوف يركز

المسلمون طاقاتهم وإمكاناتهم ومواردهم في مسائل أكثر إنتاجية وإيجابية بدل تبديدها في الصراعات البينية، وسوف يسعون حثيثاً نحو «العمل الصالح» وفق التعبير القرآني، وليكونوا فاعلين ومؤثرين في العالم لا منفعلين ومتأثرين. ولذلك فإن الخطوة الأولى على هذا الطريق تتمثل في خلق وعي متعلق بالبعد المعرفي والعلمي للإسلام وإنشائه.

١ - الأسس العلمية للقاسم المشترك للإسلام والوعي التاريخي:

إن إسلام الشخص - أي أن يصبح مسلماً حقاً - مرتبط بتحصيله وامتلاكه المعرفة بشأن الإسلام، حتى وإن لم يرد الدين وجدوا الإسلام جاهزاً أمامهم أن يدركوا ويعوا ذلك. فكون الإنسان كائناً معرفياً، وتأكيد القرآن على العلم والمعرفة والتعلم يستوجب أن يكون كل شيء مؤسساً على العلم والمعرفة حتى الإيمان. ويبدو جلياً وظاهراً للعيان أن لدينا مشكلات في هذه المسألة. فمع كل أسف لا نستطيع القول إن الناس يمتلكون القدر الكافي من المعلومات حتى بشأن الأمور التي تستوجبها معرفة الإسلام ذاته. وإن قسماً كبيراً ومهماً من أصحاب المعرفة لا يستطيعون الانفكاك والتخلص من سيطرة المعلومات الجافة التي يحملونها. والأخطر من ذلك كله هو محاولة شرعنة الجهالة عن طريق الدين التي يلجأ إليها بعضهم أحياناً. فمن الملاحظ أن الادعاءات الباطنية التي تذهب بدل فهم القرآن إلى القول: إن المعنى من الله تعالى أيضاً قد فتحت الباب واسعاً أمام احتقار العقل والعلم وتقزيم دورهما في حياة الإنسان. ومع الأسف فإن مثل هذه المفاهيم حيدت دور القرآن الكريم تماماً. لأننا نعتقد أن للضحايا والمشكلات المتعلقة بالبعد المعرفي أو العلمي للدين الدور والتأثير الأبرز في غياب الوعي بالقاسم المشترك للإسلام، وفي إخفاق المسلمين في تكوين ثقافة تفاهم وتوافق سليمة، وفي بقائهم خارج دائرة الحضارة والمدنية وخاصة في القرنين الأخيرين.

إن تحصيل المعرفة الصحيحة بشأن الإسلام مسؤولية مترافقة ومتلازمة مع إسلام المرء قبل كل شيء. فالإيمان الذي يقدمه الإسلام وينص عليه هو الإيمان المؤسس على العلم والمعرفة. وتحقيق الإيمان مرتبط بمعرفة الأمر الذي سيؤمن به المرء. فإذا استقرت هذه المعرفة لدى العاقل، وتوفرت الأدلة على صحة الأمر واستحقاقه الثقة فإن صاحب العقل يصبح مسلماً بإرادته الحرة لكونه وجد أن الإيمان والأمور التي سوف يؤمن بها أصبحت معقولة ومفهومة وذات معنى. إن مسألة الإيمان في أساسها هي مسألة منحصرة بين الإنسان وربّه ذات طبيعة روحانية بغض النظر عن كيفية فهمها وكيفية التعبير عنها. فلا أحد يعلم ما إن كان امرؤ ما مؤمناً حقاً أو غير مؤمن إلا هو نفسه وربّه. وعلى ذلك فإن الإسلام لا يشرع الأبواب لا أمام الإيمان التقليدي ولا أمام الإيمان الذي يكون بالانتهاء لمذهب أو طريقة أو جماعة أو طائفة. فلكل إنسان إذا أراد الإيمان، ووجد أركان الإيمان معقولة ومفهومة، وأقنعت الأدلة الواردة حول هذه المسألة أن يقرر الإيمان والدخول في الإسلام بإرادته

الحرّة دون ضغط أو إكراه. وليس ممكناً في مسألة الإيمان أن يدخل أي وسيط بين الإنسان وربّه^(٣).

ومن جهة أخرى فإن كل مسلم بعد وفاة النبي عليه الصلاة والسلام قد تأثر بأنماط الفهم والتفكير لدى المسلمين الذين سبقوه، وبدأ بفهم الإسلام وتطبيقه بالطريقة والصورة التي تلقاها منهم. وبغض النظر عن أن القرآن قد انتقل إلى الأجيال اللاحقة دون أن يصيبه تغيير وتحريف فإنه من السهل على الإنسان أن يدرك ويلاحظ أن هناك تأثيراً لمفاهيم وأفكار الأولين حتى في مجال أسلوب أو طريقة فهم القرآن أيضاً. فمن جهة نرى أن المسلمين اللاحقين وجدوا الإسلام جاهزاً أمامهم، ومن جهة أخرى نظروا إلى كثير من الأعراف والتقاليد ومقومات الثقافة والتراث ومكوناتها - تلك التي ليست لها علاقة مباشرة بالإسلام - نظروا إليها كنظرتهم إلى الدين نفسه.

لا ريب أن كل جيل جديد سوف يقوم بتفسير الإسلام وفهمه وتطبيقه على ضوء إمكاناته الذاتية مستفيداً من الأجيال السابقة وتجاربهم وأفكارهم. وخلال هذه العملية من المحتمل أن تنكسر جملة التفسيرات والمفاهيم الخاطئة وتتخذ شكلاً مؤسسياً ثابتاً، كما قد يتم إهمال بعض المحاسن والمزايا التي تبنها الإسلام وأكد عليها كثيراً. ويمكن ذكر مسألة «شهادة الرجل الواحد بشهادة امرأتين» الموجودة في التراث الإسلامي كمثال على تعميم الحالة الخاصة المذكورة في القرآن وجعلها عرفاً عاماً وثابتاً وبشيء من الجبر والإكراه أيضاً. والأمر ذاته ينطبق على الزواج والطلاق، فبينما يطلب القرآن شاهدين بشأن الطلاق^(٤)، نجد أن الطلاق قد ترك رهناً لما بين شفتي الرجل. والحال أنه كما أن مشروعية الزواج تتحقق بعقد النكاح، أي في ظل ضمان قانونية، كذلك انتهاء الزواج لا يكون إلا تحت ضمان حقوقية وقانونية. إن الخيلولة دون اعتبار أنماط التفكير والفهم الإسلامية التي تشكلت عبر التاريخ، والمفاهيم التي تحولت إلى جزء من التراث الإسلامي، والأفكار والأفهام المخصصة بزمان ومكان محددين جزءاً من الدين، والنظر إليها نظرة الدين أمر لا يمكن تحقيقه إلا بمعرفة تاريخية سليمة وبالوعي والفكر النقدي. فلا يمكن لمختلف أنماط وطرق الفهم والاستنباط الإسلامية وللكيانات والتشكيلات التي تظهر تبعاً لذلك أن تتماثل وتقرن مع الإسلام ذاته بشكل من الأشكال.

إن الحياة كالنهر تماماً، إذ تخضع في كل لحظة من لحظات جريانها للتغير والتحول والتبدل والتجدد. وتقريباً إن لكل شيء في الحياة، فيما يخص البعد المتعلق بالإنسان بما فيه «الدين»، جانباً مترسخاً في ذاكرة الإنسان، وخاضعاً للتجدد وإعادة الإنشاء بشكل دائم، وقابلاً حتماً للتفسير والتأويل. ويسمى هذا الجانب

(٣) يقول الماتريدي: الإيمان عمل ديني، والأديان عبارة عن مبادئ يتم الاعتقاد بها وتصديقها" (الماتريدي، ٢٠٠٢، ٢٩٢). "ومكان الإيمان هو قلب الإنسان وعقله، حيث إنها المكان الوحيد الذي لا يقبل الجبر والإكراه وهو المطلوب لتحقيق الإيمان. (الماتريدي، ٢٠٠٢، ٤٩٢، ٤٩٣).

(٤) سورة الطلاق.

أحياناً بالثقافة، وأحياناً بالتراث أيضاً. وحتى الأمور التي يقال إنها ثابتة وغير قابلة للتغير تتجدد في ذاكرة الإنسان. وإن هذه الحقيقة التي تقوم بوظيفة على غرار «الدين» أيضاً رغم أنها مجردة ومعنوية في أساسها تكتسب مزيداً من الأهمية عند مأسستها وذلك في التشكيلات والكيانات التي أصبحت محسوسة ومادية بشكل ما. وهل الأمور التي نصادفها في الحياة اليومية، مثل: المعارف والعلوم والأفعال والتصرفات والمواقف التي تحمل معنى «الدين» وتُعرف بكونها أموراً دينية، هل هي في الحقيقة «دين»؟. وعدا عن ذلك فإننا نواجه تراكمات أكثر أهمية من الأسئلة والقضايا، وهو: هل الشيء الموجود في ذاكرتنا وذهننا ذلك الذي نسميه «العلم/المعلومة» - بغض النظر عن طبيعته - هو فعلاً علم ومعرفة؟ وإن كان معلومة، فما مدى مطابقته للحقيقة؟ وهل كل ما نعمله صحيح حقاً؟ وكيف لنا الثبت من أن المعلومات الموجودة في أذهاننا صحيحة أم لا؟ إن هذه الأسئلة وأمثالها تدفعنا إلى التحقق من ماهية معلوماتنا ومن مدى صحتها أو مخالفتها للحقيقة؛ وإلى البحث عن معايير المعلومة السليمة التي يمكن الوثوق بها والركون إليها. وفي هذا السياق فإن المنهج المعرفي الذي أورده أبو منصور الماتريدي في مدخل كتابه «التوحيد» قبل قرون طويلة يشكل في الحقيقة دليلاً ومرشداً لنا، ويفتح لنا آفاق طريق العلم والمعرفة. ووفق الماتريدي فإن مصدر العلم/المعلومة هو إما «العيان» عن طريق الحواس الخمسة، أو «الأخبار» وهي مختلف أشكال المعلومات والأخبار التي تكونت ووصلت إلينا من قبلنا، أو «النظر». ويمكننا بالعقل الثبت من صحة أو بطلان المعلومة التي وصلت إلينا من إحدى هذه المصادر الثلاثة. (الماتريدي، كتاب التوحيد، ٩-١٥). وإذا أردنا أن نوجز في سياق موضوعنا فيمكننا القول: إن المعلومات في الموجودة في ميدان الدين كافة هي إما ذات مصدر إلهي، يُعتقد أنها جاءت من الرب، أو معلومات بشرية. وإن المعلومات التي تجري معاملتها معاملة الوحي من وجهة النظر الإسلامية كافة مجموعة ومحصورة في القرآن الكريم. فكل أشكال وأنواع المعلومات ما عدا تلك الواردة في القرآن هي معلومات بشرية بغض النظر عن المصدر، ومن ثم فهي قابلة دائماً لمختلف أنواع النقد والبحث والتحليل. وإن لغة القرآن هي اللغة العربية التي هي نتاج بشري؛ وإن مختلف أشكال فهم القرآن وتفسيره بشري أيضاً. فقد خاطب الله تعالى الإنسان بلغته. ويعد العمل على فهم القرآن الكريم بعدالة من أهم عناصر امتحان الحياة.

إن كان يراد إعادة إنشاء الوعي وتكوينه بالقاسم المشترك للإسلام فإن مصدر المعلومة المحدد للطريق والذي يحتكم إليه سيكون الوحي؛ أي القرآن الكريم والعقل. فإله تعالى أنزل الوحي ليكون تأييداً وداعماً للعقل، وإن تضافر عمل العقل والوحي وتعاونهما الذي يكون على أساس العدالة سوف يشكل ويؤمن الأرضية اللازمة للمعلومة الموثوقة التي يحتاج إليها الإنسان. فالعقل يعرف وفي كل مكان ما إن كان أي أمر له صلة بالإنسان معقولاً ومنطقياً أم لا. وكذلك يمكن من خلال العقل معرفة ما إن كان أمر ما ضمن حدود العقل أم خارجها. إلا أنه ليس للعقل سلطة أو قدرة الردع أو الجبر على الفعل؛ فمعرفة الصواب لا يعني اختيار الصواب وفعله.

إذن تعاون كل من العقل والوحي سوف يسهم في التوصل إلى المعرفة الموثوقة واللازمة لفهم الإسلام فهماً صحيحاً من جهة، ومن جهة أخرى سوف يوفر الدافع لدى الإنسان لأن يكون الإنسان المستقيم الذي يريده الله تعالى (سورة الأحقاف/ الآية: ١٣). وفي الحقيقة فإن الاعتقاد أن القرآن كلام الله يستوجب مثل هذا التفكير أيضاً. فالقرآن الكريم يخبرنا أن النبي عليه الصلاة والسلام «الأسوة الحسنة» لنا. وعلى الرغم من أن النبي عليه الصلاة والسلام أملى الآيات القرآنية على أصحابه، وطلب منهم تدوينها وكتابتها، فإنه لم يستكتب الصحابة كلامه وأقواله، ولم يهتم ويحتفي كثيراً بتدوينها. وبناء على ذلك فإن كل ما انتقل إلينا من النبي عليه الصلاة والسلام من أقوال ومعلومات عدا القرآن إنما تصنف في صنف المعلومة البشرية. وكما أن القرآن لم يأذن ولم يفسح المجال لاعتبار أي معلومة ما عدا تلك الواردة فيه بمستواه، فكذلك لم يفعل النبي عليه الصلاة والسلام ولا أصحابه الكرام، إذ لم يساو النبي ولا الصحابة القرآن الكريم بأقواله وأحاديثه ولا غيرها من المعلومات الأخرى. وعلى ذلك فإن الشرط المبدئي للحديث عن قاسم الإسلام المشترك هو تحقيق اتفاق وتفاهم بشأن مصادر المعلومات المتعلقة به. حيث يجب الإيمان بأن محمداً آخر الأنبياء، وأن باب الوحي أغلق ببعثته، فلا وحي بعده، وعدم اعتبار أية معلومة عدا تلك الواردة في القرآن مساوية في القيمة له.

في الواقع إن تكوين وعي وإدراك جديد بشأن الإسلام وقاسم الإسلام المشترك يتمتع بأهمية مصيرية من أجل مستقبل الإسلام والمسلمين معاً. ونجد أنه لا بد من مراعاة بعض الأمور ولفت الانتباه إليها لنجاح هذه المهمة:

أ- هناك حاجة ماسة لفهم صحيح وسليم لعهد الإسلام المبكر، أي الفترة التي عاش فيها النبي عليه الصلاة والسلام والصحابة الكرام، والتوصل إلى فهم أو نظرة تاريخية مشتركة بشأن هذه المرحلة. فلدى المسلمين تصورات تاريخية مختلفة عن بعضها بشأن المرحلة التي تعقب النبي عليه الصلاة والسلام. فأهل السنة والجماعة يعتبرون أن تسلسل الخلافة تسلسل للفضل، وهذا التسلسل لديهم على الشكل الآتي: أبو بكر، وعمر، وعثمان، وعلي، وينظرون إلى هذه الفترة نظرة تقديسية باعتبارها عصر السعادة والخلافة الراشدة؛ بينما ينظر الشيعة إلى عهد أبي بكر، وعمر، وعثمان على أنه الفترة التي اغتصب فيها حق الإمام في الخلافة، وأحدثوا سلسلة الأئمة الاثني عشر، وعدوا المراحل التي عاشوها مراحل مثالية وسامية. ويجعل الزيدية الخلافة من حق الإمام علي باعتباره أفضل الناس، إلا أنهم مع ذلك يقرون بـ«مشروعية» خلافة أبي بكر وعمر على الرغم من كونها أقل فضلاً. وأما بالنسبة للخوارج فإن عهد الخلافة الراشدة المثالية هو عهد أبي بكر وعمر فحسب؛ ووفق رأيهم فإن كلاً من عثمان بعد السنة السادسة لخلافته، وعلي بعد حادثه التحكيم وقعا في الكفر.

إن هذه الوقائع أو الحقائق التي ذكرناها هي أمثلة نموذجية عن عمليات مختلفة لصناعة التاريخ

بشأن عهد الإسلام المبكر التي أصبحت ظاهرة وواضحة، ولاقت تجاوباً في المجتمع. وحقيقة الأمر إن كل مذهب عمل على صناعة وإنشاء تاريخه الخاص بشأن العهد المبكر. والأمر العجيب أنه ليست هناك أي طائفة أو جماعة واعية ومدركة أن الوقائع التاريخية التي تتلقاها وتتعامل معها إنما هي مصنوعة ومحدثة. وطالما أنه لم يُستطع ولم يُرد إحداث تاريخ مشترك وإنشاؤه حتى بشأن عهد الإسلام الأول، ولم يتم التوقف على ذلك واعتباره مشكلة بحد ذاته، فإن الحديث عن وحدة المسلمين واتحادهم لن يكون إلا من قبيل الأمنيات التي لا طائل منها. وحسب قناعتنا فإن المقاربات بشأن الدعوة الألفية كافة سواء في الماضي أم في الحاضر، وخاصة التي يجري تداولها وتطورها بين الأتراك والتي لا تستند إلى حقائق ووقائع الوعي بـ«الأمة»، ليست إلا عبارة عن تطلعات «طوباوية» خيالية. فمعظم التحريات وعمليات البحث والتوصل إلى «الألفية» التي يُحاول بين الحين والآخر إحيائها فارغة وخالية من المضمون بدرجة كبيرة. ولهذا فإننا نشعر بالحاجة إلى الحديث عن قاسم الإسلام المشترك وعن الوعي به. فإذا ما صارت الأسس المعرفية لهذا القاسم المشترك سليمة، والمبادئ المؤسسة واضحة وبيّنة فإن الخطوات ستكون دائماً في محلها حتى وإن ظهر أحياناً بعد مثالي وخيالي.

ب- نعتقد أنه من المفيد لخلق وعي بشأن قاسم الإسلام المشترك لفت الأنظار إلى تصور «العملية»، وإلى الترابط بين «الماضي» و«التاريخ». فالماضي هو كل شيء حدث ومر عليه الزمن وصار خلف الإنسان زمنياً. وأما «التاريخ» فهو إحداث وإنشاء، إنه خطاب يكون نتاج جهد لفهم «الماضي» بالاعتماد على المعطيات والمعلومات والوثائق التي تنتقل من «الماضي» إلى الأجيال اللاحقة. ورغم أن مصطلحي «الماضي» و«التاريخ» يردان أحياناً كمترادفين، ويُستخدم أحدهما بدل الآخر، إلا أنها في الحقيقة غير متطابقين أبداً. ويمكن القول بعبارة أوضح إن المعلومات القائمة في أذهاننا حول مرحلة زمنية معينة لا تعني أنها كامل «الماضي»، وكل ما حدث وما كان موجوداً هو في هذا «الماضي». ولا شك أنه من غير الممكن تغيير «الماضي»، ولا معاشته من جديد، ولا إعادة إحيائه مرة أخرى. إلا أنه من الممكن دائماً وفي كل مرحلة زمنية إعادة إنشاء أفكارنا وآرائنا ومفاهيمنا حول «الماضي».

ج- لقد أراد كل مذهب وكل طريقة وجماعة وطائفة ظهرت على مر التاريخ الإسلام الذي يمتد لأربعة عشر قرناً، أراد بطريقة ما أن يجد لنفسه رابطاً وصلة مع الفترة الزمنية التي عاش خلالها النبي عليه الصلاة والسلام. وبلغ الأمر أحياناً إلى حد وضع الأحاديث على لسان النبي عليه الصلاة والسلام لصالح مذهب ما، أو ابتداء واختلاق أحاديث تحط من شأن الخصوم وتشنع عليهم. وإن هذه الحالة التي تبدو في بادئ الأمر بسيطة وساذجة قد فتحت الأبواب أمام ظهور تواريخ مختلفة ومتباينة. فعندما يُنشئ كل مذهب تاريخه الخاص به قد يُختفي القاسم المشترك، كما يفتح الباب أمام المذاهب لمساواة نفسها ومماثلتها بالدين.

د- ومن أحد العوائق المهمة والخطيرة أمام الفهم الصحيح لقاسم الإسلام المشترك هو اعتبار كل مذهب أو طائفة نفسها «الفرقة الناجية». فكل مذهب وطائفة وحتى كل جماعة وطريقة تدعي أنها هي «الفرقة الناجية» الوحيدة الواردة في الحديث المشهور. هذا مع أن الإسلام دين يعتبر الخلاص / النجاة الفردية هي الأساس. ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ [الكهف: ٢٩]، ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [الأنعام: ١٦٤]، ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾ [١] و﴿مَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ [٢] [الزلزلة: ٧-٨]، ولأنه ﴿لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ﴾ [٣] وذلك في الدنيا والآخرة. ونود في هذا السياق التذكير بأن عبارة أو مصطلح «المذاهب الأربعة الصحيحة/الحقة» إنما هو تحديد سياسي وإشارة إلى المذاهب الفقهية الأربعة السائدة. وأساساً فإن تصنيف المذاهب إلى «حق» و«باطل» أمر غير ملائم لعالمية الإسلام، وليس متوافقاً مع المبادئ التأسيسية للقرآن الكريم. إذ لكون المذاهب كافة، بغض النظر عن مسمياتها، إنما هي كيانات وتيارات بشرية فإن كل مذهب سوف يحتوي على الخطأ والصواب حتماً. ولعله يمكن القول إن الحكم على آراء الفرد بـ«الحق» أو «الباطل» يكون بالاستناد إلى معايير القرآن الكريم لكون الأصل في الإسلام هو الفرد.

ه- يجري الحديث في تراثنا التقليدي عن بعض المذاهب الاعتقادية إلى جانب المذاهب الفقهية، ولكن إذا ما رجعنا إلى القرآن الكريم وإلى النبي عليه الصلاة والسلام باعتباره الأسوة الحسنة والقُدوة المتبعة نجد أنه من غير الممكن تقريباً أن يكون في الإسلام مكان للإيمان التقليدي ولا للمذاهب الاعتقادية. فلا مجال للإيمان الجماعي بأركان الإيمان، ولا للإيمان الجماعي تحت مسميات المذهب والطريقة والجماعة والطائفة. إذ إن الإيمان شأن فردي؛ فمن شاء فليؤمن، ومن شاء فليكفر. وإن هذا الذي ذكرناه لا يغير من حقيقة قول الناس، ولو على المستوى الكلامي فقط، إن لهم مذاهب في العمل وفي الاعتقاد. فليس من الصائب تجاهل الفرق بين «ما هو كائن»، وبين «ما يجب أن يكون». ونعتقد في النهاية، مع احترام الاختيارات الفردية، أنه من المفيد لفت الأنظار إلى أن التباينات والاختلافات الاعتقادية تؤدي أحياناً إلى فتح الباب أمام ظهور كيانات وتكتلات تحل محل الدين نفسه، وليس فقط إلى ظهور الخلاف في التفسيرات والتأويلات. وإذا كان هناك حديث عن «أصل» «جذر» ثابت غير متغير والذي سيكون أساساً للتأويلات والتفسيرات فلا بد من البدء بـ«التوحيد».

٢- التوحيد، أهم مبادئ الإسلام التأسيسية وأولها:

الإسلام دين قائم على التوحيد، أي أن أساسه ومحوره هو الإيمان بوحداية الله تعالى. فالإسلام بهذا الجانب هو الاسم المشترك للدين الواحد الذي قدمه الأنبياء جميعاً للإنسانية، وذلك بدءاً من آدم عليه السلام وانتهاءً بمحمد عليه الصلاة والسلام. حيث إن القرآن الكريم يبين أن جميع الأنبياء إنما دعوا الناس إلى التوحيد.

فالإسلام ليس بالدين الجديد، ولكنه الحلقة الأخيرة لتراث سلسلة الدين التي يشكل الوحي محورها.

لا ريب أن التوحيد يشكل جوهر الإسلام. إلا أن القرآن الكريم يدعو مع التوحيد إلى الإيمان بالبعث بعد الموت (الميعاد) وبالرسل وبأن سيدنا محمداً عليه الصلاة والسلام هو خاتم الأنبياء. ولكن لا يمكن الحديث عن معنى الإيمان بالأسس والأركان الأخرى إلا بتوفر التوحيد. فالمحدد الأساس هو التوحيد. وبناء على ذلك فعندما يتم ذكر القاسم المشترك للإسلام فأول ما يخطر في الذهن سيكون التوحيد، ومن بعده الإيمان بالآخرة والنبوة. فأى إنسان إذا ما آمن بهذه الأركان والأسس الرئيسية المحددة في القرآن الكريم فهو مسلم وضمن دائرة الإسلام. وذلك بغض النظر عن صفته ومكانه الذي يعيش فيه والمذهب الذي يتبعه والطريقة والجماعة والطائفة التي ينتمي إليها.

وإن أهم مصدر معرفي محدد لقاسم الإسلام المشترك ومتوفر بين أيدينا هو القرآن الكريم. فالمسائل التي تُعد من أركان الإيمان والتي لا تعد كذلك قد تم بيانها وتحديدتها من الله تعالى مباشرة. وكذلك فإن الإطار الرئيس الذي في البعد المعرفي المتعلق بأركان الإيمان جرى تحديده أيضاً بالوحي. وهذا يعني كما أن الإنسان ما اتخذ القرار بالدخول في الإسلام وفق إرادته الحرة، فكذلك له أن يأخذ المعلومة الإيمانية الأساسية من القرآن أيضاً. والأمر ذاته ينطبق على العبادات فهي محددة ومبينة مباشرة في القرآن. فسيدنا محمد عليه الصلاة والسلام لم يأت لا بركن إيماني جديد، ولا بعبادة جديدة^(٥).

إن المبادئ الرئيسة المؤسسة للإسلام (أركان الإسلام) والموجودة في القرآن هي في الوقت ذاته المبادئ المؤسسة للعقل أيضاً. فالإنسان إذا استعمل عقله يمكنه التوصل إلى الحقيقة. فالعقل يرشد كل إنسان وفي أي وقت إلى الصواب إلا أنه ليس للعقل قوة الردع والجبر على الفعل. فمعرفة الحق لا تعني اختيار الصواب وفعله. وربما لهذا السبب تظهر لنا حاجة الإنسان للوحي حاجة وجودية ومصيرية. فعندما تتأيد مواطن الصواب والحق التي قد يتوصل إليها العقل، عندما تتأيد بالوحي يكون قد تدخلت قوة رادعة ومجبرة من أجل تطبيق وتنفيذ الحق والصواب. فسعادة الإنسان متوقفة على تفعيل وتعزيز كل من العقل والوحي وتضافرهما معاً. وبطبيعة الحال فإن قاسم الإسلام المشترك الأساس يستوجب أيضاً تضافر وتفاعل كل من العقل والوحي وتعزيزهما معاً.

إن مبادئ الدين الإسلامي الرئيسة في ميادين الإيمان والعبادات والأخلاق الواردة في القرآن الكريم قد جرى تجسيدها وتطبيقها بشكل ظاهر للعيان في حياة النبي عليه الصلاة والسلام وذلك بشخصيته النموذجية،

(٥) للاطلاع على المزيد في هذا الموضوع راجع: حسين أطاي Hüseyin Atay، أركان الإيمان وفق القرآن، أنقرة ١٩٩٩.

ومن خلال تعاون العقل والوحي. ولم يعد هناك مجال للحديث لا عن ركن/ أساس إيماني جديد ولا عن عبادة جديدة. ولأن باب الوحي قد أغلق ب وفاة سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام فلم يعد هناك إمكانية سوى لفهم الدين الموجود الذي بقي من بعده وتطبيقه. ولهذا السبب فليس في حياة النبي عليه الصلاة والسلام وجود سوى للإنسان المسلم، وليس هناك وجود لأي مذهب أو طريقة أو جماعة ولا لأي تكتل أو تنظيم يجعل محوره مفهوم الدين.

إن النبي محمد عليه الصلاة والسلام يتمتع بمكانة مميزة في مسألة فهم قاسم الإسلام المشترك الأساس ووضعه حيز التطبيق بـ«أخلاقه الرفيعة والحميدة»، وبكونه «القدوة الحسنة». وإن مسألة القدوة التي لفت القرآن الأنظار إليها هي «القدوة» التي تتضمن العصمة في مجال تلقي الوحي ونقله وتبليغه إلى الناس فحسب، وبناء على ذلك فإن اتباع السنة ليس تقليداً للنبي عليه الصلاة والسلام، وإنما اتخاذه قدوة. فاتخاذ القدوة يستوجب أولاً المعرفة/ المعلومة، ومن ثم الفهم. فلا تتخذ نبياً قدوة ما لم نعرفه ونفهمه.

إن مصدر المعرفة/ المعلومات الوحيد الذي يلعب الدور المحدد في الجانب المعرفي لقاسم الإسلام المشترك إنما هو الوحي. وقد قام النبي محمد عليه الصلاة والسلام بإملاء الوحي الذي تلقاه من ربه على كتاب الوحي وطلب منهم تدوينه. وقام كتاب الوحي هؤلاء بكتابة الوحي الذي بلغهم إياه النبي عليه الصلاة والسلام على السطور، وحفظوه غيباً في الصدور. وبذلك فإن القرآن الموجود بين أيدينا قد وصل إلينا متناً في السطور وحفظاً ومشافهة من حافظ إلى حافظ.

وإن أقوال النبي محمد عليه الصلاة والسلام وأفعاله التي وصلت إلينا، أي الحديث والسنة، إنما تحمل فيما يتعلق بنا صفة النموذج «القدوة» في مسألة تطبيق مبادئ القرآن التأسيسية الرئيسية على أرض الواقع. فالنبي عليه الصلاة والسلام قد جعل الأولوية في حياته للقرآن دائماً. ومن ثم فإن المعلومات التي تصل إلينا من النبي محمد عليه الصلاة والسلام كافة إنما يجري تناولها وتقييمها على ضوء القرآن والعقل أيضاً.

لقد ظهر أو تشكل في حياة النبي عليه الصلاة والسلام مجتمع مؤمن أقرب به نبياً، وصدق بأن القرآن الكريم كلام الله تعالى، وآمن بالتوحيد وبالبعث بعد الموت. وبالتأكيد ليس من الممكن أبداً القول إن هذا المجتمع كان متميماً إلى مذهب أو جماعة أو طائفة أو طريقة. لأن القرآن الكريم لا يتحدث عن مذهب أو جماعة أو طريقة أو طائفة. كما ومن المعلوم تاريخياً أنه لم يكن لمثل هذه التشيكالات والكيانات وجود في تلك الفترة. وعلى ذلك فإن عصر الصحابة يُعد العصر الذي عاش فيه الناس الذين شكلهم وكونهم قاسم الإسلام المشترك بأصفي حالاته وأنقاهها. فهذا العصر عصر يحتوي على التجارب الصافية النقية التي تشكل إرشاداً ودليلاً لنا، وحتى إنه العصر الذي يتيح لنا إمكانية الفهم الصحيح والسليم لعظمة الجهد والعمل والإنجاز الذي قدمه وحققه النبي محمد عليه الصلاة والسلام. فيمكن العثور لدى الصحابة الكرام على الآثار الأولى لكيفية تنفيذ وتحقيق قاسم

الإسلام المشترك بخطوات حلم بناء وخلق مجتمع متمتع بالأخلاق الفاضلة تسوده العدالة وفكرته. غير أن الذي حدث فيما بعد هو المبالغة في تصور عصر الصحابة وتحويله إلى حالة من المثالية والطوباوية البعيدة عن الواقع، وبلغ الأمر إلى درجة تجاهل حقيقة الطبيعة البشرية للصحابة.

إن قاسم الإسلام المشترك يُعدُّ أن الإنسان صاحب العقل والإرادة والمخلوق من التراب في أحسن تقويم هو قيمة من حيث جوهره، ويتخذ ذلك أساساً له. فالله تعالى قد خلق «الإنسان» في أحسن تقويم؛ وعلمه الأسماء كلها. والإنسان إلى جانب ما يتمتع به من عقل وإرادة حرة كائن مزود ببعض القدرات والمهارات الخلاقة. وللإنسان قدرة التصرف والتحكم بالمادة. وإن تعليمه الأسماء يأتي بمعنى القدرة على إنتاج الكلمات والمصطلحات والمفاهيم ومهارة التفكير بواسطتها. فعملية أسننة الإنسان (كون الإنسان يصحح إنساناً) تبدأ هنا بالضبط. وقد أيد الله تعالى عقل الإنسان وسانده بالوحي، وقدم له الحياة كابتلاء وامتحان. وبناء على ذلك فإن قاسم الإسلام المشترك مؤسس أو مبني على الحقوق والحريات الأساسية. وإن كلاً من الرجل والمرأة/ الذكر والأنثى مخلوقان من الجوهر ذاته. فليس هناك معيار للأفضلية والتفاضل بين الناس سوى معيار واحد، ألا وهو التقوى. أي الوعي بالمسؤولية المعتمدة على العلم/ المعرفة بأعلى درجاته. ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقْوَىٰ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴿١٣٦﴾﴾ [الحجرات].

الإسلام هو استسلام المرء بعقله وإرادته الحرة، وبأعلى درجات من الوعي والمعرفة والعلم لله تعالى مع إقراره بالتوحيد والآخرة والنبوة التي هي من أركان الإيمان المحددة والمبينة في القرآن. وبعبارة أخرى الإسلام هو استسلام الإنسان لله تعالى بمساعدة القرآن. إن أهم وأول المبادئ/ الأركان التأسيسية للإسلام هو التوحيد الذي يُعدُّ أو يشكل جوهر دعوة جميع الأنبياء. والتوحيد يجلب معه الإيمان بالآخرة والنبوة. فدخول شخص ما إلى دائرة الإسلام يكون من خلال إيمانه بهذه الأسس/ الأركان بإرادته الحرة. وإن الداخلة إلى دائرة الإسلام، أي الإنسان المؤمن، يحاول بإرادته الحرة أيضاً تنفيذ أوامر الله تعالى، والانتهاز عن نواهيه.

لأن باب الوحي قد أغلق بعد وفاة النبي عليه الصلاة والسلام فلا يمكن ولا يحق لأحد من وجهة النظر الإسلامية الادعاء بامتلاكه معرفة خاصة آتية إليه من عند الله تعالى لا تقبل مناقشة صحتها وصوابها بصورة مطلقة. فمبادئ الدين الإسلامي العالمية وصلت إلى شكلها وصيغتها النهائية في عهد النبي عليه الصلاة والسلام. ولهذا السبب فإن لمفهوم الدين الذي تم تقديمه في حياة النبي عليه الصلاة والسلام بعداً عالمياً، وبعداً محلياً. فالبعد العالمي هو المتحرر من قيود الزمان والمكان والحامل لصفة الإلزام من الناحية المستقبلية، والمتعلق بشكل خاص بالعقيدة والعبادات والأخلاق والأهداف النهائية القطعية. وأما البعد المحلي فهو البعد المتعلق بالمرحلة الزمنية التي عاش فيها النبي عليه الصلاة والسلام. وهذا البعد لا ينتقل إلى المستقبل، كما لا يمكن أن يحمل صفة إلزامية من ناحية المستقبل. إلا أن مفهوم الدين الذي ظهر في حياة النبي عليه الصلاة

والسلام يتمتع ككل بخاصية المعيارية من حيث تحديد اتجاه التيارات والكيانات الدينية التي نشأت فيما بعد. إن التيارات والكيانات الدينية التي ظهرت عقب وفاة النبي عليه الصلاة والسلام كافة إنما هي أنماط وأشكال من أشكال فهم الإسلام. فالمسألة هي مسألة أشكال فهم الدين. فالناس يحاولون فهم الإسلام وتطبيقه على ضوء الاتجاه الذي حدده وقدمه القرآن، وذلك حسب الوسط الذي يعيشون فيه، وحسب معلوماتهم ومعارفهم. ولكون الظواهر والكيانات البشرية كافة قابلة لمختلف أنواع النقد والتحليل بمقتضى طبيعتها البشرية فإن معاملة أشكال فهم الدين معاملة الدين ذاته لأي سبب من الأسباب يُعد بمثابة تحويل التراث والأعراف إلى دين، وتضييق مجال نشاط الدين. وهذه الحالة لا تتلاءم ولا تتسجم مع عالمية الإسلام لكونها تفتح الباب أمام تشكيل وصياغة مفهوم الدين وفق الماضي.

يبين القرآن في كثير من المواضع أن «المؤمنين، والذين يعملون الصالحات هم من أصحاب الجنة». وجوهر الإيذان هنا هو التوحيد، وأما العمود الفقري للعمل الصالح فهو الاستقامة/الصدق. فلا إيذان من غير توحيد؛ ولا عمل صالح من غير الاستقامة والصدق.

إذا أردنا بيان الإسلام باختصار فتخطر في ذهن آيتان من سورة الأحقاف، وهما الآية ١٣ و ١٤: ﴿إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَمُوا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿١٣﴾ أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿١٤﴾﴾

ونجد الأمر ذاته تقريباً في سورة فصلت: ﴿إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَمُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَنْتُمْ بِالْجَنَّةِ أَنْتُمْ كُنْتُمْ تُوَعَّدُونَ ﴿٣٦﴾﴾. فهذه الآيات القرآنية تقدم لنا جوهر الإسلام.

كما بينا من قبل فإن التوحيد يشكل أساس الإسلام على صعيد العقيدة، أي يشكل الإيذان بوجود الله تعالى وبوحدانيته. وقد دعا جميع الأنبياء الناس إلى التوحيد. فالخالق عز وجل بمقتضى رحمته ورأفته أنزل الوحي على الأنبياء، وقام الأنبياء والرسل بدورهم بتبليغ الناس هذا الوحي وإرشادهم. والوحي أيد وأكد على بدهيات الصواب والحق الأساسية التي من السهل على العقل البشري إيجادها والتعرف عليها؛ وأزال الإبهام عن عقيدة البعث بعد الموت وجعلها مفهومة؛ وأرشد الناس إلى طرق السعادة الحقيقية. وبذلك تكونت مبادئ الإسلام الأساسية/التأسيسية بشأن العقيدة/الإيذان. وهذه المبادئ هي في الوقت ذاته مبادئ العقل أيضاً. ويكفي لدخول الإنسان إلى دائرة الإسلام إيمانه بهذه المبادئ الأساسية. أي إن كل إنسان يؤمن بالله تعالى، وأن محمداً عبده ورسوله، وأن هناك بعثاً بعد الموت بعقله وإرادته الحرة هو مسلم وضمن دائرة الإسلام.

إن التوحيد من شأنه تحرير الإنسان وإزالة الظلمة عن عالم الاعتقاد لديه وإنارته. ويجب على الإنسان

الحر أن يمتلك وعياً بالمسؤولية ليتمكن من استخدام طاقته بشكل إيجابي ومنتج. ومن شأن التوحيد في الوقت ذاته تنمية الوعي بالمسؤولية. وفي هذا السياق يقول القرآن الكريم: ﴿وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾؛ ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾ ﴿وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ [الزلزلة: ٧-٨].

ولكي يتمكن الإنسان من تحويل طاقته إلى العمل الصالح فلا بد له أولاً من تربية فكره وتعلم التفكير الصحيح وفق معطيات سليمة؛ ثم معرفة كيفية فعل الأشياء وأداء الأعمال والمهام. وباختصار فإن الاستقامة هي الشرط الضروري الذي لا غنى عنه ليكون الإنسان إنساناً وذو مبدأ. وإن الإنسان الذي يكتسب الوعي بفعل العبادات يجعل مبدأ «الاستقامة» أساساً لكل أفكاره وآرائه وأفعاله وسلوكه وتصرفاته، ومن ثم يصبح مستقيماً.

إن الاستقامة مرتبطة أو متوقفة على الانسجام والتطابق والتوافق بين الوعي واللاوعي/العقل الباطن، وبين القول والوعي، وبين القول والفعل. فالإنسان المسلم يعلم أن أهم أمر يطلبه منا الإسلام على صعيد السلوك إنما هو «الاستقامة». وإن من شأن العبادات الإسلامية الرئيسية تنمية التوعية الفردية، وتنمية وعي الإنسان وتطويره بشأن إدراكه لوجوده وكيونته؛ ومن شأنها تسهيل الوصول إلى مقام: «كأنك تراه/ ترى الله». وعندما تتحول العدالة التي هي مبدأ الخلق الأساسي إلى نمط حياة تشكل ثقافة من الثقة والأمانة على مستوى رفيع؛ وتصبح «الاستقامة» حالة طبيعية على الصعيد الفردي وعلى الصعيد الاجتماعي معاً. ولا ننسى أن النبي عليه الصلاة والسلام كان قبل البعثة والنبوة شخصاً «أميناً»، أي إنساناً مستقيماً وأهلاً للثقة والأمانة. والقرآن الكريم يبين أنه القدوة الحسنة، ويخاطبه قائلاً: ﴿فَأَسْتَقِرَّكُمْ أُمَّرَتَ﴾ [هود]. فهل يُعقل ألا يحن المرء إلى الصدق والاستقامة ويطمح إليهما؟ ولكننا على الأغلب مزقنا هذه الخصلة التي تُعد من جوهر الدين...

٣- المذاهب كيانات بشرية ظهرت بعد وفاة النبي ﷺ وانتقاله إلى الرفيق الأعلى:

إن المذاهب الإسلامية التي يمكن أن نطلق عليها تسمية: «مدارس فكرية في الميدان العقدي والعملي» هي ظواهر متعلقة بأنباط فهم الدين. فالأسباب والظروف السياسية والاجتماعية والاقتصادية والجغرافية والتاريخية وغيرها فتحت الطريق على صعيد فهم وتفسير الدين لالتفافات وتكتلات حول أشخاص أو أفكار وآراء معينة. وبذلك حدثت تباينات وفروقات متنوعة في فهم الدين. وقد أخذت هذه التباينات والاختلافات مع مرور الزمن طابعاً منتظماً ومنهجياً، وبدأ تأثيرها على الأفعال والأفكار والآراء، وقد تركت آثاراً بينة وعميقة على الحياة الاجتماعية بتحولها إلى نوع من الشكل المؤسسي أدى إلى بروز ظاهرة «المذهب» التي نراها اليوم. ويمكننا تعريف الأمر بصورة مختصرة بالقول: المذاهب كيانات وظواهر بشرية ظهرت نتيجة اتخاذ التباينات والاختلافات في فهم الدين شكلاً مؤسسياً^(٦).

(٦) حسن أونات، "مفهوم المذهب وأسباب ولادة المذاهب"، مجلة كليات الإلهيات بمدينة أوش، أوش ٢٠٠٥. Kırş. E. Ruhi
Fiğlalı، المذاهب الإسلامية المعاصرة، إزمير، ٢٠٠٨، ١٥-١٦.

إن أهم أمر لافِت للنظر في هذا التعريف هو كون المذاهب ظواهر/ كيانات بشرية. والخطأ والجهل بهذه الحقيقة يكمن في تصور المذهب ديناً في أغلب الأحيان، واستعمال عبارة «اللامذهبي» بمعنى «اللا ديني» أحياناً نابع من عدم معرفة هذه الحقيقة والجهل بها. وحقيقة الأمر أن طبيعة الإنسان وبنية وجوده تستوجب أن يكون لكل إنسان في ميدان فهم الدين جانباً أوفهماً خاصاً به حتماً. ولكن لا ينبغي النظر إلى الأفهام الفردية المختلفة والمتباينة على أنها مذاهب بأي شكل من الأشكال. فحتى يكون هناك مذهب فلا بد أن يكون هناك أنماط فهم مختلفة قد تم تبنيها من قبل مجتمع أو جماعة ما.

والأمر المهم الثاني هو أنه لا بد أن تتجاوز اختلافات وتباينات الفهم الأفهام الفردية، وتصبح ملكاً للمجتمع وتبدأ بإحداث آثار على الحياة الاجتماعية. ويُعد هذا الأمر مرحلة تحول أو اتخاذ الأفهام المختلفة/ المتميزة شكلاً مؤسساتياً. فيكون التباين/ الاختلاف الذي ظهر على صعيد الفهم قد أصبح بحالة يمكن ملاحظتها ورؤيتها في المجتمع. وبعبارة أخرى يكون قد بدأ يشكل ذهنية مشتركة من شأنها أن تحدد نمط وصورة الأفق الفكري/ عالم الفكر لدى الناس الموجودين معاً في بوتقة جغرافية ما، وبدأ وبصورة واضحة بروز جملة من المظاهر، والتأثيرات في الحياة الاجتماعية. فيتحوّل أي نمط من الفهم إلى مذهب مرتبط / متوقف على خلقه وإيجاده لذهنية خاصة به، وتحوّله إلى طبيعة مؤسساتية. فالتحول إلى الطبيعة المؤسساتية إشارة إلى اكتساب المذهب استمرارية وجوده. فلا يمكن أن تسمى الاختلافات والتباينات التي لا تتمتع بالاستمرارية مذهباً.

لقد بدأ المسلمون بعد وفاة النبي عليه الصلاة والسلام ولأسباب متعددة بالاختلاف في فهم الدين وإنتاج آراء وأفكار مختلفة ومتباينة. ويمكن عدُّ هذه التباينات هي المرحلة الأولى للعملية التي مهدت الطريق أمام تشكل المذاهب. ونظراً لكون كل إنسان يشكل عالماً قائماً بذاته فإن الجانب/ البعد الخاص الأصلي في ميدان فهم الدين أمر حتمي لا مفر منه. وإن من شأن هذا الجانب/ البعد الخاص أن يوفر غنى لا مثيل له إن توفرت بيئة تسودها المحبة والوئام والاحترام والتسامح. إلا أن رغبة الدخول في حالة من التنظيم والتكتل الفطرية النابعة من طبيعة الإنسان باعتباره كائناً اجتماعياً والتغيرات السياسية والاقتصادية والاجتماعية؛ وباختصار إن جملة من الأسباب الناتجة عن بنية الإنسان وتركيبته وعن الظروف التي يعيش فيها تدفع بالعملية التي تبدأ بالاختلاف والتباين نحو المرحلة المؤسساتية. وفي النتيجة تظهر المذاهب التي تصل أعدادها إلى الآلاف.

في تاريخ الفكر الإسلامي عندما يُذكر مصطلح/ عبارة المذهب يتبادر إلى الذهن كل المذاهب الفقهية والعملية والمذاهب العقديّة والسياسية. فكلمة المذهب، وخاصة في اللغة التركية تُستخدم للتعبير عن الميدانين معاً. وأما في اللغة العربية فتُستخدم في غالب الأحيان كلمة «الفرقة» للدلالة على الاختلافات والتباينات على الصعيد السياسي والعقائدي. وإن كلمة «الفرقة» مشتقة من مصدر «فَرَّقَ» الذي يأتي بمعنى ميز/ فصل بين

شيين، وأظهر أوجه اختلاف شيء ما عن الآخر. ويمكن القول إن هذه الكلمة استعملت لدم وتشنيع المعتقدات التي تفرق بين المسلمين، والأفكار التي تمهد للتكتلات والتحزبات. حيث إن الآية ١٠٣ من سورة آل عمران تدعو إلى الوحدة وتذم وتنهى عن الانقسام والتفرق والتدابير، حيث تقول: ﴿وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا﴾.

إن تاريخ المذاهب الإسلامية علم يتناول المذاهب ذات الصبغة السياسية والعقدية التي تُعرف أكثر بمصطلح «الفرق»، أي يبحث في «المدارس الفكرية الإسلامية». وأما المذاهب الفقهية-العملية/التطبيقية فلا تدخل ضمن ميدان علم تاريخ المذاهب الإسلامية إلا من حيث مراحل تشكلها والأبعاد/الجوانب الاعتقادية التي تضيفي اللون المهيمن على المذهب والذهنية الخاصة بها. ومثال ذلك الإمام أبو حنيفة؛ حيث إن مؤرخي المذاهب الإسلامية يتناولون بالبحث الخلفية الفكرية التي جاء منها أبو حنيفة وفهمه للإسلام ومسألة تحول الحنفية إلى مذهب. وأما البعد الفقهي لأبي حنيفة فمن اختصاص الفقهاء.

لقد ظهرت المذاهب الفقهية العملية على أساس خلافات الرأي في ميدان الفقه كما هو مبين من اسمها. وبعبارة أوضح ظهرت على أساس التباينات والاختلافات الاجتهادية التي تركت أثراً دائماً على المجتمع. إلا أن هذا لا يعني أنه لم يكن لهذه المذاهب ومؤسسيها آراء وأفكار حول المسائل الاعتقادية. ولتسهيل فهم ما نريد قوله نضرب مثلاً بالمذهب الحنفي. فأبو حنيفة واحد من أكبر علماء عصره، وقد كان من جهة تاجراً يكسب قوته من أعمال التجارة، ومن جهة معلماً يتخرج التلاميذ على يديه؛ ومن جهة أخرى كان عالماً فقيهاً يجد الحلول الفقهية للقضايا الدينية، ويحيب عن أسئلة الناس ويفتي بشأنها. وهذه المسائل والقضايا متعلقة بدرجة أكبر بمجريات الحياة اليومية. ولا بد أن هذه الأجوبة كانت تلبي احتياجات المجتمع، حيث إننا حتى اليوم نشعر بقوة تأثيرها. وأسهم تلاميذ أبي حنيفة وعلى رأسهم أبو يوسف والإمام محمد في بيان آراء أبي حنيفة، وجعلها أكثر قابلية للفهم والاستيعاب. وكان هؤلاء من خلال سيرهم على طريقه، وتطبيق منهجه دور بارز في تحويل الحنفية إلى مذهب ثابت ودائم. ومن المعلوم في هذا السياق أن هؤلاء التلاميذ كانوا أحياناً يخالفون أبا حنيفة في بعض آرائه، فيسألهم عن السبب والدليل الذي استندوا إليه في مخالفتهم له، فإن وجد الحجج معقولة أقرهم على ذلك واتبع رأيهم. وهذا الأمر يبين بكل وضوح أنه لا أبو حنيفة ولا تلامذته كانوا يعتبرون الآراء مثل الدين ذاته. وإن تغيير الإمام الشافعي بعد ذهابه إلى مصر لبعض آرائه السابقة يحمل أهمية كبيرة من ناحية فهم العلاقة بين الدين والفقه.

لم يكن في حياة أبي حنيفة ما يُسمى اليوم بالمذهب الحنفي. وإنما ظهرت الحنفية كمذهب بعد وفاة الإمام. وإن هذه الأمور التي نحاول بيانها تظهر أن المذاهب الفقهية/العملية لا تحمل طبيعة انفعالية معارضة، وأن الأرضية والجوانب النظرية التي سيقوم عليها المذهب فيما بعد كانت جاهزة من قبل. وخلال عملية تطور

المذهب تتشكل «أصول» خاصة به. وهذا الأمر يتيح ملاءمة الاجتهادات الجديدة وانسجامها لدى المذاهب الفقهية مع المبادئ والأسس والمفاهيم العلمية والمعرفية التي اعتمد عليها المذهب ومع المنهج الذي اتبعه، ويسهم كذلك في تكوين مخزون فقهي للمذهب. وباختصار؛ فإن الإطار النظري للمذهب لدى المذاهب الفقهية يتشكل قبل بدء عملية التمدد أي التحول إلى مذهب.

دائماً ما كانت السياسية والاضطرابات والأجواء السلبية السائدة هي العامل الفاعل والمحدد في ظهور المذاهب ذات البعد السياسي والعقائدي. ففي بادئ الأمر كان الناس في هذه الأجواء يعبرون عن استيائهم ومعارضتهم بشكل من الأشكال، ثم تزداد حالة الغضب والتوتر، وتتوسع الاضطرابات، ثم بعد ذلك تتحول آراء المذهب وأفكاره إلى حالة منظمة وممنهجة وخاصة في سياق البحث عن المشروعية. ويُعد الخوارج خير مثال على ما ذكرنا. فبعد معركة صفين كُفرت طائفة من الناس الإمام علياً بسبب واقعة التحكيم وانشقت عن صفه. ثم توجه هؤلاء الذين فارقوا الإمام إلى مكان يقال له «حروراء» وتجمعوا واعتصموا فيه. ولما أخفقت محاولات الحوار والمفاوضات معهم كافة في التوصل إلى تفاهم حدثت معركة بينهم وبين جيش الإمام علي في النهروان، حيث قتل أغلبهم فيها. وفيما بعد تشكلت نظرية فرقة الخوارج على صعيد الاعتقاد، وتحولت إلى آراء وأفكار منظمة وممنهجة.

٤- المذاهب ليست ديناً، ولا يمكن أن تحل محل الدين:

نظراً لكون المذاهب عبارة عن مظاهر متعلقة بطرق فهم الدين فإنه من غير الممكن ولأي سبب من الأسباب الخلط والمماثلة بين مفهومي المذهب والدين. فمثل هذا الأمر قبل كل شيء غير ممكن تاريخياً؛ لأنه لم يكن في حياة النبي عليه الصلاة والسلام مذهب.

ولأن باب الوحي قد أغلق بعد وفاة النبي عليه الصلاة والسلام فلا يمكن ولا يحق لأحد من وجهة النظر الإسلامية الادعاء بامتلاكه معرفة خاصة آتية إليه من عند الله تعالى بصورة لا تقبل النقاش حول صحتها وصوابها بصورة مطلقة. وعلى ذلك فإن أي كلام باسم الدين في مسألة متعلقة بالدين، ومهما كان من صدر عنه، لا يتجاوز كونه تفسير ذلك الشخص وفهمه للدين باعتباره بشراً. فلا يمكن أن يكون تفسير الإسلام هو الإسلام ذاته.

لقد تم بيان مبادئ الإسلام العالمية التي تشكل جوهره في القرآن الكريم بصورة جلية وواضحة. وأما النبي عليه الصلاة والسلام فباعتباره الإنسان الذي بلغ الوحي من الله للناس والقُدوة الحسنة وفق التعبير القرآني. فقد فهم الإسلام، وبينه، وطبقه في الحياة، ولهذا فإن لمفهوم الدين الذي كان في حياة النبي عليه الصلاة والسلام بعدين: بعداً عالمياً، وبعداً محلياً. فالبعد العالمي هو المتحرر من قيود الزمان والمكان، والحامل لصفة الإلزام من الناحية المستقبلية، والمتعلق بشكل خاص بالعقيدة، والعبادات، والأخلاق والأهداف النهائية

القطعية. وأما البعد المحلي فهو البعد المتعلق بالمرحلة الزمنية التي عاش فيها النبي عليه الصلاة والسلام. وهذا البعد لا ينتقل إلى المستقبل، كما لا يمكن أن يحمل صفة إلزامية من ناحية المستقبل. إلا أن مفهوم الدين الذي ظهر في حياة النبي عليه الصلاة والسلام يتمتع ككل بخاصية القسطاس/ المعيار من حيث تحديد اتجاه التيارات والكيانات الدينية التي نشأت فيما بعد. وإن التيارات والكيانات الدينية التي ظهرت عقب وفاة النبي عليه الصلاة والسلام كافة إنما هي أنماط وأشكال من أشكال فهم الإسلام. فالمسألة هي مسألة أشكال فهم الدين. فالناس يحاولون فهم الإسلام وتطبيقه على ضوء الاتجاه الذي حدده وقدمه القرآن، وذلك حسب الوسط الذي يعيشون فيه، وحسب معلوماتهم ومعارفهم. ولكون الظواهر والكيانات البشرية كافة قابلة لمختلف أنواع النقد والتحليل بمقتضى طبيعتها البشرية فإن معاملة أشكال فهم الدين معاملة الدين ذاته ومماثلتها به، لأي سبب من الأسباب، يُعد بمثابة تحويل التراث والأعراف إلى دين وتضييق مجال نشاط الدين. وهذه الحالة لا تتلاءم ولا تنسجم مع عالمية الإسلام لكونها تفتح الباب أمام تشكيل وصياغة مفهوم الدين وفق الماضي

ومن ناحية أخرى ولكون مماثلة المذهب بالدين، ومعاملته معاملة الدين ستعني تحويل المذاهب إلى دين فإن الأفهام المختلفة والمتباينة التي هي نتاج جهد بشري سوف تغلق الباب أمام الأبحاث والأفكار والآراء الجديدة. إن لكل مذهب أخطاءه وصوابه. وهذا الأمر طبيعي جداً. فالمذاهب - وإن عارضها الكثير - هي كيانات ديناميكية؛ فهي طوال بقائها قيد الحياة خاضعة لإعادة الإنشاء والتجديد في كل مرحلة من مراحل الزمن. وخلال هذه العملية فإن بعض الأخطاء قد تبقى قائمة وثابتة؛ لأنها عوملت معاملة الدين. وإن الحركية في المذاهب الفقهية يتم تأمينها بالاجتهاد، وإن بعض المجتهدين لا يترددون أحياناً في تغيير اجتهاداتهم. وفي المذاهب العقدية عندما يُتصور أن التفسيرات المتعلقة بالعقيدة إنما هي مثل الدين وتُعامل معاملة الدين ذاته، فإنه يُنسى أنها عبارة عن تفسير وتأويل، وإن كان هذا التفسير خاطئاً، فإن هذا الخطأ قد يستمر مع كل الأجيال اللاحقة. ومن جهة أخرى، فإن استسهال المسلمين تكفير بعضهم بعضاً بسبب الاختلافات المذهبية ناتج عن التصور الذي يقضي أن المذهب إنما هو مثل الدين، وهما واحد. فمن السهل على الشخص الذي يعتقد أن مذهبه هو الإسلام فقط، من السهل أن يُخرج من دائرة الإسلام كل من لا يشاركه أفكاره وآراءه.

٥- إسلام المرء لا يتطلب ارتباطه بأي مذهب أو جماعة أو طريقة:

لقد طور الناس الذين أسلموا في حياة النبي محمد عليه الصلاة والسلام فهماً دينياً من خلال الأخذ مباشرة من القرآن، ومن الاقتداء بسيدنا محمد القدوة الحسنة. وبذلك فقد بُني تراثٌ وجدت الأجيال اللاحقة نفسها داخله. وإن كل من يأتي إلى هذه الدنيا من أبوين مسلمين يلد ضمن هذا التراث، ويجد مجالاً لتعلم الكثير بشأن الإسلام، وحتى تطبيقه دون إدراك ووعي حقيقي. وقد تشكلت عبر التاريخ بعض الأعراف وأشكال التراث الجديدة داخل هذا التراث أو على أطرافه. فهذا هي هذه الكيانات التي تسمى بالمذهب استمرت من

خلال ذهنيتهما، والمعرفة التي أنتجتها، وبنيتها المؤسسية استمرت بالوجود تاركة أثراً بيناً على الحياة الاجتماعية. ويبدو جلياً أن هذه الكيانات سوف تبقى مستمرة وقائمة رغم كل شيء، سواء أيدناها أم عارضناها. والأمر المهم هنا هو أن نعرف من أي تراث انحدرنا، وأن هذا التراث لا يمكن أن يتساوى مع الإسلام بأي شكل من الأشكال.

إن المرء غير مضطر للارتباط بمذهب أو جماعة أو طريقة ليصبح مسلماً. فالإيمان شخصي قبل كل شيء. فنحن من نقرر وبياراتنا الحرة ما إن كنا سنؤمن أو لا نؤمن؟، وبما نؤمن؟، وكيف؟ ولم نؤمن؟، وذلك مع غض النظر عن المجتمع الذي نحن فيه، وبغض النظر عن خلفية تراثنا وعرفنا الذي ننحدر منه. وحسب التعبير القرآني: ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ [الكهف: ٢٩]. فليس من بين أسس الإيمان الرئيسة المبينة في القرآن ما يُعرف بالانتماء إلى مجتمع أو طائفة ما. ولا بد من أن نبين أيضاً أنه ليس في الإسلام ولن يكون ما يُدعى بالإيمان الجماعي. فلا يمكن أن نؤمن كجماعة ولا بشكل جماعي، كما لا يمكننا أن نؤمن بشكل جماعي بجملة من المعتقدات اعتباطياً. حيث إن كون الإيمان فردياً يستوجب أولاً توفر العلم السليم والموثوق بالأمر المطلوب الإيمان بها، ثم تصديقها بالإرادة الحرة دون جبر وإكراه. فالإنسان لا يؤمن إلا بالشيء الذي يعلمه؛ فلا إيمان من دون علم ومعرفة. وحتى عندما نظن أننا نؤمن دون توفر العلم، فإن في الأمر علم ولو بأدنى مستوياته.

وكما أنه ليس للانتماء أو الارتباط بمذهب أو جماعة أو طائفة أو طريقة علاقة مباشرة بالدين، كذلك فإن مفارقة أحد تلك الكيانات والخروج منه لا علاقة له بالدين أيضاً. فبإمكان الشخص الذي يجد نفسه ضمن مجتمع بمقتضى القدر، ولا تعجبه معتقدات تلك الجماعة وأنماط سلوكها وأفعالها وتصرفاتها، بإمكانه الخروج منها ومفارقتها دون أدنى تردد. وإن الجماعات التي تحاول منع منتسبيها من الخروج منها تثبت أن آراءها وأفكارها غير سليمة وصحيحة. حيث إن أنماط الاعتقاد المحرومة من المبادئ والأسس العقلية تحاول المحافظة على وجودها من خلال تنحية العقل جانباً، والتخلص من تأثيره ودوره.

وكما أن الانتماء إلى مذهب أو جماعة أو طائفة أو طريقة ما لا يعني أن المسلم خير من المسلمين الآخرين، كذلك فإن عدم الانتماء لأي مما ذكر لا يُعد عيباً ونقصاً. فمن وجهة النظر الإسلامية الإيمان والمسؤولية فرديان؛ ويدخل الجنة من يستحقها. وإن الارتباط بجماعة ما لا يعني ضمان الجنة أبداً.

إذا وصل المسلم مرتبة الاجتهاد، واستطاع فهم القرآن وعلوم المسلمين واستنباط الأحكام، وإيجاد الحلول على المدى الطويل للمسائل المستجدة فإنه غير مضطر لاتباع أي مذهب من المذاهب في ميدان الفقه. ولكن لا بد من التذكير أنه ليس من السهل تحرر الإنسان وخلاصه بشكل تام من تأثير التراث والعرف الذي ينحدر منه. فلا ننسى أنه حتى الذين يذهبون إلى أن المذاهب فرقت المسلمين إنما يشكلون مفاهيمهم الدينية تحت تأثير العرف والتراث الذي ينحدرون منه.

٦ - حديث الثلاث والسبعين فرقة، وقضية «المذاهب الأربعة الصحيحة»:

يرد في بعض الروايات المنسوبة إلى النبي محمد عليه الصلاة والسلام، أن اليهود افتقرت إلى إحدى وسبعين فرقة، وأن النصارى افتقرت إلى اثنتين وسبعين فرقة، وأن المسلمين سوف يفتقرون إلى ثلاث وسبعين فرقة. ويطلق على هذه الأحاديث الثلاث والسبعين فرقة أحاديث افتراق الأمة. وهذا هو متن الحديث الوارد في سنن ابن ماجه: «افتقرت اليهود على إحدى وسبعين فرقة، فواحدة في الجنة، وسبعون في النار، وافتقرت النصارى على اثنتين وسبعين فرقة، فإحدى وسبعون في النار، وواحدة في الجنة، والذي نفس محمد بيده لتفتقرن أمتي على ثلاث وسبعين فرقة، واحدة في الجنة، واثنتان وسبعون في النار»، قيل: يا رسول الله من هم؟ قال: «الجماعة»^(٧). وفي الترمذي يرد ذكر الفرقة الناجية كالآتي: «ما أنا عليه وأصحابي»^(٨).

إن مسألة صحة هذا الحديث أو عدم صحته قابلة للنقاش. حيث إن هناك من يقول بصحة هذا الحديث، وهناك من يذهب إلى أنه حديث موضوع أيضاً^(٩). والأمر الذي يعيننا هنا هو الأهمية التي يحملها الحديث من ناحية تاريخ المذاهب الإسلامية. فتقريباً يظهر على الساحة مذهب جديد أو جماعة جديدة أو حتى طريقة جديدة ونفروعاتها تدعي أنه أو أنها هي الفرقة الناجية متخذة هذا الحديث أساساً وسنداً لادعائها، حتى الكتاب والمؤلفون ذهبوا إلى هذا الاتجاه من حيث عدد المذاهب وحصره بالعدد ٧٣^(١٠).

إن جانب الحديث الوحيد الذي يظهر القبول به موجود إذا ما فهم الحديث على أنه تحذير للمسلمين. حيث إن الأقوال التي تذهب إلى أن ٧٢ فرقة ستدخل النار مخالفة من جهة لدعوة القرآن إلى الاتحاد والوحدة، ومن جهة أخرى مناقضة لحقيقة أنه لا يدخل الجنة أو النار إلا من يستحقها بشكل فردي، ومن جهة ثالثة مناقضة لبيان النبي عليه الصلاة والسلام أن المسلمين كالجسد أو سواسية كأسنان المشط. وبالإضافة إلى ذلك إذا ما تأملنا أن النبي عليه الصلاة والسلام لم يكن يمتلك العلم بـ«الغيب» خارج ما كان يخبره به القرآن فإنه يمكننا القول إن هذا الحديث موضوع جزئياً على الأقل، وهو الجزء المتعلق بمن يدخل الجنة ومن يدخل النار. فقد أشار العلماء في العصر المبكر إلى احتمالية أن تكون الروايات الواردة بشأن المستقبل والقيامة، وعلى رأسها الأخبار المتعلقة بـ«الفتن» موضوعة.

وبغض النظر عن صحة أو عدم صحة حديث ٧٣ فرقة فإنه إذا ما رجعنا إلى القرآن نجد أنه مخالف

(٧) ابن ماجه، السنن، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت ١٩٧٥، ج ٢، ص ١٣٢٢.

(٨) الترمذي، الجامع الصحيح، تحقيق: كمال يوسف الحوت، بيروت ١٩٨٧، ج ٥، ص ٢٦.

(٩) انظر: مولود أوزلر، Mevlüt Özler، مفهوم ٧٣ فرقة في الفكر الإسلامي، إسطنبول ١٩٩٦؛ أحمد كلش Ahmet Keleş، "دراسة حول حديث ٧٣ فرقة"، المعرفة، العام ٣، العدد ٣، شتاء ٢٠٠٥، ٢٥-٤٥.

(١٠) للاطلاع على بحث بشأن تاريخ المذاهب راجع: قادر غومبياز Kadir Gömbeyaz، "تأثير حديث ٧٣ فرقة على تصنيف الفرق في مصادر تاريخ المذاهب الإسلامية: مجلة كليات الإلهيات - جامعة أولوداغ، مجلد: ١٤، عدد ٢، ٢٠٠٥، ١٤-١٦٠.

لحقيقة أن مسألة «الإيمان» والمسؤولية» إنما هي مسألة فردية. فحسب الإسلام لا يمكن لا الإيمان/ التصديق بأركان الإيمان بشكل جماعي، ولا الحديث عن الإيمان الجماعي. حيث إن كل فرد له حرية الإرادة والاختيار في أن يؤمن أو لا يؤمن. فكما أن القرآن يبين أنه ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾^(١١)، فإنه في الوقت ذاته يبين أنه ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾^(١٢) أيضاً. فلا ضمان لأن يدخل أتباع مذهب أو جماعة أو طائفة أو طريقة الجنة بشكل جماعي، كما لا يمكن القول إن طائفة أو جماعة من الناس من أهل النار بشكل جماعي. فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره، ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره؛ ولن يدخل الجنة إلا من يستحقها.

ومن جهة أخرى فإن تصنيف المذاهب إلى حق أو غير حق ليس له معنى وأهمية إلا في نقطة بيان المذاهب التي تناقض مبادئها الرئيسية القرآن الكريم. ولكن لكون المذاهب كيانات وتيارات من نتاج بشري فيمكن أن يكون لكل مذهب آراء وأفكار موافقة للقرآن، كما ويمكن أن يكون لديها آراء وأفكار مناقضة بكليتها للإسلام. وكما أنه يمكن أن يكون من بين أتباع المذهب الذي يُسمى بالحق من يختارون أو يدخلون ضمن تصنيف «الكفر»، فإنه يمكن كذلك أن يكون من بين أتباع المذهب الذي يُصنف أنه «باطل» أناس يتمتعون بالتقوى والصلاح كما يريد الله تعالى.

إن المقصود بمصطلح «المذاهب الأربعة الصحيحة» إنما هو المدارس الفقهية الأربعة التي لا تزال حية وقائمة في وقتنا الحاضر. وهي المذهب الحنفي والشافعي والمالكي والحنبلي. رغم أنه ظهر لدى المسلمين المئات من المدارس والمذاهب الفقهية. إلا أنه أتيح للقليل منها البقاء إلى يومنا هذا. وإن حصر عدد المذاهب الحقبة بهذه المذاهب الأربعة فيه إجحاف وتعامٍ عن مئات المذاهب التي نشأت وظهرت عبر التاريخ الإسلامي.

إذا ما نظرنا إلى مدة عملية تشكل المذاهب التي يُطلق عليها تسمية «المذاهب الأربعة الصحيحة» نجد أنها مدة تقارب قرناً من الزمن، وهي الفترة الزمنية الممتدة بين النصف الثاني للقرن الثاني للهجرة والنصف الأول من القرن الثالث للهجرة. وقد ظهرت في هذه المرحلة الزمنية والفترات اللاحقة لها المئات من المذاهب الفقهية. ومن المعلوم لنا أن قسماً مهماً من هذه المذاهب فقدت أتباعها خلال مدة قصيرة. وبعض منها بقي يشكل مفاهيم الدين لدى المسلمين لمدة طويلة، ثم ذاب في مذاهب مختلفة أخرى. ومثال ذلك مذهب الأوزاعي. فكان الأوزاعي هو مذهب المسلمين من أهل الأندلس وكان له دور بارز في تشكيل فهم الدين لديهم. وظهر في الأندلس أيضاً مذهب فقهي آخر، وهو المذهب الظاهري الذي قام على آراء ابن حزم.

إن مسألة «المذاهب الأربعة الصحيحة» مفهوم ناتج عن السياسة ظهر تاريخياً بعد انهيار الخلافة الفاطمية عام ١١٧١/٥٦٧، وذلك بهدف الحد من الفكر الشيعي وتقوية أنصار السنة. والذي يمكن أن يكون «حقاً»

(١١) سورة البقرة: الآية، ٢٥٦.

(١٢) سورة الزمر: الآية، ٧. وغيرها.

أو «باطلاً» هو اعتقاد الفرد لا المذاهب. والحكم على ذلك ليس من حق أحد وصلاحيته. فإدانة الناس أو تبرئتهم من خلال انتابهم لمذهبٍ مخالفٍ للإسلام والعقل معاً.

وكما ذكرنا من قبل فإن دين الإسلام يعتمد النجاة الفردية. فكل إنسان يؤمن ويصدق بأركان الإسلام الرئيسة المذكورة في القرآن فهو ضمن دائرة الإسلام بغض النظر عن مذهبه وطائفته. والإنسان المسلم يُعد من أتباع «المذهب الحق» بغض النظر عن اسم مذهبه. وبعبارة أوضح؛ إن كل من يؤمن بإخلاص بأركان الإيمان المبينة في القرآن فهو حسب تعبير القرآن على ﴿الْصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ أي أنه على الطريق الصحيح، طريق الذين أنعم الله عليهم. فإن كان المذهب يعني الطريق المتبع، فهل هناك مذهب أكثر «صحة واستقامة» من هذا؟

النتيجة والتقييم:

كان عدد الناس في المدينة عند وفاة النبي عليه الصلاة والسلام يبلغ وفق أكثر التقديرات تفاوتاً ستة عشر ألف نسمة / ١٦٠٠٠/. وأما عدد المسلمين في العالم اليوم فيتجاوز ملياراً وستمئة مليون نسمة / ١،٦٠٠،٠٠٠،٠٠٠/. ولقد بدأ الإسلام بالتحول إلى تنظيم مؤسسي ممنهج بالالتفاف حول شخصية النبي محمد النموذجية «القدوة الحسنة»، وحول المبادئ التأسيسية للقرآن الذي كان أول اتصال له مع الإنسان في غار حراء بمكة على أساس مبدأ «اقرأ»، وقد التقى هذا الإسلام مع مختلف القيم والثقافات والأنظمة وفي مناطق جغرافية مختلفة من العالم، فشكل بذلك بذرة حضارة وثقافة جديدة وغنية من جهة، ولبي احتياجات الناس «الدينية» من جهة أخرى. وفي هذا السياق فإن أحد أهم الأمور التي يجب أن ننتبه إليها هي حقيقة «الدين» الذي يُعد بمثابة البذرة شيء، وحالته المؤسسية والمنظومية التي يُنسج هيكلها من الأعراف والثقافات والقيم المختلفة القابلة للتغير والتحول والتباين والاختلاف وإمكان الاختلاف شيء آخر، فهما ليس بالشيء الواحد. وبعبارة أوضح، إن هناك إسلاماً واحداً؛ ولكن ظهر عبر التاريخ إسلامات متعددة، وأنماط متباينة في فهم الإسلام، وسوف يستمر حدوث ذلك في المستقبل أيضاً. وأبرز دليل على ما ذكرناه هو الكيانات والتكتلات «البشرية» التي ظهرت ونشأت تحت مسميات مختلفة مثل المذهب والطائفة والجماعة والطريقة التي لا يمكن أن تتماثل وتتساوى مع الإسلام بأي شكل من الأشكال. فسبب حديثنا عن «الإسلام» الذي يُعد البذرة، وعن أنماط وأشكال فهمه المختلفة هو محاولة جملة من التنظيمات والمؤسسات ذات الصبغة الدينية إحلال نفسها وأنماط فهمها محل الدين ذاته، أو إقدام بعض الناس على مساواة مذاهبهم وجماعتهم وطريقتهم بالدين ومماثلتها به.

إن وجود المذاهب بمختلف أنواعها وأشكالها وما يشابهها من الكيانات ذات الصبغة الدينية ليس محل

نقاش. وإن محاربة هذه المذاهب والكيانات بحجة أنه لا مكان لها في الإسلام لا تغير من هذه الحقيقة شيئاً. إلا أن المشكلة ليست في وجود المذاهب والكيانات المشابهة لها؛ وإنما المشكلة هي مساواتها ومماثلتها بالإسلام، ولا بد أن مماثلة هذا النوع من الكيانات بالدين مرتبطة بتراجع الوعي بالقاسم المشترك للإسلام واختلال وظيفته، ويبدو أن عدم توفر إمكانية تنمية سليمة قد أعاق الفهم والتقييم السليم لعمليات التغير والتحول في العالم الإسلامي. فكما أن أي مذاهب من المذاهب التي تُعد نمطاً أو شكلاً من أشكال فهم الإسلام لم يصل إلى الأجيال اللاحقة بالصيغة التي ولد وظهر بها، كذلك فإن أي من أشكال فهم الدين لا يمكنه مقاومة التغير أبداً. وإن آراء وأفكار كل مذهب في كل مرحلة زمنية قد تكون صحيحة وقد تكون خاطئة. وبناء على ذلك فإن القول عن أي مذهب إنه «حق» أو «باطل» لا معنى له من وجهة النظر الإسلامية. فالانتماء المذهبي لا يحقق الضمانة لإيصال الإنسان، ولا يستوجب إخراجه من دائرة الإسلام.

إن الأحداث الجارية في العالم الإسلامي وخاصة في القرنين الأخيرين أوقعت المسلمين في أزمة وجودية حقيقية وخطيرة. إذ تحولت هذه الأزمة إلى صراع ونزاع مبني على الانتماء العرقي والديني. وليس من الخطأ القول: إن الذي يقف خلف الأحداث الجارية في العالم العربي هو عملية البحث عن الهوية. وإن الاجواء الاستعمارية التي سادت خلال القرنين الأخيرين فتحت الباب أمام اختزال الإسلام وحصره في نوع من أيديولوجية التحرير، وأمام قراءة الدين عبر السيطرة والهيمنة السياسية، وليس عبر الفهم والحرية. فقسم كبير من المسلمين يعتقد أن السيطرة السياسية هي كل شيء، وأن الدين والسياسة لا ولن ينفصلا عن بعضهما، وأن السياسية تفرق بمقتضى طبيعتها. وعندما التقت لغة الدين وتوحدت مع لغة السياسة المفرقة بدأ المسلمون بالابتعاد عن قاسم الإسلام المشترك. وبذلك فقد صار الدين الذي من المفروض أن يكون مقرباً وموحداً في جوهره، صار بحالة يضيفي فيها المشروعية على جملة من المواقف والعوامل المفرقة. وفي هذه المرحلة بدأت - وربما لأول مرة في تاريخ المسلمين - قراءة الأحداث السلبية والمضطربة الجارية من منطلق الشيعة أو السنة؛ وتقديس وشرعنة إراقة الدماء وإزهاق الأرواح تحت مسمى السنة أو الشيعة. وإن الصراع المذهبي الخفي أو الظاهر والنزاعات القائمة على أساس الانتماءات الدينية مستمرة في مختلف المناطق والبلدان. وإن الجانب الأسوأ والأكثر قتامة وسوداوية للقضية أنه هناك ومع الأسف تعامياً ورفضاً لرؤية أن أساس المشكلة هي مشكلة الحرية؛ وأن الجهالة والحماقة أعاققت النقد الذاتي وحالت دونها؛ وأن الحل يكمن في المعرفة الصحيحة والوعي الفردي، وحرية التفكير بشأن الدين. إن نظرة المسلمين للإسلام تشبه إلى حد كبير القصة المشهورة لمحاولة العميان توصيف الفيل. فتم تناسي حقيقة أن الكيانات والتكتلات الدينية مثل المذهب والجماعة والطريقة والطائفة إنما ظهرت بعد وفاة النبي عليه الصلاة والسلام، وأقيمت هذه الكيانات مقام الدين.

ومن جانب آخر فإن جزءاً مهماً من المشكلات السائدة في العالم الإسلامي يعود إلى إهمال «الإنسان» الذي يُعد محور كل شيء، والتحول إلى حياة استهلاكية، وهيمنة الاضطهاد واستمرائه، وشرعته مختلف أشكال الانحراف، والضلال والمشكلات عن طريق استخدام «الدين». هذا رغم أن هناك نوعاً من التعلق والارتباط بـ«الدين» في هذا العالم. وفي هذا السياق فإننا نجد أن هناك ضرورة ملحة لخلق وعي وإدراك جدي بشأن موضوعين أو أمرين: الأول هو: ما الذي يُعد ديناً، وما الذي لا يُعد كذلك؛ والثاني هو: إن إسلام المرء من عدم إسلامه في النهاية هو قرار يتخذه الفرد بعقله وبإرادته الحرة. فليس لأحد الحق ولا الصلاحية لأن يحدد ما إن كان الآخر مسلماً أو غير مسلم. فالله تعالى لم يسند إلى أحد من الناس بما في ذلك النبي محمد عليه الصلاة والسلام مهمة أو وظيفة أسلمة الآخرين. فالمسلمون بحاجة ماسة إلى «فكر نقدي» ما سيكون يكون له أثر فعال في ميادين الحياة كافة. وأما إذا أصررنا على تحويل كل شيء إلى دين فسوف نفقد الإسلام.

وإن ما ذكرناه لا يعني أن المسلمين لا يعانون من مشكلات في ميادين أخرى، مثل: الاقتصاد والتربية والتعليم والإنتاج وغيرها. والتغلب على هذه المشكلات وأمثالها ضمن حدود الإمكان دائماً. ولكن لا يمكن إيجاد حل دائم وطويل الأمد لأي مشكلة دون توفر الوعي بشأن الحرية والعدالة. وعندما يكون الدين أساس الصراع والانقسام فإن ذلك يؤدي إلى فقدان العقل والإرادة اللذين يُعدان عنصرين ضروريين من أجل حل المشكلات لفعاليتها وتأثيرهما. والجانب الأسوأ للمسألة هو عدم التمكن من إدراك أن الخطأ المرتكب خطأً مع الأسف فإن جانب الدين الذي بقي مؤثراً وفعالاً في العالم الإسلامي هو الجانب المشرع فقط؛ وفي النتيجة أصبحت المشكلات التي يمكن التغلب عليها بسهولة مستعصية ومعقدة. وتقوم بعض مراكز القوة والتسلط بالمحافظة على وجودها واستمراريتها من خلال الاستفادة من هذه المشكلات. فقراءة التنازع على السلطة، وصراع المصالح من منطلق المذاهب يلائم مصلحة المستفيدين من المشكلات والمتغذين عليها من جهة، ومن جهة أخرى يتيح تشريع الأفعال والمواقف والأفكار والآراء المخالفة للعقل والوحي. إن وضع حد للصراع المذهبي، واستغلال الدين أمر ممكن ومتاح. ولا بد لتحقيق ذلك من معرفة أن الإيمان والمسؤولية أمران شخصيان. وبذلك نضمن عدم إدانة شخص ما بناء على انتباه المذهبي، وندرك أن التقديس أمر لا يتلاءم مع الإسلام. نعتقد أنه من الصعوبة بمكان تفادي صراع وتصادم مرير تمتد آثاره على كامل العالم الإسلامي دون فهم الإسلام بجو من الحرية، ودون تنمية وعي فردي سليم. فالوعي بشأن قاسم الإسلام المشترك قد يجيئ الشعور بشأن عدم جواز ومشرعية إقصاء الآخرين ونبذهم بناء على الانتباه الديني على أقل تقدير. إذ إن النظر إلى خطأ ما نظرة مشروعة أخطر بكثير من الخطأ ذاته.

هناك عدة أمور نرى أنها تتمتع بأهمية استراتيجية من أجل تفعيل الوعي بالقاسم المشترك للإسلام، وفهم الصراع المذهبي الذي انجر إليه العالم الإسلامي فهماً صحيحاً، وتطوير مقترحات وتوصيات سليمة للحل؛ وهذه الأمور هي:

١. المذاهب كيانات وظواهر بشرية ظهرت بعد وفاة النبي عليه الصلاة والسلام وقامت بدور مؤثر في تكوين مفاهيم الدين لدى المسلمين، وذلك بغض النظر عن تصنيفها وأوصافها. وإن انتظام أنماط فهم الإسلام المختلفة والمتباينة واتخاذها طابعاً مؤسساتياً أدى إلى ظهور المذاهب. وإن محاربة المذاهب لن تؤدي إلى التخفيف أو الحد من قوة تأثيرها، كما أنها سوف تزيد المشكلة تعقيداً واستفحالاً. فيجب قبل مواجهتها علمياً أو الوقوف بصفها الإقرار بأنها حقيقة وواقعة سوسولوجية. فلم يكن في حياة النبي محمد عليه الصلاة والسلام وجود لا للمذهب ولا للجماعة ولا للطائفة ولا للطريقة. ولا يمكن ممانعة ومساواة هذه الكيانات والظواهر البشرية مع الدين بأي شكل من الأشكال. فإن المذهب بشري، والدين إلهي. وإن كل مذهب يحتوي على الخطأ والصواب. وكل مذهب تعرض للتغير والتحول حتى وصل إلى الأجيال اللاحقة. وإن محاولة فهم المذاهب من خلال الوعي بقاسم الإسلام المشترك يأتي بمعنى فهم مفاهيم الدين المختلفة والمتباينة التي أنتجها المسلمون.

٢. إن غياب الوعي وتلاشيه بقاسم الإسلام المشترك سهل على المذاهب والكيانات المشابهة إحلال نفسها محل الدين. فتوهم كل كيان ديني أنه يمثل الإسلام الوحيد. وفي النتيجة بدأ المجتمع بالانقسام والتفرق على أساس المذاهب. إذ يقوم أتباع الدين الواحد عندما يتعلق الأمر بالمذهب بنقل خاصية الدين الحاخنة والجامعة إلى المذهب، ويتناول انتفاءه إلى الدين، بحيث يقرأ من خلاله وبقيمه من خلال المذهب. وبعبارة أوضح يبدأ العرف والتراث بشكل عام، والمذاهب والكيانات المشابهة لها بشكل خاص بالتحول إلى دين، وارتداء لباس الدين.

٣. قامت مسألة السيطرة السياسية بدور المحدد الأول والرئيس في عملية تشكل المذاهب، وفي استمرارية وجودها. إذ إن القوى المهيمنة وصاحبة السلطة والسيطرة تريد إضفاء المشروعية على أفعالها وتصرفاتها من أجل المحافظة على بقائها وتأثيرها وفعاليتها. ويمكن استخدام الجانب المشرع للدين في هذه العملية بشكل أكثر تأثيراً من خلال المذاهب. وكذلك فإن القوى المعارضة التي تتحين الفرصة للمهيمنة والسيطرة ترغب بالحصول على تأييد ومساندة المذاهب لها من أجل إسعاد صوتها، وإسقاط السلطة الحاكمة، وفتح الطريق أمام وصولها إلى تسلّم مقاليد السلطة

والحكم. إذ يمكن عن طريق المذاهب الحصول بشكل أسهل على الدعم الذي لم يتحه الدين ويوفره. إذ يمكن بسهولة إخفاء المواقف المناقضة للفطرة السليمة والمتعلقة بالمشروعية في صراعات المنفعة والمصلحة الفردية ضمن القوالب الفكرية لأي مذهب من المذاهب.

٤. إن تشكيكة المذهب والجماعة والطريقة قد تتيح إمكانية اكتساب بعض الرغبات والمطالب الفردية والجماعية التي لم يمنحها الإسلام نوعاً من المشروعية - حتى وإن كانت مزيفة - وذلك من خلال إقحامها ضمن التراث والعرف وجعلها جزءاً لا يتجزأ منه. ومثال ذلك الوصول إلى الهدف؛ فالإسلام لا يسمح أبداً بالوصول إلى الغاية بطرق ووسائل محرمة مهما كانت تلك الغاية سامية ومهمة.

٥. إن كل مذهب، وحتى كل طريقة وجماعة وطائفة تعد نفسها «الفرقة الناجية» دون غيرها، مع أنها في الأساس ليست سوى تشكل بشري. وإن أثر ادعاء المذاهب أن آراءها هي الحقة والصحيحة، وأنها هي صاحبة الحق دون غيرها لا يقتصر على استسهالها إقصاء كل من لا يحمل نفس أفكارها ويتبنى آراءها ونبذه. وإنما يفتح هذا الادعاء الطريق أمام تجرؤ الناس على قتل بعضهم بسبب الاختلافات المذهبية. وبالإضافة إلى ذلك فلكون الناس يتعلمون الدين عن طريق المذهب، فإنهم لا يعون ولا يدركون كثيراً أن هذه المذاهب إنما هي كيانات وتشكيلات بشرية. فالمذاهب والكيانات والتكتلات الدينية الأخرى تسهل عملية تشريع المواقف التي تؤدي إلى الفرقة والانشقاق والتشتت.

٦. إن اضمحلال الوعي بالقاسم المشترك للإسلام وغيابه سهّل مساواة ومماثلة المذاهب بالدين. وفي النتيجة قضت هذه الحالة على الوعي بقاسم الإسلام المشترك، كما عقدت العمليات والأنشطة العلمية والاختلافات والمفاهيم المتعلقة بالدين لدى المسلمين، وضيقت من نطاق الفكر النقدي وتأثيره.

٧. إن وضع حد لإباحة التكفير متوقف على تنمية وتطوير الوعي بقاسم الإسلام المشترك. فلا يمكن تكفير أحد يقول: إنني مسلم. ولا يمكن أن تكون الاختلافات المذهبية سبباً للتكفير أبداً.

٨. نعتقد أن مفهوم «المذاهب الأربعة الصحيحة» من شأنه إفراغ قاسم الإسلام المشترك من مضمونه، وفتح الطريق أمام ضياع معناه. فهذا المفهوم يأتي بمعنى اختزال واختصار الإسلام في الحنفية والشافعية والمالكية والحنبلية. مع أن الإسلام لا يمكن حصره بمذهب من المذاهب، كما أن أي

مذهب لا يسمح بأن يُماثل بالدين ويُساوى معه. فقد يكون في كل مذهب - ولو كان «أصح المذاهب وأحقها» - أناس وأتباع بعيدون عن «الحق والصواب والحقيقة»، كما ومن الممكن جداً أن يكون هناك أناس كثيرون قرييون «إلى الحق والحقيقة» من أتباع المذاهب الأخرى التي صنفت خارج دائرة «المذاهب الأربعة الحققة». فلا بد أن نتذكر دائماً أن الإيذان والمسؤولية مسألتان فرديتان.

٩. إن الوعي بقاسم الإسلام المشترك قد يتيح لنا فهم موقع بعض الكيانات والذهنيات الدينية التي لم تتمكن من الانتظام والتحول إلى حالة مؤسساتية، وذلك من الزاوية الإسلامية. فعندما نقرأ الماضي، ونفهمه بصورة سليمة يمكننا أن نتبين بسهولة أكبر أن الكثير من الكيانات التي تدعي «التجديد» إنما لا تزال تتغذى من رحيق الماضي. فلم تفلح أي من الكيانات التي انخلعت من كلية الإسلام، وأطرت أفكارها وآراءها المناقضة للفطرة ضمن إطار مؤسساتي، لم تفلح في البقاء والصمود طويلاً. إن جذور جزء مهم من المشكلات التي تسبب لنا الصداق اليوم تعود إلى الماضي. فالتيارات والذهنيات التي يدور حولها الجدل والنقاش مثل «السلفية» إنما تتغذى من الماضي؛ إلا أنها لم تنجح في إيجاد حلول دائمة للمشكلات والقضايا المستجدة، كما أنها تعيق فهم عالمية الإسلام أيضاً. إن الإسلام دين يقوم على أساس السلام والحياة.

١٠. إذا ما تمت تنمية وتطوير الوعي بقاسم الإسلام المشترك فإن الناس سوف يدركون أن المذاهب المختلفة إنما هي مسؤولية من مسؤوليات إسلام المرء ونتاجة عن الفهم، وأن هذه المذاهب مصدر ثراء وغنى.

لقد شهد تاريخ المسلمين الذي يمتد لأربعة عشر قرناً المئات من الصراعات المذهبية. وهذه الصدامات والصراعات لم تكن منحصرة بين السنة والشيعة فقط، وإنما حدثت بين الأحناف والشافعية أيضاً. إلا أن هذه المظاهر السلبية بقيت دائماً ضمن نطاق محلي؛ فلم تتحول الآلام إلى حالة التروما *travma* «الجرح النفسي الاختياري» لترخي بظلالها السوداء على مستقبل المسلمين. واليوم فإن العالم الإسلامي يواجه خطر صراع وصدام مذهبي يمكن أن تمتد آثاره إلى سائر أرجائه مثل قطع الدومينو. وبالفعل فإن الصراع المذهبي قائم ومستمر في كل من سوريا والعراق والبحرين وباكستان والهند وأفغانستان. حيث يُقتل المئات من الأبرياء بوحشية وبدم بارد لمجرد انتماهم إلى مذاهب مختلفة. وفي الحقيقة عندما تقوم جماعة بإراقة دم تحت اسم الجماعة والطائفة تصبح القضية قضية ثأر وانتقام. وإن الدماء المرافقة من شأنها أن تزيد من ارتفاع وسماكة جدران الفرقة

بين الخصوم، وتؤجج نيران الحقد والغضب بين الأطراف. وتصبح في مراحل متقدمة سبباً لتحول الآلام إلى حالة التروما.

وفضلاً عن ذلك؛ يجب أن لا ننسى أنه من الصعب على العاجزين عن إنتاج المعاني والقيم باستخدام المهارات والقدرات الخلاقة التي تفضل بها الحق عز وجل عليهم، من الصعب عليهم فهم أن الإسلام إنما هو دين قائم على أساس الحياة والسلام، ومبدأه التأسيسي هو العدالة، وأن هذا الصنف من الناس وبتأثير الاضطهاد والقهر سوف ينظرون إلى أنفسهم وإلى الآخرين من حولهم نظرة «الشيء». وليس المسلمون وحدهم من يحتاجون إلى قيم الإسلام العالمية السامية، وإنما الإنسانية كلها بحاجة إليها. فالإسلام يريد من الإنسان إدراك وجوده، وإنتاج القيمة من خلال تفعيل عقله، وتحويل طاقته إلى العمل الصالح. فالذين يعجزون عن الاشتراك بـ«العمل الصالح» في عملية البناء والإبداع العالميين، لا يصدر عنهم سوى الهدم والتخريب والتدمير والقتل.

الإسلام دين يقوم على أساس الحياة والسلام، ويكلف المسلم بتحصيل العلم والمعرفة، وعمارة الأرض/العالم. وقد بقي المسلمون في المراحل التي نمر بها خارج عمليات إنتاج المعرفة والعلم من جهة، وخارج نطاق إبداع القيمة من جهة أخرى. إنهم لا يترددون في استخدام طاقاتهم وإمكاناتهم ومصادرهم الشحيحة في سبيل إفناء بعضهم بعضاً. في حين أن من يحتاج إلى قيم الإسلام العالمية السامية ليس هم المسلمون وحدهم، وإنما البشرية كلها بحاجة إليها. وفي هذا السياق فإن إسلام المرء يوجب عليه إدراك هذه المسؤولية الثقيلة والعظيمة. فإذا كنا ندعي تأسيس حضارة جديدة فعلينا أن نعلم جيداً أنه ليس أمامنا خيار أو طريق سوى التسلح بقوة العلم، وإبداع وإنتاج القيمة ذات الصبغة العالمية. وطالما أن الأرواح تزهق، والدماء تراق فلن يكون لما يقال، ويكتب، ويُفعل باسم الدين كثير معنى وفائدة... ولهذا فإن هناك حاجة ماسة إلى إيقاف آلة التفكير التي تبيح إراقة الدماء بأسرع وقت ممكن. ولا يمكن تحقيق ذلك من غير وعي بقاسم الإسلام المشترك. ولبناء حضارة جديدة هناك حاجة كبيرة إلى مفهوم علمي جديد، وتكنولوجيا جديدة وحديثة؛ ولا يمكن تحقيق ذلك من غير فهم صحيح للماضي والتخلص من الارتهان له، ودون الاستعانة بالمكتسبات التي حققتها الإنسانية. وهناك حاجة ماسة على الصعيد الفردي والجماعي إلى إدراك أن الدين إنما جاء من أجل الإنسان انطلاقاً من حقيقة كون الإنسان قيمة بذاته، وذلك مهم سواء من ناحية مستقبل الإسلام والمسلمين أم من ناحية أن تتمكن الإنسانية من العيش في الحياة كما البشر، وإن أول خطوة لتحقيق ذلك تكون بتنمية الوعي بشأن قاسم

الإسلام المشترك وإدراك وجودنا ومعرفة أننا نكون مسلمين بقدر علمنا، وأنا نكون ذوي قيمة بقدر إنتاجنا للقيم. فالإسلام ليس حكراً لأحد أو جماعة ما؛ فالله تعالى لم يسند إلى أحد من البشر مهمة أسلمة الناس. وليس من حق أحد ولا من صلاحيته تحديد كيف يكون الآخر مسلماً. فيكفي ليصبح الإنسان مسلماً أن يؤمن بالأركان الرئيسية (التوحيد، الآخرة، النبوة) المبينة في القرآن.

المراجع التي تمت الاستفادة منها، ويُنصح بقراءتها لمن يود الاستزادة:

- ابن ماجه، السنن، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت ١٩٧٥.
- الترمذي، الجامع الصحيح، تحقيق: كمال يوسف الحوت، بيروت ١٩٨٧.

المراجع الأجنبية:

- Atay, Hüseyin, Kur'an'a Göre İman Esasları, Ank. 1999.
- Ebu Hanife, el-Alim ve'l-Müteallim, İmamı Azam'ın Beş Eseri, Hz. Mustafa Öz, İst. 2016
- Fazlurrahman, İslam, çev. M. Aydın, M. Dağ, Ankara Okulu, 2008.
- Fıçlalı, E. Ruhi, Günümüz İslam Mezhepleri, İzmir, 2008.
- Gömbeyaz, Kadir, "73 Fırka Hadisinin Mezhepler Tarihi Kaynaklarında
- Fırkaların Tasnifine Etkisi", Uludağ Ü. İlahiyat Fak. Dergisi, Cilt: 14, Sayı: 2, 2005, 147-160.
- Keleş, Ahmet, "73 Fırka Hadisi Üzerine Bir İnceleme", Marife, yıl 3, sayı 3, Kış 2005, 25-45.
- Kutlu, Sönmez, Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri, Ank. 2010.
- Maturidi, Ebu Mansur, Kitabü't-Tevhid, çev. Bekir Topaloğlu, İst. 2002.
- Onat, Hasan, Hasan Onat, "Mezhep Kavramı ve Mezheplerin Doğuş Sebepleri", Oş İlahiyat Fakültesi Dergisi, Oş, 2005.
- Onat, Hasan-Kutlu, Sönmez, ed. İslam Mezhepleri Tarihi el Kitabı, Grafiker Yayınları, Ank. 2016.
- Onat, Hasan, Emeviler Devri Şii Hareketleri, Endülüs Yayınları, İst. 2016.
- Özler, Mevlüt, İslam Düşüncesinde 73 Fırka Kavramı, İstanbul 1996.
- Watt, W. Montgomery, İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri, Çev. E. Ruhi Fıçlalı, 1981.

Dini Gruplaşmanın Doğası: Kişilikler, Zihniyetler, Cemaatler, Mezhepler

Mehmet Ali BÜYÜKKARA**

Özet

İtikadi ve siyasi mezhepleri de ihtiva eden dini gruplaşmalar, çok yönlü etkileşimler içinde ve tıpkı bir insan hayatını andırır biçimde bir yaşam döngüsüne sahiptirler. Dini gruplaşmaların merkezinde yer alan insan unsuru ve toplum ile alakalı bazı temel kavramlar bu bağlamda önem kazanır. Kişilikler ve zihniyetler bu açıdan çalışmamızda ayrı ayrı ele alınmaktadır. Mezheplerin doğuşunu hazırlayan nedenler ise psiko-sosyal ve sosyo-politik yönleriyle incelenmektedir. Ayrıca mezheplerin oluşumunun sosyolojik aşamalarına açıklamalar getirilmektedir. Bütün bunlar, mezhepleşmeyi de içine alan dini gruplaşma olgusunun çok bilinmeyen doğasını bizlere açan verilerdir.

Anahtar Kelimeler: Dinî Gruplaşma, Mezhep, Cemaat

The Nature of Religious Grouping: Personalities, Mentalities, Religious, Communities, Sects

Abstract

Religious grouping, which includes practical and political sects, has life cycle which is open to transformations similar to a human life. The human and some fundamental concepts of the society, which take place at the center of the religious grouping, gain importance in that context. In that sense, personalities and mentalities are held separately in this article. The reasons that pave the way for the emerge of the sects are examined from the psycho-social and socio-politic aspects. Besides, some explanations are made on sociological stages of the formation of sects. All these efforts are the key data to understand the unknown nature of religious grouping which consists sectarianism.

Keywords: Religious Grouping, Sect, Community

İtikadi ve siyasi mezhepleri de ihtiva eden dini gruplaşmaların, çok yönlü etkileşimler içinde ve tıpkı bir insan hayatını andırır biçimde bir yaşam

* Bu çalışma, 25-27 Mart 2016 tarihinde Karaman'da gerçekleştirilen "Uluslararası Rahmet ve Çatışma Bağlamında İslam Mezhepleri Sempozyumu"nda tebliğ olarak sunulmuştur.

** Prof. Dr., İstanbul Şehir Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, buyukkara@excite.com.

döngüsünde olduklarını öncelikle belirtmek gerekir. Demek istediğimiz şu ki, bir doğuma sebep olan olaylar, arkasından doğumlar ve tabii ki ölümler; doğum ile ölümün arasında büyümeler, gelişmeler, birleşmeler, değişmeler, hâlden hâle geçmeler, sayısız etkileşimler; yahut güçten düşmeler, küçülmeler, erimeler ve benzeri birçok oluşum ve aşama bu sosyal varlıklar için geçerli olan doğal olgulardır. Asıl konumuz olan mezhepleşme vak'asına geçmeden önce, bunun merkezinde yer alan insan unsuru ve toplum ile alakalı bazı temel kavramları açmamız gerekecektir. Bunların ilki kişilik kavramıdır ki insan kişiliğinin niteliği anlaşılmadan dini gruplaşma ve mezhepleşmenin dinamikleri anlaşılabilir.

1. Kişilikler

Bir şahsı başkasından ayıran, onu o şahıs yapan ve süreklilik arz eden psikolojik özelliklerin tümü o şahsın kişiliğini (şahsiyetini / *personality*) oluşturur. Konumuz açısından kişilik iki açıdan ele alınmalıdır. Birincisi, bir sonraki bölümde açıklayacağımız zihniyetin irtibatla olduğu bir kavram olmasıdır. Kişilik hareketlerimizi yönlendirir ve dolaylı olarak "bir toplumun içselleştirdiği ortak referans örüntüsü" olan zihniyeti teşkil eden faktörlerden biri haline gelir. Zihniyetlerin aslında "toplumsal kişilikler" olduğu da söylenebilir. İkinci nokta ise, farklı kişilik tiplerinin, insanların hangi grup yapılarına katılım göstereceklerinde örtülü bir belirleyici neden olmalarıdır. *The Psychology of Religious Sects: Comparison of Types* (New York 1912) adlı klasikleşmiş eserinde Henry C. McComas, dini grupların doğuşunu, farklı insanların farklı ruhi gereksinimler taşımalarına ve bunları karşılamak için duygu, kişilik ve karakterlerine uygun yerler aramalarına dayandırmaktadır. Bu teoriden yola çıkarak şiddet yanlısı, uzlaşmacı, reformcu, akılcı, gelenekçi, uzletçi tipteki çeşitli grupların, daha çok söz konusu vasıflara kişilikleri yatkın şahısların ellerinde teşekkül edip geliştikleri sonucuna ayrıca varılabilir.¹

Kişilik psikolojisindeki günümüzde en çok kabul gören ve en fazla kullanılan Beş Faktör (*Big Five*) teorisini esas alarak ve bu teori üzerinde sürmekte olan teknik tartışmalara hiç girmeden konumuza devam edersek, farklı kişilik özelliklerinin şu beş ana faktör etrafında tasnif edildiğini görmekteyiz:²

a. Dışadönüklük (*extraversion*) Faktörü: Sosyal ilişkilerde dışadönük ve dinamik bir tavrı temsil eden faktördür. Açık yürekli, girişken, enerjik, sosyal,

¹ İslami söylem farklılıklarını bu teoriden hareketle tasnif eden bir çalışma olarak bkz. Sönmez Kutlu, "İslam Düşüncesinde Tarihsel Din Söylemleri Olgusu", *İslâmiyât*, 4/4 (2001), s. 15-36.

² Beş Faktör teorisi hakkında bkz. J. M. Digman, "Personality Structure: Emergence of the Five-Factor Model", *Annual Review of Psychology*, 41 (1990), s. 417-440; Robert R. McCrae, Oliver P. John, "An Introduction to the Five-Factor Model and its Applications", *Journal of Personality*, 60/2, s. 175-215. Bu teorinin din psikolojisinde kullanılışı hakkında bkz. Vassilis Saraglou, "Gençlerin Dinleri ve Kişilikleri: Belçika'da Yapılan Yeni İncelemeler", çev. Veysel Uysal, *Marmara Ü. İlahiyat F. Dergisi*, 19 (2000), s. 123-144; V. Saraglou, A. Munoz-Garcia, "Individual Differences in Religion and Spirituality: An Issue of Personality Traits and/or Values", *Journal of the Scientific Study of Religion*, 47/1 (2008), s. 83-101.

konuşkan, sıcak kanlı, cana yakın, hareket halinde olmaktan hoşlanan ve pozitif duygular taşıyan kişilerin kişiliklerini yansıtır. Aşırıya kaçtığı hallerde ilgi çekme saplantısı ve baskı kurma temayülü şeklinde tezahür ederken, düşük hallerde soğuk, tutuk, çekingen, utangaç, münferit, asosyal, tutucu ve taklitçi bir kişiliğe işaret eder.

b. Uyumluluk (*agreeableness*) Faktörü: Kişinin diğer insanlarla olan münasebetlerindeki pozitif özelliklere işaret eden faktördür. Arkadaş canlısı, yardımsever, empatik, diğergâm ve şefkatli olmak en belirgin sıfatlardır. Aşırı hallerinde saf, naif ve teslimiyetçi temayüller gösterirken, düşük hallerinde kuşkucu, ayrıştırıcı, retçi, münakaşacı, hırslı ve düşmanca bir kişiliği sergiler.

c. Sorumluluk (*conscientiousness*) Faktörü: Mesuliyet sahibi olmayı, otokontrollü, düzenli, sistemli, metodik, planlı düşünmeyi ve hareket etmeyi gösteren faktördür. Başarma iradesi canlı, görev duygusu olan ve bu yüzden kendilerine güven duyulan, organize biçimde verimli işler çıkartmayı başarabilen insanların kişiliklerini yansıtır. Aşırı hallerinde dik kafalı ve iddiacı, yer yer takıntılı kişilikler olarak ortaya çıkarken, düşük hallerinde kararsız, değişken, dağınık, dikkatsiz, umursamaz ve kalender temayüller gösterirler. Bu kişiler sistemli ve planlı olmayıp spontane düşünmeye ve hareket etmeye eğilimli olduklarından güvenilir bulunmazlar.

d. Duygusal Denge (*emotional stability*) Faktörü: Hem dengeye hem de dengesizliğe (*neuroticism*) referans veren faktördür. Bu dengeye sahip insanlar doğal dürtülerini kontrol edebilen ama bir taraftan tabii duygusallığını yaşayabilen ve dışarıya yansıtabilen sakin kişilerdir. Duygusuzluk ise bir tefrit halidir ve çok sönük, lâkayit kişilik görüntüleri verir. Söz konusu denge yerinde değilse bu faktör kaygı, depresyon, tedirginlik, kırgınlık, öfke, taşkınlık halleri gösterir.

e. Tecrübeye Açık Olma (*openness to experience*) Faktörü: Meraklı ve yaratıcı düşünce ve tavrı temsil eden faktördür. Yenilik taraftarı, maceraya ve yeni deneyimlere açık insanlar, bu faktörün etkisinde olan güçlü ama gerçeklikten kopmayan hayal gücüne sahip kişilerdir. Aşırı hallerinde öngörülemez bir kişilik durumu ortaya çıkar ki bu kişiler ciddi riskler almak suretiyle hayatlarını sanki bir kumar oyunu haline sokarlar. Düşük hallerinde ise faktör, istikrar ve tedbir tutumlarıyla kendini gösterir, fakat bu muhafazakâr durum sanki yenilik ve değişim düşmanlığı olarak tezahür eder.

Söz konusu kişilik özellikleri nere(ler)den doğup gelişirler ve kararlı bir hal arz ederler? Bu sorunun cevabında iki etmeden söz edilmektedir. Bunların ilki kalıtsal aktarımdır, ikincisi çevredir. Çevre derken aile, arkadaşlar, okul ve eğitim, içinde bulunulan kültür, coğrafya ve iklim gibi etkenlerden bahsediyoruz. Kalıtım ve çevrenin kişilikler üzerindeki tesirinin aşağı yukarı yarı yarıya olduğu

belirtilmekte, kişiliğin otuzlu yaşlara kadar belli ölçülerde değişime açık olduğu ama daha sonra kalıcılaştığı ve fazla değişikliğe uğramadığı ileri sürülmektedir.³

Mizaç ve karakter kavramları da bu bağlamda gündeme alınmalıdır. Mizaç veya huy (*temperament*), duygulanım tarzını ifade eder ve daha çok kişiliğin kalıtsal tarafıyla ilgilidir, ayrıca az çok bedenim kimyasıyla irtibatlıdır. Tezcanlı, soğukkanlı, neşeli, esprili, içe kapalı, heyecanlı vs. olma halleri çeşitli mizaç belirtileridir. Karakter veya seciye (*character*) ise öğrenilmiş özelliklerdir ve değişime daha çok müsaittirler. Makbul ve ahlaki sosyal değerlere uygun ortaya çıkan kişilik özellikleri iyi karaktere, tersi ise kötü karaktere işaret eder. Doğruluk, yalancılık, dürüstlük, sahtekarlık, hasetçilik, fitnecilik, iyilikseverlik vs. karakterin çeşitli tezahürleridir. İşte kişilik, genetik olarak gelen mizaç ve sonradan kazanılan karakterin birleşiminden oluşur.⁴

Aynı dine veya mezhebe mensup insanların dini düşünce ve tutumlarının farklı olması, bir kısmıyla kişilik özellikleri, başka bir kısmıyla zihniyetler ile alakalıdır. Örneğin yukarıda değindiğimiz farklı kişilik özelliklerinden bazıları kimi mezhep ve dini gruplarda daha fazla, kimisinde ise daha az kendisini gösterecektir.

2. Zihniyetler

Mucchielli zihniyeti “bir toplumsal grubun örtük referans sistemi” olarak açıklar. Bu toplumsal grup paylaşılan ortak anlayış sayesinde türdeş hale gelir. Bu referans sistemi ile toplum “şeyleri belli biçimlerde görmeye”, dolayısıyla bu algıya uygun davranışlar ve tepkiler göstermeye başlar.⁵ Bu bakımdan zihniyet, her toplumun dinamik ve canlı sentezini meydana getirir ve bu sentezin öğeleri toplum üyelerinin herbirinde içkindir. Böylelikle zihniyet özelde bireylerin, genelde ise toplumun düşüncelerini, yaratıcılıklarını yönetir; talepler, sorunlar ve endişeler bu zihniyete göre belirir ve biçimlenir.⁶

Zihniyetin kişilerdeki içkinliği şöyle tasvir edilmektedir: “..Nasıl bir kökenden geldiğinin farkına varmadan onu, teneffüs ettiğimiz havanın zerrelere halinde içimize çekeriz. Çevreden aldığımız artık otomatik halde varlığını sürdürür, üzerinde hükümdarlığını sürdürür. Hergünkü konuşmalarımızda, düşüncelerimizde olan hep odur. Çocuk bile gözlerini açtığı çevrenin ilk izlenimleri

³ Bkz. K. Jang, W. C. Livesley, P. A. Vemon, “Heritability of the Big Five Personality Dimensions and Their Facets: A Twin Study”, *Journal of Personality*, 64/3 (1996), s. 577-591; Thomas Bouchard, Matt McGue, “Genetic and Environmental Influences on Human Psychological Differences”, *Journal of Neurobiology*, 54/1 (2003), s. 4-45.

⁴ Aslıhan Sayın, Selçuk Aslan, “Duygulanım Bozuklukları ile Huy, Karakter ve Kişilik İlişkisi”, *Türk Psikiyatri Dergisi*, 16/4 (2005), s. 277; Bedri Katipoğlu, “Din Psikolojisi Açısından Kişilik ve Karakter Analizi”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 5/23 (2012), s. 343.

⁵ Alex Mucchielli, *Zihniyetler*, çev. Ahmet Kotil, İstanbul, 1991, s. 7.

⁶ Gaston Bouthoul, *Zihniyetler: Kişi ve Toplum Arasında Zihin Yapısına Dair Psikososyolojik Bir İnceleme*, çev. Selmin Evrim, İstanbul, 1975, s. 5.

olarak o fikri veya tavrı adeta soluğu ile varlığı içine yedirmiş, sindirmiş olur".⁷ Fakat bilince ve bilinçaltına yerleşip sinmiş olan bu "telkinler manzumesi" veya "dünya görüşü"nü zihniyet olarak tanımlanabilmesi için bir takım hareket ve davranış normlarına dönüşmesi gerekir. Sadece iç muhteva veya inanış zihniyet anlamına gelmez.⁸ Bu bağlamda zihniyet ile ideoloji arasındaki farkı vurgulamak gerekebilir: "Zihniyet ideolojiden daha derinliklidir ve çok daha uzun bir zaman diliminde oluşur, bilinçaltına yerleşir, ardından bireyleri sezgisel olarak bir davranışa yönlendirir. İdeoloji ile zihniyeti birbirinden ayıran önemli nokta da budur; ideoloji bilinçle ilgili bir yapı, zihniyet ise bilinçaltından gelen bir yapıdır".⁹

Bouthoul tüm bu tanım ve değerlendirmeleri "zihniyetin karakteristiği" başlığıyla maddeleştirirken zihniyetin ortak bir referans olduğunu vurgulamakta, zihniyetin kişiyi kendi grubuna bağlayan en dayanıklı bağ olduğunu altını çizmektedir. Benliğimizin en kararlı unsuru olan zihniyet, toplumsal hayatın bizdeki içselleştirilmiş özetidir, Kant'çı bir dil ile ifade edilirse, bilgimizin *apriori* şeklindedir. Zihniyetimiz tavır ve davranışlarımızda kendini belli etmekle kalmamakta, hatta şartlı refleks ve tepkilere yol açmaktadır.¹⁰ Bir zihniyeti dosdoğru anlayabilmek ve açıklayabilmek için izlerini süreceğimiz bazı unsurlar bulunmaktadır. Yani zihniyet bunlarla kendisini dışarı vurmaktadır. Ahlak kaideleri, gelenek-görenekler, hukuk kuralları ve kamuoyu tercihleri bunlardandır. Ayrıca bir toplumun üretmiş olduğu kurumların nitelikleri, kişiler ve gruplarla kurulan temaslar, söyleşiler, hatıralar, biyografi ve otobiyografiler zihniyet tahlilinde başvurulacak en güvenilir kriterlerdir.¹¹

Görüldüğü gibi zihniyet, bilişsel zihin dünyasının toplumsal şartlar ile kesiştiği noktada kendini göstermektedir. Burada devreye ister istemez coğrafi, lisani, iktisadi, dini, siyasi ve sosyal ilişki biçimleriyle ilgili bir takım değişken şartlar girer. Zihniyetin mi yoksa bu şartların mı sebep ya da sonuç olduğu yönünde ayırım güçleşir.¹² Fakat bunların arasında daha baskın olan, dolayısıyla zihniyetlerin oluşmasında sonuçtan çok sebep olan şartları tespit etmek zordur. Mesela bunlardan birisi olan lisanın, enteresan bir şekilde insanın düşünme ve tavır alışında hayli etkili olduğu tespit edilmiştir. Tabii ki burada söz konusu olan ana lisanıdır ve bu lisanın gramatik cümle örgü yapısı bile kişiliklere, düşünce tarzlarına, dolayısıyla kültürlerle ve zihniyetlere tesir edebilmektedir.¹³ Bu

⁷ T. Suranyi-Unger'den alıntı olarak bkz. Sabri Ülgener, *Zihniyet, Aydınlar ve İzm'ler*, Ankara, 1983, s. 24.

⁸ Ülgener, a.g.e., s. 20, 24-5.

⁹ Sefer Yavuz, "Zihniyet ve Din", [Niyazi Akyüz, İhsan Çapcıoğlu (ed.), *Din Sosyolojisi El Kitabı*, Ankara, 2012] içinde, s. 590.

¹⁰ Bouthoul, *Zihniyetler*, s. 21-2.

¹¹ Ülgener, *Zihniyet, Aydınlar ve İzm'ler*, s. 23.

¹² Mustafa Macit, "Çalışmayla İlgili Tutumlar, Zihniyet ve Din", *EKEV Akademi Dergisi*, 9/23 (2005), s. 260-1. Ayrıca bkz. Ülgener, a.g.e., s. 21.

¹³ Konunun tartışılması ve örnekler için bkz. Per Durst-Anderson, "Language, Cognition and Mentality", [Per Durst-Anderson, Elsebeth F. Lange (ed.), *Mentality and Thought: North, South, East and West*, Copenhagen, 2010] içinde, s. 36-8.

teoriye bağlı olarak yapılan mukayeseli araştırmalarda çoğunluğunu Japon, Çinli ve Korelilerin oluşturduğu Doğu Asyalıların bütünselci (*holistic*), Batı Avrupalıların ise çözümselci (*analytic*) olma eğilimli oldukları saptanmıştır.¹⁴

Mucchielli coğrafyanın etkisini aynı bağlamda incelemeye alır. Onun ilk örneği köylülerdir. Bahçesi, tarlası, çifti ve hayvanları peşinde bir köylü öncelikle düzene saygılı ve istikrar arayan bir gelenekçidir. Edinmiş olduğu bilgileri pratik ve somuttur ve bu bilgiler nazariyat ve istidlalden çok içgüdü ve gözleme dayanmaktadır. Şiddetle bireycidir ve çalışma hayatını tek başına örgütlemeye önem verir.¹⁵ Diğer taraftan tropikal orman coğrafyasının yerlilerinin düşünce biçimleri ve zihniyeti farklı olacaktır. Görünüşte yaşam koşulları kolaydır, besinini insana eksik etmeyen bir ortam vardır. Fakat yaşam ufku sürekli kapalıdır. Her tarafı kaplayan ormanın tabiatı karşısında gayret göstermek gereksizdir, zira harcanan çabalar pek işe yaramamakta, ormanın yayılmacılığına, yağmur ve selin büyük gücüne karşı durmak mümkün olmamaktadır. Mucchielli'ye göre bu iklim kaderci zihniyetin temelini oluşturur ve yerinde sayma, nemelazımcılık ve tevekkül davranışlarıyla kendini gösterir.¹⁶

Konuk'un çöl insanını tasviri, Necd'in Selefî Araplarının toplumsal karakterine yani zihniyete referans olmaktadır. Ona göre, “..Teoriler, felsefeler ölüm ile yaşam arasındaki sınırın çok kolay aşılabilir olduğu çöl gerçeği için fazla lüks değil midir? Pratik çözümler ve ölümcül risklerden koruyacak istikametler, daha öncelikli ve önemli değil midir? Suyun duruluğu ve yönün netliği...Arap karakteri için diğer şeyler çok da ehemmiyetli değildir”.¹⁷ Haricilerin içinden çıktıkları kabileci bedevi kültürü gündeme getiren Watt, Harici topluluklar üzerinde ferdiyetçilikten uzak cemaatçi formlardaki zihniyetin tesirini konu eder. Hariciler birçok dini meseleyi aslında basit kabile mantığı içinde zümre ve cemaat tabirleri ile tartışmışlardır. Nitekim diğer zümre kâfir, müşrik ve cehennem ehli iken, kendileri mümin ve cennet ehli olan kurtuluşa ermiş Müslümanlardı.¹⁸

3. Zihniyet – Dini Ekol ve Mezhep İlişkisi

Yukarıda verilen örneklerle aslında konuya girilmiş olmaktadır. Diğer türlü düşündüğünde bir türlü yatışmayan, yine diğer türlü davrandığında bir türlü tatmin olmayan zihin hangi düşünce ve davranış içinde mutluydu, konforluydu, heyecanlıysa, hedefe odaklanmışsa o kişi muhtemelen o düşünce ve hareketi yönlendiren zihniyete aittir. O zihniyetle çevremize bakıyoruz, insanlarla ilişkilerimiz yine bununla şekil alıyor. Kısacası zihniyet her alana damgasını vuruyor. Din alanı bunlardan birisidir. Naslara hangi kıstaslarla yaklaşıyoruz,

¹⁴ Durst-Anderson, a.g.e., s. 35.

¹⁵ Mucchielli, *Zihniyetler*, s. 34.

¹⁶ Mucchielli, a.g.e., s. 48-50.

¹⁷ Yahya Konuk, *Cihadın Mahrem Hikayesi*, İstanbul, 2007, s. 236.

¹⁸ Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, İstanbul, 1998, s. 42-3.

kaynak kitaplara hangi gözlemlerle bakıyoruz, tarihe doğru geri giderken hangi yolları takip ediyoruz, eski ile yeniyi nasıl uzlaştırıyoruz? Bunlar ve benzeri sorular, dini meselelerin açıklanması ve vuku bulan olayların din açısından yorumlanması yolunda metodoloji taşlarını döşeyen kritik sorulardır ve bunların cevaplarında çoğu kere zihniyetler belirleyici olmaktadır. Zihniyet denilen bu referans sistemi, alınan haberlerin şifresinin çözülmesinde sürekli olarak ıskara rolü oynuyor ve akıl yürütme sürecini devamlı etkiliyorsa,¹⁹ aynı naslara, aynı tarihi olaylara, aynı kaynak kitaplara, aynı ulemaya referans yapılmasına rağmen farklı neticelere varılması bir yönüyle zihniyetlerin yol açtığı doğal sonuçlardır.

Zaman ve mekânın ruhu dediğimiz şey, coğrafyası ve lisaniyla, farklı kişiliklere sahip insanlarıyla, geleneğiyle, değerleriyle, diniyle, kültürüyle vs. zihniyetin oluşumuna katılan, böylece zihniyeti etkileyen, hem de süreç içinde ondan etkilenen değişken unsurların toplamıdır. Çağın değerleri ve global eğilimler de buna katılırlar ve sonuçta hiçbir toplumla sınırlı olmayan zihniyet şekilleri ortaya çıkar. Toplumlar bunları kendilerine özgü biçimde gerçekleştirirler.²⁰ Aydın'ın bilginin kaynağı ve kapsamı çerçevesinde ortaya koyduğu **dörtlü zihniyet tiplmesi**,²¹ böyle bir mekanizmada meydana çıkan ve her toplum için söz konusu olabilen tipolojilere işaret eder.

Bunlardan ilki **mistik/sezgisel** zihniyettir. Sadece akla, nesne ve olgulardan elde edilmiş duyumlara dayanmayan bir anlayış tarzıdır. Yalnız bu, akla ve duyumlara hiç başvurmadığı anlamına gelmez, onları aşan bir durumu ifade eder. Buna göre varlık sırlı bir yapıya sahiptir. Olaylar zorunlu olarak mekanik nitelikli sebep-sonuç zinciri içinde açıklanamazlar. Süje, içten ve sezgisel şekilde kavranılır. İkinci tip olan **tecrübi/duyumsal** zihniyet, daha çok tecrübeye dayalı bir bakış, hayatın içinden pratik bir yaklaşım biçimidir. Görgül ve empirik, yani deneye dayalıdır. Üçüncü tip olan **akılcı/rasyonel** zihniyet, dünyanın akıl ile açıklanabilir olduğu varsayımından hareket etmektedir. Başvurduğu deneysellik bir tecrübe işlemi değil, zihinsel/kurgusal bir işlemdir. Bundan dolayı teorik bir karaktere sahiptir. Akılcı zihniyet daha merkezci bir özellik taşır. Başta otorite, toplum tipi ve hukuk sistemi olmak üzere tüm kurumsal yapıları kendine göre şekillendirir.

Aydın, kurumsal olarak sezgisel zihniyetin dine, duyumsal zihniyetin tekniğe, rasyonel zihniyetin ise bilime yatkın olduğunu belirtmektedir.²² İslam toplumları için konuşacak olursak biz de, sezgisel zihniyet etkisinde sufiliğin, İsrâkiliğin, batniliğin; duyumsal zihniyet etkisinde Ebubekir Razi, İbn Sina, Biruni, Harizmi gibi bir yönüyle de rasyonel zihniyetle irtibatlı alimlerin temsil ettiği İslam bilim geleneğinin; rasyonel zihniyet etkisinde ise Hanefiliğin, kelam ekollerinin ve Mu'tezile'nin, ayrıca Meşşai İslam felsefesinin doğup geliştiğini söyleyebiliriz.

¹⁹ Mucchielli, *Zihniyetler*, s. 21.

²⁰ Mustafa Aydın, "Zihniyet Sorunu: Mahiyeti, Oluşumu, Türleri ve Günümüzdeki Bazı Problemleri", *Tezkire*, 11/2 (Aralık 1997), s. 97.

²¹ Aydın, a.g.e., s. 107-111.

²² Aydın, a.g.e., s. 108.

Dördüncü tip olan **taklitçi/skolastik** zihniyet, mutlak doğru bir bilginin bulunduğunu ve diğer tüm bilgi türlerinin buna indirgenebileceğini, herhangi bir bilgi türünün bu eksen bilgiden referans almadığı sürece doğru ve geçerli sayılmayacağını kabul eden anlayıştır. Diğer bilgileri bir çeşit politik bilgi skolastizmine indirgeyen Marksizm ve yine tüm bilgileri mantıksal pozitivizme indirgeyen bilimcilik, politika ve bilim alanlarında skolastik zihniyeti temsil ederler.²³ Ayet ve hadis metinlerine ilaveten İslam tarihinin ilk üç neslini (*selef-i sâlihîn*) dini bilginin yegane referansları olarak kabul ve takdim eden, tecrübe edilen gelişim ve değişimlere rey, kıyas ve içtihat usulleriyle yeni dini cevaplar vermiş Ehl-i Rey ve kalam ekollerini reddeden Ehl-i Hadis/Selefiyye ekolü taklitçi/skolastik zihniyeti İslamiyet içinde temsil etmektedir.

Kuşkusuz ki bu kategorilerin tamamıyla bağımsız ve birbirlerinden soyutlanmış olduğunu söylemek mümkün değildir. Bilakis yer yer iç içedirler ve gerçekleştirimleri karmaşıktır. Sezgisel zihniyette rasyonel bir çizgiyi, rasyonel zihniyette de mistik öğeleri bulabiliriz. Yine deneyciliğin gelişmiş zihniyetlerin bir malı olmadığını, iptidai toplulukların da bu yöntemden yararlandıklarını görmekteyiz.²⁴ Diğer taraftan, zihniyetlerin toplumların değişken şartlarının bileşkesinde oluştuğunu dikkate alırsak zihniyet kategorilerini belli sayılar ve kalıplarla sınırlandırmanın da gerçekçi olmadığı fark edilecektir. Örneğin rasyonel zihniyet, modern çağda yeni bir form oluşturmuştur ki buna modern zihniyet adı verilmektedir. Bu yeni zihniyet tipi kendini daha iyi vurgulayabilmek için mevcut alanı bir üçüncüsüne yer vermeyecek biçimde “kendisi” ve “öteki” olarak ikiye bölmüş, kendisinin karşısına da geleneksel zihniyeti koymuştur. Öyle ki postmodern tezahürler dahi modern zihniyet içinde değerlendirilmektedir. Modern zihniyet, içinden geldiği rasyonel zihniyetten, ulaşım savunduğu düşüncenin “hakikat olup olmamasına” bir değer atfetmekten ziyade bu düşüncenin insana “güç ve nüfuz sağlayıp sağlamadığı” ölçüsünü esas almasıyla ayrılmaktadır.²⁵

İslam Mezhepleri Tarihi araştırmalarında zihniyetler ile grup, ekol ve mezheplerin nasıl birbirleriyle ilişkilendirilecekleri zaman zaman bazı yönetsel yanlışlıklara neden olmaktadır. Sanırım bu sorunu ortadan kaldırmak, yaptığımız izahlar muvacehesinde fazla zor olmasa gerektir. Öncelikle mezheplerin kendilerinin, aynı zamanda zihniyetler olmadıklarını belirtmeliyiz. Yani bir Şii ya da Sünni, Harici veya Selefî bir zihniyetten söz edemiyoruz. Yine mezheplerin her birinin özel bir zihniyetin ürünü veya parçası olduğunu söylemek de indirgemeci bir yaklaşımı yansıtacaktır. Ancak yukarıda da belirttiğimiz gibi, bilginin kapsamı ve kaynağıyla alakalı ana zihniyet kategorileri içine İslam kökenli mezhep ve grupları bu kategorilere yakınlıklarına göre rahatlıkla yerleştirebiliyoruz. Şiiliğin, Sünniliğin veya diğer mezhep ve ekollerin bizzat kendilerinin bir zihniyet olarak değerlendirilemeyeceği tezimizin temel nedeni, bu yapı ve düşüncelerin tarihten

²³ Aydın, a.g.e., s. 110-1.

²⁴ Aydın, a.g.e., s. 111.

²⁵ Aydın, a.g.e., s. 112-3.

bugüne tek bir zihniyete indirgenebilecek bir bütünsellik sergilememiş olmalarıdır. Bilakis bu dini sosyal yapılar zaman zaman farklı zihniyetlerin etkisine girmek suretiyle mezhebi/grupsal/düşünsel aidiyetlerini kaybetmeden soyut veya somut şekilde farklı tezahürler gösterebilmektedirler.

Verilecek örneklerle konunun anlaşılması kolaylaşacaktır. Örneğin büyük ölçüde mistik/sezgisel zihniyetin etkisindeki bir sosyo-kültürel çevrede doğup gelişen Şiilik bünyesinde, akılcı/rasyonel zihniyetin tesiri altında Usûliyye, taklitçi/skolastik zihniyetin tesiri altında ise Ahbâriyye teşekkül etmiş, bunlara tepki olarak da daha sonra “asla dönüş” iddiasıyla Şeyhiyye ortaya çıkmış ve tam manasıyla mistik/sezgisel zihniyeti yansıtan bir yapıya bürünmüştür.

Şöyle bir örneklendirme de yapılabilir: Mistik/sezgisel zihniyet İslamiyet’te ilkönce sufi yapılarda kendisini arz etmiş, Şia’nın doğuşunda yönlendirici ve belirleyici olmuş, bazı Şii gruplarda ise uç noktalarda kendisini hissettirmiş ve bâtniliğin zeminini döşemiştir. Bâtnilik ile bağlantılı olan akılcı/rasyonel ve tecrübi/duyumsal zihniyetlerdeki şahsiyetlerin eliyle İhvân-ı Safâ cemiyeti zuhur etmiş, bâtnilik bu kanaldan felsefeyle yoğun ilişkiye geçmiş, akılcı/rasyonel zihniyetin İslam düşüncesindeki ileri temsilcileri olan büyük felsefeciler arasında böylece İşrâki ekolün çıkışının kapısını aralamış, en azından onu beslemiştir.

Son olarak şu örneğimiz konuyu daha anlaşılır kılacaktır: Sünnilik bünyesinde akılcı/rasyonel zihniyetin bir ürünü sayabileceğimiz Hanefilik’te yirminci yüzyılın başında doğan iki ayrı akımdan Tatar cedidçiliği akılcı/rasyonelliğin belki daha ötesinde yer yer modern zihniyetin tesirine girmiş iken; buna karşılık aşağı yukarı aynı dönemde Hint dünyasında Hanefilik Diyobendiyye medreselerinde taklitçi/skolastik, Barelviyye medreselerinde ise mistik/sezgisel zihniyetlerin aşırılıklarına sivrilmekten kurtulamamıştır. Görüldüğü gibi zihniyetler dini grup ve mezheplerin doğuşunda tesirli olmakla kalmamakta, ayrıca gelişmiş grupsal ve mezhebi yapılara farklı düşünsel/ideolojik renkler kazandırmakta, bu yolla alt grupların doğuşuna ve bazen ana bünyeden i’tizalî kopuşlara zemin hazırlamaktadır.

4. Mezheplerin Doğuşunu Hazırlayan Nedenler

Kur’an’ın indiği ve Hz. Resulullah’ın hâlen sağ olduğu dönemde ortaya çıkmış olan inanç ve pratik hayatla alakalı dini sorunlar kolaylıkla çözümlüyor, ihtilafı gerektirecek bir boyuta çoğunlukla taşınmıyordu. İleriki yıllarda ise haliyle bu durum değişti. Tabii, içtimai, siyasi, dini nitelikli çeşitli sebepler ile ihtilaf mevzuları çoğaldı, bu mevzulardan bir kısmı süreç içinde tamamen dini bir çehreye bürünerek tefrika şekline dönüştü ve toplumsal ayrılıklara sebep oldu. Zira artık ana kaynaklar olan Kur’an ve Sünnet’in sınırları belliydi ve sürekli ortaya çıkan meseleler karşısında “metin olarak” tek başlarına hüküm ve fetva kaynağı olmakta yetersiz kalıyorlar, ancak te’vil, kıyas, rey, içtihat gibi yöntemler yoluyla ana

kaynak olma özelliklerini muhafaza ediyorlardı. İnsan unsurunun bizzat katılımıyla işletilen bu akli yöntemler şüphesiz Hz. Peygamber devrinde de dar kapsamda cârî idiler.²⁶ Fakat sonraki dönemlerde kullanım sahaları zorunlu olarak genişledi. Bundan dolayı ortaya çıkan farklılaşmalar ise zamanla sistematik bir hale geldi ve kurumlaşarak mezhepleri oluşturdu.

Mezhepleri üreten süreçler doğru okunduğunda, bu süreçlerin tek boyutlu olmadığı, tek bir doğrusal çizgide ilerlemediği görülecektir. Ortada çoğu kez çoklu sebepler bulunmaktadır. Dolayısıyla, genellikle klasik kaynaklarımızda yapıldığı gibi mezheplerin doğuşunu tek bir şahıs veya olaya bağlamak indirgemeci bir yaklaşım olacaktır. Sıhhatli ve bütüncül sonuçlara varabilmek için, söz konusu süreçte doğrudan ve dolaylı etkili olmuş tüm unsurların bilinmesi, incelenmesi ve anlaşılması gerekmektedir. Bu unsurları birbiriyle yakından ilişkili olan psiko-sosyal ve sosyo-politik iki ayrı faktörler çerçevesinde analiz etmek uygun olur.²⁷

Psiko-sosyal faktörler temelde insanla ve onun algılama biçimiyle irtibatlı unsurlardır. Zira bu yönüyle mezheplerin, dinin insanlar tarafından farklı anlaşılma biçimleri olduğu söylenebilir. Mezhepler insanlar tarafından var edilirler ve onlar tarafından sürdürülürler. Bu süreçte insan hem fert hem de toplum halinde aktif rol üstlenir.²⁸ Bu çerçevede ilk olarak **insanın kendine özgü tabiatı** bir faktör olarak ele alınmalıdır. Biz bu konuyu kişilikler ve zihniyetler bağlamında yukarıda geniş olarak ele aldık. İkinci olarak **nasların tabiatı** gündeme gelir. Naslardan kastedilen Kur'an ayetleri ve hadis-i şeriflerdir. Naslar sahih-zayıf; âhad-mütevâtir, muhkem-müteşâbih, hâss-âmm, mücmel-müfesser-mübeyyen, hakikat-mecaz, nâsîh-mensûh, mutlak-mukayyed, hafi-celî gibi farklı kategorilerde değerlendirilecek çeşitli vasıflara sahip olup yeknesak olmaktan uzak lafız ve metinlerdir. Haliyle nasların kaynaklığına başvurulduğunda, söz konusu ihtilafa müsait çeşitlilik farklı inanç, fikir, hüküm ve fetvaların ortaya çıkmasının zeminini oluşturmaktadır.

Birçok ayet insanı aklını kullanmaya davet eder.²⁹ Kur'an'da sıkça karşımıza çıkan ve tabii ki fikir özgürlüğüne de gönderme yapan tefekkür, te'akkul, tezekkür, tedebbür, tefakkuh kavramları akletmenin çeşitli boyutlarıdır. Akleden insanın farklı sonuçlara varması kaçınılmazdır. Örneğin insan iradesi ve kader ile alakalı peşpeşe gelen ayetlerden, kimi grupların, insanın fiillerinde "mecbur olduğunu", kimilerinin ise "hür olduğunu" çıkarması nasların tabiatı ve akletme sürecinin çeşitliliğinin bir sonucudur. Diğer taraftan nasların dışında çeşitli nedenlerle oluşan inanç ve fikirler, dini kaynaklara dönülerek naslarla desteklenmiş, böylece aslında

²⁶ Bkz. Muaz b. Cebel hadisi, Ebû Dâvud, el-Akdiye: 11.

²⁷ Bkz. Ömer Faruk Teber, "Mezheplerin Ortaya Çıkış Nedenleri", [M. A. Büyükkara (ed.), *İslam Mezhepleri Tarihi*, Eskişehir, 2010] içinde, s. 27-8.

²⁸ Teber, a.g.e., s. 28-9.

²⁹ "Eğer dinleseydik veya aklımızı kullansaydık cehennemliklerden olmayacaktık" (el-Mülk: 67/10) ayetindeki "dinlemek" nakli yani nasları izlemeyi ifade etmekte, bunun yanı sıra "akletmek" de ebedi kurtuluşun diğer bir çaresi olarak önerilmektedir.

naslardan kaynaklanmayan ayrılıklar nasların tabiatı icabı naslara mâledilmiştir. Bu da aynı konunun diğer boyutudur.

İnsanın akleden ve irade eden bir varlık olması söz konusu edilince, ihtilaf ve tefrikanın ilahi imtihanın bir parçası olduğu, çünkü ihtilaf ve tefrikanın yaratılışın/fitratın, bir başka deyişle bu dünyanın bir kanunu, sünnetullâhın bir parçası olduğu gündeme gelir.³⁰ Ayette geçtiği üzere, eğer Allah isteseydi “elbette hepinizi (tüm insanları) doğru yola iletirdi”.³¹ Yine O dileseydi “sizi tek bir ümmet yapardı”. Fakat böyle irade etmedi. Zira bu durum “sizi denemek içindir”.³² Başka bir ayette “(böyle yapmadı ve görüldüğü gibi) insanlar farklı görüşler peşinde koşmaya devam ediyorlar” buyurulmaktadır.³³ Bir sonraki ayette,³⁴ “Allah’ın merhamet ettiği insanların” ihtilaf etmeyecekleri, dolayısıyla birlik ve beraberlik halinde olacakları bildirilmektedir. Aynı ayetin devamındaki “Allah onları bunun için yarattı” (*ve li zâlike halaqahum*) ifadesi ise genellikle “Allah insanları ihtilaf etsinler diye yarattı” şeklinde tefsir edilmektedir.³⁵ İmtihan dünyasında ittifakların gerçekleşmesi için öncelikle ihtilafın olması gerekecektir. Tek tip düşünen, görüş ayrılığına düşmeyen, hep aynı çizgide giden varlıklar zaten insan özelliğinde olmazlar. Sadece meleklerin böyle varlıklar oldukları haber verilmiştir. Bu ayetlerin teolojik izahı, ihtilaf ve tefrikanın insanların imtihanına vesile olduğu sonucuna varmaktadır. “Hepiniz Allah’ın ipine sınımsız sarılın, tefrikaya düşüp ayrılmayın”³⁶ buyruğuna uyanlar ise imtihanı kazanmış olmaktadır.

Psiko-sosyal faktörlerden üçüncüsü, İslamiyet’in ve müslümanların **farklı din, kültür ve medeniyetlerle etkileşim** içine girmesidir.³⁷ Nübüvvetin sonlanması üzerinden fazla zaman geçmeden İslam ülkesinin sınırları fetihler yoluyla batıda Atlas Okyanusu’na, doğuda ise Hindistan ve Çin sınırlarına dayanmıştı. Müslümanlar Arabistan’ın kuzey ve güneyinde Yahudilik ve Hıristiyanlık ile yoğun temaslar yaşadılar. Ayrıca Irak, İran ve ötesinde kadim Doğu dinleri ve mezhepleriyle iletişime geçildi. Örneğin gnostik tesirler genelde bu yönden gelmekteydi. Hint, Türk, Pers, Mezopotamya, Anadolu, Mısır ve Afrika kavimlerinden toplu ihtidalar, zihniyet ve kültür çeşitliliğini kendiliğinden getirdi. Müslümanlığı kabul etmemiş zümreler ile komşuluklar ve ticaret yanında, ilmi ve fikri alışverişler karşılıklı etkileşimi kaçınılmaz olarak doğurmaktaydı.

Diğer taraftan özellikle Abbasiler zamanında yoğunlaşan tercüme faaliyetleri ile Doğu ve Batı’nın köklü felsefi akımlarıyla tanışan müslümanların zihin

³⁰ Bkz. Bekir Topaloğlu, *Kelam İlmi*, İstanbul, 1988, s. 160.

³¹ el-En’âm, 6/149; en-Nahl, 16/9.

³² el-Mâide, 5/48.

³³ Hûd, 11/118.

³⁴ Hûd, 11/119.

³⁵ Topaloğlu, *Kelam İlmi*, s. 160-1; Ahmet Saim Kılavuz, “Dini Açından Mezhepleşme ve Gruplaşma”, [H. Hökelekli, V. Bilgin (ed.), *Kur’an ve Toplumsal Bütünleşme*, Bursa, 2015] içinde, s. 221-2.

³⁶ Âl-i İmrân, 3/103.

³⁷ Teber, “Mezheplerin Ortaya Çıkış Nedenleri”, s. 30-1.

dünyalarında ister istemez dalgalanmalar olacaktır ve bu gelişme ihtilaflı meseleler üzerinde derin iç bölünmeleri beraberinde getirecektir. Gelişmiş kültür ve medeniyetler yanında basit bedevi kültürünün dahi İslamiyet üzerinde bırakmış olduğu bir tesir mutlaka bulunmaktadır. İlk Harici grupları değerlendirirken, şehirli kültürün heterojen ve içlemeci yapısına tamamen ters bir şekilde kırsal kabileciliğin homojen yapısı ile içe kapanmacı ve dışlamacı mantığı bu nedenle mutlaka gündeme gelmektedir.

İkinci ana çerçeve olan **sosyo-politik faktörleri** açıklamak şüphesiz daha kolaydır. Hz. Resulullah'ın vefatının hemen akabinde yaşanan hilafet tartışmalarından başlamak üzere, Hz. Osman dönemi fitne hareketleri ve nihayetinde hicri 36. yıldan itibaren Cemal, Sıffin ve Nehrevan iç savaşları sadece siyasi olaylar boyutunda kalmamış, Müslümanların zihin dünyasında derin kırılmalara yol açmıştır. Peygamberimizin halefinin kim olacağı hususunda temel kıstas nedir? O bu makama hayattayken bir tayin yaptı mı? Yoksa bu işi halkın seçimine mı bıraktı? İç çatışma ve harplerde ölenlerin ve onları öldürenlerin dünya ve ahiretteki durumları nelerdir? Haksız yere katl suçu büyük bir günah (*kebîre*) ise, bu suçu işleyenler (*mürtekeb-i kebîre*) bazı ayet ve hadislerde belirtildiği şekilde imandan çıkarak ebedi cehennemi hak etmişler midir? İman ve İslam'ın mahiyeti nedir? Sevap ve günahlarla iman artıp eksilir mi? Eksilerek tamamen yok olabilir mi? Katil ve maktuller bu fiillerini kendi irade ve kuvvetleriyle mi işlediler, yoksa takdir-i ilâhî böyle belirlendiği için kaderlerinin kendilerine biçtiği rolleri mi yerine getirdiler?

Bu soruları çoğaltmak mümkündür. Görüldüğü gibi, İslamiyet'in ilk asırlarında cereyan eden çeşitli siyasi gelişmeler, barışlar, savaşlar, seçimler, tayinler, aziller, isyanlar, tutuklamalar, takibatlar vs. gibi hadiseler Havâric, Şia, Mu'tezile, Mürcie gibi ilk mezheplerin doğuşunu hazırlamıştır. Sonraki asırlardaki Dürzilik, Yezidilik, Bâbilik-Bahailik, Ahmedilik gibi mezhebi oluşumların teşekkülünde de benzer sosyo-politik gelişmeler rol oynayacaktır.

5. Mezheplerin Oluşumunun Sosyolojik Aşamaları

Yukarıda saydığımız nedenler bir araya geldiğinde bu şartlar birden mezhepleri ortaya çıkartmakta mıdır? Aslında birçok mezhep, bu şartları hiç dikkate almadan, kendisinin İslamiyet'in ta ilk başından itibaren dinin ana bünyesi ve sahih çehresi olarak var olduğunu ileri sürmektedir. Bunun anlamı, diğer mezheplerin sahih çizgiden saparak yoldan çıkmış olmalarıdır. Her mezhebin kendisini bir hadiste³⁸ geçtiği üzere "kurtulan fırka" (*fırka-i nâciye*) olarak görmesi de aynı sebeptendir. Tabii ki gerçek böyle değildir. Yine cevaben belirtmeliyiz ki, söz konusu şartlar birdenbire mezhepleri ortaya çıkartmazlar. Mezheplerin oluşumu uzun bir süreci ve daha başka şartları gerektirmektedir. Mezhepler

³⁸ Ebû Dâvud, Sünnet: 1.

öncesinde ara grup formları bulunmaktadır. Bu formlar nelerdir? İlk baştaki ayrılık nasıl gerçekleşmektedir ve akabindeki gelişmeler hangi izleği takip ederek mezheplerin teşekkül şartlarını hazırlamaktadır?

Doğuş: Konuyu Hristiyanlık üzerinden açıklayan Michel'e göre dini bir grupsal oluşumun ilk belirtisi temayülün görünmesidir. Ana bünye içerisinde oluşan bir grup, akidenin, ahlakın, ritüellerin veya ortodoksluğun bir başka vechesi konusunda o vakte kadar yapılmayandan başka bir şey üzerinde ısrar etmektedir.³⁹ Olaya dinlerin doğuşu perspektifinden bakan Hodgson, "yaratıcı eylem/olay" adını verdiği bu aşamayı "üç ivme"nin ilki olarak izah eder. Keşfe ve ilhama ait yeni bir açılım, yeni bir değer keşfi, yeni bir anayasanın veya yeni yönetim tarzlarının geliştirilmesi gibi şeyler "ilk itici güç" olurlar.⁴⁰ Wach'ın ifadesinde ise bu safha "radikal bir protesto"dur ve itirazlar doktrin, ibadet ve teşkilat alanlarında ortaya çıkmaktadır.⁴¹ Bilgiseven'e göre ana bünyeye itirazlar dört konuda olmaktadır: Dinin nazariyatındaki sapmaya itirazlar; ayin ve ibadet usullerine yöneltilmiş itirazlar; dinin ahlakiyatına, kaide ve prensiplerine itirazlar ve teşkilat alanlarında itirazlar.⁴² Bazen ise bu ilk akım ve topluluğu meydana getiren bizzat kurucu şahıstır.⁴³ Yani bir lider yeni değerlerin karizmatik sözcülüğünü ve itirazcıların öncülüğünü üstlenir. Değerlerin icadında bir "ifşa"dan veya bir "deha"dan söz edilmesi adettir. Bunu yaşamış olanlar hayatlarını anlatırlarken, genellikle, bu radikal kararlarından önce geçirdikleri bunalım dönemleri üzerinde dururlar. Düşünülerinin bir problemle bulutlanmış olduğunu söylerler.⁴⁴

Teşekkül ve sosyalleşme: Hodgson'un açıkladığı ikinci ivme, yaratıcı eylemden hâsıl olan grup bağlılığıdır. Yani yaratıcı eylem, bunun çok önemli olduğu konusunda ortak bir şuuru paylaşan bir halk kitlesi tarafından tüm işlerde bir kalkış ve referans noktası haline getirilir. Yaratıcı eyleme dönük "teslimiyet", bu safhada "bağlılığa" dönüşür.⁴⁵ Bağlılık artık bazı sembolik davranışlar ile gösterilmektedir. Gruba katılım ritüelleri, ortak şahadet ve yemin biçimleri, toplu ibadet şekilleri yahut zorunlu ödeme ve vergilendirmeler, belli kıyafet şekilleri bu tür davranışlardandır.

Genellikle mensuplara, onların özel bir görev üstlenmiş topluluklar oldukları duygusu hissettirilir.⁴⁶ Grup olmanın doğası gereği mensuplar, grup içine doğru bağlılık ve sempati, grup dışına doğru ise çelişme ve farklı olma duygusu geliştirirler. Bu tipteki davranışlar, yumuşak bir antipatiden derin bir nefret

³⁹ Aime Michel, "Mezheplerin Psiko Sosyal Yapısı", [Mehmet Aydın (çev. ed.), *Din Fenomeni*, Konya, 1993] içinde, s. 69.

⁴⁰ M. G. S. Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, çev. İzzet Akyol, İstanbul, 1993, I, s. 11.

⁴¹ Joachim Wach, *Sociology of Religion*, Chicago, 1958, s. 186-193.

⁴² Amiran Kurtkan Bilgiseven, *Din Sosyolojisi*, İstanbul, 1985, s.278-9.

⁴³ Michel, "Mezheplerin Psiko Sosyal Yapısı", s.70; Adem Efe, *Dini Gruplar Sosyolojisi*, İstanbul, 2013, s. 47-8.

⁴⁴ Bouthoul, *Zihniyetler*, s. 80.

⁴⁵ Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, I, s. 12-3.

⁴⁶ Nils G. Holm, "Sosyal Bir Fenomen Olarak Din", çev. A. Bahadır, *Selçuk Ü.İ.F.D.*, 14 (2002), s. 283.

duygusuna kadar gidebilir ve savunmacı ya da saldırgan nitelikte olabilir.⁴⁷ Ayrıca dini gruplar kendileriyle dış dünya arasında bazı psikolojik barikatlar kurarak özel bir grup kimliği oluştururlar, gerekirse grubun sınırlarını çizerler veya gevşek olarak çizilmiş sınırlarını tahkim ederler.⁴⁸ Gruplara özel bazı yasakların, diyet biçimleri ve nafilelerin kimlik kurma ve sınır çekme hususlarında grubu besledikleri bilinmektedir. Fakat aynı gayeye ulaştıran en etkili yol, bir grubun kendisini merkeze konumlandırarak “öteki” yaratma teşebbüsüdür. Tahkimat, diğerlerini ötekileştirmek suretiyle daha sağlam ve kalıcı biçimde oluşur.⁴⁹

Peki müminler bu tür gruplara niçin girerler sorusunu yeri gelmişken cevaplamamız uygun olur. Yapıcı’ya göre bu temayülün çeşitli sebepleri bulunmaktadır:⁵⁰

a. Bağlanma duygusu ve aidiyet ihtiyacı insanları dini gruplara itmektedir. Bu duygu ve ihtiyaç, kişideki özsaygı ve özdeğer duygusunu geliştiren bir fonksiyon icra eder.

b. Kimlik edinme arzusu ve sosyal kabul ihtiyacı da aynı motivasyonu sağlamaktadır. Dini grupların en önemli özelliği, üyelerine güçlük bir kimliğin yanı sıra sosyal kabul imkânı sağlayabilmeleridir.

c. İnanırların dinin orijinal haliyle devamını temin etme arzusu ile dindarlar dini gruplarda bir araya gelip faaliyet yürütmektedirler.

d. Aynı şekilde inançlarını kuvvetlendirme ve dini daha iyi yaşamak üzere, mesela tarikatlarda gördüğümüz gibi dini gruplar içinde dayanışmaya girmektedirler.

e. Hayatın anlamı nedir, insan niçin vardır ve hangi gaye için yaşar türünden sorulara verilen anlamlı cevaplar kişiyi dini gruplara bağlayabilir.

f. Kalabalıklar içinde yalnızlaşabilen insanlardaki yoksunluk ve yalnızlık hissiyatı, dini grupların verdiği destekle giderilmekte, özellikle “toplumun ötekileri” durumundaki kişilerin ruhi durumları bu yolla daha sağlıklı hale gelebilmektedir.

g. Bedensel ve ruhsal sorunları olan insanlara, bunlarla başa çıkacakları güç bazen dini gruplar tarafında temin edilebilmektedir.

⁴⁷ Sulhi Dönmezer, *Sosyoloji*, Ankara, 1984, s. 190.

⁴⁸ R. F. Paloutzian, *Invitation to the Psychology of Religion*, Needham Heights, 1996, s. 166; Vamık Volkan, *Körü Körüne İnanç*, İstanbul, 2005, s. 203.

⁴⁹ Gruplaşma ve bağlılığın konumuz olan boyutu hakkında detaylı bilgi ve örnekler için bkz. Mehmet Ali Büyükkara, “Dini Grup Yapılarında Dine İlişkin Muhtemel Anlama ve Temsil Sorunları”, *Usûl: İslam Araştırmaları*, 7 (2007), s. 111-9.

⁵⁰ Asım Yapıcı, “Biz ve Onlar: İç ve Dış Dini Grupların Oluşumunu Besleyen Faktörler ve Aidiyet Psikolojisi”, [H. Hökelekli, V. Bilgin (ed.), *Kur’an ve Toplumsal Bütünleşme*, Bursa, 2015] içinde, s. 270-3; Ayrıca bkz. ve krş. Büyükkara, a.g.e., s. 109; Efe, *Dini Gruplar Sosyolojisi*, s. 93-6.

h. Yine hızlı sosyal değişimlerin yaşandığı dönemlerde korunaksız kalan insanlara bu gruplar sığınak olabilmekte, onlara maddi ve manevi yönlerden yardımcı olabilmektedir.

i. Farklı dini yorumlar arasında kendisini seçim yapmak zorunda hisseden insan, çeşitli sebeplerle bir grubu seçerek ona girer ve “hakikatin orada olduğuna” inanarak etnosantrik bir tutum geliştirir.

j. Sekülerleşerek küreselleşen bir dünyada din kimliğini muhafaza edebilmek, emperyalizme direnmek gibi saiklerle dindarlar dini gruplara yönelirler.

Diğer taraftan bu grupların bir şekilde kurtuluş gayesi güttüklerini görürüz. Ebedi kurtuluş bu gayelerin belki en yücesidir ve öbür dünyaya yönelik bir çabayı öngörür. Özgürlük ve adil bir siyasi düzen arayışı, siyasal bir kurtuluş beklentisidir. Buna olumlu toplumsal ve ekonomik iyileşmeler de eklenebilir. Aşkın ve manevi bir güce inanıp kendini O'na emanet etmek terapik bir rahatlama sağlamaktadır ve bu psikolojik bir kurtuluşu andırır.⁵¹ Çeşitli amaçlarla kurtuluş arayışında olan insanlar için dini gruplar çok önemli bir ihtiyacın giderilmesini sağlarlar.

Ayrılma/Kopma: Alt grupların oluşumu mutlaka kesin bir ayrılıkçı süreci gerektirmez. Belli bir hoşgörülme dönemi her zaman mevcuttur. Ana bünyenin normlarına uymayanlar öncelikle eleştirilir, uyarılır, kınanır. Eğer sapma olarak algılanan fikir ve fiiller ana bünyenin en temel özelliklerine tehdit olarak anlaşılırsa, bu tür düşünce ve faaliyetler içerisinde bulunanlar açıkça dışlanır ve ötekileştirilir.⁵² Michel'in deyişiyle, “ortadoksluğun gövdesinde süymüş olan tomurcuk” mühtediler çoğaldıkça gövdeye bağlı kalmaya tahammül edemez hale gelmektedir.⁵³

Bu süreçte ortaya çıkan alt gruplardan bir kısmı temel ilkelere bağlılıkla varlığını sürdürürken, bir kısmı çok köklü itirazlarla ortaya çıktığı için zamanla ana bünyeden tamamen kopabilir. Bu kopma ilgili gruplar tarafından kabullenilir. Bazen ise kabullenilmez.⁵⁴ Bunu bağlı kalma yönünde güçlü irade ortaya konulmasıyla veya dışlanmaya karşı direnişle açıklayabiliriz. Yani ayrılıkçı fikir ve davranışlar, bağlılık iradesi tarafından dengelenir. Zira ana bünyeden kopmanın siyasi, sosyal, iktisadi riskleri bulunmaktadır ve bunu göze almak hiç de kolay değildir. Fakat irade ayrılma yönünde güçlüyse yahut dışlanmaya karşı direniş yetersiz kalmış ise artık farklı alt grup, cemaat ve hareketlerden söz edebiliriz.

⁵¹ Bryan Wilson, *Dini Mezhepler: Sosyolojik Bir Araştırma*, çev. Ali İhsan Yitik, A. Bülent Ünal, İstanbul, 2004, s. 29-30.

⁵² Yapıcı, “Biz ve Onlar”, s. 266.

⁵³ Michel, “Mezheplerin Psiko Sosyal Yapısı”, s. 70.

⁵⁴ Yapıcı, “Biz ve Onlar”, s. 266.

Doktrin ve Literatür Oluşumu: Hodgson'un üçüncü ivmesi, grup bağlılığının etrafında yoğun bir etkileşim ve diyalog sürecinin başlamasıdır.⁵⁵ İlk değerleri yaratanlar coşkunluk içinde çalışmaktadırlar. Kendilerini bir mesajın taşıyıcısı, bir misyonun temsilcisi gibi görmektedirler.⁵⁶ Onların bu olağanüstü çabası, ilk değerlerin ve itirazların yoğun bir etkileşim ve diyalog sürecinde doktrinleşmesini beraberinde getirmektedir. Doktrin bir inancın toplam ve sistematik ifadesidir. Doktrin az veya çok dogmatizmi de ima eder. Sonra bu doktrinlerin üzerinde literatür oluşur. Veya tersinden, oluşturulan literatür sayesinde fikir, fiil ve itirazlar kesinleşip kararlaşır, yani doktrin haline dönüşür. Başka bir deyişe literatür, hem doktrin oluşmasında hem de oluşmuş doktrin açıkklanmasında hizmet görür.

Hiyerarşi Oluşumu ve Kurumsallaşma: Mensupları arasında bağlılığı kuvvetlendiren ve yeni kazanımlarla kalabalıklaşıp hızla sosyalleşen grup ve cemaatler, bu sosyal yapının etkin idaresi için mecburen hiyerarşik yapısını oluşturur ve iş bölümünü esas alan bir kurumsallaşmaya gider. İlk kurucuların hayattan çekilmesiyle birlikte, cemaat üyelerini o zamana kadar bir arada tutan coşkulu ve karizmatik bağ ister istemez bu özelliğini kaybedince, doğan boşluğu doldurmak için daha formel ve rasyonel sosyal bağların inşa edilmesi gerekmektedir. Zaman içinde gelişen bir takım teşkilat unsurları bu gelişmenin en tabii tezahürleridir.⁵⁷

Özetle ifade edersek, bir dini cemaatin mezhepleşmesinden söz edebilmek için öncelikle şu dört şartın olgunlaşması beklenir:

- a. Sosyalleşme/kalabalıklaşma.
- b. Hiyerarşik bir düzende kurumsallaşma.
- c. İnanç ve düşüncedeki farklılaşmanın derinleşerek çerçevesi belli bir doktrine dönüşmesi.
- d. Doktrini açıklayan tutarlı bir literatürün oluşumu.

Bu şartları sağlamayan cemaatler ise aynı sosyal statüde kalmayı sürdürürler. Fakat bu çoğu kez uzun süreli devam etmez. Başka cemaatler ve mezhepler içerisinde erirler/emilirler veya kendiliklerinden kaybolurlar.⁵⁸

Meşhur dinler ve mezhepler tarihçisi Şehristani (ö. 1153), yukarıdaki koşullara "siyasi ve askeri güce sahip olmayı" da eklemiştir. Onun ifadesiyle, "her bir mezhebin, kendisine özgü fikirleri, tasnif ettiği kitapları, kendisine yardım eden

⁵⁵ Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, I, s. 14.

⁵⁶ Bouthoul, *Zihniyetler*, s. 80.

⁵⁷ Efe, *Dini Gruplar Sosyolojisi*, s. 49.

⁵⁸ Mezheplerin bazı nedenlerle daha büyük dini yapılara dönüşmesi (*developing into an ecclesiastical body*) veya bölünmesi (*splitting a new into lesser groups*) ya da başka topluluklar içinde erimeleri (*be merged*) veya onlar tarafından emilmeleri (*be absorbed*) sürecinin Hıristiyan mezhepleri ile ilgili terminoloji temelinde yorumlanması ile karşılaştır, Wach, *Sociology of Religion*, s. 199-200.

devletleri ve sözünü dinledikleri otoriteleri bulunmaktadır".⁵⁹ Siyasi ve askeri güç hiyerarşi ve kurumsallaşmanın zirve noktasıdır ve bu husus bir mezhep devletini veya imparatorluğunu çağırır.

Bir mezhep nasıl ve hangi süreçlerde ana bünyeden kopmuşsa, mezheplerden kopuşlar da benzer bir süreci icap eder. Mezhep içi alt gruplar, şartları karşılımları koşuluyla yeni mezheplere dönüşebilirler. İsmailiyye mezhebinden Dürziyye'nin doğuşu böyle bir sürecin sonunda gerçekleşmiştir. Hatta yeni bir dinin oluşumu bile mevzubahis olabilir. 1800'lerin başında Şiiiliğin içinden çıkan ve bugün hala varlığını sürdüren Şeyhiyye cemaatindeki 1840'larda yaşanmış olan bir sapma, bölünmeyle sonuçlanarak bir yüzyıllık süreç içinde ilkönce Bâbilik mezhebini, daha sonra da Bahâilik dinini ortaya çıkartmıştır.

Sosyalleşerek "müesses" bir yapıya kavuşan ve böylece mezhepleşme yolunda önemli bir mesafe kateden dini oluşumlar ile, dar kapsamlı mensubiyetlerle henüz içe kapalı bir durumu yaşamayı sürdüren oluşumların mukayesesinde bazı farklı özellikleri tespit etmek mümkündür. Bu farklılıklar, ana bünyeden ayrılmış bir mezhep ile terketmiş olduğu ana bünye arasında görüldüğü gibi, artık tam anlamıyla mezhep diyebileceğimiz oluşumlar ile alt-mezhep grupları (*fırka*) arasında da görülür.⁶⁰ Mezhep-fırka terimlerini kullanarak bu farklılıkları açıklarsak,

a. Fırka taraftarları daima kendi inançlarını öne alarak hayatlarını buna göre düzenlerlerken, başka bir deyişle yaşadıkları hayatı tümüyle inançlarına uydurmaya çalışırken; mezhebi inancın temsilcileri inanç ve pratiklerini yaşadıkları hayatla uzlaştırırlar ve böylece dini hayatları yer yer seküler kültürle içiçe sürdürülür bir hale gelir. Şehristânî'nin yukarıda zikrettiğimiz "mezhebe yardım eden devlet" vurgusu esasen sekülerleşmenin ileri bir boyutuna işaret etmektedir.

b. Fırkalar eşitlikçi, mezhepler hiyerarşiktir.

c. Fırkalar radikal, mezhepler muhafazakardır.

d. Fırkalar imtiyazsız iken, mezhepler yönetici sınıflara dayanır.

e. Fırkada tabandan tavana doğru çalışan sosyal bir ilişki sistemi mevcuttur. Mezhep ise toplumsal ve dinsel olarak kendini üst yapı olarak görür.

f. Fırkalarda mensubiyet seçme/tercih suretiyle kazanılan bilinçli bir olgudur ve gönüllü teslimiyet esastır. Mezheplerde ise mensubiyet, o topluluk içinde doğmanın, o toplulukla beraber olmanın doğal sonucudur.

⁵⁹ ("Ve li külli fırkatın makâletün 'alâ hiyâlihâ, ve kütübün sannefûhâ, ve devletün 'âvenethüm, ve savletün tâve'athüm"), bkz. Ebû'l-Feth Muhammed eş-Şehristânî, el-Milel ve'n-Nihal, thk.: E. A. Mehnâ, A. H. Fâ'ûr, Beyrut, 1419/1998, s. 56.

⁶⁰ Wilson Hristiyanlık temelindeki bu mukayeseyi *church* ve *sect* oluşumları arasında yapmaktadır. Bkz. Wilson, *Dinî Mezhepler*, s. 13, 29-33. Burada *church* bizim "müesses" dediğimiz ana bünye veya mezhepleşmiş ana bünyeye, *sect* ise ayrılıkçı oluşumlara karşılık gelmektedir.

g. Fırkalar çoğu kere zâhirîlikten uzak, manevi, ruhani, sırrî mahiyette oluşumlardır. Mezhepler ise bâtinîlikten uzaklaşmak, kendilerini aklîleştirme ve zahiren bir saygı objesi olarak görünmek için çalışırlar.

h. Fırkalar mevcut kurum ve kültürlerden birçoğunu reddettiğinden dolayı genellikle dünyayla kavgalıdır. Mezhepler ise çoğunlukla dünyayla entegre olmuş durumdadır.

i. Fırkalar çoğu kere totaliter bir karaktere bürünmüşlerdir. Farklılık kabul etmezler. Bu yüzden değişen şartlara uyum sağlamada zorlanırlar. Mezheplerde ise iş bölümü mevcuttur. Hiyerarşinin üstündekiler ile altındakilerin statüleri farklıdır. Üstte yer alan din adamlarının belli ve ağır dini mükellefiyetleri var iken, alttaki sıradan mensuplarda bu mükellefiyetler daha az ve hafiftir.

Kişilik ve zihniyetlerden grup ve fırkalara, grup ve fırkalardan mezheplere doğru sosyal-psikolojik ilişkilerin, dönüşüm ve değişimlerin doğasını inceleyen bu çalışmamızın sonunda şu metodolojik gerçeği vurgulamak gerekebilir. Mezheplerin de içinde olduğu tüm dini grupsal yapıları sabit ve değişmez fikir ve uygulamalar olarak anlamak ve incelemeye almak ciddi metodik yanlışlara kapı aralayacaktır. Doğrusu, bu oluşumları süreç merkezli olarak ele almaktır. Zira bunlar pasif çerçevelerdir; zamansal ve mekansal bağlamların değişmesine paralel olarak içerikleri veya kabulleri değişebilmektedir. Zaman içinde yeni terkipler ve sentezler olabilmekte ve bu sosyal grup ve yapıların varlığı veya temsili bu sentezler doğrultusunda yeniden şekillenebilmektedir.⁶¹ Çalışmanın başında belirttiğimiz gibi dini gruplaşmaların insan hayatını andırır biçimde bir yaşam döngüsünde oldukları gerçeği, doğal sürecin hem sanılandan çok karmaşık olduğunu bize söylemekte, hem de bu sürecin araştırılmasındaki metodolojik güçlükleri hatırlatmaktadır.

Sonuç

Mezheleşmeyi dini bir vak'a olarak ele almadan önce bu olguyu beşerî ve sosyolojik boyutlarıyla araştırıp değerlendirmek gerekmektedir. Dini gruplaşmanın doğasını anlayabilmek için yürüteceğimiz işlemde ilk çıkış noktamız kişidir, sonra da bu kişilerden oluşan toplumdur. Bu çalışmamız, bir psikolojik faktör olarak kişiliklerin ve toplumsal kişiliği yansıtan zihniyetlerin dini gruplaşma ve mezheleşme sürecine gözlenebilir bir etki bıraktıkları sonucuna varmaktadır. Aynı dine veya mezhebe mensup insanların dini düşünce ve tutumlarının farklı olması, bir kısmıyla kişilik özellikleri, diğer bir kısmıyla zihniyetlerin doğurduğu bir sonuçtur. İncelediğimiz örnekler, zihniyetlerin, dini grup ve mezheplerin doğuşunda tesirli olmakla kalmadıklarını, ayrıca gelişmiş grupsal ve mezhebi yapılara farklı düşünsel/ideolojik renkler kazandırdıklarını, bu yolla alt grupların

⁶¹ Mehmet Kalaycı, "Mezhepleri veya Dini Hareketleri Tamamlan(ma)mış Kimliksel Süreçler Olarak Okumak", [H. Hökekleli, V. Bilgin (ed.), *Kur'an ve Toplumsal Bütünleşme*, Bursa, 2015] içinde, s. 240.

doğuşuna ve bazen ana bünyeden itizâlî kopuşlara zemin hazırladıklarını ortaya koymaktadır.

Mezhepleri üreten süreçler doğru okunduğunda, bu süreçlerin tek boyutlu olmadığı, tek bir doğrusal çizgide ilerlemediği görülecektir. Ortada çoğu kez çoklu sebepler bulunmaktadır. Kişilik ve zihniyetlerden başka, dini metinlerin ihtilafa müsait tabiatı bu süreçte hayli tesirlidir. İslam'ın insanoğlunu akletmeye teşviki ve sağladığı fikir özgürlüğü de bu konuya eklenince, tefrikanın Müslümanlar için kaçınılmaz bir sonuç olup olmadığı sorusu haliyle akla gelmektedir. Bu açıdan, tefrikanın ilahi imtihanın bir parçası olduğu yönündeki tez, bazı naslarla da desteklenince dikkate değer hale gelmektedir. Bunlar yanında, Müslümanların ilk asırdan itibaren farklı din, kültür ve medeniyetlerle yoğun etkileşime girmeleri, tecrübe ettikleri siyasi ayrılıklar ve iç savaşlar yine dini gruplaşma ve mezhepleşmeyi kolaylaştıran faktörler olmuşlardır.

Mezhepler ta başında mezhep olarak doğmadıklarına göre, bu oluşumların doğuş ve gelişmelerinde birtakım aşamaların bulunması gerekir. Çalışmamız, bu safhaları doğuş, teşekkül ve sosyalleşme, kopma/ayırılma, doktrin ve literatür oluşturma ve son olarak hiyerarşi oluşumu ve kurumsallaşma olarak beş kategoride incelemiştir. Sosyalleşme olgusu açıklanırken, insanların dini gruplara girmesini sağlayan nedenlerin birçoğu özetle tespit edilmiştir. Yine bu çalışmamız, mezhepleşmenin dört şartını, sosyalleşme, hiyerarşik bir düzende kurumsallaşma, inanç ve düşünce farklılaşmasının doktrine dönüşmesi ve doktrini açıklayan tutarlı bir literatürün oluşumu şeklinde ortaya koymaktadır. Bu şartlar muvacehesinde, belki "fırka" diye anılabilecek, henüz mezhep diyemeyeceğimiz dini oluşumlar ile mezhepleşmiş yapılar arasındaki bir mukayese de çalışmamızın son bölümünde yer almıştır. İleri safhalarda gerçekleşmesi muhtemel mezhep içi muhalefet ve kopuşların, aynı şekilde mezheplerin ana bünyeden ilk ayrılıklarına benzer bir sürecin ürünü oldukları ayrıca vurgulanmıştır. Söz konusu sosyolojik aşamaların mahiyetleri hakkındaki en sona eklediğimiz bir tablo konuyu herhalde daha anlaşılır kılacaktır.

KAYNAKÇA

- Anderson, Per Durst, "Language, Cognition and Mentality", Per Durst-Anderson, Elsebeth F. Lange (ed.), *Mentality and Thought: North, South, East and West*, Copenhagen, 2010.
- Aydın, Mustafa, "Zihniyet Sorunu: Mahiyeti, Oluşumu, Türleri ve Günümüzdeki Bazı Problemleri", *Tezkire*, 11/2 (Aralık 1997).
- Bilgiseven, Amiran Kurtkan, *Din Sosyolojisi*, İstanbul, 1985.
- Bouchard, Thomas, McGue, Matt, "Genetic and Environmental Influences on Human Psychological Differences", *Journal of Neurobiology*, 54/1 (2003).

• Bouthoul, Gaston, *Zihniyetler: Kişi ve Toplum Arasında Zihin Yapısına Dair Psikososyolojik Bir İnceleme*, çev. Selmin Evrim, İstanbul, 1975.

• Büyükkara, Mehmet Ali, "Dini Grup Yapılarında Dine İlişkin Muhtemel Anlama ve Temsil Sorunları", *Usûl: İslam Araştırmaları*, 7 (2007).

• Digman, J. M., "Personality Structure: Emergence of the Five-Factor Model", *Annual Review of Psychology*, 41 (1990).

• Dönmezer, Sulhi, *Sosyoloji*, Ankara, 1984.

• Ebû Dâvud, *Sünen*.

• Ebû'l-Feth, Muhammed eş-Şehristânî, el-Milel ve'n-Nihal, thk.: E. A. Mehnâ, A. H. Fâ'ûr, Beyrut, 1419/1998.

• Efe, Adem, *Dini Gruplar Sosyolojisi*, İstanbul, 2013.

• Hodgson, M. G. S., *İslam'ın Serüveni*, çev. İzzet Akyol, İstanbul, 1993, I.

• Holm, Nils G., "Sosyal Bir Fenomen Olarak Din", çev. A. Bahadır, *Selçuk Ü.İ.F.D.*, 14 (2002).

• Jang, K., Livesley, W. C., Vemon, P. A., "Heritability of the Big Five Personality Dimensions and Their Facets: A Twin Study", *Journal of Personality*, 64/3 (1996).

• Kalaycı, Mehmet, "Mezhepleri veya Dîni Hareketleri Tamamlan(ma)mış Kimliksel Süreçler Olarak Okumak", H. Hökelekli, V. Bilgin (ed.), *Kur'an ve Toplumsal Bütünleşme*, Bursa, 2015.

• Katipoğlu, Bedri, "Din Psikolojisi Açısından Kişilik ve Karakter Analizi", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 5/23 (2012).

• Kılavuz, Saim, "Dini Açıdan Mezhepleşme ve Gruplaşma", H. Hökelekli, V. Bilgin (ed.), *Kur'an ve Toplumsal Bütünleşme*, Bursa, 2015.

• Konuk, Yahya, *Cihadın Mahrem Hikayesi*, İstanbul, 2007.

• Kutlu, Sönmez, "İslam Düşüncesinde Tarihsel Din Söylemleri Olgusu", *İslâmiyât*, 4/4 (2001).

• Macit, Mustafa, "Çalışmayla İlgili Tutumlar, Zihniyet ve Din", *EKEV Akademi Dergisi*, 9/23 (2005).

• McCrae, Robert R., John, Oliver P., "An Introduction to the Five-Factor Model and its Applications", *Journal of Personality*, 60/2.

• Michel, Aime, "Mezheplerin Psiko Sosyal Yapısı", Mehmet Aydın (çev. ed.), *Din Fenomeni*, Konya, 1993.

• Mucchielli, Alex, *Zihniyetler*, çev. Ahmet Kotil, İstanbul, 1991.

-
- Paloutzian, R. F., *Invitation to the Psychology of Religion*, Needham Heights, 1996.
 - Saroglou, Vassilis, "Gençlerin Dinleri ve Kişilikleri: Belçika'da Yapılan Yeni İncelemeler", çev. Veysel Uysal, *Marmara Ü. İlahiyat F. Dergisi*, 19 (2000).
 - Saroglou, Vassilis., Garcia, A. Munoz, "Individual Differences in Religion and Spirituality: An Issue of Personality Traits and/or Values", *Journal of the Scientific Study of Religion*, 47/1 (2008).
 - Sayın, Aslıhan, Aslan, Selçuk, "Duygulanım Bozuklukları ile Huy, Karakter ve Kişilik İlişkisi", *Türk Psikiyatri Dergisi*, 16/4 (2005).
 - Teber, Ömer Faruk, "Mezheplerin Ortaya Çıkış Nedenleri", M. A. Büyükkara (ed.), *İslam Mezhepleri Tarihi*, Eskişehir, 2010.
 - Topaloğlu, Bekir, *Kelam İlmi*, İstanbul, 1988.
 - Ülgener, Sabri, *Zihniyet, Aydınlar ve İzm'ler*, Ankara, 1983.
 - Wach, Joachim, *Sociology of Religion*, Chicago, 1958.
 - Vamık Volkan, *Körü Körüne İnanç*, İstanbul, 2005.
 - Watt, Montgomery, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, İstanbul, 1998.
 - Wilson, Bryan, *Dinî Mezhepler: Sosyolojik Bir Araştırma*, çev. Ali İhsan Yitik, A. Bülent Ünal, İstanbul, 2004.
 - Yapıcı, Asım, "Biz ve Onlar: İç ve Dış Dini Grupların Oluşumunu Besleyen Faktörler ve Aidiyet Psikolojisi", H. Hökelekli, V. Bilgin (ed.), *Kur'an ve Toplumsal Bütünleşme*, Bursa, 2015.
 - Yavuz, Sefer, "Zihniyet ve Din", Niyazi Akyüz, İhsan Çapcıoğlu (ed.), *Din Sosyolojisi El Kitabı*, Ankara, 2012.

The Nature of Religious Grouping: Personalities, Mentalities, Religious, Communities, Sects

Mehmet Ali BÜYÜKKARA**

Abstract

Religious grouping, which includes practical and political sects, has life cycle which is open to transformations similar to a human life. Humans and some fundamental concepts of society, which take place at the center of religious groupings, gain importance in that context. In that sense, personalities and mentalities are held separately in this article. The reasons that pave the way for the emergence of the sects, are examined from the psycho-social and socio-politic aspects. Besides, some explanations are given on sociological stages of the formation of sects. All these efforts are the key data to understand the unknown nature of religious groupings which consists of sectarianism.

Keywords: Religious Grouping, Sect, Community

Dini Gruplaşmanın Doğası: Kişilikler, Zihniyetler, Cemaatler, Mezhepler

Özet

İtikadi ve siyasi mezhepleri de ihtiva eden dini gruplaşmalar, çok yönlü etkileşimler içinde ve tıpkı bir insan hayatını andırır biçimde bir yaşam döngüsüne sahiptirler. Dini gruplaşmaların merkezinde yer alan insan unsuru ve toplum ile alakalı bazı temel kavramlar bu bağlamda önem kazanır. Kişilikler ve zihniyetler bu açıdan çalışmamızda ayrı ayrı ele alınmaktadır. Mezheplerin doğuşunu hazırlayan nedenler ise psiko-sosyal ve sosyo-politik yönleriyle incelenmektedir. Ayrıca mezheplerin oluşumunun sosyolojik aşamalarına açıklamalar getirilmektedir. Bütün bunlar, mezhepleşmeyi de içine alan dini gruplaşma olgusunun çok bilinmeyen doğasını bizlere açan verilerdir.

Anahtar Kelimeler: Dinî Gruplaşma, Mezhep, Cemaat

* This paper is the English translation of the study titled "Dini Gruplaşmanın Doğası: Kişilikler, Zihniyetler, Cemaatler, Mezhepler" published in the 5th issue of *İlahiyat Akademi*. (Mehmet Ali BÜYÜKKARA, "Dini Gruplaşmanın Doğası: Kişilikler, Zihniyetler, Cemaatler, Mezhepler", *İlahiyat Akademi*, sayı: 5, 2017, s. 37-58.) The paper in Turkish should be referred to for citations.

Bu çalışma, 25-27 Mart 2016 tarihinde Karaman'da gerçekleştirilen "Uluslararası Rahmet ve Çatışma Bağlamında İslam Mezhepleri Sempozyumu"nda tebliğ olarak sunulmuştur.

** Prof. *Dr., İstanbul Şehir University, School of Islamic Sciences, buyukkara@excite.com

It should be noted first that religious groupings, including religious and political sects, are in multifaceted interactions and in a life cycle similar to a human life. What we mean is that behind the events that led to a birth, births and of course deaths later on; growth, developments, mergers, changes from state to state, countless interactions between birth and death; or the break ups, shrinkages, wastes, and similar other formations and phases are natural phenomena that relate to these social entities. Before we move on to our main issue, which is sectarianism, we will need to open up some basic concepts related to the human element and society, which we consider at its heart. The first of these is the concept of personality. The dynamics of religious grouping and sectarianism cannot be understood without understanding the nature of the human personality.

1. Personalities

All of the continuous psychological characteristics that distinguish one person from another and make him or her that person form the personality. In terms of our subject, personality should be dealt with in two aspects. First, the mentality we will explain in the next section is a concept that is in contact. Personality drives our movements and indirectly becomes one of the factors that constitute the mindset, which is “the common reference pattern internalized by a society.” Mindsets can also be defined as “social personalities”. The second point is that different personality types are an implicit determinant of which group structures people will participate in. *The Psychology of Religious Sects: In the classical Comparison of Types* (New York, 1912), McComas bases the birth of religious groups on the fact that different people have different spiritual needs and seek places suitable for their emotions, personality, and character to meet these needs. Based on this theory, it can be concluded that various groups of violent, conciliatory, reformist, rational, traditionalist, and reclusive types have been formed and developed in the hands of individuals who are relatively more capable of these qualities.¹

If we further our discussion, without going into any technical discussions on the basis of the theory of the five most accepted and most used factors (Big Five) in personality psychology today, we can see that different personality traits are classified around the following five main factors given below:²

¹ For a study classifying the differences in Islamic discourse based on this theory, see. Sönmez Kutlu, “İslam Düşüncesinde Tarihsel Din Söylemleri Olgusu”, *İslamiyat*, 4/4 (2001), p. 15-36.

² For more about the Five-Factor Model, see. J. M. Digman, “Personality Structure: Emergence of the Five-Factor Model”, *Annual Review of Psychology*, 41 (1990), p. 417-440; Robert R. McCrae, Oliver P. John, “An Introduction to the Five-Factor Model and its Applications”, *Journal of Personality*, 60/2, p. 175-215. For use cases of this theory in religious psychology, see. Vassilis Saraglou, “Gençlerin Dinleri ve Kişilikleri: Belçika’da Yapılan Yeni İncelemeler”, Trans. Veysel Uysal, *Marmara Ü. İlahiyat F. Dergisi*, 19 (2000), p. 123-144; V. Saraglou, A. Munoz-Garcia, “Individual Differences in Religion and Spirituality: An Issue of Personality Traits and/or Values”, *Journal of the Scientific Study of Religion*, 47/1 (2008), p. 83-101.

a. Extraversion Factor: The factor that represents extravert and dynamic attitudes in social relations. It reflects the personality of people who are light-hearted, sociable, energetic, social, talkative, warm-blooded, approachable, like to be on the move and carry positive emotions. In extreme cases, it manifests as an obsession with interest and an appetite for being dominant, while in low cases it refers to a cold, apprehensive, timid, shy, isolated, nerdy, conservative, and imitative personality.

b. Agreeableness Factor: It is the factor that indicates positive characteristics in one's relationships with other people. Being friendly, helpful, empathetic, generous, and compassionate are the most obvious attributes in this case. In its extreme states, it displays pure, naive, and submissive themes, while in its low states it exhibits a skeptical, discriminative, objector, argumentative, ambitious, and hostile personality.

c. Conscientiousness Factor: It is the factor that indicates responsibility, self-controlled, orderly, systematic, methodical, planned thinking and acting. The will to succeed reflects the personalities of people who are proactive, who have a sense of duty and who are therefore trusted, also, who are able to do productive work in an organized manner. In its extreme state, headstrong and assertive, obsessive personalities appear, while in their low state people show unstable, variable, disorganized, careless, reckless, and easygoing themes. These people are often considered not reliable as they are not systematic and planned and tend to think and act spontaneously.

d. Emotional Stability Factor: It is the factor that references both balance and imbalance (*neuroticism*). Individuals with this balance are calm people who can control their natural urges but on the one hand can experience their natural sensuality and project it outwards. Indifference, on the other hand, is an extreme state and leads to very faint, apathetic personality images. If the balance is not in place, this factor results in anxiety, depression, uneasiness, vulnerability, anger, and outburst.

e. Openness to Experience Factor: It is the factor that represents curious and creative thinking and attitude. People who are proponents of innovation, who are open to adventure and new experiences, are those who have a strong but realistic imagination that is influenced by this factor. In extreme cases, an unpredictable personality condition occurs, which makes their lives a gambling game as if they are taking serious risks. In its low state, the factor manifests itself through attitudes of stability and measure, but this conservative situation manifests as a hostility to innovation and change.

Where are these personality traits born, developed and turn into stable states? Two factors are mentioned in the answer to this question. The first of these is hereditary transmission and the second is environment. By environment, we are talking about family, friends, school and education, culture, geography and climate. It is stated that the effect of heredity and environment on personalities is about half

as much, personality is open to change in a certain extent until thirties, but it becomes permanent and does not change much.³

The concepts of temperament and character should also be brought up in this context. Temperament refers to the way of affectivity and is more concerned with the hereditary side of personality, besides being more or less related to the chemistry of the body. Impatient, cold-blooded, cheerful, witty, introverted, excited, etc. states of being is a variety of temperament symptoms. Characters are learned properties and more susceptible to change. Personal traits that emerge in accordance with accepted and moral social values refer to the good character, while the opposite points to the bad character. Truth, falsehood, honesty, dishonesty, envy, sedition, kindness, and etc., are various manifestations of the character. Here personality is a combination of the temperament that comes genetically and the character that is acquired later.⁴

The fact that people adherent to the same religion or sect have different religious thoughts and attitudes is related to personal traits and mentalities. For example, some of the different personal traits mentioned above can be seen more in some sects and religious groups and less in others.

2. Ideologies

Mucchielli describes the mindset as “the implicit reference system of a social group”. A social group can become homogeneous through a shared common understanding. With this reference system, society begins to “see things in certain ways” and therefore to show behaviors and reactions appropriate to this perception.⁵ In this respect, mentality creates a dynamic and vibrant synthesis of each community, and the elements of this synthesis are inherent in each of the members of the society. Thus, the mindset governs the thoughts and creativity of individuals in particular and of society in general; demands, problems and concerns appear and are shaped according to this mindset.⁶

The immanence of the mindset in people is defined as follows: “Before knowing what kind of origin it comes from, we absorb it together with the particles of air we inhale. These particles we inhale naturally survive and become the

³ See: K. Jang, W. C. Livesley, P. A. Vemon, “Heritability of the Big Five Personality Dimensions and Their Facets: A Twin Study”, *Journal of Personality*, 64/3 (1996), p. 577-591; Thomas Bouchard, Matt McGue, “Genetic and Environmental Influences on Human Psychological Differences”, *Journal of Neurobiology*, 54/1 (2003), p. 4-45.

⁴ Aslıhan Sayın, Selçuk Aslan, “Duygulanım Bozuklukları ile Huy, Karakter ve Kişilik İlişkisi”, *Türk Psikiyatri Dergisi*, 16/4 (2005), p. 277; Bedri Katipoğlu, “Din Psikolojisi Açısından Kişilik ve Karakter Analizi”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 5/23 (2012), p. 343.

⁵ Alex Mucchielli, *Zihniyetler*, Trans. Ahmet Kotil, İstanbul, 1991, p. 7.

⁶ Gaston Bouthoul, *Zihniyetler: Kişi ve Toplum Arasında Zihin Yapısına Dair Psikososyolojik Bir İnceleme*, Trans. Selmin Evrim, İstanbul, 1975, p. 5.

dominant idea. It's always what we have in our conversations, in our thoughts every day. Even a baby internalizes the ideas and attitudes he/she observes within the society he/she is born into".⁷ But in order to be defined as a mindset, this "form of suggestion" or "world view", which settles into both the conscious and subconscious mind, needs to be transformed into a set of norms of movement and behavior. It doesn't simply mean inner content or belief mentality.⁸ In this context, it may be necessary to emphasize the difference between mindset and ideology: "the mindset is deeper than the ideology and gets formed over a much longer period of time, settles into the subconscious, then intuitively directs individuals to a behavior. This is the important point that distinguishes ideology from mindset; ideology is a structure related to consciousness, whereas mentality is a structure coming from the subconscious".⁹

Bouthoul materializes all these definitions and evaluations with the title "characteristic of the mindset" while emphasizing that the mindset is a common reference. He also underlines that the mindset is the most durable link that binds one to his group. Mindset, which is the most stable element of our self, is the internalized epitome of social life in us, an *a priori* form of our knowledge, if expressed in a Kantian discourse. Mentality does not only manifest itself in our attitudes and behaviors but even leads to conditional reflexes and reactions.¹⁰ There are some elements that we follow in order to understand and explain a mindset avoiding distractions. That is to say that the mindset manifests itself with these elements. Moral principles, traditions, rules of law and public preferences are among these. In addition, the qualifications of the institutions created by a society, contacts with individuals and groups, interviews, memories, biographies and autobiographies are the most reliable criteria to be applied in mindset analysis.¹¹

As can be seen, mindset manifests itself at a position where the cognitive world of mind intersects with social conditions. Here, a number of volatile conditions come into play in relation to geographical, linguistic, economic, religious, political and social forms of relations. It becomes difficult to distinguish whether the mentality or these conditions are cause or effect.¹² However, it is not difficult to determine the conditions that are more dominant among them, and therefore cause rather than result in the formation of mindset. For example, language, among them, has been found to be interestingly very effective in thoughts and attitudes of people. Of course, what is in question here is the first language, and even its grammatical phrase structure can influence personalities,

⁷ As cited by T. Suranyi-Unger, see. Sabri Ülgener, *Zihniyet, Aydınlar ve İzm'ler*, Ankara, 1983, p. 24.

⁸ Ülgener, Id, p. 20, 24-5.

⁹ Sefer Yavuz, "Zihniyet ve Din", inside [Niyazi Akyüz, İhsan Çapcıoğlu (ed.), *Din Sosyolojisi El Kitabı*, Ankara, 2012] p. 590.

¹⁰ Bouthoul, *Zihniyetler*, p. 21-2.

¹¹ Ülgener, *Zihniyet, Aydınlar ve İzm'ler*, p. 23.

¹² Mustafa Macit, "Çalışmayla İlgili Tutumlar, Zihniyet ve Din", *EKEV Akademi Dergisi*, 9/23 (2005), p. 260-1. See also Ülgener, Id, p. 21.

ways of thinking, and therefore cultures and mindset.¹³ According to the comparative studies conducted based on this theory, East Asians, mostly Japanese, Chinese and Korean people, tend to be holistic, while Western Europeans tend to be analytic.¹⁴

Mucchielli examines the impact of geography in the same context. Peasants are his first samples. A peasant busy with his garden, field, farm, and animals is primarily a traditionalist who respects the order and seeks stability. The information he has acquired is practical and concise, and this information is based on instinct and observation rather than theory and belief. He is fiercely individualistic and attaches importance to organizing his work life alone.¹⁵ On the other hand, the way of thinking and mentality of the natives of the tropical forest geography are quite different. Apparently, they live under favorable conditions. They have an environment that never cuts off its provisions for mankind. But the horizon of life is always closed. It is unnecessary to strive against the nature of the forest that covers all sides, because the efforts are not of much use, and it is not possible to stand against the expansionism of the forest and the great power of rain and flood. According to Mucchielli, this climate forms the basis of a fatalistic mindset and manifests itself through deadlocks, indifference and submission.¹⁶

Konuk's depiction of the desert people is a reference to the social character, or mindset, of the Salafist Arabs of Najd. According to him, "Aren't theories and philosophies too luxurious for the desert fact that the boundary between life and death is so easily transcendable? Are practical solutions and directions that protect you from deadly risks not more important and primary? Clarity of water and clarity of direction...Others are not really important for the Arabic character".¹⁷ Watt, who brings up the tribal bedouin culture that outsiders come from, issues the influence of the mindset in congregationalist forms that are far from individualism on external communities (Kharijites). In fact, Kharijites discusses a lot of religious issues with a simple and tribal mindset and within the group and congregation. For them, the other groups were full of unbelievers, polytheists, and people of the fire, while they were believers and people of the heaven, and they were righteous Muslims.¹⁸

¹³ For discussions and examples, see. Per Durst-Anderson, "Language, Cognition and Mentality", inside [Per Durst-Anderson, Elsebeth F. Lange (ed.), *Mentality and Thought: North, South, East and West*, Copenhagen, 2010], p. 36-8.

¹⁴ Durst-Anderson, Id, p. 35.

¹⁵ Mucchielli, *Zihniyetler*, p. 34.

¹⁶ Mucchielli, Id, p. 48-50.

¹⁷ Yahya Konuk, *Cihadın Mahrem Hikayesi*, İstanbul, 2007, p. 236.

¹⁸ Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, İstanbul, 1998, p. 42-3.

3. Mentality - Religious School and Sect Relationship

Examples given above actually touches this subject. Whatever the thought and behavior which the mind, which does not settle when it thinks otherwise, is unsatisfied when it behaves otherwise, is happy, comfortable, excited with, that person probably belongs to the mentality that directs that thought and movement. We look at our environment through that mentality, and it shapes our relationships with others. In short, the mindset leaves its mark on every field. And religion is one of them. What criteria do we approach, what glasses do we use for reading the source books, what paths do we follow when we sail back to the history, how do we reconcile the old and the new? These and similar other questions are critical in the sense that their answers lay the foundations of methodology for the explanation of religious issues and the interpretation of events in terms of religion. If this reference system, called mindset, constantly plays a role in decoding the received news and continuously influences the reasoning process¹⁹, it is natural that, despite reference to the same principles, the same historical events, the same source books, the same scholars, different conclusions are concluded.

What we call the spirit of time and space, with its geography and language, people with different personalities, tradition, values, religion, culture, and etc. is the sum of the variable elements involved in the formation of the mindset, thus affecting the mindset, as well as being affected by it throughout the process. The values and global trends of the age agree with this, and as a result, forms of mindset that are not limited to any society emerge. Societies perform these mindsets in their own way.²⁰ The **quaternaly mindset**²¹ as described by Aydın in the context of the source and scope of knowledge refers to the typologies that occur in such a mechanism and can be apparent in every society.

The first of these is the **mystical/intuitive** mindset. It is a style of understanding that is not based solely on sensations derived from reason, objects, and facts. This alone does not mean that it has never resorted to reason and sensations, it refers to a situation that is beyond them. Accordingly, the entity has a mysterious structure. Events cannot necessarily be explained in a mechanically qualified cause-and-effect chain. The subject is comprehended internally and intuitively. The second type, **empirical/sensual** mindset, is a more experience-based view and a form of practical approach from within life. It is empirical, that is, based on experience. The third type, the **rational** mindset, is driven by the assumption that the world can be explained by reason. The experimentation it refers to is not a process of experience, but a mental/fictional process. Hence it has a theoretical character. The rational mindset carries a more centrist characteristic. It

¹⁹ Mucchielli, *Zihniyetler*, p. 21.

²⁰ Mustafa Aydın, "Zihniyet Sorunu: Mahiyeti, Oluşumu, Türleri ve Günümüzdeki Bazı Problemleri", *Tezkire*, 11/2 (Aralık 1997), p. 97.

²¹ Aydın, Id, p. 107-111.

shapes all institutional structures, especially the authority, the type of society and the legal system.

Aydın states that the institutionally intuitive mindset is predisposed to religion, the sensuous mindset to technique, and the rational mindset to science.²² Considering the Islamic societies; Sufism, Illuminationism (Ishraqi philosophy) and Batinism developed under the influence of the intuitive mindset; the Islamic tradition of science, led by Abu Bakr Razi, Ibn Sina, Biruni, al-Khwarizmi, was born under both sensual and partly rational mindset; Hanafism, qalam schools, and the Peripatetic Islamic philosophy was sustained under the influence of the rational mindset.

The fourth type, the **imitative/scholastic** mindset, is the understanding that an absolute correct knowledge exists and that all other types of knowledge can be reduced to it, and that no type of knowledge can be considered correct and valid unless this axis is referenced. It represents a scholastic mindset in the fields of politics and science, Marxism, which reduces all other knowledge to a kind of scholasticism of political information, and again science, which reduces all knowledge to logical positivism.²³ The Ahl al-Hadith/Salafiyya movement, which accepts and presents the verses of the Quran, the hadiths, and the history of the first three generations of Islam (al-Salaf al-Salih) as the only references of religious knowledge and wisdom and rejects Ahl al-Ra'y and the schools of qalam that produced answers to the experienced developments and changes by means of ra'y, qiyas and ijihad, represents the imitative/scholastic mindset in Islam.

Of course, it is not possible to say that these categories are completely independent and isolated from each other. On the contrary, they are intertwined in some cases and the way they are realized are complicated. We can find a rational line in the intuitive mindset and mystical elements in the rational mindset. Again, we see that experimentalism is not the property of advanced mentalities, and that the ancient communities also benefit from this method.²⁴ On the other hand, if we take into account that the mindset is formed in the combination of the variable conditions of societies, it will be realized that it is not realistic to limit these categories to certain numbers and patterns. The rational mindset, for example, has created a new form in the modern era, called the modern mindset. In order to emphasize itself better, this new type of mindset divided the existing space into "self" and "the other", leaving no space to a third, and put the traditional mindset against itself. So much so that even postmodern manifestations are considered within the modern mindset. The modern mindset distinguishes from the rational mindset from which it comes, based on the measure of whether it "provides power

²² Aydın, Id, p. 108.

²³ Aydın, Id, p. 110-1.

²⁴ Aydın, Id, p. 111.

and influence” to man, rather than ascribing a value to the “trueness” of the thought it reaches and advocates.²⁵

In studies regarding the history of Islamic sects, the way the mentalities and groups, schools and sects are related to each other occasionally leads to some methodical inaccuracies. We think that eliminating this problem should not be too difficult in the context of the explanations we have made. First of all, we have to point out that the sects themselves are not mindsets. So we can't talk about a Shiite or Sunni, Kharijite or Salafi mindset. It would also reflect a reductionist approach to say that each of the sects is the product or part of a special mindset. However, as mentioned above, we can easily place Islamic denominations and groups within the main categories of mindsets related to the scope and source of information according to their proximity to these categories. The main reason for our thesis that Shiism, Sunnism, or other sects and schools themselves cannot be considered a mindset is that these structures and ideas have not exhibited an integrity that can be reduced to a single mindset since history until the present day. On the contrary, these religious social structures can show different manifestations in abstract or concrete ways without losing their sectarian/communal/intellectual affiliation through the influence of different mentalities from time to time.

It will be easier to understand the subject with the examples to be given. For example, Usuliyah, under the impact of the rationalist mindset, and Akhbariyah, under the imitative/scholastic mindset, were raised within the body of Shi'a, which was born and developed in an environment largely influenced by the mystical/intuitive mindset. Then as a reaction to them, Sheikhiyya emerged with the claim of “returning to the origins” and appeared in a shape that absolutely displays the mystical/intuitive mindset.

As another example: In Islam, The mystic/intuitive mindset first manifested itself in Sufi organizations, became a guide and determinant in the birth of Shia, and in some Shia groups it felt itself at extremes and laid the groundwork for Batinism. The Ikhwan al-Safa' community emerged by the hands of people with rational and an empirical/sensual mindset, Batinism found an intense relation with philosophy through this channel, and therefore opened the door for the emergence of the Ishraqi school to come into existence among the representatives of the rationalist Islam, or at least facilitated the process.

Lastly, the example given below will shed more light on the subject: The Tartar innovativeness, one of the two movements born into Hanafism, which can be regarded as a product of the rationalist mindset within the Sunni school of thought, were under the influence of modernism from time to time, going beyond rationalism; the Hanafism in the Indian world could not avoid the imitative/scholastic thought in Diya'bandiyyah schools and the extreme edges of

²⁵ Aydın, Id, p. 112-3.

the mystical/intuitive mindset raised by the schools of Bar'alwiyyah, though having been developed almost in the same period of time. As we can see, not only are mentalities influential in the birth of religious groups and sects, but they also give different intellectual/ideological colors to the developed group and sectarian structures, thus providing the basis for the birth of sub-groups and sometimes the break from the main structure.

4. Reasons Behind the Birth of Sects

The religious problems related to faith and practical life that emerged during the time when the Quran was revealed and the messenger of Allah was still alive were easily solved, and were often not carried to a level that would require conflict. In later years, this situation has changed. Of course, there have been conflicts with various reasons of social, political and religious quality, and some of these issues have become fully religious in the process and turned into separation that caused social divisions because the limits of the Quran and Sunnah, which are now the main sources, were clear and they were incapable of being the source of judgment and fatwa by themselves "as a text" in the face of the constantly emerging issues, but they kept being the main sources by means of methods such as interpretation, comparison, jurisprudence, and opinion. These rational methods, which are operated with the participation of humans, were undoubtedly present in the time of the Prophet, though in a narrow scope.²⁶ But in later periods, the use areas were compulsorily expanded. Therefore, the resulting differentiation became systematic over time, getting institutionalized and forming the sects.

When the processes that produce the denominations are evaluated properly, it will be seen that these processes are not one-dimensional, nor do they progress in a single linear pattern. There are often multiple reasons in question. Thus, it would be a reductionist approach to link the birth of sects to a single individual or event, as is often done in our classical sources. In order to reach healthy and holistic conclusions, it is necessary to know, examine and understand all the elements that have been directly and indirectly effective in this process. It is appropriate to analyze these elements within the framework of two distinct factors, psycho-social and socio-political, which are closely related to each other.²⁷

Psycho-social factors are basically elements that relate to the human being and his perception. Because of this aspect, it can be said that sects are different ways of understanding religion developed by people. Sects are created by people and maintained by them. In this process, human beings take an active role in both

²⁶ See: Muadh ibn Jabal's hadith, Abu Dawud, Kitab al-Aqdiyah: 11.

²⁷ See: Ömer Faruk Teber, "Mezheplerin Ortaya Çıkış Nedenleri", inside [M. A. Büyükkara (ed.), *İslam Mezhepleri Tarihi*, Eskişehir, 2010], p. 27-8.

individually and collectively.²⁸ In this context, first, the **unique nature of man** should be considered a factor. We have discussed this issue broadly above in the context of personalities and mindsets. Second, the **nature of the religious orders** comes to the agenda. These orders refer to the verses of the Quran and the hadiths. These order can be examined in different categories, such as sahih-da'if (weak): ahad-mutawatir, specific-general, mujmal-mufassar-mubayyan, truth-metaphor, abrogator-abrogated, absolute-conditional, implicit-explicit, and etc. They are texts that are far from being uniform. As a matter of fact, the diversity prone to the mentioned conflict constitutes the basis for the emergence of different beliefs, ideas, judgments and jurisprudence when these resources are referenced to.

Many verses invite people to use their minds.²⁹ The concepts of contemplation, taaqul (prudence), tazakkur, tafaquh, which are frequently seen in the Quran and refer to freedom of opinion, are various aspects of reasoning. It is inevitable that a man that uses his mind concludes different outcomes. For example, the fact that some groups infer from sequential verses in the Quran that man is "obliged" in his actions and others that he is "free" is a result of the variety of nature and process of reasoning. On the other hand, beliefs and ideas formed for various reasons other than the fundamental orders were supported by these orders by turning to religious sources, so that the differences that did not actually originate from the fundamentals were attributed to them by nature. This is another dimension of the same subject.

When it is said that man is a being of reason and will, it comes to mind that conflict and interpretation are part of the divine test, because conflict and interpretation are part of the creation/nature, in other words, a law of this world, the *Sunnat Allah*.³⁰ As the verse says, if God had willed, He "could have guided you all."³¹ And again, if He had willed, He "would have made you one nation." But He didn't will so because it is "to test you in what He has given you".³² Another verse states, "He could have made mankind one community; but they will not cease to differ."³³ And in the following verse,³⁴ we see that "whom your Lord has given mercy" will never divide but live in unity and solidarity. Another phrase in the same verse, which is "and for that He created them" is interpreted as "Allah has created mankind to divide".³⁵ In this world of tests, for alliances to take place, there

²⁸ Teber, Id, p. 28-9.

²⁹ "And they will say, "If only we had been listening or reasoning, we would not be among the companions of the Blaze" (al-Mulk: 67/10). Here, the verb "listening" refers to listening to the narratives, or the rules, and "reasoning" is suggested as the way of eternal salvation.

³⁰ See: Bekir Topaloğlu, *Kelam İlmi*, İstanbul, 1988, p. 160.

³¹ al-An'am, 6/149; an-Nahl, 16/9.

³² Al-Mai'dah, 5/48.

³³ Hud, 11/118.

³⁴ Hud, 11/119.

³⁵ Topaloğlu, *Kelam İlmi*, p. 160-1; Ahmet Saim Kılavuz, "Dini Açıdan Mezhepleşme ve Gruplaşma", inside [H. Hökeleki, V. Bilgin (ed.), *Kur'an ve Toplumsal Bütünleşme*, Bursa, 2015], p. 221-2.

will have to be conflicts first. Beings who think uniformly, who do not disagree, who go along the same lines will never have human characteristics. Only angels are reported to be such beings. The theological explanation of these verses concludes that conflict and controversy are instrumental in the testing people are subjected to. But those who followed the commandment "And hold firmly to the rope of Allah all together and do not become divided"³⁶ will pass the test.

The third of the psycho-social factors is the **interaction of Islam and Muslims with different religions, cultures and civilizations**.³⁷ Not long after the end of prophethood, the borders of the Islamic country reached the Atlantic Ocean in the west through conquests, and the borders of India and China in the east. Muslims had intense contacts with Judaism and Christianity in the North and south of Arabia. They also contacted established Eastern religions and sects in Iraq, Iran and beyond. For example, gnostic influences often came from geographies. The collective conversions from the Indian, Turkish, Persian, Mesopotamian, Anatolian, Egyptian and African tribes spontaneously brought the diversity of mentality and culture. In addition to neighborhood and trade with groups that did not accept Islam, intellectual exchanges inevitably gave rise to mutual interaction.

On the other hand, especially during the time of the Abbasids, there would be fluctuations in the mind worlds of Muslims who were acquainted with the deep-rooted philosophical currents of the East and West through translation studies, and this development would bring about deep internal divisions over contentious issues. Besides the developed cultures and civilizations, even the simple bedouin culture has an influence on Islam. When evaluating the first Kharijite groups, the homogenous structure of rural tribalism and the introverted and exclusionary logic of rural tribalism, in a way that is completely contrary to the heterogeneous and introverted structure of urban culture, are therefore definitely on the agenda.

It is undoubtedly easier to explain the **socio-political factors** that are in the second main framework. Starting from the discussions on the caliphate that took place immediately after the death of the messenger of Allah, the seditions emerging in the period of Uthman and finally the civil wars of Jamal, Siffin and Nahrawan, beginning in the 36th Hijri year, have not only been political events but also led to deep breakdowns in the Muslims' world of mind. What is the basic criterion for who is to be the successor of our Prophet? Did He appoint someone for this duty while He was alive? Or did He leave it up to the people's choice? What is the situation of those who died in internal conflicts and wars and those who killed them in the world and the hereafter? If the crime of wrongdoing is a great sin (*al-kabirah*), did those who commit this crime (*al-murtakib al-kabair*) desist from faith as stated in some verses and hadiths and deserve eternal hell? What is the nature of

³⁶ Ali 'Imran; 3/103.

³⁷ Teber, "Mezheplerin Ortaya Çıkış Nedenleri", p. 30-1.

faith and Islam? Can faith be diminished or improved by rewards and sins? Can it disappear completely? Did the killers and the victims commit these acts with their own will and force, or did they perform the roles their fates assigned to them because the divine providence was determined so?

It is possible to ask more similar questions. As can be seen, various political developments that emerged in the first centuries of Islam, peace situations, wars, elections, appointments, riots, rebellions, arrests, prosecutions, and similar other events laid the foundation for the first sects such as the Khawarij, Shia, Mu'tazila, and Murjiah. Similar socio-political developments would play a role in the formation of sectarian formations such as Durziyyah, Yazidism, Babism-Baha'ism and Ahmadism in the following centuries.

5. Sociological Phases of the Formation of Sects

When the reasons mentioned above come together, do these conditions immediately result in the emergence of sects? In fact, many sects claim that they have existed as the main structure of Islam and true face of religion from the very beginning, without taking these conditions into consideration. This means that other sects have deviated from the right path. It is for the same reason that every sect considers itself as "the saved group", as it is mentioned in a hadith³⁸. Of course, that's not the truth. Again, we should mention that these conditions are not enough for the emergence of sects. The formation of sects requires a long process and many other conditions. They are often preceded by intermediate group forms. So, what are these forms? How does the initial separation occur and what follow-up developments prepare the conditions for the formation of sects?

Birth: According to Michel, who explained the subject through Christianity, the first sign of a religious group formation is the appearance of the tendency. A group formed within the main body insists on something other than what had not been done until then in regard to *aqidah* (faith), morality, rituals or another means of orthodoxy.³⁹ Hodgson, who analyzes the subject from the perspective of the birth of religions, describes this stage, which he calls "creative action/event", as the first of the "three impetus". Such things as a new opening to discovery and inspiration, the discovery of a new value, the development of a new constitution or new styles of government are often the "first driving force".⁴⁰ In Wach's words, this phase is a "radical protest" and objections arise in the areas of doctrine, worship and organization.⁴¹ According to Bilgiseven, objections to the main organization appear in four subjects: Objections to deviance in the theory of religion; objections to ritual and worship procedures;

³⁸ Abu Dawud, Sunnah: 1.

³⁹ Aime Michel, "Mezheplerin Psiko Sosyal Yapısı", inside [Mehmet Aydın (trans. ed.), *Din Fenomeni*, Konya, 1993], p. 69.

⁴⁰ M. G. S. Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, Trans. İzzet Akyol, İstanbul, 1993, I, p. 11.

⁴¹ Joachim Wach, *Sociology of Religion*, Chicago, 1958, p. 186-193.

The Nature of Religious Grouping: Personalities, Mentalities, Religious, Communities, Sects

objections to the morality, principles and doctrines of religion; and objections to the organization.⁴² Sometimes it is the founding person who created this first movement and community.⁴³ That is, a leader takes on the role of a charismatic spokesperson of new values and the lead of the objectors. It is customary to mention a “revelation” or a “genius” in the invention of values. Those who have experienced this often focus on the periods of depression they experienced before their radical decisions. They say their thoughts are clouded by a problem.⁴⁴

Formation and socialization: The second impetus Hodgson explains is the group commitment that comes from creative action. In other words, creative action is made a point of departure and reference in all works by a mass of people who share a common consciousness that this is very important. “Submission” towards creative action turns into “commitment” at this stage.⁴⁵ Loyalty is now demonstrated by some symbolic behavior. Rituals of participation in the group, forms of common martyrdom and oath, forms of collective worship or compulsory payment and taxation, certain forms of dressing are among these behaviors.

Often members are given a sense that they are communities that have taken on a special task.⁴⁶ Due to the nature of groups, members develop a sense of commitment and sympathy towards them, and a sense of contradiction and difference towards the outside of the group. This type of behavior can range from a mild antipathy to a deep sense of hatred and can be defensive or offensive.⁴⁷ In addition, religious groups establish some psychological barricades between themselves and the outside world, forming a special group identity, drawing the boundaries of the group if necessary, or fortify their loosely drawn boundaries.⁴⁸ It is known that certain prohibitions, regimen forms and supererogatory rituals specific to groups feed the group in terms of establishing identity and drawing boundaries. But the most effective way to achieve the same goal is the attempt of one group to create “the other” by positioning itself at the center. Fortifications are formed in a more robust and permanent manner by othering others.⁴⁹

⁴² Amiran Kurtkan Bilgiseven, *Din Sosyolojisi*, İstanbul, 1985, p. 278-9.

⁴³ Michel, “Mezheplerin Psiko Sosyal Yapısı”, p. 70; Adem Efe, *Dini Gruplar Sosyolojisi*, İstanbul, 2013, p. 47-8.

⁴⁴ Bouthoul, *Zihniyetler*, p. 80.

⁴⁵ Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, I, p. 12-3.

⁴⁶ Nils G. Holm, “Sosyal Bir Fenomen Olarak Din”, Trans. A. Bahadır, *Selçuk Ü.İ.F.D.*, 14 (2002), p. 283.

⁴⁷ Sulhi Dönmezer, *Sosyoloji*, Ankara, 1984, p. 190.

⁴⁸ R. F. Paloutzian, *Invitation to the Psychology of Religion*, Needham Heights, 1996, p. 166; Vamık Volkan, *Körü Körüne İnanç*, İstanbul, 2005, p. 203.

⁴⁹ For detailed information and examples regarding grouping and loyalty in this context, see. Mehmet Ali Büyükkara, “Dini Grup Yapılarında Dine İlişkin Muhtemel Anlama ve Temsil Sorunları”, *Usul: İslam Araştırmaları*, 7 (2007), p. 111-9.

So why do believers join such groups? Let's now answer this question. According to Yapıcı, there are several reasons:⁵⁰

a. The sense of attachment and the need for belonging drive people into religious groups. This feeling and need performs a function that enhances the sense of self-esteem and self-worth in the person.

b. The desire to acquire an identity and the need for social acceptance provide the same motivation. The most important feature of religious groups is that they can provide their members with a strong identity as well as the possibility of social acceptance.

c. With the desire to ensure the continuation of the religion they believe in its original form, the religious people come together in certain groups and carry out activities.

d. Similarly, they engage in solidarity within religious groups in order to strengthen their faith and to practice the religion better, as we have seen in cults, for example.

e. Meaningful answers to questions such as what is the meaning of life, why people exist and what purpose they live for can connect people to religious groups.

f. The feeling of deprivation and loneliness in people, who feel lonely in crowds, can be eliminated by the support of religious groups, especially in the case for the "others of society". Their spiritual situations can become healthier in this way.

g. People with physical and mental problems sometimes have the power to deal with them by religious groups.

h. In periods of rapid social changes, these groups can be a refuge for the people who are left unprotected, and they can help them financially and spiritually.

i. Feeling compelled to choose between different religious interpretations, the person chooses a group for various reasons and develops an ethnocentric attitude, believing that "the truth is there".

j. In a secularized and globalized world, they turn towards religious groups with motives such as maintaining their religious identity and resisting imperialism.

On the other hand, we can see that these groups seek salvation in some way. Eternal salvation is perhaps the greatest of these goals and requires an effort towards the afterlife. The search for freedom and a just political order is an expectation of political liberation. Positive social and economic improvements can be added to this. Believing in a transcendental and spiritual power and entrusting

⁵⁰ Asım Yapıcı, "Biz ve Onlar: İç ve Dış Dini Grupların Oluşumunu Besleyen Faktörler ve Aidiyet Psikolojisi", inside [H. Hökelekli, V. Bilgin (ed.), *Kur'an ve Toplumsal Bütünleşme*, Bursa, 2015], p. 270-3; See also and cf. Büyükkara, Id, p. 109; Efe, *Dini Gruplar Sosyolojisi*, p. 93-6.

yourself to him provides therapeutic relief and this resembles a psychological salvation.⁵¹ For people seeking salvation for various purposes, religious groups ensure that a very important need is addressed.

Separation: The formation of subgroups does not necessarily require a definite separatist process. A certain period of tolerance is always present. Those who do not comply with the norms of the main body are first criticized, then warned and condemned. If ideas and actions perceived as deviance are considered as a threat to the most fundamental characteristics of the main body, those involved in such thoughts and activities are explicitly excluded and othered.⁵² As Michel says, "the bud that grew in the body of the orthodoxy" becomes more and more intolerant of being attached to the body.⁵³

While some of the sub-groups that emerged in this process remain committed to the basic principles, some of them may become completely detached from the main structure over time, as they emerge with very deep-rooted objections. This disconnection is accepted by the certain groups. However, sometimes it may be unacceptable.⁵⁴ We can explain this through the acts of showing strong will to remain committed or resisting exclusion. That is, separatist ideas and behaviors are balanced by the will to commit. There are political, social and economic risks in breaking away from the main structure, and it is not easy to take this risk. But if the will to separate is strong or if the resistance to exclusion is insufficient, we can now talk about different subgroups, communities and movements.

Doctrines and Formation of Literature: Hodgson's third impetus is the start of an intense process of interaction and dialogue around group engagement.⁵⁵ Those who created the first values work in exuberance. They see themselves as the bearer of a message, the representative of a mission.⁵⁶ This extraordinary effort of theirs brings about the doctrinalization of first values and objections in a process of intense interaction and dialogue. Doctrine is the total and systematic expression of a belief. The doctrine also implies more or less dogmatism. Then literature forms on these doctrines. Or thinking the way around, ideas, verbs and objections are finalized and decided by the literature created and they transform into doctrines. In other words, literature serves both in the formation of a doctrine and in the explanation of an established one.

⁵¹ Bryan Wilson, *Dini Mezhepler: Sosyolojik Bir Araştırma*, Trans. Ali İhsan Yitik, A. Bülent Ünal, İstanbul, 2004, p. 29-30.

⁵² Yapıcı, "Biz ve Onlar", p. 266.

⁵³ Michel, "Mezheplerin Psiko Sosyal Yapısı", p. 70.

⁵⁴ Yapıcı, "Biz ve Onlar", p. 266.

⁵⁵ Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, I, p. 14.

⁵⁶ Bouthoul, *Zihniyetler*, p. 80.

Formation of Hierarchy and Institutionalization: Groups and congregations, which strengthen loyalty among their members and become crowded and socialized rapidly with new gains, form a hierarchical structure for the effective management of this social structure and go for an institutionalization based on the distribution of responsibilities. With the passing away of the first founders, the exuberant and charismatic bond that has held the members of the congregation together until then inevitably loses this characteristic. Therefore, more formal and rational social bonds need to be built to fill the void. A number of organizational elements that have developed over time are the most natural manifestations of this development.⁵⁷

In summary, in order to talk about the sectarianization of a religious community, the following four conditions are expected to mature:

- a. Socializing/crowding.
- b. Institutionalization based upon a hierarchical order.
- c. The deepening of the differentiation in belief and thought into a certain doctrine.
- d. Formation of a coherent literature explaining the doctrine.

Congregations that do not meet these requirements remain in the same social status. But this often does not last long. They melt/become absorbed or disappear spontaneously within other congregations and sects.⁵⁸

Shahristani, famous historian of religions and sects (d. 1153), adds “to have political and military power” to the above conditions. In his words, “each sect has its own ideas, books it classifies, states that support it, and authorities they obey to.”⁵⁹ Political and military power is the pinnacle of hierarchy and institutionalization, and this evokes a sectarian state or empire.

In the same way and in which processes a denomination is broken from the main structure, a similar process is required to break loose from sects. Intra-sectarian sub-groups may evolve into new denominations, provided they meet the requirements. The birth of Durziyya from the Ismailiyya sect took place at the end of a similar process. Even the formation of a new religion may be at stake. In the 1840s, a divergence in the Shaykhiyya community, which emerged from Shiism in the early 1800s and still exists today, resulted in a split, and in a century-long period, first the Babylonian sect and then the Bahá’í religion came into existence.

⁵⁷ Efe, *Dini Gruplar Sosyolojisi*, p. 49.

⁵⁸ The processes where the sects *develop into an ecclesiastical body or split into lesser groups or be merged with different other groups or be absorbed* by them are compared to with the analyses based on the studies regarding Christian denominations within the context of the relevant terminology. (Wach, *Sociology of Religion*, p. 199-200).

⁵⁹ See. Abu al-Fath, Muhammad al-Shahrestana, *Kitab al-Milal wa al-Nihal*, ed.: E. A. Mahna, 'A. H. Fa'ur, Beirut, 1419/1998, p. 56.

The Nature of Religious Grouping: Personalities, Mentalities, Religious, Communities, Sects

It is possible to detect some different characteristics in comparison between the “established” sects, which gains this status by socializing, and thus earns a substantial distance in the path of sectarianization and those continuing to sustain in a narrow and unsociable manner. These differences can be seen between a sect separated from the main structure and the main structure it has left, as well as between the formations and sub-sectarian groups (*factions*), which we can now literally call a sect.⁶⁰ To explain these differences using sectarian-group specific terms;

a. While supporters of the factions live primarily based on their beliefs, in other words, try to keep up with their beliefs; the representatives of sects reconcile their beliefs and practices with the life they live, and thus their religious lives, from time to time, become intertwined with secular culture. Shahristani's emphasis on the “states that help the sects” mentioned above essentially points to an advanced dimension of secularization.

b. Factions (religious groups) are often egalitarian but sects are hierarchical.

c. Factions are often radical, while sects are conservative.

d. Factions are non-privileged, while sects are based on the ruling classes.

e. A faction has a social relationship system that works from bottom to top. A sect, on the other hand, sees itself as a superstructure, both socially and religiously.

f. Membership to the factions is a conscious act based on free choice and voluntary submission is essential in this respect. In sects, on the other hand, membership is the natural result of being born in that community and being with that community.

g. Factions are formations that are far from apparent shapes, and that are spiritual, moral, and secretive. Sects, on the other hand, attempt to distance themselves from spiritualism, to rationalize themselves and to be seen as an object of respect.

h. Factions are often at odds with the world because they reject many of the existing institutions and cultures. Sects, on the other hand, are mostly integrated with the world.

i. Factions have often taken on a totalitarian character. They don't accept differences. For this, they have difficulty adapting to changing circumstances. In sects, however, there is a division of labor. The status of those above and below the hierarchy is different. While the clergy at the top have certain and heavy religious obligations, those ordinary members at the bottom are less and lighter.

⁶⁰ Wilson makes this comparison in the context of Christianity between *church* and *sect* formations. See. Wilson, *Dini Mezhepler*, p. 13, 29-33. Here the *church* corresponds to the main body or sectarian main body, which we call “the established”, while the sect corresponds to the separatist formations.

This study examines the nature of social-psychological relationships, transformations and changes from personalities and mindsets to groups, factions and sects. And as a result of the findings given above, it may be necessary to emphasize the following methodological fact: Understanding and examining all religious group structures, including sects, as fixed and unchanging ideas and practices will open the door to serious methodical mistakes. What is needed in this regard is to treat these formations on a process-centric basis. Because these are passive frameworks, their content or acceptance can change in parallel with the change of temporal and spatial contexts. Over time, there may be new formations and syntheses, and the presence or representation of these social groups and structures can be reshaped in line with these syntheses.⁶¹ The fact that religious groupings are in a life cycle resembling human life, as we discovered at the beginning of the study, both tells us that the natural process is more complex than thought, and also reminds us of the methodological difficulties in investigating this process.

Conclusion

Before considering sectarianism as a religious case, it is necessary to investigate and evaluate this phenomenon with its human and sociological dimensions. In order to understand the nature of religious grouping, our first starting point in the process is the person, then the society formed by these individuals. Our study concludes that personalities such as a psychological factor and mindsets that reflect social personality have a observable effect on the process of religious grouping and sectarianism. The fact that people adherent to the same religion or sect may have different religious thoughts and attitudes is on one hand related to personal traits, and a result of personalities, on the other hand. The examples we have examined indicate that not only are mentalities influential in the birth of religious groups and sects, but they also give different intellectual/ideological colors to the groups and sectarian structures, thus providing the basis for the birth of sub-groups and sometimes the break from the main structure.

When the processes that produce the denominations are evaluated properly, it will be seen that these processes are not one-dimensional, nor do they progress in a single linear pattern. There are often multiple reasons in question. Besides personality and mentality, the conflict-prone nature of religious texts is very influential in this process. When Islam's encouragement to reason and freedom of opinion is considered within this context, the question regarding whether the interpretation is a foregone conclusion for Muslims or not arises. In this respect, the thesis that division is part of the divine test becomes remarkable when supported

⁶¹ Mehmet Kalaycı, "Mezhepleri veya Dini Hareketleri Tamamlan(ma)mış Kimliksel Süreçler Olarak Okumak", [H. Hökelekli, V. Bilgin (ed.), *Kur'an ve Toplumsal Bütünleşme*, Bursa, 2015], p. 240.

with certain doctrines. Besides these, the intense interaction of Muslims with different religions, cultures and civilizations since the first century, the political divisions they experienced and the civil wars were also factors that facilitated religious grouping and sectarianism.

Since the sects were not born as a sect at their origins, there must be some stages in the birth and development of these formations. Our study examines these phases in five categories: birth, formation and socialization, break-up/separation, doctrine and literature creation, and finally hierarchy formation and institutionalization. While the phenomenon of socialization was explained, many of the reasons that led people to enter religious groups were summarily identified. This study also reveals the four conditions of sectarianism, socialization, institutionalization in a hierarchical order, conversion of belief and thought, transformation into doctrines, and the formation of a consistent literature explaining those doctrines. In the context of these conditions, a comparison between religious formations and sectarian structures, which may be referred to as "factions" and but can not yet be considered sects, has taken place in the last part of our study. Similarly, it was also emphasized that the dissent and disengagement among the sects, which are likely to take place in advanced stages, were the product of a process similar to the sects' initial departure from the main structure. The picture regarding the nature of the sociological stages in question, which we added at the bottom of the study, will probably make the subject more clear.

REFERENCES

- Anderson, Per Durst, "Language, Cognition and Mentality", Per Durst-Anderson, Elsebeth F. Lange (ed.), *Mentality and Thought: North, South, East and West*, Copenhagen, 2010.
- Aydın, Mustafa, "Zihniyet Sorunu: Mahiyeti, Oluşumu, Türleri ve Günümüzdeki Bazı Problemleri", *Tezkire*, 11/2 (December 1997).
- Bilgiseven, Amiran Kurtkan, *Din Sosyolojisi*, İstanbul, 1985.
- Bouchard, Thomas, McGue, Matt, "Genetic and Environmental Influences on Human Psychological Differences", *Journal of Neurobiology*, 54/1 (2003).
- Bouthoul, Gaston, Zihniyetler: Kişi ve Toplum Arasında Zihin Yapısına Dair Psikososyolojik Bir İnceleme, Trans. Selmin Evrim, İstanbul, 1975.
- Büyükkara, Mehmet Ali, "Dini Grup Yapılarında Dine İlişkin Muhtemel Anlama ve Temsil Sorunları", *Usul: İslam Araştırmaları*, 7 (2007).
- Digman, J. M., "Personality Structure: Emergence of the Five-Factor Model", *Annual Review of Psychology*, 41 (1990).
- Dönmezer, Sulhi, *Sosyoloji*, Ankara, 1984.
- Abu Dawud, Sunan.
- Abu al-Fath, Muhammad al-Shahrastana, *Kitab al-Milal wa al-Nihal*, ed.: E. A. Mahna, 'A. H. Fa'ur, Beirut, 1419/1998.
- Efe, Adem, *Dini Gruplar Sosyolojisi*, İstanbul 2013.
- Hodgson, M. G. S., *İslam'ın Serüveni*, Trans. İzzet Akyol, İstanbul, 1993, I.

- Holm, Nils G., “Sosyal Bir Fenomen Olarak Din”, Trans. A. Bahadır, *Selçuk Ü.İ.F.D.*, 14 (2002).
- Jang, K., Livesley, W. C., Vemon, P. A., “Heritability of the Big Five Personality Dimensions and Their Facets: A Twin Study”, *Journal of Personality*, 64/3 (1996).
- Kalaycı, Mehmet, “Mezhepleri veya Dini Hareketleri Tamamlan(ma)mış Kimliksel Süreçler Olarak Okumak”, H. Hökelekli, V. Bilgin (ed.), *Kur’an ve Toplumsal Bütünleşme*, Bursa, 2015.
- Katipoğlu, Bedri, “Din Psikolojisi Açısından Kişilik ve Karakter Analizi”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 5/23 (2012).
- Kılavuz, Saim, “Dini Açından Mezhepleşme ve Gruplaşma”, H. Hökelekli, V. Bilgin (ed.), *Kur’an ve Toplumsal Bütünleşme*, Bursa, 2015.
- Konuk, Yahya, *Cihadın Mahrem Hikayesi*, İstanbul, 2007.
- Kutlu, Sönmez, “İslam Düşüncesinde Tarihsel Din Söylemleri Olgusu”, *İslamiyat*, 4/4 (2001).
- Macit, Mustafa, “Çalışmayla İlgili Tutumlar, Zihniyet ve Din”, *EKEV Akademi Dergisi*, 9/23 (2005).
- McCrae, Robert R., John, Oliver P., “An Introduction to the Five-Factor Model and its Applications”, *Journal of Personality*, 60/2.
- Michel, Aime, “Mezheplerin Psiko Sosyal Yapısı”, Mehmet Aydın (trans. ed.), *Din Fenomeni*, Konya, 1993.
- Mucchielli, Alex, *Zihniyetler*, Trans. Ahmet Kotil, İstanbul, 1991.
- Paloutzian, R. F., *Invitation to the Psychology of Religion*, Needham Heights, 1996.
- Saraglou, Vassilis, “Gençlerin Dinleri ve Kişilikleri: Belçika’da Yapılan Yeni İncelemeler”, Trans. Veysel Uysal, *Marmara Ü. İlahiyat F. Dergisi*, 19 (2000).
- Saroglou, Vassils., Garcia, A. Munoz, “Individual Differences in Religion and Sprituality: An Issue of Personality Traits and/or Values”, *Journal of the Scientific Study of Religion*, 47/1 (2008).
- Sayın, Aslıhan, Aslan, Selçuk, “Duygulanım Bozuklukları ile Huy, Karakter ve Kişilik İlişkisi”, *Türk Psikiyatri Dergisi*, 16/4 (2005).
- Teber, Ömer Faruk, “Mezheplerin Ortaya Çıkış Nedenleri”, M. A. Büyükkara (ed.), *İslam Mezhepleri Tarihi*, Eskişehir, 2010.
- Topaloğlu, Bekir, *Kelam İlmi*, İstanbul, 1988.
- Ülgener, Sabri, *Zihniyet, Aydınlar ve İzm’ler*, Ankara, 1983.
- Wach, Joachim, *Sociology of Religion*, Chicago, 1958.
- Vamık Volkan, *Körü Körüne İnanç*, İstanbul, 2005, p. 203.
- Watt, Montgomery, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, İstanbul, 1998.
- Wilson, Bryan, *Dini Mezhepler: Sosyolojik Bir Araştırma*, Trans. Ali İhsan Yitik, A. Bülent Ünal, İstanbul, 2004.
- Yapıcı, Asım, “Biz ve Onlar: İç ve Dış Dini Grupların Oluşumunu Besleyen Faktörler ve Aidiyet Psikolojisi”, H. Hökelekli, V. Bilgin (ed.), *Kur’an ve Toplumsal Bütünleşme*, Bursa, 2015.
- Yavuz, Sefer, “Zihniyet ve Din”, Niyazi Akyüz, İhsan Çapcıoğlu (ed.), *Din Sosyolojisi El Kitabı*, Ankara, 2012.

طبيعة التحزب الديني:

الشخصيات، الذهنيات، الجماعات، المذاهب*

أ. د. محمد علي بيوك قره

جامعة إسطنبول - كلية العلوم الإسلامية: buyukkara@excite.com

الخلاصة:

إن التحزبات الدينية التي تشمل المذاهب الدينية والسياسية، تشبه حياة الإنسان تماماً، كونها تتأثر وتتوثر في العديد من المجالات، فالإنسان الذي يعدّ العنصر الأساس في تشكل هذه التحزبات الدينية، بالإضافة إلى المصطلحات الخاصة بالمجتمع تحظيان بأهمية كبيرة. وسيتم خلال بحثنا هذا تناول الشخصيات والذهنيات كل على حدة. وفيما يخص الأسباب التي تهيئ الجو المناسب لنشأة المذاهب سيتم دراستها بدقة من خلال علم النفس السياسي وعلم الاجتماع السياسي. كما سيتم شرح المراحل الاجتماعية لنشأة المذاهب أيضاً. وتعد هذه الأمور كلها بمثابة المعطيات التي تزيل الغشاوة عن طبيعة نشأة الجماعات الدينية ومن ضمنها التمدد.

الكلمات المفتاحية: التحزب الديني، المذهب، الجماعة

Dini Gruplaşmanın Doğası:

Kişilikler, Zihniyetler, Cemaatler, Mezhepler

Özet

İtikadi ve siyasi mezhepleri de ihtiva eden dini gruplaşmalar, çok yönlü etkileşimler içinde ve tıpkı bir insan hayatını andırır biçimde bir yaşam döngüsüne sahiptirler. Dini gruplaşmaların merkezinde yer alan insan unsuru ve toplum ile alakalı bazı temel kavramlar bu bağlamda önem kazanır. Kişilikler ve zihniyetler bu açıdan çalışmamızda ayrı ayrı ele alınmaktadır. Mezheplerin doğuşunu hazırlayan nedenler ise psiko-sosyal ve sosyo-politik yönleriyle incelenmektedir. Ayrıca mezheplerin oluşumunun sosyolojik aşamalarına açıklamalar getirilmektedir. Bütün bunlar, mezhepleşmeyi de içine alan dini gruplaşma olgusunun çok bilinmeyen doğasını bizlere açan verilerdir.

Anahtar Kelimeler: Dinî Gruplaşma, Mezhep, Cemaat

The Nature of Religious Grouping:

Personalities, Mentalities, Religious, Communities, Sects

Abstract

Religious grouping, which includes practical and political sects, has life cycle which is open to transformations similar to a human life. The human and some

* وهذه هي الترجمة العربية للدراسة بعنوان "Dini Gruplaşmanın Doğası: Kişilikler, Zihniyetler, Cemaatler, Mezhepler" التي نشرت في العدد الخامس من مجلة الإلهيات الأكاديمية. (محمد علي بيوك قره، طبيعة التحزب الديني: الشخصيات، الذهنيات، الجماعات، المذاهب، الإلهيات الأكاديمية، ٢٠١٧، العدد: ٥، ص ٣٧-٥٨). من الواجب أن يستند في الإقتباس إلى المقالة التركية.

fundamental concepts of the society, which take place at the center of the religious grouping, gain importance in that context. In that sense, personalities and mentalities are held separately in this article. The reasons that pave the way for the emerge of the sects are examined from the psycho-social and socio-politic aspects. Besides, some explanations are made on sociological stages of the formation of sects. All these efforts are the key data to understand the unknown nature of religious grouping which consists sectarianism.

Keywords: Religious Grouping, Sect, Community

في البداية يجب علينا أن نوضح أن التحزبات الدينية التي تشمل المذاهب الدينية والسياسية، تشبه من حيث الشكل حياة الإنسان تماماً، كونه يعيش في جو من التأثير المتبادل في مجالات عديدة، وما نود قوله هو أن الأحداث التي تؤدي إلى ولادة ما، ثم توالي الولادات والوفيات أيضاً، ومرحلة النمو ما بين الولادة والوفاة، والتطورات، والاتحادات، والتغيرات، والانتقال من حالة إلى حالة، والتأثيرات التي لا تعد ولا تحصى، أو الضعف والاضمحلال والانحلال، وما شابه ذلك من تشكلات ومراحل، كلها تعدُّ بمثابة وقائع طبيعية مؤثرة في الكتل الاجتماعية هذه. فقبل أن نبدأ البحث في موضوعنا الرئيس ألا وهو مسألة التمدد، علينا أولاً أن نوضح العنصر الأساسي الذي يتشكل منه المذهب وهو الإنسان بالإضافة إلى بعض المصطلحات الرئيسية التي تخص المجتمع. وأولى هذه المصطلحات هي الشخصية، حيث لا يمكننا فهم طبيعة التمدد والتحزب الديني قبل أن نفهم خصوصيات شخصية الإنسان.

١ - الشخصيات:

وهي ما تميز الشخص عن الآخر، فكل الصفات النفسية الدائمة، التي تجعل من الإنسان شخصاً هي التي تكوّن شخصيته. وفيما يتعلق بموضوعنا يجب دراسة الشخصية من ناحيتين، الأولى هي الذهنية التي سنوضحها فيما بعد، كونها من المصطلحات ذات صلة بالشخصية. وتعد الشخصية من العوامل التي توجه سلوك الإنسان، كما تشكل وبشكل غير مباشر الذهنية التي تعد نمطاً من أنماط العقيدة المشتركة الكامنة في مجتمع ما. ويمكن القول: إن الذهنيات هي في الواقع بمثابة «شخصيات اجتماعية». أما النقطة الثانية، فتعدُّ سبباً يحدد بنية الجماعة التي سينتمي إليها الأفراد من مختلف الشخصيات. ويعزو هنري سي مكو ماس سبب تشكل الجماعات الدينية في إحدى مؤلفاته القديمة تحت عنوان: علم النفس في المذاهب الدينية: المقارنة بين الأنماط (نيويورك ١٩١٢)، إلى الاحتياجات النفسية المختلفة للبشر، وبحثهم عن الأماكن التي تتناسب مع مشاعرهم وشخصياتهم من أجل تحقيق هذه الاحتياجات. وانطلاقاً من هذه النظرية نستنتج أن كل هذه الجماعات التي تتبنى أفكاراً مختلفة، سواء كان هذا الفكر مؤيداً للعنف، أم سلمياً، أم إصلاحياً، أم عقلياً، أم تقليدياً، أم منغلماً على نفسه، كلها تتشكل وتتطور على يد الأفراد الذين لديهم ميول شخصية تجاه هذه الأفكار^(١).

(١) Sönmez Kutlu, "İslam Düşüncesinde Tarihsel Din Söylemleri Olgusu", İslâmiyât, 4/4 (2001), s. 15-36

وفي حال واصلنا نقاشنا استناداً إلى نظرية السمات الخمس الكبرى فيما يتعلق بعلم النفس الشخصية الأكثر قبولاً واستخداماً في يومنا هذا، دون الخوض في نقاشات تقنية، نلاحظ أنه تم تصنيف الشخصيات من خلال خمسة عوامل رئيسية^(٢):

أ. عامل الانبساط: هو العامل الذي يمثل المرونة والانفتاح في العلاقات الاجتماعية. والذي يعكس شخصية الأفراد الذين يتمتعون بشخصية صادقة، ومدفعة، ونشطة، واجتماعية، ومحاور، ولطيفة، ومحبوبة. وفي حالة الإفراط تظهر من خلال محاولة الفرد جذب الانتباه واللجوء إلى العنف، أما في حالة التفريط تظهر من خلال ركود العلاقة الاجتماعية، والتزمت، والانطواء، والخجل، والانعزال، والتقوقع، والابتعاد عن الناس.

ب. عامل الانسجام: هو العامل الذي يشير إلى الميزات الإيجابية في علاقة الفرد مع الأشخاص الآخرين. وأهم الصفات التي تتميز بها هذه الشخصية هي حب الصداقة، وحب مد يد العون للآخرين، والعطف والحنان. وفي حالة الإفراط تتصف هذه الشخصية بالنقاء والسذاجة والاستسلام، وفي حالة التفريط تتصف بالريية، والقدرة على التمييز، والاعتراض، والجدل، والغطرسة، والطموح، والعداوة.

ج. عامل التحلي بالمسؤولية: وهو العامل الذي يشير إلى تحمل المسؤولية، والتفكير والتصرف بشكل متزن ومنتظم ومنهجي ومخطط له، كما يعكس شخصية الأفراد الذين يتمتعون بإرادة النجاح والشعور بالمسؤولية والموثوقية والقدرة على الإنتاج من خلال العمل الجماعي المنتظم. وفي حالة الإفراط تتصف هذه الشخصية بالعداء والغرور والقلق، بينما في حالة التفريط تتصف بالتردد وعدم الاستقرار والتشتت، والإهمال، واللامبالاة، ويظهر لديهم ميول للتقشف. وهذا النوع من الشخصيات لا يتصف بالموثوقية كونها تميل نحو التفكير والتصرف بشكل عفوي وليس بشكل منهجي ومنتظم.

د. عامل الاستقرار العاطفي: هو العامل الأساسي في تحقيق الاستقرار العاطفي أو عدم تحقيقه، فالأشخاص الذين يحافظون على هذا التوازن هم أشخاص يتسمون بالهدوء والسيطرة على دوافعهم، لكنهم يعيشون حالة عاطفية طبيعية، بحيث تنعكس على شخصياتهم الخارجية. أما عدم الاستقرار العاطفي فهو نوع من

J. M. Digman, "Personality Structure: Emergence of the Five-Factor Model", Annual Review of Psychology, 41 (1990), s. 417-440
Robert R. McCrae, Oliver P. John, "An Introduction to the Five-Factor Model and its Applications", Journal of Personality, 60/2, s. 175-215. Vassilis Saraglou, "Gençlerin Dinleri ve Kişilikleri: Belçika'da Yapılan Yeni İncelemeler", çev. Veysel Uysal, Marmara Ü. İlahiyat F. Dergisi, 19 (2000), s. 123-144; V. Saraglou, A. Munoz-Garcia, "Individual Differences in Religion and Spirituality: An Issue of Personality Traits and/or Values", Journal of the Scientific Study of Religion, 47/1 (2008), s. 83-101

أنواع التفريط، حيث تعكس صورة الشخصية الضعيفة المهزوزة. وفي حال انهيار هذا التوازن، يظهر في الشخصية حالات من القلق والاكتئاب والتوتر والضعف والغضب والجور.

هـ. عامل الانفتاح على الخبرة: هو العامل الذي يمثل الفكر والسلوك الفضولي والإبداعي. حيث يتمتع أصحاب هذه الشخصيات بروح التجديد والمغامرة ومنفتحون على تجارب وخبرات جديدة، ويتأثرون بهذا العامل لكنهم يتسمون بالشخصية القوية والحاملة لكن ضمن إطار الواقعية. وفي حالة الإفراط يظهر لدينا شخصية لا يمكن التنبؤ بها، حيث يقامرون بحياتهم من خلال تعريضها لمخاطر كبيرة. بينما في حالة التفريط تظهر من خلال محاولة الشخص الحفاظ على الاستقرار واتخاذ الإجراءات اللازمة من أجل ذلك. في حين يبدو هذا الأسلوب التقليدي في التعامل وكأنه معادٍ للتغيير.

لكن هذه السمات الشخصية كيف تنشأ وتتطور وتثبت وجودها بقوة؟ للإجابة عن هذا السؤال يتم ذكر عاملين اثنين: أولهما: الانتقال الوراثي، أما الثاني: فهو البيئة المحيطة. ونقصد بالبيئة العائلة والأصدقاء والمدرسة والتعليم والثقافة والجغرافيا والمناخ. ويعرف أن العوامل الوراثية والبيئية تلعب دوراً في تشكل الشخصية بمعدل خمسين بالمائة تقريباً. وتغير شخصية الإنسان حتى سن الثلاثين إلى حد ما، لكنها تستقر ولا يطرأ عليها تغيرات كبيرة بعد هذا السن⁽³⁾.

كما يجب التطرق إلى بعض المفاهيم مثل المزاج والطباع الشخصية ضمن هذا السياق. فالمزاج أو الطباع يشير إلى نمط الشعور لدى الإنسان، ويتعلق إلى درجة كبيرة بالجانب الوراثي للشخصية، كما يتعلق بالتركيب الكيميائية للجسم. فعلى سبيل المثال: الشخصية القلقة، والهادئة، والمرحة، والفكاهية، والمنغلقة على نفسها، والمنفصلة وما شابه ذلك من صفات كلها بمثابة محددات لمزاج الشخص. أما بالنسبة للشخصية أو السجية، فهي صفات مكتسبة وقابلة للتغيير أكثر من الصفات الوراثية. فجميع السمات الشخصية المقبولة والأخلاقية التي تتناسب مع القيم الاجتماعية هي سمات تشير إلى الشخصية الجيدة، وكل ما هو عكس ذلك يشير إلى الشخصية السيئة. فعلى سبيل المثال: صفات الاستقامة، والكذب، والصدق، والزيغ، والحسد، والتحريض، وحب الخير وما شابه ذلك كلها تعدُّ من مظاهر سجية الفرد. إذن، الشخصية تتكون من توحد المزاج وهي الصفات الوراثية، مع السجية وهي الصفات المكتسبة في آن واحد⁽⁴⁾.

K. Jang, W. C. Livesley, P. A. Vemon, "Heritability of the Big Five Personality Dimensions and Their (3) Facets: A Twin Study", Journal of Personality, 64/3 (1996), s. 577-591; Thomas Bouchard, Matt McGue, "Genetic and Environmental Influences on Human Psychological Differences", Journal of Neurobiology, 54/1 (2003), s. 4-45

Aslıhan Sayın, Selçuk Aslan, "Duygulanım Bozuklukları ile Huy, Karakter ve Kişilik İlişkisi", Türk (4) Psikiyatri Dergisi, 16/4 (2005), s. 277; Bedri Katipoğlu, "Din Psikolojisi Açısından Kişilik ve Karakter Analizi", Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, 5/23 (2012), s. 343

فالاختلاف الحاصل في الفكر أو الآراء الدينية بين منتسبي الدين الواحد أو المذهب الواحد تكون بسبب الصفات الشخصية المختلفة من جهة، والذهنيات المختلفة من جهةٍ أخرى. فعلى سبيل المثال: الصفات الشخصية المختلفة التي تطرقنا إليها أعلاه آنفاً، حيث يمكن ملاحظة بعض من هذه الصفات طاغية في جماعة دينية أو مذهبية أكثر منها في جماعة أخرى، وفي بعضها أقل من الأخرى.

٢- الذهنيات:

يعرف ماكهيل الذهنية على أنها نظام مغلق المصدر والخاص بمجتمع ما. وبفضل هذه المفاهيم المشتركة يتحول المجتمع إلى كتلة واحدة متجانسة. ووفقاً لهذا النظام تتكون نظرة الأفراد للأشياء؛ لذلك، يتشكل سلوك الفرد بما يتناسب مع هذه المفاهيم^(٥)، ومن هذه الناحية نجد أن الذهنية هي من تشكل التركيبة الحيوية والديناميكية للمجتمع، وعناصر هذه التركيبة متأصلة في أفراد المجتمع ككل على حدة. وهكذا تلعب الذهنية دوراً في توجيه أفكار وإبداعات الأفراد خاصةً والمجتمع عامةً، ويتم تحديد المتطلبات والمشكلات والمخاوف وفقاً للذهنية^(٦).

وبالنسبة إلى تجذر الذهنية في الأشخاص يمكن تصويرها على الشكل الآتي: نستشق الذهنية كما نستشق ذرات الهواء بغض النظر عن مصدرها. والأفكار التي نلقاها بسبب تأثيرات البيئة المحيطة تسهم في الحفاظ على استمراريتها، وتتمكن من الفرد بشكل قوي، وتستحوذ على أفكاره وأحاديثه اليومية. وحتى الطفل عندما يولد يبدأ يكتسب ويتشرب السلوك والأفكار السائدة في محيطه بتمامها^(٧)، ولكي يتم تعريف الذهنية على أنها منظومة التلقينات التي تسرب إلى الوعي واللاوعي لدى الفرد، أو أنها «النظرة إلى العالم»، يجب أولاً أن تتحول إلى مجموعة من السلوكيات والقوانين السلوكية؛ فالذهنية لا تعني المضمون أو المعتقد فحسب^(٨). وفي هذا السياق قد يتوجب علينا التأكيد على الفرق بين الذهنية والإيديولوجيا. فالذهنية أكثر عمقاً من الإيديولوجيا، حيث إن تشكيلها يحتاج إلى وقت أطول، وتتركز في اللاشعور، ثم توجه الأفراد نحو السلوك القائم على الحدس. وهذه هي النقطة المهمة التي تميز الأيديولوجية عن الذهنية. فالأيديولوجية بنية تتعلق بالشعور، بينما تتعلق الذهنية باللاشعور^(٩).

(٥) Alex Mucchielli, Zihniyetler, çev. Ahmet Kotil, İstanbul, 1991, s. 7.

(٦) Gaston Bouthoul, Zihniyetler: Kişi ve Toplum Arasında Zihin Yapısına Dair Psikososyolojik Bir İnceleme, çev. Selmin Evrim, İstanbul, 1975, s. 5.

(٧) T. Suranyi-Unger'den alıntı olarak bkz. Sabri Ülgener, Zihniyet, Aydınlık ve İzim'ler, Ankara, 1983, s. (٧).

(٨) Ülgener, a.g.e., s. 20, 24-5.

(٩) Sefer Yavuz, "Zihniyet ve Din", [Niyazi Akyüz, İhsan Çapcıoğlu (ed.), Din Sosyolojisi El Kitabı, Ankara, 2012] içinde, s. 590.

كما صنف بوتول كل هذه التعاريف والتقييمات على أنها من «سمات الذهنية» باعتبارها مصدراً مشتركاً لأفكار المجتمع، وأنها بمثابة الرابط القوي الذي يربط الفرد بجماعته. فالذهنية التي تعدُّ أهم عناصر الهوية الشخصية للفرد؛ تعكس ملخص الحياة الاجتماعية التي تلمصها، وإذا أردنا أن نعرفها من وجهة نظر الفيلسوف إيمانويل فبهي الشكل البديهي لمعلوماتنا. ولم تكتفِ الذهنية بأن تنعكس على مواقفنا وسلوكنا، بل تؤدي إلى انعكاسات وردّات فعل بشروط معينة^(١٠). وحتى نتمكن من فهم ذهنية ما وتوضيحها، هناك بعض العناصر التي يجب اتباعها، أي أن الذهنية لا تكشف إلاً من خلالها، مثل المبادئ الأخلاقية، والعادات والتقاليد، والقواعد الحقوقية، ورغبات المجتمع، كما تعتبر القوانين التي تم وضعها من قبل المجتمع، والاحتكاك مع الأفراد والمجتمعات، والأقوال المأثورة، والذكريات والسير الذاتية بمثابة المعايير الأكثر موثوقية لاستخدامها في تحليل الذهنية^(١١).

وكما ترون، تتضح الذهنية عندما تتقاطع الظروف الاجتماعية مع عالم الذهن المعرفي. وهنا يتدخل عدد من العوامل المتغيرة مثل اللغة والعلاقات الاقتصادية والدينية والسياسية والاجتماعية. ويتم الفصل بين الذهنية وهذه العوامل من حيث السبب والنتيجة^(١٢). ولذلك فليس من الصعب تحديد العوامل الأكثر تأثيراً، التي تعد سبباً أكثر منها نتيجة، في تشكل الذهنيات. فعلى سبيل المثال: اللغة، هي واحدة من هذه العوامل الأكثر تأثيراً على تفكير الإنسان ومواقفه بشكلٍ عجيب. بالطبع يقصد هنا اللغة الأم، كما تؤثر بنية الجمل النحوية الخاصة بهذه اللغة على أفكار وشخصيات الأفراد، وبالتالي تؤثر على الثقافات والذهنيات^(١٣). وبالمقارنة مع هذه النظرية، أظهرت الدراسات أن اليابانيين والصينيين والكوريين هم أكثر من تنطبق عليهم هذه النظرية، بينما يميل شعوب شرق آسيا نحو الشخصية الشمولية، وشعوب غرب أوروبا نحو الشخصية التحليلية^(١٤).

كما بحث «ماكهيل» في التأثيرات الجغرافية ضمن هذا السياق، حيث أجرى التجربة الأولى على القرويين، ووجد أن الفلاح الذي يعتني بالحقول والأرض والمزرعة والحيوانات التي يمتلكها يتميز بشخصية تقليدية تحترم النظام وتبحث عن الاستقرار. كما أن المعلومات التي حصل عليها هي مجرد معلومات عملية ولمموسة على أرض الواقع، وهذه المعلومات تستند إلى الملاحظة أكثر من استنادها إلى النظريات والاستدلالات. كما يؤمن القروي بالعمل الفردي بشدة ويهتم بتنظيم عمله بمفرده^(١٥). بينما ذهنية وطريقة التفكير لدى سكان مناطق

(١٠) Bouthoul, Zihniyetler, s. 21-2.

(١١) Ülgener, Zihniyet, Aydınlar ve İzm'ler, s. 23.

(١٢) Mustafa Macit, "Çalışmayla İlgili Tutumlar, Zihniyet ve Din", EKEV Akademi Dergisi, 9/23 (2005),

(١٣) Ülgener, a.g.e., s. 21.

(١٤) Per Durst-Anderson, "Language, Cognition and Mentality", [Per Durst-Anderson, Elsebeth F. Lange (ed.),

Mentality and Thought: North, South, East and West, Copenhagen, 2010] içinde, s. 36-8.

(١٥) Durst-Anderson, a.g.e., s. 35.

Mucchielli, Zihniyetler, s. 34.

الغابات الاستوائية ستكون مختلفة تماماً. وعلى ما يبدو أن ظروف المعيشة سهلة في تلك المنطقة بحيث تتوفر البيئة المناسبة التي تسهم في توفير الغذاء بشكل دائم، ولكن كثيراً ما يكون أفق الحياة مغلقة أمامهم دائماً. إذ لا جدوى من مقاومة طبيعة تلك الغابة التي تحيط بهم من كل جانب، لأن هذه الجهود ستذهب سدى أمام سرعة انتشار الغابات وغازارة الأمطار والفيضانات. ويعتقد ماكهيل، أن هذا المناخ يشكل أساس الذهنية التي تؤمن بالقدر، وتظهر من خلال بعض السلوكيات مثل القبول بالأمر الواقع والنأي بالنفس والتوكل^(١٦).

وكما صور «كونوك» الشخصية الصحراوية التي تعكس الشخصية الاجتماعية للقبائل العربية السلفية التي تقطن منطقة نجد، وبذلك يكون قد قام بتصوير الذهنية التي يتصفون بها. فهل النظريات والفلسفات وسهولة تخطي الحد الفاصل بين الموت والحياة، لا تجدي نفعاً أمام حقيقة الصحراء؟ أليس إيجاد الحلول العملية واتخاذ الاجراءات اللازمة للحماية من المخاطر القاتلة أولى وأكثر أهمية؟ فبقاء الماء ووضوح الاتجاه هو ما يهم الشخصية العربية، وأما الأشياء الأخرى ليست مهمة جداً^(١٧). وأثار «وات» موضوعاً عن الثقافة البدوية القبلية التي ولد من رحمها الخوارج، حيث تحدث عن تأثير الذهنية الجماعية دون الفردية داخل مجتمعات الخوارج. كما تم نقاش العديد من المسائل الدينية ضمن إطار المنطق القبلي البسيط من خلال استخدام تعبيرات خاصة بالجماعة والمجموعة من منظور ضيق. حيث يصف الخوارج الجماعات الأخرى بالكفار والمشركين وأهل النار، بينما هم فقط المسلمون المؤمنون الناجون الفائزون بالجنة^(١٨).

٣- علاقة الذهنية بالمدرسة الدينية والمذهب:

في الواقع، لقد تم الدخول إلى الموضوع من خلال الأمثلة المذكورة أعلاه، فالشخص الذي لم يقتنع بأي فكر أو سلوك مغاير، قد يكون يتبع للذهنية التي توجه أفكاره وسلوكه، بحيث يجد السعادة والراحة والحماسة والتركيز على الهدف من خلالها. كما ننظر إلى البيئة المحيطة بنا من خلال هذه الذهنية، كما تلعب دوراً في تحديد علاقاتنا مع الناس، باختصار؛ إنها تترك أثراً في كل مجال من مجالات الحياة، حيث يعتبر الدين إحدى هذه المجالات فما هي المعايير التي نحكم على النصوص من خلالها؟، وما هو المنظور الذي ننظر إلى المراجع من خلاله؟، وعند قراءة الأحداث التاريخية فأى منهج نتبع؟، وكيف يمكننا التوفيق بين القديم والحديث؟ هذه الأسئلة وما شابهها، هي أسئلة حساسة للغاية، حيث تشكل أساس منهجية تأويل الوقائع وفهم المسائل الدينية من وجهة نظر الدين، والذهنية هي ما تحدد ذلك غالباً. وبما أن الذهنية التي تسمى بالنظام المصدري، تلعب دوراً رئيساً في تحليل الأخبار، وتؤثر على عملية التفكير باستمرار^(١٩). وبالرغم من الرجوع إلى نفس النصوص

(١٦) Mucchielli, a.g.e., s. 48-50.

(١٧) Yahya Konuk, Cihadın Mahrem Hikayesi, İstanbul, 2007, s. 236.

(١٨) Montgomery Watt, İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri, İstanbul, 1998, s. 42-3.

(١٩) Mucchielli, Zihniyetler, s. 21.

والأحداث التاريخية والمراجع والعلماء، إلا أنه يتم التوصل إلى نتائج متفاوتة، وهذه العملية تعد بطريقة أو بأخرى نتيجة طبيعية لاختلاف المذاهب.

كما يسهم ما يسمى بروح الزمان والمكان في عملية تشكل المذهبية من خلال الجغرافيا واللغة والأشخاص بمختلف شخصياتهم والتقاليد والقيم والدين والثقافة وغيرها. وبناء عليه يعد مجموع العناصر المتغيرة التي تؤثر على المذهبية، وتتأثر بها من خلال هذه العملية. وتسهم القيم العصرية والميول العالمية في هذه العملية أيضاً، وبالتالي تظهر أشكال مختلفة للمذهبية التي لا تقتصر على مجتمع معين، حيث تعبر عنها المجتمعات بطريقة الخاصة^(٢٠). فالذهبية الرابعة^(٢١) التي وضعها آيدن استناداً إلى مصادر علمية تشير إلى أنماط المذهبية التي تظهر لدى الفرد أو المجتمع، ومنها المذهبية الروحانية/ الحدسية. فهي شكل من أشكال المفاهيم التي لا تستند إلى الإدراك العقلي والمادي فقط. وهذا لا يعني أنها لا تلجأ إلى العقل والمحسوسات أبداً، وإنما تتجاوزهما. ووفقاً لهذا، تتمتع الكائنات ببنية سرية، فالوقائع لا ينظر إليها على أنها مجرد سبب ونتيجة، كما يتم فهم هذا الموضوع من خلال المضمون والحدس. أما الشكل الثاني من أشكال المذهبية فهي التجريبية/ الحسية، فهي نظرة مبنية على التجربة، وشكل من أشكال النهج العملي الملموس على أرض الواقع، والتجريبية أي مبنية على التجربة. أما الشكل الثالث فهو المذهبية العقلية، فهذه المذهبية تؤمن بإمكانية فهم هذا الكون من خلال العقل البحت، فالعملية التجريبية التي تلجأ إليها ليست مجرد تجربة فحسب بل هي عملية ذهنية تخيلية. ولهذا السبب عرفت بشكلها النظري. فتتصف المذهبية العقلية بأنها أكثر مركزية. وبناءً عليها تتشكل جميع المؤسسات وفي مقدمتها السلطة، وشكل المجتمع، والقوانين.

حيث أشار آيدن إلى أن المذهبية الحدسية تميل نحو الدين، والحسية منها تميل نحو التقنيات، أما العقلية فتتميل نحو العلم^(٢٢). وإذا أردنا التحدث عن المجتمعات الإسلامية، فيمكن القول: إن المناهج الصوفية والإشراقية والباطنية قد نشأت وتطورت بسبب تأثير المذهبية الحدسية، كما نشأ مجموعة من العلماء أمثال أبي بكر الرازي وابن سينا والبيروني والخوارزمي بسبب تأثرهم بالمذهبية الحسية، هذه من جهة، ومن جهة أخرى برزت التقاليد الإسلامية العلمية متمثلة بعلماء مرتبطين بالمذهبية العقلية، فبالإضافة إلى الفلسفة الإسلامية المشائية؛ نشأ مذهب المعتزلة، والمدارس الكلامية، والمذهب الحنفي، بسبب تأثيرات المذهبية العقلية.

الشكل الرابع من أشكال المذهبية هي المذهبية التقليدية التي تؤمن بوجود علم من العلوم ذي الحقيقة المطلقة، وإمكانية قياس صحة جميع العلوم الأخرى من خلال هذا العلم، وفي حال عدم توافق أي نوع من

Mustafa Aydın, "Zihniyet Sorunu: Mahiyeti, Oluşumu, Türleri ve Günümüzdeki Bazı Problemleri", (٢٠) Tezkire, 11/2 (Aralık 1997), s. 97

.Aydın, a.g.e., s. 107-111 (٢١)

.Aydın, a.g.e., s. 108 (٢٢)

أنواع العلوم مع هذا العلم المحوري كمرجع؛ عندئذ لا يمكن تصنيفه كعلم صحيح وسليم. فالماركسية التي تقوم بحصر العلوم الأخرى ضمن إطار شكل من أشكال العلوم السياسية، وكذلك العلموية التي تحصرها ضمن إطار الفلسفة الوضعية المنطقية، كلاهما تمثلان الذهنية التقليدية ضمن مجالي العلم والسياسة^(٢٣). إن أهل الحديث/ السلفية الذين يعتبرون نصوص الآيات والأحاديث، بالإضافة إلى الأجيال الثلاثة الأولى من المسلمين على مدى التاريخ الإسلامي السلف الصالح) بمثابة المصدر الرئيس للعلوم الدينية، ويرفضون الأجوبة الدينية التي قدمتها مدرستا علم الكلام وأهل الرأي فيما يخص المسائل الدينية بما يتناسب مع التطورات والتغيرات بناءً على القياس والاجتهاد، فإنهم أي أهل الحديث/ السلفية يمثلون الذهنية التقليدية في الإسلام. وبالتأكيد لا يمكن القول: إن كل فئة من هذه الفئات مستقلة وبمعزل عن الأخرى بشكل تام. بل على العكس من ذلك، فالعلاقة فيما بينهم متداخلة. إذ يمكننا ملاحظة شيء من العقل في الذهنية الحدسية، كما نجد شيئاً من الروحانية في الذهنية العقلية. كما نرى أن الطريقة التجريبية ليست خاصة بالذهنيات التي تطورت فيما بعد، وأن المجتمعات البدائية استفادت من هذه الطريقة أيضاً^(٢٤).

من جانب آخر، فعندما ننظر إلى العلاقة بين تشكل هذه الذهنيات والظروف المتغيرة للمجتمعات، سنلاحظ مدى زيف تحديد هذه الفئات بأصناف وأشكال معينة. فمثلاً برزت الذهنية العقلية في العصر الحديث بحلة جديدة سميت بالذهنية المعاصرة، ولكي تثبت وجودها لجأت إلى تقسيم الذهنية بينها وبين الطرف المغاير إلى قسمين لا ثالث لهما، واعتبرت الذهنية التقليدية طرفاً مغايراً لها. وحتى إنه يتم تقييم مظاهر ما بعد الحداثة ضمن إطار الذهنية المعاصرة. والنقطة التي تميز الذهنية المعاصرة عن الذهنية العقلية التي انبثقت عنها أنها تهتم بمقدار ما يوفره هذا الفكر المعاصر من نفوذ وقوة للإنسان أكثر من اهتمامها بكونه حقيقياً أم لا^(٢٥). كما أدى شكل العلاقة التي تربط الذهنيات بالمجموعات والمدارس الفكرية والمذاهب إلى بروز أخطاء منهجية في الأبحاث العلمية المتعلقة بتاريخ المذاهب الإسلامية من حين إلى آخر. ونعتقد بأن حل هذه المشكلة ليس أمراً صعباً بعد أن قدمنا التوضيحات اللازمة. أولاً يجب علينا أن نبين بأن المذهب لا يمكن أن يكون مثله مثل الذهنية، أي أنه لا يمكن أن يكون هناك ذهنية سنية أو شيعية أو سلفية أو ذهنية الخوارج. كما أن اعتبار المذهب بأنه منبثق عن ذهنية خاصة أو أنه جزء منها، يعني حصر المذهب ضمن إطار محدد. لكن كما بينا أعلاه، أنه بإمكاننا وبكل سهولة تصنيف الجماعات والمذاهب الإسلامية ضمن الفئات الذهنية الرئيسية المتعلقة بمجال العلوم ومصادرها، وفقاً لقرب كل واحدة منها من هذه الفئات. وأطروحتنا هذه لم تعتبر المذاهب السنية والشيعية والمذاهب الفكرية الأخرى كذهنية بحد ذاتها بسبب عدم توحيد هذه التشكيلات الفكرية من خلال ذهنية مشتركة جامعة منذ البداية وإلى يومنا هذا.

(٢٣) Aydın, a.g.e., s. 110-1

(٢٤) Aydın, a.g.e., s. 111

(٢٥) Aydın, a.g.e., s. 112-3

على العكس، تتأثر هذه البنى الاجتماعية الدينية أحياناً بذهنيات مختلفة، حيث تستطيع إبراز نفسها بأشكال مختلفة مادياً أو معنوياً دون أن تفقد موروثها الفكري المنبثق عن الجماعة أو المذهب. فمن خلال الأمثلة سيصبح فهم الموضوع سهلاً للغاية. على سبيل المثال، فقد تشكل في بنية المذهب الشيعي الذي نشأ وتطور في بيئة اجتماعية وثقافية متأثرة بالذهنية الروحانية/الحدسية، مجموعة من الفروع مثل الأصولية التي تأثرت بالذهنية العقلية، والأخبارية التي تأثرت بالذهنية التقليدية، ونشأ فيها بعد الشيخية رداً على من قبلها، بحجة «العودة إلى الجذور» التي تمثل الذهنية الروحانية/الحدسية بكل معنى الكلمة. ويمكننا أن نأتي بمثال كالتالي: ظهرت الذهنية الروحانية/الحدسية في الإسلام لأول مرة ضمن الجماعات الصوفية، وبعد نشأة المذهب الشيعي أصبحت موجهة ومحددة، لكنها أخذت شكلاً متطرفاً لدى بعض الجماعات الشيعية، ومهدت للفكر الباطني. وتشكلت جمعية «إخوان الصفا» على يد شخصيات يحملون الذهنية التجريبية/الحسية والعقلية المرتبطة بالفكر الباطني، ومنها توطدت العلاقة بين الباطنية والفلسفة، وهكذا مهدت الذهنية العقلية لظهور الفكر الإشراقي أو قامت بتغذيته على الأقل بين الفلاسفة الكبار الذين يمثلون الفكر الإسلامي.

وأخيراً، فإن هذا المثال سيجعل من الموضوع أكثر وضوحاً: فمثلاً في مطلع القرن العشرين نشأ تياران مختلفان ينتسبان لأحد المذاهب السنية ألا وهو المذهب الحنفي الذي يعد هو الآخر من منتجات الذهنية العقلية، وفكر التجديد التتري الذي تأثر بالذهنية العقلية بل تخطى ذلك من خلال تأثره بالذهنية المعاصرة، في حين لم تسلم المدارس المنسوبة للمذهب الحنفي التي ظهرت تقريباً في الوقت ذاته في شبه القارة الهندية نتيجة الانحرافات الفكرية، مثل مدارس ديوبندية التي تأثرت بالذهنية التقليدية، ومدارس بريلوية التي تأثرت بالذهنية الروحانية/الحدسية. كما ترون، فإن الذهنيات لم تكن بدورها المؤثر في نشأة المذاهب والجماعات الدينية، بل تضيء ألواناً فكرية وعقدية مختلفة على الجماعات والمذاهب التي في مرحلة التطور. وبهذه الطريقة تكون قد مهدت الطريق أمام ولادة مجموعات فرعية جديدة أو الانشقاقات عن البنية الرئيسية أحياناً.

٤- الأسباب التي تمهد لنشأة المذاهب:

في فترة نزول القرآن الكريم ورسول الله ﷺ لا يزال على قيد الحياة كانت تحل المسائل الدينية المتعلقة بالعقيدة والحياة اليومية بكل يسر وسهولة، ولم تبلغ هذه المسائل درجة الاختلاف. لكن فيما بعد تغيرت هذه الحالة، وكثرت المسائل الخلافية لأسباب طبيعية واجتماعية وسياسية ودينية عديدة، ومع الزمن تحولت بعض هذه المسائل إلى شكل من أشكال التفرقة وسببت شرخاً اجتماعياً كبيراً بعد أن أخذت طابعاً دينياً، لأن مصادر التشريع الرئيسة القرآن والسنة باتت محدودة وغير كافية كمصدر للفتاوى والأحكام في التعامل مع المسائل الجديدة التي تظهر باستمرار. لكنهم من خلال بعض الطرق مثل التأويل والقياس والرأي والاجتهاد كانوا

يحافظون على خصوصية القرآن والسنة كمصادر رئيسة للتشريع فهذه الطرق التي تستند إلى عقل الإنسان كانت موجودة في عهد النبي عليه الصلاة والسلام على نطاق ضيق^(٢٦)، ولكن في الفترات اللاحقة توسع نطاق استخدامها وأصبحت ضرورة لا بد منها، فالفروقات التي نتجت عن ذلك أخذت شكلاً مؤسسياً منظماً ما أسهم في نشأة المذاهب.

وعندما يتم التدقيق في المراحل التاريخية التي تشكلت من خلالها هذه المذاهب، نجد أنها لا تسير على خط واحد، بل هناك أسباب كثيرة. ولذلك فإن حصر سبب نشأة المذاهب بشخص معين أو حادثة معينة يعتبر طريقة اختزالية بامتياز كما يحصل في مصادرنا الكلاسيكية بشكل عام. وحتى يتم تحقيق نتائج صحيحة وشاملة، يجب معرفة ودراسة وفهم جميع العناصر المؤثرة في هذه المرحلة سواء كانت مباشرة أو غير مباشرة. ومن الأفضل تحليل هذه العناصر ضمن إطار عاملين مختلفين وهما عامل علم النفس الاجتماعي وعلم الاجتماع السياسي^(٢٧).

فعوامل علم النفس الاجتماعي ترتبط بالإنسان وطريقة الفهم لديه، لأن طريقة فهم الدين والمذاهب تختلف من شخص لآخر، كما أن نشأة المذاهب واستمرارها ترتبط بوجود الإنسان، حيث يلعب الأفراد والمجتمعات دوراً محورياً في هذه العملية^(٢٨). وفي هذا السياق، يجب أولاً دراسة عامل الخصوصية لدى الإنسان، كما بحثنا في هذا الموضوع أعلاه على نطاق واسع من خلال موضوع الذهنيات والشخصيات. أما العامل الثاني فهو موضوع طبيعة النصوص، وما يقصد بالنصوص هو آيات القرآن الكريم والأحاديث النبوية الشريفة، فالنصوص هي ألفاظ ومتون ليست على نسق واحد، بل تتصف بصفات عديدة حيث يتم تصنيفها إلى فئات مختلفة مثل الصحيح والضعيف، الأحاد والمتواتر، المحكم والمتشابه، الخاص والعام، المجمع والمفسر والمبين، الحقيقة والمجاز، الناسخ والمنسوخ، المطلق والمقيد، الخفي والجلي. فاللجوء إلى النصوص كما هي، على أنها المرجعية؛ تمهد لظهور المعتقدات والأفكار والأحكام والفتاوى المختلفة من خلال التنوع الفكري الذي يؤدي إلى الاختلاف. فكثير من الآيات القرآنية تدعو الإنسان إلى استعمال العقل^(٢٩). وكثيراً ما يتكرر في القرآن الكريم المصطلحات التي تشير إلى مظاهر استعمال العقل الدالة على حرية الرأي مثل: التفكير والتعقل والتذكر والتدبر والتفقه. فالإنسان الذي يستعمل عقله لا بد أن يصل إلى نتائج مختلفة. فعلى سبيل المثال، الآيات القرآنية المتعلقة بإرادة الإنسان والقدر، هناك من يستنتج منها أن الإنسان مسيرٌ في أفعاله، وآخرون يستنتجون بأنه مخيرٌ، وهذه

(٢٦) أبو داود، العقديّة، ١٢.

(٢٧) Ömer Faruk Teber, "Mezheplerin Ortaya Çıkış Nedenleri", [M. A. Büyükkara (ed.), İslam Mezhepleri (٢٧)

.Tarih, Eskişehir, 2010] içinde, s. 27-8

(٢٨) Teber, a.g.e., s. 28-9

(٢٩) سورة الملك، ١٠ / ٦٧.

تعتبر نتيجة بديهية لتنوع طبيعة النصوص وطرق استعمال العقل. ومن جهةٍ أخرى، فالمعتقدات والأفكار التي تشكلت خارج إطار النصوص لأسباب مختلفة تم تأييدها بالنصوص من خلال الرجوع إلى المراجع الدينية، وهكذا، فإن الاختلافات التي لم تنتج عن النصوص هي الأخرى نسبت إليها بسبب طبيعة هذه النصوص، وهذا هو البعد الآخر للموضوع ذاته.

وعندما يتعلق الأمر بالإنسان كونه الكائن الحي الذي يتمتع بالعقل والإرادة، نجد أن الاختلافات والفروقات هما اختبار إلهي، لأن هذه الفروقات والاختلافات في وجهات النظر هي جزء من فطرة الإنسان، وبعبارة أخرى، فالاختلاف قانون من قوانين هذا الكون وجزء من سنة الله^(٣٠). وكما جاء في الآية الكريمة ﴿لَوْ يَشَاءُ اللَّهُ لَهْدَى النَّاسَ جَمِيعًا﴾ [الأنعام: ١٤٩]، وأيضاً ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ [المائدة: ٤٨]، لكنه لم يرد ذلك، لأنها اختبار من الله لهم، وفي آية أخرى ﴿وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾ [هود]، وفي الآية التالية: ﴿إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ﴾ [هود: ١١٩]، يبين الله تعالى أن الذين ينالون رحمة الله لا يختلفون فيما بينهم، وأنهم يعيشون في جو من الوحدة والألفة، ويقول تعالى في آخر الآية ﴿وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ﴾ وعبارة ﴿وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ﴾ يتم تفسيرها بشكل عام بمعنى أن الله خلق البشرية لكي يختلفوا^(٣١). ولكي تتحقق الاتفاقات في الدنيا دار الاختبار، يجب أن يكون هناك اختلافات أولاً. فهؤلاء الذين يفكرون من خلال وجهة نظر معينة، ولا يختلفون فكراً، ويسيرون على نسق فكري واحد، لا يمكن أن يكونوا بشراً أصلاً، لأن هذه الصفات هي من صفات الملائكة فقط كما يقال، فمن خلال التفسير الكلامي لهذه الآيات نستنتج أن الاختلافات والفروقات هي وسيلة من وسائل اختبار الناس. فمن امثل للآية الكريمة ﴿وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا﴾ [آل عمران: ١٠٣]، فقد نجا من الاختبار.

أما العامل الثالث من عوامل علم النفس الاجتماعي فهو عملية تأثر الإسلام والمسلمين بالأديان والثقافات والحضارات المختلفة وتأثيرهم فيها^(٣٢). فبعد وفاة النبي محمد ﷺ بفترة وجيزة توسعت حدود الدولة الإسلامية من المحيط الأطلنطي غرباً وصولاً إلى الهند والصين شرقاً بفضل الفتوحات الإسلامية، حيث احتك المسلمون مع اليهود والنصارى في شمال شبه الجزيرة العربية وجنوبها، كما تم بناء العلاقات مع العراق وإيران والمذاهب والأديان الشرقية القديمة. فعلى سبيل المثال: من هنا جاءت التأثيرات الغنوسية بشكل عام، فعملية اعتناق الإسلام من قبل الترك والهنود والفرس وشعوب ميزوبوتاميا والأناضول ومصر وإفريقيا ودخولهم في

(٣٠) Bekir Topaloğlu, Kalam İlimi, İstanbul, 1988, s. 160

(٣١) Topaloğlu, Kalam İlimi, s. 160-1; Ahmet Saim Kılavuz, "Dini Açıdan Mezhepleşme ve Gruplaşma", (٣١)

[H. Hökeleki, V. Bilgin (ed.), Kur'an ve Toplumsal Bütünleşme, Bursa, 2015] içinde, s. 221-2

(٣٢) Teber, "Mezheplerin Ortaya Çıkış Nedenleri", s. 30-1

الإسلام أفواجاً، أدت إلى تنوع الثقافات والذهنيات تلقائياً. فبالإضافة إلى العلاقات التجارية وحسن الجوار، أصبح لا بد من إقامة علاقات متبادلة في المجال العلمي والفكري أيضاً، ومن جانب آخر تأثر المسلمين فكرياً بشكل أو بآخر بالتيارات الفلسفية القديمة الشرقية منها والغربية ولا سيما في العصر العباسي من خلال أنشطة الترجمة وهذا التطور سوف يؤدي إلى انقسامات داخلية عميقة فيما يخص المسائل الخلافية. وإلى جانب الحضارات والثقافات المتقدمة، نجد أن الثقافة البدوية البسيطة أيضاً قد تركت بصمتها على الإسلام. وعند تقييم المجموعات الأولى للخوارج، نجد أن منطق الإقصاء والتفوق على الذات قد ظهر على الواجهة، بسبب البنية المتجانسة للقبيلة البدوية بعكس الثقافة الحضرية غير المتجانسة التي تتميز بسياسة الاحتواء.

لا شك ولا ريب أن توضيح العوامل المتعلقة بعلم الاجتماع السياسي الذي يعد بمثابة الإطار الرئيسي الثاني، أسهل من غيره. فبدءاً من الجدل حول موضوع الخلافة التي أعقبت وفاة رسول الله ﷺ، بالإضافة إلى الفتن في عهد عثمان وصولاً إلى الحروب الأهلية بين المسلمين في عدد من المعارك مثل الجمل وصفين ونهروان منذ سنة ٣٦ للهجرة فصاعداً، هي ليست مجرد وقائع سياسية فحسب، بل أحدثت تصدعات عميقة في طريقة التفكير لدى المسلمين. فما هو المعيار الرئيس لاختيار خليفة رسول الله؟ هل قام الرسول بتعيين خليفة له عندما كان على قيد الحياة؟ أم أنه ترك الأمر لاختيار الناس؟ وما هو مصير القاتل والمقتول خلال هذه الحروب في الدنيا والآخرة؟ وباعتبار أن جريمة القتل بغير حق كبيرة من الكبائر، هل يحكم على مرتكبيها بالكفر والخلود في نار جهنم كما ورد في بعض الآيات والأحاديث؟ ما هو الإيمان والإسلام؟ هل يزيد الإيمان وينقص وفقاً للطاعة والمعصية؟ وهل ينقص إلى أن ينفد تماماً؟ هل قام كل من القاتل والمقتول بفعلته هذه بإرادته وقوته، أم أنه أدى المهمة الموكلة إليه كونها تقدير إلهي؟ فيمكننا الإكثار من عدد هذه الأسئلة. كما نجد، فإن الوقائع التي جرت في العصر الإسلامي الأول من تطورات سياسية ومصالحات وحروب ومبايعات وتعيينات وعزل، ومظاهرات، واعتقالات، وملاحقات، وما شابه ذلك من أحداث مهدت لبروز المذاهب الأولى مثل الخوارج والشيعية والمعتزلة والمرجئة. كما تلعب التطورات المشابهة على الصعيد الاجتماعي والسياسي دوراً في تشكل مذاهب أخرى في الفترات اللاحقة مثل الدرزية، والأيزيدية، والبابية، والبهائية، والأحمدية.

٥- المراحل الاجتماعية لتشكيل المذاهب:

عندما تجتمع كل الأسباب المذكورة أعلاه معاً، هل تُسهم هذه الشروط في نشأة المذاهب بشكل مفاجئ؟ في الواقع، هناك مذاهب عديدة تدعي بأنها موجودة منذ صدر الإسلام، وأنها تشكل جسمه الرئيس وواجهته الحقيقية دون أن تأخذ هذه الشروط بعين الاعتبار. هذا يعني أن المذاهب الأخرى قد انحرفت عن المسار الصحيح. كما أن وصف كل مذهب نفسه بالفرقة الناجية يعدُّ سبباً من هذه الأسباب. بالطبع، الحقيقة ليست

هكذا. ورداً على ذلك، يجب أن نبين أن هذه الشروط لا تؤدي إلى تشكل هذه المذاهب بشكل مفاجئ. فهذا الأمر يتطلب مراحل طويلة الأمد بالإضافة إلى شروط أخرى لكي يتحقق تشكل المذاهب في البداية على شكل مجموعات صغيرة. فما هي هذه الأشكال؟ وكيف يتحقق الانفصال في بداية الأمر، وكيف تسهم التطورات التي تعقب هذا الانفصال في توفير الشروط اللازمة لتشكيل المذاهب؟

النشأة: فمن وجهة نظر «ميشيل» الذي بيّن الموضوع من خلال المسيحية، فإن أول علامات تشكل جماعة دينية هو بروز الميول، فالمجموعة التي تتشكل داخل الجسم الرئيسي تحاول وبإصرار إبراز الوجه الآخر للأخلاق^(٣٣)، والطقوس الدينية، أو العقيدة الأرثوذكسية من خلال ما لم يتحقق حتى ذلك الوقت. كما ينظر هودجسون إلى الحدث من منظور نشأة الأديان، حيث يطلق اسم «العمل / الحدث» الخلاق على هذه المرحلة التي يعتبرها بمثابة أولى حالات التسارع الثلاث. كما يعتبر الانفتاح لعملية الكشف والإلهام، واكتشاف قيم جديدة وتطوير دستور وطرق الإدارة، بمثابة «القوة الدافعة الأولى»^(٣٤). أما حسب وجهة نظر واتش، فإنه يعتبر ما يجري في هذه المرحلة احتجاجاً عنيفاً «وتظهر هذه الاحتجاجات ضمن مجالات العقيدة والعبادة والأمور التنظيمية»^(٣٥). وصنف عالم الاجتماع بيلكيسيفين الاحتجاجات على البنية الرئيسية للمذهب إلى أربعة أقسام وهي: الاحتجاج على الانحراف الموجود في نظرية الدين. الاحتجاج على أشكال ممارسة الطقوس والعبادة. الاحتجاج على الأخلاقيات والمبادئ الدينية. والاحتجاج في المجالات التنظيمية^(٣٦). لكن في بعض الأحيان يكون الشخص المؤسس بذاته هو من يقحم المجتمع والتيارات الفكرية في هذه الأمور^(٣٧)، أي يقوم القائد بتبني القيم والمبادئ الجديدة وبتزعم المحتجين من خلال الشخصية الكاريزمية. كما أن إيجاد القيم عادة ما يتطلب الدهاء والعبقرية. وعموماً الأشخاص الذين عاشوا في هذه الظروف؛ عندما يسردون قصة حياتهم يركزون على المراحل الصعبة التي مروا بها قبل اتخاذهم القرارات الحاسمة، بعد أن يكون قد انقطعت بهم السبل^(٣٨).

مرحلة التشكل والتنشئة الاجتماعية: فالحالة الثانية من حالات التسارع الثلاث كما وضحتها «هودجسون» هي الارتباط بالمجموعة الناتج عن الحدث الخلاق. أي أنه يتم اعتبار الحدث الخلاق مرجعاً وقاعدة انطلاق في كل المجالات بحيث تتحرك من خلالها كتلة اجتماعية ما، يجمعها شعور مشترك. فتحول

Aime Michel, "Mezheplerin Psiko Sosyal Yapısı", [Mehmet Aydın (çev. ed.), Din Fenomeni, Konya, (٣٣) içinde, s. 69

.M. G. S. Hodgson, İslam'ın Serüveni, çev. İzzet Akyol, İstanbul, 1993, I, s. 11 (٣٤)

.Joachim Wach, Sociology of Religion, Chicago, 1958, s. 186-193 (٣٥)

.Amiran Kurtkan Bilgiseven, Din Sosyolojisi, İstanbul, 1985, s.278-9 (٣٦)

Michel, "Mezheplerin Psiko Sosyal Yapısı", s.70; Adem Efe, Dini Gruplar Sosyolojisi, İstanbul, 2013, (٣٧) s. 47-8

.Bouthoul, Zihniyetler, s. 80 (٣٨)

«الاستسلام» لهذا الحدث الخلاق إلى «الانتساب»^(٣٩). واليوم يتم التعبير عن الانتساب من خلال سلوكيات رمزية. كما تعتبر مراسم الانتساب إلى المجموعة، وطريقة الشهادة والقسم المشتركة فيما بينهم، وأشكال العبادات الجماعية أو طريقة فرض الأتوات والضرائب والطرز المعين من الألبسة من ضمن هذه السلوكيات. وعموماً يتم تغذية الشعور بالانتماء لدى المنتسبين بأنهم يحملون على عاتقهم مهمة خاصة^(٤٠). ونظراً لطبيعة التحزب، يشعر المنتسبون بالولاء والتعاطف تجاه المجموعة التي ينتسبون إليها، بينما يشعرون بالتناقض والاختلاف تجاه المجموعات الأخرى. فمثل تلك السلوكيات يمكن أن تتحول من نفور بسيط إلى كراهية عميقة وربما تتخذ موقفاً مدافعاً أو عدائياً^(٤١). كما تقوم الجماعات الدينية بتشكيل الهوية الخاصة بها من خلال إقامة بعض الحواجز النفسية بينها وبين العالم الخارجي. وإذا لزم الأمر يقومون بالتفوق ضمن إطار معين، وسد الثغرات المؤدية إلى داخل هذا الإطار بإحكام^(٤٢)، وكذلك يعرف بأن بعض القيود المفروضة الخاصة بالجماعة، ونمط الأفراس والأتراتح تساهم في تحديد هوية الجماعة ورسم الشكل الخاص بها. لكن الطريقة الأكثر فعالية في تحقيق الغاية ذاتها هي اعتبار جماعة ما نفسها مرجعاً دون غيرها وخلق فكرة «الأخر» وتكريسها، كما تقوم بتحسين نفسها بإحكام من خلال نبذ الآخرين^(٤٣).

فالإجابة عن السؤال الذي يستفسر عن سبب انتساب المؤمنين إلى هذه الجماعات سيكون في محله. ووفقاً للشخص الاستدلالي فإن هذا الاتجاه له عدة أسباب^(٤٤):

- أ. الشعور بالارتباط والحاجة للانتماء يدفع الناس إلى الانضمام للجماعات الدينية فهذا الشعور والحاجة، يقوم بوظيفة إنماء احترام الذات وتقييم الذات لدى الإنسان.
- ب. الرغبة في تكوين الهوية الشخصية والحاجة إلى الوسط الاجتماعي الذي يوفر له القبول في المجتمع. وأهم خصائص المجموعات الدينية أنها توفر القبول الاجتماعي لأتباعها بالإضافة إلى توفير هوية معتبرة لهم.
- ج. رغبة الأفراد الذين يعتقدون بديانة ما في الحفاظ على استمرارية هذا الدين بشكله الأصلي من خلال قيامهم بأنشطة دينية ضمن جماعات تجمعهم في بوتقة واحدة.

.Hodgson, İslam'ın Serüveni, I, s. 12-3 (٣٩)

.Nils G. Holm, "Sosyal Bir Fenomen Olarak Din", çev. A. Bahadır, Selçuk Ü.İ.F.D., 14 (2002), s. 283 (٤٠)

.Sulhi Dönmezer, Sosyoloji, Ankara, 1984, s.190 (٤١)

R. F. Paloutzian, Invitation to the Psychology of Religion, Needham Heights, 1996, s. 166; Vamık (٤٢)

.Volkan, Köri Köriüne İnanç İstanbul, 2005, s. 203

Mehmet Ali Büyükkara, "Dini Grup Yapılarında Dine İlişkin Muhtemel Anlama ve Temsil (٤٣)

.Sorunları", Usûl: İslam Araştırmaları, 7 (2007), s. 111-9

Asım Yapıcı, "Biz ve Onlar: İç ve Dış Dini Grupların Oluşumunu Besleyen Faktörler ve Aidiyet (٤٤)

Psikolojisi", [H. Hökeleki, V. Bilgin (ed.), Kur'an ve Toplumsal Bütünleşme, Bursa, 2015] içinde, s.

.270-3; Ayrıca bkz. ve karşı. Büyükkara, a.g.e., s. 109; Efe, Dini Gruplar Sosyolojisi, s. 93-6

د. الرغبة في ترسيخ عقيدتهم وتطبيق المبادئ الدينية بشكل أفضل، فعلى سبيل المثال، نجد التضامن والتآلف بين الجماعات الدينية كما نرى ذلك من خلال الطرق الدينية.

هـ. الأجوبة المجدية على مجموعة من الأسئلة التي تستفسر عن معنى الحياة، وعن الغاية من وجود الإنسان وما هو الغرض الذي يعيش من أجله، يمكنها أن تساهم في ربط الشخص بالمجموعات الدينية.

و. الشعور بالحرمان والوحدة في زحمة الحياة، تدفع الأفراد للانضمام إلى تلك الجماعات التي تحل مشكلاتهم من خلال تقديم الدعم لهم، ولا سيما الأفراد المنبوذون من قبل المجتمع، حيث تتحسن حالتهم الروحية بهذه الطريقة.

ز. توفير الحلول الناجعة من قبل الجماعات الدينية للأشخاص الذين يعانون من مشاكل جسدية ونفسية في بعض الأحيان.

ح. في ظل تسارع التغيير الاجتماعي وعدم تأمين الحماية للأشخاص، بإمكان هذه الجماعات الدينية أن تكون ملجأ لمن لا ملجأ له، مع تقديم المساعدة المادية والمعنوية لهم.

ط. الشعور بضرورة اختيار جماعة دينية ما في ظل تعدد الآراء الدينية؛ ولذلك يختار الفرد الجماعة التي يعتقد بأنها تمثل الدين الحقيقي لأسباب مختلفة وينضم إليها فيتكون لديه نزعة التمركز حول الذات.

ي. الرغبة في الحفاظ على الهوية الدينية في ظل انتشار العلمنة والعولمة في العالم، ومقاومة الإمبريالية، تؤدي إلى توجه الأفراد نحو الجماعات الدينية.

من ناحية أخرى، نجد رغبة هذه الجماعات في الخلاص من الحالة التي يعيشونها بشكل من الأشكال. وربما يكون الخلاص الأبدى كبرى الأمنيات بالنسبة لهم، لذا يسعون للنجاة في الدار الآخرة. كما يبحثون عن الحرية والنظام السياسي العادل، بغية الخلاص على المستوى السياسي. وأيضاً يمكن إضافة التحسينات على الصعيد الاجتماعي والاقتصادي. فالاعتقاد بوجود قوة معنوية والاستسلام لها كلياً يوفر للفرد الراحة والاسترخاء وهذا ما يسمى الخلاص على المستوى النفس كما تساهم تلك الجماعات الدينية في تأمين المتطلبات الضرورية للأشخاص الذين يبحثون عن الخلاص على مستويات مختلفة.

الانفصال/ التمزق: إن تشكل المجموعات الفرعية لا تحتاج إلى عملية انفصالية بالضرورة، بل دائماً يوجد هناك فترة معينة يسود فيها التسامح. فأولئك الذين لا يمثلون للأعراف الخاصة بالبنية الرئيسة يتم توجيه الانتقادات لهم وتحذيرهم وإدانتهم في بادئ الأمر. في حال شكلت الأفكار والأفعال المنحرفة تهديداً على الخصائص الأساسية للبنية الرئيسة؛ يتم علناً طرد واستبعاد أولئك الذين يشاركون في مثل هذه الأفكار والنشاطات^(٤٥).

(٤٥) Yarıcı, "Biz ve Onlar", s. 266.

على حد تعبير «ميشيل» إن «براعم المهتمين الذين يتكاثرون في جسد الأرثوذكسية» وصلت بهم الحالة إلى عدم تحمل وجود مثل هذا التكتل حول البنية الأساسية^(٤٦). وقد يلتزم قسم من هذه المجموعات الفرعية التي ظهرت أثناء هذه العملية بالمبادئ الأساسية خلال فترة وجودها، بينما قد يفصل قسم منها عن البنية الرئيسة تماماً مع مرور الزمن بسبب الخلافات العميقة الموجودة بينها. ويتم قبول عملية الانفصال من قبل المجموعات الداعمة لفكرة الانفصال، وفي بعض الأحيان لا يتم قبولها^(٤٧). حيث يمكننا أن نوضح ذلك من خلال إظهار الإرادة القوية في استمرارية الولاء للبنية الرئيسية أو إظهار المقاومة أمام محاولات الإقصاء. أي، يتم تصحيح الأفكار والسلوكيات الانفصالية من خلال إرادة الولاء. لأن الانفصال عن البنية الرئيسية يترتب عليها مخاطر سياسية واجتماعية واقتصادية حمة وهذا ليس بالأمر السهل على الإطلاق. لكن إذا كانت إرادة الانفصال قوية أو مقاومة محاولات الإقصاء ضعيفة؛ عندئذ يمكننا التحدث عن تشكل مجموعات فرعية وجماعات وحركات مختلفة.

تشكل العقيدة والأدب: إن الحالة الثالثة من حالات التسارع بالنسبة لهودجسون، هي بدء عملية التفاعل المكثف والحوار حول موضوع الولاء للجماعة^(٤٨)، فأولئك الذين يصنعون القيم يعملون بجد ونشاط ويشعرون بمسؤولية حمل الرسالة، ويمثلون فكراً ما^(٤٩)، وهذه الجهود الجبارة التي يبذلونها تساهم في تعزيز العقيدة من خلال التأثيرات والحوارات المكثفة حول القيم والخلافات الحاصلة. فالعقيدة هي مجموعة عقائد ممنهجة يتم الإيذان بها، والعقيدة تشبه الدوغمائية بشكل من الأشكال، فيتم تشكيل الأدب بناءً على هذه العقيدة. أو يحدث عكس ذلك، حيث يتشكل الأدب من خلال الفكر والسلوك والخلافات الحاصلة، أي يتحول إلى عقيدة. وبعبارة أخرى، يسهم الأدب في تشكل العقيدة من جهة، وتوضيح العقيدة الموجودة أصلاً من جهة أخرى.

التشكل الهرمي والعمل المؤسسي: إن المجموعات والجماعات التي تقوم بتعزيز الروابط التي تجمع أفرادها في بوتقة واحدة، وتتطور بسرعة على المستوى الاجتماعي من خلال مكتسبات جديدة، تضطر إلى تشكيل الهيكل الهرمي الخاص بها من أجل إدارة المجتمع بشكل صحيح، وتتجه نحو المؤسساتية من خلال الاهتمام بمجال العمل. وتزامناً مع زوال المؤسسين الأوائل وضعف الرابطة القوي الكاريزمي بشكل أو بآخر الذي يربط أفراد الجماعة ببعضهم البعض إلى فترة معينة، يصبح من الضرورة إنشاء روابط فكرية واجتماعية أكثر رسمية من أجل ملء الفراغ الحاصل. كما تعتبر مجموعة العناصر التنظيمية التي تتطور مع مرور الزمن مظهراً طبيعياً من مظاهر هذا التطور^(٥٠).

.Michel, "Mezheplerin Psiko Sosyal Yapısı", s. 70 (٤٦)

.Yapıcı, "Biz ve Onlar", s. 266 (٤٧)

.Hodgson, İslam'ın Serüveni, I, s. 14 (٤٨)

.Bouthoul, Zihniyetler, s. 80 (٤٩)

.Efe, Dini Gruplar Sosyolojisi, s. 49 (٥٠)

باختصار، إذا أردنا التحدث عن تحول جماعة دينية ما إلى مذهب بحد ذاته يجب أولاً تحقق هذه الشروط الأربعة:

- أ. التنشئة الاجتماعية/ النمو السكاني.
- ب. الهرمية في العمل المؤسسي.
- ج. التحول إلى عقيدة واضحة المعالم نتيجة تعمق الخلاف العقائدي والفكري.
- د. تشكل أدب متناسق يوضح العقيدة.

أما الجماعات التي لا تحقق هذه الشروط، تحافظ على المستوى الاجتماعي ذاته دون أن يطرأ عليه أي تغيير، إلا أنه لا يستمر لفترات طويلة في كثير من الأحيان، بل تنصهر ضمن جماعات ومذاهب أخرى/ ويتم امتصاصها أو تختفي من نفسها تلقائياً مع مرور الزمن^(٥١). كما أضاف مؤرخ الأديان والمذاهب المشهور الشهرستاني (ت: ١١٥٣ م) التمتع بالقوة السياسية والعسكرية إلى الشروط التي أشرنا إليها أعلاه آنفاً. حيث قال بأن «كل مذهب لديه فكر خاص به ومؤلفات خاصة به، ودول تسانده، وزعيم يتم الامتثال لأوامره»^(٥٢). وتأتي القوة السياسية والعسكرية في قمة التسلسل الهرمي والعمل المؤسساتي، وهذه الحالة تؤدي ضمناً إلى نشأة دولة أو إمبراطورية قائمة على الفكر المذهبي.

فعملية الانفصال عن المذاهب تتطلب عملية مماثلة لانفصال مذهب ما عن البنية الرئيسية، ويمكن أن تتحول الجماعات الفرعية التي تشكل ضمن المذهب الواحد إلى مذهب مستقل بحد ذاته إذا توفرت لديها الشروط المطلوبة لذلك. حيث ولدت الدرزية من رحم الإسماعيلية نتيجةً لعملية مماثلة، وربما يؤدي ذلك إلى تشكل دين جديد. ففي أربعينيات القرن التاسع عشر الميلادي حصلت انحرافات ضمن جماعة الشيخية التي ولدت من رحم المذهب الشيعي في مطلع القرن التاسع عشر الميلادي والتي مازالت مستمرة إلى يومنا هذا، حيث نتج عنها انشقاق مما أدى إلى ظهور مذهب البابية أولاً، ثم الديانة البهائية فيما بعد خلال قرن من الزمن. ومن الممكن اكتشاف بعض الاختلافات من خلال المقارنة بين التشكيلات التي تفضل حياة الانغلاق على النفس والتفوق ضمن إطار محدد وبين التشكيلات الدينية ذات بنية مؤسساتية التي قطعت أشواطاً كبيرة في طريقها نحو التحول إلى مذهب مستقل من خلال التنشئة الاجتماعية. ويمكننا أن نلاحظ هذه الاختلافات بين التشكيلات التي يتبنى لنا تسميتها بالمذهب والجماعات الفرعية للمذهب (الفرقة)؛ مثلما نلاحظها بين المذهب والبنية الرئيسية التي انفصل عنها. وبالنسبة لأوجه الاختلاف بين مصطلح الفرقة^(٥٣). ومصطلح المذهب نلاحظ مايلي:

(٥١) Wach, Sociology of Religion, s. 199-200.

(٥٢) Ebû'l-Feth Muhammed eş-Şehristânî, el-Milel ve'n-Nihal, thk.: E. A. Mehnâ, A. H. Fâ'ûr, Beyrut, (٥٢) 1419/1998, s. 56.

(٥٣) Wilson, Dinî Mezhepler, s. 13, 29-33.

أ. يقوم أتباع الفرق بتنظيم نمط حياتهم دائماً وفقاً لمعتقداتهم التي تأتي على رأس أولوياتهم. وبعبارة أخرى، يحاولون العيش بما يتناسب مع معتقداتهم. بينما يقوم أتباع المذاهب بالتوفيق بين معتقداتهم وممارساتهم ونمط حياتهم ومن ثم تتداخل حياتهم الدينية مع الثقافة العلمانية وتستمر على هذا المنوال. كما أن الشرط الذي أكدته الشهرستاني ألا وهو «الدولة التي تساند المذهب» والذي أشرنا إليه أعلاه؛ تمثل بعداً مهماً من أبعاد التوجه نحو العلمنة.

ب. تتميز الفرق بالمساواة بين أفرادها، بينما تتميز المذاهب بالطبقية.

ج. تتصف الفرق بالتطرف، بينما تمثل المذاهب فئة المحافظين.

د. الفرق لا تتمتع بامتيازات، بينما تعتمد المذاهب على الطبقات الحاكمة.

هـ. تتمتع الفرق بنظام علاقات اجتماعية متجانسة من خلال العمل بين الطبقات الدنيا والطبقات العليا. بينما يعتبر المذهب نفسه أعلى مرجع اجتماعي وديني.

و. الانتساب إلى الفرق يكون من خلال الاختيار/التفضيل المبني على الوعي، وهنا الاختيار التطوعي أمر ضروري. بينما ولادة الشخص ووجوده ضمن مجتمع ما؛ يحتم عليه الانتساب للمذهب الموجود كنتيجة طبيعية.

ز. غالباً ما تكون الفرق عبارة عن مجموعات تهتم بالروحانيات والمعنويات والباطن، ولا تهتم بظاهر الأشياء. بينما تحاول المذاهب الابتعاد عن المنهج الباطني، وتتبع المنهج العقلي، وتسعى لتبدو جديرة بالاحترام ظاهراً.

ح. عموماً تتصارع الفرق مع العالم بسبب رفضها لمعظم المؤسسات والثقافات الموجودة. بينما غالباً ما تكون المذاهب في حالة انسجام مع العالم.

ط. غالباً ما تتصف الفرق بالشمولية، ولا يقبلون بالاختلاف، وهذا ما يجعل التكيف مع الظروف المتغيرة صعباً بالنسبة لهم. بينما يتم تقسيم الوظائف لدى المذاهب، فهناك فرق بين قمة الهرم وأسفل الهرم من حيث المستوى الاجتماعي، فمثلاً رجال الدين في قمة الهرم لديهم التزامات دينية معينة وصعبة، بينما العوام في أسفل الهرم لديهم التزامات أقل وأسهل. ففي نهاية بحثنا هذا الذي قمنا من خلاله بدراسة طبيعة التحولات والتغيرات، والعلاقات الاجتماعية والنفسية للشخصيات والذهنيات ثم الجماعات والفرق وصولاً إلى المذاهب.

لا بد لنا أن نؤكد هذه الحقيقة المنهجية، بأن فهم الجماعات الدينية الموجودة ضمن المذاهب على أنها أفكار

وممارسات ثابتة لا تتغير ودراستها بناءً على هذا المفهوم يؤدي إلى ارتكاب أخطاء منهجية فادحة، والصواب هو دراسة هذه المجموعات من خلال عملية تشكيلها. وبما أن هذه المفاهيم تعكس صورة سلبية عنها، فقد تلجأ إلى تغيير مضامينها وفرضياتها تزامناً مع التغيرات الزمنية والمكانية، بحيث تظهر من خلال تراكيب وأشكال جديدة مع مرور الزمن^(٥٤).

ويمكن أن تأخذ هذه المجموعات الاجتماعية طابعاً جديداً من حيث الشكل والتمثيل. وكما بينا في بداية بحثنا هذا أن بنية هذه الجماعات الدينية تشبه إلى حد كبير حياة الإنسان، وطبيعة تشكيلها تشير إلى أنها عملية معقدة أكثر مما نتصور، كما تذكرنا بالصعوبات المنهجية في دراسة هذه العملية.

الخاتمة:

قبل النظر في موضوع التمدب على أنه حدث ديني، يجب أولاً دراسة وتقييم هذا الحدث على الصعيد البشري والاجتماعي. فمن أجل فهم طبيعة التمدب الديني فإن الإجراء الذي سنتخذه أولاً هو دراسة الفرد كونه يعتبر نقطة الانطلاق الأولى، ومن ثم المجتمع الذي يتكون من مجموعة أفراد. وقد توصلنا من خلال بحثنا هذا إلى أن الذهنيات التي تعكس شخصية الأفراد والمجتمعات كونها تعتبر إحدى العوامل النفسية قد أثرت بشكل ملحوظ في عملية تشكل الجماعات والمذاهب الدينية. كما يعتبر تنوع واختلاف الأفكار والآراء جزءاً من السمات الشخصية للفرد من جهة، ونتاج الذهنيات المختلفة من جهة أخرى. فمن خلال الأمثلة التي قمنا بدراستها، نستنتج أن الذهنيات لا تكتفي بلعب دور مؤثر في نشأة الجماعات والمذاهب الدينية، بل تكسبها أيضاً ألواناً فكرية وعقدية مختلفة بعد أن تكون قد قطعت أشواطاً كبيرة، وهذه الطريقة تسهم في ولادة جماعات فرعية وفي بعض الأحيان تمهد لانشقاقات ينتج عنها الانشقاق عن البنية الرئيسية.

وعندما تتم دراسة العملية التي تؤدي إلى نشأة المذاهب دراسة صحيحة، نجد أنها لا تمثل بعداً واحداً ولا تسير على مسار واحد، بل هناك أسباب عديدة في معظم الأحيان. وبالإضافة إلى الشخصيات والذهنيات، فإن النصوص الدينية ذات الطبيعة القابلة للاختلاف تلعب دوراً مؤثراً كبيراً خلال هذه العملية أيضاً. وعند إضافة مسألة دعوة الإسلام الناس إلى التفكير وحرية الرأي إلى موضوعنا، يخطر في البال مباشرة سؤالاً حول هل التفرقة هي نتيجة حتمية لهذا الأمر أم لا؟ فمن هذه الناحية، فإن وجهة النظر القائلة بأن الخلاف هو جزء من الاختبار الإلهي، اكتسبت أهمية بعد أن أثبتت مدى صحتها من خلال بعض النصوص الدينية. كما يعتبر احتكاك المسلمين منذ العصور الأولى بمختلف الأديان والثقافات والحضارات بالإضافة إلى الانقسامات السياسية والحروب الأهلية التي مروا بها؛ من أهم العوامل التي سهلت عملية تشكل الجماعات والمذاهب الدينية.

Mehmet Kalaycı, "Mezhepleri veya Dini Hareketleri Tamamlan(ma)mış Kimliksel Süreçler Olarak (٥٤) Okumak", [H. Hökelekli, V. Bilgin (ed.), Kur'an ve Toplumsal Bütünleşme, Bursa, 2015] içinde, s.

وبما أن هذه المذاهب لم تنشأ على شكل مذاهب في بداية الأمر، فلا بد من أن تكون قد مرت بمراحل معينة خلال نشأتها وتطورها. وقد قمنا من خلال بحثنا هذا بدراسة تلك المراحل من خلال تصنيفها إلى خمس فئات وهي مرحلة الولادة ومرحلة التشكل والتنشئة الاجتماعية، ومرحلة الانشقاق/ الانفصال، ومرحلة تكوين العقيدة والأدب، وأخيراً مرحلة البنية الهرمية والمؤسسية. ومن خلال توضيح مرحلة التنشئة الاجتماعية تم تحديد العديد من الأسباب التي تساهم في انتساب الأفراد للجماعات الدينية بشكلٍ وجيز. كما أشرنا من خلال هذا البحث إلى الشروط الأربعة الضرورية لتشكيل المذاهب وهي: التنشئة الاجتماعية، والنظام المؤسسي الهرمي، وتحول الاعتقاد والفكر إلى عقيدة، وتشكل الأدب المتناغم مع العقيدة الذي يقوم بتوضيحها وشرحها. وقياساً على هذه الشروط، تمت المقارنة بين كلٍّ من التشكيلات الدينية التي يطلق عليها اسم «الفرقة» والتي لم تبلغ مستوى المذهب بعد، والتشكيلات الدينية التي يطلق عليها اسم «المذهب» في القسم الأخير من هذا البحث. كما تم التأكيد أيضاً على أن شكل الصراعات والانقسامات داخل المذهب الواحد تشبه إلى حد كبير عملية انفصال المذاهب عن البنية الرئيسة كونها نتاج عملية ماثلة. فالجدول الذي تم إدراجه في نهاية البحث فيما يخص ماهية المراحل الاجتماعية سيجعل الموضوع أكثر وضوحاً.

المصادر العربية:

- أبو داود، السنن.
- أبو الفتح، محمد الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق: ي. أ.

المراجع والمصادر الأجنبية:

- Anderson, Per Durst, "Language, Cognition and Mentality", Per Durst-Anderson, Elsebeth F. Lange (ed.), *Mentality and Thought: North, South, East and West*, Copenhagen, 2010.
- Aydın, Mustafa, "Zihniyet Sorunu: Mahiyeti, Oluşumu, Türleri ve Günümüzdeki Bazı Problemleri", *Tezkire*, (Aralık 1997).
- Bilgiseven, Amiran Kurtkan, *Din Sosyolojisi*, İstanbul, 1985.
- Bouchard, Thomas, McGue, Matt, "Genetic and Environmental Influences on Human Psychological Differences", *Journal of Neurobiology*, (2003).
- Bouthoul, Gaston, *Zihniyetler: Kişi ve Toplum Arasında Zihin Yapısına Dair Psikososyolojik Bir İnceleme*, çev. Selmin Evrim, İstanbul, 1975.
- Büyükkara, Mehmet Ali, "Dini Grup Yapılarında Dine İlişkin Muhtemel Anlama ve Temsil Sorunları", *Usûl: İslam Araştırmaları*, (2007).
- Digman, J. M., "Personality Structure: Emergence of the Five-Factor Model", *Annual Review of Psychology*, (1990).
- Dönmezer, Sulhi, *Sosyoloji*, Ankara, 1984.
- Efe, Adem, *Dini Gruplar Sosyolojisi*, İstanbul 2013.
- Hodgson, M. G. S., *İslam'ın Serüveni*, çev. İzzet Akyol, İstanbul, 1993.
- Holm, Nils G., "Sosyal Bir Fenomen Olarak Din", çev. A. Bahadır, Selçuk Ü.İ.F.D., (2002).
- Jang, K., Livesley, W. C., Vernon, P. A., "Heritability of the Big Five Personality Dimensions and Their Facets: A Twin Study", *Journal of Personality*, (1996).
- Kalaycı, Mehmet, "Mezhepleri veya Dini Hareketleri Tamamlanmış Kimliksel Süreçler Olarak Okumak", H. Hökelekli, V. Bilgin (ed.), *Kur'an ve Toplumsal Bütünleşme*, Bursa, 2015.
- Katipoğlu, Bedri, "Din Psikolojisi Açısından Kişilik ve Karakter Analizi", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 5/23 (2012).
- Kılavuz, Saim, "Dini Açından Mezhepleşme ve Gruplaşma", H. Hökelekli, V. Bilgin (ed.), *Kur'an ve Toplumsal Bütünleşme*, Bursa, 2015.
- Konuk, Yahya, *Cihadın Mahrem Hikayesi*, İstanbul, 2007.
- Kutlu, Sönmez, "İslam Düşüncesinde Tarihsel Din Söylemleri Olgusu", *İslâmiyât*, 4/4 (2001).
- Macit, Mustafa, "Çalışmayla İlgili Tutumlar, Zihniyet ve Din", *EKEV Akademi Dergisi*, (2005).

- McCrae, Robert R., John, Oliver P., "An Introduction to the Five-Factor Model and its Applications", Journal of Personality,.
- Michel, Aime, "Mezheplerin Psiko Sosyal Yapısı", Mehmet Aydın (çev. ed.), Din Fenomeni, Konya, 1993.
- Mucchielli, Alex, Zihniyetler, çev. Ahmet Kotil, İstanbul, 1991.
- Paloutzian, R. F., Invitation to the Psychology of Religion, Needham Heights, 1996.
- Saraglou, Vassilis, "Gençlerin Dinleri ve Kişilikleri: Belçika'da Yapılan Yeni İncelemeler", çev. Veysel Uysal, Marmara Ü. İlahiyat F. Dergisi, (2000).
- Saroglou, Vassils., Garcia, A. Munoz, "Individual Differences in Religion and Sprituality: An Issue of Personality Traits and/or Values", Journal of the Scientific Study of Religion, (2008).
- Sayın, Aslihan, Aslan, Selçuk, "Duygulanım Bozuklukları ile Huy, Karakter ve Kişilik İlişkisi", Türk Psikiyatri Dergisi, 16/4 (2005).
- Teber, Ömer Faruk, "Mezheplerin Ortaya Çıkış Nedenleri", M. A. Büyükkara (ed.), İslam Mezhepleri Tarihi, Eskişehir, 2010.
- Topaloğlu, Bekir, Kelam İlmi, İstanbul, 1988.
- Ülgener, Sabri, Zihniyet, Aydınlar ve İzm'ler, Ankara, 1983.
- Wach, Joachim, Sociology of Religion, Chicago, 1958.
- Vamık Volkan, Körü Körüne İnanç, İstanbul, 2005,
- Watt, Montgomery, İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri, İstanbul, 1998.
- Wilson, Bryan, Dinî Mezhepler: Sosyolojik Bir Araştırma, çev. Ali İhsan Yitik, A. Bülent Ünal, İstanbul, 2004.
- Yapıcı, Asım, "Biz ve Onlar: İç ve Dış Dini Grupların Oluşumunu Besleyen Faktörler ve Aidiyet Psikolojisi", H. Hökelekli, V. Bilgin (ed.), Kur'an ve Toplumsal Bütünleşme, Bursa, 2015.
- Yavuz, Sefer, "Zihniyet ve Din", Niyazi Akyüz, İhsan Çapcıoğlu (ed.), Din Sosyolojisi El Kitabı, Ankara, 2012.

Fıkhî Mezheplerin Bağlayıcılığına Dair

Tevhit AYENGİN*

Özet

Müslümanın Yaratıcısıyla, diğer insanlarla ve toplumla alakalı fiillerine dair hükümleri belirleme amacıyla teşekkül eden ve gelişen fıkıh mezhepleri bugün için de güncelliğini ve alternatifsizliğini devam ettirmektedir. Bir mezhebe müntesip olan müçtehitler içtihatlarını müntesibi oldukları mezhebin sistematigi içerisinde ve nass dışındaki kaynakları da dikkate alarak oluşturmaktadırlar. Ancak tek tek fertlerin bu çerçevede hareket etmeleri zordur ve dünyevi meşgaleleri buna imkân tanımamaktadır. Bu durum onların bir mezhebe bağlı olarak hayatlarını sürdürmelerini gerekli kılmaktadır. Bu makalede mezheplerin bağlayıcılığı; fıkhî mezhebin ne anlama geldiği, oluşumu, fonksiyonları, bağlanmanın teorik temelleri ve gerekliliği ekseninde ele alınmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Mezhep, Fıkıh Mezhepleri, İctihat, İctihatta İsbet, Mezhebin Bağlayıcılığı

On Binding Status of the Fiqh Sects

Abstarct

Fiqh sects, institutionalized to determine legal rules among human beings and social life, are still valid on determining rules on the life of Muslims. The scholars of Islamic Fiqh adjudge according to the methodology of their Fiqh sects and different sources. However, the individuals have problems to use this framework on their daily life. This necessitates individuals to follow a sect. In this article, the legal binding status of sects; what the Fiqh sect is meant, its formation, its functions, the theoretical base of following it are held.

Keywords: Sect, Fiqh Sects, İctihad

Giriş

Mezhep dini bir kavramdır ve hemen hemen bütün dinlerde var olan bir realitedir. İslam'da da ilk dönemlerden itibaren mezheplere temel teşkil eden görüş farklılıkları ortaya çıkmış ve bu görüş farklılıklarının neticesi olarak mezhepler

* Prof. Dr., ÇOMÜ İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı, tevhitay@comu.edu.tr.

günümüze kadar itikadi ve fikhî alanda varlığını sürdürmüşlerdir. İnsan farklı düşünebilen ve yorumlayabilen bir varlık olduğu için görüş farklılıkları gerçeğine dayanan mezheplerin varlığı da kaçınılmaz olmuştur. Burada cevaplanması beklenen temel soru, bu mezheplerin din ile bağlantısı ve müslümanlar için bağlayıcı olup olmadığı noktasında yoğunlaşmaktadır. Diğer bir ifade ile cevaplanması gereken mesele, insanların bir mezhebe bağlılıklarının zorunlu olup olmadığı hususudur. Müslümanların kültür ve tarihinde önemli bir yer tutan ve sosyolojik bir realite olan fikhî mezheplere bağlanmanın bağlayıcılığı tartışmaları bu çalışmanın ana çerçevesini oluşturmaktadır.

Mezhep, dar manada bir müçtehidin fikhî bir konuya ilişkin görüşü anlamına gelmektedir. Geniş manada ise aynı usûlü benimseyen ve içtihatlarında bu usûlü bağlayıcı kabul edenlerin görüşlerinin toplamıdır. Mezhebi sadece “ıctihatlar bütünü” olarak değerlendirmek elbette eksik kalır. Mezhep denildiğinde daha çok imamı, müçtehitleri, müntesipleri, temel eserleri, usûlü ve kurumları olan birçok boyutlu bir bütünü kastedilmektedir.

1. Mezhep Ne Demektir

Bir yerden başka bir yere gitme anlamına gelen *zhb* kökünün masdarı olan “mezhep” kelimesi, Arapça’da “gitmek”, “gidilecek yer” ve “gidilecek zaman” anlamlarına gelmektedir.¹ Mezhep kelimesi müslümanlarca genelde; itikadi, siyasi ve fikhî mezhepleri anlatmak için kullanılmaktadır. “Fıkıh mezhebi” kavramı en genel anlamı ile *fakihlerin görüşlerini* veya *fikhî görüşleri* ifade etmektedir. Burada vurgulanan şey elbette bir mezhebe tabi olan müçtehidin o mezhebin sistematığı içerisindeki görüşleridir. Öte yandan mezhepleri birbirinden farklı kılan şey, içtihat yöntemlerinin yanında, onların her birinin kendi içerisinde ortak bir mezhebi geçmişe yani tarihe ve mezhep müçtehitlerinin içtihatlarını içerisinde barındıran kaynaklara sahip olmasıdır. Bu yönüyle mezhebe kaynaklık eden eserler büyük oranda mezhebin fakihleri arasında tercih edilen içtihatlardan meydana gelmektedir yani mezhebin “müfta bih” görüşleri ekseninde şekillenmektedir.²

Genelde fıkıh ilmi ile diğer İslamî ilimler arasında, özelde de yer yer fikhî mezhepler arasında tanım, kavram, ifade kalıpları, tedris, fetva ve kaza faaliyetlerinin ürünleri, fıkıh metinlerinin tasnifi ve telifi, rivayet edilen hadisler gibi pek çok konuda farklılıklar bulunmaktadır³. Dolayısıyla mezhep farklılığı sadece içtihat farklılıklarından kaynaklanan bir realite değildir. Farklılığın en belirgin saiki elbette ki usûli konulardaki yaklaşım farklılığıdır. Dolayısıyla bir mezhebi

¹ İbnü'l-Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mükrim, *Lisânu'l-Arab*, Dâru's-Sâdır, Beyrut 2010, I, 393.

² Muhammed İbrahim Ahmed Ali, “el-Mezhep inde'l-Hanefiyye”, *Dirasat fi'l-Fıkhi'l-İslami*, Mekke, 1977, s. 77.

³ Kaya, Eyyüp Said, *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fikhî İstidlal* (Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2001, s. 30.

diğerinden ayıran en önemli özellik o mezhebin müntesiplerinin aynı usûl etrafında bir araya gelmiş olmalarıdır. Böylece aynı usûlü takip eden müçtehitlerin mezhep içerisindeki farklı içtihatları, hatta aynı müçtehitten herhangi bir hususta birbirinden farklı olarak gerçekleşen içtihatları, mezhep realitesiyle ve bütünlüğü ile çelişmemektedir.

2. Mezheplerin Teşekkülünün Arka Planı

Hız. Peygamberle aynı zaman dilimini paylaşan ve aynı mekanda bulunan sahâbe ve sahâbenin yetiştirdiği tabiûn nesli, genişleyen İslam coğrafyasına dağılmış ve buldukları yerlerde yaşanan hukuki durumlar karşısında sessiz kalmayarak, söz konusu durumlar ile alakalı içtihatlarda bulunmuşlardır. Yine sahabe ve sonraki nesil ilmi faaliyetler yapmış, nassların anlaşılması ve yorumlanmasında yoğun bir gayret içerisinde bulunarak bu hususlarda yeterli bilgi ve beceriye sahip nesillerin oluşmasına öncülük etmişlerdir. Sahabenin gittiği yerlerde birbirlerinden bazen habersiz olarak gerçekleştirdikleri fıkhi çabaların farklılıklar içeriyor olması, dinin özellikle fikhî konularda farklı içtihatlara müsait olduğunu göstermektedir.

İkinci nesil tabiûn âlimleri de sahabenin başlattığı faaliyetleri geliştirerek sürdürmüştür. Tâbiûnun içtihadı iki temel metodolojik yaklaşım üzerine kurulmuştur. Bunlardan birincisi, sahabenin birbirinden farklı olabilen içtihatları arasında tercihte bulunarak veya sahabe ile tabiûn âlimlerinden herhangi birisinin görüşü arasında vaki olan farklılık durumunda tabiûna ait görüşü tercih ederek, ona bir tür metodolojik yakınlık duymak şeklindedir. İkincisi ise, ihtilaflı konuda bizatihi kendisi içtihatla bulunarak fıkın gelişimine katkı sunması tarzında olmuştur. Bu yaklaşım tarzı fikhî farklılıkların oluşmasında dolayısıyla da fıkı mezheplerinin teşekkülünde temel teşkil etmektedir. Ahmet Hasan'ın da haklı olarak belirttiği gibi fıkı ilmi profesyonel anlamda tâbiûn döneminde teşekkül etmeye başlamıştır.⁴

Sahabe verdikleri hükmün Kur'ân ve Hız. Peygamber'in sünnetine uygun olması için büyük bir gayret içerisinde olmuştur. Nasslarda karşılaştıkları duruma ilişkin hüküm varsa onunla amel etme hususunda hassas davranmaya çalışmışlardır.⁵ Nasslarla doğrudan bağlantı kuramadıkları hususlara çözüm bulmaya çalışsalar da bu hususta gerçekleştikleri içtihatları ile örtüşen rivayetler kendilerine daha sonra ulaştığında bu durum onları ziyadesiyle mutlu etmiştir.⁶

⁴ Ahmad Hasan, "İlk İslam Mezheplerinin Kaynakları", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Ankara 1987,29/1, s. 319.

⁵ Muhammed Ebu Zehra, *İslam'da Fıkhi Mezhepler Tarihi*, (trc. Abdülkadir Şener), Hisar Yayınevi, İstanbul, ts, s. 33.

⁶ Mufavvıda yani mehir belirlenmeden evlenen ve zifafa girmeden kocası ölen kadının durumu Abdullah b. Mes'ûd'a sorulduğunda bir ay bu konu üzerinde yoğunlaşmış ve sonunda "Bu konuda kendi içtihadıma göre hüküm veriyorum, doğru ise Allah'tan yanlış ise benden ve şeytandır, Allah ve Resulü ondan beridir." diyerek bu durumdaki bir kadının ne eksik ne fazla emsal kadınlara verilen kadar bir mehir (mehr-i misil) alacağını, iddet bekleyeceğini ve kocasına mirasçı olacağını söylemiştir. Bunun

Tabiûn da aynı hassasiyeti sahabeden öğrenmiş ve sürdürmüştür. Bu hassasiyet fikhî ulemasının temel vasfıdır. İctihat fikhî sonuca ulaşmak, Allah katındaki doğruyu elde etmek için olanca gücünü kullanarak yapılan bir faaliyettir. İctihadının nasslara uygunluğunun somut olarak ispatı onu elbette mutlu edecek ve yeni içtihatlar için cesaretlendirmiş olacaktır.

İslam'ın ilk yıllarında hukuk alanında büyük bir müsamaha yaşandığı görülmektedir. Birçok meselede farklı içtihad ve birbirine zıt hukuk kaidesine ulaşma gerçeğine, sahabe tarafından karşılıklı müzakere temelinde müsamaha ile yaklaşıldığı bilinmektedir. Bu durum büyük oranda fikhî konularda çok geniş bir perspektifle değerlendirme yapabilmenin de temellerini oluşturmaktadır. Eğer Hz. Peygamber her konuda değişmeyen katı kaideler koymuş olsaydı sonraki nesiller akıl yürütme ve sonradan ortaya çıkan hususlarda rahat hareket edebilme kabiliyetinden mahrum kalacaklardı.⁷ Aynı durum, hakkında nass bulunmayan konularda sahabenin farklı içtihatlarında bulunmaları gerçeği ile de uyum içerisindedir. Eğer aynı sonuca ulaşmış olsalardı sonrakilere hareket alanı daralmış olurdu. Hz. Peygamber zamanında bile sahabenin az da olsa içtihat bulduğu ve içtihatlarında farklılıklar yaşadıkları görülmektedir. Aralarında Amr İbnü'l-Âs'ın da bulunduğu müfrezede bir kısım sahabenin sabah uyandıklarında gusül abdesti alması gerekmişti. Aşırı soğuk ve suyu ısıtma imkânı olmadığı için teyemmüm ile namazlarını kıldıktan sonra gusül abdesti alma imkanına kavuşan sahabenin bir kısmı namazlarını iade etmişken bir kısmı iade etmemiştir. Hz. Peygamber'in bu iki içtihadı da uygun görmesi ve kabul etmesi sonrakilere yorum alanı bırakmıştır. Bu olayda Hz. Peygamber'in itiyadı merkeze alarak namazlarını iade edenleri onaylaması, onlardaki takvayı onaylaması şeklinde anlaşılabilirken, namazlarını iade etmeyenleri onaylaması da böyle bir olay karşısında namazın iadesine gerek olmadığını öğretmesi açısından yol gösterici olmuştur.⁸

Fikhî bir tür uzmanlaşma faaliyetidir. Hulefâ-i Raşîdîn döneminde Ortadoğunun tamamına yakını Müslümanların kontrolüne geçmiştir. Özellikle Kûfe ve Basra, sonrasında da Bağdât Müslümanların inşa ettiği ve yoğun ilmi faaliyetlerin yaşandığı merkezler olarak bilinmektedir. Kuzeye doğru gidildikçe farklı kültürler ve felsefi anlayışlarla karşılaşmış ve doğal olarak hukuki alanda yeni meseleler ortaya çıkmıştır. Bu durum sahabe ve tabiûn âlimlerinin fikhî konulara çözümler getirmelerine ve aynı zamanda uzmanlaşmalarına da yol açmıştır.⁹

üzerine Ma'kûl b. Sinan el-Eşca'î kalkıp şöyle dedi: Ben şahidim ki sen bu konuda Resulullah'ın Berva' bint Vaşık el-Eşca'iyye hakkında hükmettiği gibi hükmettin. O zaman Abdullah b. Mes'ûd o ana kadar tatmadığı bir sevinci yaşamıştır. Zekiyüddin Şa'ban, *İslam hukuk İlminin Esasları*, (trc: İbrahim Kâfi Dönmez), TDV Yay., Ankara- 2012, 16. baskı, s. 83.

⁷ Ahmad Hasan, s. 314.

⁸ Muhammed Ebu Zehra, *İslam'da Fikhi Mezhepler Tarihi*, (trc: Abdülkadir Şener), Hisar Yayınevi, İstanbul, ts, s. 21.

⁹ Hasan Hacak, "Fikhî İlminin Ortaya Çıkışı ve Diğer İlimlerle İlişkisi", *Temel İslami İlimlerin Ortaya Çıkışı ve Birbirleriyle İlişkileri*, Tartışmalı İlimi İhtisas Toplantısı, İstanbul, 2014, s. 516.

Mezheplerin teşekkül süreci aynı zamanda fikhî tefekkürün de oluşmasına katkı sağlamıştır. Bir yandan içtihatların metodolojik tutarlılığı sorgulanırken diğer yandan da içtihat faaliyetini gerçekleştiren müçtehidin mezhep içerisindeki konumu ve etkisi belirginleşmiştir. Çünkü müçtehit takip ettiği mezhebin müntesibi sayılmakta ve onun içtihadı takip ettiği mezhep çerçevesinde değerlendirmeye tabi tutulmaktadır. Bu durum beraberinde müçtehidin bilgi edinme ve görüşlerini bu epistemik bağlam içerisinde ortaya koyma sürecini büyük oranda belirlemektedir.

Felsefe alanında bakış açıları ve düşünce yapıları farklı olan felsefe okulları bulunmaktadır. Aynı felsefi okul/mezhep içerisinde olayları farklı bakış açısıyla olsa da aynı sistematikte değerlendirebilen yaklaşımlar, tarihi süreçte kısmi içerik değişikliğine uğrayabilmektedir. Mesela tabii hukuk okulunun, özünden sapmadan farklı referanslarla yorumlayabilen çeşitlerinin varlığı bilinen bir husustur.¹⁰ Fıkıh mezhepleri de kısmen buna benzemektedir. İctihatları farklı olsa da bir mezhebe tabi müçtehit aynı metodolojiyi kullanmakta ve dolayısıyla aynı bütünün parçası sayılmaktadır. Çünkü mezhep bir yönüyle hocasının görüşünü benimseyip, onun yolundan giden insanların oluşturduğu bir yapıyı ifade etmektedir. Bu durum başlangıçta şehir eksenli oluşan ancak daha sonra zamanla kurucusu kabul edilecek olan imamın sistematığına göre şekillenen bu mezheplerin tabii sürecini ihtiva etmektedir. Mezhepler temelde üç açıdan isimlendirmeye tabi tutulmuşlardır:

1. Bölge açısından ilk dönemde: Hicazlılar (Mekke, Medine), Irak (Kûfe, Basra) ve Suriye.
2. Kurucusunun adına izafeten. Hanefilik, Şafiiilik vs.
3. Temel metodolojilerine göre. Ehl-i hadis ve ehl-i rey gibi

Mezheplerin temelini içtihat farklılıklarının oluşturduğunu yukarıda belirtmiştik. İctihat farklılıklarının temelini de Hz. Peygamberin vefatından sonra genişleyen İslam coğrafyasına dağılan sahabe ve tabiûn âlimlerinin nassları yorumlamadaki farklılıkları oluşturmaktadır. Belirginleşen bu içtihat farklılıkları her şehirde, oraya özgü fıkıh anlayışının oluşmasına vesile olmaya başlamıştır. İmam Şafii, Müslümanların yaşamakta oldukları şehirlerin birer ilim merkezi olduğunu ve insanların şehirlerinde yaşamış olan fakihlerin görüşlerini çoğu noktada takip ettiklerini belirtmektedir.¹¹ İmam Şafii, pek çok ilim şehri dolaşmış, ders halkalarına katılmış, fakihleri yakından tanıma fırsatı yakalamıştır. Dolayısıyla “yoğun bir fikhî faaliyet ve fikhî ihtilaf” şeklindeki beyanı konumuz açısından çok önemlidir. İlim merkezlerindeki fakihler arasındaki ihtilaflarda, insanların bir kısmının bir fakih, bir kısmının diğerini takip edişlerini zikretmesi,¹² o dönemlerde bile halkın fikhî konulardaki hükümleri kendileri tespit yerine bir müçtehid takip eksenli bir hayat tarzının varlığına işaret etmektedir. Sözgelimi Kûfe’de halkın bir

¹⁰ Ayengin, Tevhit, Hukukta Köken Problemi Açısından Sosyal Realite Nass İlişkisi, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 1999, s. 16-27.

¹¹ Şafii, Muhammed b. İdris, Kitâbu'l-Ümm, Kahire 1322, 7, 246.

¹² Şafii, el-Ümm, 7, 257.

kısmı Ebu Yusuf'un içtihatlarını takip ederken bir kısmı da İbn Ebi Leylâ'nın içtihatlarını takip etmekteydi.¹³

Ahmed Hasan "İlk Fıkıh Mezheplerinin Kaynakları" adlı makalesinin sonunda bir kimsenin görüşlerine bağlanma şeklindeki anlayışın hicri ikinci asrın ortalarına doğru başladığını ifade etmektedir. İchtihatlarda bölgesel karakterlerin silinip yerini büyük oranda imama bağlanma ve onun koyduğu ilkelere ve yöneme uyma anlayışı bu süreç içerisinde kendisine yer bulmuştur.¹⁴

Fıkıh ilmi başlangıçta Hicaz ve Irak ekolleri tarzında ve daha çok ehl-i hadis ve ehl-i re'y şeklinde temayüz etse de zamanla *kurucusunun* adıyla anılmaya başlamıştır. Bu adlandırma kurucu imamların talebelerinin gayretleri ile gerçekleşmiştir. Bu yönüyle teşekkül öncesi dönemle, sonrasını mezhep isimlendirmesi açısından ayrı değerlendirmek gereklidir. Mezhepleşme süreci başladıktan sonra da artık imamının görüşlerini reddeden mesela Şafii mezhebine müntesip ama İmam Şafii'nin görüşlerini yok sayan bir müçtehidin varlığını tasavvur etmek mümkün olmamıştır.¹⁵

3. Mezheplerin İşlevleri ve Özellikleri

Hayat değişime açıktır ve fıkıh yapısı itibariyle bu değişimi de içerisine alacak tarzda çözümler sunabilmek durumundadır. İhtilaflara çözüm üretmek hukukun ve özelde fıkıhın varlık nedenidir. Kendisine getirilen hukuki problemi çözemeyen veya çözemeyen hukuk varlık nedenini yitirir. İslam'ın evrensel bir din oluşu ve buna bağlı olarak fıkıhın sosyal hayatın her durumuna ilişkin çözüm getirmeyi hedeflemesi mevcut sorunlara ilişkin mutlaka söyleyecek bir sözünün, sunabileceği bir çözümünün olmasını gerekli kılmaktadır.

Fıkıhî mezhepler İslam kültür ve medeniyetinin taşıyıcı unsurlarının başında yer almaktadır. Toplumsal kabullerin ve birikimin aktarılmasında başat bir konumda olmanın yanında, bu mirasın bozulmadan bir sonraki nesle ulaşmasında da ana görev hep fıkıh tarafından icra edilmiştir. "Fıkıh olmasaydı bugün nerede olurduk" sorusunun zihinlerde oluşturduğu etki bu görevin önemini açıkça ortaya koymaktadır.

Mezheplerin iki temel fonksiyonu vardır. Birincisi fertlerin gündelik hayatlarında istifade edecekleri kuralları ortaya koymak, ikincisi ise yöneticilere uygulamada istifade edecekleri bilgiyi oluşturmak. Bu konuya ileride kısmen yeniden değineceğiz.

Mezheplerin oluşum sürecinde yenilerin eski müçtehitlerin içtihatlarıyla ve bir bütün olarak o zamana kadar oluşmuş olan fıkıhî birikimle irtibat kurdukları

¹³ Ahmad Hasan, s. 323

¹⁴ Ahmad Hasan, s. 328.

¹⁵ Kaya, s. 30-31.

bilinmektedir. Bu irtibat beraberinde değişime vesile olmuş ve mezheplerin oluşum sürecine olumlu katkı sunmuştur.¹⁶ Çünkü daha önce de kısmen değindiğimiz gibi mezheplerin ortaya çıkmasının arka planında ilk dönemde büyük oranda müçtehitlerin toplumsal taleplerin de zorladığı durumlarla alakalı dini hükümleri naslardan ve uygulamalardan hareketle belirleme ve nassları yorumlama faaliyetleri yer almaktadır. Daha sonra müçtehitlerin bu yorumlarını öğrencileriyle ve çevresindeki insanlarla paylaşımlarıyla ve bu yorumların onlar tarafından benimsenmeye başlamasıyla mezhepleşme süreci ivme kazanmıştır.¹⁷ Sonradan gelenler de bu birikimi öğrenerek, bu birikimden istifade ederek hukuki konulara ilişkin yeni yaklaşımları sonrakilere aktarmışlar, böylece fıkıhın gelişimi tevârüs yoluyla sonrakilere ulaşmıştır. Çünkü fıkıh dini ve dinin hitap ettiği bireyi ve toplumu anlama, problemlerini çözme ve ona yön verme işlemidir.

Fıkıh mezhepleri toplum içerisinde önemli görevleri yerine getirmektedir. Her şeyden önce mezhepler hayatı kolaylaştıran, insanların gönül rahatlığı ile hayatlarını sürdürmelerine katkı sunan müesseselerdir. Bu yönü ile mezhepler Müslümanlar için bir rahmet, bir kolaylık olarak değerlendirilmiştir. Çünkü coğrafi farklılıkların sebep olduğu zorluklar mezheplerin farklı yorumlarıyla kolaylığa dönüşebilmektedir. Öte yandan yöneticilerin uygulamada yararlanacağı kaynak metinler olması yönüyle de mezheplerin toplum yaşamına olumlu destekleri olmuştur. Ayrıca fıkıh ve onu sürekli geliştiren müçtehitler bir tür sivil toplum görevi üstlenmek suretiyle yöneticilerden gelebilecek muhtemel hak ihlallerinin azalmasına vesile olabilmışlerdir. Ayrıca müçtehitler, bireysel ve toplumsal beklentileri de dikkate aldıklarından nassı yorumlamada veya nassın doğrudan hükmünü belirtmediği durumlarda maslahat ilkesi ekseninde içtihat faaliyetlerinde bulunma suretiyle bu görevi yerine getirme gayreti içerisinde olmuşlardır.

4.Fıkıhın Bağlayıcı Olmasından Maksat Nedir?

Fıkıhın bir kısmı naslardan doğrudan veya dolaylı olarak çıkarılan hükümlerden oluşmaktadır.¹⁸ Bu nasslar fıkıhın ana yapısını ve ilkelerini meydana getirmektedir. Dolayısıyla temel noktalarda ve ana ilkelerde büyük ve öze taalluk eden farklılıklar bulunmamaktadır. Sözgelimi namazın farzları noktasında içtihadla fazla bir alan yoktur.

“Mevrid-i nasda içtihadla mesağ yoktur”¹⁹ ilkesi, nassa hükmü açıkça belirtilen noktalarda içtihat alanının bulunmadığını göstermektedir. Uygulamadaki kısmi

¹⁶ Kaya, s. 29.

¹⁷ Abdülkadir Şener, “İslam’da Mezhepler ve Hukuk Ekolleri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 26, s. 371.

¹⁸ İmam Cüveyni’ye nispet edilen “Hüküm ve fetvaların onda dokuzu, hakkında açık nas bulunmadığı için, rey ve içtihat yoluyla elde edilmiştir” sözü fıkıhın önemli bir kısmının doğrudan nassa dayanmadığına işaret etmektedir. Karaman, Hayrettin, *İslam Hukukunda İctihat*, DİB Yay., Ankara 1975, s. 27.

¹⁹ Mecelle, md. 14.

farklılıklar öze taalluk etmemektedir. Mesela zekat farz bir ibadettir. Uygulamada bazı yorum farklılığı olsa da zekatın bağlayıcı bir ibadet oluşunda ihtilaf bulunmamaktadır. Dolayısıyla farzlar ve haramlar büyük oranda dinin üzerinde ittifak edilen noktalarını göstermekte, içtihatlar farzın veya haramın uygulamalarında gerçekleşmektedir. Hırsızlık bütün mezheplere göre haramdır ve mülkiyetin intikali için sebep olarak değerlendirilmesi mümkün değildir. Ancak hırsızlığın tanımı, kapsamı ve içeriği mezhepler arasında farklı içtihatlarla sebep olabilmektedir.

Müçtehit, fıkhî kaynakları kullanarak şeri meselelerin hükmü konusunda Yüce Allah'ın iradesini tespit etmeye çalışır. Fıkhın menşei ve kaynakları birbirinden farklıdır.²⁰ Fıkh en genel anlamı ile kaynaktan menşee doğru yapılan zihinsel bir faaliyettir. Amaç İslam'a, değerlerine, ilkelerine, kurallarına uygun olanı yakalamaktır. Birazdan ele alacağımız "ıctihatta isabet" tartışmaları ve ıctihatta hakikati yakalama tartışmaları büyük oranda kaynaktan menşei/kökene tespit işleminin sonuçları olarak değerlendirilebilir. Onun için kökene ulaşma, onunla birebir örtüşme kaygısı ve bunun izafiliği, tekçiliği ve tekelliliği engellemiş olmaktadır.

Abbasi halifesi Mansur'un hacca gittiğinde İmam Malik'ten, İslam beldelerine gönderilip uygulanmak üzere bir kitap yazmasını istemesine karşılık İmam Malik'in bunu reddetmesi, fıkhın elastikiyetine ve ıctihadi konularda her bölgenin şartlarına uygun ıctihatların lüzumuna işaret etmektedir. Çünkü hukuk alanında fıkhî ihtilafların çıkması gayet doğaldır. Önceki dönemlerde bulunmayıp yeni ortaya çıkan konularda ıctihat gerçeği veya müfta bih görüşün değişebilirliği realitesi ıctihat faaliyetinin bu işin ehli olanlarca yapılabilirliğine işaret eder. Metodoloji içerisinde kalarak ve değişimi göz önünde bulundurarak fıkhî güncelleme görevi yine metodolojiyi bilenlerce yapılacaktır.

5. İctihat Farklılıklarının Gerekçeleri

Hız. Peygamber'in vefatından sonra sahabe İslam coğrafyasının değişik bölgelerine yayılmış ve oralarda siyasi ve dini konularda yönetici ve yetkili kişiler haline gelmişlerdir. Karşılaştıkları dini konuları Kur'an ve Sünnetten anladıklarına, Hız. Peygamber'in emirlerinden hafızalarında kalanlara göre çözüme kavuşturmaya, bilgiyi geliştirmeye çalışmışlardır. Böylece sahabe Hız. Peygamber'in bizzat sünnetine uymanın yanında hüküm verirken dikkate aldığı kaynaklara da ıctihatlarında yer vermiştir. Aynı durum sonraki nesiller için de geçerlidir.

²⁰ Hukukun kökeniyle ilgili görüşler için bk: Yörük, Abdülhâk Kemal, *Hukuk Başlangıcı Dersleri*, Tan Matbaası, İstanbul 1946, s. 8-20; Hırş, Ernest, *Hukuk Felsefesi ve Hukuk Sosyolojisi Dersleri*, Güncel Dile Uyarlayan: Selçuk (Baran) Veziroğlu, Banka ve Ticaret Hukuku Araştırma Enstitüsü Yay., Ankara 1996, 2. baskı, s. 111-129; Çağlı, Orhan Münir, *Hukuk Başlangıcı*, Birinci Kitap, İÜ Yay., İstanbul 1963, 2. baskı, s. 96; Aral, *Hukuk ve Hukuk Bilimi Üzerine*, Filiz Kitabevi, İstanbul 1991, 6. baskı, s. 92.

Bilindiği gibi mezheplerin farklılaşması sadece nassın bulunmadığı alanlarda geçerli değildir. Nassın bulunduğu yerlerde de farklı içtihatlar gerçekleştirilmektedir. Nassın bizzat kendisi, ibare ve muhtevasıyla, âmm ve hassıyla, mutlak ve mukayyediyle içtihadi farklılıklara sebep olabilmektedir²¹. Nasslarda yer alan hükümler bazen soyut ve genel nitelikli olduğundan tanımlamalar müçtehitlerin içtihatlarına adeta bırakılmıştır. Hukuki ve yargısal hususlara ilişkin şahit tutulması istenmesine rağmen şahitlerde bulunması gereken özellikler müçtehitlerce tespit edilmiştir. Maslahat, zaruret, örf ve adet hususundaki müçtehitlerin kanaatleri, içtihatlarına yansımış ve şahitlerde bulunması gereken vasıflarda görüş ayrılıkları meydana gelmiştir²².

Mezheplerin farklılaşmasının ana dinamiklerinden birisi hatta en önemlisi hadisler/sünnet etrafında yoğunlaşmaktadır. Çünkü hadisin bir âlime ulaşmış diğerine ulaşmamış olması bir yana, aynı hadisle müçtehidin birisinin amel etmesine karşın diğerinin amel etmemesi bu farklılaşmanın ana dinamiğini oluşturmaktadır. Şöyle ki; aynı konuyla alakalı birkaç hadisten birisini merkeze alan ve diğer hadisleri bu ekseninde değerlendirebilen müçtehitlerin içtihadi farklılıklarında genel nitelikli kabul edildiğinden merkeze alınan hadis o konudaki diğer içtihatlarında çerçevesini belirlemiş olmaktadır.

İnsan düşünen bir varlıktır. İctihatlardaki insani unsur içtihatlarda re'yin kullanılma şekli ve oranından kaynaklanmaktadır. Bazıları re'yin uygulama alanını diğerlerine oranla dar tutmuş olabilir. Öte yandan her şehrin fukahasının içtihadi farklılıkları bir süre sonra bütün halkın itibar edeceği ortak hükümler üzerinde birliğe evrilmekte ve bir tür o yerin mahalli icmama vesile olabilmektedir. Şaz görüşler dışarıda tutularak oluşan bu süreç içtihatların zamanla bağlayıcılık noktasında güç kazandığını göstermektedir.

İmam Malik'in Medine halkının amelini (amel-i ehl-i Medine) merkeze alması, Ebu Yusuf'un ahat habere temkinli yaklaşması ve meşhur sünnetin önemini vurgulaması, Evzaî'nin "Müslümanların önde gelenlerinin tatbikatı" vurgusu bu gerekçeden kaynaklanmaktadır.

Fıkıh mezhepleri varlıklarını büyük ölçüde kendilerinden önce yaşamış olan sahabe ve tabiün âlimlerine borçludurlar. Bir yandan onların içtihatlarından istifade ederlerken bir yandan da dönemin fikhî tartışmalarıyla fıkıh anlayışının gelişmesine katkı sunmuşlardır. Sözgelimi İmam Malik Medine'de ortaya çıkmadan önce bir fikhî anlayış ve birikim orada oluşmuştu. Hz. Ömer, İbn Ömer, Hz. Aişe, İbnü'l-Müseyyeb bu anlayışın oluşmasının temelini oluşturmaktadır. İmam Malik'in bu

²¹ ez-Zerkâ, Mustafa Ahmed, İslam Hukuk Ekolleri ve Maslahat Prensibi, (Hazırlayan: Ali Pekcan), Rağbet Yay., İstanbul 2007, s. 80.

²² Bütün müçtehitlere göre şahitlerin akıl baliğ olmaları şarttır. Ebu Hanife'ye göre nikâh akdinde bir erkek şahitle beraber iki kadının ve zimmi bir kadının Müslümanla evlenmesi durumunda zimmilerin şahitliği geçerlidir. Ahmet b. Hanbel'e göre ise köleler bu tür akitlere şahitlik yapabilir. İmam Şafii'ye göre, şahitlerin adalet sahibi olmaları zorunlu iken, Ebu Hanife açısından böyle bir şart mecburi değildir. Karaman, Hayrettin, Anahatlarıyla İslam Hukuku, Ensar Neşriyat, İstanbul 2000, 3. baskı, 3, 89-90.

gelenekten etkilenmemesi mümkün değildir. Yine Ebu Hanife'den önce Irak bölgesinde etkili olan Hz. Ali, Abdullah İbn Mes'ud, Alkame, el-Esved, Şa'bî, İbrahim en-Nehaî gibi sahabe ve tabiûn fakihlerinin Ebu Hanife ve Hanefilik üzerindeki katkıları ve etkileri çoktur.²³ Seleflerinin kitaplarını okuma ve ilim merkezlerini ziyaret etme yoluyla fıkıh ve muhaddislerden hadis okuma suretiyle de hadis ilminin derinliklerine vakıf olan İmam Şafii, tabir caizse adeta sünneti fıkıhın merkezine yerleştirme yönüyle ön plana çıkmıştır. İmam Şafii, bazı fakihlerin sahabe içtihadını veya uygulamasını hadisin önüne geçirmelerine ya da mahalli uygulamaları dikkate alıp hadisi görmezden gelmelerine dikkat çekmiş ve bunlarla tartışmalara girmiştir.²⁴

Hicri ilk iki asırda tek bir fıkhi otoriteye (imam) mutlak manada bir bağlılık yoktu. Coğrafi bölgeler vardı ve bölgenin fıkhi yaklaşımı hemen hemen aynı istikametteydi. Bu ilk hukuki anlayış fıkıhı öğrendikleri hocalarının veya onların ilim aldığı üstadlarının görüşleriyle uygunluk arzederdi. Mesela Ebu Hanife Hammad yoluyla İbrahim en-Nehaî'den büyük oranda etkilenmiştir.²⁵ Ebu Yusuf *Kitâbu'l-har#شc* adlı eserinde pek çok yerde "üstadlarımız", "fakihlerimiz" ifadelerine yer vermektedir.²⁶ Şafii'nin Kufe'deki fakihlerden bir kısmı için kullandığı "Ebu Hanife'nin taraftarları" ifadesi de buna işaret etmektedir.²⁷

6. Mezhebin Hakikati Temsil Meselesi

Mezhep müntesibi mezhebinin ve her müçtehit kendi görüşünün hakikati temsil ettiğini veya en azından hakikate en yakın olduğunu düşünür. Öte yandan genel kanaate göre efdal (en üstün) görüş varken mefdul (diğerine oranla daha az üstün olan) görüşü takip etmek de caizdir.²⁸ İbn Abidîn'in Nesefî'den yaptığı mezhep müntesibinin "Benim mezhebimin içtihadı hata ihtimaline açık olsa da isabet eden görüştür." şeklinde bir kanaate sahip olmasının zorunluluğu efdal varken mefdule intisabın geçerliliğini engellemektedir.²⁹ Burada hakikat nedir ve hakikate ulaşmanın somut göstergesi var mıdır, efdal olan içtihat hangisidir soruları gündeme gelmektedir.

"Hakikat Allah katında tek midir veya müçtehitlerin içtihatları sayısı kadar çok mudur? Ya da her müçtehit hüküm oluştururken isabet eder mi?" tartışmaları bir yandan içtihadi faaliyetlerin değerinin metodolojik düzeyde test edilmesini sağlamakta, diğer yandan da dinamik bir fikhî yapının temellerini oluşturmaktadır.

²³ Ebu Zehra, s. 211.

²⁴ Şafii, el-Ümm, 7, 247.

²⁵ Ahmad Hasan, s. 327; el-Hudari, Muhammed, İslam Hukuk Tarihi, (trc: Haydar Hatipoğlu), Kahraman Yay., İstanbul 1987, 2. Baskı, s. 237.

²⁶ Ebu Yusuf, *Kitabu'l-Harac*, Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turas, (tah: Musa Abdurrauf Sa'd vd), Kahire, ts., s. 17, 20, 23, 25, 26, 27, 34.

²⁷ Ümm, 7, 207.

²⁸ Emir Padişah, Muhammed Emîn, *Teysîr't-Tahrîr*, Mısır, 1351, IV, 251.

²⁹ İbn Abidin, Haşiyetü Reddî'l-Muhtâr, Kahraman Yayınları, İstanbul 1984, 1, 48,

Bu dinamikliğin yakalanmaması veya yakalanamaması doğal olarak insanların çağdaş birikim ve düşünce ekseninde eleştirilmesine neden olmaktadır. İşin sosyolojik boyutunu değerlendirdiğimizde toplumu oluşturan bireylerin kabul ve beklentilerinin fikhî mirasta yer alan hükümlerle zaman zaman ayrıştığını görürüz.

İçtihat fıkıh tarihi içerisinde en saygın bir müessese olarak varlığını sürdürmüştür. Yeni bir içtihatla bulunabilme ehliyetine sahip olanından başkasının içtihadına uyan kişiye kadar çok geniş bir yelpaze içerisinde içtihat, hem sosyal hayatı şekillendirme hem de istikamet belirleme işlevini birlikte devam ettirmiştir. Mezhep sistematiği içerisinde olmayan bir anlama faaliyetinin bu işlevleri icrası mümkün değildir.

İçtihadın değeri müntesibi olduğu mezhebin usûlüne uygunluğuyla ölçülür. Çünkü içtihadın sahihliğini metodolojik tutarlılık dışında belirleyebilecek nesnel bir kriter bulmak zordur. Hakikat Allah katında tek olsa bile bunun nassa uygunluk dışında ölçütü ne olacaktır? Salt nassa uygunluk ölçü olsaydı aynı nassı kullanan müçtehitler arasında içtihadi sonuçlar açısından farklılıklar oluşmazdı.

Fikhî içtihatlar sadece bireysel tercih ve uyma düzeyine indirgenemez. İctihadın yargısal uygulama boyutu dikkate alındığında görülecektir ki kadılar büyük oranda bir mezhebin içtihatlarını sistematik tutarlılık açısından takip etmişlerdir. Bu durum Müslümanlarca baştan beri bir sıkıntı olarak görülmemiştir.

İçtihatla isabet tartışmalarında üç temel yaklaşım vardır. Birincisi “İctihadi konularda içtihat edilmeden önce de Allah katında bir hüküm vardır” şeklinde formüle edilmiştir. Hüküm müçtehidin zannından ibaret değildir ve hakikat içtihatlar sayısınca müteaddit değildir. Dolayısıyla isabet eden müçtehidin hükmü doğru diğerlerinininki hatalıdır. Ancak hangisinin doğru hangisinin içtihadi yanlıştır bunu bilemeyiz.

İkincisi ise bunun tam zıddı olarak “İctihadi konularda içtihat öncesinde belirli bir hüküm yoktur” şeklinde kural haline getirilmiştir. Buna göre bütün içtihadi sonuçlar zan ifade ettiği için birbirine eşittir. Dolayısıyla içtihadi konularda önceden belirlenmiş bir doğru yoktur.

Üçüncüsü Allah’ın içtihadi konularla alakalı bir hükmü olmamasına rağmen şayet olsaydı mutlaka şu şekilde olurdu görüşüne dayanmaktadır. Dolayısıyla eğer bu konuda hüküm vaz edilseydi mutlaka şu şekilde oluşurdu tarzındaki bu yaklaşım, içtihadi meselede bütün fakihlerin görüşlerinin doğru olmasına rağmen bir tanesinin Şari’in maksadına daha yakın (eşbeh) olduğu düşüncesini ifade etmektedir.³⁰

³⁰ Abdülazîz el-Buhârî, Alâuddîn Abdulazîz b. Ahmed, *Keşfü'l-Esrâr an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*, (nşr: Muhammed el-Mu'tasım Billah el-Bağdâdî), Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrût 1994, 2. baskı, IV, 32-34. Benzer taksimler için ayrıca bk. Ebü'l-Hüseyn el-Basri, Muhammed b. Ali *Şerhü'l-Umed*, (thk. Abdülhamid b. Ali Ebü Zenid), Mektebetü'l-Ulum ve'l-Hikem, Medine 1990, II, 235 vd.; İbrahim Kafi Dönmez, “İctihadın Bağlayıcılığı Meselesi ve Fıkıh Mezheplerine Bağlanmanın Anlamı”, *Usûl*, I, 1 (2004), 37-38.

Allah katındaki doğru tek de olsa müçtehitlerin sayısınca müteaddit de olsa asıl mesele müçtehidin içtihat sorumluluğu ekseninde yoğunlaşmaktadır. İctihat, müçtehidin görevidir ve bu iş onun Allah katında sevap elde etmesinin vesilesidir. Öyle ise müçtehit isabet kaygısı ile içtihatla bulunacak ve karşılığını yalnız Allah'tan bekleyecektir.³¹

7. Bir Mezhebe Bağlanmak Zorunlu mudur?

“Bir mezhebe bağlanma” açısından konuya baktığımızda “Allah katında içtihadî konularda müçtehidin hükmünden önce de bir hükmün varlığı ya da yokluğu veyahut eşbehin var oluşu” şeklindeki görüşlerin bireysel içtihat bağlamında fazla bir değer taşımadığı görülür. Burada önemli olan bu tartışmalar ekseninde oluşan içtihatların mezhep sistematiği içerisindeki değeri ve yeridir. Çünkü içtihadın bizatihi kendisi değil, içtihatlar bütünü mezhep tercihi etkili olmakta ve dolayısıyla mezhebe bağlılığın temelini oluşturmaktadır. Çünkü bir mezhebin metodolojik bütünlüğünde teste tabi olmayan bir içtihat ikna edicilik özelliğini taşımayabilir.

Bireysel içtihada değil de mezhep disiplini içerisinde oluşan içtihada bağlanmanın dayanaklarından birisi de zamanla içtihadın farklı yönlere evrilme veya evrilebilme endişesidir. Hz. Peygamberin vefatından sonra ilk dönemlerde dini konularda insanlar uygun gördükleri bir içtihadı, gerek hukuki gerekse yargısal boyutta takip etmekte bir sakınca görmemişlerdir. Zamanla bölgesel farklılıkların da etkisiyle içtihatlarda sayısal olarak hızlı bir artış yaşanmış ve birbirinden farklı ve zıt içtihatlar oluşmaya başlamıştır. İmam Malik'e Abbasi halifelerinden Ebû Cafer el-Mansûr'un yaptığı hukuk birliği sağlama adına bir kitap yazma teklifi³² bu hususa açıkça delalet etmektedir.³³

Bireysel düzeyde bir mezhebe bağlılık ile toplumsal düzeyde bir mezhebin içtihatlarını kanunlaştırmak birbirinden farklı olgulardır. Kanun yapıcı dönemin ihtiyaçlarını ve düzeyini dikkate alarak kanunlaştırma yaparken çözümü bütün olarak bir mezhebin “müftâ bih” görüşlerinden yola çıkarak gerçekleştirebileceği gibi, bir mezhebin mezhep görüşüne dönüşmemiş içtihatlarından yararlanarak da

³¹ “Hakim içtihat ederek bir hüküm verir ve bu hükmünde isabet ederse iki, edemezse bir sevap alır.” Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil, *el-Câmiu's-Sahîh*, Çağrı Yay., İstanbul 1992, 2. baskı, “İ'tisâm”, 21; Müslim, Ebû'l-Hüseyn b. Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Câmiu's-Sahîh*, (nşr: Muhammed Fuad Abdulbâkî), Çağrı Yay., İstanbul 1992, 2. baskı, “Akdiye,” 15. “İctihat eder ve hükmünde isabet edersen on, hata edersen bir sevap bir sevap elde etmiş olursun” Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, Çağrı Yay., İstanbul 1992, 2. baskı, IV/205

³² Ahmed Emin, *Fecru'l-İslâm*, Kahire, 1955, s. 222; Zeydan, Abdülkerim, *İslâm Hukukuna Giriş*, (çev. Ali Şafak), İstanbul, 1976; Ebû Zehra, s. 301-302.

³³ Dönmez, 42-43.

gerçekleştirebilir.³⁴ Hatta mezheplerin görüşlerinden pratik fayda düşüncesiyle çözüm bulmaya da çalışabilir. Bu durumu, içtihat ehliyetine sahip olmayan birisinin mezhepler içerisinde seçme yaparak hayatını şekillendirmesi düşüncesi ile karıştırmamak gerekir. Bireysel planda bir mezhebe bağlanma uhrevi sevap temelinde değerlendirilir ve başkalarının hayatları ile dünyevi açıdan bir bağlantının olmadığı alanı ilgilendirir. Dolayısıyla şu ya da bu mezhebi takip etmek doğrudan başkaları ile ilgili bir durum değildir. Mesela namazda bismelenin cehri olarak okunması ile okunmaması arasında başkaları açısından bir sıkıntı söz konusu değildir.

Ancak mesele toplumun genelini ilgilendiren boyutta değerlendirildiğinde herkesin anladığını uygulaması hukuki kargaşaya sebep olacaktır. Sözelimi Şafiilerin yoğun olarak yaşadığı bir yerde “velinin iznini” nikâh akdinin sıhhat şartı olarak değerlendirildiği bir vasatta³⁵ “ben farklı düşünüyorum, benim kanaatime göre veli iznine gerek yoktur” diyerek yapılan bir uygulama farklı sonuçlara ve kaosa götürecektir. Yani hem Şafii mezhebini uygulayıp hem de bu gibi hususlarda farklı uygulama yapmanın fıkıhın toplumu birleştirici fonksiyonunu devre dışı bırakmak anlamına geleceği açıktır. Yukarıda da değindiğimiz gibi kanunlaştırma erkine sahip otorite yerine göre tercih yapabilir, ama ferdin böyle bir tercihi durumu zorlaştıracaktır. Çünkü içtihat ehliyetine sahip olmayan birisinin istediği herhangi bir içtihada göre amel etmesini önermek uygulama kolaylığı ve tutarlılık açısından çözümsüzlüğe bırakmak anlamına gelir.³⁶

İçtihadın Allah katındaki doğruyu yakalama hususundaki tartışmalar bile içtihada duyulan ihtiyacı göstermektedir. Dolayısıyla içtihadı hususlarda o konuda müçtehit tarafından hüküm verilmeden önce ister Allah’ın belirli bir hükmü olsun, isterse olmasın müçtehit için bu alan bilinemediğinden mezhebe uyma zorunluluğu kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Çünkü bir sistematik içerisinde düşünen müçtehidin bile metodolojik tutarlılık dışında hükümdeki isabetini bilemediği durumlarda bu alan için gerekli olan donanımına sahip olamayanların ulaştıkları sonuçları hakikatin yansıması olarak görmeleri mantıksal tutarlılıktan yoksun kalacaktır. Öyle ise içtihat edebilecek düzeyde olmayanların kendi görüşleri istikametinde yaşamalarının sakıncaları kendiliğinden belirginleşmiş olacaktır.

Bir mezhebe müntesip olan herhangi bir müçtehit, mensubu olduğu mezhebin fıkıhî müktesebatını kendisine bağlayıcı kabul etmiş demektir. Bu kaynaklardaki bilgi ve hükümler kendi çalışmalarında ve içtihatlarında genel yaklaşım, ilke, sistematik ve usûl açısından kuşatıcı olmak durumundadır. Burada belirleyici olan mezhebi bir

³⁴ Mecelle ve Osmanlı Aile Hukuku Kararnamesinin hazırlanış sistematigi birbirinden farklıdır. Mecelle’de Hanefi Mezhebi esas alınırken diğerinde diğer mezhepler veya Hanefi Mezhebinde müfta bih olmayan görüşler kanuna temel teşkil edebilmiştir.

³⁵ Sahnûn b. Abdisselâm, *el-Müdevenetü'l-Kübra*, Kâhire 1324, 2, 165; İbn Kudâme, Ebû Muhammed Abdullah, *el-Muğni*, Beyrût 1973, 7, 337.

³⁶ Dönmez, s. 44.

bütün olarak reddetmemektir. Bazı içtihatlara katılmama veya eleştirme mezhep müntesibi olmasına engel değildir.

İslam'ı bilen, anlayan, kaynaklarından hüküm çıkarmasını usulüne uygun olarak gerçekleştirebilecek olanların bir mezhebe müntesip olmaları zorunlu değildir. Hz. Peygamber (sav) döneminde mezhep yoktu. Sahabe döneminde içtihat farklılıkları oluşmaya başladı. Herkes derinlemesine hükümleri bilmek ve araştırmak mecburiyetinde olmadığından ve hayatın diğer alanlarında uğraş verdiklerinden hakkında bilgisi ve kanaati olmadığı hususlarda bu kişilerin mevcut içtihatlara uyması hem teorik hem de pratik açıdan kolaylarına geldi ve onları benimsemede onlara uymada zorlanmadılar.³⁷

Hz. Peygamber döneminde mezhep olmadığı gibi fıkıh diye bir ilim dalı da yoktu. Hatta daha sonra fıkıh ilminin adlandırdığı şekliyle efal-i mükellefin ile alakalı farz, vacip, mendub, mübah, haram ve mekruh şeklinde bir ayırım da yoktu.³⁸

İslam evrensel bir dindir ve bütün zaman ve mekânlara dair söyleyeceği sözü ve meydana gelen her hukuki ihtilafa getireceği çözüm önerileri bulunmaktadır. Bu önerileri elbette içtihat faaliyetiyle yerine getirilmektedir. İslam tarihinin her döneminde olduğu gibi ilk dönemde de içtihat zorunlu bir faaliyetti. Kur'ân ve Sünnet gibi üzerinde ittifak vaki olan kaynakların zaman, mekân ve kültürel farklılıklardan kaynaklanan yorum farklılıkları büyük oranda mezheplerin oluşumuna etki etmiştir. Çünkü bilindiği gibi içtihadı sadece nasstan hüküm çıkarma olarak anlamak gerçeği yansıtmamaktadır. Fıkhî herhangi bir Müslümanın sadece nasstan hüküm çıkarmasına indirgemek, mezheplerin oluşumuna zemin hazırlayan etkenleri görmezden gelmek anlamına gelir. İctihat karşılaşılan bir problemle ilgili hüküm vererek günü kurtarma faaliyeti de değil, aksine o yerdeki ve hatta diğer Müslüman coğrafyadaki insanların ortak hareket içerisinde yaşamalarına zemin hazırlayan ve katkı sunan sosyal ve dini bir kurumdur.

Mezheplerin bağlayıcı sayılması ile fıkhın zenginleşmesi arasında sıkı bir bağlantı bulunmaktadır. Müntesibi olan bir mezhep, müntesiplerinin hayatlarını kolaylaştırma ve sayılarını çoğaltma adına hakikat ile örtüşen içtihatlarla yönelmek durumunda kalacaktır. Öte yandan diğer mezheplerle arasında var olan rekabet, gelişmeyi, problemlere en uygun içtihadı oluşturmayı sağlamanın yanı sıra adalet idesine muvafık fıkhî birikimin oluşmasına da katkı sunmaktadır. Bunu mezhep bütünlüğü dışında bireysel içtihat ile yakalamanın ve sürdürmenin imkânı yoktur.

İctihat ehliyetine sahip olmayanın bir mezhebe bağlanması hayatını kolaylaştırma adına yararlı bir uygulamadır. Ancak bir mezhebe bağlı olmakla, taassup gösterip mezhepçilik yapmak farklı şeylerdir. Mezhepler İslami kurumlar olsa da Müslüman olmanın ön şartı değildir. Dolayısıyla mezheplerin teorik olarak birinin diğerine üstünlüğü bulunmamaktadır.

³⁷ Şener, s. 373.

³⁸ Ahmad Hasan, s. 313.

İçtihat sonucu elde edilen fikhî hüküm zan ifade etmektedir³⁹. Çünkü hiçbir müçtehidin elinde içtihadının yüzde yüz doğru olduğunu gösteren veya ispat edebilen bir somut veri veya alet yoktur. Dolayısıyla bir içtihadın veya içtihatlardan oluşan mezheplerden birisinin felsefi ve teorik olarak diğerinden üstün olması mümkün değildir⁴⁰. Tarihte bir mezhepten diğerine geçen pek çok Müslüman âlimin varlığı bunun en somut göstergesidir. Söz gelimi meşhur fakih İmam Tahâvî daha önce Şafii mezhebine müntesipken daha sonra Hanefi mezhebini tercih etmiştir.⁴¹

Mezheplerin bağlayıcılığı hususunda yargı birliğinin önemli bir rolü vardır. Hz. Peygamber döneminde vali olarak atanan kişiler aynı zamanda yargısal işlerle de ilgileniyorlardı. Hz. Ömer'in valilerin dışında yargısal işlemlere bakması için ayrıca kadıları görevlendirdiği bilinen bir husustur. Kadı olarak atananlar elbette fikhî konulara hâkim ve aynı zamanda müçtehitlik vasfını taşıyan kimselerdi. Yargı kararlarında birliği sağlamak için benzer olaylara benzer kararlar vermek gereklidir. Mezhep de büyük oranda birlikte hareket etmek, benzer hükümlere tabi olmak demektir.

Fıkıh mezheplerinin temelini oluşturan ders halkaları bilimsel anlamda özgür ortamlar olarak bilinmektedir. Söz gelimi otuz yıla yakın Ebu Hanife'nin hocalığında devam eden derslerde öğrencileri içtihatlarını beyanda oldukça serbest bir tavır içerisinde olmuşlardır. Aynı durum mezheplerin oluşum ve gelişim dönemlerinde de yaşanmıştır.

En çok karıştırılan hususlardan birisi, bir ayet ve hadiste yer alan hükmü anlayıp ona göre amel etmenin neresinin sakıncalı olacağı düşüncesidir. Bir Müslümanın naslarda yer alan bir hükmü doğru anlaması, yorumlaması ve hayatına uygulamasında elbette ki sakınca olamaz. Ancak anladığı bu mananın içtihada dönüşmesi ve entelektüel bir çaba olan fikhî sonuç şeklinde diğer insanları da bağlayıcı hale gelmesi için belirli şartları taşıyor olması gerekir. Fıkıhın naslardaki murad-ı ilahiyi anlama çabası olduğu bilinen bir husustur. Allah'ın, kullarının maslahatını temine yönelik inzal ettiği naslardaki hakikati bulma noktasında müçtehidin olanca gücünü kullanması ve bunu yaparken hükmün anlaşılmasını etkileyen metin dışı yöntemleri dikkate alması içtihadın tutarlılığı için elbette gereklidir.

Öte yandan içtihat ehliyetine sahip birisinin mutlaka o içtihadına göre amel etmesi gerekir. Yine kendi kanatının de aynı istikamette olduğu başka bir müçtehidin görüşüne de uyabilir. Ancak içtihat ehliyetine sahip olmayanın yapabileceği tek şey bir müçtehidin içtihatlarına uymaktan ibarettir. Hayatını kuşatan sayısız olaylarla ilgili hükümleri genel manada fıkıh ile uğraşmayan bir kişi nasıl bilecektir. Bir alanda bilgisi olsa ya da birkaç ayet ve hadisi öğrenip onlardan bazı şeyleri anlayabilse de

³⁹ Cassas, Ebu Bekir Ahmed b. Ali er-Razi, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, Kuveyt 1994, IV, 17; Seyyid Bey, Muhammed Seyyid, *Medhal*, İstanbul 1333, s. 165.

⁴⁰ Dönmez, 41.

⁴¹ İtaş, Davut, "Tahavi", *DİA*, İstanbul 2010, 39, 386.

hayatın her alanına ilişkin hükümleri bulunan fikhın o konulardaki hükmünü nasıl bulup çıkaracaktır? Elbette ki her Müslüman gündelik hayatını sürdürebilecek bir fikhî bilgiye yani ilmihal bilgisine sahip olmak durumundadır. Ancak herkesin fikhla/içtihatla uğraşması hayatın diğer alanlarının ıskalanması anlamına gelir.

Sonuç

Fıkıh mezhebine bağlanma birini diğerinden üstün kabul etme anlamına gelmez. Neden o değil de diğeri sorusunun cevabı verilebilir, ancak bu çok gerekli bir durum değildir. Çünkü mezhepler dinin özü aynı olan ancak ayrıntıları farklı yorumlarıdır. Öyle ise, temel neden bağlanma ihtiyacıdır. Tarihi tecrübeler göstermiştir ki Müslümanlar tarih içerisinde birçok fıkıh mezhep oluşturmuşlar ve bunların bir kısmı uzun ömürlü, bir kısmı kısa ömürlü olmuş, bir kısmı da müntesibi olmadığı için hayatiyet kazanamamıştır. Yine tarih, müslümanların mezheplerin teşekkül döneminden bu yana mezheplere ilgi gösterdiğini, bir mezhebe bağlı olarak hayatlarını sürdürdüklerini ve arzu ettikleri anda da mezhebini bırakıp diğer bir mezhebi takibe başladıklarına tanıklık etmektedir. Mezhepler elbette din değildir, ancak dinin anlaşılmasına yardımcı olan ve dinin yaşanmasını kolaylaştıran İslamî kurumlardandır. Şu an itibariye aynı işlevi yapan başka bir kurum bulunmadığından varlıklarını sürdürmeleri bir zorunluluk olarak devam etmektedir.

KAYNAKÇA

- Abdülazîz el-Buhârî, Alâuddîn Abdulazîz b. Ahmed, *Keşfü'l-Esrâr an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*, (nşr: Muhammed el-Mu'tasım Billah el-Bağdâdî), Dârul-Kitâbi'l-Arabî, Beyrût 1994, 2. baskı.
- Abdülkadir Şener, "İslam'da Mezhepler ve Hukuk Ekolleri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 1984.
- Ahmad Hasan, "İlk İslam Mezheplerinin Kaynakları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 1987.
- Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, Çağrı Yay., İstanbul 1992, 2. baskı.
- Ahmed Emin, *Fecru'l-İslâm*, Kahire 1955.
- Aral, *Hukuk ve Hukuk Bilimi Üzerine*, Filiz Kitabevi, İstanbul 1991, 6. Baskı.
- Ayengin, *Tevhit, Hukukta Köken Problemi Açısından Sosyal Realite Nass İlişkisi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 1999.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâ'îl, *el-Câmiu's-Sahîh*, Çağrı Yay., İstanbul 1992, 2. baskı.
- Cassas, Ebu Bekir Ahmed b. Ali er-Razi, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, Kuveyt 1994.
- Çağlı, Orhan Münir, *Hukuk Başlangıcı*, Birinci Kitap, İÜ Yay., İstanbul 1963, 2. Baskı.
- Ebu Yusuf, *Kitabu'l-Harac*, Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turas, (tah: Musa

Abdurrauf Sa'd vd), Kahire, ts.

• Ebü'l-Hüseyn el-Basri, Muhammed b. Ali *Şerhü'l-Umed*, (thk. Abdülhamid b. Ali Ebû Zenid), Mektebetü'l-Ulum ve'l-Hikem, Medine 1990.

• el-Hudari, Muhammed, *İslam Hukuk Tarihi*, (trc: Haydar Hatipoğlu), Kahraman Yay., İstanbul 1987, 2. Baskı.

• Emir Padişah, Muhammed Emîn, *Teysîr't-Tahrîr*, Mısır 1351.

• ez-Zerkâ, Mustafa Ahmed, *İslam Hukuk Ekolleri ve Maslahat Prensibi*, (Hazırlayan: Ali Pekcan), Rağbet Yay., İstanbul 2007.

• Hasan Hacak, "Fıkıh İlminin Ortaya Çıkışı ve Diğer İlimlerle İlişkisi", *Temel İslami İlimlerin Ortaya Çıkışı ve Birbirleriyle İlişkileri*, Tartışmalı İlmi İhtisas Toplantısı, İstanbul 2014.

• Hırş, Ernest, *Hukuk Felsefesi ve Hukuk Sosyolojisi Dersleri*, Güncel Dile Uyarlayan: Selçuk (Baran) Veziroğlu, Banka ve Ticaret Hukuku Araştırma Enstitüsü Yay., Ankara 1996, 2. Baskı.

• İbn Abidin, Haşiyetü Reddi'l-Muhtâr, Kahraman Yayınları, İstanbul 1984.

• İbn Kudâme, Ebû Muhammed Abdullah, *el-Muğni*, Beyrût 1973.

• İbnu'l-Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mükrim, *Lisânu'l-Arab*, Dâru's-Sâdir, Beyrut 2010.

• İbrahim Kafi Dönmez, "İctihadın Bağlayıcılığı Meselesi ve Fıkıh Mezheplerine Bağlanmanın Anlamı", *Usûl*, I, 1 (2004).

• İltaş, Davut, "Tahavi", *DİA*, İstanbul 2010, 39, 386.

• Karaman, Hayrettin, Anahatlarıyla İslam Hukuku, Ensar Neşriyat, İstanbul 2000, 3. Baskı.

• Karaman, Hayrettin, *İslam Hukukunda İctihat*, DİB Yay., Ankara 1975.

• Kaya, Eyyüp Said, *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fıkhi İstidlal* (Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2001.

• Muhammed Ebu Zehra, *İslam'da Fıkhi Mezhepler Tarihi*, (trc. Abdülkadir Şener), Hisar Yayınevi, İstanbul, ts.

• Muhammed Ebu Zehra, *İslam'da Fıkhi Mezhepler Tarihi*, (trc: Abdülkadir Şener), Hisar Yayınevi, İstanbul, ts.

• Muhammed İbrahim Ahmed Ali, "el-Mezheb inde'l-Hanefiyye", *Dirasat fi'l-Fıkhi'l-İslami*, Mekke 1977.

• Müslim, Ebü'l-Hüseyn b. Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Câmiu's-Sahîh*, (nşr: Muhammed Fuad Abdulbâkî), Çağrı Yay., İstanbul 1992, 2. baskı.

• Sahnûn b. Abdisselâm, *el-Müdevvenetü'l-Kübra*, Kâhire 1324.

• Seyyid Bey, Muhammed Seyyid, *Medhal*, İstanbul 1333, s. 165.

• Şâfiî, Muhammed b. İdris, *Kitâbu'l-Ümm*, Kahire 1322.

• Yörük, Abdülhâk Kemal, *Hukuk Başlangıcı Dersleri*, Tan Matbaası, İstanbul 1946.

• Zekiyüddin Şa'ban, *İslam hukuk İlminin Esasları*, (trc: İbrahim Kâfi Dönmez), TDV Yay., Ankara 2012, 16. baskı.

• Zeydan, Abdülkerim, *İslâm Hukukuna Giriş*, (çev. Ali Şafak), İstanbul 1976.

On the Binding Status of the Fiqh Sects*

Tevhit AYENGİN**

Abstract

The Fiqh sects, institutionalized to determine legal rules regulating human beings and social life, are still considered valid for determining the rules in the lives of Muslims. The scholars of Islamic Fiqh adjudge according to the methodology of their Fiqh sects based on different sources. However, individuals have problems with using this framework in their daily lives. This necessitates that individuals follow a sect. In this article, the legal binding status of sects; what is meant by the Fiqh sect, its formation, its functions, and the theoretical basis for following the sect are explored.

Keywords: Sect, Fiqh Sects, İjtihad

Fıkhi Mezheplerin Bağlayıcılığına Dair

Özet

Müslümanın Yaratıcısıyla, diğer insanlarla ve toplumla alakalı fiillerine dair hükümleri belirleme amacıyla teşekkül eden ve gelişen fıkıh mezhepleri bugün için de güncelliğini ve alternatifizliğini devam ettirmektedir. Bir mezhebe müntesip olan müçtehitler içtihatlarını müntesibi oldukları mezhebin sistematığı içerisinde ve nass dışındaki kaynakları da dikkate alarak oluşturmaktadırlar. Ancak tek tek fertlerin bu çerçevede hareket etmeleri zordur ve dünyevi meşgaleleri buna imkân tanımamaktadır. Bu durum onların bir mezhebe bağlı olarak hayatlarını sürdürmelerini gerekli kılmaktadır. Bu makalede mezheplerin bağlayıcılığı; fıkhi mezhebin ne anlama geldiği, oluşumu, fonksiyonları, bağlanmanın teorik temelleri ve gerekliliği ekseninde ele alınmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Mezhep, Fıkıh Mezhepleri, İctihat, İctihatta İsalet, Mezhebin Bağlayıcılığı

* This paper is the English translation of the study titled "Fıkhi Mezheplerin Bağlayıcılığına Dair" published in the 5th issue of *İlahiyat Akademi*. (Tevhit AYENGİN, "Fıkhi Mezheplerin Bağlayıcılığına Dair", *İlahiyat Akademi*, sayı: 5, 2017, s. 59-76.) The paper in Turkish should be referred to for citations.

** Prof. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart University Faculty of Divinity, Department of Islamic Law, tevhitay@comu.edu.tr

Introduction

A sect is a religious concept and a reality that exists in almost all religions. In Islam, since the earliest times, there have been differences of ideas that have laid the foundation for the emergence of sects. As a result of these differences, sects have survived to the present day in the areas of faith and jurisprudence. Since man is a creature that can think and interpret independently, the emergence of sects, which are basically based on differences in opinions, has been inevitable. The main question that is expected to be answered here is focused on the connection of these sects with religion and whether they are binding on all Muslims. In other words, the question that needs to be answered is whether people's allegiance to a sect is mandatory. The main framework of this study is a discussion of the binding status of Islamic sects, which are a sociological reality and which have an important place in the culture and history of Muslims.

Sect relates to the opinion of a mujtahid on a Fiqh issue in a narrow sense. In a broad sense, on the other hand, it is the sum of the opinions of those who adopt a particular approach and accept this approach as binding on their legal reasoning. It is, of course, incomplete to consider a sect only as a "whole of jurisprudence" approach. The concept of a sect implies a multidimensional whole including imams, mujtahids, associates, basic works, procedures and institutions.

1. What a Sect Means

The word "sect", which is the infinitive form of the root "*zahaba*", which means to go from one place to another, refers to the meanings "to go", "place to go" and "time to go" in Arabic.¹ The word sect is generally used by Muslims to describe religious, political and Fiqh sects. The concept of a "Fiqh sect" refers to Fiqh views or the views of Fiqh scholars in its most general sense. What is emphasized here is, of course, the opinions of the *mujtahid*, who are subject to a sect, within the classification of that sect. On the other hand, what makes sects different from each other is that, in addition to their methods of jurisprudence, each of them has a common denominator in their own right, that is, each of them has a history and resources that include the jurisprudence of the sectarian mujtahids. In this respect, the works that form the basis of the sect are largely composed of the jurisprudence favored among the sect's faqihs, meaning that they are shaped based on the axis of the sect's "mufta bih" views.²

¹ Ibn Manẓur, Muhammad ibn Mukarram Jamal al-Din Abu al-Fadl, *Lisan al-Arab*, Dar al-Sadr, Beirut 2010, I, 393.

² Ali, Muhammad Ibrahim Ahmad, "al-Mazhab Inda al-Hanafiyyah", *Dirasat fi al-fiqh al-Islami*, Mecca, 1977, p. 77.

In general, there are differences between Fiqh knowledge and other Islamic sciences, and in particular among the Fiqh sects, in terms of definitions, concepts, patterns of expression, outcomes of education, fatwa and qaza' activities, classification and copyright of Fiqh texts, and the hadiths narrated.³ Therefore, sectarian differences are not just a reality arising from differences of judicial reasoning. The most obvious reason for the differences are, of course, the differences in approach to issues related to *usul*. Therefore, the most important feature that distinguishes one sect from another is that the adherents of that sect have come together around a common jurisprudence. Thus, different opinions of the mujtahids based on the same jurisprudence within the sect, and even different jurisprudences of the same mujtahid on any particular subject, do not contradict the logic of the sect and its integrity.

2. Background of Sectarian Formations

The generation of the *tabi'un* raised by the Companions and the Companions themselves who lived during the same period and in the same place as the Prophet, were scattered throughout the expanding Islamic lands and did not remain silent in the face of the legal situations experienced in various places but rather produced a jurisprudence related to those situations. Again, the Companions and the following generations became involved in scientific activities, and made an intense effort in understanding and interpreting the fundamental principles, and pioneered the formation of generations with sufficient knowledge and skills in these matters. The Companions were often not aware of each other in the places to which they had migrated and the fact that their efforts in the field of Fiqh resulted in differences indicates that religion can adapt with different legal reasoning, especially in subjects related to Fiqh.

Second generation (*tabi'un*) scholars also developed and continued the activities initiated by the Companions. Their precedents were based on two basic methodological approaches. The first is to have a kind of methodological proximity by making a choice between the jurisprudence of the Companions, which may differ among them, or by preferring the opinion of the Companions or of the next generation in the case of differences between their opinions. The second is to contribute to the development of the jurisprudence on the particular disputed issue through personal jurisprudence. This approach is the basis for the formation of Fiqh differences and thus the formation of the Fiqh sects. As Ahmet Hasan rightly stated, the science of Fiqh began to be established professionally in the period of *tabi'un*.⁴

³ Kaya, Eyyüp Said, *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fıkhi İstidlal* (PhD Dissertation), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2001, p. 30.

⁴ Ahmad Hasan, "İlk İslam Mezheplerinin Kaynakları", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Ankara 1987,29/1, p. 319.

The Companions made a great effort to conform legally to the Sunnah of the Prophet. If the basic sources made any judgment regarding situations they encountered, they tried to be sensitive about their conduct.⁵ However, if they tried to find a solution to issues that they could not connect directly to these basic sources, this situation made them quite happy when the narratives coincided with the case law that was referred to them at a later time.⁶ Of course, the same sensitivity was learnt and maintained from the Companions. This sensitivity is the basic characteristic of the ulama of Fiqh. Jurisprudence is the effort that is made based on all available resources to reach a conclusion and to establish the truth in the sight of Allah. The concrete proof of the conformity of the jurisprudence to the fundamental sources will, of course, please its practitioners and encourage them in their future jurisprudential efforts.

In the early years of Islam, there was great tolerance in the field of law. It is known that on many issues, the fact of reaching different legal decisions based on the rule of law was tolerated by the Companions on the basis of mutual negotiations. This constitutes the basis for evaluating a wide range of Fiqh issues from a very broad perspective. If the Prophet had set strict rules that were inflexible, subsequent generations would have been deprived of the ability to reason and to be comfortable about the resolution of issues that might arise at a later time.⁷ The same situation is consistent with the fact that the Companions have different case-law on matters that do not have the same concrete source. If they had reached the same conclusion, it would have narrowed the options available to their successors. Even in the time of the Prophet, the Companions had little case law and experienced differences in their decision-making. Some of the Companions, including Amr Ibn al-As, had to take *ghusul* ablutions when they woke up in the morning because the weather was extremely cold and there was no opportunity to heat water, consequently some of the Companions who had the opportunity to perform their prayers with *tayammum* performed their prayers again but some did not. The fact that the Prophet accepted both of these two approaches under the law opened the way for the differing opinions of later generations. While the Prophet's

⁵ Muhammad Abu Zahra, *İslam'da Fikhi Mezhepler Tarihi*, (Trans. Abdülkadir Şener), Hisar Yayınevi, İstanbul, nd., p. 33.

⁶ When the issue of *mufavwida*, that is, the status of a woman, who has married without the determination of a dowry, and whose husband has died before having a relationship, was put to Abdallah ibn Mas'ud, he spent a month focusing on the issue and eventually said, "I judge in this matter according to the case, and if right, it is from Allah, if it is wrong, it is from me and Satan, and Allah and his Messenger are distanced from that." and he stated that a woman in this situation would receive a dowry (*mahr al-mithl*) equal to what was given to women in a similar situation, and that she should wait for a while, and that then she would inherit her husband's estate. Then, Ibn Sinan stood up and said: "I am a witness that you have ruled in this matter as being the messenger of Allah as decreed by Barwa bint Washiq. At that moment, Abdallah ibn Mas'ud experienced joy he had not experienced before. Zaki ad-Din Sha'ban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, (Trans: İbrahim Kafi Dönmez), TDV Yay., Ankara-2012, 16th Edition, p. 83.

⁷ Ahmad Hasan, p. 314.

approval of those who performed their prayers again can be understood as acceptance of their piety, his affirmation of those who did not perform their prayers again has been a guide in terms of teaching that it is not always required in such situations.⁸

Fiqh is a kind of specialization. During the reign of the Four Caliphs, nearly all of the Middle East was under the control of Muslims. In particular, Kufa and Basra, and then Baghdad, are known as centers built by Muslims where intensive scientific activities took place. As they approached the North, different cultures and philosophies were encountered and, naturally, new issues arose in the field of law. This led the Companions and *tabi'un* scholars to come up with solutions to the Fiqh issues and also to specialize in them.⁹

The process of the formation of sects also contributed to the formation of the jurisprudence. On the one hand, the methodological consistency of the case law was questioned, and on the other hand, the position and influence of the mujtahid, who interpreted the case law, became clear within the sect. The mujtahid is considered the leader of the sect that he follows and his legal interpretations are evaluated within the context of the sect which he follows. This largely determines the process of the gaining of the information and presentation of the views of the mujtahid within this epistemic context.

There are schools of philosophy within the field with different perspectives and thoughts. Approaches that are able to evaluate events within the same philosophical school or sect from different perspectives but with the same systematic approaches can undergo partial content changes during the process of history. For example, it is a well-known fact that there are varieties of law schools that can interpret different references without deviating from their essence.¹⁰ The sects of Fiqh are, in part, similar to this. Although the jurisprudence may be different, the mujtahid, who follows a sect using this same methodology, is therefore considered part of the same whole. This is because a sect refers to a structure formed by people who have adopted the view of certain leading scholars and who choose to follow their path. This includes the natural process of these sects which were initially formed based on city lines but were later shaped according to the systems of the *imam* who would later be accepted as the founder. The sects were basically named in three ways:

1. In terms of the region during the first period: the Hijazians (Mecca, Medina), Iraq (Kufa, Basra) and Syria.

⁸ Muhammad Abu Zahra, *İslam'da Fıkhi Mezhepler Tarihi*, (Trans: Abdülkadir Şener), Hisar Yayınevi, İstanbul, nd., p. 21.

⁹ Hasan Hacak, "Fıkıh İlminin Ortaya Çıkışı ve Diğer İlimlerle İlişkisi", *Temel İslami İlimlerin Ortaya Çıkışı ve Birbirleriyle İlişkileri*, Tartışmalı İlmi İhtisas Toplantısı, İstanbul, 2014, p. 516

¹⁰ Ayengin, Tevhit, Hukukta Köken Problemi Açısından Sosyal Realite Nass İlişkisi, (Unpublished PhD Dissertation), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 1999, p. 16-27.

2. Relative to the name of its founder, for example, Hanafism, Shafiism, etc.
3. According to their basic methodologies, such as Ahl al-Hadith and Ahl al-Ra'y

As mentioned above differences between the jurisprudence of each form the basis of the sects. Similarly, the basis of the differences in the jurisprudence is formed by the differences between the Companions and tabi'un scholars, who migrated around the expanding Islamic world after the death of the Prophet, in the interpretation of the fundamental doctrines. These differences in the jurisprudence, which became evident over time, began to be instrumental in the formation of a specific understanding of Fiqh in different cities. Imam Shafi'i stated that the cities where Muslims lived were the centers of knowledge and that people followed the views of the Faqih who lived in their cities in relation to many issues.¹¹ Imam Shafi'i visited many cities of science, participated in classes, and had the opportunity to get to know the Fiqh scholars in those cities. Therefore, his expression, "intense Fiqh activity and Fiqh conflict" is very important for this topic. It can be seen that some people claimed to have followed one Faqih, and some another, when conflicts arose between them.¹² This indicates a lifestyle in which people resorted to the opinions of the mujtahids rather than relying on their own ideas. For example, in Kufa, some of the people followed the legal philosophy of Abu Yusuf while others followed Ibn Abi Layla.¹³

At the end of his article "Sources of the First Fiqh Sects" (*İlk Fıkıh Mezheplerinin Kaynakları*), Ahmad Hasan states that the understanding of attachment to one's views began in around the middle of the second Hijri century. An understanding of obliterating and replacing regional legal characters and adhering to the *imamate* to a greater extent, and compliance with the principles and methods laid down by him, found a place within this process.¹⁴

Although the knowledge of Fqh was initially based on the style of the Hijaz and Iraqi schools and was more in the form of Ahl al-Hadith and Ahl al-Ra'y, it began to be remembered by the name of its founder in due course. These designations were realized through the efforts of the students of the founding imams. In this respect, it is necessary to evaluate the pre-formation period and the aftermath separately in terms of sectarian nomenclature. Even after the process of sectarianism began, it was no longer possible to imagine the existence of a mujtahid who rejected the views of his imam, such as an adherent of the Shafi'i sect who ignored the views of Imam Shafi.¹⁵

¹¹ al-Shafii, Muhammad ibn Idris, *Kitab al-Umm*, Cairo 1322, 7, 246.

¹² al-Shafi'i, *Kitab al-Umm*, 7, 257.

¹³ Ahmad Hasan, p. 323

¹⁴ Ahmad Hasan, p. 328.

¹⁵ Kaya, p. 30-31.

3. The Functions and Characteristics of Denominations

Life is subject to change, and due to the nature of Fqh, one has to be able to offer solutions in a way that will take change into account. The solving disputes is the reason for the existence of laws and jurisprudence. Laws that cannot or do not solve legal problems lose their reason for being. The fact that Islam is a universal religion, and that accordingly the Fiqh aims to provide a solution for every condition encountered in social life, makes it necessary to mention current problems and what solutions can be offered.

Fiqh sects are at the heart of the determinants of Islamic culture and civilization. In addition to being in a dominant position in the transfer of social acceptances and accumulation, the main duty in providing this legacy to the next generation without degradation has always been performed by Fiqh. The effect that the question “Where would we be today if it wasn't for Fiqh” creates in minds clearly demonstrates the importance of this task.

Sects have two basic functions. The first is to set out the rules from which individuals will benefit in their daily lives, and the second is to create the knowledge that an administrator will benefit from in practice. We will partially revisit this issue in the following sections.

It is known that during the formation of the sects, new ones were in touch with the laws of the old mujtahids and the knowledge of these laws that had accumulated up to that time as a whole. This liaison was instrumental in the change and contributed positively to the formation of the sects.¹⁶ As has been previously briefly mentioned, the background that had prepared the way for the emergence of sects was largely based on the efforts of the early period mujtahids to produce jurisprudential reasoning on religious matters and to interpret the fundamental sources in accordance with common practices. The process of sectarianism gained momentum after the mujtahids shared these interpretations with their students and the people around them, and gradually these interpretations began to be adopted by them.¹⁷ Their successors learned about this accumulation and took advantage of that and transferred new approaches to legal issues to later ones, so the development of Fiqh reached the later ones through tradition. Fiqh is the process of understanding religion and the individual, as well as the society that the religion relates to, solving its problems and providing guidance.

The Fiqh sects undertake important duties within a society. First of all, sects are institutions that make life easier and support people to experience peace of mind in their lives. In this respect, sects have been considered as a gift as well as a convenience for Muslims. As a result the difficulties caused by geographical

¹⁶ Kaya, p. 29.

¹⁷ Abdülkadir Şener, “İslam’da Mezhepler ve Hukuk Ekolleri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Vol.: 26, p. 371.

differences can be eased through the different interpretations of sects. On the other hand, sects offered positive support to the life of the community in that they provided the source texts that administrators could benefit from in practice. In addition, Fiqh and the mujtahids, who are constantly improving them, have been able to minimize potential violations of rights that may be committed by administrators by taking on some kind of civil society role. Moreover, because they take into account individual and social expectations, mujtahids have made efforts to perform this duty by interpreting fundamental sources or by engaging in jurisprudential activities under the principle of *maslahah* in cases where the sources do not specify a clear arrangement.

4. What is Meant by the Term “Binding Nature of Fiqh”?

Part of the Fiqh consists of provisions issued directly or indirectly based on fundamental sources.¹⁸ These sources constitute the main structure and principles of Fiqh. Therefore, there are no major or substantive differences in the basic points and the main principles. For example, there is not much room for *ijtihad* regarding the obligatory parts of a prayer.

The principle of “no space for *ijtihad* in matters clarified in the fundamentals”¹⁹ indicates that the matters clearly explained in the fundamental sources do not allow for *ijtihad*. Partial differences in the application do not affect the essence. For example, alms-giving is an obligatory worship. Although there is some difference of interpretation in practice, there is no dispute about it is mandatory. Therefore, the obligations and the forbidden acts to a large extent indicate the points of alliance in a religion, and the case law is realized in the practice of what is forbidden or haram. Theft is forbidden according to all sects and it is not ever possible to consider it a legal method for the transfer of ownership. However, the definition, scope and content of theft can lead to different legal rules between different sects.

The mujtahid tries to determine the will of Almighty Allah regarding the interpretation of religious matters by relying on the sources of jurisprudence. The origin and sources of Fiqh differ from each other.²⁰ In its most general sense, Fiqh is a mental activity carried out from source to origin. The aim is to capture what is in

¹⁸ The statement, “Nine tenths of all jurisprudence and judgments have been produced through *ra’y* and *ijtihad*, as there were no clear sources about the relevant matters”, which is attributed to Imam al-Juwayni, indicates that a significant part of Fiqh is not based on fundamental sources. Karaman, Hayrettin, *İslam Hukukunda İctihat*, DİB Yay., Ankara 1975, p. 27.

¹⁹ Mecelle, Article 14.

²⁰ For opinions on the roots of law, see: Yörük, Abdülhak Kemal, *Hukuk Başlangıcı Dersleri*, Tan Matbaası, İstanbul 1946, p. 8-20; Hırş, Ernest, *Hukuk Felsefesi ve Hukuk Sosyolojisi Dersleri*, Adapted to Modern Language by: Selçuk (Baran) Veziroğlu, Banka ve Ticaret Hukuku Araştırma Enstitüsü Yay., Ankara 1996, 2nd Edition, p. 111-129; Çağıl, Orhan Münir, *Hukuk Başlangıcı*, Birinci Kitap, İÜ Yay., İstanbul 1963, 2nd Edition, p. 96; Aral, *Hukuk ve Hukuk Bilimi Üzerine*, Filiz Kitabevi, İstanbul 1991, 6th Edition, p. 92.

accordance with Islam, its values, principles and rules. Discussions regarding “accuracy in jurisprudence” and the determination of truth in jurisprudence can largely be considered to be the result of an origin/root determination process. For this reason, the concern for reaching the origin, a complete match with it, and its relativity, prevents monism and monopolism.

When the Abbasid Caliph Mansur asked Imam Malik to write a book to be sent to Islamic towns when he went on a pilgrimage, Imam Malik refused which indicates the flexibility of the jurisprudence and the need for case-law to be in accordance with the jurisprudence of each region. Due to this diversity in the field of law, it is natural for Fiqh-related disputes to arise. The fact of the jurisprudence or the mufta bih opinions regarding matters that were non-existent in the past but which exist today indicates that jurisprudential activity can be carried out by those who are competent in the field. By staying within the methodology and considering the changes, the task of updating the Fiqh will again be undertaken with the appropriate knowledge.

5. Reasons for Differences in Jurisprudence

After the death of the Prophet Muhammad, the Companions spread across different parts of the Islamic lands and they became advisers and officials of the religious and political affairs in the places where they settled. They tried to resolve religious issues according to what they understood from the Qur’an and the Sunnah, as well as what they remembered of the Prophet's commandments. In this way, they attempted to contribute to people’s religious education. In addition to complying with the Sunnah of the Prophet Himself, the Companions also provided the sources that He took into consideration in His jurisprudence. The same is also true for subsequent generations.

As is known, the differentiation of sects is not valid other than in the areas where no jurisprudence exists. Different case law can also be developed in different locations. The source itself, or its expression and content, can result in absolute differences in both general and specific aspects.²¹ Since the provision of fundamental sources is sometimes abstract and generally qualified, the interpretations are generally left to the jurisprudence of the mujtahids. For example, although witnesses are clearly required for legal and judicial matters, the characteristics of the witnesses are determined by the mujtahids. The convictions of the mujtahids regarding public interest, necessity, custom and tradition were

²¹ az-Zarqa, Mustafa Ahmad, *İslam Hukuk Ekolleri ve Maslahat Prensibi*, (Ed.: Ali Pekcan), Rağbet Yay., İstanbul 2007, p. 80.

reflected in their jurisprudence and differences of opinion occurred in terms of the qualifications that a witness should have²².

One of the main dynamics of the differences between the sects, perhaps even the most important one, is centered around the Hadith/Sunnah. This is due to the fact that, aside from whether or not a Hadith reaches one scholar or the other, the practices of the mujtahids based on the given hadith constitutes the main dynamic impacting the differences. That is, since the mujtahids, who take one of the few Hadiths related to the same subject into account and evaluate other hadiths on this basis, are considered generally qualified in their different approaches to the jurisprudence, the hadith which is taken as the basis determines a framework for other reasons of the jurisprudence.

Man is a sentient being. The human element in the case-law stems from the manner and the rate of use of the votes regarding case-law. Some may have kept the application area narrow compared to others. On the other hand, the differences in the jurisprudence of the Faqihs living in each different city have evolved in a united way over time based on the common provisions that are respected by all the people and can be a means for achieving consensus in the neighborhood. This process, formed by excluding *Shadh* opinions, indicates that the strengths of the jurisprudence have improved in terms of their obligatory nature over time.

Imam Malik's focus on the deeds of the people of Medina, Abu Yusuf's cautious approach to *khabar al-ahad* and his emphasis on the importance of the Sunnah al-Masyhur, and al-Awza'i's emphasis on "exercises for the leaders of Muslims" stem from this reason.

The sects of Fiqh owe their existence largely to the Companions and the *tabi'un* scholars who lived before them. On the one hand, while benefiting from their jurisprudence, they have also contributed to the development of the understanding of Fiqh through discussion. For example, before Imam Malik appeared in Medina, the knowledge and understanding of jurisprudence was already well developed there. 'Umar ibn Hattab, Ibn 'Umar, Aisha and Ibn al-Musayyib form the basis of this understanding. Imam Malik is unlikely to have been affected by this tradition. Again, the Companions and scholars of the *tabi'un*, such as Ali ibn Abi Talib, Ibn Mas'ud, Alqama, Al-Aswad, Al-Sha'bi and Ibrahim al-Nakha'i made great contributions and had a significant impact on the opinions of Abu Hanifa and Hanafism.²³ Having a deep knowledge of the science of Hadith by reading the books of his predecessors and visiting the centers of knowledge, Imam

²² According to all mujtahids, witnesses must have reached the age of reason. According to Abu Hanifa, if two women and a non-Muslim woman are all married to a Muslim before a male witness to the marriage contract, the testimony of the non-Muslim becomes valid. According to Ahmad ibn Hanbal, on the other hand, slaves can also witness such contracts. While Imam Shafii states that it is mandatory for witnesses to be fair, Abu Hanifa does not mention this as being mandatory. Karaman, Hayrettin, *Anahatlarıyla İslam Hukuku*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2000, 3. baskı, 3, 89-90.

²³ Abu Zahra, p. 211.

Shafi'i has come to the fore by placing the Sunnah at the center of Fiqh, so to speak. Imam Shafi'i drew attention to the fact that some scholars preferred the jurisprudence or practices of the Companions over the hadith, or that they ignored the hadith by taking into account local practices, and he discussed these matters with them.²⁴

During the first two centuries of Hijri, there was no absolute adherence to a single Fiqh authority (imam). There were geographical regions and the Fiqh approach of the region was almost consistent. This first legal understanding of jurisprudence was in conformity with the opinions of the scholars who learned the Fiqh and the teachers from whom they received their knowledge. For example, Abu Hanifa was heavily influenced by Ibrahim al-Nakha'i through Hammad.²⁵ Abu Yusuf, in many places in his work *Kitab al-Kharaj*, mentions "our teachers" and "our faqihs".²⁶ The phrase the "adherents of Abu Hanifa" which Imam Shafii applied to some of the Fiqh scholars in Kufa, also support this.²⁷

6. Do the Sects Represent the Truth?

Each adherent of a sect and every mujtahid considers that their opinion represents the truth, or, at the least, is the opinion that approximates the truth. On the other hand, it is permissible to follow the mafdul opinion (which is less widely supported) despite the existence of an afdal (the most widely supported) legal theory based on more general opinions.²⁸ Ibn Abidin's statement, based on the ideas of Nasafi, "even if it is still in dispute, the jurisprudence of my sect is the correct one", prevents the validity of the mafdul opinion in light of an afdal thought.²⁹ Here, questions are raised about what is the truth and whether there is any concrete indication for attaining the truth, and which of the judgments are afdal.

The question is: "Is the truth only one in the sight of Allah, or is it as various as the disparate legal opinions of the mujtahids? Or is every mujtahid right in his own judgment?. On the one hand these questions ensure that the value of the ijtihad activities are tested at a methodological level, and on the other hand they form the basis of a dynamic Fiqh structure. The failure to create this dynamism naturally leads people to be criticized on the basis of contemporary cultural accumulation and thought. Considering the sociological dimensions of the work, it

²⁴ al-Shafi'i, al-Umm, 7, 247.

²⁵ Ahmad Hasan, p. 327; al-Hudari, Muhammad, *Islam Hukuk Tarihi*, (Trans: Haydar Hatipoğlu), Kahraman Yay., İstanbul 1987, 2nd Edition, p. 237.

²⁶ Abu Yusuf, *Kitab al-Kharaj*, Maktab al-Azhariyyah li al-Turas, (Ed.: Musa Abd al-Rauf Sa'd et al.), Cairo, nd., p. 17, 20, 23, 25, 26, 27, 34.

²⁷ al-Umm, 7, 207.

²⁸ Muhammad Amin Amir Padishah, *Taysir al-tahrir*, Egypt, 1351, IV, 251.

²⁹ Ibn Abidin, *Hashiyat Radd al-Mukhtar*, Kahraman Yayınları, İstanbul 1984, I, 48.

can be seen that the acceptance and expectations of the individuals who make up society differ from time to time based on the provisions of the case law.

The legal system has continued to exist as the most respected institution in the history of Fiqh. From a person who has the capacity to make new case-law to the person who complies with the case-law made by others, jurisprudence has continued to have a function in both shaping social life and in determining direction. It is not possible to perform these functions for understanding that which is not within the sectarian systems.

The value of the jurisprudence is measured by the appropriateness of its affiliations because it is difficult to establish any objective criteria that can determine the authenticity of a jurisprudential system outside of methodological consistency. Even if there is only one truth in the sight of Allah, what should be the measure of it other than conformity with the fundamentals? If conformity with the fundamentals were the only criterion, there would be no differences between the opinions of the mujtahids who judge based on the same reference points.

The jurisprudence of Fiqh cannot be reduced to the level of individual preference and observance. Considering the judicial dimension of jurisprudence, it can be seen that the Qadis have followed the jurisprudence of a particular sect largely based on its systematic consistency. This has not been regarded as a problem by Muslims from the outset.

There are three basic approaches to the discussions regarding accuracy in jurisprudential theory. The first one is formulated as “there is always a judgment in the sight of Allah even before the case law is taken into account for relevant matters”. The judgment is not based on the belief of the mujtahid and the truth is not dependent on the number of cases. Therefore, the judgment of the mujtahid is correct and that of the others is wrong. However we cannot know which one of them is right and which is wrong.

Secondly, the exact opposite of this that “there is no specific provision for these matters before the case law is determined” has been made into a rule. Accordingly, all the outcomes in the case law are equal to each other because they express opinions. Therefore, there is no predetermined truth in the case law.

The third is based on the opinion that although Allah does not judge matters related to the case law, if it were, it would be to follow the way indicated by the case law. Therefore, this approach, which regards specific opinions as the possible truth in jurisprudential matters, expresses the idea that although opinions of all scholars are true, one of them may be closer to the truth that is meant to be achieved.³⁰

³⁰ Abd al-Aziz al-Bukhari, Ala al-Din Abd al-Aziz ibn Ahmad, *Kashf al-Asrar*, (ed.: Muhammad al-Mu'taşim bi'llah), Dar al-Kitab al-Arabi, Beirut 1994, 2nd Edition, IV, 32-34. For similar resources, see:

The main issue is concentrated on the responsibility of the mujtahid in case law, no matter if there is only one truth in the sight of Allah or if it is as many as the number of mujtahids. Ijtihad is the duty of the mujtahid and this is the occasion for him to receive blessings in the sight of Allah. If so, the mujtahid makes judgments taking accuracy into account and expects his reward from Allah alone.³¹

7. Is It Obligatory to Follow a Sect?

From the perspective of “attachment to a sect”, it can be seen that the views relating to “the existence or absence of a provision for the judgement of the mujtahid in the sight of Allah or the existence of any equivalent” do not have much value in the context of individual jurisprudence. What is important here is the value and place of the jurisprudence formed within the axis of these discussions within the sectarian system. It is not the jurisprudence itself, but rather the whole of the case law that is influential in the choice of sect and thus forms the basis of religious affiliation. Jurisprudence that is not subject to testing in the methodological integrity of a sect may not be persuasive.

One of the bases of attachment to jurisprudence, which is formed within the discipline of a sect rather than by individual reasoning, is the concern that the jurisprudence may evolve or be diverted in different ways over time. In early periods after the death of the Prophet, people considered that there would be no harm in adhering to the jurisprudence which they found appropriate, both in its legal and judicial dimensions. Over time, due to regional differences, a rapid increase emerged quantitatively in the jurisprudence, and different and contradictory case law emerged. The fact that Abu Jafar al-Mansur’s, who was an Abbasid caliph, requested Imam Malik to write a book to facilitate consistency in the case law³² clearly supports this assertion.³³

Adherence to a sect on an individual level and legislating the jurisprudence of a sect within society constitute different phenomena. While the law maker makes an effort to take into account the needs, and the extent of those needs at the relevant time, the solution can be realized based on the “mufta bih” views of a sect as a

Abu'l-Husayn al-Basri, Muhammad ibn Ali, *Sharh al-'Umad*, (ed. Abd al-Hamid Ibn Ali Abu Zanid), Maktabat al-Ulum wa-al-Hikam, Medina 1990, II, 235 et al.; İbrahim Kafi Dönmez, “İctihadın Bağlayıcılığı Meselesi ve Fıkıh Mezheplerine Bağlanmanın Anlamı”, *Usul*, I, 1 (2004), 37-38.

³¹ “The judge makes a judgment based on the case law, and if he succeeds, he receives two rewards, and if he fails, he receives one reward.” Bukhari, Abu Abd Allah Muḥammad ibn Isma'il, *Al-Jami' al-Şahih*, Çağrı Yay., İstanbul 1992, 2nd Edition, “Kitabu'l-İtisam”, 21; Abu al-Ḥusayn Muslim ibn al-Ḥajjaj al-Qushayri, (ed.: Muḥammad Fu'ad 'Abd al-Baqi), Çağrı Yay., İstanbul 1992, 2nd Edition, “Kitab Al-Aqdiyah,” 15. “If you adjudge based on the jurisprudence and your judgment is accurate, you get ten, if it is not, you still get one.” Ahmed b. Hanbal, *al-Musnad*, Çağrı Yay., İstanbul 1992, 2nd Edition, IV/205

³² Ahmad Amin, *Farj al-Islam*, Cairo, 1955, p. 222; Abdul Karim Zaydan, *İslam Hukukuna Giriş*, (Transl. Ali Şafak), İstanbul, 1976; Abu Zahra, p. 301-302.

³³ Dönmez, 42-43.

whole, or it can be realized by adopting the jurisprudence of a sect that has not been transformed into a sectarian view.³⁴ He may even try to find solutions with the idea of achieving practical benefits from the perspective of the sects. This should not be confused with the idea that a person who does not have the capacity for jurisprudence can shape his life by choosing from within the sects. Attachment to a sect individually is assessed on the basis of otherworldly rewards and concerns the area where there is no connection between the lives of others from a worldly point of view. Therefore, following this or that sect is not directly related to others. For example, there is no problem for some between reciting the *basmala* as a prayer or not.

However, when an issue is considered to be of interest to the general public, arbitrary individual practices would cause legal turmoil. For example, in a region where Shafii Muslims are dominant, "permission of the guardian/parent" is considered a condition of marriage,³⁵ and opinions such as "I think differently and for me there is no need for parental permission" would ultimately lead to chaos. In other words, it is clear that both following the Shafi'i sect approach and then applying the laws differently in certain matters would result in the breaking down of the unifying function of the Fiqh. As mentioned above, the authority having the legislative power can make a choice according to the region, but allowing the preference of the individual would make the situation difficult because to suggest that someone who does not have any judicial skills ability to act according to any whatever rules that he wishes, would create an impossible situation in terms of practicality and consistency.³⁶

Even the debate about what constitutes truth in the eyes of Allah is indicative of the need for jurisprudence. Therefore, in the case of jurisprudence, regardless of the existence of a specific provision revealed by Allah before a judgment is made, this area is unknown to the mujtahid, so the obligation to obey the sect arises spontaneously. In cases where even a mujtahid, who reasons within certain systems, is unaware of the accuracy of a judgment other than for methodological consistency, those who do not have the necessary qualities in the field will lack the logical consistency to see that the results achieved are a reflection of the truth. If so, the disadvantages for those who have not reached a certain level of jurisprudential knowledge will be self-evident.

Being a member of a sect would mean that the mujtahid has already accepted the jurisprudential *acquis* of that sect as binding on him. The information and provisions from these sources must encompass their own studies and jurisprudence

³⁴ The system for drafting the *Mecelle* and the Ottoman Family Law Decree differ from each other. While the *Mecelle* was based on the doctrines of Hanafism, the other sects, or the views of Hanafism which are not at the level of *mufta bih*, may have formed the basis for the latter.

³⁵ 'Abd al-Salam ibn Sa'id Saḥnūn, *al-Mudawwana al-Kubra*, Cairo 1324, 2, 165; Ibn Qudamah Abu Muhammad 'Abd Allah, *al-Mughni*, Beirut 1973, 7, 337.

³⁶ Dönmez, p. 44.

in terms of general approach, principles, systems and procedures. What is decisive here is not to reject the sect as a whole. Disagreements or criticisms regarding some case law does not prevent the adherents from being sectarian.

Those who know and understand Islam and who are able to make judgments based on their sources in a proper manner are not obliged to adhere to a sect. There were no sects during the time of the Prophet. During the period of the Companions, differences in jurisprudential thinking began to emerge. Since it was not obligatory for everyone to know and investigate the provisions in depth, and because they were also engaged in other areas of life, it was easy for them both theoretically and practically to follow the existing jurisprudence, and they had no difficulty in adopting those laws.³⁷

Besides the absence of sects, there was no branch of science known as Fiqh during the time of the Prophet. Moreover, there was no distinction between Fard, Wajib, mendub, mubah, haram and makruh, which are terms coined by Fiqh scholars in later periods, in relation to religious obligations.³⁸

Islam is a universal religion and it applies to all times and places and offers solutions to every legal conflict that may occur. These solutions are of course fulfilled by jurisprudential determinations. As in all periods of Islamic History, the creation of laws was a compulsory endeavor during the early period. The differences in interpretation of agreed sources, such as the Qur'an and Sunnah, stemming from time, space and cultural differences, have largely influenced the formation of sects. This is because, as is well-accepted, understanding jurisprudence only as judgments based on sources of knowledge, does not reflect the truth. Reducing the Fiqh to mere judgments made by Muslims based on fundamental sources ignores the factors that lay the groundwork for the formation of sects. Jurisprudence is not something that resolves issues to problems that people encounter, but rather a social and religious institution that prepares the ground for people in a specific place, and even in other areas where Muslims live, to be able to live by common rules.

There is a tight link between the binding role of sects and the enrichment of Fiqh. In order to ease the lives of their followers and to increase their numbers, a sect with adherents must rely on a jurisprudence that is in accordance with the truth. On the other hand, rivalry between sects contributes to the development and formation of the most appropriate jurisprudence for the resolution of problems, as well as to the formation of conclusive judicial judgments. There is no possibility of achieving and sustaining this through individual jurisprudence without sectarian integrity.

³⁷ Şener, p. 373.

³⁸ Ahmad Hasan, p. 313.

For those who do not have the authority to determine judgments it is useful to be connected to a sect. However, when connected with a sect, fanaticism and sectarianism are different issues. Although sects are Islamic, they are not a prerequisite for being Muslim. Therefore, theoretically, no sect has superiority over another.

The case law achieved as a result of jurisprudence is an expression of personal opinion³⁹. This is because no mujtahid has concrete data or tools that can show or prove that his personal jurisprudence is one hundred percent accurate. Therefore, it is not possible for one set of judgments or the judgments of another of the sects to be philosophically and theoretically superior to the other⁴⁰. The most concrete indication of this is the existence of the numerous Muslim scholars who have passed from one sect to another over the course of history. For example, the well-known faqih, Imam Tahawi, previously had preferred the Shafi'i sect and later converted to Hanafism.⁴¹

The judicial union has an important role in the binding nature of sects. Those appointed as governors during the Prophet's reign were also involved in judicial affairs. It is a well-known fact that 'Umar also appointed Qadis, in addition to governors, to manage judicial proceedings. Those who were appointed as Qadis, of course, dominated Fiqh matters and also had the qualities of ijthad. It is necessary to make similar decisions regarding similar events to ensure consistency in judicial decisions. The sect is also largely meant to cohesively and to be the subject of similar provisions.

The scholarship that form the basis of the Fiqh sects are known as free mediums in a scientific sense. For example, in the lessons delivered by Abu Hanifa over nearly thirty years, his students were encouraged to adopt a very free attitude to declaring their own jurisprudence. The same situation occurred during the formation and development periods of the sects.

One of the most confusing issues is the idea of why it would be objectionable to understand a provision from the Qur'an or Hadith and to then act accordingly. Of course, there is no harm in a Muslim's understanding, interpretation and application to his life of a provision from the fundamental sources. However, this meaning, which he understands, must be subject to certain conditions in order to become binding, as an intellectual endeavor, on others in the form of jurisprudence. Fiqh represents an effort to understand the Divine Will revealed in fundamental sources. It is of course necessary for the consistency of jurisprudence that the mujtahid uses his whole power to determine the truth in the ways that Allah has

³⁹ al-Jassas, Abu Bakr Ahmad ibn Ali al-Razi, *al-Fuṣul fi al-uṣul*, Kuwait 1994, IV, 17; Seyyid Bey, Muhammed Seyyid, *Medhal*, İstanbul 1333, p. 165.

⁴⁰ Dönmez, 41.

⁴¹ İtaş, Davut, "Tahavi", *DİA*, İstanbul 2010, 39, 386.

ordained His servants for the sake His order, and to take into account the non-textual methods that affect the understanding of the judgments in so doing.

On the other hand, someone who has a capacity for making judgments must act according to that jurisprudence. He may also adopt the opinion of another mujtahid whose opinion is in accordance with his own. However, the only thing that a person who does not have a capacity for jurisprudence can do is to follow the jurisprudence of a mujtahid. A person who does not deal with Fiqh in the general sense may not understand the provisions related to the numerous events surrounding his own life. Even if he has knowledge in a specific field or learns a few verses or the Hadith and understands some of them, how can he determine what provisions of the Fiqh are related to all other areas of life? Of course, every Muslim should have knowledge of the Fiqh, that is, a knowledge of the catechism, at a sufficient level to support his daily life. However, the fact that if everyone is engaged in Fiqh/jurisprudence means that they would miss out on other areas of activity in their lives.

Conclusion

Attachment to a sect of Fiqh does not mean accepting it as superior to others. The answer to the question of "why this, but not that?" can be given, but is not necessary because sects are interpretations of the same essence of religion but differ in detail. If so, the main reason is the need for affiliations. History has shown that Muslims have formed many sects of Fiqh, and some of them have survived, some have been short-lived, and some have not been able to survive due to a lack of adherents. History also testifies that Muslims have shown interest in them since the original formation of the sects, have furthered their lives depending on one sect, and have started following another sect whenever they have desired to do so. Sects are not religion, of course, but they are Islamic institutions that help to understand the religion and to facilitate the practice of religious orders. As there are no other institutions currently performing the same function, it remains a necessity for them to continue to exist.

REFERENCES

- Abd al-Aziz al-Bukhari, Ala al-Din Abd al-Aziz ibn Ahmad, *Kashf al-Asrar*, (ed.: Muhammad al-Mu'taşim bi'llah), Dar al-Kitab al-Arabi, Beirut 1994, 2nd Edition.
- Abdülkadir Şener, "İslam'da Mezhepler ve Hukuk Ekolleri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 1984.
- Ahmad Hasan, "İlk İslam Mezheplerinin Kaynakları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 1987.

- Ahmad ibn Hanbal, *al-Musnad*, Çağrı Yay., İstanbul 1992, 2nd Edition.
- Ahmad Amin, *Farj al-Islam*, Cairo, 1955.
- Aral, *Hukuk ve Hukuk Bilimi Üzerine*, Filiz Kitabevi, İstanbul 1991, 6th Edition.
- Ayengin, Tevhit, *Hukukta Köken Problemi Açısından Sosyal Realite Nass İlişkisi*, (Unpublished PhD Dissertation), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimle Enstitüsü, Erzurum 1999.
- Bukhari, Abu Abd Allah Muḥammad ibn İsmâ'il, *Al-Jami' al-Şâhiḥ*, Çağrı Yay., İstanbul 1992, 2nd Edition.
- al-Jassas, Abu Bakr Aḥmad ibn 'Ali al-Razi, *al-Fuṣul fi al-uşul*, Kuwait 1994.
- Çağıl, Orhan Münir, *Hukuk Başlangıcı*, Birinci Kitap, İÜ Yay., İstanbul 1963, 2nd Edition.
- Abu Yusuf, *Kitab al-Kharaj*, Maktab al-Azhariyyah li al-Turas, (Ed.: Musa Abd al-Rauf Sa'd et al.), Cairo, nd.
- Abu'l-Husayn al-Basri, Muhammad ibn Ali, *Sharḥ al-'Umad*, (ed. Abd al-Hamid Ibn Ali Abu Zanid), Maktabat al-Ulum wa-al-Ḥikam, Medina 1990.
- al-Hudari, Muhammad, *İslam Hukuk Tarihi*, (Trans. Haydar Hatipoğlu), Kahraman Yay., İstanbul 1987, 2nd Edition.
- Muhammad Amin Amir Pádishah, *Taysir al-tahrir*, Egypt, 1351.
- Az-Zarqa, Mustafa Ahmad, *İslam Hukuk Ekolleri ve Maslahat Prensibi*, (Ed.: Ali Pekcan), Rağbet Yay., İstanbul 2007.
- Hasan Hacak, "Fıkıh İlminin Ortaya Çıkışı ve Diğer İlimlerle İlişkisi", *Temel İslami İlimlerin Ortaya Çıkışı ve Birbirleriyle İlişkileri*, Tartışmalı İlmi İhtisas Toplantısı, İstanbul, 2014.
- Hirş, Ernest, *Hukuk Felsefesi ve Hukuk Sosyolojisi Dersleri*, Adapted to Modern Language by: Selçuk (Baran) Veziroğlu, Banka ve Ticaret Hukuku Araştırma Enstitüsü Yay., Ankara 1996, 2nd Edition.
- Ibn Abidin, Hashiyat Radd al-Mukhtar, Kahraman Yayınları, İstanbul 1984.
- Ibn Qudamah Abu Muḥammad Abd Allah, *al-Mughni*, Beirut 1973.
- Ibn Manzur, Muhammad ibn Mukarram Jamal al-Din Abu al-Fadl, *Lisan al-Arab*, Dar al-Sadr, Beirut 2010.
- İbrahim Kafi Dönmez, "İctihadın Bağlayıcılığı Meselesi ve Fıkıh Mezheplerine Bağlanmanın Anlamı", *Usül*, I, 1 (2004).
- İltaş, Davut, "Tahavi", *DİA*, İstanbul 2010, 39, 386.
- Karaman, Hayrettin, *Anahatlarıyla İslam Hukuku*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2000, 3. Edition.
- Karaman, Hayrettin, *İslam Hukukunda İctihat*, DİB Yay., Ankara 1975.
- Kaya, Eyyüp Said, *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fıkhi İstidlal* (Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2001.
- Muhammad Abu Zahra, *İslam'da Fıkhi Mezhepler Tarihi*, (Trans. Abdülkadir Şener), Hisar Yayınevi, İstanbul, nd.
- Muhammad Abu Zahra, *İslam'da Fıkhi Mezhepler Tarihi*, (Trans. Abdülkadir Şener), Hisar Yayınevi, İstanbul, nd.

- Ali, Muhammad Ibrahim Ahmad, “al-Mazhab Inda al-Hanafiyyah”, *Dirasat fi al-fiqh al-Islami*, Mecca, 1977.
- Abu al-Ḥusayn Muslim ibn al-Ḥajjaj al-Qushayri, (ed.: Muḥammad Fu'ad Abd al-Baqi), Çağrı Yay., İstanbul 1992, 2nd Edition.
- ‘Abd al-Salam ibn Sa’id Saḥnūn, *al-Mudawwana al-Kubra*, Cairo 1324.
- Seyyid Bey, Muhammed Seyyid, *Medhal*, İstanbul 1333, p. 165.
- al-Shafii, Muhammad ibn Idris, Cairo 1322.
- Yörük, Abdülhak Kemal, *Hukuk Başlangıcı Dersleri*, Tan Matbaası, İstanbul 1946.
- Zaki ad-Din Sha’ban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, (Trans: İbrahim Kafi Dönmez), TDV Yay., Ankara- 2012, 16th Edition.
- Abdul Karim Zaydan, *İslam Hukukuna Giriş*, (Transl. Ali Şafak), İstanbul, 1976.

فيما يخصُّ إلزامية المذاهب الفقهية *

أ.د. توحيد آينكين

جامعة جناق قلعة ١٨ آذار - كلية الإلهيات؛ قسم الفقه الإسلامي: tevhitay@comu.edu.tr

الخلاصة:

إنَّ المذاهب الفقهية - التي تشكَّلت وتطوّرت بهدف تحديد الأحكام المتعلقة بأفعال المرء المسلم بما يتعلّق بالعلاقة فيما بينه وبين خالقه من جهة، وفيما بينه وبين الأشخاص الآخرين والمجتمع من جهةٍ أخرى - تستمرّ في يومنا هذا أيضاً من خلال تجدّدها وعدم إمكانية الاستغناء عنها. فالمجتهدون - الذين يتبعون مذهباً ما - يقومون بصياغة اجتهاداتهم ضمن إطار منهجية المذهب الذي يتبعونه، بالإضافة إلى الأخذ بعين الاعتبار كلّ المراجع التي ليس لها علاقةٌ بالنصّ الشرعي، لكن يصعب القيام بذلك من قِبَل كلّ فردٍ، على حدة بسبب الظروف المعيشية. لذا يتطلب منهم اتباع مذهب معين من أجل مواصلة حياتهم. فسنتناول في هذه المقالة مدى إلزامية المذاهب، وما المقصود من المذهب الفقهي، وكيفية تشكيله، ووظائفه، والأسس النظرية لاتباعه ومدى ضرورته.

الكلمات المفتاحية: المذهب، المذاهب الفقهية، الاجتهاد، الإصابة في الاجتهاد، إلزامية المذهب

Fıkhî Mezheplerin Bağlayıcılığına Dair

Özet

Müslümanın Yaratıcısıyla, diğer insanlarla ve toplumla alakalı fiillerine dair hükümleri belirleme amacıyla teşekkül eden ve gelişen fıkıh mezhepleri bugün için de güncelliğini ve alternatifsizliğini devam ettirmektedir. Bir mezhebe müntesip olan müçtehitler içtihatlarını müntesibi oldukları mezhebin sistematiği içerisinde ve nass dışındaki kaynakları da dikkate alarak oluşturmaktadırlar. Ancak tek tek fertlerin bu çerçevede hareket etmeleri zordur ve dünyevi meşgaleleri buna imkân tanımamaktadır. Bu durum onların bir mezhebe bağlı olarak hayatlarını sürdürmelerini gerekli kılmaktadır. Bu makalede mezheplerin bağlayıcılığı; fıkhî mezhebin ne anlama geldiği, oluşumu, fonksiyonları, bağlanmanın teorik temelleri ve gerekliliği ekseninde ele alınmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Mezhep, Fıkıh Mezhepleri, İctihat, İctihatta İsbet, Mezhebin Bağlayıcılığı

On Binding Status of the Fiqh Sects

Abstract

Fiqh sects, institutionalized to determine legal rules among human beings and social life, are still valid on determining rules on the life of Muslims. The scholars of Islamic Fiqh adjudge according to the methodology of their Fiqh sects and different sources. However, the individuals have problems to use this framework on their daily life. This necessitates individuals to follow a sect. In this article, the legal binding status of sects; what the Fiqh sect is meant, its formation, its functions, the theoretical base of following it are held.

Keywords: Sect, Fiqh Sects, İjtihad

* وهذه هي الترجمة العربية للدراسة بعنوان "Fıkhî Mezheplerin Bağlayıcılığına Dair" التي نشرت في العدد الخامس من مجلة الإلهيات الأكاديمية. (توحيد آينكين، فيما يخصُّ إلزامية المذاهب الفقهية، الإلهيات الأكاديمية، ٢٠١٧، العدد: ٥، ص ٥٩-٧٦). من الواجب أن يستند في الإقتباس إلى المقالة التركية.

المقدمة:

المذهب هو: مفهومٌ دينيٌّ وحقيقةٌ موجودةٌ في كلِّ الديانات تقريباً. ومنذ بداية ظهور الإسلام، ظهرت اختلافاتٌ في الآراء التي شكّلت أسس هذه المذاهب، ونتيجةً لذلك استمرت المذاهب العقدية والفقهية إلى يومنا هذا ولا تزال. لقد أصبح وجود المذاهب القائمة على حقيقة الاختلاف في الرأي أمراً حتمياً كون الإنسان مخلوقاً قادراً على التفكير والتأويل بطريقةٍ تختلف من شخصٍ لآخر. فالسؤال الرئيس الذي يُتوقع الإجابة عليه هنا هو: ما مدى ارتباط هذه المذاهب بالدين؟ ومدى إلزاميته للمسلمين؟ بعبارةٍ أخرى: ما مدى ضرورة التزام الأشخاص بمذهبٍ معيّن من عدمه؟ يشكّل الجدل حول إلزامية الارتباط بالمذاهب الفقهية - التي تعدُّ حقيقة اجتماعية، والتي تحتل حيزاً مهماً في ثقافة وتاريخ المسلمين - الإطار الرئيس لهذا البحث.

المذهب بمعناه الضيق يعني وجهة نظرٍ مجتهدٍ ما حول موضوعٍ فقهيٍّ ما. لكن بمعناه العام هو مجموع وجهات النظر لأولئك الذين يتبنون المنهج نفسه والذين يقولون بضرورة الالتزام به. فبالطبع إن اعتبار المذهب مجرد "اجتهاد" فقط يبقى ناقصاً. وعندما تُذكر كلمة المذهب، فإنه يُقصد بها الأئمة والمجتهدون والأتباع والمؤلفات الأساسية والمؤسسات التي تشكّل مجموعةً متعدّدة الأطراف.

١- ما هو المذهب؟

كلمة مذهبٍ هي: مصدرٌ للفعل «ذهب»، وتعني الانتقال من مكانٍ إلى آخر، وتأتي كلمة مذهب في العربية بمعنى: «الذهاب» و«مكان الذهاب» و«زمن الذهاب» على حد سواء^(١). وتُستخدم كلمة مذهب عند المسلمين عموماً بمعنى المذاهب العقدية والسياسية والفقهية. ويشير مصطلح «المذهب الفقهي» إلى آراء الفقهاء أو الآراء الفقهية بشكلٍ عام. وما يتمّ التأكيد عليه هنا - بالطبع - هو آراء المجتهد ضمن إطار قواعد المذهب الذي ينتسب إليه. فمن ناحيةٍ أخرى، ما يجعل المذاهب تتميز عن بعضها البعض، إلى جانب طرق الاجتهاد، هو الماضي المشترك لكل مذهب، أي التاريخ المشترك والمصادر المشتركة التي تحتوي على المسائل الاجتهادية للمجتهدين. من هذه الناحية فإن المؤلفات التي تُعدّ مرجعاً بالنسبة لمذهبٍ ما تتألف من الاجتهادات المفضلة من قبل فقهاء هذا المذهب، أي أنها تختص حول محور «المفتي به» حسب رأيهم^(٢).

يوجد فوارق بين علوم الفقه والعلوم الإسلامية الأخرى بشكل عام، ويوجد فوارق بين المذاهب الفقهية نفسها بشكلٍ خاص، ولا سيّما فيما يتعلق بالتعاريف والمصطلحات وأنهاط التعبير، ونتاج القضاء والفتوى، وتصنيف وتأليف النصوص الفقهية، والأحاديث المروية، فهناك اختلافاتٌ حول العديد من

(١) ابن المنظور: أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ٢٠١٠، المجلد ١، ص ٣٩٣.

(٢) محمد إبراهيم أحمد علي، المذهب عند الحنفية، دراسة الفقه الإسلامي، مكة، ١٩٧٧، ص ٧٧.

الموضوعات^(٣) لذلك، فإن الاختلاف المذهبي ليس مجرد واقع ناجم عن اختلاف الاجتهادات. وإنما الاختلاف الأكثر وضوحاً بالطبع هو ما يخص نهج المسائل الأصولية. لذلك، فإن أهم ما يميز مذهباً ما عن الآخر هو تكتل أتباع هذا المذهب حول النهج نفسه. وهكذا فإن الاجتهادات المختلفة للمجتهدين الذين يتبعون النهج ذاته ضمن المذهب الواحد، أو حتى اجتهادات المجتهد الواحد نفسه التي تختلف عن بعضها البعض فيما يتعلق بمسألة ما، كلها لا تتناقض مع وحدة المذهب وواقعيته.

٢- أسباب نشأة المذاهب:

إن الصحابة الذين عاصروا النبي ﷺ زماناً ومكاناً، ثم من بعدهم التابعون الذين ترعرعوا بين يدي الصحابة انتشروا على مدى الجغرافية الإسلامية، ولم يلتزموا الصمت حيال المسائل الحقوقية في الأماكن التي عاشوا فيها، فاجتهدوا فيما يتعلق ببعض المسائل. فكان للصحابة ومن تلاهم دورٌ كبيرٌ في نشأة جيلٍ من ذوي المهارات الذي يتميز بالمعرفة الكافية بخصوص هذه المسائل، وذلك من خلال قيامهم بالأنشطة العلمية وبذمهم المزيد من الجهد في سبيل فهم وتأويل النصوص القرآنية. فوجود الاختلافات بين الصحابة في المسائل الفقهية أحياناً بسبب عمل كل منهم على حدة في الأماكن التي وجدوا فيها تدلّ على أن الدين يسمح بالاجتهاد، ولا سيّما في المسائل الفقهية.

الجيل الثاني وهم علماء التابعين أيضاً استمروا بالأنشطة التي كان قد بدأها الصحابة بعد أن قاموا بتطويرها، ويستند اجتهاد التابعين على منهجين أساسيين اثنين: فالمنهج الأول هو الميل نحو نهج ما، وذلك إما من خلال تفضيل اجتهاد ما على آخر فيما يخص الاجتهادات المختلفة للصحابة، أو تفضيل وجهة نظر علماء التابعين على رأي علماء الصحابة في حال ظهور أي اختلاف بينهما. أمّا المنهج الثاني فهو الإسهام في تطوير علوم الفقه من خلال اجتهاداتهم الشخصية في المسائل الخلافية. فهذا النهج يعد أساساً في تشكل الفروق الفقهية، ممّا يؤدي إلى نشأة المذاهب الفقهية. ومثلما بين أحمد حسن - وهو على حق - أنّ علم الفقه بالمعنى المهني بدأ يتشكل في عهد التابعين^(٤).

بذل الصحابة جهوداً كبيرةً من أجل مطابقة الأحكام التي أصدروها مع القرآن والسنة النبوية، وسعوا بجديّة إلى التزام العمل بأحكام القرآن الكريم إن وجدت فيما يخص المسائل التي اعترضتهم^(٥). فبالرغم من

(٣) Kaya, Eyyüp Said, Mezheplerin Teşekküründen Sonra Fıkhi İstidlal (Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2001, s. 30.

(٤) Ahmad Hasan, "İlk İslam Mezheplerinin Kaynakları", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, (٤) Ankara 1987,29/1, s. 319.

(٥) Muhammed Ebu Zehra, İslam'da Fıkhi Mezhepler Tarihi, (trc. Abdülkadir Şener), Hisar Yayınevi, İstanbul, ts, s. 33.

سعيهم إلى إيجاد حلول لبعض المسائل التي لا صلة لها بالنصوص القرآنية، إلا أن الروايات التي وافقت اجتهاداتهم، والتي وصلت إليهم فيما بعد أسعدتهم إلى حد كبير^(٦). فالتابعون أيضاً اكتسبوا من الصحابة هذه الحساسية في التعامل مع المسائل الفقهية، وداوموا على استمراريتها. وهذه الحساسية هي صفة أساسية تلازم علماء الفقه. فالاجتهاد هو نشاطٌ يُبذل من خلاله أقصى الجهود من أجل الوصول إلى الصواب الذي يبتغيه الله تعالى وتحقيق نتيجة فقهية. إن إثبات توافق الاجتهاد الذي يتوصل إليه المجتهد مع النصوص القرآنية بشكل ملموس سيجعله في بالغ السعادة، وهذا ما سيشجعه على طرح اجتهادات جديدة.

ومن الواضح في صدر الإسلام أنه كان هناك تسامحٌ كبيرٌ في مجال الحقوق. كما يُعرف أن الصحابة أظهروا التسامح خلال مناقشاتهم فيما بينهم حيال المسائل الاختلافية والمتناقضة من أجل التوصل إلى الحقيقة. وهذا ما أدى إلى حدٍ كبير لتشكيل القواعد الأساسية لتقييم المسائل الفقهية بشكلٍ أوسع. فلو كان النبي عليه أفضل الصلاة والسلام قد وضع قواعد ثابتة لكل مسألة، بحيث لا تقبل التغيير، كانت الأجيال القادمة ستبقى محرومةً من حقِّ الاجتهاد والتفكير والقدرة على حلِّ المسائل التي ستظهر فيما بعد^(٧). ومثل هذا يُقال في طرح الصحابة لاجتهاداتٍ مختلفةٍ للمسائل التي ليس فيها نصٌّ واضحٌ في القرآن الكريم. فلو أنهم جميعهم قد توصلوا إلى النتيجة ذاتها آنذاك لتمَّ حصر فكر الأجيال القادمة ضمن مجالٍ ضيّقٍ للغاية. حتى في زمن النبي عليه الصلاة والسلام وبالرغم من قلتها كان هناك اختلافات بين الصحابة في المسائل الاجتهادية، فمثلاً اضطُر مجموعةٌ من الصحابة إلى الاغتسال عندما استيقظوا في الصباح وكان من بينهم الصحابي الجليل عمرو بن العاص، فبسبب البرد القارس وعدم توفر إمكانية تسخين المياه قاموا بأداء الصلاة بعد أن تيمموا، لكن وبعد أن أتموا صلاتهم توفّرت لديهم إمكانية الاغتسال، فقام قسم من الصحابة بإعادة الصلاة من جديد ولم يعدها القسم الآخر. فقبول النبي عليه الصلاة والسلام لهذين الاجتهادين وعدم اعتراضه عليهما ترك لمن بعدهم مجالاً في حرية التأويل. ففي مثل هذا الحادث، نفهم من موافقة النبي عليه الصلاة والسلام فعل الصحابة الذين رجّحوا إعادة الصلاة احتياطاً ثناءً على تقواهم، ونفهم من موافقته على فعل المجموعة التي لم تعد الصلاة أن إعادة الصلاة في مثل هذه الحالات ليست واجبة^(٨).

(٦) ما روي أن عبد الله بن مسعود سئل عن تزوج امرأة ولم يسم لها مهرًا، ومات قبل أن يدخل بها، وهي التي تسمى في الفقه بالمفوضة، فاجتهد شهرًا، ثم قال: أقول فيها برأيي فإن كان صواباً فمن الله، وإن كان خطأً فمني ومن الشيطان؛ والله ورسوله منه بريتان، أرى لها مثل صداق امرأة من نساءها لا وكس ولا شطط، وعليها العدة، ولها الميراث. فقام معقل بن سنان الأشجعي فقال: أشهد لقد قضيت فيها بقضاء رسول الله ﷺ في بروع بنت واشق الأشجعية، فشرَّ عبد الله بن مسعود سروراً لم يُسر مثله قط، لموافقة قضائه قضاء رسول الله ﷺ. (Zekiyüddin Şa'ban, İslam hukuk ilminin Esasları, (trc: İbrahim Kâfi. Dönmez), TDV Yay., Ankara- 2012, 16. baskı, s. 83

(٧) أحمد حسن، ص ٣١٤.

(٨) Muhammed Ebu Zehra, İslam'da Fıkhi Mezhepler Tarihi, (trc: Abdülkadir Şener), Hisar Yayınevi, İstanbul, ts, s. 21

والفقه هو نوعٌ من أنواع الأنشطة التخصصية. ففي عهد الخلفاء الراشدين كانت منطقة الشرق الأوسط برمتها تحت سيطرة المسلمين، ولا سيما مدينتا الكوفة والبصرة، وفيما بعد مدينة بغداد، فأصبحت تلك المدن مراكز للأنشطة العلمية المكثفة التي تم بناؤها من قبل المسلمين. فكلما توجهوا شمالاً، تعرّفوا على ثقافات مختلفة ورؤى فلسفية جديدة، وبطبيعة الحال هذا ما أدى إلى ظهور مسائل حقوقية جديدة. وبناء عليه توفّرت لعلماء الصحابة والتابعين فرصة إيجاد الحلول للمسائل الفقهية والتخصص في هذا المجال^(٩).

كما أسهم تشكّل المذاهب في تحفيز التفكير في الفقه. من جهة تم التحقق من مدى اتّساق طرق الاجتهاد، ومن جهة أخرى أتّضح موقع وتأثير المجتهد الذي يأتي بالاجتهاد ضمن المذهب الذي ينتمي إليه؛ لأنّ المجتهد يُعدُّ أحد منتسبي المذهب الذي يتبعه، ويتم تقييم اجتهاده ضمن إطار المذهب الذي يتبعه. إلى جانب ذلك، فإنّه يجدد إلى حد كبير كيفية اكتسابه للمعرفة وطرحه وجهات نظر ضمن هذا السياق المعرفي.

كما توجد هناك مدارس للفلسفة لها فكر ووجهات نظر مختلفة في مجال الفلسفة. فبالرغم من تقييم الأحداث ضمن المدرسة الفلسفية ذاتها أو المذهب الفلسفي ذاته من خلال وجهات النظر المختلفة، إلا أنّ هذه التقييمات يمكن أن تواجه تغييراتٍ جزئيةً في المحتوى خلال المراحل التاريخية، وبنفس الطريقة المنهجية. على سبيل المثال، يُعرف وجود أنواع لمدرسة الحقوق الطبيعية التي تستطيع التأويل من خلال مراجع مختلفة، ودون الانحراف عن جوهر المدرسة^(١٠). ومذاهب الفقه تشبه هذا نوعاً ما. على الرغم من طرحهم لمسائل اجتهادية مختلفة، فإن المجتهد الذي يتبع مذهبٍ معينٍ يستخدم المنهجية نفسها، وبناء عليه يُعدُّ جزءاً منه؛ لأنّ المذهب في الوقت ذاته هو البنية التي تتشكل من خلال اتباع طريق الإمام من قبل أشخاص يعتقدون فكره. فهذه الحالة تحتوي على المراحل الطبيعية للمذاهب التي كانت تتمحور حول المدينة في بادئ الأمر، لكنها فيما بعد بدأت تتشكّل حسب منهج الإمام الذي يُعدُّ مؤسساً لها.

كما أنه تم تسمية المذاهب من خلال ثلاثة جوانب:

١. في الفترة الأولى كانت وفقاً لاسم المنطقة: الحجازيون (مكة المكرمة والمدينة)، العراقيون (الكوفة والبصرة) والشاميون.
٢. وفقاً لاسم المؤسس: الحنفية، الشافعية، إلخ.
٣. وفقاً للمنهجيات الأساسية للمذهب: مثل أهل الحديث وأهل الرأي.

Hasan Hacak, "Fıkıh İliminin Ortaya Çıkışı ve Diğer İlimlerle İlişkisi", Temel İslami İlimlerin Ortaya (٩)
 .Çıkışı ve Birbirleriyle İlişkileri, Tartışmalı İlmi İhtisas Toplantısı, İstanbul, 2014, s. 516
 Ayengin, Tevhit, Hukukta Köken Problemi Açısından Sosyal Realite Nass İlişkisi, (Yayımlanmamış (١٠)
 .Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 1999, s. 16-27

سبق أن ذكرنا آنفاً أنّ ما يشكل أساس المذاهب هو الاختلافات الاجتهادية، وما يشكل أساس الاختلافات الاجتهادية هو تأويلات الصحابة والتابعين للنصوص بأشكال مختلفة، من خلال توزّعهم في أنحاء الجغرافية الإسلامية التي توسّعت بعد وفاة النبي عليه الصلاة والسلام. وهذه الاختلافات أسهمت في تشكل مفاهيم فقهية خاصة في كل مدينة على حدة. كما بيّن الإمام الشافعي أنّ المدن التي عاش فيها المسلمون تحولت إلى مراكز علمية، وأنّ الناس كانوا يتبعون آراء الفقهاء الذين عاشوا في مدنهم في معظم المسائل^(١١). كما زار الإمام الشافعي معظم تلك المدن، وانضمّ إلى حلقات العلم هناك، وأتيحت له الفرصة للتعرف على الفقهاء عن قرب. ولذلك، فإنّ وصفه للاجتهاد بكونه «نشاطاً فقهياً مكثفاً واختلافاً فقهياً» مهم للغاية بالنسبة إلى موضوعنا. فذكره للاختلافات الموجودة بين الفقهاء في المراكز العلمية، واتباع قسم من الناس لفقيهه والقسم الآخر لفقيه آخر^(١٢)، يشير إلى أنّه حتى في تلك المراحل كان هناك نمط حياة يتبع فيه الناس المجتهد من أجل معرفة أحكام المسائل الفقهية؛ بدلاً من الوصول إليه بأنفسهم. فعلى سبيل المثال؛ يتبع قسم من الناس في الكوفة الاجتهادات الفقهية لأبي يوسف، والقسم الآخر يتبع اجتهادات ابن أبي ليلى^(١٣).

كما بين أحمد حسن في نهاية مقالته التي كتبها تحت عنوان "مصادر المذاهب الفقهية الأولى" أن مفهوم اتباع وجهة نظر أحد ما كان قد بدأ في منتصف القرن الثاني للهجرة. وفيما يتعلق بالمسائل الاجتهادية؛ بدأ في هذه المرحلة إلغاء دور الشخصيات المناطقية والارتباط بدلاً منها بالإمام إلى درجة كبيرة، والالتزام بالنهج والمبادئ التي يضعها^(١٤).

وعلى الرغم من ظهور علم الفقه لأول مرّة على شكل مدارس الحجاز والعراق، وفي كثير من الأحيان على شكّل أهل الحديث وأهل الرأي، إلاّ أنّه أصبح يُعرف باسم مؤسّسه مع مرور الزمن. وقد تمّ إطلاق هذا الاسم بسبب إصرار الأئمة المؤسسين في طلب ذلك. فمن هذه الناحية، يجب تقييم كلّ مرحلة من مرحلتي ما قبل التشكل وما بعده على حدة. فيما يخص تسمية المذاهب الفقهية. وبعد بدء عملية التمهيد أصبح من المستحيل تصور وجود مجتهد يرفض رأي إمامه، فعلى سبيل المثال: المنتسب لمذهب الإمام الشافعي لا يمكن أن يتجاهل آراء الإمام الشافعي^(١٥).

(١١) الشافعي: محمد بن إدريس، كتاب الأم، القاهرة، ١٣٢٢، المجلد ٧، ص ٢٤٦.

(١٢) الشافعي: المصدر السابق، المجلد ٧، ص ٢٥٧.

(١٣) أحمد حسن، ص ٣٢٣.

(١٤) أحمد حسن، ص ٣٢٨.

(١٥) Kaya, s. 30-31.

٣- خصائص وأعمال المذاهب:

الحياة منفتحة على التغيير، والفقه - من حيث هو هو - قادر على تقديم الحلول بطريقة تتضمن هذا التغيير. حيث إن الوصول إلى حلول للاختلافات الواقعة هو سبب وجود الحقوق (القانون) والفقه على وجه الخصوص. إذ إن القانون الذي لا يجل أو لا يستطيع حل مشكلة قانونية يفقد قيمة وجوده. الإسلام دين عالمي، ومرتب بـكل جانبٍ من جوانب الحياة الاجتماعية من ناحية الفقه، لذلك يهدف إلى تقديم حلول وإعطاء إجاباتٍ حتميةٍ قطعيةٍ لكل مشكلة مطروحة.

المذاهب الفقهية هي في طليعة العناصر الحاملة للثقافة والحضارة الإسلامية. وإلى جانب كونها في موضع رئيسٍ في نقل القبول والمخزون الاجتماعي كانت مهمة الفقه دائماً هي إيصال التراث الإسلامي إلى الأجيال اللاحقة دون إفساد وتخريب هذا الإرث. ويُظهر سؤال «أين كنا اليوم لو لم يكن الفقه؟» أثر هذه الوظيفة للفقه وأهميتها بشكل واضح.

هناك وظيفتان أساسيتان للمذاهب: أولاهما: وضع القواعد التي سيُفيد منها الأفراد في حياتهم اليومية، وثانيهما: تكوين المعلومة التي سيفيد منها الإداريون (الفقهاء) عند التطبيق. وسيتم مناقشة هذا الموضوع مرة أخرى في الصفحات القادمة.

من المعروف أن تشكّل المذاهب يتكون من خلال قيام الفقهاء الجدد بالارتباط باجتهادات المجتهدين القدماء، وبشكلٍ كليٍّ بالمخزون الفقهي المتكوّن حتى ذلك الزمن. وهذا الارتباط كان وسيلةً للتغيير وتقديم إسهاماتٍ إيجابية خلال فترة تكوّن المذاهب^(١٦)؛ لأنه - وكما ذكرنا سابقاً - في الفترة الأولى - في العهد السابق لظهور المذاهب - كانت نسبة كبيرة من استنباطات المجتهدين للأحكام الشرعية - انطلاقاً من النصوص القرآنية والتطبيقات - لتلبية المواقف التي تفرضها المطالب الاجتماعية. وبعد ذلك أخذت فترة التمذهب بالتسارع مع بدء مشاركة المجتهدين لتفسيراتهم مع طلابهم والناس من حولهم، واستحسانهم لهذه التفسيرات^(١٧). ومن ثم جاء من بعدهم وبدؤوا بتعلّم الأحكام التي نقلها السابقون عن أئمة المذاهب وحفظها والاستفادة منها في حياتهم، وبهذا وصل تطور الفقه لمن بعدهم عن طريق التوارث؛ لأنّ الفقه هو عملية فهم الدين والفرد والمجتمع الذي يخاطبه الدين، وحلّ مشكلاته وتوجيهه نحو الطريق الصحيح.

تقوم المذاهب الفقهية بوظائف مهمة في المجتمع، فالمذاهب قبل كل شيء هي مؤسسات تُسهّل الحياة، وتُسهّم في استمرار الناس في حياتهم مرتاحي البال. وتُعدّ المذاهب الفقهية من هذه الجهة رحمةً ووسيلة راحة

.Kaya, s. 29 (١٦)

Abdülkadir Şener, "İslam'da Mezhepler ve Hukuk Ekolleri", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (١٧)

للمسلمين؛ لأنّ المصاعب التي تسببها الاختلافات الجغرافية يمكن أن تسهّلها التفسيرات المختلفة. ومن ناحية أخرى فإنّ للمذاهب دعماً إيجابياً لحياة المجتمع، من جهة كونها نصوصاً ومراجع يفيد منها المستخدمون في التطبيق، علاوة على ذلك فقد استطاع المجتهدون الذين قاموا بتطوير الفقه بشكلٍ مستمرٍّ في الحدّ من الانتهاكات المحتملة للحقوق، والتي قد تأتي من المديرين من خلال القيام بواجب المجتمع المدني، كذلك المجتهدون حرصوا على القيام بهذه الوظيفة من خلال ممارسة الاجتهاد - في تفسير النص، أو في الحالات التي لم يجدد النص الحكم بشكل مباشر - استناداً لمبدأ المصلحة، آخذين بعين الاعتبار آمال الفرد والمجتمع.

٤- ما القصد من كون الفقه مُلزمًا؟

قسم من الفقه يتشكل من الأحكام المستنبطة - بشكلٍ مباشر أو غير مباشر - من النصوص^(١٨). وهذه النصوص تشكل البنية الأساسية والمبادئ الرئيسة للفقه، وبالتالي لا خلافات جوهرية تتعلق في الأصول والمبادئ، فمثلاً ليس هناك مجال كبيرٌ للاجتهاد في مسألة فرائض الصلاة.

وقاعدة «لا اجتهاد في مورد النص»^(١٩) توضّح عدم وجود مجال للاجتهاد في المسائل التي ورد حكمها في نصٍّ صريح، فالاختلافات تكون في التطبيقات دون الأساس، فمثلاً الزكاة عبادة فرض، وبالرغم من وجود بعض الاختلافات في التطبيقات، إلا أنّه لا خلاف في كون الزكاة عبادةً ملزمة، وبناء عليه فإنّ الفرائض والمحرمات متفقٌ عليها في الدين بنسبة كبيرة، والاجتهادات تتحقق في تطبيق الفرائض والمحرمات، فالسرقة حرام على المذاهب كافة، ولا يمكن أن تعدّ كسب لانتقال الملكية، إلا أنّ تعريف السرقة ومحملها ومضمونها يمكن أن يكون محل اجتهادات مختلفة بين المذاهب.

يعمل المجتهد على إثبات إرادة الله في موضوع حكم المسائل الشرعية باستخدام المصادر الفقهية. وتختلف أصول الفقه وموارده بعضها عن بعض^(٢٠)، فالفقه بمعناه الأعم هو فعالية ذهنية تتمّ من المصادر نحو منشأ الحكم الفقهي، الهدف منه الإمساك بما يناسب الإسلام وقيمه ومبادئه وقوانينه. ويمكن عدّ الهدف من نقاشات

(١٨) وما نسب إلى الإمام الجويني من «أن تسعة أعشار الأحكام والفتاوى يتم الحصول عليها من خلال الرأي والاجتهاد لعدم وجود نص واضح» يشير إلى أن جزءاً كبيراً من الفقه غير مستنبط من النصوص بشكل مباشر. Karaman, Hayrettin, İslam Hukukunda İctihat, DİB Yay., Ankara 1975, s. 27.

(١٩) Mecelle, md. 14.

(٢٠) لمعرفة الآراء حول أصول القانون، انظر: Yörük, Abdülhâk Kemal, Hukuk Başlangıcı Dersleri, Tan Matbaası, İstanbul 1946, s. 8-20; Hırş, Ernest, Hukuk Felsefesi ve Hukuk Sosyolojisi Dersleri, Güncel Dile Uyarlayan: Selçuk (Baran) Veziroğlu, Banka ve Ticaret Hukuku Araştırma Enstitüsü Yay., Ankara 1996, 2. baskı, s. 111-129; Çağıl, Orhan Münir, Hukuk Başlangıcı, Birinci Kitap, İÜ Yay., İstanbul 1963, 2. baskı, s. 96; Aral, Hukuk ve Hukuk Bilimi Üzerine, Filiz Kitabevi, İstanbul 1991, 6. baskı, s.

«الإصابة في الاجتهاد» ونقاشات الإمساك بالحقيقة في الاجتهاد تثبتت المنشأ/ الأصل بنسبة كبيرة، لهذا يكون الوصول للأصل عائقاً؛ لشبهة التوافق معه تماماً، ونسبية ذلك، ووحدتها وانحصارها.

عندما ذهب الخليفة العباسي المنصور إلى الحج وطلب من الإمام مالك كتابة كتاب لإرساله إلى البلاد الإسلامية وتطبيقه رفض الإمام مالك هذا؛ في إشارة إلى لزوم مناسبة الاجتهادات لشروط كل منطقة في موضوعات الفقه المرنة والاجتهادية؛ لأنه من الطبيعي للغاية ظهور اختلافات فقهية في مجال الحقوق. فمرونة إمكانية تعيّر الرأي المفتى به أو حقيقة الاجتهاد في المواضيع الظاهرة حديثاً - والتي لم تكن موجودة في الأزمنة السابقة - تشير إلى إمكانية إجراء الاجتهاد من قبل أهل الاختصاص. ووظيفة تحديث الفقه مع البقاء ضمن المنهجية وأخذ التغيرات بعين الاعتبار هي أيضاً ستجرى من قبل أهل الاجتهاد.

٥- مبررات اختلافات الاجتهاد:

انتشر الصحابة بعد وفاة الرسول ﷺ في مناطق مختلفة من الجغرافية الإسلامية، وأخذوا وظائف إدارية وتحملوا صلاحيات في الموضوعات السياسية والدينية هناك. وعملوا على حل ما واجهوه من مسائل دينية حسب ما فهموا من القرآن والسنة، وما بقي في حافظتهم من أوامر الرسول ﷺ، وعملوا على تطوير وإيصال المعلومة. وإلى جانب اتباعهم سنة الرسول ﷺ خاصة فقد أعطوا حيزاً واسعاً من الاهتمام للمصادر الأخرى. وذات الأمر صالح للأجيال اللاحقة.

ومن المعلوم أن اختلاف المذاهب ليس صالحاً فقط في المجالات التي لا يوجد فيها نص، إذ يمكن أن تكون هناك اجتهادات مختلفة في أماكن وجود النص أيضاً. كما يمكن للنص ذاته أن يكون سبباً للاختلافات الاجتهادية بعباراته ومحتواه، عامه وخاصه، مطلقه ومقيده^(٢١). ولأن الأحكام الموجودة في النصوص والتعريفات مجردة وذات ماهية عامة أحياناً، تُركت لاجتهادات المجتهدين. وعلى الرغم من أن إحصار الشهود مطلوب فيما يتعلق بالأمور الحقوقية والقضائية، فإن تثبت الخصائص اللازم وجودها في الشهود يكون من قبل المجتهدين. وقناعات المجتهدين في أمور المصلحة والضرورة والعرف والعادات انعكست على اجتهاداتهم، وتبعاً لذلك ظهرت اختلافات الرأي في الأوصاف اللازم وجودها في الشهود^(٢٢).

(٢١) ez-Zerkâ, Mustafa Ahmed, İslam Hukuk Ekolleri ve Maslahat Prensibi, (Hazırlayan: Ali Pekcan), (٢١) Rağbet Yay., İstanbul 2007, s. 80

(٢٢) ووفقاً لجميع المجتهدين فيجب أن يكون الشهود بالغين وعاقلين. وعند أبي حنيفة يكفي رجل وامرأتان، وإذا كانت الزوجة ذمية تصح شهادة الذميين. وعند أحمد بن حنبل تجوز شهادة العبيد على أمثال هذه العقود. وتشتط العدالة في الشهود عند الإمام الشافعي بينما ليست شرطاً عند أبي حنيفة: Karaman, Hayrettin, Ana Hatlarıyla İslam Hukuku, Ensar: Neşriyat, İstanbul 2000, 3. baskı, 3, 89-90

وتتركز إحدى آليات اختلاف المذاهب أو حتى أهمها حول الأحاديث؛ لأنه إلى جانب وصول الحديث لعالم دون غيره، فإنَّ عمل أحد المجتهدين بالحديث ذاته دون عمل الآخر به يشكل الآلية الأساسية للاختلاف، حيث إنَّ اعتماد الحديث أساساً في المسألة - بسبب قبوله خاصة عامة في الاختلافات الاجتهادية - يحدد إطار الاجتهادات الأخرى للمجتهدين في ذلك الموضوع، من خلال اعتماد هذا الحديث دون غيره من الأحاديث في ذات الموضوع، وتقييم الأحاديث الأخرى ضمن محور هذا الحديث.

الإنسان كائنٌ مفكّرٌ، وينبع العنصر الإنساني في الاجتهادات من شكل ونسبة استخدام الرأي في الاجتهادات. ومن الممكن أن يكون قد ضيَّق بعضهم مساحة استخدام الرأي بالنسبة لغيره. ومن الناحية الأخرى يمكن لاختلافات الفقهاء الاجتهادية لكل مدينة بعد فترة أن تتطور لاتحاد مبني على أحكام مشتركة تعتبر من قبل الناس كافة وتكون وسيلة لنوع إجماع محلي لذلك المكان. وتُظهِر هذه الفترة المتشكلة مع مرور الزمن - باستثناء بعض الآراء الشاذة - اكتساب الاجتهادات قوة في نقطة الإلزام.

ومن هذه الحقيقة ينبع اعتماد الإمام مالك لعمل أهل المدينة، وتناول أبي يوسف خبرَ الأحاد بحذر، وتأكيده على السنة المشهورة، وتأکید الأوزاعي على «تطبيقات وجهاء المسلمين».

ثم إن المذاهب الفقهية مدينةٌ بوجودها بنسبة كبيرة لمن عاش قبلهم من الصحابة والتابعين، حيث قدمت إسهاماتٍ في تطوير مفهوم الفقه بنقاشاتها الفقهية في عصرها من جهة، وبالاستفادة من اجتهادات أولئك من جهة أخرى. مثلاً: كان قد تشكل من قبل مفهوم ومخزون فقهي قبل ظهور الإمام مالك في المدينة. ويشكل سيدنا عمر وابن عمر وسيدتنا عائشة وابن المسيب أساس هذا المفهوم والمخزون الفقهي. ولا يمكن نفي تأثر الإمام مالك بذلك. وكذلك في العراق فهناك تأثيرات وإسهامات كثيرة لفقهاء الصحابة والتابعين - كسيدنا علي وعبد الله بن مسعود وعلقمة والأسود والشعبي وإبراهيم النخعي وغيرهم ممن سبق أبا حنيفة - في أبي حنيفة ومذهبه^(٢٣). وتميَّز الإمام الشافعي - الواقف على أعماق علم الحديث عن طريق قراءة الحديث من المحدثين، ودقائق الفقه عن طريق قراءة كتب السالفين وزيارة مراكز العلم - بخاصية تمكين السنة كنقطة مركزية في الفقه إذا جاز التعبير. ولفت الإمام الشافعي انتباه بعض الفقهاء بسبب غضهم الطرف عن الحديث واعتمادهم العرف، أو تقديم اجتهادات الصحابة أو تطبيقاتهم على الحديث، ودخل في سجل معهم^(٢٤).

لم يكن في القرنين الهجريين الأولين اتباعاً بالمعنى المطلق لسلطة (إمام) واحد. كان هناك مناطق جغرافية، وكان المنهج الفقهي للمنطقة في نفس الاستقامة تقريباً. كان المفهوم الفقهي الأول هذا يبرز تناسباً مع آراء شيوخهم الذين تعلموا منهم الفقه، أو الأساتذة الذين أخذوا منهم العلم. مثلاً تأثر أبو حنيفة بإبراهيم النخعي

(٢٣) أبو زهرة، ص ٢١١.

(٢٤) أبو زهرة، ص ٢١١.

عن طريق حماد بنسبة كبيرة^(٢٥). ويعطي أبو يوسف لعبارات «أساتذتنا»، «مشايخنا» حيزاً في عدة أماكن من كتابه الذي يحمل اسم كتاب الخراج^(٢٦). وتشير عبارة «مناصري أبي حنيفة» التي استخدمها الشافعي بحق قسم من الفقهاء في الكوفة إلى هذا أيضاً^(٢٧).

٦ - مسألة تمثيل المذهب للحقيقة:

يعتقد أتباع المذهب أنّ مذهبهم وآراءهم مجتهدهم تمثل الحقيقة، أو على الأقل يعد الأقرب إلى الحقيقة. ومن ناحية أخرى، فإنّه بحسب الرأي السائد يجوز اتباع الرأي المفضول مع وجود الرأي الفاضل^(٢٨). ولكن ما نقله ابن عابدين عن النسفي من أنّ على منتسب المذهب أن يعتقد «أن اجتهاد مذهبه - مع احتمال الخطأ - هو الرأي الصائب» تفضي إلى منع اتباع المفضول مع وجود الفاضل^(٢٩). وثمة تساؤلات أثيرت في الآونة الأخيرة حول ماهية الحقيقة في الاختلاف؟ وهل هناك مؤشّر ملموس للوصول إليها؟ وما الاجتهاد المقدم؟ وهل الحقيقة واحدة أم متعددة بتعدد آراء المجتهدين؟ وهل كل مجتهد مصيب أم لا؟

هذه المناقشات عزّزت من قيمة أنشطة الاجتهاد، واختبرت منهجيته من ناحية، ومن ناحية أخرى أرست قواعد مرنة لبنية علم الفقه. إنّ عدم التقاط أو الفشل في التقاط هذه الآلية المرنة يُسبّب بشكل طبيعي انتقاد الناس لمحورية الفكر والتراكم المعرفي في العصر الحاضر. وعند تقييمنا للبعد الاجتماعي لهذا العمل نرى أنّ قبول وتوقعات الأفراد المكونين للمجتمع للأحكام الواردة في الموروث الفقهيّ قد تختلف من حين لآخر.

لقد كانت مؤسسة الاجتهاد عبر تاريخ الفقه المؤسسة الأكثر احتراماً، وقد استمرّ الاجتهاد في مجموعة واسعة من الناس؛ بدءاً من أشخاص ذوي الأهلية لاستنباط اجتهادات جديدة، وانتهاءً باتباع اجتهادات الآخرين غير المؤهلين، في تشكيل الحياة الاجتماعية أو تحديد ماهية الاستقامة. لكن لم يكن ممكناً إجراء أي نشاط بما يخالف أصول المذهب.

إنّ قيمة الاجتهاد تُقاس وفقاً لملائمته أصول المذهب؛ لأنّه من الصعب العثور على معيار موضوعي يمكنه تحديد صحة الاجتهاد. ولو أنّ الحقيقة عند الله واحدة، فإذا سيكون مقياس غير موافقتها للنص؟ فلو كان هناك قياس مناسب للنص، لما كان هناك اختلاف في نتائج الاجتهاد بين المجتهدين الذين استخدموا النص نفسه.

(٢٥) أحمد حسن، ص ٣٢٧؛ el-Hudari, Muhammed, *Islam Hukuk Tarihi*, (trc: Haydar Hatipoğlu), Kahraman: Yay., İstanbul 1987, 2. Baskı, s. 237.

(٢٦) أبو يوسف، كتاب الخراج، مكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، ص ١٧، ٢٠، ٢٣، ٢٥، ٢٦، ٢٧، ٣٤.

(٢٧) الشافعي، الأم، المجلد ٧، ص ٢٠٠٧.

(٢٨) الأمير: محمد أمين، تيسير التحرير، مصر، ١٣٥١، المجلد ٤، ص ٢٥١.

(٢٩) ابن عابدين: محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز، حاشية رد المحتار على الدر المختار، منشورات قهرمان، اسطنبول، ١٩٨٤.

لا تشمل الاجتهادات الفقهية الاختيار والاتباع على المستوى الفردي فقط، بل وعند أخذ بُعد التطبيق القضائي لاجتهاد ما بعين الاعتبار فسرى أن القضاة كانوا يتبعون بنسبة كبيرة اجتهادات مذهب ما من زاوية اتساقه المنتظم. ولم يُنظر لهذا الوضع منذ البداية على أنه مشكلة بالنسبة للمسلمين.

هناك ثلاث مقارباتٍ أساسيةٍ للمناقشات الدائرة بخصوص صحة الاجتهاد. وصيغت الأولى على شكل «يوجد عند الله حكم في المسائل الاجتهادية قبل أي اجتهاد». فليس الحكم فقط مظنةً للمجتهد، وليست الحقيقة متعددة بتعدد الاجتهادات. لذلك فإن حكم المجتهد صحيح وحكم الآخرين خطأً. غير أننا لا يمكن أن نعرف أي الاجتهادات صواب وأيها خطأً.

والثاني هو عكس هذا تماماً، فقد صيغت قاعدته على شكل «لا يوجد حكم معين في المسائل الاجتهادية قبل الاجتهاد». ووفقاً لذلك، فإن جميع الاجتهادات متساوية مع بعضها بعضاً؛ لأنها تبقى ظنية؛ لذلك لا يوجد صواب محدد سلفاً في المسائل الاجتهادية.

الثالث: يستند إلى فكرة أنه على الرغم من عدم وجود حكم لله له علاقة بالمسائل الاجتهادية، ولو كان فإنه سيكون بالتأكيد على النحو الآتي؛ ولذلك فإن المقاربة على نحو أنه لو أن حكماً شرع في هذا الموضوع فسيكون بالتأكيد على هذا الشكل. وهذا يجعل كل الآراء الفقهية في مسألة اجتهادية ما صحيحة، لكن إحداها يُفترض أن يكون الأقرب من مقصد الشارع (الأشبه)^(٣٠).

حتى لو كان الصواب واحداً عند الله، وحتى لو كان متعدداً بتعدد عدد المجتهدين، فإن القضية الأساسية تبقى في تركيز المجتهد على مسؤوليته في الاجتهاد. فالاجتهاد هو واجب المجتهد، وهذا العمل هو وسيلته لكسب الأجر عند الله. وإذا كان الأمر كذلك، فإن على المجتهد صب اهتمامه في إيجاد الاجتهاد الصائب، وترقب الجزاء من الله تعالى وحده^(٣١).

٧- هل الارتباط بمذهبٍ ما إجباري؟

عندما ننظر إلى الموضوع من زاوية «الارتباط بمذهب ما» فس نجد الآراء على شاكلة «وجود حكم ما أو

(٣٠) البخاري: علاء الدين عبد العزيز بن أحمد، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٩٤، المجلد ٤، ص ٣٢-٣٤. وانظر أيضاً البصري: أبو الحسين محمد بن علي، شرح العمدة، مكتبة العلوم والحكم، المدينة، ١٩٩٠، المجلد ٢، ص ٢٣٥؛ إبراهيم كافي دönmez، "İctihadın Bağlayıcılığı Meselesi ve Fıkıh"، ٢٠٠٤، المجلد ٤/٢٠٥.

Mezheplerine Bağlanmanın Anlamı", Usül, I, 1 (2004), 37-38.

(٣١) «إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر» (البخاري: أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، الجامع الصحيح، منشورات الدعوة، إسطنبول، ١٩٩٢، الاعتصام/ ٢١؛ مسلم: أبو الحسين بن حجاج القشيري، الجامع الصحيح، منشورات الدعوة، إسطنبول، ١٩٩٢، الأفضية/ ١٥)، «إن اجتهدت فأصبحت لك عشرة أجور، وإن اجتهدت فأخطأت فلك أجر واحد» (أحمد بن حنبل، المسند، منشورات الدعوة، إسطنبول، ١٩٩٢، المجلد ٤/٢٠٥).

عدمه أو ما يشابهه في علم الله قبل بيان المجتهد لحكمه» لا تستحق الكثير من القيمة في سياق الاجتهاد الفردي. فالهم هنا هو قيمة ومكانة الاجتهادات في هذه المناقشات تحت سقف نظام وأصول المذهب نفسه؛ لأنه ليس الاجتهاد في حد ذاته، بل الاجتهادات ككل، هي التي تكون مؤثرة أثناء اختيار مذهب، ومن ثم فإنها تشكل أساس الالتزام المذهبي؛ لأنه في وحدة منهجية مذهب ما، قد لا يحمل الاجتهاد الذي لا يخضع للاختبار سمة الإقناع.

إنّ أحد أركان ربط الاجتهاد - الذي يتشكل في إطار انضباط المذهب بدلاً من الاجتهاد الفردي - هو الاهتمام بتطور الاجتهاد أو تطويره باتجاهات مختلفة مع مرور الوقت. ففي الفترات الأولى بعد وفاة النبي محمد ﷺ لم ير الناس أي ضرر في اتباع الاجتهاد المناسب في المسائل الدينية؛ سواء على المستوى القانوني أو القضائي. ومع مرور الوقت، وتحت تأثير المتغيرات المنطقية (الإقليمية)، صارت هناك زيادة سريعة في عدد القضايا الفقهية، وبدأت تتشكل اجتهادات فقهية مختلفة ومتضادة. ويعد عرض^(٣٣) أبي جعفر المنصور - أحد الخلفاء العباسيين - على الإمام مالك كتابة كتاب يحقق الوحدة القانونية أحد الأدلة الواضحة بهذا الخصوص^(٣٤).

الالتزام بالمذهب على المستوى الفردي وتقنين اجتهادات مذهب ما على الصعيد المجتمعي ظاهرتان تختلف كل منهما عن الأخرى. وأثناء سنّ التشريعات - ومع أخذ احتياجات فترة ما بعين الاعتبار - ينبغي على واضع القوانين الاستفادة من الاجتهادات التي لم تصبح معتمدة في المذهب، تماماً كما يستفيد من آراء المذهب المفتى بها^(٣٥). حتى إنه يمكن العمل على إيجاد حل من خلال التفكير في الفائدة العملية لآراء المذاهب. ولكنه لا ينبغي الخلط بين هذه الحال والفكرة القائلة إنه بإمكان الشخص الذي ليس له الأهلية للاجتهاد أن يُشكّل حياته من خلال الاختيار من داخل المذاهب. وعلى مستوى الفرد يتم تقييم الالتزام بمذهب ما على أساس الجزاء الأخرى (ثواب الآخرة)، ويتعلق بالمجالات التي ليس لها علاقة بالأمر الديني أو بحياة الآخرين. لذلك، فإن اتباع هذا المذهب أو ذاك ليس له أي علاقة مباشرة بالآخرين. فعلى سبيل المثال، لا تحصل مشكلة للآخرين عند قراءة أو عدم قراءة أحدهم للبسملة في الصلاة بجهر.

ومع ذلك عندما يتم تقييم المسألة حسب ما تقتضيه مصلحة المجتمع العامة فإن تطبيق ما يفهمه كل واحد على حدة سيؤدي إلى اضطراب حقوقي. على سبيل المثال: في منطقة يعيش فيها الشافعيون بكثافة، وفي

(٣٢) أحمد أمين، فجر الإسلام، القاهرة، ١٩٥٥، ص ٢٢٢؛ أبو زهرة، ص ٣٠٢-٣٠١؛ Zeydan, Abdulkarim, Islâm, Hukukuna Giriş, (çev. Ali Şafak), İstanbul, 1976.

(٣٣) Dönmez, 42-43.

(٣٤) يختلف نظام إعداد مرسوم قانون الأسرة العثماني والمجلة عن بعضها البعض. ففي حين أن المذهب الحنفي قد أخذ كأساس في المجلة، فإن آراء المذاهب الأخرى أو الآراء غير المفتى بها عند الحنفية قد تشكلت كأساس للقانون الآخر.

وسط^(٣٥) يُعتبر فيه «إذن الولي» شرطاً لصحة عقد النكاح، فإن قول أحدهم «أنا لذي رأيي مختلف، وأعتقد أنّ إذن الولي لا ضرورة له» وتطبيقه سوف يؤدي إلى الفوضى ونتائج مختلفة. ومن الواضح أنّ تطبيق المذهب الشافعي، وكذلك ممارسة تطبيقاتٍ أخرى مختلفة في مثل هذه الأمور يعني تعطيل الوظيفة التوحيدية (الإدماجية) للمجتمع الفقهي. وكما ذكرنا آنفاً، يمكن للسلطة التشريعية أن تختار حسب ما تقتضيه الحاجة، لكن الفرد سيعصب عليه الاختيار بهذا الشكل؛ لأن اقتراح أي شخص ليس لديه أهلية الاجتهاد للعمل وفقاً لأيّ اجتهادٍ يريد يعني ترك المسألة بدون حلٍّ من حيث سهولة التطبيق والاتساق^(٣٦).

حتى الخلافات حول ضبط الحقيقة حسب ما أَرادَه اللهُ (المُشرِّع) في الاجتهاد تُظهِر الحاجة الى الاجتهاد؛ لذلك فإنّه قبل حكم المجتهد في مسألة ما في المجالات التي لم تكن معروفةً، فإنّ ذلك يُظهر بشكلٍ تلقائيٍّ ضرورة اتباع المجتهد للمذهب، سواء أكان فيها حكم الله، أم لم يكن؛ لأنه مهما كان المجتهد يفكر بتناسق، فإنه في حالات عدم معرفته بصواب حكمه، نظراً لعدم امتلاكه للمعدات اللازمة، فستبقى النتائج التي يتوصل إليها باعتبارها انعكاساً للحقيقة غير متسقة منطقياً، باستثناء الاتساق المنهجي ضمن أصول المذهب. وإذا كان الأمر كذلك، فإنه سيصبح بديهيّاً للذين ليسوا بمستوى الاجتهاد ظهور مشاكل بسبب اتباعهم لأرائهم أنفسهم في أمور حياتهم.

أيّ مجتهدٍ ينتمي إلى مذهبٍ ما يُعدّ قد قبل مكتسبات المذهب الذي اعتنقه، وهو مرتبط به. ويجب أن تكون المعلومات والأحكام الواردة في هذه المصادر مشتملة من حيث المبدأ للمنهجية والأصول في أعماله واجتهاداته. ويبقى العامل الحاسم هنا هو عدم رفض المذهب ككل. أما عدم الموافقة على بعض الاجتهادات أو انتقادها فليس عقبةً أمام الانتساب الى مذهب ما.

كما أنّه ليس إلزامياً على أولئك الذين يعرفون الإسلام ويفهمونه، والذين لهم القدرة على استنباط الأحكام وفقاً لأصوله، أن يكونوا منتسبين لمذهب ما. ففي عصر الرسول ﷺ لم يكن هناك مذهب. وبدأت تظهر اختلافات الاجتهاد في عصر الصحابة. بما أنّ الجميع ليسوا مضطرين إلى معرفة الأحكام والبحث فيها بعمق، وبما أنهم ألقوا اهتماماً لمجالات أخرى في الحياة، فمن السهل عليهم نظرياً وعملياً اتباع الاجتهادات القائمة بشأن المسائل التي ليس لهم بها علمٌ أو اقتناع، حيث لم يصعب عليهم تبنيها أو التمسك بها^(٣٧).

وكما أنه لم يكن هناك مذهبٌ في زمن النبي ﷺ، فلم يكن هناك أيضاً علمٌ يُدعى الفقه. حتى أنه لم يكن

(٣٥) سحنون: عبد السلام بن سعيد بن حبيب التنوخي، المدونة الكبرى، القاهرة، ١٣٢٤، المجلد ٢، ص ١٦٥؛ ابن قدامة: أبو محمد عبد الله بن أحمد المقدسي، المغني، بيروت، ١٩٧٣، المجلد ٧، ص ٣٣٧.

.Dönmez, s. 44 (٣٦)

.Şener, s. 373 (٣٧)

هناك تمييز بين الأحكام المتعلقة بأفعال المكلفين، على شاكلة الفرض، والواجب، والمندوب، والمباح، والحرام، والمكروه، فهي من تسمية علم الفقه فيما بعد^(٣٨).

الإسلام دينٌ عالميٌّ، وله كلمةٌ يمكن قولها في كل زمان ومكان، وله اقتراحات حلول لأي نزاع قانوني يمكن أن ينشأ. هذه المقترحات تأخذ مكانها بالطبع عن طريق نشاط الاجتهاد. وكما هو الحال في كل فترة من فترات التاريخ الإسلامي، فقد كان الاجتهاد نشاطاً ضرورياً في الفترة الأولى. فالاختلافات في التفسير الناشئة عن المكان والزمان، والاختلافات الثقافية للمصادر التي وقع الاتفاق عليها مثل القرآن والسنة، أثرت بشكل كبير في تشكيل المذاهب؛ لأنه - كما هو معروف - لا يعكس الاجتهاد حقيقة أنه فهم استخراج الحكم من النص فقط. فقصر الفقه على استخراج الحكم من النص فقط فيه غض للطرف عن عوامل تشكيل المذاهب. إن الاجتهاد ليس نشاطاً لحل مشكلة يومية عارضة تمت مواجهتها من خلال استصدار حكم بشأنها، بل على العكس من ذلك، فهو مؤسسة اجتماعية ودينية توفر الأساس وتقدم مساهمة لتمكين الناس من عيش حياتهم في إطار حركية مشتركة في كل ديار المسلمين.

هناك علاقة وثيقة بين أن تُعد المذاهب ملزمة وبين إثراء الفقه. والمذهب الذي له منتسبون سيقى مقيداً بالتوجه نحو الاجتهادات التي تمزج بين الحقيقة وبين تسهيل حياة المنتسبين ومضاعفة أعدادهم. ومن ناحية أخرى، تساهم المنافسة القائمة بينه وبين غيره من المذاهب في التطور، وتقديم الاجتهاد الأنسب للمشاكل، فضلاً عن تنمية العدالة، وفي إنشاء تراكم فقهي متناسب. وبصرف النظر عن وحدة المذهب، فلا توجد إمكانيّة لضبط الاجتهاد الفردي والمحافظة عليه.

ارتباط شخص ليس لديه أهلية الاجتهاد بمذهب ما هو تطبيق مفيد لتسهيل حياته. ومع ذلك، فإن الانتفاء الى مذهب ما، وإبداء التعصب وافتعال الطائفية شيان مختلفان تماماً. على الرغم من كون المذاهب مؤسسات إسلامية، إلا أنها ليست شرطاً مسبقاً لتكون مسلماً. لذلك، لا يوجد نظرياً تفوق مذهب ما على الآخر.

فالحكم الفقهي الذي تم الحصول عليه نتيجة الاجتهاد يبقى مسألة ظنية^(٣٩)؛ لأنه لا توجد بيانات أو أداة ملموسة بيد أي مجتهد يمكن أن تُظهر أو تُثبت أن أيّاً من الاجتهادات يصح مائة بالمئة. لذلك لا يمكن أن يكون أحد الاجتهادات أو المذاهب التي تتكوّن من الاجتهادات - فلسفياً ونظرياً - متفوقاً على الآخر^(٤٠). ووجود

(٣٨) أحمد حسن، ص ٣١٣.

(٣٩) الجصاص: أبو بكر أحمد بن علي الرازي، الفصول في الأصول، الكويت، ١٩٩٤، المجلد، ص ١٧٤، Seyyid Bey, Muhammed Seyyid, Medhal, İstanbul 1333, s. 165.

(٤٠) Dönmez, 41

العديد من العلماء المسلمين الذين انتقلوا من مذهبٍ لآخر لأهم مؤثر ملموس على ذلك. فعلى سبيل المثال، فإن الفقيه الشهير الإمام الطحاوي، كان منتسباً إلى المذهب الشافعي قبل أن يختار المذهب الحنفي^(٤١).

فللاتحاد القضائي دورٌ مهمٌ بخصوص إلزامية المذاهب. فأولئك الذين عُيّنوا ولاةً خلال فترة النبي ﷺ كانوا مهتمين أيضاً بالشؤون القضائية. ومن الأمور المعروفة أنّ سيدنا عمر رضي الله عنه كان يعين قضاة غير الولاة للنظر في الشؤون القضائية. وأولئك الذين تم تعيينهم قضاة، كانوا بالطبع ملتمين بالمواضيع الفقهية، ويحملون في نفس الوقت صفة المجتهد. ولتحقيق الوحدة في القرارات القضائية، كان من الضروري إعطاء نفس القرارات (الأحكام) لنفس الحوادث. فالمذهب يعني بنسبة كبيرة التحرك بشكل جماعي واتباع نفس الأحكام.

تُعرف حلقات الدرس التي تشكل أساس المدارس الفقهية بمعناها العلمي بالبيئات الحرة. فقد كان الطلاب في دروس الإمام أبي حنيفة - التي امتدت لثلاثين عاماً تقريباً - أحراراً في إبداء آرائهم في اجتهاداته الفقهية. وحدث نفس الشيء في فترات تشكل وتطور المذاهب.

واحدة من أكثر القضايا تعقيداً هي فهم فكرة أين يمكن أن يكون العمل وفقاً لحكم متضمن في آية أو حديث غير مستحب. بالطبع، لا مانع من أن يفهم مسلم حكماً وارداً في النصوص بشكل صحيح، ويؤوله ويقوم بتطبيقه في حياته. ولكن حتى يتحوّل فهمه للمعنى إلى اجتهاد، وحتى تصير هاته النتيجة الفقهية التي هي جهدٌ فكريٌّ ملزمةٌ للآخرين، يجب أن تتوفر فيه شروطٌ معينة. من المعروف أن الفقه هو السعي لفهم المراد الإلهي في النصوص. ويكون بطبيعة الحال اتساق الاجتهاد ضرورياً في سبيل العثور على الحقيقة المضمّنة في النصوص التي أنزلها الله لتأمين مصالح عباده، وعلى المجتهد أن يبذل قصارى جهده، وأن يتبته لأية أساليب خارج النص تساعد على فهم الحكم.

من ناحيةٍ أخرى، يجب على الشخص الذي لديه أهلية في الاجتهاد أن يتصرّف وفقاً لاجتهاده. كما يمكنه أيضاً أن يتبع رأي مجتهدٍ آخر مقتنع أنه على نفس الاتجاه. لكن الشيء الوحيد الذي يقدر على فعله شخصٌ لا يملك أهلية الاجتهاد اتباع اجتهادات مجتهد ما. وعموماً؛ كيف سيعرف الشخص الذي لا يشتغل بالفقه الأحكام المتعلقة بالأحداث التي لا تُحصى والتي تحيط بحياته؟ حتى لو كان لديه معرفةٌ في مجالٍ ما أو أنه تعلم عدداً قليلاً من الآيات والأحاديث وفهم منها بعض الأشياء، فكيف يمكن له أن يستخرج الأحكام في المواضيع الفقهية التي تتعلق بكل مجالات الحياة؟ بالطبع، كلّ مسلم يجب أن يكون لديه معرفةٌ بالأمور الفقهية الحياتية التي تُمكنه من المحافظة على استمرار حياته اليومية. لكن انشغال الجميع بالاجتهاد / الفقه هذا يعني تفويت مجالات الحياة الأخرى.

(٤١) İltaş, Davut, "Tahavi", DİA, İstanbul 2010, 39, 386

النتيجة:

الارتباط بالمذهب الفقهي لا يعني أنّ أحداً من المذاهب متفوقاً على الآخر. ويمكننا الإجابة عن سؤال «لماذا هذا المذهب وليس الآخر؟»، لكن هذه ليست مسألةً ضرورية؛ لأنّ المذاهب هي التي لها لبُّ الدين نفسه، ولكن لها تفسيرات مختلفة لفروعه. إذا كان الأمر كذلك فإنّ السبب الرئيس هو الحاجة إلى الارتباط، فقد أظهرت التجارب التاريخية أنّ المسلمين قد أنتجوا العديد من المذاهب الفقهية في التاريخ، البعض منها دام لفترةٍ طويلةٍ، والبعض دام لفترةٍ قصيرةٍ، والبعض الآخر لم تُكتب له الحياة؛ لأنّه لم يكن له أتباع. وقد أظهر التاريخ أيضاً أنّ المسلمين أبدوا اهتماماً بالمذاهب الفقهية منذ تشكيلها، وشهد أنهم عاشوا حياتهم مرتبطين بمذهب، وتركوا مذهبهم وبدؤوا في اتباع مذهبٍ آخر حينما أرادوا. المذاهب قطعاً ليست هي الدين، لكنها مؤسساتٌ إسلاميةٌ تساعد على فهم الدين، وتسهّل ضمان استمراريته. وبما أنّه لا توجد مؤسسةٌ أخرى تؤدي نفس الوظيفة في الوقت الحالي، فإنّ الحفاظ على وجودها يبقى ضرورةً مستمرةً.

المراجع العربية:

- ابن عابدين: محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز، حاشية رد المحتار على الدر المختار، منشورات قهرمان، اسطنبول، ١٩٨٤.
- ابن قدامة: أبو محمد عبد الله بن أحمد المقدسي، المغني، بيروت، ١٩٧٣.
- ابن منظور: أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ٢٠١٠.
- أبو يوسف، كتاب الخراج، مكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة.
- أحمد أمين، فجر الإسلام، القاهرة، ١٩٥٥.
- أحمد بن حنبل، المسند، منشورات الدعوة، إسطنبول، ١٩٩٢.
- الأمير: محمد أمين، تيسير التحرير، مصر، ١٣٥١.
- البخاري: أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، الجامع الصحيح، منشورات الدعوة، إسطنبول، ١٩٩٢.
- البخاري: علاء الدين عبد العزيز بن أحمد، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٩٤.
- البصري: أبو الحسين محمد بن علي، شرح العمدة، مكتبة العلوم والحكم، المدينة، ١٩٩٠.
- الجصاص: أبو بكر أحمد بن علي الرازي، الفصول في الأصول، الكويت، ١٩٩٤.
- سحنون: عبد السلام بن سعيد بن حبيب التنوخي، المدونة الكبرى، القاهرة، ١٣٢٤.
- سيد بك: محمد سيد، مدخل، إسطنبول، ١٣٣٣.
- الشافعي: محمد بن إدريس، كتاب الأم، القاهرة، ١٣٢٢.
- محمد ابراهيم أحمد علي، المذهب عند الحنفية، دراسة الفقه الإسلامي، مكة، ١٩٧٧.
- المسلم: أبو الحسين بن حجاج القشيري، الجامع الصحيح، منشورات الدعوة، إسطنبول، ١٩٩٢.

المراجع الأجنبية:

- Abdülkadir Şener, "İslam'da Mezhepler ve Hukuk Ekolleri", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Ankara 1984.
- Ahmad Hasan, "İlk İslam Mezheplerinin Kaynakları", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Ankara 1987.
- Aral, Hukuk ve Hukuk Bilimi Üzerine, Filiz Kitabevi, İstanbul 1991, 6. Baskı.

- Ayengin, Tevhit, Hukukta Köken Problemi Açısından Sosyal Realite Nass İlişkisi, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimle Enstitüsü, Erzurum 1999.
- Çağlı, Orhan Münir, Hukuk Başlangıcı, Birinci Kitap, İÜ Yay., İstanbul 1963, 2. Baskı.
- el-Hudari, Muhammed, İslam Hukuk Tarihi, (trc: Haydar Hatipoğlu), Kahraman Yay., İstanbul 1987, 2. Baskı.
- ez-Zerkâ, Mustafa Ahmed, İslam Hukuk Ekolleri ve Maslahat Prensibi, (Hazırlayan: Ali Pekcan), Rağbet Yay., İstanbul 2007.
- Hasan Hacak, "Fıkıh İlminin Ortaya Çıkışı ve Diğer İlimlerle İlişkisi", Temel İslami İlimlerin Ortaya Çıkışı ve Birbirleriyle İlişkileri, Tartışmalı İlmi İhtisas Toplantısı, İstanbul, 2014.
- Hırş, Ernest, Hukuk Felsefesi ve Hukuk Sosyolojisi Dersleri, Güncel Dile Uyarlayan: Selçuk (Baran) Veziroğlu, Banka ve Ticaret Hukuku Araştırma Enstitüsü Yay., Ankara 1996, 2. Baskı.
- İbrahim Kafi Dönmez, "İctihadın Bağlayıcılığı Meselesi ve Fıkıh Mezheplerine Bağlanmanın Anlamı", Usül, I, 1 (2004).
- İltaş, Davut, "Tahavi", DİA, İstanbul 2010, 39, 386.
- Karaman, Hayrettin, Anahatlarıyla İslam Hukuku, Ensar Neşriyat, İstanbul 2000, 3. Baskı.
- Karaman, Hayrettin, İslam Hukukunda İctihat, DİB Yay., Ankara 1975.
- Kaya, Eyyüp Said, Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fıkıh İstidlal (Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2001.
- Muhammed Ebu Zehra, İslam'da Fıkıh Mezhepler Tarihi, (trc: Abdülkadir Şener), Hisar Yayınevi, İstanbul, ts.
- Muhammed Ebu Zehra, İslam'da Fıkıh Mezhepler Tarihi, (trc: Abdülkadir Şener), Hisar Yayınevi, İstanbul, ts.
- Yörük, Abdülhâk Kemal, Hukuk Başlangıcı Dersleri, Tan Matbaası, İstanbul 1946.
- Zekiyüddin Şa'ban, İslam hukuk İlminin Esasları, (trc: İbrahim Kâfi Dönmez), TDV Yay., Ankara- 2012, 16. baskı.
- Zeydan, Abdulkerim, İslâm Hukukuna Giriş, (çev. Ali Şafak), İstanbul, 1976.

Kur'ân'ın Farklı Yorumlanması -Nisa Suresi'nin 86. Ayeti Örneği-

Halil ALDEMİR*

Özet

Müfessirler Kur'ân metninden, kendilerinden ve kendilerini çevreleyen şartlardan kaynaklanan nedenlerden dolayı ayetlerin yorumunda farklı görüşler dile getirmişlerdir. Nisa Suresi'nin 86. ayeti de müfessirlerin farklı yorumlarının görüldüğü ayetlerden biridir. Bu ayet, selamlaşma, hibe ve barış bağlamında tefsir edilmiştir. Mezhebî faktörler, Kur'ân'ın bağlamını dikkate alma, dilbilimsel veriler, değerlendirmeler ve hadisler ayetin farklı yorumlanmasında etkili olmuştur. Bu araştırmada söz konusu yorumlar içerik ve delil bakımından birbirleri ile karşılaştırılmıştır. Selamlaşmanın ve verilen selamı daha iyi biçimde almanın ya da aynen tekrarlamının rivayetlerle sabit bir hakikat olduğunu kabul etmekle birlikte ayetin barış bağlamında yorumlanmasının daha isabetli olduğu sonucuna varılmıştır. Ayetin bazı Hanefîlerin iddia ettiği gibi hibe ile alakasının olmadığı da tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Selam, hibe, barış, yorum farklılığı, tefsir

Different Interpretations of the Holy Qur'an -Example of Surah Nisa, Verse 86-

Abstract

Exegetes, from the text of the Qur'an, from themselves and from reasons arising from the circumstances that surround them, have expressed different opinions on the interpretation of the verses. The verse 86 of the Surah Nisa is also one of the verses about/on/around which different interpretations of the commentators have been observed. This verse has been interpreted in the context of greetings, charity and peace. Sectarian factors, attentions of the context of the Qur'an, linguistic data, assessments and hadiths have been effective on difference of interpretations of the verse. In this study, the content and the comments in question were compared with each other in terms of evidence. The study concludes that it is more appropriate to interpret the verse in the context of peace, while acknowledging that salutation and receiving the salutation in a better form or repeating it is

* Doç. Dr., Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir Ana Bilim Dalı, aldemirhalil@gmail.com.

a fixed truth with narratives. It has also been determined that the verse does not relate to charity as some Hanafis argue.

Keywords: Greeting, grant, peace, differentiation of interpretation, exegese

Giriş

Gönderiliş gayelerinden biri insanların ihtilaf ettikleri konuları açıklamak¹ ve bu konularda çözümler getirmek² olan ilâhî vahiylerin zamanla, özellikle de din adamlarının sergiledikleri olumsuz tutumlar ile ihtilafın nedeni haline geldiği anlaşılmaktadır.³ Kutsal metinlerin anlaşılmasındaki ihtilafı sadece din adamlarının yaklaşımlarına bağlamak elbette doğru olmaz. Zira metnin tarihsel bağlamının üzerinden uzun zaman geçmesi,⁴ yorumcunun metnin indiği dönemdeki dili kuşatamaması, vahyin indiği toplumun düşünce ve pratiği hakkında yeterli bilgilerden yoksun olması, yaklaşım tarzı farklılığı, ön kabulleri vb. nedenler de kutsal metinlerin anlaşılmasındaki farklılıklarda etkilidir.

İnsanlara gönderilen vahiy halkasının sonu olan Kur'an-ı Kerim yukarıda özetle değinilen sebeplerden dolayı farklı anlama ve yorumlama ile karşı karşıya kalmıştır. Nüzul sürecinden uzaklaştıkça, özellikle de İslam Tarihinde mezheplerin teşekkül ve kurumsallaşması ile birlikte ihtilafların bir yandan sayısı artmış bir yandan da çözümlenmesi zor hale gelmiştir. Zira her kesim kendi görüşünü desteklemek için birtakım argümanlara sarılmış, diğer tarafın ya da tarafların da kabul edeceği birtakım delilleri sıralamıştır. Öte yandan karşı tarafın kabul edip ileri sürdüğü delilleri ya yok saymış, ya da onların iddia ettiklerini desteklemediğini ortaya koymaya çalışmıştır. Netice itibarıyla de kurumsal anlamda sahip çıkılan, sistematikleşmiş ihtilaflar ortaya çıkmıştır.

Tefsir yazını hızlı biçimde gözden geçirilecek olsa Kur'an tefsirinde farklı yorumların varlığı tartışmasız bir gerçek olarak ortaya çıkar.⁵ Bu farklılıkların nedenlerini çeşitli biçimlerde kategorize etmek mümkündür. Ancak bunları Kur'an metninin yapısına, müfessire ve müfessirin içinde bulunduğu koşullara bağlamak, ayrı ayrı sıralamaktan daha isabetli görünmektedir. Sözgelimi Kur'an'da geçen kelimelerin bir kısmının çok anlamlı olması, ayetlerdeki kıraat farklılıkları gibi tefsirde ihtilafa yol açan etkenler, Kur'an metninin yapısı ile ilgilidir. Müfessirin donanımı, mezhebi, dilbilimsel verilere ve rivayetlere vukûfiyeti, bu kaynaklara bakışı vb. nedenler de tefsirde ihtilafa neden olan etkenler arasında yer alır. Bunları

¹ en-Nahl 16/39; en-Neml 27/76.

² el-Bakara 2/213.

³ el-Bakara 2/42, 79, 174; Âl-i Imrân 3/19; el-Câsiye 45/17.

⁴ bk. Çalışkan, Necmettin, "Nüzûl Sırasına Göre Tefsir Yaklaşımının Kur'an Yorumuna Etkisi (Beyânu'l-Hak Örneği)", *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Yıl: 2017 Cilt: 14 Sayı: 40 s. 406-408. (s. 398-422).

⁵ Sıcak, Ahmet Sait, "Yorum Farklılıkları Açısından Bir Tefsir Kaynağı Olarak Kur'an-ı Kerim", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 2014, cilt: III, sayı: 3, s. 642-646. (s. 632-651).

da müfessir ile ilgili nedenler şeklinde bir üst başlıkta toplamak mümkündür. Bir de müfessirin içinde bulunduğu koşullar, siyasal durum, aktüel tartışmalar vb. etkenler vardır.⁶ Bunlar da müfessiri çevreleyen şartların bir yansımasıdır. Bu şekilde Kur'ân ayetlerinin farklı anlaşılmasını üç ana başlık altında toplandığı görülmektedir.⁷

Bu araştırmada Nisa Suresi'nde yer alan bir ayet hakkında biraz önce kategorize edilen nedenlerden dolayı müfessirlerin farklı yorumlar dile getirmeleri ele alınacak ve bunun değerlendirilmesi yapılacaktır. Söz konusu ayette Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: "وَإِذَا حُيِّئْتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا". Nisâ Suresi'ndeki bu ayet, müfessirler tarafından selamlaşma, hibe ve barış bağlamında yorumlanmıştır.

I. Selamlaşma Bağlamında Ayetin Yorumlanması

Bu ayetin selamlaşma bağlamında yorumlanmasında anahtar rolü, تحية, حَيٌّ ve حَيُّوا kelimelerine verilen anlam oynamaktadır. Bu kelimeler tef'îl babından fiili mazi, masdar ve emr-i hazır olup h-y-y kökünden türemiştir. Bu kökte *diri olmak, yaşamak* anlamları vardır.⁸ Dilimizde çok kullanılan hayat kelimesi de bu kökten gelen bir kelimedir. Yaşamak ile selamlaşma arasındaki bağı ise İslam öncesi Arapların birbirleri ile karşılaştıkları zaman "حيالك الله" demeleri oluşturmaktadır.⁹ Buna göre karşılaşılan insanlardan biri diğeri için Allah'tan onu yaşatmasını temenni etmektedir. Başta Taberî olmak üzere birçok müfessir bu kelimeye dua anlamını vererek tefsir etmeleri de bundan ileri gelir.¹⁰ Bu anlamı verenler, Arapların karşılaştıkları zaman حيالك الله diyerek karşı taraftaki insan için uzun ömür dilemek suretiyle birbirlerini selamladıklarını belirttikten sonra ayeti tefsir etmişlerdir.¹¹

Müfessirler bu kelimelere selam ve selamlama anlamlarını verirken sadece kelimenin kök anlamına ve Arapların İslam öncesi selamlaşma türlerinden birine bakmakla yetinmemişlerdir. Bunlara ilave olarak Kur'ân metninin kendisinden de yararlanmışlardır. Tam da bu noktada "وَإِذَا جَاءُوكَ حَيَّوكَ بِمَا لَمْ يُحَيِّكَ بِهِ اللَّهُ/Sana geldiklerinde, Allah'ın seni selamlamadığı bir şekilde seni selamlarlar."¹² ayetini söz konusu görüşlerini desteklemek için zikretmişlerdir.¹³ Zira bu ayette de h-y-y kökünden yine aynı bâbdan türetilmiş geçmiş zaman kipinde bir fiil bulunmaktadır. Tefsir kaynaklarında geçen bilgilere göre bu ayet, Medine'deki Yahudilerin Hz. Peygamber'e (s.a.v.) yönelik düşmanca tavırlarından biri üzerine

⁶ bk. Cide, Ömer, 2/146 ve 6/20 Ayetlerinin Tebşirat Bağlamında Değerlendirilmesi, *Sosyal Bilimler Dergisi*, c.7, s.13, s. 151. (138-153).

⁷ Demirci, Muhsin, *Tefsir Tarihi*, s. 43-51.

⁸ bk. İsfahânî, *Müfredât*, s. 268-270.

⁹ İsfahânî, *Müfredât*, s. 270; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, X, 183.

¹⁰ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, V, 188. Ayrıca bk. Kurtubî, *el-Câmi'*, V, 297; Âlûsî, *Rûhu'l-ma'ânî*, V, 129.

¹¹ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, X, 183; Âlûsî, *Rûhu'l-ma'ânî*, V, 129.

¹² el-Mücâdele 58/8.

¹³ İbnu'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I, 482; Kurtubî, *el-Câmi'*, V, 298.

nazil olmuştur. Şöyle ki, Yahudiler Hz. Peygamber (s.a.v.) ile karşılaşınca ona السلام yerine عليك diyordular. Kendilerince bir yandan selam vermiş oluyorlar, bir yandan da telaffuz oyunu ile Hz. Peygamber'e (s.a.v.) beddua ediyorlardı.¹⁴ Böylece hem zahiri kurtarmış oluyorlar, hem de kinlerini kusarak bir şekilde tatmin ediyorlardı. Müfessirlerin anlattıkları bu hâdise, hadis kaynaklarında da yer bulmuştur. Örneğin güvenilir hadis kaynaklarının başında gelen İmam Buhârî'nin ve İmam Müslim'in "*Sahîh*"lerinde bu rivayet geçmektedir.¹⁵

Müfessirlerin çoğunluğu Mücâdele Suresi'ndeki ayeti söz konusu kelimeyi selamlama şeklinde açıklamışlardır.¹⁶ Ancak müfessir Tahir İbn Âşûr bu ayetin Yahudiler ile Hz. Peygamber (s.a.v.) arasında geçen bu hadise üzerine inmediğini, ayetin münafıkların cahiliye adetleri veya Yahudilerden öğrendikleri bazı kinayeli sözlerle selamlamaları üzerine indiğini söylemiştir.¹⁷ Onun bu yorumu diğer yorumlardan farklı olsa da ayetin selamlaşma bağlamında indiği görüşüne zarar vermez. Tersine ayetin selamlaşma bağlamında indiği görüşünü destekler. Bu bilgilerden sonra rahatlıkla denebilir ki müfessirlere göre bu ayette h-y-y kökünde türemiş kelime selamlaşma anlamında kullanılmıştır.

Müfessirler bu araştırmanın konusu olan Nisa Suresi'ndeki ayeti selamla bağlamında yorumlarken Arap şiirinden de yararlanmışlardır. Sözügelimi Kurtubî Muallaka şairlerinden en-Nâbiğa ez-Zübyânî'nin şu beytinde geçen ve h-y-y kökünden yine tef'îl bâbindan türemiş muzari zaman kipinde kullanılan kelimeyi bu anlamı desteklemek için zikretmişlerdir:

تحبيهم بيض الولاند بينهم وأكسية الإضريح فوق المشاجب

Aralarındaki beyaz tenli cariyeler selamlar onları

Çatılmış değneklere asılmış kırmızı¹⁸ ipekten elbiseleri¹⁹

Kurtubî ve Şevkânî bu ayette kastedilenin selam olduğunu açıkça belirtmişlerdir.²⁰ Hatta İbnu'l-Arabî bu kelimeye mülk anlamı verilinceye kadar âlimlerin ve müfessirlerin tahiyeye kelimesi ile burada selamın kastedildiği konusunda icmâ' ettiklerini belirtmiştir.²¹ Onun bu ifadesini çoğunluğun bu şekilde düşündüğü şeklinde anlamak gerekir. Zira kendisi de bu ifadeyi kullandığı yerde müfessirlerin bu ayeti farklı biçimlerde anladıklarını delilleri ile birlikte

¹⁴ Mukâtil İbn Süleyman, *Tefsîr*, III, 332; İbn Ebî Zemenîn, *Tefsîr*, II, 395; Beğavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, IV, 343; İbn 'Atıyye, *el-Muharrar*, XIV, 345; İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, VIII, 10; Kâsımî, *Mehâsinu't-te'vîl*, IX, 169.

¹⁵ Buhârî, "Edeb", 38; Müslim, "Selâm", 6-12.

¹⁶ Mukâtil İbn Süleyman, *Tefsîr*, III, 332; İbn Ebî Zemenîn, *Tefsîr*, II, 395; Beğavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, IV, 343; İbn 'Atıyye, *el-Muharrar*, XIV, 345; İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, VIII, 10; Kâsımî, *Mehâsinu't-te'vîl*, IX, 169.

¹⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XXVIII, 31.

¹⁸ الإضريح sarı ipek olarak da açıklanmıştır.

¹⁹ Kurtubî, *el-Câmi'*, V, 298.

²⁰ Kurtubî, *el-Câmi'*, V, 298; Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, I, 784.

²¹ İbnu'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I, 482.

anlatmaktadır.²² Ayrıca buradaki *tahiyyeden* maksadın السلام عليكم şeklinde verilen selam olduğu görüşünü çoğunluğa nispet etmiştir.²³

Her ne kadar Muhammed İzzet Derveze araştırmaları sonucu bu ayetin sebab-i nüzûlü hakkında müfessirlerin bir rivayet nakletmediğini belirtse de²⁴ konuyla ilgili aktarılan bir rivayete göre bazı insanlar selam verme konusunda isteksiz davranınca bu ayet nazil olmuştur.²⁵ Bu rivayet de ayetin selamlama bağlamında yorumlanmasını destekleyen delillerden biridir. Diğer yandan selamlaşmak İslam dininin önem verdiği konulardan biridir. Hadis kaynaklarında aktarılan rivayetlere göre müslümanlar arasında bilinen selamlaşma ilk insan Hz. Âdem ile melekler arasında gerçekleşmiştir.²⁶ Hz. Peygamber (s.a.v.) de “Ey insanlar! Selamı aranızda yaygınlaştırmız!”²⁷ buyurarak selamın yaygınlaştırılmasını teşvik etmiştir. Bu hadislerin bir kısmı özellikle selamlaşma konusunda çeşitli düzenlemeler ve yönlendirmeler içermektedir.²⁸ Bu rivayetlerin içeriği ise ayetin selamlama bağlamında yorumlanmasını desteklemektedir. Şöyle ki, gerek Hz. Adem’in meleklerle selamlaşmasını anlatan rivayette, gerekse Hz. Peygamber (s.a.v.) döneminde gerçekleşen bazı selamlaşma örneklerinde selamın daha güzel ve uzun ifadelerle alındığı görülmektedir.²⁹ Ancak bu durumun tersini de görmek mümkündür. Sözelimi Ebu Avâne’nin Enes İbn Mâlik’ten yaptığı rivayette Hz. Peygamber’in Hz. Âişe’nin odasına giderek “السلام عليكم أهل البيت ورحمة الله وبركاته” şeklinde selam verdiği, onunda “و عليكم السلام ورحمة الله” şeklinde selamı aldığı görülmektedir.³⁰ Bu rivayette Hz. Âişe’nin selamı daha güzel biçimde alması bir yana aynıyla bile almadığı görülmektedir.

Ayetin tefsiri hakkında ilk etapta selam ile örtüştürülmesi zor görünen bir yorum daha zikredilmiştir. Mâlikîlerden İbn Vehb ve İbn Kâsım’ın İmam Mâlik’ten aktardıkları görüşe göre bu ayet, aksırana dua eden kimse hakkında geçerlidir.³¹ Kurtubî büyük ihtimalle Mâlikî mezhebine mensup olması nedeniyle kendi tercihinin aykırı olan bu yorumu bir şekilde kendi tercihi ile uyuşturma gayreti içerisine girmiştir. Bunu yaparken de ihtiyatlı bir dil kullanmayı da ihmal etmemiştir. Bu nedenle İmam Mâlik’ten aktarılan görüşün sahih olması durumunda ifadesini kullanarak söz konusu yorumu kıyas yolu ile kendi tercihi ile uyumlu hale getirmiştir. Şöyle ki İmam Mâlik’e atfedilen aksıran kimseye dua etmek, selam verenin selamını alma konusuna kıyasla ayetin hükmüne dahil

²² bk. İbnu’l-Arabî, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, I, 479-483.

²³ İbnu’l-Arabî, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, I, 480.

²⁴ Derveze, *et-Tefsîru’l-hadîs*, VIII, 189.

²⁵ Mukâtil, *Tefsîr*, I, 245.

²⁶ Buhârî, “İsti’zân”, 1, Müslim, “Cennet”, 28.

²⁷ Tirmizî, “Sıfatu’l-kıyâme”, 42; İbn Mâce, “E’ime”, 1.

²⁸ bk. Buhârî, “İmân”, 6; Müslim, “Selâm”, 5; Tirmizî, “İsti’zân”, 10; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 132-133.

²⁹ Ahmed İbn Hanbel, XX, 62; Nesâî, *Sünenü’n-Nesâî el-Kübra*, el-İnhiraf ba’de teslim, III, 409.

³⁰ Ebu Avâne, *Müsned*, XI, 302.

³¹ İbnu’l-Arabî, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, I, 480; Kurtubî, *el-Câmi*, V, 298; Şevkânî, *Fethu’l-Kadîr*, I, 785.

olmuştur.³² Mâlikî âlimlerden İbn 'Atıyye ve İbnu'l-Feras ayetin aksıran kimseye dua etmek şeklinde yorumlanmasının zayıf bir görüş olduğunu, ayetin lafızlarının da bunu reddettiğini ifade etmiştir. Ardından da İmam Mâlik'in aksıran kimseye dua etmeyi selamlaşmaya kıyasladığını düşünmek gerektiğini eklemiştir.³³ Şevkânî ise herhangi bir değerlendirme ve yorum yapmadan sadece alternatif bir görüş olarak bunu zikredip geçmiştir.³⁴

Hadislerde Hz. Peygamber'in aksıran kimse ile onun aksırmasını duyan kimseye verdiği öğütleri görmekteyiz.³⁵ Sözgelimi Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “Biriniz aksırdığı zaman ‘Elhamdülillah’ desin. Mümin kardeşi veya arkadaşı da ona ‘Yerhamukellâh/Allah sana merhamet etsin.’ diyerek karşılık versin. Diğeri de buna cevap olarak ‘Yehdîkumullâh ve yuslîh bâlekum/Allah sizlere hidayet eylesin ve durumunuzu iyi kılsın.’ desin.”³⁶ Bu hadiste selamlaşmaya benzer bir durum vardır. Bir defa iki mümin tıpkı selamda olduğu gibi birbirine güzellik dilemektedir. İkincisi aksırmaya şahit olan kimsenin merhamet temennisine, diğeri hem hidayet hem de durumun iyi olması için dua etmektedir. Dolayısıyla burada da daha iyisi ile mukabele etmek söz konusudur. Bu durum Kurtubî'nin yorumunu haklı çıkaracak bir delil olarak düşünülebilir. Dolayısıyla ayetin aksıran ile onun aksırmasını duyan kimse arasında geçen diyalog ile tefsir edilmesi, bir durumun bir başka duruma benzetilmesinden başka bir şey değildir.

Bu kelimeye “mülk/sahip ve hâkim olma” anlamını verenler de olmuştur. Abdullah İbn İdris ve Hüveyzmenâd gibi bazı âlimler *tahiyye* kelimesini Mülk/sahip ve hakim olma anlamı ile açıklamışlardır.³⁷ Cessâs da ayetin yorumu konusunda ilk olarak bu anlamı zikretmiş ve bunu dil âlimlerine dayandırmıştır. Ancak ne dil âlimlerinin ismini zikretmiş, ne de bir delil ileri sürmüştür.³⁸ Abdullah İbn İdris ise bu görüşünü Amr İbn Ma'dîkerib'in şu beyti ile desteklemiştir:

أوم بها أبا قابوس حتى أنيخ على تحيته بجندي

Onunla yöneliyorum Ebu Kâbûs'a doğru

Varıp devemi çöktüreceğim onun mülkünde

Hüveyzmenâd da görüşünü şu beyitle desteklemiştir:

أسير به إلى النعمان حتى أنيخ على تحيته بجندي

Onunla Nu'mân'a doğru ilerliyorum

Varıp devemi çöktüreceğim onun mülkünde

³² Kurtubî, *el-Câmi'*, V, 298.

³³ İbn 'Atıyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, IV, 156; İbnu'l-Feras, *Ahkâmu'l-Kur'an*, II, 220.

³⁴ Şevkânî, *Fethu'l-Kadir*, I, 785.

³⁵ Buhari, “Cenâiz”, 2; İbn Mace, “Cenâiz”, 1; Müslim, “Salatu'l-Müsefirin ve Kasruhâ”, 54; Ahmed İbn Hanbel, XIV, 125; XIV, 439; XV, 197; XVI, 566.

³⁶ Buhârî, “Edeb”, 126.

³⁷ Kurtubî, *el-Câmi'*, V, 297.

³⁸ Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, II, 307.

Bu görüşte olanlar Züheyr İbn Cenâb el-Kelbî'nin şu beytini de delil olarak getirmişlerdir:

ولكل ما نال الفتى قد نلته إلا التحية

Ben de ulaştım delikanlının ulaştığı her şeye

Kalmadı geride ulaşamadığım mülkten başka

Bu kelimeye hükümranlık anlamını verenlerin bir kısmı konuyu yine selama bağlamaktadırlar. Zira onlara göre yeryüzünde çok sayıda kral vardır ve bu krallar çeşitli biçimlerde selamlanmaktadırlar.³⁹

Ülkemizdeki meallerin çoğunda bu mana esas alınmış ve ayet “*Size bir selam verildiği zaman, ondan daha iyisiyle selam verin veya aynıyla mukabele edin.*”⁴⁰ şeklinde tercüme edilmiştir.

Bu ayette geçen h-y-y kökünden türemiş kelimelere Arapların selamlaşmasından hareketle dua ve selam anlamını verenler ile bu kelimelerin mülk anlamı taşıdığını söyleyenlerin bir kısmının ulaştıkları sonuç aynıdır. İmam Malik'e isnat edilen görüş ise ayetteki durumun aksıran kimseye dua etmek şeklinde yerleşen İslâmî bir uygulamaya benzetilmesi sonucu olabilir. Dolayısıyla bu yorum da ayetin selamlaşma bağlamında olmasına zarar vermez.

II. Hibe Bağlamında Ayetin Yorumlanması

Bir önceki başlık altında ayette geçen h-y-y kökünden türemiş kelimelere mülk anlamının verildiği belirtilmişti. Her ne kadar bazı müfessirler ayetteki kelimelerin mülk anlamında yorumlanmasını selama bağlasalar da bütün âlimlerin aynı kanaatte olduklarını söylememiz mümkün değildir. Sözelimi İmam Cessâs'ın ayeti yorumlarken ilk olarak hibe konusundaki Hanefî mezhebinin görüşünü merkeze aldığı görülmektedir. Şöyle ki; Cessâs *tahiyye* kelimesine mülk anlamını verdikten sonra Arapların *حيك الله* ifadesini *ملكك الله* şeklinde açıklayarak kendi görüşüne zemin hazırlamıştır. Kullandığı ifadelerden ve üslubundan *tahiyye* kelimesinin gerçek anlamının mülk anlamı olduğunu düşündüğünü anladığımız Cessâs, buna göre ayeti tefsir etmiştir. Ona göre bu durumda bir kimse başka birine bedelsiz olarak bir şey verirse, o kimsenin kendisine bir karşılık vermemesi durumunda bu verdiğini geri alma hakkına sahiptir. Bu anlamın da Hanefî mezhebinin görüşünü desteklediğini söylemiştir. Ardından Hanefîlerin görüşünü destekleyen veya destekleyecek biçimde kendisinin izah ettiği hadisleri sıralamıştır. Alternatif yorum olarak her ne kadar ayeti selam ile irtibatlandırarak yorumlasa da

³⁹ Kurtubî, *el-Câmi'*, V, 297.

⁴⁰ Heyet, *Kur'ân-ı Kerim ve Türkçe Açıklamalı Meali*, s. 90; Heyet, *Kur'ân Yolu*, II, 106; Kandemir, Mehmet Yaşar, Zevalsiz, Halid, Şimşek, Ümit, *Ayet ve Hadislerle Açıklamalı Kur'ân-ı Kerim Meali*, I, 302; Duman, Zeki, *Beyânu'l-Hak*, III, 319.

Cessâs'ın ağırlıklı olarak mülk anlamı üzerinde durduğu ve bunu hibe konusundaki Hanefî mezhebinin görüşü ile ilişkilendirdiği görülmektedir.⁴¹

Ebu Hanife'nin mezhebine mensup olanlar ayette geçen “أَوْ رُدُّوْهَا” ifadesine dayanarak, burada hibenin kastedildiğini söylemişlerdir. Çünkü onlara göre selamı aynen iade etmek mümkün değildir. Oysa ayetin zâhiri, hibe anlamına gelen *tahiyyenin* aynen iade edilmesini gerektirir. O halde burada kişi hibeyi kabul ederse onun bedelini; etmezse bizzat kendisini iade eder. Ancak böyle bir şey selam konusunda söz konusu olmaz.⁴²

Bu konuda Mâlikîlerden Hüveyzmenâd'ın da Hanefîler gibi düşündüğünü görmekteyiz. O da ayetin bir karşılık için olduğu zaman hibeye hamledileceğini söylemiştir. Buna göre bir kimseye karşılık koşuluyla bir şey hibe edilirse o kimse muhayyerdir; dilerse hibeyi iade eder, dilerse kabul edip onun değerini verir.⁴³

Şevkânî bu yorumu sadece Ebu Hanife'nin mezhebine isnat etmiş ve hiçbir şekilde itibar edilemeyecek fasit bir görüş olduğunu belirtmiştir. Şevkânî'nin Mâlikîlerden de bu yorumu dile getirenlere herhangi bir eleştiri getirmemesi dikkat çekmektedir. Şâfi'îlerden el-Kiyâ el-Herrasî de Cessâs'ın yorumunu alıntıladıktan sonra eleştirmiştir.⁴⁴

Cessâs başta olmak üzere bazı Hanefîlerin yorumlarına göre ayeti şu şekilde tercüme etmek mümkündür: “Size bir hibe verildiği zaman, ondan daha iyisi ile karşılık verin veya aynıyle mukabele edin.”

Cessâs'ın dile getirdiği hüküm Hanefî fıkıh kitaplarında aynen dile getirilmektedir. Bu kitapların bir kısmında aynen Cessâs'ın yaptığı gibi ayet bu hükme delil olarak getirilmiştir.⁴⁵ Nitekim *el-Mevsu'atu'l-Kuveytiyye*'de de Hanefîlerin bu konuda vardıkları hükmün ilk delili bu ayet zikredilmektedir.⁴⁶ Ancak bazı kaynaklarda hüküm aynen zikredilmekle birlikte bu ayetin delil olarak verilmediği görülmektedir.⁴⁷ Bu da göstermektedir ki, bütün Hanefîlerin bu ayeti aynı şekilde değerlendirdiğini söylemek mümkün değildir.

Müzmin bir Cessâs tenkitçisi olan el-Kiyâ, hem Hanefîlerin bu konudaki görüşünü reddetmekte, hem de Cessâs'ın bu ayeti Hanefî mezhebinin benimsediği hükme göre yorumlamasını eleştirmektedir. Öyle ki onun bu ayeti tefsiri baştan sona genelde Hanefîlere, özelde de Cessâs'a reddiye niteliğindedir.⁴⁸ Dolayısıyla Hüveyzmenâd gibi istisnalar hariç bu ayet hakkında diğer mezheplere bağlı âlimlerin yorumları da bundan farklıdır.

⁴¹ Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, II, 307-309.

⁴² Kurtubî, *el-Câmi'*, V, 298; Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, I, 785.

⁴³ Kurtubî, *el-Câmi'*, V, 298.

⁴⁴ el-Kiyâ el-Herrasî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, II, 251.

⁴⁵ Serahsî, *Mebûsût*, XII, 48; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, VI, 128; Ali Haydar, *Şerhu'l-Mecelle*, II, 455.

⁴⁶ *el-Mevsu'atu'l-Kuveytiyye*, XLII, 148.

⁴⁷ Merğmânî, *el-Hidâye*, III, 255; İbn Âbidîn, *Raddü'l-muhtâr*, VIII, 586; Tahmâz, *el-Fıkhü'l-Hanefî*, II, 395.

⁴⁸ el-Kiyâ el-Herrasî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, II, 251.

Cessâs'ın ayeti bu hükme göre yorumlarken temel dayanaklarından biri olan “رُدُّوْهَا أَوْ” ifadesi hakkında da şunu söylemek mümkündür: R-d-d kökünden türemiş kelimeler Cessâs'ın ileri sürdüğü gibi selam hakkında kullanılmaz iddiası doğru değildir. Çünkü bizzat Hz. Peygamber'den (s.a.v.) nakledilen hadislerde bu kökten türemiş kelimeler selam ile birlikte kullanılmıştır.⁴⁹ Sözelimi İmam Buhârî'nin Ebu Hureyre'den naklettiği şu hadiste kelimenin mastar hali selam ile birlikte kullanılmıştır: “ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ حَقُّ الْمُسْلِمِ عَلَى الْمُسْلِمِ خَمْسٌ رُدُّ السَّلَامِ ” /Hz. Peygamber'in (s.a.v.) şöyle buyurduğunu işittim: *Bir müslümanın diğer müslüman üzerinde beş hakkı vardır. Bunlar; selamı almak, hasta ziyaretinde bulunmak, cenaze törenine katılmak, davetine icabet etmek, aksırınca dua etmektir.*⁵⁰

Sonuç olarak denebilir ki, Hanefîlerin hibe konusunda vardıkları hüküm bütün Hanefî uleması tarafından bu ayet ile ilişkilendirilmemiştir. Ayrıca gerek hüküm, gerekse bu hükmün ayet ile ilişkilendirilmesi diğer âlimler tarafından tenkide tabi tutulmuştur. Ayetteki r-d-d kökünden türemiş kelime ile selamın alınmasının kastedilemeyeceği şeklinde getirilen delil ise hadislerde geçen ifadeler tarafından çürütülmektedir.

III. Barış Bağlamında Ayetin Yorumlanması

Ayetin selamlaşma veya hibe bağlamında yorumlanması, ayette geçen h-y-y kökünden türemiş kelimelere verilen anlam, bu anlamın hadis ve şiir gibi birtakım delillerle desteklenmesine dayanmaktadır. Her iki yorumda da ayetin Mushaf içinde bulunduğu bağlama ilişkin bir değerlendirme yapılmamıştır. Ancak bazı müfessirlerin Mushaf'taki bağlamı da dikkate aldıkları görülmektedir. Sözelimi Râzî ayetin bağlamını dikkate alarak iki ihtimal üzerinde durmuştur: Bu ihtimallerden ilkinde göre ayet, düşmanların bir konuda rıza göstermesi durumunda müslümanların da rıza göstermesini istemektedir. Bu durumda bu ayet anlam bakımından “لِلسَّلَامِ فَاجْتَنِبْ لَهَا وَإِنْ جَنَحُوا”/Eğer onlar barışa yanaşırlarsa, sen de yaşa.⁵¹ ayetine benzemektedir.

Râzî'nin zikrettiği ikinci ihtimale göre ise ayet cihada çıkmış ve daru'l-harb veya yakınlarında müslüman kimseye selam veren biri hakkında yapılacak muameleyi anlatmaktadır. Buna göre böylesi bir durumda kendisine selam verilen ve ikramda bulunulan müslüman, o kimseye karşı aynı biçimde veya daha fazlası ile karşılık verir. Selam veren ve ikramda bulunan kişinin müslüman olmaması, bu şekilde muamele eden müslümana bir zarar vermez. Ancak o kimse müslümansa kendisine selam verilen kişinin onu öldürmesi durumunda büyük bir zarar ve

⁴⁹ Ahmed İbn Hanbel, XIV, 125; XIV, 439; XV, 197; XVI, 566.

⁵⁰ Buhârî, “Cenâiz”, 2.

⁵¹ el-Enfâl 8/61.

mefsedet ortaya çıkar.⁵² Râzî'nin bu ihtimalleri İbn Âdil tarafından da aynen tekrarlanmıştır.⁵³ Buradaki ikinci ihtimal Kurtubî tarafından da buna yakın ifadelerle zikredilmiştir. Nitekim o, bağlam dikkate alınca ayetin cihad için yola çıkan ve kendilerine İslam selamı ile selam verilen kimselere yönelik mesaj taşıdığını belirtmiştir. Bu durum da müminlere kendilerine selam veren kimselere mümin olmadıklarını söylememeleri, aksine onların selamına karşılık vermeleri istenmiştir. Çünkü bu şekilde selam veren bir topluluk İslam'ın hükümlerine tabidir.⁵⁴ Ancak bu şekilde bağlama dikkat çeken müfessirler de ayetin tefsirini yaparken selamlaşmanın biçimi ve hükmü hakkında konulara da yer vermişlerdir. Daha önce de ifade edildiği gibi Kurtubî bu ihtimali zikretmekle birlikte tercihini ayetin selamlaşma bağlamında değerlendirilmesinden yana kullanmıştır.

Araştırmanın konusu olan Nisa Suresi'ndeki ayetin öncesinde Hz. Peygamber'e (s.a.v.) Allah yolunda savaşması ve müminleri teşvik etmesi emredilmektedir. Nitekim Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: “ *فَقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا تُكَلَّفُ إِلَّا نَفْسَكَ* “ *Allah yolunda savaş; sen ancak kendinden sorumlusun, inananları teşvik et; umulur ki Allah, inkâr edenlerin baskını önler. Allah'ın kahri da, ibret alınacak cezası da pek şiddetlidir.*”⁵⁵

Ayetin geçtiği bağlamda Hz. Peygamber'e (s.a.v.) savaşmak ve müminleri cihada teşvik etmek emredilmiştir. Konjonktürel olarak bu durumun inkarcıların tutumuna ve arz ettikleri tehlike durumuna bağlı olduğu anlaşılmaktadır. Elmalılı'nın da ifade ettiği gibi İslam'da savaşın gayesi barışı temin etmektir. Savaşı emreden ayetin peşinden de güzel işlere aracı olmak teşvik edilmiştir. Ardından da Müslümanlara “*Düşmanlarınız barış talep ettikleri zaman siz de daha güzel veya onlar kadar barışa razı olun*” emri gelmiştir.⁵⁶ Bunda dolayı merhum Elmalılı bu ayeti şu şekilde çevirmiştir: “*Size herhangi bir suretle sağlık verildiği zaman siz de ondan daha güzeli ile sağlık verin veya aynıyle mukabele edin.*”

Râzî, Kurtubî, İbn Âdil ve Elmalılı'nın Mushaftaki bağlamının dikkate alınması durumunda ayetin anlamı hakkında dile getirdikleri bu yorumun meallere en güzel yansıması ise Mustafa Öztürk'ün mealinde görülmektedir: “[*Ey Müminler*] *Size barış teklif edilecek olursa, siz o teklife daha iyisiyle karşılık verin veya en azından aynıyla mukabele edin.*”⁵⁷

Bağlamı dikkate alan müfessirlerden biri de İzzet Derveze'dir. Ancak onun bağlamı dikkate alması diğerlerine göre biraz farklılık arz etmektedir. Şöyle ki, Derveze ayetin cihad bağlamında olduğunu, müminlerin cihada çağrılınca münafıkların bu çağrıya karşı muhalif bir konumda kaldıklarını ve bu çağrıyı

⁵² Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, IX, 183.

⁵³ İbn Âdil, *el-Lübâb*, VI, 534-535.

⁵⁴ Kurtubî, *el-Câmi'*, V, 297.

⁵⁵ en-Nisâ 4/84.

⁵⁶ Elmalılı, *Hak Dini*, II, 1408.

⁵⁷ Öztürk, Mustafa, *Kur'ân-ı Kerim Meâli*, s. 125.

sekteye uğratma çabalarından söz etmiştir. Buradan konuyu selama bağlayarak nasıl ki selam verilince kişi aynıyla veya daha iyisiyle karşılık veriyorsa, cihada çağrıldığında da aynı tutumu göstermesi gerektiğini ifade etmiştir. Ardından da ayetin ruhunun edeple ilgili bu yönlendirmenin selamlaşmayı, güzel söz söylemeyi, güzel çağrıyı ve güzel ameli kapsadığını esinlediğini belirtmiştir.⁵⁸ Böylece ayeti daha kapsamlı bir çerçevede ele almıştır.

Selamlama bağlamında yorumlayanlar ayetin *فحيوا بأحسن منها* kısmını yorumlarken bunun nasıl gerçekleşeceğini açıklamışlardır. Buna göre *سلام عليك* şeklinde selamlayan birinin selamının *الله عليك السلام ورحمة الله* şeklinde selamlayan birinin selamının *الله وبركاته* şeklinde alınacağı söylenmiştir. Bunun da selamın sonu olduğu belirtilmiştir. *سلام عليك ورحمة الله وبركاته* şeklinde selam verenin selamının ise başına *و* harfi getirilerek aynı şekilde mukabele ile selamının alınacağı belirtilmiştir.⁵⁹ İlk etapta isabetli gibi görünen bu açıklamanın tenkide açık yönleri vardır. Şöyle ki, Müslümanların yaygın örfünde kendisine selam verilen kimse *و* harfini kullanarak selamı alır. Daha önce işaret edilen rivayetlerde de bu durum görülmektedir. Böylece selamın sadece başına söz konusu harf konarak alınması, daha güzeli ile selamın alındığı anlamına gelir. Bu durumda daha güzel selamı almak için diğer ifadeleri söylemeye gerek kalmaz. Bir de ayetin selamlaşma bağlamında yorumlanması konusunda verilen Enes hadisinde de görüleceği gibi Hz. Peygamber (s.a.v.) döneminde selamın aynından daha az ifadeyle alındığı da yansımıştır. Oysa ayette ya aynı ile selamı almak, ya da daha iyisi ile selamı almak emredilmiştir.

Sonuç itibariyle selamlaşma İslam'da teşvik edilen güzel bir adettir. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) sünnetinde selamın teşvik edilmesi ve selamla ilgili birtakım düzenlemelerin bulunması bir hakikattir. Ancak bunların bu ayetle irtibatı Mushaftaki bağlam bakımından mümkün görünmemektedir. Dolayısıyla burada ayetin barış bağlamında yorumlanması daha çok ön plana çıkmaktadır.

Sonuç

Müfessirlerin Kur'an metninin yapısı, kendilerinden kaynaklanan nedenler ve kendilerini çevreleyen şartlardan dolayı ayetleri farklı yorumladıkları bir vakiydir. Nisa Suresi'nin 86. ayeti de müfessirler tarafından farklı yorumlara konu olmuştur. Kelimenin kök anlamına verilen farklı manalar, rivayetler, mezhep görüşü ve bağlam bu manaların verilmesinde etkili olmuştur. Cessâs başta olmak üzere Hanefîlerin ve Malikîler'den Hüveyzmendâd'ın ayeti hibe bağlamında tefsir etmeleri mezheplerin görüşleri doğrultusunda ayeti yorumlamalarının bir yansımasıdır. Bu konuda özellikle Hanefîlerin tutunduğu "أَوْ رُدُّهَا" ifadesi delil

⁵⁸ Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, VIII, 189.

⁵⁹ Kurtubî, *el-Câmi'*, V, 299.

olamaz. Çünkü buna benzer ifadeler selamın alınması anlamında bizzat Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından kullanılmıştır.

Selamlaşmak sünnet tarafından teşvik edilen bir âdettir. Ayrıca Hz. Peygamber'in hadislerinde selamlaşmanın kurallarına yönelik açıklama ve yönlendirme mevcuttur. Ancak bunların bu ayetle doğrudan irtibatı rivayetlerle sabit değildir. Hz. Âişe'nin Hz. Peygamber'in (s.a.v.) selamını aynı lafızla değil de daha kısa lafızlarla alması, ayeti selamlaşma bağlamında yorumlayanlara göre selamı almanın aynıyla veya daha iyisiyle olması gerektiği görüşüyle uyuşmamaktadır. Ayrıca , harfi merkezli yapılan yorumlarda pek tutarlı görülmemektedir. Ayetin nüzulünü selama bağlayan rivayetin ise sadece Mukâtil'in tefsirinde geçmesi de düşündürücüdür.

Ayetin aksıran kimseye dua bağlamında yorumlanması ise bizzat İmam Mâlik'in mezhebine mensup otorite âlimler tarafından zayıf görülüp bunun bir kıyaslama sonucu olduğu belirtilmiştir. Hatta İbn 'Atıyye bu yorumun ayetin lafzına uygun olmadığını açıkça ifade etmiştir.

Mushaf'taki bağlamı dikkate almamak müfessirleri hataya düşürebilir. Burada da buna benzer bir durum söz konusudur. Mushaftaki bağlama dikkat çeken müfessirler içinde ayeti en kapsamlı yorumlayan İzzet Derveze'dir. Ayetin mealini Türkçe'de en güzel ifade eden ise Mustafa Öztürk olmuştur. Sonuç itibariyle ayet, başta barış olmak üzere selam, iyilik vb. konularda güzel bir karşılık veren kimseye ya aynı şekilde mukabele etmeyi, ya da daha güzel biçimde davranmayı emretmektedir.

KAYNAKÇA

- Ahmed İbn Hanbel, eş-Şeybânî, *Müsnedü Ahmed b. Hanbel*, (nşr. Bedreddin Çetiner), I-VI, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.
- Ali Haydar, *Düraru'l-hukkâm Şerhu'l-Mecelle*, Dâru 'âlemi'l-kutub, Beyrut 2003.
- Âlûsî, Ebu'l-Fadl Şihâbuddîn Mahmûd, *Rûhu'l-ma'ânî fi tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-seb'î'l-mesânî* (nşr. Muhammed Ahmed el-Emed-Umar Abdusselâm es-Selâmî), Dâru ihyâi't-turâsi'l-'Arabî, Beyrût 1999.
- Beğavî, Muhyissunne Ebu Muhammed el-Huseyn, *Me'âlimu't-tenzîl* (nşr. Muhammed Abdullah en-Nemr, Usmân Cumu'a, Süleyman Müsellem), Dâru Taybe, Medine 2006.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *Sahîhu'l-Buhârî*, I-VIII, el-Mektebetü'l-İslamiyye, İstanbul, ty.
- Cessâs, Ebu Bekr er-Râzî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, Dâru'l-fikr, Beyrut 1993.

- Cide, Ömer, 2/146 ve 6/20 Ayetlerinin Tebşirat Bağlamında Değerlendirilmesi, *Sosyal Bilimler Dergisi*, c.7, s.13, s. 151. (138-153).
- Çalışkan, Necmettin, “Nüzûl Sırasına Göre Tefsir Yaklaşımının Kur’an Yorumuna Etkisi (Beyânu’l-Hak Örneği)”, *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Yıl: 2017 Cilt: 14 Sayı: 40 s. 406-408. (s. 398-422).
- Demirci, Muhsin, *Tefsir Tarihi*, İFAV, İstanbul 2015.
- Derveze, Muhammed İzzet (ö. 1404/1984), *et-Tefsîru’l-hadîs*, I-X, Dâru’l-ğarbi’l-İslâmî, İkinci Baskı, Kahire 2000.
- Duman, Zeki, *Beyânu’l-Hak*, Fecr Yayınları, Ankara 2008.
- Ebu ‘Avâne, Ya’kûb İbn İshak el-İsfirâyînî, *el-Müsnedü’s-sahîh el-Muharrac ‘alâ sahihi Müslim (nşr. Heyet)*, el-Câmi’atu’l-İslâmiyye, Medine 2014.
- Ebu Dâvûd, Süleyman b. Eş’as, *Sünenü Ebî Dâvûd*, (nşr. Kemal Yûsuf el-Hut), Müessesetü’l-Kütübî’s-Sekafiyye, Beyrut 1988.
- el-Kiyâ el-Herrasî, ‘Imâduddîn İbn Muhammed et-Taberî, *Ahkâmu’l-Kur’ân* (nşr. Mûsa Muhammed Ali-‘Izzet Ali ‘İyd ‘Atıyye), Dâru’l-ceyl, Beyrût 2004.
- Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili* (nşr. İsmet Ersöz), Bedir Yayınları, İstanbul 1993.
- Heyet, *el-Mevsû’âtu’l-Kuveytiyye*, Vizâratu’l-evkâf ve şûûni’l-İslâmiyye, Kuveyt 2004.
- İbn ‘Âdil, Ebu Hafs ‘Amr İbn Ali, *el-Lübâb fî ‘ulûmi’l-kitâb* (nşr. ‘Adil Ahmed Abdulmevcûd, Ali Muhammed Muavvid), Dâru’l-kutubî’l-‘ilmiyye, Beyrût 1998.
- İbn ‘Atıyye, Kâdı Ebu Muhammed Abdulhak İbn Ğâlib, *el-Muharraru’l-vecîz fî tefsîri’l-kitâbi’l-‘azîz* (nşr. Abdullah İbn İbrâhîm el-Ensârî, Abdulâl es-Seyyid İbrâhîm), Dâru’l-kitâbi’l-‘İslâmî, Beyrût, ts.
- İbn ‘Âbidîn, *Raddu’l-muhtâr ala dürri’l-muhtâr*, Dâru’l-ma’rife, Beyrût 2011.
- İbn ‘Âşûr, Muhammed Tahir (ö. 1394/1973), *Tefsîru’t-tahrîr ve’t-tenvîr*, I-XXX, Dâru Suhnûn, Tunus, ts.
- İbn Ebî Zemenîn, Ebu Abdillâh Muhammed İbn Abdillâh, *Tefsîr* (nşr. Muhammed Hasen-Ahmed Ferîd), Beyrût 2003.
- İbn Mâce, Ebu Abdillâh Muhammed İbn Yezîd el-Kazvînî, *Sünen*, el-Matba’atu’n-Nizâmî, Delhi 1905.
- İbnu’l-Arabî, Ebu Bekr Muhammed İbn Abdillâh, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, el-Mektebetü’l-‘Asriyye, Sayda-Beyrût 2005.
- İbnu’l-Cevzî, Ebu’l-Ferac Cemâluddîn Abdurrahman, *Zâdu’l-mesîr fî ‘ilmi’t-tefsîr* (nşr. Ahmed Şemsuddîn), Beyrût 2002.

- İsfehânî, Râğıb Ebu'l-Kâsım Hüseyin İbn Muhammed (ö. 502/1108), *Müfredâtu elfâzi'l-Kur'an* (nşr. Adnân Dâvûdî), Dâru'ş-Şâmiyye-Dâru'l-kalem, Birinci Baskı, Beyrut-Dımaşk 1992.
- Karaman, Hayrettin, Özek, Ali, Turgut, Ali, Çağrıci, Mustafa, Dönmez, İbrahim Kâfi, Gümüş, Sadrettin, *Kur'ân-ı Kerim ve Türkçe Açıklamalı Meali*, Medine 1992.
- Karaman, Hayrettin, Çağrıci, Mustafa, Dönmez, İbrahim Kâfi, Gümüş, Sadrettin, *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, I-V, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara 2003.
- Kandemir, Mehmet Yaşar, Zevalsiz, Halid, Şimşek, Ümit, Ayet ve Hadislerle Açıklamalı Kur'ân-ı Kerim Meali, İFAV, İstanbul 2010.
- Kâsânî, Alâuddin, *Bedâi'u's-sanâi' fi tertibi'ş-şerâi'*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrût 1982.
- Kâsımî, Muhammed Cemâluddîn, *Mehâsinu't-te'vîl*, Dâru'l-kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 2003.
- Kurtubî, Ebu Abdillâh Muhammed İbn Ahmed, *el-Câmi' li ahkâmî'l-kur'an*, Matba'atu Dâri'l-kutbi'l-Mısriyye, Kahire 1937.
- Merğınânî, Burhânuddîn Ebu'l-Hasen Ali İbn Ebî Bekr, *el-Hidâye şerhu Bidâyetu'l-mübedî*, Dâru'l-kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1992.
- Mukâtil İbn Süleyman, Ebu'l-Hasen el-Ezdî el-Belhî, *Tefsir* (nşr. Ahmed Ferîd), Dâru'l-kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 2003.
- Müslim, Ebu'l-Huseyn Müslim b. Haccâc, *Sahîhu Müslim*, (nşr. Muhammed Fuad Abdalbaki), I-V, Dâru'l-hadis, Kahire 1991.
- Nesâî, Ebû Abdirrahman Ahmed İbn Ali (ö. 303/915), *Sünenü'n-Nesâî*, (nşr. Mektebu Tahkiki't-turâsi'l-İslâmî), I-IX, Dâru'l-Marife, Beyrut 1992.
- _____, *es-Sünenü'l-kubrâ*, (nşr. Abdulğaffâr Süleyman, Seyyid Kesrevî Hasan), I-VII, Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, Birinci Baskı, Beyrut 1991.
- Öztürk, Mustafa, *Kur'ân-ı Kerim Meâli*, Düşün Yayıncılık, İstanbul 2011.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed İbn Umar İbni'l-Huseyn, *Mefâtihu'l-ğayb* (nşr. Hânî el-Hâcc-İmâd el-Bârûdî), el-Mektebetüt-tevfîkiyye, Mısır, ts.
- Serahsî, Şemsuddîn, *Mebûsût*, Dâru'l-ma'rife, Beyrut, ts.
- Sıcak, Ahmet Sait, "Yorum Farklılıkları Açısından Bir Tefsir Kaynağı Olarak Kur'ân-ı Kerîm", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 2014, cilt: III, sayı: 3, s. 642-646. (s. 632-651).
- Şevkânî, Ebû Abdullâh Muhammed İbn Ali (ö. 1250/1834), *Fethu'l-Kadîr el-câmi' beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye* (Abdurrahman Umeyra), I-V, Dâru'l-vefâ, İkinci Baskı, Beyrut 1998.

-
- Taberî, Ebu Ca'fer Muhammed İbn Cerîr, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, Mustafa el-Bâbî el-Halebî, yy., ts.
 - Tahmâz, Abdulhamîd Muhmûd, *el-Fikhu'l-Haneî fi se'ebihî'l-cedîd*, Dâru'l-Kalem, Dımaşk 2009.
 - Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa (ö. 279/892), *el-Câmiu's-sahîh*, (nşr. Ahmed Muhammed Şakir), I-V, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut, ts.

Different Interpretations of the Holy Qur'an -The Example of Surah Nisa, Verse 86-*

Halil ALDEMİR**

Abstract

Exeges, from the text of the Qur'an, for themselves and for reasons arising from the circumstances that surround them, have expressed different opinions concerning the interpretation of verses. Verse 86 of the Surah Nisa is one of these verses, which has observed different interpretations by commentators. This verse has been interpreted in the context of greetings, grant and peace. Sectarian factors, attention to the context of the Qur'an, linguistic data, assessments and hadiths have been effective in terms of different interpretations of the verse. In this study, the content and the comments in question have been compared, in terms of evidence. While acknowledging that greeting and receiving greetings better or repeating vis a vis is a fixed truth through narratives, it is concluded that interpretation of the verse in the context of peace is more appropriate. It has also been determined that the verse does not relate to grant, as some Hanafis argue.

Keywords: Greeting, grant, peace, differentiation of interpretation, exegesis

Kur'an'ın Farklı Yorumlanması-Nisa Suresi 86. Ayeti Örneği

Özet

Müfessirler Kur'ân metninden, kendilerinden ve kendilerini çevreleyen şartlardan kaynaklanan nedenlerden dolayı ayetlerin yorumunda farklı görüşler dile getirmişlerdir. Nisa Suresi'nin 86. ayeti de müfessirlerin farklı yorumlarının görüldüğü ayetlerden biridir. Bu ayet, selamlaşma, hibe ve barış bağlamında tefsir edilmiştir. Mezhebî faktörler, Kur'ân'ın bağlamını dikkate alma, dilbilimsel veriler, değerlendirmeler ve hadisler ayetin farklı yorumlanmasında etkili olmuştur. Bu araştırmada söz konusu yorumlar içerik ve delil bakımından birbirleri ile karşılaştırılmıştır. Selamlaşmanın ve verilen selamı daha iyi biçimde almanın ya da aynen tekrarlamasının rivayetlerle sabit bir hakikat olduğunu kabul etmekle birlikte ayetin barış bağlamında yorumlanmasının daha isabetli olduğu sonucuna

* This paper is the English translation of the study titled "Kur'an'ın Farklı Yorumlanması-Nisa Suresi 86. Ayeti Örneği" published in the 5th issue of *İlahiyat Akademi*. (Halil ALDEMİR, "Kur'an'ın Farklı Yorumlanması-Nisa Suresi 86. Ayeti Örneği", *İlahiyat Akademi*, sayı: 5, 2017, s. 77-92.) The paper in Turkish should be referred to for citations.

** Assoc. Prof. Kilis 7 Aralık University, Faculty of Divinity, Department of Tafsir, Faculty Member, aldemirhalil@gmail.com

varılmıştır. Ayetin bazı Hanefilerin iddia ettiği gibi hibe ile alakasının olmadığı da tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Selam, hibe, barış, yorum farklılığı, tefsir

Introduction

It is understood that the divine revelations, where one of their purposes is to explain¹ issues where people have disagreed and find solutions² to these issues, have become the basis for conflict over time, especially having regard to the negative attitudes displayed by the clergy.³ Of course, it would be wrong to attribute this conflict in understanding the revelations to the approaches of the clergy alone. This is because the historical context of the text has been affected over a long period of time by⁴ the commentator's inability to encompass the language used from the period of the text, a lack of sufficient information regarding the thoughts and practices of society that the revelation came from, the difference in stylistic approaches, preconceptions, and other reasons which are also effective in generating differences in the understanding of sacred texts.

The Qur'an, which is the final point in a series of revelations sent to the people, has been understood and interpreted differently, for the reasons outlined above. As we move away from the revelation process, on the one hand, the number of conflicts has increased, especially with the formation and institutionalization of sects throughout the history of Islam, and on the other hand, they have become more difficult to resolve. This is because each section selected certain arguments to support their own opinions and outlined evidence upon which the other side or other parties could agree. On the other hand, they either ignored evidence that the other party accepted and put forward, or tried to show that they did not support what they claimed. As a result, systematic conflicts that emerged in an institutional sense began.

The existence of different interpretations in the Qur'anic exegesis would unquestionably be revealed as a factor at a glance.⁵ It is possible to categorize the roots of these differences in various forms. However, it seems more accurate to link them to the structure of the Qur'anic text than to the conditions where the commentator is involved. For example, the fact that some of the words mentioned in the Qur'an are very meaningful, and the differences in verses are related to the

¹ an-Nahl 16/39; an-Naml 27/76.

² al-Baqarah 2/213.

³ al-Baqarah 2/42, 79, 174; Ali 'Imran 3/19; al-Jasiyah 45/17.

⁴ See: Çalışkan, Necmettin, "Nüzul Sırasına Göre Tefsir Yaklaşımının Kur'an Yorumuna Etkisi (Beyan-ı Hak Örneği)", *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Year: 2017, Vol.: 14, Issue: 40, p. 406-408. (p. 398-422).

⁵ Sıcak, Ahmet Sait, "Yorum Farklılıkları Açısından Bir Tefsir Kaynağı Olarak Kur'an-ı Kerim", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 2014, Vol.: III, Issue: 3, p. 642-646. (p. 632-651).

structure of the Qur'an. The qualification of the commentator, their sect, knowledge of linguistic data and narrations, and their view of these sources, plus other similar causes are also among the factors that cause conflict within the exegesis. It is possible to gather these within a heading similar to the reasons concerning the commentator. In addition, there are some other factors such as the situation, political condition, actual discussions around the commentator to consider as well.⁶ These are a reflection of the conditions surrounding the commentator. For this reason, different understandings of the verses of the Qur'an are gathered under three main headings.⁷

In this research, how the commentators expressed different interpretations about a verse in *an-Nisa* for reasons that have been categorized previously will be discussed and the topic will be assessed within this context. In the verse in question, Allah Almighty says: "وَإِذَا حَيَّيْتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا". This verse in *an-Nisa* has been interpreted by commentators in the context of salutation, grants and peace.

I. Interpretation of the Verse in the Context of Salutation

The key role in interpreting this verse in the context of salutation is played by the meaning given to the words *حَيَّيْتُمْ* and *تَحِيَّةٌ*, *حَيَاةٌ*. These words are derived from the h-y-y root in past tense, verbal noun and imperative forms. This root has the meaning of *being alive* and *living*.⁸ The word 'life' (*hayat*), which is widely used in our language (Turkish), is also a word that comes from this root. The link between living and greeting is formed by the fact that the pre-Islamic Arabs said "حيالك الله" when they met each other.⁹ According to this expression, one of the people that meet wishes Allah to keep the other alive. This is why many commentators, especially al-Tabari, interpret this word by giving it the meaning of prayer.¹⁰ Those who attributed this meaning interpreted the verse after stating that when the Arabs met, they greeted each other by saying *حيالك الله* and wished longevity for the other person.¹¹

While the commentators gave these words the meaning of salute and salutation, they were not content with just looking at the root of the word and simply one of the pre-Islamic types of salutation of the Arabs. In addition, they made use of the Qur'an itself. At this very point, they say the verse "وَإِذَا جَاءُوكَ حَيَّوْكَ بِمَا

⁶ See: Cide, Ömer, 2/146 ve 6/20 Ayetlerinin Tebşirat Bağlamında Değerlendirilmesi, *Sosyal Bilimler Dergisi*, V.7, I.13, p. 151. (138-153).

⁷ Demirci, Muhsin, *Tefsir Tarihi*, p. 43-51.

⁸ See: al-Isfahani, *al-Mufradat fi Gharib al-Quran*, p. 268-270.

⁹ Al-Isfahani, *Al-Mufradat fi Gharib al-Quran*, p. 270; Al-Razi, *Mafatih al-Ghaib*, X, 183.

¹⁰ Al-Tabari, *Jami al-Bayan*, XI, 188. Also see: Al-Qurthubi, *Al-Jami'*, V, 297; Al-Alusi, *Ar-Ruh al-Ma'ani*, V, 129.

¹¹ Al-Razi, *Mafatih al-Ghaib*, X, 183; Al-Alusi, *Ar-Ruh al-Ma'ani*, V, 129.

لَمْ يُخَيِّكْ بِهِ اللَّهُ/And when they come to you, they greet you with that [word] by which Allah does not greet you and say among themselves,"¹² again to support their views in question.¹³ Because in this verse there is also a verb in the past tense which is derived from the same form, from the root of h-y-y. According to the tafsir sources, this verse was revealed upon hostile acts of the Jewish community in Mecca against the Prophet (s.a.v.). That is to say, the Jews used to call the Prophet السلام عليك instead of السلام عليك . They greeted Him on the one hand, and on the other hand they manipulated the pronunciation of this word to curse the Prophet.¹⁴ In that way, they saved the explicit situation, and they were satisfied in some way by purging their grudges. This Hadith, narrated by the commentators, has also been involved in Hadith sources. For example, these narrations are mentioned in the "Sahih" works of Imam Bukhari and Imam Muslim, which are among the most reliable sources of Hadith.¹⁵

The majority of the commentators have described the word used in the verse in al-Mujadilah as an expression of greeting.¹⁶ However, Tahir Ibn Ashur stated that this verse was not revealed upon this incident between the Jews and the Prophet, but on the traditions of the hypocrites or when they started to use some sarcastic words learned from the Jews to give salutations.¹⁷ Although this interpretation differs from others, it does not refute the view that the verse was revealed in the context of salutation. On the contrary, it supports the view that the verse was revealed to clarify this matter. With this information at hand, it can easily be said that according to the commentators, the word derived from the root of h-y-y was used in the sense of salutation.

The commentators also made use of Arabic poetry in interpreting the verse of an-Nisa in the context of salutation. For example, Nabighah al-Dhubyani uses the word derived from the h-y-y root in the present tense to support the opinion regarding the meaning discussed above:

تحبيهم بيض الولائد بينهم وأكسية الإضريح فوق المشاجب

The white-skinned concubines among them greet them

With red silk¹⁸ robes¹⁹ hung on crooked wands

¹² Al-Mujadilah 58/8.

¹³ Ibnu al-Arabi, *Ahkamu al-Qur'an*, I, 482; Al-Qurthubi, *Al-Jami'*, V, 298.

¹⁴ Muqatil ibn Sulayman, *Tafsir*, III, 332; Ibn Abi Zamanin, *Tafsir*, II, 395; Al-Baghawi, *Ma'alim al-Tanzil*, IV, 343; Ibn Atiyah, *Al-Muharrar*, XIV, 345; Ibn al-Jawzi, *Zad Al-Masir fi 'Ilm Altafsir*, VIII, 10; Al-Qasimi, *Mahasin al-Ta'wil fi Tafsir Al-Qur'an*, IX, 169.

¹⁵ Al-Bukhari, "Kitab al-Adab", 38; Muslim, "Kitab as-Salam", 6-12.

¹⁶ Muqatil ibn Sulayman, *Tafsir*, III, 332; Ibn Abi Zamanin, *Tafsir*, II, 395; Al-Baghawi, *Ma'alim al-Tanzil*, IV, 343; Ibn Atiyah, *Al-Muharrar*, XIV, 345; Ibn al-Jawzi, *Zad Al-Masir fi 'Ilm Altafsir*, VIII, 10; Al-Qasimi, *Mahasin al-Ta'wil fi Tafsir Al-Qur'an*, IX, 169.

¹⁷ Muhammad al-Tahir ibn Ashur, *al-Tahrir wa'l-tanwir*, XXVIII; 31.

¹⁸ الإضريح is also described as yellow silk.

¹⁹ Al-Qurthubi, *Al-Jami'*, V, 298.

Al-Qurthubi and Ash-Shawkani clearly defines the word mentioned in the verse as salutation.²⁰ In fact, Ibn Al-Arabi stated that scholars and commentators used the word *tahiyya* to refer to salutation until it was given the meaning of property.²¹ It is necessary to understand his statement as proof that the majority thinks this way. This is because, when he uses this phrase, he explains that the commentators understood this verse in different way, together with the evidence.²² Moreover, he attributes the opinion that the aim of the assumption here that refers to the salutation form used *السلام عليكم*, to the majority of people.²³

Although Muhammad Izzat Darwaza's research stated that the commentators did not convey any narration about the reason for this verse²⁴, according to a rumor related to the subject, this verse was revealed when some people were reluctant to salute each other.²⁵ This narration is also one of pieces of evidence supporting the interpretation of the verse in the context of salutation. On the other hand, salutation is one of the important issues of Islam's religion. According to the narrations quoted in the Hadith sources, the first known salutation known among Muslims is that between Adam and the Angels.²⁶ Accordingly, the Prophet says "*O mankind! Spread (the greeting of) Salam!*"²⁷ and encourages people in this matter. Some of these Hadiths contain various arrangements and directions, especially on the subject of salutation.²⁸ The content of these narrations supports the interpretation of the verse in the context of salutation. That is to say, in a narrative about Adam's greeting with the Angels, and in some other examples of of salutations that took place during the period of the Prophet, it is seen that the salutation was answered with more beautiful and longer expressions.²⁹ However, it is also possible to see the opposite. For example, a narrative conveyed by Abu Awanah through Anas ibn Malik says that the Prophet entered Aisha's room and greeted her as "*وبركاته السلام عليكم أهل البيت ورحمة الله*" and she answered Him as "*وعليكم السلام ورحمة الله*".³⁰ According to this narrative, it is seen that Aisha does not return the salute in the same way, let alone in a more beautiful way.

Another interpretation which has been mentioned regarding the interpretation of the verse, seems initially difficult to relate with salutations. According to the opinion narrated from Imam Malik by Ibn Wahb and Ibn Qasim,

²⁰ Al-Qurthubi, *Al-Jami'*, V, 298; Muhammad ash-Shawkani, *Fath al-Qadir*, I, 784.

²¹ Ibnu al-Arabi, *Ahkamu al-Qur'an*, I, 482.

²² See: Ibnu al-Arabi, *Ahkamu al-Qur'an*, I, 479-483.

²³ Ibnu al-Arabi, *Ahkamu al-Qur'an*, I, 480.

²⁴ Darwaza, *Al-Tafsir al-Hadith*, VIII, 189.

²⁵ Muqatil ibn Sulayman, *Tafsir*, I, 245.

²⁶ Sahih al-Bukhari, "Adab Al-Isti'dzan", 1; Sahih Muslim, "Jannah", 28.

²⁷ Al-Tirmidhi, "Sifat-Al-Qiyamah", 42; Ibn Majah, "Kitab Al-Ath'imah", 1.

²⁸ See: Sahih al-Bukhari, "Kitab al-Iman", 6; Sahih Muslim, "Salam", 5; Al-Tirmidhi, "Isti'dhan", 10; Abu Dawud, "Adab", 132-133.

²⁹ Ahmad ibn Hanbal, XX, 62; Al-Nasa'i, *As-Sunan al-Kubra*, Bab al-Istighfar Ba'd Taslim, III, 409.

³⁰ Abu Awanah, *Musnad*, XI, 302.

who were adherents of the Maliki sect, this verse is about two men who prayed for people who sneezed.³¹ Probably as he was a member of the Maliki sect, Al-Qurthubi attempted to make this interpretation seem closer to his opinion, which is in fact in a contrast. In doing so, he paid attention to ensure a prudent discourse. Therefore, considering the fact that the opinion quoted from Imam Malik is true, he used the method of comparison to make this interpretation look more in line with his own choice. That is to say, praying for people who sneeze, which is a case attributed to Imam Malik, is included in the verse's content only via comparison to respond the salute of the greeter.³² The Maliki scholars Ibn Atiyyah and Ibn al-Faras stated that the interpretation of the verse as if it mentions a person who prays for another who sneezes, is a weak opinion, and the wording of the verse itself rejects this. They then added that it was necessary to think that Imam Malik may have compared praying for a person who sneezes to a greeting.³³ Ash-Shawkani, on the other hand, mentioned this as an alternative opinion without any interpretation or comment.³⁴

We see the advice given by the Prophet to whomever sneezes and to anyone who hears their sneeze in various Hadiths.³⁵ For example; the Prophet stated the following: *"When one of you sneezes, let him say: all praise is due to Allah in every circumstance. Those with him should say: may Allah have mercy upon you. He should respond to them by saying: may Allah guide you and rectify your affairs."*³⁶ The case in this Hadith bears similarity with the case of salutation. Firstly, here two Muslims wish goodness to each other, as in salutation. Secondly, the one who sneeze prays for the witness of the sneezing, who wishes mercy for him, to be in a good condition. Therefore, the respondent always responds with better wishes in this case. This can be considered as evidence to justify Al-Qurthubi's interpretation. Therefore, the interpretation of the verse as a dialogue between the one who sneezes and the one who hears the sneeze is nothing more than the analogy of a situation to another situation.

There have also been those who have given this word the meaning of "possession/ownership and prevalence". Some scholars, such as Abdullah Ibn Idris and Ibn Huwayzmandad, have described the word *thayiyya* as property/possession and prevalence.³⁷ Al-Jassas first mentioned this meaning in the interpretation of the verse and referred it to the opinions of linguistic scholars. However, he did not mention the name of the linguistic scholars, nor put forward any evidence in

³¹ Ibn al-Arabi, *Ahkamu al-Qur'an*, I, 480; Al-Qurthubi, *Al-Jami'*, V, 298; Muhammad ash-Shawkani, *Fath al-Qadir*, I, 785.

³² Al-Qurthubi, *Al-Jami'*, V, 298.

³³ Ibn 'Atiyyah, *Tafsir al-Muharrar al-Wajiz*, IV, 156; Ibn Al-Faras, *Ahkam al-Qur'an*, II, 220.

³⁴ Muhammad ash-Shawkani, *Fath al-Qadir*, I, 785.

³⁵ Sahih al-Bukhari, "Kitab Al-Jana'iz", 2; Ibn Majah, "Janaiz", 1; Sahih Muslim, "Salat Al Musafireen wa qasruha", 54; ; Ahmad ibn Hanbal, XIV, 125; XIV, 439; XV, 197; XVI, 566.

³⁶ Sahih al-Bukhari, "Kitab al-Adab", 126.

³⁷ Al-Qurthubi, *Al-Jami'*, V, 297.

regards to this.³⁸ Abdullah Ibn Idris supported this view with the following words of Amr ibn Ma'di Karib:

أوم بها أبا قابوس حتى أنيخ على تحيته بجندي

I'm heading with him towards Abu Qabus

Once I am there, my camel will kneel on his land

Ibn Huwayzmandad, on the other hand, supported his opinion with the following words:

أسير به إلى النعمان حتى أنيخ على تحيته بجندي

I'm going with him to Nu'man

Once I am there, my camel will kneel on his land

Those of this opinion also brought the following words of Zuhayr ibn Janab ibn Hubal al-Kalbi as evidence:

ولكل ما نال الفتى قد نلته إلا التحية

I've reached everything the young man has reached

There is nothing I couldn't achieve but property

Some of those who give this word the meaning of sovereignty still refer to this case as salutation. For them, there are a lot of kings on earth and these kings are greeted in various forms.³⁹

Most of the translations in Turkey are based on this meaning and the verse is translated as "*And when you are greeted with a greeting, greet [in return] with one better or [at least] return it [in a similar manner]*"⁴⁰.

The conclusion reached by some of those who gave the meaning of prayer and salutation to the words derived from the root of h-y-y in this verse is the same as those who say that these words carry the meaning of property. The view attributed to Imam Malik may be because the situation in the verse is likened to an Islamic practice of praying to anyone who sneezes. Therefore, this interpretation does not harm the verse being in the context of salutation.

³⁸ Al-Jassas, *Ahkamu al-Qur'an*, II, 307.

³⁹ Al-Qurthubi, *Al-Jami'*, V, 297.

⁴⁰ Heyet, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Açıklamalı Meali*, p. 90; Heyet, *Kur'an Yolu*, II, 106; Kandemir, Mehmet Yaşar, Zevalsiz, Halid, Şimşek, Ümit, *Ayet ve Hadislerle Açıklamalı Kur'an-ı Kerim Meali*, I, 302; Duman, Zeki, *Beyanu'l-Hak*, III, 319.

II. Interpretation of the Verse in the Context of Grant

Under the previous title, it was stated that the meaning of property was given to the words derived from the h-y-y root mentioned in the verse. Although some commentators attribute this interpretation of the words in the verse in terms of property to salutation, it is not possible to say that all scholars are of the same opinion. For example, Imam al-Jassas first centers his interpretation on the Hanafi sect's view in terms of grant. That is, after interpreting the word *tahiyya* as property, he prepared the ground for his own opinion by explaining the Arabic expression *ملكك الله حياك الله*. Al-Jassas, whose expressions and style indicate that he thinks that the real meaning of the word *tahiyya* is property, interpreted the verse according to this view. In this case, if a person gives something to another person free of charge, he or she has the right to take it back, if he or she does not respond to it. He said that this meaning also supported the view of the Hanafi sect. He then listed the Hadiths which he himself explained in a way that supported or became closer to the view of Hanafi scholars. Although he interpreted the verse in connection with salutation as an alternative thought, Al-Jassas mainly focused on the meaning of property and associated it with the Hanafi sect's view of grant.⁴¹

Adherents of Abu Hanifa's sect said that by the phrase "أَوْ رَدُّهَا", what was mentioned in the verse is a grant. Because according to them, it is not possible to respond to the greeting in exactly the same form. However, the revelation of the verse requires that *tahiyyah*, which means the grant, is to be returned in the same way. In this case, if the person accepts the grant, they will pay for it in another form; if they do not, they will return it. But this is out of the question in regards to greeting.⁴²

We can see that Ibn Huwayzmandad, one of the Maliki scholars, thinks like the Hanafis. He also said that when the verse is for a response, it will be referred to as a grant. Accordingly, if a person is given something which is to be returned, they need to approve it; if they wish, they can return the grant, also if they wish, they can accept it and pay what it is worth.⁴³

Ash-Shawkani attributed this comment only to the sect of Abu Hanifa and stated that it was a vicious opinion that could not be respected in any way. It is noteworthy that Ash-Shawkani did not mention any criticism against Malikis who expressed this opinion. Al-Kiya al-Harasi, one of the Shafi'i scholars, also criticized Al-Jassas' comment after quoting it.⁴⁴

According to the commentaries of some Hanafis, especially Al-Jassas, it is possible to translate the verse as follows: "When you are given a grant, respond with one better than it, or at least return it in a like manner."

⁴¹ Al-Jassas, *Ahkamu al-Qur'an*, II, 307-309.

⁴² Al-Qurthubi, *Al-Jami'*, V, 298; Muhammad ash-Shawkani, *Fath al-Qadir*, I, 785.

⁴³ Al-Qurthubi, *Al-Jami'*, V, 298.

⁴⁴ Al-Kiya al-Harasi, *Ahkam al-Qur'an*, II, 251.

The interpretation expressed by Al-Jassas is expressed in the same way in the Hanafi books of jurisprudence. In some of these books, the verse was brought as evidence to this judgment, just as Al-Jassas did.⁴⁵ Indeed, this verse is mentioned in *Al-Mausu'ah Al-Fiqhiyah Al-Kuwaitiya* as the first evidence of the Hanafis' judgment on this matter.⁴⁶ However, it is seen that some other sources only mention the verse, but do not refer to it as judgment as others do.⁴⁷ This shows that it is not possible to say that all Hanafis regard this verse in the same way.

Al-Kiya, an averse critic of Al-Jassas, rejects both the Hanafis' view on this issue, and criticizes Al-Jassas' interpretation of this verse, which is based on the judgment adopted by the Hanafi sect. So much so that his interpretation of this verse is a rejection of Hanafis in general and Al-Jassas in particular.⁴⁸ Therefore, with exceptions such as Ibn Huwayzmandad, the commentaries of scholars of other denominations of this verse are different from this.

We may conclude the following thoughts regarding the phrase “أَوْ رُؤُوهَا” which was taken as the basis for Al-Jassas' interpretation: The claim that words derived from the root of r-d-d are not used in the context of salutation, which is also put forward by Al-Jassas', is not true. Because the words derived from this root are often used in the context of salutation in Hadiths narrated from the Prophet himself.⁴⁹ For example, in the following Hadith narrated by Imam al-Bukhari from Abu Hurayrah, the word's infinitive forms a Hadith which has been used in the context of salutation: “سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ حَقُّ الْمُسْلِمِ عَلَى الْمُسْلِمِ خَمْسٌ رَدُّ السَّلَامِ / وَعِيَادَةُ الْمَرِيضِ وَاتِّبَاعُ الْجَنَائِزِ وَإِجَابَةُ الدَّعْوَةِ وَتَشْمِيثُ الْأَعَابِسِ” The Messenger of Allah said, “Every Muslim has five rights over another Muslim: to return greetings, to visit the sick, to accompany funeral processions, to accept an invitation, and to respond to a person sneezing.”⁵⁰

As a result, it can be said that the judgment reached by the Hanafi scholars regarding the grant was not associated with this verse by the entire Hanafi Ulama. In addition, both the judgment and the association of this judgment with the verse were subject to criticism by other scholars. The evidence that the word derived from the root of r-d-d in the verse cannot be interpreted as responding to a salutation is refuted by the statements mentioned in the Hadiths.

⁴⁵ Abu Bakr al-Sarakhsi, *Kitab al-Mabsut*, XII, 48; Ala' al-Din al-Kasani, *Bada'i' al-Sana'i' fi Tartib al-Shara'i'*, VI, 128; Ali Haydar Efendi, *Sharh Majallat al-Ahkam*, II, 455.

⁴⁶ *Al-Mausu'ah Al-Fiqhiyah Al-Kuwaitiya*, XLII, 148.

⁴⁷ Al-Marghinani, *Al-Hidayah*, III, 255; Ibn Abidin, *Radd al-Muhtar*, VIII, 586; Tahmaz, *Al-Fiqh al-Hanafi*, II, 395.

⁴⁸ Al-Kiya al-Harasi, *Ahkam al-Qur'an*, II, 251.

⁴⁹ Ahmad ibn Hanbal, XIV, 125; XIV, 439; XV, 197; XVI, 566.

⁵⁰ Al-Bukhari, “*Kitab al-Jana'iz*”, 2.

III. Interpretation of the Verse in the Context of Peace

The interpretation of the verse in the context of salutation or grant is based on the meaning given to the words derived from the root of h-y-y in the verse, supporting this meaning with various evidence such as Hadith and poetry. However, none of these two interpretations mention the context in which the word is used in the Qur'an. However, some commentators also seem to have taken this context into account as well. Razi, for example, took into account the context given in the verse and focused on two possibilities: The first of these possibilities is that the verse requests Muslims to consent in this regard, if the enemies do the same. In this case, this verse reminds of another verse, which is *وَأِنْخُوا لِمَنْ لَمْ يَأْتِكُمْ سِلَاحًا فَأَنْتُمْ لَهُمُ الْغَالِبُونَ* / *And if they incline towards peace, then incline towards it [also] and rely upon Allah*⁵¹.

According to the second possibility mentioned by Razi, the verse describes the treatment of a person who fought in a jihad and greeted a Muslim in or near the area of conflict. Therefore, in such a case, the Muslim who is greeted and offered a treat will respond back in the same or better manner. Even if the person who salutes and offers a treat is not a Muslim, it will cause no harm to the Muslim who treats him in the same way. However, if he is a Muslim, a great deal of harm will occur if the one who is greeted kills him.⁵² These possibilities of Razi were repeated by Ibn Adil.⁵³ The second possibility here is mentioned by Al-Qurthubi with similar statements. In fact, he stated that, considering the context, the verse bears a message for those who set out for jihad and were greeted in the Islamic way. In this case, the believers were asked not to say to those who greeted them that they were not believers, but to respond to their greeting. Because a community that salutes in this way is probably adherent to the provisions of Islam.⁵⁴ However, the commentators who drew attention to the context in this way also mentioned the form and provision of the salutation within the exegesis of the verse. As stated before, Al-Qurthubi mentioned this possibility, but he used his preference to evaluate the verse in the context of salutation.

Before the revelation of the verse in Surat Nisa, which is the subject of the research, the Prophet had been commanded to fight for Allah and to encourage believers. Allah commanded: *فَقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا تُكَلَّفُ إِلَّا نَفْسَكَ وَحَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَكْفِكَ* / *So fight, [O Muhammad], in the cause of Allah ; you are not held responsible except for yourself. And encourage the believers [to join you] that perhaps Allah will restrain the [military] might of those who disbelieve. And Allah is greater in might and stronger in [exemplary] punishment.*⁵⁵

⁵¹ al-Anfal 8/61.

⁵² Al-Razi, *Mafatih al-Ghayb*, IX, 183.

⁵³ Ibn Adil, *al-Lubab*, VI, 534-535.

⁵⁴ Al-Qurthubi, *Al-Jami'*, V, 297.

⁵⁵ an-Nisa 4/84.

Within the context the verse was revealed, that the command to the Prophet was to fight and to encourage believers to wage jihad. Cyclically, it is understood that the situation depends on the attitude of the deniers and the level of danger they pose. As Hamdi Yazir states, the goal of war in Islam is to ensure peace. After the verse that commands war, it encourages to be pioneers for good deeds. Then came the command to Muslims, "And when you are greeted with a greeting, greet [in return] with one better than it or [at least] return it [in a like manner]."⁵⁶ Therefore, the late Hamdi Yazir translated this verse as follows: "When you are given health in any way, give health better than it, or respond with the same."

Moreover, the best reflection of this meaning attributed by Al-Razi, Al-Qurthubi, Ibn Adil and Hamdiz Yazir based on the context given in the Qur'an is seen in Mustafa Öztürk's translation: "And when you are greeted with a greeting, greet [in return] with one better than it or [at least] return it [in a like manner]."⁵⁷

Another scholar who took in account this context is Izzat Darwaza. However, his consideration of the context differs slightly from others. That is, Darwaza mentions that the verse is in the context of jihad, and that when believers are called to jihad, the hypocrites remain in a position of opposition to this call and they make efforts to disrupt it. Relating the issue to salutation, he also states that a Muslim should show the same attitude when he is called to jihad, just as the person responds with the same or better when he is saluted. He then states that the spirit of the verse was inspired by the fact that this guidance on decency covers salutation, saying good words, calling for good and doing good.⁵⁸ Thus, he addresses the verse in a more comprehensive framework.

In the context of the salutation, the commentators explained how this would happen when interpreting the *فحيوا بالحسن منها* part of the verse. According to this, the salute of someone who salutes in the form of *سلام عليك* should be answered as *سلام*, while *عليك السلام ورحمة الله وبركاته* should be responded as *بركاته*. It is stated that this is the end of the salutation. Accordingly, salutations in the form of *سلام عليك* should be answered with the same phrase by only adding *و* in the beginning.⁵⁹ This statement, which seems to be accurate in the first place, has aspects open to criticism. That is, in the common custom of Muslims, whoever is greeted receives the greeting by using the letter *و*. This is also seen in the narrations mentioned earlier. Thus, receiving the salutation only by placing the letter in question at the beginning means receiving the salutation with a better one. In this case, it goes without saying that the other statements include accepting a better salute. As can be seen in the Hadith narrated by Anas about the interpretation of the verse in the context of salutation, during the period of the Prophet, salutations

⁵⁶ Elmalılı, *Hak Dini*, II, 1408.

⁵⁷ Öztürk, Mustafa, *Kur'an-ı Kerim Meali*, p. 125.

⁵⁸ Darwaza, *Al-Tafsir al-Hadith*, VIII, 189.

⁵⁹ Al-Qurthubi, *Al-Jami'*, V, 299.

were sometimes responded with shorter expressions. In the verse, however, it is commanded to take the salute with the same or a better expression.

As a result, salutation is a beautiful tradition encouraged in Islam. It is a fact that saluting and some rules about its ways are mentioned and encouraged in the Sunnah of the Prophet. However, their connection to this verse is not possible in terms of the context in the Qur'an. Therefore, interpretation of the verse in the context of peace is more prominent in this regard.

Conclusion

The situation where commentators interpret verses differently is because of the structure of the Qur'an, the reasons that arise as a result and the circumstances surrounding them. An-Nisa 86 has also been the subject of different interpretations by commentators. The different meanings, narrations, sectarian views and the context given to the root meaning of the words were instrumental in this regard. The interpretation of the verse by the Hanafis, especially that of Al-Jassas, and the one put forward by Ibn Huwayzmandad from the Malikis, both of them suggested in the context of grant, is a reflection of their interpretation of the verse in line with the views of the sects they adhered to. In this regard, especially the phrase "رُدُّوْهَا" to which the Hanafis cling to can not be evidence. Because similar expressions exist in the sense of receiving salutations that were used by the Prophet.

Saluting is a custom encouraged by the Sunnah. Moreover, there is explanation and guidance for the rules of greeting in the Hadith of the Prophet. However, their relation to this verse is not proved by narrations. The case when Aisha did respond the salute by the Prophet with shorter words rather than with the same words does not correspond with the view that salutations should be responded in the same or better way, which is put forward by those who interpret the verse in the context of salutation. In addition, the comments centered on the letter ى are not seen as consistent. It is also suggestive of the fact that the narration that relates the revelation of this verse with the context of salutation is only mentioned in Muqatil's exegesis.

On the other hand, the interpretation of the verse in the context of prayer to the person who sneezes was seen as weak by the scholars of Imam Malik's sect and was defined as a result of comparison. Accordingly, Ibn 'Atiyah clearly stated that this interpretation was not in accordance with the wording of the verse.

Ignoring the context in the Qur'an can make commentators be mistaken. There is a similar situation here. Izzat Darwaza is the scholar whose interpretation is the most comprehensive among those who drew attention to the context in the Qur'an. The most beautiful expression of the verse in Turkish was Mustafa Öztürk's. In conclusion, the verse commands people to respond those who bring peace, make favors, salute and etc. in the same or better way.

REFERENCES

- Ahmad Ibn Hanbal, Ash-Shaybani, *Musnad Ahmad ibn Hanbal*, (ed. Bedreddin Çetiner), I-VI, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992.
- Ali Haydar Efendi, *Durar al-hukkam, sharh majallat al-aḥkam*, Dar `Alam al-Kutub, Beirut 2003.
- Al-Alusi, Shihab al-Din Mahmud, *Ar-Ruh al-Ma'ani fi Tafsihi-l-Qur'ani-l-Azim wa Sab'u-l-Mathani*, (ed. Muhammad al-Amad-Umar Abd al-Salam al-Salami), Dar Ihya' al-Turats al-Arabi, Beirut, 1999.
- Al-Baghawi, Muhyi al-Sunnah al-Husain, *Ma'alim At-Tanzil* (ed. Muḥammad Abdullah al-Namir, Uthman Jumu'a, Sulayman Musallam), Dar Tayba, Medina, 2006.
- Bukhari, Abu Abd Allah Muḥammad ibn Ismail, *Sahih al-Bukhari*, I-VIII, Maktab al-Matbu'at al-Islamiya, İstanbul, nd.
- Al-Jassas, Abu Bakr al-Razi, *Ahkamu al-Qur'an*, Dar Al-Fikr, Beirut 1993.
- Cide, Ömer, 2/146 ve 6/20 Ayetlerinin Tebşirat Bağlamında Değerlendirilmesi, *Sosyal Bilimler Dergisi*, c.7, s.13, p. 151. (138-153).
- Çalışkan, Necmettin, "Nüzul Sırasına Göre Tefsir Yaklaşımının Kur'an Yorumuna Etkisi (Beyanu'l-Hak Örneği)", *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Year: 2017, Vol.: 14, Issue: 40, p. 406-408. (p. 398-422).
- Demirci, Muhsin, *Tefsir Tarihi*, İFAV, İstanbul 2015.
- Darwaza, Muhammad Izzat (d. 1404/1984), *al-Tafsir al-Hadith*, I-X, Dar al-Gharb al-Islami, Second Edition, Cairo, 2000.
- Duman, Zeki, *Beyanu'l-Hak*, Fecr Yayınları, Ankara 2008.
- Abu Awanah, Ya'qub ibn Ishaq Isfara'ini, *Musnad*, (ed. Committee), al-Jami'a al-Islamiyya, Medina 2014.
- Abu Dawud, Suleiman ibn al-Ash'ath, *Sunan Abu Dawud*, (ed. Kamal Yusuf al-Hut), Mu'assasat al-Kutub al-Thaqafiyya, Beirut 1988.
- al-Kiya al-Harasi, Imad ad-Din al-Tabari, *Ahkam al-Qur'an* (ed. Musa Muhammad Ali-Izzat Ali 'Iyd 'Atiyya), Dar Al-Jail, Beirut 2004.
- Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (ed. İsmet Ersöz), Bedir Yayınları, İstanbul 1993.
- Commission, *Al-Mausu'ah Al-Fiqhiyyah Al-Kuwaitiyyah*, Wizarat al-Awqaf wa-al-Shu'un al-Islamiyah, Kuwait 2004.
- Ibn Adil, Abu Hafs 'Umar Ibn Ali, *Al-lubab fi 'ulum al-kitab* (ed. 'Adil Ahmad Abd Al-Mawjud, Ali Muḥammad Mu'awwad), Dar al-Kutub al-Ilmiyya, Beirut 1998.

- İbn 'Atıyye, Qadi Abi Muhammad Abd Al-Haqq İbn Ghalib, *al-Muharrar al-Wajiz fi Tafsir al-Kitab al-Aziz* (ed. Abdullah ibn Ibrahim al-Ansari, Abdulal al-Sayyid Ibrahim), Dar al-Kitab al-Islami, Beirut nd.
- İbn Abidin, *Radd al-Muhtar 'ala al-Durr al-Mukhtar*, Dar al-Ma'rifah, Beirut 2011.
- İbn Ashur, Muhammad Takhir (d. 1394/1973), *Tafsiru at-tahrir wa't-tanwir*, I-XXX, Daru Suhnun, Tunisia, nd.
- İbn Abi Zamanin, Abu Abdillah Muhammad İbn Abdillah, *Tafsir* (ed. Muhammad Hasan-Ahmad Farid), Beirut 2003.
- İbn Majah, Abu 'Abdillah Muḥammad ibn Yazid al-Qazwini, *al-Sunan*, Matba'at al-Nizami, Delhi 1905.
- İbn al-Arabi, Abu Baqr Muhammad ibn 'Abd Allah, *Ahkam al-Qur'an*, al-Maktabah al-Asriyyah, Saida-Beirut 2005.
- İbn al-Jawzi, Abu 'l-Farash Abd al-Raḥman, *Zad Al-Masir fi 'Ilm Altafsir* (ed. Ahmad Shams al-Din), Beirut, 2002.
- Al-İsfahani, Muhammad al-Ragib (d. 502/1108), *Al-Mufradat fi Gharib al-Quran* (ed. Adnan Dawudi), Daru ash-Shamiyya-Daru al-qalam, First Edition, Beirut-Damascus 1992.
- Karaman, Hayrettin, Özek, Ali, Turgut, Ali, Çağrıçı, Mustafa, Dönmez, İbrahim Kafi, Gümüş, Sadrettin, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Açıklamalı Meali*, Madina 1992.
- Karaman, Hayrettin, Çağrıçı, Mustafa, Dönmez, İbrahim Kafi, Gümüş, Sadrettin, *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, I-V, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara 2003.
- Kandemir, Mehmet Yaşar, Zevalsız, Halid, Şimşek, Ümit, Ayet ve Hadislerle Açıklamalı Kur'an-ı Kerim Meali, İFAV, İstanbul 2010.
- Al-Kasani, 'Ala' al-Din, *Bada'i Al-Sana'i Fi Tartib Al-Shara'i*, Dar al-Kitab al-Arabi, Beirut 1982.
- Al-Qasimi, Muḥammad Jamal al-Din, *Mahasin al-Ta'wil fi Tafsir Al-Qur'an*, Dar al-Kutub al-İlmiyyah, Beirut 2003.
- Al-Qurthubi, Abu Abdillah Muhammad ibn Ahmad, *al-Jami' li ahkam al-Qur'an*, Dar Al-Kutub Al-Mishriyyah, Cairo 1937.
- Al-Marghinani, Burhan al-Din Abu'l-Ḥasan Ali bin Abi Bakr, *Al-Hidayah fi Sharh Bidayat al-Mubtadi*, Dar al-Kutub al-İlmiyyah, Beirut 1992.
- Muqatil ibn Sulayman, Abu-l Ḥassan, *Tafsir* (ed. Ahmad Farid), Dar al-Kutub al-İlmiyya, Beirut 2003.

- Muslim, Abu al-Husein Muslim ibn Hjjaj, *Sahihu Muslim*, (ed. Muhammad Fuad Abdulbaqi), I-V, Daru al-hadith, Cairo 1991.
- Al-Nasa'i, Abu Abd al-Rahman Ahmad ibn Ali (d. 303/915), *Sunan al-Nasa'i*, (ed. Al Maktabu Al-Islami), I-IX, Dar al-Ma'rifah, Beirut, 1992.
- _____, *As-Sunan al-Kubra*, (ed. Abd al-Ghaffar Sulayman, Sayyid Kasrawi Hasan), I-VII, Dar al-Kutub al-Ilmiyah, First Edition, Beirut 1991.
- Öztürk, Mustafa, *Kur'an-ı Kerim Meali*, Düşün Yayıncılık, İstanbul 2011.
- al-Razi, Fakhr al-Din Muhammad ibn Umar ibn al-Husayn, *Mafatih Al-Ghayb* (ed. Hani l-Hajj-'Imad Zaki l-Barudi), al-Maktabat al-Tawfiqiyya, Egypt nd.
- al-Sarakhsi, Shams al-Din, *Kitab al-Mabsut*, Dar al-Ma'rifah, Beirut nd.
- Sıcak, Ahmet Sait, "Yorum Farklılıkları Açısından Bir Tefsir Kaynağı Olarak Kur'an-ı Kerim", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 2014, Vol.: III, Issue: 3, p. 642-646. (p. 632-651).
- Shawkani, Abu Abdullah Muhammad Ibn Ali (d. 1250/1834), *Fath al-Qadir: al-Jami' Bayna Fannay ar-Riwayah wa ad-Dirayah* (Abd al-Rahman 'Umayra), I-V, Dar al-Wafa, Second Edition, Beirut 1998.
- Al-Tabari, Abu Ja'far Muḥammad ibn Jarir, *Jami` al-bayan `an ta'wil 'ay al-Qur'an*, Mustafa al-Babi al-Halabi, nd.
- Tahmaz, Abd al-Hamid Mahmud, *al-Fiqh al-Hanafi fi Tawbihi al-Jadid*, Dar al-Qalam, Damascus 2009.
- Tirmidhi, Abu Isa Muhammed ibn Isa (d. 279/892), *Al-Jami al-Şahiḥ*, (ed. Ahmad Muhammad Shakir), I-V, Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Beirut, nd.

التأويلات المختلفة للقرآن الكريم

- الآية ٨٦ من سورة النساء أنموذجاً* -

د. خليل آل دمير

جامعة كلس - كلية الإلهيات؛ قسم التفسير: aldemirhalil@gmail.com

الخلاصة:

لقد أورد المفسرون آراء مختلفة في تفسير الآيات لأسباب صادرة من النص القرآني ومن أنفسهم ومن الظروف المحيطة بهم. والآية السادسة والثمانون من سورة النساء من الآيات التي بدت فيها آراء المفسرين المختلفة. فهذه الآية فُسرَت في سياق التحية، والهبة، والسُّلم.

لقد أثرت العوامل المذهبية ومراعاة السياق القرآني والمعطيات اللغوية والأحاديث والآراء في تفسير الآية بتفسيرات مختلفة. في هذا البحث قُورنت هذه التفسيرات مع بعضها من حيث المحتوى والدليل. وقد توصل الباحث إلى أن تفسير الآية في سياق السُّلم أكثر صواباً، مع الإقرار بأن التحية والرد على التحية يمثلها أو أحسن منها حقيقة ثابتة بالروايات، وقد قرّر أن الآية لا علاقة لها بالهبة كما زعم بعض الحنفية.

الكلمات المفتاحية: التحية، الهبة، السُّلم، اختلاف التأويل، التفسير

Kur'ân'ın Farklı Yorumlanması -Nisa Suresi'nin 86. Ayeti Örneği-

Özet

Müfessirler Kur'ân metninden, kendilerinden ve kendilerini çevreleyen şartlardan kaynaklanan nedenlerden dolayı ayetlerin yorumunda farklı görüşler dile getirmişlerdir. Nisa Suresi'nin 86. ayeti de müfessirlerin farklı yorumlarının görüldüğü ayetlerden biridir. Bu ayet, selamlaşma, hibe ve barış bağlamında tefsir edilmiştir. Mezhebî faktörler, Kur'ân'ın bağlamını dikkate alma, dilbilimsel veriler, değerlendirmeler ve hadisler ayetin farklı yorumlanmasında etkili olmuştur. Bu araştırmada söz konusu yorumlar içerik ve delil bakımından birbirleri ile karşılaştırılmıştır. Selamlaşmanın ve verilen selamı daha iyi biçimde almanın ya da aynen tekrarlanmanın rivayetlerle sabit bir hakikat olduğunu kabul etmekle birlikte ayetin barış bağlamında yorumlanmasının daha isabetli olduğu sonucuna varılmıştır. Ayetin bazı Hanefilerin iddia ettiği gibi hibe ile alakasının olmadığı da tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Selam, hibe, barış, yorum farklılığı, tefsir

* وهذه هي الترجمة العربية للدراسة بعنوان "Kur'ân'ın Farklı Yorumlanması -Nisa Suresi'nin 86. Ayeti Örneği" التي نشرت في العدد الخامس من مجلة الإلهيات الأكاديمية. (خليل آل دمير، التأويلات المختلفة للقرآن الكريم - الآية ٨٦ من سورة النساء أنموذجاً، الإلهيات الأكاديمية، ٢٠١٧، العدد: ٥، ص ٧٧-٩٢). من الواجب أن يستند في الاقتباس إلى المقالة التركية.

Different Interpretations of the Holy Qur'an

-Example of Surah Nisa, Verse 86-

Abstract

Exegetes, from the text of the Qur'an, from themselves and from reasons arising from the circumstances that surround them, have expressed different opinions on the interpretation of the verses. The verse 86 of the Surah Nisa is also one of the verses about/on/around which different interpretations of the commentators have been observed. This verse has been interpreted in the context of greetings, charity and peace. Sectarian factors, attentions of the context of the Qur'an, linguistic data, assessments and hadiths have been effective on differen of interpretations of the verse. In this study, the content and the comments in question were compared with each other in terms of evidence. The study concludes that it is more appropriate to interpret the verse in the context of peace, while acknowledging that salutation and receiving the salutation in a better form or repeating it is a fixed truth with narratives. It has also been determined that the verse does not relate to charity as some Hanafis argue.

Keywords: Greeting, grant, peace, differentiation of interpretation, exegese

المدخل:

من غايات إرسال الرسالة الإلهية بيان الموضوعات التي اختلف فيها الناس^(١)، والحكم بينهم فيها^(٢)، ومن الواضح أنه مع تعاقب الزمن قد صارت الرسائل الإلهية سبباً للاختلاف بسبب تصرّفات رجال الدين السلبية خاصة^(٣)، ولا شك أنه من الخطأ ربط الاختلاف في فهم النصوص المقدسة بأساليب رجال الدين فقط؛ حيث إن مرورَ زمنٍ طويلٍ على السياق التاريخي للنص^(٤)، وعدم إحاطة المفسر بلغة العصر الذي نزل فيه النص، ونقص المعلومات الكافية حول فكر المجتمع الذي نزل فيه الوحي وواقعه، والآراء المسبقة وما شابه ذلك من أسباب. كل ذلك مؤثر في الاختلاف في فهم النصوص المقدسة.

والقرآن الكريم الذي هو نهاية حلقة الوحي المرسل إلى الناس قد تعرض للفهم والتفسير بشكل مختلف للأسباب التي تطرقنا إليها باختصار في الأعلى. وقد ازداد عدد الاختلافات من ناحية وصعُب حلها

(١) النحل: ٣٩، النمل: ٧٦.

(٢) البقرة: ٢١٣.

(٣) سورة البقرة: ٤٢، ٧٩، ١٧٤. آل عمران: ١٩. الجاثية: ١٧.

(٤) انظر: Çalışkan, Necmettin, "Nüzül Sırasına Göre Tefsir Yaklaşımının Kur'an Yorumuna Etkisi (Beyânü'l-Hak Örneği)", Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Yıl: 2017 Cilt:

.14 Sayı: 40 s. 406-408. (s. 398-422)

من ناحية أخرى كلما بُعِدَ عهد نزول الوحي وخاصة مع تشكل المذاهب في التاريخ الإسلامي وتأسيسها، حيث اعتنقت كل فئة مجموعة من الحجج لنصرة رأيها، وسردت مجموعة من الأدلة التي ستقبلها الأطراف الأخرى. ومن ناحية أخرى فقد عُدَّت الأدلة التي يقبلها الطرف الآخر ويبيدها غير موجودة، أو عمل على إثبات أن تلك الأدلة لا تؤيد ما ادعاه. وظهرت باعتبار النتيجة الاختلافات المنهجية المنافع عنها بالمعنى المؤسسي المذهبي.

إذا أُلقيت نظرة سريعة على المدونات التفسيرية فسيبدو أن وجود تأويلاتٍ مختلفة في تفسير القرآن حقيقةً مسلّمة^(٥). ويمكن تصنيف أسباب الاختلافات هذه بأشكال مختلفة، لكن حصر ذلك وربطه: ببنية النص القرآني والمفسر والظروف التي وجد فيها المفسر يبدو أكثر صواباً من سردها واحدة واحدة. فكثرة معاني بعض الكلمات الواردة في القرآن الكريم، واختلاف القراءات في الآيات وما شابه ذلك من العوامل المؤدية للاختلاف في التفسير هي متعلقة ببنية النص القرآني. وتأخذ كفاءة المفسر ومذهبه وإطلأعه على المعطيات اللغوية والروايات ونظراته لهذه المصادر وما شابه ذلك من أسباب مكاناً بين العوامل المؤدية للاختلاف. وهذه الأسباب يمكن جمعها تحت عنوان رئيس هو «الأسباب المتعلقة بالمفسر». وهناك الظروف التي وُجد فيها المفسر والحالة السياسية والنقاشات الراهنة وما شابه ذلك من عوامل^(٦)، وهي راجعة للظروف التي تحيط بالمفسر. وهذا يكون الفهم المختلف لآيات القرآن قد اجتمع تحت ثلاثة عناوين رئيسة^(٧).

في هذا البحث سنباقش ما أدلاه المفسرون من آراء مختلفة عن آية في سورة النساء للأسباب المصنفة قبل قليل. وفي تلك الآية يقول الله تعالى: ﴿وَإِذْ أَحْيَيْتُمْ بِرَحْمَتِي فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا﴾ هذه الآية أوها المفسرون في سياق التحية والهبة والسلم.

١ - تفسيرها في سياق التحية:

ويلعب المعنى المعطى للكلمات «حيوا، تحية، حيي» الدور الأساس في تأويل هذه الآية في سياق التحية. وهذه الكلمات من باب «التفعيل» هي فعل ماضٍ ومصدر وأمر حاضر قد اشتقت من الجذر «ح ي ي»، في هذا الجذر هناك معاني: «الحياة، أن يحيى الإنسان»^(٨)، وكلمة الحياة المستعملة كثيراً في لغتنا (التركية) جاءت من هذا الجذر. والرابط بين الحياة والتحية هو قول العرب قبل الإسلام لبعضهم حين يلتقون: حيّاك الله^(٩)، وبهذا يتمنى أحد الشخصين الملتقيين للآخر من الله سبحانه أن يحييه. ونتج عن ذلك أن تأويل عدد من المفسرين على رأسهم

(٥) انظر: Sıcak, Ahmet Sait, "Yorum Farklılıkları Açısından Bir Tefsir Kaynağı Olarak Kur'ân-ı Kerîm",

.İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi, 2014, cilt: III, sayı: 3, s. 642-646. (s. 632-651)

(٦) انظر: Cide, Ömer, 2/146 ve 6/20 Ayetlerinin Tebşirat Bağlamında Değerlendirilmesi, Sosyal Bilimler

.Dergisi, c.7, s.13, s. 151.

(٧) Demirci, Muhsin, Tefsir Tarihi, s. 43-51

(٨) انظر: المفردات للراغب الأصفهاني، ص: ٢٦٨ - ٢٧٠.

(٩) انظر: المفردات للراغب الأصفهاني، ص: ٢٧٠، مفاتيح الغيب للرازي ج ١٠: ص ١٨٣.

الطبري لهذه الكلمة بحملها على معنى الدعاء^(١٠). والذين شرحوها بهذا المعنى فسروا الآية بعد أن بينوا أن العرب كانوا يجيئون بعضهم برجاء العمر الطويل للإنسان الذي يقابلونه قائلين: «حيّاك الله»^(١١).

والمفسرون حين حملوا هذه الكلمات على معنى السلام والتحية لم يكتفوا بالنظر إلى معنى جذر الكلمة وإلى واحد من أنواع السلام عند العرب قبل الإسلام، بل زيادة على ذلك استفادوا من نص القرآن الكريم نفسه، وذكروا من أجل هذه النقطة بالذات آية ﴿وَأَذِجْهُمْ بِمَا لَهُمْ جَنُودٌ وَمَا لَهُمْ جُنُودٌ بِهِ اللَّهُ﴾ [المجادلة: ٨] ليؤيدوا رأيهم في هذا الموضوع^(١٢). حيث في هذه الآية أيضاً فعلٌ ماضٍ مُشْتَقٌّ من الباب نفسه، ومن جذر «ح ي ي». وحسب المعلومات الواردة في مصادر التفسير فإن هذه الآية نزلت بعد موقف عداءٍ من اليهود الذين في المدينة تجاه النبي ﷺ، حيث يقولون للنبي ﷺ: «السّام عليك» بدل «السلام عليك»، فبالنسبة لهم يكونون من ناحية قد ألقوا التحية، ومن ناحية يكونون قد دعّوا على النبي ﷺ بخدعة لفظية^(١٣)، وبهذا يكونون قد حفظوا الظاهر، وقبعوا كذلك بتفريغ حقدهم أيضاً. هذه الحادثة التي ذكرها المفسرون وجدت مكانها أيضاً في المصادر الحديثية. فمثلاً هذه الرواية وردت في صحيح الإمام البخاري والإمام مسلم اللذين هما على رأس مصادر الحديث الموثوقة^(١٤).

هذه الكلمة التي نتحدث عنها في الآية التي في سورة المجادلة فسرها معظم المفسرين بمعنى «إلقاء التحية»^(١٥). لكن المفسر الطاهر ابن عاشور قال إن هذه الآية لم تنزل بسبب الحادثة التي وقعت بين النبي ﷺ واليهود بل نزلت عن تحية بعض المنافقين ببعض الألفاظ الكنائية التي تعلموها من عاداتهم في الجاهلية أو من اليهود^(١٦). وتأويله هذا وإن كان مختلفاً عن التأويلات الأخرى لكنه لا يؤثر على تفسير الآية في سياق التحية، بل يؤيد فكرة نزولها في سياق التحية. وبعد هذه المعلومات من الممكن أن يقال بسهولة إن المفسرين يرون أن الكلمة المشتقة من جذر «ح ي ي» استعملت بمعنى التحية.

ولقد استفاد المفسرون من الشعر العربي حين فسروا هذه الآية في سياق التحية، فعلى سبيل المثال قد ذكر

(١٠) جامع البيان للطبري ١٨٨:٥ وانظر أيضاً: الجامع للقرطبي ٢٩٧:٥، وروح المعاني للآلوسي ١٢٩:٥.

(١١) مفاتيح الغيب للرازي ج ١٠: ص ١٨٣، وروح المعاني للآلوسي ١٢٩:٥.

(١٢) أحكام القرآن لابن العربي ٤٨٢:١، والجامع للقرطبي ٢٩٨:٥.

(١٣) انظر: المفردات للراغب الأصفهاني، ص: ٢٧٠، مفاتيح الغيب للرازي ج ١٠: ص ١٨٣.

(١٤) البخاري، الأدب برقم ٣٨، مسلم، السلام، برقم ٦-١٢.

(١٥) تفسير مقاتل بن سليمان ٣: ٣٣٢، تفسير ابن أبي زمنين ٢: ٣٩٥، معالم التأويل للبعوي ٤: ٣٤٣، المحرر لابن عطية ١٤: ٣٤٥،

زاد المسير لابن الجوزي ٨: ١٠، ومحاسن التأويل للقاسمي ٩: ١٦٩.

(١٦) التحرير والتنوير لابن عاشور: ٢٨: ٣١.

القرطبي هذه الكلمة الواردة في هذا البيت من شعر التّابغة الدّيباني من شعراء المعلّقات ليؤيد هذا المعنى، وقد جاءت بصيغة المضارع مُشتقّةً من باب التّفعليل أيضاً:

تحيّهمُ بيضُ الولايد بينهم *** وأكسية الإصريح فوق المشاجب^(١٧)

معنى البيت: تحيّهم الجوّاري البيض. وأكسية الخزّ الأحمر^(١٨) معلقةً على المشاجب.

ويّن القرطبي والشوكاني بوضوح أن المقصود في هذه الأبيات هو إلقاء التّحية^(١٩)، بل بيّن ابنُ العربي أن العلماء والمفسرين قد أجمعوا على أن المقصود من التّحية هنا هو معنى السلام إلى أن أُعطي معنى الملك لهذه الكلمة^(٢٠). وينبغي فهم عبارته هذه بمعنى أن غالب العلماء هكذا كانوا يرون. حيث إنه نفسه قد بيّن أن المفسرين قد فهموا هذه الآية بوجوه مختلفة مع أدلتهم في الموضوع الذي ذكر فيه هذه العبارة^(٢١). وذكر عن الجمهور أن المقصود من التّحية هنا هو السلام الذي يكون بصيغة «السلام عليكم»^(٢٢).

وإن عبر محمد عزة دروزة نتيجةً أبحاثه أن المفسرين لم ينقلوا رواية عن سبب نزول هذه الآية^(٢٣)، ولكن حسب رواية منقولة متعلقة بالموضوع فإن الآية نزلت حين فترَ بعض الناس عن إلقاء السلام^(٢٤). هذه الرواية هي أحد الأدلة التي تؤيد تفسير هذه الآية في سياق التّحية. ومن ناحية أخرى فإن التّحية من الموضوعات التي اهتم دين الإسلام بها. إن أول تحية معروفة بين المسلمين قد حصلت بين آدم عليه السلام والملائكة حسب الروايات المنقولة في المصادر الحديثية^(٢٥). شجع النبي ﷺ على نشر التّحية والسلام قائلاً: «أيها الناس أفشوا السلام بينكم»^(٢٦). بعض هذه الأحاديث تحوي إجراءات وتوجيهات مختلفة في موضوع التّحية خاصّةً^(٢٧)، أما محتوى هذه الروايات فيؤيد تأويل هذه الآية في سياق التّحية، ومن ذلك أنه سواءً في الرواية التي تحكي عن

(١٧) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٥: ٢٩٨.

(١٨) وفُسر الإصريح بالخزّ الأصفر أيضاً.

(١٩) الجامع للقرطبي ٥: ٢٩٨، وفتح القدير للشوكاني ١: ٧٨٤.

(٢٠) أحكام القرآن لابن العربي ١: ٤٨٢.

(٢١) أحكام القرآن لابن العربي ١: ٤٧٩ - ٤٨٣.

(٢٢) أحكام القرآن لابن العربي ١: ٤٨٠.

(٢٣) التفسير الحديث لدروزة ٨: ١٨٩.

(٢٤) تفسير مقاتل ١: ٢٤٥.

(٢٥) البخاري كتاب الاستئذان برقم: ١، ومسلم كتاب الجنة برقم ٢٨.

(٢٦) الترمذي، صفة القيامة، برقم: ٤٢، ابن ماجة الأطلعة برقم: ١.

(٢٧) انظر: البخاري كتاب الإيمان برقم: ٦، مسلم كتاب السلام برقم: ٥، الترمذي الاستئذان برقم: ١٠، أبو داود الأدب برقم

التحية بين سيدنا آدم والملائكة، أم في أمثلة التحية الواقعة في زمن النبي ﷺ فكلاهما ورد فيه رد التحية بشكل أجمل وعبارات أطول^(٢٨).

لكن يمكن رؤية عكس ذلك أيضا فمثلاً في الرواية التي رواها أبو عوانة عن أنس أن النبي ﷺ انطلق نحو حجرة عائشة فسلم عليها بصيغة «السلام عليكم أهل البيت ورحمة الله وبركاته»، وردت هي ب: «وعليكم السلام ورحمة الله»^(٢٩)، في هذه الرواية لم ترد السيدة عائشة بالتحية نفسها، فضلاً عن الرد بأحسن منها.

وهناك تأويل آخر حول تفسير الآية يصعب للوهلة الأولى التوفيق بينه وبين السلام، فحسب الرأي الذي نقله ابن وهب وابن قاسم من علماء المالكية عن الإمام مالك أن هذه الآية نزلت عن يمين يثمت العاطس^(٣٠)، وقد جهد القرطبي -لاتسابه إلى المذهب المالكي غالباً، في محاولة توفيق هذا التأويل مع رأيه الذي رجحه، ولم يهمل -وهو يفعل ذلك، أن يستعمل لغة حذرة. ولهذا السبب فقد استعمل عبارة «فإن صح هذا الرأي المنقول عن مالك» ليجعل بالقياس الرأي المذكور متوافقاً والرأي الذي رجحه. فمسألة تسميت العاطس المنقولة عن مالك صارت داخلة في الآية قياساً على رد التحية^(٣١). وأما ابن عطية وابن الفرس من علماء المالكية فقد ذكروا أن تأويل الآية بمعنى تسميت العاطس رأي ضعيف ترده ألفاظ الآية. وبعد ذلك أضاف أنه ينبغي أن نفهم كلام الإمام مالك على أنه قاس تسميت العاطس على رد التحية^(٣٢). أما الشوكاني فقد ذكر هذا الرأي مع غيره من الأقوال ومّر عليه دون تعقيب أو مناقشة^(٣٣).

ونحن نجد في الأحاديث وصايا النبي ﷺ للعاطس ولمن يسمع عطاسه^(٣٤)، فقد قال النبي ﷺ مثلاً: «إِذَا عَطَسَ أَحَدُكُمْ فَلْيَقُلْ: الْحَمْدُ لِلَّهِ، وَلْيَقُلْ لَهُ أَخُوهُ أَوْ صَاحِبُهُ: يَرْحَمُكَ اللَّهُ، فَإِذَا قَالَ لَهُ: يَرْحَمُكَ اللَّهُ، فَلْيَقُلْ: يَهْدِيكُمْ اللَّهُ وَيُصَلِّحُ بِالْكُفْمِ»^(٣٥) في هذا الحديث هناك حالة تشبه حال التحية، فمن ناحية هناك مؤمنان يريدان الخير لبعضهما كما في السلام، ومن ناحية أخرى فالرجل الذي يشهد العطاس يرجو الرحمة، والآخر يدعو له بالهداية وأن يكون بخير، ففي هذا إيحاءً إلى المقابلة بالأحسن، وهذا من الممكن أن يبدو دليلاً يجعل تأويل القرطبي حقاً. ولذلك فتأويل الآية على أنها في العاطس وتسميته ليس إلا تشبيه حالة بحالة.

(٢٨) مسند أحمد ٢٠:، السنن الكبرى ٦٢ للنسائي، باب الانحراف بعد التسليم، ٣: ٤٠٩.

(٢٩) مسند أبي عوانة ١١: ٣٠٢.

(٣٠) أحكام القرآن لابن العربي ١: ٤٨٠، والجامع للقرطبي ٥: ٢٩٨، وفتح القدير للشوكاني ١: ٧٨٥.

(٣١) والجامع للقرطبي ٥: ٢٩٨.

(٣٢) المحرر الوجيز لابن عطية ٤: ١٥٦، أحكام القرآن لابن الفرس ٢: ٢٢٠.

(٣٣) فتح القدير للشوكاني ١: ٧٨٥.

(٣٤) البخاري كتاب الجنائز برقم: ٢، ابن ماجة كتاب الجنائز برقم: ١، مسلم صلاة المسافر وقصرها برقم: ٥٤، مسند أحمد، ج ١٤

برقم ١٢٥، ج: ١٤ برقم: ٤٣٩، ج: ١٥ برقم: ١٩٧، ج: ١٦ برقم: ٥٦٦.

(٣٥) البخاري كتاب الأدب برقم: ١٢٦.

هناك من حمّل هذه الكلمة على معنى «الحكم والملك والسيطرة». وقد شرح بعض العلماء مثل عبد الله بن إدريس وخويزمناد هذه الكلمة بمعنى «الحكم والملك والسيطرة»^(٣٧). والخصاص ذكر هذا الرأي أولاً ونسبه إلى علماء اللغة ولكنه لم يذكر أسماء علماء اللغة ولم يسق دليلاً^(٣٨). أما عبد الله بن إدريس فقد أيد رأيه هذا بذكر هذا البيت لعمر بن معدى كرب:

أوم بها أبا قابوس حتى أنيخ على تحيته بجندي

وقد أيد خويزمناد رأيه أيضاً بهذا البيت:

أسير به إلى النعمان حتى أنيخ على تحيته بجندي

والذين رأوا هذا الرأي أتوا بهذا البيت لزهير بن جناب الكلبي أيضاً دليلاً عليه:

ولكل ما نال الفتى قد نلته إلا التحية

وبعض الذين حملوا هذه الكلمة على معنى الملك ربطوه أيضاً بالتحية والسلام. فهم يرون أن هناك الكثير من الملوك على وجه الأرض وهم يُحَيَّون بأشكال مختلفة^(٣٩).

في بلدنا (تركيا) اتُّخذ هذا المعنى الأساس وترجمت هذه الآية هكذا: «وإذا سلّم عليكم بسلام فسلموا بأحسن منه أو ردوه»^(٤٠).

إن النتيجة التي وصل إليها الذين حملوا الآية على معنى الدعاء والتَّحِيَّة انطلاقةً من تحية العرب بعضهم بكلمات مشتقة من الجذر «حيي» الوارد في هذه الآية - هي النتيجة ذاتها التي وصل إليها بعض الذين أعطوا الآية معنى الملك.

أما الرأي المنسوب إلى الإمام مالك رحمه الله فلعله نتيجة تشبيه للحالة التي في الآية بعمل إسلامي مترسخ في معرض الدعاء لمن عطس. ولذلك فهذا التأويل لا يؤثر على تأويل الآية في سياق التحية.

٢- تأويل الآية في سياق الهبة:

لقد تبين تحت العنوان السابق أنه قد أعطي معنى الملك للكلمات مشتقة من الجذر «ح ي ي» وإن ربط بعض المفسرين تأويل الكلمات التي في الآية بمعنى الملك فلا لا يمكن القول إن العلماء جميعهم على الرأي نفسه،

(٣٦) الجامع للقرطبي ٥: ٢٩٧.

(٣٧) أحكام القرآن للخصاص ٢: ٣٠٧.

(٣٨) الجامع للقرطبي ٥: ٢٩٧.

(٣٩) Heyet, Kur'ân-ı Kerim ve Türkçe Açıklamalı Meali, s. 90; Heyet, Kur'ân Yolu, II, 106; Kandemir, (٣٩)

Mehmet Yaşar, Zevalsiz, Halid, Şimşek, Ümit, Ayet ve Hadislerle Açıklamalı Kur'ân-ı Kerim Meali,

.I, 302; Duman, Zeki, Beyânü'l-Hak, III, 319

فالإمام الجصاص، مثلاً، عندما أوَّل الآية صدَّرَ تفسيره برأي المذهب الحنفي في موضوع الهبة. والجصاص بعد أن حمل كلمة التحية على معنى الملك مهَّدَ لرأيه شارحاً كلمة «حياك الله» بمعنى «ملكك الله». ونفهم من عبارات الجصاص التي استعملها وأسلوبه أن معنى الملك هو المعنى الحقيقي لكلمة التحية وقد فسر الآية حسب ذلك. فيرى أن من يعطي لغيره شيئاً دون عوض يحقُّ له أن يعود فيما أعطاه إذا لم يكن الآخر قد أثابه عليه، وذكر أن هذا المعنى يؤيد قول المذهب الحنفي. ثم بعدها سرد الأحاديث التي تؤيد رأي مذهب الحنفية أو التي شرحها بما يؤيد رأي الحنفية. الجصاص وإن أوَّل الآية تأويلاً بديلاً معلقاً إياها بالتحية والسلام لكن الذي يبدو أنه وافق على معنى الملك وقَرَنَ ذلك برأي المذهب الحنفي في موضوع الهبة^(٤٠).

المنتسبون إلى مذهب أبي حنيفة قالوا: إن المقصود هنا هو الهبة مستندين إلى عبارة «أو رُدَّوها» الواردة في الآية الكريمة لأنهم يرون أن رد السلام بمثله ليس ممكناً، في حين أن ظاهر الآية يوجب رد التحية التي جاءت بمعنى الهبة كما هي. فإذاً إذا قبل الشخص هنا الهبة أعاد مثلها وإلا أعادها هي بالذات. ولا يمكن الحديث عن مثل ذلك في موضوع السلام^(٤١).

ونرى أن خويزنداد من المالكية يرى في هذا الموضوع مثل ما رأى الحنفية. فقد قال أيضاً إن الآية إذا كانت عن المقابل أو العوض فسُتَحْمَلُ على الهبة، وعلى هذا فالشخص مخيَّر إذا وُهِبَ شيئاً بشرط: إن شاء أعاد الهبة وإن شاء قبلها وأثاب عليها^(٤٢).

الشوكاني نسب هذا الرأي إلى مذهب أبي حنيفة فقط وبيَّن أنه رأي فاسد لا يُعتبر بحالٍ. وعدم انتقاد الشوكاني لأحد ممن قال بهذا التأويل من المالكية يلفت الانتباه. وإلكيا الهراسي من الشافعية انتقد تأويل الجصاص بعد أن جاء به مقتبساً^(٤٣).

حسب تأويلات الحنفية وعلى رأسهم الجصاص يمكن ترجمة الآية هكذا: «إذا وُهِبَ لكم هبةٌ فَرُدُّوها بعينها أو بأحسن منها».

الحكم الذي بينه الجصاص مذکور بلفظه في كتب الفقه الحنفي. وفي بعض هذه الكتب استدلَّ بهذه الآية على هذا الحكم كما فعل الجصاص^(٤٤). ففي الموسوعة الفقهية الكويتية ذُكرت هذه الآية أوَّل دليلٍ على الحكم الذي وصل إليه الحنفية في هذا الموضوع^(٤٥). ولكن من الواضح أن بعض المصادر مع ذكرها الحكم نفسه لم تأت

(٤٠) أحكام القرآن للجصاص ٢: ٣٠٧-٣٠٩.

(٤١) الجامع للقرطبي ٥: ٢٩٨، وفتح القدير للشوكاني ١: ٧٨٥.

(٤٢) الجامع للقرطبي ٥: ٢٩٨.

(٤٣) أحكام القرآن لإلكيا الهراسي ٢: ٢٥١.

(٤٤) السرخسي، المبسوط: ١٢: ص ٤٨. الكاساني: بدائع الصنائع، ج ٦: ص ١٢٨. علي حيدر: شرح المجلة، ج ٢: ص ٤٥٥.

(٤٥) الموسوعة الفقهية الكويتية، ج ٤٢: ص ١٤٨.

بهذه الآية دليلاً^(٤٦)، وهذا يُبيِّن أنه لا يمكن القول إن جميع الحنفية أولوا الآية بالمعنى نفسه.

إلكيا الهراسي ناقداً الجصاص اللدود ردَّ رأي الحنفية في هذا الموضوع وانتقد تأويل الجصاص الآية بالحكم الذي ذهب إليه الحنفية، بحيث إن تفسيره الآية هنا من أوله إلى آخره هو بمثابة ردِّ على الحنفية عموماً وعلى الجصاص خصوصاً^(٤٧). ولذلك فإن تأويلات المذاهب الأخرى لهذه الآية مختلفة عن ذلك ما عدا بعض الاستثناءات من أمثال خوزيمنداد.

ويمكن أن نقول عن عبارة «أو ردوها» التي هي إحدى المستندات الرئيسة للجصاص في تأويله الآية بهذا الحكم ما يلي: إن ادعاء الجصاص أن الكلمات المشتقة من جذر «ر د د» لا تُستعمل بمعنى السلام ليس صحيحاً، لأنه في الأحاديث المنقولة عن النبي ﷺ بالذات استُعملت كلمات مشتقة من هذا الجذر مع كلمة «السلام»^(٤٨). فمثلاً قد استُعمل مصدر هذه الكلمة مع السلام في الحديث الذي رواه الإمام البخاري عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: «سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: حَقُّ الْمُسْلِمِ عَلَى الْمُسْلِمِ حَمْسٌ: رَدُّ السَّلَامِ، وَعِيَادَةُ الْمَرِيضِ، وَاتِّبَاعُ الْجَنَائِزِ، وَإِجَابَةُ الدَّعْوَةِ، وَتَشْمِيتُ الْعَاطِسِ»^(٤٩).

بالنتيجة من الممكن القول إن الحكم الذي وصل إليه الحنفية قد قرَّنه علماء الحنفية جميعهم بهذه الآية. وقد انتقد هذا الحكم واقتراه بالآية العلماء الآخرون. وأما الدليل المحكي على أن الكلمة التي في الآية والمشتقة من جذر «ر د د» لم يقصد بها معنى رد السلام فهو منقوض بالعبارات الواردة في الأحاديث.

٣- تأويل الآية في سياق السلام:

استند تأويل الآية في سياق التحية أو الهبة إلى المعنى الذي حملت عليه الكلمات المشتقة من جذر «ح ي ي» وإلى تأييد هذا المعنى بعدد من الأدلة من الحديث والشعر. وفي كلا التأويلين لم تُفسَّر الآية بمعنى مرتبط بالسياق الذي هي فيه في المصحف. ولكن من الواضح أن بعض المفسرين قد انتبه إلى السياق الذي في المصحف، فالرازي مثلاً توقَّف على احتمالين أخذاً سياق الآية بعين الاعتبار، وحسب الاحتمال الثاني منهما: تأمر الآية بأن يوافق المسلمون إذا أظهر الأعداء الخضوع والموافقة في موضوع ما. وإذن فهذه الآية تشبه من حيث المعنى آية ﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلَامِ فَاجْعَلْ لَهَا﴾ [الأنفال: ٦١].

ووفق الاحتمال الثاني الذي ذكره الرازي فإن الآية تبيِّن المعاملة التي تجب في حق من سلَّم على المسلم الذي خرج للجهاد وهو في دار الحرب أو قريباً منها. وعليه فيجب على المسلم الذي تلقى إليه التحية ويُكرم أن

(٤٦) الهداية للمرغيناني ٣: ٢٥٥، رد المحتار لابن عابدين ٨: ٥٨٦، الفقه الحنفي في ثوبه الجديد لعبد الحميد طههاز ٢: ٣٩٥.

(٤٧) أحكام القرآن لللكيا الهراسي ٢: ٢٥١.

(٤٨) مسند أحمد ١٤: ١٢٥، ١٤: ٤٣٩، ١٥: ١٩٧، ١٦: ٥٦٦.

(٤٩) البخاري كتاب الجنائز برقم: ٢.

يردّ بالشكل نفسه أو بأفضل منه. وكون الرجل، الذي ألقى التحية وأكرم المسلم، غير مسلم لا يؤثر على المسلم الذي عامله بذلك. لكن قتل المسلم الذي ألقى التحية لذلك الرجل إذا كان مسلماً يؤدي إلى فساد وضرر كبير^(٥٠). واحتمالات الرازي هذه كررها نفسها ابن عادل^(٥١). وذكر القرطبي هذا الاحتمال الثاني بكلمات قريبة منه. حيث بين أن الآية - إذا أخذ السياق بعين الاعتبار - تحمل رسالة لمن خرج إلى الجهاد وألقى التحية إليه تحية الإسلام. وفي مثل هذه الحال فقد أمر المؤمنون ألا يقولوا لمن ألقى إليهم السلام لست مسلماً بل أمروا بردّ التحية؛ لأن المجموعة التي تلقي التحية بهذا الشكل هي خاضعة للإسلام^(٥٢). لكن المفسرين الذين لفتوا الانتباه إلى السياق بهذا الشكل تحدثوا أيضاً عن صيغة التحية وأحكامها. وكما ذكرنا سابقاً فإن القرطبي مع ذكره لهذا الاحتمال رجّح تأويل الآية في سياق التحية.

في سورة النساء قبل الآية التي هي موضوع بحثنا أمر الله سبحانه نبيه ﷺ بالقتال في سبيل الله وتحريض المؤمنين فقال تعالى: ﴿فَقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا تُكَلَّفُ إِلَّا نَفْسَكَ وَحَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَكُفَّ بَأْسَ الَّذِينَ كَفَرُوا وَاللَّهُ أَشَدُّ بَأْسًا وَأَشَدُّ تَنكِيلًا﴾ [النساء].

حسب ظرف الآية يفهم أن هذه الحال متعلقة بتصرف الكفار وبحالة الخطر التي يعيشونها. وكما عبر ألمالي فإن غاية الحرب في الإسلام تحقيق السلام. فقد حُض على أن يكون الإنسان واسطة لفعل الخير في الآية التي بعد الآية الأمرة بالحرب تماماً، ومن بعدها جاء الأمر «إذا طلب أعداؤكم السلم فاطلبوا ذلك بأكثر من طلبهم أو بقدره»^(٥٣). ولذلك ترجم ألمالي هذه الآية بهذا الشكل: «إذا سلم عليكم بسلام فسلموا بأحسن منه أو ردّوه».

وأفضل انعكاس للتأويل الذي ذكره الرازي والقرطبي وابن عادل و ألمالي لمعنى الآية إذا أخذ سياقها في المصحف بعين الاعتبار هو في ترجمة مصطفى أوز ترك لمعاني القرآن الكريم. «إذا عرض عليكم السلام فقابلوا ذلك العرض بأحسن منه أو ردّوه على الأقل»^(٥٤).

ومن المفسرين الذين أخذوا السياق بعين الاعتبار حين فسروا الآية عزة دروزة. ولكن أخذته للسياق بعين الاعتبار يبدو مختلفاً قليلاً عمّن سواه، ذلك أنه قال إن الآية في سياق الجهاد وتحدث عن بقاء المنافقين في موضع المعارضة حين يدعى المؤمنون إلى الجهاد ومحاولتهم تعطيل تلك الدعوة. وبين هنا أن الشخص حين يدعى إلى الجهاد ينبغي أن يسلك السلوك الذي يسلكه حين تلقى إليه نفسه التحية؛ فإما أن يرّد بمثلها أو بأحسن

(٥٠) مفاتيح الغيب للرازي ٩: ١٨٣.

(٥١) اللباب لابن عادل ٦: ٥٣٤ - ٥٣٥.

(٥٢) الجامع للقرطبي ٥: ٢٩٧.

(٥٣) Elmalılı, Hak Dini, II, 1408.

(٥٤) Öztürk, Mustafa, Kur'an-ı Kerim Meâli, s. 125.

منها. وبعد ذلك يَبين أن روح الآية يُلهم أن التلقين التأديبي شامل للتحية والكلمة الطيبة والدعوة الطيبة والعمل الطيب على السواء^(٥٥). وهكذا تناول الآية في إطار أشمل.

وقد وضح الذين أولوا الآية في سياق التحية والسلام كيف سيتحقق هذا حين أولوا كلمة «فحيوا بأحسن منها». وعليه قيل إن الرد على من سلم بقوله «سلام عليك» يكون بـ«عليك السلام ورحمة الله» والرد على من سلم بقوله «سلام عليك ورحمة الله» يكون بـ«عليك السلام ورحمة الله وبركاته» وبينوا أن ذلك يكون أكثر السلام. وبينوا أن الرد على من سلم بقوله «سلام عليك ورحمة الله وبركاته» يكون بإضافة حرف الواو إلى بداية تحيته^(٥٦). هذا الكلام الذي سيبدو للنظرة الأولى صواباً له جوانب قابلة للنقد. من ذلك أن العُرف الشائع بين المسلمين أن من أراد أن يرد التحية أضاف حرف الواو إلى التحية الملقاة إليه، وهذا ظاهر في الروايات التي أُشيرَ إليها سابقاً. وهكذا فإن رد التحية بإضافة حرف الواو المذكور إلى بداية التحية يعني أنه رُدُّ بأحسن منها. وفي هذه الحالة لا داعي لقول عبارات أخرى في رد التحية بأحسن منها. وفي حديث أنس الذي ذكر في موضوع تأويل الآية في سياق التحية والسلام يذكر ردَّ التحية في زمن النبي ﷺ بعبارات أقصر. في حين تأمر الآية برد التحية بمثلها أو بأحسن منها.

وباعتبار النتيجة فالتحية عادة جميلة حصَّ عليها الإسلام. والحصص على السلام في سنة النبي ﷺ ووجود مجموعة من الأحكام المتعلقة به حقيقة. لكن ارتباط هذا بالآية من حيث سياقها في المصحف يبدو غير ممكن. ولذلك يبدو أن تأويل الآية في سياق السُّلم أظهر.

النتيجة:

اختلاف تأويل المفسرين لآيات القرآن الكريم بسبب النص القرآني وللأسباب المتعلقة بهم وبالظروف المحيطة بهم أمرٌ واقعٌ. والآية السادسة والثمانون من سورة النساء كانت موضع خلاف في التأويل بين المفسرين. وقد أثرت المعاني المختلفة المعطاة لمعنى الكلمة الجذري والروايات والرأي المذهبي والسياق في إعطاء هذه المعاني. تفسير الحنفية وعلى رأسهم الجصاص وخويز منداد من المالكية للآية في سياق الهبة هو انعكاسٌ لتأويل الآية على نحو آراء المذاهب. عبارة ﴿أَوْذُوها﴾ التي تمسك بها الحنفية خاصة لا يمكن أن تصح دليلاً في هذا الموضوع. لأن هناك عبارات تشبه هذه استعملها النبي ﷺ بذاته في رد التحية.

رد التحية عادة حصَّ عليها السنة. إضافة إلى ذلك ففي أحاديث النبي ﷺ بيان لقواعد التحية وتوجيهات. لكن ارتباط هذه الروايات بالآيات مباشرة غير ثابت. وحديث السيدة عائشة رضي الله عنها أنها

(٥٥) التفسير الحديث لدروزة ٨: ١٨٩.

(٥٦) التفسير الحديث لدروزة ٨: ١٨٩.

ردت تحية النبي ﷺ ليس بمثلها بل بألفاظ أقصر منها لا يتفق والقول بوجوب رد التحية بمثلها أو بأحسن منها عند مَنْ أوّل الآية في سياق التحية. يُضاف إلى ذلك أنّ التأويلات التي جعلت حرف الواو هو الأساس لا تبدو منطقياً جداً. وورود الرواية التي تربط الآية بالسلم في تفسير مقاتل فقط مدعاة للتفكير. وأما تفسير الآية في سياق الدعاء وتشميت العاطس فقد تبين أن العلماء الذين لهم المرجعية في مذهب مالك قد رأوه ضعيفاً وبينوا أن ذلك نتيجة قياس. وابن عطية عبّر بصراحة أن هذا التأويل ليس مناسباً للفظ الآية. إهمال السياق الذي في المصحف يمكن أن يوقع المفسرين في خطأ، وهنا نجد أن الحالة هذه شبيهة بهذا الأمر. وعزة دروزة هو أوسع من أوّل الآية تأويلاً واسعاً من بين المفسرين الذين لفتوا الانتباه إلى السياق الذي في المصحف. وأفضل من عبّر عن معنى الآية في اللغة التركية هو مصطفى أوزترك. وبالنتيجة فالآية تأمر بالرد الحسن في موضوعات على رأسها: السلم والتحية وفعل الخير ونحو ذلك، وذلك إما بالمقابلة بالمثل أو بأحسن منه.

المراجع العربية:

- الترمذي أبو عيسى محمد بن عيسى (ت: ٢٧٩ / ٨٩٢م)، الجامع الصحيح، طبعة أحمد محمد شاكر، دار الكتب العلمية، بيروت، دون تاريخ.
- الشوكاني أبو عبد الله محمد بن علي (ت: ١٢٥٠ / ١٨٤٣م)، فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية، طبعة عبد الرحمن عميرة، دار الوفاء، الطبعة الثانية، بيروت ١٩٩٨.
- ابن الجوزي أبو الفرج جمال الدين عبد الرحمن، زاد المسير في علم التفسير نشر أحمد شمس الدين، بيروت ٢٠٠٢.
- ابن العربي أبو بكر محمد بن عبد الله، أحكام القرآن، المكتبة العصرية، صيدا - بيروت ٢٠٠٥.
- ابن أبي زمنين: محمد بن عبد الله، التفسير، نشر محمد حسن وأحمد فريد، بيروت، ٢٠٠٣.
- ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، دار المعرفة، بيروت ٢٠١١.
- ابن عادل أبو حفص بن علي، اللباب في علوم الكتاب، نشر عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد داوود، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٨.
- ابن عاشور، التحرير والتنوير، دار سحنون، تونس.
- ابن عطية القاضي أبو محمد عبد الحق ابن غالب، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، نشر عبد الله بن إبراهيم الأنصاري وعبد الله السيد إبراهيم، دار الكتاب الإسلامي، بيروت.
- ابن ماجة أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، السنن، المطبعة النظامية، الهند، دهلي ١٩٠٥.
- الألويسي أبو الفضل شهاب الدين محمود، روح المعاني في تفسير آي القرآن الكريم والسبع المثاني، نشر محمد أحمد العماد وعمر عبد السلام السلامي، دار إحياء التراث العربي، بيروت ١٩٩٩.
- البخاري أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، المكتبة الإسلامية، إسطنبول.
- البغوي محيي السنة أبو الحسين، معالم التنزيل، نشر عبد الله النمر وعثمان جمعة وسليمان مسلم، دار طيبة، المدينة ٢٠٠٦.
- الجصاص أبو بكر الرازي، أحكام القرآن، دار الفكر، بيروت ١٩٩٣.
- الرازي فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين، مفاتيح الغيب، طبعة هاني الحاج عماد البارودي، المكتبة التوفيقية، مصر دون تاريخ.

- الراغب الأصفهاني أبو القاسم حسين بن محمد (ت: ٥٠٢/١١٠٨) مفردات ألفاظ القرآن، نشر صفوان عدنان داوودي، الدار الشامية - دار القلم، الطبعة الأولى، بيروت - دمشق ١٩٩٢.
- السرخسي شمس الدين، المبسوط، دار المعرفة، بيروت دون تاريخ.
- الطبري أبو جعفر محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، مصطفى البابي الحلبي.
- القاسمي محمد جمال الدين، محاسن التأويل، دار الكتب العلمية، بيروت ٢٠٠٣.
- القرطبي أبو عبد الله محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة ١٩٣٧.
- الكاساني علاء الدين، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتاب العربي، بيروت ١٩٨٢.
- الكيا الهراسي عماد الدين بن محمد الطبري، أحكام القرآن، نشر موسى محمد علي وعزة عبد عطية، دار الجليل، بيروت ٢٠٠٤.
- المرغيناني برهان الدين أبو الحسن بن أبي بكر، الهداية شرح بداية المبتدي، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٩٢.
- النسائي، السنن الكبرى، طبعة عبد الغفار سليمان وسيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، بيروت ١٩٩١.
- النسائي أبو عبد الرحمن أحمد بن علي (ت: ٣٠٣/٩٠٥ م)، سنن النسائي، طبعة مكتب تحقيق التراث الإسلامي، دار المعرفة، بيروت ١٩٩٢.
- أبو داوود سليمان بن الأشعث، سنن أبي داوود، نشر كمال يوسف الحوت، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت ١٩٨٨.
- أبو عوانة يعقوب بن إسحاق الإسفراييني، المسند الصحيح المخرّج على صحيح مسلم، نشر لجنة، الجامعة الإسلامية، المدينة ٢٠١٤.
- دروزة محمد عزة، (ت: ١٤٠٤ / ١٩٨٤ م) التفسير الحديث، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الثانية، القاهرة ٢٠٠٠.
- طههاز عبد الحميد، الفقه الحنفي في ثوبه الجديد، دار القلم، دمشق ٢٠٠٩.
- علي حيدر، درر الحكام شرح المجلة، دار عالم الكتب، بيروت ٢٠٠٣.
- لجنة، الموسوعة الفقهية الكويتية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ٢٠٠٤.
- مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، طبعة محمد فؤاد عبد الباقي، دار الحديث، القاهرة ١٩٩١.
- مقاتل بن سليمان أبو الحسن الأزدي البلخي، التفسير، طبعة أحمد فريد، دار الكتب العلمية، بيروت ٢٠٠٣.

المراجع الأجنبية:

- Cide, Ömer, 2/146 ve 6/20 Ayetlerinin Tebşirat Bağlamında Değerlendirilmesi, Sosyal Bilimler Dergisi, c.7, s.13, s. 151. (138-153).
- Çalışkan, Necmettin, "Nüzûl Sırasına Göre Tefsir Yaklaşımının Kur'an Yorumuna Etkisi (Beyânu'l-Hak Örneği)", Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Yıl: 2017 Cilt: 14 Sayı: 40 s. 406-408. (s. 398-422).
- Demirci, Muhsin, Tefsir Tarihi, İFAV, İstanbul 2015.
- Duman, Zeki, Beyânu'l-Hak, Fecr Yayınları, Ankara 2008.
- Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, Hak Dini Kur'ân Dili (nşr. İsmet Ersöz), Bedir Yayınları, İstanbul 1993.

-
- Karaman, Hayrettin, Özek, Ali, Turgut, Ali, Çağrııcı, Mustafa, Dönmez, İbrahim Kâfi, Gümüş, Sadrettin, Kur'ân-ı Kerim ve Türkçe Açıklamalı Meali, Medine 1992.
 - Karaman, Hayrettin, Çağrııcı, Mustafa, Dönmez, İbrahim Kâfi, Gümüş, Sadrettin, Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir, I-V, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara 2003.
 - Kandemir, Mehmet Yaşar, Zevalsiz, Halid, Şimşek, Ümit, Ayet ve Hadislerle Açıklamalı Kur'ân-ı Kerim Meali, İFAV, İstanbul 2010.
 - Öztürk, Mustafa, Kur'ân-ı Kerim Meâli, Düşün Yayıncılık, İstanbul 2011.
 - Sıcak, Ahmet Sait, "Yorum Farklılıkları Açısından Bir Tefsir Kaynağı Olarak Kur'ân-ı Kerîm", İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi, 2014, cilt: III, sayı: 3, s. 642-646. (s. 632-651)..

Eş'ârî Mu'tezile'den Neden Ayrıldı?

Mehmet KESKİN*

Özet

Eş'ârî Mutezile içinde yetişmiş ve uzun yıllar bu düşünce sistemini samimiyetle savunmuştur. Kırklı yaşlarda Mu'tezile mezhebinden ayrılarak Ehl-i Sünnet düşüncesine katılmış ve Mu'tezile'nin şiddetli hasımlarından biri olmuştur. Bu makalede Eş'ârî'nin Mu'tezile'den ayrılması bağlamında kaynaklarda zikredilen rivayetler farklı varyantlarıyla ele alınıp incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Eş'ârî, Cübbâî, İhve-i Selase (üç kardeş), Mu'tezile

Why Did Ash'ari Leave Mu'tazila?

Abstract

Al-Ash'ari grew up in the Mu'tazila and defended this system of thought sincerely for many years. In the age of forties, he left the Mu'tazilah sect and joined the Ahl al-Sunnah thought. He was one of Mu'tazilah's fiercest opponents. In this article, in the context of quitting the band of Ash'ari from Mu'tazilah, the narrations contained in the sources will be handled in different variants.

Keywords: al-Ash'ari, al-Jubbâî, The Three Brothers, Mu'tazilah

Giriş

Ehl-i Sünnet'in önde gelen kelami ekollerinden biri olan Eş'ariliğin kurucusu ve mezhebin adını kendisinden aldığı Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'ârî, yaşamı boyunca geçirdiği farklılaşan fikri merhaleleri geçmişten günümüze sürekli tartışılmalıdır. Çünkü o Mu'tezililik, Hanbelilik ve daha sonraları Eş'arilik olacak olan Küllâbilik mezhepleri içinde yer almıştır. Onun Mu'tezile'den ayrılıp Ehl-i Sünnet düşüncesine katıldığı kesin olmakla birlikte Ehl-i Sünnet mezheplerinden Hanbelilikle olan irtibatı Eş'ârî'yi bir dönem Hanbeli bir dönem Küllâbî (Eş'ârî) olarak algılanmasına ve bunlardan hangisinin en son fikri merhalesi olduğuna ilişkin tartışmaların geçmişten günümüze dek sürmesine yol açmıştır. En az bu durum kadar, onun Mu'tezile'den neden veya hangi olaylar neticesinde ayrılmış

* Doç. Dr., Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, mkeskin@yyu.edu.tr.

olduğu da tartışma konusu olmuştur. Bütün bu polemiklere kaynaklık eden bizzat Eş'ârî'nin kendi hayatıyla ilgili verilerdir.

Eş'ârî, Yemen'den gelen Eş'ar kabilesine mensup olup soyu meşhur sahabe Ebu Musa el-Eş'ârî'ye dayanmaktadır. Eş'ârî daha çocuk yaştaiken babasının tavsiyesi üzerine Basra'da dönemin Ehl-i Hadisin önder âlimi olan Zekerriyya es-Sacî'den eğitim almıştır. Babasının vefatı üzerine muhtemelen onlu yaşlardayken Cübbâî'nin himayesinde yetişmiş ve kırk yaşına kadar Mu'tezili düşüncenin savunucusu olmuştur. Sonradan aniden insanlar onun Mu'tezile'den ve Mu'tezili düşünceden ayrılıp onlarla fikri mücadelede bulunduğu ilanına tanıklık etmişlerdir. Artık Eş'ârî Ehl-i Sünnet safına geçmiştir. Hem kaynaklar hem de çağdaş araştırmalar onun bu fikri değişikliğinin sebepleri üzerinde durmuşlardır. Ayrıca o Mu'tezile'den ayrıldıktan sonra Hanbeli düşünceye mi katıldı yoksa daha sonra Eş'ârîlik olarak anılacak olan Küllabiliğin yolunu mu takip ettiği hususu da ayrıca tartışmalıdır. Eş'ârî'nin Mu'tezile'den ayrılma nedenlerine geçmeden önce onun Mu'tezili dönemine değinmek yerinde olacaktır.

1- Mu'tezili Eş'ârî

Babasının vefatından sonra annesinin Cübbâî ile evlenmesiyle yaklaşık olarak on yaşından itibaren Eş'ârî, Cübbâî'nin öğrencisi olmuş ve ondan Mu'tezile mezhebini öğrenmeye başlamıştır.¹ Eş'ârî kırk yaşlarına doğru geldiğinde Mu'tezili düşüncede öylesine ilerleyip uzmanlaştı ki Basra Mu'tezile'sinin başı olan Cübbâî, öğrencisi Eş'ârî'yi kendi yerine tartışmalara gönderir olmuştur.² Bu dönem, Eş'ârî'nin fikri merhalelerinin ilki olarak kabul edilir. Her ne kadar Eş'ârî'nin babası vefat etmeden önce onu Basra'daki Ashabu'l-Hadis'in önde gelen temsilcilerinden ve aynı zamanda muhaddis ve Şafii fıkıhçısı olan Ebû Yahya Zekerriya b. Yahya es-Sâcî'ye (307/919) eğitmesi için vasiyet etmişse de onun gerek ailesinde gerek es-Sâcî gibi Ehl-i Hadis'ten aldığı eğitim çok küçük yaşta olmasından dolayı onun için başlı başına fikri bir merhale olmaktan uzaktır.³ Bu nedenle Eş'ârî'nin ilk fikri merhalesinin Mu'tezili dönem olduğunu kabul etmek daha makuldür. Ancak ailesinden aldığı bu ilk eğitim, fikri temelini oluşturmaktadır. Klasik kaynaklar

¹ ez-Zehbî, Ebu Abdillah Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz (748/1347), *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, (thk. Şuayb Arnâvut-Muhammed Naim el-Arkûsî), Beyrut 1413/1992, XV, 86; İbn Kâdî Şuhbe, Ebu Bekr b. Ahmed b. Muhammed b. Ömer (851/1447), *Tabakâtu's-Şafiiyye*, (thk. el-Hafız Abdulalim Hân), Beyrut 1407/1986, II, 113; el-Makrizî, Takıyyuddin Ahmed b. Ali, (845/1441) *el-Hitât ve'l-Âsâr*, Kahire ts., II, 359; Subhî, Ahmed Mahmud, "el-Eşari el-Mütekellim", *Mevsuatu Hadaretî'l-İslâmiyye*, Umman 1993, s. 379.

² Eş'ârî'nin, Cübbâî yerine tartışmalara katıldığına dair. Bkz., el-Ehvâzî, Ebu Ali el-Hasan b. Ali b. İbrahim (446/1055), "Mesâlibu İbn Ebi Bişr", Nşr. Michel Allard, *Bulletin D'études Orientales*, c. XXIII, Damas 1970, s. 155; İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsım Ali b. Hasan (571/1175), *Tebyinu Kezibi'l-Mufteri fi ma Nüsibe ile'l-İmâm Ebi'l-Hasan el-Eş'ari*, Dimeşk 1399/1979, s. 91.

³ Fevkiye Hüseyin, Eş'ârî'nin hayatının bu ilk on yılını Ehl-i Hadis'ten Kur'an ve Hadis ilimlerini aldığı birinci merhale olarak zikreder. Bkz., Fevkiye Hüseyin, "Mukaddime" *Eş'ârî el-İbâne*, (thk., Fevkiye Hüseyin Mahmûd), Kahire, 1987, I, 29.

Eş'arî'nin ilk fikri merhalesinin Mu'tezili dönem olduğunu zikrederler.⁴ Çağdaş araştırmalar da bu hususta klasik kaynaklara tabi olurlar. Böylece birkaç araştırmacının kanaati istisna kabul edilirse⁵ bu hususta hem klasik kaynakların hem de çağdaş çalışmaların ittifakından söz edilebilir.

Eş'arî'nin kendisi *el-Umed* adlı eserinde telif ettiği eserlerin listesini verirken; *el-Cevâbât fi's-Sıfat an Mesaili Ehli'z-Zeyğ ve's-Şubuhât* adlı bir eserden söz ederek bu kitabın ilahi sıfatlar konusunda yazılmış ve kendisinin en hacimli kitaplarından olduğunu, itizal üzereyken Mu'tezile mezhebini doğrulayıcı olarak yazdığı ve onlar için benzerinin telif edilmediğini belirttiği bu kitabını tenkit ettiğini, Allah'ın ona hakkı göstermesi neticesinde itizaldan döndüğünü ve bu kitabı delillerle çürüterek eleştirisini yaptığını söylemektedir.⁶ Bu husus ve hocası yerine tartışmalara katılması dikkate alındığında Eş'arî'nin Mu'tezili iken mezhepte geldiği konum rahatlıkla tahmin edilebilir.

Eş'arî'nin Mu'tezile içinde yer aldığı dönemle ilgili malumatın kaynaklarda oldukça az olması nedeniyle onun söz konusu dönemdeki görüşleri hakkında yeterli bilgi elde etmek mümkün değildir. Kaynaklarda Eş'arî'nin Mu'tezili döneminin hem kendi taraftarlarınca hem de muhaliflerince ihmal edilmesinin nedeni farklı olmakla birlikte yukarıdaki neticenin ortaya çıkmasını sağlamışlardır. Kesin olmamakla birlikte muhtemelen Eş'arî taraftarlar kendi imamlarının Mu'tezili dönemi ile ilgilenmeyi faydacı bulmamışlar hatta belki de sakıncalı görmüşlerdir. Bunun yerine daha çok çarpıcı ve fayda mülahaza edilen Eş'arî'nin Mu'tezile'den ayrılması ile alakalı verileri aktarmayı tercih etmişlerdir. Böylece Eş'arî mensupları Mu'tezile'den ayrılma bağlamının dışında hemen hemen Mu'tezili Eş'arî'den hiç söz etmemektedirler. Muhtemelen Mu'tezili olmayan Eş'arî muhaliflerinin ve özellikle Hanbelilerin onu hala Mu'tezilikle suçlamaları, Eş'arî'nin ısrarla Mutezili olmadığını ispat çabasına girişmeye sevk ettiği gibi taraftarlarını da onun Mu'tezile'den döndüğünün ve Mu'tezile'den olması bir yana artık onların en azılı hasmı olduğunun ispatına sevk etmiştir. Bir nevi Eş'arî'yi savunma muvacehesinde Mu'tezililiğini ele almışlardır denilebilir.

⁴ Eş'arî'nin önceleri Mu'tezili olduğuna dair bkz., İbnü'n-Nedim, Ebu'l-Ferec Muhammed b. İshak (385/995), *el-Fihrist*, Beyrut 1978, s., 257; ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, XV, 89; İbn Hallikân, Ebu'l-Abbas Şemsuddin Ahmed b. Muhammed b. Ebi Bekr (681/1282), *Vefeyâtu'l-A'yân ve Enbâu'z-Zemân*, (thk. İhsan Abbas), Beyrut 1968, III, 285; el-Ehvâzî, *Mesâlib*, s. 153, 155; İbn Asâkir, *Tebyîn*, s.39-40; İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed (597/1201), *el-Muntazam fi Tarihi'l-Mulûk ve'l-Umem*, (thk. Abdulkadir Atâ), Beyrut 1992, VI, 333.

⁵ Örneğin; Eş'arî'nin *el-İbâne* eserini tahkik edip ve üzerinde geniş bir çalışma yapan Fevkiye Hüseyin, Eş'arî'nin Ehl-i Hadis'ten Kur'an ve Hadis ilimlerini aldığı hayatının ilk on yılını Eş'arî'nin ilk fikri merhalesi olduğunu ileri sürer. Bkz., Fevkiye Hüseyin, "Mukaddime", I, 29.

⁶ İbn Asâkir, *Tebyîn*, s. 131; ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, XV, 87; es-Subkî, Tacuddin Ebu Nasr Abdulvehhâb b. Ali (771/1370), *Tabakatu's-Şafiiyeti'l-Kubrâ*, (thk. Abdulfettah Muhammed-Mahmud Muhammed), 1992, III, 361.

Ehl-i Hadis ve aşırı nassçılar tarafından hep Mu'tezililikle itham edilmesi taraftarlarının onun Mu'tezile'den dönüşünü daha detaylı zikretmeye yöneltmiştir. Bu yüzden onun Mu'tezililiği ile ilgili değil de Mu'tezile'den ayrılması ile ilgili detaylı bilgiler kaynaklarda mevcuttur. Öte yandan Eş'arî'nin Mu'tezile'den ayrılıp onlara hasım olması ve Mu'tezili düşünceye şiddetle eleştirmesi Eş'arî'nin Mu'tezile mensuplarının eserlerinde de onun Mu'tezili dönemi ile ilgili bilginin yer almamasına sebep olmuş olması kuvvetle muhtemeldir. Bu nedenle, klasik kaynaklarda Eş'arî'nin Mu'tezililik dönemi ile ilgili doyurucu bilgi bulmak hemen hemen mümkün olamamaktadır. Özellikle bu dönemde savunduğu görüşler ve kendisine özgü Mu'tezili fikirlerinin olup olmadığını bilmemekteyiz. Ancak onun bu dönemde gerek hocası Cübbâî ve gerekse kendi adına bazı tartışmalara katılması⁷ ve Mu'tezile'nin esaslarına uygun olarak kendi ifadesiyle "daha önce Mu'tezile için bunun gibi bir eser telif edilmemiştir."⁸ dediği eser ve eserler telif etmiş olması, ayrıca kelamın bazı dakik meselelerinde kendine has bazı görüşleri⁹ serdetmesi göz önüne alındığında, bunların neler olduğunu tam olarak bilinmese de bu dönemde az da olsa Eş'arî'nin kendisine has bazı fikirlerinin olduğu veya olabileceği sonucu çıkarılabilir. Cübbâî'nin yanında yetişmesi ve hocasının onu kendini temsilen tartışmalarda yer alması için görevlendirmesinden hareketle Eş'arî'nin o dönemde hocası olan Cübbâî ile aynı veya benzer görüşleri paylaştığı söylenebilir. Aksi takdirde Cübbâî'nin onu kendisini temsilen münazaralara göndermesi düşünülemez. Dolayısıyla kaynaklarda Cübbâî'ye ait belli başlı görüşlerin tümü olmasa da büyük bir kısmının Eş'arî tarafından da savunulan görüşler olduğunu söylemek mümkündür.¹⁰ Eş'arî'nin kendisinin ifade ettiği gibi Mu'tezili olduğu dönemde birkaç telif dışında eser yazmamıştır. Rivayetlere göre Eş'arî bu dönemde cedelde güçlü olmasına karşın tasnifte hocasına nazaran zayıf idi. Çoğu zaman yazmaya başlayınca ifadeleri kopuk olur ve arzuladığını ifade edemezdi.¹¹ Bu durum göz önüne alındığında, Mu'tezile'nin Basra lideri ve telifte en iyilerden olan hocası Cübbâî varken Eş'arî'nin Mu'tezili düşünceyi savunan birçok eser yazdığı düşünülemez.

⁷ Bkz., el-Ehvâzî, *Mesâlib*, s. 155; İbn Asâkir, *Tebyin*, s. 91.

⁸ İbn Asâkir, *Tebyin*, s. 131; ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, XV, 87; es-Subkî, *Tabakatu's-Saifiyye*, III, 361.

⁹ Eş'arî'nin Mu'tezili dönemde, madumun şey olup olmadığı konusunu tartıştığı 'Kitabun fi Babı Şey' eseri onun bu dönemde dakik meseleleri ele alıp tartıştığını gösterir. Eş'arî daha sonra bu eserdeki görüşlerinden vazgeçmiştir. Bkz., İbn Asâkir, *Tebyin*, s. 133.

¹⁰ Cübbâî'nin görüşleri için bkz., el-Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail (324/936), *Kitabu Makâlâti'l-İslâmiyyîn ve İntilâfi'l-Musallîn*, thk., Hellmut Ritter, Wiesbaden 1980, s. 276, 412-413, 464, 542; el-Cüveynî, İmamu'l-Haremeyn Ebu'l-Muâli Abdülmelik (478/1085) *Kitabu'l-İrşad*, (thk., Es'ad Temim), Beyrut 1985, s. 121; Kâdî Abdülcebbar, Ebu'l-Hasan b. Ahmed (415/1024), *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, (thk, Abdülkerim Osman), Kahire 1988, s. 275; Tritton, A. S., *İslâm Kelâmı*, (çev. Mehmet Dağ), Ankara, 1983, s. 140-147.

¹¹ el-Ehvâzî, *Mesâlib*, s. 155; İbn Asâkir, *Tebyin*, s. 91.

Eş'arî Mu'tezili döneminde Allah'ın sıfatları konusunda Mu'tezile mezhebini anlayışını yansıtan bir eser yazmıştır. Fakat kaynaklarda bu eserin ismi zikredilmemektedir. Ancak Eş'arî Allah'ın ona hakkı göstermesi neticesinde bu görüşlerinden vazgeçtiğini ve Mu'teziliyken Allah'ın sıfatları konusunda yazdığı kitabını, *el-Cevâbât fi's-Sıfât an Mesâilî Ehli'z-Zeyğ ve's-Şubuhât* adlı bir eserle nakzederek önceki görüşlerini eleştirdiğini söylemektedir.¹² Mu'tezili döneminde yazdığı bir başka eser de, *Kitabun fi Babî Şey'*dir. Eş'arî bu eserde eşyanın madum olsalar da şey olduklarını savunduğunu ancak sonra bu eseri nakzettiğini, bu esere itimat edilmemesini söyler.¹³ Muhtemelen Eş'arî bu eserle yokluğun (ma'dumun) bir şey olduğunu ileri süren ilk kişi olarak kabul edilen ve Cübbâî'nin hocası olan eş-Şahhâm el-Basrî'yi (270/883)¹⁴ destekleme yoluna gitmiştir.

2- Eş'arî'nin Mu'tezile'den Ayrılması

Eş'arî, ilim ve yönetim merkezi olan Basra ve Bağdat'ta yaşamış ve Cübbâî'nin oğlu Ebû Hâşim'le birlikte Cübbâî'den ders alarak bir Mu'tezili olarak yetişmiştir. Böylece Eş'arî, dönemin Basra Mu'tezilesinin lideri sayılan Cübbâî'nin fikirlerine katılmış, uzun yıllar bu fikirleri samimiyetle savunmuştur. Kırk yaşındayken Eş'arî'nin düşünce dünyasında kesin olarak neler olduğunu bilmediğimiz birtakım değişimler meydana gelmiş ve bunun neticesinde fikri mecrasını değiştirmiştir. Kaynakların bildirdiğine göre aniden insanlar, Mu'tezile'den ayrılıp onlara karşı cephe aldığına dair Eş'arî'nin ilanına tanık olmuşlardır.

Eş'arî'nin hayatını aktaran kaynaklar onun Mu'tezile'den dönüşünü Basra Camisi'nde ilan ettiği hususunda müttefiktirler. Bu değişimi bize bildiren en eski rivayet İbnü'n-Nedim'in aktardığı şu rivayettir: "*Ebû'l-Hasan Ali b. İsmail b. Ebi Bişr el-Eş'arî Basralıdır. Önceleri Mu'teziliydi, ancak daha sonra bir cuma günü Basra Camisi'nin minberine çıkarak, yüksek sesle: "Beni bilen bilir. Beni bilmeyene kendimi tanıtıyorum ben falan oğlu falanım., Kur'an'ın yaratılmış olduğunu, Allah'ın gözle görülemeyeceğini ve şer olan filleri benim yaptığımı söyledim. Şimdi tövbe ediyorum, inandığım bu şeyleri terk ediyorum ve Mu'tezile'yi reddediyorum" diyerek adl ve halku'l-Kur'an söyleminden vazgeçip tövbe etti. Mu'tezile'nin hatalarını ortaya çıkarmaya başladı.*"¹⁵ İbnü'n-Nedim'in bu rivayetindeki bazı noktaların açıklandığı başka bir rivayet de İbn Asâkir'de yer almaktadır. Bu rivayet, Eş'arî'nin kırk yıl Mu'tezili olarak yaşadından sonra, bir ara inzivaya çekilip on beş gün evine kapandığını,

¹² İbn Asâkir, *Tebyin*, s. 131; ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmu'n-Nubelâ*, XV, 87; es-Subkî, *Tabakatu's-Şafiiyye*, III, 361.

¹³ İbn Asâkir, *Tebyin*, s. 133.

¹⁴ Tritton, *İslâm Kelâmı*, s. 139.

¹⁵ İbnü'n-Nedim, *Fihrist*, s., 257; Bkz., ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, XV, 89; İbn Hallikân, *Vefeyatu'l-Âyan*, III, 285.

sonra Basra Camisinin minberine çıkarak: “Ey insanlar! Araştırdım. Bana her iki tarafın delilleri eşit kuvvette görüldü, bu nedenle ne hak olanı batıla, ne batılı hakka tercih edemedim. Böylece Allah’tan beni hidayete ulaştırmasını diledim O da beni şu kitaplarımda belirttiğim itikada ulaştırdı. Bu nedenle bir süre sizden ayrı kaldım. Bu elbisemi çıkardığım gibi önceki görüşlerimden de ayrıldım” dediğini ve Ehl-i Sünnet’in görüşlerine uygun olarak yazmış olduğu kitaplarını halka verdiğini anlatır.¹⁶

Bu rivayetler dışında yine Basra Camisi’nde geçtiği bildirilen hem İbn Asâkir hem de İbnü'l-Cevzî'nin aktardığı ve Ebû Abdillâh el-Hamrânî'ye¹⁷ dayanan farklı bir rivayet daha vardır. Bu rivayet şöyledir: “Ebû Abdillâh el-Hamrânî der ki: “Farkında değildik, bir Cuma günü aniden Eş'ârî'yi Cuma namazından sonra Basra Camisinin minberine çıkmış gördük. Beline bağladığı bir şerit (kurdele) vardı sonra onu kesti ve “Şahit olunuz, Ben itizali fikirlerimden tövbe ediyorum” dedi.”¹⁸ Böylece Eş'ârî, Mu'tezile'de yetişip onu en iyi savunulardan olduktan sonra aleyhlerine dönmüş, onlara karşı sıkı bir hasım olup Mu'tezile'ye şiddetli eleştiriler yöneltmeye başlamıştır.¹⁹

Eş'ârî'nin Mu'tezile'den ayrılmasını ilan etmesi ile ilgili rivayetlerde ifade farklılıkları olmakla birlikte birbirini destekler mahiyettedir. Eş'ârî'nin Mu'tezile'den ayrılış nedeni üzerinde ise tam aksine birbirinden farklı rivayetler ve görüşler mevcuttur.

Eş'ârî'nin Mu'tezile'den ayrılışının sebebini gördüğü rüyalara bağlayan Eş'ârî mensuplarına ait bazı kaynakların²⁰ yanında çoğu Eş'ârî âlimlere ait bir kısım eserler ise Mu'tezile'den ayrılışını onunla hocası Cübbâî arasında geçen fikri tartışmalara bağlamaktadır. Ayrıca Eş'ârî'nin makam ve şöhret arzusu vb. nedenlerle ayrıldığını ileri sürenler de vardır.²¹ Konu ile ilgili araştırma yapanlar da bu konuda farklı nedenleri tercih etmişlerdir. Biz burada hem kaynaklarda hem de konu ile ilgili yapılan araştırmalarda Eş'ârî'nin Mu'tezile'den ayrılış sebebi olarak

¹⁶ İbn Asâkir, *Tebyin*, s. 39.

¹⁷ İbn Asâkir, Hamrânî'nin mechul olduğunu belirtir. Bkz., İbn Asâkir, s. 40. Fakat Hamrânî'nin rivayetlerini el-Ehvâzî kullanmaktadır. Bkz., el-Ehvâzî, *Mesâlib*, s. 155 vd. Muhtemelen İbn Asâkir de ondan almış çünkü her iki eserde de yer alan rivayet aynıdır. Ancak İbn Asâkir mechul diyerek Ehvâzî'nin rivayette bulunduğu Hamrânî'nin Eş'ârî ile ilgili hoş olmayan rivayetlerinin güvenilirliğine şüphe düşürmüş oluyor. Ancak İbn Asâkir tarafından da bu rivayetlerden bazılarının kullanılması dikkat çekicidir.

¹⁸ Bkz., İbn Asâkir, *Tebyin*, s.40; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, VI, 333. İbn Asâkir'deki rivayet “bana şahit olunuz, ben İslam dışındaki bir din üzereydim şu an Müslüman oldum, içinde bulunduğum itizali fikirlerimden tövbe ediyorum” şeklindedir. Bu rivayeti ve eklemesiyle birlikte aynı şekilde el-Ehvâzî'de de rastlamaktayız. Bkz., el-Ehvâzî, *Mesâlib*, s.155. Büyük bir ihtimalle bu ekleme Mu'tezile'yi kötülemek için yapılmıştır.

¹⁹ Krş., Hennâ Fahuri,– Halil Cerr, *Tarihu'l-Felsefeti'l-Arabiyye*, Beyrut 1982, I, 176.

²⁰ Bkz., İbn Asâkir, *Tebyin*, s.38vd.; Giridi, Sirî, *Ârâu'l-Milel*, İstanbul, 1303, s. 206.

²¹ Bkz., el-Ehvâzî, *Mesâlib*, s. 155.

öne sürülen rivayet ve verilerden sadece ikisi üzerinde durup inceleyeceğiz. Bunlar Eş'arî ile Hocası Cübbâî arasında geçtiği söylenen tartışmalar ile bizzat Eş'arî'nin gördüğü belirtilen rüyalarıdır.

2.1. Tartışmalar

Eş'arî ile hocası Cübbâî arasında geçtiği belirtilen fikri tartışmalar, Eş'arî Bağdat'a gitmeden önce Basra'da gerçekleşmiştir. Çünkü Eş'arî Mu'tezile'den ayrıldıktan sonra bir müddet daha Basra'da kalmış muhtemelen hocası Cübbâî'nin vefatına doğru veya vefatından sonra Bağdat'a gitmiştir.²² Kaynaklarda yer alan tartışmaların içeriğine bakıldığında çoğunun Eş'arî'nin Mu'tezile'den ayrıldıktan sonra gerçekleştiği açık ise de tamamının Mu'tezilyken mi yoksa Mu'tezile mezhebini terk ettiğini ilan ettikten sonra mı gerçekleştiğini tam olarak tesbit etmek mümkün değildir.²³ Bazı kaynaklar Eş'arî'nin hocası Cübbâî ile yaptığı bazı fikri tartışmalar sonucunda Mu'tezile'den ayrıldığını zikrederler. Bu tartışmalarda dikkati çeken hususlardan biri, Eş'arî'nin Mu'tezile diyalektiğini iyi kullandığı ve onları kendi silahlarıyla vurduğudur.²⁴ Eş'arî'nin bir bakıma "çözüksüz problemlere farklı bir yorumla cevap bulması"²⁵ şeklinde ifade edilebilen ve birçok kaynakta yer alan bu tartışmalardan ilkin üç kardeş meselesi (ihve-i selase) olarak meşhur olan ve Mu'tezile'nin ilahi fiiller konusundaki bazı görüşlerinin çıkmaz olduğunu göstermeyi hedefleyen meseledir. Aynı zamanda bu tartışma Salah-Aslah problemini de içermektedir.

Birinci Tartışma: Üçkardeş Meselesi

Bu tartışma birçok kaynakta farklı varyantlarıyla yer almaktadır. Rosalind Ward Gwynne'nin tespit ettiği²⁶ gibi bu husustaki en erken kaynak olarak Eş'arî mezhebine mensup erken dönem âlimlerinden olan Abdulkâhir el-Bağdâdî'nin (429/1037) eserinde "eğer canını almazsa iman edeceğini bildiği kişinin canını almasının Allah için caiz olduğuna dair" başlığı altında yer alan şu rivayettir: "Kaderiyeden aslahı iddia edenlere şunu söyleriz. Bir karından (anneden) doğan, biri çocukken ölen diğer ikisinin ergenliğe ulaştığı ancak onlardan biri mümin diğeri kâfir olan üç çocuğun ahiretteki durumunu bize söyleyin." denilir. Onlar: "Kâfir olan ebedi cehennemde kalır. Diğer ikisi cennette olurlar. Fakat iman edenin

²² Abdurrahman, Bedevi, *Mezâhibu'l-İslâmiyyîn*, Beyrut 1983, s. 492.

²³ Krş., Bedevî, *Mezâhib*, s. 492.

²⁴ Krş., Nicholson, R.A., *A Literary History Of The Arabs*, Cambridge 1979, s. 378.

²⁵ Nicholson, *A Literary History Of The Arabs*, s. 376.

²⁶ Gwynne, Rosalind Ward, "al-Jubbâ'î, al-Ash'arî and the Three Brothers: the Uses of Fiction", *The Muslim World*, LXXV/3-4 (1985), s. 132.

cennetteki derecesi çocuk olandan daha yüksek olur." diyecekler. "Şayet çocukken ölen Rabbinden imanlı olan kardeşinin cennetteki makamı gibi bir makamı isterse Allah ona ne cevap verecektir?" diye sorulur. Şayet Allah, ona: "Kardeşin, ameliyle cennette yüksek konuma gelmiştir. Senin ise amelin yoktur." şeklinde cevap verirse; çocuk: "Onun ameli gibi ameller yapmam için beni neden yaşatmadın?" diye sorduğunda Allah'ın cevabı ne olur?" denir. Şayet: "Senin çocukken ölmen senin için daha iyiydi /aslahtı. Çünkü seni yaşatsaydım sen kâfir olurdu/inkâr ederdin." diyecektir derse; o zaman biz ona: "Şayet bu doğru/makul bir mazeretse buluşa erdikten sonra kâfir olan kardeş de "Ya Rabbi sen, kardeşimi canını çocukken aldın. Çünkü yaşatsaydın kâfir olacağını biliyordun. Benim baliğ olduktan sonra kâfir olacağımı bildiğin halde neden benim canımı çocukken almadın?" der. Bununla (bu örnekle) aslah prensibini savunanlara göre bu soruyu soranın cevabını Allah veremez hale gelir ki Allah bundan yücedir.²⁷ İbn Fûrek, Eş'ârî'nin: "Şayet yaşatsa kâfir olacağını bildiği mümini yaşatmasını ve aynı şekilde şayet yaşatsa iman edeceğini bildiği kâfirin canını alması Allah'ın hikmetinde caizdir." dediğini Salah-Aslah ve Lütuf başlığı altında nakleder.²⁸

Bu rivayetin en erken varyantlarından birini de 505/1111 tarihinde vefat eden Eş'ârî ve Şafii âlimi olan Gazzâlî aktarmaktadır. "Allah Kuluna Dilediğini Yapar" başlığı altında yer verdiği rivayet şöyledir: "Müslüman olarak ölen bir çocuk ile bir yetişkin arasında ahirette geçen bir tartışma düşünölsün. Allah baliğ olanın derecesini artırır ve çocuğa üstün kılar. Çünkü o buluşdan sonra iman ve taatla/ibadetle yorulmuştur. Mu'teziliye göre bunu yapmak Allah'a vaciptir. Şayet çocuk: "Ey Rabbim neden onun konumunu benimkinden daha yüksek kıldın? Derse, ona "Çünkü o ergen oldu ve kullukta/taatta çabaladı." der. Bunun üzerine çocuk: "Sen beni çocukken canımı aldın. Hâlbuki ibadet/taat yapmam için hayatımı devam ettirtmen sana vacipti. Sen onun ömrünü uzatarak lütufta bulundun. Benimkini ise uzatmayarak adaletten ayrıldın. Neden ona lütufta (tafdilde) bulundun? Allah şöyle der: "Buluşa erseydin ben senin müşrik veya asi olacağını bildiğimden, senin için aslah olan çocukken ölmekti -bu Mu'tezilinin Allah adına beyan ettiği mazerettir-. Bu esnada kâfirler cehennem derinliklerinde "Ya Rab baliğ olunca şirk koşacağımızı bilmiyor muydun? Bizi çocukken öldürseydin ya, biz çocuğun yerinden daha aşağı bir yere de razıyız." diye seslenirler. Buna nasıl cevap verilir? Böyle bir durumda ilahi fiillerin Mu'tezile'nin tartışısıyla tartılmaktan kesinlikle yüce olması gerekir (demekten başka bir yol var mı?).²⁹ Gazzâlî bu

²⁷ el-Bağdâdî, Abdulkahir b. Tahir b. Muhammed (429/1038), *Usûlü'd-Din*, Beyrut 1981, s. 151-152.

²⁸ İbn Fûrek, Ebu Bekr Muhammed b. el-Hasan (406/1015), *Mucerredü Makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'ârî*, (thk., Daniel Gimaret), Beyrut 1987, s. 124, 129.

²⁹ el-Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed (505/1111), *İhyau Ulumiddin*, Cidde, 2011, I, 411-412.

rivayetin bir başka varyantına da *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, adlı eserinde yer vermektedir.³⁰

Bu rivayetlerden “ihve-i selase” (üç kardeş) olarak meşhur olan ve Eş’arî ile hocası Cübbâî arasında cereyan ettiği belirtilen rivayet varyantını 606/1209 yılında vefat eden meşhur Eş’arî kelamcısı Fahrüddin er-Râzî aktarmaktadır. Bu rivayet şöyledir: “Hikaye edilir ki, Şeyh Ebu’l-Hasan el-Eş’arî, Hocası Ebu Ali el-Cübbâî’nin mezhebini terk edip ilim meclisinden ayrılıp görüşlerine karşı çıkması (itirazları) artınca aralarında bir yabancılaşma (soğukluk) oldu. Günlerden bir gün Cübbâî’nin müzakere meclisine bazı âlimler de katıldılar. Şeyh Ebu’l-Hasan da bu meclise gitti ve Cübbâî’den gizlenerek bir köşede oturdu. Orada bulunan yaşlı kadınlardan birine: “Sana bir mesele öğreteceğim. Sen onu bu hocaya sor. Ona deki: benim üç oğlum vardı; biri oldukça dindar ve zahit, ikincisi oldukça kâfir ve fasık ve üçüncüsü buluşa ermeyen bir çocuk idi. Hepsi bu hal üzere öldüler. Ey Şeyh (Hoca) bana onların durumunu söyle.” Cübbâî: “zahit cennetteki makamlardadır. Kâfir cehennem katlarındadır. Çocuk ise selamet ehlidir (ona azap yoktur)” diyerek cevap verir. Eş’arî kadına: “Ona sor bakayım şayet çocuk zahit olan kardeşinin ulaştığı cennetteki o yüce derecelere/makamlara gitmek isterse bu çocuk için mümkün müdür?” Cübbâî: “Hayır, çünkü Allah ona şöyle der: “Kardeşin o yüksek makamlara ilim ve amel ile kendini yorduğundan dolayı ulaşmıştır. Senin ise böyle bir şeyin yok.” Bunun üzerine Ebu’l-Hasan kadına: “Ona sor bakayım şayet çocuk: “Ey Âlemlerin Rabbi suç/günah benim değildir. Çünkü sen canımı ben buluşa ermeden aldın. Şayet bana yaşama fırsatı verseydin belki de dindarlık ve zühtte kardeşimden daha fazlasını yapardım” derse, Cübbâî: “Allah ona şöyle der: “Yaşasaydın tuğyan edip kâfir olacağını ve cehennemi hak edeceğini biliyordum. Bu duruma varmandan önce, senin maslahatını gözettim ve ateşten kurtulman için seni çocukken canını aldım.” Bu cevap üzerine Ebu’l-Hasan kadına: “Sor ona, şayet kafir ve fasık olan kardeş Cehennemden aşağı katmanlarında başını kaldırıp: “Ey âlemlerin Rabbi, Ey Ahkemu’l-Hâkimin ve Ey Erhamu’r-Rahimin! Bu küçük kardeşin buluşa ererse kâfir olacağını bildiğin gibi benim de durumumu biliyordun. O halde neden onun maslahatını gözettin de benimkini gözetmedin?” derse. Bu hikâyeyi rivayet eden ravi derki: “Diyalog bu konuya gelince Cübbâî cevap veremez duruma geldi ve duraksadı. (Etrafa) bakınca Ebu’l-Hasan’ı gördü ve bu soruların yaşlı kadından değil de ondan geldiğini anladı.”³¹ Böylece bu tartışma sonunda Cübbâî’yi ilzam eden Eş’arî oldu.

Râzî’den sonra gelen İbn Hallikân (681/1282), İbn Teymiyye (728/1328), Zehebî (748/1347), İbn Kayyım el-Cevziyye (751/1350), Subkî (771/1370), Taftazînî (792/1390), Cürçânî (816/1413), Taşkoprülüzade (968/1561) gibi âlimler ufak tefek

³⁰ el-Gazzali, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, (thk.: İbrahim Agah Çubukçu - Hüseyin Atay), Ankara, 1962, s. 184-185.

³¹ er-Râzî, Fahrüddin Muhammed b. Ömer (606/1209), *et-Tefsiru'l-Kebir*, Beyrut, 1420/1999, XIII, 143-144.

değişiklerle birlikte Râzî'nin rivayetini esas almışlardır.³² Böylece bu rivayetin şöhret bulmasında ciddi katkıları olmuştur.

Râzî, üç kardeşle ilgili aktardığı rivayetin hemen ardında meşhur Mutezili ve Şafii âlimi olan Kâdî Abdülcebbâr'ın önde gelen talebelerinden Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Alî b. Tayyib el-Basrî'nin (436/1044) Cübbâî'den dört nesil/dönem sonra gelerek bu probleme çözüm bulduğunu söylediğini ve bazı iddiaları ileri sürdüğünü kaydeder. Ebü'l-Hüseyn'in ileri sürdüğü argümanları Râzî tek tek ele alarak çürütmeye çalışır.³³

Üç kardeşle ilgili kaynaklarda yer alan bu rivayete Watt şu tenkitleri yöneltmektedir. Birincisi, hikâye 'üç kardeş' hakkında olmayıp 'üç çocuk' hakkındadır. İkincisi, bu hikâye de eleştirilen görüşün Cübbâî'nin değil de Bağdat Mu'tezilesine mensup bazılarının görüşü olmasıdır. Cübbâî Allah'ın 'tefaddul' ile hareket edebileceğine, yani insana hak ettiğinden daha fazla şefkat gösterebileceğine inanıyordu. Cübbâî, bu hikâyeyi Bağdat mektebine karşı kullanmak üzere seçmiş olabilir. Üçüncüsü, bu hikâyenin müteahhir kaynaklarda yer almasıdır. İbn Asâkir (572/1176) bundan söz etmezken Subkî'de (771/1370) rastlanır. O da hocası Zehebî'den (748/1347) nakleder. Diğer taraftan aynı hikâye, hakikatte Gazzâlî (505/1111) tarafından daha önce Eş'ârî tarafından kullanılmış olduğundan hiç söz edilmeksizin Mu'tezili görüşün bir tenkidi için kullanır.³⁴ Watt'ın yönelttiği bu eleştirilerin benzeri Rosalind Ward Gwynne de bulunmaktadır.³⁵

Watt'ın hikâyenin üç kardeş hakkında değil de üç çocuk hakkında olduğu şeklindeki itirazına baktığımızda bunun bazı kaynaklarda biri mümin, biri kâfir ve diğeri çocuk olan üç kişi hakkında olduğu zikredilir.³⁶ Ancak en erken rivayet

³² Bkz., İbn Hallikân, *Vefeyatu'l-A'yân*, IV, 267-268; İbn Teymiyye, Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim el-Harrani (728/1328), *Minhacu's-Sünneti'n-Nebeviyye*, (nşr. Muhammed Reşad Salim), Riyad 1406/1986, III, 198-199; ez-Zehabî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, XV, 89; İbn Kayyım el-Cevziyye, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ebi Bekr (751/1350), *Şifau'l-Alil fi Mesaili'l-Kedai ve'l-Kaderi ve'l-Hikmeti ve't-Ta'llil*, (thk. Muhammed Bedruddin), Beyrut 1978, s. 216; es-Subkî, Tacuddin Ebu Nasr Abdulvehhâb b. Ali (771/1370), *es-Seyfu'l-Meşhûr fi Şerhi Akideti Ebi Mansûr*, (thk. M. Saim Yeprem), İstanbul, 1989, s. 28; es-Subkî, *Tabakatu's-Şafiiyye*, III, 356; et-Teftâzânî, Sa'düddîn (792/1390), *Şerhu'l-Akâidi'n-Neseviyye*, Karaçi, 2012, s.57; el-Cürçânî, es-Seyyid eş-Şerif Ali b. Muhammed (816/1413), *Şerhu'l-Mevâkıf*, Beyrut, 1998, VIII, 218-219; Taşköprüzade, Ahmed b. Mustafa (968/1561) *Miftahu's-Saade ve Musbahu's-Siyade fi Mevzûâtî'l-Ullûm*, Kahire 1968, II,165-166; el-Halebî, İbrahim b. Muhammed b. İbrahim, *Nimetu'z-Zeria fi Nusarati's-Şeria*, (thk. Ali Rıza), Riyad, 1998, s., 109-110.

³³ er-Râzî, *et-Tefsiru'l-Kebir*, XIII, 144-145.

³⁴ Watt, Montgomery, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, (çev. Ethem Ruhi Fiğlalı), İstanbul, 1998, s. 376.

³⁵ Bkz., Gwynne, a.g.m., s. 137 vd.

³⁶ Subkî bu rivayeti: Eş'ari Cübbâî'ye "Kıyamet gününde huzura gelen bir mümin bir kafir ve bir de çocuğun durumu hakkındaki görüşün nedir diye sorar" şeklinde vermektedir. Bkz., es-Subkî, *es-Seyfu'l-Meşhûr fi Şerhi Akideti Ebi Mansur*, s. 28; es-Subkî, *Tabakatu's-Şafiiyye*, III, 356.

olarak görünen Bağdâdî'nin rivayetinde bunlar kardeşler.³⁷ Sonraki rivayet olan Gazzâlî rivayetinde ise üç çocuk geçer.³⁸ Cübbâî ile ilgili dile getirdiği onun Allah'ın tefaddul ile hareket edebileceğine inandığı şeklindeki tenkidine gelince, burada söz konusu olan teklif ve iman açısından lütuf veya aslahın yapılmasının gereği ya da Allah'ın buna kudreti meselesidir. Yoksa Allah'ın iman etmiş muti kişiler arasında birine daha fazla ömür vererek onun itaate devam ederek derece ve sevabının artmasının sağlama lütfunda bulunma meselesi değildir. Cübbâî'nin belirtilen görüşü derece ve sevapla ilgili olup iman ve teklifle ilgili değildir.³⁹ Dikkat edilirse tartışmada dile getirilen iman konusu olduğu görülür. Bu nedenle bizce yapılan itiraz yerinde değildir. Bu hikâyenin müteahhir kaynaklarda yer aldığı ve Subkî'nin hocası Zehebî'den bunu naklettiği doğrudur. Fakat Zehebî'den önce bunu İbn Hallikân ondan önce Fahrüddin er-Râzî, ondan önce Gazzâlî ve ondan önce de Abdulkahhir el-Bağdâdî rivayet etmiştir. Rivayetleriyle ilgili detaya ve erken dönem rivayetlerine önceki sayfalarda yer verilmiştir. Ayrıca Bağdâdî üç kardeş meselesini Kaderiyye'ye karşı kullanılan bir argüman olarak sunmaktadır.⁴⁰ Bu nedenle İbn Asâkir'in rivayette bulunmaması meseleye şüphe ile yaklaşmayı haklı kılmamaktadır. Söylendiği gibi Cübbâî'nin bu hikâyeyi Bağdat mektebine karşı kullanmak üzere seçmiş olması bütün bunlar göz önüne alındığında zor görünmektedir. Üstelik bunu destekleyecek bir delil de henüz yoktur.

Tartışmayı kaydeden Eş'arî kaynaklar bu tartışmada, Allah'ın dilediği kişiye rahmetini ve dilediği kişiye azabını has kıldığına ve O'nun fiilleri gaye/amaçlardan her hangi bir şeyle illetlendirilmiş olmadığının ispatına dair delil olduğunu ifade ederler.⁴¹ Ayrıca söz konusu tartışma, Allah üzerine bir şeyi yapmak vacip olur mu? Allah'ın bütün fiilleri bir illete mebni midir? Şeklindeki iki soruyla da yakından alakalıdır.⁴² Görüldüğü gibi bu hikâye sadece salah aslah problemiyle alakalı olarak kullanılmış değildir. Genel olarak ilahi fiillerin niteliği ile ilgili olarak kullanılmıştır. Bir yandan, Allah'ın fiillerinde tamamen serbest olduğu, O'nun fiillerinin zorunlu olarak bir hikmete mebni olması gibi bir kayda bağlanamayacağı, kulu için hayrı da şerri de yapmaya kadir olup dilediğini yapmakla cair olmayacağı, O'nu sınırlayacak üst bir merci olmadığını vurgulamak için bu örnek - her ne kadar özelde salah-aslah ile ilgili olsa da- kullanılır. Nitekim Eş'arî, dünyada Allah kullarına nasıl farklı farklı muamelede bulunuyorsa ahirette de durumun böyle olduğunu Allah'ın herhangi bir şeyi kulu için yapma vucubiyetinin

³⁷ Bkz., el-Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 151-152.

³⁸ Bkz., el-Gazzâlî, *İhyau Ulumu'ddin*, I,411-412. Krş. el-Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, s. 184-185.

³⁹ Cübbâî'nin bu konudaki görüşü için Bkz., el-Eş'arî, *Makâlât*, s. 575.

⁴⁰ el-Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 151-152.

⁴¹ İbn Hallikân, *Vefeyatu'l-A'yân*, IV, 267-268; es-Subkî, *Tabakatu's-Şafiyiyye*, III, 356.

⁴² Krş., Subhî, Ahmed Mahmud, *fi İlmi'l-Kelâm Dirasetün Felsefiye li Ârâi'l-Fıraki'l-İslamiye fi Usûli'd-Dîn*, Beyrut 1985, II, 45.

olmadığını söyler. Mülk onun dilediği gibi mülkünde tasarruf eder. Bu konuda bir ahdi varsa elbette Allah sözünden dönmez.⁴³

İkinci Tartışma: Allah'ın İsimleri Meselesi

Eş'ârî ile hocası Cübbâî arasında geçtiği ifade edilen bir başka tartışma konusu Allah'ın isimleri meselesidir. Bununla ilgili erken rivayetlerden biri Bağdâdî de yer alır. Bu rivayete göre bir gün Cübbâî: "Sana göre taat nedir?" diye Eş'ârî'ye sorar. Eş'ârî: "emre uygunluktur." der. Ve Cübbâî'ye bu konudaki görüşünü sorar. Cübbâî: "Bana göre taatın anlamı (fiilin) iradeye uygun olmasıdır. Başkasının dileğini yerine getiren herkes ona itaat etmiş olur." Bunun üzerine Eş'ârî: "Bu ilkeye göre Allah kulun dileğini yerine getirdiğinde kula muti olması (itaat etmiş olması) gerekir. Sen bu görüşünle ümmetin icmasına muhalif oldun ve âlemlerin Rabbini inkâr etmiş oldun. Şayet Allah kula muti' olması caiz olursa ona boyun eğmesi de caiz olur ki Allah bu gibi şeylerden yücedir" der.⁴⁴

Allah'ın isimlerin tevfiği (semi') olup olmadığı sorusu üzerine yapıldığı söylenen başka bir tartışmaya göre, Adamın biri Cübbâî'nin yanına gelir ve Allah'a akıl isminin verilmesinin caiz olup olmadığını sorar. Cübbâî, 'akl' kelimesi men' anlamına gelen ikâl⁴⁵ kelimesinden türetildiğini, men'in ise Allah hakkında muhal olduğunu belirterek böyle bir tesmiyenin caiz olmayacağını söyler. Bunun üzerine Eş'ârî, Cübbâî'ye: "Senin bu kıyasına göre Allah'a hekim ismi de verilmez. Çünkü bu isim hayvanın çıkıp gitmesini engelleyen demir anlamına gelen "hikmetu'l-licam"dan türetilmiştir. Bu lafız da engelleme (men') anlamındaki kelimedenden türetilmiş olduğuna göre ve engelleme de Allah hakkında muhal olduğundan senin hekim ismini de Allah'a vermeyi caiz görmemen gerekir." der. Buna cevap veremeyen Cübbâî, Eş'ârî'ye, Allah'ın hekim olarak adlandırılmasını caiz gördüğü halde neden Allah'ın âkil olarak isimlendirmesini men' ettiğini sorar. Eş'ârî, Allah'ın isimlerinin tespitinde takip ettiği prensibin kıyas olmayıp bu hususta şer'i iznin olması olduğunu belirterek, şer'in hekim ismini verdiği için bu ismi uygun gördüğünü ve nassın âkil ismini men' ettiği için kendisinin de bu isimlendirmeyi men' ettiğini ve şayet şer'i bu ismi vermiş olsaydı kendisinin de bunu vereceğini söyler.⁴⁶

⁴³ Bkz., el-Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 151; İbn Furek, *Mucerrred*, s.130,335; İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünne*, III, 14; Krş., el-Mağribî, *el-Firaku'l-Kelamiyye*, s. 325; Öz, Mustafa, "Ebu'l-Hasen Eş'ârî ve Eş'ârî Mezhebinin Prensipleri" *Diyanet Dergisi*, 1974. XIII, Sayı, III, s. 192.

⁴⁴ el-Bağdâdî, Abdulkahir b. Tahir b. Muhammed (429/1038), *el-Fark beyne'l-Firak*, (thk., Muhyuddin Abdulhamit) Beyrut, 1995, s. 183. Krş., el-Bağdâdî, Abdulkahir b. Tahir b. Muhammed (429/1038), *el-Milel ve'n-Nihal*, (thk., Albert Nasri Nader) Beyrut, 1970, s. 129.

⁴⁵ "İkâl" kelimesinin çoğulu "U'kul" dur. Bkz., er-Râzî, Zeynuddin Muhammed b. Ebi Bekr b. Abdulkadir (667/1268), *Muhtaru's-Sihâh*, Beyrut 1988, s. 447.

⁴⁶ es-Subkî, *Tabakatu's-Şafiyye*, III, 357-358.

Bu husustaki başka bir tartışma da Cübbâî'nin Allah'ın isimlerinin kıyası olduğunu iddia edip Allah'ın bütün fiillerinden O'na isim türetilbileceğini iddia etmesiyle ilgilidir. Rivayete göre Eş'arî, Cübbâî'ye "Allah gebeliği yaratan olduğu için O'na muhbil ismini veriyorsun" diyerek onu ilzam eder.⁴⁷

Üçüncü Tartışma: "Allah'ın Emrettiği Her Şeyi Dilediği" Meselesi

Bu rivayete göre Eş'arî, Cübbâî'ye: "Allah emrettiği her şeyi dilemiş olduğunu iddia ediyorsun. O halde başkasında alacağı olup da borcunu ödemeyi savsaklayan kimse alacaklıya "Vallahi senin hakkını yarın vereceğim inşallah" derse ancak yarın olunca vermezse ne olur" der. Cübbâî: "Allah ona hakkını vermesini dilediği için yemininden dolayı günahkâr olur" der. Bunun üzerine Eş'arî bu görüşle Cübbâî'nin ümmetin icmama muhalefet ettiğini. Çünkü Allah'ın meşietini ekleyerek yemin eden kimse yeminini tutmazsa günahkâr olmayacağı hususunda ittifak olduğunu belirtir.⁴⁸

Cübbâî'yi temsilen katıldığı halka açık yapılan tartışmalardan birinde hasmına yenik düştüğü ve bunun üzerine Mu'tezili düşünceden vazgeçtiğini ifade eden ayrı bir rivayet daha vardır.⁴⁹ Bu rivayette dikkati çeken en önemli husus diğer rivayetlerde tartışma Cübbâî ile Eş'arî arasında gerçekleştiği halde, buradaki tartışmanın ise, Eş'arî'nin, Cübbâî'ye niyabetle katılmış olduğu bir münazara olmasıdır.

Kimileri bu tartışmalar neticesinde Eş'arî'nin hocası Cübbâî'den dolayısıyla Mu'tezile'den ayrıldığını belirtmektedirler.⁵⁰ Nispeten bu doğrudur. Ancak bundan önce Eş'arî'nin fikri bir hazırlık dönemi geçirmiş olması gerekir. Bunun güçlü kanıtı, Eş'arî'nin derste hocasına bazı sorular sorduğu, tatmin edici cevaplar bulamadığı ve bu durumun onu çok rahatsız ettiği, sonunda düşünce sorunlarına çözüm arama yoluna gittiğini bildiren rivayettir.⁵¹ Bu rivayet gösteriyor ki, Eş'arî önceleri aklına takılan soruları hocasına soruyor, fakat tatmin edici cevap alamıyordu ve muhtemelen bu arada da Ehl-i Hadis'ten olan ve ilk hocalarından olan Zekeriya b. Yahya es-Sâcî'den de etkileniyordu. İşte zihnini meşgul eden bu sorulara zamanla kendince cevap bulunca bunu tekrar hocası Cübbâî'ye

⁴⁷ el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Firak*, s. 183-184. Krş., el-Bağdâdî, *Kitabu'l-Milel ve'n-Nihal*, s. 129.

⁴⁸ el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Firak*, s. 184.

⁴⁹ el-Ehvâzî, *Mesâlibu İbn Ebi Bişr*, s. 155; İbn Asâkir, *Tebyin*, s. 91. Eş'arî'nin tartışmaya girdiği bu muhalifin kim olduğu belirtilmemektedir. İbn Küllâb ekolüne mensup biri olabilir.

⁵⁰ eş-Şehrisrânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim (548/1153), *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Ahmed Fehmi, Beyrut 1992, I, 28; İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlmi Kelâm*, Ankara 1981, s. 68; Ebû Reyyan, Muhammed Ali, *Tarih'l-Fikri'l-Felsefî fi'l-İslâm*, Beyrut, ts., s. 196; Kemal Yazıcı-Antown Gatas Kerem, *A'lamu'l-Felsefeti'l-Arabiyye*, Beyrut 1990, s. 130-131.

⁵¹ İbn Asâkir, *Tebyin*, s. 38-39.

götürüyordu. Bunun kaynaklarda aktarılan tartışmalara dönüşmüş olması muhtemeldir.

Eş'arî'nin bu mezhebi terk etmesinden sonra da Basra'da Mu'tezile ile fikri tartışmalara devam ettiğini gösteren rivayetler de vardır.⁵² Bu nedenle bu tartışmaların sonradan uydurulduğunu savunmanın güçlü bir kanıtı yoktur. Üstelik aralarında tartışmaların olması gayet tabiidir ve gelişen olayların seyrine de uygundur. Ancak nakledenler rivayetlerine bazı düzenlemeler ve eklemeler yapmış olabilirler. bu durum tartışmaları yok saymayı veya uydurma olarak görmeyi gerektirmez. Üstelik Eş'arî hocası Cübbâî'ye karşı müstakil reddiyeler yazdığı⁵³ gibi, diğer eserlerinde de onun adını zikrederek görüşlerini tenkit ettiği görülmektedir. Bütün bunlar kaynaklarda yer verilen tartışmaların gerçekliğini destekler mahiyettedir. Ancak bu tartışmalardan bir kısmının eserler vasıtasıyla yapılmış olma ihtimali bazılarının yüz yüze yapılmış olma ihtimalini ortadan kaldırmaz.

2.2. Rüyalar

İbn Asâkir'in Eş'arî'nin Mu'tezile'den ayrılışına neden olarak gösterdiği birbirlerinden farklı rivayetler bulunmaktadır. Ancak içerik olarak hemen hemen aynıdır. Çünkü hepsi Eş'arî'nin söz konusu ayrılığını gördüğü rüyaya bağlamaktadır.

Birinci rivayet kalamcı olan Ahmed b. Hüseyin'den gelmektedir. Bu rivayete göre, Eş'arî kalam ilminde derinleşince derste hocasına sorular sormaya başlar. Ancak tatmin edici cevap bulamaz. Bu durum onu rahatsız eder ve ne yapacağını bilemez hale gelir. Bunun üzerine fikri problemlerine çözüm bulmak için bir gece Allah'a dua eder. Sonra rüyada Hz. Peygamber'i görür ve kendisine "Sünnetime sarıl." der. Buna binaen Eş'arî, kelami meseleleri Kur'an ve Sünnete (nassa) arz eder, uyanları kabul, uymayanları ise reddeder.⁵⁴

⁵² İbn Asâkir, Eş'ari bizzat kendisi Mu'tezililerle tartışmak için onların yanına gittiğini ve onlarla tartıştığı ile ilgili rivayeti bize aktarmaktadır. Bkz., *Tebyin*, s.116-117. Ayrıca Bkz., *Tebyin*, 94-95; es-Subkî, *Tabakatu's-Şafiyye*, III, 349.

⁵³ Örneğin İbn Fûrek '*en-Nakd ala Usûli'l-Cübbâî'* adıyla bir eser zikretmekte ve bu kitaptan Eş'arî'nin bazı görüşlerini aktarmaktadır. Bkz., İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 93, 329. İbn Asâkir ise bu eseri "Kitâb fi Nakdi Kitabi'l-Usûl" adıyla vermekte ve Eş'arî'nin, bu kitabı Cübbâî'nin el-Usûl olarak bilinen kitabına eleştiri olarak yazdığı, Cübbâî'nin Mutezile'nin prensiplerini içeren değişik konulardaki düşüncelerinin yanlışlığını ortaya çıkardığı ve Mutezile'nin sunduğu bütün delilleri ilahî hüccetlerle çürüttüğünü kaydedilirdir. Bkz., *Tebyin*, s. 130. Yine İbn Fûrek, "*Kitab Nakdi'l-İstîtaa ale'l-Cübbâî'*" isimli bir eserden daha söz ederek ondan nakillerde bulunur. Bkz., *Tebyin*, s. 110. Eş'arî'nin Mu'tezileye karşı yazdığı eserler için bkz., Mehmet Keskin, *İmam Eş'ari ve Eş'arilik*, İstanbul, 2013, s. 114-124.

⁵⁴ İbn Asâkir *Tebyin*, s. 38-39.

İbn Asâkir'in bu konuda aktardığı ikinci rivayet ise, Ebu Abdillah b. Muhammed'e dayanmaktadır. Bu rivayette de yine Hz. Peygamber'i rüyada gördüğü ve Eş'arî'ye görüşlerinde Sünnete sarılmasını emrettiği aktarılır. Ancak bu rivayette olay ilkinden daha detaylı aktarılır. Buna göre rüya, Ramazan ayının başında, ortasında ve kadir gecesi olmak üzere üç defa gerçekleşir. Bu rivayette Sünnete tabi olması istenir. Fakat kelamı da terk etmeyip nassın hizmetinde kullanması söylenir. Ayrıca Eş'arî'nin, bir rüyadan ötürü otuz yıl boyunca tabi olduğu bir mezhebi terk etmesinin zor olduğunu belirtmesi üzerine Peygamberin, bu işte Allah'ın ona yardım edeceğini söylediği ve Eş'arî'nin bu yardıma mazhar olduğu anlatılır.⁵⁵

Üçüncü rivayet ise Ebû'l-Hasan b. Mehdî'nin rivayetidir. Bu rivayette rüyasında kendisine Hz. Peygamber, Mu'tezile'den dönmesini ve onlara karşı mücadeleye başlamasını söylediği ifade edilir. Aslında bu rivayet hemen hemen bir önceki rivayetle aynıdır. Burada da Eş'arî'nin Sünnete yer alan görüşlere uyması, bunu akli ve kelami delillerle desteklemesi Hz. Peygamber tarafından rüyada kendisinden istenmiştir. Ancak bu rivayette, Eş'arî'nin ortaya koyduğu görüşlerin Hz. Peygamber tarafından onaylanan görüşler olduğu daha açık bir şekilde vurgulanmaktadır.⁵⁶

Yukarıda özetle aktardığımız rivayetlerin tamamı, Eş'arî âlimlerin kitaplarında yer almaktadır. Ancak bunlar çoğu araştırmacılar tarafından kabul görmemiş ve genelde rivayetlerin içerdiği amaçlar göz önüne alınarak bunların uydurulmuş olduğu veya şüpheli olduğu kanaatine varılmıştır.⁵⁷ Bu rivayetleri hiç bir tenkide tabi tutmadan Eş'arî'nin ayrılışına neden olarak gösterenler de olmuştur.⁵⁸

Eş'arî'nin Mu'tezile'den ayrılmadan önce geçirdiği fikri bunalımı ve psikolojik durumu aydınlatması bakımından bu rivayetler, son derece önemlidir. Özellikle birinci rivayette yer alan ve Eş'arî'nin derste hocasına sorduğu sorulara tatmin edici cevap alamaması ve bu fikri sorunlarına çözüm yolu aramaya başlaması dikkat çekicidir. Sorunlarına çözüm aradığı sırada bunun rüyalarına da girmesi mümkündür. Ancak bu rivayetlerin sonradan belli bir amaca hizmet için

⁵⁵ İbn Asâkir, *Tebyin*, s. 40-41.

⁵⁶ İbn Asâkir, *Tebyin*, s. 42-43.

⁵⁷ el-Mağribi, Ali Abdulfettah, *el-Fıraku'l-Kelâmiyyeti'l-İslamiyye*, Mısır 1986, s. 279; Ahmed Emin, *Zuhru'l-İslam*, Beyrut 1969, IV/66; Bedevi, *Mezâhib*, s.492; Subhi, Amed Mahmud, "el-Eşari el-Mütekellim", s. 380; Subhâni, Cafer, *Buhusun fi'l-Milel ve'n-Nihal*, Kum 1411/1990, II, 19.

⁵⁸ Giridi, Sriî, *Arâu'l-Milel*, İstanbul, 1303, s. 206; Abdulhayy, M, "Eş'arilik" (çev. Ahmet Ünal), *İslam Düşüncesi Tarihi*, İstanbul, 1990, I, 257.

düzenlenmiş olması da muhtemeldir.⁵⁹ Çünkü bu rivayetler esas itibariyle şu üç amaca yöneliktir.

a. Kelam ilmini savunma: Söz konusu rivayetleri incelediğimizde, Eş'arî'nin kelami metodu kullanmasını bizzat Hz. Peygamber istemekte ve böylece özellikle kelama şiddetle karşı çıkan ve onu din dışı göstermeye devam eden aynı zamanda kendileriyle bir çok meselede ortak paydaları olmasına rağmen kelami metodu kullandığı için daha çok Ashâbu'l-Hadîs tarafından tenkit edilen Eş'arî de en üst makamdan desteklenmiş olmakta ve bunun Allah'ın bir emri ve yardımı olduğu belirtilmektedir.

b. Eş'arî mezhebini savunma: Sünnete uygun ve sünnete dayalı bir mezhep olduğunu, bunun Rasulullah'ın emriyle gerçekleştiğini, içerdiği görüşlerin tamamen nassa uygun ve peygamberin sünnetini savunma sadedinde olduğu aynı zamanda hak mezhep olduğu belirtilmektedir. Burada Hz. Peygamber'den çok sonraları ortaya çıkan bir mezhep olan Eş'arîliğin Mezhepler Tarihinde sıkça rastlanan kendini meşru göstermek için İslam'ın ilk dönemi ile irtibatlandırma çabasını bu rivayetlerle net olarak görmekteyiz. Bu bir nevi "tarihin geriye doğru işletilmesi"⁶⁰ dir. Bu durum, vuku bulması muhtemel olan sade bir rüyanın hedeflenen amaca uygun olarak nasıl detaylandırıldığını da göstermektedir.

c. Mu'tezile mezhebini kötölemek: Her üç rivayette de özellikle Allah'ın ahirette görülmesi konusu ele alınarak diğer rivayetlerde olduğu gibi doğrudan olmasa da dolaylı olarak Mu'tezile'nin sünnet ve hak dışı olduğu gösterilmeye çalışılmıştır. Böylece hem Eş'arî hem de yeni ekolü itizalden teberri edilmesi sağlanmış olmaktadır.

Bütün bunlardan sarfı nazar ederek, diyebiliriz ki bu rüyalar bize, Eş'arî'nin Mu'tezile'den ayrılmadan önce geçirdiği fikri bunalımı ve sorunları kendi açısından çözüme kavuşturma çabası içerisinde olduğunu göstermekle birlikte onun yeni mezhebinin kelamî meselelere yaklaşım tarzını da sunmaktadır.

⁵⁹ Krş, Subhî, Ahmed Mahmud, *fi İlmi'l-Kelâm*, II, 49-50. Bazı araştırmacılar bu rüyaları gerçek kabul ederek bunları Eş'arî'nin dürüstlüğü ve takvasına bağlamaktadırlar. Örneğin bkz., Feyyûmî, Muhammed İbrahim, *el-İmâm Ebû'l-Hasan el-Eş'arî*, Kahire, 2003, s. 170.

⁶⁰ Onat, Hasan, *Türkiye'de Din anlayışında Değişim Süreci*, Ankara 2003, s. 133.

Sonuç

Eş'arî'nin Mu'tezile'den neden ayrıldığı meselesi hem klasik eserlerde hem de çağdaş çalışmalarda üstünden asırlar geçmiş olmasına rağmen üzerinde fikir birliği sağlanamayan bir konu olmakla kalmamış aynı zamanda erken dönem kaynaklardan itibaren günümüze dek devam etmiştir.

Eş'arî'nin yıllarını verdiği düşünce sisteminden ayrılmasıyla ilgili geçmişten günümüze en çok dile getirilen rivayetler onun kendi hocası Cübbâî ile aralarında geçen tartışmalarla ilgili verilerdir. Bunun kadar olmasa da ikinci sırada sayabileceğimiz diğer bir rivayet konusu mezhebini değiştirmesine neden olarak gösterilen Eş'arî'nin rüyalarıdır.

Cübbâî ile öğrencisi Eş'arî arasında vuku bulduğu belirtilen tartışmalarla ilgili en bilinen rivayet ihve-i selase (üç kardeş) meselesi olarak meşhur olmuş hikâyedir. Bu rivayetin kaynağı Fahrüddin er-Râzî olmakla birlikte, hikâyenin şöhrete kavuşmasında, İbn Hallikân, İbn Teymiyye, Zehebî, İbn Kayyim el-Cevziyye, Subkî, Taftazînî, Cürçânî ve Taşköprülüzade gibi Ehl-i Sünnet'in âlimlerin etkisi olmuştur. Bu rivayet, Watt ve Gwynne gibi batılı araştırmacılar tarafından eleştirilmiş ve bu rivayetin uydurma veya en azından şüpheli olduğunu çalışmalarında dile getirmişlerdir. Hikâye incelendiğinde rivayet Râzî'nin aktardığı şekliyle gerçekleşmemiş olma ihtimali bulunmaktadır. Ancak bunu bütünüyle yok saymak pek mümkün görünmemektedir. Çünkü kaynaklarda yer alan rivayetleri yok sayacak önemli bir kanıt bulunmamaktadır.

Diğer tartışma konusu Allah'ın isimleri meselesinde gerçekleştiği söylenen ve akıl, muhbil, mutî gibi isimlerin Allah'a verilmesine yol açan Cübbâî'nin görüşlerinin Eş'arî tarafından ağır bir şekilde eleştirildiği tartışmalardır. Ayrıca emir, meşiet ve iradeyi konu alan bir tartışmadan da kaynaklar söz etmektedirler.

Kaynaklarda değişik varyantlarla yer alan bu tartışmaların dışında Eş'arî'nin Mu'tezile'den ayrılmasına neden sayılan başka bir olay da onun gördüğü ifade edilen rüyalarıdır. Bu rüyalarda; Hz. Muhammed'i (s.a.v) gördüğü ve ona Kur'an'a ve sünnete dönmesi, Ehl-i Sünnetin itikadını kelami delillerle desteklemesi Peygamber tarafından kendisinden istendiği rivayet edilir. Rüyalarla ilgili rivayetler incelendiğinde adeta Eş'arî'nin kuracağı kelami ekolün yolu çizilmiş gibidir. Ayrıca bu rüyalarda üç hususa dikkat çekilmiş olduğu görülür. Bunlar: Kalam ilmini ve Eş'arî mezhebini savunma, Mu'tezile mezhebini kötülemektir. Eş'arî'nin Mu'tezile'den ayrılmadan önce geçirdiği fikri bunalımı ve psikolojik durumu aydınlatması bakımından rüyalarla ilgili rivayetler oldukça önemlidir.

Sadece bu tartışma ve rüyaların Eş'arî'nin Mu'tezili düşünceyi terk etmesine yol açtığını söylemek zor olduğu gibi bunları birer hayal veya uydurma yahut senaryo olduğunu söylemek daha da zordur.

KAYNAKÇA

- Abdulhayy, M, "Eş'arilik" (çev. Ahmet Ünal), *İslam Düşüncesi Tarihi*, İstanbul 1990.
- Ahmed Emin, *Zuhru'l İslam*, Beyrut 1969.
- el-Bağdâdî, Abdulkahir b. Tahir b. Muhammed (429/1038), *el-Fark beyne'l-Firak*, (thk., Muhyuddin Abdulhamit) Beyrut 1995.
- el-Bağdâdî, Abdulkahir b. Tahir b. Muhammed (429/1038), *el-Milel ve'n-Nihal*, (thk., Albert Nasri Nader) Beyrut 1970.
- el-Bağdâdî, Abdulkahir b. Tahir b. Muhammed (429/1038), *Usûlü'd-Din*, Beyrut 1981.
- Bedevi, Abdurrahman, *Mezâhibu'l-İslâmiyyîn*, Beyrut 1983.
- el-Cürçânî, es-Seyyid eş-Şerif Ali b. Muhammed (816/1413), *Şerhu'l-Mevâkıf*, Beyrut 1998.
- el-Cüveynî, İmamü'l-Haremeyn Ebu'l-Muâlî Abdulmelik (478/1085) *Kitabu'l-İrşad*, (thk., Es'ad Temim), Beyrut 1985.
- Ebû Reyyan, Muhammed Ali, *Tarih'l-Fikri'l-Felsefi fi'l-İslâm*, Beyrut, ts.,
- el-Ehvâzî, Ebu Ali el-Hasan b. Ali b. İbrahim (446/1055), "Mesâlibu İbn Ebi Bişr", Nşr. Michel Allard, *Bulletin D'études Orientales*, c. XXIII, Damas 1970, s. 129-165.
- el-Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail (324/936), *Kitabu Makâlâti'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfi'l-Musallîn*, thk., Hellmut Ritter, Wiesbaden 1980.
- Fahuri, Hennâ – Cerr, Halil, *Tarihu'l-Felsefeti'l-Arabiyye*, Beyrut 1982.
- Fevkiye Hüseyin, "Mukaddime" *Eş'arî el-İbâne*, (thk., Fevkiye Hüseyin Mahmûd), Kahire 1987.
- Feyyûmî, Muhammed İbrahim, *el-İmâm Ebû'l-Hasan el-Eş'arî*, Kahire 2003.
- el-Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed (505/1111), *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, (thk.: İbrahim Agah Çubukçu - Hüseyin Atay), Ankara 1962.
- el-Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed (505/1111), *İhyau Ulumiddin*, Cidde 2011.
- Giridi, Sirî, *Arâu'l-Milel*, İstanbul 1303.
- Gwynne, Rosalind Ward, "al-Jubbâ'î, al-Ash'arî and the Three Brothers: the Uses of Fiction", *The Muslim World*, LXXV/3-4 (1985), s. 132-161.
- el-Halebî, İbrahim b. Muhammed b. İbrahim, *Nimetu'z-Zeria fi Nusarati's-Şeria*, (thk. Ali Rıza), Riyad 1998.

- İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsım Ali b. Hasan (571/1175), *Tebyinu Kezibi'l-Mufteri fi ma Nüsibe ile'l-İmâm Ebi'l-Hasan el-Eş'ari*, Dimeşk 1399/1979.
- İbn Fûrek, Ebu Bekr Muhammed b. el-Hasan (406/1015), *Mucerredu Makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'ari*, (thk., Daniel Gimaret), Beyrut 1987.
- İbn Hallikân, Ebu'l-Abbas Şemsuddin Ahmed b. Muhammed b. Ebi Bekr (681/1282), *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâu'z-Zemân*, (thk. İhsan Abbas), Beyrut 1968.
- İbn Kâdî Şuhbe, Ebu Bekr b. Ahmed b. Muhammed b. Ömer (851/1447), *Tabakâtu's-Şafiyye*, (thk. el-Hafız Abdulalim Hân), Beyrut 1407/1986.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ebi Bekr (751/1350), *Şifau'l-Alil fi Mesaili'l-Kedai ve'l-Kaderi ve'l-Hikmeti ve't-Ta'llil*, (thk. Muhammed Bedruddin), Beyrut 1978.
- İbnü'n-Nedim, Ebu'l-Ferec Muhammed b. İshak (385/995), *el-Fihrist*, Beyrut 1978.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim el-Harrani (728/1328), *Minhacu's-Sünneti'n-Nebeviyye*, (nşr. Muhammed Reşad Salim), Riyad 1406/1986.
- İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed (597/1201), *el-Muntazam fi Tarihi'l-Mulûk ve'l-Umem*, (thk. Abdulkadir Atâ), Beyrut 1992.
- İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlmi Kelâm*, Ankara 1981.
- Kâdî Abdulcebbâr, Ebu'l-Hasan b. Ahmed (415/1024), *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, (thk. Abdülkerim Osman), Kahire 1988.
- Kemal Yazıcı-Antown Gatas Kerem, *A'lamu'l-Felsefeti'l-Arabiyye*, Beyrut 1990.
- Keskin, Mehmet *İmam Eş'ari ve Eş'arilik*, İstanbul, 2013.
- el-Mağribi, Ali Abdulfettah, *el-Firaku'l-Kelâmiyyeti'l-İslamiyye*, Mısır 1986.
- el-Makrizî, Takıyyüddin Ahmed b. Ali, (845/1441) *el-Hitat ve'l-Âsâr*, Kahire, ts.
- Nicholson, R.A., *A Literary History Of The Arabs*, Cambridge 1979.
- Onat, Hasan, *Türkiye'de Din Anlayışında Değişim Süreci*, Ankara 2003.
- Öz, Mustafa, "Ebu'l-Hasan el-Eş'ari ve Eş'ari Mezhebinin Prensipleri", *Diyanet Dergisi*, XIII, sayı, III, Ankara 1974, s. 181-192.
- er-Râzî, Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin (606/1209), *et-Tefsiru'l-Kebir*, Beyrut 1420/1999.
- er-Râzî, Zeynüddin Muhammed b. Ebi Bekr b. Abdulkadir (667/1268), *Muhtaru's-Sihâh*, Beyrut 1988.
- Subhâni, Cafer, *Buhusun fi'l-Milel ve'n-Nihal*, Kum 1411/1990.

-
- Subhî, Ahmed Mahmud, *fi İlmi'l-Kelâm Dirasetün Felsefiye li Ârâi'l-Fıraki'l-İslamiye fi Usûli'd-Dîn*, Beyrut 1985.
 - Subhî, Ahmed Mahmud, "el-Eşari el-Mütekellim", *Mevsuatu Hadareti'l-İslâmiyye*, Umman 1993, s. 379-386.
 - es-Subkî, Tacuddin Ebu Nasr Abdulvehhâb b. Ali (771/1370), *Tabakatu's-Şafiiyye'l-Kubrâ*, (thk. Abdulfettah Muhammed-Mahmud Muhammed), 1992.
 - es-Subkî, Tacuddin Ebu Nasr Abdulvehhâb b. Ali (771/1370), *es-Seyfu'l-Meşhûr fi Şerhi Akideti Ebi Mansûr*, (thk. M. Saim Yeprem), İstanbul 1989.
 - eş-Şehrisrânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim (548/1153), *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Ahmed Fehmi, Beyrut 1992.
 - Taşköprüzade, Ahmed b. Mustafa (968/1561) *Miftahu's-Saade ve Mısbahu's-Siyade fi Mevzûati'l-Ulûm*, Kahire 1968.
 - et-Teftâzânî, Sa'düddîn (792/1390), *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, Karaçi 2012.
 - Tritton, A. S., *İslâm Kelâmı*, (çev. Mehmet Dağ), Ankara 1983.
 - Watt, Montgomery, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, (çev. Ethem Ruhi Fırlalı), İstanbul 1998
 - ez-Zehebî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz (748/1347), *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, (thk, Şuayb Arnavut-Muhammed Naim el-Arkûsî), Beyrut 1413/1992.

Why Did Ash'ari Leave Mu'tazila?*

Mehmet KESKİN**

Abstract

Al-Ash'ari grew up in the Mu'tazila and defended this system of thought sincerely for many years. In the age of forties, he left the Mu'tazilah sect and joined the Ahl al-Sunnah thought. He was one of Mu'tazilah's fiercest opponents. In this article, in the context of quitting the band of Ash'ari from Mu'tazilah, the narrations contained in the sources will be handled in different variants.

Keywords: al-Ash'ari, al-Jubbâi, The Three Brothers, Mu'tazilah

Eş'ârî Mu'tezile'den Neden Ayrıldı?

Özet

Eş'ârî Mutezile içinde yetişmiş ve uzun yıllar bu düşünce sistemini samimiyetle savunmuştur. Kırklı yaşlarda Mu'tezile mezhebinden ayrılarak Ehl-i Sünnet düşüncesine katılmış ve Mu'tezile'nin şiddetli hasımlarından biri olmuştur. Bu makalede Eş'ârî'nin Mu'tezile'den ayrılması bağlamında kaynaklarda zikredilen rivayetler farklı varyantlarıyla ele alınıp incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Eş'ârî, Cübbâî, İhve-i Selase (üç kardeş), Mu'tezile

Introduction

Different ideological experiences of Abu al-Hasan Ali ibn Ismail al-Ash'ari, one of the leading kalam figures of Ahl al-Sunnah who established Ash'ari movement and after whom the sect was named, have always been discussed because he participated in Kulabi sects, which were once considered Mu'tazila, Hanbali and Ash'ari schools. Evidence indicate that he abandoned Mu'tazila and adopted the ideology of Ahl al-Sunnah, and his relationship with the Hanbali

* This paper is the English translation of the study titled "Eş'ârî Mu'tezile'den Neden Ayrıldı?" published in the 5th issue of *İlahiyat Akademi*. (Mehmet KESKİN, "Eş'ârî Mu'tezile'den Neden Ayrıldı?", *İlahiyat Akademi*, sayı: 5, 2017, s. 93-112.) The paper in Turkish should be referred to for citations.

** Assoc. Prof. Dr., Van Yüzcüncü Yıl University, Faculty of Theology, Department of the History of Islamic Sects, mkeskin@yyu.edu.tr.

school, which is one of the Ahl al-Sunnah sects, caused people to perceive him as a Hanbali and Kulabi (Ash'ari) and to continue discussing which one of these is his final ideological destination until current time. Another issue that is as controversial as the afore-noted is related to why or as a result of what he left Mu'tazila. What acts as a source to these controversies is actually related to the data regarding Ash'ari's life.

Ash'ari is a member of Ash'ar tribe from Yemen, and his origins are related to Abu Musa al-Ash'ari, a well-known sahabah member. When Ash'ari was a child, he was taught by Zakariyya as-Saji, a leading Ahl al-Hadith scholar of Basra period, upon his father's recommendation. After his father's passing, he was raised under the guidance of Jubbai when he was a teenager, and he acted as a supporter of Mu'tazila until the age of 40. It was later understood that he left the Mu'tazila and Mu'tazila ideology and ideologically fought against them. He then became a supporter of Ahl al-Sunnah. Both sources and contemporary studies have examined the reasons for his ideological change. Another controversial issue in this regard is related to whether he adopted Hanbali school after leaving Mu'tazila or accepted the concept of Kulabi movement that would be called as Ash'ari school later. Before detailing the reasons why he left Mu'tazila, this study mentions his time as a Mu'tazila member.

1 – Mu'tazila Ash'ari

After the passing of his father, Ash'ari had been taught by Jubbai who married his mother during his teenage years, and he learnt the basics of Mu'tazila from him.¹ When he was around 40, he became an authority of Mu'tazila to such degree that Jubbai, the head of the Basra Mu'tazila branch, sent Ash'ari to discussions on his behalf.² This era is accepted as the first stage of Ash'ari's ideological development. Although his father told him to receive education from Abu Yahya Zakariya ibn Yahya as-Saji (307/919), one of the leading representatives of Ashab al-Hadith, a hadith authority, and a Shafi fiqh authority, as his last will, the education Ash'ari received from his family and Ahl al-Hadith members such as as-Saji is far from being an ideological stage for him as he was a child during those

¹ az-Zahabi, Abu Abdillah Muhammad ibn Ahmad ibn Osman ibn Kaymaz (748/1347), *Siyaru A'lami an-Nubala*, (ed., Shuaib Arnawut-Muhammad Naim al-Arkusi), Beirut 1413/1992, XV, 86; Ibn Qadi Shuhba, Abu Baqr ibn Ahmad ibn Muhammad ibn Umar (851/1447), *Tabakatu ash-Shafiiyya*, (ed. al-Hafiz Abd al-Alim Khan), Beirut 1407/1986, II, 113; al-Maqrizi, Taki ad-Din Ahmad ibn Ali, (845/1441) *al-Hitat wa al-Asar*, Cairo, nd., II, 359; Subhi, Ahmad Mahmood, "al-Ashari al-Mutakallim", *Mawsuatu Hadarati al-Islamiyya*, Umman 1993, p. 379.

² For more details about Ash'ari's participation to discussions in place of Jubbai, See: al-Akhwazi, Abu Ali al-Hasan ibn Ali ibn Ibrahim (446/1055), "Masalibu Ibn Abi Bishr", ed. Michel Allard, *Bulletin D'études Orientales*, c. XXIII, Damas 1970, p. 155; Ibn Asaqir, Abu al-Qasim Ali ibn Hasan (571/1175), *Tabyinu Kazibi al-Muftari fi ma Nusiba ila al-Imam Abi al-Hasan al-Ash'ari*, Dimashk 1399/1979, p. 91.

times.³ Therefore, it would be more appropriate to regard the Mu'tazila era as the first ideological stage of Ash'ari. However, the education he received from his family constitutes the basis for his ideological approach. Classical sources indicate that Ash'ari's first ideological stage dates back to the Mu'tazila era.⁴ Contemporary studies depend on the classical sources in this regard. Therefore, if the ideas of a couple of scholars are considered as an exception,⁵ an agreement would be present between the classical sources and modern studies.

While providing the list of works he compiled in *al-Umad*, Ash'ari mentions about a work entitled *al-Jawabat fi as-Sifat an Masaili Ahli az-Zaygh wa ash-Shubuhah* and says that this is one of his most extensive studies on divine titles. He also notes that he criticized this book, which he wrote to confirm Mu'tazila and a similar form of which was not written before for them, when he was leaving Mu'tazila, and that he understood his mistake and refuted this book with evidences upon the direction of Allah.⁶ Considering this point and the fact that he participated in discussions on behalf of his master, the position Ash'ari achieved when he was a Mu'tazila member can be easily estimated.

Considering the fact that the number of sources reflecting the period when Ash'ari was a Mu'tazila member is limited, it is not possible to obtain information about his ideas regarding this period. Although certain sources indicate that the reason why Ash'ari was neglected by the supporters and opponents of his Mu'tazila period is different, they ensured that the result above emerged in this regard. Although not yet certain, Ash'ari supporters did not consider studying the Mu'tazila period of their imam as pragmatist, and they might have even regarded this period as harmful. Instead, they preferred conveying the data about why Ash'ari left Mu'tazila which they considered more critical and beneficial. Thus, Ash'ari members do not mention about Ash'ari's Mutazila period except the time

³ Fawkiyah Husein consider the first ten years of Ash'ari's life as the first stage where he learned Quran and Hadith information from Ahl al-Hadith. See: Fawkiya Husein, "Mukaddima" *Ash'ari al-Ibana*, (ed., Fawkiya Husein Mahmood), Cairo, 1987, I, 29.

⁴ For more details about Ash'ari being a Mu'tazili member before, see: Ibnu an-Nadim, Abu al-Faraj Muhammad ibn Ishaq (385/995), *al-Fikhris*, Beirut 1978, p., 257; az-Zahabi, *Siyaru A'lami an-Nubala*, XV, 89; Ibn Halliqan, Abu al-Abbath Shams ad-Din Ahmad ibn Muhammad ibn Abi Baqr (681/1282), *Wafayatu al-A'yan wa Anbau az-Zaman*, (ed. Ikhsan Abbath), Beirut 1968, III, 285; al-Akhwazi, *Masalib*, p. 153, 155; Ibn Asaqr, *Tabyin*, p. 39-40; Ibnu al-Jawzi, Abu al-Faraj Abd ar-Rahman ibn Ali ibn Muhammad (597/1201), *al-Muntazam fi Tarihi al-Muluq wa al-Umam*, (ed. Abd al-Qadir Ata), Beirut 1992, VI, 333.

⁵ For example, Fawkiyah Husein, who extensively analyzed and studied *al-Ibanah* by Ash'ari, claims that the first ten years of Ash'ari's first ideological development dates back to the first ten years when he received Quran and Hadith education from Ahl al-Hadith. See: Fawkiya Husein, "Muqaddima", I, 29.

⁶ Ibn Asaqr, *Tabyin*, p. 131; az-Zahabi, *Siyaru A'lami an-Nubala*, XV, 87; as-Subki, Taju ad-Din Abu Nasr Abd al-Wahhab ibn Ali (771/1370), *Tabakatu ash-Shafiyyeti al-Kubra*, (ed. Abd al-Fattah Muhammad-Mahmood Muhammad), 1992, III, 361.

when he left Mu'tazila. Ash'ari opponents who were not Mu'tazila members and Hanbali followers blamed him for still being a member of Mu'tazila, which drove Ash'ari to continually make efforts to prove he was not a Mu'tazila member. This process caused his supporters to make attempts to prove that Ash'ari left Mu'tazila and became their greatest rival let alone accepting him as a Mu'tazila member. It is fair to state that they reviewed his Mu'tazila period in the process of supporting Ash'ari.

Ahl al-Hadith and extremist work supporters always considered him a Mu'tazila member, which caused his supporters to talk about the period he left Mu'tazila more. Therefore, sources have detailed information about his departure from Mu'tazila instead of his time in this school. Moreover, the fact that Ash'ari left Mu'tazila, became one of their opponents and severely criticized Mu'tazila may be the cause for the absence of the information regarding his Mu'tazila period in the works of Mu'tazila members. Thus, it is almost impossible to find satisfactory amount of information about Ash'ari's Mu'tazila period in the classical sources. We are not sure about the ideas he supported in this period and about whether he has personal Mu'tazila ideas. However, the evidences that he participated in certain discussions on behalf of his master Jubbai and himself⁷, that he compiled works while stating "There has been no similar works for Mu'tazila before."⁸ in accordance with the principles of Mu'tazila, and that he offered his personal ideas in certain specific kalam issues⁹ indicate that Ash'ari had or might have had his own ideas in this period although it is not known what exactly these ideas were. Considering the facts that he was raised alongside Jubbai and assigned the duty of taking part in discussions on behalf of Jubbai, it is fair to state that Ash'ari shared the same or similar ideas with Jubbai in that period. Otherwise, Jubbai would not have sent Ash'ari to represent him in discussions. Therefore, most, not all, of the ideas from Jubbai are the ones that were also supported by Ash'ari.¹⁰ As also noted by Ash'ari, he did not write anything except a couple of compilations when he was a Mu'tazila member. According to certain statements, Ash'ari was good at disputes

⁷ See: al-Akhwazi, *Masalib*, p., 155; Ibn Asaqir, *Tabyin*, p. 91.

⁸ Ibn Asaqir, *Tabyin*, p. 131; az-Zahabi, *Siyaru A'lamii an-Nubala*, XV, 87; as-Subki, *Tabakatu ash-Shafiyya*, III, 361.

⁹ *Kitabun fi Bab al-Shay* by Ash'ari which examines whether the absent facts are related to objects indicates that he reviewed specific issues in this period. Ash'ari later abandoned his ideas in this work. See: Ibn Asaqir, *Tabyin*, p. 133.

¹⁰ For Jubbai's ideas, see: al-Ash'ari, Abu al-Hasan Ali ibn Ismail (324/936), *Kitabu Makalati al-Islamiyyin wa Ihtilafi al-Musallin*, ed., Hellmut Ritter, Wiesbaden 1980, p. 276, 412-413, 464, 542; al-Juwayni, Imamu al-Haramain Abu al-Muali Abd al-Maliq (478/1085) *Kitabu al-Irshad*, (ed., As'ad Tamim), Beirut 1985, p. 121; Qadi Abd al-Jabbar, Abu al-Hasan ibn Ahmad (415/1024), *Sharhu al-Usuli al-Hamsa*, (ed., Abd al-Qarim Uthman), Cairo 1988, p. 275; Tritton, A. S., *Islam Kelami*, (trans. Mehmet Dağ), Ankara, 1983, p. 140-147.

while being weak at amendments compared to his master. His statements were generally disjointed, and he could not express what he meant when he wrote.¹¹ Accordingly, it would be nonsense to think that Ash'ari wrote many works supporting Mu'tazila ideology instead of his master Jubbai who was the master of Basra Mu'tazila school and one of the best in writing compilation.

Ash'ari wrote a work reflecting the ideology of Mu'tazila about Allah's titles during Mu'tazila period. However, relevant sources do not mention the title of this work. Ash'ari states that he abandoned these ideas as Allah directed him and that he criticized and disaffirmed his work on Allah's titles, which he wrote when he was a Mu'tazila, in his work *al-Jawabat fi as-Sifat an Masaili Ahli az-Zaygh wa ash-Shubuhah*.¹² Another work he wrote in Mu'tazila period is entitled *Kitabun fi Babi Shay*. Ash'ari states in this work he supported the idea that objects occupy a physical space even if they are absent. He also notes that he criticized this work and that it should not be considered.¹³ Ash'ari supported ash-Shahkam al-Basri (270/883)¹⁴ who was regarded as the first person stating that absence indicates an object in this work and who was the master of Jubbai.

2- Ash'ari's Departure from Mu'tazila

Ash'ari lived in Basra and Baghdad, the center of Islamic science and administration, and he was raised as a Mu'tazila while being taught by Jubbai who also taught Abu Hashim, his son. Therefore, Ash'ari agreed with Jubbai and supported his ideas for many years. When he was 40 years old, his ideological world went through certain changes which we do not know exactly, and he changed his ideological approach. According to certain sources, people witnessed that he suddenly abandoned Mu'tazila and took a stance against them.

Sources reflecting Ash'ari's life agree that he declared he left Mu'tazila in Basra Mosque. The following narrative reporting this change is the oldest one in this regard which was conveyed by Ibnu an-Nadim: "*Abu al-Hasan Ali ibn Ismail ibn Abi Bishr al-Ashari is from Basra. He was once a Mu'tazila but he took the steps of the minbar in Basra Mosque saying the following loudly: "Those who know me actually know well. I introduce myself to those who do not know me. I am the son of him and him. I said Quran was a creature, Allah cannot be seen with naked eyes, and I did the canon actions. I know foreswear. I abandon all these I believed once, and I reject Mu'tazila."* He abandoned

¹¹ al-Akhwazi, *Masalib*, p. 155; Ibn Asaqir, *Tabyin*, p. 91.

¹² Ibn Asaqir, *Tabyin*, p. 131; az-Zahabi, *Siyaru A'lamu an-Nubala*, XV, 87; as-Subki, *Tabakatu ash-Shafiyya*, III, 361.

¹³ Ibn Asaqir, *Tabyin*, p. 133.

¹⁴ Tritton, *Islam Kelami*, p. 139.

the adl and halq al-Quran statement. He then revealed the mistakes of Mu'tazila."¹⁵ Another narrative explaining certain points in this narrative of Ibnu an-Nadim is reflected by Ibn Asaqir. This narrative indicates that Ash'ari secluded himself for 15 days after living as a Mu'tazila for 40 years, and stated the following in the minbar of Basra Mosque: "O! People! I examined. Evidences of both sides seemed equally right to me. Thus, I could not prefer the truth to myths or myths to truth. Therefore, I prayed to Allah to make me see the correct path, and Allah directed me to the beliefs I mentioned in my books. Therefore, I have isolated myself from you for some time. I left my previous ideas just like I took of this dress of mine." He also tells that he distributed his books suiting the ideas of Ahl al-Sunnah to the people.¹⁶

In addition to these narratives, there is another narrative associated to Abu Abdillah al-Hamrani¹⁷, reported to have occurred in Basra Mosque and conveyed by both Ibn Asaqir and Ibn al-Jawzi. It is as follows: "Abu Abdillah al-Hamrani says: "We did not know what was happening. We saw Ash'ari taking the steps of the minbar in Basra Mosque following the Friday prayer. He had a band around his waist. He cut it, saying "Please witness that I abandoned my previous ideas."¹⁸ Therefore, after becoming one of the best supporters of Mu'tazila, Ash'ari objected to Mu'tazila, became a serious rival to them and directed severe criticisms to Mu'tazila.¹⁹

The narratives reflecting Ash'ari's declaration that he left Mu'tazila have differences but they generally support one another. However, there are different narratives and ideas reflecting why Ash'ari left Mu'tazila.

In addition to certain Ash'ari sources associating the reason to the dreams Ash'ari saw²⁰, some works by some Ash'ari scholars relate the reason for departure to the ideological discussions between him and his master Jubbai. Moreover, Ash'ari's desire for positions and reputation was the reason for the departure,

¹⁵ Ibnu an-Nadim, *Fikhris*, p., 257; See: az-Zahabi, *Siyaru A'lami an-Nubala*, XV, 89; Ibn Halliqan, *Vafayatu al-A'yan*, III, 285.

¹⁶ Ibn Asaqir, *Tabyin*, p. 39.

¹⁷ Ibn Asaqir says the state of Hamrani is unknown. See: Ibn Asaqir, p. 40. However, Hamrani's narratives are used by al-Akhwazi. See: al-Akhwazi, *Masalib*, p. 155 and the rest. Ibn Asaqir must have received the narrative from him because the narratives in both works are the same. However, by saying unknown, Ibn Asaqir makes Ash'ari-related unpleasant narratives of Hamrani, from whom al-Akhwazi conveyed a narrative, suspicious. In addition, another interesting point is that some of these narratives were used by Ibn Asaqir.

¹⁸ See: Ibn Asaqir, *Tabyin*, p. 40; Ibnu al-Jawzi, *al-Muntazam*, VI, 333. Ibn Asaqir's narrative is as follows: "Witness that I was about to follow a religion other than Islam but now I became a Muslim. I abjure and abandon all my previous ideas. The same narrative with the additions were also reflected by al-Akhwazi. See: al-Akhwazi, *Masalib*, p. 155. This addition must have been formed to blemish Mu'tazila.

¹⁹ Cf.: Hanna Fakhuri,- Halil Cerr, *Tarihu al-Falsafati al-Arabiyya*, Beirut 1982, I, 176.

²⁰ See: Ibn Asaqir, *Tabyin*, p. 38 and the rest.; Giridi, Sirii, *Arau al-Milal*, Istanbul, 1303, p. 206.

according to some.²¹ People conducting studies on this topic preferred different reasons in this regard. This study approaches to the topic only through the narratives and data provided in relation to Ash'ari's departure from Mu'tazila from the relevant sources and studies. These are the discussions believed to have occurred between Ash'ari and his master Jubbai, and the dreams which are believed to have been seen by Ash'ari.

2.1. Discussions

The ideological discussions reported to have occurred between Ash'ari and Jubbai took place in Basra before Ash'ari went to Baghdad. Ash'ari stayed in Basra for some period after abandoning Mu'tazila and went to Baghdad probably after and around the time Jubbai passed away.²² Although the content of the discussions in the sources indicate that most of the discussions occurred after Ash'ari left Mu'tazila, it is not possible to determine whether all of the discussions occurred when he was a Mu'tazila member or after he declared that he abandoned Mu'tazila.²³ Certain sources reflect that Ash'ari left Mu'tazila as a result of certain ideological discussions with Jubbai. One of the interesting points in these discussions is that Ash'ari used the Mu'tazila dialectic well and hit them with their weapons.²⁴ This issue generally aims to reflect that Ash'ari's certain ideas including "finding solutions to insoluble issues with different comments"²⁵ and the issue of Three Brother (Ikhwa al-salasa) and Mu'tazila's certain ideas regarding divine actions actually cause dilemma and uncertainty in this case. Moreover, this discussion includes the issue of Salah-Aslah.

First Discussion: The Issue of Three Brothers

This discussion has been included with its different variants in many sources. As noted by Rosalind Ward Gwynne,²⁶ the oldest source in this regard is the following narrative by Abd al-Qahir al-Baghdadi (429/1037), one of the early-period Ash'ari scholars, under the title "permissibility of killing someone who will not show faith if they are not killed": "We can tell the following to those who claim all

²¹ See: al-Akhwazi, *Masalib*, p. 155.

²² Abd ar-Rahman, Badawi, *Mazahibu al-Islamiyyin*, Beirut 1983, p. 492.

²³ Cf.: Badawi, *Mazahib*, p. 492.

²⁴ Cf.: Nicholson, R.A., *A Literary History Of The Arabs*, Cambridge 1979, p. 378.

²⁵ Nicholson, *A Literary History Of The Arabs*, p. 376.

²⁶ Gwynne, Rosalind Ward, "al-Jubbai, al-Ash'ari and the Three Brothers: the Uses of Fiction", *The Muslim World*, LXXV/3-4 (1985), p. 132.

best arise from destiny: They say 'Tell us the state of three children siblings, one of whom dies in his/her childhood, while the other two, one of whom is a disbeliever while the other is a believer, reach adolescence in the eternal world.' They are replied as follows: 'The disbeliever will stay in hell eternally. The other two will go to paradise. However, the degree of the believer will be higher than the one who dies in childhood.' 'How will Allah respond when the one that dies as a child demands a position, just like that of his/her believer sibling, in paradise?' And when Allah answers: 'Your sibling achieved this place due to his/her practices. But you have no practices.' The child says: 'Why did not you enable me to live to perform practices just like him/her?', and Allah responds: 'Dying as a child was better/beneficial for you because if I let you live, you would become a disbeliever.' In this case, if this is a correct/senseful excuse, the disbeliever one would say: 'O! Allah! You took the life of my sibling when he/she was a child. Why did not you take mine although you knew that I would become a disbeliever when I reached adolescence?' According to those who defend the aslah principle, Allah becomes unable to answer this question which cannot be the case for Allah.²⁷ Under the titles of Salah-Aslah and Lutuf, Ibn Furaq says Ash'ari stated the following "Only Allah knows the reasons for letting the one live who will be a disbeliever in his upcoming years or taking the life of one who will show faith if one is permitted to live."²⁸

One of the earliest variants of this narrative is reflected by Ghazali (d. 505/1111), and Ash'ari and Shafii scholar. The narrative he conveys under the title "Allah Does Whatever Allah Pleases to the Servants" is as follows: "Say there is a discussion between a child who dies as a Muslim and an adult. Allah increases degree of the believer and makes him/her superior than the child because that adult spent his/her life practicing religiously in adolescence. According to Mu'tazila, doing so is necessary by Allah." If child asks: "O! Allah! Why did you make his/her degree superior than me?" Allah answers: "Because he/she practiced after adolescence." Upon this answer, child says: "You took my life when I was a child. It was necessary for you to let me live so that I could practice and obey you. You blessed him/her enabling to live longer. But it was unfair of you not doing the same for me. Why did you bless him/her?" Allah answers: "I knew that If you had reached adolescence, you would have become a disbeliever or rebel. What was better for you was to die as a child." This was an excuse reflected by Mu'tazila on behalf of Allah. Meanwhile, disbelievers scream from the depths of hell: "O! Allah! Would not you know that we would be disbelievers when we reached adolescence? Why did not you take our lives in childhood? We even accept a place lower than that of this child." How is this answered? In this case, divine actions should be

²⁷ al-Baghdadi, Abd al-Qahir ibn Tahir ibn Muhammad (429/1038), *Usulu ad-Din*, Beirut 1981, p. 151-152.

²⁸ Ibn Furak, Abu Baqr Muhammad ibn al-Hasan (406/1015), *Mujarradu Maqalati ash-Sheikh Abi al-Hasan al-Ash'ari*, (ed., Daniel Gimaret), Beirut 1987, p. 124, 129.

more exalted than being assessed by Mu'tazila. (Is there any option but to say this?)

²⁹ Ghazali includes another variant of this narrative in *al-Iktisad fi al-I'tikad*.³⁰

Fahruddin ar-Razi (d. 606/1209), a well-known Ash'ari kalam authority, conveyed the narrative variant which is known as "ikhwa al-salasa (three brothers)" and believed to have occurred between Ash'ari and his master Jubbai. It is as follows: "According to statements, an alienation (distance) emerged between Sheikh Abu al-Hasan al-Ashari and Abu Ali al-Jubbai when Ash'ari abandoned Mu'tazila and objected to their ideas more than ever. Certain scholars attended the negotiation meeting of Jubbai one day. Sheikh Abu al-Hasan attended this assembly and sat at a corner hiding from Jubbai. He said to one of the old women there: "I will mention an issue to you. Go ask the master about this issue. Tell him that you had three sons. First of them was religious and devotee, while the second was a disbeliever and sinner, and the third was a child. They all died in these states. O! Sheikh! Please tell me about their states." Jubbai says to her: "The believer has positions in paradise. The disbeliever is in the layers of hell. The child, however, receives no punishment." Ash'ari tells the woman: "Ask him whether it is possible for the child receiving no punishment to achieve the same positions of the believing child in paradise? Jubbai replies: "No, because Allah says: 'Your brother achieved these positions with his practices and religious activities. You did no such things.'" Abu al-Hasan says to woman: "Ask him what if the child says 'O! The Creator of the Universes! I am not responsible because you took my life before I reached adolescence. If you had given me the chance to live longer, maybe I could have done more than what my brother did as a religious person.'" Jubbai: "Allah answers: 'I knew that you would reach beyond your limits, become a disbeliever and deserve hell. I observed your state and took your life preventing you from going to hell.'" Abu al-Hasan says to woman: "Ask him what if the disbelievers and sinners in the lower layers of hell raise their heads and say: 'O! Allah! The Ahkam al-Hakimin and Arhamu ar-Rahimin! You knew about our states just like you knew that this little brother would have deserved hell if he had lived longer. Then why did not you observe our states?" The narrator of this story says: "When the dialog reached this point, Jubbai could not say anything and hesitated. He looked around and saw Abu al-Hasan, understanding that these questions came from him instead."³¹ Thus, who refuted Jubbai at the end of this discussion was Ash'ari.

Scholars such as Ibn Halliqan (681/1282), Ibn Taymiyyah (728/1328), Zahabi (748/1347), Ibn Qayyim al-Jawziyyah (751/1350), as-Subki (771/1370), Taftazini

²⁹ al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad ibn Muhammad (505/1111), *Ihyau Ulum ad-Din*, Jeddah, 2011, I, 411-412.

³⁰ al-Ghazali, *al-Iktisad fi al-I'tikad*, (ed.: İbrahim Agah Çubukçu - Hüseyin Atay), Ankara, 1962, p. 184-185.

³¹ ar-Razi, Fahruddin Muhammad ibn Umar (606/1209), *at-Tafsiru al-Qabir*, Beirut, 1420/1999, XIII, 143-144.

(792/1390), Jurjani (816/1413) and Taşköprülüzade (968/1561), all of whom lived after Razi, based their ideas on Razi's narrative with a couple of changes.³² Therefore, they provided serious contributions to the popularity of this narrative.

Razi notes that Abu al-Husein Muhammad ibn Ali ibn Tayyib al-Basri (436/1044), one of the remarkable students of Qadi Abd al-Jabbar, a well-known Mu'tazila and Shafii scholar, came four generations after Jubbai and found a solution to this issue and that he reflected certain claims. Razi makes an effort to separately refute the arguments mentioned by Abu al-Husein.³³

Watt directs the following criticisms to this narrative in the sources about Three Brothers. The first is related to "three children" instead of "three brothers". The second indicates that the criticized ideas belong to certain Baghdad Mu'tazila members instead of Jubbai. Jubbai said Allah can act showing the divine superiority and show compassion to people more than they deserve. Jubbai might have selected this study to use it against the Baghdad school. The third indicates that this story is included in the following sources. Ibn Asaqr (572/1176) does not mention about this but Subki (771/1370) reflects it. He conveys this idea from Zahabi (748/1347). Moreover, the same story is used by (505/1111) Ghazali to criticize a Mu'tazila idea without mentioning that it was also used by Ash'ari before.³⁴ A similar form of this criticism is also directed by Rosalind Ward Gwynne.³⁵

Watt's objection that the story takes place between three children instead of three brothers indicates that this story includes three people: a believer, a disbeliever and a child.³⁶ However, they are brothers in Baghdadi's narrative which

³² See: Ibn Halliqan, *Wafayatu al-A'yan*, IV, 267-268; Ibn Taymiyya, Taqi ad-Din Ahmad ibn Abd al-Halim al-Harrani (728/1328), *Minhaju as-Sunnati an-Nabawiyya*, (ed. Muhammad Rashad Salim), Riyadh 1406/1986, III, 198-199; az-Zahabi, *Siyaru A'lami an-Nubala*, XV, 89; Ibn Qayyim al-Jawziyya, Abu Abdillah Muhammad ibn Abi Baqr (751/1350), *Shifau al-Alil fi Masaili al-dai wa al-Qadari wa al-Hiknmati wa at-Ta'llil*, (ed. Muhammad Badruddin), Beirut 1978, p. 216; as-Subki, Tajuddin Abu Nasr Abd al-Wahhab ibn Ali (771/1370), *as-Sayfu al-Mashhur fi Sharhi Akidati Abi Mansur*, (ed. M. Saim Yeprem), Istanbul, 1989, p. 28; as-Subki, *Tabakatu ash-Shafiiyya*, III, 356; at-Taftazani, Sa'duddin (792/1390), *Sharhu al-Akaidi an-Nasaifiyya*, Karaçi, 2012, p. 57; al-Jurjani, as-Sayyid ash-Sharif Ali ibn Muhammad (816/1413), *Sarhu al-Mawaqif*, Beirut, 1998, VIII, 218-219; Taşköprüzade, Ahmad ibn Mustafa (968/1561) *Miftahu as-Saada wa Misbahu as-Siyadah fi Mawzuati al-Ulum*, Cairo 1968, II, 165-166; al-Halabi, Ibrahim ibn Muhammad ibn Ibrahim, *Nimatu az-Zaria fi Nusarati ash-Sharia*, (ed. Ali Rıza), Riyadh, 1998, p., 109-110.

³³ ar-Razi, *at-Tafsiru al-Qabir*, XIII, 144-145.

³⁴ Watt, Montgomery, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, (trans. Ethem Ruhi Fıglalı), Istanbul, 1998, p. 376.

³⁵ See: Gwynne, Id, p. 137 et al.

³⁶ as-Subki conveys this narrative as follows: Ash'ari asks Jubbai "What is your idea about the state of a believer, a disbeliever and a child before the divine presence?" See: as-Subki, *as-Saifu al-Mashur fi Sharhi Aqidati Abi Mansur*, p. 28; as-Subki, *Tabakatu ash-Shafiiyya*, III, 356.

seems as the oldest narrative in this regard.³⁷ Ghazali's narrative, the one following Baghdadi's narrative, contains three children.³⁸ Regarding his criticism toward Jubbai that he believed Allah can show superiority, the issue here is actually related to the necessity of blessing or aslah in regard to offers and beliefs or the point is related to Allah's power in this regard. The issue is not related to Allah's decision to make the life of an acquiescent believer longer and bless that person so that he/she can practice longer and have higher degrees and more benevolent acts. Jubbai's ideas are related to degrees and good deed rather than the concept of faith and offers.³⁹ The interesting point is that what is mentioned in discussions is related to the topic of belief. Thus, this study stresses that the objection in this regard does not make sense. It is a fact that this story is included in the following sources and narrated by Zahabi, Subki's master. However, this was narrated by Ibn Halliqan before Zahabi, by Fahrudin ar-Razi before Ibn Halliqan, by Ghazali before Fahrudin ar-Razi, and Abd al-Qahhir al-Baghdadi before Ghazali. The details related to narratives and early-period narratives were provided in the previous pages. Moreover, Baghdadi reflects the issue of three brothers as an argument used against Qadariyya.⁴⁰ Thus, the fact that Ibn Asaqir does not convey a narrative justifies approaching to the issue with suspicion. Considering the afore-noted points, it does not seem senseful to think that Jubbai selected this story to use against Baghdad school. Moreover, there is no concrete evidence in this regard.

Ash'ari sources reflecting this discussion indicate that Allah makes the divine blessing and torture specific to any people Allah deems suitable and that divine actions are the evidences reflecting that these actions are not associated to any human purposes.⁴¹ In addition, this discussion is related to the following questions: Is Allah obligated to do something? Are all actions of Allah related to a reason?⁴² It is clear that this story is not solely used in regard to the salah-aslah issue. This story has been generally used in relation to the quality of divine actions. This example is used, despite being related to salah-aslah in particular, to indicate that Allah is totally free in the divine actions and cannot be regarded as obligated to associate the divine actions to a reason or wisdom, that Allah can do or prevent whatever Allah deems necessary for the creatures, and that there is no superior authority which can restrict Allah. Moreover, Ash'ari indicates that Allah can act however Allah pleases toward the creatures in the eternal life just like Allah does in this

³⁷ See: al-Baghdadi, *Usulu ad-Din*, p. 151-152.

³⁸ See: al-Ghazali, *Ihyau Ulum ad-Din*, I, 411-412. Cf.: al-Ghazali, *al-Iktisad fi al-I'tikad*, p. 184-185.

³⁹ For more details about Jubbai's ideas on this issue, see: al-Ash'ari, *Makalat*, p. 575.

⁴⁰ al-Baghdadi, *Usulu ad-Din*, p. 151-152.

⁴¹ Ibn Halliqan, *Vafayatu al-A'yan*, IV, 267-268; as-Subki, *Tabakatu ash-Shafiyya*, III, 356.

⁴² Cf.: as-Subki, Ahmad Mahmood, *fi Ilmi al-Kalam Dirasatun Falsafiya li Arai al-Firaqi al-Islamiya fi Usuli ad-Din*, Beirut 1985, II, 45.

mortal world, and that Allah does not have to do anything for any creatures. Objects and subjects all belong to Allah. If Allah has a vow, Allah does not break the divine promise.⁴³

Second Discussion: Issue of Allah's Names

Another topic of discussion that is believed to have occurred between Ash'ari and Jubbai reflects the titles of Allah. One of the early narratives in this regard is conveyed by Baghdadi. Accordingly, Jubbai asks Ash'ari: "What does obeying mean to you?" Ash'ari replies: "Following the instructions." Ash'ari also asks Jubbai about his ideas. Jubbai replies: "To me, the exact meaning of obeying is related to the suitability to will. Anybody fulfilling others' wishes would obey them." Ash'ari says: "Accordingly, it means Allah would obey creatures when Allah fulfills their wishes. By saying so, you opposed to the works of Muslims and denied the Allah of the universes. If the claim that Allah obeys people is appropriate, then it would also be appropriate for Allah to bow down to people, which is not the case for Allah."⁴⁴

According to another discussion about whether Allah's titles are divine, a man asks Jubbai whether it is suitable to give the title "akil" to Allah. Jubbai states that the term "akl" is derived from the term "ikal"⁴⁵ meaning prevention or restriction, and that these meanings or such an assertion cannot be the case for Allah. Upon this answer, Ash'ari says to Jubbai: "Accordingly, Allah cannot be named hakim because this name is derived from the phrase 'hikmat al-lijam' meaning the iron bars preventing animals from leaving their places. Considering the fact that this phrase is derived from the concept of 'man' meaning prevention and that Allah cannot be prevented, you should not consider giving the name of hakim to Allah as appropriate." Jubbai cannot give a response to this statement and asks Ash'ari why he deems naming Allah as akil inappropriate though he finds the title hakim suitable for Allah. Ash'ari says the principle he follows in determining Allah's titles is not the action of comparison but the presence of canon permissions, and he states that he finds the title hakim suitable as it was given by the canon principles and that he considers the term akil as inappropriate as it was disaffirmed by the religious works. Ash'ari also notes that if canon principles would deem this title suitable, he would accept it.

⁴³ See: al-Baghdadi, *Usulu ad-Din*, p. 151; Ibn Furak, *Mujarrad*, p. 130,335; Ibn Taymiyya, *Minhaju as-Sunna*, III, 14; Cf.: al-Maghribi, *al-Firaqu al-Kalamiyya*, p. 325; Öz, Mustafa, "Principles of Abu al-Hasan Ash'ari and Ash'ari Sect" *Diyanet Dergisi*, 1974. XIII, Issue, III, p. 192.

⁴⁴ al-Baghdadi, Abd al-Qahir ibn Tahir ibn Muhammad (429/1038), *al-Farq bayna al-Firaq*, (ed., Muhyuddin Abd al-Hamit) Beirut, 1995, p. 183. Cf.: al-Baghdadi, Abd al-Qahir ibn Tahir ibn Muhammad (429/1038), *al-Milal wa an-Nihal*, (ed. Albert Nasri Nader) Beirut, 1970, p. 129.

⁴⁵ The plural of "i'qal" is "U'qul". See: ar-Razi, Zaynuddin Muhammad ibn Abi Baqr ibn Abd al-Qadir (667/1268), *Mukhtar al-Sihah*, Beirut 1988, p. 447.

Another discussion in this regard is related to Jubbai's claims that Allah's titles are based on comparisons and that Allah's all actions can create titles for Allah. According to a narrative, Ash'ari refutes Jubbai stating "You give the title 'muhbil' to Allah as Allah also creates pregnancy."⁴⁶

Third Discussion: The Issue that Allah Wishes Whatever Allah Orders

According to this narrative, Ash'ari says to Jubbai: "You claim that Allah wishes whatever Allah orders. Then what happens when a person who has a debt and receivable fails to pay the debt, says to the creditor "I swear I will pay you tomorrow", and still fails to pay on that day? Jubbai replies: "That person becomes a sinner due to swearing as Allah wishes that the creditor should be paid." Upon this answer, Ash'ari says Jubbai opposes to the works of the ummah because people would agree that one who swears by reflecting Allah's freedom in divine actions would be a sinner if one fails to keep one's promise.⁴⁷

There is another narrative indicating that Ash'ari was defeated by his opponent in a discussion he participated on behalf of Jubbai and he abandoned Mu'tazila ideology upon this defeat.⁴⁸ The most interesting point in this narrative is that the discussion arises from a debate Ash'ari participated on behalf of Jubbai although the discussion is reflected to have occurred between Jubbai and Ash'ari.

Some state that Ash'ari left Mu'tazila due to Jubbai and as a result of these discussions.⁴⁹ This is partly true but Ash'ari must have undergone an ideological preparation before these discussions according to this belief. The concrete evidence in this regard is the narrative indicating that Ash'ari asks certain questions to his master, gets no satisfactory answers, becomes quite disturbed, and makes an effort to seek answer to the ideological questions.⁵⁰ Accordingly, Ash'ari asked his questions to his master but got no satisfactory answers, and meanwhile, he was being influenced by Zakariya ibn Yahya as-Saji, an Ahl al-Hadith member and one of his first masters. He conveyed his personally-found answers to the unanswered questions to Jubbai in time. It is possible that this process turned into the discussions reflected in all sources.

⁴⁶ al-Baghdadi, *al-Farq bayna al-Firaq*, p. 183-184. Cf.: al-Baghdadi, *Kitabu al-Milal wa an-Nihal*, p. 129.

⁴⁷ al-Baghdadi, *al-Farq bayna al-Firaq*, p. 184.

⁴⁸ al-Akhwazi, *Masalibu Ibn Abi Bishr*, p. 155; Ibn Asaqir, *Tabyin*, p. 91. It is not known who the opponent of Ash'ari was in this discussion. He might be someone from Ibn Qullab school.

⁴⁹ ash-Shahrirani, Abu al-Fath Muhammad ibn Abd al-Qarim (548/1153), *al-Milal wa an-Nihal*, ed. Ahmad Fahmi, Beirut 1992, I, 28; İzmirlı, İsmail Hakkı, *Yeni İlmi Kelam*, Ankara 1981, p. 68; Abu Rayyan, Muhammad Ali, *Tarikh al-Fiqri al-Falsafi fi al-Islam*, Beirut, nd., p. 196; Kemal Yazıcı-Antown Gatas Kerem, *A'lamu al-Falsafati al-Arabiyya*, Beirut 1990, p. 130-131.

⁵⁰ Ibn Asaqir, *Tabyin*, p. 38-39.

There are narratives indicating that Ash'ari continued his ideological discussions with Mu'tazila in Basra after abandoning this sect.⁵¹ Therefore, there is no concrete evidence indicating that these discussions were made up later. Moreover, discussions between them are totally natural and suit the progress of the events. However, narrators might have added or removed things from their narratives, which does not require neglecting the discussions or regarding them as false. Ash'ari wrote separate refutations to Jubbai⁵², he mentioned his name in other works and criticized his ideas. These all support the reality of the discussions in different sources. However, the possibility that some of these discussions were conducted through the works does not terminate the possibility that some were conducted face to face.

2.2. Dreams

There are different narratives indicated by Ibn Asaqir as a reason for Ash'ari's departure from Mu'tazila but their content is almost the same because they all relate Ash'ari's departure to the dream he saw.

The first narrative is conveyed by Ahmad ibn Husein, a kalam authority. Accordingly, Ash'ari starts asking questions to his master when he become competent in kalam but gets no satisfactory answers. This disturbs him, causing him to have uncertainty about what to do. Upon this, he prays to Allah for seeking solutions to his ideological problems. He then sees the Prophet who tells him "Follow my Sunnah." Accordingly, Ash'ari relates kalam issues to Quran and Sunnah, and he accepts the suitable ones while rejecting the opposite.

The second narrative conveyed by Ibn Asaqir is related to Abu Abdillah ibn Muhammad. According to this narrative, Ash'ari sees the Prophet who orders him to follow the Sunnah. However, the issue is reflected with more details in this narrative. Accordingly, the dream is seen three times: at the beginning and middle of Ramadan, and on Laylat al-Qadir. Ash'ari is told to follow the Sunnah in this narrative. However, he is also told to use kalam discipline for Islamic works. Moreover, after stating that it is hard for him to abandon a sect he has followed for

⁵¹ Ibn Asaqir states that Ash'ari himself met with Mu'tazila members to discuss with them and he actually discussed with them. See: *Tabyin*, p. 116-117. See also: *Tabyin*, 94-95; as-Subki, *Tabakatu ash-Shafiiyya*, III, 349.

⁵² For example, Ibn Furaq mentions about a work entitled '*an-Nakd ala Usul al-Jubbai*' and reflects certain ideas of Ash'ari from this work. See: Ibn Furaq, *Mujarradu Makalat*, p. 93, 329. Ibn Asaqir says this work is entitled '*Kitab fi Nakdi Kitabi al-Usul*' and states that Ash'ari wrote this book as a criticism to Jubbai's *al-Usul*, that Ash'ari revealed the ideological wrongs of Jubbai in regard to Mu'tazila principles, and that he refuted all evidences of Mu'tazila through divine arguments. See: *Tabyin*, p. 130. Ibn Furaq also mentions about a work named *Kitab Nakdi al-Istitaa ala al-Jubbai* and conveys narratives from it. See: *Tabyin*, p. 110. For more details about the works of Ash'ari against Mu'tazila, see: Mehmet Keskin, *Imam Eṣ'ari ve Eṣ'arilik*, Istanbul, 2013, p. 114-124.

30 years just for a dream, the Prophet says to him that Allah will help and Ash'ari will receive this help.⁵³

The third narrative is conveyed by Abu al-Hasan ibn Mahdi. Accordingly, the Prophet tells Ash'ari to abandon Mu'tazila and to start to fight against them. This is actually almost the same with the previous narrative. This narrative indicates that Ash'ari is told by the Prophet to follow the ideas in Sunnah and support these through rational and kalam-based evidences. However, this narrative stresses more clearly that the ideas reflected by Ash'ari are the ones approved by the Prophet himself.⁵⁴

All of the narratives briefly noted above are included in the books of Ash'ari scholars. However, these were not accepted by many scholars, and they were believed that they are mostly false or suspicious considering the goals indicated in narratives.⁵⁵ There have been scholars who considered this narrative as the reason of Ash'ari's departure without criticizing it.⁵⁶

These narratives are highly important for enlightening the ideological crisis and psychological issues Ash'ari suffered before leaving Mu'tazila. The interesting points include Ash'ari's failure in receiving satisfactory answers for the questions he asked to his master and his efforts to seek solutions to these questions. This issue might have become a dream for him when he sought solutions. However, it is possible that these narratives were revised to serve for a particular purpose later.⁵⁷ These narratives are related to the following three criteria.

a. Defending the kalam discipline: The afore-noted narratives indicate that the Prophet himself wants Ash'ari to use the kalam method. Therefore, Ash'ari, who strictly opposed kalam, continued to reflect kalam as non-religious, and got criticized by Ashabu al-Hadis as he used the kalam method which had many points common with this school, is supported by the highest degree and believed that this is Allah's order and assistance.

b. Defending Ash'ari sect: Ash'ari is reported to be based on Sunnah and formed upon the Prophet's order, to contain ideas suiting the religious works, and

⁵³ Ibn Asaqir, *Tabyin*, p. 40-41.

⁵⁴ Ibn Asaqir, *Tabyin*, p. 42-43.

⁵⁵ al-Maghribi, Ali Abd al-Fattah, *al-Firaqu al-Kalamiyyati al-Islamiyya*, Egypt 1986, p. 279; Ahmad Amin, *Zukhru al Islam*, Beirut 1969, IV/66; Badawi, *Mazahib*, p. 492; as-Subki, Amad Mahmood, "al-Ash'ari al-Mutakallim", p. 380; Subkhani, Jafar, *Bukhusun fi al-Milal wa an-Nikhal*, Qum 1411/1990, II, 19.

⁵⁶ Giridi, Sirii, *Arau al-Milal*, Istanbul, 1303, p. 206; Abd al-Hayy, M, "Eş'arilik" (trans. Ahmet Ünal), *İslam Düşüncesi Tarihi*, Istanbul, 1990, I, 257.

⁵⁷ Cf.: as-Subki, Ahmad Mahmood, *fi Ilmi al-Qalam*, II, 49-50. Certain researchers regard these dreams as real and relate these to the honesty and faith of Ash'ari. E.g. see: Fayyumi, Muhammad Ibrahim, *al-Imam Abu al-Hasan al-Ash'ari*, Cairo, 2003, p. 170.

to aim supporting Prophet's Sunnah. It is also claimed to be the school of truth. These narratives clearly indicate the efforts to relate Ash'ari school, a sect that emerged later than the era of the Prophet, to the early periods of Islam to justify the sect, which is a common action seen in the history of sects. This is a sort of "rewinding the history"⁵⁸. This also shows how a simple dream that might actually be seen is detailed in accordance with the determined goal.

c. Blemishing Mu'tazila: All three narratives examine the issue of seeing Allah in the eternal life while aiming to directly or indirectly reflect that Mu'tazila does not observe the scope of the sunnah, thus being false, which is also noted by other narratives. Therefore, efforts are made to prevent people from abandoning Ash'ari and the new school.

Considering these evidences, it is understood from these dreams that Ash'ari makes an effort to solve the ideological crisis and issues by himself before leaving Mu'tazila, and these dreams reflect how he approaches to the kalam issues of his new sect.

Conclusion

The issue of why Ash'ari left Mu'tazila is still a controversial issue in classical and modern works although it has been centuries since that incident, and it has been examined since the period of early works in this regard.

The narratives mentioned most in regard to Ash'ari's departure from the ideological system he followed for years are related to the data indicating the discussions between him and Jubbai. Another relatively less important narrative issue in this regard is related to Ash'ari's dreams considered as the reason of Ash'ari's change of ideology.

The most well-known narrative indicated to have occurred between Jubbai and Ash'ari is reported to be The Three Brothers story. The source of this narrative is actually Fahuiddin ar-Razi but it became well-known thanks to the contributions from Ahl al-Sunnah scholar such as Ibn Halliqa, Ibn Taymiyyah, Zahabi, Ibn Qayyim al-Jawziyya, as-Subki, Taftazani, Jurjani and Taşköprülüzade. This narrative was criticized by western researchers such as Watt and Gwynne who noted that this narrative is false or causes suspicion at least. It is possible that the narrative might have not occurred like how Razi conveyed. However, it is not possible to holistically disregard it because there is no significant evidence neglecting the narratives in the sources.

⁵⁸ Onat, Hasan, *Türkiye'de Din anlayışında Değişim Süreci*, Ankara 2003, p. 133.

Another topic of discussion is related to the severe criticism by Ash'ari toward Jubbai who caused people to give certain titles such as *akil*, *muhbil* and *muti*, which is believed to have occurred in the discussion regarding Allah's titles. In addition, sources also mention about a discussion based on the concepts of Allah's freedom and will.

In addition to these discussions in different variants, another incident considered as the reason of Ash'ari's departure is the dreams he is believed to have seen. It is narrated that he saw the Prophet (p.b.u.h) in his dreams and was told to follow the Quran and Sunnah, and to support the studies of Ahl al-Sunnah through kalam evidences. The narratives related to dreams indicate that Ash'ari almost set the lines of the kalam school he founded later. Moreover, it is clear that he mentioned three interesting points in these dreams: Defending kalam discipline and Ash'ari school means blemishing Mu'tazila. The narratives-related to dreams are highly important for enlightening the ideological crisis and psychological issues Ash'ari suffered before leaving Mu'tazila.

It is difficult to say that this discussion and relevant dreams solely caused Ash'ari to abandon Mu'tazila ideology, or to accept that these are nothing but some false imaginations or scenarios.

REFERENCES

- Abd al-Hayy, M, "Eş'arilik" (trans. Ahmet Ünal), *İslam Düşüncesi Tarihi*, Istanbul, 1990.
- Ahmad Amin, *Zuhru al Islam*, Beirut 1969.
- al-Baghdadi, Abd al-Qahir ibn Tahir ibn Muhammad (429/1038), *al-Fark bayna al-Firaq*, (ed., Muhyuddin Abd al-Hamid) Beirut, 1995.
- al-Baghdadi, Abd al-Qahir ibn Tahir ibn Muhammad (429/1038), *al-Milal wa an-Nihal*, (ed., Albert Nasri Nader) Beirut, 1970.
- al-Baghdadi, Abd al-Qahir ibn Tahir ibn Muhammad (429/1038), *Usulu ad-Din*, Beirut 1981.
- Badawi, Abd ar-Rahman, *Mazahib al-Islamiyyin*, Beirut 1983.
- al-Jurjani, as-Sayyid ash-Sharif Ali ibn Muhammad (816/1413), *Sharhu al-Mawaqif*, Beirut, 1998.
- al-Juwaini, Imamu al-Haramayn Abu al-Muali Abd al-Maliq (478/1085) *Kitab al-Irshad*, (ed., As'ad Tamim), Beirut 1985.
- Abu Rayyan, Muhammad Ali, *Tarih al-Fiqri al-Falsafi fi al-Islam*, Beirut, nd.,

- al-Akhwazi, Abu Ali al-Hasan ibn Ali ibn Ibrahim (446/1055), "Masalibu Ibn Abi Bishr", ed. Michel Allard, *Bulletin D'études Orientales*, c. XXIII, Damas 1970, p. 129-165.
- al-Ash'ari, Abu al-Hassan Ali ibn Ismail (324/936), *Kitabu Maqalati al-Islamiyyin wa Ihtilafi al-Musallin*, ed., Hellmut Ritter, Wiesbaden 1980.
- Fahuri, Hanna – Jarr, Halil, *Tarihu al-Falsafati al-Arabiyya*, Beirut 1982.
- Fawkiya Husein, "Muqaddimah" *Ash'ari al-İbana*, (ed., Fawkiya Husein Mahmood), Cairo, 1987.
- Fayyumi, Muhammad Ibrahim, *al-Imam Abu al-Hasan al-Ash'ari*, Cairo, 2003.
- al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad ibn Muhammad (505/1111), *al-Iktisad fi al-I'tikad*, (ed.: İbrahim Agah Çubukçu - Hüseyin Atay), Ankara, 1962.
- al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad ibn Muhammad (505/1111), *Ihyau Ulum ad-Din*, Jiddah, 2011.
- Giridi, Sirii, *Arau al-Milal*, Istanbul, 1303.
- Gwynne, Rosalind Ward, "al-Jubba'i, al-Ash'ari and the Three Brothers: the Uses of Fiction", *The Muslim World*, LXXV/3-4 (1985), p.132-161.
- al-Halabi, Ibrahim ibn Muhammad ibn Ibrahim, *Nimatu az-Zaria fi Nusarati ash-Sharia*, (ed. Ali Riza), Riyadh, 1998.
- Ibn Asakir, Abu al-Qasim Ali ibn Hasan (571/1175), *Tabyinu Kazibi al-Muftari fi ma Nusiba ile al-Imam Abi al-Hasan al-Ash'ari*, Dimashk 1399/1979.
- Ibn Furak, Abu Baqr Muhammad ibn al-Hasan (406/1015), *Mujarradu Makalati ash-Sheikh Abi al-Hasan al-Ash'ari*, (ed., Daniel Gimaret), Beirut 1987.
- Ibn Hallikan, Abu al-Abbas Shamsuddin Ahmad ibn Muhammad ibn Abi Baqr (681/1282), *Wafayatu al-A'yan wa Anbau az-Zaman*, (ed. Ihsan Abbas), Beirut 1968.
- Ibn Qadi Shuhba, Abu Bakr ibn Ahmad ibn Muhammad ibn Umar (851/1447), *Tabakatu ash-Shafiiyya*, (ed. al-Hafiz Abd al-Alim Khan), Beirut 1407/1986.
- Ibn Qayyim al-Jawziyya, Abu Abdallah Muhammad ibn Abi Baqr (751/1350), *Shifau al-Alil fi Masaili al-dai wa al-Qadari wa al-Hiknmati wa at-Ta'llil*, (ed. Muhammad Badruddin), Beirut 1978.
- Ibn an-Nadim, Abu al-Faraj Muhammad ibn Ishaq (385/995), *al-Fikhris*, Beirut 1978.

- Ibn Taymiyya, Taqi ad-Din Ahmad ibn Abd al-Halim al-Harrani (728/1328), *Minhaju as-Sunnati an-Nabawiyya*, (ed. Muhammad Rashad Salim), Riyadh 1406/1986.
- Ibn al-Jawzi, Abu al-Faraj Abd ar-Rahman ibn Ali ibn Muhammad (597/1201), *al-Muntazam fi Tarihi al-Muluq wa al-Umam*, (ed. Abd al-Qadir Ata), Beirut 1992.
- İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlmi Kelam*, Ankara 1981.
- Qadi Abd al-Jabbar, Abu al-Hasan ibn Ahmad (415/1024), *Sharhu al-Usuli al-Hamsa*, (ed., Abd al-Qarim Osman), Cairo 1988.
- Kemal Yazıcı-Antown Gatas Kerem, *A'lamu al-Falsafati al-Arabiyya*, Beirut 1990.
- Keskin, Mehmet *Imam Ash'ari wa Ash'arilik*, Istanbul, 2013.
- al-Maghribi, Ali Abd al-Fattah, *al-Firaqu al-Kalamiyyati al-Islamiyya*, Egypt 1986.
- al-Maqrizi, Taqi ad-Din Ahmad ibn Ali, (845/1441) *al-Hitat wa al-Asar*, Cairo nd.
- Nicholson, R.A., *A Literary History Of The Arabs*, Cambridge 1979.
- Onat, Hasan, *Türkiye'de Din Anlayışında Değişim Süreci*, Ankara 2003.
- Öz, Mustafa, "Ebu'l-Hasan el-Eş'ari ve Eş'ari Mezhebinin Prensipleri", *Diyanet Dergisi*, XIII, issue, III, Ankara 1974, p. 181-192.
- ar-Razi, Fahrudin Muhammad ibn Umar ibn Husein (606/1209), *at-Tafsiru al-Qabir*, Beirut, 1420/1999.
- ar-Razi, Zaynuddin Muhammad ibn Abi Baqr ibn Abd al-Qadir (667/1268), *Mukhtaru as-Sihah*, Beirut 1988.
- Subhani, Jafar, *Buhusun fi al-Milal wa an-Nihal*, Kum 1411/1990.
- Subhi, Ahmad Mahmud, *fi İlmi al-Kalam Dirasatun Falsafiya li Arai al-Firaqi al-Islamiya fi Usuli ad-Din*, Beirut 1985.
- Subhi, Ahmad Mahmood, "al-Ashari al-Mutakallim", *Mawsuatu Hadarati al-Islamiyya*, Umman 1993, p. 379-386.
- as-Subki, Tajuddin Abu Nasr Abd al-Wahhab ibn Ali (771/1370), *Tabakatu ash-Shafiyya al-Qubra*, (ed. Abd al-Fattah Muhammad-Mahmood Muhammad), 1992.
- as-Subki, Tajuddin Abu Nasr Abd al-Wahhab ibn Ali (771/1370), *as-Sayfu al-Mashhur fi Sharhi Akidati Abi Mansur*, (ed. M. Saim Yeprem), Istanbul, 1989.

Why Did Ash'ari Leave Mu'tazila?

- ash-Shahrirani, Abu al-Fath Muhammad ibn Abd al-Qarim (548/1153), *al-Milal wa an-Nihal*, ed. Ahmad Fahmi, Beirut 1992.
- Taşköprüzade, Ahmad ibn Mustafa (968/1561) *Miftahu as-Saada wa Misbahu as-Siyada fi Mawzuati al-Ulum*, Cairo 1968.
- at-Taftazani, Sa'duddin (792/1390), *Sharhu al-Akaidi an-Nasafiyya*, Karaçi, 2012.
- Tritton, A. S., *İslam Kelami*, (trans. Mehmet Dağ), Ankara, 1983.
- Watt, Montgomery, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, (trans. Ethem Ruhi Fiğlalı), Istanbul, 1998
- az-Zahabi, Abu Abdillah Muhammad ibn Ahmad ibn Osman ibn Kaymaz (748/1347), *Siyaru A'lami an-Nubala*, (ed., Shuaib Arnawut-Muhammad Naim al-Arkusi), Beirut 1413/1992.

ما أسباب انشقاق الإمام الأشعري عن المعتزلة؟*

د. محمد كسكين

جامعة وان يوزنجي يل - كلية الإلهيات؛ قسم تاريخ المذاهب الإسلامية: mkeskin@yyu.edu.tr

الخلاصة:

لقد نشأ الإمام الأشعري ضمن مذهب المعتزلة ودافع عن هذا الفكر بإخلاص لسنوات عديدة، وعندما كان في الأربعينات من عمره انفصل عنهم، وانضم إلى مذهب أهل السنة والجماعة، وأصبح واحداً من ألد أعدائهم. وفي هذه المقالة سنتناول انشقاق الإمام الأشعري عن مذهب المعتزلة من المصادر والروايات المتنوعة.

الكلمات المفتاحية: الأشعري، الجبائي، الإخوة الثلاثة (الأشقاء الثلاثة)، المعتزلة

Eş'ârî Mu'tezile'den Neden Ayrıldı?

Özet

Eş'ârî Mutezile içinde yetişmiş ve uzun yıllar bu düşünce sistemini samimiyetle savunmuştur. Kırklı yaşlarda Mu'tezile mezhebinden ayrılarak Ehl-i Sünnet düşüncesine katılmış ve Mu'tezile'nin şiddetli hasımlarından biri olmuştur. Bu makalede Eş'ârî'nin Mu'tezile'den ayrılması bağlamında kaynaklarda zikredilen rivayetler farklı varyantlarıyla ele alınıp incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Eş'ârî, Cübbâî, İhve-i Selase (üç kardeş), Mu'tezile

Why Did Ash'ari Leave Mu'tazila?

Abstract

Al-Ash'ari grew up in the Mu'tazila and defended this system of thought sincerely for many years. In the age of forties, he left the Mu'tazilah sect and joined the Ahl al-Sunnah thought. He was one of Mu'tazilah's fiercest opponents. In this article, in the context of quitting the band of Ash'ari from Mu'tazilah, the narrations contained in the sources will be handled in different variants.

Keywords: al-Ash'ari, al-Jubbâî, The Three Brothers, Mu'tazilah

المقدمة:

إن المراحل الفكرية المختلفة التي مر بها أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري مؤسس المدرسة الأشعرية المنسوبة إليه - وهي إحدى المدارس الرائدة في مجال علم الكلام عند أهل السنة والجماعة - كانت قد أثارت جدلاً واسعاً منذ بدايتها وحتى يومنا هذا؛ كونه انتسب إلى كل من مذهب المعتزلة ثم الحنبلية والكلابية الذي سمي بالمذهب الأشعري فيما بعد. فتأكيد انشقاقه عن مذهب المعتزلة وانحيازته نحو فكر أهل السنة والجماعة

* وهذه هي الترجمة العربية للدراسة بعنوان "Eş'ârî Mu'tezile'den Neden Ayrıldı?" التي نشرت في العدد الخامس من مجلة الإلهيات الأكاديمية. (محمد كسكين، ما أسباب انشقاق الإمام الأشعري عن المعتزلة؟، الإلهيات الأكاديمية، ٢٠١٧، العدد: ٥، ص ٩٣-١١٢). من الواجب أن يستند في الإقتباس إلى المقالة التركية.

وارتباطه بالمذهب الحنبلي الذي يعد أحد مذاهب أهل السنة والجماعة، جعلته يبدو وكأنه حنبلي تارةً وكَلَّابِيٌّ (أشعري) تارةً أخرى، وهذا ما فتح المجال أمام الجدالات التي استمرت إلى اليوم حول المرحلة الفكرية الأخيرة التي مر بها، بالإضافة إلى الجدل حول سبب انشقاقه عن المعتزلة. وترتبط كل هذه الجدليات بالمعطيات التي تتعلق بحياة الأشعري نفسه.

ويعدّ الأشعري أحد أفراد قبيلة الأشعر اليمينية التي ينتسب إليها الصحابي الجليل أبو موسى الأشعري رضي الله عنه. وبناءً على نصيحة والده؛ تلقى أبو الحسن الأشعري تعليمه في سن مبكر على يد أحد علماء أهل الحديث الكبار في البصرة، وهو زكريا الساجي. وبعد وفاة والده نشأ تحت كنف العالم المعتزلي الجبائي، وكان في العاشرة من عمره تقريباً، وأصبح من دعاة فكر المعتزلة حتى سن الأربعين من عمره. وفجأة وفي وقت لاحق شهد الناس إعلان انشقاقه عن فكر المعتزلة ونضاله الفكري ضدهم، فمن هذه اللحظة فصاعداً انضم إلى أهل السنة والجماعة. كما ركزت كل المصادر والأبحاث المعاصرة على أسباب تغير أفكاره. ومن الموضوعات المثيرة للجدل بعد تركه الفكر المعتزلي أيضاً: هل انضم إلى الفكر الحنبلي أم أنه تتبع مسار الفكر الكلابي الذي سمي بالأشعرية فيما بعد؟ ويُصح بالرجوع إلى فترة تبنيه الفكر المعتزلي قبل الخوض في أسباب انشقاقه عن المعتزلة.

١- الأشعري المعتزلي:

بعد وفاة والده وزواج أمه من العالم المعتزلي الجبائي أصبح الأشعري المعتزلي طالباً عنده منذ أن كان في العاشرة من عمره، وبدأ يتعلم منه أفكار مذهب المعتزلة^(١). وعندما شارف على الأربعين من عمره كان قد اكتسب خبرة كبيرة حول هذا المذهب، لدرجة أن الجبائي بدأ يرسله للمناظرات بدلاً عنه^(٢). حيث تعدّ هذه المرحلة أولى المراحل التي مر بها الأشعري. فبالرغم من وصية والده قبل وفاته لأحد كبار علماء أصحاب الحديث في البصرة المحدث الفقيه الشافعي أبو يحيى زكريا بن يحيى الساجي من أجل تعليم ابنه، إلا أن المرحلة التي تلقى فيها العلم وهو في سن مبكر - سواء من عائلته أو من أهل الحديث مثل الساجي - لا يمكن عدّها

(١) الذهبي: أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز (١٣٤٧/٧٤٨)، سير أعلام النبلاء، (تحقيق: شعيب أرنؤوط - محمد نعيم العرقسوسي)، بيروت، ١٩٩٢، المجلد ٢٥، ص ٨٦؛ ابن قاضي شهبة: أبو بكر بن أحمد بن محمد بن عمر (١٤٤٧/٨٥١)، طبقات الشافعية، (تحقيق: الحافظ عبد الحليم خان)، بيروت، ١٩٨٦/١٤٠٧، المجلد ٢، ص ١١٣؛ المقرئ: تقي الدين أحمد بن علي (١٤٤١/٨٤٥)، الخطط والآثار، القاهرة، المجلد ٢، ص ٣٥٩؛ صبيح: أحمد محمود، «الأشعري المتكلم»، موسوعة الحضارة الإسلامية، عمان، ١٩٩٣، ص ٣٧٩.

(٢) حول مناقشة الأشعري بدلاً من الجبائي انظر: الأحوزي: أبو علي الحسن بن علي بن إبراهيم (١٠٥٥/٤٤٦)، «مثالب ابن أبي بشر»، الناشر: ميشال ألارد، بولتن داندس اورينتالس، دمشق، ١٩٧٠، المجلد ٢٣، ص ١٥٥؛ ابن عساكر: أبو القاسم علي بن حسن (١١٧٥/٥٧١)، تبين كذب المفترى فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، دمشق، ١٩٧٩، ص ٩١.

مرحلة فكرية بحد ذاتها بالنسبة للأشعري^(٣). ولهذا السبب -ومن وجهة نظر منطقية - يجب قبول المرحلة التي تلقى فيها فكر المعتزلة كأولى المراحل الفكرية التي مر بها الأشعري. لكن التعليم الذي تلقاه من عائلته في سن مبكرة يشكل القاعدة الفكرية لديه. كما تذكر المصادر القديمة أن المرحلة الفكرية الأولى للأشعري هي المرحلة التي تلقى فيها الفكر المعتزلي^(٤). حيث إن الأبحاث المعاصرة توافق المراجع القديمة في هذا الخصوص. وهكذا يمكننا القول: إن المراجع القديمة والأبحاث المعاصرة متوافقة في هذا الصدد باستثناء^(٥) رأي قليل من الباحثين.

فحينما وضع الأشعري قائمة بالمؤلفات التي كتبها في العمدة؛ أشار إلى كتاب «الجوابات في الصفات عن مسائل أهل الزيغ والشبهات» التي تتحدث عن الصفات الإلهية، وهو من أضخم مؤلفاته على الإطلاق، والذي يتضمن أفكاره المعتزلية، حيث لا يشابهه أي كتاب آخر فيما يخص فكر المعتزلة، حيث بين انتقاده لهذا الكتاب، مؤكداً تركه لأفكار المعتزلة نتيجة توفيق الله له في اطلاعه على الحقيقة، بالإضافة إلى سعيه لدحض الأفكار الموجودة فيه من خلال الأدلة^(٦). هذا ونظراً إلى مشاركته في المناظرات بدلاً عن أستاذه يمكننا وبكل سهولة معرفة المكانة التي تبوأها ضمن مذهب المعتزلة عندما كان يتبنى أفكار هذا المذهب. وبسبب عدم توفر المعلومات الكافية في المراجع حول الفترة التي كان موجوداً فيها ضمن مذهب المعتزلة، لذا لا يمكننا الحصول على معلومات كافية عن وجهات نظره الخاصة في تلك المرحلة. وحسب ما جاء في المراجع فإن تعرضه للإهمال -من قبل أتباعه من جهة ومخالفيه من جهة أخرى عندما كان يتبنى فكر مذهب المعتزلة- أدى إلى النتيجة التي أشرنا إليها أعلاه. ومن المحتمل -لا على وجه التأكيد- أن أتباعه رأوا أنه لا طائل من الانشغال بالمرحلة التي كان فيها إمامهم معتزلياً، بل ربما رأوا ذلك مذموماً، فبدلاً من ذلك رجحوا نقل المعطيات المتعلقة بانشقاق

(٣) تذكر فوقية حسين هذه السنوات العشر الأولى من حياة الأشعري على أنها المرحلة الأولى التي حصل فيها على معرفة القرآن والحديث من أهل الحديث، انظر: فوقية حسين، "المقدمة"، الأشعري "الإبانة"، (تحقيق فوقية حسين محمود)، القاهرة، ١٩٨٧، المجلد ١، ص ٢٩.

(٤) انظر موضوع أن الأشعري كان معتزلاً من قبل: ابن النديم: أبو الفرج محمد بن اسحاق (٣٨٥/٩٩٥)، الفهرسة، بيروت، ١٩٧٨، ص ٢٥٧؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء، المجلد ٢٥، ص ٨٩؛ ابن خلكان: أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر (٦٨١/١٢٨٢)، وفيات الأعيان وأنباء الزمان، (تحقيق: إحسان عباس)، بيروت، ١٩٦٨، المجلد ٣، ص ٢٨٥؛ الأحوزي، مثالب ابن أبي بشر، ص ١٥٥-١٥٣؛ ابن عساکر، تبیین کذب المفتری فیما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، ص ٣٩-٤٠؛ ابن الجوزي: أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد (٥٩٧/١٢٠١)، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، (تحقيق: عبد القادر عطا)، بيروت، ١٩٩٢، المجلد ٦، ص ٣٣٣.

(٥) على سبيل المثال فإن د. فوقية حسين التي قامت بتحقيق الإبانة للأشعري ودرسته على نطاق واسع أكدت أن السنوات العشر الأولى من حياة الأشعري هي المرحلة الأولى التي تلقى فيها علوم القرآن والحديث من أهل الحديث، انظر: فوقية حسين، المقدمة، المجلد ١، ص ٢٩.

(٦) ابن عساکر، تبیین کذب المفتری فیما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، ص ١٣٥؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء، المجلد ٢٥، ص ٨٧؛ السبكي: تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب بن علي (٧٧١/١٣٧٠)، طبقات الشافعية الكبرى، تح: عبد الفتاح محمد محمود محمد، ١٩٩٢، ج ٣ ص ٣٦١.

الأشعري عن المعتزلة، والتي تلفت الانتباه بما يحقق الفائدة للناس حسب رأيهم. وهكذا فإن أتباع الأشعري تقريباً لم يذكروا شيئاً عن المرحلة الفكرية التي كان فيها الأشعري معتزلياً، سوى جانب واحد وهو انشقاقه عنهم. ومن المرجح أن اتهام المخالفين له - ممن ليسوا من المعتزلة، ولا سيما الحنابلة - بالاعتزال جره وبإصرار إلى إثبات عكس ذلك، كما جر أتباعه أيضاً إلى إثبات انشقاقه عن المعتزلة وتحوله إلى عدو لدود لهم، حيث يمكننا القول: إنهم تناولوا الفكر المعتزلي للأشعري بغية التبرير له والدفاع عنه. إن الإفراط في اتهام أهل الحديث وأهل النص للأشعري بالاعتزال أدى إلى ذكر انشقاقه عن المعتزلة بالتفصيل من قبل أتباعه. ولهذا السبب، تتوفر معلومات مفصلة في المراجع تذكر انشقاقه عن المعتزلة ولا تذكر المرحلة التي كان فيه معتزلياً. ومن ناحية أخرى، هناك احتمال قوي أن انشقاق الأشعري عن المعتزلة ومعاداته لهم وتوجيهه انتقادات لاذعة لفكرهم، أدى إلى عدم ذكر أية معلومات في مؤلفات أتباع مذهب المعتزلة حول مرحلة اعتناق الأشعري لفكر المعتزلة. ولذلك، لا يمكن العثور على معلومات كافية في المراجع القديمة حول المرحلة التي كان فيها الأشعري معتزلياً، ولا سيما إذا كان لديه أفكار خاصة به في هذه الفترة. تتعلق بالفكر المعتزلي أم لا، لكن عندما نأخذ مشاركاته^(٧) في المناظرات بعين النظر في هذه المرحلة - سواء كانت باسمه هو أم باسم معلمه الجبائي، وأيضاً الكتاب الذي ألفه وفقاً لقواعد مذهب المعتزلة الذي قال عنه: «لم يتم تأليف مثل هذا الكتاب بخصوص المعتزلة من قبل»^(٨)، وتأليفه الكثير من المؤلفات في هذا الصدد، بالإضافة إلى وجهات النظر الخاصة به^(٩) حول بعض المسائل الحساسة في علم الكلام - نستنتج أنه بالرغم من عدم وضوح ماهيتها بشكل كامل؛ إلا أن الأشعري لديه بعض الأفكار الخاصة به في هذه المرحلة أو إمكانية ذلك ولو كانت قليلة. وانطلاقاً من نشأته بين يدي العالم المعتزلي الجبائي وتكليفه بمهام المشاركة في المناظرات بدلاً عنه، يمكننا القول: إنه كان هناك تبادل لوجهات النظر بين الأشعري وأستاذه الجبائي في هذه المرحلة، وإلا فلا يمكن تصور إرساله ممثلاً عن الجبائي في المناظرات. وبالرغم من عدم وجود كل الآراء الرئيسية التي تعود للجبائي في المراجع، إلا أن الأشعري أيد معظم هذه الآراء^(١٠). حيث قال: إنه لم يؤلف سوى عدد قليل من الكتب في المرحلة التي تبنى فيها فكر المعتزلة. وحسب الروايات فإن الأشعري كان قوياً في الجدل وضعيفاً في التأليف مقارنة مع أستاذه في هذه المرحلة، حيث

(٧) انظر: الأحوزي، مثالب ابن أبي بشر، ص ١٥٥؛ ابن عساکر، تبيين كذب المفتري، ص ٩١.

(٨) ابن عساکر، تبيين كذب المفتري، ص ١٣١؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء، المجلد ٢٥، ص ٨٧؛ السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، المجلد ٣، ص ٣٦١.

(٩) "كتاب في باب شيء" الذي ألفه الأشعري في فترة الاعتزال وتناول فيه مسألة هل المعدوم شيء أم لا، ويظهر أنه تطرق إلى المسائل العقلية في هذه الفترة، ثم تنازل الأشعري عن آرائه في هذا الكتاب. انظر: ابن عساکر، تبيين كذب المفتري، ص ١٣٣.

(١٠) انظر لآراء الجبائي: الأشعري: أبو الحسن علي بن إسماعيل (٩٣٦/٣٢٤)، كتاب مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق: هلموت ريتز، ويسبادن، ١٩٨٠، ص ٢٧٦، ٤١٢، ٤١٣، ٤٦٤، ٥٤٢؛ الجويني: إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك (٤٧٨/١٠٨٥)، كتاب الإرشاد، (تحقيق: أسعد تميم) بيروت، ١٩٨٥، ص ١٢١؛ قاضي عبد الجبار: أبو الحسن بن أحمد (٤١٥/١٠٢٤)، شرح الأصول الخمسة، (تحقيق: عبد الكريم عثمان)، القاهرة، ١٩٨٨، ص ٢٧٥؛ Tritton, A. S., Islām, s. 140-147.

إنه في كثير من الأحيان عندما كان يباشر تأليف كتاب تكون عباراته ركيكة ولا يستطيع التعبير عما يدور بخاطره^(١١). فعندما نتصور هذه الحالة أمامنا، نجد أنه لا يمكن أن يؤلف الأشعري عدداً كبيراً من المؤلفات لإثبات صحة الفكر المعتزلي طالما أن أستاذه الجبائي - الذي يعدُّ زعيم المعتزلة في البصرة وأحد أفضل العلماء في مجال التأليف - حاضر. لقد ألف الأشعري في هذه المرحلة كتاباً بيّن فيه وجهة نظر مذهب المعتزلة حول مسألة صفات الله تعالى، إلا أن اسم هذا الكتاب لم يُذكر في المراجع. كما أنه أشار إلى تركه فكر المعتزلة نتيجة الحقيقة التي أظهرها الله تعالى له، وانتقد الآراء التي كان عليها من قبل؛ مفنداً الكتاب الذي ألفه حول صفات الله تعالى عندما كان معتزلياً، وذلك من خلال الكتاب الذي ألفه فيما بعد تحت عنوان «الجوابات في الصفات عن مسائل أهل الزيغ والشبهات»^(١٢). والكتاب الآخر الذي ألفه عندما كان معتزلياً هو «كتاب في باب الشيء» الذي يعتبر فيه المعلوم شيئاً، لكنه فيما بعد قام بتفنيده وطلب عدم الاعتقاد عليه^(١٣). ومن المحتمل أن الأشعري سار على نهج الشَّهَام البصري (٢٧٠/٨٨٣)^(١٤) آنذاك، وهو أستاذ الجبائي، كونه أول من قال: إن المعلوم شيء.

٢- انشقاق الأشعري عن المعتزلة:

عاش الأشعري حياته في مركز العلم والإدارة؛ بغداد والبصرة، ونشأ حاملاً الفكر المعتزلي من خلال تلقيه الدروس هو وأبو هاشم الجبائي معاً على يد العالم المعتزلي أبي علي الجبائي. وهكذا تبنى الأشعري فكر زعيم معتزلة البصرة الجبائي، ودافع عن هذه الأفكار بإخلاص لسنوات طوال. وعندما بلغ الأشعري الأربعين من عمره حدثت في أفكاره مجموعة من التغييرات التي لم تعرف أسبابها بالضبط، ونتيجة لذلك غير مجراه الفكري. وحسب ما جاء في المراجع، فقد شهد الناس إعلانه المفاجئ عن تركه فكر المعتزلة واتخاذ موقفاً ضدهم. كما أن المراجع التي تنقل حياة الأشعري متفقة في موضوع إعلانه الرجوع عن فكر المعتزلة في مسجد البصرة. وأقدم رواية تخبرنا عن هذا التغيير هي الرواية التي جاءت من ابن النديم، حيث قال فيها: «إن أبا الحسن علي بن إسحاق بن أبي بشر الأشعري من البصرة، وكان معتزلياً سابقاً، لكن فيما بعد؛ وفي أحد أيام الجمعة صعد المنبر في جامع البصرة وقال بصوت عال: يعرفني من يعرفني، ومن لا يعرفني أعرفه عن نفسي، أنا فلان بن فلان، كنت قد قلت: إن القرآن مخلوق، وإن الله لا يمكن رؤيته بالعين، وإن الشر من فعل الإنسان، والآن أعلن توبتي عن هذه المعتقدات، ورفض للمعتزلة»^(١٥). وبذلك تاب عن قوله بمسألتي العدل وخلق القرآن، وبدأ بكشف

(١١) الأحمدي، مثالب ابن أبي بشر، ص ١٥٥؛ ابن عساکر، تبیین کذب المفتری، ص ٩١.

(١٢) ابن عساکر، تبیین کذب المفتری، ص ١٣١؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج ٢٥ ص ٨٧؛ السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج ٣، ص ٣٦١.

(١٣) ابن عساکر، تبیین کذب المفتری، ص ١٣٣.

(١٤) Tritton, *Islām Kelāmu*, s. 139.

(١٥) ابن النديم، الفهرسة، ص ٢٥٧؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء، المجلد ٢٥، ص ٨٩؛ ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء الزمان، المجلد ٣، ص ٢٨٥.

أخطاء المعتزلة. وبعض هذه النقاط التي كشف عنها ابن النديم في روايته وردت أيضاً في رواية أخرى لابن عساكر، حيث تذكر هذه الرواية أن الأشعري بعد أن عاش معتزلياً طوال أربعين عاماً، انزوى بنفسه في بيته مدة خمسة عشر يوماً، ثم صعد بعدها المنبر في جامع البصرة وقال: «يا أيها الناس! لقد قمت بالبحث، فوجدت حجة كلا الطرفين متساويتين في القوة، ولم أستطع ترجيح الحق على الباطل ولا الباطل على الحق، لذلك طلبت من الله أن يهديني إلى الصواب، فوفقني إلى المعتقد الذي بينته في كتابي هذا، ولذلك بقيت بعيداً عنكم لفترة من الزمن، وقد خلعت وجهات نظري السابقة كما أخلع هذا الثوب». كما جاء في الرواية أنه قام بتوزيع الكتب التي ألفها بما تتناسب وآراء أهل السنة على الحضور^(١٦). فبالإضافة إلى المراجع التي ذكرت وقوع هذه الحادثة في جامع البصرة مثل ابن عساكر وابن الجوزي، فهناك أيضاً رواية أخرى لأبي عبد الله الحمرواني^(١٧) يذكر فيها ذلك، وهذه الرواية كالتالي: يقول أبو عبد الله الحمرواني: «لم نكن نعلم شيئاً، فإذا بنا رأينا الأشعري قد صعد منبر جامع البصرة فجأة بعد صلاة الجمعة، وكان قد ربط شريطاً على خصره، ثم قص ذلك الشريط وقال: اشهدوا أنني أعلن توبتي عن أفكار المعتزلة التي أحملها»^(١٨). وهكذا تحول الأشعري إلى عدو لدود لهم، وبدأ يوجه لهم انتقادات لاذعة بعد أن كان قد نشأ بينهم ودافع عنهم بإخلاص^(١٩). فالروايات التي تذكر إعلان الأشعري انشقاقه عن مذهب المعتزلة كثيرة ومتفقة فيما بينها، لكن بالنسبة للروايات التي تذكر سبب هذا الانشقاق فهناك روايات وآراء مختلفة في هذا الشأن. فبعض المراجع^(٢٠) المنسوبة للأشعري ترجع السبب للرؤى التي رآها الأشعري، بالإضافة إلى قسم من المؤلفات التي تعود بمعظمها لعلماء الأشعرية ترجع السبب إلى الجدالات الفكرية التي حصلت بينه وبين أستاذه الجبائي. وهناك أيضاً من يعزو سبب انشقاقه عن المعتزلة إلى حبه للجاء والشهرة وما شابه ذلك أيضاً^(٢١). فالباحثون في هذا الموضوع وضعوا أسباباً متفرقة لانشقاقه، أما نحن فنستكشف عند اثنتين من الروايات والمعطيات التي جاءت في المراجع والأبحاث المتعلقة بهذا الموضوع حول أسباب

(١٦) ابن عساكر، تبين كذب المفتري، ص ٣٩.

(١٧) ذكر ابن عساكر أن الحمرواني مجهول، انظر: ابن عساكر، المصدر السابق، ص ٤٠. لكن الأحوزي يستخدم روايات الحمرواني، انظر: الأحوزي، مثالب ابن أبي بشر، ص ١٥٥. ربما أخذها منه ابن عساكر أيضاً، لأن رواية كلا الكتائين هي نفسها. ومع ذلك، فإن ابن عساكر يشك في مصداقية روايات الحمرواني التي رواها عنه الأوزعي غير المرغوبة عن الأشعري على أساس أنه مجهول. ومع ذلك، فإن استخدام ابن عساكر بعض هذه الروايات أمر جدير بالملاحظة.

(١٨) انظر: ابن عساكر، تبين كذب المفتري، ص ٤٠؛ ابن الجوزي: أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد (١٢٠١/٥٩٧)، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، (تحقيق: عبد القادر عطا)، بيروت، ١٩٩٢، المجلد ٦، ص ٣٣٣. الرواية التي في ابن عساكر هكذا: "اشهدوا عليّ أنّي كنت على غير دين الإسلام، وإنيّ قد أسلمت الساعة، وإنيّ تأتّب بما كنت فيه من القول بالاعتزال. ثمّ نزل". نجد مثل هذه الرواية في الأحوزي أيضاً. انظر: الأحوزي، المصدر السابق، ص ١٥٥. على الأرجح تم إجراء هذه الإضافة لتشويه سمعة المعتزلة.

(١٩) فاخوري: حناجر، خليل، تاريخ فلسفة العربية، بيروت، ١٩٨٢، المجلد ١، ص ١٧٦.

(٢٠) انظر: ابن عساكر، تبين كذب المفتري، ص ٣٨ وغيرها؛ الجريدي، الصريعي، آراء الملل، إسطنبول، ١٣٠٣، ص ٢٠٦.

(٢١) انظر: الأحوزي، مثالب، ص ١٥٥.

انشقاق الأشعري عن المعتزلة، وهما الجدال الذي حصل بين الأشعري وأستاذه الجبائي كما ورد، والرؤى المعروفة التي رآها الأشعري.

أ- المناظرات:

كان الجدال الفكري بين الأشعري وأستاذه الجبائي قد حصل في البصرة قبل أن ينتقل الأشعري إلى بغداد^(٢٢)؛ لأن الأشعري بقي في البصرة فترة من الزمن بعد انشقاغه عن المعتزلة، ومن المحتمل أنه انتقل إلى بغداد قبل وفاة أستاذه أبي علي الجبائي بقليل أو بعد وفاته. وبالنظر إلى محتوى المناظرات التي ذُكرت في المراجع، نجد أنه وبالرغم من وضوح حصول معظمها بعد انشقاق الأشعري عن المعتزلة، إلا أنه لا يمكن إثبات إن كانت جميعها قد حصلت عندما كان الأشعري معتزلياً أم بعد تركه لمذهب المعتزلة^(٢٣). فبعض المراجع تذكر أن الأشعري انشق عن المعتزلة نتيجة الجدال الفكري الذي حصل بينه وبين أستاذه أبي علي الجبائي، وما يلفت الانتباه في هذه المناظرات محاربة الأشعري للمعتزلة بسلاحهم، كونه على معرفة جيدة بمنطقهم^(٢٤). وأولى هذه المناظرات هي مسألة (الإخوة الثلاثة) المشهورة والمذكورة في مراجع عديدة، والتي يمكن وصفها بأنها أسهمت في «حل المسائل المستعصية من خلال تفسير مختلف»^(٢٥)، بالإضافة إلى بعض الآراء المتعلقة بأفعال الله تعالى، والتي أراد الأشعري من خلالها أن يبين المأزق الفكري الذي وقعت فيه المعتزلة. كما يشمل هذا الجدال مسألة الصلاح والأصلح أيضاً في الوقت نفسه.

المناظرة الأولى: مسألة الإخوة الثلاثة: ذُكرت هذه المناظرة بروايات مختلفة في العديد من المراجع، كما أثبت روزاليند وارد غوين^(٢٦) أن أقدم رواية تتعلق بهذه المسألة هي التي ذُكرت في رواية تحت عنوان «فيما يخص جواز قبض روح الشخص من قبل الله في حال يعلم أنه سيؤمن»، وهي لأحد علماء المذهب الأشعري القدامى، وهو عبد القاهر البغدادي (٤٢٩/١٠٣٧) ومفاد الرواية هو: «يقال لمن يقول في مسألة الأصلح من القدرية: ما هو مصير ثلاثة أشقاء لأم واحدة في الآخرة، توفي أحدهما طفلاً، والآخران وصلاً إلى سن البلوغ، لكن أحدهما مؤمن والآخر كافر؟»، فيقولون: «الكافر يبقى خالداً في نار جهنم، أما الآخران فيدخلان الجنة، إلا أن مقام المؤمن يكون أعلى من مقام الطفل»، ثم يُسألون: «في حال طلب هذا الطفل من ربه مقاماً كمقام أخيه المؤمن فكيف سيحببه الله تعالى؟»، وفي حال أجابه الله تعالى بهذا الجواب: «لقد حصل أخوك على هذا المقام العالي بعمله، أما أنت فلا عمل لك». ثم سأله الطفل: «إذن لماذا لم تبقيني حياً حتى أعمل صالحاً كما فعل هو؟»، كيف

(٢٢) البدوي: عبد الرحمن، مذاهب الإسلاميين، بيروت، ١٩٨٣، ص ٤٩٢.

(٢٣) قارن: البدوي، ص ٤٩٢.

(٢٤) قارن: Nicholson, R.A., A Literary History Of The Arabs, Cambridge 1979, s. 378.

(٢٥) Nicholson, A Literary History Of The Arabs, s. 376.

(٢٦) Gwynne, Rosalind Ward, "al-Jubbâ'i, al-Ash'arî and the Three Brothers: the Uses of Fiction", The Muslim World, LXXV/3-4 (1985), s.132.

سيجيئه الله تعالى؟ فإذا قال: إن الله يقول له: «موتك وأنت طفل أفضل/ أصلح؛ لأنك لو بقيت على قيد الحياة ستكون كافراً». في هذه الحال يقول أخوهم الكافر الذي توفاه الله بعد سن البلوغ: «يا رب! قبضت روح أخي وهو طفل، لأنك تعلم لو أبقيته على قيد الحياة لأصبح كافراً، وفي حال أنك تعلم أنني سأكون كافراً بعد سن البلوغ؛ فلماذا لم تقبض روحي وأنا طفل؟». وبهذا المثال نستنتج أن الله يكون في موقع العاجز عن الإجابة على سؤال هذا السائل حسب مسألة الأصلح، والله سبحانه وتعالى أعظم وأجل من ذلك^(٢٧). ويروي لنا ابن فورك قول الأشعري: إن «إبقاء المؤمن على قيد الحياة في حال يعلم الله أنه سيصبح كافراً، وأيضاً قبض روح الكافر في حال يعلم الله أنه سيصبح مؤمناً» جائز في حكمة الله، وينقلها تحت عنوان الصلاح والأصلح واللفظ^(٢٨).

وإحدى أقدم الروايات المشابهة لهذه الرواية ينقلها لنا الإمام الغزالي الأشعري الشافعي (١١١١/٥٠٥). تحت عنوان «يفعل الله ما يشاء في عباده»، وتقول الرواية: هب أنه جرى حوار بين مسلمين اثنين في الآخرة أحدهما طفل والآخر رجل بالغ. بحيث يرفع الله من درجات الرجل البالغ ويفضله على الطفل، لأنه تعب أكثر بسبب الطاعات والعبادات، وهذا واجب على الله حسب معتقد المعتزلة. وفي حال قال الطفل: «يا رب! لماذا جعلت مقامه أعلى من مقامي؟»، فيقول الله له: «لأنه أصبح بالغاً، وسعى في الطاعات والعبادات»، ثم يقول الطفل: «قبضت روحي وأنا طفل، بل كان واجباً عليك أن تبقيني على قيد الحياة لكي أسعى في الطاعات والعبادات، فقد زدت في عمره وكنت لطيفاً، أما أنا فلم تزد في عمري ولم تكن عادلاً، فلماذا كنت لطيفاً به؟»، فيقول الله تعالى له: «لأنني أعلم أنك لو أصبحت بالغاً ستكون مشركاً أو عاصياً، والأصلح من أجلك أن تموت طفلاً» - وهذا هو عذر المعتزلة على لسان الله-. في هذه الأثناء يقول الكفار: «يا رب! ألم تك تعلم أننا سنشرك بك إن أصبحنا بالغين؟ يا ليتك أمتنا ونحن أطفال، ونحن نرضى حتى بأقل من درجة الطفل». فما هو الجواب إذن؟ ففي مثل هذه الحالة هل لنا أن نقول: إن أفعال الله يجب أن تكون أعظم وأجل من أن توزن بميزان المعتزلة^(٢٩). وذكر الإمام الغزالي أيضاً رواية أخرى مشابهة لهذه الرواية في كتابه «الاقتصاد في الاعتقاد»^(٣٠).

كما نقل إلينا عالم الكلام الأشعري المشهور فخر الدين الرازي (١٢٠٩/٦٠٦) رواية أخرى مشابهة لرواية الإخوة الثلاثة (الأشقاء الثلاثة) المشهورة التي جرت بين الأشعري وأستاذه الجبائي، حيث تقول الرواية: «حُكِيَ أَنَّ الشَّيْخَ أَبَا الحُسَيْنِ الأشْعَرِيَّ لَمَّا فَارَقَ مَجْلِسَ أُسْتَاذِهِ أَبِي عَلِيِّ الجُبَّائِيِّ وَتَرَكَ مَذْهَبَهُ وَكَثُرَ اعْتِرَاضُهُ عَلَى أَقْوَابِهِ عَظَمَتِ الوَحْشَةُ بَيْنَهُمَا فَاتَّفَقَ أَنَّ يَوْمًا مِنَ الأَيَّامِ عَقَدَ الجُبَّائِيُّ مَجْلِسَ التَّذْكِيرِ وَحَصَرَ عِنْدَهُ عَالَمٌ مِنَ النَّاسِ وَذَهَبَ الشَّيْخُ أَبُو الحُسَيْنِ إِلَى ذَلِكَ المَجْلِسِ وَجَلَسَ فِي بَعْضِ الجَوَانِبِ مُحْتَفِيًا عَنِ الجُبَّائِيِّ وَقَالَ لِبَعْضِ مَنْ حَصَرَ

(٢٧) البغدادي: عبد القاهر بن طاهر بن محمد، (١٠٣٨/٤٢٩)، أصول الدين، بيروت، ١٩٨١، ص ١٥٢-١٥١.

(٢٨) ابن فورك: أبو بكر محمد بن الحسن (١٠١٥/٤٠٦)، مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، (تحقيق: دانيال جيباريه)، بيروت، ١٩٨٧/١٣٩٩، ص ١٢٤، ١٢٩.

(٢٩) الغزالي: أبو حامد محمد بن محمد (١١١١/٥٠٥)، إحياء علوم الدين، جدة، ٢٠١١، المجلد ١، ص ٤١١-٤١٢.

(٣٠) الغزالي: أبو حامد محمد بن محمد (١١١١/٥٠٥)، الاقتصاد في الاعتقاد (تحقيق: إبراهيم آغا جوبقجي - حسين آتاي)، أنقرة، ١٩٦٢، ص ١٨٤-١٨٥.

هُنَاكَ مِنَ الْعَجَائِزِ إِنِّي أَعْلَمُكَ مَسْأَلَةً فَادْكُرِيهَا هَذَا الشَّيْخُ قُوبِي لَهُ كَانَ لِي ثَلَاثَةٌ مِنَ الْبَنِينَ وَاحِدٌ كَانَ فِي غَايَةِ الدِّينِ وَالرُّهْدِ وَالثَّانِي كَانَ فِي غَايَةِ الْكُفْرِ وَالْفُسْقِ وَالثَّلَاثُ كَانَ صَبِيًّا لَمْ يَبْلُغْ فَمَاتُوا عَلَى هَذِهِ الصِّفَاتِ فَأَخْبَرَنِي أَيُّهَا الشَّيْخُ عَنْ أَحْوَالِهِمْ. فَقَالَ الْجُبَّائِيُّ أَمَّا الزَّاهِدُ فَفِي دَرَجَاتِ الْجَنَّةِ وَأَمَّا الْكَافِرُ فَفِي دَرَكَاتِ النَّارِ وَأَمَّا الصَّبِيُّ فَمِنْ أَهْلِ السَّلَامَةِ. قَالَ قُوبِي لَهُ لَوْ أَنَّ الصَّبِيَّ أَرَادَ أَنْ يَذْهَبَ إِلَى تِلْكَ الدَّرَجَاتِ الْعَالِيَةِ الَّتِي حَصَلَ فِيهَا أَخُوهُ الزَّاهِدُ هَلْ يُمَكِّنُ مِنْهُ. فَقَالَ الْجُبَّائِيُّ لَا لِأَنَّ اللَّهَ يَقُولُ لَهُ إِنَّمَا وَصَلَ إِلَى تِلْكَ الدَّرَجَاتِ الْعَالِيَةِ بِسَبَبِ أَنَّهُ أَنْعَبَ نَفْسَهُ فِي الْعِلْمِ وَالْعَمَلِ وَأَنْتَ فَلَيْسَ مَعَكَ ذَلِكَ فَقَالَ أَبُو الْحَسَنِ قُوبِي لَهُ لَوْ أَنَّ الصَّبِيَّ حِينَئِذٍ يَقُولُ يَا رَبِّ الْعَالَمِينَ لَيْسَ الذَّنْبُ لِي لِأَنَّكَ أَمْتَنِي قَبْلَ الْبُلُوغِ وَلَوْ أَمَهَلْتَنِي قَرِيبًا زِدْتُ عَلَى أَخِي الزَّاهِدِ فِي الرُّهْدِ وَالدِّينِ. فَقَالَ الْجُبَّائِيُّ يَقُولُ اللَّهُ لَهُ عَلِمْتُ أَنَّكَ لَوْ عَشْتَ لَطَعَيْتُ وَكَفَرْتُ وَكُنْتَ تَسْتَوْجِبُ النَّارَ فَاقْبَلْ أَنْ تَصَلَ إِلَى تِلْكَ الْحَالَةِ رَاعَيْتَ مَصْلَحَتَكَ وَأَمْتَنَكَ حَتَّى تَنْجُو مِنَ الْعِقَابِ فَقَالَ أَبُو الْحَسَنِ قُوبِي لَهُ لَوْ أَنَّ الْأَخَ الْكَافِرَ الْفَاسِقَ رَفَعَ رَأْسَهُ مِنَ الدَّرَكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ فَقَالَ يَا رَبِّ الْعَالَمِينَ وَيَا أَحْكَمَ الْحَاكِمِينَ وَيَا أَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ كَمَا عَلِمْتَ مِنْ ذَلِكَ الْأَخِ الصَّغِيرِ أَنَّهُ لَوْ بَلَغَ كَفَرَ عَلِمْتَ مِنِّي ذَلِكَ فَلِمَ رَاعَيْتَ مَصْلَحَتَهُ وَمَا رَاعَيْتَ مَصْلَحَتِي؟ قَالَ الرَّاوي: فَلَمَّا وَصَلَ الْكَلَامَ إِلَى هَذَا الْمَوْضِعِ انْقَطَعَ الْجُبَّائِيُّ. فَلَمَّا نَظَرَ رَأَى أَبَا الْحَسَنِ عَلِمَ أَنَّ هَذِهِ الْمَسْأَلَةَ مِنْهُ لَا مِنْ الْعَجُوزِ^(٣١). وهكذا أصبح الأشعري هو من تغلب على الجبائي في نهاية هذا الجدل.

لقد اعتمد العلماء من جاؤوا بعد الرازي - أمثال: ابن خلكان (١٢٨٢/٦٨١)، وابن تيمية (٧٢٨/١٣٢٨)، والذهبي (٧٤٨/١٣٤٧)، وابن القيم الجوزية (٧٥١/١٣٥٠)، والسبكي (٧٧١/١٣٧٠)، والفتنازاني (٧٩٢/١٣٩٠)، والجرجاني (٨١٦/١٤١٣)، وطاش كوبرلي زادة (٩٦٨/١٥٦١) - على رواية الرازي هذه؛ مع إجراء بعض التعديلات البسيطة عليها^(٣٢)، وهذا أسهموا كثيراً في شهرة هذه الرواية.

ويذكر الرازي بعد الرواية المتعلقة بالإخوة الثلاثة مباشرة أن أبا الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري (٤٣٦/١٠٤٤) - الذي جاء بعد الجبائي بأربعة أجيال، وهو أحد الطلبة المتميزين عند العالم الشافعي المعتزلي

(٣١) الرازي: فخر الدين محمد بن عمر بن حسين (١٢٠٩/٦٠٦)، التفسير الكبير، بيروت، ١٤٢٠/١٩٩٩، المجلد ٢٣، ص ١٤٤-١٤٣.

(٣٢) انظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء الزمان، المجلد ٤، ص ٢٦٧-٢٦٨؛ ابن تيمية: تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم الحراني (٧٢٨/١٣٢٨)، منهاج السنة النبوية، (الناشر: محمد رشاد سالم)، الرياض ١٤٠٦/١٩٨٦، المجلد ٣، ص ١٩٨-١٩٩؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء، المجلد ٢٥، ص ٨٩؛ ابن قيم الجوزية: أبو عبد الله محمد بن أبي بكر (٧٥١/١٣٥٠)، شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، (تحقيق: محمد بدر الدين)، بيروت، ١٩٧٨، ص ٢١٦؛ السبكي: تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب بن علي (٧٧١/١٣٧٠)، السيف المشهور في شرح عقيدة أبي منصور، إسطنبول، (تحقيق: م. صائم يرم) ١٩٨٩، ص ٢٨؛ السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، المجلد ٣، ص ٣٥٦؛ الفتنازاني: سعد الدين (٧٩٢/١٣٩٠)، شرح العقائد النسفية، كراتشي، ٢٠١٢، ص ٥٧؛ الجرجاني، السيد الشريف علي بن محمد (٨١٦/١٤١٣)، شرح المواقف، بيروت، ١٩٩٨، المجلد ٨، ص ٢١٨-٢١٩؛ طاش كوبرلي زادة، أحمد بن مصطفى (٩٦٨/١٥٦١) مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، القاهرة ١٩٦٨، المجلد ٢، ص ١٦٥-١٦٦؛ الحلبي: ابراهيم بن محمد بن ابراهيم، نعمة الزريعة في نصرة الشريعة (تحقيق: علي رضا)، الرياض، ١٩٩٨، ص ١٠٩-١١٠.

المشهور القاضي عبد الجبار - قد أوجد حلاً لهذه المسألة، وأنه جاء ببعض الحجج، حيث وقف الرازي عند تلك الحجج التي جاء بها أبو الحسين محاولاً دحضها واحدة تلو الأخرى^(٣٣).

لقد انتقد «وات» رواية الإخوة الثلاثة التي وردت في المراجع بعدة أقوال، أولاً: أن الرواية ليست عن الإخوة الثلاثة وإنما عن الأولاد الثلاثة. ثانياً: أن الرأي الذي تم توجيه الانتقاد إليه في هذه القصة هو رأي بعض معتزلة بغداد، وليس رأي الجبائي، وأن الجبائي كان يؤمن بأن الله قد يتصرف حسب قاعدة "التفاضل"، أي إظهار الرحمة للإنسان أكثر مما يستحق، وربما يكون الجبائي قد اختار هذه الرواية لاستخدامها ضد معتزلة بغداد. ثالثاً: أن هذه الرواية ذُكرت في المراجع المتأخرة أيضاً. ولم يذكر ابن عساكر (١١٧٦/٥٧٢) هذه الرواية، في حين نجدها مذكورة لدى السبكي (٧٧١/١٣٧٠)، منقولة من أستاذه الذهبي (٧٤٨/١٣٤٧). ومن ناحية أخرى، تُستخدم الرواية نفسها لنقد وجهة نظر المعتزلة، التي لم يذكرها الغزالي (١١١١/٥٠٥) حقيقةً، وكذلك لم يذكرها الأشعري من قبله^(٣٤). وعلى غرار «وات» هناك أيضاً «روزاليند وارد غوين» الذي لديه انتقادات مشابهة في هذا الشأن^(٣٥).

فعندما ننظر إلى انتقاد «وات» للرواية نجد أنها تدور حول ثلاثة أولاد وليس ثلاثة أشقاء، ونجد أنها ذُكرت أيضاً في بعض المصادر على أنهم ثلاثة أشخاص؛ أحدهم مؤمن وأحدهم كافر والآخر طفل^(٣٦). لكن وفقاً لرواية البغدادي التي تعد من أقدم الروايات فهم أشقاء^(٣٧)، ووفقاً للرواية التالية وهي للغزالي فهم ثلاثة أولاد^(٣٨). وعندما ننظر إلى الانتقاد الذي أشار فيه إلى أن الجبائي يعتقد بإمكانية تصرف الله حسب قاعدة التفاضل؛ نجد أن الأمر هنا هو اللطف من حيث التكليف والإيمان أو تطبيق قاعدة الأصلاح للضرورة، أو إظهار قدرة الله على فعل ذلك، وإلا فالموضوع هو ليس بمثابة إنعام الله لأحد المؤمنين المطيعين من خلال إطالة عمره ليستمر في عمل الطاعة كي يزداد ثواباً ودرجة عنده. لذا فإن رأي الجبائي يرتبط بالدرجة والثواب، لا بالإيمان والتكليف^(٣٩). ومن الملاحظ أن ما يتم مناقشته من خلال هذا الحوار هو مسألة الإيمان، ولهذا السبب فإن

(٣٣) الرازي، التفسير الكبير، المجلد ٢٣، ص ١٤٤-١٤٥.

(٣٤) Watt, Montgomery, İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri, (çev. Ethem Ruhi Fığlalı), İstanbul, 1998, s. (٣٤) 376.

(٣٥) Bkz., Gwynne, a.g.m., s.137 vd.

(٣٦) وينقل السبكي هذه الرواية على شكل: سأل الأشعري الجبائي "ما رأيك في حق ثلاثة أشخاص يأتون يوم القيامة، أحدهم مؤمن وأحدهم كافر والآخر طفل". انظر: السبكي، السيف المشهور في شرح عقيدة أبي منصور، ص ٢٨؛ السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، المجلد ٣، ص ٣٥٦.

(٣٧) البغدادي، أصول الدين، ص ١٥٢-١٥١.

(٣٨) الغزالي، إحياء علوم الدين، المجلد ١، ص ٤١١-٤١٢؛ الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ص ١٨٤-١٨٥.

(٣٩) انظر إلى آراء الجبائي حول هذا الموضوع: الأشعري، المقالات، ص ٥٧٥.

الانتقادات التي وجهت ليست في مكانها، والقول بوجود هذه القصة في المراجع المتأخرة وأن السبكي قد نقلها من أستاذه الذهبي صحيح. لكن، هذه القصة كان قد رواها ابن خلكان قبل الذهبي وقبله فخر الدين الرازي وقبله الغزالي وقبله عبد القاهر البغدادي. كما تم ذكر التفاصيل المتعلقة برواياتهم المتقدمة منها والمتأخرة في الصفحات السابقة. بالإضافة إلى ذلك يقدم البغدادي مسألة الإخوة الثلاثة على أنها حجة ضد القدرية^(٤٠). لذا فعدم ورود اسم ابن عساكر في الرواية لا يبرر الشك في المسألة. فعندما نأخذ كل هذه الأمور بعين الاعتبار، يبدو أن اختيار الجبائي لهذه المسألة من أجل استخدامها ضد مدرسة بغداد كما هو شائع غير ممكنة. وعلاوة على ذلك فلا يوجد أي دليل يدعم هذا القول.

وتقول المصادر الأشعرية: إن ما جاء في هذا الجدل هو دليل على أن الله يُختص برحمته أو بعذابه من يشاء، ودليل على عدم تعليل أفعال الله بالغاية/ بالأهداف^(٤١)، بالإضافة إلى ذلك، فإن محور النقاش مرتبط ارتباطاً وثيقاً بهذين السؤالين: هل يجب على الله شيء؟ وهل كل أفعال الله مبنية على علة؟^(٤٢)، ولم يتم استخدام هذه القصة فيما يتعلق بمسألة الصلاح والأصلح كما هو ظاهر، وإنما استخدمت بشكل عام فيما يتعلق بصفة الأفعال الإلهية، ومهما كان يبدو هذا المثال متعلقاً بمسألة الصلاح والأصلح من جهة؛ إلا أنه يُستخدم للتأكيد على حرية الله المطلقة في أفعاله، وعدم ضرورة ارتباط تلك الأفعال بالحكمة الإلهية، وعدم ظلمه لعباده بالرغم من قدرته على فعل ما يشاء من خير أو شر، وعدم وجود سلطة عليا تحد من قدرته من جهة أخرى. حيث يقول الأشعري: إنه مثلما يعامل الله تعالى عباده في الحياة الدنيا بطرق مختلفة؛ كذلك سيعاملهم في الآخرة أيضاً، وأن أفعال الله تجاه العبد ليست واجبة. فالملك له ويتصرف به كيفما يشاء، وإذا وعد في مسألة ما، فإنه لا يُخلف وعده^(٤٣).

المناظرة الثانية: في مسألة أسماء الله: يقال: إن هناك جدالاً آخر حدث بين الأشعري وأستاذه الجبائي، وهو موضوع أسماء الله، حيث تُنسب للبغدادي إحدى هذه الروايات المتعلقة بهذا الموضوع، ففي يوم من الأيام يوجه الجبائي سؤالاً للأشعري قائلاً: «ما هي الطاعة بالنسبة لك؟»، فيقول الأشعري: «الالتزام بالأوامر»، ثم يسأل الجبائي عن رأيه في هذا الموضوع، فيقول الجبائي: «بالنسبة لي، فإن معنى الطاعة هو أن يتناسب الفعل مع الإرادة، فكل من حقق رغبات الآخر؛ يكون قد أطاعه». عندها قال الأشعري: «ووفقاً لهذا المبدأ، في حال حقق الله رغبة العبد؛ يعني أن الله مطيع للعبد (قد أطاع عبده) بذلك، فأنت بهذا الرأي تحالف إجماع الأمة، وتنكر

(٤٠) البغدادي، أصول الدين، ص ١٥٢-١٥١.

(٤١) ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء الزمان، المجلد ٤، ص ٢٦٧-٢٦٨؛ السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، المجلد ٣، ص ٣٥٦.

(٤٢) صبحي: أحمد محمود، دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين، بيروت، ١٩٨٥، المجلد ٢، ص ٤٥.

(٤٣) انظر: البغدادي، أصول الدين، ص ١٥١؛ ابن فورك، مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، ص ١٣٠-٣٣٥؛ ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، لمجلد ٣، ص ١٤؛ المغربي، الفرق الكلامية، ص ٣٢٥؛ Oz, Mustafa, "Ebu'l-Hasen Es'arî ve

..Es'arî Mezhebinin Prensipieri" Diyanet Dergisi, 1974. XIII, Sayı, III, s. 192

وجود رب العالمين، فلو كان طاعة الله للعبد جائزة لوجب خضوع الله للعبد، والله سبحانه منزه عن هذا^(٤٣).
ووفقاً لجدل آخر كما ورد حول سؤال إن كانت أسماء الله توقيفية (سمعية) أم لا، فيأتي أحدهم إلى الجبائي فيسأله عن جواز وصف الله بالعقل من عدمه، فيقول الجبائي له: إن كلمة «عقل» مشتقة من كلمة «عقال»^(٤٤) التي تعني المنع، مبيناً استحالة المنع بالنسبة لله، وعدم جواز مثل هذه التسمية في حقه سبحانه. ثم يقول الأشعري للجبائي: «وفقاً لهذا القياس؛ لا يمكننا وصف الله بالحكيم أيضاً؛ لأن هذا الاسم مشتق من كلمة "حكمة الإلجام" التي تأتي بمعنى الحديدية التي تمنع الحيوان من الشرود، إذن؛ وبسبب اشتقاق هذا اللفظ من الكلمة التي تأتي بمعنى 'المنع'، والمنع محال بالنسبة لله، ففي هذه الحالة يجب عليك القول بعدم جواز إطلاق اسم الحكيم على الله تعالى أيضاً». هنا لم يستطع الجبائي الإجابة على هذا السؤال، فيوجه سؤالاً للأشعري قائلاً: لماذا تمتنع عن وصف الله بالعقل، في حين تجيز وصفه بالحكيم؟ فيقول الأشعري: إنه لم يتبع القياس في إثبات أسماء الله تعالى، بل يتبع الشرع في هذا الخصوص، وأنه يقول بجواز اسم الحكيم ويمتنع عن اسم العاقل؛ لأن النصوص الشرعية تقول بجواز اسم الحكيم، وتمتنع عن اسم العاقل، في حين لو أجاز الشرع تلك التسمية لأجازها هو الآخر^(٤٥).

وخلال مناظرة أخرى في هذا الخصوص، ادعى الجبائي إمكانية اشتقاق أسماء الله من جميع أفعاله، ووفقاً للرواية فقد أفحمه الأشعري عندما قال له بأنه في هذه الحالة يكون قد وصف الله تعالى بالمُحِبُّل كونه هو من قام بفعل خلق الحَبَل^(٤٦).

المناظرة الثالثة: مسألة «إرادة الله جميع ما أمر به»: وفقاً لهذه الرواية: يقول الأشعري للجبائي: «أنت تدعي أن الله يريد منا كل ما أمر به، ففي هذه الحالة، هب أن الشخص المدين الذي يبطل في سداد المستحقات قال للدائن: والله سأدفع لك المستحقات غداً إن شاء الله، فإن لم يدفع ماذا يحصل». يقول الجبائي: «سيكون آنماً كونه حلف؛ لأن الله يريد منه أن يعطيه حقه». ولذلك يبين الأشعري مخالفة الجبائي لإجماع الأمة من خلال هذا الرأي، مشيراً إلى وجود اتفاق فيما يخص عدم وقوع الشخص في الإثم إذا حنث في يمينه الذي اقترن بمشيئة الله^(٤٧). وهناك رواية أخرى تعزو انشقاق الأشعري عن المعتزلة إلى هزيمته أمام خصمه عندما كان معتزلياً في

(٤٤) البغدادي: عبد القاهر بن طاهر بن محمد (٤٢٩/١٠٣٨)، الفرق بين الفرق، محمد بن الفراء، (تحقيق: محيي الدين عبد الحميد) بيروت، ١٩٩٥، ص ١٨٣؛ البغدادي: عبد القاهر بن طاهر بن محمد (٤٢٩/١٠٣٨) الملل والنحل، (تحقيق: ألبرت نصري نادر) بيروت، ١٩٧٠، ص ١٢٩.

(٤٥) كلمة «عقال» جمعها «عُقُل»، الرازي: زين الدين محمد بن أبي بكر بن عبد القادر (٦٦٧/١٢٦٨)، مختار الصحاح، بيروت، ١٩٨٨.

(٤٦) السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، المجلد ٣، ص ٣٥٧-٣٥٨.

(٤٧) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص ١٨٤-١٨٣؛ البغدادي، الملل والنحل، ص ١٢٩.

(٤٨) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص ١٨٤.

إحدى المناظرات المفتوحة للجمهور، والتي شارك فيها بصفته ممثلاً للجبائي^(٤٩)، فالجانب المهم الذي يلفت الانتباه في هذه الرواية أنها تشير إلى مشاركة الأشعري بصفته ممثلاً للجبائي في تلك المناظرة، في حين تذكر الروايات الأخرى بأنها جرت بين الأشعري والجبائي.

وفي النتيجة يعزو البعض سبب انشقاق الأشعري عن أستاذه الجبائي -ومن ثم عن المعتزلة- إلى هذه المناظرات^(٥٠). وهذا صحيح نسبياً. لكن يجب أن يكون الأشعري قد مر بمرحلة فكرية قد هيأتها لذلك. كما أن الدليل القوي على ذلك هو الرواية التي تتحدث عن انزعاج الأشعري بسبب عدم حصوله على أجوبة شافية من أستاذه فيما يخص بعض الأسئلة التي وجهها إليه، وانتقاله في نهاية المطاف نحو البحث بنفسه عن حلول للمسائل الفكرية^(٥١). وهذا يدل على أن الأشعري كان يطرح الأسئلة التي تدور في ذهنه على أستاذه، لكنه لم يحصل على أجوبة مقنعة منه، وربما في هذه الأثناء تأثر بأحد علماء أهل الحديث وهو زكريا بن يحيى الساجي. الذي يعد من أوائل من تلقى العلم على يديه، فكلما كان يكتشف جواباً على الأسئلة التي شغلت فكره كان يأتي بها إلى أستاذه الجبائي، ومن المحتمل أن هذا تحول إلى جدال كما جاء في المراجع. وهناك أيضاً بعض الروايات التي تشير إلى استمرار الأشعري في جداله الفكري مع المعتزلة في البصرة، حتى بعد انشقاغه عن هذا المذهب^(٥٢). لهذا السبب لا يوجد دليل قوي يؤيد الأقوال التي تدعي تلفيق هذه المناظرات. وعلاوة على ذلك، فإن الجدال بينهما طبيعي للغاية ويتناسب مع تطور الأحداث الجارية أيضاً. لكن قد يكون الرواة قاموا بإجراء بعض التعديلات والإضافات لرواياتهم، وهذا لا يوجب رفض هذه الجدالات أو اعتبارها تلفيقاً. ومثلما انتقد الأشعري أستاذه الجبائي من خلال كتب مستقلة^(٥٣)؛ فقد انتقد وجهات نظره من خلال ذكر اسمه في مؤلفات

(٤٩) الأحمزي، مثالب، ص ١٥٥؛ ابن عساکر، تبیین، ص ٩١. لم يذكر من هو الخصم الذي شارك في المناظرة مع الأشعري، وقد يكون منتسباً إلى مدرسة ابن كلاب.

(٥٠) الشهرستاني: أبو الفتح محمد بن عبد الكريم (١١٥٣/٥٤٨)، الملل والنحل، تحقيق: أحمد فهمي، بيروت، ١٩٩٢، المجلد ١، ص ٢٨؛ أبو ريان: محمد علي، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، بيروت، ص ١٩٦؛ İzmirlı, İsmail Hakki, Yeni İlmî : Kemal Yazıcı-Antown Gatas Kerem, A'lamu'l-Felsefetü'l-Arabiyye, Beyrut :Kelâm, Ankara 1981, s. 68. 1990, s.130-131.

(٥١) ابن عساکر، تبیین، ص ٣٨-٣٩.

(٥٢) وينقل ابن عساکر أن الأشعري نفسه ذهب إلى المعتزلة ليناقضهم وأنه ناقشهم. انظر: تبیین، ص ١١٦-١١٧؛ وانظر أيضاً: تبیین، ص ٩٤-٩٥؛ السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، المجلد ٣، ص ٣٤٩.

(٥٣) مثلاً، يذكر ابن فورك كتاباً باسم "النقد على أصول الجبائي"، وينقل منه بعض آراء الإمام الأشعري. انظر إلى: ابن فورك، مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، ص ٩٣، ٣٢٩؛ وأما ابن عساکر فهو يعطي هذا الكتاب اسم "كتاب في نقد كتاب الأصول" ويذكر أن الأشعري كتب هذا الكتاب رداً على كتاب الجبائي المعروف بالأصول، وأنه كشف فيه عن أخطاء أفكار الجبائي المختلفة، بما في ذلك مبادئ المعتزلة، وأنه دحض جميع الأدلة التي قدمها المعتزلة بالحجج الإلهية. انظر: تبیین، ص ١٣٠. ويشير ابن فورك إلى كتاب باسم "كتاب نقد الاستطاعة على الجبائي" ويقوم بالنقل منه. انظر: تبیین، ص ١١٠. وانظر للكتب التي ألفها الأشعري ضد المعتزلة في: Mehmet Keskin, İmam Eş'ari ve Eş'arilik, İstanbul, 2013, s. 114-124.

أخرى أيضاً. فكل هذه الأمور من المفترض أن تدعم حقيقة تلك المناظرات التي وردت في المراجع، مع عدم نفي إمكانية إجراء بعض هذه المناظرات عن طريق المؤلفات، والبعض الآخر وجهاً لوجه.

ب- الرؤى (الأحلام):

هناك روايات مختلفة لابن عساكر ذكر فيها أسباب انشقاق الأشعري عن مذهب المعتزلة، لكنها متشابهة تقريباً من حيث المحتوى؛ لأنها تربط سبب انشقاق الأشعري بالرؤيا التي رآها. فالرواية الأولى فهي رواية عالم الكلام أحمد بن حسين، جاء فيها أنه عندما تعمق الأشعري في علم الكلام بدأ يسأل أستاذه بعض الأسئلة، لكنه لم يحصل على الجواب الشافي، وهذا ما أزعجه وجعله في حيرة من أمره، ولذلك رفع يديه في إحدى الليالي متوجهاً إلى الله بالدعاء لكي يلهمه حلاً لمسائله الفكرية، وبعدها رأى النبي عليه الصلاة والسلام في الرؤيا يقول له: «تمسك بسنتي»، وبناءً على ذلك بدأ الأشعري يعرض المسائل الكلامية على القرآن والسنة، فيقبل ما يوافق النص ويرفض ما يخالفه^(٥٤). أما الرواية الثانية المتعلقة بهذه المسألة والتي نقلها ابن عساكر فهي رواية أبي عبد الله بن محمد، فهذه أيضاً تذكر أن الأشعري رأى النبي عليه الصلاة والسلام في الرؤيا، فأمره بالتمسك بسنته في جميع آرائه، لكن هذه الرواية تنقل الحادثة بشكل تفصيلي أكثر من الرواية الأولى، ووفقاً لهذه الرواية فإن الرؤيا جاءت ثلاث مرات، مرة في بداية شهر رمضان، ومرة في منتصف رمضان، ومرة في ليلة القدر، يُطلب منه فيها أن يتمسك بالسنة بشرط عدم تركه لعلم الكلام، بل يستخدمه في خدمة القرآن والسنة. كما تذكر الرواية أن الأشعري أشار إلى صعوبة تحليه عن مذهب اتبعه طيلة ثلاثين عاماً بسبب رؤيا، لكن النبي أخبره أن الله سيساعده في هذا الأمر، وأنه بالفعل تمت مساعدته^(٥٥). أما الرواية الثالثة فهي رواية أبي حسن بن مهدي، وتذكر أن النبي عليه الصلاة والسلام أتاه في الرؤيا وطلب منه أن يخرج من صف المعتزلة ويبدأ بالكفاح ضدهم. إن هذه الرواية من حيث الواقع مشابهة تقريباً للرواية السابقة، فهنا أيضاً طلب النبي ﷺ من الأشعري الامتثال للسنة النبوية ودعمها بالأدلة العقلية والكلامية. لكن تم التأكيد وبشكل واضح في هذه الرواية على أن آراء الأشعري هي الآراء التي وافق عليها النبي عليه الصلاة والسلام^(٥٦). فجميع الروايات التي قمنا بتلخيصها أعلاه موجودة في كتب العلماء الأشعرية. لكن لم يتم القبول بها من قبل معظم الباحثين، وعند النظر إلى غاية هذه الروايات بشكل عام يتم الوصول إلى قناعة بأنها ملفقة أو مشكوك فيها^(٥٧). وهناك أيضاً من يعزو حقيقة

(٥٤) ابن عساكر، تبيين، ص ٣٨-٣٩.

(٥٥) ابن عساكر، تبيين، ص ٤٠-٤١.

(٥٦) ابن عساكر، تبيين، ص ٤٢-٤٣.

(٥٧) المغربي: علي عبد الفتاح، الفرق الكلامية الإسلامية، مصر، ١٩٨٦، ص ٢٧٩؛ أحمد أمين، ظهر الإسلام، بيروت، ١٩٦٩، ٤/٦٦؛ البلدوي، مذاهب، ص ٤٩٢؛ صبحي أحمد محمود، الأشعري المتكلم، ص ٣٨٠؛ سبحاني، جعفر، بحوث في الملل

والنحل، قم، ١٤١١/١٩٩٠، المجلد ٢، ص ١٩.

انشقاق الأشعري إلى هذه الروايات دون توجيه أي انتقادات لها^(٥٨). فهذه الروايات مهمة للغاية في توضيح حالة التشويش الفكري والحالة النفسية التي مر بها الأشعري قبل انشقاقه عن المعتزلة، لاسيما ما جاء في الرواية الأولى، بالإضافة إلى عدم حصوله على أجوبة شافية للأسئلة التي طرحها على أستاذه أثناء تواجده في حلقة العلم، والبدء في إيجاد حل للمسائل الفكرية التي تدور في خاطره، فهذه الأمور لافتة للنظر. ومن الممكن أن تنعكس الحالة التي كان يمر بها الأشعري على رؤياه أثناء بحثه عن حل لهذه المشكلات. لكن هناك احتمال تلفيق هذه الروايات فيما بعد لغرض معين أيضاً^(٥٩)؛ لأن الغاية في الأساس من هذه الروايات ثلاثة أهداف:

أ. الدفاع عن علم الكلام: عندما ندقق جيداً في تلك الروايات نجد أن النبي عليه الصلاة والسلام بذاته يطلب من الأشعري أن يستخدم منهج علم الكلام، وبهذه الطريقة يكون الأشعري قد حصل على دعم من صاحب أشرف مقام، إضافة إلى كونه أمراً ومساعدة من الله تعالى، في حين كان يتعرض لانتقادات لاذعة من قبل أصحاب الحديث، ولاسيما أنهم يعارضون علم الكلام ويعدونّه خارج إطار الدين، بالرغم من وجود القواسم المشتركة بين الطرفين في العديد من المسائل.

ب. الدفاع عن مذهب الأشعري: اتصف المذهب الأشعري بأنه مذهب مبني على أساس موافق للسنة، وأنه تشكل بناءً على طلب رسول الله ﷺ، وأن جميع الآراء التي يحتويها توافق القرآن والسنة تماماً، وهو بصدد الدفاع عن سنة النبي عليه الصلاة والسلام، وأنه المذهب الحق. هنا يمكننا أن نلاحظ بشكل واضح في هذه الروايات أن المذهب الأشعري الذي ظهر بعد عهد النبي عليه الصلاة والسلام بفترة زمنية طويلة قد يتم العثور عليه بكثرة في المؤلفات التي تُعنى بتاريخ المذاهب، وهو يسعى إلى اكتساب المشروعية من خلال ربط نفسه بعصر صدر الإسلام، وهذا يعني «الرجوع بعجلات التاريخ إلى الوراء»^(٦٠) نوعاً ما. وهذه الحالة تبين لنا كيفية تأليف مثل تلك الرؤيا البريئة التي من المحتمل أن تلقى صدى واسعاً، بما يتناسب مع الهدف المرجو.

ج. تشويه صورة مذهب المعتزلة: تم السعي من خلال الروايات الثلاثة - وإن لم يكن بشكل صريح - إلى إظهار المعتزلة وكأنها فرقة بعيدة كل البعد عن السنة وأنها على باطل، وبهذا قد تبرأ الأشعري ومنهجه الجديد من الاعتزال. وبغض النظر عن هذه الأمور كلها؛ فيمكننا القول: إن هذه الرؤى تبين لنا مرحلة التشويش

(٥٨) الجريدي، الصريعي، آراء الملل، إسطنبول، ١٣٠٣، ص ٢٠٦؛ Abdulhayy, M, "Eş'arilik" (çev. Ahmet Ünal), ٢٠٠٦، ص ٥٠-٤٩. İslam Düşüncesi Tarihi, İstanbul, 1990, I, 257.

(٥٩) صبحي: أحمد محمود، دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين، المجلد ٢، ص ٤٩-٥٠. بعض الباحثين يقبلون هذه الأحلام كحقائق، ويربطونها بصدق الأشعري وتقواه. على سبيل المثال انظر: فيومي: محمد ابراهيم، الإمام أبو الحسن الأشعري، القاهرة، ٢٠٠٣، ص ١٧٠.

(٦٠) Onat, Hasan, Türkiye'de Din anlayışında Değişim Süreci, Ankara 2003, s. 133 (٦٠).

الفكري التي مر بها الأشعري قبل انشقاغه عن المعتزلة، وسعيه إلى إيجاد حلول من وجهة نظره للمسائل الخلافية، بالإضافة إلى موقف مذهبه الجديد من المسائل الكلامية.

الخاتمة:

إن مسألة انشقاق الأشعري عن المعتزلة -وعلى الرغم من مرور قرون من الزمن عليها- لم تكن مجرد مسألة تختلف الآراء حولها؛ سواءً في المراجع القديمة أم في الأبحاث المعاصرة، بل استمرت منذ العصور الأولى حتى وقتنا الحاضر. فأكثر الروايات شيوعاً بدءاً من المراجع القديمة وحتى اليوم -والتي تناول موضوع انشقاق الأشعري عن نظام الفكر الذي ضحى من أجله سنين طوال- هي معطيات تتعلق بالمناظرات التي جرت بين الأشعري وأستاذه الجبائي، وهناك أيضاً رواية أخرى أقل درجة من الرواية الأولى، إلا أنها تعزو سبب تغيير الأشعري لمذهبه إلى الرؤى التي رآها. فمن أكثر الروايات شيوعاً حول المناظرات التي جرت بين الجبائي وتلميذه الأشعري هي الرواية المتعلقة بقصة الإخوة الثلاثة (الأشقاء الثلاثة) المشهورة. وبالإضافة إلى فخر الدين الرازي -الذي يُعدُّ مصدر هذه الرواية- فهناك أيضاً علماء مشاهير من أهل السنة أسهموا في شهرة هذه الرواية مثل ابن خلكان، وابن تيمية، والذهبي، وابن القيم الجوزية، والسبكي، والتفتازاني، والجرجاني، وطاش كوبرلي زادة. وتم انتقاد هذه الرواية من قبل الباحثين الغربيين مثل «وات» و«غوين»، وذكروها في أبحاثهم على أنها ملفقة أو مشكوك فيها على الأقل. وعند التدقيق جيداً في هذه الرواية، فإن اكتشاف عدم تحققها كما نقلها الرازي احتمال قائم، لكن لا يمكن تجاهلها تماماً، بسبب عدم وجود دليل قوي يدحض هذه الروايات التي ذُكرت في المراجع. ومن الموضوعات الأخرى المثيرة للجدل هي انتقاد الأشعري لوجهات نظر الجبائي بشكل لاذع بسبب مسألة أسماء الله تعالى، التي أدت إلى وصف الله تعالى ببعض الصفات، مثل: العاقل، والمحبل، والمطيع. كما تذكر المراجع الجدال حول موضوعات الأمر والمشيئة والإرادة. وبالإضافة إلى تلك الروايات المختلفة المذكورة في المراجع، فهناك أيضاً رواية أخرى تعزو سبب انشقاق الأشعري عن المعتزلة إلى حادثة أخرى، ألا وهي الرؤى، حيث يُروى أن النبي عليه الصلاة والسلام جاء إلى الأشعري في الرؤيا، وطلب منه العودة إلى القرآن والسنة، وأن يدافع عن معتقد أهل السنة والجماعة بالأدلة الكلامية. فعادةً عندما يتم التدقيق في الروايات التي تتحدث عن تلك الرؤى يظهر لدينا المنهج الكلامي الذي وضعه الأشعري بشكل واضح. وقد تمت الإشارة إلى ثلاث نقاط فيها يخص هذه الرؤى أيضاً، وهي: الدفاع عن علم الكلام، والدفاع عن المذهب الأشعري، وتشويه صورة مذهب المعتزلة. فالروايات التي تتحدث عن الرؤى مهمة للغاية فيما يتعلق بتوضيح الحالة النفسية والتشويش الفكري الذي مر به الأشعري. فمثلاً أنه من الصعب القول: إن هذه المناظرات والرؤى هي وحدها أدت إلى عدول الأشعري عن فكر المعتزلة، فإنه من الأصعب أيضاً القول: إنها مجرد خيال أو تليفيق أو حكاية.

المراجع العربية:

- أحمد أمين، ظهر الإسلام، بيروت، ١٩٦٩.
- البغدادي: عبد القاهر بن طاهر بن محمد (١٠٣٨/٤٢٩)، الفرق بين الفرق، محمد بن الفراك، تحقيق: محيي الدين عبد الحميد، بيروت، ١٩٩٥.
- البغدادي: عبد القاهر بن طاهر بن محمد (١٠٣٨/٤٢٩) الملل والنحل، تحقيق: ألبرت نصري نادر بيروت، ١٩٧٠.
- البغدادي: عبد القاهر بن طاهر بن محمد، (١٠٣٨/٤٢٩)، أصول الدين، بيروت، ١٩٨١.
- البدوي: عبد الرحمن، مذاهب الإسلاميين، بيروت، ١٩٨٣.
- الجرجاني، السيد الشريف علي بن محمد (١٤١٣/٨١٦)، شرح المواقف، بيروت، ١٩٩٨.
- الجويني: إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك (١٠٨٥/٤٧٨)، الإرشاد، تحقيق: أسعد تميم، بيروت، ١٩٨٥.
- أبو ريان: محمد علي، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، بيروت.
- الأحوزي: أبو علي الحسن بن علي بن إبراهيم (١٠٥٥/٤٤٦)، "مثالب ابن أبي بشر"، الناشر: ميشال ألارد، بولتن دادس اورينتالس، دمشق، ١٩٧٠.
- الأشعري: أبو الحسن علي بن إساعيل (٩٣٦/٣٢٤)، كتاب مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق: هلموت ريتز، ويسبادن، ١٩٨٠.
- فاخوري: حنا_جر، خليل، تاريخ الفلسفة العربية، بيروت، ١٩٨٢.
- فوقية حسين، "المقدمة"، الأشعري "الإبانة"، تحقيق: فوقية حسين محمود، القاهرة، ١٩٨٧.
- فيومي: محمد ابراهيم، الإمام أبو الحسن الأشعري، القاهرة، ٢٠٠٣.
- الغزالي: أبو حامد محمد بن محمد (١١١١/٥٠٥)، الإقتصاد في الاعتقاد، تحقيق: إبراهيم آغا جوبقجي - حسين آتاي، أنقرة، ١٩٦٢.
- الغزالي: أبو حامد محمد بن محمد (١١١١/٥٠٥)، إحياء علوم الدين، جدة، ٢٠١١.
- الجريدي، الصريعي، آراء الملل، إسطنبول، ١٣٠٣.
- الحلبي: ابراهيم بن محمد بن ابراهيم، نعمة الزريعة في نصرة الشريعة تحقيق: علي رضا، الرياض، ١٩٩٨.
- ابن عساکر: أبو القاسم علي بن حسن (١١٧٥/٥٧١)، تبیین کذب المفتری فیما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، دمشق، ١٩٧٩.
- ابن فورك: أبو بكر محمد بن الحسن (١٠١٥/٤٠٦)، مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، تحقيق: دانيال جيهاريه، بيروت، ١٣٩٩/١٩٨٧.
- ابن خلكان: أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر (١٢٨٢/٦٨١)، وفيات الأعيان وأنباء الزمان، تحقيق: إحسان عباس، بيروت، ١٩٦٨.
- ابن قاضي شهبة: أبو بكر بن أحمد بن محمد بن عمر (١٤٤٧/٨٥١)، طبقات الشافعية، تحقيق: الحافظ عبد الحليم خان، بيروت، ١٩٨٦/١٤٠٧.
- ابن قيم الجوزية: أبو عبد الله محمد بن أبي بكر (١٣٥٠/٧٥١)، شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، تحقيق: محمد بدر الدين، بيروت، ١٩٧٨.
- ابن النديم: أبو الفرج محمد بن اسحاق (٩٩٥/٣٨٥)، الفهرسة، بيروت، ١٩٧٨.

- ابن تيمية: تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم الحراني (١٣٢٨/٧٢٨)، منهاج السنة النبوية، الناشر: محمد رشاد سالم، الرياض ١٤٠٦/١٩٨٦.
- ابن الجوزي: أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد (١٢٠١/٥٩٧)، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، تحقيق: عبد القادر عطا، بيروت، ١٩٩٢.
- قاضي عبد الجبار: أبو الحسن بن أحمد (١٠٢٤/٤١٥)، شرح الأصول الخمسة، تحقيق: عبد الكريم عثمان، القاهرة، ١٩٨٨.
- المغربي: علي عبد الفتاح، الفرق الكلامية الإسلامية، مصر، ١٩٨٦.
- المقرئ: تقي الدين أحمد بن علي (١٤٤١/٨٤٥)، الخطط والآثار، القاهرة.
- الرازي: فخر الدين محمد بن عمر بن حسين (١٢٠٩/٦٠٦)، التفسير الكبير، بيروت، ١٤٢٠/١٩٩٩.
- الرازي: زين الدين محمد بن أبي بكر بن عبد القادر (١٢٦٨/٦٦٧)، مختار الصحاح، بيروت، ١٩٨٨.
- سبحاني، جعفر، بحوث في الملل والنحل، قم، ١٤١١/١٩٩٠.
- صبحي: أحمد محمود، دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين، بيروت، ١٩٨٥.
- صبحي: أحمد محمود، "الأشعري المتكلم"، موسوعة الحضارة الإسلامية، عمان، ١٩٩٣.
- طاش كوبري زادة، أحمد بن مصطفى (١٥٦١/٩٦٨) مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، القاهرة ١٩٦٨.
- السبكي: تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب بن علي (١٣٧٠/٧٧١)، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق: عبد الفتاح محمد محمود محمد، ١٩٩٢.
- السبكي: تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب بن علي (١٣٧٠/٧٧١)، السيف المشهور في شرح عقيدة أبي منصور، اسطنبول، تحقيق: م. صائم يرم، ١٩٨٩.
- الشهرستاني: أبو الفتح محمد بن عبد الكريم (١١٥٣/٥٤٨)، الملل والنحل، تحقيق: أحمد فهمي، بيروت، ١٩٩٢.
- التفتازاني: سعد الدين (١٣٩٠/٧٩٢)، شرح العقائد النسفية، كراتشي، ٢٠١٢.
- الذهبي: أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز (١٣٤٧/٧٤٨)، سير أعلام النبلاء، تحقيق: شعيب أرنؤوط - محمد نعيم العرقسوسي، بيروت، ١٩٩٢.

المراجع والمصادر الأجنبية:

- Abdulhayy, M, "Eş'arilik" (çev. Ahmet Ünal), İslam Düşüncesi Tarihi, İstanbul, 1990.
- Gwynne, Rosalind Ward, "al-Jubbâ'î, al-Ash'arî and the Three Brothers: the Uses of Fiction", The Muslim World, LXXV/3-4 (1985).
- İzmirli, İsmail Hakki, Yeni İlmî Kelâm, Ankara 1981.
- Kemal Yazıcı-Anıtown Gatas Kerem, A'lâmu'l-Felsefeti'l-Arabiyye, Beyrut 1990.
- Keskin, Mehmet İmam Eş'ari ve Eş'arilik, İstanbul, 2013.
- Nicholson, R.A., A Literary History Of The Arabs, Cambridge 1979.
- Onat, Hasan, Türkiye'de Dîn Anlayışında Değişim Süreci, Ankara 2003.
- Öz, Mustafa, "Ebu'l-Hasan el-Eş'ari ve Eş'ari Mezhebinin Prensipleri", Diyanet Dergisi, XIII, sayı, III, Ankara 1974.
- Tritton, A. S., İslâm Kelâmı, (çev. Mehmet Dağ), Ankara, 1983.
- Watt, Montgomery, İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri, (çev. Ethem Ruhi Fırlalı), İstanbul, 1998.

Osmanlı'da Eşarilik-Maturidilik İlişkinine Genel Bir Bakış*

Mehmet KALAYCI**

Özet

Eş'arilerle Maturidiler arasındaki ilk fikri etkileşimler, V./XI. yüzyılda başladı ve sonraki süreçte inişli çıkışlı bir seyir izledi. Başlangıçta fikri açıdan birbirine denk iki kelam ekolünün mücadelesiyken, Eş'ariliğin felsefe ile ilişkisi neticesinde uğradığı entelektüel genişleme Maturidiliğin kelimada ısrar eden söylemini işlevsizleştirdi. Bu yüzden Fatih döneminde yükselen değer haline gelen felsefi kelam karşısında Maturidilik yeterince boy gösteremedi. Ancak ilerleyen süreçte Eşariliğin felsefe ile bağının peyderpey kopmaya başlaması, onu tekrar kelami zemine çekti. Bu noktada Eşarilik ve Maturidilik yeniden birbirinin muhatabı oldu. Buna paralel olarak da Osmanlılarda X./XVI. yüzyıldan itibaren başlayan, ancak en yüksek ifade biçimine belki de XII/XVIII. yüzyılda ulaşan bir Maturidilik vurgusu gündeme gelmeye başladı. İki mezhep arasındaki itikadi görüş ayrılıklarını konu edinen çok sayıda metne bakıldığında, bunun, iki mezhebin mensuplarının karşılıklı olarak birbirlerini anlama çabasından daha fazla bir anlam ifade ettiği ve Maturidiliğin bir Osmanlı kimliği olarak ön plana çıkarıldığı görülmektedir. Bu yazıda Osmanlı'da ilk başta felsefi Eşarilik karşısında silik kalan, ancak sonraki süreçte öne çıkarılan Maturidilik vurgusu ve bunu besleyen siyasi ve fikri unsurlar tahlil edilecektir.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı, Eşarilik, Maturidilik, İhtilaf Edebiyatı, Fırka-i Naciye

A General Outlook on the Asharism-Maturidism Relationship in the Ottomans

Abstract

The first intellectual interactions between Asharites and Maturidites started in the V./XI. century and, in the later period, continued in an undulant manner. While

* Bu yazı, 04-06.05.2015 tarihinde Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi tarafından Kazakistan'ta düzenlenen *Uluslararası Maturidilik Sempozyumu*'nda sunulan, ancak yayımlanmamış olan tebliğin elden geçirilmiş halidir. Bu metni çeşitli aşamalarında gözden geçirip katkıda buldukları için Doç. Dr. Muzaffer Tan, Yard. Doç. Dr. Eyüp Öztürk, Yard. Doç. Dr. İhsan Timur'a müteşekkirim.

** Doç. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, mehkala@hotmail.com

initially it was a struggle of two theological schools intellectually equivalent to each other, the intellectual expansion of Asharism as a result of its contact with philosophy made Maturidite discourse, which insisted on theology, nonfunctional. Therefore, Maturidism failed to sufficiently appear against the philosophical theology that became the rising value in the time of Mehmed II the Conqueror. However, the fact that Asharism cut step by step its relationship with philosophy pushed it again to the theological field. In this point, Asharism and Maturidism encountered again. In parallel with this, in the Ottomans a stress on Maturidism which started in the X./XVI. Century and reached a peak in the XII/XVIII. century came to the fore. When a great number of works composed on the theological disagreements between the two schools are considered, it is seen that they go beyond the attempts made by the members of two schools to understand each other and that Maturidism was brought to the fore as an Ottoman identity. In this paper, the emphasis of Maturidism, which was initially insignificant, but in later process was brought into the fore, and the political and intellectual factors that supported it will be analyzed.

Keywords: Ottoman, Asharism, Maturidism, Ikhtilâf Texts, al-Firqa al-Najiya

Giriş

Osmanlıların kuruluş dönemindeki ilim geleneği eklektiktir. İbnü'l-'Arabî'nin tasavvufu felsefeyle buluşturan vahdet-i vücüt öğretisi bu sürece damgasını vurur. Molla Fenârî ile birlikte felsefi tasavvuftan felsefi kelama bir yöneliş başlar. O bu geçiş sürecinin tam ortasındadır; hem İbnü'l-'Arabî'nin hem de Sa'düddîn et-Teftâzânî'nin takipçisidir. Fenârî, et-Teftâzânî'nin eserlerinin Anadolu'da yaygınlık kazanmasında en önemli isimdir. Bu eserlerin nüshasının çoğaltılabilmesi amacıyla öğrencilerine fazladan bir gün tatil verdiği kaydedilir.¹ Fenârî'nin yanı sıra, Burhânuddîn el-Haydar, 'Ala'üddîn er-Rûmî, Fahrüddîn el-'Acemî gibi âlimler vasıtasıyla et-Teftâzânî'nin ve es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî'nin eserleri ve söylemleri Osmanlı'da yaygınlık kazanır. Bu durum vahdet-i vücütçü eğilimlerin medrese geleneğindeki etkisinin giderek azalmasına, buna karşın Fahrüddîn er-Râzî eksenli kelim faaliyetinin artmasına yol açar.

Fatih Sultan Mehmed'le birlikte felsefi kelim, Osmanlı medrese geleneğinde hâkim zihniyete dönüşür. Osmanlı devletini imparatorluğa dönüştürmek isteyen Fatih'in rol örneği Timur'dur. Bu yüzden o, Maveraünnehir'deki ilmi hareketliği fetih sonrası İstanbul'a taşımak ister. 'Alî el-Kuşcu, 'Alî et-Tûsî gibi alanında şöhret sahibi kişileri İstanbul'a davet eder. Yeni başkent hangi mezhepten olursa olsun ilim adamları için bir cazibe merkezine dönüşür. İnşa ettirdiği Sahn-ı Seman medreselerinde başta aklî ilimler olmak üzere ilmin her türlüşünün okutulmasına özel bir ilgi gösterir. el-Cürcanî'nin, Nasîruddîn et-Tûsî'nin *Tecrîdü'l-'Akâ'id*'ine yazdığı haşiye ile 'Adudüddîn el-Îcî'nin *el-Mevâkıf*'ına yazdığı şerhin, medrese

¹ Ebû Muhammed Mustafa b. Hüseyin el-Cenâbî, *el-Hafîlu'l-Vasît ve'l-Aylemu'z-Zahîru'l-Muhît*, Hamidiye, Nu: 896, v. 445a.

programında yer almasını bizzat Fatih ister.² Bunlar dışında et-Teftâzânî'nin Ebû Hafs en-Nesefî'nin 'Akîde'sine yazdığı şerh, bu şerhe Şemseddîn el-Hayâlî'nin yazdığı haşiye, Kâdî el-Beyzâvî'nin *Tavâli'u'l-Envâr*'ı ve buna Şemsuddîn el-İsfahânî tarafından yazılan şerh Sahn-ı Seman medreselerinde kelimeler alanında okutulan eserlerdir.³ el-Hayâlî'nin haşiyesi dışında bu eserlerin tamamı er-Razî çizgisinde söylem üreten Eşarî aidiyetli alimler tarafından yazılmıştır.

Fatih, bu zihniyet dönüşümünün birincil aktörüdür; bununla birlikte bunun sadece bir eklemlenme faaliyeti olmasını istemez. Bu yüzden kendi tebaası arasından et-Teftâzânî ve el-Cürçânî çapında isimler yetişmesi yönündeki isteğini de hiçbir zaman gizlemez. Bu istek, Molla Yegân ve onun yetiştirdiği öğrencilerle gerçeğe dönüşür. Molla Yegân'ın en önemli öğrencisi ve aynı zamanda damadı olan Hızır Bey, Fatih'in en değer verdiği isimlerden birisidir. Maturidî akaidine dair yazdığı *Nûniyye Kasidesi* ile meşhur olan Hızır Bey, aynı zamanda Fatih tarafından görevlendirilen ilk İstanbul kadısıdır. Hızır Bey, hemen hepsi Sahn müderrisi olan pek çok alim yetiştirir. Hayâlî, Hocazâde, Kestellî, Hatîbzâde, Sinân Paşa, 'Ala'eddîn el-'Arabî, Molla Hayreddîn, Molla Ayâs, Molla Lütüfî, Hızır Bey'den doğrudan ders görmüş kimselerdir. Bu çizgi Efdalzâde, İbn Kemâlpaşazâde, Taşköprülüzâde ve Ebussu'ûd Efendi ile devam eder. Bu isimler ve bunlarla bağlantılı isimlerin sayısının binin üzerinde olması felsefî kelimeler çizgisinin Fatih sonrasındaki etki gücünü göstermesi bakımından dikkat çekicidir.⁴

Maturidî-Hanefî kimliklerine rağmen Osmanlılar, kendi medreselerinde ağırlıklı olarak Eşariler tarafından yazılmış kelimeler eserlerine yer verdiler. Bu durum, pek çok araştırmacıyı Osmanlı medrese geleneğini doğrudan Eşarilik ile ilişkilendirmeye sevk etmiştir. Ne var ki, bu eserler yoluyla Osmanlı medreselerinde yeşertilmek istenen şey, Eşarilikten ziyade felsefî kelimelerdir. Bu metinler doğrudan ve tümüyle Eşariliğe indirgenebilecek mezhebî metinler değildir; aksine Eşariliğin sınırlarını zorlayan çerçeve metinlerdir. Bu eserlerin Osmanlılarda önemsenmesinin en önemli nedeni, Eşarî kelamı üzere yazılmış olmaları değil; aksine içerdiği Eşariliğe rağmen felsefî kelimeler faaliyetinin en özgün örneklerini oluşturmalarıdır. Osmanlı ilim geleneğinin yalnızca bu minvaldeki eserler üzerinden şekillenmediğini ve yeri geldiğinde Maturidî kimliğinin de öne çıkarılmak istendiğini özellikle belirtmek gerekir. Bu noktada şerh ve haşiye geleneği somut örnekler sunmaktadır. Bu gelenek Osmanlıların kelimeler, felsefî ve mezhebî muhtevayı taşıyan –belki fazlasıyla mütevazı- düşünsel hafızasıdır. Osmanlılar tarafından çerçeve metinlere gösterilen entelektüel refleks de bu şerh ve

² Katib Çelebi, *Mizânü'l-Hakk fi İhtiyârî'l-Ahakk (En Doğruyu Sevmek İçin Hak Terazisi)*, Çev.: O. Ş. Gökyay, İstanbul 1980, s. 20-21.

³ M. Sait Yazıcıoğlu, "XV. XVI. Yüzyıllarda Osmanlı medreselerinde ilm-i kelimeler öğretimi ve genel eğitim içindeki yeri", *İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi*, IV(1980), s. 274.

⁴ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*, Ankara 1984, s. 76; Fahri Unan, *Kuruluşundan Günümüze Fatih Külliyesi*, Ankara 2003, s. 335.

haşiye geleneğinde gizlidir.⁵ Bu geleneğe yakından bakıldığında çerçeve metinlerde Eşarilik lehine gündeme getirilen kimi hususlara itiraz edildiği gözlenmektedir.⁶

Eşarî âlimler tarafından yazılmış felsefî kelim türü eserlerin Osmanlı medreselerinde okutulmasını, Eşarî zihniyetin Osmanlı ilim geleneği üzerindeki hâkimiyeti olarak değerlendirmemek gerekir. Aslında temel sıkıntı, Osmanlı ilim çevrelerinin felsefî kelamla yüzleşme çabasının tam meyvelerini verme aşamasındayken kesintiye uğramasıdır. Eğer Yavuz dönemindeki bazı gelişmeler yaşanmamış ve bu süreç bir asır daha sürdürülebilmiş olsaydı, bugün muhtemelen Osmanlı ilim geleneğini çok daha farklı dinamikler çerçevesinde tartışıyor olabilecektik.

Mukaddime-i Erbaa tartışmaları da ⁷ Osmanlılardaki Maturidî aidiyeti gözlemleyebilmek açısından önemlidir. Kökenini Fahrüddîn er-Râzî'de bulan, ancak 'Ubeydullah Sadruşşerî'a tarafından başta er-Râzî olmak üzere Eşarilere yönelik bir eleştiri olarak formüle edilen dört mukaddime, insanın eylemlerinin hüsün-kubuh açısından tartışılmasından ibarettir. Eşarilerin hüsün ve kubhu, şariin bildirmesiyle ilişkilendiren, bu yüzden de böyle bir bildirim olmadığı sürece hüsün ve kubuhan söz edilemeyeceğini ileri süren yaklaşımları, önceki süreçte Maturidilerle yaşadıkları en önemli görüş ayrılıkları arasındaydı. Ancak er-Râzî ile birlikte bu mesele daha sistematik bir şekilde formüle edildi. Üstelik bu problem yalnızca hüsün-kubuh tartışmasından da ibaret değildi; yanısıra teklifin mahiyeti ve gerektirdikleri, marifetullah tartışması ve Allah'ın ve insanın fiilleri gibi temel kelim problemleriyle de iç içeydi. Sadruşşerî'a'nın, er-Râzî üzerinden Eşarilerle hesaplaşması, buna karşın et-Teftâzânî'nin ona Eşariliği müdafaa ve Maturidiliği tenkit amaçlı cevaplar yöneltmesi, daha önceki ihtilaf noktalarını daha da derinleştirmeye başladı. Fatih dönemine gelindiğinde bu tartışma, bizzat padişahın isteğiyle yeniden alevlendirildi. Kâtip Çelebi, Fatih'in bazı âlimleri huzurunda toplayıp bu konunun Sadruşşerî'a ile et-Teftâzânî'nin yazdıklarından hareketle tartışılmasını sağladığını belirtmektedir.⁸ Fatih, evvelâ ilgili âlimlere birer risâle yazmalarını emretmiş, sonra yazdıklarını yanlarında getirmelerini isteyerek onları saraya çağırıp tartıştırmıştır. Padişahın meseleyi tartışmaları için saraya davet ettiği âlimler arasında Molla 'Ala'eddîn el-Arabî, Molla Hatîbzâde, Molla Lütîfî, Molla Kestellî gibi âlimler bulunmaktadır. Bu durum daha sonra sistematik hale gelecek olan ihtilaf literatürünün en önemli beslenme kaynaklarından biri olmasının yanı sıra, irade-i cüzüyye konulu müstakil bir literatürün de ayrıca müsebbibidir.

⁵ M. Sait Özervarlı, "Osmanlı Kelam Geleneğinden Nasıl Yararlanabiliriz?", *Dünden Bugüne Osmanlı Araştırmaları: Tespitler- Problemler-Teklifler Sempozyumu*, İstanbul 2007, s. 205.

⁶ et-Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Akâid*'ine yazılan haşiyelerde bu durumun izlerini görmek mümkündür. Bu konuda kısa bir değerlendirme için bkz. Mehmet Kalaycı, "Bir Hakkın Teslimi: Ebû Azbe'nin *er-Ravzatü'l-Behiyye*'sine Yansıyan İntihal Olgusu, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 29 (2013), s. 17-18.

⁷ Bu konuda hakkı verilmiş önemli bir çalışma için bkz. Cüneyd Asım Köksal, "İslam Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlakiliği Meselesi -Mukaddimat-ı Erbaa'ya Giriş-, *İslam Araştırmaları Dergisi*, 28 (2012), s. 1-44.

⁸ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, haz. Ş. Yaltkaya-K. R. Bilge, İstanbul 1971, I/ 498-99.

Felsefî kelim, Osmanlı medrese geleneğine bir yüzyıla yakın yön verir. XVI. asrın başlarından itibaren yaşanan iki önemli siyasî gelişme bunu sekteye uğratacaktır: İlki Safevilerle yaşanan mücadeledir. Safevilerin Horasan bölgesindeki hâkimiyeti, Osmanlıların Doğu ile irtibatını tümüyle koparır. Bölgenin Safevilerin kontrolüne geçmesi ve Şiilik üzerinden yeniden biçimlendirilmesi bu bölgede taban bulmuş olan felsefî kelim geleneğine de ciddî bir darbe vurur. XVI. asrın ikinci yarısından itibaren felsefî kelim, Sünnî coğrafyadaki nüfuzunu kaybetmeye ve Safevî Şiiliğinin güdümüne girmeye başlar.

İkinci gelişme ise Memlûklerin siyasî varlığına son verilmesi ve Mısır – Şam bölgesinin Osmanlı topraklarına dâhil edilmesidir. Memlûkler Moğol istilasına karşı durabilen ve Moğollara karşı zafer kazanan ilk devlettir. Moğolların Bağdad'ı istila etmesi üzerine, Abbasî soyundan pek çok kişi Memlûklere sığınır. Mısır, artık hem Doğu'daki hem de Batı'daki Müslümanlar için yegâne İslam yurdunu oluşturacaktır. Bu süreçte Memlûkler birden Abbasî Halifeliği'nin ve dolayısıyla Sünniliğin hamisi konumuna gelirler. Osmanlıların, Memlûklerin siyasî varlığına son verışı, aynı zamanda onların siyasî ve kültürel mirasının varisi olmasını doğurur. Bölgede felsefî kelim sınırlı bir şekilde taban bulmuş ve mezhebî kimlikler genellikle akâid formu üzerinden kendisini açığa vurmuştu.

Memlûklerin hâkimiyeti altındaki Mısır ve Şam havasisi geleneksel hadisçi yaklaşımın egemen olduğu bir bölgedir. Fatımiler sonrası süreçte, bölgeye hâkim olan idarelerin en önemli politikası Şiiliğin izlerinin kalıcı bir şekilde silinmesi ve Sünniliğin bölgede sağlam bir şekilde tesis edilmesidir. Bundan dolayı bu bölgede mezhebi aidiyetler genellikle Sünnilik üzerinden propaganda edilmiştir. Safevilerle yaşanan siyasî mücadelenin aynı zamanda Şiilikle de bir mücadeleye dönüşmesi (ya da dönüştürülmesi) Osmanlı dinî düşüncesinde bir daralmayı beraberinde getirir. Öteki üzerinden kendini tanımlama refleksi, inançla ilgili konularda kelâmî ve felsefî tartışmaları anlamsızlaştırır ve Osmanlı Sünniliğini itikadî ve siyasî bir çehreye büründürür. Böyle bir bağlamda Osmanlıların düşünce üretme paradigması işlevini yitirmeye başlar ve bir reddiye mantığı üzerinden Rafızilik üst başlığı altında Şiiliğe ve tüm varyantlarına hücum edilir.⁹ Fatımiler üzerinden Şiiliğe yönelen tepki, nasıki itikadî ve siyasî içerikli bir Sünnilik vurgusunu beraberinde getirdiyse, bu kez aynı tepki Safevî karşıtlığı üzerinden kristalize olur. Sünnilik, Şiilik üzerinden daha katı ve keskin kalıplar içerisinde yeniden dokunur.

Mısır ve Şam coğrafyası ile bütünleşme, burada Fatımî karşıtlığı üzerinden müşahhas hale gelen Sünnilik eksenli siyaset çabasının¹⁰ Osmanlı'ya taşınmasına yol açar. Bölgedeki gelenekçi söylem, bu sayede Osmanlı zihin dünyasına sızma imkânı bulur. Bunun hem Eşarilik hem de Maturidilik açısından bazı önemli

⁹ Bu çerçevede yazılmış metinler ve içerik tahlilleri konusunda geniş bilgi için bkz. Elke Eberhard, *Osmanische Polemik Gegen die Safawiden im 16. Jahrhundert nach Arabischen Handschriften*, Freiburg 1970.

¹⁰ Bölgede Sünnilik eksenli siyaset çabası, tek bir devlete özgü değildir; bilakis Zengiler, Eyyubiler ve Memlûkler tarafından değişen tonlarda sürdürülür. Bu konuda daha fazla bilgi için bkz. Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013, s. 167-186.

sonuçları olacaktır. Eşariliğin taşıyıcıları olarak Ebû 'Abdillah es-Senûsî, Celâlüddîn es-Süyûfî, baba ve oğul el-Lekânî gibi isimler öne çıkar. Bu isimlerin söylemlerine konu olan Eşarilik, felsefeden bağı koparılmış ve klasik kelami çizgide varlık bulmuş bir Eşariliktir. Benzer bir durum Maturidilik için geçerlidir. Bölgede daha çok Ebû Ca'fer et-Tahâvî'nin akidesi etrafında hayat bulan hadisçi Hanefilik algısı Osmanlı'da taban bulmaya başlar. İbrâhîm el-Halebî, Birgivî, Çivizâde, Hasan Kâfî Akhisârî, Ahmed-i Rûmî Akhisari, Hâkim İshâk er-Rûmî ve 'Aliyyü'l-Kârî gibi isimlerin söylemi daha çok bu çizginin bir uzantısı konumundadır. Bu isimler itikadî kabullerinde Maturidî görüşlere sahiptiler; buna karşın söylem biçimleri kelimî derinlikten ve genişlikten yoksundur. Dahası felsefeye ve felsefeleşmiş bir kelama da şiddetle karşıdılar. Bu yaklaşım biçimi toplumsal tabanda Kadızadeliler hareketini doğurur.

Kadızadeliler hareketi çoğu kez düşüncede yaşanan daralmanın bir ifadesi olarak görülmekte ve daha baştan itibarsızlaştırılmaktadır. Bunun kısmen haklı tarafı olmakla birlikte, Halvetilerle yaşadıkları mücadelede konumuz açısından bazı ilginç hususlar öne çıkmaktadır. İki kesim arasındaki ihtilafli konulardan biri olan Hz. Peygamberin anne ve babası (ebeveyn-i resul) tartışması önemlidir.¹¹ Kadızadeliler, ebeveyn-i resulün küfür üzere öldüğünü, Halvetiler ise iman üzere olduğunu savunmaktadır. Katip Çelebi'nin de kaydettiği üzere bu mesele marifetullahın aklen mi yoksa naklen mi vacip olduğu yönünde Eşarilerle Maturidiler arasındaki kadim tartışmanın bir devamıdır.¹² Kadızadeliler aklen vacip olmasından hareketle, ebeveyn-i resulün risalet gelmeden önce de teklifle muhatap olduklarını, bunu yerine getirmediği için de küfür üzere öldüklerini ileri sürmektedirler. Buna karşın Halvetiler, naklen vacip olmasını esas almakta ve risalet gelmeden ebeveyn-i resulün teklifle muhatap olamayacağını savunmaktadırlar. Bu tartışmada her iki kesimin kullandığı argümanlara ve beslendiği kaynaklara bakıldığında karşımıza yine Eşarilik ve Maturidilik çıkmaktadır.¹³ Yine bu süreçte Ebû Hanîfe'nin *el-Fıkhu'l-Ekber*'i söz konusu tartışmaların odağında yer alan, bu yüzden de ilgili dönemde gerçekleştirilen istinsah faaliyetlerinde çift yönlü olarak ciddî anlamda metin tahrifine veya tezyifine maruz kalmış bir metindir.

İki kesim arasındaki ilişkilerde dikkat çeken bir başka husus da Şiilik faktörüdür. Safevilerle olan mücadelede Osmanlıların Şiilik karşıtı bir söylemi öne çıkarmaları, toplumsal anlamda da Şiiliğin her türlü çağrışımlarına yönelik tepki oluşturmuştur. Halvetilerle Kadızadeliler arasındaki temel tartışma noktalarından biri olan "Yezîd'e lanet meselesi" bunun bir yansımasıdır. Bizzat Halvetilerin liderlerinden muhataplarının kendilerini Rafizilikle suçladıklarına dair

¹¹ Konuya dair genel bir değerlendirme için bkz. Kadir Gömbeyaz, "Vani Mehmed Efendi'nin Hz. İbrahim'in Babası ve Ebeveyn-i Resul Hakkındaki Görüşleri", *Ulusal Vani Mehmed Efendi Sempozyumu*, 07-08 Kasım 2009, Kestel-Bursa -Bildiriler-, ed. M. Yalar-C. Kiraz, 2011, s.206-210.

¹² Katip Çelebi, *Mizânü'l-Hakk fi İhtiyâri'l-Ahakk*, s. 54-55.

¹³ Her iki kesimin görüşlerini temellendirdiği kaynaklara dair bilgi için bkz. Necati Öztürk, *Islamic Orthodoxy Among the Ottomans in the Seventeenth Century with Special Reference to the Qadı-Zade Movement*, Phd. Dissertation, Edinburgh University, Edinburgh 1981, s. 384-388

değerlendirmeler söz konusudur. Örneğin 'Abdülmeccîd es-Sîvâsî'den sonra Halvetilerin lideri olan 'Abdülehad en-Nûrî, hasımları tarafından kendilerine bu yönde bir suçlama yöneltildiğini belirtmekte, bu eleştirilere doğrudan karşıdan çıkmak yerine Ebû Hanîfe'nin de Zeyd b. 'Alî'nin isyanına maddî desteğini örnek göstererek cevap vermeye çalışmaktadır.¹⁴

Eşarî çevrelerde türemiş tüm tasavvufî hareketlerde olduğu gibi Halvetiliğin icazet silsilesi de Hz. 'Alî'de son bulmakta, ayrıca tarikat içerisinde güçlü bir on iki imam vurgusuna tanıklık edilmektedir. Tam da bu noktada Kadızadeliler ile Halvetiler arasındaki mücadelenin üçüncü ve gizli bir ortağı söz konusudur ki bu da Nakşibendilerdir. Nakşibendilik Osmanlı toplumuna ilkin Timur'un Anadolu'yu ele geçirdiği süreçte intikal etmiş, ancak sınırlı ölçüde yaygınlık kazanmıştır. Bununla birlikte Nakşibendiliğin bu ilk dalgasının Kübrevî mirastan beslenen ve vahdet-i vücudçu öğelerle bezenmiş Ahrariyye çizgisi olduğunu özellikle belirtmek gerekir. Safevilerle yaşanan mücadele öncesinde Osmanlıların Timurlular ve bakiyeleriyle yaşadığı siyasî rekabet, daha çok bu devletin himayesinde faaliyet gösteren Nakşibendiliğin Osmanlıdaki temsilini kısıtlamıştır. Ancak Safevilerin bölgeyi Şiileştirme mücadelesine en fazla direncin bu kesimden gelmesi, Safevilerle yaşadıkları siyasî ve mezhebî mücadelede Osmanlıların Nakşibendiliğe olan bakışını değiştirir. Nakşibendiliğin bu yeni yüzü Müceddidiyye'dir ve Şiilik karşıtı söylemin en güçlü temsilcisidir.¹⁵ Birgîvî, 'Aliyyü'l-Kârî ve Hasan Kâfî Akhisârî'nin söyleminin, Müceddiyye'nin başat figürü olan İmâm er-Rabbânî'nin söylemiyle örtüşmesi tesadüf olmasa gerektir. Yine tesadüfle açıklanamayacak bir diğer husus, Eşarilik ve Maturidilik arasındaki görüş ayrılıklarını konu edinen ihtilaf literatürünün tam da bu süreçte yaygınlık kazanmaya başlamasıdır. Daha da dikkat çekici olan husus, bu konuda risale veya eser yazarak Maturidiliği öne çıkaranların bir kısmının Nakşibendilikle, ama özellikle de Kadızadelilerle ilişkili olmasıdır.¹⁶

Eşarilerle Maturidiler arasındaki görüş ayrılıklarını konu edinen ihtilaf edebiyatı¹⁷, ilkin Tâcüddîn es-Sübki'nin *Nuniyye Kasidesi* ile müstakil bir metne

¹⁴ Abdülehad en-Nûrî (ö.1061/1651), *Te'dibu'l-Mütemerridin*, Fatih, Nu: 5293, v. 305b-306b.

¹⁵ Bunun temeli bizzat Müceddidiyye'nin kurucusu İmam Rabbânî tarafından atılmıştır. Öyle ki onun *Te'yîd-i Ehli's-Sünne* adlı eseri, Şiiliğe karşı bir reddiye olarak kaleme alınmış ve eser sonraki süreçte de ağırlığını korumuştur. Bkz.: Hamid Algar, "İmam-ı Rabbanî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XXII/198.

¹⁶ Bu konuda kısa ve genel bir değerlendirme için bkz. Mehmet Kalaycı, "Şeyhülislam Mehmed Esad Efendi ve Eşarilik-Maturidilik İhtilafına İlişkin Risalesi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XI/21 (2012), s. 111-112.

¹⁷ Bu çerçevede, sırasıyla, iki mezhep arasındaki ihtilafı tasnif denemesinde bulunan şu metinler kaleme alınmıştır:

- **Necmüddîn İbrâhîm b. 'Ali et-Tarsûsî (ö.758/1356):** Onun *Urcûze fi Ma'rifeti mâ beyne'l-Eşâ'ira ve'l-Hanefiyye* ismini taşıyan bu kasidesi, İsmail Şık tarafından bir makale kapsamında yayımlanmıştır. Tarsûsî'nin kendisine dair bilgilerin verildiği ve söz konusu metnin muhtevasının tahlil edildiği bu makalede, Tokat İl Halk Kütüphanesi koleksiyonunda bulunan bir yazma nüshası ve Safedî'nin *A'yânü'l-Asr ve A'vânü'n-Nasr* adlı eserinde nakledilmiş metnine dayanılarak *Urcûze*'nin Arapça metni

tahkikli olarak sunulmuş ve Türkçe'ye tercüme edilmiştir. Bkz. "Necmeddin Tarsûsî'nin Urcûzesinde Eş'arî-Hanefî Teolojik Farklılaşmaları", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* (2017), c. 6: 1, s. 327-342.

- **Ebû Nasr Tâcuddîn 'Abdulvehhâb b. 'Ali es-Sübkî (ö.771/1370):** Nûniyye, aslında Sübkî'nin *Tabakât'* içerisinde ve Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin hal tercümesinin verildiği kısımda yer almaktadır. Bkz. *et-Tabakâtü's-Şâfi'îyyeti'l-Kübrâ*, tah. A. M. el-Hulv-M. M. et-Tanâhî, Kahire 1964, c. III, s. 383-389; Kasidenin, Badeen tarafından ayrı bir neşri gerçekleştirilmiştir. Bkz. "Nuniyyetü's-Subki," E. Badeen (ed.), *Sunnitische Theologie in osmanischer Zeit* içinde, Würzburg 2008, s. 5-18; Nuniyye'nin üretildiği bağlam, içerik tahlili ve kendisinden sonraki âlimlere etkisi hakkında bilgi için bkz. Mehmet Kalaycı, "Eşarilik ve Maturidiliği Uzlaştırma Girişimleri: Tâcuddin es-Sübkî ve Nûniyye Kasidesi", *Dinî Araştırmalar* (2012), cilt: XIV, sayı: 40, s. 112-131
- **Nûru's-Şîrâzî Muhammed b. Ebi't-Tayyib (ö.muhtemelen VIII/XIV. yüzyılın ikinci yarısı):** Eserin iki yazma nüshası bulunmaktadır: *Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye li's-Sübkî*, Süleymaniye Kütüphanesi-Hamidiye, no. 765, 46 v.; *Şerhu'l-Kasîde fi'l-Hilâf beyne'l-Eş'ariyye ve'l-Mâturîdiyye*, Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, no. 1030-2, 56 v.; Nûru's-Şîrâzî'nin bu eseri, geç dönem alimlerinden olan Ebû 'Azbe tarafından isim belirtilmeksizin ve ilgisiz görülen kısımlar atılmak suretiyle neredeyse olduğu gibi kullanılmıştır. Bu konuda bir mukayese ve tahlil için bkz. Mehmet Kalaycı, "Bir Hakkın Teslimi: Ebû Azbe'nin er-Ravzatü'l-Behiyye'sine Yansıyan İntihal Olgusu", *İslâm Araştırmaları Dergisi* (2013), sayı: 29, s. 1-34.
- **Ahmed Semseddîn Kemâlpaşazâde (ö.940/1534):** Kemâlpaşazâde'nin diğer risaleleriyle ilk defa 1304/1886 basılan risalenin sonraki süreçte yapılmış farklı baskıları bulunmaktadır. Bunlar için bkz. "Risâletü'l-İhtilâf beyne'l-Eş'arî ve'l-Mâturîdî," *Resâ'il-i İbn Kemâl* içinde, İstanbul 1304 [1886], s. 57-60; "Risâletü'l-İhtilâf beyne'l-Eş'arî ve'l-Mâturîdiyye," *Resâ'il-i İbn Kemâl* içinde, İstanbul 1316 [1898], s. 231-233; "Risâletü'l-İhtilâf beyne'l-Eş'arî ve'l-Mâturîdiyye," thk. Seyyid Bahçivan, *Hamsu Resâ'il fi'l-Fırak ve'l-Mezâhib* içinde, Kahire 1425/2005, s. 67-78; "Risâletü'l-İhtilâf beyne'l-Eş'arî ve'l-Mâturîdiyye fi İsnety 'Aşrate Mes'ele," ed. Edward Badeen, *Sunnitische Theologie in osmanischer Zeit* içinde, Würzburg 2008, s. 20-23; *Mesâ'ilü'l-İhtilâf beyne'l-Eş'arî ve'l-Mâturîdiyye*, thk Sa'id 'Abdullatif Fevde, Amman 1430/2009; Konuyla ilgili olarak Türkiye kütüphanelerinde anonim şekilde yer alan küçük hacimli yazmaların çoğu Kemâlpaşazâde'ye aittir. es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürçânî'ye nispet edilen bir risale de gerçekte Kemâlpaşazâde'nin metnidir. Bkz. *Risâle fi'l-Mesâ'ilü'l-Muhakkaka Beyne'l-Mâturîdî ve'l-Eş'arî*, Süleymaniye-Yazma Bağışlar, no. 4164-7, v. 23b-24a; Risalenin beslendiği muhtemel kaynaklar ve ait olduğu bağlam hakkında bilgi için bkz. Mehmet Kalaycı, "Kemâlpaşazâde'nin Eş'arilik-Maturidilik İhtilafı Konusundaki Risalesi Üzerine, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (2012), c. LIII: 2, s. 211-218.
- **Nev'î Efendi Yahyâ b. Pîr el-Malkarâvî (ö.1007/1598):** Risalenin Türkiye Kütüphanelerinde çeşitli yazma nüshaları bulunmaktadır: Süleymaniye-Pertev Paşa, no. 607, v. 51a-b; Nuruosmaniye, no. 4909, v. 24-25; Millet-Ali Emiri Arabi, no. 4313, v. 171a-b; Amasya İl Halk, no: 882, v. 7b-9a; Amasya İl Halk, no. 918, v. 150a-151a; Kastamonu İl Halk, no. 529/3, v. 81a-83a; Milli Kütüphane, no. 4915/5, v. 10a-11a; Risale, Edward Badeen tarafından Leiden Üniversitesi'nde 1882 numarada yer alan nüsha esas alınarak yayımlanmıştır. Bkz. "Risâle fi'l-Fark beyne Mezhebi'l-Eş'arî ve'l-Mâturîdiyye", *Sunnitische Theologie in Osmanischer Zeit*, ed. E. Badeen, Würzburg 2008, s. 25-29; Bu risalenin mahiyeti ve kaynağına ilişkin tarafımızca bir tahlil yazısı kaleme alınmış olup, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nin 56: 1 cildinde yayımlanacaktır.
- **Beyâzîzâde Ahmed Efendi (ö.1098/1687):** Beyâzîzâde iki mezhep arasında elli konuda ihtilaf yaşadığını belirtmiş, ancak bu çerçevede sunduğu listede otuz altı ihtilafa yer vermiştir. Bkz. *İşârâtü'l-Merâm min 'İbârâti'l-İmâm*, thk. Y. Abdürrezzak, Kahire 1949, s. 53-56.
- **Anonim İhtilaf Metni (muhtemelen XVIII. yüzyılın ilk çeyreği veya öncesi):** Müellifi belli olmayan bu risalenin iki nüshası bulunmaktadır: *Risâle fi Mesâ'ilil-Hilâfiyye Beynel-Mâturîdiyye ve'l-Eş'ariyye*, Konya İl Halk, no. 4708-2, v. 18a; *Mâturîdî ile Eş'ari Arasındaki İhtilaflar*, Konya İl Halk, no. 1076-48, v. 157a-b; Ebû Sa'id el-Hâdimî'nin 73'lü tasnifinin kaynaklarından biri olmasından hareketle, risalenin en azından XVIII. yüzyıldan önce kaleme alındığı söylenebilir. Bkz. Mehmet Kalaycı, "Ebu Sa'id el-Hâdimî'nin 73'lü İhtilaf Tasnifi ve Kaynakları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (2013), cilt:

LIV, sayı: 2, s. 215-221; Risalenin metni ve tahlili konusunda tarafımızca bir yazı kaleme alınmış olup, ilerleyen süreçte yayımlanacaktır.

- Şeyhzâde 'Abdurrahîm b. 'Ali el-Amâsî (ö.1133/1721): Kırk ihtilaf konusuna yer veren Şeyhzâde'nin bu eseri, ihtilaf edebiyatının kapsamlı bir tahrirci niteliği taşımaktadır. Bkz. *Nazmu'l-Ferâ'id ve Cem'u'l-Fevâ'id*, Mısır 1317.
- Mestcizâde 'Abdullah b. 'Osman (ö.1150/1737): Eser, Ülker Öktem tarafından bir doktora tezi olarak çalışılmış, ancak yayımlanmamıştır. Bkz. *Mestcizade'nin "al-Hilafıyyat bayna al-Hukama ma'a al-Mutakallimin va al-Hilafıyyat bayna al-Mu'tazila ma'a al-Aşâ'ira va al-Hilafıyyat bayna al-Aşâ'ira ma'a al-Mâturîdiyya" Adlı Eseri*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1993; Eserin baskısı Seyyid Bahçivan tarafından gerçekleştirilmiştir. Bkz. *el-Mesâlik fi'l-Hilafıyyât Beyne'l-Mütekellimîn ve'l-Hukemâ*, thk. S. Bahçivan, İstanbul 2007; Bahçivan, Öktem tarafından gerçekleştirilen tahkikin içerdiği problemlere dair de bir makale kaleme almıştır. Bkz. "Yazma Eserlerin Tahkikinde Metodolojik Problemler (Mestcizâde'nin 'al-Hilafıyyât bayna al-Hukama' ma'a al-Aşâ'ira va al-Hilafıyyât bayna al-Aşâ'ira ma'a al-Mâturîdiyya' Adlı Eseri' Örneği)", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (2006), sayı: 21, s. 61-90.
- Muhammed b. Velî el-Kırşehrî el-İzmirî (ö.1165/1752): İhtilaf metinlerinin en hacimli olan bu eserin üç nüshası bulunmaktadır: *Şerhu'l-Hilafıyyât beyne'l-Eş'arî ve'l-Mâturîdî*, Süleymaniye-Şehid Ali Paşa, no. 1650, 146 v.; *Mesâ'ilu'l-Hilafıyyât fi mâ beyne'l-Eş'ariyye ve'l-Mâturîdiyye*, Köprülü Kütüphanesi-Mehmed Asım Bey, no. 254, 190 v.; *Şerhu Mesâ'ili'l-Hilafıyyât*, Burdur İl Halk Kütüphanesi, no. 1315.
- Şeyhülislam Ebû İshâkzâde Mehmed Es'ad Efendi (ö.1166/1753): Toplamda kırk probleme yer veren Şeyhülislam Es'ad Efendi'nin bu risalesi, Şeyhzâde'nin metninin özetidir. Bkz. *Risâle fi İhtilâfâtı'l-Mâturîdî ve'l-Eş'arî*, İstanbul 1287 (Süleymaniye-Hacı Mahmud Efendi, no. 1686; Tahir Ağa Tekke, no. 310, s. 279-287); Sahhaflar Seyyidzâde Es'ad Efendi'ye nispetle katologlarda yer alan ihtilaf metni de gerçekte Şeyhülislam Es'ad Efendi'ye aittir. Bkz. *Risâle fi Beyânı'l-İhtilâf beyne'l-Eş'arî ve'l-Mâturîdî fi'l-İtikâd*, Kastamonu İl Halk Ktp., no. 3906, 6 v.; Es'ad Efendi'nin risalesinin Osmanlı Türkçesiyle kaleme alınmış metni ve diğer metinlerle olan ilişkisi konusunda geniş bir değerlendirme için bkz. Kalaycı, "Şeyhülislam Mehmed Esad Efendi ve Eşarilik-Maturidilik İhtilafına İlişkin Risalesi", s. 99-134; Es'ad Efendi'nin risalesi konusunda ayrıca bkz. Murat Memiş, "Eşari-Maturidi İhtilafına Dair İki Risale", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (2012), c. I: 35, s. 75-103.
- Dâvud Efendi b. Muhammed el-Kârsî (ö.1199/1756): Dâvud-u Kârsî'nin risalesi sırf bu konu için tahsis edilmiş ayrı bir metin değildir; o iki mezhep arasındaki ihtilaflara *Ma'lûmât* adlı eserinde yer vermiştir. Bkz. *Ma'lûmât*, Süleymaniye-Denizli, no. 88-1, v. 4b-5b.
- Ebû 'Azbe Hasan b. 'Abdulmuhsin (ö. 1172/1759): Onun *er-Ravzatu'l-Behiyye* adını taşıyan eserinin birkaç kez baskısı yapılmıştır. Bkz. *er-Ravzatu'l-Behiyye fimâ beyne'l-Eşâ'ira ve'l-Mâturîdiyye*, Haydarabad, 1322/1904; thk. 'Abdurrahmân 'Umeyra, Beyrut, 1409/1989; ed. E. Badeen, *Summitische Theologie in osmanischer Zeit* içinde, Würzburg 2008, s. 133-209; Eşarilik ve Maturidilik arasındaki görüş ayrılıklarından bahsedildiğinde ilk akla gelenlerden birisi olan bu eser, özgün olmayıp Tâcuddîn es-Sübki'nin *en-Nûniyye* adlı kasidesine öğrencisi Nûru's-Şirâzî tarafından yazılan şerhin kısaltılmış bir kopyasıdır. Bu konuda geniş bir değerlendirme ve iki metin arasında bir içerik karşılaştırması için bkz. Kalaycı, "Bir Hakkın Teslimi: Ebû Azbe'nin er-Ravzatu'l-Behiyye'sine Yansıyan İhtilaf Olgusu", s. 1-34.
- Ebû Sa'id Muhammed b. Mustafa el-Hâdimî (ö.1176/1762): Onun bu tasnifi, Birgivî'nin *Tarîkat-ı Muhammediyye* adlı eseri üzerine yazdığı *Berîka-i Mahmûdiyye* adlı şerhte yer almaktadır. Bkz. *Berîka-i Mahmûdiyye fi şerhi Tarîkat-ı Muhammediyye*, İstanbul 1317, c. I, s. 314-316; Bu tasnif, müstakil bir risale halinde de istinsah edilmiştir. Bkz. *Şerhu İhtilâfî Beyne'l-Mâturîdiyye ve'l-Eş'ariyye*, Adana İl Halk Kütüphanesi, no. 1075, s. 61a-78a; Hâdimî'nin tasnifi, kendisinden sonra Mütercim Ahmed 'Âsım (ö.1235/1819) tarafından Sirâcuddîn el-'Üşî'nin *Emâli* kasidesine yazılan şerhte hiçbir tasarrufta bulunulmaksızın olduğu gibi Türkçeye tercüme edilmiştir. Bkz. *Merâhu'l-Me'âli fi Şerhi'l-Emâli*, Dersaadet 1304, s. 15-18; Hâdimî'nin tasnifine hangi metinlerin kaynaklık ettiğine dair bilgi için bkz. Kalaycı, "Ebu Sa'id el-Hâdimî'nin 73'lü İhtilaf Tasnifi ve Kaynakları", s. 215-221.
- Seyyid Murtazâ Muhammed b. Muhammed ez-Zebîdî (ö.1205/1790): Murtazâ ez-Zebîdî, Gazâlî'nin *İhyâ' sına* yazmış olduğu şerhin akaidle ilgili kısmının girişinde Eşarilik ve Maturidilik ilişkisini belirli başlıklar altında tahlil etmekte ve iki grup arasındaki ihtilaflara yer vermektedir. O bu konuda Tahâvî, baba ve oğul Sübkî, Molla 'Aliyyu'l-Kârî, Şeyhzâde ve Beyâzîzâde gibi isimlere atıfta bulunmaktadır.

konu kılınmış, daha sonra buna öğrencisi Nûru'ş-Şîrâzî tarafından hacimli bir şerh yazılmıştır. Bu ilk metin, iki kesim arasında altısı lafzî, yedisi aslî toplam on üç ihtilafı kaydetmiştir. Bu ilk ihtilaf metni ve şerhinde taraflar Eş'ariyye ve Hanefiyye olarak belirlenmiş ve uzlaştırmacı bir saikle kaleme alınmıştır.¹⁸ Bu tutum, ilk başlarda Osmanlı'da da varlığını sürdürür; Kemâlpaşazâde tarafından konuya ilişkin kaleme alınan risalede lafzî ve aslî ayırımına gidilmeksizin on konuda ihtilaf yaşandığı kaydedilir. Bu risaledeki problemler, es-Sübkî'nin tespit ettiklerinden farklıdır ve büyük ölçüde es-Sâbûnî'nin eserlerinden derlenmiştir. Kemâlpaşazâde ile birlikte *el-Mâturîdî* ve *el-Mâturidiyye* kavramları da ilgili edebiyat bağlamında meşruiyet kazanır.¹⁹

Hem Maturidiliğin öne çıkarılması hem de ihtilaf sayısının azaltılması noktasında asıl paye Beyâzîzâde'nindir. O iki kesim arasındaki ihtilafların öylesine geçiştirilebilecek ihtilaflar olmadığını, bilakis aslî nitelik taşıdığını belirtti ve bu çerçevede elli konuda ihtilaf yaşandığını ifade eder. Ancak onun asıl önemi, bir mezhep olarak Maturidiliğe yaptığı vurgu ve bu mezhebin Eşariliğe denk bir pozisyona getirilme çabasında gizlidir. Beyâzîzâde kurtuluşa eren fırkanın tek bir fırka olarak görülemeyeceğini, aksine akaid konusunda kitap ve sünnetin kesinlik bildiren hükümlerine sıkı sıkıya bağlı kaldığı sürece birden fazla topluluğun kurtuluşa eren fırka olmaya hak kazanacağını belirtir. Onun yaklaşım biçiminde Ehl-i Sünnet bir şemsiye kavramdır ve Maturidilik bu kavram altında Eşarilikle eşit konumdadır.

Ona göre bu şahıslar içerisinde Eşarilik Mâturîdîlik ihtilafını tüm yönleriyle ve en kapsamlı bir şekilde ele alan Şeyhzâde'dir; ancak o sözü gereğinden fazla uzatmıştır. Zebîdî, bunlar içerisinde Sübkî'nin ve Beyâzîzâde'nin yaklaşım biçimini tercih etmekte ve her ikisinin iki grup arasındaki ihtilaflara ilişkin verdiği bilgileri olduğu gibi nakletmektedir. Bkz. *Kitâbu İthâfî's-Sâdeti'l-Muttakîn bi Şerhi Esrâri İhyâ'i 'Ulûmi'd-Dîn*, y.y. t.y, c. II, s. 12-13.

• Çorlulu Kara Halil Paşa (ö. muhtemelen XVIII. yüzyılın son çeyreği veya sonrası): Halil Paşa, risalesinde Dâvud-u Kârsî'nin ve Kemâlpaşazâde'nin ihtilaf metinlerini olduğu gibi alıntılımış ve tahlil etmiştir. Bkz. *el-Mesâ'ilu'l-Muhtelife beyne'l-Eş'ariyye ve'l-Mâturîdîyye*, Hafid Efendi, no. 150, 20 v.

• Mehmed Emin 'İzzî (ö. Muhtemelen XIX. yüzyılın ilk yarısı): 'İzzî'nin bu risalesi, Es'ad Efendi'nin Osmanlı Türkçesiyle kaleme aldığı ihtilaf metninin Arapçaya çevrilmiş bir versiyonu gibidir. Risalenin iki yazma nüshası bulunmaktadır: *Erbe'üne Mesâ'il*, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Ktp., no. 3988; *el-Mesâ'ilu'l-Muhtelife beyne'l-Mâturîdî ve'l-Eş'arî*, Manisa İl Halk Ktp-Akhisar Zeynelzade, no. 5765, v. 1a-4b; Risalenin iki tahkikli nüshası bulunmaktadır: *Eşariyye ve Mâturîdîye Arasındaki Görüş Farklılıkları (Erbe'üne Mesail)*, Araştırma ve Notlar İlavesiyle Çeviren: A. Bülent Baloğlu, y.y. t. y; Memiş, "Eşari-Matürîdî İhtilafına Dair İki Risale", c. I: 35, s. 75-103; Es'ad Efendi'nin metniyle olan ilişkisi ve mukayesesi için bkz. Kalaycı, "Şeyhülislam Mehmed Esad Efendi ve Eşarilik-Maturidilik İhtilafına İlişkin Risalesi", c. XI: 21, s. 99-134.

• İzmirli İsmail Hakkı (ö.1946): İzmirli, iki mezhep arasındaki ihtilaflara *Yeni İlm-i Kelam* adlı eserinde yer vermiş ve üzerinde ihtilaf yaşanan on beş hususu sıralamıştır. Bkz. *Yeni İlm-i Kelâm*, haz. Sabri Hizmetli, Ankara 1981, s. 71-73.

¹⁸ Kasidenin arkapları ve etkileri bağlamında bkz. Kalaycı, "Eşarilik ve Maturidiliği Uzlaştırma Girişimleri: Tâcüddin es-Sübkî ve Nüniyye Kasidesi", s. 112-131.

¹⁹ Risalenin tahlili ve beslenme kaynakları bağlamında bkz. Kalaycı, "Kemâlpaşazâde'nin Eş'arilik-Mâturîdîlik İhtilafı Konusundaki Risalesi Üzerine", s. 211-218.

Beyâzîzâde, iki topluluk arasındaki ihtilafların dökümünü sunarken Maturidiliği merkeze yerleştirir. Üzerinde ihtilaf yaşanan kimi konuların özünde Maturidilere ait olduğunu, bu konularda bir muhalefet söz konusuysa, asıl muhalefet edenin Eşariler olduğunu belirtir. Onun ihtilafları sunumuna bakıldığında Maturidilerin görüşleri bir bütünlük içerisinde. Buna karşın Eşariler için aynı şeyi söyleyebilmek mümkün değildir. Beyâzîzâde, Eşarilerin görüşlerini verirken, bu gelenek içerisinde yaşanan görüş ayrılıklarına üstü kapalı bir şekilde dikkat çekmekten geri durmaz. Hatta bazı Eşarî âlimlerin kimi noktalarda Maturidililerle muvafık olduğu hususların altını özellikle çizer.²⁰ Yine onun Eşarilerin görüşlerini ortaya koyarken Ehl-i Hadis içerisinde el-Eşarî'den önce yaşamış Hâris el-Muhâsibî, İbn Küllâb, el-Kerâbisî ve el-Kalânîsî gibi isimlere veya İmâm Şâfiî, İmâm Mâlik ve Ahmed b. Hanbel gibi isimlere atıfta bulunması dikkat çekicidir.²¹ Zira bu isimler henüz daha kavramsal düzeyde Eşariliğin var olmadığı bir sürecin aktörleridir.

Beyâzîzâde'nin bu tutumunu Eşarilerin, Ehl-i Sünnet'i Ebu'l-Hasan el-Eş'arî ile başlatmak istemelerine dolaylı bir tepki olarak görmek mümkündür. Zira o eserinin daha girişinde Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin el-Eş'arî'den çok önce Ebû Hanîfe'nin ve ashabının mezhebini açıklayan bir kimse olduğunu, aynı şekilde İbn Küllâb ve el-Kalânîsî'nin, el-Eş'arî'den daha önce yaşayan ve eserleri, kendilerine has görüşleri ve taraftarları olan kimseler olduklarını belirtmiştir. Ona göre bu durumda nasıl olur da el-Eş'arî'nin Ehl-i Sünnet'in ilk temsilci olduğu ileri sürülebilir.²² Beyâzîzâde ile başlayan süreçte, Maturidiliğin Eşarilik karşısında ondan daha aşağı olmayan bir kelimî ekol olarak temellendirilmeye çalışıldığı açıktır.

Beyâzîzâde'den sonraki süreçte sırasıyla Şeyhzâde, Mestcizâde ve Kırşehrî tarafından üç ayrı kapsamlı ihtilaf metni kaleme alınır. Bunlar arasında Şeyhzâde'nin eseri; problemleri ele alış biçimi, kaynaklara nüfuzu ve sistematik bütünlüğü dolayısıyla en kayda değer olanıdır. Her iki geleneğe ait çok sayıda esere müracaat edilen ve toplamda doksanın üzerinde esere üç yüz kırk civarında atfın gerçekleştirildiği bu kitaba, Eşarilik Maturidilik ihtilafının kapsamlı bir tahriri gözüyle bakılabilir. İki grup arasında kırk hususta ihtilaf olduğunu belirten Şeyhzâde, eserinin girişinde bu meseleleri tarafsız bir şekilde delilleriyle ortaya koymayı taahhüt eder.²³

Şeyhzâde'nin bu "tarafsızlık" vurgusunun üzerinde durmak gerekir. Zira bu vurgu Mestcizade ve Kırşehrî gibi diğer kapsamlı ihtilaf metinlerinde de tekrarlanmaktadır. Bu vurgunun aslında Osmanlılarda okutulan kelim eserlerinin Maturidiliğin görüşlerine yeterince yer vermemelerine dolaylı bir eleştiri olduğu

²⁰ Beyazîzâde, *İşârâtü'l-Merâm*, s. 54.

²¹ Beyazîzâde, *İşârâtü'l-Merâm*, s. 53-54, 56.

²² Beyazîzâde, *İşârâtü'l-Merâm*, s. 23-24.

²³ Şeyhzâde, *Nazmu'l-Ferâ'id*, s. 3.

söylenbilir. Nitekim bu husus Mestcizâde tarafından dile getirilmekte ve *Ebkâru'l-Efkâr, el-Erbe'ûn, Nihâyetu'l-'Ukûl, el-Mevâkıf* ve *el-Makâsîd* gibi Eşarilere ait eserlerde Maturidilerin görüşlerine yok denecek kadar az değinilmiş olması eleştiri konusu yapılmaktadır.²⁴ Kırşehirî de kelamla ilgili yazılmış çok sayıda eserin içeriğinin el-Eş'arî'nin görüşlerinden ibaret olduğunu, bu yüzden el-Mâturîdî'nin görüşlerini desteklemek amacıyla eserini kaleme aldığını belirtmektedir.²⁵ Bu açıdan bakıldığında bu isimler için tarafsız olmak demek Maturidiliğin görüşlerine hakkıyla yer vermekten ibarettir.

Beyâzîzâde ile başlayan ve Şeyhzâde tarafından sistematik hale getirilen ihtilaf edebiyatı, Mestcizâde ve Kırşehirî ile birlikte yönetsel açıdan yeni bir gelişim aşamasına geçer. İhtilaflar yalnızca Eşarilik ve Maturidilik ekseninde değil, bununla birlikte hukema, felsefeciler ve Mutezile gibi farklı düşünce mihverleri de devreye sokularak daha geniş bir bağlamda karşılaştırmalı olarak tartışılmaya başlanır. İhtilafların toplu bir vesikasının sunulmak istendiği bu edebiyatın gelişim çizgisi, Maturidiliğin Eşariliğe tabi bir mezhep olmadığını, aksine en az Eşarilik kadar, belki daha fazla sistematik bütünlük ve tutarlılığa sahip olduğunu temellendirmeye yöneliktir. Bu girişime Eşarî cepheden bir cevabın gelmediğini ve ihtilafların toplu dökümünü sunmaya yönelik Eşariler tarafından bu süreçte bir metin kaleme alınmadığını belirtmek gerekir.

Maturidiliğe dönük vurgu sadece bu eserlerle sınırlı değildir. *Mukaddime-i Erbaa* tartışmalarının bir devamı olan ve ihtilaf edebiyatının gelişim sürecinde son aşamayı temsil eden "irade-i cüz'iyeye" konulu metinler de bu bakımdan somut veriler sunmaktadır. Üstelik bu bağlamda konu çift taraflı olarak sahiplenilmekte ve hem Eşariler hem de Maturidiler tarafından tartışılmaktadır. Konu ile ilgili yazılmış olan kırka yakın risalenin içeriğine yakından bakıldığında pek çoğunda Maturidiliğin görüşünün öne çıkartıldığı ve Eşariliğin cebr-i mutavassit olarak nitelenen yaklaşımı karşısında Maturidiliğin görüşünün tercihe layık görüş olduğunun temellendirildiği gözlemlenebilmektedir.²⁶ Eşariler tarafından yazılan risalelerde ise klasik Eşarî görüşün doğruluğuna dikkat çekildiği, zaman zaman da bir uzlaşma kaygısının merkezde olduğu görülmektedir.²⁷

Maturidiliğin Eşariliğe denk bir mezhep olarak öne çıkarılmak istenmesinin somut izlerini fırka-i naciye (kurtuluşa erecek fırka) tartışmalarında da görmek mümkündür. Celâlüddîn ed-Devvânî'nin *Şerhu'l-Celâl*'ine yazılan haşiyeler bu

²⁴ Mestcizâde, *el-Mesâlik fi'l-Hilâfiyyât*, s. 38.

²⁵ Kırşehirî, *Şerhu'l-Hilâfiyyât*, v. 2b.

²⁶ Örneğin Esîrîzâde'nin, risalesinin girişinde Maturidilerin yaklaşımının tercihe şayan oluşunu bir hareket noktası olarak aldığını görülmektedir. Bkz. Esîrîzâde Abdülbâkî b. Mehmed Bursevî, *Risâle fi İhtilâf Beyne'l-Eş'arî ve'l-Mâturîdî*, Kastamonu İl Halk, 355-3, v. 37b.

²⁷ Abdulganî b. İsmail en-Nablûsî, "*Tahkiku'l-İntisâr fi İttifâkı'l-Eş'arî ve'l-Mâturîdî ala Halkı'l-İhtiyâr*", *Sunnitische Theologie in osmanischer Zeit* içinde, ed. E. Badeen, Würzburg 2008, s. 81-130 (Arapça Kısım); Ziyâ'üddîn Hâlid el-Bağdâdî en-Nakşibendî, *el-'Ikdu'l-Cevherî fi'l-Fark beyne Kudretyi'l-Mâturîdiyye ve'l-Eş'ariyye*, Hacı Mahmud Efendi, Nu: 1459, 13 v.; 'Abdulhamîd Hamdî b. Ömer Harpûti, *es-Semtu'l-'Abkari fi Şerhi'l-'Ikdi'l-Cevherî*, Dersaadet 1305.

bakımdan dikkat çekicidir. el-İcî, akidesinde kurtuluşa eren fırkanın Eşarilik olduğunu belirtmiş, buna yazdığı şerhte de ed-Devvânî kurtuluşa eren fırkanın niçin Eşarilik olması gerektiğini temellendirmeye çalışmıştır.²⁸

ed-Devvânî'nin şerhine Siyalkûtî, Gelenbevî ve Mağnâsavî gibi Maturidî alimler tarafından yazılan haşiyelerde onun bu yaklaşımına itiraz edildiği ve Maturidiliğin de Eşarilik gibi fırka-i naciye kapsamına alınmak istendiği görülür. Ancak bu noktada en sert tepki Şihâbüddîn el-Mercânî'den gelir. O, Maturidiliğin Eşariliğin takipçisi kılınarak kurtuluşa eren fırka kapsamına dahil edilmesine karşı çıkar. el-Mercânî'ye göre hadiste genel bir çerçeve ve yöntem belirtilmekte ve hak yolunu tutup Allah'ın emrine sarılanların kurtuluşa ereceği dile getirilmektedir. Hz. Peygamber herhangi bir fırkayı doğrudan işaret etmemiş, yalnızca necat yolunu bildirmiştir; bu yüzden "benim ve ashabımın yolunu takip edenler" ifadesinden hareketle tek bir fırkanın veya cemaatin tayin edilebilmesi mümkün değildir. el-Mercânî, hal böyleyken el-Eş'arî'nin Ehl-i Sünnet'in kurucusu kılınmasına ve diğerlerinin onun takipçisi olarak görülmesine tahammül edemez. Oysaki el-Eş'arî ve el-Mâturîdî, aynı zaman diliminde farklı şehirlerde yaşamış iki kişi olup, birbirleriyle görüştüklerine veya birinin diğerine uyduğuna dair herhangi bir kayıt bulunmamaktadır. Ona göre Horasan ve Maverâünnehir'de kelamla uğraşmak yaygınlaşınca el-Eş'arî'nin mezhebi bölgede kendisini göstermeye başlamıştır. Ancak el-Eş'arî'nin görüşlerini takip eden sonraki temsilcileri, bölgede önceden beridir bu işle uğraşan Hanefileri görmezden gelmişler ve el-Eş'arî'yi usûl ve akâide önderleri olarak göstermişlerdir.²⁹ ed-Devvânî'nin şerhine yazılan haşiyeler üzerinden dallanan budaklanan bu fırka-i naciye tartışmasının başka eserlere de sirayet ettiğini, hatta bu konuya hasr edilmiş müstakil risalelerin ortaya çıktığını belirtmek gerekir.³⁰

²⁸ Celâluddîn Muhammed b. Es'ad ed-Devvânî, *Celâl: Şerhu'l-'Akâ'idi'l-'Adudiyye*, İstanbul 1290, s. 4.

²⁹ Şihâbüddîn b. Bahâ'uddîn el-Mercânî, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Celâl li'l-'Akâ'idi'l-'Adudiyye*, Matbaai Amire, y.y. 1317, I/34-36.

³⁰ Bu konuda geniş bilgi için bkz. Osman Aydın, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e İslam Mezhepleri Tarihi Yazıcılığı*, Ankara 2008.

KAYNAKÇA

- Algar, Hamid, "İmam-ı Rabbani", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XXII/198.
- Aydınlı, Osman, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e İslam Mezhepleri Tarihi Yazıcılığı*, Ankara 2008.
- Beyazîzâde, Ahmed Efendi (1098/1687), *İşârâtü'l-Merâm min 'İbârâti'l-İmâm*, thk. Y. Abdürrezzak, Kahire 1949.
- el-Cenâbî, Ebû Muhammed Mustafa b. Hüseyin, *el-Hafîlu'l-Vasît ve'l-Aylemu'z-Zahîru'l-Muhît*, Hamidiye, Nu: 896.
- Cihan, Ahmet Kamil, *Abdulganî Nablusî'nin Hayatı ve Kelâmî Görüşleri*, Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 1988.
- ed-Devvânî, Celâluddîn Muhammed b. Es'ad (908/1502), *Celâl: Şerhu'l-'Akâ'idi'l-'Adudiyye*, İstanbul 1290.
- Eberhard, Elke, *Osmanische Polemik gegen die Safawiden im 16. Jahrhundert nach arabischen Handschriften*, Freiburg 1970.
- Esîrîzâde Abdülbâkî b. Mehmed Bursevî, *Risâle fi İhtilâf Beyne'l-Eş'arî ve'l-Mâturîdî*, Kastamonu İl Halk, No: 355-3.
- Gömbeyaz, Kadir, Vani "Mehmed Efendi'nin Hz. İbrahim'in Babası ve Ebeveyn-i Resul Hakkındaki Görüşleri", *Ulusal Vani Mehmed Efendi Sempozyumu, 07-08 Kasım 2009, Kestel-Bursa -Bildiriler-*, ed. M. Yalar-C. Kiraz, 2011, s.205-232.
- el-Hâdimî, Ebû Sa'îd Muhammed b. Mustafa, *Berîka-i Mahmûdiyye fi Şerhi Tarîkat-ı Muhammediyye*, İstanbul 1317.
- Hâlid el-Bağdâdî, Ziyâ'üddîn en-Nakşibendî (1242/1827), *el-'Ikdu'l-Cevherî fi'l-Fark beyne Kudreteyi'l-Mâturidiyye ve'l-Eş'ariyye*, Hacı Mahmud Efendi, Nu: 1459, 13 v.
- el-Harpûtî, 'Abdulhamîd Hamdî b. Ömer (1332/1914), *es-Semtu'l-'Abkarî fi Şerhi'l-'Ikdi'l-Cevherî*, Dersaadet 1305.
- Kalaycı, Mehmet, "Bir Hakkın Teslimi: Ebû Azbe'nin er-Ravzatü'l-Behiyye'sine Yansıyan İntihal Olgusu", *İslâm Araştırmaları Dergisi* (2013), sayı: 29, s. 1-34
- -----, "Ebu Sa'îd el-Hâdimî'nin 73'lü İhtilaf Tasnifi ve Kaynakları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (2013), cilt: LIV, sayı: 2, s. 215-221.
- -----, "Eşarilik ve Maturidiliği Uzlaştırma Girişimleri: Tâcüddin es-Sübki ve Nûniyye Kasidesi", *Dinî Araştırmalar* (2012), cilt: XIV, sayı: 40, s. 112-131
- -----, "Kemâlpâşâzâde'nin Eş'arilik-Mâturîdilik İhtilafı Konusundaki Risalesi Üzerine", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (2012), c. LIII: 2, s. 211-218.
- -----, "Şeyhülislam Mehmed Esad Efendi ve Eşarilik-Maturidilik İhtilafına İlişkin Risalesi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (2012), c. XI: 21, s. 110-111.
- -----, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*, Ankara 2013.
- Kâtib Çelebi, Hacı Halife Mustafâ b. Abdullâh (1067/1657), *Keşfu'z-Zünûn an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn*, tsh. Ş. Yaltkaya-K. R. Bilge, Ankara 1971.

- -----, *Mizanü'l-Hakk fi İhtiyari'l-Ahakk (En Doğruyu Sevmek İçin Hak Terazisi)*, çev. O. Ş. Gökyay, İstanbul 1980.
- el-Kırşehrî, Muhammed b. Veli (1102/1690), *Şerhu'l-Hilâfiyyât beyne'l-Eş'arî ve'l-Mâturîdî*, Şehid Ali Paşa, Nu: 1650.
- Köksal, Cüneyd Asım, "İslam Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlakiliği Meselesi -Mukaddimat-ı Erbaa'ya Giriş-, *İslam Araştırmaları Dergisi* (2012), sayı: 28, s. 1-44.
- el-Mercânî, Şihâbuddîn b. Bahâ'uddîn (1306/1889), *'alâ Şerhi'l-Celâl li'l-'Akâ'idi'l-'Adudiyye*, y.y. Matbaai Amire, 1317.
- Mestcizâde, 'Abdullah b. Osman (1174/1760-61), *el-Mesâlik fi'l-Hilâfiyyât Beyne'l-Mütekellimin ve'l-Hukemâ*, thk. S. Bahçıvan, İstanbul 2007.
- Mütercim Ahmed 'Âsım, *Merâhu'l-Me'âlî fi Şerhi'l-Emâlî*, Dersaadet 1304
- en-Nablûsî, Abdulganî b. İsmail (1143/1731), "Tahkîku'l-İntisâr fi İttifâkı'l-Eş'arî ve'l-Mâturîdî ala Halkı'l-İhtiyâr", *Sunnitische Theologie in Osmanischer Zeit* içinde, ed. E. Badeen, Würzburg 2008, s. 81-130 (Arapça Kısım)
- en-Nûrî, Abdülehad (ö.1061/1651), *Te'dibu'l-Mütemerridîn*, Fatih, Nu: 5293.
- Özerverli, M. Sait, "Osmanlı Kelam Geleneğinden Nasıl Yararlanabiliriz?", *Dünden Bugüne Osmanlı Araştırmaları: Tespitler- Problemler- Teklifler Sempozyumu*, İstanbul 2007, s. 197-213.
- Öztürk, Necati, *Islamic Orthodoxy Among the Ottomans in the Seventeenth Century with Special Reference to the Qadî-Zade Movement*, Phd. Dissertation, Edinburgh University, Edinburgh 1981.
- es-Sübkî, Ebû Nasr Tâcuddîn 'Abdulvehhâb b. 'Ali (ö.771/1370: *et-Tabakâtu's-Şâfi'iyeti'l-Kübrâ*, tah. A. M. el-Hulv-M. M. et-Tanâhî, Kahire 1964, c. III, s. 383-389; "Nuniyyetu's-Subki," E. Badeen (ed.), *Sunnitische Theologie in osmanischer Zeit* içinde, Würzburg 2008, s. 5-18.
- eş-Şeyhzâde, 'Abdurrahîm b. 'Ali el-Amâsî (944/1537), *Nazmu'l-Ferâ'id ve Cem'u'l-Fevâ'id*, Mısır 1317.
- Şık, İsmail, "Necmeddin Tarsûsî'nin Urcûzesinde Eş'arî-Hanefi Teolojik Farklılaşmaları", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* (2017), c. 6: 1, s. 327-342.
- Unan, Fahri, *Kuruluşundan Günümüze Fatih Külliyesi*, Ankara 2003.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*, Ankara 1984.
- Yazıcıoğlu, M. Sait, "XV. XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreselerinde İlm-i Kelam Öğretimi Ve Genel Eğitim İçindeki Yeri", *İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi*, IV (1980).
- ez-Zebîdî, Seyyid Murtazâ Muhammed b. Muhammed, *Kitâbu İthâfi's-Sâdeti'l-Muttakîn bi Şerhi Esrâri İhyâ'i 'Ulûmi'd-Dîn*, y.y. t.y.

A General Outlook on the Ash'arism-Maturidism Relationship in the Ottomans*

Mehmet KALAYCI**

Abstract

The first intellectual interactions between Asharites and Maturidites started in the V./XI. century and, in the later period, continued in an undulant manner. While initially it was a struggle of two theological schools intellectually equivalent to each other, the intellectual expansion of Asharism as a result of its contact with philosophy made Maturidite discourse, which insisted on theology, nonfunctional. Therefore, Maturidism failed to sufficiently appear against the philosophical theology that became the rising value in the time of Mehmed II the Conqueror. However, the fact that Asharism cut step by step its relationship with philosophy, pushed it again to the theological field. In this point, Asharism and Maturidism encountered again. In parallel with this, in the Ottomans a stress on Maturidism which started in the X./XVI. Century and reached a peak in the XII/XVIII. century came to the fore. When a great number of works composed on the theological disagreements between the two schools are considered, it is seen that they go beyond the attempts made by the members of two schools to understand each other and that Maturidism was brought to the fore as an Ottoman identity. In this paper, the emphasis of Maturidism, which was initially insignificant, but in later process was brought into the fore, and the political and intellectual factors that supported it will be analyzed.

Keywords: Ottoman, Asharism, Maturidism, Ikhtilâf Texts, al-Firqa al-Najiya

* This study is the revised version of the paper presented in *Uluslararası Maturidilik Sempozyumu (International Symposium of Maturidism)* held by Hodja Akhmet Yassawi International Turkish-Kazak University in Kazakhstan on 04-06.05.2015. I extend my gratitude to Assoc. Prof. Dr. Muzaffer Tan, Asst. Assoc. Prof. Dr. Eyüp Öztürk, and Asst. Assoc. Prof. Dr. İhsan Timur for their revisions, efforts and contributions.

This paper is the English translation of the study titled "Osmanlı'da Eşarilik-Maturidilik İlişmesine Genel Bir Bakış" published in the 5th issue of *İlahiyat Akademi*. (Mehmet KALAYCI, "Osmanlı'da Eşarilik-Maturidilik İlişmesine Genel Bir Bakış", *İlahiyat Akademi*, sayı: 5, 2017, s. 113-128.) The paper in Turkish should be referred to for citations.

** Assoc. Prof. Dr., Ankara University, Faculty of Theology, Department of the History of Islamic Sects, mehkala@hotmail.com

Osmanlı'da Eşarilik-Maturidilik İlişkisine Genel Bir Bakış

Özet

Eş'arilerle Maturidiler arasındaki ilk fikri etkileşimler, V./XI. yüzyılda başladı ve sonraki süreçte inişli çıkışlı bir seyir izledi. Başlangıçta fikri açıdan birbirine denk iki kelam ekolünün mücadelesiyken, Eş'ariliğin felsefe ile ilişkisi neticesinde uğradığı entelektüel genişleme Maturidiliğin kelimada ısrar eden söylemini işlevsizleştirdi. Bu yüzden Fatih döneminde yükselen değer haline gelen felsefi kelam karşısında Maturidilik yeterince boy gösteremedi. Ancak ilerleyen süreçte Eşariliğin felsefe ile bağının peyderpey kopmaya başlaması, onu tekrar kelami zemine çekti. Bu noktada Eşarilik ve Maturidilik yeniden birbirinin muhatabı oldu. Buna paralel olarak da Osmanlılarda X./XVI. yüzyıldan itibaren başlayan, ancak en yüksek ifade biçimine belki de XII/XVIII. yüzyılda ulaşan bir Maturidilik vurgusu gündeme gelmeye başladı. İki mezhep arasındaki itikadi görüş ayrılıklarını konu edinen çok sayıdaki metne bakıldığında, bunun, iki mezhebin mensuplarının karşılıklı olarak birbirlerini anlama çabasından daha fazla bir anlam ifade ettiği ve Maturidiliğin bir Osmanlı kimliği olarak ön plana çıkarıldığı görülmektedir. Bu yazıda Osmanlı'da ilk başta felsefi Eşarilik karşısında silik kalan, ancak sonraki süreçte öne çıkarılan Maturidilik vurgusu ve bunu besleyen siyasi ve fikri unsurlar tahlil edilecektir.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı, Eşarilik, Maturidilik, İhtilaf Edebiyatı, Fırka-i Naciye

Introduction

Ottomans' Islamic studies are eclectic in their foundation period. Ibnu al-Arabi's unity of existence doctrine that combines Sufism with philosophy marks this period. A transition from philosophical Sufism to philosophical kalam starts with Molla Fanari. He lived in the middle of this transition period. He followed both Ibnu al Arabi and Saduddin at-Taftazani. Fanari is the most important name in spreading at-Taftazani's works in Anatolia. It is noted that he let his students take a day off for reproducing the copies of these works.¹ In addition to Fanari, works and statements of at-Taftazani and as-Sayyid ash-Sharif al-Jurjani became common through the efforts of certain scholars such as Burhanuddin al-Haydar, 'Ala'uddin ar-Rumi, Fahrudin al-'Ajami. This caused the orientations based on the unity of existence to lose their impacts on madrasa tradition and helped kalam activities based on Fahrudin ar-Razi's activities increase.

Philosophical kalam discipline turned into the dominant ideology in the Ottoman madrasa tradition. The role model of Mehmed the Conqueror is Timur. Therefore, he aimed to transfer the Islamic activity of Transoxiana into the post-conquest Istanbul. He invited certain well-known scholars such as Ali ibn

¹ Al-Janabi Abu Mohamed Mustafa b. Hussain, *el-Hafilu'l-Vasıt ve'l-Aylamuh az-Zakhiru'l-Muhıt*, Hamidiye, N: 896, v. 445a.

Muhammad (Ali al-Kushchu) and Ali at-Tusi to Istanbul. The new capital turned into a center of attraction for the scholars no matter what their sects were. Mehmed attributed a great importance to teaching all sorts of sciences, particularly the philosophical fields, in Sahn al-Saman madrasas. He himself instructed that the footnote written by al-Jurjani to *Tajridu al-Akaid* by Nasiruddin at-Tusi and the annotation written by him to *al-Mawaqif* by Adududdin al-Iji be included in the madrasa curricula.² In addition, the annotation written by at-Taftazani to *Akidah* by Abu Hafs an-Nasafi, the footnote written by Shamsaddin al-Hayali to this annotation, *Tawaliu al-Anwar* by Qadi al-Bayzawi and the contra annotation written by Shamsuddin al-Isfahani are among the works read and taught in Sahn al-Saman madrasas.³ All of these works, except the footnote of al-Hayali, were written by Ash'ari scholars generating statements suiting ar-Razi's views.

Mehmed is the primary actor of this ideological transformation. However, he did not want this process to be an articulation activity solely. Therefore, he never hid his desire of witnessing the development of well-known scholars, such as at-Taftazani and al-Jurjani, from his public. This desire was fulfilled by Molla Yagan and his students. Hizir Begh, the most remarkable student and son-in-law of Molla Yagan, was one of the figures greatly cared by Mehmet. He is known for *al-Qasida al-Nuniyya* written for Maturidi doctrines. He was the first qadi of Istanbul assigned by Mehmed. Hizir Begh raised many scholars, and almost all of them were Sahn professors. Hayali, Hojazadah, Kastalli, Hatibzadah, Sinan Pasha, Alaaddin al-Arabi, Molla Hayraddin, Molla Ayas and Molla Ayas are among the scholars directly taught by Hizir Begh. Afdalzadah, Ibn Kamalpashazadah, Taşköprülüzade and Abussuud Efendi follow these students. Considering the fact that the number of these people and their associates is higher than a thousand is interesting as the philosophical approach showed its impact following the era of Mehmed.⁴

Ottomans included the kalam works written by Ash'ari people in their own madrasas despite their Maturidi-Hanafi identities, which directed people to directly relate the Ottoman madrasa tradition to Ash'arism. However, what people tried to teach in Ottoman madrasas was philosophical kalam rather than Ash'arism. These texts cannot be directly and holistically reduced to the level of Ash'arism. On the contrary, they are the frame texts pushing the limits of Ash'arism. The most significant reason why these works were deemed important in the Ottoman Empire is that they are the most authentic examples of philosophical kalam activity despite their Ash'ari quality rather than being written on Ash'ari kalam. It should be noted that Ottoman traditions in Islamic studies were nor shaped through these works

² Katib Chalabi, *Mfzān al-hakk fiihkhtiyar al- ahakk*, Trans. O. Ş. Gökyay, İstanbul 1980, p. 20-21.

³ M. Sait Yazıcıoğlu, "XV. XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreselerinde İlm-i Kelam Öğretimi ve Genel Eğitim İçindeki Yeri", *İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi*, IV(1980), p. 274.

⁴ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlimiye Teşkilatı*, Ankara 1984, p. 76; Fahri Unan, *Kuruluşundan Günümüze Fatih Külliyesi*, Ankara 2003, p. 335.

and that people made efforts to emphasize Maturidi's name in certain cases. The example of footnote and annotation tradition offers concrete evidences. This tradition is the ideological (and sometimes too humble) memory of the Ottomans which contains the kalam-related, philosophical and sectarian content. The intellectual reflex shown by the Ottomans to the frame texts is hidden in this footnote and annotation tradition.⁵ This tradition indicates that certain points mentioned in favor of Ash'arism are opposed in frame texts.⁶

The fact that the philosophical kalam works written by Ash'ari scholars were taught in Ottoman madrasas should not be regarded as the dominance of Ash'ari ideology over Ottoman Islamic science traditions. The main problem here is that the efforts of Ottoman scholars to face with philosophical kalam scholars were disrupted when they were about to yield results. If certain incidents of the era of Selim the Grim had not occurred and this process had been maintained for another century, we could have been discussing the Ottoman Islamic science activities from the perspective of different dynamics.

Mukaddima al-Arbaa discussions⁷ are significant for observing the commitment of Ottomans to Maturidism. Four introductions which were conveyed from Fahrudin ar-Razi but formulated by Ubaydullah Sadrushari as a criticism to Ash'ari followers, particularly ar-Razi, are nothing but the discussions of human actions as benevolent and malevolent. Ash'ari's approaches relating benevolence and malevolence to commentators' declarations and indicating that benevolence and malevolence cannot be present as long as such a declaration is absent were among the most important ideological disagreements with Maturidis. However, this issue was formulated more systematically with ar-Razi. Moreover, this issue did not only consist of benevolence-malevolence discussion. It was also associated to the basic kalam problems such as the quality and requirements of offers, marifatallah-related discussions, and divine and human actions. Sadrusharia's discussions with Ash'ari followers through ar-Razi and at-Taftazani's answers to support Ash'arism and to criticize Maturidism made the disagreement points deeper and more extensive. Regarding the era of Mehmed the Conqueror, this discussion was revived upon the order of the sultan. Katib Çelebi says Sultan Mehmed made certain scholars gather before him and discuss these issues based on what Sadrushari and at-Taftazani wrote.⁸ Mehmed ordered them to write booklets and then bring these for the discussions before his presence. Scholars invited by the sultan to discuss these issues included Molla Alaaddin al-Arabi, Molla Hatibzadah,

⁵ M. Sait Özervarlı, "Osmanlı Kelam Geleneğinden Nasıl Yararlanabiliriz?", *Dünden Bugüne Osmanlı Araştırmaları: Tespitler- Problemler-Teklifler Sempozyumu*, İstanbul 2007, p. 205.

⁶ The indications of this example can be seen in the footnotes written to *Sharhu al-Akaid* by at-Taftazani. For a brief assessment on this issue, see: Mehmet Kalaycı, "Bir Hakkın Teslimi: Ebu Azbe'nin *er-Ravzatü'l-Behiyye*'sine Yansıyan İntihal Olgusu, *İslam Araştırmaları Dergisi*, 29 (2013), p. 17-18.

⁷ For a thorough study on this issue, see: Cüneyd Asım Köksal, "İslam Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlakiliği Meselesi -Mukaddimat-ı Erbaa'ya Giriş-, *İslam Araştırmaları Dergisi*, 28 (2012), p. 1-44.

⁸ Katib Çelebi, *Kashfu az-Zunun*, prep. by: Ş. Yaltkaya-K. R. Bilge, İstanbul 1971, I/ 498-99.

Molla Lutfi and Molla Kastalli. The gathering before the sultan would become one of the most important sources feeding the dispute literature that became systematic later, and it is the particular reason for a separate literature based on *irada al-juzziyah*.

Philosophical *kalam* directed the Ottoman madrasa traditions for almost a century. However, two important political incidents disrupted this process since the early 16th century. The first is related to the fight against Safawids. Their dominance over Khorasan region cut Ottomans' connection with the Eastern world. The philosophical *kalam* tradition established in this region was seriously harmed after the region was controlled by Safawids and reshaped through Shiite. Following the second half of the 16th century, philosophical *kalam* started to lose its impact over the Sunni geography and be controlled by the Safawid Shiite.

The second is related to the termination of Mamluk's political presence and inclusion of Damascus to Ottoman borders. Mamluks were the first state resisting to Mongols and defeating them. After Mongols invaded Baghdad, many Abbasid people took refuge in Mamluk state. Egypt became the sole Islamic country for Muslims in both east and west. Meanwhile, Mamluks became the protector of Abbasid Caliph and therefore, Sunnism. The Ottomans put an end to the political existence of the Mamlûks and at the same time they become heirs to their political and cultural heritage. The philosophical *kalam* was established in the region in a limited manner and philosophical identities were generally revealed through the doctrine form.

Egypt and Damascus controlled by Mamluks were dominantly controlled by traditional hadith-based approaches. The most important policy of the formations controlling the area in the period following Fatimids was to permanently remove the traces of Shiite and properly establish Sunnism in the area. Therefore, the sectarian commitments in this region were generally promoted through Sunnism. The transformation of the political fight against Safawids into a competition with Shiite caused a shrinkage in the Ottoman ideology. The reflex to define the self through others made the belief-related *kalam* and philosophical discussions meaningless and made Ottoman Sunnism based on doctrines and policies. Ottomans' paradigm to generate ideologies started to lose its functions in such an environment, and Shiite and all Shiite variants were attacked under the upper heading of Rafism based on a refutation-related logic.⁹ The reaction towards Shiite through Fatimids became obvious considering the opposition to Safawids just like how the same reaction caused the emergence of a Sunnism emphasis containing doctrine and policy-related content. Sunnism was reshaped in more strict and precise patterns through Shiite.

⁹ For a broader information about the texts and content analyses in this regard, see: Elke Eberhard, *Osmanische Polemik Gegen die Safawiden im 16. Jahrhundert nach Arabischen Handschriften*, Freiburg 1970.

Combination with Egypt and Damascus lands caused Sunnism-based political efforts¹⁰, which became concrete through the opposition to Fatimids, to be transferred to the Ottoman Empire. The traditionalist discourse in the area could penetrate into the ideology of the Ottomans, which yielded certain significant results for both Ash'arism and Maturidism. Abu Abdillah as-Sanusi, Jalaluddin as-Suyuti, and al-Lakani family (the father and son) are the important representatives of Ash'arism. The concept of Ash'arism mentioned in the discourses of these scholars reflects a school with no relation to philosophy but having an association to classical kalam ideology. A similar case is also valid for Maturidism. Hadith-based Hanafism ideology, which was largely based on the doctrine of Abu Jafar at-Tahawi, was established in the Ottoman Empire. Discourses of figures such as Ibrahim al-Halabi, Birgiwi, Chiwizadah, Hasan Kafi Akhisari, Ahmad al-Rumi Akhisari, Hakim Ishaq ar-Rumi and 'Aliyyu al-Kari are like an extension of this ideology. These figures had Maturidi ideas in accepting the doctrines, but their discourses do not include a dept or extensiveness in regard to kalam discipline. Moreover, they strictly opposed to philosophy and philosophical kalam. This approach caused the emergence of Qadizadah movement on the social grounds.

The Qadizadah movement is often regarded as a reflection of ideological shrinkage and discredited even in the early stages. This is partly right but there are certain interesting points in regard to the fight against Halwatis. The discussion regarding the father and mother of the Prophet (abawayn al-Rasul), which is one of the controversial topics between two sides, is important.¹¹ Qadizadahs state that Prophet's parents died with sacrilege while Halwatis claim that they died with faith. As noted by Katib Çelebi, this issue is the continuation of the ancient discussion between Ash'ari and Maturidis about whether marifatallah is necessary based on rational ideology or transferring activities.¹² Considering the rational necessity, Qadizadahs state that Prophet's parents were responsible for the offers also before the arrival of booklets and that they died with sacrilege as they did not fulfill their responsibility. However, Halwatis consider the necessity in transferring and claim that the parents could not be held responsible for offers before the arrival of booklets. The arguments and sources used by both sides indicate Ash'arism and Maturidism once again.¹³ In addition, *al-Fiqhu al-Akbar* by Abu Hanifa is a work that is at the center of the afore-noted discussions and was severely and bilaterally

¹⁰ The political efforts based on Sunnism are not specific to a single state. On the contrary, they are maintained in the directions changed by Zangis, Ayyubis and Mamluks. For more details about this issue, see: Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013, p. 167-186.

¹¹ For a broad assessment in this regard, see: Kadir Gömbeyaz, "Vani Mehmed Efendi'nin Hz. İbrahim'in Babası ve Ebeveyn-i Resul Hakkındaki Görüşleri", *Ulusal Vani Mehmed Efendi Sempozyumu, 07-08 Kasım 2009, Kestel-Bursa -Bildiriler-*, ed. M. Yalar-C. Kiraz, 2011, p. 206-210.

¹² Katib Çelebi, *Mizanu al-Hakk fi İhtiyari al-Ahakk* p. 54-55.

¹³ For more details about the sources used by both sides, see: Necati Öztürk, *Islamic Orthodoxy Among the Ottomans in the Seventeenth Century with Special Reference to the Qadı-Zade Movement*, Phd. Dissertation, Edinburgh University, Edinburgh 1981, p. 384-388

manipulated or blemished in the copying activities conducted in the relevant period.

Another interesting point in the relationships between both sides is the Shiite aspect. Ottomans' emphasis on an anti-Shiite discourse in the fight against Safawids caused social reactions toward all sorts of connotations regarding Shiite. "The issue of cursing Yazid", one of the controversial points between Halwatis and Qadizadahs, is a reflection in this regard. Even certain leaders of Halwatis had assessments indicating that their addressee blamed them for being a Rafizi follower. For instance, Abd al-Ahad an-Nuri, the leader of Halwatis after Abd al-Majid as-Siwasi indicated that they were directed relevant accusations from their opponents, and he made an effort to answer these criticisms by reflecting the financial support of Abu Hanifa to the protest of Zayd ibn Ali instead of directly opposing to these criticisms.¹⁴

The sequence of approval for Halwatism ended in Ali (r.a), which is also the case for all Sufism movements generated by Ash'ari's followers, and an impactful stress on "twelve imams" was witnessed in the sect. There is the third and a secret party of the fight between Qadizadahs and Halwatis, which is Naqshibandis. Naqshibandism first affected Ottomans when Timur captured Anatolia but had limited reputation among the people. In addition, it should be noted that the first wave of Naqshibandism has a Akhrariyya-related aspect that was supported by Qubrawi heritage and donated with the unity of existence elements. The political competition Ottomans had with Timurids and their successors before the fights with Safawids restricted the representation of Naqshibandis who had activities within the borders of Timurid state in the Ottoman Empire. However, the highest amount of resistance shown to the efforts to make the area Shiite came from this sect, which changed Ottomans' views toward Naqshibandi people in the political and sectarian fight against Safawid. This new aspect of Naqshibandism is called Mujaddidiyyah and it is the most impactful representative of anti-Shiite discourse.¹⁵ The discourses of Birgiwi, Aliyyu al-Qari and Hasan Kafi Akhisari suited the discourse of Imam ar-Rabbani, the leading figure of Mujaddiyya, which is not a coincidence. Another non-coincident point is that the dispute literature that examined the ideological differences between Ash'arism and Maturidism became well-known in this period. The more interesting point is that some of those who

¹⁴ Abd al-Ahad an-Nuri (d. 1061/1651), *Ta'dibu al-Mutamarridin*, Fatih, No: 5293, v. 305b-306b.

¹⁵ The foundation was laid by Imam Rabbani himself, the founder of Mujaddidiyyah. His work entitled *Ta'yid al-Ahli as-Sunna* was written as a criticism toward Shiite, and it maintained its importance in the upcoming period. See: Hamid Algar, "Imam al-Rabbani", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XXII/198.

emphasized Maturidism were associated to Naqshbandism, and particularly, Qadizadah movement.¹⁶

The dispute literature examining the ideological differences between Ash'aris and Maturidis¹⁷ was first reflected in a separate text in *Nuniyye Kasidesi* by Tajuddin

¹⁶ For a brief and general assessment on this issue, see: Mehmet Kalaycı, "Şeyhülislam Mehmed Esad Efendi ve Eşarilik-Maturidilik İhtilafına İlişkin Risalesi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XI/21 (2012), p. 111-112.

¹⁷ The following texts were respectively written to classify the disputes between two sects in this regard:

- Najmuddin İbrahim ibn 'Ali at-Tarsusi (d.758/1356): This ode by him entitled *Urjuza fi Ma'rifati ma bayna al-Asha'ira wa al-Hanafiyya* was published by İsmail Şık in an article. In this article where Tarsusi's personal information was provided and the content of his text was analyzed, *Urjuza's* Arabic text was presented in depth and translated in Turkish based on the text conveyed in a manuscript in Tokat Provincial Public Library collection and on *Ayanu al-'Asr wa Ayanu an-Nasr* by Safadi. See: "Necmeddin Tarsusi'nin Urcuzesinde Eş'ari-Hanefi Teolojik Farklılaşmaları", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* (2017), v. 6: 1, p. 327-342.

- Abu Nasr Tajuddin 'Abd al-Wahhab ibn 'Ali as-Subki (d. 771/1370): Nuniyya is actually reflected in *Tabakat* by Subki and in the section where the life story of Abu al-Hasan al-Ash'ari is provided. See: *at-Tabakatu ash-Shafi'iyyati al-Qubra*, ed. A. M. al-Hulv-M. M. at-Tanahi, Cairo 1964, v. III, p. 383-389; The ode was separately published by Badeen. See: "Nuniyyetu's-Subki," E. Badeen (ed.), in *Sunnitische Theologie in osmanischer Zeit*, Würzburg 2008, p. 5-18; For more details about the scope in which Nuniyya was generated, content analysis and the impact on the following scholars, see: Mehmet Kalaycı, "Eşarilik ve Maturidiliği Uzlaşırma Girişimleri: Tacüddin es-Sübki ve Nuniyye Kasidesi", *Dini Araştırmalar* (2012), volume: XIV, issue: 40, p. 112-131

- Nuru ash-Shirazi Muhammad ibn Abi at-Tayyib (d. probably the second half of the eighth/fourteenth century): The work has two manuscripts. *Sharhu al-Kasidati an-Nuniyya li as-Subki*, Süleymaniye Library-Hamidiye, no. 765, 46 v.; *Sharhu al-Kasida fi al-Hilaf bayna al-Ash'ariyya wa al-Maturidiyya*, Çorum Hasan Paşa Provincial Public Library, no. 1030-2, 56 v.; This work by Nuru ash-Shirazi was used almost in its original form by Abu Azba, a late period scholar, without mentioning names and by removing unnecessary parts. For a comparison and analysis on this issue, see: Mehmet Kalaycı, "Bir Hakkın Teslimi: Ebu Azbe'nin er-Ravzatü'l-Behiyye'sine Yansıyan İntihal Olgusu", *İslam Araştırmaları Dergisi* (2013), issue: 29, p. 1-34.

- Ahmad Shamsaddin Kamalshazadah (d. 940/1534): The first booklets of Kamalshazadah and the booklet published in 1304/1886 for the first time have different publications in the following periods. For details, see: "Risalatü al-Ihtilaf bayna al-Ash'ari wa al-Maturidi," in *Rasa'il al-Ibn Kamal*, Istanbul 1304 [1886], p. 57-60; "Risaletü al-Ihtilaf bayna al-Asha'ira wa al-Maturidiyya," in *Rasa'il al-Ibn Kamal*, Istanbul 1316 [1898], p. 231-233; "Risaletü al-Ihtilaf bayna al-Asha'ira wa al-Maturidiyya," ed. Sayyid Bahçivan, in *Hamsu Rasa'il fi al-Firaq wa al-Mazahib*, Cairo 1425/2005, p. 67-78; "Risalatü al-Ihtilaf bayna al-Asha'ira wa al-Maturidiyya fi Isnatay 'Ashrati Mas'ala," ed. Edward Badeen, in *Sunnitische Theologie in osmanischer Zeit*, Würzburg 2008, p. 20-23; *Masailu al-Ihtilaf bayna al-Asha'ira wa al-Maturidiyya*, ed. Sa'id Abdallatif Fawda, Amman 1430/2009; Most of the small-sized anonymous manuscripts in Turkish libraries belong to Kamalshazadah. A booklet associated to As-Sayyid ash-Sharif al-Jurjani actually belong to Kamalshazadah. See: *Risala fi al-Masa'ili al-Muhakkaka Bayna al-Maturidi wa al-Ash'ari*, Suleimaniyah-Yazma Bağışlar, no. 4164-7, v. 23b-24a; For more details about the possible sources of the booklet and its scope, see: Mehmet Kalaycı, "Kemalshazade'nin Eş'arilik-Maturidilik İhtilafı Konusundaki Risalesi Üzerine, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (2012), c. LIII: 2, p. 211-218.

- Nawi Efendi Yahya ibn Pir al-Malkarawi (d.1007/1598): The booklet has different manuscripts in the Turkish libraries: Suleimaniyah-Partaw Pasha, no. 607, v. 51a-b; Nuruosmaniyyah, no. 4909, v. 24-25; Millat-Ali Amiri Arabi, no. 4313, v. 171a-b; Amasya Provincial Public Library, no: 882, v. 7b-9a; Amasya Provincial Public Library, no. 918, v. 150a-151a; Kastamonu Provincial Public Library, no. 529/3, v. 81a-83a; National Library, no. 4915/5, v. 10a-11a; The booklet was published by Edward Badeen based on the manuscript at number 1882 in Leiden University. See: "Risale fi al-Fark bayna Mazhabi al-Asha'ira wa

al-Maturidiyyah”, *Sunnitische Theologie in Osmanischer Zeit*, ed. E. Badeen, Würzburg 2008, p. 25-29; We wrote an analysis regarding the quality and source of this booklet purpose of this booklet, and it will be published in volume 56: 1 of Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.

- Bayazizadah Ahmad Efendi (d. 1098/1687): Bayazizadah stated that two sects had disagreements on 50 issues but he reflected 36 in the list he provided in this regard. See: *İsharatu al-Maram min Tbarati al-İman*, ed. Y. Abd ar-Razzak, Cairo 1949, p. 53-56.

- Anonymous Dispute Text (probably the first quarter of the 18th century or earlier): This booklet with no certain authors has two copies: *Risala fi Masa’il al-Hilafiyah Baynal-Maturidiyyah wa al-Ash’ariyyah*, Konya İl Halk, no. 4708-2, v. 18a; *Maturidi ile Eş’ari Arasındaki İhtilaflar*, Konya İl Halk, no. 1076-48, v. 157a-b; Considering the fact that it is one of the sources for 73-item classification of Abu Sa’id al-Hadimi, it is fair to state that the booklet dates back to the 18th century at the earliest. See: Mehmet Kalaycı, “Ebu Sa’id el-Hadimi’nin 73’lü İhtilaf Tasnifi ve Kaynakları”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (2013), volume: LIV, issue: 2, p. 215-221; We wrote a paper about the text and analysis of the booklet. It will be published later.

- Sheikhzadah ‘Abd ar-Rahim ibn ‘Ali al-Amasi (d. 1133/1721): This work by Sheikhzadah who reflects the issue of 40 disputes is an important example of dispute literature. See: *Nazmu al-Fara’id wa Jam’u al-Fawa’id*, Egypt 1317.

- Mastjizadah, ‘Abdallah ibn ‘Uthman (d. 1150/1737): The work was used as a doctoral thesis by Ülker Öktem but it was not published. See: *Mastjizadah’s “al-Hilafiyat bayna al-Hukama ma’a al-Mutakallimin va al-Hilafiyat bayna al-Mu’tazila ma’a al-Asha’ira wa al-Hilafiyat bayna al-Asha’ira ma’a al-Maturidiyya”*, Unpublished Doctoral Thesis, Ankara University Institute of Social Sciences, Ankara 1993; Publication by Seyyid Bahçivan. See: *al-Masalik fi al-Hilafiyat Bayna al-Mutakallimin wa al-Hukamah*, ed. S. Bahçivan, İstanbul 2007; Bahçivan also wrote an article regarding the problems in the analysis by Öktem. See: “Yazma Eserlerin Tahkikinde Metodolojik Problemler (The Case of Mastjizadah’s ‘al-Hilafiyat bayna al-Hukama ma’a al-Mutakallimin va al-Hilafiyat bayna al-Mu’tazila ma’a al-Asha’ira wa al-Hilafiyat bayna al-Asha’ira ma’a al-Maturidiyya)”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (2006), issue: 21, p. 61-90.

- Muhammad ibn Wali al-Kirshahri al-Izmiri (d.1165/1752): This work, the most extensive one among the dispute texts, has three copies: *Sharhu al-Hilafiyat bayna al-Ash’ari wa al-Maturidi*, Suleimaniyah-Shahid Ali Pasha, no. 1650, 146 v.; *Masa’ilu al-Hilafiyat fi ma bayna al-Ash’ariyya wa al-Maturidiyya*, Köprülü Library-Mehmed Asim Bey, no. 254, 190 v.; *Sharhu Masa’il al-Hilafiyat*, Burdur Provincial Public Library, no. 1315.

- Sheikh al-Islam Abu Ishaqzadah Mehmed As’ad Efendi (d.1166/1753): This booklet by Sheikh al-Islam Asad Efendi who reflected 40 problems in total is a summary of Sheikhzadah’s text. See: *Risala fi İhtilafati al-Maturidi wa al-Ash’ari*, İstanbul 1287 (Suleimaniyah-Haji Mahmood Efendi, no. 1686; Tahir Agha Tekke, no. 310, p. 279-287); The dispute text in the catalogues in regard to Sayyidzadah Asad Efendi actually belong to Sheik al-Islam Asad Efendi. See: *Risala fi Bayani al-İhtilaf bayna al-Ash’ari wa al-Maturidi fi al-İtikad*, Kastamonu Provincial Public Library, no. 3906, 6 v.; For a broad assessment regarding Asad Efendi’s text in Ottoman Turkish and its relationship with other texts, see: Kalaycı, “Şeyhülislam Mehmed Esad Efendi ve Eşarilik-Maturidilik İhtilafına İlişkin Risalesi”, p. 99-134; For more details about As’ad Efendi’s paper, see also: Murat Memiş, “Eşari-Maturidi İhtilafına Dair İki Risale”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (2012), v. I: 35, p. 75-103.

- Dawud Efendi ibn Muhammad al-Qarsi (d. 1199/1756): The booklet of Dawud al-Qarsi is not a text specifically assigned for this issue; he reflected the disputes between two sects in the work entitled *Malumah*. See: *Ma’lumat*, Suleimaniyah-Denizli, no. 88-1, v. 4b-5b.

- Abu ‘Azba Hasan ibn ‘Abd al-Muhsin (d. 1172/1759): His work entitled *ar-Rawzatu al-Bahiyya* was published for a couple of times. See: *ar-Rawzatu al-Bahiyya fima bayna al-Asha’ira wa al-Maturidiyya*, Haydarabad, 1322/1904; ed. ‘Abd ar-Rahman ‘Umayra, Beirut, 1409/1989; ed. E. Badeen, in *Sunnitische Theologie in osmanischer Zeit*, Würzburg 2008, p. 133-209; This work, one of the literary works which come to mind first when the ideological difference between Ash’arism and Maturidism is mentioned, is not authentic. Instead, it is the brief copy of the annotation written by Nuru ash-Shirazi, student of Tajuddin as-Subki, to the ode entitled *an-Nuniyya*. For a broader assessment in this regard and comparison of the content between two texts, see: Kalaycı, “Bir Hakkın Teslimi: Ebu Azbe’nin er-Ravzatü’l-Behiyye’sine Yansıyan İhtilaf Olgusu”, p. 1-34.

as-Subki, and an extensive annotation was written to this by Nuru ash-Shirazi, his student. This first text reflected thirteen disputes in total: six were related to wording while seven were essential. Parties were determined as Ash'arism and Hanafism in this first dispute text and annotation, and a reconciliatory style was adopted.¹⁸ This attitude was maintained in the Ottoman Empire in the early periods. It is noted in the booklet written by Kamalpashazadah that disputed were experienced on ten issues without making wording or essential differentiation. The issues in this booklet are different than what as-Subki detected, and they are largely compiled from the works of As-Sabuni. The concepts of *al-Maturidi* and *al-Maturidiyya* gained legitimacy with Kamalpashazadah within the scope of relevant literature.¹⁹

-
- Abu Sa'id Muhammad ibn Mustafa al-Hadimi (d.1176/1762): This classification by him is included in the annotation entitled *Barika al Mahmudiyya* written on *Tarikat al-Muhammadiyya*. See: *Barika al-Mahmudiyya fi sharhi Tarikat al-Muhammadiyya*, Istanbul 1317, v. I, p. 314-316; This classification was also copied as a separate booklet. See: *Sharhu Ihtilafi Bayna al-Maturidiyya wa al-Ash'ariyya*, Adana Provincial Public Library, no. 1075, p. 61a-78a; Hadimi's classification was translated into Turkish by Mutarjim Ahmad Asim (d.1235/1819) without making any changes to the annotation written by Sirajuddin al-Ushi's ode entitled *Amali*. See: *Marahu al-Ma'ali fi Sharhi al-Amali*, Darsaadah 1304, p. 15-18; For more details about the texts used as a source to Hadimi's classification, see: Kalaycı, "Ebu Sa'id el-Hadimi'nin 73'lü İhtilaf Tasnifi ve Kaynakları", p. 215-221.
 - Sayyid Murtaza Muhammad ibn Muhammad az-Zabidi (d. 1205/1790): Murtaza az-Zabidi analyzes the relationship between Ash'arism and Maturidism and provides the disputes between them under certain titles in the introduction of the section related to the annotation written toward *Ihya* by Ghazali. He refers to certain figures such as Tahawi, Subki family (father and son), Molla Aliyyu al-Qari, Sheikhzadah and Bayazizadah in this regard. According to him, the scholar who thoroughly reviews the dispute between Ash'arism and Maturidism is Sheikhzadah but he kept his statements longer than enough. Zabidi prefers the ideology of Subki and Bayazizadah and conveys the information they in regard to the disputes between both groups as is. See: *Kitabu Ithafi as-Sadati al-Muttaqin bi Sharhi Asrari Ihya al-Ulumi ad-Din*, y.y. t.y, v. II, p. 12-13.
 - Kara Halil Pasha of Çorlu (d. probably around the last quarter of the 18th century or later): Halil Pasha cited and analyzed the dispute-related texts of Dawud al-Qarsi and Kamalpashazadah. See: *al-Masa'ilu al-Muhtalifa bayna al-Ash'ariyya wa al-Maturidiyya*, Hafid Efendi, no. 150, 20 v.
 - Mehmed Amin 'Izzi (d. Probably the first half of the nineteenth century): This booklet by Izzi is like a translation of the dispute text written by Asad Efendi in Ottoman Turkish into Arabic. The booklet has two manuscripts. *Arba'una Masa'il*, Dokuz Eylül University Faculty of Theology Library, no. 3988; *al-Masa'ilu al-Muhtalifa bayna al-Maturidi wa al-Ash'ari*, Manisa Provincial Public Library-Akhisar Zeinelzadah, no. 5765, v. 1a-4b; The booklet has two verified publications: *Eşariye ve Maturidiye Arasındaki Görüş Farklılıkları (Arba'una Masail)*, With the Addition of Research and Notes, Translated by: A. Bülent Baloğlu, y.y. t. y; Memiş, "Eşari-Matüridi İhtilafına Dair İki Risale", v. I: 35, p. 75-103; For more details about the relationship and comparison with the text by Asad Efendi, see: Kalaycı, "Şeyhülislam Mehmed Esad Efendi ve Eşarilik-Maturidilik İhtilafına İlişkin Risalesi", v. XI: 21, p. 99-134.
 - İzmirli İsmail Hakkı (d. 1946): İzmirli included the disputes between two sects in *Yeni İlm-i Kelam* and ordered fifteen controversial points. See: *Yeni İlm-i Kelam*, prep. Sabri Hizmetli, Ankara 1981, p. 71-73.

¹⁸ For more details about the background and effects of the ode, see: Kalaycı, "Eşarilik ve Maturidiliği Uzlaştırma Girişimleri: Tacüddin es-Sübki ve Nuniyye Kasidesi", p. 112-131.

¹⁹ For more details about the analysis and sources of the booklet, see: Kalaycı, "Kemalpaşazade'nin Eş'arilik-Maturidilik İhtilafı Konusundaki Risalesi Üzerine", p. 211-218.

The main share in emphasizing Maturidism and reducing the number of disputes belongs to Bayazizadah who indicated that the disputes between both sects could not be disregarded, that they were important, and that they had disputes on 50 topics. However, the main important aspect in this regard is hidden in the emphasis on Maturidism and the efforts to make the position of this school equal to that of Ash'arism. Bayazizadah claims that the sect that reached salvation is not only one and that more than one society can achieve salvation as long as they strictly follow the definite principles of the Quran and Sunnah in the issue of Islamic doctrines. Ahl al-Sunnah is an inclusive term in his approach, and Maturidism is equal to Maturidism under this concept.

Bayazizadah bases Maturidism on the center while presenting the disputes between both societies. He states that certain controversial issues essentially belong to Maturidis and that Ash'aris are the opponent if there is an opposition in this case. The presentation of disputes by him shows that Maturidis' ideas have a consistency. However, this is not the case for Ash'aris. Bayazizadah does not hesitate to hint the ideological differences experienced in this sect while reflecting the ideas of Ash'aris. Moreover, according to him, certain Ash'ari scholars agree with Maturidis in certain points.²⁰ Another interesting point is that he refers to scholars who lived before al-Ashari, such as Kharis al-Mukhasibi, Ibn Qullab, al-Qrabisi and al-Qalanisi, or Imam Shafii, Imam Maliq and Ahmad ibn Hanbal.²¹ These people are the actors of a process where Ash'arism was not present on a conceptual level yet.

This attitude of Bayazizadah can be regarded as an indirect reaction to Ash'ari's desires of initiating Ahl al-Sunnah with Abu al-Hasan al-Ash'ari. He states in the introduction of this work that Abu Mansur al-Maturidi is the person who explained the sect of Abu Hanifa and his acquaintances way before than al-Ash'ari and that Ibn Qullab and al-Qalanisi are the people who lived before al-Ash'ari and who have personal works, opinions and supporters. Accordingly, how is it possible to claim that Ash'ari was the first representative of Ahl al-Sunnah?²² This period starting with Bayazizadah indicates that people made efforts to reflect Maturidism as a kalam movement that is no lower than Ash'arism in degree.

Three different dispute texts were written by Sheikhzadah, Mastjizadah and Kirshahri in the period after Bayazizadah. Sheikhzadah's work is the most remarkable one among these in regard to reviewing the problems, influencing the sources and possessing systematic integrity. This work which referred to many works of both traditions and cited more than 90 works for approximately 340 times can be regarded as a narrative of the dispute between Ash'arism and Maturidism.

²⁰ Bayazizadah, *Isharatu al-Maram*, p. 54.

²¹ Bayazizadah, *Isharatu al-Maram*, p. 53-54, 56.

²² Bayazizadah, *Isharatu al-Maram*, p. 23-24.

Stating that there are disputes on 40 topics between both groups, Sheikhzadah promises to reflect these topics objectively in the introduction of his work.²³

This "objectivity" emphasis of Sheikhzadah should be stressed. This emphasis is also repeated in other dispute texts by Mastjizadah and Kirshahri. This emphasis can be regarded as an indirect criticism to the incident that kalam works taught in the Ottoman Empire do not include Maturidi approaches. This is also mentioned by Mastjizadah and the fact that Maturidi ideology is rarely mentioned in Ash'ari scholars' works such as *Abkaru al-Afkar*, *al-Arba'un*, *Nihayatu al-Uqul*, *al-Mawaqif* and *al-Makasid* has been made an issue of criticism.²⁴ Kirshahri states that the contents of many works related to kalam are nothing but the ideas of al-Ash'ari, and that he wrote his work to support the ideas of al-Maturidi.²⁵ Accordingly, objectivity means including Maturidism ideology thoroughly for these figures.

The dispute literary initiated by Bayazizadah and made systemic by Sheikhzadah underwent a new developmental stage with Mastjizadah and Kirshahri. Disputes were then discussed in a broader scope by employing different ideological actors such as huqama, philosophers and Mu'tazilah along with Ash'arism and Maturidism representatives. The developmental direction of this literature where a collective aspect of the disputes is to be reflected aims to indicate that Maturidism does not depend on Ash'arism and that it contains integrity and consistency as much as or maybe more than Ash'arism. It should be noted that Ash'ari people gave no reaction to this attempt, and that no text was written by Ash'ari school to present a total compilation of the disputes.

The stress on Maturidism is not only limited to these works. The texts on "irada al-juzziyyah" , the continuation of *Muqaddima al-Arbaa* discussions and reflection of the latest stage regarding the dispute literature, provide concrete data in this regard. The issue is bilaterally examined and cared in this regard, and it is discussed by both Ash'ari and Maturidi people. A close look over the content of approximately 40 works on this topic indicates that Maturidism is highlighted and that Maturidism is the preferred ideology compared to the Ash'arism's approach called as "jabr al-mutawassit".²⁶ The booklets written by Ash'ari's indicate the correctness of the classical Ash'ari ideology and reflect that a concern of agreement is the focal point.²⁷

²³ Sheikhzadah, *Nazmu al-Fara'id*, p. 3.

²⁴ Mastjizadah, *al-Masalik fi al-Hilafiyyat*, p. 38.

²⁵ Kirshahri, *Sharhu al-Hilafiyah*, v. 2b.

²⁶ For instance, it is clear that Asirizadah regards the preferable approach of Maturidism followers as a starting point in the introduction of his booklet. See: Asirizadah Abd al-Baqi ibn Mehmed Bursawi, *Risala fi Ihtilaf Bayna al-Ash'ari wa al-Maturidi*, Kastamonu Provincial Public Library, 355-3, v. 37b.

²⁷ Abd al-Gani ibn Ismail an-Nablusi, "Tahkiku al-Intisar fi Ittifaki al-Ash'ari wa al-Maturidi ala Halki al-Ihtiyar", in *Sunnitische Theologie in osmanischer Zeit*, ed. E. Badeen, Würzburg 2008, p. 81-130 (Arabic Part); Ziya'uddin Khalid al-Baghdadi an-Naqshibandi, *al-'Ikdu al-Jawhari fi al-Farq bayna Quدراتayi al-*

It is possible to see the concrete traces of the attempts to make Maturidism a sect equal to Ash'arism in the discussions of firqa al-najiyah (the sect to reach salvation). These annotations written to *Sharhu al-Jalal* by Jalaluddin ad-Dawwani are interesting in this regard. Al-Iji stated in his doctrine that the sect that achieved salvation is Ash'arism. Ad-Dawani made attempts to reflect why Ash'arism should be the sect which achieved salvation.²⁸

The footnotes written by Maturidi scholars such as Siyalquti, Galanbawi and Maghnisawi to ad-Dawwani's annotation indicate that this approach by him was opposed and that people made efforts to reflect Maturidism under the scope of firqa al-najiyah like Ash'arism. However, the harshest reaction comes from Shihabuddin al-Marjani. He objects to the incident that Maturidism was made the follower of Ash'arism. According to Al-Marjani, a general frame and method is indicated in hadiths, and those who follow God's path will achieve salvation. The Prophet did not directly indicate any sects. Instead, he only pointed out the ways for salvation. Therefore, considering the statement of him "those who follow my and my relatives' paths", it is not possible to indicate a single sect or congregation as the one that achieved salvation. Al-Marjani thus cannot tolerate indicating al-Ash'ari as the founder of Ahl al-Sunnah and considering others as his followers. However, al-Ashari and al-Maturidi are two people who lived in the same period at different cities, and there is no record indicating that they meet or one of them followed the other. Accordingly, after kalam activities became common in Khorasan and Transoxiana, al-Ash'ari's sect started to show itself in the region. However, the followers of al-Ash'ari neglected Hanafism followers who had been doing this activity for a long time, and they indicated al-Ash'ari as their leader in methodological and doctrine-based studies.²⁹ It should be noted that this firqa al-najiyah discussion, which was developed on the footnotes written to ad-Dawwani's annotation, affected other works and that separate booklets that were restricted in this regard emerged on this issue.³⁰

Maturidiyya wa al-Ash'ariyya, Hacı Mahmud Efendi, No: 1459, 13 v.; 'Abd al-Hamid Hamdi ibn Umar Harputi, *as-Samtu al-'Abqari fi Sharhi al-'Ikdi al-Jawhari*, Darsaadah 1305.

²⁸ Jalaluddin Muhammad ibn As'ad ad-Dawwani, *Jalal: Sharhu al-'Aka'idi al-'Adudiyya*, Istanbul 1290, p. 4.

²⁹ Shihabuddin ibn Baha'uddin al-Marjani, *Hashiya 'ala Sharhi al-Jalal li al-'Aka'idi al-'Adudiyyah*, Matbaai Amirah, y. 1317, I/34-36.

³⁰ For more information, see: Osman Aydınlu, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e İslam Mezhepleri Tarihi Yazıcılığı*, Ankara 2008.

REFERENCES

- Algar, Hamid, "İmam-ı Rabbani", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XXII/198.
- Aydın, Osman, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e İslam Mezhepleri Tarihi Yazıcılığı*, Ankara 2008.
- Bayazizadah, Ahmed Efendi (1098/1687), *Isharatu al-Maram min 'Ibarati al-Imam*, ed. Y. Abd ar-Razzak, Cairo 1949.
- al-Janabi, Abu Muhammad Mustafa ibn Husein, *al-Hafilu al-Vasit wa al-Aylamu az-Zahiru al-Mukhit*, Hamidiya, Nu: 896.
- Cihan, Ahmet Kamil, *Abdulgani Nablusi'nin Hayatı ve Kelami Görüşleri*, Master's Thesis, Erciyes University, Institute of Social Sciences, Kayseri 1988.
- ad-Dawwani, Jalaluddin Muhammad ibn As'ad (908/1502), *Jalal: Sharhu al-'Aka'idi al-'Adudiyya*, Istanbul 1290.
- Eberhard, Elke, *Osmanische Polemik gegen die Safawiden im 16. Jahrhundert nach arabischen Handschriften*, Freiburg 1970.
- Asirizadah Abd al-Baqi ibn Mehmed Bursawi, *Risala fi İhtilaf Bayna al-Ash'ari wa al-Maturidi*, Kastamonu İl Halk, No: 355-3.
- Gömbeyaz, Kadir, Vani "Mehmed Efendi'nin Hz. İbrahim'in Babası ve Ebeveyn-i Resul Hakkındaki Görüşleri", *Ulusal Vani Mehmed Efendi Sempozyumu, 07-08 Kasım 2009, Kestel-Bursa -Bildiriler-*, ed. M. Yalar-C. Kiraz, 2011, p. 205-232.
- al-Hadimi, Abu Sa'id Muhammad ibn Mustafa, *Barika al-Mahmudiyya fi sharhi Tarikat al-Muhammadiyya*, Istanbul 1317.
- Khalid al-Baghdadi, Ziya'uddin an-Naqshibandi (1242/1827), *al-'Ikdu al-Jawhari fi al-Farq bayna Qudratayi al-Maturidiyya wa al-Ash'ariyya*, Hacı Mahmud Efendi, No: 1459, 13 v.
- al-Harputi, 'Abd al-Hamid Hamdi ibn Umar (1332/1914), *as-Samtu al-'Abqari fi Sharhi al-'Ikdi al-Jawhari*, Dersaadah 1305.
- Kalaycı, Mehmet, "Bir Hakkın Teslimi: Ebu Azbe'nin er-Ravzatü'l-Behiyye'sine Yansıyan İntihal Olgusu", *İslam Araştırmaları Dergisi* (2013), issue: 29, p. 1-34
- -----, "Ebu Sa'id el-Hadimi'nin 73'lü İhtilaf Tasnifi ve Kaynakları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (2013), volume: LIV, issue: 2, p. 215-221.
- -----, "Eşarilik ve Maturidiliği Uzlaştırma Girişimleri: Tacüddin es-Sübki ve Nuniyye Kasidesi", *Dini Araştırmalar* (2012), volume: XIV, issue: 40, p. 112-131
- -----, "Kemalpaşazade'nin Eş'arilik-Maturidilik İhtilafı Konusundaki Risalesi Üzerine", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (2012), v. LIII: 2, p. 211-218.
- -----, "Şeyhülislam Mehmed Esad Efendi ve Eşarilik-Maturidilik İhtilafına İlişkin Risalesi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (2012), v. XI: 21, p. 110-111.
- -----, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*, Ankara 2013.

- Katip Çelebi, Haji Khalifa Mustafa ibn Abdallah (1067/1657), *Kashfu az-Zunun an Asami al-Qutub wa al-Funun*, ed. Ş. Yaltkaya-K. R. Bilge, Ankara 1971.
- -----, *Mizan al-Hakk fi Ihtiyari al-Ahakk (En Doğruyu Sevmek İçin Hak Terazisi)*, trans. O. Ş. Gökyay, Istanbul 1980.
- al-Qirshahri, Muhammad ibn Wali (1102/1690), *Sharhu al-Hilafiyyat bayna al-Ash'ari wa al-Maturidi*, Shahid Ali Pasha, No: 1650.
- Köksal, Cüneyd Asım, "İslam Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlakiliği Meselesi -Mukaddimat-ı Erbaa'ya Giriş-, *İslam Araştırmaları Dergisi* (2012), issue: 28, p. 1-44.
- al-Marjani, Shihab ad-Din ibn Baha ad-Din (1306/1889), *'ala Sharhi al-Jalal li al-'Aka'idi al-'Adudiyya*, y. Matbaai Amire, 1317.
- Mastjizadah, 'Abdallah ibn Osman (1174/1760-61), *al-Masalik fi al-Hilafiyyah Bayna al-Mutakallimin wa al-Huqama*, ed. S. Bahçivan, Istanbul 2007.
- Mutarjim Ahmad 'Asim, *Marahu al-Ma'ali fi Sharhi al-Amali*, Darsaadah 1304
- an-Nablusi, Abd al-Gani ibn Ismail (1143/1731), "Tahkiku al-Intisar fi Ittifaqi al-Ash'ari wa al-Maturidi ala Halqi al-Ihtiyar", in *Sunnitische Theologie in Osmanischer Zeit*, ed. E. Badeen, Würzburg 2008, p. 81-130 (Arabic Part)
- an-Nuri, Abd al-Ahad (d. 1061/1651), *Ta'dibu al-Mutamarridin*, Fatih, No: 5293.
- Özerverli, M. Sait, "Osmanlı Kelam Geleneğinden Nasıl Yararlanabiliriz?", *Dünden Bugüne Osmanlı Araştırmaları: Tespitler- Problemler- Teklifler Sempozyumu*, İstanbul 2007, p. 197-213.
- Öztürk, Necati, *Islamic Orthodoxy Among the Ottomans in the Seventeenth Century with Special Reference to the Qadı-Zade Movement*, Phd. Dissertation, Edinburgh University, Edinburgh 1981.
- as-Subqi, Abu Nasr Tajuddin 'Abd al-Wahhab ibn 'Ali (ö.771/1370: *at-Tabakatu ash-Shafi'iyyati al-Qubra*, ed. A. M. al-Hulv-M. M. at-Tanahi, Cairo 1964, v. III, p. 383-389; "Nuniyyatu as-Subki," E. Badeen (ed.), in *Sunnitische Theologie in osmanischer Zeit*, Würzburg 2008, p. 5-18.
- ash-Sheikhzadah, 'Abd ar-Rahim ibn 'Ali al-Amasi (944/1537), *Nazmu al-Fara'id wa Jam'u al-Fawa'id*, Egypt 1317.
- Şık, İsmail, "Necmeddin Tarsusi'nin Urcuzesinde Eş'ari-Hanefi Teolojik Farklılaşmaları", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* (2017), v. 6: 1, p. 327-342.
- Unan, Fahri, *Kuruluşundan Günümüze Fatih Külliyesi*, Ankara 2003.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*, Ankara 1984.
- Yazıcıoğlu, M. Sait, "XV. XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreselerinde İlm-i Kelam Öğretimi Ve Genel Eğitim İçindeki Yeri", *İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi*, IV (1980).
- az-Zabidi, Sayyid Murtaza Muhammad ibn Muhammad, *Kitabu Ithafi as-Sadati al-Muttaqin bi Sharhi Asrari Ihya al-'Ulumi ad-Din*, y.y. t.y.

العلاقة بين الأشعرية والماتريدية في الدولة العثمانية

نظرة عامة*

د. محمد قليجي

جامعة أنقرة - كلية الإلهيات؛ قسم تاريخ المذاهب الإسلامية: mehkala@hotmail.com

الخلاصة:

بدأت تفاعلات الفكرة الأولى بين الأشاعرة والماتريدية في القرن الخامس والحادي عشر، وتبعتها دورة متجددة مختلفة المستوى في زمن لاحق، في حين أنه في البداية كان النضال بين مدرستين متوازنتين أيديولوجياً في علم الكلام، فالتوسع الفكري عند الأشاعرة فيما يتعلق بالفلسفة قد حرّر الخطاب الذي أصرّ عليه الماتريدية. ومن ناحية أخرى لم تستطع الماتريدية إظهار ما يكفي في مواجهة الحكمة الفلسفية التي أصبحت قيمة متزايدة في فترة السلطان الفاتح، لكن مع مرور الزمان وقطع علاقة الأشاعرة بالفلسفة من حين إلى حين جرّ الماتريدية إلى ساحة الكلام تارةً أخرى. عند هذه النقطة بدأت تتجدد العلاقة المتبادلة بين الماتريدية والأشاعرة.

بدأ تمايز الماتريدية في عهد العثمانيين من القرن العاشر والسادس عشر. ولكنّه يمكننا أن نقول: إن تمايزهم بشكل أقوى قد بدأ من القرن الثاني عشر إلى القرن الثامن عشر عندما نظرت إلى النصوص العديدة التي تتعامل مع وجهات النظر المتباينة بين الطائفتين، يظهر أنّ الموضوع أكبر من محاولة أعضاء الطائفتين، إنه يمثل محاولة تقديم الماتريدية على أنّها هوية عثمانية.

وفي هذا المقال، سيتمّ التركيز على تحليل الأفكار الماتريدية، وعناصرها السياسية والأيدولوجية التي لم تكن ظاهرة تجاه الأشاعرة في بدايات الدولة العثمانية، ثمّ التأكيد عليها فيما بعد.

الكلمات المفتاحية: الدولة العثمانية، الأشاعرة، الماتريدية، أدب الصراع، الفرقة الناجية

Osmanlı'da Eşarilik-Maturidilik İlişkinine

Genel Bir Bakış

Özet

Eş'arilerle Maturidiler arasındaki ilk fikri etkileşimler, V./XI. yüzyılda başladı ve sonraki süreçte inişli çıkışlı bir seyir izledi. Başlangıçta fikri açıdan birbirine denk iki kelimelerin mücadelesiyken, Eş'ariliğin felsefe ile ilişkisi neticesinde uğradığı entelektüel genişleme Maturidiliğin kelimada ısrar eden söylemini işlevsizleştirdi. Bu yüzden Fatih döneminde yükselen değer haline gelen felsefi kelimelerin karşısında Maturidilik yeterince boy gösteremedi. Ancak ilerleyen süreçte Eşariliğin felsefe ile

* هذا المقال في الندوة الدولية حول الماتريدية التي نظمتها جامعة خوجة أحمد يسوي الدولية التركية-الجازاخستانية في الفترة من ٤ إلى ٥ مايو ٢٠١٥ في كازاخستان. وبما أن هذا النص قد تم النظر إليها بنشر لمن ساهم في مراحل مختلفة للتدقيق د. مظفر تان، د. أيوب أوزتورك ود. إحسان تيمور.

وهذه هي الترجمة العربية للدراسة بعنوان "Osmanlı'da Eşarilik-Maturidilik İlişkinine Genel Bir Bakış" التي نشرت في العدد الخامس من مجلة الإلهيات الأكاديمية. (محمد قليجي، العلاقة بين الأشعرية والماتريدية في الدولة العثمانية نظرة عامة، الإلهيات الأكاديمية، ٢٠١٧، العدد: ٥، ص ١١٣-١٢٨). من الواجب أن يستند في الاقتباس إلى المقالة التركية.

bağının peyderpey kopmaya başlaması, onu tekrar kelami zemine çekti. Bu noktada Eşarilik ve Maturidilik yeniden birbirinin muhatabı oldu. Buna paralel olarak da Osmanlılarda X./XVI. yüzyıldan itibaren başlayan, ancak en yüksek ifade biçimine belki de XII/XVIII. yüzyılda ulaşan bir Maturidilik vurgusu gündeme gelmeye başladı. İki mezhep arasındaki itikadi görüş ayrılıklarını konu edinen çok sayıdaki metne bakıldığında, bunun, iki mezhebin mensuplarının karşılıklı olarak birbirlerini anlama çabasından daha fazla bir anlam ifade ettiği ve Maturidiliğin bir Osmanlı kimliği olarak ön plana çıkarıldığı görülmektedir. Bu yazıda Osmanlı'da ilk başta felsefi Eşarilik karşısında silik kalan, ancak sonraki süreçte öne çıkarılan Maturidilik vurgusu ve bunu besleyen siyasi ve fikri unsurlar tahlil edilecektir.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı, Eşarilik, Maturidilik, İhtilaf Edebiyatı, Fırka-i Naciye

A General Outlook on the Asharism-Maturidism Relationship in the Ottomans

Abstract

The first intellectual interactions between Asharites and Maturidites started in the V./XI. century and, in the later period, continued in an undulant manner. While initially it was a struggle of two theological schools intellectually equivalent to each other, the intellectual expansion of Asharism as a result of its contact with philosophy made Maturidite discourse, which insisted on theology, nonfunctional. Therefore, Maturidism failed to sufficiently appear against the philosophical theology that became the rising value in the time of Mehmed II the Conqueror. However, the fact that Asharism cut step by step its relationship with philosophy pushed it again to the theological field. In this point, Asharism and Maturidism encountered again. In parallel with this, in the Ottomans a stress on Maturidism which started in the X./XVI. Century and reached a peak in the XII/XVIII. century came to the fore. When a great number of works composed on the theological disagreements between the two schools are considered, it is seen that they go beyond the attempts made by the members of two schools to understand each other and that Maturidism was brought to the fore as an Ottoman identity. In this paper, the emphasis of Maturidism, which was initially insignificant, but in later process was brought into the fore, and the political and intellectual factors that supported it will be analyzed.

Keywords: Ottoman, Asharism, Maturidism, Ikhtilâf Texts, al-Firqa al-Najiya

مدخل:

كان التقليد العلمي في فترة التأسيس للدولة العثمانية انتقائياً، فأفكار ابن عربي الخاصة بوحدة الوجود التي تجمع بين الصوفية والفلسفة، قد ميّزت هذه الفترة، ثم يبدأ التوجه من التصوف الفلسفي إلى علم الكلام الفلسفي مع «الملا فناري» وذلك في منتصف الفترة الانتقالية؛ وهو من أتباع كل من ابن عربي وسعد الدين التفتازاني. وهو الاسم الأبرز في انتشار أعمال التفتازاني في الأناضول، وتجدر الإشارة إلى أن الدولة العثمانية قد

أعطت الطلاب يوم عطلةٍ إضافيٍّ لإعادة إنتاج نسخةٍ من هذه الأعمال^(١). بالإضافة إلى «الملا فناري»، فإن أعمال وخطابات التفتازاني والسيد الشريف الجرجاني، أصبحت واسعة الانتشار بواسطة العلماء مثل برهان الدين الحيدري، وعلاء الدين الرومي، وفخر الدين الأعجمي. ما أدّى إلى التدهور التدريجي لآثار اتجاه وحدة الوجود في التقاليد المدرسية، بينما يزداد نشاط الكلام المرن القائم على الفخر الرازي، ثم يتحوّل الكلام الفلسفي إلى العقل الرئيس في المدارس التقليدية العثمانية مع السلطان محمد الفاتح، وفي هذه الفترة يبرز تيمور الذي يمثل نموذجًا يحتذى به الفاتح الذي يريد تحويل الدولة العثمانية إلى إمبراطورية؛ ولهذا السبب يريد نقل الحركة العلمية من بلاد ما وراء النهر إلى إسطنبول بعد الفتح، ثم يدعو أصحاب الشهرة في مجالهم مثل «علي قوشجي» و«علي الطوسي» إلى إسطنبول، فتصبح العاصمة الجديدة مركزًا جاذبًا للعلماء بغض النظر عن الطائفة، ثم أظهر اهتمامًا خاصًا بتدريس جميع أنواع العلوم، لا سيّما العلوم العقلية في مدارس صحن سنان التي بناها، كما أراد الفاتح إلحاق الحاشية التي كتبها بنفسه على كتاب تجريد العقائد للجرجاني وناصر الدين الطوسي، وشرحه لكتاب المواقف لعلاء الدين الإيجي إلى مقرّ المدرسة^(٢). بصرف النظر عن هذه الكتب، فإن شرح التفتازاني الذي كتبه لكتاب العقائد لأبي حفص النسفي، والتعليق الذي كتبه شمس الدين الخيالي «طوال الأنوار» للقاضي البيضاوي، وشرح شمس الدين الأصفهاني لهذا الكتاب، هي بعض الكتب التي كانت تدرّس في الكلام في مدرسة صحن سنان^(٣). وقد كُتبت جميع هذه الأعمال، باستثناء حاشية الخيالي، من قِبَل العلماء الذين ينتمون إلى الأشاعرة الذين ينسجون الكتب على منوال الرازي.

ويعدُّ الفاتح هو الفاعل الأساسي لتحول هذه العقلية التي لا تريد أن يكون لها نشاطٌ مفصلي واحد فقط؛ لذلك فهو لا يُخفي رغبته في تكوين علماء من بين رعاياه مثل التفتازاني والجرجاني. تتحوّل هذه الرغبة إلى حقيقة مع مُلا يكن والطلاب الذين هم ثمرته، وأهمُّ طالب ملا يكن صهره خضر بك وهو أحد أهم الأشخاص الذين أعطاهم الفاتح قيمةً كبيرة. ومن المعروف أن خضر بك المشهور بمنظومته النونية في العقيدة الماتريدية هو أيضًا أوّل قاضٍ في إسطنبول عيّنه الفاتح.

تتلمذ على يد السيد خضر بك العديد من العلماء وجميعهم معلمو مدرسة صحن سنان. ومن بينهم: الخيالي، خوجا زاده، كستالي، خطيب زاده، سنان باشا، علاء الدين العربي، ملا خير الدين، ملا آياص، ملا لطفي من بين العلماء. يستمر هذا الخطُّ مع أفضل زاده وابن كمال باشا زاده تاش كوبرلي زاده وأبو السعود

(١) أبو محمد مصطفى بن حسين الجنابي، الخفيل الوسيط والعيلم الظاهر المحيط، مكتبة حميدية رقم ٨٩٦، وثيقة ٤٤٥.

(٢) كاتب جلبي، ميزان الحق في اختيار الاحق، ترجمة ا.ش. كوكياي إسطنبول.

(٣) M. Sait Yazıcıoğlu, "XV. XVI. Yüzyıllarda Osmanlı medreselerinde ilm-i kelim öğretimi ve genel

.eğitim içindeki yeri", İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi, IV(1980), s. 274

أصلها لدى فخر الدين الرازي، ولكن تمّ تكوينها من قِبَل عبّيد الله صدر الشريعة على أساس انتقادات تجاه الرازي لأول الأمر تتكوّن المقدمات الأربعة في مناقشة عمل الإنسان من حيث الحُسن والقبح، وقد علّق الأشاعرة الحُسن والقبح بوحى الله؛ لذلك فتوجهاتهم لا يمكن القول فيها بالحُسن والقبح، إذا لم يكن هناك وحْيٌ من الله وتلك إحدى نقاط الخلاف بينهم وبين الماتريدية في الفترة السابقة ومع ذلك فقد تمت صياغة هذه القضية بشكل أكثر منهجية لدى الرازي، فلم تقف عند حد الحسن والقبح في الأفعال، بل شملت علاوةً على ذلك ضرورة التكليف، ومعرفة الله، والقضايا الأساسية بين أفعال الله وأفعال البشر والمشاكل الكلامية الأخرى المتداخلة معها. وقد بدأ تعميق نقطة النزاع الموجودة سابقاً مع انتقادات صدر الشريعة للأشاعرة ممثلين في الرازي، في حين جاءت ردود التفتازاني دفاعاً عن الأشاعرة وانتقاداً للماتريدية، واستعيد هذا الجدل بإرادة السلطان نفسه عندما وصل الأمر إلى عهد الفاتح، فلقد ذكر كاتب شلبي جمع الفاتح بعض العلماء في مجلسه بسبب ما كتبه صدر الشريعة والتفتازاني، حيث مكّنت هذه الكتابات الجدل من نقطة التحرك^(١).

أمر الفاتح العلماء بكتابة الرسائل أولاً، ثم طلب منهم إحضار ما كتبوه معهم ودعاهم إلى القصر للجدال. ومن بين من دعاهم إلى القصر ملا علاء الدين العربي، ومُلاً خطيب زاده، ومُلاً لطفي، ومُلاً كستلي، وقد أسست هذه الواقعة أدب الخلاف المنهجي وأصبحت واحدةً من المصادر الأكثر أهمية، وتسببت في ظهور علم جديد مستقل بعنوان الإرادة الجزئية، فقد وجه علم الكلام الفلسفي المدارس العثمانية التقليدية قرب مائة عام.

ومنذ بداية القرن السادس عشر ظهر تطوران سياسيان مهان قد عرفا مسيرة علم الكلام الفلسفي هما: الصراع مع الصفويين، وإنهاء الوجود المملوكي في مصر والشام.

إنّ حكم الصفويين في منطقة خراسان يُزيل تمامًا علاقة العثمانيين السياسية والثقافية والعلمية بالشرق. حيث بدأ علم الكلام الفلسفي يفقد نفوذه في البيئة السنية، ويسترد بالشريعة الصفوية في النصف الثاني من القرن السادس عشر، والتطور الثاني هو إنهاء الوجود السياسي للمماليك وانضمام مصر والشام إلى الأراضي العثمانية. فالمماليك هم أول دولة تقف ضد الغزو المغولي وتحقق النصر عليهم، فعندما غزا المغول بغداد، لجأ العديد من أحفاد العباسيين إلى المماليك، حيث أصبحت مصر الدولة الإسلامية الوحيدة للمسلمين في الشرق والغرب آنذاك، وأصبح المماليك فجأةً حُماة الخلافة العباسية السنية. ثم جاء إنهاء العثمانيين الوجود السياسي للمماليك ذلك الذي جعلهم في الوقت نفسه يرثون تراثهم السياسي والثقافي. فوجد علم الكلام الفلسفي في المنطقة أتباعاً محدودين؛ لأنّ نهج الحديث التقليدي كان له الغلبة على الشعب المصري والشامي تحت حكم المماليك الذين انتهجوا مذهب أهل السنة وانتصروا له واتخذوه سياسة حكم لهم في هذه المرحلة بعد سحق المذهب الشيعي الفاطمي بشكلٍ قطعي، فكثرت تبعاً لذلك تنوعات المذهب السني المذهبية، وقد استغله

(١) Kâtib Çelebi, Keşfü'z-Zunûn, haz. Ş. Yaltkaya-K. R. Bilge, İstanbul 1971, I/ 498-99

العثمانيون فحولوا النضال السياسي مع الصفويين إلى صراعٍ مع الشيعة، وهذا كله أدى إلى انكماش علم الكلام الفلسفي؛ لندرة الأتباع وكذلك انكماش النظرية العقديّة العثمانية، حيث إنّ هذه المناقشات الفلسفية العقديّة تمثّل ردّ فعلٍ ذاتيّ لا قيمة له في هذه المرحلة، حيث يرفع شعار الجانب الإياني والسياسي للمذهب السني العثماني^(٩).

إنّ الاندماج العثماني مع البيئة المصرية والشامية، وحّد الخطاب السني العقدي التقليدي في مواجهة الشيعة (الصفويين/ الفاطميين)^(١٠) مما كان له تأثيرٌ في العقلية الفلسفية العثمانية، وسيكون له بعض النتائج المهمة من حيث الأشاعرة والماتريدية، تبرز عند عبد الله السنوسي، وجمال الدين السيوطي الأب والابن، واللقاني باعتبارهم ناقلين للمذهب الأشعري الذي تجرّد من الفلسفة، ووجد كيانه في خط الكلام الكلاسيكي، وموقف مماثل لهذا ينطبق على الماتريدية أيضاً، حيث يجد أهل الحديث القرييون من الحنفية من أمثال: إبراهيم الحلبي، بيرجوي، تشيوي زاده، حسن قافي أق حصارى، أحمد الرومي أق حصارى، القاضي إسحاق الرومي وعلي القاري فرصة الوجود حول عقيدة أبي جعفر الطحاوي في المنطقة المحيطة بالدولة العثمانية، ما يمثل امتداداً أكثر لهذا الخط بما يعتقدون من آراء ماتريدية. في حين أنّ أشكال خطابهم في الجملة خالية من الاتساع أو العمق الفلسفي، بل كانت آراؤهم ضدّ الفلسفة والكلام الفلسفي نفسه عنيفةً، ممّا أدّى إلى نشوء حركة قاضي زادليلر بين العوام في المجتمع.

وغالبا ما ينظر إلى حركة قاضي زادليلر كتعبيرٍ عن تضيق الفكر مما يفقدها مصداقيتها من البداية مع كونها مبررةً تبريراً جزئياً، وقد تبرز بعض الجوانب المثيرة في هذه الحركة؛ حيث دخلت في صراع مع الخلوّية في واحدة من القضايا المثيرة للجدل وهي: مناقشة مصير (والذي الرسول)^(١١). حيث يدافع قاضي زادليلر عن أنّ الذي الرسول توفيا وهما على كفر في حين تدافع الخلوّية عن أنّها توفيا على الإياني، وكما سجّل كاتب شلبي أنّ هذه المسألة نشأت من وجوب معرفة الله عقلاً أم نقلاً؟ وأنّها مسألة قديمة بين الأشاعرة والماتريدية^(١٢). يدعي قاضي زادليلر وجوب معرفة الله عقلاً ومن هذه النقطة انطلق إلى أنّ الذي الرسول مخاطبان بالتكليف وأنّها ماتا على الكفر لعدم استجابتهما للتكليف، ومع ذلك تدعي الخلوّية وجوب معرفة الله نقلاً وأنّ الذي الرسول

(٩) المتون وتحليل المضمون انظر في هذا الاطار اليش: Elke Eberhard, Osmanische Polemik Gegen die Safawiden im 16. Jahrhundert nach Arabischen Handschriften, Freiburg 1970.

(١٠) جهود سياسة المنتبقة على نمط السنية ليست لدولة واحدة فقط، إنما استمر الى هذه السياسة كل من زكيين واويبين والمالك على مختلف الاشكال انظر لمعلومات أوسع إلى: Mehmet Kalaycı, Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013, s. 167-186.

(١١) انظر للتقييم في هذه المسألة: Kadir Gömbeyaz, "Vani Mehmed Efendi'nin Hz. İbrahim'in Babası ve Ebeveyn-i Resul Hakkındaki Görüşleri", Ulusal Vani Mehmed Efendi Sempozyumu, 07-08 Kasım 2009, Kestel-Bursa -Bildiriler-, ed. M. Yalar-C. Kiraz, 2011, s.206-210.

(١٢) Katip Çelebi, Mizânü'l-Hakk fi İhtiyârî'l-Ahakk s. 54-55 (١٢)

غير مخاطبين بالتكليف قبل بداية الرسالة. فعندما ننظر إلى الحجج والمصادر التي يستخدمها الطرفان في هذا النقاش، فإنَّ خصومة تخرج مرة أخرى بين الأشاعرة والماتريدية^(١٣). وفي هذه المرحلة كان كتاب الفقه الأكبر لأبي حنيفة يقع في بؤرة النقاش؛ لذلك تعرَّض النقاش إلى استنساخ النص الحنفي وتزييفه وتحريفه. وثمة نقطة اهتمام أخرى في العلاقات بين الطائفتين هي العامل الشيعي في الصراع مع الصفويين، حيث كان لزاماً على العثمانيين أن يطرخوا خطاباً ضدهم، ومن الناحية الاجتماعية كانوا أيضاً يتفاعلون مع ردود الفعل مع جميع طوائف الشيعة، فكانت واحدة من النقاط الرئيسة للجدل بين القاضي زادليلر والخلوتية هي «لعن يزيد بن معاوية» فهو انعكاسٌ لهذا الأمر، حيث يبين واحد من قادة الخلوتية أنفسهم وهو عبد الأحد النوري زعيم الحركة بعد عبد المجيد السيواسي ادعاء خصومهم بأنهم روافض، فبدلاً من المعارضة المباشرة لهذه الانتقادات، راح يورد أمثلة على الدعم المادي من أبي حنيفة لزيد بن علي^(١٤).

وكما هو الحال في جميع الحركات الصوفية المستمّدة من البيئة الأشعرية تنتهي سلسلة الإجازة عند سيدنا علي، كذلك الحركات الصوفية الإمامية الاثني عشرية أيضاً، فعند هذه النقطة بالتحديد يكون الشريك الثالث والسري للصراع بين قاضي زاده ليلر والخلوتية هو النقشبندية التي تمَّ نقلها ولأوّل مرة إلى المجتمع العثماني عند احتلال تيمورلنك الأناضول، ولكنه كان انتشاراً محدوداً، وتجدر الإشارة على وجه الخصوص أنّ أوّل موجة للنقشبندية مُغذّاة من إرث الكُبرى ومزينة بعناصر وحدة الوجود على نمط الأحرارية، كانت قبل حروب الدولة العثمانية مع الصفويين كانت المجادلة في صراع سياسي مع التيموريين وبواقبهم، حدد تأثير النقشبندية التي قامت أنشطتها تحت حماية هذه الدولة وتمثيلهم في العثمانيين. ومع ذلك، فإن مقاومة التشيع الصفوي في المنطقة يغيّر وجهة نظر العثمانيين إلى النقشبندية في النضال السياسي والطائفي مع الصفويين. هذا الوجه الجديد للنقشبندية هي المجددية وهم أقوى من يمثل الخطاب ضد الشيعة^(١٥). مطابقة الآراء بركوي، علي القاري وحسن الكافي آق حصارى مع زعيم المجددية البارز الإمام الرباني ليست من قبيل الصدفة، ونقطة أخرى لا يمكن تفسيرها بالصدفة، هي حقيقة علاقة بعض العلماء الذين ألّفوا الرسائل والكتب التي قدمت الماتريدية قد ارتبطوا بالنقشبندية وبالقاضي زاده ليلر بشكل خاص^(١٦).

وقد مثّلت القصيدة النونية لتاج الدين السبكي أوّل منظومة مستقلةٍ موضوعها الخلاف بين الماتريدية

(١٣) انظر للمصادر التي هم أساس هذه الآراء: Necati Öztürk, Islamic Orthodoxy Among the Ottomans in the Seventeenth Century with Special Reference to the Qadı-Zade Movement, Phd. Dissertation, Edinburgh University, Edinburgh 1981, s. 384-388.

(١٤) عبد الاحد النوري، تأديب المتمردين، فاتح رقم ٥٢٩٣ وثيقة ٣٠٥-٣٠٦.

(١٥) Bunun temeli bizzat Müceddidiyye'nin kurucusu İmam Rabbânî tarafından atılmıştır. Öyle ki onun Te'yîd-i Ehli's-Sünne adlı eseri, Şiiliğe karşı bir reddiye olarak kaleme alınmış ve eser sonraki süreçte de ağırlığını korumuştur. Bkz.: Hamid Algar, "İmam-ı Rabbani", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA), XXII/198.

(١٦) Bu konuda kısa ve genel bir değerlendirme için bkz. Mehmet Kalaycı, "Şeyhülislam Mehmed Esad Efendi ve Eşarilik-Maturidilik İhtilafına İlişkin Risalesi", Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, .XI/21 (2012), s. 111-112.

والأشعرية^(١٧)، ثم كتب تلميذه النور الشيرازي شرحاً واضحاً عليها، حيث سجّل النص الأول ستة عشر خلافاً

- (١٧) في هذا الإطار تم أخذ النصوص التالية حسب ترتيب الخلافات بين الطائفتين:
- نجم الدين ابراهيم بن علي التارتوسي (٧٥٨ / ١٣٥٦): اثره الذي يحمل اسم الارجوزة في معرفة ما بين الاشاعرة والحنفية تم نشره في مقال بقلم إسماعيل شبيك، في هذه المقالة، يتم تقديم معلومات حول التارتوس نفسه ويتم تحليل محتوى النص، واستناداً إلى مخطوطة في مجموعة المكتبة العامة لمحافظة توكات والنص الذي أرسله صفدي في كتابه "عيان العصر" و "عوان النصر"، قدم نص الارجوزة محققة باللغة العربية وترجم إلى اللغة التركية. انظر "التفرقة اللاهوتية بين الأشاعرة الحنفية في الارجوزة لنجم الدين التارتوسي". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* (2017), c. 6: 1, s. 327-342.
- أبو نصر تاج الدين 'عبد الوهاب بن علي السبكي (٧١ / ١٣٧٠): إن نونية هو في الواقع جزء من طبقات السبكي وموجود في الجزء الذي ذكر ترجمة حياة ابوالحسن الأشعري. انظر طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق محمد الحلف و م.م الطحطاني، القاهرة ١٩٦٤، ج. الثالث، ص. ٣٨٣-٣٨٩. وقد صدر إعلان منفصل من قبل بعدان. انظر. "Nuniyyetu's-Subki," E. Badeen. *انظر. Sunnitische Theologie in osmanischer Zeit içinde*, Würzburg 2008, s. 5-18; معلومات حول السياق الذي تم فيه إنتاج النونية، وتحليل محتواه، وتأثيره على العلماء اللاحقة، محمد قليجي التفرقة اللاهوتية بين الأشاعرة والحنفية في الارجوزة لنجم الدين التارتوسي" *Dini Araştırmalar* (2012), cilt: , sayı: 40, s. 112-131.
- نور الشيرازي محمد بن أبي الطيب (القرن الثامن والرابع عشر): هناك مخطوطتان من الكتاب: شرح قصيدة النونية للسبكي Süleymaniye Library-Hamidiye، no. 765، v. ٤٦. شرح قصيدة النونية في الخلاف بين الاشاعرة والحنفية Çorum Hasan Paşa Public Library، No. 1030-2، v. ٥٦. استخدم كتاب النور الشيرازي تقريباً كما كان من قبل أبو عزة، أحد الباحثين الراحلين، دون أن يذكر الاسم ويعد طرح الأجزاء غير المعنية للمقارنة والتحليل حول هذا الموضوع، انظر محمد قليجي، "Bir Hakkın Teslimi: Ebû Azbe'nin er-Ravzâtü'l-Behiyye'sine Yansıyan İhtihal Olgusu"، *İslâm Araştırmaları Dergisi* (2013), sayı: 29, s. 1-34.
- أحمد شمس الدين كمال باشا زاده (ت ٩٤٠ / ١٥٣٤): تم نشر الرسالة مع رسائل الأخرى لكمال باشا زاده لأول مرة في عام ١٣٠٤ / ١٨٨٦ والتي نشرت في الفترة القادمة بنسخ مختلفة. ولهذه انظر "رسالة الاختلاف بين الاشاعرة والماتريدية" داخل رسائل ابن كمال، إسطنبول ١٣٠٤ [١٨٨٦]، ص. ٥٧-٦٠. "رسالة الاختلاف بين الاشاعرة والماتريدية" داخل رسائل ابن كمال، إسطنبول ١٣١٦ [١٨٩٨]، ص. ٢٣١-٢٣٣. "رسالة الاختلاف بين الاشاعرة والماتريدية" تحقيق سيد بهجون داخل خمس رسائل في الفرق والمذاهب القاهرة ١٤٢٥ / ٢٠٠٥، ص. ٦٧-٧٨. "رسالة الاختلاف بين الاشاعرة والماتريدية في اثنتي عشرة مسألة" ed. Edward Badeen, *Sunnitishce Theologie in osmanischer Zeit içinde*, Würzburg 2008, s. 20-23; مسائل الاختلاف بين الاشاعرة والماتريدية تحقيق سعيد عبد اللطيف فودي، عمان ١٤٣٠ / ٢٠٠٩؛ أكثر كتب صغيرة الحجم مشترك المؤلفين في تركيا تقع على بخصوص هذا الموضوع ينتمي إلى كمال باشا زاده. وكتاب المسند الى السيد الشريف الجرجاني هي في الواقع نص كتاب لكمال باشا زاده. انظر الرسالة في المسائل المحقق بين الماتريدي والأشعري - Süleymaniye- Yazma Bağışlar, no. 4164-7, v. 23b-24a; للحصول على معلومات حول المصادر المحتملة للتغذية والسياق الذي تنتمي إليه، انظر "Kemâlpâşâzâde'nin Eş'arîlik-Mâtürîdîlik İhtilâfı Konusundaki Risalesi Üzerine", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (2012), c. LIII: 2, s. 211-218.
- نوعي افندي يحيى بن بير المالكاراوي (1598 / 1007): هناك العديد من مخطوطات الرسالة في مكتبات تركيا: Süleymaniye- Pertev Paşa, no. 607, v. 51a-b; Nuruosmaniye, no. 4909, v. 24-25; Millet-Ali Emiri Arabi, no. 4313, v. 171a-b; Amasya İl Halk, no: 882, v. 7b-9a; Amasya İl Halk, no. 918, v. 150a-151a; Kastamonu İl Halk, no. 529/3, v. 81a-83a; Milli Kütüphanesi, no. 4915/5, v. 10a-11a; على أساس طبعة ١٨٨٢؛ انظر "الرسالة في الفرق بين مذاهب الاشاعرة والماتريدية" *Sunnitishce Theologie in Osmanischer Zeit*, ed. E. Badeen, Würzburg 2008, s. 25-29; وسيتم نشرها في طبعة ٥٦: ١ من مجلة كلية اللاهيات بجامعة أنقرة.
- ييازي زاده احمد افندي (1687 / 1098) وذكر ييازي زاده أن هناك في خمسين موضوعاً نزاعاً بين الطائفتين، ولكن كان هناك ستة وثلاثون خلافاً في هذه القائمة. انظر إشارة المرام من عبارات الامام تحقيق يوسف عبد الرزاق، القاهرة، ١٩٤٩، ص. ٥٣-٥٦.
- نص اختلاف المشترك (ربما ريع الأول أو الأقدم من القرن الثامن عشر): توجد نسختان من هذه الرسالة غير المعروفة المؤلف: الرسالة في المسائل الخلافية بين الماتريدية ولأشاعرية; Konya İl Halk, no. 4708-2, v. 18a; اختلافات بين الماتريدية ولأشاعرية; Konya İl Halk, no. 1076-48, v. 157a-b; يمكن القول بان هذه الرسالة ألقت قبل قرن الثامن عشر تحركا بوجود الرسالة من بين تصنيف ٧٣ رسائل لابي سعيد الخديمي انظر Mehmet Kalaycı, "Ebu Sa'îd el-Hâdimî'nin 73'lü İhtilâf Tasnifi ve Kaynakları", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (2013), cilt: LIV, sayı: 2, s. 215-221; لقد تلقينا نسخة من نص الرسالة والتحليل وسيتم نشرها في المستقبل.

- الشيخ زاده عبد الرحيم بن علي العماسي (1721 / 1133): كتاب الشيخ زاده الذي يحتوي على أربعين خلافا، تعتبر بمثابة التخريج لعلم آداب الخلاف واسعة المضمون. انظر نظم الفوائد و جمع الفوائد، مصر 1317.
- مسجد زاده عبد الله بن عثمان (1737 / 1150): تمت دراسة العمل من قبل أولكر أوكتم كرسالة الدكتوراه، ولكن لم يتم نشرها انظر مسجد زاده "الخلافات بين الحكماء والمتكلمين والخلافات بين المعتزلة والأشاعرة وخلافات الأشاعرة مع الماتريدية" رسالة الدكتوراه غير المنشورة؛ Ankara 1993; Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1993. تم نشر الرسالة من قبل السيد بهجوان. انظر المسالك في الخلافات بين المتكلمين والحكماء تحقيق السيد بهجوان، اسطنبول 2007؛ كما تلقى السيد بهجوان مقالاً عن المشاكل التي ينطوي عليها التحقيق الذي أجراه أوكتم. انظر "مشاكل المنهجية في تحقيق المخطوطات نموذج مسجد زاده" الخلافات بين الحكماء والمتكلمين والخلافات بين المعتزلة والأشاعرة وخلافات الأشاعرة مع الماتريدية " Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (2006), sayı: 21, s. 61-90.
- محمد بن ولي القره شهري الإزميري (1752 / 1165): توجد ثلاث نسخ من هذه الرسالة، وهو أكبر حجماً من النصوص المثيرة للجدل: شرح الخلافات فيما بين الأشعري والماتريدي، Süleymaniye-Şehid Ali Paşa, no. 1650, 146 v.; فيها بين الأشعرية والماتريدية؛ Köprülü Kütüphanesi-Mehmed Asım Bey, no. 254, 190 v.; شرح مسائل الخلافات Burdur İl Halk Kütüphanesi, no. 1315.
- شيخ الاسلام أبو إسحق زاده محمد أسعد أفندي (1766 / 1173): إن رسالة شيخ الإسلام أسعد أفندي، التي تحتوي على ما مجموعه أربعين نزاعاً، هي ملخص لنص شيخ زاده. انظر الرسالة في اختلافات الماتريدي والأشعري İstanbul 1287; (Süleymaniye-Hacı Mahmud Efendi, no. 1686; Tahir Ağa Tekke, no. 310, s. 279-287); تقرر صنف النسخة الموجودة في قائمة الكتب باسم شيخ زاده أسعد وهو في الواقع ينتمي إلى شيخ الإسلام أسعد أفندي انظر الرسالة في بيان الاختلاف بين الأشعري والماتريدي في الاعتقاد v 3906, 6 v; Kastamonu İl Halk Ktp., no. 3906, 6 v; من أجل التقييم الواسع للعلاقة بين رسالة أسعد أفندي بالنص التركي العثماني والنصوص الأخرى انظر Kalaycı, "Şeyhülislam Mehmed Esad Efendi Murat Memiş, "Eşarilik-Maturidilik İhtilafına İlişkin Risalesi", s. 99-134; "Eşari-Maturidi İhtilafına Dair İki Risale", Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (2012), c. I: 35, s. 75-103.
- داود أفندي بن محمد القرسي (1756 / 1199): إن رسالة داود قرسي ليست مجرد نص منفصل مخصص لهذا الموضوع بل تحدث عن الصراعات بين الطائفتين في كتابه "المعلومات". انظر "المعلومات". Süleymaniye-Denizli, no. 88-1, v. 4b-5b.
- أبو عزبة حسن بن عبد المحسن (1772 / 1179): تم طبع كتابه الذي يحمل اسم الروضة البهية عدة مرات، انظر الروضة البهية فيما بين الأشاعرة والماتريدية، حيدرآباد 1904/1322 تحقيق عبد الرحمن عميرة بيروت 1409/1989; E. Badeen, ed. 1409/1989; Würzburg 2008, s. 133-209; Sunnitische Theologie in osmanischer Zeit içinde, Würzburg 2008, s. 133-209; يتبادر إلى الذهن عند الحديث عن اختلافات وجهات النظر بين الأشاعرة والماتريدية، ليس نسخة أصلية، بل نسخة مختصرة من الشرح الذي كتبه نور الشيرازي على التونية للسبكي وهو تلميذه وللتقييم الواسع لهذا الموضوع والمقارنة بين محتوي النصين انظر Kalaycı, "Bir Hakkin Teslimi: Ebü Azbe'nin er-Ravzatü'l-Behiyye sine Yansıyan İntihal Olgusu", s. 1-34.
- أبو سعيد محمد بن مصطفى الخادمي (1766 / 1173): كتابه موجود في بريقة محمدية الذي هو شرح كتاب الطريقة المحمدية لبيركوي انظر بريقة محمدية في شرح الطريقة المحمدية؛ İstanbul 1317, c. I, s. 314-316; وقد تم استنساخ هذا التصنيف أيضاً في رسالة مستقلة؛ انظر شرح الاختلاف بين الماتريدية والأشعرية؛ Adana İl Halk Kütüphanesi, no. 1075, s. 61a-78a; تم ترجمة تصنيف الخادمي، من قبل مترجم عاصم (1819 / 1235) إلى اللغة التركية في الشرح الذي كتبه سراج الدين الأوشي من غير تصرف كما كانت. انظر مراحل المعالي في شرح الأمالي؛ Dersaadet 1304, s. 15-18; وللحصول على معلومات حول النصوص التي تشكل مصادر كتاب الخادمي انظر Kalaycı, "Ebu Sa'id el-Hâdimî'nin 73'lü İhtilaf Tasnifi ve Kaynakları", s. 215-221.
- سيد مرتضى محمد بن محمد الزبيدي (1790 / 1205): يحلل مرتضى الزبيدي العلاقة بين الأشعرية والماتريدية تحت عناوين معينة عند مدخل الجزء المتعلق بالعقائد في الشرح الذي كتبه لإحياء علوم الدين للغزالي، ويناقش النزاعات بين المجموعتين. ويذكر في هذا السياق أسماء كل من العلماء مثل الطحاوي والسبكي الاب والابن، ومُلاً علي القاري، والشيخ زاده، وبيازي زاده، ووفقاً له كان شيخ زاده هو الذي دقق الخلاف بين الماتريدية والأشعرية من جميع جوانبه وبأكثر الطرق شمولاً بين أولئك الأشخاص، ولكنه أطل الحديث عن الخلاف أكثر من اللازم. ويرجع الزبيدي أسلوب تقرب السبكي وبيازي زاده للمسألة وينقل منها المعلومات كما كانت حول الخلافات بين المجموعتين انظر كتاب اختلاف سعادة المتقين بشرح أسرار إحياء علوم الدين y.v. t.y. c. II, s. 12-13.
- جورلولو قارا خليل باشا (ربما في الربع الأخير من القرن الثامن عشر أو في وقت لاحق): قام خليل باشا بنقل نصوص الخلافات كما كانت من كتاب داود قرسي وكال باشا زاده وتحليله. انظر المسائل المختلفة بين الأشعرية والماتريدية، حفيد أفندي رقم 150، 20.

بين الطائفتين، ستة منها لفظية، وسبعة منها أصلية، وقد تم تحديد طرفي الصراع في هذا الكتاب والشرح بالأشاعرة والحنفية بأسلوب التوفيق والتسوية^(١٨)، واستمر وجود هذا الموقف في الدولة العثمانية في بداية الأمر، ويسجل كمال باشا زاده مشكلات عشرة في الموضوع ذاته بين الأشعرية والماتريدية دون تفرقة بين اللفظي والأصلي منها، وقد كسبت المفاهيم والمصطلحات الماتريدية شرعيتها الأدبية بواسطة، ويختلف كمال باشا في رصده الإشكالات عما سجله السبكي وجمعه الصابوني فيما بعد اختلافاً واضحاً^(١٩). ويمثل بيازي زاده جهداً ملموساً في هذا المضمار، حيث ركّز الانتباه على الماتريدية، وحاول إحصاء عدد الصراعات بين الطائفتين فوصلت إلى خمسين صراعاً، وذكر أنّ الصراعات بينهما ليست خلافاتٍ يمكن تمريرها، ولكنها جوهرية ملموسة، ومع ذلك فإن تركيزه الرئيس يستتر في التركيز على الماتريدية كمذهب، ومحاوله جعله في موقف يعادل الأشعرية. وفي هذا الصدد يعلن بيازي زاده أنّ الفرقة الناجية ليست طائفةً واحدةً من الناس يُشار إليها دون غيرها، بل على العكس، كلّ من التزم الأحكام القطعية للكتاب والسنة دون التنازل عنها فهو داخل تحت مظلة الطائفة المنصورة بحال، ومن ثم تتساوى فرقنا الأشعرية والماتريدية بهذا المفهوم.

وقد انتصر للماتريدية في مواضع الجدل المعترية بين الفرقتين، حيث يرى أصحابه يقدمون وجهة نظر متكاملة في موضع البحث، ولا يرى ذلك من فرقة الأشاعرة مع أنه يراهم المعارض الرئيسي للماتريدية، وقد أمّ بوجهات النظر الأشعرية المختلفة في مسائل الخلاف وعرضها بطريقة غير مباشرة، وهو يشير بشكلٍ خاصّ إلى موافقاتهم للماتريدية في بعض المواضع^(٢٠). جديرٌ بالذكر أيضاً ذكره بعض أسماء العلماء من أهل الحديث الذين عاشوا قبل الأشعري عند تقديمه لآراء الأشعرية مثل الحارث المحاسبي، ابن كلاب، الكرابيسي، والقلاسي، أو مثل الإمام الشافعي، أو الإمام مالك، وأحمد بن حنبل^(٢١). لأنّ هذه الأسماء لها دورٌ كبيرٌ في الفترة التي سبقت وجود الأشعرية.

– محمد أمين عزي (ربما في النصف الأول من القرن التاسع عشر): هذه الرسالة من عزي هي مثل نسخة عربية من نص الخلاف الذي كتبه أسعد أفندي بالتركية العثمانية. هناك مخطوطتان للرسالة: أربعون مسائل، Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Ktp., no. 3988; المسائل المختلفة بين الماتريدي والأشعري، Manisa İl Halk Ktp-Akhisar Zeynelzade, no. 5765, v. 1a-4b هناك كتابان محققان تم نشرهما، فروق الآراء بين الأشاعرة والماتريدية (أربعون المسائل) المترجم من بولاند بال اوغلو مع إضافة ملاحظات البحث؛ c. I: 35, s. :y.y. t. y; Eşari-Matüridi İhtilafına Dair İki Risale, c. I: 35, s. :y.y. t. y; Kalaycı, “Şeyhülislam Mehmed Esad Efendi ve Eşarilik- Maturidilik İhtilafına İlişkin Risalesi”, c. XI: 21, s. 99-134.

– از میرلی إبراهيم حقي (Ö. 1946) كتب از میرلی موضوع الخلاف في كتابه علم الكلام الجديد وجمع خمسة عشر موضوعاً نزاعياً بالترتيب انظر علم الكلام الجديد المجهز. Sabri Hizmetli, Ankara 1981, s. 71-73.

(١٨) انظر للخلفية القصيدة وأثاره: Tâcüddin es-Sübki ve Eşarilik ve Maturidiliği Uzlaştırma Girişimleri: Kalaycı, “Eşarilik ve Maturidiliği Uzlaştırma Girişimleri: Tâcüddin es-Sübki ve Eşarilik ve Maturidiliği Uzlaştırma Girişimleri”, s. 112-131 ve Nûniyye Kasidesi”.

(١٩) انظر للمصادر وتحليله: Kalaycı, “Kemâl-pâşâzâde’nin Eşarilik-Mâturîdilik İhtilafı Konusundaki Risalesi Üzerine”, s. 211-218.

.Beyazîzâde, İşârâtü'l-Merâm, s. 54 (٢٠)

.Beyazîzâde, İşârâtü'l-Merâm, s. 53-54, 56 (٢١)

من الممكن أن نرى هذا الموقف من بيازي زاده كرد فعل غير مباشر على رغبة الأشعرية ابتداء علم الكلام السني بأبي الحسن الأشعري؛ لأنه ذكر في مدخل كتابه أن أبا منصور الماتريدي هو أول من شرح مذهب أبي حنيفة وأصحابه قبل فترة طويلة من الأشعري، وذكر أيضًا أن ابن كلاب والقلاسي أعلم عاشوا قبل الأشعري ولديهم كتبهم وآراؤهم الكلامية ومريدوهم، ووفقًا لذلك فكيف يمكن القول: إن الأشعري هو أول متكلم لأهل السنة؟^(٢٢) ومن الواضح أنه في الفترة التي بدأت مع بيازي زاده، بدأت محاولة تأسيس مدرسة كلامية لا تقل درجة عن الأشعرية.

بعد بيازي زاده ألفت ثلاثة نصوصٍ مختلفةٍ شاملةٍ أوجه الاختلاف هي: طرفشسخ زاده، مسجد زاده وقرشهرى على التوالي، ومن بين هذه النصوص نص شيخ زاده وهو الأكثر قيمة بسبب تأثيره على ما تلاه من مؤلفات، وقد تمت مراجعته على عددٍ كبيرٍ من الكتب التي تنتمي إلى كلا الطرفين لا يقل عددها عن التسعين كتابًا، ونظر إلى ثلاثمئة وأربعين موضعًا من هذه الكتب نظرة تحريجٍ شاملةٍ لمواضع الخلاف، مشيرًا إلى أن هناك أربعين صراعًا جوهريًا بين المجموعتين، ويتعهد شيخ زاده في مدخل كتابه بالحيادية في تقديم المسائل وأدلتها دون الميل إلى طرف على حساب آخر^(٢٣).

وهنا يجب التركيز على عبارة «الحيادية»؛ لأنها تتكرر في نصوص الاختلافات الجوهرية الأخرى، مثل مسجد زاده وقرشهرى، ويمكن القول بأن هذا التركيز فعالًا انتقادًا غير مباشر لعدم إعطاء مساحة كافية لوجهات نظر الماتريدية في كتب الكلام التي تدرس في المدارس العثمانية، حيث ينتقد مسجد زاده كتب الأشعرية التي لم تتح الفرصة للآراء الماتريدية في الانطلاق، فهي إشارة إلى عدم حيادية تلك الكتب الأشعرية من أمثال: أبكار الأفكار، الأربعون، نهاية العقول، والمواقف والمقاصد^(٢٤). حيث يشير في قرشهرى إلى أن محتويات أغلبية الكتب المؤلفة عن الكلام عبارة عن آراء أبي الحسن الأشعري؛ ولذلك ألفت هذا الكتاب من أجل دعم وجهات نظر الماتريدية^(٢٥)، من هذا المنظور المحايد تسنى لهؤلاء العلماء إعطاء الفرصة الكافية التي تستحقها الآراء الماتريدية.

فقد بدأ الصراع الأدبي مع بيازي زاده، وأصبح منظمًا من قِبَل شيخ زاده، ووصل إلى مرحلة التطور المنهجي مع مسجد زاده وقرشهرى. لا تقتصر النزاعات على محور الأشعرية والماتريدية فحسب، وإنما بدأ إدخال آراءٍ مختلفةٍ، مثل الحكماء والفلاسفة والمعتزلة في سياق المناقشة توسعة للمقارنة. ويستند خط التطور هذا إلى حقيقة حاول علماء العثمانيين إثباتها مفادها أن الماتريدية ليست مذهبًا يخضع للأشعرية، بل على العكس هو

.Beyazîzâde, İşârâtü'l-Merâm, s. 23-24 (٢٢)

.Şeyhzâde, Nazmu'l-Ferâ'id, s. 3 (٢٣)

.Mestcizâde, el-Mesâlik fi'l-Hilâfiyyât, s. 38 (٢٤)

.Kırşehrî, Şerhu'l-Hilâfiyyât, v. 2b (٢٥)

مذهبٌ لديه قدرة تتميز بوحدة التنظيم والتماسك والترابط المنهجي مثل الأشعرية وأكثر. وتجدر الإشارة هنا إلى أن هذه الأفكار والأطروحات لم تجد في الطرف الأشعري المقابل رد فعل مناسب في هذه الفترة.

ولا يقتصر التركيز على الماتريدية في هذه الكتب وحدها بل النصوص المتعلقة بموضوع «إرادة العبد الجزئية»، والتي هي استمرارٌ للمقدمات الأربعة لأدبيات الصراع وتُمثّل المرحلة النهائية في عملية التطوير المثيرة لهذا الصراع، تُقدّم بيانات ملموسة في هذا الصدد، علاوةً على ذلك وفي هذا السياق فإن القضية مشتركة وتجري مناقشتها بين كلٍّ من الماتريدية والأشعرية. عندما ننظر إلى محتويات ما يقرب من نحو أربعين كتاباً التي أُلّفت حول هذا الموضوع بدقة، نجد تقديم وجهة نظر الماتريدية وترجيح وجهة نظر الماتريدية مقابل آراء الأشاعرة جبرية المتوسطة^(٢٦). أما في كتب الأشاعرة، يُرى انتباهٌ على تأكيد صحة وجهة النظر الأشاعرة الكلاسيكية، وفي الوقت نفسه يلحظ تخوفٌ من التصالح مع الماتريدية في هذا المحور^(٢٧).

ويمكن رؤية آثارٍ ملموسةٍ لرغبةٍ عارمةٍ في تقديم الماتريدية كمذهبٍ مساوٍ للأشاعرية في مناقشات موضوع الفرقة الناجية أيضاً، حيث يجذب الانتباه الحواشي المكتوبة لكتاب شرح الجلال " لجلال الدين الدواني" الرائعة في هذا الصدد، ذكر الإيجي في عقيدته أن الفرقة الناجية هي الأشعرية، وحاول الدواني في التعليق الذي كتبه أن يعلّل الأسباب التي دعت إلى ذلك^(٢٨). لكن علماء الماتريدية أمثال سيال القوطي، وكنبوي ومغني ساوي يسجلون اعتراضاً واضحاً على أسلوب الدواني في حاشيته حيث يرون ضرورة إدراج الماتريدية في شمول الفرقة الناجية مثل الأشاعرة سواء بسواء، وقد أتى أقوى اعتراض على هذه النظرية في هذه المرحلة من شهاب الدين المرجاني، الذي يعارض إدراج الماتريدية في شمول الفرقة الناجية بوصفها أحد أتباع الأشاعرة، حيث يذكر أن الحديث يحتوي منهجاً وإطاراً عاماً، وكلٌّ من استقام على الطريق وتمسك بأمر الله يندرج في الفرقة الناجية؛ لأن رسول الله ﷺ لم يُشر صراحةً إلى اسم الفرقة الناجية، بل أشار إلى وصفها، حيث أشار فقط إلى طريق النجاة؛ ولذلك ليس من الممكن أن تُعيّن طائفة واحدة أو جماعة واحدة من عبارة «ما عليه أنا وأصحابي» الواردة في الحديث المذكور، ولا يتحمل المرجاني النظر للأشاعرة كمؤسسين لأهل السنة، والمذاهب الأخرى أتباعهم، لأن الأشعري والماتريدي شخصان متعاصران قد عاش كلٌّ منهما في بقعة مختلفة،

(٢٦) على سبيل المثال في مقدمة كتاب أثير زاده يرى انه اتخذ نقطة التحرك ترجيح آراء الماتريدية انظر: Esîrîzâde Abdalbâkî b.

.Mehmed Bursevî, Risâle fi İhtilâf Beyne'l-Eş'arî ve'l-Mâturîdî, Kastamonu İl Halk, 355-3, v. 37b

(٢٧) عبد الغني بن إسماعيل النبلسي، تحقيق الانتصار في اتفاق الأشعري والماتريدي على خلق الاختيار: Sunnitische

Theologie in osmanischer Zeit içinde, ed. E. Badeen, Würzburg 2008, s. 81-130 (Arapça Kısım)

الدين خالد البغدادي النقشبندي، العقد الجوهري في الفرق بين قدرتي الماتريدية والأشاعرة؛ Hacı Mahmud Efendi, Nu:

1459, 13 v.; 'Abdulhamîd Hamdî b. Ömer Harpûtî, es-Semtu'l-'Abkarî fi Şerhi'l-'İkdi'l-'Cevherî,

.Dersaadet 1305

(٢٨) Celâluddîn Muhammed b. Es'ad ed-Devvânî, Celâl: Şerhu'l-'Akâ'idî'l-'Adudiyye, İstanbul 1290, s. (٢٨)

ولم يثبت أنها التقيا أو أتبع واحدٌ منهما الآخر، ووفقاً له فقد بدأ ظهور مذهب الأشاعرة نفسه في منطقة خراسان وبلاد ما وراء النهر بعد انتشار تدريسي علم الكلام هناك، وقد تجاهل العلماء لسبب ما آراء الحنفية الكلامية، التي سلط الضوء عليها الماتريدي، واتخذوا الأشعري لهم قائداً في الأصول والعقائد^(٣٠). ومن الواضح أن هذا التشاجر المثير للجدل حول الفرقة الناجية، على الحاشية المكتوبة على شرح الدواني ليس مقتصرًا على هذا الكتاب وحده، وإنما تبلور في شكل رسائل مستقلة بعد ذلك^(٣١).

المراجع العربية:

- بيازي زاده أحمد أفندي، إشارة المرام من عبارة الامام، تحقيق عبد الرزاق، القاهرة، ١٩٤٩.
- الجنابي أبو محمد مصطفى بن حسين، الخليل الوسيط والعيلم الظاهر المحيط، رقم ٨٩٦.
- ألتابلسي عبد الغني بن اسماعيل، تحقيق الانتصار في إتفاق الأشعري والماتريدي على خلق الاختيار.
- السبكي، أبو النصر تاج الدين عبد الوهاب بن علي، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق م.ع. الحلوم-م.م. التناعي، القاهرة، ١٩٦٤، ج. ٣، ص. ٣٨٣-٣٨٩: النونية السبكي.

المراجع التركية:

- Algar, Hamid, "İmam-ı Rabbani", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA), XXII/198.
- Aydınli, Osman, Osmanlı'dan Cumhuriyet'e İslam Mezhepleri Tarihi Yazıcılığı, Ankara 2008.
- Cihan, Ahmet Kamil, Abdülganî Nablusî'nin Hayatı ve Kelâmî Görüşleri, Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 1988.
- ed-Devvânî, Celâluddîn Muhammed b. Es'ad (908/1502), Celâl: Şerhu'l-'Akâ'idî'l-'Adudiyye, İstanbul 1290.
- Eberhard, Elke, Osmanische Polemik gegen die Safawiden im 16. Jahrhundert nach arabischen Handschriften, Freiburg 1970.
- Esîrîzâde Abdülbâkî b. Mehmed Bursevî, Risâle fi İhtilâf Beyne'l-Eş'arî ve'l-Mâturîdî, Kastamonu İl Halk, No: 355-3.
- Gömbeyaz, Kadir, Vani "Mehmed Efendi'nin Hz. İbrahim'in Babası ve Ebeveyn-i Resul Hakkındaki Görüşleri", Ulusal Vani Mehmed Efendi Sempozyumu, 07-08 Kasım 2009, Kestel-Bursa -Bildiriler-, ed. M. Yalar-C. Kiraz, 2011, s.205-232.
- el-Hâdimî, Ebû Sa'îd Muhammed b. Mustafa, Berîka-i Mahmûdiyye fi Şerhi Tarîkat-ı Muhammediyye, İstanbul 1317.
- Hâlid el-Bağdâdî, Ziyâ'üddîn en-Nakşibendî (1242/1827), el-'Ikdu'l-Cevherî fi'l-Fark beyne Kudreteyi'l-Mâturidiyye ve'l-Eş'ariyye, Hacı Mahmud Efendi, Nu: 1459, 13 v.
- el-Harpûtî, 'Abdulhamîd Hamdî b. Ömer (1332/1914), es-Semtu'l-'Abkarî fi Şerhi'l-'Ikdi'l-Cevherî, Dersaadet 1305.

Şihâbuddîn b. Bahâ'uddîn el-Mercânî, Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Celâl li'l-'Akâ'idî'l-'Adudiyye, Matbaai (٢٩)

.Amire, y.y. 1317, I/34-36

Osman Aydınli, Osmanlı'dan Cumhuriyet'e İslam Mezhepleri Tarihi Yazıcılığı, Ankara (٣٠) انظر للتفاصيل:

.2008

- Kalaycı, Mehmet, "Bir Hakkın Teslimi: Ebû Azbe'nin er-Ravzatü'l-Behiyye'sine Yansıyan İhtihal Olgusu, İslâm Araştırmaları Dergisi (2013), sayı: 29, s. 1-34
- , "Ebu Sa'id el-Hâdimî'nin 73'lü İhtilaf Tasnifi ve Kaynakları", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (2013), cilt: LIV, sayı: 2, s. 215-221.
- "Eşarilik ve Maturidiliği Uzlaştırma Girişimleri: Tâcüddin es-Sübki ve Nûniyye Kasidesi", Dinî Araştırmalar (2012), cilt: XIV, sayı: 40, s. 112-131
- , "Kemâlpâşâzâde'nin Eş'arilik-Mâturîdilik İhtilafı Konusundaki Risalesi Üzerine, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (2012), c. LIII: 2, s. 211-218.
- , "Şeyhülislam Mehmed Esad Efendi ve Eşarilik-Maturidilik İhtilafına İlişkin Risalesi", Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (2012), c. XI: 21, s. 110-111.
- -----, Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi, Ankara 2013.
- Kâtib Çelebi, Hacı Halife Mustafâ b. Abdullâh (1067/1657), Keşfu'z-Zünûn an Esâmî'l-Kütüb ve'l-Fünûn, tsh. Ş. Yaltkaya-K. R. Bilge, Ankara 1971.
- , Mizanü'l-Hakk fi İhtiyarî'l-Ahakk (En Doğruyu Sevmek İçin Hak Terazisi), çev. O. Ş. Gökyay, İstanbul 1980.
- el-Kurşehrî, Muhammed b. Veli (1102/1690), Şerhu'l-Hilâfiyyât beyne'l-Eş'arî ve'l-Mâturîdî, Şehid Ali Paşa, Nu: 1650.
- Köksal, Cüneyd Asım, "İslam Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlakiliği Meselesi -Mukaddimat-ı Erbaa'ya Giriş-, İslam Araştırmaları Dergisi (2012), sayı: 28, s. 1-44.
- el-Mercânî, Şihâbuddîn b. Bahâ'uddîn (1306/1889), 'alâ Şerhi'l-Celâl li'l-'Akâ'idî'l-'Adudiyye, y.y. Matbaai Amire, 1317.
- Mestcizâde, 'Abdullah b. Osman (1174/1760-61), el-Mesâlik fi'l-Hilâfiyyât Beyne'l-Mütekellimin ve'l-Hukemâ, thk. S. Bahçivan, İstanbul 2007.
- Mütercim Ahmed 'Âsım, Merâhu'l-Me'âlî fi Şerhi'l-Emâlî, Dersaadet 1304
- en-Nûrî, Abdülehad (ö.1061/1651), Te'dibu'l-Mütemerridîn, Fatih, Nu: 5293.
- Özervarlı, M. Sait, "Osmanlı Kelam Geleneğinden Nasıl Yararlanabiliriz?", Düünden Bugüne Osmanlı Araştırmaları: Tespitler- Problemler-Teklifler Sempozyumu, İstanbul 2007, s. 197-213.
- Öztürk, Necati, Islamic Orthodoxy Among the Ottomans in the Seventeenth Century with Special Reference to the Qadı-Zade Movement, Phd. Dissertation, Edinburgh University, Edinburgh 1981.
- eş-Şeyhzâde, 'Abdurrahîm b. 'Ali el-Amâsî (944/1537), Nazmu'l-Ferâ'id ve Cem'u'l-Fevâ'id, Mısır 1317.
- Şık, İsmail, "Necmeddin Tarsûsî'nin Urcûzesinde Eş'arî-Hanefi Teolojik Farklılaşmaları", İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi (2017), c. 6: 1, s. 327-342.
- Unan, Fahri, Kuruluşundan Günümüze Fatih Külliyesi, Ankara 2003.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı, Ankara 1984.
- Yazıcıoğlu, M. Sait, "XV. XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreselerinde İlm-i Kelam Öğretimi Ve Genel Eğitim İçindeki Yeri", İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi, IV (1980).
- ez-Zebîdî, Seyyid Murtazâ Muhammed b. Muhammed, Kitâbu İthâfî's-Sâdeti'l-Muttakîn bi Şerhi Esrâri İhyâ'i 'Ulûmî'd-Dîn, y.y. t.y.

Zeydiyye Mezhebi'nde Hz. Hasan, Hz. Hüseyin ve Kerbelâ

Mehmet ÜMİT*

Özet

Zeydî kaynaklarda Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin, genel olarak, babaları Hz. Ali'den sonra imam oluşları bağlamında ele alınır. Bu hususa ilişkin Kur'an, Hadis, icmardan kendi anlayışlarını destekleyecek şekilde yorumladıkları deliller getirirler. İmamiyye Şiası'nda olduğu gibi Hz. Hüseyin'e Hz. Hasan'dan farklı, çok özel bir konum biçilmez. Yani Zeydîlere göre Hz. Hüseyin'den sonra imâmet, sadece onun soyunda, ismi belirli dokuz şahısla sınırlı tutulmamış olup, Hz. Hasan ve Hüseyin'in her ikisinin soylarında kıyamet kopana kadar devam edecektir.

Ayrıca Zeydîlerin Kerbelâ hadisesi ve Hz. Hüseyin'in şehit edilmesini yorumlayışları da İmamiyye Şiası'ndan farklıdır. İmâmiyye Şî'leri arasında 'seçilmiş' ve 'transfer edilmiş bir travma' olan Kerbela hadisesi, insanlık tarihinin şahit olduğu en acı olaylardan birisidir. Bu acı hadisenin, her yıl dönümünde, özellikle başta İran olmak üzere İmâmiyye Şiası mensuplarının yoğun olduğu yerlerde büyük tören ve gösterilerle anılması, İmâmiyye Şiası'nın bir kimlik inşası ve inşa edilen bu kimliğin sürekli canlı tutulma çabası olarak değerlendirilebilir. Ancak gerek Zeydîlerin anma törenlerinde gerekse Zeydiyye mezhebine mensup yazarların metinlerinde Kerbelâ'da Hz. Hüseyin'in şehit edilmesine, bir kimlik inşası ve inşa edilen bu kimliğin sürekli canlı tutulması şeklinde özel bir vurgu pek gözükmemektedir. Onların Hz. Hüseyin'e ilişkin anlatımları, genellikle onun imâmeti çerçevesinde ve bunu ispata yöneliktir.

Anahtar Kelimeler: Zeydiyye, Cârudiyye, Betriyye, Hz. Ali, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin, Kerbelâ, imâmet, İmâmiyye, Yemen

Hasan, Hussein and Karbala According to Zaydiyya Sect

Abstract

In Zaydi sources, Hasan and Hussein are handled in the context of their imamat after their father Ali. On this matter they bring the evidences from Qur'an and Hadith in a way that they will support their own understanding of imamat. They do not make any special references to Hussein than Hasan as in the Imamiyya Shia. In other words, according to the

* Doç. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, mehmet.umit@marmara.edu.tr.

Zaydites, the imam, after Hussein, was not limited to only nine persons, In other words imamat will continue from the progeny of Hasan and Hussein until the day Judgement.

In addition, the Zaydites' interpretation of Hussein's martyrdom and Karbala event is also different from that of Imamiyya Shi'ah. Among the Imamiyya Shiites, Karbala event, which is a 'selected' and 'transferred trauma', is one of the most painful events that human history has witnessed. The anniversary of this painful event with great ceremonies and demonstrations every year on the occasions where members of the Imamiyya Shiites dominant, especially in Iran, can be regarded as an identity construction of the Imamiyya Shia and an effort to keep this identity constantly alive. However, in the memorial ceremonies of the Zaydites and in the texts of authors belonging to the Zeydiyya denomination, there is no particular emphasis on Hussein's martyrdom for the construction of an identity and keeping of this constructed identity alive. Their narrations of Hussein usually revolve around the support of his imamate.

Keywords: Zaydiyya, the Jârûdiyya, Batriyya, Ali, Hasan, Hussein, Karbalâ, Imâma, İmâmiyya, Yemen.

Giriş

Siyasi olarak Zeyd b. Ali'nin 122/740 yılındaki ayaklanmasıyla ortaya çıkan Zeydiyye'nin ismi, mezhebin kurucusu olarak görülen Zeyd b. Ali'nin ismine nisbetle verilmiştir. Emevîlere karşı ayaklanmasının hazırlık aşamasında Kûfe Şiîlerinden bir grup, Zeyd'e Hz. Ali'den önce halife olan Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer hakkındaki görüşünü sormuşlar. Zeyd b. Ali de onlar hakkında olumsuz bir şey söylemeyip, hayırla andığı ve onlardan uzaklaşmadığı için bu grup, Zeyd'ten desteklerini çekmiş ve yeğeni Cafer Sâdık'ı desteklemişlerdir.¹ Sonuçta Zeyd'in yanında kalanlar Zeydîler olarak isimlendirilmiştir.

İlk Zeydiyye, genel olarak Kûfe Şiîliğindeki iki akımdan yani Cârûdiyye ve Batriyye'den oluşmaktaydı.² Cârûdiyye, daha önce Muhammed Bâkır'ın taraftarı olan Ebu'l-Cârûd Ziyâd b. Münzir'den sonra böyle isimlendirildi. Ebu'l-Cârûd'un, Muhammed Bâkır'ın çoğu taraftarınca terk edilen Zeyd b. Ali'yi desteklediği kaydedilir.³

Batriyye, başlangıçta Bâkır'ın bazı öğretilerini kabul etmeyen ılımlı Şiîlerden bir gruptu. Muhammed Bâkır zamanındaki Betrî liderler olan Kûfeli Kesîr en-Nevâ,

¹ Ahmed b. Yahya b. Câbir el-Belâzürî (279/892), *Kitâbu cümelin min Ensâbi'l-eşrâf*, I-XIII, Tahk. ve takd.: Süheyl Zekkâr-Riyâd Ziriklî, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1417/1997, c. III, s. 436; Ebû Saîd Neşvânû'l-Himyerî (573/1175), *el-Hûru'l-în*, thk. Kemal Mustafa, Dâru Âzâl-Mektebetü'l-Yemeniyye, Beyrut-San'a 1985, ss. 238-239.

² Wilferd Madelung, "Zaydiyya", *EI*(2), c. XI, E.J. Brill, Leiden 2002, ss. 477-481, s. 477.

³ Ebu'l-Abbâs Abdullâh b. Muhammed b. Şirşir en-Nâşî el-Ekber (293/906), *Mesâilu'l-imâme ve muktetefât min kitâbi'l-evsat fi'l-makâlât*, thk. Josef van Ess, Beyrut 1971, ss. 42-43; Kummî-Nevbahfî, *Şiî Fırkalar Kitâbu'l-makâlât ve'l-fırak-Fıraku's-Şiâ*, çev.: Hasan Onat-Sabri Hizmetli-Sönmez Kutlu-Ramazan Şimşek, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2004, ss. 178-181; İsa Doğan, *Zeydiyye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, Samsun 1996, s. 81; Mehmet Ümit, *Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşimi Zeyd b. Ali'den Kâsım er-Ressî'nin Ölümüne Kadar*, İSAM yayınları, İstanbul 2010, s. 101.

Sâlim b. Ebî Hafsa (133/750), Hakem b. Uteybe (114/732), Seleme b. Kuheyl (122/740) ve Ebû Mikdâd Sâbit el-Haddâd, öğretisindeki belirsizliklerden dolayı Bâkır'ı eleştirirler ve onu dinde biricik otorite olarak kabul etmezler.⁴

Betriyye, genel Kûfe Hadis hareketinin bir parçasıydı. Zeydiyye arasında da önceleri Betriyye'nin görüşleri yaygın idi. Ancak II./VIII. asrın sonları ve III./IX. asrın başlarından itibaren Zeydiyye içerisinde, Cârûdiyye'nin anlayışı hakim hale geldi.⁵

Diğer mezhepler gibi Zeydiyye de süreç içerisinde bir fırka olarak teşekkül etmiştir. Bu çerçevede Zeydiyye ekolünün fikrî gelişimi, Zeyd b. Ali ile başlamış, Kâsım Ressî (246/860) ve onun nesli döneminde Şia içerisinde farklı ve sistemli bir kelâmî yapıya kavuşmuştur. Zeydiyye'nin mezhep esasları, Kâsım Ressî'nin torunu Hâdî İlelhak Yahya b. Hüseyin (298/911) ile birlikte Tevhîd, Adl, el-Va'd ve'l-Va'id, el-Emru bi'l-Ma'rûf ve'n-Nehyu ani'l-Münker ve İmâmet olarak şekillenmiştir.⁶ Ondan sonra ayrıntılarda farklılıklar olsa da bu esaslar muhafaza edilmiştir.

Zeydiyye'yi diğer mezhepler ile İmâmiyye ve İsmâiliyye gibi Şî mezheplerden ayıran temel mezhep esasları imâmet öğretileridir. Zeydiler, aralarındaki hakim anlayışa göre, Hz. Ali, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'den sonra, Hasan ve Hüseyin evladından ilim, cesaret, takva, adalet, hürriyet, erkek ve reşîd olma gibi nitelikleri taşıyan ve imâmetini ilan edip, kendi adına davette bulunarak mücadeleye girişen kişinin kendisine biat edilmesi gereken imam olduğunu savunurlar.⁷ Bununla birlikte Zeydîlerin arasında, Kur'ân ve Sünnete göre hareket etmek şartıyla Hasan ve Hüseyin soyundan olmayan birinin imâmetini meşru kabul edenler de bulunmaktadır.⁸

İsna Aşeriyye Şiası imâmetin Hz. Hüseyin'den sonra onun evladında belli şahıslarda olup, imamın isminin nassta açıkça belirtildiğini ve imamlarının sayısının on iki olduğunu ileri sürerlerken; Zeydîler Hz. Hüseyin'den sonra imâmetin Hz. Hasan ve Hüseyin evladında olduğu ve imamların sayısında bir

⁴ Kummî-Nevbahtî, *Şî Fırkalar*, ss. 77-78, 183-188.

⁵ Wilferd Madelung, "Batriyya or Butriyya", *EI(2) Supplement*, c. XII, Leiden-Brill 2004, ss. 129-130.

⁶ Hâdî İlelhak Yahya b. Hüseyin (298/910), *Usûlü'd-Dîn*, (tahk. Abdullah b. Muhammed eş-Şâzelî, *Mecmûu Resâil-i'l-Hâdî ile'l-Hak* içinde) Müessesetü'l-İmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, Ammân 1421/2001, ss. 191-196; Emîr Hüseyin b. Bedrüddîn Muhammed (663/1265), *Yenâbiu'n-nasîha fi'l-akâidi's-sahiha*, thk. Murtazâ b. Zeyd Mahatvarî Hasenî, Mektebetü Bedr, San'a 1420/1999, s. 25 vd. Ayrıca bk. İsa Doğan, "Zeydiyye Mezhebi", *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şîlik Sempozyumu*, İSAV yay., İstanbul 1993, ss. 557-600, ss. 578-587; Yusuf Gökalp, "Zeydiyye mezhebinin görüşleri, kültürel mirası ve İslam düşüncesine katkıları". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2007), ss. 95-112.

⁷ Zeydîlerin imâmet için öne sürdükleri şartlar hakkında bkz. Ebû Tâlib Nâtık bi'l-Hak (ö. 424/1033), *Kitâbu's-siyer* (Eymen Fuad Seyyid, *Târîhu'l-mezâhibi'd-dîniyye fi bilâdi'l-Yemen hattâ nihâyeti'l-karni's-sâdisi'l-hicrî*, Dârü'l-Misriyyeti'l-Lübânîyye, Kâhire 1408/1988, içinde ss. 281-283), s. 281.

⁸ Zeydî imâmet anlayışıyla ilgili olarak bk. Muhammed Yahya Sâlim İzzân, "Kırâe fi nazariyyeti'l-imâme 'inde'z-Zeydiyye", *el-Mesâr* 3/3 (2002): 5-48; Mehmet Ümit, "Zeydiyye Mezhebi, İmamet Anlayışı ve Sahabe Hakkındaki Görüşleri", *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/2 (Güz 2015), ss. 93-118, ss. 97-112.

sınırlama olmadığı, imamların bilgisinin vehbî değil kesbî olduğu yani çalışıp-çaba sarf ederek elde edildiği anlayışındadırlar. Nitekim bu son nitelik çerçevesinde, Zeydî imamları genellikle ilmî yönden kendilerini yetiştirmişler ve fikirlerini eserleriyle ortaya koymuşlardır. Bu eserlerinin büyük bir kısmı da günümüze ulaşmıştır. Ayrıca Zeydîler, İsna Aşeriyye Mezhebinin benimsediği gâib imam, beda, ric'at, imamların ismeti gibi anlayışları kabul etmezler.

Zeydîler ilk olarak 250/864 yılında Taberistan bölgesinde⁹, daha sonra 284/897 yılında Yemen'de¹⁰ devlet kurdular. Taberistan bölgesindeki Zeydîler, devletlerini yaklaşık altmış beş yıl sonra kaybetmelerine rağmen toplum olarak yaklaşık X./XVI. yüzyıl sonlarına yani Safevîler dönemine kadar varlıklarını sürdürmüşlerdir. Bu dönemde Safevîlerin, hakimiyeti altındaki insanları İmamiyye Şiası'na geçirme siyasetleri çerçevesinde yürüttükleri faaliyetleri sonucunda bölgedeki Zeydîlerin, İsna Aşeriyye Şiası'nın içinde eridikleri kaydedilir.¹¹ Yemen bölgesindeki Zeydîler ise, hem devlet olarak çok daha uzun süre varlıklarını devam ettirmişler hem de toplum olarak günümüze kadar gelebilmişlerdir. Günümüzde Zeydîler, özellikle Sa'de merkezli olarak Yemen'in Kuzey bölgelerinde varlıklarını sürdürmekte olup, Yemen nüfusunun yaklaşık üçte birini (8-10 milyon) oluştururlar.¹²

Elinizdeki çalışmada, öncelikle Zeydiyye Mezhebinde Hz. Hasan ve Hüseyin'in konumunu, sonra İmâmiyye Şiası tarafından kimlik inşa etme gibi çok özel bir misyon yüklenen Hz. Hüseyin ve Kerbelâ hadisesinin Zeydiyye mezhebindeki yerini kendi kaynaklarından hareketle ortaya koymaya çalışacağız.

1. Zeydiyye Mezhebi'nde Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin

Zeydiyye Mezhebi'nin ayırt edici niteliklerinin başında imâmet anlayışlarının geldiği yukarıda belirtilmiştir. Zeydî imâmet anlayışına göre Hz. Peygamber'den sonra ümmetin en faziletlisi ve imâmete en layık olan kişi Ali b. Ebî Tâlib, sonra Hasan, sonra Hüseyin'dir. Ondan sonra imâmet, Ali-Fatıma soyundan gelen âlim, faziletli, kahraman, cömert, takva sahibi ve bizzat imâmetini ilan ederek

⁹ Taberistan Zeydileri hakkında bkz. Hasan Yaşaroğlu, *Taberistan Zeydileri*, Basılmamış Doktora Tezi, Marmara Üniv. Sos. Bil. Ens., İstanbul 1998, ss. 66 vd. ; Yusuf Gökalp, *Zeydîlik ve Taberistan'da Yayılması*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, AÜSBE, Ankara 1999, ss. 50-113.

¹⁰ Yemen Zeydiliği hakkında bkz. Yusuf Gökalp, *Zeydîlik ve Yemen'de Yayılışı*, Basılmamış Doktora Tezi, AÜSBE, Ankara 2006, ss. 91-177.

¹¹ Adem Arıkan, "Gilân'da Son Zeydî Yönetim (Âl-i Karkiyâ)", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 20 (2009) ss. 1-26, ss. 20-25. Krş. Wilferd Madelung, *Religious Trends in Early Islamic Iran*, The Persian Heritage Foundation, New York 1988, s. 92; Abdu'r-Refî', *Cunbiş-i Zeydiyye der İran*, İntişârât-ı Âzâd-ı Endişân, Tahran 1359, ss. 140-141.

¹² Zeydiyye mezhebi teşekkül süreci, tarihsel gelişimi ve temel itikadî görüşleriyle ilgili olarak bk. Mehmet Ümit, *Zeydî İmâmet Düşüncesinin Teşekkülü*, Ankara 2012, 22-49.

kendi adına davette bulunan kimsenin hakkıdır ve ona itaat zorunludur.¹³ Bu bağlamda Hz. Hüseyin, ağabeyi Hz. Hasan'dan sonra imam olarak kabul edilir. Zeydiler imâmet bahsi çerçevesinde özellikle Hz. Ali'nin imâmetinin ispatı için çok gayret sarf ederler. Hz. Hasan ve Hüseyin'in imâmetini ise genellikle birlikte kanıtlamaya çalışırlar. Dolayısıyla Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'den bahisleri de genellikle onların imâmetlerini ortaya koyma çerçevesinde gelişir. Onlar Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in imâmetlerini ve imâmetin Hasan ve Hüseyin soyunda olduğunu ispat için Kur'ân, sünnet ve icmâdan deliller öne sürerler.

Öncelikle Hz. Hasan ve Hüseyin'in Hz. Peygamber'in çocukları, onun soyu olduğunu ispata girişirler. Bu hususa Kur'ân'dan delil olarak En'am 6/84-85 ayetlerini aktarırlar.¹⁴ Bu ayetlerin yorumunda Hz. Meryem'in oğlu İsa'nın, Musa ve Hârun gibi Hz. İbrahim'in soyundan olduğunu, İsa'nın İbrâhim soyundan olmasının Meryem kanalıyla olduğu ve buradan Allah indinde kızın çocuğu ve erkeğin çocuğu arasında fark olmadığı sonucuna ulaşılabileceğini ifade ederler.¹⁵ Dolayısıyla Fâtıma'nın çocukları Hasan ve Hüseyin'in de Hz. Peygamberin çocukları ve onun soyu olduğunu ispat etmiş olurlar. Ayrıca Allah'ın Hasan, Hüseyin, babaları, anneleri hakkında Âl-i İmrân 3/61(mülâne) ayetini¹⁶ buyurduğunu, Hz. Peygamber'in de bu ayet çerçevesinde yanına Hz. Hasan ve

¹³ Muhammed b. el-Kâsım b. İbrâhim b. İsmâil b. İbrâhim b. Hasan b. Ali b. Ebî Tâlib (284/897), *el-Usûlü's-semâniyye*, tahk. Abdullah b. Hammûd el-Izzî, Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye-Merkezu'l-Adl ve't-Tevhîd li'd-Dirâsât ve'l-Buhûs ve't-Tahkîk, Ammân-Sa'de 2001, ss. 66-68; el-Hâdî ile'l-Hak Yahya b. el-Hüseyin (298/910), *Kitâb fihî Ma'rifetullah mine'l-adl ve't-tevhîd, ve tasdîku'l-va'di ve'l-va'id ve isbâtü'n-nübüvve ve'l-imâmetu fi'n-nebi, Mecmûu resâil-i'l-Hâdî*, (Mecmûu Resâil-i'l-Hâdî ile'l-Hak, tahk. Abdullah b. Muhammed eş-Şâzelî, Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, Ammân 1421/2001, içinde ss. 49-85), ss. 53-60; a.mlf, *Kitâbu Usûli'd-Dîn akâidetü ehli'l-beyti't-tâhirîn*, (amlf, *Mecmûatu resâil-i Hâdî ile'l-Hakk Yahya b. el-Hüseyin*, Menşûrâtu Ehli'l-Beyt li'd-Dirâseti'l-İslamiyye, Sa'de 2001, içinde ss. 191-196), ss. 194-6; el-Murtazâ li Dînillâh Muhammed b. el-Hâdî Yahyâ b. el-Hüseyin b. el-Kâsım b. İbrâhim er-Ressî (310/922), *Kitâbu'l-Usûl*, tahk.: Abdullah b. Hammûd el-Izzî, Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, Sa'de-Ammân 1421/2001, ss. 37-45; Abdullah b. Hamza b. Süleymân (614/1217), *el-İkdu's-semîn fi ahkâmî'l-eimmeti'l-hâdîn*, tahk.: Abdüsselâm b. Abbâs el-Vecîh, Ammân: Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye 2001, ss. 43-44, 59-60, 65-70; Emîr Hüseyin b. Bedrüddîn (663/1265), *Yenâbiu'n-nasîha fi'al-akâidi's-sahîha*, tahk.: el-Murtazâ b. Zeyd el-Mahatvarî el-Hasenî, San'a: Mektebetü Bedr li't-Tibâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî' 1420/1999, s. 323 vd. ; Kâsım b. Muhammed ez-Zeydî (1029/1620), *el-Esâs li akâidi'l-ekyâs fi ma'rifeti Rabbi'l-âlemîn*, tahk.: İsa Doğan, Samsun 1998, ss. 117-131.

¹⁴ Ayetlerin mealleri şöyledir: "Biz ona İshak'ı ve (İshak'ın oğlu) Ya'kûb'u da hediye ettik: hepsine de doğru yolu gösterdik. Nitekim daha önce Nuh'a ve onun soyundan Dâvûd'a, Süleyman'a, Eyyûb'a, Yûsuf'a, Mûsa'ya ve Hârun'a da yol göstermiştik. Biz güzel davrananlara böyle karşılık veririz. (En'am 6/84) Zekeriyâ, Yahyâ, İsa ve İlyas'a da (yol göstermiştik), hepsini alemlere üstün kıldık." (En'am 6/85)

¹⁵ Kâsım b. İbrâhim er-Ressî (246/860), *Mecmûu kütüb ve resâil-i'l-imâm el-Kâsım b. İbrâhim er-Ressî*, I-II, tahk.: Abdülkerim Ahmed Cedbân, San'a: Dâru'l-Hikmeti'l-Yemâniyye 1422/2001, II, 220; Hâdî İle'l-Hak, *Kitâb fihî ma'rifetullâh*, s. 54

¹⁶ Ayetin meali şöyledir: "Kim sana gelen ilimden sonra seninle tartışmaya kalkarsa, de ki: 'Gelin oğullarımızı ve oğullarınızı, kadınlarımızı ve kadınlarınızı, kendimizi ve kendinizi çağıralım, sonra gönülden lanetle dua edelim de, yalancılardan üstüne Allah'ın lanetini dileyelim!'" (Âl-i İmrân 3/61).

Hüseyin, babaları Ali ve anneleri Fatıma'yı aldığını, burada Hasan ve Hüseyin'e, Hz. Peygamberin oğulları olarak itibar edildiğini belirtirler.¹⁷

Hz. Hasan ve kardeşi Hz. Hüseyin'in, Hz. Peygamber'in çocukları olduğuna sünnetten delil olarak Hz. Peygamber'in onlar hakkında "Fatıma'nın oğulları dışında her kadının çocuğu babasına nisbet edilir, onların babası ve asabesi ise benim" dediğini aktarırlar.¹⁸

Sahabenin gerek Hz. Peygamberin sağlığında gerekse vefatından sonra Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'e Hz. Peygamberin çocukları olarak hitap ettiklerini ve sahabenin bu hususta ittifak etmelerinin onların imâmetlerine ilişkin icmâ delili olduğunu ifade ederler.¹⁹

Zeydîler Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in, Hz. Peygamber'in çocukları olduğunu ortaya koyduktan sonra imâmetin onlarda ve onların soyunda olduğunu ispata girişirler. Bu hususta Hz. Peygamber gönderilene dek, nübüvvet, imâmet, vasîlik ve iktidarın Hz. İbrahim evladında olduğunu, Hz. Muhammed'in peygamber ve nebilerin sonuncusu olması hasebiyle ondan sonra sadece imâmetin/liderliğin devam ettiğini belirtirler. Dolayısıyla Hz. Hasan'dan sonra imâmetin kardeşi Hz. Hüseyin'e geçtiğini ileri sürerler.

Bu bağlamda Kur'an'dan Hud 11/73,²⁰ Zuhruf 43/28,²¹ Nisa 4/54,²² Maide 5/20,²³ Câsiye 45/16,²⁴ Âl-i İmran 3/33-34 ayetlerini²⁵ aktararak, nübüvvetin Hz. İbrahim'den İsmail'e, ondan İshak'a ondan oğlu Ya'kub'a, ondan oğlu Yusuf'a, sonra İsrailoğullarına, sonra onların sonuncusu İsa'ya sonra Hz. Muhammed'e geçtiğini ifade ederler. Rasulün getirdiği her şeyi almayı, onun yasakladığı

¹⁷ Hâdî İle'l-Hak, *Kitâb fihî ma'rifetullâh*, s. 54; Humejd b. Ahmed el-Muhallî (652/1254), *min Kitâbi'l-Hadâiki'l-verdiyye fî menâkibi eimmeti'z-Zeydiyye*, der. ve tahk.: Wilferd Madelung, (*Ahbâru eimmeti'z-Zeydiyye*, Orient Institut der Deutschen Morgenlandschen Gesellschaft, Beyrut 1987, içinde ss. 171-349), ss.308-9; Emir Hüseyin b. Bedrüddîn, *Yenâbiu'n-nasîha*, ss. 407-8.

¹⁸ Hâdî İle'l-Hak, *Kitâb fihî ma'rifetullâh*, s. 54; Murtaşâ li Dinillâh, *Kitâbu'l-usûl*, s. 40; Nâtk bi'l-Hakk Ebû Tâlib Yahya b. el-Hüseyin el-Hârûnî (424/1033), *Şerhu'l-Bâliği'l-müdrîk*, tahk.: Muhammed Yahya Sâlim İzzân, San'a: Mektebetü Bedr 1417/1997, s. 150; Emir Hüseyin b. Bedrüddîn, *Yenâbiu'n-nasîha*, s. 409.

¹⁹ Emir Hüseyin b. Bedrüddîn, *Yenâbiu'n-nasîha*, s. 409.

²⁰ Ayetin meali şöyledir: "(Elçi melekler) dediler ki: 'Allah'ın işine mi şaşıyorsun? Allah'ın rahmeti ve bereketi sizin üzerinizde ey ev halkı! O övülmeye layıktır, iyiliği boldur.'" (Hud 11/73).

²¹ Ayetin meali şöyledir: "(Böyle dedi) ve bu (tek Allah'ı tanıma inancını) ardında(n gelecekle arasında sabit) kalacak bir söz yaptı ki (insanlar Allah'a) dönsünler." (Zuhruf 43/28).

²² Ayetin meali şöyledir: "Yoksa Allah'ın, lütfundan insanlara verdiği için onları kskanıyorlar mı? Oysa biz İbrahim ailesine de Kitab ve hikmet vermiş ve onlara büyük bir mülk bağışlamıştık." (Nisâ 4/54).

²³ Ayetin meali şöyledir: "Mûsa kavmine demişti ki: 'Ey kavmim, Allah'ın size olan nimetini hatırlayın: zira (O), aranızda peygamberler var etti, sizi krallar yaptı ve size dünyalarda hiç kimseye vermediğini verdi.'" (Mâide 5/20).

²⁴ Ayetin meali şöyledir: "Andolsun biz İsrâil oğullarına Kitab, hüküm (hikmet ve hükümlerlik) ve peygamberlik verdik, onları güzel rızıklarla besledik ve onları aemlere üstün kıldık." (Câsiye 45/16).

²⁵ Ayetlerin mealleri şöyledir: "Allah, Âdem'i, Nûh'u, İbrâhim'in ailesini ve İmrân ailesini seçip aemlere üstün kıldı. (Âl-i İmrân 3/33) (Bunlar) birbirinden türeyen bir nesildir. Allah, işiten ve bilendir." (Âl-i İmrân 3/34).

şeylerden de uzak durmayı emreden Haşr 59/7'yi²⁶ aktardıktan sonra Kitab ve Ehl-i Beyt'e uymanın zorunlu olduğuna işaret eden *sekaleyn* hadisini²⁷ zikrederler. Ahzâb 33/33 (Tathir) ayetini²⁸ aktararak Ehl-i Beyt'in seçkin bir topluluk olduğunu ortaya koyarlar. Nisa 4/165 ayetini²⁹ zikrederek bu hususların insanlara bir hüccet olması gerektiğine işaret ederler. Hz. Muhammed, Hz. İbrâhim'in soyundan olduğu gibi Hz. Peygamberin soyunun da İbrâhim'in soyundan olduğunu belirtirler. Bu çerçevede Bakara 2/124 ayetini³⁰ Hasan ve Hüseyin'in imâmetine delil olarak zikrederler. Zira onlar, Hz. İbrâhim soyundan faziletli kimselerdir. Fâtır 35/32 ayetini³¹ aktararak Allah'ın Kitâbı'nı seçkin kıldığı kullara miras bıraktığını, bu kulların Muhammed, Ali, Hasan ve Hüseyin olduğunu kaydederler. Zalim kimselerin, Hz. İbrâhim'in soyunda olduğu gibi onun soyundan olan Hasan ve Hüseyin evladında da bulunduğunu, Hûd 11/113 ayetini³² aktararak bu zalim kimselere asla bir meyil gösterilmemesi gerektiğini ifade ederler. Saffât 37/113 ayetini³³ aktararak Hz. İbrâhim ve İshak'ın soyunda iyi kimseler olduğu gibi Hasan ve Hüseyin'in soyunda da iyi kimseler olduğu, Allah'ın ahdinin İbrâhim'in soyundaki iyi kimseler gibi Hasan ve Hüseyin soyundan iyi kimselere olduğunu dile getirirler. Böylece Hz. Hasan ve Hüseyin'den sonra imâmetin onların soyundan, onların sîretine, niteliklerine sahip kimselerde olduğu anlayışını benimserler.³⁴ Bu çerçevede onların soyundan imam olacak kimselerin niteliklerini

²⁶ Ayetin meali şöyledir: "Allah'ın, o kent halkından, Resulüne verdiği ganimetler, Allah'a, Resûle, (Resûle) akrabalığı bulunanlara, yetimlere, yoksullara, (yolda kalan) yolcuya aittir. Tâ ki (o mallar), içinizden yanlı zenginler arasında dolaşan bir şey olmasın. Peygamber size ne verdiğiyse onu alın, size neyi yasakladıysa ondan sakının ve Allah'tan korkun. Çünkü Allah'ın azabı şiddetlidir." (Haşr 59/7).

²⁷ Bu hadis ile ilgili olarak bk. Adem Dölek, "Sekaleyn Hadisi ve Değerlendirilmesi". *Ma'rife* 4/3 (2004): 149-173.

²⁸ Ayetin meali şöyledir: "Evlerinizde oturun, ilk câhiliyye (çağ kadınları)nın açılıp saçılması gibi açılıp saçılarak (kıta kıta) yürümeyin. Namazı kılın, zekâtı verin, Allah'a ve Resûlüne itaat edin. Ey Ehl-i Beyt (ey Peygamber'in ev halkı), Allah sizden kiri gidermek ve sizi tertemiz yapmak istiyor." (Ahzâb 33/33).

²⁹ Ayetin meali şöyledir: "Bunları müjdeleyici ve uyarıcı elçiler olarak (gönderdik) ki, peygamberler geldikten sonra insanların Allah'a karşı bahaneleri kalmasın. Allah, üstündür, hikmet sahibidir." (Nisâ 4/165).

³⁰ Ayetin meali şöyledir: "Rabb'i, bir zaman İbrâhim'i birtakım kelimelerle sınamış o da onları tamamlayınca: 'Ben seni insanlara önder yapacağım' demişti. 'Soyumdan da (önderler ya, yâ Rabb'i)' dedi. (Rabb'i): 'Zalimlere ahdim ermez (onlar için söz vermedim)' buyurdu." (Bakara 2/124).

³¹ Ayetin meali şöyledir: "Sonra Kîtab'ı kullarımız arasından seçtiklerimize miras verdik. Onlardan kimi nefisine zulmedendir, kimi orta gidendir, kimi de Allah'ın izniyle hayırlarda öne geçendir. İşte büyük lütuf budur." (Fâtır 35/32).

³² Ayetin meali şöyledir: "Sakin zulmedenlere en ufak bir meyil duymayın, sonra size ateş dokunur. Sizin Allah'tan başka dostlarınız yoktur. Sonra (Allah tarafından) size yardım edilmez." (Hûd 11/113).

³³ Ayetin meali şöyledir: "Kendisine de, İshak'a da bereketler verdik. Onların neslinden (gelenler arasında) iyi hareket eden de var, açıkça kendisine zulmeden de." Sâffât 37/113).

³⁴ Hâdî İle'l-Hak, *Kitâb fihî ma'rifetullâh*, ss. 54-56; Emir Hüseyin b. Bedrüddîn, *Yenâbiu'n-nasiha*, ss. 405-6. Ayrıca bkz. Humeyd el-Muhallî, *min Kitâbi'l-Hadâiki'l-verdiyye*, 308-9. Yine bu bağlamda Nisa 4/59. (Allah'a, resulüne ve sizden olan emir sahiplerine itaat edin) ayette geçen "sizden emir sahipleri"nden maksadın kim olduğunun Cafer Sâdık'a sorulduğunu onun da buna Ali, Hasan, Hüseyin ve o ikisinin soyu olduğu cevabını verdiği kaydedilir. Bkz. Mecdüddîn b. Muhammed b. Mansûr el-Hasenî el-

de şöyle sıralarlar: Vera ve takva sahibi, bedenen tamamen sağlam, Allah'ın emrini icrada gayretli, dünyalıklar hususunda zâhid olmaları, kendisine ihtiyaç duyulan bir kavrayışa sahip olmaları, kendilerine getirilen problemleri çözümleyebilmeleri, cesur, yiğit, cömert olmaları, idaresi altındakilere karşı halim-selim ve şefkatli olmaları, nefsini onlarla bir tutması, idaresinde onlarla istişare etmesi, onlara Allah'ın hükmü dışında hükmetmemesi, dâîlerini çeşitli beldelere göndermesi, fasıklara değil mü'minlere güvenmesi, kendi adına ortaya çıkması, ... gibi hususlar.

Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in imâmetlerine delil olarak Kur'ân ayetleri dışında Hz. Peygamber'den de rivayetler aktarırlar. Bunlardan bazıları şunlardır: "Hasan ve Hüseyin Cennet ehli gençlerinin efendileridir ve babaları onlardan daha üstündür", "Hasan ve Hüseyin isyan etmeseler de (*ka'adâ*) isyan etseler de (*kâmâ*) imamdırlar", "Ben size sekaleyni (iki ağır şeyi) bırakıyorum. Onlara sınımsız sarıldığınız müddetçe benden sonra asla dalalete düşmezsiniz; Allah'ın Kitabı ve itretim olan ehl-i beytim. Latîf ve habîr olan (Allah), o ikisinin Kevser Havuzunun yanında huzuruma ulaşana dek birbirinden asla ayrılmayacağını bana haber verdi."³⁵

Zeydîler Hasan ve Hüseyin'in imâmeti hususunda sahabe, tabiîn ve tebei tabiîn'in icma içinde olduğunu, buna sadece Haşviyye³⁶ grubunun muhalefet ettiğini ileri sürerler. Bu konuda Ehl-i Beyt'in de icma ettiğini, onların icmalarının da bu hususta bir hüccet olduğunu belirtirler. Ayrıca Zeydîlere göre imâmet için gerekli şartları taşıyan Hasan ve Hüseyin, kendi dönemlerinde ortaya çıkıp imâmetlerine davet etmişler, ehl-i hal ve akd de onların imâmetine biat etmişlerdir. O halde durumu böyle olan her kimse imamdır. Hasan ve Hüseyin'in, imâmet için ortaya çıktıkları zaman ümmetin en üstünü oldukları hususunda ihtilaf olmayıp,

Müeyyedî, *Levâmiu'l-envâr fi cevâmi'i'l-ulûm ve'l-âsâr ve terâcimu uli'l-ilmî ve'l-enzâr*, I-III, Sa'de: Mektebetü't-Türâsî'l-İslâmî 1414/1993, c. II, ss. 522-3.

³⁵ Kâsım Ressî, *Mecmûu kütüb ve resâil*, ss. 186, 192; Muhammed b. el-Kâsım, *el-Usûlü's-semâniyye*, s. 67; Hâdî İle'l-Hak, *Kitâbu Usûliddîn*, ss. 195-6; Murtazâ li Dinillâh, *Kitâbu'l-usûl*, s. 41; Emir Hüseyin b. Bedrüddîn, *Yenâbiu'n-nasîha*, s. 406.

³⁶ Ortaya çıkış ve ilk kullanımı II/VIII. yüzyılın başlarına kadar uzanan Haşviyye kavramının, kullanıldığı döneme ve çevreye, yöneltildiği ve yerilmesi gereken karşıt gruba göre farklı tanımları yapılmıştır. Bunlardan bazıları şunlardır: 1.Dinî konularda akıl yürütmeyi reddeden, nasların zahirine bağlı kalmak suretiyle teşbih ve teccîme kadar varan telakkileri benimseyenlere denilir. 2.İlahî sıfatları kabul edip, Kur'ân'ın ezeli olduğunu savunanlar, kullara ait fiillerin Allah tarafından yaratıldığına inanılanlar ve âhâd hadislerle dayanarak itikadî konularda hüküm verener. 3.İbn Teymiyye'ye göre, belli bir görüşü ve temsilcileri bulunan itikadî bir zümreyi ifade etmekten çok karalama veya küçümseme amacıyla 'avam ve cahiller' manasında kullanılmıştır. 4.Hz. Peygamber'in kendi yerine geçecek olan bir halife tayin etmediğini iddia edenlerin düşüncelerini benimseyenler, Muaviye b. Ebî Süfyan'ın bayrağı altında toplanıp, onun yönetimini tasvip edenlerdir. Bu tanım genellikle Şîî alimler tarafından yapılır. Haşviyye ile ilgili daha geniş bilgi için bkz. Metin Yurdağür, "Haşviyye", *DİA*, c. XVI (İstanbul 1997), ss. 426-27.

icmâ vardır. En üstün olan da, sahabenin icmaı ile imâmete daha layık ve hak sahibidir. Bu durumda onların imâmeti sabit olur.³⁷

Zeydîler Hasan ve Hz. Hüseyin'in imâmetlerine, onların faziletleriyle Muaviye ve Yezid'in niteliklerini ve fiillerini karşılaştırarak da delil getirirler. Bu bağlamda Yezid'in Hz. Peygamberin soyunun kanunu akıtan, kadınlarını zorla esir alan, Hz. Peygamber soyunun cenazelerine bile saygı göstermeyen, Harre vak'asında Hz. Peygamberin haremını (Medine) mübah kılan, muhacir ve ensardan altı bin kişiyi öldüren biriyle Hz. Hüseyin'in mukayese edilmesinin mümkün olmadığı hususunda ümmetin ittifak ettiğini ifade ederler. Hz. Peygamberin Yezid'e lanet ettiğine ilişkin rivayetler aktarırlar.³⁸ Muaviye'nin, kendisinden sonra imâmetin Hasan'ın ondan sonra da Hüseyin'in olması hususunda Hz. Hasan ile anlaştığı halde bu anlaşmaya sadık kalmayarak oğlu Yezid'i veliaht tayin ettiğini belirtirler.³⁹

2. Zeydî Kaynaklarda Hz. Hüseyin ve Kerbelâ

Hz. Hüseyin, Kerbelâ'ya gidişi ve şehit oluşuna ilişkin Zeydî kaynaklardaki anlatımlar genel olarak İslam tarihi kaynaklarındakilerle uyum içindedirler. Bu nedenle biz burada Zeydîlerin genellikle imâmetle ilişkilendirdikleri birkaç hususa temas edeceğiz.

5 Şa'bân 4/10 Ocak 626 tarihinde doğan Hz. Hüseyin ile Hasan'ın isimlerinin nasıl verildiği şu mitolojik rivayetle açıklanmaya çalışılır. Hz. Fâtıma, Hasan'ı doğurduğunda Ali'ye ona isim ver dedi. O da "ben harbi seven biriyim. Onun için ona Harb ismi vermeyi isterim. Ancak isim vermede Hz. Peygamberin önüne geçecek değilim" dedi. Sonra Hz. Peygamber geldi. Ona, bebeğe isim ver denildi. O da: "Ona isim verme konusunda Rabbimin önüne geçecek değilim" dedi. Sonra Allah, Cebrail'e vahiyle bildirdi: "O bebek, Hz. Muhammed'in çocuğudur. İn, selam ver, onu tebrik et ve ona de ki: 'Ali'nin senin yanındaki konumu, Hârun'un Mûsâ yanındaki konumu gibidir'". Bunun üzerine Cebrâil indi ve onu Allah adına tebrik etti. Sonra dedi: Allah ona Hârun'un oğlunun ismini vermeni emrediyor. Bunun üzerine Hz. Peygamber dedi: Onun ismi nedir? Cebrâil Şebber dedi. Hz. Peygamber benim lisanım Arapça deyince Cebrâil: o zaman Hasan olarak isim ver dedi. Hz. Peygamber de Hasan ismini verdi. Hüseyin doğunca Allah Cebrâil'e yine vahyetti: "Muhammed'in bir oğlu oldu. Ona git, tebrik et ve ona de ki: Ali'nin senin yanındaki konumu, Hârun'un Mûsâ yanındaki konumu gibidir. Bu yüzden ona Hârun'un oğlunun ismini ver". Cebrâil indi, Hz. Peygamberi tebrik edip, Allah'ın bu mesajını iletince Hz. Peygamber Harun'un oğlunun isminin ne olduğunu sordu. Cebrâil: Şübeyr dedi. Hz. Peygamber benim lisanım Arapça dedi. Cebrâil o zaman

³⁷ Emir Hüseyin b. Bedrüddîn, *Yenâbiu'n-nasîha*, s. 407. Ayrıca bkz. Müeyyedî, *Levâmiu'l-envâr*, c. II, s. 525.

³⁸ Emir Hüseyin b. Bedrüddîn, *Yenâbiu'n-nasîha*, ss. 412-426; Ebu'l-Abbas el-Hasenî, *el-Mesâbîh*, s. 354.

³⁹ Ebu'l-Abbas el-Hasenî, *el-Mesâbîh*, ss. 355-7.

sen de onu Hüseyin olarak isimlendir, dedi. Hz. Peygamber de onu Hüseyin olarak isimlendirdi.⁴⁰

Bu rivayet, Hz. Hüseyin'in doğumundan beş yıl sonra Hz. Peygamberin Tebuk Gazvesi (9/631)'ne çıkarken Hz. Ali'ye söylediği sözü çağrıştırmaktadır: Hz. Peygamber söz konusu sefere çıkarken Ali'yi Peygamber ailesiyle ilgilenmek üzere bırakmıştı. Bu durumda Hz. Ali, Hz. Peygamber'e "Beni kadınların ve çocukların başına mı bıraktın" diye yakınır. Bunun üzerine Hz. Peygamber'in Ali'ye "Hârun Mûsa'ya göre ne durumdaysa, sen de bana göre öylesin, bu yetmez mi?" dediği kaydedilir.⁴¹ Nitekim bu rivayet Şii'ler tarafından Hz. Ali'nin imâmetine delil olarak kullanılır. Hz. Hasan ve Hüseyin'in isimlerinin de Hz. Hârun'un çocuklarının isimleri olduğu belirtilerek, hem Hz. Ali'nin imâmeti pekiştirilmekte hem de Hasan ve Hüseyin'in imâmetlerine imâda bulunmaktadır. Bu husus, isimlerin doğrudan Allah tarafından verildiği ifade edilerek ayrıca teyit edilmektedir. Ancak burada dikkat edilmesi gereken husus, Hârun'un Musa'dan önce vefat etmesidir. Dolayısıyla Hârun'un Musa'ya vasî olması tarihen mümkün değildir.

Hz. Hüseyin'in çocukluk dönemiyle ilgili Hz. Peygamberin iki kardeş hakkındaki ifadeleri dışında fazla bilgi yoktur.⁴² Aynı şekilde gençlik dönemiyle ilgili de pek bilgi yoktur. Bu konuda, Hz. Osman'ın etrafı sarıldığında Hasan ve Hüseyin'in, babaları tarafından onu korumakla görevlendirildiği, Hz. Ali döneminde de Cemel ve Siffin savaşlarına babasının yanında katıldıkları kaydedilir.⁴³ Hz. Hasan'a biat edildiğinde Hüseyin'in de biat ettiği, Hasan hilafeti Muaviye'ye bıraktığında Hüseyin'in bundan rahatsızlığını dile getirip, eleştirmesine rağmen onun kararına saygı duyup, yanında kaldığı nakledilir. Kaynaklarda Hz. Hüseyin'in hayatıyla ilgili en fazla bilgi Kerbelâ vak'asıyla sonuçlanan hayatının son beş altı aylık dönemidir. Bu döneme ilişkin verilen bilgiler de genel İslam Tarihi kaynaklarına paralel bilgilerdir. Onun için bu konuya değinilmeyip, sadece Hz. Hüseyin'in şehit edilmesinin⁴⁴ Zeydîler arasındaki

⁴⁰ Ebû'l-Hasan Hüsâmuddîn Hamîd b. Ahmed el-Muhallî (652/1254), *Kitâbu Hadâiki'l-verdiyye fi menâkibi eimmeti'z-Zeydiyye*, I-II, tahk.: Murtazâ b. Vezîr el-Mahatvarî el-Hasenî, Sar'a: Matbûâtu Mektebeti Merkezi Bedr, 1423/2002, c. I, s. 189. Buna yakın bir anlatım için bkz. Yahya b. el-Hüseyin b. Hârun b. el-Hüseyin b. Muhammed b. Hârun b. Muhammed b. Kâsım b. el-Hasan b. Zeyd b. el-Hasan b. Ali b. Ebî Tâlib (Nâtk Billhak) (ö. 424/1033), *Teysîrû'l-metâlib fi emâli Ebî Tâlib*, Bablara ayıran: Kâdi Ca'fer b. Ahmed b. Abdisselâm, tahk.: Abdullah b. Hammûd el-Izzî, Sar'a-Ürdün: Mektebetü'l-İmâm Zeyd b. Ali-Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye 1422/2002, s. 149. Krş. Muhammed b. Sa'd (230/845), *Tabakâtu'l-kübrâ*, I-XI, tahk.: Ali Muhammed Ömer, Kâhire-Medîne: Mektebetü'l-Hancî-eş-Şeriketü'd-Düveliyye li't-Tıbbâ'a, 1421/2001, c. VI, ss. 356-57. Burada Cebrâil vasıtasıyla Allah tarafından isimlendirildiğine dair bir ifade bulunmamaktadır.

⁴¹ Bkz. İbn Sa'd, *Tabakâtu'l-kübrâ*, c. III, ss. 22-23.

⁴² Hz. Peygamber vefat ettiğinde Hasan yedi, Hüseyin altı yaşındadır.

⁴³ el-Müeyyedî, *Levâmiu'l-envâr*, c. III, s. 45.

⁴⁴ Hz. Hüseyin ile birlikte şehit edilenlerle ilgili olarak bk. Fudayl b. Zübeyr b. Ömer b. Dirhem el-Kûfi el-Esedî, *esmiyetü men kutile me'a'l-Hüseyin min veledihi ve ihvetihi ve ehli beytihi ve şatihi*, thk. Seyyid

yansımaları ve Hz. Hüseyin'i anma törenlerinde Zeydîlerin tutumlarına kısaca işaret edilecektir.

Hz. Hüseyin'in Kerbelâ'da şehit edilmesi bütün Müslümanlar gibi Zeydîleri de derinden etkilemiştir. Ancak onları bu konuda daha da üzen bir husus vardır. Onlar, Ehl-i Sünnet Hadisçilerinin, Ehl-i Beyt düşmanları olarak ifade ettikleri şahıslardan rivayette bulunmalarını ve onları sîka kabul etmelerini eleştirir. Cafer Sâdık gibi Ehl-i Beyt mensuplarına diğerlerini tercih etmelerini çelişki olarak görürler. Bu çerçevede Hz. Hüseyin'in Kerbelâ'da şehit edilmesi olayına katılan şahısların adil kabul edilmesi ve onlardan rivayette bulunulmasından rahatsızlıklarını dile getirirler. Sünnî hadisçilerin, Hz. Hüseyin'in öldürüldüğü Kerbelâ vak'asındaki Emevî ordusunun komutanı Ömer b. Sa'd b. Ebî Vakkas'ı bile cerh ve ta'dil yönünden adil kabul ettiklerini ifade ederler.⁴⁵ Nitekim bu konuda Zeydî alimi Sârimuddîn İbrâhim b. Muhammed el-Vezîr şöyle demektedir: "Muhaddisler kitaplarını Ehl-i Beyt düşmanlarını zikrederek lekelediler. ... Hatta bazıları Hz. Hüseyin'in katili Ömer b. Sa'd b. Ebî Vakkas'ı adil kabul edecek kadar ileri gitti. İclî, Ömer b. Sa'd'ın tâbiî ve sîka olup, insanların ondan rivayette bulunduğunu ifade etti."⁴⁶

Zeydîler arasında Hz. Hüseyin'i anma törenleriyle⁴⁷ ilgili fazla bilgi yoktur. Ancak şu bilgileri verdikten sonra bir değerlendirmede bulunmak istiyoruz.

Hz. Hüseyin'in kabrinin yerle bir edilmesi (belirsiz hale getirilmesi) ilk defa Ümeyye oğulları döneminde oldu. Sonra Abbasi halifelerinden Mütevekkil benzer şeyi yaptı. Ayrıca burasının ziyaret edilmemesi için silahlı nöbetçiler bırakıldı.⁴⁸

Hasan b. Zeyd (270/883)'in vefatından sonra Taberistan Zeydî Devleti'nin ikinci imamı Muhammed b. Zeyd imâmeti döneminde (270-287/883-900), Hz. Ali ve oğlu Hz. Hüseyin'in kabirlerini/türbelerini yeniden inşa etti. Nitekim bu bağlamda

Muhammed Rıza el-Hüseyinî el-Celâlî, Kum 1405, 23-31. Eserin muhakkiki, Fudayl b. Zübeyr'in Muhammed Bâkır ve Cafer Sâdık'ın ashabından olduğunu belirtilir, o ve ailesi hakkında kaynaklarda geçen bilgileri aktarır.

⁴⁵ el-Müeyyedî, *Levâmiu'l-envâr*, c. I, ss. 173-175.

⁴⁶ Sârimuddîn İbrâhim b. Muhammed el-Vezîr, *el-Felaku'd-devvâr fi ulûmi'l-hadis ve'l-fikh ve'l-âsâr*, tahk.: Muhammed Yahya Sâlim İzzân, Sa'de-San'a: Mektebetü't-Türâsi'l-İslâmî-Dâru't-Türâsi'l-Yemenî, 1415/1994, s. 173. Ayrıca bkz. Mecdüddîn el-Müeyyedî, *Levâmiu'l-envâr*, c. I, ss. 173-175.

⁴⁷ Hz. Hüseyin'i anma törenlerinin tarihi geçmişi hususunda bkz. Rebecca Ansary Pettys, "The Ta'zieh: Ritual Enactment of Persian Renewal", *Theatre Journal*, Vol. 33, No. 3 (Ekim 1981), ss. 341-354; Yitzhak Nakash, "An Attempt to Trace the Origin of the Rituals of 'Âshûrâ'", *Die Welt des Islams*, New Series, c. 33, Sayı: 2 (Kasım 1993), pp. 161-181; Eyüp Baş, "Aşure Günü, Tarihsel Boyutu ve Osmanlı Dini Hayatındaki Yeri üzerine Düşünceler", *AÜİFD*, XLV (2004), sayı: 1, ss. 167-190; Muhammed Sâlih el-Cüveynî, "Târihu'l-ma'temü'l-Hüseyinî mine'ş-şehâde ve hattâ'l-asr el-Kâcârî", Arapça'ya çev.: Ferkad el-Cezâirî, *Mecelletü Nüsü'l-Muâsıra*, Sayı: 9 (Tarih: 31.03.2010, Web Adresi: <http://www.nosos.net/main/pages/news.php?nid=132'den> nakille); Jamshid Malekpour, *The Islamic drama Ta'ziye*, London: Frank Cass Publishers 2004, ss. 18 vd., 121 vd.

⁴⁸ Ebû'l-Hasan Hüsâmu'ddîn Humeyd b. Ahmed el-Muhallî (652/1254), *Kitâbu Hadâiki'l-verdiyye fi menâkibi eimmeti'z-Zeydiyye*, I-II, tahk.: Murtazâ b. Zeyd el-Mahatvarî el-Hasenî, San'a: Matbûâtu Mektebeti Merkezi Bedr, 1423/2002, c. I, ss. 225-226.

iki türbenin tamamlanması için yirmi bin dinar sarf ettiği aktarılır.⁴⁹ Ayrıca onun, her yıl Mekke, Medine ve Irak'taki Hasan ve Hüseyin evladına, Hz. Ali'nin diğer çocuklarının evlatlarına, Ca'fer, Akîl ve Abbâs evladına ve Şîa'nın fakir olanlarına dağıtılmak üzere bir milyon dirhem gönderdiği kaydedilir.⁵⁰

Şîi eğilimli Büveyhî liderlerinden Adudu'd-Devle, Hz. Ali ve Hüseyin'e ta'zîm ve türbelerinin imarı ve onlara vakıflar tahsisi hususunda zirve noktaya ulaştı. O, her yıl onların türbelerini ziyaret ederdi. Hz. Hüseyin'in kabrini tahrip etmelerinden dolayı Abbas oğullarını kınadı ve onların yaptığı kötülükleri teşhir etti.⁵¹

Âşûre anma törenleri, Abbasi hilafetini tesiri altına alan Şîi eğilimli Büveyhîler tarafından Bağdat'ta 352/963 yılında devlet eliyle icra edilmeye başladı. Bu çerçevede 10 Muharrem günü (Âşûre günü) Büveyhi hükümdarı Muizzuddevle, insanlara alış-veriş yapmalarını, içecek su almamalarını, kasapların hayvan kesmemesini, iş yerlerini kapatıp, matem merasimlerine katılmalarını emretmiştir. Kadınlara da siyah elbiseler giyerek matem merasimlerine katılmaları ve yüzlerine vurarak ağıtlar yakmaları emredilmiştir.⁵²

Büveyhî veziri Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Kevkebi, 382/992'de Bağdat'ın önemli Şîi yerleşim birimlerinden Kerh ve Babu't-Tak ahalisiyle Sünnîler arasında çıkan ve ölümlerle sonuçlanan kavgalar sonrası yaklaşık otuz yıldır süregelen bu anma merasimlerine yasaklama getirdi.⁵³ Söz konusu merasimlere 402/1011 yılında izin verilmiş⁵⁴ ancak 406/1015 yılında yeniden yasaklanmıştır.⁵⁵

⁴⁹ Ebû İshâk İbrâhim b. Hilâl el-Kâtib es-Sâbî, *Kitâbu'l-Münteza' mine'l-cüz'i-l-evvel mine'l-kitâb el-ma'rûf bi't-Tâcî fi ahbârî'd-Devleti'd-Deylemiyye*, der. ve tahk.: Wilferd Madelung, (*Ahbâru eimmeti'z-Zeydiyye*, Orient Institut der Deutschen Morgenlandschen Gesellschaft, Beyrut 1987, içinde ss. 7-51), s. 22; el-Muhallî (652/1254), *Kitâbu Hadâiki'l-verdiyye*, c. I, s. 226.

⁵⁰ el-Hâkim Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed el-Cüşemî, *Nuhab min kitâbi Celâi'l-ebâr* (Ahmed b. Sa'du'd-Dîn el-Misverî'nin *Tuhfetü'l-ebâr* isimli kitabından nakille), der. ve tahk.: Wilferd Madelung, (*Ahbâru eimmeti'z-Zeydiyye*, Orient Institut der Deutschen Morgenlandschen Gesellschaft, Beyrut 1987, içinde ss. 119-133), s. 122. Ayrıca bkz. Ebû'l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Ali Mes'ûdî (346/957), *Murû'z-zehevve meâdinu'l-cevher*, I-VII, tahk.: Charles Pellat, Beyrut: Publications de L'Université Libanaise 1974, c. V, s. 172.

⁵¹ Humeyd el-Muhallî, *Hadâiku'l-verdiyye fi menâkıbı eimmeti'z-Zeydiyye*, c. I, ss. 225-226.

⁵² Ebu'l-Hüseyin Ali b. Ebi'l-Kerem Muhammed b. Muhammed b. Abdülkerîm eş-Şeybânî el-Ma'rûf bi İbnü'l-Esîr (630/1233), *el-Kâmil fi't-târîh*, I-XI, tsh. Muhammed Yusuf ed-Dokâk, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye 1407/1987, c. VII, s. 279; Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed b. el-Cevzî (597/1201)-*el-Muntazam fi târihi'l-mülük ve'l-ümem*, I-IX, tahk.: Muhammed Abdulkadir Atâ-Mustafa Abdulkadir Atâ, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye 1412/1992, c. XIV, s. 150.

⁵³ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, c. XIV, s. 361; Cemâlu'd-Dîn Ebu'l-Mehâsin Yusuf b. Tağrîberdî el-Atabekî (874/1469), *en-Nücûmu'z-zâhira fi mülûki Mısır ve'l-Kâhire*, I-XVI, ta'lik: Muhammed Hüseyin Şemsüddîn, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye 1413/1992, c. IV, s. 165; Baş, "Aşure Günü, Tarihsel Boyutu ve Osmanlı Dini Hayatındaki Yeri üzerine Düşünceler", s. 177.

⁵⁴ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, c. XV, s. 82; Baş, agm, s. 177.

⁵⁵ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, c. XV, s. 111; İbn Tağrîberdî, *en-Nücûmu'z-zâhira*, c. IV, s. 239; Baş, agm, s. 177.

Bu bilgiler, Âşûre merasimlerinin Büveyhîlerin Abbâsî hilafetini nüfuzu altına aldığı dönemde devlet desteğiyle yapıldığını göstermektedir. Burada Büveyhîlerle Taberistan Zeydî imamlarının arasının iyi olduğu da göz önüne alınca onların söz konusu merasimlere sıcak bakmaları gibi teşvik etmiş olmaları da muhtemeldir. Ayrıca Muhammed b. Zeyd'in Hz. Ali ve Hüseyin'in kabirlerini yeniden inşa etmesi, Zeydîlerce Mütevekkil tarafından Hz. Hüseyin'in mezar yerinin belirsiz hale getirilmesi ve ziyaretçilerinin uzaklaştırılmasından duyulan rahatsızlığı da dikkate aldığımızda bu husus muhtemeldir. Ancak Zeydîlerin bizzat kendilerinin Kerbelâ anma törenleri düzenlediğine veya katıldıklarına dair herhangi bir veri tespit edemedik. Burada tarihte Yemen Zeydîleri arasında da Kerbelâ anma törenlerine ilişkin herhangi bir veriye ulaşamadık. Bunda Yemen Zeydîlerinin iktidar merkezi Bağdat'tan uzak, bağımsız, kendi bölgelerinde Karmatîler ve yerel kabileler gibi gruplarla mücadeleler içinde olmaları, Zeydî kimliğini inşa için buna ihtiyaç duymamaları gibi muhtelif faktörler etkili olabilir.

3. Günümüzde Kerbelâ Anma Törenleri

Günümüzde Kerbelâ anma törenleri Yemen'de de düzenlenmektedir. Ancak Kerbelâ, Irak, İran'daki gibi insanların kendi bedenlerine zarar verecek derecedeki faaliyetlerine pek rastlanmamaktadır. Meselâ 2010 yılında Kerbelâ anma törenlerinin Yemen'in çeşitli beldelerinde yapıldığı ve herhangi bir tutuklama ya da emniyet güçleri tarafından bir engelleme olmaksızın geçtiği kaydedilir. Bu törenlerde yapılan faaliyetlerden bazılarının şunlar olduğu belirtilir:

Nehreyn Camiinde özel bir konferans verildi. Bu konferansta Yahya b. Hüseyin ed-Deylemî, Hz. Hüseyin'in dramına, hali hazır İslam ümmetinin rotasından sapması nedeniyle içinde bulunduğu duruma temas etti. Değer yargılarının değiştiğini, marufun münker münkerin de ma'rûf olduğunu ifade etti.

Bedr İlim ve Kültür merkezinde Kerbelâ Anma törenleri ve Hz. Hüseyin'in şehadeti münasebetiyle bir konferans düzenlendi. Bu konferansta Muhammed Ahmed Miftâh, Hz. Hüseyin'in Irak'a gidiş nedenleri, ashabıyla birlikte şehit edilmesi ve peygamber kızlarının esir alınmasından bahsetti.

Miftâh, çeşitli yönleri arasında Kerbelâ dramının, en kötü fiillerini işlerken mütekebbir Emevîlerin dayandıkları mantaliteye işaret ettiğini belirtti. Emevîlerin, öldürdükleri insanların başlarıyla birlikte Peygamber ailesinin kadınları ve yanlarındaki küçük çocuklarını Irak'tan Şam'a kadar dolaştırdıklarını, kötü olan bu tür zalimane davranışları yoluyla Hz. Hüseyin'in mesajını en uzak mesafelere ulaştırdıklarını söyledi.

Bu konu çerçevesinde Dr. Murtazâ Mahatvarî de Bedr İlim ve Kültür Merkezi'nde Hz. Hüseyin ile "Hüseyin benden ben Hüseyin'denim. Hüseyin'i seveni Allah da sever" diyen dedesi Rasulullah'ın ilişkisini konu edinen bir

konferans verdi. Mahatvarî burada, Hz. Hüseyin'in Kerbelâ'ya gitmesiyle, İslam'dan uzaklaşan Emevîlere karşı Hz. Peygamberi temsil ettiğini ifade etti.⁵⁶

Burada özellikle son beş-altı yıllık dönemdeki çağdaş Zeydîlerin Hz. Hüseyin ve Kerbelâ'ya ilişkin tutumlarını da genel olarak şöyle ifade edebiliriz; Yemen'de önce Zeydîlerin aktivist kanadı olan Hûsîlerle başlayan sonra genel olarak Zeydîlerle Suûdî Arabistan ve müttelikleri arasındaki süren savaş ortamı Zeydîleri siyaseten İran'a yaklaştırmaktadır. Muhtemelen bunun da etkisiyle son yıllarda Hz. Hüseyin, Zeyd b. Ali ve benzerlerinin şehadet yıl dönümlerindeki anma toplantıları artmıştır.

Sonuç

Zeydî kaynaklarda Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin, genel olarak, imamet bahsi çerçevesinde babaları Hz. Ali'den sonra imam oldukları bağlamında ele alınır. Bu hususa ilişkin Kur'an, Hadis, icmadan kendi anlayışlarını destekleyecek şekilde yorumladıkları deliller getirirler. İmamiyye Şiası'nda olduğu gibi Hz. Hüseyin'e Hz. Hasan'dan farklı, çok özel bir konum biçilmemiştir. Yani Hz. Hüseyin'den sonra imâmet, sadece onun soyunda ismi belirli dokuz şahısla sınırlı tutulmamış, İmamiyye Şiası'nın onikinci imam anlayışı gibi gaib imam anlayışı da benimsenmemiştir. Zeydîlere göre imâmet, Hz. Hasan ve Hüseyin soyunda kıyamet kopana kadar devam edecektir.

Ayrıca Kerbelâ hadisesi ve Hz. Hüseyin'in şehit edilmesini yorumlayışları da İmamiyye Şiası'ndan farklıdır. İmâmiyye Şiîleri arasında 'seçilmiş' ve 'transfer edilmiş bir travma'⁵⁷ olan Kerbela hadisesi,⁵⁸ insanlık tarihinin şahit olduğu en acı olaylardan birisidir. Her yıl bu acı hadisenin meydana geldiği Muharrem ayında bütün İslam dünyasında anma programları düzenlenir. Şiî dünyada ve özellikle başta İran olmak üzere İmâmiyye Şiası mensuplarının yoğun olduğu yerlerde ise, kitlesel büyük tören ve gösterilerle anılır. Bu acı hadisenin meydana geldiği dönemde Şiîlik ve Sünnilikten bahsedilememekle birlikte bu hadisenin her yıl dönümünde Şiîler (özellikle İmâmiyye Şiîleri) tarafından büyük tören ve gösterilerle anılması, bir kimlik inşası ve inşa edilen bu kimliğin sürekli canlı tutulma çabası olarak değerlendirilebilir. Ancak Şia'nın Ehl-i Sünnet'e en yakın grubu olarak değerlendirilen Zeydîlerin gerek anma törenlerinde gerekse Zeydiyye mezhebine mensup yazarların metinlerinde Kerbelâ'da Hz. Hüseyin'in şehit edilmesine, bir kimlik inşası ve inşa edilen bu kimliğin sürekli canlı tutulması şeklinde özel bir vurgu pek gözükmemektedir. Onların Hz. Hüseyin'e ilişkin

⁵⁶ *Sekâfetunâ*, Sayı 3 (Safer 1431/Şubat 2010) s. 45.

⁵⁷ Vamık D. Volkan, *Kan başı: Etnik Gururdan Etnik Teröre*, Bağlam Yayınları, İstanbul 1999; s. 63; a.mlf., *Körü Körüne İnanç, Kriz ve Terör Dönemlerinde Geniş Gruplar ve Liderleri*, Okuyan Us yayınları, İstanbul 2009, ss. 66-69.

⁵⁸ Hasan Onat, "Kerbelâ'yı Doğru Okumak", *Akademik ORTA DOĞU*, c. 2, Sayı: 1 (2007), ss. 1-9, ss. 4-6; Hanifi Şahin, *Şiîlerin Gözüyle Sünnîler*, Mana Yayınları, İstanbul 2017, ss. 41-50.

anlatımları, genellikle onun imâmeti çerçevesinde ve onu ispata yöneliktir. Bunu da, Kur'an'dan ayetler, sünnet ve icmayı delil göstererek ortaya koymaya çalışırlar. Ancak son zamanlarda, Yemen'de önce Zeydîlerin aktivist kanadı olan Hûsîlerle başlayan Suudi Arabistan ve müttefikleri arasındaki savaş ve Yemen'in içinde bulunduğu siyasi ortam, hem Hûsîlerin anlayışının Zeydîlerin geneli arasında yayılmasına hem de Zeydîlerin siyasî olarak da olsa İran'la yakınlaşmalarına zemin hazırlamaktadır. Nitekim son yıllarda Yemen'de Zeydîler tarafından yapılan gösteriler ile Hz. Hüseyin, Zeyd b. Ali vb. anma törenlerinde görülen artış, bunların kitlesel gösterilere dönüşmesi ve kısmen İran'daki gösterilere benzerlik bunun tezahürleri görülebilmektedir. Bu durumun uzun süre devam etmesi, Zeydîlerin fikrî olarak da İmâmiyye Şiası'na yakınlaşmasına zemin hazırlayabilir. Halbuki gerek tarihi kaynaklarda gerekse bundan 6-7 yıl önce çağdaş Zeydîlerle yapılan görüşmelerde özellikle İmâmiyye Şiası'ndan farklılıklarına vurgu yapmaktaydılar.

KAYNAKÇA

• Abdullah b. Hamza b. Süleymân (614/1217), *el-İkdu's-semîn fi ahkâmi'l-eimmeti'l-hâdîn*, tahk.: Abdüsselâm b. Abbâs el-Vecîh, Ammân: Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye 2001.

• Abdurrahman b. el-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed b. el-Cevzî (597/1201)-*el-Muntazam fi târihi'l-mülük ve'l-ümem*, I-IX, tahk.: Muhammed Abdulkadir Atâ-Mustafa Abdulkadir Atâ, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye 1412/1992.

• Baş, Eyüp, "Aşure Günü, Tarihsel Boyutu ve Osmanlı Dini Hayatındaki Yeri üzerine Düşünceler, *AÜİFD*, XLV (2004), sayı: 1, ss. 167-190.

• el-Cüveynî, Muhammed Sâlih, "Târîhu'l-ma'temü'l-Hüseynî mine's-şehâde ve hattâ'l-asr el-Kâcârî", Arapça'ya çev.: Ferkad el-Cezâirî, *Mecelletü Nusûsi'l-Muâsıra*, Sayı: 9 [Web Adresi: <http://www.nosos.net/main/pages/news.php?nid=132> (31.03.2010)'den nakille].

• Dölek, Adem. "Sekaleyn Hadisi ve Değerlendirilmesi". *Ma'rife* 4/3 (2004): 149-173.

• Ebû İshâk es-Sâbî, Ebû İshâk İbrâhim b. Hilâl el-Kâtib es-Sâbî, *Kitâbu'l-Müntezâ' mine'l-cüz'i-l-evvel mine'l-kitâb el-ma'rûf bi't-Tâcî fi ahbâri'd-Devleti'd-Deylemiyye*, der. ve tahk.: Wilferd Madelung, (*Ahbâru eimmeti'z-Zeydiyye*, Orient Institut der Deutschen Morgenlandschen Gesellschaft, Beyrut 1987, içinde ss. 7-51).

• Emîr Hüseyin b. Bedrüddîn (663/1265), *Yenâbiu'n-nasîha fi'al-akâidi's-sahîha*, tahk.: el-Murtazâ b. Zeyd el-Mahatvarî el-Hasenî, San'a: Mektebetü Bedr li't-Tibâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî' 1420/1999.

• Fudayl b. Zübeyr el-Esedî, Fudayl b. Zübeyr b. Ömer b. Dirhem el-Kûfi el-Esedî, *Esmiyyetü men kutile me'a'l-Hüseyin min veledihi ve ihvetihi ve ehli beytihi ve şiatihi*, thk. Seyyid Muhammed Rıza el-Hüseyinî el-Celâlî, Kum 1405.

- el-Hâdî ile'l-Hak, Yahya b. el-Hüseyin b. Kâsım b. İbrâhîm (298/910), *Kitâb fihî Ma'rîfetullah mine'l-adl ve't-tevhîd, ve tasdîku'l-va'di ve'l-va'id ve isbâtu'n-nübüvve ve'l-imâmetu fi'n-nebî, Mecmûu resâili'l-Hâdî*, (Mecmûu Resâil-i'l-Hâdî ile'l-Hak, tahk. Abdullah b. Muhammed eş-Şâzelî, Müessesetü'l-İmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, Ammân 1421/2001, içinde ss. 49-85)
- a.mlf, *Kitâbu Usûli'd-Dîn akîdetü ehli'l-beyti't-tâhirîn*, (amlf, *Mecmûatu resâil-i Hâdî ile'l-Hakk Yahya b. el-Hüseyin*, Menşûrâtu Ehli'l-Beyt li'd-Dirâseti'l-İslamiyye, Sa'de 2001, içinde ss. 191-196).
- Gökalp, Yusuf, *Zeydîlik ve Taberistan'da Yayılması*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, AÜSBE, Ankara 1999.
- amlf. , *Zeydîlik ve Yemen'de Yayılışı*, Basılmamış Doktora Tezi, AÜSBE, Ankara 2006.
- el-Hâkim el-Cüşemî, Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed, *Nuhab min kitâbi Celâi'l-ebşâr* (Ahmed b. Sa'du'd-Dîn el-Misverî 'nin *Tuhfetü'l-ibrâr* isimli kitabından nakille), der. ve tahk.: Wilferd Madelung, (*Ahbâru eimmeti'z-Zeydiyye*, Orient Institut der Deutschen Morgenlandschen Gesellschaft, Beyrut 1987, içinde ss. 119-133).
- Humeyd el-Muhallî, Ebû'l-Hasan Hüsâmuddîn Humeyd b. Ahmed el-Muhallî (652/1254), *min Kitâbi'l-Hadâiki'l-verdiyye fi menâkibi eimmeti'z-Zeydiyye*, der. ve tahk.: Wilferd Madelung, (*Ahbâru eimmeti'z-Zeydiyye*, Orient Institut der Deutschen Morgenlandschen Gesellschaft, Beyrut 1987, içinde ss. 171-349).
- Humeyd el-Muhallî, Ebû'l-Hasan Hüsâmuddîn Humeyd b. Ahmed el-Muhallî (652/1254), *Kitâbu Hadâiki'l-verdiyye fi menâkibi eimmeti'z-Zeydiyye*, I-II, tahk.: Murtazâ b. Zeyd el-Mahatvarî el-Hasenî, Sar'a: Matbûâtu Mektebeti Merkezi Bedr 1423/2002.
- İbnü'l-Esîr, Ebu'l-Hüseyin Ali b. Ebi'l-Kerem Muhammed b. Muhammed b. Abdilkerîm eş-Şeybânî (630/1233), *el-Kâmil fi't-târîh*, I-XI, tsh. Muhammed Yusuf ed-Dokâk, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye 1407/1987.
- İbn Sa'd, Muhammed (230/845), *Tabakâtu'l-kübrâ*, I-XI, tahk.: Ali Muhammed Ömer, Kâhire-Medîne: Mektebetü'l-Hancî-eş-Şerîketü'd-Düveliyye li't-Tıbâ'a, 1421/2001.
- İbn Tağrîberdî, Cemâlu'd-Dîn Ebu'l-Mehâsin Yusuf b. Tağrîberdî el-Atabekî (874/1469), *en-Nücumu'z-zâhira fi mülûki Mısr ve'l-Kâhire*, I-XVI, ta'lik: Muhammed Hüseyin Şemsüddîn, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye 1413/1992.
- İzzân, Muhammed Yahya Sâlim, "Kırâe fi nazariyyeti'l-imâme 'inde'z-Zeydiyye", *el-Mesâr* 3/3 (2002): 5-48.
- Kâsım er-Ressî, Ebû Muhammed Kâsım b. İbrâhîm b. İsmail er-Ressî (246/860), *Mecmûu kütüb ve resâili'l-imâm el-Kâsım b. İbrâhîm er-Ressî*, I-II, tahk.: Abdülkerim Ahmed Cedbân, Sar'a: Dâru'l-Hikmeti'l-Yemâniyye 1422/2001.

- Kâsım b. Muhammed ez-Zeydî (1029/1620), *el-Esâs li akâidi'l-ekyâs fî ma'rifeti Rabbi'l-âlemîn*, tahk.: İsa Doğan, Samsun 1998.
- Malekpour, Jamshid, *The Islamic drama Ta'ziye*, London: Frank Cass Publishers 2004.
- Mes'ûdî, Ebû'l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Ali (346/957), *Murûcu'z-zeheb ve meâdinu'l-cevher*, I-VII, tahk.: Charles Pellat, Beyrut: Publications de L'Université Libanaise 1974.
- Muhammed b. el-Kâsım b. İbrâhim, Muhammed b. el-Kâsım b. İbrâhim b. İsmâil b. İbrâhim b. Hasan b. Hasan b. Ali b. Ebî Tâlib (284/897), *el-Usûlü's-semâniyye*, tahk. Abdullah b. Hammûd el-Izzî, Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye-Merkezu'l-Adl ve't-Tevhîd li'd-Dirâsât ve'l-Buhûs ve't-Tahkîk, Ammân-Sa'de 2001.
- el-Murtazâ li Dînillâh, Muhammed b. el-Hâdî Yahyâ b. el-Hüseyin b. el-Kâsım b. İbrâhim er- Ressî (310/922), *Kitâbu'l-Usûl*, tahk.: Abdullah b. Hammûd el-Izzî, Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, Sa'de-Ammân 1421/2001.
- el-Müeyyedî, Mecdüddîn b. Muhammed b. Mansûr el-Hasenî, *Levâmiu'l-envâr fî cevâmi'i'l-ulûm ve'l-âsâr ve terâcimu uli'l-ilmî ve'l-enzâr*, I-III, Sa'de: Mektebetü't-Türâsî'l-İslâmî 1414/1993.
- Nakash, Yitzhak, "An Attempt to Trace the Origin of the Rituals of 'Āshūrā'", *Die Welt des Islams*, New Series, c. 33, Sayı: 2 (Kasım 1993), pp. 161-181.
- Nâtk Bilhak, Yahya b. el-Hüseyin b. Hârûn b. el-Hüseyin b. Muhammed b. Hârûn b. Muhammed b. Kâsım b. el-Hasan b. Zeyd b. el-Hasan b. Ali b. Ebî Tâlib (ö. 424/1033), *Teyşîrû'l-metâlib fî emâlî Ebî Tâlib*, Bablara ayıran: Kâdî Ca'fer b. Ahmed b. Abdisselâm, tahk.: Abdullah b. Hammûd el-Izzî, San'a-Ürdün: Mektebetü'l-İmâm Zeyd b. Ali-Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye 1422/2002.
- amlf. , Ebû Tâlib Yahya b. el-Hüseyin el-Hârûnî (424/1033), *Şerhu'l-Bâliğî'l-müdrîk*, tahk.: Muhammed Yahya Sâlim İzzân, San'a: Mektebetü Bedr 1417/1997.
- Onat, Hasan, "Kerbelâ'yı Doğru Okumak", *Akademik ORTA DOĞU*, c. 2, Sayı: 1 (2007), ss. 1-9.
- Pettys, Rebecca Ansary, "The Ta'zieh: Ritual Enactment of Persian Renewal", *Theatre Journal*, Vol. 33, No. 3 (Ekim 1981), ss. 341-354.
- Sârimuddîn el-Vezîr, Sârimuddîn İbrâhim b. Muhammed el-Vezîr, *el-Feleku'd-devoâr fî ulûmi'l-hadîs ve'l-fıkh ve'l-âsâr*, tahk.: Muhammed Yahya Sâlim İzzân, Sa'de-San'a: Mektebetü't-Türâsî'l-İslâmî-Dâru't-Türâsî'l-Yemenî 1415/1994.
- *Sekâfetunâ*, Sayı 3 (Safer 1431/Şubat 2010) s. 45.
- Şahin, Hanifi, *Şîhlerin Gözüyle Sünnîler*, Mana Yayınları, İstanbul 2017.
- Ümit, Mehmet, "Zeydiyye Mezhebi, İmamet Anlayışı ve Sahabe Hakkındaki Görüşleri", *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/2 (Güz 2015), ss. 93-118.

-
- Volkan, Vamık D., *Kan bağı: Etnik Gururdan Etnik Teröre*, Bağlam Yayınları, İstanbul 1999.
 - a.mlf., *Körü Körüne İnanç, Kriz ve Terör Dönemlerinde Geniş Gruplar ve Liderleri*, Okuyan Us yayınları, İstanbul 2009.
 - Yaşaroğlu, Hasan, *Taberistan Zeydîleri*, Basılmamış Doktora Tezi, Marmara Üniv. Sos. Bil. Ens., İstanbul 1998.
 - Yurdağür, Metin "Haşviyye", *DİA*, c. XVI (İstanbul 1997), ss. 426-27.

Hasan, Hussein and Karbala According to Zaydiyya Sect*

Mehmet ÜMİT**

Abstract

In Zaydi sources, Hasan and Hussein are handled in the context of their imamat after their father Ali. On this matter they bring evidences from the Quran and Hadith in a way that they will support their own understanding of imamat. They do not make any special references to Hussein than Hasan as in the Imamiyya Shia. In other words, according to the Zaydites, the imam, after Hussein, was not limited to only nine people, In other words imamat will continue from the progeny of Hasan and Hussein until the day of Judgement.

In addition, the Zaydites' interpretation of Hussein's martyrdom and Karbala event is also different from that of Imamiyya Shi'ah. Among the Imamiyya Shiites, Karbala event, which is a 'selected' and 'transferred trauma', is one of the most painful events that human history has witnessed. The anniversary of this painful event with great ceremonies and demonstrations every year on the occasions where members of the Imamiyya Shiites dominant, especially in Iran, can be regarded as an identity construction of the Imamiyya Shia and an effort to keep this identity constantly alive. However, in the memorial ceremonies of the Zaydites and in the texts of authors belonging to the Zeydiyya denomination, there is no particular emphasis on Hussein's martyrdom for the construction of an identity and keeping of this constructed identity alive. Their narrations of Hussein usually revolve around the support of his imamate.

Keywords: Zaydiyya, the Jârûdiyya, Batriyya, Ali, Hasan, Hussein, Karbalâ, Imâma, İmâmiyya, Yemen.

Zeydiyye Mezhebi'nde Hz. Hasan, Hz. Hüseyin ve Kerbelâ

Özet

Zeydî kaynaklarda Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin, genel olarak, babaları Hz. Ali'den sonra imam oluşları bağlamında ele alınır. Bu hususa ilişkin Kur'an, Hadis, icmardan kendi anlayışlarını destekleyecek şekilde yorumladıkları deliller getirirler. İmamiyye Şiası'nda

* This paper is the English translation of the study titled "Zeydiyye Mezhebi'nde Hz. Hasan, Hz. Hüseyin ve Kerbelâ" published in the 5th issue of *İlahiyat Akademi*. (Mehmet ÜMİT, "Zeydiyye Mezhebi'nde Hz. Hasan, Hz. Hüseyin ve Kerbelâ", *İlahiyat Akademi*, sayı: 5, 2017, s. 129-146.) The paper in Turkish should be referred to for citations.

** Assoc. Prof. Dr., Marmara University, Faculty of Theology, Department of the History of Islamic Sects, mehmet.umat@marmara.edu.tr.

olduğu gibi Hz. Hüseyin'e Hz. Hasan'dan farklı, çok özel bir konum biçilmez. Yani Zeydîlere göre Hz. Hüseyin'den sonra imâmet, sadece onun soyunda, ismi belirli dokuz şahısla sınırlı tutulmamış olup, Hz. Hasan ve Hüseyin'in her ikisinin soylarında kıyamet kopana kadar devam edecektir.

Ayrıca Zeydîlerin Kerbelâ hadisesi ve Hz. Hüseyin'in şehit edilmesini yorumlayışları da İmamiyye Şiası'ndan farklıdır. İmâmiyye Şîleri arasında 'seçilmiş' ve 'transfer edilmiş bir travma' olan Kerbela hadisesi, insanlık tarihinin şahit olduğu en acı olaylardan birisidir. Bu acı hadisenin, her yıl dönümünde, özellikle başta İran olmak üzere İmâmiyye Şiası mensuplarının yoğun olduğu yerlerde büyük tören ve gösterilerle anılması, İmâmiyye Şiası'nın bir kimlik inşası ve inşa edilen bu kimliğin sürekli canlı tutulma çabası olarak değerlendirilebilir. Ancak gerek Zeydîlerin anma törenlerinde gerekse Zeydiyye mezhebine mensup yazarların metinlerinde Kerbelâ'da Hz. Hüseyin'in şehit edilmesine, bir kimlik inşası ve inşa edilen bu kimliğin sürekli canlı tutulması şeklinde özel bir vurgu pek gözükmemektedir. Onların Hz. Hüseyin'e ilişkin anlatımları, genellikle onun imâmeti çerçevesinde ve bunu ispata yöneliktir.

Anahtar Kelimeler: Zeydiyye, Cârudiyye, Batriyye, Hz. Ali, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin, Kerbelâ, imâmet, İmâmiyye, Yemen

Introduction

The name of Zaydiyya sect, which politically emerged after the uprising of Zaid ibn Ali in 122/740, is derived from the same person regarded as the founder of the sect. A group from Qufa Shiite asked the opinions of Zaid about Abu Baqr and Umar, the caliphs before Ali, during the preparation of the uprising against Umayyad people. Upon this question, Zaid ibn Ali did not say anything negative about them and remembered them with benevolent words. Thus, this group withdrew their support toward Zaid and supported Jafar Sadik, the nephew of Zaid ibn Ali.¹ Those who stayed with Zaid were called Zaydis.

The first formation of Zaydiyya sect consisted of Jarudiyya and Batriyya, the first steps of Qufa Shiite.² Jarudiyyah was named as so following Abu al-Jarud Ziyad ibn Munzir, a supporter of Muhammad Baqir. Abu al Jarud is noted to have supported Zaid ibn Ali, who was mostly abandoned Muhammad Baqir.³

¹ Ahmad ibn Yahya ibn Jabir al-Balazuri (279/892), *Kitabu jumalin min Ansabi al-ashraf*, I-XIII, edited and presented by: Suhail Zakkar-Riyad Zirikli, Daru al-Fiqr, Beirut 1417/1997, v. III, p. 436; Abu Said Nashwanu al-Himyari (573/1175), *al-Huru al-in*, ed. Kemal Mustafa, Daru Azal-Maktabatu al-Yamaniyya, Beirut-San'a 1985, p. 238-239.

² Wilferd Madelung, "Zaydiyya", *EI(2)*, v. XI, E.J. Brill, Leiden 2002, p. 477-481, p. 477.

³ Abu al-Abbas Abdallah ibn Muhammad ibn Shirshir an-Nashi al-Akbar (293/906), *Masailu al-imama wa muktatafat min kitabi al-awsat fi al-makalat*, ed. Josef van Ess, Beirut 1971, p. 42-43; Qummi-Nawbahti, *Şii Fırkalar Kitabu al-maqalat wa al-firaq-Firaqu ash-Shia*, trans.: Hasan Onat-Sabri Hizmetli-Sönmez Kutlu-Ramazan Şimşek, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2004, p. 178-181; İsa Doğan, *Zeydiyye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, Samsun 1996, p. 81; Mehmet Ümit, *Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşimi Zeyd b. Ali'den Kasım er-Ressi'nin Ölümüne Kadar*, İSAM yayınları, İstanbul 2010, p. 101.

Batriyya was among the Shiite people who accepted certain teachings of Baqir. Qufali Qasir an-Nawa, Salim ibn Abi Hafsa (133/750), Haqam ibn Utaybah (114/732), Salama ibn Kuhail (122/740) and Abu Mikdad Sabit al-Haddad, the Batri leaders during the era of Muhammad Baqir, criticized Baqir due to the uncertainties in his doctrine and they did not accept him as the primary authority.⁴

Batriyya was a part of general Qufa Hadith. Batriyya's ideas were common among the people of Zaydiyya once. However, he made Jarudiyya's conception common in Zaydiyya sent at the end of the 2nd/8th century and beginning of the 3rd/9th century.⁵

Like other sects, Zaydiyya emerged as a process like other sects. The ideological development of Zaydiyya sect started with Zaid ibn Ali and adopted a different and systemic kalam-based structure in Shiite during the era of Qasim Rassi (246/860) and his generation. The sectarian principles of Zaydiyya were determined with Hadi Ilalhaq Yahya ibn Hussein (298/911), the grandson of Qasim Rassi as Tawhid, Adl, al-Vaad wa al-Vaid, al-Amru bi al-Ma'ruf wa an-Nahyu ani al-Munkar wa Imamat.⁶ These principles were than conserved despite differences in details.

The basic sectarian principles separating Zaydiyya from other sects and Shiite sects such as Imamiyya and Ismailiyya are based on imamah doctrines. According to Zaydis' beliefs, after Ali, Hasan and Hussein, those who carry the qualities related to Islamic science, bravery, taqwa, justice, independence and manhood of the sons of Hasan and Hussein, who are older than 18 and who declare his imamah and invites people to his path is the imam to be obeyed.⁷ Moreover, there were certain people among Zaydis who regarded considering one who was not from the lineage of Hasan and Hussein as imam on the condition that this person acted in line with Quran and Sunnah.⁸

⁴ Qummi-Nawbahti, *Şii Fırkalar*, p. 77-78, 183-188.

⁵ Wilferd Madelung, "Batriyya or Butriyya", *EI(2) Supplement*, v. XII, Leiden-Brill 2004, p. 129-130.

⁶ Hadi Ilalhaq Yahya ibn Hussein (298/910), *Uşulu ad-Din*, (ed. Abdallah ibn Muhammad ash-Shazali, in *Maǵmuu Rasaili al-Hadi ila al-Haq*) Muassasatu al-Imam Zaid ibn Ali as-Saqafiyya, Amman 1421/2001, p. 191-196; Amir Hussein ibn Badruddin Muhammad (663/1265), *Yanabiu an-nasıha fı al-akaidi as-sahiha*, ed. Murtaza ibn Zaid Mahatwari Hasani, Maktabatı Badr, San'a 1420/1999, p. 25 and the rest. See also: İsa Doǵan, "Zeydiyye Mezhebi", *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu*, İSAV yay., İstanbul 1993, p. 557-600, p. 578-587; Yusuf Gökalp, "Zeydiyye mezhebinin görüşleri, kültürel mirası ve İslam düşüncesine katkıları". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2007), p. 95-112.

⁷ For more details about the conditions indicated by Zaydis in regard to imamah, see: Abu Talib Natiq bi al-Haq (d. 424/1033), *Kitabu as-siyar* (Ayman Fuad Sayyid, *Tarihu al-mazahibi ad-diniyya fı biladi al-Yaman hatta nihayati al-qarni as-sadisi al-hijri*, Daru al-Misriyyati al-Lubnaniyya, Cairo 1408/1988, p. 281-283), p. 281.

⁸ See in regard to Zaydi's imamah concept, see Muhammad Yahya Salim Izzan, "Kırae fı nazariyyati al-İmama 'ında az-Zaydiyya", *al-Masar* 3/3 (2002): 5-48; Mehmet Ümit, "Zeydiyye Mezhebi, İmamet Anlayışı ve Sahabe Hakkındaki Görüşleri", *Yakın Doǵu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/2 (Fall 2015), p. 93-118, p. 97-112.

Isna Ashariyya Shiite claims that Hussein's sons are certain people, that imam's name were clearly reflected in the works and that the number of imams is 12. However, Zaydis believe that imamah belong to Hasan's and Hussein's sons following Hussein, that there is no order in the number of imams, and that imams' knowledge is not natal but learned, in other words, that they learned what they knew by working and making efforts. Therefore, Zaydi imams developed themselves in terms of Islamic science and reflected their ideas through their works. Most of these works can be found in modern times. In addition, Zaydis do not accept the concepts of gaib, imam, bada, rijat or virtues of imams.

Zaydis first founded a state in Tabaristan⁹ in 250/864 and in Yemen in 284/897 later. Zaydis in Tabaristan existed as a society until the era of Safawids (toward the end of 10th/16th century) although they lost their state in approximately 65 years. As a result of Safawids' efforts to make the people they controlled obey the Imamiyyah Shiite, Zaydis in the area were gathered in the pot of Isna Ashariyya Shiite.¹⁰ Zaydis in Yemen¹¹ area has maintained their presence as a state for a longer period and lived as a society until the present time. Modern Zaydis live in the northern sections of Yaman with their bases in Sa'da and constitute approximately the one-third of Yemen population (8-10 millions).¹²

This study aims to reflect the positions of Hasan and Hussein in Zaydiyya sect and the place of Hussein who undertook a special mission such as identity formation by Imamiyyah Shiite and the incident of Karbala for Zaydiyya sect through its own sources.

1. The imamah concept of Hasan and Hussein

Was noted as the primary distinguishing quality of Zaydiyya Sect. According to Zaydi imamah, the most benevolent person who comes after the Prophet and deserves the imamah the most is Ali ibn Abi Talib followed by Hasan and Hussein. After them, imamah comes from the lineage of Ali-Fatimah, is a scholar, benevolent, brave, honest, generous person with taqwa, and who invites people to

⁹ For more details about Tabaristan Zaydis, see: Hasan Yaşaroğlu, *Taberistan Zeydileri*, Unpublished Doctoral Thesis, Marmara Uni. Ins. of Soc. Sci., Istanbul 1998, p. 66 et al.; Yusuf Gökalp, *Zeydilik ve Taberistan'da Yayılması*, Unpublished Master's Thesis, AÜSBE, Ankara 1999, p. 50-113.

¹⁰ Adem Arıkan, "Gilan'da Son Zeydi Yönetim (Al-i Karkiya)", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, issue: 20 (2009) p. 1-26, p. 20-25. Cf. Wilferd Madelung, *Religious Trends in Early Islamic Iran*, The Persian Heritage Foundation, New York 1988, p. 92; Abdu ar-Rafi', *Junbish al-Zaydiyya dar Iran*, Intisharat al-Azad a-Andishan, Tahran 1359, p. 140-141.

¹¹ For more details about Yemen Zaydis, see: Yusuf Gökalp, *Zeydilik ve Yemen'deYayılışı*, Unpublished PhD Thesis, AÜSBE, Ankara 2006, p. 91-177.

¹² For more details about the formation, historical development and basic theological approaches of Zaydiyya sect, see: Mehmet Ümit, *Zeydi İmamet Düşüncesinin Teşekkülü*, Ankara 2012, 22-49.

his imamah.¹³ Accordingly, Hussein is regarded as the imam after his older brother Hasan. Zaydis make great efforts to prove the imamah of Ali in the issue of imamah. The Hussein collectively. Therefore, the statements regarding Hasan and Hussein are developed in regard to reflecting their imamah. Zaydis provide evidences from the Quran, Sunnah and religious works to prove their claim that the imamah of Hasan and Hussein belongs to the lineage of Hasan and Hussein.

They first aim to prove that Hasan and Hussein are the Prophet's sons and from his lineage. They reflect Surah al-An'am from Quran as an evidence to their claims.¹⁴ While interpreting these verses, they indicate that Jesus, the son of Mary, is from the lineage of Abraham like Moses and Aaron, that Jesus' association to Abraham's lineage arose from Mary, and that there is no difference between the children of female and male before God in this regard.¹⁵ Therefore, they make efforts to prove that Hasan and Hussein is the children of the Prophet and from his lineage. Moreover, they state that God revealed Surah Ali 'Imran 3/61 (mulaanah)¹⁶ about Hasan, Hussein, their fathers and mothers, that the Prophet took Hasan, Hussein, their fathers Ali and mother Fatima alongside him upon this verse, and that Hasan and Hussein are regarded as the sons of Hasan and Hussein.¹⁷

¹³ Muhammad ibn al-Qasim ibn Ibrahim ibn Ismail ibn Ibrahim ibn Hasan ibn Hasan ibn Ali ibn Abi Talib (284/897), *al-Usulu as-samaniyya*, ed. Abdallah ibn Hammood al-Izzi, Muassasatu al-Imam Zaid ibn Ali as-Sakafiyya-Markazu al-Adl wa at-Tawhid li ad-Dirasat wa al-Buhus wa at-Tahkik, Amman-Sa'da 2001, p. 66-68; al-Hadi ila al-Hak Yahya ibn al-Hussein (298/910), *Kitab fihi Ma'rifatullah min al-adl wa at-tawhid, wa tasdiku al-wa'di wa al-waid wa isbatu an-nubuwwa wa al-imamatu fi an-nabi*, Majmuu rasaili al-Hadi, (Majmuu Rasaili al-Hadi ila al-Haq, ed. Abdallah ibn Muhammad ash-Shazali, Muassasatu al-Imam Zaid ibn Ali as-Sakafiyya, Amman 1421/2001, p. 49-85), p. 53-60; a.mlf, *Kitabu Usuli ad-Din akidatu ahli al-bayti at-tahirin*, (a.mlf, *Majmuatu rasail al-Hadi ila al-Hakk Yahya ibn al-Hussein*, Manshuratu Ahli al-Bayt li ad-Dirasati al-Islamiyya, Sa'da 2001, p. 191-196), p. 194-6; al-Murtaza li Dinillah Muhammad ibn al-Hadi Yahya ibn al-Hussein ibn al-Qasim ibn Ibrahim ar-Rassi (310/922), *Kitabu al-Usul*, ed.: Abdallah ibn Hammood al-Izzi, Muassasatu al-Imam Zaid ibn Ali as-Sakafiyya, Sa'da-Amman 1421/2001, p. 37-45; Abdallah ibn Hamza ibn Suleiman (614/1217), *al-Ikdu as-samin fi ahkami al-aimmati al-hadin*, ed.: Abd as-Salam ibn Abbas al-Vajih, Amman: Muassasatu al-Imam Zaid ibn Ali as-Sakafiyya 2001, p. 43-44, 59-60, 65-70; Amr Hussein ibn Badruddin (663/1265), *Yanabihi an-nasiha fi'al-akaidi as-sahiha*, ed.: al-Murtaza ibn Zaid al-Mahatwari al-Hasani, San'a: Maktabatu Badr li at-Tiba'a wa an-Nashr wa at-Tawzi' 1420/1999, p. 323 et al.; Qasim ibn Muhammad az-Zaydi (1029/1620), *al-Asas li akaidi al-akyas fi ma'rifati Rabbi al-alamain*, ed.: Isa Dogan, Samsun 1998, p. 117-131.

¹⁴ The verses have meanings as follows: "And We gave to Abraham, Isaac and Jacob - all [of them] We guided. And Noah, We guided before; and among his descendants, David and Solomon and Job and Joseph and Moses and Aaron. Thus do We reward the doers of good. (An'am 6/84) And Ishmael and Elisha and Jonah and Lot - and all [of them] We preferred over the worlds.." (An'am 6/85)

¹⁵ Qasim ibn Ibrahim ar-Rassi (246/860), *Majmuu qutub wa rasaili al-imam al-Qasim ibn Ibrahim ar-Rassi*, I-II, ed.: Abd al-Qarim Ahmad Jadhan, San'a: Daru al-Hikmati al-Yamaniyya 1422/2001, II, 220; Hadi Ila al-Haq, *Kitab fihi ma'rifatullah*, p. 54

¹⁶ The meaning of the verse is as follows: "Then whoever argues with you about it after [this] knowledge has come to you - say, 'Come, let us call our sons and your sons, our women and your women, ourselves and yourselves, then supplicate earnestly [together] and invoke the curse of Allah upon the liars [among us].'" (Ali 'Imran 3/61).

¹⁷ Hadi Ila al-Hak, *Kitab fihi ma'rifatullah*, p. 54; Humaid ibn Ahmad al-Muhalli (652/1254), *min Kitabi al-Hadaiki al-wardiyya fi manakibi aimmati az-Zaydiyya*, comp. and ed.: Wilferd Madelung, (Ahbaru eimmeti'z-

The reflect that the Prophet made the following statement as an evidence to the claim that Hasan and Hussein are Prophet's sons: "Children of every mother have particular fathers except those children of Fatima. I am their father and grandfathers."¹⁸

They also express that the sahabah regarded Hasan and Hussein as the children of the Prophet and that sahabah's agreement on this regard is a theological evidence regarding the imamah of Hasan and Hussein.¹⁹

After indicating that Hasan and as an evidence to the claim that Hasan and Hussein are the sons of the Prophet, Zaydis make efforts to prove that imamah belongs to their lineage. Thus, they claim that prophecy, imamah, guardianship and authority belong to Abraham's sons until a Prophet is sent, and that only imamah and leadership have continued as the Prophet Muhammad is the last prophet. Therefore, the statements regarding Zaydiyya claims that imamah was passed to Hussein, Hasan's brother, after Hasan.

They reflect the verses Hud 11/73,²⁰ Zukhruf 43/28,²¹ Nisa 4/54,²² Ma'idah 5/20,²³ Jathiyah 45/16,²⁴ and Ali 'Imran 3/33-34²⁵, and they state that the Prophecy was passed from Abraham to Ismail, from Ismail to Ishaq, from Ishaq to his son Jacob, from Jacob to his son Joseph, and from Joseph to Israeli people, from them to Jesus, and from Jesus to Mohammad. After mentioning Surah al-Hashr²⁶ indicating

Zeydiyye, Orient Institut der Deutschen Morgenlandschen Gesellschaft, Beirut 1987, p. 171-349), p. 308-9; Amir Hussein ibn Badruddin, *Yanabiu an-nasiha*, p. 407-8.

¹⁸ Hadi Ila al-Hak, *Kitab fihī ma'rifatullah*, p. 54; Murtaza li Dinillah, *Kitabu al-usul*, p. 40; Natic bi al-Hakk Abu Talib Yahya ibn al-Hussein al-Haruni (424/1033), *Sharhu al-Balighi al-mudrik*, ed.: Muhammad Yahya Salim Izzan, San'a: Maktabatu Badr 1417/1997, p. 150; Amir Hussein ibn Badruddin, *Yanabiu an-nasiha*, p. 409.

¹⁹ Amir Hussein ibn Badruddin, *Yanabiu an-nasiha*, p. 409.

²⁰ The meaning of the verse is as follows: "They said: 'Are you amazed at the decree of Allah? May the mercy of Allah and His blessings be upon you, people of the house! Indeed, He is Praiseworthy and Honorable.'" (Hud 11/73)

²¹ The meaning of this verse is as follows: "And he made it a word remaining among his descendants that they might return [to it] (Zukhruf 43/28).

²² The meaning of the verse is as follows: "Or do they envy people for what Allah has given them of His bounty? But we had already given the family of Abraham the Scripture and wisdom and conferred upon them a great kingdom." (An-Nisa 4/54)

²³ The meaning of the verse is as follows: "And [mention, O Muhammad], when Moses said to his people "O my people, remember the favor of Allah upon you when He appointed among you prophets and made you possessors and gave you that which He had not given anyone among the worlds." (al-Ma'idah 5/20).

²⁴ The meaning of the verse is as follows: And We did certainly give the Children of Israel the Scripture and judgement and prophethood, and We provided them with good things and preferred them over the worlds." (al-Jathiyah 45/16)

²⁵ The verses have meanings as follows: "Indeed, Allah chose Adam and Noah and the family of Abraham and the family of 'Imran over the worlds. (Ali 'Imran 3/33) Descendants, some of them from others. And Allah is Hearing and Knowing. (Ali 'Imran 3/34).

²⁶ The meaning of the verse is as follows: And what Allah restored to His Messenger from the people of the towns - it is for Allah and for the Messenger and for [his] near relatives and orphans and the

that whatever the Prophet says to do should be done and whatever he reflects as prohibited should be avoided, they say about the *sakalayn* hadith²⁷ reflecting the obligation to follow Ahl al-Bayt. Zaydiyya sect indicates that Ahl al-Bayt consists of selected people, mentioning about surah al-Ahzab 33/33 (Tathir).²⁸ According to them, surah an-Nisa 4/165²⁹ should be an evidence in this regard. The Prophet Muhammad is from the lineage of Abraham, and the lineage of Muhammad is from the lineage of Abraham. Accordingly, they mention surah al-Baqarah 2/124³⁰ as an evidence to the imamah of Hasan and Hussein because they are the benevolent people from the lineage of Abraham. Reflecting al-Fatir 35/32³¹, they state that God left the Quran as a heritage to selected people, and that these people are Muhammad, Ali, Hasan and Hussein. To them, cruel people are in the lineage of Abraham or Hasan and Hussein, who are the grandsons of Abraham, and these cruel people should not be modeled as also indicated in Hud 11/113³². They mention al-Saffat 37/113³³ and indicate that there are benevolent people in the lineage of Abraham and Ishaq, or in the lineage of Hasan and Hussein, and that God's heritage is for the benevolent people in the lineages of Abraham and Hasan and Hussein. Thus, imamah belongs to people from their lineages with their qualities after Hasan and Hussein.³⁴ They order the qualities to be possessed by

[stranded] traveler - so that it will not be a perpetual distribution among the rich from among you. And whatever the Messenger has given you - take; and what he has forbidden you - refrain from. And fear Allah; indeed, Allah is severe in penalty" (al-Hashr 59/7).

²⁷ For more details about this hadith, see Adem Dölek, "Sekaleyn Hadisi ve Değerlendirilmesi". *Ma'rifa* 4/3 (2004): 149-173.

²⁸ The meaning of the verse is as follows: "And abide in your houses and do not display yourselves as [was] the display of the former times of ignorance. And establish prayer and give zakah and obey Allah and His Messenger. Allah intends only to remove from you the impurity [of sin], O people of the [Prophet's] household, and to purify you with [extensive] purification." Al-Ahzab 33/33).

²⁹ The meaning of the verse is as follows: [We sent] messengers as bringers of good tidings and warners so that mankind will have no argument against Allah after the messengers. And ever is Allah Exalted in Might and Wise. (an-Nisa 4/165)

³⁰ The meaning of the verse is as follows: "And [mention, O Muhammad], when Abraham was tried by his Lord with commands and he fulfilled them. [Allah] said, "Indeed, I will make you a leader for the people." [Abraham] said, "And of my descendants?" [Allah] said, "My covenant does not include the wrongdoers." (al-Baqarah 2/124).

³¹ The meaning of the verse is as follows: Then we caused to inherit the Book those We have chosen of Our servants; and among them is he who wrongs himself, and among them is he who is moderate, and among them is he who is foremost in good deeds by permission of Allah. That [inheritance] is what is the great bounty. (al-Fatir 35/32).

³² The meaning of the verse is as follows: "And do not incline toward those who do wrong, lest you be touched by the Fire, and you would not have other than Allah any protectors; then you would not be helped." (Hud 11/113).

³³ The meaning of the verse is as follows: "And We blessed him and Isaac. But among their descendants is the doer of good and the clearly unjust to himself." (al-Saffat 37/113).

³⁴ Hadi Ila al-Haq, *Kitab fih ma'rifatullah*, p. 54-56; Amir Hussein ibn Badruddin, *Yanabiu an-nasiha*, p. 405-6. See also Humaid al-Muhalli, *min Kitabi al-Hadaiki al-wardiyya*, 308-9. Jafar Sadik was asked about the phrase "those in authority among you" in the order in an-Nisa 4/59 "obey Allah and obey the Messenger and those in authority among you." And he mentioned Ali, Hasan, Hussein, and their lineage as the authority. See: Majduddin ibn Muhammad ibn Mansoor al-Hasani al-Muayyadi, *Lawamiu*

people from their lineages as follows: Wara and taqwa, a totally healthy body, zealous in fulfilling God's orders, indifferent to the mortal actions or facts, an ideology and understanding expected from imams, ability to solve problems, qualities of being brave, valiant and generous, being gentle, honest and compassionate toward people, considering the personality equal to that of others, negotiating with the people, solely giving orders of God, sending assistants to different towns, trusting believers instead of disbelievers, and acting on behalf of himself.

The Hasan and the imamah of Hasan and Hussein. Some of these narratives include the following: "Hasan and Hussein are the masters of the people in paradise and their fathers are superior", "Hasan and Hussein are the imams even if they protest (*kama*) or do not protest (*qaada*)", "I leave you *sakalayni* (two important heritages). You will not diverge from the true path as long as you embrace these; Quran and my Ahl al-Bayt (lineage). Allah, the pleasant and wise, told me that these two will never leave one another until they reach me alongside the Kawsar river."³⁵

Zaydis claim that *sabaha*, *tabiin* and *tabiin* followers do agree upon the imamah of Hasan and Hussein, and that only the Hashwiyyah³⁶ group opposes to them. They also state that Ahl al-Bayt agrees upon their imamah and their agreement is an evidence in this regard. Moreover, according to Zaydis, Hasan and Hussein, carrying the necessary qualities for imamah, invited people to their imamah and Ahl al-Hal and Ahl al-Akd followed their imamah. In this case, any such people are imams. There was agreement among the people that Hasan and Hussein were the superior people to the rest of the ummah when they declared their imamah. The people with the greatest degree deserve imamah and hold rights upon the agreement of the *sahabah*. In this case, their imamah becomes certain.³⁷

al-anwar fi jawami al-ulum wa al-asar wa tarajimu uli al-ilmi wa al-anzar, I-III, Sa'da: Maktabat al-Islami 1414/1993, v. II, p. 522-3.

³⁵ Qasim Rasi, *Majmuu kutub wa rasail*, p. 186, 192; Muhammad ibn al-Qasim, *al-Ussulu as-samaniyya*, p. 67; Hadi Ila al-Haq, *Kitabu Ussuliddin*, p. 195-6; Murtaza li Dinillah, *Kitabu al-usul*, p. 41; Amir Hussein ibn Badruddin, *Yanabiu an-nasiha*, p. 406.

³⁶ The concept of Hashwiyyah which was first used in the early 2nd/8th century was defined differently based on the period and environment, the group in which it is managed and the opposing group to be criticized. Some of these narratives include the following: 1. It reflects those who reject reasoning in religious topics and adopt the concepts including *tashbih* and *tajsim* by following the messages of religious works. 2. It indicates those who accept divine titles and claim that the Quran is eternal, who believe that human actions are predetermined, and who give a verdict based on the *ahad* hadiths. 3. According to Ibn Taymiyyah, this is used to mean "common and ignorant people" and to blemish certain people instead of reflecting certain theological ideas or people. 4. Those who accept the idea that the Prophet did not select a caliph as a successor gather within the ideology of Muawiyah ibn Abi Sufyan and confirm his management. This definition is generally made by Shiite scholars. For more details about Hashwiyyah, see: Metin Yurdagür, "Haşviyye", *DİA*, v. XVI (Istanbul 1997), p. 426-27.

³⁷ Amir Hussein ibn Badruddin, *Yanabiu an-nasiha*, p. 407. See also Muayyadi, *Lawamiu al-anwar*, v. II, p. 525.

Zaydis provide evidences to the imamah of Hasan and Hussein by comparing their benevolence to the qualities and actions of Muawiyah and Yazid. Accordingly, the ummah agrees that it is not possible to compare Yazid, someone who killed or captured many people from the lineage of the Prophet, showed no respect to their funerals, named the harem (Madinah) of the Prophet as allowable in Harra incident, and killed approximately 6000 people among the muhajirs and Ansar, to Hussein. They reflect narratives that The Prophet cursed Yazid.³⁸ According to them, Muawiyah did not obey the agreement he made with Hasan in regard to accepting Hasan as the imam and Hussein as the following imam, and he declared his son Yazid as the successor.³⁹

2. Hussein and Hasan to Zaydiyya Sect

The statements in Zaydi sources reflecting Hussein's arrival at Karbala and martyrdom there generally accord to the Islamic history sources. Thus, we will mention certain points where Zaydis associate him with imamah.

This mythological narrative is used to explain how the names of Hussein, born on 5 Sha'ban 4/10 January 626, Hasan were given to them: The told Ali to give a name to Hasan when she gave birth. Ali said: "I am somebody who loves harp (battling). I would like to call him Harb. But I cannot be before the Prophet in naming." The Prophet came later. He was requested to give a name to the baby. He said: "I cannot be before God in naming." Then God made a revelation through Jibril: "That baby is the son of Muhammad. Descend, congratulate and say: "Ali's position to you is like the position of Aaron to Moses." Then Jibril descended and congratulated him on behalf of God. The he said: "God orders you to give the name of Aaron's son." The Prophet asked: "What is his name?" "Jibril Shabbar" answered Jibril. The Prophet said his mother tongue was Arabic, and upon that, Jibril told him to name the baby Hasan. The gave the name Hasan to the baby. When Hussein was born, God revealed: "Muhammad had another son. Descend, congratulate him and say: "Ali's position to you is like the position of Aaron to Moses. God orders you to give the name of Aaron's son." After descending and reporting God's message, the Prophet asked about the name of Aaron's son. Jibril said: "Shubair." The said his mother tongue was Arabic, and upon that, Jibril told him to name the baby Hussein. The Prophet named him Hussein then.⁴⁰

³⁸ Amir Hussein ibn Badruddin, *Yanabiu an-nasiha*, p. 412-426; Abu al-Abbas al-Hasani, *al-Masabih*, p. 354.

³⁹ Abu al-Abbas al-Hasani, *al-Masabih*, p. 355-7.

⁴⁰ Abu al-Hasan Husamuddin Hamid ibn Ahmad al-Muhalli (652/1254), *Kitabu Hadaiki al-wardiyya fi manakibi aimmati az-Zaydiyya*, I-II, ed.: Murtaza ibn Wazir al-Mahatwari al-Hasani, San'a: Matbuatu Maktabati Center Badr, 1423/2002, v. I, p. 189. For a closer interpretation, see: Yahya ibn al-Hussein ibn Aaron ibn al-Hussein ibn Muhammad ibn Harun ibn Muhammad ibn Qasim ibn al-Hasan ibn Zaid ibn al-Hasan ibn Ali ibn Abi Talib (Natiq Bilhak) (d. 424/1033), *Taysiru al-matalib fi amali Abi Talib*, divided by: Qadi Jafar ibn Ahmad ibn Abd as-salam, ed.: Abdallah ibn Hammud al-Izzi, San'a-Jordan:

This narrative connotes the statement made by the Prophet to Ali when he was about to fight in the Battle of Tabuk (9/631) five years after the birth of Hussein. The left Ali to look after the Ahl al-Bayt when he set off for the battle. Upon this, Ali complained, saying Ali, "Are you just leaving me to look after the women and children?" The Prophet said to Ali: "You are at a position before me like that of Aaron before Moses. Is not this enough?"⁴¹ These narratives are used by Shiite as an evidence to Ali's imamah. The names of Hasan and Hussein are the names of Aaron's sons, Ali's imamah is consolidated and the imamah of Hasan and Hussein is hinted. This point is separately confirmed saying that the names were directly given by God. However, the aspect to be observed here is the passing of Aaron before Moses. Therefore, it is not possible for Aaron to be the guardian of Moses.

The much information about the childhood of Hussein except the statements of the Prophet regarding two brothers.⁴² Similarly, there is not much known about their youth. However, it is noted that Hasan and Hussein were assigned by their fathers to protect Uthman when he was surrounded, and that they participated in the Battles of Camel and Siffin alongside their fathers in the era of Ali.⁴³ The when people obeyed Hasan, they also obeyed Hussein, and that Hussein respected and stayed alongside Hasan despite his disturbance when Hasan left caliphate to Muawiya. The highest amount of information regarding Hussein's life reflects the last five-six months before his martyrdom in Karbala incident. The information regarding this period parallels the data provided in the general Islamic History sources. Therefore, this study solely indicates the martyrdom of Hussein⁴⁴ and its reflections over Zaydis, and Zaydis' attitudes in the ceremonies to remember Hussein.

The martyrdom of Hussein in Karbala deeply affected Zaydis like all Muslims. However, there is another issue upsetting them more. They criticize Ahl al-Sunnah hadith authorities who convey narratives from the people regarded as the opponents of Ahl al-Bayt and who trust these people. To them, preferring others over Ahl al-Bayt members such as Jafar Sadiq is a contradiction. Accordingly, they reflect their concerns to people who were involved in the

Maktabatu al-Imam Zaid ibn Ali-Muassasatu al-Imam Zaid ibn Ali as-Sakafiyya 1422/2002, p. 149. Cf. Muhammad ibn Sa'd (230/845), *Tabakatu al-kubra*, I-XI, ed.: Ali Muhammad Umar, Cairo-Madinah: Maktabatu al-Hanji-ash-Sharikatu ad-Duwaliyya li at-Tiba'a, 1421/2001, v. VI, p. 356-57. This story does not mean a process of naming God through Jibril.

⁴¹ See: Ibn Sad, *Tabakatu al-kubra*, v. III, p. 22-23.

⁴² When the Prophet passed, Hasan was seven and Hussein was six years old.

⁴³ al-Muayyadi, *Lawamiu al-anwar*, v. III, p. 45.

⁴⁴ When the Prophet passed, Hussein, see: Fudail ibn Zubair ibn Umar ibn Dirham al-Qufi al-Asadi, *asmiyatun man kutilah ma'a'l-Husein min waladihi wa ikhwatihi wa ahli baytihi wa shiatihi*, ed. Sayyid Muhammad Riza al-Huseini al-Jalali, Kum 1405, 23-31. The researcher of the work states that Fudail ibn Zubair is a relative of Muhammad Baqir and Jafar Sadik and reflects the information regarding him and his family in the sources.

martyrdom of Hussein in Karbala were accepted fair and that scholars convey narratives from these people. They even state that Sunni hadith authorities regard Umar ibn Saad ibn Abi Wakkas, the commander of Umayyad army, in the incident of Karbala where Hussein was killed as fair and reliable in terms of refuting and amending works or ideas.⁴⁵ Zaydi scholar Sarimuddin Ibrahim ibn Muhammad al-Wazir states the following in this regard: "Hadith authorities blemished their works by mentioning about the Ahl al-Bait opponents... Even some of them crossed their lines considering Umar ibn Saad as fair and reliable. Abi Wakkas, the killer of Hussein, as fair. Ijli stated that Umar ibn Saad is a native and reliable person who can be narrated."⁴⁶

There is not much known about the memorials of Hussein by Zaydis⁴⁷. However, this study makes an evaluation after reflecting these historical events.

The of Hussein's grave (making it a ruin) happened in the era of Umayyad's sons. Afterwards, Mutawaqqil, an Abbasid caliph, did a similar thing. Moreover, armed guardians were left here to prevent people from visiting.⁴⁸

Hasan ibn Zaid (270/883), Muhammad ibn Zaid (reign: 270-287/883-900), the second imam of Tabaristan Zaydi State, rebuilt the graves of Ali and Hussein, Ali's son. Accordingly, it is noted that he spent 20,000 dinars to rebuild the graves.⁴⁹ In addition, he is believed to have sent a million dirhams to the children of Hasan and Hussein in Mecca, Madinah, and Iraq, to the children of Ali's other children, to the children of Jafar, Aqil and Abbas, and poor people of Shiite.⁵⁰

⁴⁵ al-Muayyadi, *Lawamiu al-anwar*, v. I, p. 173-175.

⁴⁶ Sarimuddin Ibrahim ibn Muhammad al-Wazir, *al-Falaku ad-dawwar fi ulumi al-hadis wa al-fiqh wa al-asar*, ed.: Muhammed Yahya Salim İzzan, Sa'da-San'a: Maktabatu at-Turasi al-Islami-Daru at-Turasi al-Yamani, 1415/1994, p. 173. See also Majduddin al-Muayyadi, *Lawamiu al-anwar*, v. I, p. 173-175.

⁴⁷ When the Prophet passed, the history of Hussein's memorial ceremonies, see: Rebecca Ansary Pettys, "The Ta'zieh: Ritual Enactment of Persian Renewal", *Theatre Journal*, Vol. 33, No. 3 (October 1981), p. 341-354; Yitzhak Nakash, "An Attempt to Trace the Origin of the Rituals of 'Ashura'", *Die Welt des Islams*, New Series, v. 33, Issue: 2 (November 1993), p. 161-181; Eyüp Baş, "Aşure Günü, Tarihsel Boyutu ve Osmanlı Dini Hayatındaki Yeri üzerine Düşünceler", *AÜİFD*, XLV (2004), issue: 1, p. 167-190; Muhammad Salih al-Juwayni, "Tarihu al-ma'tamu al-Husayni mina ash-shahadah wa hatta al-asr al-Kajari", Arabic trans.: Farkad al-Jazairi, *Majallatu Nususi al-Muasira*, Issue: 9 (Date: 31.03.2010, Web Address: <http://www.nosos.net/main/pages/news.php?nid=132'den> nakille); Jamshid Malekpour, *The Islamic drama Ta'ziye*, London: Frank Cass Publishers 2004, p. 18 et al., 121 et al.

⁴⁸ Abu al-Hasan Husamuddin Humaid ibn Ahmad al-Muhalli (652/1254), *Kitabu Hadaiki al-wardiyya fi manakibi aimmati az-Zaydiyya*, I-II, ed.: Murtaza ibn Zaid al-Mahatwari al-Hasani, San'a: Matbuatu Maktabati Center Badr, 1423/2002, v. I, p. 225-226.

⁴⁹ Abu Ishaq Ibrahim ibn Hilal al-Katib as-Sabi, *Kitabu al-Muntaza' mina al-juz'i al-awwal mina al-kitab al-ma'ruf bi at-Taji fi ahbari ad-Dawlati ad-Daylamiyya*, comp. and ed.: Wilferd Madelung, (*Ahbaru eimmeti'z-Zeydiyye*, Orient Institut der Deutschen Morgenlandschen Gesellschaft, Beirut 1987, p. 7-51), p. 22; al-Muhalli (652/1254), *Kitabu Hadaiki al-wardiyya*, v. I, p. 226.

⁵⁰ al-Hakim Abu Saad al-Muhassin ibn Muhammad al-Jushami, *Nuhab min kitabi Jalai al-absar* (Ahmad ibn from *Tuhfatu al-abrar Sa'du ad-Din al-Miswari*), compiler and ed.: Wilferd Madelung, (*Ahbaru eimmeti'z-Zeydiyye*, Orient Institut der Deutschen Morgenlandschen Gesellschaft, Beirut 1987, p. 119-133),

Adudu ad-Dawla, a Shiite Buwayhi leader, reached the furthest point in regard to repairing and revising the graves of Ali and Hussein, and assigning associations to them. He visited their graves every passing year. The sons of Abbas for destroying Hussein's grave and revealed all the malevolent acts they did.⁵¹

Ashura ceremonies were held by the government in Baghdad in 352/963 by Shiite Buwayhis under the influence of Abbasid caliphate. Accordingly, Muizzudawla, a Buwayhi leader, ordered people not to buy or sell anything and not to sacrifice any animals, and he ordered them to close their shops and join the mourning ceremonies on Muharram 10 (The Ashura day). Women were ordered to wear black clothes for the ceremonies and mourn by hitting their faces.⁵²

Abu al-Hasan Ali ibn Muhammad al-Kawkabi, a Buwayhi vizier, prohibited this memorial ceremony lasting approximately 30 years as a result of the fights between Shiite Qarh and Babu at-Taqa people and Sunnis, causing death.⁵³ The ceremonies in question were permitted in 402/1011⁵⁴ but prohibited once again in 406/1015.⁵⁵

These evidences indicate that Ashura ceremonies were conducted with the governmental support in the period when Buwayhis were being influenced by Abbasid caliph. Considering that Buwayhis had good relationships with the Zaydi imams of Tabaristan, approval or promotion of these ceremonies by them is a possibility. Moreover, another evidence in this regard is that Muhammad ibn Zaid rebuilt the graves of Ali and Hussein, that Zaydis disapproved the demolition of Hussein's grave by Mutawaqqil and people were prevented from visiting the grave by this person. However, no data indicating that Zaydis themselves held or participated in Karbala memorial ceremonies were found. Moreover, no historical evidences regarding Karbala memories ceremonies among Zaydis were found. Yemen Zaydis fought with groups such as Qarmatis and local tribes in their regions far away from Baghdad, the center of Authority and they did not have a need of remembering them for building their own identities, which might be among the relevant factors in this regard.

p. 122. See also Abu al-Hasan Ali ibn Hussein ibn Ali Mas'udi (346/957), *Muru az-zahab wa maadinu al-jawhar*, I-VII, ed.: Charles Pellat, Beirut: Publications de L'Université Libanaise 1974, v. V, p. 172.

⁵¹ Al Humeid al-Muhkalli, *Hadaiqu'l-vardiyyah fi menakibi eimmah az-Zaydiyya*, v.1, p.225-226.

⁵² Abu al-Husein Ali ibn Abi al-Karam Muhammad ibn Muhammad ibn Abd al-Karim ash-Shaybani al-Ma'ruf bi Ibnu al-Asir (630/1233), *al-Kamil fi at-tarih*, I-XI, rev. Muhammad Yusuf ad-Dokak, Beirut: Daru al-Qutubi al-Ilmiyya 1407/1987, v. VII, p. 279; Abu al-Faraj Abd ar-Rahman ibn Ali ibn Muhammad ibn al-Jawzi (597/1201)-*al-Muntazam fi tarihi al-muluq wa al-umam*, I-IXX, ed.: Muhammad Abd al-Qadir Ata-Mustafa Abd al-Qadir Ata, Beirut: Daru al-Qutubi al-Ilmiyya 1412/1992, v. XIV, p. 150.

⁵³ Ibnu al-Jawzi, *al-Muntazam*, v. XIV, p. 361; Jamal al-Din Abu al-Mahasin Yusuf ibn Taghribardi al-Atabaqi (874/1469), *an-Nujumu az-zahira fi muluqi Misr wa al-Cairo*, I-XVI, ta'lik: Muhammad Hussein Shamsuddin, Beirut: Daru al-Qutubi al-Ilmiyye 1413/1992, v. IV, p. 165; Baş, "Aşure Günü, Tarihsel Boyutu ve Osmanlı Dini Hayatındaki Yeri üzerine Düşünceler", p. 177.

⁵⁴ Ibnu al-Jawzi, *al-Muntazam*, v. XV, p. 82; Baş, Id, p. 177.

⁵⁵ Ibnu al-Jawzi, *al-Muntazam*, v. XV, p. 111; Ibn Taghribardi, *an-Nujumu az-zahira*, v. IV, p. 239; Baş, Id, p. 177.

3. Modern Karbala Memorial Ceremonies

The modern Karbala Memories Ceremonies are held in Yemen as well. However, unlike the people in Iraq or Iran, nobody harms their own body in these ceremonies. For instance, records indicate that Karbala memorial ceremonies were conducted in different towns of Karbala in 2010, and no arrests or actions were performed by the law enforcement. Some of the activities performed in these ceremonies include the following:

A special conference was held in the Nahrain Mosque. Yahya ibn Hussein ad-Daylami mentioned the state of Islam ummah in regard to Hussein's tragedy so that they would not deviate from the right path. He stated that value-related concepts changed, and that maroof became munkar and vice versa.

A conference on Karbala Memorial ceremonies and Hussein's martyrdom was held in Badr Islamic Science and Culture Center. In this conference, Muhammad Ahmad Miftah mentioned about the reasons of Hussein's arrival to Iraq, his martyrdom along with his family, and Prophet's daughters being captured.

Miftah talked about the mentality of various Umayyads while performing the most malevolent actions in Karbala tragedy. He said Umayyads decapitated certain people and dragged their heads along with the women and children of Prophet's family from Iraq to Damascus, and he added that they conveyed the message of Hussein to the furthest points through their malevolent acts.

Accordingly, Dr. Murtaza Mahatwari gave a conference on the relationship between Hussein and the Prophet (his grandfather) saying "Hussein and I are closely related to one another. God likes those who like Hussein" in Badr Islamic Science and Culture Center. Mahatwari stated that Hussein represented the Prophet against the Umayyads who deviated from Islam in Karbala.⁵⁶

The general attitudes of modern Zaydis toward Hussein and Karbala in the last five and six years are as follows: The environment of conflicts between Zaydis and Saudi Arabia and Saudi Arabia's allies, which started with Husis (the activists wing of Zaydis), brings Zaydis closer to Iran politically. Accordingly, the number of recent memorials regarding Hussein, Zaid ibn Ali and their associates might have increased.

Conclusion

Zaydi sources review Hasan and Hussein in the context stating that they became imams after Ali in the topic of imamah. On this matter they bring the evidences from the Quran and Hadith in a way that they will support their own

⁵⁶ *Sakafatuna*, Issue 3 (Safar 1431/February 2010) p. 45.

understanding of imamah. Hussein was not regarded from a particular different aspect compared to Hussein for Imamiyya Shiite. In other words, Imamah was not limited to nine certain people after Hussein, and a strange imamah concept such as the twelfth imam of Imamiyya Shiite was not adopted. According to Zaydis, imamah will continue in the lineage of Hasan and Hussein until the end of time.

Moreover, they interpret Karbala incident and martyrdom of Hussein differently than Imamiyya Shiite. Karbala incident, a “selected” and “transferred” trauma⁵⁷ among Imamiyya Shiite,⁵⁸ is one of the most tragic incidents suffered by humanity. All Islamic sections perform memorials in the Muharram month to remember this incident. Major ceremonies and programs are held in the places where Imamiyya Shiite is active such as Iran. Shiite and Sunnism cannot be mentioned in the period when this tragic incident occurred, but Shiite (particularly, Imamiyya Shiite) hold major ceremonies at every anniversary of this incident, which can be regarded as an effort to build an identity and keep it alive continuously. However, in the memorial ceremonies of the Zaydis, who are regarded as the closest group to Ahl al-Sunnah, and in the texts of authors belonging to the Zaydiyya denomination, there is no particular emphasis on Hussein's martyrdom for the construction of an identity and keeping of this constructed identity alive. Their statements regarding Hussein are generally related to his imamah and with the purpose of proving this imamah. In doing so, they mention verses from the Quran and present evidences from Sunnah and religious works. However, the Yemeni environment of conflicts between Zaydis and Saudi Arabia and Saudi Arabia's allies, which started with Husis (the activists wing of Zaydis), causes Husi ideology to be spread among the Zaydis and paves the way for Zaydiyya followers to get closer to Iran politically. Accordingly, the recent ceremonies performed Zaydis in Yemen and the increase in the number of memorials for Hussein, Zaid ibn Ali, transformation of these into massive reactions, and partial similarity to the programs in Iran are the reflections in this regard. If this continues for a longer period, Zaydis can get closer to Imamiyya Shiite ideologically. However, the historical sources and interviews made with contemporary Zaydis six or seven years ago stressed the differences compared to Imamiyya Shiite.

⁵⁷ Vamık D. Volkan, *Kan bağı: Etnik Gururdan Etnik Teröre*, Bağlam Yayınları, İstanbul 1999; p. 63; Id, *Körü Körüne İnanç, Kriz ve Terör Dönemlerinde Geniş Gruplar ve Liderleri*, Okuyan Us yayınları, İstanbul 2009, p. 66-69.

⁵⁸ Hasan Onat, “Kerbela’yı Doğru Okumak”, *Akademik ORTA DOĞU*, v. 2, Issue: 1 (2007), p. 1-9, p. 4-6; Hanifi Şahin, *Şiilerin Gözüyle Sünniler*, Mana Yayınları, İstanbul 2017, p. 41-50.

REFERENCES

- Abdallah ibn Hamza ibn Suleiman (614/1217), *al-Ikdu as-samin fi ahkami al-aimmati al-hadin*, ed.: Abd as-Salam ibn Abbas al-Vajih, Amman: Muassasatu al-Imam Zaid ibn Ali as-Sakafiyya 2001.
- Abd ar-Rahman ibn al-Jawzi, Abu al-Faraj Abd ar-Rahman ibn Ali ibn Muhammad ibn al-Jawzi (597/1201)-*al-Muntazam fi tarihi al-muluq wa al-umam*, I-IXX, ed.: Muhammad Abd al-Qadir Ata-Mustafa Abd al-Qadir Ata, Beirut: Daru al-Qutubi al-Ilmiyya 1412/1992.
- Baş, Eyüp, "Aşure Günü, Tarihsel Boyutu ve Osmanlı Dini Hayatındaki Yeri üzerine Düşünceler, *AÜİFD*, XLV (2004), issue: 1, p. 167-190.
- al-Juwayni, Muhammad Salih, "Tarihu al-ma'tamu al-Husseini mina ash-shahadah wa hatta al-asr al-Kajarii", Arabic trans.: Farkad al-Jazairi, *Majallatu Nususi al-Muasira*, Issue: 9 [Web Address: <http://www.nosos.net/main/pages/news.php?nid=132> transferred on 31.03.2010].
- Dölek, Adem. "Sekaleyn Hadisi ve Değerlendirilmesi". *Ma'rifa* 4/3 (2004): 149-173.
- Abu Ishaq as-Sabi, Abu Ishaq Ibrahim ibn Hilal al-Katib as-Sabi, *Kitabu al-Muntaza' mina al-juz'i al-awwal mina al-kitab al-ma'ruf bi at-Taji fi ahbari ad-Dawlati ad-Daylamiyya*, comp. and ed.: Wilferd Madelung, (*Ahbaru eimmeti'z-Zeydiyye*, Orient Institut der Deutschen Morgenlandschen Gesellschaft, Beirut 1987, p. 7-51).
- Amir Huseiin ibn Badruddin (663/1265), *Yanabiu an-nasiha fi'al-akaidi as-sahiha*, ed.: al-Murtaza ibn Zaid al-Mahatwari al-Hasani, San'a: Maktabatu Badr li at-Tiba wa an-Nashr wa at-Tawzi 1420/1999.
- Fudail ibn Zubair al-Asadi, Fudail ibn Zubair ibn Umar ibn Dirham al-Qufi al-Asadi, *asmiyatu man kutilah ma'a'l-Husein min waladihi wa ikhwatihi wa ahli baytihi wa shiatih*, ed. Sayyid Muhammad Riza al-Husaini al-Jalali, Kum 1405.
- al-Hadi ila al-Hak, Yahya ibn al-Hussein ibn Qasim ibn Ibrahim (298/910), *Kitab fihi Ma'rifatullah mina al-adl wa at-tawhid, wa tasdiku al-wadi wa al-waid wa isbatu an-nubuwwa wa al-imamatu fi an-nabi*, *Majmuu rasaili al-Hadi*, (*Majmuu Rasail-i al-Hadi ila al-Hak*, ed. Abdallah ibn Muhammad ash-Shazali, Muassasatu al-Imam Zaid ibn Ali as-Sakafiyya, Amman 1421/2001, p. 49-85)
- a.mlf, *Kitabu Usuli ad-Din akidatu ahli al-bayti at-tahirin*, (amlf, *Majmuatu rasail-i Hadi ila al-Hakk Yahya ibn al-Hussein*, Manshuratu Ahli al-Bayt li ad-Dirasati al-Islamiyya, Sa'dah 2001, p. 191-196).
- Gökalp, Yusuf, *Zeydilik ve Taberistan'da Yayılması*, Unpublished Master's Thesis, AÜSBE, Ankara 1999.
- Id, *Zeydilik ve Yemen'de Yayılışı*, Unpublished PhD Thesis, AÜSBE, Ankara 2006.
- al-Hakim al-Jushami, Abu Saad al-Muhassin ibn Muhammad, *Nuhab min kitabi Jalai al-absar* (Ahmad ibn from *Tuhfatu al-abrar* Sa'du ad-Din al-Miswari),

compiler and ed.: Wilferd Madelung, (*Ahbaru eimmeti'z-Zeydiyye*, Orient Institut der Deutschen Morgenlandschen Gesellschaft, Beirut 1987, p. 119-133).

• Humaid al-Muhalli, Abu al-Hasan Husamuddin Humaid ibn Ahmad al-Muhalli (652/1254), *min Kitabi al-Hadaiki al-wardiyya fi manakibi aimmati az-Zaydiyya*, comp. and ed.: Wilferd Madelung, (*Ahbaru eimmeti'z-Zeydiyye*, Orient Institut der Deutschen Morgenlandschen Gesellschaft, Beirut 1987, p. 171-349).

• Humaid al-Muhalli, Abu al-Hasan Husamuddin Humaid ibn Ahmad al-Muhalli (652/1254), *Kitabu Hadaiki al-wardiyya fi manakibi aimmati az-Zaydiyya*, I-II, ed.: Murtaza ibn Zaid al-Mahatwari al-Hasani, San'a: Matbuatu Maktabati Center Badr, 1423/2002.

• Ibnu al-Asir, Abu al-Hussein Ali ibn Abi al-Karam Muhammad ibn Muhammad ibn Abd al-Qarim ash-Shaybani (630/1233), *al-Qamil fi at-tarih*, I-XI, ed. Muhammad Yusuf ad-Dokak, Beirut: Daru al-Qutubi al-Ilmiyya 1407/1987.

• Ibn Saad, Muhammad (230/845), *Tabakatu al-kubra*, I-XI, ed.: Ali Muhammad Umar, Cairo-Madinah: Maktabatu al-Hanji-ash-Sharikatu ad-Duwaliyya li at-Tiba'a, 1421/2001.

• Ibn Taghribardi, Jamal al-Din Abu al-Mahasin Yusuf ibn Taghribardi al-Atabaqi (874/1469), *an-Nujumu az-zahira fi muluqi Misr wa al-Cairo*, I-XVI, ta'lik: Muhammad Hussein Shamsuddin, Beirut: Daru al-Qutubi al-Ilmiyya 1413/1992.

• Izzan, Muhammad Yahya Salim, "Qirae fi nazariyyati al-imama 'inda az-Zaydiyya", *al-Masar* 3/3 (2002): 5-48.

• Qasim ar-Rassi, Abu Muhammad Qasim ibn Ibrahim ibn Ismail ar-Rassi (246/860), *Majmuu kutub wa rasaili al-imam al-Qasim ibn Ibrahim ar-Rassi*, I-II, ed.: Abd al-Qarim Ahmad Jadban, San'a: Daru al-Hikmati al-Yamaniyya 1422/2001.

• Qasim ibn Muhammad az-Zaydi (1029/1620), *al-Asas li akaidi al-akyas fi ma'rifati Rabbi al-alam*, ed.: Isa Doğan, Samsun 1998.

• Malekpour, Jamshid, *The Islamic drama Ta'ziye*, London: Frank Cass Publishers 2004.

• Mas'udi, Abu al-Hasan Ali ibn Hussein ibn Ali (346/957), *Muruju az-zahab wa maadinu al-jawhar*, I-VII, ed.: Charles Pellat, Beirut: Publications de L'Université Libanaise 1974.

• Muhammad ibn al-Qasim ibn Ibrahim, Muhammad ibn al-Qasim ibn Ibrahim ibn Ismail ibn Ibrahim ibn Hasan ibn Hasan ibn Ali ibn Abi Talib (284/897), *al-Ussulu as-samaniyya*, ed. Abdallah ibn Hammood al-Izzi, Muassasatu al-Imam Zaid ibn Ali as-Sakafiyya-Markazu al-Adl wa at-Tawhid li ad-Dirasat wa al-Buhus wa at-Tahkik, Amman-Sa'dah 2001.

• al-Murtaza li Dinillah, Muhammad ibn al-Hadi Yahya ibn al-Hussein ibn al-Qasim ibn Ibrahim ar-Rassi (310/922), *Kitabu al-Ussul*, ed.: Abdallah ibn Hammood al-Izzi, Muassasatu al-Imam Zaid ibn Ali as-Sakafiyya, Sa'da-Amman 1421/2001.

- al-Muayyadi, Majduddin ibn Muhammad ibn Mansur al-Hasani, *Lawamiu al-anwar fi jawami al-ulum wa al-asar wa tarajimu uli al-ilmi wa al-anzar*, I-III, Sa'da: Maktabatu at-Turasi al-Islami 1414/1993.
- Nakash, Yitzhak, "An Attempt to Trace the Origin of the Rituals of 'Ashura'", *Die Welt des Islams*, New Series, v. 33, Issue: 2 (November 1993), p. 161-181.
- Natic Bilhaq, Yahya ibn al-Hussein ibn Aaron ibn al-Hussein ibn Muhammad ibn Harun ibn Muhammad ibn Qasim ibn al-Hasan ibn Zaid ibn al-Hasan ibn Ali ibn Abi Talib (d. 424/1033), *Taysiru al-matalib fi amali Abi Talib*, divided by: Qadi Jafar ibn Ahmad ibn Abd as-salam, ed.: Abdallah ibn Hammud al-Izzi, San'a-Jordan: Maktabatu al-Imam Zaid ibn Ali-Muassasatu al-Imam Zaid ibn Ali as-Sakafiyya 1422/2002.
- Id, Abu Talib Yahya ibn al-Hussein al-Haruni (424/1033), *Sharhu al-Balighi al-mudrik*, ed.: Muhammad Yahya Salim Izzan, San'a: Maktabatu Badr 1417/1997.
- Onat, Hasan, "Kerbela'yı Doğru Okumak", *Akademik ORTA DOĞU*, v. 2, Issue: 1 (2007), p. 1-9.
- Pettys, Rebecca Ansary, "The Ta'zieh: Ritual Enactment of Persian Renewal", *Theatre Journal*, Vol. 33, No. 3 (October 1981), p. 341-354.
- Sarimuddin al-Wazir, Sarimuddin Ibrahim ibn Muhammad al-Wazir, *al-Falaku ad-dawwar fi ulumi al-hadis wa al-fiqh wa al-asar*, ed.: Muhammed Yahya Salim İzzan, Sa'da-San'a: Maktabatu at-Turasi al-Islami-Daru at-Turasi al-Yamani, 1415/1994.
- *Sakafatuna*, Issue 3 (Safar 1431/February 2010) p. 45.
- Şahin, Hanifi, *Şiilerin Gözüyle Sünnîler*, Mana Yayınları, İstanbul 2017.
- Ümit, Mehmet, "Zeydiyye Mezhebi, İmamet Anlayışı ve Sahabe Hakkındaki Görüşleri", *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/2 (Fall 2015), p. 93-118.
- Volkan, Vamık D., *Kan bağı: Etnik Gururdan Etnik Teröre*, Bağlam Yayınları, İstanbul 1999.
- Id, *Körü Körüne İnanç, Kriz ve Terör Dönemlerinde Geniş Gruplar ve Liderleri*, Okuyan Us yayınları, İstanbul 2009.
- Yaşaroğlu, Hasan, *Taberistan Zeydileri*, Unpublished Doctoral Thesis, Marmara Uni. Ins. of Soc. Sci., İstanbul 1998.
- Yurdagür, Metin "Haşviyye", *DİA*, v. XVI (İstanbul 1997), p. 426-27.

الإمام الحسن والحسين و كربلاء في المذهب الزيدي *

د. محمد أوميت

جامعة مرمره - كلية الإلهيات؛ قسم تاريخ المذاهب الإسلامية: mehmet.umat@marmara.edu.tr

الخلاصة:

يُذكر الإمامان الحسن والحسين في الكتب الزيدية باعتبارهما إمامين بعد أبيهما الإمام علي رضي الله عنهما جميعاً. وتذكر المصادر الزيدية كالإمامية ما يؤيد إمامة السَّبطين من آيات أو أحاديث أو إجماع مع التأويل اللازم، وهم يسوّون بين الحسن والحسين ولا يفرقون بينهما، بمعنى أنّ الإمامة عند الزيدية لا تقتصر على الأشخاص التسعة المعروفين من ذرية الإمام الحسين، بل هي تستمر في ذرية الحسن والحسين إلى يوم القيامة. إنّ نظرة الزيدية إلى واقعة كربلاء واستشهاد الحسين رضي الله عنه مختلفة عن نظرة الشيعة الإمامية الاثناعشرية؛ إنّ هذه الواقعة المختارة والمنقولة إلينا لِن أشدّ المأسى في تاريخ البشرية. والاحتفالات في سبيل التذكير بها في إيران وفي المناطق الشيعية الإمامية، إنّما هي لأجل تكوين الشخصية الشيعية وتقويتها في نفوس الأتباع، وفي المقابل نرى الزيدية لا تقصد به إحياء الشعور الشيعي في النفوس، بل هم يركّزون على إثبات إمامة الحسين رضي الله عنه.

الكلمات المفتاحية: الزيدية، جارودية، بترية، علي، الحسن، الحسين، كربلاء، الإمامة، الإمامية، اليمن

Zeydiyye Mezhebinde Hz. Hasan, Hz. Hüseyin ve Kerbela

Özet

Zeydî kaynaklarda Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin, genel olarak, babaları Hz. Ali'den sonra imam oluşları bağlamında ele alınır. Bu hususa ilişkin Kur'an, Hadis, icmardan kendi anlayışlarını destekleyecek şekilde yorumladıkları deliller getirirler. İmamiyye Şiası'nda olduğu gibi Hz. Hüseyin'e Hz. Hüseyin'dan farklı, çok özel bir konum biçilmez. Yani Zeydîlere göre Hz. Hüseyin'den sonra imâmet, sadece onun soyunda, ismi belirli dokuz şahısla sınırlı tutulmamış olup, Hz. Hasan ve Hüseyin'in her ikisinin soylarında kıyamet kopana kadar devam edecektir.

Ayrıca Zeydîlerin Kerbelâ hadisesi ve Hz. Hüseyin'in şehit edilmesini yorumlayışları da İmamiyye Şiası'ndan farklıdır. İmâmiyye Şî'leri arasında 'seçilmiş' ve 'transfer edilmiş bir travma' olan Kerbela hadisesi, insanlık tarihinin şahit olduğu en acı olaylardan birisidir. Bu acı hadisenin, her yıl dönümünde, özellikle başta İran olmak üzere İmâmiyye Şiası mensuplarının yoğun olduğu yerlerde büyük tören ve gösterilerle anılması, İmâmiyye Şiası'nın bir kimlik inşası ve inşa edilen bu kimliğin sürekli canlı tutulma çabası olarak değerlendirilebilir. Ancak gerek Zeydîlerin anma törenlerinde gerekse Zeydiyye mezhebine mensup yazarların metinlerinde Kerbelâ'da Hz. Hüseyin'in şehit edilmesine, bir kimlik inşası ve inşa edilen bu kimliğin sürekli canlı tutulması şeklinde özel bir vurgu pek gözükmemektedir. Onların Hz. Hüseyin'e ilişkin anlatımları, genellikle onun imâmeti çerçevesinde ve bunu ispata yöneliktir.

Anahtar Kelimeler: Zeydiyye, Cârudiyye, Betriyye, Hz. Ali, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin, Kerbelâ, imâmet, İmâmiyye, Yemen

* وهذه هي الترجمة العربية للدراسة بعنوان "Zeydiyye Mezhebinde Hz. Hasan, Hz. Hüseyin ve Kerbela" التي نشرت في العدد الخامس من مجلة الإلهيات الأكاديمية. (محمد أوميت، الإمام الحسن والحسين و كربلاء في المذهب الزيدي، الإلهيات الأكاديمية، ٢٠١٧، العدد: ٥، ص ١٢٦-١٤٦). من الواجب أن يستند في الاقتباس إلى المقالة التركية.

Hasan, Hussein and Karbala According to Zaydiyya Sect

Abstract

In Zaydi sources, Hasan and Hussein are handled in the context of their imamat after their father Ali. On this matter they bring the evidences from Qur'an and Hadith in a way that they will support their own understanding of imamat. They do not make any special references to Hussein than Hasan as in the Imamiyya Shia. In other words, according to the Zaydites, the imam, after Hussein, was not limited to only nine persons, In other words imamat will continue from the progeny of Hasan and Hussein until the day Judgement.

In addition, the Zaydites' interpretation of Hussein's martyrdom and Karbala event is also different from that of Imamiyya Shi'ah. Among the Imamiyya Shiites, Karbala event, which is a 'selected' and 'transferred trauma', is one of the most painful events that human history has witnessed. The anniversary of this painful event with great ceremonies and demonstrations every year on the occasions where members of the Imamiyya Shiites dominant, especially in Iran, can be regarded as an identity construction of the Imamiyya Shia and an effort to keep this identity constantly alive. However, in the memorial ceremonies of the Zaydites and in the texts of authors belonging to the Zaydiyya denomination, there is no particular emphasis on Hussein's martyrdom for the construction of an identity and keeping of this constructed identity alive. Their narrations of Hussein usually revolve around the support of his imamate.

Keywords: Zaydiyya, the Jârûdiyya, Batriyya, Ali, Hasan, Hussein, Karbalâ, Imâma, Imâmiyya, Yemen

المدخل:

إنَّ الزيدية كحركة سياسية ظهرت بتمرد زيد بن علي على حكم بني أمية سنة ١٢٢هـ / ٧٤٠ م. واسم الحركة مأخوذة من رائدها زيد بن علي رضي الله عنهما، وقبيل تمرد سأل بعض الناس من شيعة الكوفة عن خلافة سيدنا أبي بكر وعمر رضي الله عنهما؟ وفي إجابته لم يقل شيئاً سيئاً عنهما، بل ذكرهما بالخير، مما دفع أولئك القوم إلى الابتعاد عنه؛ حيث مالوا إلى ابن أخيه جعفر الصادق^(١). ومن بقي حوله من أتباع تسموا بالزيديين.

تقوم الزيدية في بداياتها على الجارودية والبترية من شيعة الكوفة^(٢). وتسمية الجارودية من أبي الجارود

(١) أحمد بن يحيى بن جابر البلازوري (٢٧٩/٨٩٢)، كتاب جمل من أنساب الأشراف، I-XIII، تحقيق وتقديم: سهيل ذكّار- رياض الزركلي، دار الفكر، بيروت ١٤١٧/١٩٩٧، ج. III، ص. ٤٣٦. أبو سعيد نشوان الحميري (٥٧٣/١١٧٥)، الحور العين، تحقيق: كمال مصطفى، دار آزال، المكتبة اليمنية، بيروت، -صنعاء، ١٩٨٥، ص. ٢٣٨-٢٣٩.

(٢) Wilferd Madelung, "Zaydiyya", EI(2), c. XI, E.J. Brill, Leiden 2002, ss. 477-481, s. 477.

زيد بن المنذر وهو في الأساس من مؤيدي محمد الباقر، فعلى الرغم من ترك مؤيدي محمد الباقر لزيد بن علي بقي أبو الجارود على تأييده زيداً بن علي رضي الله عنهم^(٣).

والبترية في بدايتها فرقة شيعية معتدلة لا تقبل بعض آراء محمد الباقر، وزعماء البترية في زمن محمد الباقر مثل: كثير النوا الكوفي، وسالم بن أبي حفصة (١٣٣/ ٧٥٠)، والحكم بن عتيبة (١١٤/ ٧٣٢) وسلمة بن كحيل (١٢٢/ ٧٤٠) وأبو المقداد ثابت الحداد، وهم كانوا ينتقدون محمداً الباقر لعدم بيان معالم طريقه ولا يعتبرونه حجة في الإسلام^(٤). وقد كانوا جزءاً من حركة الكوفة في الحديث. وكانت آراؤهم منتشرة داخل المذهب الزيدي، وبعد أواخر القرن الثاني وأوائل الثالث أخذت آراء الجارودية تسود في الزيدية^(٥).

تكوّنت الزيدية مثل بقية الفرق في تكوينها وتطورها، حيث بدأت تياراً فكرياً محضاً ما لبث أن أصبح مذهباً على يد الأتباع، فابتدأ زيد بن علي، ثم تكامل بقاسم الرسي (٢٤٦/ ٨٦٠) وذريته، حتى أصبحت مذهباً كلامياً في الشيعة، ووضع أساس مذهب الزيدية حفيد قاسم الرسي، الهادي إلى الحق يحيى بن الحسين (٢٩٨/ ٩١١) على العدل والوعد والوعيد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والإمامة^(٦). ودام المذهب على هذه الأسس وإن طرأ عليه بعض التغيير في التفاصيل.

المبدأ الذي يميز الزيدية عن الإمامية والإسماعيلية مبدأ الإمامة. وعلى القول الراجح في الزيدية من أتى بعد ساداتنا علي والحسن والحسين رضي الله عنهم، من ذريتهم وهو على صفات: العلم والشجاعة والتقوى والعدل والحرية والذكورية والرشد وهو كصاحب الدعوة والمجاهدة يستوجب البيعة كإمام^(٧). ومع ذلك يُقبل

(٣) أبو العباس عبد الله بن محمد بن شرشير الناشئ الأكبر (٢٩٣/ ٩٠٦)، مسائل الإمامة ومقتطفات من الكتاب الأوسط في المقالات، تحقيق: Josef Van Ess، بيروت ١٩٧١، ص. ٤٢-٤٣: سعد القمي المقالات والفرق، النويختي، فرق الشيعة، ترجمة: حسن أونان، صبري خدمتلي، سوناز قوظلو، رمضان شمشاك، أنقرة أوكولي، أنقرة ٢٠٠٤، ص. ١٧٨-١٨١: عيسى دوغان، نشأة الزيدية وآراؤهم، سامسون، ١٩٩٦، ص. ٨١. محمد أوميت، تأثر الزيدية-المعتزلة من زيد بن علي إلى وفاة قاسم الرسي، منشورات ISAM، أستنبول ٢٠١٠، ص. ١٠١.

(٤) القمي والنويختي، فرق الشيعة، ص. ٧٧-٧٨ و ١٨٣-١٨٨.

(٥) Wilferd Madelung, "Batriyya or Butriyya", EI(2) Supplement, c. XII, Leiden-Brill 2004, s. 129-130.

(٦) الهادي إلى الحق يحيى بن حسين (٢٩٨/ ٩١٠)، أصول الدين، (تحقيق: عبد الله بن محمد الشاذلي، مجموع رسائل الهادي إلى الحق معه) مؤسسة الأمام زيد بن علي الثقافية، عمان ١٤٢١/ ٢٠٠١؟ ص. ١٩١-١٩٦: الأمير حسين بن بدر الدين محمد (١٢٦٥/ ٦٦٣)، ينابيع النصيحة في العقائد الصحيحة، تحقيق: مرتضى بن زيد المحطوري الحسني، مكتبة البدر، صنعاء ١٩٩٩/ ١٤٢٠، ص. ٢٥. وانظر أيضاً: İsa Doğan, "Zeydiyye Mezhebi", Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu, İsav yay. İstanbul 1993, s. 557-600, s.578-587; Yusuf Gökalp, "Zeydiyye Mezhebinin Görüşleri Kültürel Mirası ve İslam Düşüncesine Katkıları", Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 7/2 (2007), s. 95-112.

(٧) لشروط الزيدية في الإمامة انظر: أبو طالب الناطق بالحق (٤٢٤/ ١٠٣٣)، كتاب السير (داخل كتاب: أيمن فؤاد سيد، تاريخ المذاهب الدينية في بلاد اليمن حتى نهاية القرن السادس الهجري، دار المصرية اللبنانية، القاهرة ١٤٠٨/ ١٩٨٨، ص. ٢٨١-٢٨٣)، ص. ٢٨٣.

بين الزيديين من غير ذرية الحسن والحسين من كان ملتزماً بالقرآن والسنة إماماً^(٨). وهذه صفة مائزة لهم عن الاثني عشرية الذين يرون الإمامة في اثني عشر إماماً قد ورد النصّ عليهم دون غيرهم وهم علي والحسين وأولاده أما الزيدية فيرون عدد الأئمة غير محدد، وهم يرون أيضاً أنّ علم الإمام كسبي لا وهمي وهو يتعلم ببذل الجهد. وبالميزة الأخيرة فأئمة الزيدية عادة علماء وقد بيّنوا أفكارهم في كتبهم. وأغلب كتبهم بقيت إلى يومنا. والزيدية لا يقبلون ما قبلته الاثنا عشرية من عقائد: الإمام الغائب والبداء والرجعة وعصمة الأئمة.

وقد بنى الزيديون دولة في طبرستان^(٩) (٨٦٤/٢٥٠) وبعدها في اليمن^(١٠) (٨٩٧/٢٨٤) وقد بقيت عقيدتهم في طبرستان رغم زوال دولتهم إلى القرن العاشر عهد الصفويين، وفي هذه الفترة وبضغط من الصفويين انصهروا في الاثني عشرية^(١١) أما الزيديون في اليمن فقد استمرت دولتهم مدة أطول وبقي كيانهم إلى يومنا هذا، إنهم لا يزالون موجودين في مدينة صعدة وما يجاورها وهم يمثلون ثلث اليمن (٨-١٠ مليون)^(١٢). وفي هذه المقالة سنحاول أن نبين قيمة الإمام الحسن والإمام الحسين في مذهب الزيدية، وبعد ذلك سنبين موقف الزيدية من واقعة كربلاء واستشهاد الإمام الحسين، وهما الموضوعان اللذان تستعملهما الإمامية في تكوين الشخصية الشيعية، وسوف نفصل الأمر في هذه الموضوعات معتمدين على مصادر المذهب الزيدي.

١. الإمام الحسن والإمام الحسين في مذهب الزيدية:

قد بيّننا سابقاً أنّ من مزايا الزيدية عن بقية المذاهب الشيعية موضوع الإمامة. وعندهم بعد رسول الله ﷺ أولى الناس بالإمامة هو سيدنا علي رضي الله عنه. بعده الحسن وبعده الحسين رضي الله عنهما. وبعد ذلك الإمامة من ذرية علي وفاطمة رضي الله عنهما بشرط أن يكون عالماً وفاضلاً وشجاعاً وكرماً وتقياً، وأن يعلن بنفسه

(٨) ينظر في مفهوم الإمامة في الزيدية إلى: محمد يحيى سالم عزّان، القراءة في نظرية الإمامة عند الزيدية، المسار ٣/٣ (٢٠٠٢): ٥-٤٨ : Mehmet Ümit, "Zeydiyye Mezhebi, İmamet Anlayışı ve Sahabe Hakkındaki Görüşleri, Yakın

.Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, ½ (Güz 2015), s. 93-118, s.97-112

(٩) انظر الزيدية في طبرستان: Hasan Yaşaroğlu, Taberistan Zeydileri, Basılmamış Doktora Tezi, Marmara Üniv. Sos. Bil. Ens., İstanbul 1998, s. 66; Yusuf Gökalp, Zeydilik ve Taberistan'da Yayılması,

.Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, AÜSBE, Ankara 1999, s. 50-113

(١٠) انظر الزيدية في اليمن: Yusuf Gökalp, Zeydilik ve Yemen'de Yayılışı, Basılmamış Doktora Tezi, AÜSBE, Ankara 2006, s. 91-177

(١١) Adem Arıkan, "Gılân'da Son Zeydî Yönetim (Âl-i Karkiyâ)", İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı: 20 (2009) s. 1-26, s. 20-25. Krş. Wilferd Madelung, Religious Trends in Early Islamic Iran,

The Persian Heritage Foundation, New York 1988, s. 92; Abdu'r-Refi', Cunbiş-i Zeydiyye der İran, İntişârât-ı Âzâd-ı Endişân, Tahran 1359, s. 140-141

(١٢) Mehmet Ümit, Zeydî İmâmet Düşüncesinin Teşekkülü, Ankara 2012, 22-49

إمامته ويدعو إلى بيعته. وهو صاحب حقٍّ في ذلك. يجب على الناس طاعته^(١٣). وهكذا بعد الحسن أصبح الحسين إماماً. إنَّ الزيدية كثيراً ما حاولوا إثبات الإمامة لسيدنا علي رضي الله عنه. أمّا إمامة الحسن والحسين فيدافعون عنها معاً. وفي هذا الصدد يطرقون موضوع إمامة الحسن والحسين وما بعدهما. ويحتجون بالقرآن والسنة والإجماع على أنَّ الإمامة من ذريتهما.

يقولون إنَّ الحسن والحسين من ذرية النبي ﷺ ويستدلون على ذلك بآيتين من سورة الأنعام: ﴿وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ كُلًّا هَدَيْنَا وَنُوحًا هَدَيْنَا مِن قَبْلُ وَمِن ذُرِّيَّتِهِ دَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ وَأَيُّوبَ وَيُوسُفَ وَمُوسَى وَهَارُونَ﴾ وكذلك تجزى الْمُحْسِنِينَ ﴿وَزَكَرِيَّا وَيَحْيَى وَعِيسَى وَإِلْيَاسَ كُلٌّ مِّنَ الصَّالِحِينَ﴾ ﴿٨٥﴾ حيث قالوا: إنَّ عيسى بن مريم، مثل موسى وهارون من ذرية إبراهيم. فأخذ عيسى نسبه إلى إبراهيم عن أمه مريم وهذا يعني أن النسب عند الله سواء إذا ثبت عن الولد أو البنت^(١٤) وبالطبع ثبت أنَّ الحسن والحسين ولدا فاطمة ابنا الرسول ﷺ وذريته. وفي ظلال الآية ٦١ من سورة آل عمران^(١٥)، أخذ الرسول ﷺ الحسن والحسين وعلي وفاطمة وعدَّ الحسن والحسين من أبنائه^(١٦).

(١٣) محمد بن القاسم بن إبراهيم بن إساعيل بن إبراهيم بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب (٢٨٤/٨٩٧)، الأصول الثمانية، التحقيق: عبد الله بن حمود العززي، مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية- مركز العدل والتوحيد للدراسات والبحوث والتحقيق، عمان-صعدة ٢٠٠١، ص. ٦٦-٦٨: الهادي إلى الحق يحيى بن الحسين (٢٩٨/٩١٠)، كتاب فيه معرفة الله من العدل والتوحيد وتصديق الوعد والوعيد وإثبات النبوة والإمامة في النبي، مجموع رسائل الهادي، (مجموع رسائل الهادي إلى الحق، تحقيق: عبد الله بن محمد الشاذلي، مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية، عمان ١٤٢١/٢٠٠١، ص. ٤٩-٨٥)، ص. ٥٣-٦٠: نفس المؤلف، كتاب أصول الدين عقيدة أهل البيت الطاهرين، (نفس المؤلف، مجموعة رسائل الهادي إلى الحق يحيى بن الحسين، منشورات أهل البيت للدراسة الإسلامية، صعدة ٢٠٠١، بداخله ص. ١٩١-١٩٦) ص. ١٩٤-١٩٦: المرتضى لدين الله محمد بن الهادي يحيى بن الحسين بن القاسم بن إبراهيم الرسي (٣١٠/٩٢٢)، كتاب الأصول، تحقيق: عبد الله بن حمود العززي، مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية، صعدة عمان ١٤٢١/٢٠٠١، ص. ٣٧-٤٥: عبد الله بن حمزة بن سليمان (٦١٤/١٢١٧) العقد الثمين في أحكام الأئمة الهادين، التحقيق: عبد السلام بن عباس الوجيه، عمان، مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية ٢٠٠١، ص. ٤٣-٤٤، ٥٩-٦٠، ٦٠-٧٠: الأمير الحسين بن بدر الدين (٦٦٣/١٢٦٥)، ينابيع النصيحة في العقائد الصحيحة، تحقيق: المرتضى بن زيد المحطوري الحسني، صنعاء، مكتبة البدر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٢٠/١٩٩٩، ص. ٣٢٣: القاسم بن محمد الزيدي (١٠٢٩/١٦٢٠)، الأساس لعقائد الأكياس في معرفة رب العالمين، تحقيق: عيسى دوغان، سامسون (تركيا) ١٩٩٨، ص. ١١٧-١٣١.

(١٤) القاسم بن إبراهيم الرسي (٢٤٦/٨٦٠)، مجموع كتب ورسائل الإمام القاسم بن إبراهيم الرسي، I-II، التحقيق: عبد الكريم أحمد جدران، صنعاء دار الحكمة الليمانية ١٤٢٢/٢٠٠١، 220: II. الهادي إلى الحق، كتاب معرفة الله، ص. ٥٤.

(١٥) فَمَنْ حَاجَكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ (٦١) من سورة آل عمران.

(١٦) الهادي إلى الحق، كتاب فيه معرفة الله، ص. ٥٤: حميد بن أحمد المحلي (٦٥٢/١٢٥٤)، من كتاب الحدائق الوردية في مناقب أئمة الزيدية، التصنيف والتحقيق: Wilferd Madelung (Ahbaru eimmeti'z-Zeydiyye, Orient Institut der Deutschen Morgenlandschen Gesellschaft, Beirut 1987, 171-349) الأمير حسين بن بدر الدين، ينابيع النصيحة، ص. ٤٠٧-٤٠٨.

ويستدلون على أنّ الحسن والحسين من أبنائه ﷺ من السنة بقوله عليه الصلاة والسلام: «كلّ بني أنثى ينتمون إلى أبيهم، إلا ابني فاطمة فأنا أبوها وعصبتها»^(١٧).

وحال الصحابة قبل وفاة النبي وبعده ﷺ، وخطابهم بأبناء الرسول يدلّ على إجماعهم^(١٨).

بعد ما أثبت الزيديون أنّ الحسن والحسين من أبناء الرسول ﷺ أخذوا يثبتون أنّ حقّ الإمامة لهم ولذريتهم ببعض الآيات، فقبل البعثة النبوية كانت النبوة والإمامة والوصية والحكم لدى أولاد إبراهيم عليه السلام. ولكن بعد بعثة الرسول ﷺ؛ ولأنّه خاتم النبيين تستمر الإمامة والحكم فقط من بعده. ومن ثم انتقلت إمامة الحسن من بعده إلى أخيه الحسين، ومن ذلك قوله تعالى:

﴿قَالُوا اتَّعَجِبِينَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ رَبَّكَ اللَّهُ وَبَرَكَتُهُ عَلَيْهِمْ أَهْلَ الْبَيْتِ إِنَّهُ حَمِيدٌ مَجِيدٌ﴾ [هود].

﴿وَجَعَلَهَا كَلِمَةً بَاقِيَةً فِي عَقِبِهِمْ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ [الزخرف].

﴿أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَى مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَآتَيْنَاهُمْ مُلْكًا عَظِيمًا﴾ [النساء].

﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَنْقُورُ أَذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَعَلَ فِيكُمْ أَنْبِيَاءَ وَجَعَلَكُمْ مُلُوكًا وَآتَاكُمْ مَا لَمْ يُؤْتِ أَحَدًا مِنَ الْعَالَمِينَ﴾ [المائدة].

﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ [الجاثية].

﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ [آل عمران].

واستدلوا كذلك على أنّ النبوة انتقلت من سيدنا إبراهيم إلى إسماعيل، ومنه إلى إسحاق، ومنه إلى يعقوب، ومنه إلى يوسف، ومنه إلى بني إسرائيل، ومنهم إلى آخرهم عيسى بن مريم، ومنه إلى محمد ﷺ.

وذكروا الآية السابعة من سورة الحشر دليلاً على ذلك: ﴿مَا آفَأَهُ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَالرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ وَمَا آتَاكُمْ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا

(١٧) الهادي إلى الحق، كتاب فيه معرفة الله، ص. ٥٤. المرتضى لدين الله، كتاب الأصول، ص. ٤٠: الناطق بالحق أبو طالب يحيى بن الحسين الهاروني (١٠٣٣/٤٢٤)، شرح البالغ المدرك، التحقيق: محمد يحيى سالم عزان، صنعاء مكتبة بدر ١٤١٧/١٩٩٧، ص. ١٥٠: الأمير حسين بن بدر الدين، ينابيع النصيحة، ص. ٤٠٩.

(١٨) الأمير حسين بن بدر الدين، ينابيع النصيحة، ص. ٤٠٩.

نَهَكَ عَنْهُ فَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ ﴿٥٦﴾، واستدلوا على ضرورة الاتباع للكتاب ولأهل البيت بحديث الثقلين^(٤١)، ثم ذكروا قوله تعالى: ﴿ وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا ﴿٣٣﴾ [الأحزاب]. واستدلوا بها على سيادة أهل البيت، وذكروا قوله تعالى: ﴿رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِيَتْلَىٰ لِكُلِّ أُمَّةٍ لِّئَلَّا يُكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا ﴿٣٥﴾ [النساء] واستدلوا بها على أنه لا حجة للناس بعد الأخبار.

وقالوا إنَّ محمدًا عليه الصلاة والسلام من ذرية إبراهيم عليه السلام وآل محمد أيضا من آل إبراهيم عليه السلام، ومن ثم استدلوا بقوله تعالى: ﴿ وَإِذْ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ ﴿١٢٥﴾ [البقرة] على إمامة الحسن والحسين رضي الله عنهما؛ لأئمتها فاضلان من ذرية إبراهيم. ثم استدلوا بقوله تعالى: ﴿ ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ إِذْنُ اللَّهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ ﴿٣٦﴾ [فاطر] على أنه تعالى يورث الكتاب عباده المصطفين وهم النبي ﷺ، ثم سيدنا علي والحسن والحسين رضي الله عنهم. والظالمون كما هم من ذرية إبراهيم يكونون أيضا من ذرية الحسن والحسين، واحتجوا بقوله تعالى: ﴿ وَلَا تَرْكَبُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ وَمَا لَكُم مِّن دُونِ اللَّهِ مِنْ أَوْلِيَاءَ ثُمَّ لَا تُنصَرُونَ ﴿١٣١﴾ [هود] على عدم الميل إلى الظالمين، وبقوله تعالى: ﴿ وَبَرَكْنَا عَلَيْهِ وَعَلَىٰ إِسْحَاقَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِهِمَا مُحْسِنٌ وَظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ مُبِينٌ ﴿١٣٢﴾ [الصافات]، فاستدلوا على أنَّ المحسن قد يكون من ذرية إبراهيم وإسحاق، وقد يكون من ذرية الحسن والحسين، وأنَّ عهد الله إلى المحسنين من ذرية كلِّ منهم، وبهذا تصير الإمامة في ذرية الحسن والحسين إن كانوا على سيرتهم وأوصافهم^(٤٢).

وعدّوا من أوصاف صاحب الإمامة في ذريتهما: الورع التقويّ السليم خُلُقَةً، النشيط في أداء أوامر الله الزاهد في الدنيا الفهيم للمسائل الشجاع الشهم الكريم، صاحب الحلم على أتباعه الذين يستشيرهم ولا يحكم إلا بحكم الله ويرسل الدعوة إلى البلاد، ويثق بالمؤمنين دون الفاسقين ويكون صاحب الدعوة الظاهرة.

ومن الأدلة عندهم بعد الكتاب أقوال الرسول ﷺ كقوله: «الحسن والحسين سيدا شباب أهل الجنة

(١٩) 149-173 (2004), Marife 4/3, "Sekaleyn Hadisi ve Değerlendirilmesi", Adem Dölek.

(٢٠) الهادي إلى الحق، كتاب فيه معرفة الله، ص. ٥٤-٥٩: الأمير حسين بن بدرالدين، ينابيع النصيحة، ص. ٤٠٥-٤٠٦. أيضا انظر إلى: حميد المحلي، من كتاب الخدائق الوردية، ٣٠٨: وأيضا قوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأَطِيعُوا أَهْلَ الْبَيْتِ إِنَّكُمْ كُنْتُمْ فِي شَكٍّ مِنْ ذَلِيلِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴿٥٦﴾ [النساء] وانظر إلى: مجد الدين بن محمد بن منصور الحسيني المؤيدي، لوازم الأنوار في جوامع العلوم والآثار وتراجم أولي العلم والأنظار، ١-١١١، مكتبة التراث الإسلامي ١٤١٤/١٩٩٣، ج. ٢، ص. ٥٢٢.

وأبوها خيرٌ منهما»، وقال عنهما: «إمامان قاما أو قعدا»، وقوله: «إني تاركٌ فيكم الثقلين ما إن تمسكتُم به لن تضلُّوا من بعدي أبداً، كتاب الله، وعترتي أهل بيتي؛ إن اللطيف والخبير نبأني أنهما لن يفترقا حتى يردا عليَّ الحوض»^(٣١).

ودليلهم من الإجماع زعمهم أن الصحابة والتابعين وتبع التابعين وأهل البيت أنفسهم، أجمعوا على إمامة الحسن والحسين وإجماع الأخيرين حجة، إلا الحشويين فخالفواهم.

ولهذه الأسباب، على قول الزيدية، دعا الإمام الحسن والحسين بدعوة الإمامة في عهدهما، حيث كانت تتوفر فيها الشروط المطلوبة؛ فلذا إمامتهما كانت صحيحة^(٣٢).

وفي سبيل إثبات إمامة الحسن والحسين رضي الله عنهما يوجّه الزيدية النظر إلى قياس فضلها مع أوصاف وأفعال معاوية وابنه يزيد، وفي هذا الصدد قالوا: إن يزيد بن معاوية قد أهدر دم آل البيت، وأسر نساءهم، ولم يحترم موتاهم...، وفي واقعة الحرّة أباح حرم النبي ﷺ في المدينة وقتل ستة آلاف من المهاجرين والأنصار!

وقد أجمعت الأمة على أنه لا يمكن القياس بينهم بأيّ حالٍ من الأحوال، وقد ذكروا رواية لعن الرسول يزيداً^(٣٣)، وقالوا: إن معاوية قد اتفق مع الحسن بأن تكون الإمامة له من بعده، ثم للحسين من بعد أخيه في عام الجماعة، لكنّه خالف الاتفاق وعيّن ابنه يزيداً وليّاً للعهد^(٣٤).

٢. الإمام الحسن والحسين وواقعة كربلاء في المصادر الزيدية:

تتفق المصادر السنيّة والمصادر الزيدية في أخبار ذهاب الحسين إلى كربلاء واستشهاده؛ فلذا سوف ندرس وجهة نظر الزيدية في بعض مسائل الإمامة.

ففي الخامس من شعبان من السنة الرابعة للهجرة الموافق كانون الثاني سنة ٦٢٦ من الميلاد وُلد الإمام الحسين ولتسميته وأخيه الحسن قصةً، وهي أنّ فاطمة رضي الله عنها؛ لما ولدت الحسن، قالت: لعليّ رضي الله عنه: سمّه. قال علي رضي الله عنه: وكنت رجلاً محارباً أحبّ أن أسميه حرباً، ثم قلت ما كنت لأسبق باسمه رسول الله ﷺ. فجاء رسول الله ﷺ فقيل له: سمّه فقال: وما كنت لأسبق باسمه ربي جلّ وعزّز. فأوحى الله تعالى إلى جبريل: إنّه وُلد لمحمد ابن، فاهبط فأقرئه السلام وهنّته وقل له: إنّ عليّاً منك بمنزلة هارون من موسى

(٢١) القاسم الرسي، مجموع كتب الرسائل، ص. ١٨٦، ١٩٢: محمد بن القاسم، الأصول الثمانية، ص. ٦٧: الهادي إلى الحق، كتاب أصول الدين، ص. ١٩٥-١٩٦. المرتضى لدين الله، كتاب الأصول، ص. ٤١: الأمير حسين بن بدر الدين، ينابيع النصيحة، ص. ٤٠٦.

(٢٢) الأمير حسين بن بدر الدين، ينابيع النصيحة، ص. ٤٠٧: المؤيدي، لوامع الأنوار، ج. ١١، ص. ٥٢٥.

(٢٣) الأمير حسين بن بدر الدين، ينابيع النصيحة، ص. ٤١٢-٤٢٦: أبو العباس الحسني، المصايح، ص. ٣٥٤.

(٢٤) أبو العباس الحسني، المصايح، ص. ٣٥٥.

فسمّه باسم ابن هارون، فهبط جبريل فهتأه من الله تعالى، ثم قال: إن الله يأمرك أن تسميه باسم ابن هارون. فقال: وما كان اسمه؟ قال: شبر. قال: لساني عربي، قال: سمّه الحسن. فسماه الحسن. فلما ولد الحسين أوحى الله إلى جبريل: قد ولد لمحمد ابن، فاهبط إليه وهنّته وقل له: إنَّ علياً منك بمنزلة هارون من موسى فسمّه باسم ابن هارون. فلما نزل جبريل وهنّاه وبلغه الرسالة، قال: وما كان اسم ابن هارون؟ قال شبر، قال: لساني عربي. قال: فسمّه الحسين. قال: فسماه الحسين^(٢٥).

فهذه الرواية تشبه ما قاله النبي ﷺ عندما خرج لغزوة تبوك، وترك علياً على أهل بيته، فقال له: أتتركني على النساء والأولاد؟ فقال النبي ﷺ: أما ترضى أن تكون مني بمنزلة هارون من موسى؟^(٢٦)

وقد احتجت الشيعة هذه الرواية على إمامة سيدنا علي رضي الله عنه، وأنَّ اسمي الحسن والحسين من اسمي ابني هارون وفي هذا ما لا يخفى من دعم لإمامتهما، حيث جاءت الإشارة بالتسمية من عند الله تبارك وتعالى، ولكن علينا الانتباه إلى حقيقة تاريخية مفادها وفاة هارون عليه السلام قبل موسى، فمن ثم لا يمكن لهارون أن يكون وصياً لموسى.

لم تصلنا أي أخبار عن طفولة السُّبُطَيْنِ^(٢٧). وكذا عن شبابهما، غير أنها قد اشتركا في الدفاع عن عثمان بن عفان عندما حوَّصر بيته بأمرٍ من أبيهما، وكذلك ذُكر أيضاً أنها اشتركا في معركة الجمل وصفين مع أبيهما^(٢٨). وعندما بايع الناس الحسن بايعة أخوه الحسين، وعندما تنازل الحسن عن الخلافة لمعاوية - مع عدم رضائه - بقي مع أخيه احتراماً لقراره.

وأكثر الأخبار عن حياة الحسين في المصادر تشمل الفترة الواقعة قبل كربلاء بستة أشهر تقريباً، وهي تطابق المصادر التاريخية كثيراً؛ لذا فسوف نترك أخبار حياته ونهتم بواقعة كربلاء وانعكاسات الاستشهاد^(٢٩) في نفوس الزيدية، وما يحدث في الاحتفالات بها في ذكرى كربلاء.

تأثر المسلمون باستشهاد الحسين في كربلاء بشكلٍ عامٍّ كما تأثر به الزيدون، لكن تضاعف حزن

(٢٥) أبو الحسن حسام الدين حامد بن أحمد المحلي (٦٥٢/١٢٥٤)، كتاب الخدائق الوردية في مناقب أئمة الزيدية، ١- ١١، تحقيق: المرتضى بن وزير المحطوري الحسني، صنعاء، مطبوعات مكتبة مركز بدر، ١٤٢٣/٢٠٠٢، ج١، ص. ١٨٩. وانظر أيضاً: يحيى بن الحسين بن هارون بن الحسين بن محمد بن هارون بن محمد بن القاسم بن الحسن بن زيد بن الحسن بن علي بن أبي طالب (الناطق بالحق) (١٠٣٣/٤٢٤)، تيسير المطالب في أمالي أبي طالب، وضع أبوابه: القاضي جعفر بن أحمد بن عبد السلام، تحقيق: عبد الله بن حمود العزّي، صنعاء الأردن مكتبة الإمام زيد بن علي مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية ١٤٢٢/٢٠٠٢، ص. ١٤٩: محمد بن سعد (٢٣٠/٨٤٥) الطبقات الكبرى ١- ١١، تحقيق: علي محمد عمر، القاهرة المدينة، مكتبة الخانجي الشركة الدولية للطباعة، ١٤٢١/٢٠٠١، (٦/٣٥٦). وهنا لم يذكر أن الله سباه عن طريق جبريل.

(٢٦) انظر ابن سعد، الطبقات الكبرى، (٣/٢٢).

(٢٧) عندما توفي النبي ﷺ كان للحسن ٧ سنوات وللحسين ٦ سنوات.

(٢٨) المؤيدي، مواع الأخبار، (٣/٤٥).

(٢٩) الفضيل بن الزبير بن عمر بن درهم الكوفي الأسدي، أسمية من قتل مع الحسين من ولده وإخوته وأهل بيته وشيعته، تحقيق: السيد محمد رضا الحسيني الجلالي، قم ١٤٠٥، ٢٣-٣١.

الزيديين، لأن مُحدثي أهل السنة يروون الأحاديث عَمَّنْ قاتل ضدَّ الحسين في واقعة كربلاء بوصفهم عدوًّا من المنظور السني - وهم أعداء أهل البيت بالوصف الشيعي - في حين أنهم تركوا الأخذ عن جعفر الصادق ومعلوم ما له من فض؛ فذلك تناقضٌ يوجهه الشيعة بشكل عام إلى محدثي أهل السنة في هذا المجال، واتهموهم بأنهم قبلوا من حيث الجرح والتعديل حتى قائد جيش الأمويين في كربلاء وهو عمر بن سعد بن أبي وقاص! (٣٠) قال العالم الزيدي صارم الدين إبراهيم بن محمد الوزير: المحدثون لو ثابوا كتبهم بأن ذكروا أعداء أهل البيت فيها، حتى عُذَّ قاتل الحسين: عمر بن سعد بن أبي وقاص عدلاً! قال العجّلي: أخذ الناس عن عمر بن سعد ورووا (٣١).

في المصادر الزيدية لا توجد معلومات كثيرة عن احتفالاتهم بذكرى استشهاد الإمام الحسين (٣٢). ولكننا سوف نقدم بعض المعلومات:

طُمس قبر الإمام الحسين أول مرة في عهد بني أمية، ثم كرّر الخليفة المتوكل الطمس ومنع زيارة القبر، إلا بحراسة الجنود المسلحين (٣٣) في العصر العباسي، وبعد وفاة الحسن بن زيد (٢٧٠/٨٨٣) في عهد الإمام الثاني محمد بن زيد في دولة طبرستان الزيدية (٢٧٠-٢٨٧/٨٨٣-٩٠٠) بُني قبراً سيدنا علي وابنه الحسين رضي الله عنهما، وذكر أنه صرف في البناء عشرون ألف دينار (٣٤). وقد كان يرسل كل عام مليون درهم إلى مكة والمدينة صلةً لأولاد الحسن والحسين وغيرهما من أبناء سيدنا علي بن أبي طالب كأولاد العباس وعقيل وجعفر وإلى فقراء الشيعة (٣٥).

(٣٠) المؤيدي، لوامع الأنوار، ج١، ص. ١٧٣.

(٣١) صارم الدين إبراهيم بن محمد الوزير، الفلك الدوّار في علوم الحديث والفقه والآثار، تحقيق: محمد يحيى سالم عزان، صعدة صنعاء، مكتبة التراث الإسلامي، دار التراث اليمني، ١٤١٥/١٩٩٤، ص. ١٧٣؛ وانظر أيضاً: مجد الدين المؤيدي، لوامع الأنوار، ج١، ص. ١٧٣.

(٣٢) Rebecca Ansary Pettys, "The Ta'zieh: Ritual Enactment of Persian Renewal", Theatre Journal, Vol. 33, No. 3 (Ekim 1981), ss. 341-354; Yitzhak Nakash, "An Attempt to Trace the Origin of the Rituals of 'Āshūrā'", Die Welt des Islams, New Series, c. 33, Sayı: 2 (Kasım 1993), pp. 161-181; Eyüp Baş, "Aşure Günü, Tarihsel Boyutu ve Osmanlı Dini Hayatındaki Yeri üzerine Düşünceler, AÜİFD, XLV (2004), sayı: 1, ss. 167-190; صالح الجويني، «تاريخ المأتم الحسيني من الشهادة حتى العصر القاجاري»، ترجمة: فرقة الجزائري، مجلة نصوص معاصرة، العدد: ٩ (التأريخ: 31.03.2010, Web: <http://www.nosos.net/main/pages/news.php?nid=132'den>); Jamshid Malekpour, The Islamic drama Ta'ziye, London: Frank Cass Publishers 2004, ss. 18 vd., 121 vd.

(٣٣) أبو الحسن حسام الدين حميد بن أحمد ال محلي (١٢٥٤/٦٥٢)، كتاب الخدائق الوردية في مناقب أئمة الزيدية. ١-، تحقيق: المرتضى بن زيد المحطوري الحسني، صنعاء، مطبعة مكتبة مركز بدر، ١٤٢٣/٢٠٠٢، ج١، ص. ٢٢٥.

(٣٤) أبو إسحاق إبراهيم بن هلال الكاتب الصابئ، كتاب المنتزح من الجزء الأول من الكتاب المعروف بالتاج في أخبار الدولة الديلمية، جمع وتحقيق: Wilferd Madelung, (Ahbâru eimmeti'z-Zeydiyye, Orient Institut der Deutschen Morgenlandschen Gesellschaft, Beirut 1987, ss. 7-51), s. 22.

(٣٥) الحاكم أبو سعد المحسن بن محمد الجسمي، النخاب من كتاب جلائل الأبيصار (نقلًا عن كتاب تحفة الأبرار لأحمد سعد الدين المسوري)، تصنيف وتحقيق: Wilferd Madelung, (Ahbâru eimmeti'z-Zeydiyye, Orient Institut der Deutschen Morgenlandschen Gesellschaft, Beirut 1987, içinde ss. 119-133), s. 122. Ayrıca bkz. Ebû'l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Ali Mes'ûdî (346/957), Murû'z-zehebve meâdinu'l-cevher, I-VII, tahk.:

. Charles Pellat, Beirut: Publications de L'Université Libanaise 1974, c. V, s. 172

وقد بلغ السلطان البويهبي الشيعي عضد الدولة الذروة في تخصيص الأوقاف والاحترام لقبري سيدنا علي وابنه الحسين رضي الله عنهما، حيث كان يزور قبرهما كل عام، وقد لام العباسيين لتخريبهم المقبرة وأظهر للناس إساءة العباسيين إليهما^(٣٦).

وقد بدأت احتفالات ذكرى عاشوراء في بغداد على يد البويهيين، فقد أمر السلطان معز الدولة البويهبي الناس بعدم التسوق وإغلاق الدكاكين، وعدم أخذ الماء وعدم ذبح القضايين أي حيوان، وفي المشاركة باحتفال المأتم، أمر النساء بلبس السواد من الملابس وضرب الخدود^(٣٧).

وقد حدثت مشاجرة بين الأهالي من السنة والشيعية في بعض مراكز الشيعة التابعة لبغداد؛ بسبب هذه الاحتفالات مات فيها بعضهم ما دفع الوزير البويهبي أبو الحسن علي بن محمد الكوكبي سنة ٩٩٢/٣٨٢ إلى منع هذه الاحتفالات^(٣٨)، وقد أعيدت مراسم الاحتفالات ما بين سنتي ٤٠٢/١٠١١ و٤٠٦/١٠١٥^(٣٩) ثم مُنعت من جديد^(٤٠).

وتدلّ هذه الروايات على أنّ احتفالات يوم عاشوراء تُقام حين يشتدّ ضغطُ البويهيين على العباسيين. ومن ناحية أخرى فإنّ العلاقات بين البويهيين والدولة الزيدية في طبرستان كانت طيبة؛ فلذا نستطيع أن نقول: إنّ الدولة الزيدية كانت تدعم وتحثّ على هذه الاحتفالات. ويقوّي هذا ما قام به محمد بن زيد من بناء مقبرة سيدنا علي وابنه الحسين بعد تخريب الخليفة المتوكل لهما مما يوحي بانزعاج العباسيين من فعلهم.

وعلى الرغم من ذلك فلم تسعفنا الروايات باشتراك أحدٍ من الزيدية في احتفالات عاشوراء لا في طبرستان ولا في اليمن، ويمكن تعليل ذلك ببعد المكان عن بؤرة الأحداث في بغداد وكربلاء، أو لانشغال الزيدية بالقرامطة والقبائل المحلية.

٣. الاحتفالات بذكرى كربلاء في يومنا:

تُقام الاحتفالات اليوم في اليمن، ولكننا لا نشاهد في هذه الاحتفالات من يؤذي نفسه أو يضرّ بدنه، وفي سنة ٢٠١٠ أقيمت الاحتفالات في شتّى مدن اليمن، ولم تحدث أيّة مشكلة فيها ولم تمنع الشرطة الناس.

(٣٦) حميد المحلي، الحدائق الوردية في مناقب أئمة الزيدية، ج١، ص. ٢٢٥.

(٣٧) أبو الحسين علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم الشيباني المعروف بابن الأثير (٦٣٠/١٢٣٣) الكامل في التاريخ ١-١١، تحقيق: محمد يوسف الدقاق، بيروت، دار الكتب العلمية ١٤٠٧/١٩٨٧، (٧/٢٧٩): أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد بن الجوزي (٥٩٧-١٢٠١) المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ١-١٩، تحقيق: محمد عبد القادر عطاء - مصطفى عبد القادر عطاء، بيروت، دار الكتب العلمية ١٤١٢/١٩٩٢، (١٥٠/١٤).

(٣٨) ابن الجوزي، المنتظم، (١٤/٣٦١): جمال الدين أبا المحاسن يوسف بن تغري بردي الأتابكي.

(٣٩) ابن الجوزي، المنتظم (١٥/٨٢).

(٤٠) ابن الجوزي، المنتظم (١٥/١١١): ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة، (٤/٢٣٩).

وإليكم قائمة بهذه الاحتفالات:

- في مسجد النهدين أقام العلامة يحيى بن حسين الديلمي مؤتمراً عن مآسي الحسين وانحراف الأمة الإسلامية، وكيف تغيرت المفاهيم وتحول المعروف منكرًا والمنكر معروفًا.
- في مركز بدر الثقافي أقيم احتفال عن ذكرى شهادة الحسين. وكان المحاضر محمد أحمد المفتاح، موضوع المحاضرة: أسباب ذهاب الحسين إلى العراق، واستشهاد الحسين مع أصحابه وسبي بنات الرسول ﷺ. وقد أشار في محاضرته إلى ظلم الأمويين وتكبرهم. وأشار أيضًا إلى أسباب حملهم جثث الشهداء ورؤوسهم مقطوعة إلى البلدان، وحملهم الأسيرات من بنات الرسول ﷺ والأولاد من العراق إلى الشام لأجل اعتبار الناس بها أصاب الإمام الحسين.
- وحول هذا الموضوع أقام الدكتور المرتضى المحطوري مؤتمراً عن العلاقة بين الحسين وجده الرسول صلى عليه وسلم، حيث قال فيه "الحسين مني وأنا منه، من أحب الحسين أحب الله". أشار المحطوري إلى أن ذهاب الحسين إلى العراق يمثل معارضته السياسة الأموية البعيدة عن الإسلام^(٤١).
- وقد تغير موقف الزيديين من الحسين وكربلاء في السنوات الخمس الأخيرة شيئاً ما، ففي اليمن أثارت الحرب القائمة بين السعودية والحوثيين حفيفة الزيديين هناك فكان من المنطقي انضمامهم إلى الحوثيين وإيران بشكل خاص؛ لاقترابهم الفكري والعقائدي؛ وهذا أدى إلى زيادة نشاطات الاحتفالات بذكرى كربلاء في البلاد على النمط الإيراني الحوثي بعد أن كاد لم يكن قبل الحرب.

الختاتمة:

- إن الحسن والحسين يذكران في المصادر الزيدية لإمامتهما بعد أبيهما سيدنا علي رضي الله عنهما، ويأتون بالأدلة من القرآن والسنة والإجماع، ولا يفرقون بين الحسن والحسين كما فعلت الإمامية، حيث تقصرها على الأشخاص المعروفين من ذرية الحسين لكن الزيديين يؤمنون بإمامة كل من كان من ذرية السبطين بالشروط المعتبرة؛ لأن الإمامة مستمرة إلى يوم القيامة في ذريتهما.
- تختلف أيضاً تأويلات الزيدية في استشهاد الحسين عن الإمامية، فالأخيرة ترى كربلاء أكبر المآسي في تاريخ البشرية^(٤٢) وهي عندهم واقعة مختارة يجب الإلحاح في التذكير بها لبناء الشخصية الشيعية، ودوام استمراريتها^(٤٣). ولذا ففي كل عام تُقام الاحتفالات في شهر المحرم في المناطق الشيعية، وفي إيران نفسها

(٤١) ثقافتنا، العدد ٣ (صفر ١٤٣١ / شباط ٢٠١٠) ص. ٤٥.

(٤٢) Hasan Onat, "Kerbelâ'yı Doğru Okumak", Akademik ORTA DOĞU, c. 2, Sayı: 1 (2007), ss. 1-9, ss. 4-

.6; Hanifi Şahin, Şîilerin Gözüyle Sünnîler, Mana Yayınları, İstanbul 2017, ss. 41-50

(٤٣) Vamık D. Volkan, Kan bağı: Etnik Gururdan Etnik Teröre, Bağlam Yayınları, İstanbul 1999; s. 63;

a.mlf.,Körü Körüne İnanç, Kriz ve Terör Dönemlerinde Geniş Gruplar ve Liderleri, Okuyan Us

.yayınları, İstanbul 2009, ss. 66-69

تتحول إلى تظاهرات جماعية، أما الزيدية فهم الأقرب إلى أهل السنة بين الشيعة أجمعين، فلا يقصدون تكوين الشخصية الشيعية ولا إحياء الشعور الشيعي في نفوس الناس بأمثال هذه الاحتفالات، كما يظهر في كتبهم، فعامةً كلامهم في هذا المقام ينصب على إثبات إمامة الحسين بن علي رضي الله عنهما؛ ولهذا يأتون بالأدلة من القرآن والسنة والإجماع على صدق ما يدعون.

- ولكن ما حدث في الآونة الأخيرة في اليمن من نشطاء الزيدية المتأثرين بإيران (الحوثيون)، ثم ما تلا ذلك من الحرب القائمة بين السعودية وأولئك الحوثيين دفع جموعاً من الزيدية المعتدلة إلى الارتقاء في أحضان إيران، وتجاوز المسافات بينهم وبين الإمامية الاثني عشرية على حساب أهل السنة، مما مهد سبيل الاحتفالات بكربلاء والحسين وزيد بن علي والتي تتحول في بعض الأحيان إلى مظاهرات جماعية كالتي تحدث في إيران، مما لم يكن له وجودٌ يُذكر قبل ذلك.
- إن مصادر الزيدية التاريخية وما أُلّف قبل خمس سنوات أو ست تؤكّد أنهم يختلفون عن الإمامية، لكن يبدو أن الأمر اليوم بدأ يتغير.

المصادر العربية:

- أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد بن الجوزي (٥٩٧-١٢٠١)، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، تحقيق: محمد عبد القادر عطاء - مصطفى عبد القادر عطاء، بيروت، دار الكتب العلمية ١٤١٢/١٩٩٢.
- أبو إسحاق الصائبي، إبراهيم بن هلال الكاتب الصائبي، كتاب المتنوع من الجزء الأول من الكتاب المعروف بالتاج وأخبار الدولة الدلمية، جمع وتحقيق: Wilferd Madelung, (Ahbâru eimmeti'z-Zeydiyye, Orient Institut der Deutschen Morgenlandschen Gesellschaft, Beirut 1987, s. 7-51).
- أبو الحسن حسام الدين حميد بن أحمد ال محلي (٦٥٢/١٢٥٤)، كتاب الحدائق الوردية في مناقب أئمة الزيدية، تحقيق: المرتضى بن زيد المحطوري الحسني، صنعاء، مطبعة مكتبة مركز بدر، ١٤٢٣/٢٠٠٢.
- ابن الأثير، أبو الحسين علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم الشيباني (٦٣٠/١٢٣٣)، الكامل في التاريخ، تحقيق: محمد يوسف الدقاق، بيروت، دار الكتب العلمية ١٤٠٧/١٩٨٧.
- ابن تغري بردي، جمال الدين أبو المحاسن يوسف بن تغري بردي العتابكي (٨٧٤/١٤٦٩)، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، تعليق: محمد حسين شمس الدين، بيروت، دار الكتب العلمية ١٤١٣/١٩٩٢.
- ابن سعد، الطبقات الكبرى، تحقيق: علي محمد عمر، القاهرة- المدينة، مكتبة الخانجي الشركة الدولية للطباعة، ١٤٢١/٢٠٠١.
- الأساس لعقائد الأكياس في معرفة رب العالمين، تحقيق: عيسى دوغان، سامسون (تركيا) ١٩٩٨.
- الأمير حسين بن بدر الدين محمد (٦٦٣/١٢٦٥)، نيايح النصيحة في العقائد الصحيحة، تحقيق: مرتضى بن زيد المحطوري الحسني، مكتبة البدر، صنعاء ١٤٢٠/١٩٩٩.
- ثقافتنا، العدد صفر ١٤٣١/ شباط ٢٠١٠.
- الحاكم أبو سعد المحصن بن محمد الجشمي، النخاب من كتاب جلائل الأبصار (نقلا عن كتاب تحفة الأبرار لأحمد سعد الدين المسوري)، تصنيف وتحقيق: Wilferd Madelung, (Ahbâru eimmeti'z-Zeydiyye, Orient Institut der Deutschen Morgenlandschen Gesellschaft, Beirut 1987).
- حميد بن أحمد المحلي (٦٥٢/١٢٥٤)، كتاب الحدائق الوردية في مناقب أئمة الزيدية، تصنيف وتحقيق: Wilferd Madelung (Ahbaru eimmeti'z-Zeydiyye, Orient Institut der Deutschen Morgenlandschen Gesellschaft, Beirut 1987).
- صارم الدين إبراهيم بن محمد الوزير، الفلك الدوّار في علوم الحديث والفقه والآثار، تحقيق: محمد يحيى سالم عزان، صنعاء، مكتبة التراث الإسلامي، دار التراث اليمني، ١٤١٥/١٩٩٤.

- عبد الله بن حمزة بن سليمان (١٢١٧/٦١٤)، العقد الثمين في أحكام الأئمة الهادين، تحقيق: عبد السلام بن عباس، الوجيه، عمان، مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية ٢٠٠١.
- الفضيل بن الزبير الأسدي، الفضيل بن الزبير بن عمر بن درهم الكوفي الأسدي، أسمية من قتل مع الحسين من ولده وإخوته وأهل بيته وشيعته، تحقيق: السيد محمد رضا الحسيني الجلاي، قم ١٤٠٥.
- القاسم بن إبراهيم الرسي (٨٦٠/٢٤٦)، مجموع كتب ورسائل الإمام القاسم بن إبراهيم الرسي، تحقيق: عبد الكريم أحمد جدبان، صنعاء دار الحكمة البيانية ١٤٢٢/٢٠٠١.
- مجد الدين بن محمد بن منصور الحسيني المؤيدي، لوامع الأنوار في جوامع العلوم والآثار وتراجم أولي العلم والأنظار، مكتبة التراث الإسلامي ١٤١٤/١٩٩٣.
- محمد يحيى سالم عزان، القراءة في نظرية الإمامة عند الزيدية، المسار ٣/٣ (٢٠٠٢).
- محمد بن القاسم، الأصول الثمانية، تحقيق: عبد الله بن حمود العزي، مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية- مركز العدل والتوحيد للدراسات والبحوث والتحقيق، عمان-صعدة ٢٠٠١.
- المرتضى لدين الله، محمد بن الهادي يحيى بن الحسين بن القاسم بن إبراهيم الرسي (٩٢٢/٣١٠)، كتاب الأصول، تحقيق: عبد الله بن حمود العزي، مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية، صعدة عمان ١٤٢١/٢٠٠١.
- المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين بن علي المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجواهر (٩٥٧/٣٤٦) تحقيق Charles Pellat، الجامعة اللبنانية ١٩٧٤.
- الناطق بالحق، يحيى بن الحسين بن هارون بن الحسين بن محمد بن القاسم بن الحسن بن زيد بن الحسن بن علي بن أبي طالب (الناطق بالحق) (١٠٣٣/٤٢٤)، تيسير المطالب في أمالي أبي طالب، وضع أبوابه: القاضي جعفر بن أحمد بن عبد السلام، تحقيق: عبد الله بن حمود العزي، صنعاء الأردن مكتبة الإمام زيد بن علي مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية ١٤٢٢/٢٠٠٢.
- الناطق بالحق أبو طالب يحيى بن الحسين الهاروني (١٠٣٣/٤٢٤)، شرح البالغ المدرك، تحقيق: محمد يحيى سالم عزان، صنعاء مكتبة بدر ١٤١٧/١٩٩٧.
- الهادي إلى الحق يحيى بن الحسين (٩١٠/٢٩٨)، كتاب فيه معرفة الله من العدل والتوحيد وتصديق الوعد والوعيد وإثبات النبوة والإمامة في النبي، مجموع رسائل الهادي، (مجموع رسائل الهادي إلى الحق، تحقيق: عبد الله بن محمد الشاذلي، مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية، عمان ١٤٢١/٢٠٠١).

المراجع الأجنبية:

- Dölek, Adem. "Sekaleyn Hadisi ve Değerlendirilmesi". Ma' rife 4/3 (2004).
- Eyüp Baş, "Aşure Günü, Tarihsel Boyutu ve Osmanlı Dini Hayatındaki Yeri üzerine Düşünceler, AÜİFD, XLV (2004), sayı: 1, ss. 167-190
- Gökalp, Yusuf, Zeydilik ve Taberistan'da Yayılması, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, AÜSBE, Ankara 1999.
- Malekpour, Jamshid, The Islamic drama Ta'ziye, London: Frank Cass Publishers 2004.
- Nakash, Yitzhak, "An Attempt to Trace the Origin of the Rituals of 'Ashūrā'", Die Welt des Islams, New Series, c. 33, Sayı: 2 (Kasım 1993), pp. 161-181.
- Pettys, Rebecca Ansary, "The Ta'zieh: Ritual Enactment of Persian Renewal", Theatre Journal, Vol. 33, No. 3 (Ekim 1981), ss. 341-354.
- Şahin, Hanifi, Şiilerin Gözüyle Sünniler, Mana Yayınları, İstanbul 2017.
- Onat, Hasan, "Kerbelâ'yı Doğru Okumak", Akademik ORTA DOĞU, c. 2, Sayı: 1 (2007), ss. 1-9.
- Ümit, Mehmet, "Zeydiyye Mezhebi, İmamet Anlayışı ve Sahabe Hakkındaki Görüşleri", Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1/2 (Güz 2015), ss. 93-118.
- Vamık D. Volkan, Köri Köri İnanç, Kriz ve Terör Dönemlerinde Geniş Gruplar ve Liderleri, Okuyan Us yayınları, İstanbul 2009.
- Volkan, Vamık D., Kan bağı: Etnik Gururdan Etnik Teröre, Bağlam Yayınları, İstanbul 1999.
- Yaşaroğlu, Hasan, Taberistan Zeydileri, Basılmamış Doktora Tezi, Marmara Üniv. Sos. Bil. Ens., İstanbul 1998.
- Yurdagür, Metin "Haşviyye", DİA, c. XVI (İstanbul 1997)
- Yusuf Gökalp, Zeydilik ve Yemen'de Yayılışı, Basılmamış Doktora Tezi, AÜSBE, Ankara 2006.

Abbasî Halifesi Nasır Lidinillâh'ın Şiî Siyaseti

Adem ARIKAN*

Özet

Şiî eğilimli Büveyhiler Devleti, Bağdat'ı ele geçirmiş (334/945), Abbasî halifeleri de uzun süre onların tahakkümü altında kalmıştır. Büyük Selçuklu Devleti Bağdat'ı ele geçirdiğinde (447/1055) bu yönetim sona ermiştir. Büyük Selçuklulardan sonra bölgede hüküm süren Irak Selçuklularının son sultanı Tuğrul'un öldürülmesiyle (590/1194) bölgede Selçuklu yönetimi sona ermiştir. Bu gelişmelerde etkili olan Abbasî halifesi Nâsır Lidinillah uzun süre (575-622/1180-1225) hilâfet makamında bulunmuştu. Bu halifenin dönemi, mezhepler tarihi açısından da önemli gelişmelere sahne olmuştur. Bazı kaynaklarda Şiî olduğu bildirilen Halife Nâsır'ın döneminde özellikle Şîa mensupları himaye görmüşler ve vezaret dâhil çeşitli görevlere getirilmişlerdir. Bu çalışmada söz konusu gelişmeler mezhepler tarihini ilgilendiren yönleri bakımından ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Nâsır Lidinillah, Selçuklular, Tuğrul, İsnâaşeriyye, İsmâiliyye

Abbasid Caliph Nasir Lidinillah's Shiite Policy

Abstract:

Shiite-influenced Buwayhid Dynasty captured Baghdad (334/945), and the Abbasid caliphs remained under their domination for a long time. This administration came to an end, when the Great Seljuk Dynasty took over Baghdad (447/1055). Following the death of the last Sultan Tughrul of the Iraçî Seljuks (590/1194), who ruled the region after the Great Seljuks, the Seljuk ruling collapsed. Abbasid caliph Nasir Lidinillah, who was influential in these developments, had been in the caliphate for a long time (575-622 / 1180-1225). The period of this caliph was also the scene of major developments in terms of sectarian history. In the time of Caliph Nasir, who was reported to be Shi'i in some sources, especially the Shi'a members were patronized and brought to various posts including the vizier. This study will focus on aspects of development that are relevant to the history of sects.

Keywords: Nâsır Lidinillah, Seljuk Dynasty, Tughrul, Ithna-Ashariyyah, Ismailis

* Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Mezhepleri Tarihi Ana Bilim Dalı, ademarikan@yahoo.com.

Giriş: Şîî Asrının Sonu

Selçuklular öncesinde hilâfet merkezi de dahil olmak üzere Şîî eğilimli yönetimlerin iktidarları sürmekteydi. Şîî asrı denilen bu dönemde Abbâsî hilâfeti de Şîî eğilimli Büveyhîlerin tahakkümü altında kalmıştır. Selçukluların bu durumu sona erdirerek himaye altına aldıkları Abbasilerin halifeleri zamanla kendi iktidarları için harekete geçti. Nâsır Lidinillah Selçukluların sonunu getiren hadiselerde aktif rol oynamıştı. Bu süreçte farklı Şîî gruplar ile ittifaklar kurmuştur. Mezhepler tarihi için önemli detaylar barındıran bu gelişmelerin, farklı mezhepleri ilgilendiren yönleriyle birlikte ele alınması uygun olacaktır.

Selçuklular, Müslüman olup, İslâm toplumlarıyla temasa geçtikleri dönemde Abbâsîler (750-1258) ve Fâtımîler (909-1171) olmak üzere iki hilâfet yönetimi ve başlarında iki halife hüküm sürmekteydi. Endülüs'teki Emevî emiri, 929 yılında Nâsır Lidinillah unvanı almış Endülüs Emevî Halifeliği (929-1031) kurulmuştur.¹

Selçuklular bölgeye geldiklerinde, Bahreyn'de İsmâîlî-Karmatî devletinin, eski saldırgan tutumu sona ermesine rağmen varlığı devam etmekteydi.² Sultan Melikşah döneminde, bölgedeki yerel yöneticilere destek verilerek Karmatî yönetimin sona ermesi sağlanmıştır.³ Hazar Denizi'nin Güney-Batısı'nda Deylem bölgesinde yerel Zeydî yönetimler varlığını sürdürmekteydi.⁴ Hz. Hasan soyundan gelen Mekke'nin Zeydî yöneticileri, yaklaşık bir asır (368-462/978-1070) Fâtımîler adına hutbe okutmuştur.⁵ Yemen'deki Zeydî yönetimin yerini de 439/1047 yılından itibaren Fâtımîlere bağlı Süleyhîler almıştır.⁶

Şîa İснааşeriyye müntesiplerinin kabul ettiği şekliyle, on birinci imam Hasan el-Askerî'nin ölüm tarihi olan 8 Rebiülevvel 260'ta (1 Ocak 874) "küçük gaybet" (el-gaybetü's-suğrâ, el-gaybetü'l-kusrâ, el-gaybetü'l-kâsıra) denilen dönem başlamıştır. Bu dönemde on ikinci imam Muhammed b. Hasan ile irtibatı dört sefir (vekil, bâb, elçi) birbiri ardına sağlamıştır. Dördüncü sefirinin öldüğü 15 Şaban 329 (15 Mayıs 941) tarihinden itibaren İmam ile irtibat kesilmiştir. Bu durum "büyük gaybet" (el-gaybetü'l-kübrâ, el-gaybetü's-sâniye, el-gaybetü't-tûlâ, el-gaybetü't-tâmme) şeklinde adlandırılmıştır.⁷

Şîî eğilimli Büveyhîler yönetimi, büyük gaybetten kısa süre sonra, 334/945 yı-

¹ Mehmet Özdemir, "Endülüs", *DİA*, XI, 213.

² Nasır-ı Hüsrev, *Sefername*, çev. Abdülvehap Tarzi, Ankara, Milli Eğitim Bakanlığı, 1994, s. 127.

³ Ali Sevim, "Sultan Melikşah Devrinde Ahsâ ve Bahreyn Karmatileri'ne Karşı Selçuklu Seferi", *Belleten*, Ankara, 1960, C.XXIV, sayı 94, s. 209-232.

⁴ Hasan Yaşaroğlu, *Taberistan Zeydîleri*, Gümüşhane Üniversitesi, 2012, s. 68 vd.

⁵ Nebi Bozkurt, Mustafa Sabri Küçükbaşçı, "Mekke", *DİA*, XXVIII, 560.

⁶ Yusuf Gökalp, "Zeydilik ve Yemen'de Yayılışı", (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı İslam Mezhepler Tarihi Bilim Dalı, Ankara, 2006, s. 166.

⁷ Avni İlhan, "Gaybet", *DİA*, XIII, s. 410-412; Cemil Hakyemez, *Şîa'da Gaybet İnanç ve Gaib On İkinci İmam*, İstanbul, İSAM yay., 2009.

İnâşeriyeye'nin en muteber hadîs, akâid ve fıkha dair eserlerinin birçoğu bu dönemde telif edilmiştir.⁸ Selçukluların Bağdat'ı almasına (447/1055) kadarki bu tarih aralığı "Şii Asrı" diye adlandırılmaktadır.⁹ Bu dönemde yaşayan Kâdî Abdülcebbar (ö. 415/1025), yüzyıl kadar zamandır Abbâsîlerin sadece isimlerinin kaldığını, birçok merkezin Şîîlerin yönetiminde olduğunu kaydetmektedir.¹⁰ Bîrûnî'ye (ö. 453/1061) göre söz konusu dönemde Bağdat'da hâkimiyet, Büveyhîlerin elinde bulunuyordu. Devletin yönetimi (ed-devle ve'l-mülk) Büveyhîlere geçmiş, Abbâsî halifesinin elinde sadece dinî yetkileri kalmış ve dünyevî işlerde yetkisiz hale gelmişti.¹¹

Fuat Köprülü'ye göre Selçuklu hükümdarları meydana çıkarak Abbasi hilâfetini ve Sünnîliği muhafaza etmeseydiler, İslâm dünyasında Şîîliğin genel olarak hâkim bir konuma geleceği muhakkaktı.¹² Bu dönemde Mısır'daki Fâtımî yönetiminin Suriye, Irak ve İran'da etkili davet faaliyetleri yürüttüğüne işaret ederek benzer bir tespiti yapan Spuler'a göre, şayet Selçuklular Ehl-i Sünnet'i benimseyip savunmuş olmasalardı İsmailîler hâkimiyeti ellerine geçirmiş olacaktı.¹³

Garsünnî'ne Ebü'l-Hasen Muhammed (ö.480/1088), Büyük Selçukluların Bağdat'a girerek Büveyhî hâkimiyetine son verdikleri sırada olayları gözlemleyip kaydetti. Sibt İbnü'l-Cevzî'nin (ö. 654/1256) muhtemelen Garsünnî'ne'den naklederek¹⁴ anlattığına göre Tuğrul Bey 447/1055 yılı Ramazan ayında Bağdat'a girdi. Hutbede Tuğrul Bey'in adından sonra Büveyhî emiri el-Melikü'r-Rahim de anıldı. Ramazan ayının sonunda (Aralık 1055) Büveyhî emirinin adı hutbeden çıkarılıp emir tutuklandı ve Büveyhîler Devleti (Devletü'd-Deylem) sona erdi.¹⁵ Tuğrul Bey geldiğinde batıya çekilmiş olan Büveyhî komutanı Besâsirî'nin Musul'a girip Fâtımîler adına hutbe okuttuğu haberi gelince Sultan o tarafa sefere çıktı (6 Zilkade

⁸ Ahmet Güner, *Büveyhîler'in Şii-Sünnî Siyaseti*, İzmir, 1999, s. 95 vd.

⁹ Ahmet Güner, "Şii Yüzyılında Yahut Büveyhîler Devrinde Bağdat'tan Bazı Yansımalar", *İslam Medeniyetinde Bağdat (Medînetü's-Selâm) Uluslararası Sempozyum*, 2011, I, s. 151-170; Güner, *Büveyhîler'in Şii-Sünnî Siyaseti*, s. 184; Metin Bozkuş, *Büveyhîler ve Şîîlik*, Sivas, 2003, s. 95.

¹⁰ Kâdî Abdülcebbar, *Tesbîtü Delâilî'n-Nübüve*, çev. Ömer Aydın, M. Şerif Eroğlu, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2017, s. 814.

¹¹ Ebü Reyhan el-Bîrûnî, *el-Âsârü'l-Bâkiye anî'l-Kurânî'l-Hâliye*, neşr. Eduard Sachau, Leipzig, 1923, s. 132.

¹² M. Fuad Köprülü, *Türk Tarih-i Dinîsi*, Haz. Metin Ergun, Ankara, Akçağ yay., 2005, s. 135, 6. dipnot.

¹³ Bertold Spuler, "The Disintegration of the Caliphate in the East", *Cambridge History of Islam*, ed. P.M. Holt ve diğerleri, Vol. IA, Cambridge, 1970, s. 150; "Doğuda Hilâfetin Çöküşü", Çev. Hamdi Aktaş, *İslam Tarihi Kültür ve Medeniyeti*, İstanbul, 1997, I, s. 157; Seyfullah Kara, *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaları*, İstanbul, 2007, s. 43.

¹⁴ *Garsünnî'ne'nin Uyûnü't-tevârih* adlı eseri günümüze intikal etmemiştir. Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî el-Muntazam'ında, torunu Sibt İbnü'l-Cevzî de *Mirâtü'z-zamân*'da kaynak olarak kullanmıştır (XVIII, 496). Sibt'in, *Uyûnü't-tevârih*'in büyük bir kısmını eserine aynen aktardığı tesbit edilmiştir. Selçuklular devri Türk tarihi hakkında (Tuğrul Bey, Alparslan ve Melikşah devirleri) çoğunlukla diğer kaynaklarda mevcut olmayan ayrıntılı bilgiler ihtiva etmektedir (bk. Ali Sevim, "Garsünnî'ne", *DİA*, XIII, 386-387).

¹⁵ Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtu'z-zamân*, thk: Muhammed Berakât ve diğerleri, Dimişik, Dâru'r-Risaletî'l-âlemiyye, 1434/2013, XIX, 492.

448 / Ocak 1057).¹⁶

Selçukluların Bağdat'a gelişlerinden itibaren Şîîlerin oturduğu bölgelerde ezanların Sünnî gelenekteki gibi okutulması emredilmiştir. Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî¹⁷ (ö. 597/1201) ve Sıbt İbnü'l-Cevzî ezanın değiştirilmesini 448 yılı olayları arasında saymaktadır. İbnü'l-Esîr'e (ö.630/1233) göre Tuğrul Bey 447 yılında Kerh halkına sabah ezanında Sünnilerin okuduğu şekilde okunması emrini vermişti.¹⁸ 448 yılında da Halife tarafından aynı emir verildi.¹⁹

Böylece Musa Kazım Meşhedî'nde ve Şîîlerin ikamet ettiği Kerh mahallesindeki mescitlerde ezan Sünnî gelenekteki gibi okutulmuş, Şîîler tarafından okunan ifadeler kaldırılmıştır. Sünnî mahallelerinden buralara gelenler sahabîleri öven Şîîrler okumuşlardı. Sahabeye açıkça sövmekte olan Ebû Abdullah İbnü'l-Cellâb Halifenin vezirinin emriyle dükkânının önünde asıldı. Şîî fakih Ebû Cafer et-Tûsî kaçtı, evi yağmalandı.²⁰

İbn Kesîr (ö. 774/1373), Tuğrul Bey'in Bağdat'ı ele geçirmesinden sonra Şîa'nın ezandaki alametlerinin kaldırılışını anlatırken bu gelişmelerin, öncesi ve sonrası için ne anlama geldiğini gösteren ifadeler kullanmaktadır: "Büveyhîler Şîilere güç veriyor yardım ediyorlardı. Sonra Türklerden Ehl-i Sünnet'e muhabbet duyan Selçuklular geldi. Selçuklular Ehl-i Sünnet müntesiplerine dostluk gösteriyor, yüksek şereflerini kabul ediyor, konumlarını yükseltiyorlardı."²¹

İlk Selçuklu sultanı Tuğrul Bey zamanında Hanefî hassasiyeti, Şîîlerin, ayrıca diğer mezheplerin, hatta Eş'arilerin de mihraplardan lanetlenmesine varan uygulamalara sebep olmuştur. Selçuklu sultanı Alparslan da samimi bir Hanefîydi. Ancak veziri Nizâmülmülk'ün vakfiyesiyle kurulan medreselerde Şafîi/Eşarî görüşleri okutulmuştur.²² Nizâmülk, Şîa'ya karşı ihtiyatlı ve tedbirli bir vezirdi. O Şîî-İsmâilî Bâtınî bir fedâînin suikastıyla öldürüldü. Büyük Selçuklular, kendilerinden önce hüküm süren Şîî Büveyhîlerin devam eden tesirine karşı dikkatliyidiler. İlk sultanlar Tuğrul Bey ve Alparslan zamanında Şîa mensupları devlet kademelerinden uzak tutulmuştu. Sultan Alparslan, bir komutanının emrinde Şîî bir kâtipin vazife yapmasına rıza göstermemişti. Huzurunda sorgulanan kâtip Hurdâbe'nin "ben Bâtınî değil, Şîîyim" savunmasına, "Rafîzî mezhebi o kadar iyi midir ki, onu Bâtınî mez-

¹⁶ Sıbt, *Mir'âtu'z-zamân*, XIX, 508-509.

¹⁷ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fi Târîhi'l-Mülûk ve'l-Ümem*, thk: Muhammed Abdülkadir Ata ve Mustafa Abdülkadir Ata, Beyrut, 1412/1992, XVI, 7.

¹⁸ Ebü'l-Hasen Ali İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, (edit. C.J. Tornberg, Leiden E. J. Brill 1867 baskısı esas alınarak), Beyrut, Dâru Beyrût (Dâru Sâdır), 1992, IX, s. 614.

¹⁹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, IX, 632.

²⁰ Sıbt, *Mir'âtu'z-zamân*, XIX, 510.

²¹ Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Cize, Dâru'l-Hicr, 1418/1998, XV, 736.

²² Adem Arıkan, "Nizâmülmülk'ün Eş'arilere Destekleri ve Diğer Sünnîlerle İlişkileri", *İslâmî İlimler Dergisi*, 6-2, 2011, s. 39-64.

hebine kalkan yapıyorsun?" diyerek karşılık vermişti.²³ Ancak durum zamanla değişmiş, devletin artık güçlendiği kabul edilerek, Melikşah döneminden itibaren Şîa'nın özellikle İsnâaşeriyye kolu mensupları da yönetimde istihdam edilir olmuştur. Melikşah'ın ölümünden sonra küçük yaştaki çocukları arasında çıkan/çıkarılan taht kavgaları, devlet otoritesini zayıflatırken, her grup, bu durumu fırsata çevirmek istemiştir. Bundan sonra Şîiler vezirliğe kadar yükselbilmiştir.

Selçuklu yönetimi tarafından, Hasan Sabbah (ö. 518/1124) ve haleflerinin liderliğindeki Şîî İsmâilî Bâtînî Nizârîyye mensupları ile Şîa'nın diğer grupları İsnâaşeriyye ve Zeydiyye mensuplarına karşı farklı uygulamalar yapılmıştır. Nizârîlere karşı, askerî tedbirler alınırken İsnâaşeriyye mensubu emirler kendi bölgelerini yönetmeye devam etmiştir. Musul merkezli Ukaylîler, Hille merkezli Mezyedîler, Haleb merkezli Mirdâsîler, Trablusşam merkezli Ammârîler, Taberistan merkezli Bâvendîler devlete bağlı kalarak kendi bölgelerini yönetmişlerdir.²⁴ Zeydîlerin genelde sorun yaşamadıkları söylenebilir. Kufe'de Zeydiyye'nin önde gelen âlimi Ebu'l-Berakât Ömer b. İbrahim el-Hüseynî'nin (ö.539/11459) ifadeleri durumu özetler gibidir. Kendisinden hadis dinleyen es-Sem'ânî'nin (ö. 562/1167) naklettiğine göre Ebu'l-Berakât, "ben Zeydî nesebli ve Zeydî mezhebindenim, ama sultanın mezhebi olan Hanefî mezhebi üzerine fetvâ veririm" demektedir.²⁵

Sultan Melikşah döneminden itibaren başlayan askerî mücadele, onun ölümünden sonra meydana gelen taht kavgaları dönemi, Bâtînî Nizârîlere yeni fırsatlar sunmuştur. Melikşah'ın büyük oğlu Berkyaruk'un askerleri arasına binlerce Nizârî sızmıştır. Sonuçta suikast girişimlerinden yaralı kurtulan Berkyaruk'un emriyle birçok Bâtînî öldürülmüş veya tutuklanmıştır. Özellikle Sultan Muhammed Tapar'ın gayretleriyle, bazı bölgelerde tamamen ortadan kaldırılmış, genel olarak yayılmaları durdurulmuşsa da sonları getirilememiştir. Sultan Sencer döneminde, Nizârîler ile uzun süreli çatışmasız zaman aralıkları olmuş, kale yapmamak, silah satın almamak ve kimseye kendi itikadlarınının davetini yapmamak şartıyla onlara emân verilmiştir.²⁶

Sencer'in Rebiülevvel 552/Mayıs 1157'de vefat etmesiyle Büyük Selçuklu İmparatorluğu da tarih sahnesinden çekilmiştir. Köymen'in ifadesiyle "İmparatorluk kuruldu; İslam dünyasını tanzim etti. Battı; bütün Orta ve Yakın Doğu karışıklık içinde kaldı."²⁷ Büyük Selçukluların yıkılmasından sonra onlara tâbi olan Irak Selçukluları varlığını devam ettirmiştir.

²³ Nizâmülmülk, *Siyâset-nâme*, Çev. Mehmet Altay Köymen, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1999, s. 115 vd.

²⁴ Detaylar için bk: Adem Arıkan, *Büyük Selçuklular Döneminde Şîa* (Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, 2010, s. 105.

²⁵ Abdulkarim es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, thk. el-Barûnî, Beyrut, Dâru'l-Cinân, 1988, III, 188.

²⁶ Arıkan, *Büyük Selçuklular Döneminde Şîa*, s. 259.

²⁷ Mehmet Altay Köymen, *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi: İkinci İmparatorluk Devri*, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1991, s. 465.

1. Halife Nâsır ve Selçuklular

Sencer'in hayatta olduğu dönemde, ona bağlı olan Irak Selçukluları sultanı Mesud ile mücadeleye giren iki halife öldürülmüştür. İki halife de Nizârî Bâtınîler tarafından öldürülmüştür. Sultan Mesud ile Halife el-Müsterşid arasında yapılan savaşta (529/Haziran 1135) halifenin ordusu mağlup olmuş, kendisi de esir alınmıştır. Akabinde Halife, çadırında Nizârî Bâtınîler tarafından öldürüldü. Halife el-Müsreşid'in öldürülmesi hakkında bazı kaynaklar Sultan Sencer'i itham etmektedir.²⁸ el-Müsterşid gibi oğlu er-Râşid de Irak Selçukluları sultanı Mesud ile sorunlar yaşamış, Bağdat'ı terk etmek zorunda kalmıştır. er-Râşid, halifelikten uzaklaştırılıp yerine amcası el-Müktefi (ö. 555/1160) getirilmiştir. Daha sonra er-Râşid, Sultan Mesud'un muhalifleriyle iş birliğine girmiş, ancak bir sonuç alamamıştı. er-Râşid, İsfahan'da bulunduğu sırada, Nizârî Bâtınîler tarafından öldürülmüştür (532/Haziran 1138).²⁹

Abbâsî halifesi Nâsır Lidinillah (575-622/1180-1225) Selçukluların sonuna şahit olmuş ve bunun için gayret göstermiştir.

Irak Selçukluları'nın son hükümdarı Tuğrul b. Arslanşâh sultan olduğunda yönetim fiilen atabegleri olan İldenizler'in (1175-1186) elindeydi. Tuğrul 571/1176 yılında sultan olduğunda henüz yedi yaşındaydı. er-Râvendî (ö. 603/1207'den sonra) "beşikten çıkıp tahta oturmuştu" demektedir.³⁰ Tuğrul'un sultanlığının başlarında Pehlivân³¹ Muhammed b. İldeniz (ö. 581/1186) devletin işlerini yürütmekteydi. Pehlivân "halifelerin... hutbe ve imamlıkla meşgul olmaları, hükümdarlığı sultanlara bırakıp, cihan hakimiyetini bu sultana vermeleri lazımdır" derdi.³²

Pehlivân'ın ölümü üzerine yerine geçen kardeşi Muzafferüddin Kızılarslan Osman, uzun bir süre Sultan Tuğrul'a karşı mücadele etti ve aralarında kanlı çarpışmalar meydana geldi. Halife Nâsır bu süreçlerde Kızılarslan'ı destekledi ve askerî yardımda bulundu. Kaynakların ifadelerine göre, Halife Nâsır müttefik yöneticiler arasında düşmanlık meydana getirir ve onlar bunu anlamazlardı.³³

²⁸ Halife el-Müsreşid'in öldürülmesi olayı hakkında geniş bilgi, bu konuda Sultan Sencer'in itham edilmesi, kaynaklarda geçen bilgilerin detaylı değerlendirilmesi için bk. Osman Özgüdenli, "Selçuklu Hilâfet Münasebetlerinde Bir Dönüm noktası: Halife el-Müsterşid'in Katli Meselesi", *Ortaçağ Türk-İran Tarihi Araştırmaları*, İstanbul, 2006, s. 111-146 (Makalenin daha önce yayımlandığı yer: *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, Sayı 39, İstanbul 2004, s. 1-35).

²⁹ İbnü'l-Esrî, *el-Kâmil*, XI, 42, 62. İbnü'l-Cevzî, er-Râşid'in Bâtınîler tarafından öldürüldüğünü belirtmekle (*el-Muntazam*, XVII, 328) birlikte ayrıca zehir içtiği ve hizmetçileri tarafından öldürüldüğü şeklinde üç rivayet olduğunu kaydetmektedir (*el-Muntazam*, XVII, 332).

³⁰ Muhammed b. Ali b. Süleyman er-Râvendî, *Râhatü's-Sudûr ve Âyetü's-Surûr*, Çev. Ahmet Ateş, 2. bs., Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1999, s. 306.

³¹ Faruk Sümer, "Pehlivân", *DİA*, XXXIV, 221-222.

³² Râvendî, *Râhatü's-Sudûr*, s. 309.

³³ Salahaddin Halil es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, tahkik: Ahmed el-Arnaud, Türkî Mustafa, Beyrut, Dâru İhyâi't-Turâs, 1420/2000, VI, 193; Şemsüddin Muhammed ez-Zehabî, *Târîhu'l-İslâm*, tahk. Ömer Abdüsse-

İbnu'l-Esir'in verdiği bilgilere göre Kızılarslan'ın 583 yılında Bağdat'a gönderdiği elçisine yardım sözü verilmişti. Tuğrul'un gönderdiği elçi, Dârussaltana'nın imarını talep ettiğinde Halife burayı yıktırdı.³⁴ Diğer kaynaklarda bu bilgiyi teyit eden bir ifade görülmez.³⁵ Süyûtî, Dârussaltana'nın, Selçuklular ortadan kaldırıldıktan sonra, 592 yılında Harzemşah'ın Halifeden Selçuklular dönemindeki yetkileri istemesi üzerine yıkıldığını kaydetmektedir.³⁶

Halife, veziri Celalüddin b. Yunus'un başında bulunduğu hilâfet ordusunu 584/1188 yılında Kızılarslan'a yardıma göndermişti. Ordu, Kızılarslan ile buluşmadan önce girdiği savaşta Tuğrul tarafından mağlup edilmiştir.³⁷

Tuğrul'u 586/1190 yılında Azerbaycan'da bir kaleye kapatan Kızılarslan Halifenin teşvikiyle tahta çıktı. Emîrleri, Kızılarslan'ı gece uyurken öldürttüler (587/1191).³⁸ Türkmenler'in yardımıyla hapisten kaçmayı başaran Tuğrul, Pehlivan'ın oğulları Ebû Bekir'i ve Kutluğ İnanç'ı mağlup etti (588/1192). Kutluğ İnanç, Hârizmşah Alâeddin Tekiş'i yardıma çağırdı. Halife Nâsır-Lidînillâh, Tuğrul'un topraklarını Hârizmşahlar'a verdiğine dair menşur gönderdi. Hârizmşah Tekiş'in öncü kuvvetlerini kumanda eden Kutluğ İnanç, Tuğrul'u yenip Irak Selçuklu hânedanına son verdi (Cemâziyelâhir 590 / Haziran 1194). Tuğrul'un başı Halifeye gönderildi ve Bağdat'da teşhir edildi.³⁹ Hârizmşahlar'ın birçok şehri ele geçirmesi üzerine Kutluğ İnanç ve Halife Nâsır-Lidînillâh'ın Şî⁴⁰ veziri Müeyyidüddin İbnu'l-Kassâb komutasındaki askerler birleşerek onlarla mücadele etmeye başladılar. Ancak kısa sürede aralarında ihtilaf çıktı ve birbirleriyle savaştilar.⁴¹ Kutluğ İnanç bir tertip ile öldürüldü (591/1195).⁴²

Hüseynî'nin ifadeleriyle Selçuklular "âdil adamlardı." Büyük Selçuklular'ın son sultanı Sencer'in vefatı ile Horasan, Tuğrul'un katledilmesiyle de "Irak harap olmuştur."⁴³

Hârizmşah, Irak Selçuklularının sonunu getirirken Halifeyle iş birliği yapmıştı. Ancak Selçukluların yerini kimin alacağı hususu aralarında mücadeleye sebep oldu. Hârizmşah Muhammed b. Tekiş (1200-1220), ülkesindeki ulemâdan fetva alıp Hz. Ali soyundan Alâülmülk-i Tirmizî'yi halife tayin ettiğini duyurdu. Halife

lam Tedmurî, Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabi, 1407/1987, XLV, s. 86; Celalüddin Abdurrahman es-Süyûtî, *Tarihu'l-Hulefâ*, Beyrut, Daru İbn Hazm, 1424/2003, s. 352.

³⁴ İbnu'l-Esir, *el-Kâmil*, XI, 560.

³⁵ Faruk Sümer, "Tuğrul II", *DİA*, XLI, 342-344.

³⁶ Es-Süyûtî, *Tarihu'l-Hulefâ*, s. 357.

³⁷ Râvendî, *Râhatü's-Sudûr*, s. 319; İbnu'l-Esir, *el-Kâmil*, XII, 24.

³⁸ İbnu'l-Esir, *el-Kâmil*, XII, 75.

³⁹ İbnu'l-Esir, *el-Kâmil*, XII, 94, 106-108.

⁴⁰ ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XLII, 295.

⁴¹ İbnu'l-Esir, *el-Kâmil*, XII, 111.

⁴² Detaylar için bk. Gülay Ögün Bezer, "İldenizliler", *DİA*, XXII, 82-84.

⁴³ Sadruddin Ebu'l-Hasan el-Hüseynî, *Ahbârü'd-Devleti's-Selçukiyye*, Çev. Necati Lugal, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1999, s. 137.

Nâsır-Lidînillâh'ın Hârizmşahlar'ın Bağdat'a yürümesinden korkarak Cengiz Han'a bir elçilik heyeti gönderdiği ve Moğollar'ı müslüman topraklarına çağırduğu iddia edilmiştir. Bu iddia genelde kabul görmemiştir. Nâsır-Lidînillâh farklı kesimlerden destek arayışındaydı. Fütüvvet teşkilâtını düzenleyip kendi kontrolü altına aldı.⁴⁴

2. Nâsır Lidînillah ve İsmâilîler

Selçuklular diğer Şîî gruplardan daha fazla Şîî İsmâilî Bâtınî Nizârîyye mensupları aleyhine askeri tedbirler almışlardı. Son "Sultan Tuğrul, Damgan ve Gerd-kuh etrafındaki mühlidlerin (Bâtınîler/Nizârîler) memleketlerine inmiş, onları yağma ve tahrip ettikten sonra kimi buldu ise öldürmüştü."⁴⁵

Bu dönemde Kahire'de Şîî İsmâilî Fâtımî idaresi zayıf düşmüştü. Son zamanlarda ülkeyi fiilen vezirler yönetmekteydi. Henüz dokuz yaşında olan el-Âdîd Lidînillâh halife ilân edilmişti (1160). Kudüs Haçlı Kralı'nın Mısır'ı işgale karar vermesi üzerine 1168'de vezir Şâver ve Halife Âdîd, Nûreddin Zengî'den yardım istediler. Zengî'nin gönderdiği Şîrkûh ve yeğeni Selâhaddin Eyyûbî duruma hâkim oldu. Şîrkûh vezir tayin edildi ve iki ay sonra öldü. Nûreddin'in kumandanlarının tavsiyesi üzerine Âdîd 26 Mart 1169 tarihinde Selâhaddin'i vezir tayin etti. Zamanla çıkan bazı isyanlar da bastırıldı. 7 Muharrem 567 (10 Eylül 1171) cuma günü Mısır'da Abbâsîler adına hutbe okunmaya başladı. 10 Muharrem 567 (13 Eylül 1171) pazartesi günü Âdîd'in ölümüyle Fâtımî hilâfeti ve devleti resmen sona ermiş oldu.⁴⁶ Eyyûbîler hânedanının kurucusu ve ilk hükümdarı Selâhaddin Eyyûbî (1171-1193) Kudüs'ü fethetti (583/1187). Kudüs'ün ve birçok kalenin düşmesi üzerine bütün Batı Avrupa ülkelerinin katıldığı yeni bir Haçlı seferi düzenlendi. Haçlılar 1189'da Akkâ'yı kuşattılar. Selâhaddin ile Haçlılar arasında Akkâ önünde iki yıla yakın süren şiddetli savaşlar yapıldı.

Halife Nâsır, Akkâ Haçlılar'ın muhasarası altında iken şehri savunan Selâhaddin-i Eyyûbî'nin yardımına gitmek yerine sınırlarını kuzeye doğru genişletti ve Fırat kıyısındaki yerleşim merkezlerini hâkimiyeti altına aldı. Halifenin Selâhaddin'e karşı bu olumsuz tavrının sebebi muhtemelen, Kudüs'ü Haçlılar'dan geri almasından sonra Selâhaddin'in kendi topraklarına da saldırabileceği endişesiydi. Haçlılar 615'te (1218) Dimyat'a saldırdıkları sırada Eyyûbîler halifeden yardım istedi. Nâsır bu isteği reddetti.⁴⁷

Şîî İsmâilî Fatımî idaresi sona ermesine rağmen Alamut'taki Şîî İsmâilî Bâtınî Nizârî yönetim devam etmekteydi. Alamut yöneticisi Hasan, başa geçtikten yakla-

⁴⁴ Angelika Hartmann, "Nâsır-Lidînillâh", *DİA*, XXXII, 399-402.

⁴⁵ El-Hüseynî, *Ahbârü'd-Devleti's-Selçukiyye*, s. 123.

⁴⁶ Ramazan Şeşen, "Âdîd-Lidînillâh", *DİA*, I, 374-375.

⁴⁷ Angelika Hartmann, "Nâsır-Lidînillâh", *DİA*, XXXII, 399-402.

şık iki buçuk yıl sonra, 559/1164 yılı Ramazan ayında “kıyamet” denen bir devri başlatarak, taraftarlarından şeriatın yükümlülüklerini kaldırdığını ilan etmişti. Alamut’ta 607/1210 yılında başa geçen Celalüddin kıyameti sona erdirdi.⁴⁸

Halife Nâsır’ın Bâtınîler ile ilişkileri hakkında kaynaklara yansıyan bilgiler oldukça farklıdır. Alamut’un lideri Celalüddin Hasan’ın elçisi 608 yılında Bağdat’a gelip Bâtıniyye’den teberrî ettiklerini, camiler ve mescitler yaptıklarını, Cuma ve cemaati ikame ettiklerini, Ramazan orucu tuttuklarını haber verdi. Halife Nâsır buna sevindi. Celalüddin’in annesi Hatun hacca gitmek için Bağdat’da geldiğinde Halife onun için tören düzenledi. Şam bölgesindeki Nizârîlere de böyle yapmaları Alamut’tan mektup gönderilerek bildirilmişti. Bundan sonra Şâfiî mezhebinin görüşleri esas alınacaktı.⁴⁹

Celalüddin, Halife ile ortak askeri hareketler de düzenlemişti. İldeniz Atabeglerinden Özbek b. Pehlivan, Arrân-Azerbaycan tahtına çıkınca emîrlerinden Mengli isyan etmişti. Özbek, Halife Nâsır-Lidînillâh’ın gönderdiği ordu ve Halife’nin talebiyle yardıma gelen Alamut yöneticisi Celalüddin’in yardımıyla galip geldi ve Mengli’nin toprakları üçü arasında paylaşıldı (612/1215).⁵⁰ Özbek’in payına düşen yerlerin başına getirdiği Emîr Ağlamış, bir süre sonra buralarda Hârizmşâh Alâeddin Muhammed’in adına hutbe okuttu. Ağlamış, 614/1217 yılında Bâtınîler tarafından katledildi.⁵¹ Ağlamış’ın öldürülmesini Halifenin istediği de iddia edilmiştir.⁵² Alamut’ta Celâlüddin’in on bir yıllık iktidardan sonra 618/1221 yılında vefatı ile Bâtınî İsmâilî Nizârîlerin Sünnîlik kararları değişmemişti. Ancak onlar, yavaş yavaş Sünnî uygulamaları bırakmıştır.⁵³

3. Nâsır Lidinillah ve İснаaşeriyye

Râfıziler hakkında ayrı bir kitap da yazan⁵⁴ Râvendî’nin verdiği bilgiler Sultan Tuğrul’un İsnâaşeriyye müntesipleri hakkında nasıl tutum aldığına işaret sayılabilir. Tuğrul 583/1187 yılında Mâzenderan bölgesine bulunuyordu.⁵⁵ “Akidesinin esasları... takiyye ve nifak olan Râfızî Mazenderan meliki” (İspehped Erdeşir Hüsâmüddeve, 568-602/1173-1206),⁵⁶ sultan Tuğrul’a karşı münafıklık ediyordu.

⁴⁸ Farhad Daftary, *İsmaililer: Tarih ve Öğretiller*, çev. Erdal Toprak, İstanbul, Doruk, 2005, s. 540, 565.

⁴⁹ Cemâlüddîn Muhammed İbn Vâsıl, *Müferricu'l-Kurûb fi Ahbâri Benî Eyyûb*, thk: Hasaneyn Muhammed Rabî, Kahire, Emiriyye, 1957, III, 211; Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtu'z-zamân*, XXII, 185; Daftary, *İsmaililer*, s. 565.

⁵⁰ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, XII, 111; Daftary, *İsmaililer*, s. 568.

⁵¹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, XII, 316.

⁵² Gülay Öğün Bezer, “İldenizliler”, *DİA*, XXII, 82-84; Daftary, *İsmaililer*, s. 569.

⁵³ Daftary, *İsmaililer*, s. 569.

⁵⁴ Er-Râvendî, *Râhatü's-Sudûr*, s. 364.

⁵⁵ Erdoğan Merçil, “Bâvendîler”, *DİA*, V, 214-216.

⁵⁶ Bk. Yusuf İsmâilî, *Seyrî der Târih-i Teşeyyu-i Mâzenderân*, Kum, Pezûheskâh-i ulûm ve ferheng-i İslâmî, 1387, s. 78.

“Sultan onun akidesinin kötülüğüne vakıf olunca, kendisine itimad etmedi.”⁵⁷

Tuğrul'un tuğrâcısı olduğu dönemde vezir İbnü's-Sâhibî'l-Âdil Şihâbüddin Mahmud'un bir tutumu konumuz açısından önemli detaylar içermektedir. Buna göre Şîîler (Râfîzîler) Eş'arîler'in çeşitli makamlara gelmesi için çaba sarfediyordu. Vezir “Ebû Hanîfe'nin ashabını kuvvetlendiren” diye tanıtılmaktadır. Hâce Aziz gibi Râfîzîler İsfahan kadılığına Eş'arîleri tayin ettirmek istemişlerdi. Hutbe ve kadılığın Hocendilere verilmesi emri çıkmıştı. Tuğra çekme vakti geldiğinde vezir bunu görünce fermanı yırttı. Vezirin bunu yaparken sarfettiği kaydedilen sözler çok şey ifade etmektedir. “Sultanın İslamiyetten çıkmasındansa İsfahan'ın elden çıkması daha iyidir. Müslümanlıkta hamiyetsizlik yoktur. Atalar ve selefleri olan sultanların Eş'arîlerden kılıçla aldıklarını kendisinin bedava olarak Eş'arîlere teslim etmesine müsaade etmem.” Vezirle görüşmüş olan ve bu sözleri nakleden er-Râvendî kimsenin bu söze karşı gelemediğini kaydetmekte, “Eş'arîler ile Râfîzîlerin haysiyetleri kırıldı” demektedir.⁵⁸

Abbâsî halifesi Nâsır'ın, İsnâaşeriyye ile müsbet ilişkilerine dair kaynaklarda bilgiler mevcuttur. Hatta bazıları Halifenin Şîî olduğunu yazmakta ve Şîîliğe meyline dair bazı deliller getirmektedir.⁵⁹

Sâmerrâ'da tamir ettirdiği Gaybetü'l-Mehdî Türbesi'ndeki kitâbeye göre Nâsır-Lidînillâh kendini, Şîîliğin kutsal emanetlerinin koruyucusu olarak tanımlamıştı.⁶⁰ İmamların türbelerine Selçuklu sultanlarının da saygı gösterip ziyaret etmeleri ve imar etmelerinden hareketle bu durumun Halifenin Şîîliğini göstermeyeceği vurgulanmaktadır.⁶¹

Nâsır-Lidînillâh devletin çeşitli kademelerine İmâmîyye Şîası'na mensup kişiler tayin etmişti.⁶² Devletin işlerini Üstâdüddâr İbnü's-Sahib'e bırakmıştı.⁶³ İbnü's-Sahib ifrat derecesinde Şîî idi.⁶⁴ Halifenin vezirleri ve başka görevlileri arasında Şîîler vardı.⁶⁵

⁵⁷ Râvendî, *Râhatü's-Sudûr*, s. 315.

⁵⁸ er-Râvendî, *Râhatü's-Sudûr*, s. 388-389.

⁵⁹ Muhammed Tahir Yakubi, “Teşeyyu-i halife en-Nâsır Lidinillah”, *Tarih-i İslam der âyine-i Pezûheş*, sayı: 9, 1385, s. 184.

⁶⁰ Angelika Hartmann, “Nâsır-Lidînillâh”, *DİA*, XXXII, 399-402.

⁶¹ Yakubi, “Teşeyyu-i halife en-Nâsır Lidinillah”, s. 189.

⁶² Angelika Hartmann, “Nâsır-Lidînillâh”, *DİA*, XXXII, 399-402.

⁶³ El-Melikü'l-Mansûr Muhammed b. Takiyyuddîn, *Mizmârü'l-hakâik ve sırrü'l-halâik*, thk. Hasan Habeşî, Kahire, Âlemü'l-Kutub, 1968, s. 205.

⁶⁴ Bununla ilgili kaynaklar ve detaylar için bk. Fatih Güzel, *Nâsır li-Dinillâh'ın Halîfeliği Ve Şahsiyeti*, (Yayımlanmamış Doktora), Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı, Konya, 2014, s. 28. Fatih Güzel sonra yazdığı bazı makalelerinde aynı bilgileri tekrar vermektedir.

⁶⁵ Yakubi, “Teşeyyu-i halife en-Nâsır Lidinillah”, s. 192.

el-Melikü'l-Mansûr'un⁶⁶ (ö. 617/1221) verdiği bilgilere göre Bağdat'da Şîlik (teşeyyu) ve Ehl-i Beyt'e velayet ilan edilmişti. Üstâdüddâr İbnü's-Sahib bununla maruftu. O ve ailesi bunu atalarından miras almışlardı. Muaviye ve Yezid'e laneti açıkça ilan etti. Nizamiyye Medresesi'nde müderris olan Radiyuddin el-Kazvinî (ö. 590/1194) Nizamiyye Medresesi'nde vaaz ederken onun da Yezid'e lanet etmesi intenmiş, yapmayınca öldürmeye kalkmışlardı. Yetkililerin müdahalesi ile fitneye engel olunmuş ve Kazvini oradan götürülmüş, korumaya alınmış, ancak gece evine götürülmüştü. Bâb-ı Bedr'deki vaaz meclisinde Halife de bulunuyordu. Bir grup yine Yezid ve Muaviye'ye lanet etmesini istedi. Bu gelişmeler sonrasında Kazvinî ailesini görmek için memleketine gitmeye izin istedi. Üstâddâr İbnü's-Sâhib buğzundan dolayı onun için izin istedi ve izin verildi. Yolunda bulunan Kızıl Arslan'a bir mektup yazdılar. Onun mezhep yüzünden çıkıp gittiğini bildirdiklerinde Halife bundan pişman oldu. Bunun kendi aleyhlerine farklı beldelere yayılmasından korkmuşlardı. Kızıl Arslan'a divanın mektubunu ulaştıran Kazvinî, Bağdat'a dönmeyeceğini söyledi ve Kazvin'e yöneldi. Bu bölgedeki halk ve yöneticiler Kazvinî'ye değer veriyorlardı. Nizâmîyye müderrissiz kaldı. Medresedekiler Kazvinî'nin birgün geri geleceğine inanıyorlardı.⁶⁷

Zehebî'nin naklettiği bilgilere göre Ebu'l-Hayr Radiyuddin el-Kazvinî 569 yılından itibaren Nizamiyye'de ders vermeye başlamıştı. İbnü's-Sâhib zamanında Şîlik zuhur edince aşure günü halk minberden Yezid'i lanetlemesini istemiş Kazvinî imtina etmişti. Bu yüzden defalarca öldürülmeye teşebüs etmişlerdi. Kazvini bunlardan salimen kurtulmuş 580 yılında Kazvin'e gitmişti. İbnü's-Sâhib zamanında Hanbelilerden bir grubun da Şîliğe meylettiği, İbnü'l-Cevzî'nin bile secili konuşarak, farklı anlamlara çekilebilecek şeyler söylediği kaydedilir.⁶⁸

Zekeriyâ el-Kazvinî (ö. 682/1283) Radiyuddin Kazvinî'nin Kazvin'e gitmek istediğini, bunun mümkün olmaması üzerine hac için izin alıp Şam yoluyla dönerek Kazvin'e geldiğini anlatmaktadır. Kazvin'de vaazları çok rağbet gören Radiyüddin, Şîa'ya çok taarruzda bulunurdu. Evi Şîa mensuplarının yaşadığı mahalledeydi. Kapısının önünde bulunan ağaçta bir adam görülmüştü. Adamın ona saldırı için geldiği söylenmişti. Bunun üzerine Radiyüddin, "artık Kazvin'de ikamet etmem" deyip şehirden çıkmıştı. Kazvin halkı da şehirden çıktı. Geri dönmek için bir şart koştu. Şîa'ya mensup bir grubun, alınlarına Ebû Bekir ve Ömer isimleri damga olarak vurulacaktı. Bu yapıldıktan sonra şehre geri dönmeyi kabul etti. Bu kişiler insanlar görmesinler diye sarıklarını damgayı kapatacak şekilde sarıyorlardı.⁶⁹

Bağdat'da Şihâbüddin et-Tûsî'ye (ö. 596/1200) hac için izin verilmiş, o da Mı-

⁶⁶ Angelika Hartmann, "el-Melikü'l-Mansûr", *DİA*, XXIX, 70-71.

⁶⁷ el-Melikü'l-Mansûr, *Mizmâriü'l-hakâik*, s. 120.

⁶⁸ ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XLI, 368.

⁶⁹ Ebû Yahyâ Zekeriyâ b. Muhammed Kazvini, *Asâru'l-Bilâd ve Ahbâru'l-İbâd*, Beyrut, Dâru Sadır, [t.y.], s. 402.

sır'a gitmişti. Bundan sonra Irak'a geri döneceğini bilmedikleri kimseye hac izni vermediler. Üstâdüddâr İbnü's-Sahib, Şihâbüddin et-Tûsî'ye buğz ediyordu. Irak'ta kalsa öldürülecekti. Çünkü Üstâdüddâr'ın evinde Hz. Ali'nin dünyada birşeye sahip olmadığı, fakir olduğu, arpa ekmeği yediği söylenmişti. Tûsî, Hz. Ali'nin başlangıçtaki durumunun değişip sonradan çok mala sahip olduğunu ve büyük miktarlarda zekat verdiğini söylemişti.⁷⁰ Tûsî Mısır'a geldiğinde müderris tayin edildi. Orada Eş'arî mezhebini anlatmaktaydı. Özellikle Zeynüddin İbn Nuceyye gibi Hanbelîler ile tartışmaları olmuştu.⁷¹

İbn Vâsıl⁷² (ö. 697/1298) Halife Nâsır'ın Şîi eğilimli olduğunu, İmâmiyye mezhebine meylettiğini yazmaktadır. Halife bu bakımdan atalarının hilafına bir durumdaydı. Çünkü onlar Selef mezhebini (mezhebü's-Selef) mezhep edinmişlerdi. Halife el-Kâdir'in (ö. 422/1031) bu hususta (409/1018 yılında ilan edilen) meşhur bir akide (metni) vardı.⁷³ Halife Nâsır ise, Şîa'dan bir grubu öne geçirmiş, Bağdat'da Yezid b. Muâviye'nin hilâfetinin sıhhatini savunan bir adamı cezalandırmak istemişti. Adam da, "ben imamın fıkı işlemekle azledilmeyeceğini söylüyorum" diyerek kendini savunmuştu. Cemâlüddin İbnü'l-Cevzi (ö. 597/1201) Halifenin, dinlediği bir vaazı sırasında "Allah Rasûlü'nden sonra insanların en faziletlisi kimdir?" diye sorulması üzerine "kızı (nikahı) altında bulunan ondan sonra en faziletlidir" diyerek cevap vermişti. Bu söz iki anlama⁷⁴ muhtemeldi.⁷⁵ Nâsır'ın döneminde, İbnü'l-Cevzî'yi Şîi olan vezirin ve ona yardım eden bir grubun teşebbüsüyle Halifeden emir çıkarıp Vâsıl'a sürgüne gönderdiler ve başına Şîi bir gözetleyici koydular.⁷⁶

Halife Nâsır'dan sonra yerine halife olan büyük oğlu Ebû Nasr Muhammed (ö. 623/1226) Zâhir-Biemrillâh⁷⁷ lakabıyla hilâfet makamına geçti. ez-Zâhir babasının mezhebinin hilafına, Hanbelilerin görüşünü benimsiyor, Şîilere (Ravâfız) buğz ediyordu.⁷⁸

Ebû Nasr Muhammed cesur biriydi, babası Nâsır ondan çekiniyordu. Ebû Nasr, Şîi eğilimli babasına mezhep konusunda da muhalif olup, Rafıza'ya buğz eden bir Sünniydi. O, Hanbelilere meylediyordu. Babası bundan dolayı ondan hoşlanmıyordu. Halife Nâsır'ın Ebu'l-Hasan Ali isimli küçük oğlu babası gibi Şîi (teşeyyu') mezhebine eğilimliydi. Bundan dolayı Ebu'l-Hasan Ali'ye meyleden Halife

⁷⁰ el-Melikü'l-Mansûr, *Mizmârü'l-hakâik*, s. 121.

⁷¹ ez-Zehabi, *Târîhu'l-İslâm*, XLII, 267.

⁷² Cengiz Tomar, "İbn Vâsıl", *DİA*, XX, 438-440.

⁷³ Bu metin ve ilgili detaylar için bk. Süleyman Genç, "Halife el-Kâdir Döneminde Bağdat'da Yaşanan Dinî-Siyâsî Hadiseler ve onun Sünnî Siyaseti", *Marife*, yıl: 4, sayı: 2 (Güz 2004), Konya, 2004, s. 235.

⁷⁴ Hz. Peygamber kızıyla evli olduğu için Hz. Ebû Bekir, Hz. Peygamber'in kızıyla evli olduğu için Hz. Ali veya Hz. Osman.

⁷⁵ İbn Vâsıl, *Müferricu'l-Kurûb*, IV, 166; es-Süyûtî, *Tarihu'l-Hulefâ*, s. 354.

⁷⁶ Karşılaştırmız: ez-Zehabi, *Târîhu'l-İslâm*, XLII, 293, 295.

⁷⁷ Murat Öztürk, "Zâhir-Biemrillâh", *DİA*, XLIV, 92-93.

⁷⁸ İbn Vâsıl, *Müferricu'l-Kurûb*, IV, 166.

Nâsır, Ebû Nasr'ı veliahtlıktan hal' etti, ismini hutbe ve sikkelerden çıkartarak tutuklatıp hapsetti. Ancak Ebu'l-Hasan Ali vefat etti. Ebû Nasr'ı zaruretten veliahtlığe geri getirdi (618). Ancak ondan razı değildi. Babası ölünceye kadar Ebû Nasr mahpus kaldı. Ebû Nasr halife olarak kaç ay bu makamda kaldı ve öldü.⁷⁹ Nâsır, Musa b. Cafer'in meşhedi yanına kendine mezar yaptırmıştı. Ancak ez-Zâhir emir verip babasını Rusâfe'de aile kabristanına defnettirdi.⁸⁰

Halife Nâsır, Hz. Ali'yi ve evlatlarını sever, onları meth ederdi. Bu konuda yazdığı Şiîrleri nakledilmektedir. Nâsır, Şiîliğe meyline delil olarak nakledilen bir Şiîrinde "Peygamberden sonra Ali'nin hakkını gasp ettiler çünkü Yesrib'te onun bir Nâsır'ı (yardımcısı) yoktu" demektedir.⁸¹ Hz. Ali'yi Ehl-i Sünnet müntesipleri de sevdiği için bunun Halifenin Şiîliğine delil sayılamayacağı kaydedilmektedir.⁸²

Bazı Şiî âlimler de Nâsır'a atfedilen bu mezhebi mensubiyetini desteklemektedir. *el-Fahrî* adlı eseriyle tanınan Şiî tarihçi İbnü't-Tıktakâ⁸³ (ö. 709/1309) halife en-Nasır için "İmâmiyye'nin görüşündeydi" ifadesini kullanmaktadır.⁸⁴ Âga Büzürg-i Tahrânî (1875-1970) halife Nâsır'ı hicri yedinci yüzyılın tanınmış Şiîlerinden biri olarak tabakat kitabına alarak bazı kaynaklarda onun Şiîliğe meyline dair yer alan ifadeleri nakletmektedir.⁸⁵

Bütün bunlara ilaveten Halife Nâsır ile ilgili, Şiî eğilimle uyuşmayan, ama detaylarına dikkat edildiğinde yine bunun için delil sayılabilecek şu bilgi de mevcuttur. Halife, Musa Kâzım'ın türbesinde (meşhed) Ahmed b. Hanbel'in müsnedinin okutulmasını emretmişti. Bunun için görevlendirilen Şiî âlim Safiyyüdin Muhammed b. Meadd el-Musevî (ö. 620/ 1223) Halifeden icazetliydi. Hille'den Bağdat'a gelmiş yerleşmişti. Burada okunan ilk mesele Fedek hadisesi ve onunla ilgili gelişmeler hakkındaydı.⁸⁶

el-Musevî, Musa Kâzım'ın neslinden biriydi.⁸⁷ Şîa üzerine fakîh ve İmâmiyye kelâmında âlimdi. Halife en-Nâsır'dan *Rûhu'l-ârifîn* adlı kitabı okumuş, icazet almıştı. Öldüğünde Musa Kazım Meşhedi'ne defnedildi.⁸⁸

"Nâsır'ın Şîa'ya göstermiş olduğu ilgi ve alaka onun şahsi eğilimlerinden ziyade dönemin siyasî zorunluluklarının bir gereği" olarak da değerlendirilmekte-

⁷⁹ İbn Vâsıl, *Müferricu'l-Kurûb*, II, 281.

⁸⁰ Sibt, *Mirâtu'z-zamân*, XXII, 274.

⁸¹ İbn Vâsıl, *Müferricu'l-Kurûb*, IV, 168, 169, 191.

⁸² Yakubi, "Teşeyyu-i halife en-Nâsır Lidinillah", s. 189.

⁸³ Sabri Hizmetli, "İbnü't-Tıktakâ", *DİA*, XXI, 232-233.

⁸⁴ Muhammed b. Ali b. Tabâtabâ İbnü't-Tıktakâ, *el-Fahrî fi'l-Âdâbi's-Sultâniyye ve'd-Düveli'l-İslâmiyye*, Beyrut, Dâru Sâdır, s. 322.

⁸⁵ Âga Büzürg-i Tahrânî, *el-Envâru's-Sâtia fi'l-mietî's-sâbia*, Beyrut, Dâru İhyai't-turâsi'l-Arabî, 1430/2009, IV, 4-6.

⁸⁶ Sibt, *Mirâtu'z-zamân*, XXII, s. 186. Ayrıca bk. İbnü't-Tıktakâ, *el-Asîlî fi Ensâbi't-Tâlibiyyîn*, thk. S. Mehdi er-Racâî, Kum, el-Maraşî, 1418, s. 166.

⁸⁷ Tahrânî, *el-Envâru's-Sâtia*, IV, 175.

⁸⁸ es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, V, 29.

dir.⁸⁹ Ancak dönemin şartlarının Nâsır'ı bunu yapmaya mecbur bıraktığı iddiası kabul görmemektedir. Çünkü Nâsır'ın iktidarı oldukça güçlü durumdaydı.⁹⁰

Ebû Hafs Şihâbüddîn Ömer es-Sühreverdî (ö. 632/1234) Halife Nâsır-Lidînillâh döneminde fütüvvet teşkilâtının organize edilmesi çalışmalarında öncülük etmişti.⁹¹ Bu dönemde felsefe eserleriyle ilgili menfi tutum dikkat çekmektedir. Sühreverdî'nin de bu içerikte eserleri vardır. 588/1192 yılında Abdülkâdir el-Cîlî'nin torunu Abdüsselam b. Abdilvehhab'ın (ö. 611) evinde ele geçirilen İbn Sina ve İhvau's-Safa'nın kitapları yakılmıştır. Kendi hattı olduğunu kabul edip cevap vermek için yazdığını söylemesi durumu değiştirmemiş ve kâdı Abdusselam'ın fâsık olduğuna hükmetmişti. Kitaplar yakılırken İbnü'l-Mârestâniyye (ö. 599/1203) denilen bir adam kitapları okuyor ve "yazana ve inanana lanet ediniz" diyordu. İnsanlar bağırarak lanet ediyorlardı. İşi Şeyh Abdülkâdir'e ve Ahmed b. Hanbel'e lanet okumaya kadar vardırıdılar.⁹²

Sühreverdî'nin felsefe karşıtı *Reşfü'n-nesâihi'l-îmâniyye*⁹³ adlı eserinde dikkat çekici nokta, İsmâilî-Bâtınîler'e karşı polemige girilmekten kaçınılmış olmasıdır. Muhtemelen Alamut'taki Bâtınî lideri Celâleddin Hasan'ın 608'de (1211-12) Sünnî İslâm'a geçmesi bu konuda etkili olmuştur.⁹⁴ Akâid ile ilgili '*Alâmü'l-Hüdâ ve akâidetü erbâbi't-tukâ*' adlı eserinde Sühreverdî sahabe ve ehl-i beyti sevmek gerektiğini vurgulamaktadır. İsimlerini anarak dört halife ile birlikte Hz. Fâtma'yı sevmekten bahsetmektedir. Sahâbenin bazılarını diğerlerinden daha faziletli görse bile bunu insanın gizlemesini tavsiye etmektedir.⁹⁵

Sonuç

Selçuklular öncesinde Şîa mezhebinin çeşitli kollarının müntesibi olan yöneticiler güçlü iktidarlar kurmuşlardı. Dönemin kaynakları da Abbâsî hilâfetinin siyasi gücünün kalmadığına işaret etmektedir. Fatımîler ve Büveyhiler devletlerinin öne çıktığı yaklaşık yüz yıllık döneme, birçok araştırmacı Şîî asrı demektedir. Bu asrı Selçukluların sona erdirdiği kabul edilmektedir. Tuğrul Bey'in Abbâsî hilâfetini Şîî iktidarlardan kurtarmasıyla Abbâsîler için yeni bir dönem başlamıştır. Selçuklu hanedanı içinde zamanla ortaya çıkan taht kavgaları süreçlerinde Abbâsî halifelerinden bazıları da kendi iktidarlarını bağımsız hale getirmeye kalkışmış, Müstersîd

⁸⁹ Güzel, Nâsır li-Dinillâh'ın Halifelîği ve Şahsiyeti, s. 37.

⁹⁰ Yakubi, "Teşeyyu-i halife en-Nâsır Lidinillah", s. 191.

⁹¹ Hasan Kâmil Yılmaz, "Sühreverdî, Şehâbeddin", *DİA*, XXXVIII, 40-42

⁹² Sibt, *Mir'âtu'z-zamân*, XXII, 5.

⁹³ Ebû Hafs Şihâbüddîn Ömer es-Sühreverdî, *Keşfu'l-Fezâihi'l-Yûnâniyye ve Reşfü'n-nesâihi'l-îmâniyye*, tahkik: es-Seyyid Ali Aşur, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1998, s. 68.

⁹⁴ Angelika Hartmann, "Nâsır-Lidînillâh", *DİA*, XXXII, 399-402.

⁹⁵ Ebû Hafs Şihâbüddîn Ömer es-Sühreverdî, '*Alâmü'l-Hüdâ ve akâidetü erbâbi't-tukâ*', thk. Abdullatif Ömer el-Muhaymid, Beyrut, Nâşirun, 1437/2016, s. 92, 98.

ve Râşid Bâtınî suikastleri olarak bilinen sonla can vermişlerdir. Irak Selçuklularının son sultanı Tuğrul'un öldürüldüğü mücadelede dönemin Abbâsî halifesi en-Nâsır Lidinillah karşı tarafta saf tutmuştur. Şîi asrına son veren Selçuklular bitirilirken Abbâsîlerin başında bulunan Halife en-Nâsır özellikle Şîiler ile iyi ilişkiler içerisindedir. Alamu'taki Şîi İsmâilî Bâtınî Nizârîyye mensupları da bu halifeyle anlaşmış, birçok kaynak ve araştırmacı bunu onların Sünnîliği kabul etmeleri olarak görmüştür. Bazı kaynaklarda Şîi olduğu bildirilen Halife Nasır'ın döneminde özellikle Şîa mensupları himaye görmüşler ve vezaret dahil çeşitli görevlere getirilmişlerdir. Bu durumu dönemin şartları ile izah eden tezler de vardır. Şîi asrını bitiren Selçuklu iktidarı sona erince, mezhebi kimlikler üzerinden düşünüldüğünde, beklenmedik ittifaklar ortaya çıkmıştır. Selçuklularda Melikşah döneminden itibaren, artık devletin güçlendiği gerekçesiyle, devlet kadrolarından Şîileri uzak tutma hassasiyetinin bittiği, İsnâaşeriyye müntesiplerinin vezirliğe kadar yükseldiği bilinmektedir. Ancak en-Nâsır döneminde, önde gelen bazı Sünnî âlimlerin yaşadıkları için nerelere vardığını göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Halife en-Nâsır döneminde güçlü yetkiler kullanan Şîi vezirlerin desteğiyle oluşan baskılar neticesinde Bağdat'tan Nizâmîyye müderrislerinin can derdine düşüp bir yolunu bulup kaçmaları, medresenin müderrissiz kalması, İbnü'l-Cevzî gibi Hanbelî âlimlerinin sürgüne gönderilmesi, Abdülkadir Geylanî'nin torununun evinde felsefe eserleri bulunduğu gerekçesiyle zındık ilan edilip lanetlenirken bu lanetin Ahmed b. Hanbel'e kadar uzanması gibi hadiseler önemli detaylardır. Böyle bir ortamda Halife en-Nâsır'ın görev verdiği farklı kademelerdeki Şîi yöneticiler eliyle Şîa iktidara nisbeten tekrar kavuşmuştur.

KAYNAKÇA

- Arkan, Adem, *Büyük Selçuklular Döneminde Şîa* (Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, 2010.
- Arkan, Adem, "Nizâmülmülk'ün Eş'arîlere Destekleri ve Diğer Sünnîlerle İlişkileri", *İslâmî İlimler Dergisi*, 6-2, 2011
- Bezer, Gülay Öğün, "İldenizliler", *DİA*, XXII, 82-84.
- el-Bîrûnî, Ebû Reyhan, *el-Âsâru'l-Bâkiye ani'l-Kurûni'l-Hâliye*, neşr. Eduard Sachau, Leipzig, 1923.
- Bozkurt, Nebi, Mustafa Sabri Küçükaşçı, "Mekke", *DİA*, XXVIII, 355-363.
- Bozkuş, Metin, *Büveyhiler ve Şîilik*, Sivas, 2003.
- Daftary, Farhad, *İsmaililer: Tarih ve Öğretiler*, çev. Erdal Toprak, İstanbul, Doruk, 2005.
- Genç, Süleyman, "Halife el-Kâdir Döneminde Bağdat'ta Yaşanan Dinî-Siyâsî Hadiseler ve onun Sünnî Siyaseti", *Marife*, yıl: 4, sayı: 2 (Güz 2004), Konya 2004, s. 219-243.

- Gökalp, Yusuf, “Zeydilik ve Yemen’de Yayılışı”, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı İslam Mezhepler Tarihi Bilim Dalı, Ankara, 2006
- Güner, Ahmet, *Büveyhîler’in Şîî-Sünnî Siyaseti*, İzmir, 1999.
- Güner, Ahmet, “Şîî Yüzyılında Yahut Büveyhîler Devrinde Bağdat’tan Bazı Yansımalar”, *İslam Medeniyetinde Bağdat (Medînetü’s-Selâm) Uluslararası Sempozyum*, 2011, I, s. 151-170.
- Güzel, Fatih, *Nâsır li-Dinillâh’ın Halifeliği Ve Şahsiyeti*, (Yayımlanmamış Doktora), Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı, Konya, 2014.
- Hakyemez, Cemil, *Şîa’da Gaybet İnancı ve Gaib On İkinci İmam*, İstanbul, İSAM, 2009.
- Hartmann, Angelika, “Nâsır-Lidînillâh”, *DİA*, XXXII, 399-402.
- Hizmetli, Sabri, “İbnü’t-Tıktakâ”, *DİA*, XXI, 232-233.
- İbnü’l-Cevzî, Ebu’l-Ferac, *el-Muntazam fi Târîhi’l-Mülûk ve’l-Ümem*, thk: Muhammed Abdülkadir Ata ve Mustafa Abdülkadir Ata, Beyrut, 1412/1992.
- İbnü’l-Esîr, Ebü’l-Hasen Ali, *el-Kâmil fi’t-Târîh*, (edit. C.J. Tornberg, Leiden E. J. Brill 1867 baskısı esas alınarak), Beyrut, Dâru Beyrût (Dâru Sâdır), 1992.
- İbn Kesîr, Ebü’l-Fidâ, *el-Bidâye ve’n-nihâye*, nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Cîze, Dâru’l-Hicr, 1418/1998.
- İbnü’t-Tıktakâ, Muhammed b. Alî b. Tabâtabâ, *el-Fahrî fi’l-Âdâbi’s-Sultâniyye ve’d-Düveli’l-İslâmiyye*, Beyrut, Dâru Sâdır, ty.
- İbnü’t-Tıktakâ, *el-Asîlî fi Ensâbi’t-Tâlibiyyîn*, tahkik: S. Mehdi er-Racâî, Kum, el-Maraşî, 1418.
- İbn Vâsıl, Cemâlüddîn Muhammed, *Müferricu’l-Kurûb fi Ahbâri Benî Eyyûb*, thk: Haseneyn Muhammed Rabî, Kahire, Emiriyye, 1957.
- İlhan, Avni, “Gaybet”, *DİA*. XIII, s. 410-412.
- Kâdı Abdülcebbar, *Tesbîtü Delâilü’n-Nübüvve*, çev. Ömer Aydın, M. Şerif Eroğlu, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2017.
- Kara, Seyfullah, *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaaları*, İstanbul, 2007.
- Kazvini, Ebü Yahyâ Zekeriyâ b. Muhammed, *Asâru’l-Bilâd ve Ahbâru’l-İbâd*, Beyrut: Dâru Sadır, [t.y.].
- Köprülü, M. Fuad, *Türk Tarih-i Dinîsi*, Haz. Metin Ergun, Ankara, Akçağ yay. 2005.

- Köymen, Mehmet Altay, *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi: İkinci İmparatorluk Devri*, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1991.
- el-Melikü'l-Mansûr Muhammed b. Takiyyuddin, *Mizmârü'l-hakâik ve sırrü'l-halâik*, thk. Hasan Habeşî, Kahire, Âlemü'l-Kutub, 1968.
- Merçil, Erdoğan, "Bâvendîler", *DİA*, V, 214-216.
- Muhammed Tahir Yakubi, "Teşeyyu-i halife en-Nâsır Lidinillah", *Tarih-i İslam der âyine-i Pezûheş*, sayı: 9, 1385, s. 181-206.
- Nasır-ı Hüsrev, *Sefername*, çev. Abdülvehap Tarzi, Ankara, Milli Eğitim Bakanlığı, 1994.
- Nizâmülmülk, *Siyâset-nâme*, Çev. Mehmet Altay Köymen, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1999. Özdemir, Mehmet, "Endülüs", *DİA*, XI, s. 211-225.
- er-Râvendî, Muhammed b. Ali b. Süleyman. *Râhatü's-Sudûr ve Âyetü's-Surûr*, Çev. Ahmet Ateş, 2. bs., Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1999.
- Özgüdenli, Osman, "Selçuklu Hilâfet Münasebetlerinde Bir Dönüm noktası: Halife el-Müsterşid'in Katli Meselesi", *Ortaçağ Türk-İran Tarihi Araştırmaları*, İstanbul, 2006, s. 111-146 (*İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, Sayı 39, İstanbul 2004, s. 1-35).
- Öztürk, Murat, "Zâhir-Biemrillâh", *DİA*, XLIV, s. 92-93.
- es-Safedî, Salahaddin Halil, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, tahkik: Ahmed el-Arnaud, Türkî Mustafa, Beyrut, Dâru İhyâi't-Turâs, 1420/2000.
- es-Sem'ânî, Abdulkerim, *el-Ensâb*, thk. el-Barûnî, Beyrut, Dâru'l-Cinân, 1988.
- Sevim, Ali, "Sultan Melikşah Devrinde Ahsâ ve Bahreyn Karmatileri'ne Karşı Selçuklu Seferi", *Belleten*, Ankara 1960, C.XXIV, sayı 94, s. 209-232.
- Sevim, Ali, "Garsünni'me", *DİA*, XIII, s. 386-387.
- Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtu'z-zamân*, thk: Muhammed Berakât ve diğerleri, Dimaşk, Dâru'r-Risaleti'l-âlemiyye, 1434/2013.
- Spuler, Bertold, "The Disintegration of the Caliphate in the East", *Cambridge History of Islam*, ed. P.M. Holt ve diğerleri, Vol. IA, Cambridge, 1970, s. 143-174 ("Doğuda Hilâfetin Çöküşü", Çev. Hamdi Aktaş, *İslam Tarihi Kültür ve Medeniyeti*, İstanbul, 1997, I, s. 151-182).
- Ebû Hafs Şihâbüddîn Ömer es-Sühreverdî, 'Alâmü'l-Hüdâ ve akâidetü erbâbi't-tukâ, thk. Abdullatif Ömer el-Muhaymid, Beyrut, Nâşirun, 1437/2016.
- es-Sühreverdî, Ebû Hafs Şihâbüddîn Ömer, *Keşfu'l-Fezâihi'l-Yûnâniyye ve Reşfü'n-nesâihi'l-îmâniyye*, thk. es-Seyyid Ali Aşur, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1998.

-
- Sümer, Faruk, "Tuğrul II", DİA, XLI, 342-344.
 - Sümer, Faruk, "Pehlivân", DİA, XXXIV, 221-222.
 - es-Süyûtî, Celalüddin Abdurrahman, *Tarihu'l-Hulefâ*, Beyrut, Daru İbn Hazm, 1424/2003.
 - Şeşen, Ramazan, "Âdid-Lidinillâh", DİA, I, s. 374-375.
 - Tahrânî, Aga Büzürg, *el-Envâru's-Sâtia fi'l-mieti's-sâbia*, Beyrut, Dâru İhyai't-turâsi'l-Arabî, 1430/2009.
 - Tomar, Cengiz, "İbn Vâsıl", DİA, XX, 438-440.
 - Yaşaroğlu, Hasan, *Taberistan Zeydîleri*, Gümüşhane Üniversitesi, 2012.
 - Yılmaz, Hasan Kâmil, "Sühreverdî, Şehâbeddin", DİA, XXXVIII, 40-42
 - Yusuf İsmailî, *Seyrî der Târih-i Teşeyyu-i Mâzenderân*, Kum, Pezûheskâh-i ulûm ve ferheng-i İslâmî, 1387.
 - ez-Zehebî, Şemsüddin Muhammed, *Târîhu'l-İslâm*, tahk. Ömer Abdüsselam Tedmurî, Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabi, 1407/1987.

Abbasid Caliph Nasir Lidinillah's Shiite Policy*

Adem ARIKAN**

Abstract:

The Shiite-influenced Buwayhid Dynasty captured Baghdad (334/945), and the Abbasid caliphs remained under their domination for a long time. This administration came to an end, when the Great Seljuk Dynasty took over Baghdad (447/1055). Following the death of the last Sultan Tughrul of the Iraqi Seljuks (590/1194), who ruled the region after the Great Seljuks, Seljuk rule collapsed. Abbasid caliph Nasir Lidinillah, who was influential in these developments, had been in the caliphate for a long time (575-622 / 1180-1225). The period of this caliph was also a time of major developments in terms of sectarian history. During the time of Caliph Nasir, who was reported to be Shi'i by some sources, Shi'a members, in particular, were patronized and appointed to various posts including the position of vizier. This study will focus on aspects of development that are relevant to the history of these sects.

Keywords: Nâsir Lidinillah, Seljuk Dynasty, Tughrul, Ithna-Ashariyyah, Ismailis

Abbasî Halifesi Nasır Lidinillah'ın Şîî Siyaseti

Özet

Şîî eğilimli Büveyhiler Devleti, Bağdat'ı ele geçirmiş (334/945), Abbasî halifeleri de uzun süre onların tahakkümü altında kalmıştır. Büyük Selçuklu Devleti Bağdat'ı ele geçirdiğinde (447/1055) bu yönetim sona ermiştir. Büyük Selçuklulardan sonra bölgede hüküm süren Irak Selçuklularının son sultanı Tuğrul'un öldürülmesiyle (590/1194) bölgede Selçuklu yönetimi sona ermişti. Bu gelişmelerde etkili olan Abbasî halifesi Nâsir Lidinillah uzun süre (575-622/1180-1225) hilâfet makamında bulunmuştu. Bu halifenin dönemi, mezhepler tarihi açısından da önemli gelişmelere sahne olmuştur. Bazı kaynaklarda Şîî olduğu bildirilen Halife Nâsir'ın döneminde özellikle Şîa mensupları himaye görmüşler ve vezaret dâhil çeşitli görevlere getirilmişlerdir. Bu çalışmada söz konusu gelişmeler mezhepler tarihini ilgilendiren yönleri bakımından ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Nâsir Lidinillah, Selçuklular, Tuğrul, İsnâaşeriyye, İsmâiliyye

* This paper is the English translation of the study titled "Abbasî Halifesi Nasır Lidinillah'ın Şîî Siyaseti" published in the 5th issue of *İlahiyat Akademi*. (Adem ARIKAN, "Abbasî Halifesi Nasır Lidinillah'ın Şîî Siyaseti", *İlahiyat Akademi*, sayı: 5, 2017, s. 147-164.) The paper in Turkish should be referred to for citations.

** Assoc. Prof. Dr., Istanbul University, Faculty of Divinity, ademarikan@yahoo.com.

Introduction: The End of the Shiite Century

Prior to the era of the Seljuks, Shiite-oriented administrations, including the center of the Caliphate, held power. The Abbasid caliphate was also influenced by the Shiite-oriented Buwayhis in the period known as the Shiite century. The Caliphs of the Abbasids, who were controlled by the Seljuks, took action to establish their own authority. Nasir Lidinillah played an active role in the events that brought an end to the Seljuk Empire. He allied himself with different Shiite groups during this period. These historical events which are important in the history of the sects should be examined having regard to various aspects concerning different sects.

Seljuks were Muslims. When they made contact with Islamic society, there were two administrations of the caliphate, namely the Abbasids (750-1258) and the Fatimids (909-1171), and two caliphs. The Umayyad amir in Andalusia gained the title Nasir Lidinillah in 929 and the Andalusia Umayyad Caliphate (929-1031) was established.¹

When the Seljuks came to the region, the Ismaili-Qarmatian state continued to exist in Bahrain despite the end of their previous aggressive attitudes.² During the reign of Sultan Melikşah, the local authorities in the region were supported and the Karmaṭī administration came to an end.³ The local Zaydi administrations continued to exist in the area known as Daylam in the southwest of the Caspian State.⁴ The rulers of Mecca's Zaydi, who were descended from Hasan, taught sermons in the name of the Fatimids for approximately a century (368-462 / 978-1070).⁵ The Zaydi administration in Yemen was replaced by the Suleyhids from the Fatimids from 439/1047.⁶

As accepted by the followers of the Shiite Ithna-Ashariyyah, the period known as the "minor gaybat (al-gaybatu as-sughra, al-gaybatu al-kusra, al-gaybatu al-kasira)" on 8 Rabialawwal 260 (1 January 874), the date on which Hasan al-Askari, the eleventh imam, passed away. Communication with Muhammad ibn Hasan, the twelfth imam, was established through four intermediaries appointed by deputies, religious bodies and ambassadors. Communication with the imam ended after the death of the fourth ambassador on 15 Shaban 329 (15 May 941), which is known as the "major gaybat" (al-gaybatu al-kubra, al-gaybatu as-saniya,

¹ Mehmet Özdemir, "Endülüs", *DİA*, XI, 213.

² Nasir al-Husraw, *Safarnama*, trans. Abdülvehap Tarzi, Ankara, Ministry of National Education, 1994, p. 127.

³ Ali Sevim, "Sultan Melikşah Devrinde Ahsa ve Bahreyn Karmatileri'ne Karşı Selçuklu Seferi", *Bellekten*, Ankara, 1960, V. XXIV, issue 94, p. 209-232.

⁴ Hasan Yaşaroğlu, *Taberistan Zeydileri*, Gümüşhane University, 2012, p. 68 et al.

⁵ Nebi Bozkurt, Mustafa Sabri Küçükbaşçı, "Mekke", *DİA*, XXVIII, 560.

⁶ Yusuf Gökalp, "Zeydilik ve Yemen'de Yayılışı", (Unpublished Doctoral Thesis), Ankara University, Institute of Social Sciences, Department of Basic Islamic Sciences and History of Islamic Sciences, Ankara, 2006, p. 166.

al-gaybatu at-tula, al-gaybatu at-tamma).⁷

The Shiite-oriented Buwayhis influenced the Sunni Abbasid caliph after capturing Baghdad in 334/945 shortly after the major gaybat. The most respected hadith, doctrine and fiqh works of Ithna-Ashariyyah were written during this period.⁸ The period lasting until the fall of Baghdad to the Seljuks (447/1055) is known as the "Shiite Century".⁹ Qadi Abd al-Jabbar (d. 415/1025) who lived during this period indicated that the Abbasids existed only in name for almost a century and that many centers were administered by Shiites.¹⁰ According to Biruni (d. 453/1061), the authority vested in the Buwayhis in Baghdad. Management (ad-dawla wa al-mulk) was passed to the Buwahis. Furthermore, Abbasid caliph retained only religious powers and were not authorized to act in worldly affairs.¹¹

According to Fuat Köprülü, if the Seljuk authorities had not preserved the Abbasid caliphate and Sunnism, it would have been certain that Shiite would have become the dominant sect in Islam.¹² According to Spuler, who has made a similar assessment and states that the Fatimids in Egypt were conducting effective invitational activities in Syria, Iraq and Iran, if the Seljuks had not adopted and defended Ahl al-Sunnah, the Ismailis would have taken control.¹³

Garsunnima Abu al-Hasan Muhammad (d. 480/1088) observed and recorded the events when the Great Seljuks entered Baghdad and ended the governance of Buwayhi. According to the narrative of Garsunnima, Sibt Ibnu al-Jawzi (d. 654/1256)¹⁴ states that Tughrul Begh entered Baghdad in Ramadan in 447/1055. At this time after the name, Tughrul Begh, al-Maliqu ar-Rahim, a Buwayhi amir, was mentioned in the sermon. At the end of Ramadan (December 1055), the name of

⁷ Avni İlhan, "Gaybet", *DİA*, XIII, p. 410-412; Cemil Hakyemez, *Şi'a'da Gaybet İnanç ve Gaib On İkinci İmam*, İstanbul, İSAM yay., 2009.

⁸ Ahmet Güner, *Büveyhiler'in Şii-Sünni Siyaseti*, İzmir, 1999, p. 95 et al.

⁹ Ahmet Güner, "Şii Yüzyılında Yahut Büveyhiler Devrinde Bağdat'tan Bazı Yansımalar", *İslam Medeniyetinde Bağdat (Medinetü's-Selam) Uluslararası Sempozyum*, 2011, I, p. 151-170; Güner, *Büveyhiler'in Şii-Sünni Siyaseti*, p. 184; Metin Bozkuş, *Büveyhiler ve Şiilik*, Sivas, 2003, p. 95.

¹⁰ Qadi Abd al-Jabbar, *Tasbitu Dalaili an-Nubuwwa*, trans. Ömer Aydın, M. Şerif Eroğlu, İstanbul, Manuscript Institution of Turkey, 2017, p. 814.

¹¹ Abu Rayhan al-Biruni, *al-Asaru al-Bakiya ani al-Kuruni al-Haliya*, published by: Eduard Sachau, Leipzig, 1923, p. 132.

¹² M. Fuad Köprülü, *Türk Tarih-i Dinisi*, Prepared by. Metin Ergun, Ankara, Akçağ yay., 2005, p. 135, Footnote no. 6.

¹³ Bertold Spuler, "The Disintegration of the Caliphate in the East", *Cambridge History of Islam*, ed. P.M. Holt et al, Vol. IA, Cambridge, 1970, p. 150; "Doğuda Hilafetin Çöküşü", trans. Hamdi Aktaş, *İslam Tarihi Kültür ve Medeniyeti*, İstanbul, 1997, I, p. 157; Seyfullah Kara, *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaları*, İstanbul, 2007, p. 43.

¹⁴The *Uyunu at-tawarih* by Garsunnima has not been published up to the present time. This was used as a reference in the *al-Muntazam* by Abu al-Faraj Ibnu al-Jawzi and the *Miratu az-zaman* by Sibt Ibnu al-Jawzi (XVIII, 496). The evidence indicates that a major part of the *Uyunu at-tawarih* by Sibt was used in the work of Al-Jawzi. It contains detailed information relating to Turkish history within the Seljuk State (Tughrul Begh, Alparslan and Malik Shah) which has not been included in many other works (see: Ali Sevim, "Garsunnima", *DİA*, XIII, 386-387.

Buwayhi amir was excluded from the sermons, the amir was arrested and the Buwayhi State (Dawlatu ad-Daylam) fell.¹⁵ The Sultan of the Seljuks changed his direction towards the west when he heard that Basasiri, the commander of the Buwayhis who had fled to the west, had then gone to Mosul and given sermons in the name of Fatimid (6 Zilkadah 448 / January 1057).¹⁶

After the Seljuks settled in Baghdad, the muezzins were ordered to recite the adhan in the Sunni way within the Shiite regions. Abu al-Faraj Ibnu al-Jawzi¹⁷ (d. 597/1201) and Sibt Ibnu al-Jawzi considered the changes in reciting the adhan as among the major events of 448. Ibnu al-Asir (d. 630/1233) stated that Tughrul Begh ordered the people of Karh to recite the Quran in the Sunni manner in 447.¹⁸ The same order was also given by the caliph in 448.¹⁹

Consequently, the adhan was recited in the Sunni tradition in the Musa Kazim Mashad and Karh neighborhoods where Shiite people resided, and all Shiite expressions were banned. Those coming from the Sunni neighborhoods read poems praising the members of the sahabah. Abu Abdallah Ibnu al-Jallab, who clearly insulted the sahabah members, was hanged in front of his shop upon the order of the vizier of caliph. The Shiite canonist, Abu Jafar at-Tusi, fled and his home was looted.²⁰

Ibn Kasir (d. 774/1373), describing the removal of the Shiite adhan after Ibn Tugrul Bey's capture of Baghdad, uses expressions that show what these developments meant both before and after: "Buwayhis assisted the Shiite followers. Then the Seljuk Turks who liked Ahl al-Sunnah came. They acted in a friendly way toward the followers of Ahl al-Sunnah, accepted their high honors, and exalted their positions."²¹

The sensitivity shown toward Hanafism during the era of Tughrul Begh, the first Seljuk Sultan, caused the Shiites and other sects, and even the Ash'aris, to be cursed from the shrines. Alparslan, a Seljuk Sultan, was a Hanafi himself. However, Shafi/Ash'ari ideology was taught in the madrasas established on the instructions of Nizam al-Mulk, Alparslan's vizier.²² Nizam al-Mulk was cautious and prudent

¹⁵ Sibt Ibnu al-Jawzi, *Mir'atu az-zaman*, ed.: Muhammad Barakat et al., Damascus, Daru ar-Risalati al-alamiyye, 1434/2013, XIX, 492.

¹⁶ Sibt, *Miratu az-zaman*, XIX, 508-509.

¹⁷ Ibnu al-Jawzi, *al-Muntazam fi Tarihi al-Muluq wa al-Umam*, ed.: Muhammad Abd al-Kadir Ata and Mustafa Abd al-Kadir Ata, Beirut, 1412/1992, XVI, 7.

¹⁸ Abu al-Hasan Ali Ibnu al-Asir, *al-Qamil fi at-Tarih*, (edit. C.J. Tornberg, Leiden E. J. based on Brill 1867 edition), Beirut, Daru Beirut (Daru Sadir), 1992, IX, p. 614.

¹⁹ Ibnu al-Asir, *al-Kamil fi at-Tarih*, IX, 632.

²⁰ Sibt, *Miratu az-zaman*, XIX, 510.

²¹ Abu al-Fida Ibn Kasir, *al-Bidaya wa an-nihaya*, published: Abdallah ibn Abd al-Muhsin at-Turki, Jiza, Daru al-Hijr, 1418/1998, XV, 736.

²² Adem Arıkan, "Nizamülmülk'ün Eş'arilere Destekleri ve Diğer Sünnilerle İlişkileri", *İslami İlimler*

toward the Shiites. Later he was assassinated by a Shiite-Ismaili Batini killer. The Great Seljuks were cautious towards the continuing influence of the Shiite Buwayhis who had dominated before them. Tughrul Begh and Alparslan kept Shiite followers out of government positions. Alparslan did not approve the assignment of a Shiite clerk under the command of a commander. He asked "Is the Rafizi sect so good that you use it as a shield against the Batini?" When the clerk Hurdaba was questioned in his presence, he replied "I am a Shiite, not a Batinid".²³ However, the situation changed over time. People came to accept that the government had become more powerful, and the members of the Shiite Ithna-Ashariyyah branch were, in fact, employed in government after the era of Malik Shah. After the passing of Malik Shah, the fight for the throne between his young children weakened government authority, and each group wanted to use this as an opportunity. Later, Shiite followers were promoted to the position of vizier.

The Seljuk administration adopted different practices toward Hasan Sabah (d. 518/1124) and his successors, managing followers of the Shiite, Ismaili Batini Nizariyyah, and the other Shiite groups, the Ithna-Ashariyyah and Zaydiyyah. Military action was taken against the Nizaris but the Ithna-Ashariyyah amirs continued to govern their own regions. Mosul-based Uqaylis, Hillah-based Maziadis, Aleppo-based Mirdasis, Tripoli-based Ammaris, and Tabaristan-based Bawandis remained committed to the government and managed their own regions.²⁴ The Zaydis are noted to have experienced no issues. Abu al-Baraqa Umar ibn Ibrahim al-Husseini (d. 539/11459), a leading Zaydiyya scholar in Qufa, briefly summarized the issues. According to the narrative of as-Samani (d. 562/1167) who listened to hadiths by him, Abu al-Barakat said "I have a Zaydi lineage and my sect is Zaydiyya, but I give sermons to the Hanafi sect, the Sultan's sect."²⁵

A military battle began during the rule of Sultan Malik Shah and the fight for the throne which occurred after his death provided new opportunities for the Batini Nizaris. Thousands of Nizaris infiltrated the army of Barkyaruk, the eldest son of Malik Shah. Many Batinis were killed or arrested on the order of Barkyaruk who managed to escape assassination attempts with only minor injuries. Through the efforts of Sultan Muhammet Tapar, they were completely eliminated in some regions and although their expansion has been stopped in general, this did not bring about their end. Long periods free of conflict were experienced with the Nizaris in the era of Sultan Sanjar, and they were granted the status of Emania on the condition that they did not build castles, buy weapons or proselytize their ideologies.²⁶

Dergisi, 6-2, 2011, p. 39-64.

²³ Nizam al-Mulk, *Siyasat-nama*, trans. Mehmet Altay Köymen, Ankara, Turkish Historical Society, 1999, p. 115 et al.

²⁴ For more details, see: Adem Arıkan, *Büyük Selçuklular Döneminde Şia* (Doctoral thesis), Istanbul University, Department Basic Islamic Sciences, 2010, p. 105.

²⁵ Abd al-Qarim as-Sam'ani, *al-Ansab*, ed. al-Baruni, Beirut, Daru al-Jinan, 1988, III, 188.

²⁶ Arıkan, *Büyük Selçuklular Döneminde Şia*, p. 259.

After the passing of Sanjar in Rabiulawwal 552/May 1157, the Great Seljuks retreated from history. Köyemen states the following in this regard: "The empire was founded and then organized the Islamic world. When it ended, all areas in the middle and near east suffered from chaos."²⁷ After the fall of the Great Seljuks, the Iraqi Seljuks, one of Great Seljuk divisions, continued to exist.

1. Caliph Nasir and the Seljuks

In the period when Sanjar was alive, two caliphs who fought with Masud, the sultan of the Iraq Seljuks, were killed. The Nizari Batinis also killed two caliphs. The army of the caliph was defeated in the battle (529/June 1135) fought between Sultan Masud and Caliph al-Mustarshid, and the caliph was captured. The caliph was then assassinated in his tent by the Nizari Batinis. Certain sources point to Sultan Sanjar as being the one responsible for the killing of Caliph al-Musrashid.²⁸ Like al-Mustarshid, ar-Rashid had issues with Masud and had to leave Baghdad. Ar-Rashid was dethroned from the caliphate and replaced by his uncle al-Muktafi (d. 555/1160). Ar-Rashid cooperated with the opponents of Sultan Masud but achieved little. Ar-Rashid was killed by Nizari Batinis when he was in Esfahan (532/June 1138).²⁹

Abbasid caliph Nasir Lidinillah (575-622/1180-1225) witnessed the end of the Seljuks and made efforts in this regard.

When Tughrul ibn Arslanshah became sultan, power still rested with Eldiguz (1175-1186). Tughrul was just seven years old when he became sultan in 571/1176. Accordingly, ar-Rawandi (d. after 603/1207) says "Tughrul became the sultan as soon as he got out of his cradle".³⁰ Pahliwan³¹ Muhammad ibn Eldiguz (d. 581/1186) managed the government during the early period of Tughrul's reign. Pahliwan said "Caliphs should deal with sermons and imamah and leave the political stuff or global governance to the sultans".³²

²⁷ Mehmet Altay Köyemen, *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi: İkinci İmparatorluk Devri*, Ankara, Turkish Historical Society, 1991, p. 465.

²⁸ For more details about the killing of Caliph al-Musrashid, accusations concerning Sultan Sanjar, and relevant sources and assessments, see: Osman Özgüdenli, "Selçuklu Hilafet Münasebetlerinde Bir Dönüm noktası: Halife el-Müsterşid'in Katli Meselesi", *Ortaçağ Türk-İran Tarihi Araştırmaları*, İstanbul, 2006, p. 111-146 (The place where the article was published: *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, Issue 39, İstanbul 2004, p. 1-35).

²⁹ Ibnu al-Asir, *al-Kamil*, XI, 42, 62. Ibn al-Jawzi states that ar-Rashid was killed by Batinis (*al-Muntazam*, XVII, 328) but he also reported that there were three rumors that he was poisoned and killed by his servants (*al-Muntazam*, XVII, 332).

³⁰ Muhammad ibn Ali ibn Suleiman ar-Rawandi, *Rahatu as-Sudur wa Ayatu as-Surur*, trans. Ahmet Ateş, Edition 2, Ankara, Turkish Historical Society, 1999, p. 306.

³¹ Faruk Sümer, "Pahliwan", *DİA*, XXXIV, 221-222.

³² Rawandi, *Rahatu as-Sudur*, p. 309.

Upon the death of Pahlivan, his brother Muzaffaruddin Kizilarслан Uthman replaced him and had bloody battles with Sultan Tughrul. Caliph Nasir supported Kizilarслан and sent military aid. According to sources, unbeknownst to the allied administrators Caliph Nasir created hostility between them.³³

According to information provided by Ibnu al-Asir, the messenger sent by Kizilarслан to Baghdad in 583 received promises of aid. When the messenger sent by Tughrul demanded the reconstruction of Dar as-Saltana, the Caliph had it destroyed.³⁴ However, other sources do not confirm this.³⁵ As-Suyuti states that after the Seljuk State fell, Dar as-Saltana was destroyed in 592 after Khwarezm Shah demanded power from the Caliph during the Seljuk Era.³⁶

The caliph sent the caliphate army commanded by Jalaluddin ibn Yunus to help Kizilarслан in 584/1188. This army was defeated by Tughrul Begh before the meeting with Kizilarслан could take place.³⁷

Capturing Tughrul in a castle in Azerbaijan in 586/1190, Kizilarслан succeeded to the throne with the help of the Caliph. His amirs had Kizilarслан killed while he was sleeping during the night (587/1191).³⁸ Tughrul managed to escape from the castle with the help of Turkmen, and he subsequently defeated Abu Baqr and Kutlugh Inanch, the sons of Pahlivan (588/1192). Kutlugh Inanch called Khwarezm Shah Alaaddin Takish for help. Caliph Nasir Lidinillah sent a special messenger stating that Tughrul had given his lands to the Khwarezm Dynasty. Commanding the primary forces of Khwarezm Takish, Kutlugh Inanch defeated Tughrul and ended the dynasty of the Iraq Seljuks (Jamaziyalahir 590 / June 1194). Tughrul's head was sent to the caliph and displayed in Baghdad.³⁹ After the Khwarezm Dynasty had captured many cities, the armies of Kutlugh Inanch and Muayyiduddin Ibnu al-Kassab, and the Shiite vizier⁴⁰ of Caliph Nasir Lidinillah, combined and began to fight against the dynasty. However, these two allied armies had problems after a short period of time and began fighting one another instead.⁴¹ Kutlugh Inanch was killed in a plot in 591/1195.⁴²

The Seljuks were "fair people" in Husseini's words. Upon the passing of San-

³³ Salahaddin Halil as-Safadi, *al-Wafi bi al-Wafayat*, inv: Ahmad al-Arnaud, Turki Mustafa, Beirut, Daru Ihyai at-Turas, 1420/2000, VI, 193; Shamsuddin Muhammad az-Zahabi, *Tarihu al-Islam*, ed. Umar Abd as-Salam Tadmuri, Beirut: Daru al-Kitabi al-Arabi, 1407/1987, XLV, p. 86; Jalaluddin Abd ar-Rahman as-Suyuti, *Tarihu al-Hulafa*, Beirut, Daru Ibn Hazm, 1424/2003, p. 352.

³⁴ Ibnu al-Asir, *al-Kamil*, XI, 560.

³⁵ Faruk Sümer, "Tuğrul II", *DİA*, XLI, 342-344.

³⁶ As-Suyuti, *Tarihu al-Hulafa*, p. 357.

³⁷ Rawandi, *Rahatu as-Sudur*, p. 319; Ibnu al-Asir, *al-Kamil*, XII, 24.

³⁸ Ibnu al-Asir, *al-Kamil*, XII, 75.

³⁹ Ibnu al-Asir, *al-Kamil*, XII, 94, 106-108.

⁴⁰ az-Zahabi, *Tarihu al-Islam*, XLII, 295.

⁴¹ Ibnu al-Asir, *al-Kamil*, XII, 111.

⁴² For more details, see: Gülay Ögün Bezer, "İldenizliler", *DİA*, XXII, 82-84.

jar, the last sultan of the Great Seljuks, Khorasan was destroyed, and when Tughrul was killed, Iraq was destroyed.⁴³

The Khwarezm Dynasty brought the rule of the Iraq Seljuks to an end and began cooperating with the Caliph. However, the issue of who would replace the Seljuks resulted in a struggle among them. Khwarezm Shah Muhammad ibn Tekish (1200-1220) received a fatwa from the ulama in his country and declared that he had assigned Alaulmulk al-Tirmidhi, a scholar from the lineage of Ali, as the caliph. Sources support claims that Caliph Nasir Lidinillah feared that the Khwarezm army may march towards Baghdad, and so sent a mission to Genghis Khan and invited the Mongols into Muslim territory. However, to date this claim has been generally rejected. Nasir-Lidinillah sought support from different sectors. He organized and controlled the futuwwaat organization.⁴⁴

2. Nasir Lidinillah and Ismailis

Seljuks had taken military action against the followers of the Shiite Ismaili Batini Nizariyya more than other Shiite groups. "Sultan Tughrul invaded the lands of the nonbelievers around Damgan and Gerdkuh (Batinis/Nizaris), looted and destroyed their properties and killed whoever he found."⁴⁵

The Shiite Ismaili Fatimi administration was weak in Cairo during this period. The viziers were managing the country on a de facto basis at this time. Al-Adid Lidinillah was declared caliph when he was just nine years old (1160). After the Crusader King of Jerusalem decided to invade Egypt in 1168, Vizier Shawar and Caliph Adid requested help from Nuraddin Zangi. Shirkuh was sent by Zangi and his nephew, Salahaddin Ayyubi, was able to control the situation. Shirkuh was assigned as the vizier but he died two months later. Upon the recommendation of Nuraddin's commanders, Adid assigned Salahaddin as vizier on 26 March 1169. Protests emerged over time but were suppressed. Sermons were given on Friday 7 Muharram 567 (10 September 1171) in the name of the Abbasids in Egypt. Adid died on Monday 10 Muharram 567 (13 September 1171) and the Fatimid caliphate and state officially ended upon his death.⁴⁶ Salahaddin Ayyubi (1171-1193), the founder and first leader of the Ayyubi dynasty, conquered Jerusalem in 583/1187. After the fall of Jerusalem and many castles in the region, a new Crusade took place with the participation of many western European countries. They surrounded Acre in 1189. Fierce battles took place between Salahaddin and the Crusaders over a

⁴³ Sadruddin Abu al-Hasan al-Husseini, *Ahbaru ad-Dawlati as-Salchukiyya*, trans. Necati Lugal, Ankara, Turkish Historical Society, 1999, p. 137.

⁴⁴ Angelika Hartmann, "Nasir-Lidinillah", *DIA*, XXXII, 399-402.

⁴⁵ Al-Husseini, *Ahbaru ad-Dawlati as-Salchukiyya*, p. 123.

⁴⁶ Ramazan Şeşen, "Adid-Lidinillah", *DIA*, I, 374-375.

period of approximately two years in Acre.

Instead of assisting Salahaddin Ayyubi who was defending the city under siege by the Crusaders, Caliph Nasir expanded the borders to the north and took control of the residential areas on the shores of the Euphrates. The negative approach by the Caliph toward Salahaddin may have arisen from concerns that Salahaddin would attack the lands of the Caliph after saving Jerusalem from the Crusaders. When the Crusaders attacked Damietta in 615 (1218), the Ayyubis demanded help from the Caliph. Nasir refused this demand.⁴⁷

Although the Shiite Ismaili Fatimid administration ended, the Shiite Ismaili Batini Nizari administration in Alamut continued to exist. Hasan, the administrator of Alamut, initiated a period called "doom" during Ramadan in 559/1164, two and half years after succeeding to the throne, and he declared that he had terminated the obligations of shariah. Jalaluddin, taking over the administration of Alamut in 607/1210, and ended the doom.⁴⁸

Information regarding the relationships between Caliph Nasir and the Batinis differs significantly in the sources. A messenger from Jalaluddin Hasan, the leader of Alamut, came to Baghdad in 608 and stated that they had abandoned Batiniyya, built mosques and masjids, organized Friday prayers and introduced segregation, and fasted during Ramadan. Caliph Nasir was delighted to hear this. When Hatun, the mother of Jalaluddin, came to Baghdad on a pilgrimage, the Caliph organized a ceremony for her. The Nizârîs in Damascus were also informed of this in a letter from Alamut. Shafii ideology was then adopted.⁴⁹

Jalaluddin also conducted joint military operations with the Caliph. When Uzbek ibn Pahliwan, one of Ildaniz Atabegs, succeeded to the throne of Arran-Azerbaijan, Mangli, one of his amirs, rebelled. Uzbek triumphed with the army sent by Caliph Nasir Lidinillah and with the aid of Jalaluddin who came to help following the Caliph's request, and Mangli's lands were shared between these three (612/1215).⁵⁰ Amir Aghlamish, who was assigned the lands of Uzbek, after a time gave sermons in the name of Khwarezm Shah Alaaddin Muhammad. He was later assassinated by the Batinis in 614/1217.⁵¹ The claim was that Aghlamish's death was a demand of the Caliph.⁵² After dominating Alamut for eleven years, Jalaluddin died in 618/1221 and the Sunni-related decisions of Batini Ismaili Nizaris did not

⁴⁷ Angelika Hartmann, "Nasir-Lidinillah", *DIA*, XXXII, 399-402.

⁴⁸ Farhad Daftary, *İsmaililer: Tarih ve Öğretiler*, trans. Erdal Toprak, Istanbul, Doruk, 2005, p. 540, 565.

⁴⁹ Jamaluddin Muhammad Ibn Wasil, Mufarriju al-Kurub fi Ahbari Bani Ayyub, ed.: Hasanayn Muhammad Rabi, Cairo, Amiriyya, 1957, III, 211; Sibti Ibnu al-Jawzi, *Miratu az-zaman*, XXII, 185; Daftary, *İsmaililer*, p. 565.

⁵⁰ Ibnu al-Asir, *al-Kamil*, XII, 111; Daftary, *İsmaililer*, p. 568.

⁵¹ Ibnu al-Asir, *al-Kamil*, XII, 316.

⁵² Gülay Öğün Bezer, "İldenizliler", *DIA*, XXII, 82-84; Daftary, *İsmaililer*, p. 569.

change. However, they gradually abandoned Sunni practices.⁵³

3. Nasir Lidinillah and Ithna-Ashariyyah

Information provided by Rawandi⁵⁴, who wrote a separate book on the Rafizis, may be considered as the indicator of Sultan Tughrul's attitude towards the Ithna-Ashariyyah followers. Tughrul was in the Mazandaran region in 583/1187.⁵⁵ "The basics of his doctrine... the hypocritical, malevolent and Rafizi king of Mazandaran" (Ispahpad Ardashir Husamuddawla, 568-602/1173-1206)⁵⁶ fought against Sultan Tughrul. "When the Sultan recognized the malevolence of his doctrines, he began to distrust him."⁵⁷

The attitude of Ibnu as-Sahibi al-Adil Shiabuddin, Tughrul's vizier, when he was the tughra officer of Tughrul indicates important details in this regard. Accordingly, the Shiites (Rafizis) made efforts to ensure that the Ash'aris held various offices. The vizier is introduced as "the one strengthening the family of Abu Hanifa". Rafizis, such as Haja Aziz, wanted an Ash'ari as the qadi of Isfahan. An order that sermons and qadi services be given by Hojandis was enacted. The vizier tore apart the order document as he was about to put a tughra on it. The words he uttered while doing so are notable: "Losing Isfahan is preferable to seeing the Sultan become a nonbeliever. Islam has no such thing as losing commitment to home country. I cannot allow the sultans who are their ancestors and their predecessors to deliver free of charge to the Ash'ari people what they have taken with the sword from the Ash'aris." Having met the vizier and reflecting upon these words, Ar-Rwandi notes that nobody could object to this, and he says "The honor of the Ash'aris and Rafizis was hurt."⁵⁸

Sources suggest a positive relationship between the Abbasid Caliph Nasir and Ithna-Ashariyyah. Some even provide evidence indicating that the Caliph was a Shiite or had orientations toward the Shiite.⁵⁹

According to the tablet in the Gaybat al-Mahdi Shrine which he had repaired in Samarra, Nasir-Lidinillah defined himself as the protector of holy relics from the Shiite.⁶⁰ It should be noted that the imams' graves were also respected, visited and

⁵³ Daftary, *Īsmāīlīer*, p. 569.

⁵⁴ Ar-Rawandi, *Rahatu as-Sudur*, p. 364.

⁵⁵ Erdoğan Merçil, "Bavendiler", *DĪA*, V, 214-216.

⁵⁶ See: Yusuf Ismaili, *Sayri dar Tarih al-Tashayyu al-Mazandaran*, Kum, Pazuhaskah al-ulum wa farhang a-Islami, 1387, p. 78.

⁵⁷ Rawandi, *Rahatu as-Sudur*, p. 315.

⁵⁸ ar-Rawandi, *Rahatu as-Sudur*, p. 388-389.

⁵⁹ Muhammad Tahir Yaqubi, "Tashayyu al-halifa an-Nasir Lidinillah", *Tarih al-Islam dar ayina al-Pazuhash*, issue: 9, 1385, p. 184.

⁶⁰ Angelika Hartmann, "Nasir-Lidinillah", *DĪA*, XXXII, 399-402.

improved by Seljuk sultans, which does not reflect Shiism in the caliphate.⁶¹

Nasir-Lidinillah assigned people from the Imamiyya Shiites to different government positions.⁶² Governmental work was left to Ustaduddar Ibnu as-Sahib.⁶³ Ibnu as-Sahib was an extreme Shiite.⁶⁴ There were Shiite people among the viziers and other officers of the caliph.⁶⁵

According to what was stated by al-Maliku al-Mansur⁶⁶ (d. 617/1221), the guardianship of Baghdad was declared to Shiites and Ahl a-Bayt. Ustaduddar Ibnu as-Sahib was well-known for this action. He and his family inherited it from their ancestors. He publicly declared a curse on Muawiya and Yazid. Radiyuddin al-Kazwani (d. 590/1194), a professor in the Nizamiyya Madrasa, was told to curse Yazid when he was preaching in the madrasa, and when he did not people tried to kill him. Through the efforts of the authorities, unrest was prevented, and Qazwini was taken to another place and protected, although later he was taken to his home at night. The Caliph was also among the people involved in this incident. A group wanted him to curse Yazid and Muawiya. Following these incidents, Qazwini demanded permission to return to his country and see his family. Ustaddar Ibnu as-Sahib demanded and was granted permission due to the hatred directed at him. They wrote a letter to Kizil Arslan when he was on his way. The caliph had regrets when he was told that as-Sahib had left due to sectarian issues. They feared that the situation might spread to other towns to their detriment. Delivering the letter of the council to Kizil Arslan, Qazwini said he would not return to Baghdad and instead returned to Qazwin. The people and administrators in this region valued Qazwini. Nizamiyya was left without teachers. Those in the madrasas believed that Qazwini would return one day.⁶⁷

According to what Zahabi conveyed, Abu al-Hayr Radiyuddin al-Qazwini began to lecture in Nizamiyya after 569. People wanted the authorities to curse Yazid on the minbar when Shiism was dominant during the era of Ibnu as-Sahib, but Qazwini avoided doing so. Therefore, several attempts were made to kill him. Qazwini managed to save himself from these threats and returned to Qazwin in 580. A group of Hanbalis had Shiite orientations during the time of Ibnu as-Sahib, and it is noted that Ibnu al-Jawzi made unclear statements that were open to differ-

⁶¹ Yaqubi, "Tashayyu al-halifa an-Nasir Lidinillah", p. 189.

⁶² Angelika Hartmann, "Nasir-Lidinillah", *DĪA*, XXXII, 399-402.

⁶³ Al-Maliku al-Mansur Muhammad ibn Taqi ad-Din, *Mizmaru al-hakaik wa sirru al-halaik*, ed. Hasan Habashi, Cairo, Alamu al-Kutub, 1968, p. 205.

⁶⁴ For more sources and details in this regard, see: Fatih Güzel, *Nasir li-Dinillah'ın Halifeligi Ve Şahsiyeti*, (Unpublished Doctoral Thesis), Necmettin Erbakan University, Institute of Social Sciences, Department of Islamic History and Arts, Konya, 2014, p. 28. Fatih Güzel reflects the same details in his article written later.

⁶⁵ Yaqubi, "Tashayyu al-halifa an-Nasir Lidinillah", p. 192.

⁶⁶ Angelika Hartmann, "al-Maliku al-Mansur", *DĪA*, XXIX, 70-71.

⁶⁷ al-Maliku al-Mansur, *Mizmaru al-hakaik*, p. 120.

ent interpretations.⁶⁸

Zakariyya al-Qazwini (d. 682/1283) states that Radiyuddin Qazwini wanted to go to Qazwin, and upon realizing that this was not possible, he received permission for a pilgrimage and came to Qazwin via Damascus. Radiyuddin's preaching was appreciated in Qazwin as he was attacking the Shiites. However, his home was in a residential area of Shiite people. He saw a man in the tree in front of his door. He believed that the man had come to attack him. Upon seeing this, Radiyuddin left the city, saying "I will no longer live in Qazwin." The people of Qazwin also left the city. They placed a condition on their return. The names Abu Baqr and Umar would be stamped on the foreheads of the Shiites. He agreed to return after this was done. These people covered the stamps using an imamah so that people would not be able to see them.⁶⁹

Shihabuddin at-Tusi (d. 596/1200) received permission for a pilgrimage, and left for Egypt. After that they did not permit anybody, who might not return to Iraq, to go on a pilgrimage. Ustaduddar Ibnu as-Sahib hated Shihabuddin at-Tusi. If at-Tusi stayed in Iraq he would kill him because in a meeting in Ustaduddar's home, Ali was said to have had nothing in this world, that he was poor, and that he ate barley bread. Tusi stated that Ali's initial state had changed, that he acquired many assets, and that he had donated large amounts of alms.⁷⁰ When Tusi came to Egypt, he was assigned as a professor. He taught people about the Ash'ariyya sect. He had discussions with Hanbalis, such as Zaynuddin ibn Nujayya.⁷¹

Ibn Wasil⁷² (d. 697/1298) stated that Caliph Nasir had Shiite orientations, and that he had inclinations toward Imamiyyah. The Caliph contradicted his ancestors in this regard because they had adopted the sect of Salafism. Halifa al-Qadir (d. 422/1031) had adopted a well-known doctrine (declared in 409/1018) in this regard.⁷³ The Caliph Nasir, on the other hand, had prioritized a Shiite group and had tried to punish anyone who wanted to defend the health of Muawiya's caliphate. The man defended himself saying "I say that an imam cannot be dismissed for committing a sin." In a sermon heard by the Caliph, Jamaluddin Ibnu al-Jawzi (d. 597/1201) referred to "the one married to the Prophet's daughter" when he was asked "Who is the most virtuous person after the Prophet before God?". This

⁶⁸ az-Zahabi, *Tarihu al-Islam*, XLI, 368.

⁶⁹ Abu Yahya Zakariyya ibn Muhammad Qazwini, *Asaru al-Bilad wa Ahbaru al-Ibad*, Beirut, Daru Sadir, [t.y.], p. 402.

⁷⁰ al-Maliku al-Mansur, *Mizmaru al-hakaik*, p. 121.

⁷¹ az-Zahabi, *Tarihu al-Islam*, XLII, 267.

⁷² Cengiz Tomar, "Ibn Wasil", *DIA*, XX, 438-440.

⁷³ For more details regarding this text, see: Süleyman Genç, "Halife el-Kadir Döneminde Bağdat'da Yaşanan Dini-Siyasi Hadiseler ve onun Sünni Siyaseti", *Marife*, year: 4, issue: 2 (Fall 2004), Konya, 2004, p. 235.

statement probably has two⁷⁴ meanings.⁷⁵ During the era of Nasir, they exiled Ibnu al-Jawzi to Wasit upon the order of the Caliph, the efforts of the Shiite vizier and a group helping the vizier, and they assigned a Shiite patrol to follow him.⁷⁶

Abu Nasr Muhammad (d. 623/1226), the oldest son of Caliph Nasir, replaced him with the title Zahir Biamrillah.⁷⁷ Az-Zahir was opposed to the sect of his father and adopted Hanbalism. He hated the Shiites (Rafawiz).⁷⁸

Abu Nasr Muhammad was a brave person. His father was afraid of him. Abu Nasr opposed his Shiite-inclined father. He was a Sunni who hated the Rafizis. He had Hanbalism orientations. His father disapproved of him due to these orientations. Caliph Nasir's youngest son, Abu al-Hasan Ali, had Shiite orientations like his father. Thus, Caliph Nasir was influenced by Abu al-Hasan Ali. He then discharged Abu Nasr as heir to the throne, removed his name from sermons and coins, and had him arrested. However, Abu al-Hasan Ali passed away, so Abu Nasr was obligatorily made heir once again (618). Nasir did not approve of him. Abu Nasir was imprisoned until Nasir's father died. Abu Nasr remained as caliph in this office until his death.⁷⁹ Nasir had a grave constructed next to that of Musa ibn Jafar. However, az-Zahir gave an order to have his father buried in the family graveyard in Rusafah.⁸⁰

Caliph Nasir liked and praised Ali and his sons. His poems were narrated referring to these events. In one of his poems reflecting his inclination to Shiism, he says "They violated Ali's right after the Prophet because he had no Nasir (assistant) in Yasrib."⁸¹ The As Ali was also liked by the followers of Ahl al-Sunnah, it is noted that this cannot be seen as evidence of the Caliph's Shiite tendencies.⁸²

Certain Shiite scholars support the sectarian commitment associated with Nasir. Ibnu-at Tiktaka⁸³ (ö. 709/1309), a Shiite historian known for *al-Fahri*, stated that Caliph an-Nasir followed Imamiyyah ideology.⁸⁴ Aga Buzurg at-Tahrani (1875-1970) included Caliph Nasir as one of the well-known Shiites of the hijri seventh century in his biographical work and conveys some of his statements about his inclination to Shiism.⁸⁵

⁷⁴ Abu Baqr, Ali or Uthman as they were married to the Prophet's daughters.

⁷⁵ Ibn Wasil, *Mufarriju al-Kurub*, IV, 166; as-Suyuti, *Tarihu al-Hulafa*, p. 354.

⁷⁶ Compare: az-Zahabi, *Tarihu al-Islam*, XLII, 293, 295.

⁷⁷ Murat Öztürk, "Zahir-Biamrillah", *DÍA*, XLIV, 92-93.

⁷⁸ Ibn Wasil, *Mufarriju al-Kurub*, IV, 166.

⁷⁹ Ibn Wasil, *Mufarriju al-Kurub*, II, 281.

⁸⁰ Sibt, *Miratu az-zaman*, XXII, 274.

⁸¹ Ibn Wasil, *Mufarriju al-Kurub*, IV, 168, 169, 191.

⁸² Yaqubi, "Tashayyu al-halifa an-Nasir Lidinillah", p. 189.

⁸³ Sabri Hizmetli, "Ibnu at-Tiktaka", *DÍA*, XXI, 232-233.

⁸⁴ Muhammad ibn Ali ibn Tabataba Ibnu at-Tiktaka, *al-Fahri fi al-Adabi as-Sultaniyya wa ad-Duwali al-Islamiyya*, Beirut, Daru Sadir, p. 322.

⁸⁵ Aga Buzurg al-Tahrani, *al-Anwaru as-Satia fi al-miati as-sabia*, Beirut, Daru Ihyai at-turasi al-Arabi,

Moreover, there is further evidence that related to Caliph Nasir, that does not match with the claim of Shiite orientation but that can actually be regarded as evidence of this having regard to the details. The Caliph ordered that Ahmad ibn Hanbal's *Musnad* be read at the grave of Musa Kazim. The prophet permitted the Shiite scholar, Shafiyuddin Muhammad ibn Maadd al-Musawi (d. 620/1223), who was assigned to this order. He came from Hilla to Baghdad. The first issue reviewed here related to the relevant aspects of the Fadak incident.⁸⁶

Al-Musawi was from the lineage of Musa Kazim.⁸⁷ He was a scholar of the Shiite and the Islamic and Imamiyya words. He had read Ruhu al-arifin from the Caliph an-Nasir and had received permissions from him. He was buried in the Musa Kazim cemetery.⁸⁸

"The interest shown by Nasir in the Shiites was assessed as a political necessity rather than his personal inclination."⁸⁹ However, the claim that the conditions of the era made Nasir adopt this approach is not accepted because Nasir's authority was powerful.⁹⁰

Abu Hafs Shihabuddin Umar as-Suhrawardi (d. 632/1234) led the work of organizing the futuwat association during the era of Caliph Nasir al-Lidinillah.⁹¹ The negative attitudes towards the philosophical works of the era is interesting. Suhrawardi included works in this context. The books of Ibn Sina and Ikhwau as-Safa, which were found in the house of Abd al-Wahhab (d. 611), were burned despite his explanation that he wrote the works to provide an answer regarding these matters. Moreover, qadi Abd as-Salam was also declared a nonbeliever. While the books were being burned, a man named Ibnu al-Marastaniyya (d. 599/1203) was reading the books and said, "Curse whoever wrote and read this." People were cursing loudly. They even cursed Sheikh Abd al-Kadir and Ahmad ibn Hanbal.⁹²

The interesting point in Suhrwardi's anti-philosophical, *Rashfu an-nasaihi al-imaniyya*,⁹³ is that people avoided problems with the Ismaili-Batinis. Jalaladdin Hasan, a Batini leader, adopted Sunnism in 608 (1211-12), which was an effective change in this regard.⁹⁴ In his doctrine-related work entitled *Alamu al-Huda wa aki-*

1430/2009, IV, 4-6.

⁸⁶ Sibt, *Miratu az-zaman*, XXII, p. 186. See also: Ibnu at-Tiktaka, *al-Asili fi Ansabi at-Talibiyin*, ed. S. Mahdi ar-Rajai, Kum, al-Marashi, 1418, p. 166.

⁸⁷ Tahrani, *al-Anwaru as-Satia*, IV, 175.

⁸⁸ as-Safadi, *al-Wafi bi al-Wafayat*, V, 29.

⁸⁹ Güzel, Nasir li-Dinillah'in Halifeliği ve Şahsiyeti, p. 37.

⁹⁰ Yaqubi, "Tashayyu al-halifa an-Nasir Lidinillah", p. 191.

⁹¹ Hasan Kamil Yılmaz, "Sühreverdi, Şehabeddin", *DİA*, XXXVIII, 40-42

⁹² Sibt, *Mir'atu az-zaman*, XXII, 5.

⁹³ Abu Hafs Shihabuddin Umar as-Suhrawardi, *Kashfu al-Fazaihi al-Yunaniyya wa Rashfu an-nasaihi al-imaniyya*, ed.: as-Sayyid Ali Ashur, Beirut, Daru al-Kutubi al-Ilmiyya, 1418/1998, p. 68.

⁹⁴ Angelika Hartmann, "Nasir-Lidinillah", *DİA*, XXXII, 399-402.

datu arbabi at-tuka, Suhrawardi stresses that sahabah and Ahl al-Bayt should be loved. He mentions loving Fatima while indicating the names of four caliphs. He recommends that one should hide one's feelings if one deems some sahabah followers to be more benevolent than others.⁹⁵

Conclusion

Administrators who were the followers of different Shiite branches gained significant power before the Seljuks. Sources from the era suggest that the Abbasid caliphate no longer held political power. Many scholars refer to the period when the Fatimids and Buwayhis were dominant as the Shiite century. It is noted that this century was ended by the Seljuks. A new era began for the Abbasids when the Abbasid caliphate was saved from the Shiite authorities by Tughrul Begh. During the fights for the throne during the Seljuk dynasty, some of the Abbasid caliphs attempted to assert their independent authority and brought about an end to the Mustarshid and Rashid Batini assassinations. The Abbasid Caliph, an-Nasir Lidinillah, supported the other side during the battle in which Tughrul Begh, the last sultan of Iraqi Seljuks, was killed. When the Seljuks, the nation which ended the Shiite century, were defeated, the Abbasid Caliph an-Nasir established positive relationships with the Shiites. The Shiite Ismaili Batini Nizariyya followers in Alamut had no problem with this caliph, which is evidence of the adoption of Sunnism by him, according to many researchers. Shiite people were protected during the era of Caliph Nasir, who was reported to be a Shiite, and they were even assigned as viziers during this time. There are theses explaining this situation based on the conditions of the era. After the Seljuk power, which ended the Shiite century, was defeated, unexpected alliances emerged when considered through sectarian identities. It is noted that the ideology of keeping Shiites out of government office ended following the Malik Shah era, as it was considered at this time that the state was sufficiently strong, and Ithna-Ashariyya followers were even able to rise to the position of vizier. However, the assertions of certain Sunni scholars are notable as they describe the situation during the period of an-Nasir. As a result of the oppression arising from the support of the Shiite viziers using their powers during the era of Caliph an-Nasir, Nizamiyya teachers fled from Baghdad to save their own lives. Consequently, certain important incidents occurred during this period; the madrasa was left without teachers, Hanbali scholars, such as Ibnu al-Jawzi, were exiled, the grandson of Abd al-Kadir Gaylani was declared a nonbeliever and cursed as philosophical works had been found in his home, and this curse was even directed to Ahmad ibn Hanbal. Shiite people partially gained power through Shiite officers assigned by Caliph an-Nasir to various government offices.

⁹⁵ Abu Haf's Shihabuddin Umar as-Suhrawardi, *'Alamu al-Huda wa akidatu arbabi at-tuka*, ed. Abd al-Latif Umar al-Muhaimid, Beirut, Nashirun, 1437/2016, p. 92, 98.

REFERENCES

- Arkan, Adem, *Büyük Selçuklular Döneminde Şia* (Doctoral Thesis), Istanbul University, Department of Basic Islamic Sciences, 2010.
- Arkan, Adem, "Nizamülmülk'ün Eş'arilere Destekleri ve Diğer Sünnilerle İlişkileri", *İslami İlimler Dergisi*, 6-2, 2011
- Bezer, Gülay Ögün, "İldenizliler", *DİA*, XXII, 82-84.
- al-Biruni, Abu Rayhan, *al-Asaru al-Baqiya ani al-Quruni al-Haliyya*, published by Eduard Sachau, Leipzig, 1923.
- Bozkurt, Nebi, Mustafa Sabri Küçükaşçı, "Mekke", *DİA*, XXVIII, 355-363.
- Bozkuş, Metin, *Büveyhiler ve Şiilik*, Sivas, 2003.
- Daftary, Farhad, *İsmaililer: Tarih ve Öğretiler*, trans. Erdal Toprak, Istanbul, Doruk, 2005.
- Genç, Süleyman, "Halife el-Kadir Döneminde Bağdat'da Yaşanan Dini-Siyasi Hadiseler ve onun Sünni Siyaseti", *Marife*, year: 4, issue: 2 (Fall 2004), Konya 2004, p. 219-243.
- Gökalp, Yusuf, "*Zeydilik ve Yemen'de Yayılışı*", (Unpublished Doctoral Thesis), Ankara University, Institute of Social Sciences, Department of Basic Islamic Sciences and History of Islamic Sciences, Ankara, 2006
- Güner, Ahmet, *Büveyhiler'in Şii-Sünni Siyaseti*, Izmir, 1999.
- Güner, Ahmet, "Şii Yüzyılında Yahut Büveyhiler Devrinde Bağdat'tan Bazı Yansımalar", *İslam Medeniyetinde Bağdat (Medinetü's-Selam) Uluslararası Sempozyum*, 2011, I, p. 151-170.
- Güzel, Fatih, *Nasir li-Dinillah'ın Halifeliği Ve Şahsiyeti*, (Unpublished Doctoral Thesis), Necmettin Erbakan University, Institute of Social Sciences, Department of Islamic History and Arts, Konya, 2014.
- Hakyemez, Cemil, *Şia'da Gaybet İnanıcı ve Gaib On İkinci İmam*, Istanbul, ISAM, 2009.
- Hartmann, Angelika, "Nasir-Lidinillah", *DİA*, XXXII, 399-402.
- Hizmetli, Sabri, "İbnu at-Tiktaka", *DİA*, XXI, 232-233.
- Ibnu al-Jawzi, Abu al-Faraj, *al-Muntazam fi Tarihi al-Muluk wa al-Umam*, inv: Muhammed Abdülkadir Ata ve Mustafa Abdülkadir Ata, Beirut, 1412/1992.
- Ibnu al-Asir, Abu al-Hasan Ali, *al-Kamil fi at-Tarih*, (edit. C.J. Tornberg, Leiden E. J. based on Brill 1867 edition), Beirut, Daru Beirut (Daru Sadir), 1992.
- Ibn Qasir, Abu al-Fida, *al-Bidaya wa an-nihaya*, published by Abdallah ibn Abd al-Muhsin at-Turki, Jizah, Daru al-Hijr, 1418/1998.
- Ibnu at-Tiktaka, Muhammad ibn Ali ibn Tabataba, *al-Fahri fi al-Adabi as-Sultaniyyah wa ad-Duwali al-Islamiyya*, Beirut, Daru Sadir, ty.
- Ibnu at-Tiktaka, *al-Asili fi Ansabi at-Talibiyyin*, research by: S. Mahdi ar-Rajai, Kum, al-Marashi, 1418.
- Ibn Vasil, Jamaluddin Muhammad, *Mufarriju al-Kurub fi Ahbari Bani Ayyub*,

- ed.: Hasanayn Muhammad Rabi, Cairo, Amiriyyah, 1957.
- İlhan, Avni, "Gaybet", *DİA*, XIII, p. 410-412.
 - Qadi Abd al-Jabbar, *Tasbitu Dalaili an-Nubuwwa*, trans. Ömer Aydın, M. Şerif Eroğlu, Istanbul, Manuscript Institution of Turkey, 2017.
 - Kara, Seyfullah, *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaaları*, Istanbul, 2007.
 - Qazwini, Abu Yahya Zakariyya ibn Muhammad, *Asaru al-Bilad wa Ahbaru al-Ibad*, Beirut: Daru Sadir, [t.y.].
 - Köprülü, M. Fuad, *Türk Tarih-i Dinisi*, prepared by: Metin Ergun, Ankara, Akçağ yay. 2005.
 - Köymen, Mehmet Altay, *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi: İkinci İmparatorluk Devri*, Ankara, Turkish Historical Society, 1991.
 - al-Maliku al-Mansur Muhammad ibn Taqi ad-Din, *Mizmaru al-hakaik wa sirru al-halaik*, ed. Hasan Habashi, Cairo, Alamu al-Kutub, 1968.
 - Merçil, Erdoğan, "Bavendiler", *DİA*, V, 214-216.
 - Muhammad Tahir Yaqubi, "Tashayyu al-halifa an-Nasir Lidinillah", *Tarih al-Islam dar ayina al-Pazuhash*, issue: 9, 1385, p. 181-206.
 - Nasir al-Husraw, *Safarnama*, trans. Abdülvehap Tarzi, Ankara, Ministry of National Education, 1994.
 - Nizam al-Mulk, *Siyasat-nama*, trans. Mehmet Altay Köymen, Ankara, Turkish Historical Society, 1999. Özdemir, Mehmet, "Endülüs", *DİA*, XI, p. 211-225.
 - ar-Rawandi, Muhammad ibn Ali ibn Suleiman. *Rahatu as-Sudur wa Ayatu as-Surur*, trans. Ahmet Ateş, Edition 2, Ankara, Turkish Historical Society, 1999.
 - Özgüdenli, Osman, "Selçuklu Hilafet Münasebetlerinde Bir Dönüm noktası: Halife el-Müsterşid'in Katli Meselesi", *Ortaçağ Türk-İran Tarihi Araştırmaları*, Istanbul, 2006, p. 111-146 (*İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, Issue 39, Istanbul 2004, p. 1-35).
 - Öztürk, Murat, "Zahir-Biamrillah", *DİA*, XLIV, p. 92-93.
 - as-Safadi, Salahaddin Halil, *al-Vafi bi al-Vafayat*, research by: Ahmad al-Arnaud, Turki Mustafa, Beirut, Daru Ihya at-Turas, 1420/2000.
 - as-Sam'ani, Abd al-Qarim, *al-Ansab*, ed. al-Baruni, Beirut, Daru al-Jinan, 1988.
 - Sevim, Ali, "Sultan Melikşah Devrinde Ahsa ve Bahreyn Karmatileri'ne Karşı Selçuklu Seferi", *Belleten*, Ankara 1960, V. XXIV, issue 94, p. 209-232.
 - Sevim, Ali, "Garsünni'me", *DİA*, XIII, p. 386-387.
 - Sibte Ibnu al-Jawzi, *Mir'atu az-zaman*, ed.: Muhammad Barakat et al., Damascus, Daru ar-Risalati al-Alamiyya, 1434/2013.
 - Spuler, Bertold, "The Disintegration of the Caliphate in the East", *Cambridge History of Islam*, ed. P.M. Holt et al, Vol. IA, Cambridge, 1970, p. 143-174 ("Doğuda Hilafetin Çöküşü", trans. Hamdi Aktaş, *İslam Tarihi Kültür ve Medeniyeti*, Istanbul, 1997, I, p. 151-182).

- Abu Hafs Shihabuddin Umar as-Suhrawardi, *'Alamu al-Huda wa akidatu arbabi at-tuka*, ed. Abd al-Latif Umar al-Muhaymid, Beirut, Nashirun, 1437/2016.
- as-Suhrawardi, Abu Hafs Shihabuddin Umar, *Kasfu al-Fazaihi al-Yunaniyya wa Rashfu an-nasaihi al-imaniyya*, ed. as-Sayyid Ali Ashur, Beirut, Daru al-Kutubi al-Ilmiyya, 1418/1998.
- Sümer, Faruk, "Tuğrul II", *DİA*, XLI, 342-344.
- Sümer, Faruk, "Pehlivan", *DİA*, XXXIV, 221-222.
- as-Suyuti, Jalaluddin Abd ar-Rahman, *Tarihu al-Hulafa*, Beirut, Daru Ibn Hazm, 1424/2003.
- Şeşen, Ramazan, "Adid-Lidinillah", *DİA*, I, p. 374-375.
- Tahrani, Aga Buzurg, *al-Anwaru as-Satia fi al-miati as-sabia*, Beirut, Daru Ihyai at-turasi al-Arabi, 1430/2009.
- Tomar, Cengiz, "Ibn Wasil", *DİA*, XX, 438-440.
- Yaşaroğlu, Hasan, *Taberistan Zeydileri*, Gümüşhane University, 2012.
- Yılmaz, Hasan Kamil, "Suhrawardi, Shahabaddin", *DİA*, XXXVIII, 40-42
- Yusuf Ismaili, *Sayri dar Tarih al-Tashayyu al-Mazandaran*, Kum, Pazuhaskah al-ulum wa farhang al-Islami, 1387.
- az-Zahabi, Shamsuddin Muhammad, *Tarihu al-Islam*, ed. Umar Abd as-Salam Tadmuri, Beirut: Daru al-Kitabi al-Arabi, 1407/1987.

سياسة الخليفة العباسي الناصر لدين الله تجاه الشيعة *

د. آدم أركان

جامعة اسطنبول - كلية الإلهيات: ademarikan@yahoo.com

الخلاصة:

استولت الدولة البويهية التي كانت ذات طابعٍ شيعيٍّ على بغداد (٣٣٤-٩٤٥)، وتحكّمت بالخلفاء العباسيين فترةً طويلةً، وانتهى حكمها بعد استيلاء دولة السلاجقة الكبيرة على بغداد (١٠٥٥\٤٤٧)، وبعد حكم السلاجقة الكبيرة حكم في المنطقة السلاجقة العراقية التي استمرّت حتى مقتل السلطان الأخير طغرل بك (١١٩٤\١٥٩٠). والناصر لدين الله بقي في الخلافة مدّةً طويلةً، وكان له دورٌ في هذه التطورات، وفي عهده وقعت بعض الأحداث المهمة في علم تاريخ المذاهب الإسلامية. وحسب بعض المصادر فإنّ الناصر كان شيعياً، وحمى الشيعة في عهده، وولّاهم بعض المناصب. وسنستعرض في هذه المقالة تطورات ما ذكرنا بمعايير البحث العلميّ لعلم المقالات.

الكلمات المفتاحية: الناصر لدين الله، السلاجقة، الإثني عشرية، الإسماعيلية، طغرل

Abbasî Halifesi Nasır Lidinillâh'ın Şiî Siyaseti

Özet

Şiî eğilimli Büveyhiler Devleti, Bağdat'ı ele geçirmiş (334/945), Abbasî halifeleri de uzun süre onların tahakkümü altında kalmıştır. Büyük Selçuklu Devleti Bağdat'ı ele geçirdi- ğinde (447/1055) bu yönetim sona ermiştir. Büyük Selçuklulardan sonra bölgede hüküm süren Irak Selçuklularının son sultanı Tuğrul'un öldürülmesiyle (590/1194) bölgede Selçuklu yönetimi sona ermişti. Bu gelişmelerde etkili olan Abbasî halifesi Nâsır Lidinillah uzun süre (575-622/1180-1225) hilâfet makamında bulunmuştu. Bu halifenin dönemi, mezhepler tarihi açısından da önemli gelişmelere sahne olmuştur. Bazı kaynaklarda Şiî olduğu bildirilen Halife Nâsır'ın döneminde özellikle Şîa mensupları himaye görmüşler ve vezaret dâhil çeşitli görevlere getirilmişlerdir. Bu çalışmada söz konusu gelişmeler mezhepler tarihini ilgilendir- ren yönleri bakımından ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Nâsır Lidinillah, Selçuklular, Tuğrul, İsnâaşeriyye, İsmâiliyye

Abbasid Caliph Nasir Lidinillah's Shiite Policy

Abstract

Shiite-influenced Buwayhid Dynasty captured Baghdad (334/945), and the Abbasid caliphs remained under their domination for a long time. This administration came to an end, when the Great Seljuk Dynasty took over Baghdad (447/1055). Following the death of the last Sultan Tughrul of the Iraqi Seljuks (590/1194), who ruled the region after the Great Seljuks, the Seljuk ruling collapsed. Abbasid caliph Nasir Lidinillah, who was influential in these developments, had been in the caliphate for a long time (575-622 / 1180-1225). The period of this caliph was also the scene of major developments in terms of sectarian history. In the time of Caliph Nasir, who was reported to be Shi'i in some sources, especially the Shi'a members were patronized and brought to various posts including the vizier. This study will focus on aspects of development that are relevant to the history of sects.

Keywords: Nâsır Lidinillah, Seljuk Dynasty, Tughrul, Ithna-Ashariyyah, Ismailis

* وهذه هي الترجمة العربية للدراسة بعنوان "Abbasî Halifesi Nasır Lidinillâh'ın Şiî Siyaseti" التي نشرت في العدد الخامس من مجلة الإلهيات الأكاديمية. (آدم أركان، سياسة الخليفة العباسي الناصر لدين الله تجاه الشيعة، الإلهيات الأكاديمية، ٢٠١٧، العدد: ٥، ص ١٤٧-١٦٤).

من الواجب أن يستند في الإقتباس إلى المقالة التركية.

المقدمة:

نهاية العصر الشيعي:

كانت السلطة والحكم على مركز الخلافة العباسية بيد الشيعة البويهيين قبل إنشاء الدولة السلجوقية، وفي تلك الآونة كانت وظيفة السلجوقيين حماية العباسيين من الأعداء. ومع مرور الزمن بدأ السلجوقيون يسحبون الخلافة منهم، والناصر لدين الله لعب دوراً مهماً في الأحداث التي أنهت الحكم السلجوقي، وكانت له معاهدات مع الشيعة. وهذه التطورات تحتوي على تفاصيل مهمة لتاريخ المذاهب الإسلامية ولابد من استعراض الموضوع من جوانب مختلفة.

السلاجقة حينما اعتنقوا الإسلام كانت الخلافة منقسمةً بين الخلافتين: العباسية والفاطمية، في حين أسس أميراً أمويّاً الخلافة الأموية في الأندلس ولُقّب بالناصر لدين الله^(١).

وعندما جاء السلاجقة إلى المنطقة كان حكم الإسماعيلية أو القرامطة ما زال قائماً في البحرين على الرغم من نهاية عداوتهم القديمة^(٢). وفي عهد السلطان ملك شاه قُضي على حكم القرامطة بدعم القياديين المحليين^(٣)، وكانت الزيدية تحكم منطقة تسمى ديلم تقع في جنوب غرب بحر الأهواز^(٤)، وكانت الخطب تُقرأ باسم الفاطميين ما يقارب قرناً ٣٦٨-٤٦٢ / ٩٧٨-١٠٧٠ من قبل الحكام الزيديين المكين الذين ينسبون إلى سلالة سيدنا الحسن رضي الله عنه^(٥)، وفي عام ٤٣٩-١٠٤٧ أخذ الصُلجُيون، الذين كانت لهم علاقة مع الفاطميين، الحكم في اليمن بدلاً من الزيدية^(٦).

بدأت الغيبة الصغرى بوفاة الحسن العسكري، وهو الإمام الحادي عشر عند الشيعة الاثني عشرية، (أو الغيبة القصرى أو الغيبة القاصرة) في الثامن من ربيع الأول عام ٢٦٠ للهجرة وهو اليوم الأول من كانون الثاني عام ٨٧٤ للميلاد. وفي الغيبة الصغرى ظهر أربعة من السفراء المرتبطين به، وهم يُسمّون أيضاً بـ«الوكيل والبواب والمرسل» وبوفاة السفير الرابع انقطعت الصلة مع الإمام في (١٥ / شعبان / ٣٢٩ هـ - ١٥ / أيار /

(١) Mehmet Özdemir, "Endülüs", DİA, XI, 213

(٢) Nasır-ı Hüsrev, Sefername, çev. Abdülvehap Tarzi, Ankara, Milli Eğitim Bakanlığı, 1994, s. 127

(٣) Ali Sevim, "Sultan Melikşah Devrinde Ahsâ ve Bahreyn Karmatileri'ne Karşı Selçuklu Seferi", Belleten, (٣)

Ankara, 1960, C.XXIV, sayı 94, s. 209-232

(٤) Hasan Yaşaroğlu, Taberistan Zeydileri, Gümüşhane Üniversitesi, 2012, s. 68 vd

(٥) Nebi Bozkurt, Mustafa Sabri Küçükbaşçı, "Mekke", DİA, XXVIII, 560

(٦) Yusuf Gökalp, "Zeydilik ve Yemen'de Yayılışı", (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı İslam Mezhepler Tarihi Bilim Dalı,

s. 166, 2006 Ankara,

٩٤١م)، وبدأت مرحلة الغيبة الكبرى (أو الغيبة الثانية أو الغيبة الطويلة أو الغيبة التامة)^(٧).

بدأ حكم البويهيين ذو الاتجاه الشيعي بعد مدة قصيرة من الغيبة الكبرى عام ٣٣٤/٩٤٥ فاستولوا على بغداد وأصبح الخليفة العباسي السني تحت تصرفهم، وألقت أكثر المراجع الشيعية في هذه الفترة من كتب الأحاديث والعقائد^(٨) والفقهاء فسميت هذه الفترة بالعهد الشيعي إلى أن استولى السلاجقة على بغداد في عام ٤٤٧/١٠٥٥^(٩)، ويقول القاضي عبد الجبار (٤١٥/١٠٢٥) إن مراكز الدولة العباسية بقيت ما يقارب مئة عام تحت سيطرة الشيعة^(١٠)، وعند البيروني (٤٥٣/١٠٦١) كانت السيطرة على بغداد في هذه الفترة للبويهيين، فنظام الدولة والمملك كانا بيد البويهيين، ولم يبق في يد الخليفة العباسي سوى الشؤون الدينية^(١١).

وحسب ما قاله فؤاد كوكبلي: لو أنّ السلاجقة لم يحموا الخلافة العباسية وأهل السنة لكان الشيعة استولوا على العالم الإسلامي^(١٢). ويؤكد سوبوليرا نفس المعلومات قائلاً: إنّ هذه الفترة كانت للفاطميين في مصر، وكان لهم تأثير فكري على بعض المناطق مثل سوريا والعراق وإيران، ولولا السلاجقة المناصرون لأهل السنة لسيطر الإسماعيلية على البقعة الإسلامية كاملة^(١٣).

يقول أبو الحسن محمد الملقب بغرس النعمة (٤٨٠/١٠٨٨): عندما دخل السلاجقة إلى بغداد قضوا على إدارة البويهيين، ويحتل أن سبط ابن الجوزي (٦٥٤/١٢٥٦) نقل عن غرس النعمة: أن طغرل بك في شهر رمضان سنة ٤٤٧/١٠٥٥ دخل مدينة بغداد^(١٤)، وفي خطبة الجمعة بدأ يذكر اسم أمير البويهيين الملك

Avni İlhan, "Gaybet", DİA, XIII, s. 410-412; Cemil Hakyemez, Şîa'da Gaybet İnanç ve Gaib On İkinci (٧) İmam, İstanbul, İSAM yay., 2009.

Ahmet Güner, Büveyhîler'in Şîî-Sünnî Siyaseti, İzmir, 1999, s. 95 vd (٨)

Ahmet Güner, "Şîî Yüzyılında Yahut Büveyhîler Devrinde Bağdat'tan Bazı Yansımalar", İslam (٩) Bağdat (Medînetü's-Selâm) Uluslararası Sempozyum, 2011, I, s. 151-170; Güner, Medeniyetinde

.Sünnî Siyaseti, s. 184; Metin Bozkuş, Büveyhîler ve Şîilik, Sivas, 2003, s. 95 Büveyhîler'in Şîî-Kâdı Abdülcebbar, Tesbitü Delâilî'n-Nübüvve, çev. Ömer Aydın, M. Şerif Eroğlu, İstanbul, Türkiye (١٠)

.Yazma Eserler Kurumu, 2017, s. 814

Ebü Reyhan el-Bîrûnî, el-Âsârü'l-Bâkiye anî'l-Kurûnî'l-Hâliye, neşr. Eduard Sachau, Leipzig, 1923, (١١) s. 132

.M. Fuad Köprülü, Türk Tarih-i Dinîsi, Haz. Metin Ergun, Ankara, Akçağ yay., 2005, s. 135, 6. dipnot (١٢)

Bertold Spuler, "The Disintegration of the Caliphate in the East", Cambridge History of Islam, ed. (١٣) P.M. Holt ve diğerleri, Vol. IA, Cambridge, 1970, s. 150; "Doğuda Hilâfetin Çöküşü", Çev. Hamdi Aktaş, İslam Tarihi Kültür ve Medeniyeti, İstanbul, 1997, I, s. 157; Seyfullah Kara, Büyük Selçuklular

.ve Mezhep Kavgaaları, İstanbul, 2007, s. 43

Garsünnî'me'nin Uyûnû't-tevârih adlı eseri günümüze intikal etmemiştir. Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî (١٤) el-Muntazam'ında, torunu Sıbt İbnü'l-Cevzî de Mirâtü'z-zamân'da kaynak olarak kullanmıştır

Sıbt'ın, Uyûnû't-tevârih'in büyük bir kısmını eserine aynen aktardığı tesbit edilmiştir. (XVIII, 496).

Türk tarihi hakkında (Tuğrul Bey, Alparslan ve Melikşah devirleri) çoğunlukla Selçuklular devri olmayan ayrıntılı bilgiler ihtiva etmektedir (bk. Ali Sevim, diğer kaynaklarda mevcut

."Garsünnî'me", DİA, XIII, 386-387

الرحمن بعد اسم طغرل بك. وفي أواخر شهر رمضان؛ أي كانون الأول من الأشهر الميلادية سنة ١٠٥٥ مُنِعَ ذكر اسم أمير البويهيين، وقُبِضَ على الأمير وقضي على الدولة البويهية؛ أي الدولة الديلمية^(١٥). وفي تلك الفترة كان أحد قوَّاد العساكر البويهيين البساسيري في الغرب، فدخل الموصل وخطب خطبةً باسم الفاطميين، فسمع السلطان بذلك فاتَّجِه نحوه في شهر ذي القعدة سنة ٤٤٨ كانون الثاني ١٠٥٧ للميلاد^(١٦).

وعندما دخل السلاجقة إلى بغداد أمرُوا بإقامة الأذان في مناطق الشيعة على حسب مذهب أهل السنة. ويذكر أبو الفرج ابن الجوزي (١٢٠١/٥٩٧)^(١٧) وسبط ابن الجوزي أنَّ الأذان تغيَّر سنة ٤٤٨، ويذكر ابن الأثير المتوفى (١٢٣٣/٦٣٠) أنَّ طغرل بك سنة ٤٤٧ أمر بإقامة الأذان على المذهب السُّنِّي بمدينة كرخ عند صلاة الصبح^(١٨)، وفي سنة ٤٤٨ أقر الخليفة بذلك^(١٩).

وهكذا بدأ الأذان يُرْفَعُ على المذهب السُّنِّي في مشهد موسى الكاظم والأماكن التي يقيم فيها الشيعة في الكرخ، وقرأ الذين جاؤوا من مناطق أهل السنة أشعاراً تمجد وتثني على الصحابة الكرام رضي الله عنهم. وأبو عبد الله بن الجلاب الذي اشتهر بسبِّ الصحابة أعدم أمام دكانه بأمر من وزير الخليفة، وهرب فقيه الشيعة أبو جعفر الطوسي وهدم بيته^(٢٠).

ذكر ابن الكثير (١٣٧٣/٧٧٤) أنَّ ترك الأذان الشيعي بدأ بعد سيطرة طغرل بك على بغداد. وكان لهذه الحادثة معنىً قبل التغيير وبعد التغيير؛ «كانت بنو بويه تقوِّيمهم وتنصرهم، فزالوا وبادوا، وأذهب الله دولتهم، وجاء الله بقوم آخرين من الأتراك السلجوقية يجبون السنة ويوالون أهلها، ويعترفون برفعة قدرها ويرفعون محلها»^(٢١).

في عهد أوَّل سلطان سلجوقيٍّ طغرل بك أدَّى التعصب للمذهب الحنفي إلى لعن المذهب الشيعي وغيره من المذاهب على المحارِب؛ حتَّى لم ينبج منه المذهب الأشعري. وكان السلطان السلجوقي ألب أصلان حنفيًّا

(١٥) Sibî İbnü'l-Cevzî, Mir'âtu'z-zamân, thk: Muhammed Berakât ve diğerleri, Dimaşk, Dâru'r-
.XIX, 49,1434/2013 Risaleti'lâlemiyye,

(١٦) Sibî, Mir'âtu'z-zamân, XIX, 508-509

(١٧) İbnü'l-Cevzî, el-Muntazam fî Târîhi'l-Mülûk ve'l-Ümem, thk: Muhammed Abdülkadir Ata ve
.Abdülkadir Ata, Beyrut, 1412/1992, XVI, 7 Mustafa

(١٨) Ebü'l-Hasen Ali İbnü'l-Esîr, el-Kâmil fi't-Târîh, (edit. C.J. Tornberg, Leiden E. J. Brill 1867 baskısı
.alınarak), Beyrut, Dâru Beyrût (Dâru Sâdir), 1992, IX, s. 614 esas

(١٩) İbnü'l-Esîr, el-Kâmil fi't-Târîh, IX, 632

(٢٠) Sibî, Mir'âtu'z-zamân, XIX, 510

(٢١) Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, el-Bidâye ve'n-nihâye, nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Cîze, Dâru'l-
.XV, 736,1418/1998 Hicr,

المذهب، وكانت المدارس التي فتحها الوزير نظام الملك تُدرّس فيها آراء مذهب الشافعية والأشعرية^(٢٢)، وكان الوزير يأخذ تدابيرهِ وحيطته من الشيعة، ولكنه رغم ذلك اغتيل من قبل فدائيي الشيعة الإسماعيلية الباطنية، فكانت الحكومة السلجوقية تتوجس من الشيعة البويهيين، وكان كلُّ من السلطانين طغرل بك وألب أرسلان يبعدان أصحاب الفكر الشيعي عن إدارة الدولة. حتى إنَّ السلطان ألب أرسلان لم يقبل توظيف كاتب شيعي عند أحد قواده، وعند محاكمة الكاتب قال دفاعاً عن نفسه: إنه ليس بباطني وإنما شيعي فردّ عليه قائلاً: أمذهب الراضية أفضل من المذهب الباطني؟ فكيف لك أن تدافع عن مذهبك بهذا؟^(٢٣)

لكن بعد مرور الزمن تغيّرت الأوضاع فأصبحت الدولة قويةً وبدأت الدولة تستخدم الشيعة الاثني عشرية في بعض الوظائف. وعندما توفي «ملك شاه» تقاتل أولاده على الحكم، فظهر ضعفٌ وخللٌ في السلطة فأرادت كلُّ فرقة أن تنتهز فرصتها، وبذلك استطاع الشيعة أن يتولوا المناصب حتى الوزارة.

كان في الحكم السلجوقي حسن صباح (١١٢٤/٥١٨) وحكّام الخلافة من الشيعة والإسماعيلية والباطنية والنزارية وغيرهم من الفرق الشيعية كالاثني عشرية والزيدية يتم تنفيذ تطبيقات مختلفة عليهم. استمرت إمرة الاثني عشرية على المناطق التي غالبها منسوبٌ إليهم. في حين كانت توضع تدابير عسكرية ضدَّ النزارية. وكان مركز الموصل مع ارتباطها بالدولة السلجوقية بيد العقيليين، والحلّة بيد الزيديين، وحلب بيد المرديسين، وطرابلس والشام بيد العماريين، وطبرستان بيد الباونديين^(٢٤). وعموماً كانت لا توجد مشكلات مع الزيدية. والعالم الزيدي الكوفي أبو بركات عمر بن إبراهيم الحسيني (١١٤٥/٥٣٩) يلخص ذلك حيث نقل السمعاني (١١٦٧/٥٦٢) الذي سمع الحديث من أبي البركات أنه قال: أنا من نسل زيدٍ وعلى مذهب الزيدية ولكنني أفتي على مذهب السلطان؛ أي المذهب الحنفي^(٢٥).

في زمن السلطان «ملك شاه» بدأت الحركات العسكرية تنتشط، وبعد وفاته حصلت اشتباكاتٌ من أجل الوصول إلى الحكم. فوجدت الباطنية النزارية فرصاً جديدة. وكان قد تسرّب من بين جنود بريكاروق وهو الابن الأكبر لملك شاه الآلاف من النزارية، وعند محاولة الاغتيال أصيب بريكاروق، وبعد الحادثة أمر بقتل الباطنيين والقبض على المنسوبين إليهم، وخاصّةً بعزيمة السلطان محمد طبران أزيلت بعض المناطق عن

Adem Arıkan, "Nizâmülmülk'ün Eş'arîlere Destekleri ve Diğer Sünnîlerle İlişkileri", İslâmî İlimler (٢٢) Dergisi, 6-2, 2011, s. 39-64.

Nizâmülmülk, Siyâset-nâme, Çev. Mehmet Altay Köymen, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1999, s. 115 (٢٣).
.vd

Detaylar için bk: Adem Arıkan, Büyük Selçuklular Döneminde Şîa (Doktora Tezi), İstanbul (٢٤) Üniversitesi Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, 2010, s.

.Abdulkarim es-Sem'ânî, el-Ensâb, thk. el-Barûnî, Beyrut, Dârü'l-Cinân, 1988, III, 188 (٢٥).

بكرة أبيها. وعموماً كانت حركة انتشارهم متوقفة إلا أنه لم يقض عليهم بتاتاً. وفي فترة حكم السلطان سنجر حصلت هدنة مع النزارية بشرط عدم بناء حصن أو قلعة والتوقف عن بيع الأسلحة وعدم الدعوة إلى معتقداتهم مقابل استقرار الأمان والأمن على حياتهم^(٢٦). وبعد وفاة السلطان سنجر في ربيع الأول سنة ٥٥٢، أي في شهر أيار سنة ١١٥٧ للميلاد انتهت إمبراطورية السلاجقة. وكما قال قوينان إن الإمبراطورية قد أقيمت فنظمت البلاد الإسلامية ثم انهدمت؛ فالشرق الأوسط والشرق القريب بقيا تحت ظلال المشكلات^(٢٧). ومع سقوط الدولة السلجوقية الكبرى ظلَّ في العراق بعض السلاجقة، الذين كانوا مواليين للدولة السلجوقية الكبرى.

١- الخليفة الناصر والسلاجقة:

عندما كان سنجر على قيد الحياة والسلطان السلجوقي مسعود في العراق قُتل الخليفان من قبل الفرقة الباطنية النزارية، وغلب الخليفة في الحرب التي دامت بين السلطان مسعود والخليفة المسترشد سنة ٥٢٩ للهجرة الموافق حزيران عام ١١٣٥ للميلاد، وأصبح أسيراً، وقتل في خيمة على أيدي النزارية من الفرق الباطنية. وبعض المصادر التاريخية تذكر أن سنجر هو سبب مقتل الخليفة المسترشد^(٢٨). والراشد بن المسترشد كانت له خلافات مع سلطان العراق مسعود فاضطر الراشد إلى ترك بغداد، وأبعد عنه منصب الخلافة وأصبح عمه المقتفي (١١٦٠/٥٥٥) خليفة، ومع أن الراشد اتفق مع مخالفني السلطان مسعود لكن لم يحصل على نتيجة. وخلال فترة إقامته في أصفهان قتل من قبل النزارية الباطنية سنة ٥٣٢ في شهر حزيران عام ١١٣٨ للميلاد^(٢٩). ولد الخليفة العباسي الناصر لدين الله سنة (١١٨٠/٥٧٥) وتوفي (١٢٢٢/١٢٢٥) وقد شاهد نهاية حكم السلاجقة. وعندما أصبح آخر حاكم في العراق من قبيل السلاجقة طغرل بن أرسلان شاه سلطاناً، كانت

(٢٦) Arıkan, Büyük Selçuklular Döneminde Şîa, s. 259

(٢٧) Mehmet Altay Köymen, Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi: İkinci İmparatorluk Devri, Ankara, (٢٧) Tarih Kurumu, 1991, s. 465 Türk

(٢٨) Halife el-Müsreşid'in öldürülmesi olayı hakkında geniş bilgi, bu konuda Sultan Sencer'in itham edilmesi, kaynaklarda geçen bilgilerin detaylı değerlendirilmesi için bk. Osman Özgüdenli, Hilâfet Münasebetlerinde Bir Dönüm noktası: Halife el-Müsterşid'in Katli Meselesi", "Selçuklu Tarihi Araştırmaları, İstanbul, 2006, s. 111-146 (Makalenin daha önce Ortaçağ Türk-İran yayımlandığı yer: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi, Sayı 39, İstanbul 2004, s. 1-35)

(٢٩) İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, XI, 42, 62. İbnü'l-Cevzî, er-Râşid'in Bâtıniler tarafından öldürüldüğünü (٢٩) belirtmekle (el-Muntazam, XVII, 328) birlikte ayrıca zehir içtiği ve hizmetçileri tarafından öldürüldüğü şeklinde üç rivayet olduğunu kaydetmektedir (el-Muntazam, XVII, 332)

الإدارة فعلياً بيد أتابك إِدْنِيَزْكَرْ سنة (١١٧٥/١١٨٦) لأنّ طغرل عند توليه منصب السلطان سنة (١١٧٦/٥٧١) كان في السابعة من العمر. قال الراوندي المتوفى (١٢٠٣/٦٠٧): إنه خرج من المهدي إلى العرش^(٣٠).

كان المساعد لطغرل البهلوان^(٣١) محمد بن إِدْنِيَزْكَرْ المتوفى (١١٨٦/٥٦١) يحمل مسؤولية تنفيذ شؤون الحكومة، وكان البهلوان يقول: الخليفة لا بدّ أن ينشغل بالإمامة وبتجهيز الخطبة، أما الحكم فيترك للسلطين، وإدارة شؤون الدنيا لا بد من تسليمها للسلطين^(٣٢). وبعد وفاة البهلوان حلّ محله أخوه مظفر الدين قزلب أرسلان عثمان، فحارب صدّ طغرل إلى أن أدّى هذا إلى إهراق الدم بينها. حتى إنّ الخليفة الناصر في هذه الفترة ساند قزلب أرسلان بإمداداتٍ عسكرية، وبعض المصادر تذكر أنّ الخليفة الناصر كان يُشعل نار الفتنة بين الحكام المتفقيين فيما بينهم حتى يشتبكوا ببعضهم وهم لا يدركون ذلك^(٣٣).

بحسب المعلومات التي ذكرها ابن الأثير: إن قزل أرسل أرسلان سنة ٥٨٣ رسولاً إلى بغداد يطلب مساعدة السلطان، بينما أمر الخليفة بهدم دار السلطان عند طلب رسول طغرل تقسيمها^(٣٤). لكن لا توجد مصادر أخرى تؤيد هذه المعلومة^(٣٥)، ويذكر السيوطي أنّ دار السلطنة دُمّرت بعد أن طلب خوارزم شاه من الخليفة السلطات التي كانت لهم في الفترة السلجوقية سنة ٥٩٢^(٣٦).

أرسل الخليفة وزيره جلال الدين بن يونس سنة ١١٨٨/٥٨٤ مع جيش الخلافة لمساعدة قزل أرسلان، لكن قبل وصول الجنود إلى قزل أرسلان دخلوا في معمة الحرب مع طغرل بك، فغلبوا ولم يبق منهم أحد^(٣٧). وفي سنة (١١٩٠/٥٨٦) صعد قزل أرسلان على العرش بدعم من الخليفة بعد أن سجن طغرل بك في قلعة، لكن بعض الأمراء قتلوا قزل أرسلان في ليلة وهو نائم سنة (١٩٩١/٥٨٧) بمساعدة التركمان، فاستطاع طغرل بك الفرار من السجن والتغلب على ولديّ بهلوان أبي بكر وقتلغ إنانج سنة (١١٩٢/٥٨٨)، وقتلغ

Muhammed b. Ali b. Süleyman er-Râvendî, Râhatü's-Sudûr ve Âyetü's-Surûr, Çev. Ahmet Ateş, 2. (٣٠) .bs., Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1999, s. 306

.Faruk Sümer, "Pehlivan", DİA, XXXIV, 221-222 (٣١)

.Râvendî, Râhatü's-Sudûr, s. 309 (٣٢)

Salahaddin Halil es-Safedî, el-Vâfi bi'l-Vefeyât, tahkik: Ahmed el-Arnaud, Türkî Mustafa, Beyrut, (٣٣) Dâru'lhyâi't-Turâs, 1420/2000, VI, 193; Şemsüddin Muhammed ez-Zehebî, Târîhu'l-İslâm, tahk. Ömer Abdüsselam Tedmurî, Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabi, 1407/1987, XLV, s. 86; Celâlüddin

.Abdurrahman es-Süyüfî, Tarihu'l-Hulefâ, Beyrut, Daru İbn Hazm, 1424/2003, s. 352

.İbnu'l-Esîr, el-Kâmil, XI, 560 (٣٤)

.Faruk Sümer, "Tuğrul II", DİA, XLI, 342-344 (٣٥)

.Es-Süyüfî, Tarihu'l-Hulefâ, s. 357 (٣٦)

.Râvendî, Râhatü's-Sudûr, s. 319; İbnu'l-Esîr, el-Kâmil, XII, 24 (٣٧)

إنانج طلب المدد والمساعدة من علاء الدين تكش وهو من سلاطين خوارزم، ثم أرسل الخليفة الناصر لدين الله منشوراً يهّب فيه أراضي طغرل بك للسلاطين الخوارزميين. فأرسل سلطان خوارزم «قتلغ إنانج» مقدماً على الجيش للقضاء على طغرل بك فتغلب عليه، وانتهى حكم السلاجقة العراقية في جمادى الآخرة سنة ٥٩٠ الموافق حزيران سنة ١١٩٤ للميلاد، فأرسل رأس طغرل بك إلى بغداد وعرض على الناس^(٣٨). وفي ذلك الوقت استولى الخوارزميون على عدد من المدن، فاتفق وزير الخليفة الناصر لدين الله^(٣٩) مع قتلغ إنانج وأرسل جيشاً تحت قيادة مؤيد الدين بن القصاب لمحاربة الخوارزم. لكن هذا الاتفاق لم يدم كثيراً فصار بينهما خلاف^(٤٠) إلى أن أدى هذا الخلاف إلى نشوب الحرب. وبتدبير من الخليفة قتلغ إنانج سنة (١١٩٥/٥٩١)^(٤١).

وكما قال حسيني: السلاجقة كانوا أصحاب عدل، وقد فسدت خراسان بعد وفاة سنجر وهو آخر سلطان للسلاجقة الكبرى وفسد العراق بمقتل طغرل بك^(٤٢).

اتفق سلطان خوارزم بعد قضائه على السلاجقة في العراق مع الخليفة، لكن نشب بينهما صراع على من يتولى مكان السلاجقة، فسلطان الخوارزم محمد بن تكش سنة ١٢٠٠-١٢٢٠ أخذ فتوى من علماء بلده بتعيين خليفة من نسل سيدنا علي رضي الله عنه وهو علاء الملك الترمذي. ويُزعم أن الخليفة الناصر لدين الله خاف من أن يسير الخوارزم باتجاه بغداد فأرسل هيئة من الرسل إلى جنكيز خان واستدعى المغول إلى أراضي المسلمين، وهذا الزعم غالباً ليس بمقبول، بل كان الناصر لدين الله يبحث عن فرق ومجموعات مختلفة لمساندته فشكّل فرقة عسكرية سبّأها الفتوة، وجعلها تحت إمرته الخاصة^(٤٣).

٢- الناصر لدين الله والإسماعيلية:

كان السلاجقة يأخذون تدابير عسكرية ضدّ الحشد الشيعي وبالأخص ضدّ الإسماعيلية الباطنية النزارية. وقد ذهب آخر سلطان (طغرل) إلى مدينة دغمان، وكان أغلب سكانها ملحدين، وتمّ نهب وسلب المدينة وكلّ من اعترض على ذلك تمّ إعدامه^(٤٤).

في هذه الفترة ضعف حكم الإسماعيلية الفاطمية الشيعة في القاهرة، وكان الوزراء يديرون شؤون الدولة.

(٣٨) .İbnu'l-Esîr, el-Kâmil, XII, 94, 106-108

(٣٩) .ez-Zehebî, Târîhu'l-İslâm, XLII, 295

(٤٠) .İbnu'l-Esîr, el-Kâmil, XII, 111

(٤١) .Detaylar için bk. Gülay Ögün Bezer, "İldenizliler", DİA, XXII, 82-84

(٤٢) Sadruddin Ebu'l-Hasan el-Hüseynî, Ahbârü'd-Devleti's-Selçukiyye, Çev. Necati Lugal, Ankara, Türk

.Tarih Kurumu, 1999, s. 137

(٤٣) .Angelika Hartmann, "Nâsır-Lidînilâh", DİA, XXXII, 399-402

(٤٤) .El-Hüseynî, Ahbârü'd-Devleti's-Selçukiyye, s. 123

وتم إعلان العُصْدَ لدين الله خليفة في التاسع من عمره في عام ١١٦٠، بعد أن قرر أمير الصليبيين في القدس احتلال مصر في عام ١١٦٨. طلب الخليفة العضد وشهاورُ النجدة من نور الدين الزنكي، فأرسل الزنكي كلاً من شيركوه وابن أخيه صلاح الدين الأيوبي فتمكنا من السيطرة على الوضع، ثم عُيِّنَ «شيركوه» وزيراً. وبعد شهرين توفي شيركوه، في (٢٦ آذار/ مارس عام ١٦٦٩م)، فعَيَّنَ العضد صلاح الدين وزيراً بعد طلب قواد الجنود. ومع مرور الوقت اشتعلت عدة محاولات للثورة. وفي السابع من المحرم عام 567هـ 13 أيلول ١١٧١ بدأ يُحْتَبَطُ باسم العباسيين. وفي 10 المحرم 576هـ 13/ أيلول عام 1171م يوم الأحد توفي العضد وبموته انتهت خلافة الفاطميين ودولتهم^(٤٥). ثم فتح صلاح الدين الأيوبي القدس وهو أول حاكم في الدولة الأيوبية عام 583هـ 1187م، في حين كانت جميع القلاع الصليبية على وشك الانهيار، فتم تنظيم حملة صليبية جديدة قادمة من أوروبا الغربية، وفي عام 1189م هرب الصليبيون إلى عكا، فلحق بهم صلاح الدين ودامت حرب طاحنة في عكا لمدة عامين.

حاول الخليفة الناصر توسيع حدود دولته نحو الشمال في حين كان صلاح الدين يدافع عن المدينة التي كانت تحت الحصار من قبل صليبي عكا، واستولى على المراكز السكنية عند نهر الفرات، وربما كان سبب تحلي الناصر عن نصره صلاح الدين يرجع إلى خوفه من أن يهاجمهم صلاح الدين بعد فتح القدس. وعند هجوم الصليبيين على دمياط رفض الناصر استنصار الأيوبيين^(٤٦).

ورغم نهاية حكم الفاطمية الإسماعلية الشيعية كانت «قلعة الموت» ما تزال تحت سيطرة النزارية الشيعة، وبعد أن صار الحسن أميراً على القلعة بسنتين ألغى الشريعة الإسلامية بإعلان عهد القيامة في رمضان سنة ١١٦٤\٥٥٩، وأنهى جلال الدين هذا العهد بعد توليه الحكم في «قلعة الموت»^(٤٧).

لقد اختلفت المعلومات عن علاقة الخليفة الناصر بالباطنية حسب المصادر، وقد أعلن سفير الحسن جلال الدين، وهو أمير قلعة الموت، تبريه من الباطنية وإعمار المساجد وإقامة الصلاة وصوم رمضان في عام ٦٠٨، ففرح الناصر بذلك، فأقام الخليفة حفلاً حينما حضرت أم جلال الدين إلى بغداد في سفرها للذهاب إلى الحج، وبعد ذلك اتبعوا المذهب الشافعي^(٤٨).

شارك جلال الدين في بعض المعارك مع الخليفة، منها أن جلال الدين ناصر أوزبك بن بهلوان، الذي كان

(٤٥) Ramazan Şeşen, "Âdîd-Lidînillâh", DİA, I, 374-375

(٤٦) Angelika Hartmann, "Nâsır-Lidînillâh", DİA, XXXII, 399-402

(٤٧) Farhad Daftary, İsmaililer: Tarih ve Öğretiler, çev. Erdal Toprak, İstanbul, Doruk, 2005, s. 540, 565

(٤٨) Cemâluddîn Muhammed İbn Vâsıl, Müferricu'l-Kurûb fî Ahbârî Benî Eyyûb, thk: Haseneyn Muhammed Rabî, Kahire, Emiriyye, 1957, III, 211; Sibt İbnü'l-Cevzî, Mir'âtu'z-zamân, XXII, 185;

.Daftary, İsmaililer, s. 565

من أمراء أذربيجان، ضد ترمذ مَنقَلِي، فقد انقسمت الأراضي بينهم في عام (١٢١٥\٦١٢)^(٤٩)، وأوزبك ولى أمير آغلاميش على الأراضي التي كانت من قسمته، ولكن آغلاميش بعد مدة بدأ يقرأ الخطبة باسم علاء الدين محمد من الخوارزم، فقتل في عام (١٢١٧\٦١٤) بيد الباطنيين^(٥٠)، وقيل إن الخليفة كان يطلب قتله^(٥١). وبعد موت جلال الدين الذي حكم «قلعة الموت» أحد عشر عاماً لم يغير النزاريون اتجاههم المذهبي، ولكن تركوا اتباع أهل السنة بمرور الوقت^(٥٢).

الناصر لدين الله والاثنا عشرية:

كتب المؤرخ رافندي كتاباً مستقلاً عن الروافض^(٥٣)، و تشير المعلومات فيه إلى أن السلطان طغرل بك قد أخذ موقفاً من مذهب الاثني عشرية، وكان طغرل بك (١١٨٧/٥٨٣) موجوداً في منطقة مازنديران^(٥٤) «وكان أساس عقيدتهم التقية والنفاق»، كما قال حسام الدولة^(٥٥)، حيث كانوا ينافقون أمام السلطان طغرل، وعندما لاحظ ذلك السلطان لم يعتمد عليهم^(٥٦).

يحتوي موقف محمود شهاب الدين على تفاصيل مهمة فيما يتعلق بموضوعنا. وبناءً على ذلك، كان الشيعة (الرافضية) يبذلون جهوداً لإحضار الأشعري إلى السلطات المختلفة. وكان الوزير يعرف بالدفاع عن أصحاب أبي حنيفة، وكان الرافضيون مثل الحاج عزيز، يريدون تعيين الأشعريين في أصفهان. وتم تعيين الهوجنديين للخطب والوعظ، وعندما جاء وقت صك الأمر، مَزَّق الوزير الأمر.

إن الكلمات التي سجلها الوزير أثناء القيام بذلك تعني الكثير؛ إذ قال: «خروج أصفهان من يدنا أفضل من أن يخرج السلطان عن الإسلام. لا يوجد في الإسلام عدم الحمية، فلا أسمح أبداً أن نسلم ما أخذناه بالسيف من الأشاعرة دون مقابل»، ونقل هذا الكلام الرافندي فأكد أنه لم يتم أي عملٍ أو كلامٍ ضده فأضاف: «لقد محَضَّ هوس الرافضية والأشعرية»^(٥٧).

٤٩) .İbnu'l-Esîr, el-Kâmil, XII, 111; Daftary, İsmaililer, s. 568

٥٠) .İbnu'l-Esîr, el-Kâmil, XII, 316

٥١) .Gülay Ögün Bezer, "İldenizliler", DİA, XXII, 82-84; Daftary, İsmaililer, s. 569

٥٢) .Daftary, İsmaililer, s. 569

٥٣) .Er-Râvendî, Râhatü's-Sudûr, s. 364

٥٤) .Erdoğan Merçil, "Bâvendiler", DİA, V, 214-216

٥٥) Bk. Yusuf İsmailî, Seyrî der Târih-i Teşeyyü-i Mâzenderân, Kum, Pezûheskâh-i ulûm ve ferheng-i

.İslâmî, 1387, s. 78

٥٦) .Râvendî, Râhatü's-Sudûr, s. 315

٥٧) .er-Râvendî, Râhatü's-Sudûr, s. 388-389

هنالك معلومات عن العلاقة بين الخليفة العباسي الناصر وبين الاثني عشرية، وقد سجّل بعضهم أنّ الخليفة كان شيعياً، كما أنّ هناك بعض الأدلة على ذلك^(٥٨). ووفقاً لكتابة قبر غيبة المهدي في منطقة السامراء، التي وضعها الناصر، فقد وصف نفسه بأنه الوصي على الآثار المقدسة للشيعة^(٥٩). ولكننا نرى أنّ السلاطين السلجوقيين كانوا يحمون مقابر الأئمة أيضاً، إذن فهذا الأمر لا يُثبت أنّ الخليفة أصبح شيعياً^(٦٠). وقد عيّن الناصر عدداً من أعضاء الدولة من الشيعة الإمامية^(٦١). وكان الخليفة فوّض أمور الدولة لأستاذ الدار ابن الصاحب^(٦٢). وكان ابن الصاحب شيعياً بدرجة متردية^(٦٣). وكان بين الوزراء وغيرهم من المسؤولين أيضاً رجال ينتمون إلى الطائفة الشيعية^(٦٤).

وفقاً للمعلومات الواردة عن الملك المنصور (ت ١٢٢١/٦١٧)^(٦٥)، تمّ الإقرار بالولاية لأهل البيت والتشيع في بغداد. وكان أستاذ الدار ابن صهيب معروفاً بذلك، وقد ورث هذا الأمر هو وأسرته من أسلافهم. وكان يلعن معاوية ويزيد علناً. فطلب هذا الأمر، أي اللعن، من راضي الدين القزويني (توفي ١١٩٤/٥٩٠)، الذي كان أستاذاً في المدرسة النظامية، فرفض فهدّد بالقتل، ولكن لم يقتل خشية الفتنة، فتم نقله إلى منزله ليلاً. وفي مرّة أخرى كان القزويني في مجلس الوعظ في بدر، وكان الخليفة من المستمعين إليه فطلبت منه مجموعة أن يلعن يزيد ومعاوية، وبعد هذه التطورات طلب القزويني الإذن للذهاب إلى بلده لرؤية عائلته فسمحوا له بالذهاب، وكتبوا رسالة إلى «قزل أرسلان»، الذي كان في طريقهم، وندم الخليفة على ذلك عندما أبلغوه مغادرته بسبب الطائفية وكانوا خائفين من أن ينتشر هذا إلى أماكن مختلفة. وقال القزويني، الذي سلم خطاب الديوان لـ «قزل أرسلان»: إنه لن يعود إلى بغداد، فاتجه نحو قزوین. وكان الناس والحكام في هذه المنطقة يقدرّون

Muhammed Tahir Yakubi, "Teşeyyu-i halife en-Nâsır Lidinillah", Tarih-i İslam der âyine-i Pezûheş, (٥٨) sayı: 9, 1385, s. 184

.Angelika Hartmann, "Nâsır-Lidînillâh", DİA, XXXII, 399-402 (٥٩)

.Yakubi, "Teşeyyu-i halife en-Nâsır Lidinillah", s. 189 (٦٠)

.Angelika Hartmann, "Nâsır-Lidînillâh", DİA, XXXII, 399-402 (٦١)

El-Melikü'l-Mansûr Muhammed b. Takiyyuddin, Mizmârü'l-hakâik ve sırrü'l-halâik, thk. Hasan (٦٢) .Habeşi, Kahire, Âlemü'l-Kutub, 1968, s. 205

Bununla ilgili kaynaklar ve detaylar için bk. Fatih Güzel, Nâsır li-Dinillâh'ın Halifeliği Ve Şahsiyeti, (٦٣) (Yayımlanmamış Doktora), Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Tarihi Sanatları Anabilim Dalı, Konya, 2014, s. 28. Fatih Güzel sonra yazdığı bazı makalelerinde aynı ve .tekrar vermektedir bilgileri

.Yakubi, "Teşeyyu-i halife en-Nâsır Lidinillah", s. 192 (٦٤)

.Angelika Hartmann, "el-Melikü'l-Mansûr", DİA, XXIX, 70-71 (٦٥)

القزويني ويحترمونه. وبقيت المدرسة النظامية دون مدرّس، ولكنّ الناس كانوا يأملون رجوع القزويني يوماً ما^(٦٦).

ووفقاً للمعلومات التي نقلها الذهبي، كان رضي الدين القزويني يدرس في النظامية منذ عام ٥٦٩. وعندما ظهر مذهب الشيعة في عهد ابن الصاحب طلب الناس لعن يزيد على المنبر فامتنع القزويني عن ذلك؛ ولهذا حاولوا أن يقتلوه مراراً وتكراراً، وذهب إلى قزوين في عام ٥٨٠. وفي عهد ابن الصاحب مال بعض الحنابلة إلى الشيعة، ويقال: إنّ ابن الجوزي قد تكلم في بعض الأمور بأسلوب يحتمل معاني مختلفة^(٦٧).

ذكر زكريا القزويني (٦٨٢/١٢٨٣) أنّ رضي الدين القزويني أراد الذهاب إلى قزوين، ولكنه لم يستطع؛ فلذلك استأذن للذهاب إلى الحج وعاد إلى قزوين عبر دمشق. وكانت خطب القزويني ودروسه مرغوبةً ومحبوبة، وكان يتعرض للشيعة كثيراً. وكان بيته في حيّ غالب قاطنيه من الشيعة، فقد رأى يوماً رجلاً متسلقاً على الشجرة أمام بيته، وقيل له: إنّ الرجل جاء ليتعرض له، وبعد هذه الحادثة ترك قزوين واشترط لرجوعه أن يكتب على جبين بعض المنسوبين إلى الشيعة اسمي أبي بكر وعمر. وبعد تنفيذ ما طلبه رجع إلى قزوين. وكان المكتوب عليهم يضعون عمامة كبيرة على رؤوسهم؛ كي لا يرى أثر الكتابة على جبينهم^(٦٨).

وقد سُمح لشهاب الدين الطوسي بالذهاب إلى الحج، ولكنه رحل إلى مصر، وبعد ذلك لم يسمحوا لأحد إذا شكّوا من عدم رجوعه إلى العراق. وكان أستاذ الدار يبغض شهاب الدين الطوسي الذي كان مهتداً بالقتل؛ لأنه دار نقاش في بيت أستاذ الدار بين هذين العالمين فيما يمتلكه سيدنا علي^(٦٩)، وعندما وصل الطوسي إلى مصر عُين مدرساً، وكان يعلم مبادئ مذهب الأشعرية، وكانت له مناظرات مع زين الدين بن النجفي الحنيلي^(٧٠).

وقد ذكر ابن واصل (٦٩٧/١٢٩٨)^(٧١) أنّ الخليفة الناصر كانت له ميولٌ شيعيةً، وهو بهذا كان على خلافٍ مع أسلافه؛ لأنهم كانوا على نهج مذهب السلف؛ حتّى إنّ للخليفة التقدير متناً مشهوراً في العقيدة^(٧٢). وقد طلب الناصر في أحد الأيام أن يعاقب رجلاً بسبب دفاعه عن خلافة يزيد بن معاوية، والرجل دافع عن نفسه قائلاً: «أنا أقول لا يُعزل الإمام بسبب فسقه» وجمال الدين بن الجوزي (٥٩٧/١٢٠١) حينما كان يُخطب وكان الخليفة

(٦٦) el-Melikü'l-Mansûr, Mizmârü'l-hakâik, s. 120.

(٦٧) ez-Zehabi, Târîhu'l-Îslâm, XLI, 3.

(٦٨) Ebû Yahyâ Zekeriyâ b. Muhammed Kazvini, Asâru'l-Bilâd ve Ahbâru'l-Îbâd, Beirut, Dâru Sadir, [t.y.], s. 402.

(٦٩) el-Melikü'l-Mansûr, Mizmârü'l-hakâik, s. 121.

(٧٠) ez-Zehabi, Târîhu'l-Îslâm, XLII, 267.

(٧١) Cengiz Tomar, "İbn Vâsıl", DİA, XX, 438-440.

(٧٢) Bu metin ve ilgili detaylar için bk. Süleyman Genç, "Halife el-Kâdir Döneminde Bağdat'da Yaşanan Dinî-Siyâsî Hadiseler ve onun Sünnî Siyaseti", Marife, yıl: 4, sayı: 2 (Güz 2004), Konya, 2004, s. 235.

يستمتع إليه سُئِلَ: من الأفضل بعد رسول الله، فأجاب قائلاً: «من كان يملك نكاح ابنته»^(٧٣) وكان قوله هذا يَحْتَمِلُ معنيين^(٧٤) وأرسل ابن الجوزي في عهد الناصر إلى المنفى في «واسط» بأمر من الخليفة وهذا الأمر لم يصدر إلا عن وزير شيعي كان يريد هو ومن يساعده نفيه، ووضع عليه مراقباً شيعياً^(٧٥).

وقد تولى الخلافة بعد الناصر ابنه الأكبر أبو النصر محمد الملقب بالظاهر بأمر الله (١٢٢٦/٦٢٣)^(٧٦) وكان الظاهر يخالف مذهب أبيه فيميل إلى مذهب الحنبلية وكان يبغض الروافض^(٧٧).

كان أبو النصر محمد رجلاً شجاعاً وكان أبوه الناصر يخاف منه، وكان أبو النصر يخالف أباه في مذهبه وكان سنياً، وكان يميل إلى الحنبلية، ولم يكن أبوه يحبّه لهذا السبب، وكان للناصر ابنٌ آخر اسمه أبو الحسن علي يميل إلى مذهب الشيعة مثل أبيه، فلذلك عزل الناصر ابنه الأكبر من ولاية العهد وأعطاه لابنه الأصغر، فسجن الأول، ولكن أبا الحسن مات في عهده، فرجعت الولاية لأبي النصر وهو في السجن فلم يخرج منه إلى أن مات أبوه ثم حكم عدة أشهر خليفة فمات هو أيضاً^(٧٨). وكان الخليفة الناصر أوصى أن يدفن عند مشهد موسى بن جعفر، ولكن ابنه أمر أن يدفن في مقبرة رصافة^(٧٩).

كان الخليفة الناصر يحبّ أولاد سيدنا علي فيمدحهم؛ حتى نُقِلت عنه بعض الأشعار في مدحهم، فقال في أحد أشعاره:

«قد غصبوا حقَّ عليٍّ بعد النبي لم يكن لعلي ناصرٍ في يثرب»^(٨٠)

وفيه تشيُّعٌ واضحٌ، ورغم ذلك قال بعضهم: إن حبه لآل البيت لا يدل على التشيع^(٨١). وفي مقابل هذا قال بعض الشيعة: إنّه كان شيعياً، وبه قال المؤرِّخ الشيعي ابن الطقطقا^(٨٢) الذي اشتهر بكتابه الفخري^(٨٣). ونقل

(٧٣) Hz. Peygamber kızıyla evli olduğu için Hz. Ebû Bekir, Hz. Peygamber'in kızıyla evli olduğu için Hz. (٧٣)

.Ali veya Hz. Osman

.İbn Vâsıl, Müferricu'l-Kurûb, IV, 166; es-Süyûfî, Tarihu'l-Hulefâ, s. 354 (٧٤)

.Karşılaştırınız: ez-Zehabî, Târîhu'l-İslâm, XLII, 293, 295 (٧٥)

.Murat Öztürk, "Zâhir-Biemrillâh", DîA, XLIV, 92-93 (٧٦)

.İbn Vâsıl, Müferricu'l-Kurûb, IV, 166 (٧٧)

.İbn Vâsıl, Müferricu'l-Kurûb, II, 281 (٧٨)

.Sibt, Mirâtu'z-zamân, XXII, 274 (٧٩)

.İbn Vâsıl, Müferricu'l-Kurûb, IV, 168, 169, 191 (٨٠)

.Yakubi, "Teşeyyu-i halife en-Nâsir Lidinillah", s. 189 (٨١)

.Sabri Hizmetli, "İbnü't-Tıktakâ", DîA, XXI, 232-233 (٨٢)

Muhammed b. Alî b. Tabâtabâ İbnü't-Tıktakâ, el-Fahrî fi'l-Âdâbî's-Sultâniyye ve'd-Düvelî'l- (٨٣)

.Beyrut, Dâru Sâdır, s. 322 İslâmiyye,

أيضاً أقال بوزورقي طهراني (١٨٧٥-١٩٧٠): أن الناصر من الشيعة المشهورين في القرن السابع الهجري^(٨٤). لكن بالمقابل توجد أدلة على عدم تشييع الناصر؛ منها أنه قد أمر بقراءة مسند الإمام أحمد بن حنبل في قبر موسى الكاظم بإشراف صفى الدين محمد بن معاد الموسوي (١٢٢٣/٦٢٠) وكانت حادثة الإفك أول بحث يُقرأ في المجلس^(٨٥).

كان الموسوي عالماً فقيهاً إمامي المذهب، وكان من سلالة موسى الكاظم^(٨٦). وقد قرأ كتاب روح العارفين عند الخليفة الناصر وأخذ الإجازة عنه ودفن في مشهد موسى الكاظم بعد موته^(٨٧).

وقد رأى بعضهم أن اهتمام الناصر بالشيعة لم يكن بسبب تشييعه، بل كان لأسباب سياسية^(٨٨). ولكن الناصر ذو قوة في عهده فلا يمكن أن نعتبر أن الظروف قد أجبرته على التقرب إلى الشيعة^(٨٩).

وقد تقدّم أبو حفص شهاب الدين السهروردي (١٢٣٤/٦٣٢) في تشكيل منظمة الفتوة في عهد الناصر^(٩٠)، وكانت الفلسفة في ذلك الوقت غير مرغوبة، رغم أن السهروردي ألف كتاباً تحتوي قضايا فلسفية. فمثلاً أحرقت كتب إخوان الصفا وابن سينا في عام ١١٩٢/٥٨٨ عندما رؤيت في بيت عبد السلام بن عبد الوهاب حفيد عبد القادر الجيلي، فردّ عليهم أنه استنسخها لأجل الرد عليهم، ولكن القاضي حكم بفسقه، وعند حرق الكتب لعنوا الشيخ عبد القادر وأحمد بن حنبل^(٩١).

إنّ النقطة المهمة والملفتة في كتاب «رشف النصائح الإيمانية»^(٩٢) هي: أنه تمّ تجنّب الدخول في الجدل ضدّ الإسماعيليين، ربما كان ذلك بسبب انتقال زعيم الباطنيين في ألموت جلال الدين حسن إلى السنتّة في ٦٠٨^(٩٣)، ويؤكد السهروردي إيجاب حبّ آل البيت والصحابه في كتابه (أعلام الهدى وعقيدة أرباب التقى)، وقد ذكر أسماء الخلفاء الأربعة وسيدتنا فاطمة، فأوصى بعدم إظهار التفضيل بينهم ولو كان بعضهم أفضل من بعض^(٩٤).

Âga Büzürg-i Tahrânî, el-Envâru's-Sâta fi'l-mietî's-sâbia, Beyrut, Dâru İhyai't-turâsî'l-Arabî, (٨٤) 1430/2009, IV, 4-6

Sibt, Mirâtu'z-zamân, XXII, s. 186. Ayrıca bk. İbnü't-Tıktakâ, el-Asîlî fi Ensâbi't-Tâlibiyyîn, thk. S. (٨٥) .Mehdî er-Racâi, Kum, el-Maraşî, 1418, s. 166

.Tahrânî, el-Envâru's-Sâta, IV, 175 (٨٦)

.es-Safedî, el-Vâfi bi'l-Vefeyât, V, 29 (٨٧)

.Güzel, Nâsır li-Dinillâh'in Halifeliği ve Şahsiyeti, s. 37 (٨٨)

.Yakubi, "Teşeyyu-i halife en-Nâsır Lidinillah", s. 191 (٨٩)

.Hasan Kâmil Yılmaz, "Sühreverdî, Şehâbeddin", DİA, XXXVIII, 40-42 (٩٠)

.Sibt, Mir'âtu'z-zamân, XXII, 5 (٩١)

Ebû Hafs Şihâbüddîn Ömer es-Sühreverdî, Keşfu'l-Fezâihî'l-Yûnâniyye ve Reşfü'n-nesâihî'l- (٩٢) .tahkik: es-Seyyid Ali Aşur, Beyrut, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1998, s. 68 îmâniyye,

.Angelika Hartmann, "Nâsır-Lidinillâh", DİA, XXXII, 399-402 (٩٣)

Ebû Hafs Şihâbüddîn Ömer es-Sühreverdî, 'Alâmü'l-Hüdâ ve akîdetü erbâbi't-tukâ, thk. Abdullatif (٩٤)

.Ömer el-Muhaymid, Beyrut, Nâşirun, 1437/2016, s. 92, 98

النتيجة:

قبل السلاجقة، أقام الحكام من منتسبي الطائفة الشيعية المختلفة دولاً قوية. وتشير المصادر إلى أن الخلافة العباسية كانت ضعيفة من جانب السياسة. وقد جاءت الدولة البويهية والفاطمية في طليعة القرن، ويقول عددٌ من الباحثين: إنه القرن الشيعي. وهذا القرن قد انتهى مع السلاجقة فبدأ عهدٌ جديد للعباسيين، عندما أنقذ طغرل بي الدولة العباسية من السُلطة الشيعية. وحاول بعض الخلفاء العباسيين جعل حكمهم مستقلاً عندما وقعت معارك بين أفراد العائلة السلجوقية. ومات المسترشد وراشد باغتيال الباطنيين، ووقف الخليفة العباسي الناصر لدين الله ضد طغرل الذي هو السلطان الأخير للسلجوقيين في العراق. وقد أنشأ الناصر علاقاتٍ مع أهل ألموت النظاريين الباطنيين، وبسبب هذه العلاقة اعتبر أهل ألموت داخلين في مذهب أهل السنة، وبحسب بعض المصادر كان الناصر شيعياً واستخدم منتسبي الشيعة في الوظائف المهمة، ولكن آخرين رأوا أن موقف الناصر تجاه الشيعة محض سياسة. وبعد انتهاء حكم السلاجقة بدأت الاتفاقات الجديدة.

السلاجقة بعد أن قوي حكمهم في عهد مليك شاه بدؤوا يستخدمون الشيعة في المناصب المهمة حتى في الوزارة، لكن بدأت في عهد الناصر الضغوطات على علماء أهل السنة مثل: ابن الجوزي وحفيد عبد القادر الجيلبي. ويروى أن بعض مدرّسي المدرسة النظامية هربوا؛ حتى لم يبق في المدرسة مدرّس، وتحت هذه الظروف قد حكم الشيعة بأيدي الموظفين الشيعيين الذين ولّاهم الناصر.

المراجع العربية:

- البيروني، أبو ريجان، الآثار الباقية عن القرون الخالية، لبيزق، ١٩٢٣.
- ابن الجوزي، أبو الفرج، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، بيروت، ١٩٩٢\١٤١٢.
- ابن الأثير، أبو الحسن علي، الكامل في التاريخ، بيروت، ١٩٩٢.
- ابن كثير، أبو الفداء، البداية والنهاية، دار الحجر، جيزا، ١٩٩٨\١٤١٨.
- ابن طقطقي، محمد بن علي، الأصيلي في أنساب الطالبين، المحقق: مهدي الرجائي، قوم، ١٤١٨.
- ابن طقطقي، محمد بن علي، الفخر في الآداب السلطانية والدول الإسلامية، بيروت، بدون تاريخ.
- ابن واصل، جمال الدين محمد، مفرج القروب في أخبار بني أيوب، المحقق: حسنين محمد ربيع، القاهرة، ١٩٥٧.
- قزويني، أبو يحيى زكريا بن محمد، آثار البلاد وأخبار العباد، بيروت، بدون تاريخ.
- الملك المنصور، محمد بن تقي الدين، مزار الحقائق وسر الخلائق، المحقق: حسن حبشي، عالم الكتب، القاهرة، ١٩٦٨.
- الصفدي، صلاح الدين خليل، الوافي بالوفيات، المحقق: أحمد الأرناؤوط، دار إحياء التراث، بيروت، ٢٠٠٠\١٤٢٠.
- السمعاني، عبد الكريم، الأنساب، دار الجنان، بيروت، ١٩٨٨.
- سبط ابن الجوزي، مرآت الزمان، المحقق: محمد بركات وآخرون، دار الرسالة العالمية، دمشق، ٢٠١٣\١٤٣٤.
- السهروردي، أبو حفص شهاب الدين، كشف الفصائح اليونانية، المحقق: السيد علي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٨\١٤١٨.
- طهراني، آقا بوزرق، الأنوار الساطعة في المئة السابعة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ٢٠٠٩\١٤٣٠.
- الذهبي، شمس الدين محمد، تاريخ الإسلام، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٨٧\١٤٠٧.

المراجع الأجنبية:

- Arıkan, Adem, Büyük Selçuklular Döneminde Şîa (Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, 2010.
- Arıkan, Adem, "Nizâmülmülk'ün Eş'arilere Destekleri ve Diğer Sünnîlerle İlişkileri", İslâmî İlimler Dergisi, 6-2, 2011
- Bezer, Gülay Ögün, "İldenizliler", DİA, XXII, 82-84.
- Bozkurt, Nebi, Mustafa Sabri Küçükaşçı, "Mekke", DİA, XXVIII, 355-363.
- Bozkuş, Metin, Büveyhiler ve Şîlik, Sivas, 2003.
- Daftary, Farhad, İsmaililer: Tarih ve Öğretiler, çev. Erdal Toprak, İstanbul, Doruk, 2005.
- er-Râvendî, Muhammed b. Ali b. Süleyman. Râhatü's-Sudûr ve Âyetü's- Surûr, Çev. Ahmet Ateş, 2. bs., Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1999.
- Genç, Süleyman, "Halife el-Kâdir Döneminde Bağdat'da Yaşanan Dinî-Siyâsî Hadiseler ve onun Sünnî Siyaseti", Marife, yıl: 4, sayı: 2 (Güz 2004), Konya 2004, s. 219- 243.
- Gökâlp, Yusuf, "Zeydilik ve Yemen'de Yayılışı", (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı İslam Mezhepler Tarihi Bilim Dalı, Ankara, 2006
- Güner, Ahmet, "Şîi Yüzyılında Yahut Büveyhiler Devrinde Bağdat'tan Bazı Yansımalar", İslam Medeniyetinde Bağdat (Medînetü's-Selâm) Uluslararası Sempozyum, 2011, I, s. 151-170.
- Güner, Ahmet, Büveyhîler'in Şîi-Sünnî Siyaseti, İzmir, 1999.
- Güzel, Fatih, Nâsır li-Dinillâh'ın Halifeliği Ve Şahsiyeti, (Yayımlanmamış Dok- tora), Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı, Konya, 2014.
- Hakyemez, Cemil, Şîa'da Gaybet İnancı ve Gaib On İkinci İmam, İstanbul, İSAM, 2009.
- Hartmann, Angelika, "Nâsır-Lidînilâh", DİA, XXXII, 399-402. • Hizmetli, Sabri, "İbnü't-Tıktakâ", DİA, XXI, 232-233.
- İbn Kesir, Ebü'l-Fidâ, el-Bidâye ve'n-nihâye, nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Cîze, Dâru'l-Hicr, 1418/1998.
- İlhan, Avni, "Gaybet", DİA. XIII, s. 410-412.
- Kâdı Abdülcebbar, Tesbitü Delâilî'n-Nübüvve, çev. Ömer Aydın, M. Şerif Eroğlu, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2017.
- Kara, Seyfullah, Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaları, İstanbul, 2007.
- Köprülü, M. Fuad, Türk Tarih-i Dinîsi, Haz. Metin Ergun, Ankara, Akçağ yay. 2005.
- Köymen, Mehmet Altay, Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi: İkinci İmpara- torluk Devri, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1991.
- Merçil, Erdoğan, "Bâvendîler", DİA, V, 214-216.
- Muhammed Tahir Yakubi, "Teşeyyu-i halife en-Nâsır Lidinillah", Tarih-i İslam der âyine-i Pezûheş, sayı: 9, 1385, s. 181-206.
- Nasır-ı Hüsvrev, Sefername, çev. Abdülvehap Tarzi, Ankara, Milli Eğitim Ba- kanlığı, 1994.
- Nizâmülmülk, Siyâset-nâme, Çev. Mehmet Altay Köymen, Ankara, Türk Ta- rih Kurumu, 1999.Özdemir, Mehmet, "Endülüs", DİA, XI, s. 211-225.
- Özgüdenli, Osman, "Selçuklu Hilâfet Münasebetlerinde Bir Dönüm nokta- sı: Halife el-Müsterşid'in Katli Meselesi", Ortaçağ Türk-İran Tarihi Araştırmaları, İstanbul, 2006, s. 111-146 (İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi, Sayı 39, İstanbul 2004, s. 1-35).
- Öztürk, Murat, "Zâhir-Biemrillâh", DİA, XLIV, s. 92-93.
- Sevim, Ali, "Garsünnî' me", DİA, XIII, s. 386-387.
- Sevim, Ali, "Sultan Melikşah Devrinde Ahsâ ve Bahreyn Karmatileri'ne Karşı Selçuklu Seferi", Belleten, Ankara 1960, C.XXIV, sayı 94, s. 209-232.
- Spuler, Bertold, "The Disintegration of the Caliphate in the East", Cambridge History of Islam, ed. P.M. Holt ve diğerleri, Vol. IA, Cambridge, 1970, s. 143-174 ("Doğuda Hilâfetin Çöküşü", Çev. Hamdi Aktaş, İslam Tarihi Kültür ve Medeniyeti, İstanbul, 1997, I, s. 151-182).
- Sümer, Faruk, "Pehlivân", DİA, XXXIV, 221-222.
- Sümer, Faruk, "Tuğrul II", DİA, XLI, 342-344.
- Şeşen, Ramazan, "Âdid-Lidînilâh", DİA, I, s. 374-375.
- Tomar, Cengiz, "İbn Vâsil", DİA, XX, 438-440.
- Yaşaroğlu, Hasan, Taberistan Zeydîleri, Gümüşhane Üniversitesi, 2012.
- Yılmaz, Hasan Kâmil, "Sühreverdi, Şehâbeddin", DİA, XXXVIII, 40-42
- Yusuf İsmailî, Seyrî der Târih-i Teşeyyu-i Mâzenderân, Kum, Pezûheskâh-i ulûm ve ferheng-i İslâmî, 1387.

Günümüz İran Şiîliğinde Kutsal Gün ve Geceler

Habip DEMİR*

Özet

Mezhepler, belli bir coğrafyada ve zaman diliminde ortaya çıksa da farklı kültür ve havzalarla karşılaştıkça bulunduğu yerin kalıbını alarak gelişip farklılaşmaktadır. Her din/mezhep için sembol ifade eden önemli zaman dilimleri mevcuttur. Zira bir mezhep toplumsal hayata ne kadar nüfuz ederse kalıcılığı ve inandırıcılığı da o ölçüde artacaktır. Diğer bütün dinlerde/dini hareketlerde olduğu gibi İslam mezheplerinde de sosyal birlikteliği sağlamak, kutsal güncel tutmak amacıyla özel önem verilen zaman dilimleri bulunmaktadır. Söz konusu kutsal zamanlara yapılan vurgunun en çok Şiîlik'te olduğu görülmektedir. Şiîliğin kutsal gün ve gecelere verdiği önem mezhebin tarihsel süreçte yenilenerek güncellenmesini ve günümüze kadar toplum üzerinde etkinliğinin sürmesini sağlamıştır. Çalışmamız günümüz İran'ı ve dolayısıyla İmâmiyye Şîa'sı özelinde bir yıl boyunca kutsal kabul edilen gün ve geceler ile bunların önemini açıklamayı amaçlamaktadır. Ancak burada satır aralarında kalmış ve sadece takvim yapraklarında gösterilen gün ve geceler değil, İran'ın dini hayatında gözle görülür etkisi olanları tercih edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İran, Şiîlik, İmâmiyye, Kutsal Zaman, Gün ve Geceler

Sacred Days and Nights in Contemporary Iranian Shiism

Abstract

The sects emerge in a certain geographical region within a certain time period. However, when they encounter different cultures and basins, they develop and differentiate by taking the place where they are. There are important time periods for each religion/religious movements, which are symbolic. The more persistence of a sectarian societal life, the more persistence and persuasiveness it will increase. As in all other religions/religious movements, there are also time periods in Islam that give special importance to keep social consensus among the members of the people and to keep them holy up to date. Among the Islamic sects, the emphasis on holy times seems to be mostly in Shiism. The importance of sacredness to holy days and nights has been renewed and renewed in the historical process of the sect, and it has continued to be active in society as much as the day. Our work aims to explain the importance of today's days and nights, which are considered holy for one year in Iran, and therefore the Shia of Imamiya. However, the lines between them stayed and were

* Yrd. Doç. Dr., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, habipdemir@hitit.edu.tr.

not only the days and nights shown on the calendar leaves, but those with visible effects in Iran's religious life were preferred.

Keywords: Iran, Shiism, Imamiyya, Sacred Time, Day and Nights

Giriş

Tarihte yer edinmiş bütün dinler/dini hareketler, ortaya çıktıkları ilk dönemin izlerini taşımakla birlikte tarihsel süreç içerisinde çeşitli toplumsal ve siyasal sâiklerin etkisiyle/baskısıyla yenilenmek ve gelişmek zorunda kalmışlardır. Yeni olgulara ve toplumsal değişime ayak uyduramayan dini hareketlerin zaman içinde müntesiplerinin ihtiyaçlarına cevap veremez duruma gelerek yok olma sürecine girdikleri bilinen bir gerçektir. Dinin anlaşılma biçimi olarak değerlendirilen mezhepler için de durum bundan farklı değildir. Mezhepler, belli bir coğrafyada belli bir zaman diliminde ortaya çıkarlar. Ancak tarihsel süreçte farklı kültür ve havzalarla karşılaştıkça bulunduğu coğrafyanın kalıbını alarak gelişip farklılaşırlar. Bu bağlamda bir mezhebin geniş kitleler tarafından kabul edilmesi, onun farklı kültürlerle eklemlenebilme yeteneğine bağlıdır.

Her din/mezhep için sembol ifade eden önemli zaman dilimleri bulunmaktadır. Dinler/mezhepler, bu zaman dilimleri aracılığıyla inananlarını ve taraftarlarını belli semboller etrafında birleştirip, ortak sevgi ve hüznü paylaşmaları sayesinde dinamizmlerini koruyarak hayatîyetlerini devam ettirmek isterler. İnançların ve bunların kurumsallaşmış hali olan dinlerin gelecek nesillere aktarılmasında bilgi boyutu önemli olmakla birlikte bunları kalıcı hale getirmede duygu ve görselliğin daha çok önem arz ettiği muhakkaktır. Bu nedenle dinlerin en önemli dayanağı olan “*kutsal*” kavramının somutlaşarak geniş halk kitlelerinin belirli ritüeller etrafında toplanması ve halkın tahayyülünde yer etmesi gerekmektedir.

Mezheplerin Güncellenmesinde Kutsal Gün ve Gecelerin Önemi

Mezheplerin nesiller arası aktarımı ancak sosyal hadiselerin bireylerin zihinlerinde güncellenmesiyle mümkün olabilir. Bir mezhep toplumsal hayata ne kadar nüfuz ederse kalıcılığı ve inandırıcılığı o ölçüde artacaktır. Mezhebin kalıcılığında edebiyat/bilgi birikimi önemli olsa da toplumun en küçük yapıtaşlarına nüfuz edememiş bir mezhebin hayatta kalması mümkün değildir. Öyle ki geçmişten günümüze mezhep hareketleri ele alındığında sayıca az olmalarına rağmen müntesipleri arasında nesiller boyu devam eden bir bağ kurabilmiş mezheplerin yaşamaya devam ettikleri görülmektedir. Bunun aksine sadece bilgi boyutuyla kalan ve toplumsal tabana yayılamayan mezheplerin ise yok oldukları bilinmektedir. Bu bağlamda Şiîliğin “yaşayan bir mezhep” olması onun asırlar boyunca toplumla iç içe bulunmasının doğal bir sonucu olsa gerektir.

Dini ya da mezhebi sosyal hayatta etkin kılmanın en önemli araçlarından birisi kutsal zamanlardır. Gelmiş geçmiş bütün dinlerde “kutsal zaman” anlayışı birbirine paralellik arz etmektedir. Dinlerde kutsal zamanlara yapılan vurgu Mısır, İran ve Hint medeniyetlerinin uzun geçmişleri boyunca izlenebilir. Bu medeniyet havzaları, sonradan ortaya çıkmış bütün dini hareketleri kutsal zaman algısı bakımında da etkilemiştir. Eski Mısır’da Tanrılarla ilişkilendirilerek kutsallaştırılan çeşitli günlerin olduğu,¹ Hinduizm’de Rama, Krişna gibi din büyüklerinin ve avatarların doğum günlerine verilen özel ilginin çeşitli dinler içerisinde farklı boyutlarda ve niteliklerde devam ettiğini söylemek mümkündür.²

Dinlerin belirli zamanları kutsallaştırma eğiliminde olmaları bizatihi zaman kavramının nasıl algılandığıyla ilgilidir. Antik dönemde dünyanın ezeli ve ebedi olduğu öngörüsüyle hareket eden filozoflara göre zaman doğrusal bir zeminde sonsuza kadar uzanmaktadır. Bu özelliğiyle zaman, sürekli bir değişimi ve gelişimi ortaya çıkarır. Ancak dindar insana göre zaman türdeş değildir.³ Ona göre dünya, yıllık olarak yenilenen döngüsel bir karaktere sahiptir. Yani yaratıcının elinden çıktığında sahip olduğu kökensel “kutsallığa” her yıl yeniden kavuşmaktadır.⁴ Böylece her seferinde “ilk an” ın coşkusunu yaşama imkânına kavuşmuş olacaktır. Hem ilk ana dönme hem de kutsalın sonsuzluğunu sağlamak amaçlanır.⁵ Bu bağlamda dinlerde özel önem verilen yeni yıl kutlamaları aslında evrenin her yıl yeniden yaratıldığına, saf ve temiz hale geldiğine olan inanç dolayısıyladır. Her yeni yılda evrenin yaradılışı taklit edilmekte, dünya yeniden yaratılmakta ve bunu yaparken aynı zamanda “Zaman” da yaratılmakta, ona yeniden başlanarak diriltilmektedir.⁶

Yeni yılın kutlanması dışında dinlerde bayram adı verilen ve yıllık olarak tekrarlanan kutsal günler de büyük önem arz etmektedir. Eliade, dinlerde bayram uygulamasıyla geçmişte yaşanmış efsanevi bir olayın kutlanması değil, onun yeniden güncelleştirilmesinin amaç edinildiğini belirtir.⁷ Böylece bayrama katılanlar tarihin belli döneminde kalmış efsanevi olayın çağdaşları haline gelmektedirler. Başka terimlerle ifade edildiğinde bunlar tarihsel zamanlarından - yani dindışı, kişisel ve kişiler arası olayların toplamı tarafından meydana getirilen zamandan- “çıkmakta” ve her zaman aynı olan, ebediyete ait olan ilksel zamana kavuşmaktadırlar.⁸

İşte bu nedenle modern dönemde çeşitli meşguliyetler tarafından doldurulan ve sürekli bir akış halinde olan zaman, kutsal zamanlar ile bir süreliğine

¹ Mustafa Ünal, *Dinlerde Kutsal Zamanlar*, İstanbul, IQ Kültür Sanat Yayınları, 2008, s. 25.

² Ünal, *Dinlerde Kutsal Zamanlar*, s. 28.

³ Mircea Eliade, *Kutsal ve Dindışı*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara, Gece Yayınları, 1991, s. 48.

⁴ Eliade, *Kutsal ve Dindışı*, s. 55.

⁵ Ünal, *Dinlerde Kutsal Zamanlar*, s. 18.

⁶ Eliade, *Kutsal ve Dindışı*, s. 85.

⁷ Eliade, *Kutsal ve Dindışı*, s. 61.

⁸ Eliade, *Kutsal ve Dindışı*, s. 67.

durdurulmakta böylece ilgi dine ya da mezhebe çekilmektedir. Bu ilgi, bir yandan kişiye ve topluma hayatın kargaşasından bir süreliğine de olsa uzaklaşma fırsatı verirken diğer yandan dinin/mezhebin kendini sürekli gündemde tutmasına yardımcı olmaktadır.

Diğer bütün dinlerde/dini hareketlerde olduğu gibi İslam'da da mensupları arasında sosyal birlikteliği sağlamak, kutsalı güncel tutmak amacıyla başta Ramazan ayı olmak üzere, bayram günleri, Kadir gecesini gibi özel önem verilen önemli zaman dilimleri bulunmaktadır. Bu zaman dilimlerinin dayanaklarını Kur'an ve hadislerde sıkça bulmak mümkündür. Örneğin kendisine başlı başına sûre ayrılmış da olan Kadir gecesinin bin aydan hayırlı bir ay olduğu, meleklerin o gece yeryüzüne indiğinden bahsedilmektedir. Bunun dışında ortak değer olarak Hz. Peygamber'in doğum yıldönümleri "Mevlit" adı altında uzunca bir süredir İslam âleminde çeşitli şekillerde kutlanmaktadır.

Şiî Geleneğin Kutsal Zaman Algısı

İslam mezhepleri söz konusu olduğunda zaman ve mekâna atfedilen kutsallaştırma olgusunun en açık örneğini İmâmiyye/İsnâaşeriyye Şîa'sında görmekteyiz.⁹ Hz. Peygamber'den sonra Hz. Ali'nin ve on bir evladının açık ya da gizli bir nass yoluyla Müslümanların din ve dünya işlerini yönetmek üzere halife olarak görevlendirildiğini iddia eden İmâmiyye mensupları, bugün dünya Müslümanlarının yaklaşık yüzde 12'lik kesimini oluşturmaktadır. Arkasında siyasî gücün hissedilmediği dönemlerde daha çok içe kapanık bir yapı arz eden İmâmîler, iktidarın desteğini aldıkları dönemlerde toplumun bütün hücrelerine nüfuz edecek bir mezhebî kimliği inşa edebilmeyi başarmışlardır. Bunu gerçekleştirirken mezhebin en sık kullandığı yöntemlerden biri de tarihî olaylara duygusal açıdan fazlaca atfı yapması ve bu olaylar üzerinden bir tarih ve ideoloji inşa faaliyetini zihinlerde sürekli kılmasıdır.

Şiî geleneğin kutsal zamanlara verdiği önemi, bu konuda oldukça yoğun bir birikimin görüldüğü dua literatürü üzerinden takip etmemiz mümkündür. Şiî gelenek, ilk asırlardan itibaren dua eserlerine büyük önem vermiş, yıl, ay, hafta, gün ve hatta günün saatlerine özel duaların olduğu birçok eser meydana getirmiştir.¹⁰ Bunun yanında yılın önemli günlerini belirten takvim türü eserler de oluşturulmuştur. Bu eserler aracılığıyla tarihsel süreçte Şiîliğin kutsal kabul ettiği gün ve geceleri ve bunlar arasındaki değişimi takip etmek mümkündür. Geçmişten günümüze İmâmiyye'nin özel önem atfettiği gün ve geceleri tespit eden çalışmalar mevcuttur. Bunlardan Şeyh Müfîd (ö. 413/1032) ve Şeyh Bahâî'nin (ö. 1030/1621) takvimleri Mehmet Ali Büyükkara tarafından yayınlanmış ve bu konuda önemli bir

⁹ Şiîlik hem bir çatı kavram hem de özel anlamda İmâmiyye Şîa'sı için kullanılmaktadır. Makalemiz boyunca Şîa/Şiî kavramıyla İmâmiyye Şîa'sı kastedilmektedir.

¹⁰ Şiî geleneğin dua literatürü ile ilgili bir çalışma için bk. Resul Ca'feriyan, "Şîa'da Dua Edebiyatı", çev. Habip Demir, *İğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2015, 209-237.

boşluğu doldurmuştur.¹¹ Bunun yanı sıra Şîî gelenek açısından oldukça önemli sayılan dua türü eserlerde özel gün ve gecelere sıklıkla değinilmiştir. Bu bağlamda makalemizde dua literatürünün en önemli eserleri arasında sayılan Şeyh Tûsî'nin (ö. 460/1067) *Misbâhu'l-muteheccid*,¹² İbn Tâvûs'un (ö. 664/1266) *el-İkbâlu'l-a'mâl*,¹³ Allâme Meclisî'nin (ö. 1110/1698) *Zâdu'l-meâd*¹⁴ ve Şeyh Abbas Kummî'nin *Mefâtihu'l-cinân*'ı¹⁵ merkeze alınarak bu süreç takip edilmeye çalışılmıştır.

Büveyhiler dönemine (932-1062) kadar siyasi baskılar nedeniyle içe kapalı bir yapı arz eden ve mezhebin sosyal boyutuna dair işaretleri gösteremeyen Şîîler, bu dönemle birlikte gerek ritüeller gerekse de farklı etkinliklerle toplumsal nüfuzlarını artırmışlardır. Çok eskiden beri idrak edilmelerine rağmen Bağdat'ta Büveyhiler'in desteğiyle resmi olarak başlatılan Gadir-i Hum ve Aşura merasimleri kısa sürede diğer bölgelere de yayılmış, böylece mezhebin pratik boyutu ilk kez gözler önüne serilmiştir. Aşura matemi ve Gadir Bayramı şeklinde iki etkinlikle başlayan ve kendilerini Sünnî gruplardan farklılaştırmaya yarayan bu zaman dilimleri, Şîîler için aynı zamanda bir güç gösterisi anlamına gelmekteydi.¹⁶ Şîîlerin toplumsal düzlemde hayata geçirdiği birçok bayram, tören gibi etkinlikler Sünnî çoğunluğun da bunlara çeşitli şekillerde cevap vermesini doğurmuş ve bu dönemde ülkede Büveyhilerin de teşvik etmesiyle çok seslilik hâkim olmuştur.¹⁷

Şîî geleneğe ait ilk dua metinlerinde bütün Müslümanlar tarafından ortak bir şekilde benimsenen özel zaman dilimlerine daha çok vurgu yapıldığını görmekteyiz.¹⁸ Bunun yanı sıra Şîîler için özel anlam ifade eden ve kendilerine has olan Aşura, Gadir ve Mübâhele günlerine yapılan vurgularla Şîî toplumunun farklılaşmaya başladığı görülmektedir. Diğer yandan Şîîlik, farklı coğrafyalara özellikle Hint coğrafyasına yayılması neticesinde yeni kültürleri de bünyesine adapte etmiştir. Bâtınî dünya görüşünün egemen olduğu Hint dinlerinin kutsal zamanlara diğer dinlere nazaran oldukça fazla yer vermesi Şîîliğin kutsal zaman algısını da değiştirmiş olmalıdır. Örneğin Hindistan'da bir velinin ölüm yıldönümü olarak anılan ve "Urs" adı verilen etkinlikler yanında çeşitli din büyüklerini anmaya yönelik çok sayıda etkinliğin de olduğu bilinmektedir.¹⁹ Özellikle

¹¹ Bu eserlerden en önemli iki tanesi neşredilmiştir. (bk. Mehmet Ali Büyükkara, *İmâmîyye Şîası'na Göre Önemli Tarih, Gün ve Geceler (Şeyh Müfid ve Şeyh Bahâî'nin Takvimleri)*, Çanakkale, 1999).

¹² Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen Şeyh Tûsî (ö. 460/1067), *Misbâhu'l-muteheccid*, Beyrut, Müessesesi-i Fıkh-ı Şîa, 1411/1990.

¹³ Ali b. Musa İbn Tavus (ö. 664/1266), *el-İkbâlu bi'l-a'mâl-i'l-hasene fî mâ ya'melu merraten fi's-sene*, thk. Cevad Kayyûmî İsfehânî, Kum, Mektebu'l-A'lâmî'l-İslâmî, 1414.

¹⁴ Muhammed Bâkır b. Muhammed Takî el-Meclisî (ö. 1110/1698), *Zâdu'l-meâd*, thk. Alauddin A'lamî, Beyrut, Müessesetu el-A'lamî li'l-Matbûât, 1423.

¹⁵ Şeyh Abbas Kummî, *Mefâtihu'l-cinân*, Kum, Âyin-i Dâniş, 1386/2007.

¹⁶ Ahmet Güner, "Büveyhiler Dönemi ve Çok Seslilik", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XII, 1999, s. 56-57.

¹⁷ Güner, "Büveyhiler Dönemi ve Çok Seslilik", s. 56.

¹⁸ Bu zaman dilimleri arasında Recep, Şaban, Ramazan ve Zilhicce gibi önemli aylar ve bunlar içerisinde zikredilen Namaz, Hac, Oruç, Sadaka gibi ibadetler yer almaktadır.

¹⁹ Annemarie, Schimmel, *Tanrı'nın Yeryüzündeki İşaretleri*, İstanbul, Kabcacı Yay., 2004, s. 105.

Safeviler'in İran'da yönetime gelmesi ile birlikte Şiîliğin bu bölgeyle daha yakın temas kurması, önceleri sınırlı sayıda kutlanan gün ve gecelerin sonraki asırlarda on iki imamın her birinin doğum ve ölüm yıldönümlerini de içine alacak şekilde genişletildiği anlaşılmaktadır.²⁰ Safeviler dönemindeki kutsal gün ve gecelerin devletin resmi politikası sonucu artırılmış olduğunu vurgulayan Ali Şeriatî bu olguyu Hristiyanlığın tesirine bağlamaktadır.²¹ Şeriatî bu olguyu Hristiyanlığın tesirine bağlıyor olsa da bu tür tesirlerin Hristiyanlığa bâtinî zihniyetin egemen olduğu Hint kültür havzasından taşındığını düşünmekteyiz. Her ne sebeple olursa olsun Safeviler döneminde Şiîliğin toplumsal tabana daha fazla nüfuz etmesinin kutsal gün ve geceler yoluyla gerçekleştiğini söylememiz mümkündür.

Günümüz İran'ında Önemli Gün ve Geceler

Safeviler döneminde yaygınlaşmaya başlayan ve devlet desteğiyle toplumsal tabana yayılan etkinliklerin, günümüz İran'ında da artarak devam ettiği görülmektedir. Öyle ki imamların ya da mezhebin önemli karakterlerinin doğum veya ölüm yıldönümünün birden fazla tarih olarak kaydedilmesi bu etkinliklerin yıl boyu devam etmesine yol açmaktadır. Bu sayede yılın bütün aylarında mezhebi pratikler yoluyla halkın muhayyilesinin canlı tutulmasına yardımcı olunmaktadır.

Şiî geleneğin yapısı açısından yılın neredeyse bütün günlerinin herhangi bir bakımdan da olsa önem arz ettiği ve bunların da bu amaçla hazırlanmış çeşitli takvimlere yansıdığı bilinmektedir. Ancak biz, satır aralarında kalmış ve sadece takvim yapraklarında gösterilenleri değil, İran'ın mevcut koşullarında toplumsal olarak anlamı olup bir şekilde kutlanan ya da anılan ve çoğunluğunu bizzat gözlemlediğimiz gün ve geceleri Hicrî takvimdeki sırasına uygun olarak ele almaya

²⁰ Schimmel, *Tanrı'nın Yeryüzündeki İşaretleri*, s. 106.

²¹ Şeriatî bu konuda şu tespite yer vermektedir: "Şîa, Âli Bûye yönetiminin kısa dönemi ve Serbedâriler gibi geçici yönetimler dışında hiçbir zaman bağımsız olamadığı ve toplumsal görünüm kazanamayarak takkiye altında yaşadığı için henüz nasıl ve ne gibi toplu formlarda ve genel görünümde görüneceğini bilemez. Toplumsal sembolü, alametleri ve törenleri yoktur. Safevi rejiminin bunlara ihtiyacı olduğu sırada bir şeyler yapmalıdır. Bu iş çok basitçe gerçekleşti. Resmi bir vezirlik makamı oluştu. Ravza Okuma İşleri Veziri adıyla bu işleri düzenlemek için bir kişi görevlendirildi.... Ravza okuma ve Taziye İşleri Veziri, Batı Avrupa'ya gitti (ki o sıralarda Safeviler'in onlarla çok yakın ve gizemli ilişkileri vardı) ve oranın dini törenleri ve teşrifatlarıyla ilgili olarak inceleme ve araştırmalarda bulundu. Hristiyanlığın gelenekler, toplu dini törenler, gösteriler, programlar, Mesih'in, havarilerin ve Hristiyan tarihinin şehitlerinin musibetlerini dile getirme gibi unsurlardan birçoğunu, ayrıca bu dini mahfillere ve kiliseye özgü dekorları, bu törenlere özgü araçları iktibas ederek hepsini İran'a getirdi. Burada, Safevi rejimine bağlı ruhanilerin yardımıyla, bu formları ve gelenekleri Şiîliğe, Şiîlik tarihine ve İran'ın dini ve ulusal çıkarlarına uyarladılar. O, Avrupa Hristiyan kalıplarına İranlı Şiî içeriği kazandırdılar. Öyle ki ansızın İran'da, hiçbir zaman ne İran milletlerinde ne İslam dininde ne de Şîa mezhebinde geçmişte bulunan tam anlamıyla yeni semboller, törenler ve gösteriler oluştu. Taziye, dini kahramanların canlandırılması, sancak, kubbe, tahturevan, perdedarlık, kilit kapama, zincir vurma, kılıç vurma, müzik, zil çalma, taziye okuma ve "musibet hanlık" ve "toplulaşma" gibi özel ve yeni protokollük törenlerin hepsi şekil olarak Hristiyanlıktan alınmıştır. Ona aşına olan herkes, bunun taklit olduğunu rahatlıkla teşhis edebilir." (Ali Şeriatî, *Ali Şîası Safevi Şîası*, çev. Hicabi Kırlangıç, Ankara, Fecr Yay., 2011, s. 161-162).

çalışacağız. Bu bağlamda amacımız, sadece İran’da pratik değeri olan ve herhangi bir şekilde kutlanan ya da özel anma programı yapılan günleri tespit edip bir mezhebin nasıl yaşatıldığını ortaya koymaktır.

Günümüzde resmi mezhep olarak İmâmiyye/İsnâaşeriyye’yi kabul eden İran İslam Cumhuriyeti, özellikle 1979’da gerçekleştirilen “İslam Devrimi” sonra dini gün ve gecelere çok daha fazla önem vererek bunları anma ve kutlama programlarını devlet kontrolü altına almıştır. Bunun için özel bir daire kurularak bu etkinliklerin yurt çapında koordine edilmesi sağlanmıştır. Bu bağlamda günümüz İran’ında mevcut gün ve gece programlarının bizzat devlet tarafından şekillendirildiğini ve yaşatılması için özel gayret gösterildiğini söylemek mümkündür.

MUHARREM

Hicri takvimin ilk ayı olan Muharrem, yalnızca Şîî gelenek açısından değil bütün Müslüman toplumu için de önem arz eden bir zaman dilimidir. İran söz konusu olduğunda Muharrem ayı, gerek yazılı edebiyatın gerekse görselliğin doruk noktasına çıktığı dini günlerin en görkemlisi ve etki bakımından en kuvvetlisidir. Bu ay, Şîîliğin gelişip kökleşmesi ve görünür hale gelmesi açısından önemli olaylara sahne olmuştur. Bunların en önemlisi de bilindiği üzere Hz. Hüseyin ve ailesinden yaklaşık 70 kişinin Emevi ordusu tarafından şehit edildiği Kerbelâ hadisesidir. Ancak Şîî gelenek açısından 1 Muharremle başlayıp 20 Safer’e kadar süren 50 günlük dönem, Kerbelâ hadisesinin yanında bununla bağlantılı başka taziye günlerinin de bu sürece eklemlendiği oldukça geniş tutulmaya özen gösterilmiş bir zaman dilimi haline gelmiştir. Aşura olarak isimlendirilen Hz. Hüseyin’i ve Kerbelâ’yı anma günü etkinliklerinin tarihi eskilere dayanıyorsa da resmi olarak devlet eliyle ilk kez onuncu asrın ilk yarısında Büveyhiler’in Bağdat’ı ele geçirmelerinden sonra 352/963 yılında başladığı bilinmektedir.²² Kerbelâ hadisesi, Şîîler açısından sadece tarihin belirli bir döneminde meydana gelmiş bir olay olarak görülmemektedir. Bu olay, süreç içerisinde Şîîler tarafından çeşitli rivayetlerle zenginleştirilerek insanlığın bütün bir tarihi tecrübesini kapsayacak bir şekilde adeta evrensel tarihin merkezine yerleştirilmiştir. Yani Hz. Hüseyin’in bu süreçte çektiği acılar ve şehadeti anlatısı Hz. Adem’den itibaren birçok önemli/kutsal şahıs etrafında dile getirilen hikayelerle birlikte sunulmaktadır.²³ Kerbelâ’nın yüzyıllar içerisinde Şîî gelenek tarafından “seçilmiş bir travma” olarak kabul edilip sürekli gündemde tutulması, olayı artık tarihsel gerçeklikten

²² Ahmet Güner, “Büveyhiler Döneminde Bağdat’ta Kerbelâ/Aşure, Gadir Hum ve Benzeri Şîî Uygulamaları”, *Çeşitli Yönleriyle Kerbelâ (Tarih Bilimleri I)*, Sivas, 2010, s. 325.

²³ Schimmel, *Tanrı’nın Yeryüzündeki İşaretleri*, s. 106.

kopararak mitolojik bir karaktere büründürmüştür.²⁴ Bunun izlerini günümüz İran'ında fazlasıyla görmek ve hissetmek mümkündür.²⁵

1 Muharrem²⁶ İran genelindeki bütün cami, mescit, Hüseyniye²⁷ ve tekkelerde Matem ayının (Mâh-ı Mâtem), diğer bir deyişle “Eyyâm-ı Hüseyinî”nin²⁸ başlangıcıdır. Ay başlamadan İran'ın bütün şehirlerinde siyah bayraklar, flamalar, afişler vb. hazırlanarak şehrin önemli yerlerine ve evlerin girişine asılır. Bugünden itibaren gerek sokaklarda gerekse insanların toplu olarak bir arada bulunduğu bütün ortamlarda mersiyeler okunarak günün anlamıyla ilgili hatıralar hatırdâ tutulmaya ve canlandırılmaya çalışılır.

9 Muharrem- “Tâsûâ-i Hüseyinî” adıyla anılan gündür.²⁹ Hz. Hüseyin ve beraberindekilerin Kerbelâ'da muhasara altına alındığı güne nispetle bu isimle bilinir.³⁰ Bugünde matem merasimleri en coşkulu günlerinden birini yaşar. Meddahlar³¹ bugünde daha çok Hz. Ali'nin oğlu ve Kerbelâ vakası sırasında şehit olan Ebu'l-Fazl Abbas³² hakkında mersiyeler okuyarak onun kahramanlıkları ve

²⁴ Hasan Onat, “Kerbelâyı Doğru Okumak”, *Akademik Orta Doğu*, 2/1, 2007, s. 3-4.

²⁵ Kerbelâ olayının güncel taşıyan yorumları için bk. Mehmet Ali Büyükkara, “Çağdaş Şîa Düşüncesinde Kerbelâ'nın Problemleri Mirası: İmam Hüseyin Kazanmak İçin mi Yoksa Canını Feda İçin mi Ayaklandı?”, *Çeşitli Yönleriyle Kerbelâ (Tarih Bilimleri I)*, Sivas, 2010, s. 383-408; Metin Bozan, “Şîa-İmami Kaynaklarda Kerbelâ'nın Menkâbevi Anlatımı, *Çeşitli Yönleriyle Kerbelâ (Tarih Bilimleri I)*, Sivas 2010, s. 477-492.

²⁶ Şeyh Tûsî'nin yılın ay ve günlerine özel duaları derlediği eserinde Muharrem ayının ilk dokuz gününe ait herhangi bir duaya yer vermediği görülmektedir. Muharrem ayının birinci günü Allah'ın Zekeriyâ'nın (a.s.) duasını kabul etmesi, üçüncü günü Yusuf'un (a.s.) kuyudan kurtulması, beşinci günü Musa'nın (a.s.) denizi geçmesi, yedinci günü Allah'ın Musa (a.s.) ile Tur dağında konuşması, dokuzuncu günü Yunus'un (a.s.) balığın karnından çıkması olarak verilmektedir. Bu bilgi dikkate alınırsa, Şîi geleneğin matem algısının günümüzdekinden farklı olduğu anlaşılmaktadır (bk. Şeyh Tûsî, *Misbâhu'l-muteheccid*, II, 771). Aynı yaklaşım İbn Tâvûs'un eserinde de görülmektedir (bk. İbn Tâvûs, *el-İkbâlu'l-a'm'al*, III, 20-63).

²⁷ Safeviler dönemiyle birlikte İran'da yaygın olarak bulunan tekkelerin yapısından etkilenerek Hz. Hüseyin'e atıfla kurulan, başlangıçta yalnızca Muharrem ayındaki matem için faaliyet gösteren, bugün ise bütün dini ritüellerin icra edildiği ve hemen hemen bütün mahallelerde bulunan ve halk tarafından yaptırılan önemli bir mekandır. Mescitler sadece dini bakımdan ibadet merkezi olarak düşünölmüş iken Hüseyniyeler, mezhebin sosyal hayata doğrudan yansıtıldığı, hem sosyal hem de siyasal bir araç olarak görölüp desteklenmiştir (bk. Mesud Nârî Kummî, “Olgûhâ-yı Kâlbedi-yi Hüseyinîhâ: Rîşehâ ve Tehavvulât”, *Hüner ve Mimari*, IX, 1395/2016, s. 26-28).

²⁸ Abdülhüseyin Nişâbüri, *Takvîm-i Şîa*, Kum, İntişarat-ı Delfî-i Mâ, 1391/2012, s. 15.

²⁹ Şeyh Abbas Kummî, *Mefâtihu'l-cinân*, s. 500.

³⁰ Gün ile ilgili Şîi hadis literatüründe Ca'fer es-Sâdik'tan nakledilen “Hüseyin ve ashâbı Tâsûâ günü muhasara altına alındı.” şeklinde bir rivayet mevcuttur (bk. Ebû Ca'fer Muhammed b. Yâkub el-Kuleynî (ö. 328/939), *Usûlu'l-kâfi*, thk. Ali Ekber el-Gaffârî, Tehran, Dâru'l-Kütübî'l-İslâmiyye, 1407/1986, IV, 147).

³¹ Meddah, İran'da dini gün ve gecelerde mersiye okuyan ve halkı ağlatan kişilere verilen addır. Meddahların bu görevi icra etmeleri, kendilerine İran genelinde oldukça popülerlik kazandırmış, onları ülkenin dini, sosyal ve hatta siyasî hayatında etki gücü olan bireylere dönüştürmüştür.

³² Hz. Ali'nin Ümmü'l-Benîn adlı hanımından olan dört oğlundan biridir. Kerbelâ olayları sırasında Hz. Hüseyin'in sancağını taşımış, cesareti ile ün salmış ve bu sayede “Benî Hâşim'in Ay'ı” lakabıyla anılmıştır. Kerbelâ vakası sırasında Hz. Hüseyin ve yanındakiler su getirme görevi verilmesinden ötürü “es-Sekâ” lakabı da verilmiştir. (bk. Ali b. el-Hüseyin Ebu'l-Ferec el-İsfehânî (ö. 356/966), *Mekâtîlu't-talibiyyîn*, Beyrut, Dâru'l-Murtazâ, 1430/2009, s. 60-61; Ebû Nasr Sehl b. Abdullah el-Buhârî (ö. 4./10.

cesaretini hatırlatır. Bazı meddahlar ve vaizler, halkın coşkusunu artırmak ve bugünü daha da anlamlandırmak adına 9 Muharrem’i Ebu’l-Fazl’ın şehadet günü olarak anmaktadır. Ancak onun 10 Muharrem’de şehit edildiği İran’ın resmi kaynakları tarafından dile getirilmektedir.³³

10 Muharrem 61- “Âşûra” günü. Hz. Hüseyin ve yanında bulunan 72 kişinin Emeviler tarafından şehit edildiği ve ailesinin esir alındığı gündür. Bugünde matem merasimleri, zirvesine ulaşır. Şiîler, bugünü yâd etmek adına ikinci vaktine kadar su hariç bir şey yememeye dikkat ederler. Yenilecekse bile lezzetli yemekler tercih edilmez. Şeyh Bahâî, bugünde oruç tutmanın müstehab olduğunu ancak bu orucun hakiki bir oruç olmayıp hüznün verdiği meşguliyetten dolayı yemeyi ve içmeyi terk etmekten ibaret bir oruç olduğunu ifade etmektedir. Bu amelin Allah’a yaklaşma niyetiyle ve iftarının ise ikindiden sonra olduğunu belirtmektedir.³⁴ Bunların yanı sıra İran’da ikinci vaktine doğru evlerde bir çeşit tatlı ikram edilmektedir.³⁵

12 Muharrem 94- “Şehâdet-i İmam Seccâd (a.s.)”. Şîa’nın dördüncü imamı olarak kabul edilen Ali b. Hüseyin Zeyne’l-Âbidin’in vefat ettiği gündür.³⁶ Başka bir rivayete göre 24-25 Muharrem olduğu da söylenmektedir.³⁷ Her iki tarih de kabul edilmekle birlikte 12 Muharrem daha revaçtadır.³⁸ Minberlerden yapılan bir iki

asır), *Sırru’s-silsileti’l-aleviyye fi ensâbi’s-sâdâti’l-aleviyye*, thk. Seyyid Mehdi Recâî, Kum, 1389/2011, s. 131; Necmeddin Ebi’l-Hasan Ali b. Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Alevî el-Ömerî (ö.466/1073), *el-Mecâdi fi ensâbi’t-tâlibiyyîn*, thk. Ahmed el-Mehdevî ed-Dâmeğânî, Kum, Mektebetü Âyetullah Mar’âşi Nefeci, 1380/2001, s. 193-196; Ebû’l-Hasen Ali b. Ebî’l-Kâsım b. Zeyd İbn Funduk (ö. 565/1169), *Lubâbu’l-ensâb ve’l-ekâb ve’l-a’kâb*, thk. Seyyid Mehdi er-Recâî, Kum, Mektebetü Ayetullah Mar’âşi Nefeci, 1385/2007, s. 337; Ebû Talib İsmail b. Hüseyin Hüseyini el-Mervezî (ö. 614/1217’den sonra), *el-Fahrî fi ensâbi’t-tâlibiyyîn*, thk. Seyyid Mehdi er-Recâî, Kum, Mektebetü Âyetullah Mar’âşi Nefeci, 1385/2007, s. 169.

³³ <http://www.hawzah.net/fa/occation/view/48956/شهادت-حضرت-ابو-الفضل-العباس-عليه-السلام> (Erişim tarihi: 21 Eylül 2017)

³⁴ Büyükkara, *Önemli Tarih, Gün ve Geceler*, s. 49-50; Meclisî, *Zâdu’l-meâd*, s. 233-234. Daha erken dönem müelliflerinden İbn Tâvûs, 10 Muharrem gününde bu şekilde farklılaşmış bir oruç türünden bahsetmemekte, genel kabullere göre Hz. Peygamber’in 9 ve 10’unda tutulmasını tavsiye ettiği nafîle oruç hakkında bilgi vermektedir (bk. İbn Tâvûs, *el-İkbâlu’l-a’m’al*, III, 50-55). Ülkemizdeki Alevî-Bektâşîlerce tutulan 12 günlük Muharrem orucunun İran’da karşılığı bulunmamaktadır.

³⁵ Her ne kadar Türkiye’deki Aşure adı verilen tatlının yenilmesi Şiîler tarafından Hz. Hüseyin’in çektiği acılara bir saygısızlık olarak nitelendirilip Sünnî toplum eleştirilse de İran’da böyle bir ikramla karşı karşıya kalmak bizi şaşırtmıştır.

³⁶ Şeyh Abbas Kummî, *Mefâtihu’l-cinân*, s. 508; Ali b. Hüseyin, hicri 94 yılında 57 yaşında Medine’de vefat etmiştir. Normal bir şekilde öldüğü bilinen Ali b. Hüseyin’in de öldürüldüğü vurgulanmaktadır. Şiî literatürde bütün imamlar şehit kabul edilmektedir. İlk dönem kaynaklarında bazı imamların şehit olmadıkları, normal yolla öldüklerine dair ciddi kayıtlar bulunmasına rağmen İran’da şehadet vurgusu güçlü bir şekilde devam etmektedir. Konu hakkında ayrıntılı bir çalışma için bk. Mehmet Ali Büyükkara, “Kerbelâdan İnkılaba: İmami-Şiî Şehadet Düşüncesi ve Problemleri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XLIII/II, 2002, s. 211-247.

³⁷ Yukarıda anılan tarihler dışında 18 Muharrem, 19 Muharrem ve 1 Safer tarihleri de dile getirilmektedir (bk. Nîşâbüri, *Takvîm-i Şîa*, s. 42). Şeyh Müfid’in takviminde Ali b. Hüseyin’in vefatı 25 Muharrem 94 olarak kaydedilmektedir (bk. Büyükkara, *Önemli Tarih, Gün ve Geceler*, s. 30). Ancak Şeyh Bahâî, 12 Muharrem tarihini kabul etmektedir (bk. Büyükkara, *Önemli Tarih, Gün ve Geceler*, s. 50).

³⁸ Şeyh Abbas Kummî, *Muntehe’l-â’mâl*, tsh. Musevî Damegânî, Tehran, İntişârât-ı Peyâm-ı Âzâdî, 1390/2011, II, 69.

hatırlatma dışında, belki de Kerbelâ anmalarının etkisinin devam etmesinden ötürü etkili geçmemektedir.

SAFER³⁹

5 Safer 61- “Şehâdet-i Hazret-i Rukayye (s.a.)”. Hz. Hüseyin’in Rukayye adlı kızının vefat ettiği inanan gündür.⁴⁰ Rivayetlere göre Kerbelâ’da babasıyla birlikte bulunmuş ve sonrasında esir edilerek önce Kûfe’ye, ardından Şam’a götürülenler arasında yer almış ve orada vefat etmiştir.

7 Safer 127/128 (?) - “Velâdet-i İmam Musa Kazım (a.s.)”. Şîa’nın yedinci imamı olarak kabul edilen Musa b. Ca’fer el-Kâzım’ın doğum günü olarak kutlanmaktadır.⁴¹

20 Safer- “Erbaîn-i Hüseyinî”⁴². Hz. Hüseyin’in şehit edilmesinin 40. gününe verilen özel isimdir. Bugün matem merasimleri sona ermektedir. Yaklaşık on gün önceden İran’dan çok sayıda kişi, Erbaîn’i Kerbelâ’da geçirebilmek amacıyla büyük törenlerle uğurlanır. Hac organizasyonlarını andırır derecede yoğun katılımın yaşandığı bugünde, özel uğurlama merasimleri yapılır. Kerbelâ’yı ziyaret eden bu kişilerin ziyaretleri sonrası evlerinin önüne onun Kerbelâ’yı ziyaret ettiğini belirten afişler asılır. Tıpkı Hac vazifesini yapanlarda olduğu gibi bu kişilerin evleri yoğun bir şekilde ziyaret edilir. Şiîler arasında Erbaîn ziyaretinden dönen bu kişilerin evlerini ziyaret etmemek ve onlar tarafından dağıtılan ikramları almamak ayıplanacak bir davranış olarak görülür. Bugün İran’da aynı zamanda resmi tatildir.

Şîî takvimlerde bugün, sahâbeden Câbir b. Abdullah el-Ensârî’nin⁴³ Hz. Hüseyin’in kabrini ziyaret ettiği ve Hz. Hüseyin’in ailesinin Şam’dan Medine’ye

³⁹ Şeyh Tûsî, Safer ayında sadece “Erbaîn” olarak bilinen güne özel bir dua nakletmektedir. Günümüzde değer verilen diğer günlerin isimlerini zikretmemektedir (bk. Şeyh Tûsî, *Misbâhu’l-muteheccid*, II, 787-790).

⁴⁰ İlk dönem Şiî kaynaklarında Hz. Hüseyin’in Rukayye adlı bir kızının olduğu ile ilgili şüpheler mevcuttur. Ali b. İsa b. Ebi’l-Feth el-İrbilî (ö. 693/1293), *Keşfu’l-gumme fi ma’rifeti’l-eimme*, Beyrut Dâru’l-Edvâ, 1405/1985, II, 216; İbn Funduk, bu isimde bir kızından bahsetmemektedir (*Lubâbu’l-Ensâb*, I, 350).

⁴¹ Şeyh Abbas Kummî, *Mefâtilhu’l-cinân*, 509; İmam Kazım’ın doğum tarihinin Zilhicce ayının son günü olduğu da rivayet edilir (Nişâbûrî, *Takvîm-i Şîa*, s. 60).

⁴² Tespit edebildiğimiz kadarıyla Erbaîn gününün Şiî literatürdeki ilk yansıması, Şeyh Tûsî ile başlayıp İbn Tâvûs ile devam ettirilmiştir. Onun dönemine kadar Erbaîn’e özel bir anlamın verilmediği görülmektedir. İbn Tâvûs’un bu hususu zikretmesi kendisinden sonra gelenleri de etkilemiş ve bugüne özel bir anmanın fazileti literatüre girmiştir (bk. İbn Tâvûs, *el-İkbâlu’l-a’m’al*, III, 98-104; Meclisî, *Zâdu’l-meâd*, s. 248; Şeyh Abbas Kummî, *Mefâtilhu’l-cinân*, s. 509). Hasan el-Askerî’nin şöyle dediği rivayet edilmiştir: “Müminin alameti beştir: Günlük 51 rekat namaz, Erbaîn ziyareti, Yüzüğü sağ ele takmak, alnı toprağa koymak ve yüksek sesle Bismillahirrahmanirrahim demek.” (Şeyh Tûsî, *Misbâhu’l-muteheccid*, II, 788; Muhammed b. Hasan Şeyh Hurr Âmulî (ö. 1104/1692), *Vesâilu’ş-Şîa*, thk. Müessesetü Âli’l-Beyt Aleyhisselam, Kum, 1409/1988, XIV, 478).

⁴³ Hz. Peygamber’den en çok hadis rivayet eden sahâbeler arasındadır. Hz. Ali’nin vesâyeti, müminler üzerindeki otoritesi, “srât-ı müstakîm”in o olduğu, on iki imamın dindeki yeri gibi Şiî itikadının önem

giderken Kerbelâ'ya vardıkları gün olarak da yâd edilir.⁴⁴ Okunan mersiyelerde bu iki ziyarete sıkça atıf yapılmaktadır.

28 Safer 11- "Rihlet-i Peygamber (a.s.)"⁴⁵ ve "Şehâdet-i İmam Hasen-i Müctebâ (a.s.) (h. 50)⁴⁶". Hz. Peygamber'in vefat ettiği gündür. Resmî tatildir. Aynı zamanda Şîa'nın ikinci imamı olarak kabul edilen Hz. Hasan'ın, hanımı Ca'de tarafından Muaviye'nin yönlendirmesiyle zehirlenme sonucu vefat ettiğine inanılan gündür. Şîi tarih yazımında Muaviye'nin kendine mahsus bir yerinin olması, bugünün onu kötüleme bir araç olarak kullanılmasını da kolaylaştırmıştır. Hz. Peygamber'in vefatından çok, Hz. Hasan'ın zehirlenmesi olayı özel bir ilgiyle anlatılır ve dinlenir. Bugünde şehrin birçok yerinde meddahlar, Muaviye'nin yaptığı hileleri ve imamın zehirlenmesini etkili bir dille anlatırlar. Hatta kimi tiyatro oyunlarında Muaviye'nin çirkin bir yaratığa benzetilerek bütün kötülüklerin kaynağı şeytanla özdeşleştirildiği gözlenmiştir. Bu tür tiyatro oyunları sahnelendiğinde seyircilerin Muaviye karakterini canlandıran oyuncuyu her söze girişinde yuhalaması, Şîilerin tarihle ne kadar iç içe yaşadıklarını göstermesi açısından dikkate değer bir manzara olarak görülmüştür.⁴⁷

30 Safer 203- "Şehâdet-i İmam Rızâ (a.s.)"⁴⁸ Şîa'nın sekizinci imamı olarak kabul edilen Ali b. Musa er-Rıza'nın Me'mun tarafından zehirlenerek öldürüldüğüne inanılan gündür.⁴⁹ Ali er-Rızâ, Şîi imamlarından İran'da kısa süre de olsa yaşayan ve burada vefat eden tek kişidir. Onun varlığı hem yaşadığı dönemde hem de vefatının ardından türbesi etrafında geliştirilmiş yoğun literatürün etkisiyle İran için son derece önemlidir. Meşhed şehrinde bulunan türbesi, Kerbelâ'dan sonra dünya genelindeki Şîiler tarafından en çok ziyaret edilen ikinci mekândır. Bu özelliğiyle tarihi süreçte İmam Rızâ ve onun kabri, İran için

verdiği birçok rivayeti nakleden önemli bir otorite olarak kabul edilmektedir (M. Yaşar Kandemir, "Câbir b. Abdullah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, TDV Yayınları, 1992, VI, 531).

⁴⁴ Şeyh Müfid bugünü 20 Safer, Şeyh Bahâî ise 19 Safer olarak kaydetmektedir (Büyükkara, *Önemli Tarih, Gün ve Geceler*, s. 54). Şeyh Tûsî de 20 Safer tarihini kabul etmektedir (bk. Şeyh Tûsî, *Misbâhu'l-muteheccid*, II, 787).

⁴⁵ Meclisî, *Zâdu'l-meâd*, s. 279; Şeyh Abbas Kummî, *Mefâtihu'l-cinân*, s. 509. Bazı Şîi kaynaklarında Hz. Peygamber'in de zehirlenerek şehit edildiğine dair rivayetler vardır (bk. Nişâbûrî, *Takvîm-i Şîa*, s. 76).

⁴⁶ Hz. Hasan'ın vefat tarihi ile ilgili ikinci bir rivayet 7 Safer günü olduğuyula ilgilidir. Ancak 28 Safer daha meşhurdur. Şeyh Müfid'in takviminde 27 veya 28 Safer olarak zikredilmektedir (bk. Büyükkara, *Önemli Tarih, Gün ve Geceler*, s. 32). Nişâbûrî, onun vefat tarihini 7 Safer olarak vermekte ancak ulemanın ekserince 27 Safer tarihinin daha doğru olduğunu belirtmektedir (bk. Nişâbûrî, *Takvîm-i Şîa*, s. 60).

⁴⁷ Bugüne özel olarak 2013 yılında Kum şehrinde izlediğimiz bir tiyatro oyununda halkın olayın canlılığını zihinlerinde yaşatmaları ve duygusal tepkileri bizzat gözlenmiştir.

⁴⁸ Şeyh Müfid, takviminde bugünü 23 Zilkade olarak verse de kendi yazdığı diğer eseri *el-İrşad*'da imamın Safer ayı içinde vefat ettiğini kaydetmektedir. Güvenilir kaynakların kaydına göre İmam, Safer ayı içinde vefat etmiştir (bk. Büyükkara, *Önemli Tarih, Gün ve Geceler*, 20). Meclisî, bu tarihi 17 Safer olarak kaydetmektedir (Muhammed Bâkır b. Muhammed Tâkî el-Meclisî (ö.1110/1698), *Bihâru'l-envâr*, thk. Heyet, Beyrut, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1403/1982, XLIX, 223). Nişâbûrî de bu tarihi 17 Safer olarak kaydetmektedir (Nişâbûrî, *Takvîm-i Şîa*, s. 67).

⁴⁹ Ali er-Rızâ'nın zehirlenme olayı hakkında bilgi için bk. Metin Bozan, "Ali er-Rıza'nın Velihtlığı Meselesi (İmâmiyye'nin İmamet Nazariyesine Teori-Pratik Açısından Eleştirel Bir Yaklaşım)", *Dinî Araştırmalar* 2004, VII, 159-171.

hem teolojik hem de stratejik bir öneme sahip olagelmıştır. İran açısından ayrı bir öneme sahip olduğu için bugün İran’da resmî tatildir.

REBÎÜLEVVEL

8 Rebîülevvel 260- “Şehâdet-i İmam Hasan-ı Askerî (a.s.)”.⁵⁰ Şîa’nın on birinci imamı olarak kabul edilen Hasan b. Ali el-Askerî’nin ölüm yıldönümüdür.

9 Rebîülevvel 260- “Rûz-ı Nasb-ı İmam Mehdi be İmâmet (İmam Mehdi’nin İmamete Atandığı Gün)”.⁵¹ Şîi itikadına göre on birinci imamın vefat ettiği gün on ikinci imamın imamlığa atandığı gün olarak kabul edilmesi gerekirken, bir matem günü olan on birinci imamın şehadeti ile sevinç günü olan on ikinci imamın imamlığa atanma gününün aynı olmaması için bir gün ara ile kutlanmaktadır. Diğer imamların imamlığa atandığı günlere özel önem verilmezken on ikinci imamın Şîi itikadı açısından taşıdığı önemden dolayı bugün özel olarak anlanmaktadır. Bugünde güzel kokular sürünmek, sadaka vermek, güzel elbiseler giyinmek, gusül abdesti almak gibi davranışlar teşvik edilmektedir. Kum şehrinin birçok bölgesine asılan afişlerde “Emîru’l-Müminin Ali Aleyhisselam’ın Şîileri ve Sevenlerinin Neşesi, Mutluluğu ve Büyük Bayramı” şeklinde ibarelere rastlanmaktadır. Şîi literatürde bugüne çeşitli isimlerin de verildiği görülmektedir. Bunlar arasında; İydullahi’l-Ekber, Gadîr-i Sâni, İyd-ı Fıtr-ı Dovvom, Rûz-ı Ferh-i Şîa, İyd-ı Ehl-i Beyt a.s, Rûz-i Kabûli-yi A’mâl, Rûz-ı Pîrûzi-yi Mazlûm, Rûz-ı Dustî-yi Müminîn, Rûz-i Perhiz ez Kebâir, Rûz-i Nâbûdi-yi Dalâlet ve Gomrâhî, Rûz-ı Şükrgozarî⁵² sayılabilir.

12 Rebîülevvel- “Velâdet-i Peygamber (s.a.a.)”. Hz. Peygamber’in doğum günü olarak kabul edilen gündür. İran’da Hz. Peygamber’in doğum günü ile ilgili iki farklı gün kabul edilmektedir. Bunlardan ilki Ehl-i Sünnet rivayetine de uygun olarak 12 Rebîülevvel, diğeri ise Şîilerin çoğu tarafından kabul edilen 17 Rebîülevvel’dir. Ancak 12 Rebîülevvel’i önemli Şîi âlimlerinden Kuleynî de kabul ettiği için doğum günü etkinlikleri bugün başlamakta ve bir hafta sürmektedir. 12-17 Rebîülevvel arasını kapsayan ve Şîi-Sünnî kardeşliği ekseninde birlik ve beraberliğe vurgu yapılan bugünlere özel olarak “Vahdet Haftası” adı verilmektedir. Ülke çapında şehirler baştanbaşa süslenmekte, bayram gibi kutlanmaktadır. Her şehirde Sünnî âlimlerin de katıldığı konferanslar

⁵⁰ Şeyh Müfid takviminde bu tarihi 4 Rebîülevvel olarak vermektedir. Ancak *el-İrşad* adlı eserinde ve ayrıca Kuleynî 8 Rebîülevvel olarak kaydetmektedir (Büyükkara, *Önemli Tarih, Gün ve Geceler*, s. 33). Şeyh Bahâi ise 1 Rebîülevvel olarak kaydetmektedir (Büyükkara, *Önemli Tarih, Gün ve Geceler*, s. 54). Şeyh Tûsî de 1 Rebîülevvel olarak kabul etmektedir (Şeyh Tûsî, *Misbâhu’l-muteheccid*, 2: 791; Şeyh Abbas Kummî, *Mefâtihu’l-cinân*, s. 511).

⁵¹ Bugünün tazim edilmesi ile ilgili çok kısa da olsa en erken bilgilerin İbn Tâvûs’da geçtiği görülmektedir. İbn Tâvûs, *el-İkbâlu’l-a’mâl*, 3: 114; Şeyh Abbas Kummî, bugünün Şîiler için büyük bir bayram günü olduğunu vurgulamaktadır (Abbas Kummî, *Mefâtihu’l-cinân*, s. 511).

⁵² Nişâbüri, *Takvîm-i Şîa*, s. 101.

düzenlenmekte ise de son yıllarda bu konferansların göstermelik hale geldiğine dair önemli itirazlar dillendirilmektedir.

17 Rebîülevvel- “Velâdet-i Peygamber (s.a.a.)”. Şîa'nın cumhurunun görüşüne göre Hz. Peygamber'in doğum günü olarak kabul edilir.⁵³ Bugün aynı zamanda Şîa'nın altıncı imamı olarak kabul edilen Ca'fer b. Muhammed es-Sâdık'ın hicri 83 yılında gerçekleşen doğum günüdür.⁵⁴ Resmî tatildir.

REBÎÜSSÂNÎ

8 Rebîüssânî 232- “Velâdet-i İmam Hasan-ı Askerî (a.s.)”.⁵⁵ İmâmiyye'nin on birinci imamı olarak kabul edilen Hasan b. Ali el-Askerî'nin doğum günüdür.

10 Rebîüssânî 201- “Şehâdet-i Hazret-i Fâtıma-i Ma'sûme (s.a.)”. Şîi imamlarından Musa el-Kâzım'ın kızı ve Ali er-Rızâ'nın kız kardeşi Fatıma'nın Horasan yolculuğu sırasında Kum yakınlarında vefat etmesi münasebetiyle düzenlenen anma programına verilen addır. Bugün Kum şehrinin tamamı siyah renge bürünür. İran ve özellikle Kum için özel öneme sahip olmasından dolayı bugün Fatıma'nın türbesi etrafında çeşitli etkinlikler düzenlenir.

CEMÂZİÜLEVVEL

5 Cemâziülevvel 5- “Velâdet-i Hz. Zeynep (s.a.)”. Hz. Ali'ni kızı Zeynep'in doğum günüdür.⁵⁶ Zeynep, Şîi matem literatürü ve yaşayan halk üzerinde önemli bir kadın figürdür. İmamlardan sonra ismi en çok anılan şahsiyetler arasındadır. Onun isminin Allah tarafından bizzat vahiy yoluyla Hz. Peygamber'e iletildiği, isminin levh-i mahfuz'da yazılı olduğu şeklindeki rivayetlerle, onun hakkında Hz. Hatice ve Hz. Fatıma'nın ardından onların özelliklerinden izler taşıyan manevi derecesi yüksek bir profil çizilmektedir.⁵⁷ Onun Kerbelâ olayı sonrasında Şam'da Yezid'in sarayında söylediği sözler cesaret örneği olarak sürekli dillendirilmekte ve kadınların onu örnek almaları gerektiği vurgulanmaktadır.

13 Cemâziülevvel 11- “Şehâdet-i Fâtıma Zehra (s.a.)”.⁵⁸ Hz. Fatıma'nın şehit edildiğine inanılan gündür. Bu olayın tarihinin biri Hz. Peygamber'in vefatından

⁵³ Büyükkara, *Önemli Tarih, Gün ve Geceler*, s. 34, 56; Şeyh Tûsî, *Misbâhu'l-muteheccid*, II, 791; İbn Tâvûs, *el-İkbâlu'l-a'm'al*, III, 119; Meclisî, *Zâdu'l-meâd*, s. 260; Şeyh Abbas Kummî, *Mefâtihu'l-cinân*, s. 511.

⁵⁴ Şeyh Abbas Kummî, *Muntehe'l-â'mâl*, 2: 191.

⁵⁵ Şeyh Müfid'in takviminde 10 Rebiülâhir olarak geçer. (Büyükkara, *Önemli Tarih, Gün ve Geceler*, s. 35; Nişâbüri, *Takvîm-i Şîa*, s. 131. Şeyh Tûsî de 10 Rebiülâhir olarak verir. Şeyh Tûsî, *Misbâhu'l-muteheccid*, II, 792; Şeyh Abbas Kummî, *Mefâtihu'l-cinân*, s. 512.

⁵⁶ Hz. Ali'nin Hz. Fatıma'dan olan kızıdır. Ümmü'l-Mesâib ve Ümmü'n-Nevâib künyeleriyle anılır. el-Ömerî, *el-Mecdi*, s. 199; İbn Funduk, *Lubâbu'l-ensâb*, I, 337.

⁵⁷ Nişâbüri, *Takvîm-i Şîa*, s. 148.

⁵⁸ Şeyh Müfid'in takviminde 3 Cemâziülâhir 11 olarak geçmektedir. Büyükkara, *Önemli Tarih, Gün ve Geceler*, 36; İlk olarak Meclisî bugünde matem merasimi kavramından bahsetmekte ve Fatıma'ya ve başta

75, diğeri 95 gün sonra olduğuna dair iki rivayet bulunmaktadır. Her iki gün de kabul edilmektedir.⁵⁹ Ancak İran'da asıl olarak 3 Cemâziüssânî tarihi kabul edilmektedir.

CEMÂZİÜSSÂNÎ

3 Cemâziüssânî 11- “Şehâdet-i Fatıma Zehra (s.a.)”. Şiîler tarafından “Seyyidetü'n-nisâ” olarak anılan Hz. Fatıma'nın vefat ettiği gündür.⁶⁰ Resmi tatildir. Şiî gelenek açısından önemli bir karakter olan Hz. Fatıma'nın vefatı İran'da Aşura'dan sonraki en görkemli anmalara sahne olmaktadır. Hz. Fatıma'nın ne şekilde vefat ettiği Şiî ve Sünnî kesim arasında yüzyıllardır tartışmalı bir mesele olagelmıştır. İnsanları sürekli matem ortamında tutma amacıyla olsa gerek ilk kabul edilen 13 Cemâziülevvel ile bugün arasındaki 20 güne “Eyyâm-ı Fâtımiyye” denilmektedir. Yirmi gün boyunca İran'ın dini liderinin önderlik ettiği anma programları yapılmaktadır. Normalde 10 günlük süreleri kapsayan zaman dilimleri için “Dehe” adlı kavram kullanılmakta ise de bu olaya özel bir “dehe” daha kabul edilerek toplam 20 gün matem merasimi yapılmaktadır. Bunlardan birincisi 10-20 Cemâziülevvel tarihleri arasında “Dehe-i Fâtımiyye-yi Evvel”, diğeri 1-10 Cemâziüssânî arasında “Dehe-i Fatımiyye-yi Dovvom” şeklinde isimlendirilmiştir.⁶¹ Bu on günlük sürelerin her birinde 3 gece boyunca matem daha görkemli hale getirildiği çeşitli anma törenleri yapılır.

13 Cemâziüssânî- “Rûz-i Tekrîm-i Mâderân ve Hemserân-ı Şühedâ (Anneler ve Şehit Eşlerini Yüceltme Günü)”. Hz. Ali'nin hanımı ve Ebu'l-Fazl'ın annesi Ümmü'l-Benîn'in vefat yıldönümü İran'da özel bir güne dönüştürülmüştür. Yukarıda da geçtiği gibi Ebu'l-Fazl'ın Şiîler açısından önemi böyle bir günün ortaya çıkarılmasında rol oynamıştır. Ancak ilk dönem kaynaklarında böyle bir günden bahsedilmemektedir.⁶²

20 Cemâziüssânî- “Velâdet-i Hazret-i Zehra (s.a.)”,⁶³ “Rûz-ı Zen (Kadınlar Günü)”. Hz. Fatıma'nın doğum günü olarak kabul edilen bugün, İran'da “Kadınlar günü” olarak kutlanmaktadır.⁶⁴ Resmi tatildir. Batı ülkelerinde kutlanan kadınlar gününün İran'a yansması olarak devrimden önceki Şah rejimi döneminde hanedandan Feride Kutbî'nin doğum günü olan 25 Azer (16 Aralık) tarihinde kutlanan Kadınlar Günü, devrimden sonra Hz. Fatıma'nın doğum gününe

Ebubekir ve Ömer olmak üzere onun düşmanlarına lanet edilmesi tavsiyesinde bulunmaktadır. Meclisî, *Zâdu'l-meâd*, 281; Hz. Fatıma'nın vefat tarihi ile ilgili farklı rivayetler için bk. Nişâbûrî, *Takvîm-i Şîa*, s. 164-165.

⁵⁹ Nişâbûrî, *Takvîm-i Şîa*, s. 135.

⁶⁰ Şeyh Tûsî, *Misbâhu'l-muteheccid*, II, 793.

⁶¹ <http://www.beytoote.com/art/decorum/start3-decade2-fatemiyyeh.html> (Erişim tarihi: 28 Eylül 2017)

⁶² Şeyh Tûsî, *Misbâhu'l-muteheccid*, II, 793-795.

⁶³ Şeyh Tûsî, *Misbâhu'l-muteheccid*, II, 793; İbn Tâvûs, *el-İkbâlu'l-a'm'al*, III, 162; Meclisî, *Zâdu'l-meâd*, s. 281.

⁶⁴ Şeyh Abbas Kummî, *Muntehe'l-â'mâl*, I, 213.

çevrilmiştir.⁶⁵ Onun doğumu onlarca mucize eşliğinde etkili vaizler tarafından sunulmaktadır. Bugünde eşlerin hanımlarına, çocukların annelerine hediye alması teşvik edilmektedir. Modern dönemde ortaya çıkmış böyle bir günün Hz. Fatıma ile ilişkilendirilerek kutlanması Şîîliğin kendini güncellemeye çalıştığının bir kanıtı olarak görülebilir.

20 Cemâziüssânî 1320/1941- İran devrimi lideri Ayetullah Humeynî'nin doğum günüdür. Normalde hicri-şemsi takvime göre kutlanması gereken bugün devrim liderinin dini karakter taşımasından hareketle hicri-kameri takvimde de yer almaktadır.

RECEP

1 Recep 57- “Velâdet-i İmam Muhammed el-Bâkır (a.s.)”⁶⁶ Şîa'nın beşinci imam olarak kabul ettiği Muhammed el-Bâkır'ın doğum günüdür.

3 Recep 254- “Şehâdet-i Ali el-Hâdi (a.s.)”⁶⁷ Şîa'nın onuncu imam olarak kabul ettiği Ali el-Hâdî'nin vefat ettiği gündür.

10 Recep 195- “Velâdet-i İmam Muhammed el-Cevad (a.s.)”. Şîa'nın dokuzuncu imam olarak kabul ettiği Muhammed b. Ali el-Cevâd'ın doğum günüdür.⁶⁸

13 Recep- “Velâdet-i Emîrû'l-Müminin (a.s.)”. Ali b. Ebî Tâlib'in doğum günüdür.⁶⁹ İran'da resmi tatil ilan edilmektedir. Aynı zamanda bugüne özel bir anlam verme kapsamında “Rûz-ı Merd (Erkekler/Babalar Günü)” şeklinde adlandırılmakta ve bugünde çocukların babalarına, hanımların eşlerine hediye alması teşvik edilmektedir. Yine modern dönemde birçok ülke tarafından kabul edilen böyle bir günün mezhebi pratiklere yansımalarını görmekteyiz.

13-14-15 Recep⁷⁰- “Eyyâm-ı İtikaf” (İtikaf Günleri). İran toplumunun dini hayatında önemli olarak görülen günlerdendir. Halkın dindar kesimi camilere oruç ve ibadet için gitmekte ve bugünlerde camilerde yatılmaktadır. Bunun için devlet ve sivil toplum kuruluşları tarafından özel imkânlar seferber edilip caminin

⁶⁵ <https://mamasite.ir/fa/news/304374/1395-تاریخچه روز زن و مادر>, روزمادر (Erişim tarihi: 9 Eylül 2017).

⁶⁶ Şeyh Müfid takviminde de aynı tarih kabul edilir (Büyükkara, *Önemli Tarih, Gün ve Geceler*, s. 37; Nişâbüri, *Takvîm-i Şîa*, s. 185).

⁶⁷ Şeyh Müfid takviminde de aynı tarih kabul edilir (Büyükkara, *Önemli Tarih, Gün ve Geceler*, s. 37; Nişâbüri, *Takvîm-i Şîa*, s. 186-187).

⁶⁸ Şeyh Müfid takviminde Muhammed b. Ali'nin doğum tarihini aynı yılın 15 Ramazan'ı olarak verir (Büyükkara, *Önemli Tarih, Gün ve Geceler*, s. 18; Şeyh Abbas Kummî, *Mefâtîhu'l-cinân*, s. 260; Nişâbüri, *Takvîm-i Şîa*, s. 189).

⁶⁹ Şeyh Bahâî bu tarihi kabul etmekte ancak Şeyh Müfid 23 Recep olarak kaydetmektedir (Büyükkara, *Önemli Tarih, Gün ve Geceler*, s. 64; Meclîsî, *Zâdu'l-meâd*, s. 24; Nişâbüri, *Takvîm-i Şîa*, s. 195-206).

⁷⁰ Şeyh Tûsî, 15 Recep günü 12 rekatlık özel bir namaz kılmanın müstehab olduğunu vurgulamaktadır (Şeyh Tûsî, *Misbâhu'l-muteheccid*, II, 806). Bugünlerin önemine ilk vurgunun Meclîsî ile başladığı düşünülmektedir (Meclîsî, *Zâdu'l-meâd*, s. 24-25; Şeyh Abbas Kummî, *Mefâtîhu'l-cinân*, s. 260-261).

donanımı uygun hale getirilmeye çalışılmaktadır. Bugünlerde özellikle dini kimliği ile bilinen Kum şehrinde halkın camilere rağbetinin yoğun olduğu gözlemlenmiştir.

15 Recep 62- “Vefât-ı Hazret-i Zeynep (s.a.)”.⁷¹ Hz. Ali'nin kızı Zeynep'in vefat yıldönümüdür. Doğum gününde olduğu gibi vefat gününde de onun ayırt edici vasıfları sıralanıp özellikle kadınlar için örnek yönleri vurgulanmaktadır.

25 Recep 183- “Şehâdet-i İmam Musa Kâzım (a.s.)”.⁷² Şîa'nın yedinci imamı olarak kabul edilen Musa b. Ca'fer el-Kâzım'ın Abbasî Halifesi Harun Reşid'in zindanında vefat ettiği tarihtir. Şîa'nın tarihsel olaylara verdiği önemin bir gereği olarak bugünde Ehl-i Bey'te yapılan zulümler hatırlatılarak insanların zihinleri tarihsel hadiseler yoluyla sürekli canlı tutulur. Harun Reşid'in şahsında Şîa'ya zarar vermiş bütün tarihsel karakterler günümüzde yaşayan ve İran düşmanı olan şahıslarla özdeşlik kurularak anlatılır.⁷³

27 Recep- “İyd-ı Meb'as” (Peygamberlik Bayramı).⁷⁴ Hz. Peygamber'in peygamberlik görevine başladığı gün olarak kabul edilir. İran'da resmi tatildir. Resmî tatil olmasının dışında gözle görülür bir etkinliğin olmadığı, diğer bayramlara nazaran daha sönük geçtiği gözlenmektedir. Bugünün Şîi gelenekte eskiden beri kutlandığı görülmektedir. Nitekim Şeyh Tûsî, 27 Recep'i “Leyletu'l-Meb'as” olarak zikretmekte, bugüne özel 12 rekâtlık bir namaz kılmanın, gusül abdesti almanın ve oruç tutmanın müstehab olduğunu vurgulamaktadır.⁷⁵ İbn Battûta'nın nakline göre ise, “Mahya Gecesi” adı verilen Recep ayının 27. gecesi Hz. Ali'nin kabrinin bulunduğu Necef'teki Şiiler, Irak'ın, Horasan, Fâris ve Anadolu ahalisinden 30, 40 kadar kötürüm getirip yatsıdan sonra onları kabrin üzerine koyarak kalkmalarını beklerler. Kendileri de Ravda'yı (Hz. Ali'nin kabrini) seyreder, namaz kılar, dua ve zikirle meşgul olurlar.⁷⁶ Aynı geceyi Sünnîler, Miraç gecesi olarak kutlamaktadırlar.

⁷¹ Nişâbü'rî, *Takvîm-i Şîa*, s. 207.

⁷² Şeyh Müfid aynı tarihi kabul eder (Büyükkara, *Önemli Tarih, Gün ve Geceler*, s. 38; Meclisî, *Zâdu'l-meâd*, s. 34; Şeyh Abbas Kummî, *Mefâtihu'l-cinân*, s. 270; Nişâbü'rî, *Takvîm-i Şîa*, s. 216).

⁷³ Sözelimi 2013 yılında radyodan dinlediğimiz bir anma programında Harun Reşid'in zulümleriyle ABD Başkanı Obama'nın yaptıkları karşılaştırılmaktaydı.

⁷⁴ Şeyh Müfid aynı tarihi kabul eder (Büyükkara, *Önemli Tarih, Gün ve Geceler*, s. 39). İbn Tâvûs 25 Recep olarak belirtir (İbn Tâvûs, *el-İkbâlu'l-a'm'al*, III, 262; Meclisî, *Zâdu'l-meâd*, s. 35; Şeyh Abbas Kummî, *Mefâtihu'l-cinân*, s. 270-275; Nişâbü'rî, *Takvîm-i Şîa*, s. 221-223).

⁷⁵ Şeyh Tûsî, *Misbâhu'l-muteheccid*, II, 813-817. Aynı şekilde İbn Tâvûs da bugüne özel çok sayıda nafîle ibadetten bahsetmektedir (İbn Tâvûs, *el-İkbâlu'l-a'm'al*, III, 264-276).

⁷⁶ Ebû Abdullah Muhammed İbn Battuta Tancî, *İbn Battuta Seyahatnamesi I*, çev. A.Sait Aykut, İstanbul, Yapı Kredi Yay., 2004, s. 252.

ŞABAN

3 Şaban 4- “Velâdet-i İmam Hüseyin (a.s.)”.⁷⁷ Hz. Hüseyin’in doğum günüdür. Bugüne aynı zamanda “Rûz-ı Pâsdâr” (Muhafız günü) adı da verilmektedir.⁷⁸ Onun doğumu ve hayatı mucizeler eşliğinde anlatılır.

4 Şaban 26- “Velâdet-i Hz. Abbas”. Hz. Ali’nin oğlu Ebu’l-Fazl Abbas’ın doğum günü olarak kabul edilir. Bugün Ebu’l-Fazl’ın anısına İran’da “Rûz-ı Cânâz” yani “Gaziler günü” olarak kutlanmaktadır. Ebu’l-Fazl, Şîa açısından kendine özgü özel bir konuma sahiptir. Onun lakapları arasında “Kamer-i Munîr-i Benî Haşim” (Haşimoğullarının parlayan ayı), “Bâbu’l-Havâic”⁷⁹ gibileri bulunmaktadır. Şîilerin cesaret ve kuvvet timsali olarak her türlü ortamda andıkları, ismi etrafında yüzlerce mucizevi olayın cereyan ettiğine inanılan ve “mit” haline getirilmiş bir şahsiyettir. Çoğu zaman onun gerçek kişiliği ile menkıbevi kişiliği birbirine karışmaktadır. İran halkının günlük yaşamına o denli nüfuz etmiştir ki güç gerektiren herhangi bir işten önce “Yâ Ebe’l-Fezl” nidası ile hareket edilmektedir. Bu özelliğiyle bir nevi olağanüstü güçlere sahip bir kahraman olarak görülmektedir. Öyle görünmektedir ki, Kerbelâ olayı sırasında Hz. Hüseyin’in sancağını taşıyan alemdarı olması onu matem günlerinin en önemli figürlerinden biri haline getirmiştir. Kerbelâ meydanında verdiği mücadele orada yaşıyormuşçasına duygulu ve coşkulu halde anlatılmaktadır. Önce bir elini sonra diğer elini kaybetmiş, Allah ona cennetteki meleklerle uçması için iki kanat vermiştir. Onun şehitler arasındaki yerinin bütün şüheda arasında müstesna vaziyette olduğu kabul edilmektedir.⁸⁰

5 Şaban 38- “Velâdet-i İmam Zeynelabidin (a.s.)”.⁸¹ Hz. Hüseyin’in oğlu ve Şîiler tarafından dördüncü imam olarak kabul edilen Ali b. Hüseyin Zeyne’l-Âbidin’in doğum günü olarak kutlanmaktadır.

11 Şaban 33- “Velâdet-i Hazret-i Ali Ekber (s.a.)”. Hz. Hüseyin’in oğlu Ali’nin doğum günü olarak kutlanır. Onun sima olarak Hz. Peygamber’e en çok benzeyen kişi olduğu rivayet edilmektedir.⁸² Aynı zamanda son yıllarda bugüne özel “Rûz-ı Cevân” (Genç Günü) şeklinde bir isimlendirmeye de rastlanmaktadır.⁸³

⁷⁷ Büyükkara, *Önemli Tarih, Gün ve Geceler*, s. 39; Şeyh Tûsî, *Misbâhu’l-muteheccid*, II, 826; İbn Tâvûs, *el-İkbâlu’l-a’m’al*, III, 303; Meclisî, *Zâdu’l-meâd*, s. 51; Şeyh Abbas Kummî, *Mefâtihu’l-cinân*, s. 292; Nişâbüri, *Takvîm-i Şîa*, s. 233.

⁷⁸ <http://www.hawzah.net/fa/Magazine/View/3872/6270/68414/> روز پاسدار (Erişim tarihi: 17 Kasım 2017)

⁷⁹ İhtiyaçların karşıladığı kapı anlamına gelen bu unvanın, masum olduğuna inanılmayan bir kişi için kullanılması Ebu’l-Fazl’ın İran kültürü açısından ne kadar önemli görüldüğünü göstermektedir. Ebu’l-Fazl’ın bu unvanla anılması daha ziyade Azeri Türkleri arasında yaygındır.

⁸⁰ Nişâbüri, *Takvîm-i Şîa*, s. 238.

⁸¹ Şeyh Müfid, 15 Cemâziülevvel tarihini kabul etmektedir. Şeyh Bahâî ise bu tarihte muvafıktır (Büyükkara, *Önemli Tarih, Gün ve Geceler*, s. 66). Şeyh Tûsî ve İbn Tâvûs da 15 Cemâziülevvel olarak kaydetmekte ve bugün oruç tutmanın müstahab olduğunu zikretmektedir. (Şeyh Tûsî, *Misbâhu’l-muteheccid*, II, 792; İbn Tâvûs, *el-İkbâlu’l-a’m’al*, III, 156).

⁸² Nişâbüri, *Takvîm-i Şîa*, s. 240-241.

⁸³ <http://setare.com/fa/news/11090/است-روز-چوان-چم-روزی-است> (Erişim tarihi: 17 Kasım 2017)

15 Şaban 255- “Nîme-i Şaban (Şaban’ın Ortası)” olarak meşhurdur. Şîa tarafından on ikinci imam olarak kabul edilen ve gaybette olduğuna inanılan Muhammed el-Mehdî’nin doğum günü olarak kutlanır. İran’da Gadîr-i Hum’dan sonra bayram olarak en görkemli kutlamalara sahne olan gündür. Özellikle Kum’da bulunan ve yapım talimatının bizzat Mehdî tarafından verildiğine inanılan Cemkerân mescidinde büyük bir etkinlik yapılmaktadır. Aynı zamanda bugün resmî tatildir. Onun doğumunun yeryüzü için bir rahmet olduğu çeşitli mucizelerle anlatılır. Doğduğu gün zezem suyunun miktarının arttığı ve herkes tarafından gözle görülür hale geldiği belirtilir.⁸⁴ Onun doğumu şerefine birçok kişinin cehennem ateşinden kurtulma yazısının yazıldığı bundan dolayı bu geceye “Berat Gecesi” de dendiği söylenir.⁸⁵ Sünnî gelenekte aynı tarihte kutlanan “Berat Kandili”nin Şîi forma dönüştüğü ve yaşatıldığı görülmektedir.

RAMAZAN⁸⁶

10 Ramazan hicretten 3 yıl önce- “Vefât-ı Hazret-i Hatice (s.a.)”. Hz. Hatice’nin vefat yıldönümüdür. Hz. Hatice, Hz. Fatıma’nın annesi olarak İmâmiyye Şîileri arasında Peygamberimizin diğer eşlerine nazaran daha önemli bir mevkiye sahiptir.⁸⁷

15 Ramazan 3- “Velâdet-i İmam Hasen-i Mücteba (a.s.)”. Şîa’nın ikinci imamı olarak kabul edilen Hz. Hasan’ın doğum günü olarak kutlanmaktadır.⁸⁸ “Rûz-ı İkrâm” (İkram/Saygı Günü) olarak adlandırılmıştır.⁸⁹

17 Ramazan- “Mi’rac-ı Peygamber”. Hz. Peygamber’in miraca yükseldiği gün olarak kabul edilir. Şîi itikadına göre Hz. Peygamber miraca beden ve uyanık haldeyken yükselmiştir. Sünnî gelenek tarafından da dillendirilen ve

⁸⁴ Doğumu etrafında meydana geldiğine inanılan mucizevi olaylar için bk. Ebû Ca’fer Muhammed b. el-Hasen Şeyh Tusi (ö. 460/1067), *el-Gaybe li’l-hucce*, Kum, Dâru’l-Meârifî’l-İslâmî, 1411/1990, s. 229-252.

⁸⁵ Nîşâbü’rî, *Takvîm-i Şîa*, s. 241; Şeyh Tûsî, bugün ile ilgili Sünnî geleneğin algısıyla da uyumlu olarak günü ihya etme maksatlı namaz, oruç ve dualardan oluşan rivayetleri sıralamakta, Mehdî’nin doğum gününü de en sonda kısaca zikretmektedir. Bu durum, kendi yaşadığı sırada Şîi toplumunun bugünü bütün Müslümanlarca da kabul edildiği gibi günahlardan kurtuluşa bir vesile olarak saydıkları görülmektedir. İmam Mehdî’yi de bu vesileyle kısaca andıkları görülmekte iken sonraki asırlarda günün diğer anlamları geri plana atılarak Mehdî ön plana çıkartılmış, gece ile ilgili diğer rivayetler Mehdî algısına paralel olarak yorumlanmıştır (bk. Şeyh Tûsî, *Misbâhu’l-muteheccid*, II, 829-844). Aynı yaklaşım İbn Tâvûs’da da görülmektedir (İbn Tâvûs, *el-İkbâlu’l-a’m’al*, III, 312-355). 15 Şaban’ı Mehdî ile ilişkilendiren ilk güçlü vurgunun Meclisî ile başladığı, günümüzde ise en çok okunan kitaplar arasında yer alan *Mefâtîhu’l-cinân* ile devam ettiği görülmektedir (Meclisî, *Zâdu’l-meâd*, s. 55-56; Şeyh Abbas Kummî, *Mefâtîhu’l-cinân*, s. 295).

⁸⁶ Şeyh Tûsî, uzun bir bölüm ayırdığı Ramazan ayında namaz, oruç ve nafileler, itikaf günleri ve bugünlerde okunacak dualara geniş yer verirken özel anlamı olan başka hiçbir günden bahsetmemektedir (Şeyh Tûsî, *Misbâhu’l-muteheccid*, II, 539-648).

⁸⁷ Şeyh Müfid’in takviminde de bu tarih geçer. İbn Sa’d da bu tarihle muvafıktır (Büyükkara, *Önemli Tarih, Gün ve Geceler*, 17, 7 nolu dipnot).

⁸⁸ Nîşâbü’rî, *Takvîm-i Şîa*, s. 276.

⁸⁹ <http://www.ettelaat.com/etiran/?p=131258> (Erişim tarihi: 17 Kasım 2017)

miraçta çeşitli peygamberlerle yapılan görüşmeler Şiî geleneğe de aynı şekilde yansımıştır.⁹⁰

19 Ramazan 40- “Rûz-i Zerbet (Darbe Günü)” Hz. Ali’nin vefatına yol açan kılıç darbesini aldığı gün olarak kabul edilmektedir.⁹¹

18-20-22 Ramazan- Bugünlerin gecesi Kadir Gecesi olarak kabul edilip kutlanmaktadır. Özel bir adlandırma ile “Şeb-i İhyâ” (İhya gecesi) olarak anılmaktadır.⁹²

21 Ramazan 40- “Şehâdet-i İmam Ali (a.s.)”. Hz. Ali’nin şehit edildiği gündür. Resmî tatil günüdür.⁹³

Ramazân ayının son cuma günü- “Rûz-i Cihânî-yi Kuds” (Dünya Kudüs Günü). Dünya Müslümanları tarafından dini bir dava olarak görülen Filistin sorunu İran halkı tarafından da aynı coşkuyla kabul edilmektedir. İsrail ile İran arasındaki siyasi gerilimin de canlı tutulmaya gayret gösterildiği bugünde, İran genelinde toplu gösteriler yoluyla Filistin davasına destek verilir ve İsrail lanetlenir. Gösterilerin merkezi Tahran şehridir. Burada Cuma imamının ve devlet büyüklerinin katılımıyla uzun bir yürüyüş yapılarak halkın katılımı sağlanır.

ŞEVVAL

1 Şevval- “İyd-ı Saîd-i Fıtr”. Ramazan Bayramı. Ülkemizdeki aksine Ramazan Bayramı 2 gün olarak kabul edilmektedir. Resmî tatil’dir.⁹⁴ Bayram namazından önce Hz. Hüseyin’in toprağında teberrüken bir miktar yemek müstehap kabul edilmektedir.⁹⁵

25 Şevval 148- “Şehâdet-i İmam Ca’fer Sadık (a.s.)”.⁹⁶ Resmî tatildir. Hz. Ali dışındaki diğer imamlara nazaran Ca’fer-i Sadık’ın vefatının resmî tatil olarak kabul edilmesi, Şiî düşüncenin gelişiminde ona verilen değerle ilgilidir.

⁹⁰ Nişâbüri, *Takvîm-i Şîa*, s. 278-79.

⁹¹ Şeyh Müfid takviminde de aynı tarih kabul edilir. İbn Sa’d ve Taberi de bu tarihle muvafıktır (bk. Büyükkara, *Önemli Tarih, Gün ve Geceler*, s. 18; Nişâbüri, *Takvîm-i Şîa*, s. 286).

⁹² Şeyh Müfid takviminde 23 Ramazan’ın Kadir gecesi olmasının umulduğunu belirtmektedir (Büyükkara, *Önemli Tarih, Gün ve Geceler*, s. 19; Meclisî, *Zâdu’l-meâd*, s. 122-128; Şeyh Abbas Kummî, *Mefâtihu’l-cinân*, s. 398).

⁹³ Şeyh Müfid ve Şeyh Bahâî’nin takviminde aynı tarih kabul edilir. Kuleyni 9 Ramazan olarak verir. Taberî ise 17 ve 19 Ramazanla birlikte Rebiülahir ayını da vermektedir (Büyükkara, *Önemli Tarih, Gün ve Geceler*, s. 19, 69).

⁹⁴ Şeyh Müfid bugünün Amr b. As’ın helak olduğu gün olması itibariyle de önemli olduğunu vurgular (Büyükkara, *Önemli Tarih, Gün ve Geceler*, s. 19).

⁹⁵ Nişâbüri, *Takvîm-i Şîa*, s. 301.

⁹⁶ Şeyh Abbas Kummî, *Mefâtihu’l-cinân*, s. 433; Nişâbüri, *Takvîm-i Şîa*, s. 320.

ZİLKADE

1 Zilkade 173- “Velâdet-i Hz. Masume (s.a.)”. Musa el-Kâzım’ın kızı Fatıma Ma’sume’nin doğum günü olarak kabul edilmektedir. “Rûz-ı Dohter (Kızlar Günü)” olarak kutlanır. Özellikle Kum şehri hiç olmadığı kadar renkli gösterilere sahne olmaktadır. Yılın diğer zamanlarında giyimden süslemelere kadar siyah rengin hâkim olduğu şehrin sokakları renkli afiş ve flamalarla süslenmektedir.

5 Zilkade- “Rûz-ı Teclî-i İmamzâdegân ve Bekâ-ı Müteberrika” (İmamzadeler ve Onların Türbelerini Yüceltme Günü). İran’ın dini ve kültürel hayatında oldukça önemli bir konuma sahip olan İmamzadeler ve onların türbelerinin önemine vurgu yapıldığı bir gündür. Günümüzde İmamzadelerin Vehhabilere karşı “yumuşak savaş” unsuru olarak görüldüğü belirtilerek İran genelindeki yüzlerce İmamzade türbesinin halk nazarındaki itibarının artırılması için çalışmalar yapılmaktadır.⁹⁷

11 Zilkade 148- “Velâdet-i İmam Rıza (a.s.)”.⁹⁸ Şîa’nın sekizinci imamı olarak kabul edilen Ali er-Rızâ’nın doğum günü olarak kutlanmaktadır.

1-11 Zilkade- “Dehe-i Kerâmet” günleri. Fatıma Ma’sume’nin doğum günüyle başlayıp ağabeyi Ali er-Rıza’nın doğum günüyle sona eren on güne “Dehe-i Kerâmet” adı verilmektedir. Fatıma’nın Kum’da, Ali er-Rıza’nın Meşhed’de bulunan türbesi İran Şiiliği açısından bu iki şahsın daha fazla ön plana çıkarılmasına vesile olmuştur. İran, hem ülke içindeki hem dünyanın çeşitli bölgelerindeki Şîileri bu iki önemli şahıs etrafında konsolide etmek üzere özel stratejiler geliştirmiştir. Dehe-i Kerâmet adı altında on güne yayılan bu etkinliklerle amaç bu şahısları yüceltip, onlarla ilgili sayısız menkıbeleri zihinlerde sürekli canlı tutarak İran Şiiliğini canlı tutmaktır. Aynı zamanda İran’ın tüm Şîiler için merkezi bir öneme sahip olduğu da teşvik edilmektedir.

30 Zilkade 220- “Şehâdet-i İmam Cevad (a.s.)”. Şîa’nın dokuzuncu imamı olarak kabul edilen Muhammed b. Ali el-Cevâd’ın ölüm yıldönümüdür.⁹⁹

ZİLHİCCE

1 Zilhicce 2- Hz. Ali ile Hz. Fatıma’nın evlilik yıldönümü olarak kabul edilmektedir.¹⁰⁰ 2013 yılından itibaren bugünü daha da anlamlı kılmak adına “Aile

⁹⁷ <http://www.hawzah.net/fa/goharenab/View/43749/القعدة-ذی-الْحِجَّة-مئذیر-کهنچم-ذی-الْقعدة> (Erişim tarihi: 17 Kasım 2017)

⁹⁸ Şeyh Abbas Kummî, *Mefâtihu'l-cinân*, s. 434; Nişâbüri, *Takvîm-i Şîa*, s. 329.

⁹⁹ Şeyh Abbas Kummî, *Mefâtihu'l-cinân*, s. 438; Nişâbüri, *Takvîm-i Şîa*, s. 335.

¹⁰⁰ Şeyh Müfid de aynı tarihi kabul etmektedir (Büyükkara, *Önemli Tarih, Gün ve Geceler*, s. 21). Şeyh Tûsî, aynı tarihi kabul etmekte ancak bazı rivayetlere göre Zilhicce’nin altısı olarak da kabul edildiğini belirtmektedir. Ayrıca bugün “Fâtıma Namazı” adında dört rekatlık, içinde çeşitli tesbihatların yapıldığı bir namazı kılmanın müstehab olduğunu vurgulamaktadır (Şeyh Tûsî, *Misbâhu'l-muteheccid*, II, 671;

ve Evlilik Haftası” adı altında bir dizi etkinliğe yer verilmektedir. Bugüne bir saygı ifadesi olarak boşanma kaydı resmi kütük defterine işlenmemektedir. Boşanma işlemi kesinleşenlerin kaydı bir gün sonra gerçekleştirilmektedir.¹⁰¹ Şiîliğin gündelik hayatın ne kadar içinde olduğunu göstermesi bakımından dikkate değer bir uygulamadır.

6 Zilhicce 1407- “Rûz-i Hunîn-i Hacc”. Hacıların Suud ailesi tarafından öldürülmesi günü. İlginç bir şekilde genellikle son dönem olaylarını Şemsi takvime göre veren İranlılar, muhtemelen olayın daha çok dini boyutunu gündeme getirmek ve Hac olayıyla daha fazla irtibat kurabilmek adına Hicri takvimi esas almışlardır. İran’ın sorun yaşadığı ülkelerden birisi olan Suudi Arabistan’ın halk nazarında kötülenmesi adına bütün propaganda araçlarının kullanıldığı bir gündür.

7 Zilhicce 114- “Şehâdet-i İmam Muhammed Bâkır (a.s.)”.¹⁰² Şîa’nın beşinci imamı olarak kabul edilen Muhammed el-Bâkır’ın ölüm yıldönümüdür.

9 Zilhicce 61- “Rûz-i Niyâyîş”.¹⁰³ Kurban bayramının Arefe gününün İran’daki özel ismidir. Arefe duası etkinliklerinin yapıldığı gündür. Hz. Hüseyin’in Hac’da iken Arefe gününde okuduğu dualar İran genelinde okunmaktadır. Şîî kaynaklarında Arefe gününde Hz. Hüseyin’in kabrini ziyaret etmenin bin hac, bin umre ve Rasulullah’la beraber bin gazve sevabına ulaşacağını belirten rivayetlerin yanında,¹⁰⁴ eğer kişi Ramazan ayı boyunca bağışlanmamışsa Kurban Bayramının Arefe günü gölgesi olmayan bir yerde güneş altında dua ederse bağışlanacağını belirten rivayetlere de rastlanmaktadır.¹⁰⁵ Ancak sürekli olarak dillendirilmesine rağmen bu rivayetin halk nazarında pek etkili olduğu söylenemez. Nitekim yapılan gözlemlerde halkın daha ziyade gölgeli yerde dua ettikleri görülmüştür.

Aynı gün “Şehâdet-i Müslim b. Akil” olarak da anılmaktadır. Hz. Hüseyin’in Kûfe’ye yolladığı elçisi ve amcasının oğlu Müslim b. Akil’in Emevi askerlerince öldürüldüğü gün olarak kabul edilmektedir.¹⁰⁶

10 Zilhicce- “İyd-ı Saîd-i Kurban” Kurban Bayramı. İki gün tatil olmaktadır. İran’da Kurban Bayramı diğer bayramlara nazaran daha sönük geçmektedir.

Meclisî, *Zâdu'l-meâd*, s. 162) Nişâbüri 6 Zilhicce olarak vermektedir. Ancak İran’da 1 Zilhicce tarihi esas alınmaktadır (Nişâbüri, *Takvîm-i Şîa*, s. 346-356).

¹⁰¹ <http://markazi.msy.gov.ir/news/1120672-خانواده-اعلام-شد>.html?t= (Erişim tarihi: 17 Kasım 2017)

¹⁰² Şeyh Abbas Kummî, *Mefâtîhu'l-cinân*, s. 442; Nişâbüri, *Takvîm-i Şîa*, s. 357.

¹⁰³ Ne Şeyh Müfid ne de Şeyh Bahâî takviminde bugünün Hz. Hüseyin’le herhangi bir irtibatından bahsetmemektedir. Şeyh Müfid’in bugüne dair kaydettiği olaylar arasında Hz. Adem’in Allah tarafından affedilmesi, Hz. İbrahim’in doğum günü, Hz. Davud’un tevbesinin kabul edildiği gün, İsa b. Meryem’in doğum günü ve Müslim b. Akil’in şehit edildiği gün olarak kayıt düşmektedir. (Büyükkara, *Önemi Tarih, Gün ve Geceler*, s. 22).

¹⁰⁴ Ca’fer b. Muhammed el-Kummî İbn Kûleveyh (ö. 368/978), *Kâmilu’z-ziyârât*, thk. Cevâd el-Kayyûmî Kum, Neşru’l-Fukahâ, 1429/2009, s. 169-173.

¹⁰⁵ Şeyh Tûsî, *Misbâhu'l-muteheccid*, II, 714-717; Meclisî, *Zâdu'l-meâd*, s. 170-172.

¹⁰⁶ Nişâbüri, *Takvîm-i Şîa*, s. 361.

Türkiye’de görmeye alışık olduğumuz manzaralara rastlanmamakta, kurban kesenlerin ülkemize göre daha az olduğu gözlemlenmektedir. Ancak özellikle son birkaç yılda bu oranın arttığı söylenmektedir.

Son yıllarda 10-18 Zilhicce’yi kapsayan zaman dilimine “Dehe-i İmâmet ve Velâyet” adı verilmeye başlanmıştır. Bugünlerde bizzat dini liderin talimatı ve gözetiminde imamet, velayet, Gadir günü, velayet-i fakîh’in önemi ile ilgili tebliğ faaliyetleri yanında sosyal ve kültürel etkinliklerle halk Gadir-i Hum bayramına hazırlanmakta, zihinler canlı tutulmaktadır.¹⁰⁷

15 Zilhicce 212- “Velâdet-i İmam Hâdî (a.s.)”. Şîa’nın onuncu imamı olarak kabul edilen Ali en-Hâdî’nin doğum günüdür.¹⁰⁸

18 Zilhicce 10- “İyd-ı Saîd-i Gadîr-i Hum” (Gadîr-i Hum Bayramı).¹⁰⁹ İran’ın en görkemli bayramlarından birisidir. Âl-i Muhammed’in en büyük bayramı olarak kabul edilir. Resmî tatildir. Yıl boyu matem havasının hâkim olduğu İran sokaklarında halkın gözlerinin içinin güldüğü nadir günlerden birisidir. Bayramdan önce İran’ın dini lideri Ayetullah Ali Hamaneî tarafından bugüne özel geleneksel hale getirilmiş olan mahkumların affedilme haberi yayılmaktadır. Özellikle devlete karşı işlenmiş suçlardan hüküm giyenlerle küçük suçlardan hüküm giyenlerin cezaları affedilmektedir. Örneğin bu bağlamda bizim de bulunduğumuz 2013 yılında 1241 mahkûmun affedildiği duyurulmuştur.

24 Zilhicce 9- “Rûz-ı Mübâhele” (Mübâhele Günü).¹¹⁰ İslam Tarihinde “Mübâhele” olarak bilinen Hz. Peygamber’in Necran Hristiyanlarını temsilen Medine’ye gelen heyetle yaşadığı lanetleşme olayının yıldönümüdür.¹¹¹ Söz konusu

¹⁰⁷ <http://www.598.ir/fa/news/173632/شعار-دهه-امامت-و-ولایت-مشخص-شد> (Erişim tarihi: 28 Eylül 2017)

¹⁰⁸ Şeyh Müfid’in takviminde 27 Zilhicce olarak yer almaktadır. Ancak Şeyh Müfid’in diğer eseri *el-İrşad*’da, Kuleynî’de ve Şeyh Bahâî’nin takviminde 15 Zilhicce yer almaktadır (Büyükkara, *Önemli Tarih, Gün ve Geceler*, s. 28, 76).

¹⁰⁹ Kaynakların üzerinde ittifak ettiği tarihlere dindir. Şeyh Müfid buna ilave olarak bugününü, Hz. Osman’ın katledilmesi ve Hz. Ali’ye biat edildiği gün olarak da kabul etmektedir. Büyükkara, *Önemli Tarih, Gün ve Geceler*, 25; İbn Tâvûs, bugüne özel 12 rekatlık bir namaz kılmanın müstehab olduğunu belirtmektedir (İbn Tâvûs, *el-İkbâlu’l-a’m’al*, II, 237; Şeyh Abbas Kummî, *Mefâtîhu’l-cinân*, s. 482).

¹¹⁰ Şeyh Müfid de aynı tarihi vermektedir. Büyükkara, *Önemli Tarih, Gün ve Geceler*, 27; Şeyh Tûsî, 25 Zilhicce olarak vermekte ancak 24 Zilhicce’yi de kabul etmektedir. Şeyh Tûsî’nin daha çok siyasi bir hadise etrafında gelişen böyle bir olayı ve bugüne özel bir dua metnini zikretmesi, Şîi geleneğinin din ve siyaset konusunda ne kadar iç içe geçtiğini göstermesi açısından önemli bir önektir. Onun başlattığı bu gelenek kendisinden sonra da devam ettirilmiştir (Şeyh Tûsî, *Misbâhu’l-muteheccid*, II, 759-760; İbn Tâvûs, *el-İkbâlu’l-a’m’al*, II, 354-368; Meclisî, *Zâdu’l-meâd*, s. 218-227; Şeyh Abbas Kummî, *Mefâtîhu’l-cinân*, s. 496; Nişâbüri, *Takvîm-i Şîa*, s. 388).

¹¹¹ Necran Hristiyanlarından bir heyet, Hz. Peygamber’in onları İslam’a daveti üzerine kendilerinin çok önceden beri Müslüman olduğunu, Hz. İsa’nın babasız doğduğu Kur’an tarafından bildirildiğine göre onun ilah olması gerekeceğini iddia ettiler. Bunun üzerine Hz. Peygamber onları, bir araya gelip hangi taraf yalancı ve iftiracı ise Allah’ın o tarafa lanet etmesi için dua etmeye çağırdı. Hz. Peygamber belirlenen günde Ali b. Ebî Talib, Hasan, Hüseyin ve Fatıma ile birlikte Necran Hristiyanları ile mübâhele yapmaya gitti. Ancak onlar buna yanaşmayarak cizye ödemeyi kabul ettiler. Mübâhele ayeti olarak da bilinen Âl-i İmran suresinin 61. ayeti bu olay üzerine nazil olmuştur. Şîi kaynaklar bu olayda Hz. Peygamber’in yanında götürdüğü şahısların öneminden dolayı olaya daha farklı bir önem

olay, Ehl-i Beyt'in kimlerden oluştuğuna yönelik tartışmalarda Hz. Peygamber'in uygulamasını ve fazilet sıralamasının nasıl olduğuna bir delil sayılarak imamet delillerinden biri sayılmaktadır. Bu nedenle İran'da özel bir önem verilerek bayram havasında kutlanmakta,¹¹² bu olayın Şîi düşüncesinin Kur'an'la tescillendiği ve rakiplerine üstünlük sağlamada özel bir yere sahip olduğu sürekli vurgulanmaktadır. Kürsülerden bu ayet karşısında Sünnîlerin diyecek bir lafının olamayacağı, karşılıklı tartışmalarda bu ayetin muhatabın suratına adeta çarpılması gerektiği küçümseyici bir üslupla dillendirilmektedir.

Sonuç

Tarih boyunca ortaya çıkmış bütün dinler/dini hareketlerin inananları arasında birlik ve beraberliği güçlendirmek, onları ortak duygu ve düşünceler etrafında bir araya getirmek üzere çeşitli ritüellere sahip oldukları bilinmektedir. Bu ritüeller aracılığıyla bir yandan mensubu bulunulan din/mezhebe aidiyet duyguları güçlendirilmekte, diğer yandan tarihsel süreçte bu yönde elde edilmiş birikimin sonraki nesillere aktarılması amaçlanmaktadır. Bir din ya da inanç sistemi bireye ve topluma ne kadar nüfuz edebiliyorsa onun sonraki kuşaklarca benimsenmesi ve yaşatılması o ölçüde mümkün olmaktadır. Dinlerin ya da inanç sistemlerinin bunu gerçekleştirilmede en çok "kutsal zaman"lara yapılan vurguları kullandığı bilinmektedir. Tarih boyunca bazı zamanlar bazı dinler için kutsal kabul edilmiş, bu zamanlarda yapılan ritüellere ayrı bir önem verilerek aidiyet duygularının güçlendirilmesi amaçlanmıştır. İslam dininde de Ramazan, Kurban, Kadir gecesi gibi birçok zaman diliminin özel önemi olduğu hem Kur'an hem de Hz. Peygamber tarafından sürekli vurgulanmıştır.

İslam Mezhepleri arasında kutsal zaman vurgusunu en çok Şîîliğin İmâmîyye kolunda gözlemlemekteyiz. Şîîlik, yıl içerisinde birçok zaman dilimini diğerlerinden ayırt ederek mensupları arasında mezhebî pratiklerini yüzyıllar boyu sürdürebilmiştir. Bu pratikler aracılığıyla tarihi süreçte mezhep ve ritüeller sürekli güncellenerek günümüze kadar varlığını devam ettirmişlerdir. Bu bağlamda Şîîliğin halen güçlü bir şekilde yaşaması, topluma nüfuz etme kanallarını etkili bir şekilde kullanmasından ileri gelmektedir. Kanaatimizce Şîîliği diğer mezheplerden ayırt eden en önemli yanının birey ve toplum muhayyilesine daha fazla vurgu yaparak canlılığını muhafaza etme çabasıdır.

atfetmişlerdir. Buna göre Rasulullah, ayette geçen ebnâenâ (çocuklarımızı) lafzına binaen Hz. Hasan ve Hüseyin'i, nisâenâ (kadınlarımızı) lafzına binâen Hz. Fâtıma'yı, enfusenâ (kendimizi) lafzına binaen de Hz. Ali'yi mübâhele mevkinde götürmüştü. Olayla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Mustafa Fayda, "Mübâhele", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul, 2006, XXXI, 425; Büyükkara, *Önemli Tarih, Gün ve Geceler*, s. 27, 50 nolu dipnot).

¹¹² İbn Tâvus, bugüne gusül ile başlanıp, oruç tutulmasını, güzel elbiseler giyilmesini ve mümkünse velilerden birinin mezarının ziyaret edilmesini tavsiye etmektedir (İbn Tâvus, *el-İkbâlu'l-a'm'al*, II, 354).

Şîî geleneğın kutsal gün ve gecelere verdiği önemi ilk asırlardan itibaren oluşturulan yoğun dua literatüründe izlememiz mümkündür. Dua literatürünün belli başlı eserleri incelendiğinde erken dönem müelliflerinin gün ve geceler hususunda Müslüman toplumunun geneliyle daha uyumlu olduğu, Recep, şaban, Ramazan, Muharrem gibi ortak olarak kabul edilen ayların ibadet boyutlarının ön plana çıkarıldığı görölmektedir. İlk dönem müelliflerinin yıl içerisinde çok sayıda gün ve geceyi zikrederek, dini duygu ve düşüncelerin yoğun yaşandığı bu gecelere özel namaz, oruç, sadaka gibi nafîle ibadetlere vurgu yaptıkları görölmektedir. Erken dönemde gün ve geceler ve bu zamanlara has ibadetler hakkında müstakil eserler kaleme alan şeyh Tûsî ve İbn Tâvûs gibi müelliflerin eserleri incelendiğinde birkaç istisna dışında herkesin üzerinde ittifak ettiği hususlara vurgu yaptıkları görölmektedir.

Şîîliğin kutsal zaman algısında tarihi süreç içerisinde farklılıkların oluşmaya başladığı görölmüştür. Başlangıçta diğer mezheplerden sadece Gadir-i Hum, Aşura ve Mübahele gününe yapılan vurgular özelinde farklılaşırken, Şîîliğin devlet kontrolüne girdiği sonraki asırlarda mezhep açısından önemli sayılan gün ve gecelerin artırıldığı anlaşılmaktadır. Örneğin Şîîliğin teşekkül sürecinde yaşayan şeyh Müfid'in takvimiyle, Safevi döneminin ünlü siması şeyh Bahâî'nin takvimleri arasında birçok farklılık bulunduğu görölmektedir. Diğer yandan İran devrimiyle birlikte geçmişten beri kültürde yer alan Hz. Ali, Hz. Fatıma gibi mezhep büyüklerinin Anneler Günü, Babalar Günü, Saygı Günü vb isimlerle modern döneme adapte edilmesiyle de mezhebin yenilenmeye ve yeni bir kalıba bürünmeye başladığı da görölmektedir. Bunun yanı sıra modern dönemde Humeyni'nin ölüm yıldönümü, Rûz-i Hunîn-i Hacc, Dehe-i İmâmet ve Velâyet gibi isimlerle gün ihdasının artırılmaya devam ettiği görölmektedir. Öyle ki yıl boyunca İran'da gerek dini gerek milli açıdan önemli sayılmayan gün sayısı neredeyse yok gibidir. Son yıllarda her bir güne kendi öneminin dışında yeni isimler verilerek etki gücü artırılmak istenmektedir. Bu durum mezheplerin tarihi süreç içerisinde kendisini yenilediğini ve yenilediği oranda topluma nüfuz edebildiğini göstermesi açısından dikkate değerdir.

Şîîliğin gün ve gece anmalarında önemli hususlardan birisi de kadın şahsiyetlere yapılan özel vurgulardır. Hz. Hatice, Hz. Fatıma, Fatıma Ma'sume, Zeynep bnt. Ali, Rukayye bnt. Hüseyin, Ümmü'l-Benîn gibi şahsiyetler üzerinden kadınların mezhep açısından taşıdığı değer sürekli vurgulanarak onları mezhebin duygusal taşıyıcıları olmak bakımından onore ettikleri görölmüştür. Kadınların bugünlerde özel görevler üstlenmeleri ve aktif olarak katılımları gözlendiğinde istenilen amaca ulaşıldığı anlaşılmıştır.

İran için önem arz eden Ali er-Rıza ve kız kardeşi Fatıma'nın doğum ve ölüm yıldönümlerine özel önem verilmesi, hem İran Şîîliğini diğer ülkeler nazarında ön plana çıkararak merkezi bir konuma yükseltme çabasını hem de İranlılık bilincini güçlendirme isteğinin sonucu olduğu düşünölmektedir. Diğer yandan Rûz-i Hunîn-i Hacc gibi yeni günler ihdas edilerek İran'ın sorun yaşadığı ülkelerle olan

mücadelesi dini alana çekilmek istenmiştir. Böylece din ve siyasetin İran toplumunda nasıl iç içe geçtiği daha rahat anlaşılacaktır.

Burada dikkat çeken bir diğer husus da imamların ve mezhebin büyüklerinin doğum yıldönümlerine nazaran ölüm yıldönümlerinin ön plana çıkarılmasıdır. Bu durum Safeviler ile birlikte mezhebin matem yönünün güçlendirilmeye çalışılmasıyla doğrudan alakalıdır. Safeviler ile birlikte Şiîliğin iktidar gücünü arkasına almasından sonra gün ve gecelerin sayısının artırıldığı, toplumu bir arada tutmaya yönelik törensel yönünün daha fazla ön plana çıkarıldığı anlaşılmaktadır. Safeviler'in başlattığı bu gelenek devam ettirilerek, günümüzde söz konusu gün ve gecelerin törensel ve duygusal boyutlarının daha fazla ön plana çıkarıldığı hatta bazı yıldönümlerinin bir iki haftaya kadar uzatıldığı gözlenmektedir. Sünnî geleneğin Mevlit kandili gibi doğum günlerine verdiği önemin aksine Şiî gelenek, bazı istisnalarıyla birlikte ölüm tarihlerini ön plana çıkararak yıl boyu matem havasının solunmasını istemiştir. Bu durum, Şiîliğin hem taraftarları hem de diğer mezhepler tarafından bir matem mezhebi olarak algılanmasını haklı çıkarmaktadır.

KAYNAKÇA

- Âmulî, Muhammed b. Hasan Şeyh Hurr (ö. 1104/1692). *Vesâilu's-Şîa*. thk. Müessesetü Âli'l-Beyt Aleyhisselam, Kum 1409/1988.
- Bozan, Metin. "Şiî-İmami Kaynaklarda Kerbelâ'nın Menkâbevi Anlatımı", *Çeşitli Yönleriyle Kerbelâ (Tarih Bilimleri I)*, Sivas 2010, 477-492.
- Bozan, Metin. "Ali er-Rıza'nın Velihtlığı Meselesi (İmâmiyye'nin İmamet Nazariyesine Teori-Pratik Açısından Eleştirel Bir Yaklaşım)", *Dinî Araştırmalar 7*, sayı: 19, 2004, 159-171.
- el-Buhârî, Ebû Nasr Sehl b. Abdullah (ö. 4./10. asır), *Sırru's-Silsileti'l-Aleviyye fî Ensâbi's-Sâdâti'l-Aleviyye*, thk. Seyyid Mehdî Recâî, Kum 1389/2011.
- Büyükkara, Mehmet Ali, *İmâmiyye Şîası'na Göre Önemli Tarih, Gün ve Geceler (Şeyh Müfid ve Şeyh Bahâî'nin Takvimleri)*, Çanakkale 1999.
- Büyükkara, Mehmet Ali, "Kerbelâ'dan İnkılaba: İmami-Şiî Şehadet Düşüncesi ve Problemleri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XLIII, sayı: 2, 2002, 211-247.
- Büyükkara, Mehmet Ali, "Çağdaş Şîa Düşüncesinde Kerbelâ'nın Problemleri Mirası: İmam Hüseyin Kazanmak İçin mi Yoksa Canını Feda İçin mi Ayaklandı?", *Çeşitli Yönleriyle Kerbelâ (Tarih Bilimleri I)*, Sivas 2010, 383-408.
- Ca'feriyan, Resul, "Şîa'da Dua Edebiyatı", çev. Habip Demir, *Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 6, Ekim 2015, 209-237.
- Eliade, Mircea, *Kutsal ve Dindışı*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Gece Yayınları, Ankara, 1991.

- Fayda, Mustafa, “Mübâhele”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, XXXI, İstanbul 2006.
- Güner, Ahmet, “Büveyhiler Döneminde Bağdat’ta Kerbelâ/Aşure, Gadir Humm ve Benzeri Şiî Uygulamaları”, *Çeşitli Yönleriyle Kerbelâ (Tarih Bilimleri I)*, Sivas 2010, 325-340.
- Güner, Ahmet. “Büveyhiler Dönemi ve Çok Seslilik”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XII, 1999, 47-72.
- İbn Battuta, Ebû Abdullah Muhammed Tancî, *İbn Battuta Seyahatnamesi I.*, çev. A. Sait Aykut, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2004.
- İbn Funduk, Ebû'l-Hasen Ali b. Ebî'l-Kâsım b. Zeyd (ö. 565/1169), *Lubâbu'l-ensâb ve'l-ekâb ve'l-a'kâb*, thk. Seyyid Mehdi er-Recâî, Mektebetu Ayetullah Mar'âşî Necefî, Kum 1385/2007.
- İbn Kûleveyh, Ca'fer b. Muhammed el-Kummî (ö. 368/978), *Kâmilu'z-ziyârât*, thk. Cevâd el-Kayyûmî, Neşru'l-Fukahâ, Kum 1429/2009.
- İbn Tâvûs, Ali b. Musa (ö. 664/1266), *el-İkbalu bi'l-a'mali'l-hasene fimâ ya'melu merraten fi's-sene*, thk. Cevad Kayyûmî İsfehânî, Mektebu'l-A'lâmî'l-İslâmî, Kum 1414/1993.
- el-İrbilî, Ali b. İsa b. Ebi'l-Feth (ö. 693/1293), *Keşfu'l-gumme fi ma'rifeti'l-eimme*, Dâru'l-Edvâ, Beyrut 1405/1985.
- el-İsfahânî, Ali b. el-Hüseyn Ebu'l Ferec (ö. 356/966), *Mekâtilu't-talibiyîn*, Dâru'l-Murtazâ, Beyrut 1430/2009.
- Kandemir, M. Yaşar, “Câbir b. Abdullah”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, VI, 530-532, İstanbul 1992.
- el-Kuleynî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Yâkub (ö. 328/939) *Usûlu'l-kâfi*, thk. Ali Ekber el-Gaffârî, Dâru'l-Kütübi'l-İslâmiyye, Tehran 1407/1986.
- Kummî, Mesud Nârî, “Olgûhâ-yi Kâlbedi-yi Hüseyiniyehâ: Rîşehâ ve Tehavvulât”, *Hüner ve Mimarî*, 1395/2016, IX, 25-46.
- Kummî, Şeyh Abbas, *Mefâtihu'l-cinân*, Âyin-i Dâniş, Kum 1386/2007.
- Kummî, Şeyh Abbas, *Muntehe'l-âmâl*, tsh. Musevî Damegânî, İntişârât-ı Peyâm-ı Âzâdî, Tehran 1390/2011.
- Meclisî Muhammed Bâkır b. Muhammed Takî (ö. 1110/1698), *Zâdu'l-meâd*, thk. Alauddin A'lamî, Müessesetu el-A'lamî li'l-Matbûât, Beyrut 1423.
- el-Mervezî, Ebû Talib İsmail b. Hüseyin Hüseyini (ö. 614/1217'den sonra), *el-Fahrî fi ensâbi't-tâlibiyîn*, thk. Seyyid Mehdi er-Recâî, Mektebetü Âyetullah Mar'âşî Necefî, Kum 1385/2007.

-
- Nîşâbûrî, Abdülhüseyn, *Takvîm-i Şîa*, İntişârât-ı Delîl-i Mâ, Kum 1391/2012.
 - Onat, Hasan, “Kerbelâyı Doğru Okumak”, *Akademik Orta Doğu*, , 2007, 2/1, 1-9.
 - el-Ömerî, Necmeddin Ebi'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Alevî (ö.466/1073), *el-Mecdî fî ensâbi't-tâlibiyyîn*, thk. Ahmed el-Mehdevî ed-Dâmeğânî, Mektebetü Âyetullah Mar'aşî Necefi, Kum 1380/2001.
 - Schimmel, Annemarie, *Tanrı'nın Yeryüzündeki İşaretleri*, Kabcacı Yayınları, İstanbul 2004.
 - Şeriatî, Ali, *Ali Şîası Safevî Şîası*, çev. Hicabi Kırlangıç, Fecr Yayınları, Ankara 2011.
 - Şeyh Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen (ö. 460/1067), *Misbâhu'l-muteheccid*, Müessesesi-i Fıkh-ı Şîa, Beyrut 1411/1990.
 - Şeyh Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen (ö. 460/1067), *el-Gaybe li'l-hucce*, Dâru'l-Meârifi'l-İslâmî, Kum 1411/1990.
 - Ünal, Mustafa, *Dinlerde Kutsal Zamanlar*, IQ Kültür Sanat Yayınları, İstanbul 2008.
 - <http://www.hawzah.net/fa/occcation/view/48956/> شهادت-حضرت-ابو-الفضل-العباس-عليه-السلام
 - <http://www.hawzah.net/fa/Magazine/View/3872/6270/68414/> روز-یاسدار
 - <http://www.hawzah.net/fa/goharenab/View/43749/> تجلیل-از-امامزادگان-و-بقاع-متبرکین-ذی-القعدة
 - <http://www.beytoote.com/art/decorum/start3-decade2-fatemiyeh.html>
 - <https://mamasite.ir/fa/news/304374/1395> تاریخچه-روز-زن-و-مادر-،-روز-مادر-1395
 - <http://setare.com/fa/news/11090/> روز-جوان-چهره-روزی-است
 - <http://www.ettelaat.com/etiran/?p=131258>
 - <http://markazi.msy.gov.ir/news/1120672/> عناوین-بیر-نامه-های-هفته-از-دو-اج-تعالی--
<http://www.598.ir/fa/news/173632/> اخبار-خانواده-اعلام-شد
 - <http://www.598.ir/fa/news/173632/> شعار-دهه-امامت-و-ولایت-مشخص-شد

Sacred Days and Nights in Contemporary Iranian Shiism*

Habip DEMİR**

Abstract

Sects emerge in a certain geographical region within a certain time period. However, when they encounter different cultures and regions, they develop and differentiate by taking on characteristics of their location. There are important time periods for each religion and religious movement, which are symbolic. The more persistent the sectarian societal life, the more persistent and persuasive it will be. As in other religions and religious movements, there are also time periods in Islam that place special importance on maintaining social consensus among the members of the people and on keeping the holy up to date. Among the Islamic sects, the emphasis on holy days and periods seems to be seen mostly in Shiism. The importance of sacredness to holy days and nights has been renewed and renewed during the historical development of the sect, and has continued to be active in society for much of the time. This work aims to explain the importance of the days and nights, which are considered holy annually in Iran, and therefore the Shia of Imamiya. However, the lines between them have remained and not only the days and nights shown on the calendar have stayed, but also there has seen to be a preference for those with visible effects on Iran's religious life.

Keywords: Iran, Shiism, Imamiyya, Sacred Time, Day and Nights

Günümüz İran Şiîliğinde Kutsal Gün ve Geceler

Özet

Mezhepler, belli bir coğrafyada ve zaman diliminde ortaya çıksa da farklı kültür ve havzalarla karşılaştıkça bulunduğu yerin kalıbını alarak gelişip farklılaşmaktadır. Her din/mezhep için sembol ifade eden önemli zaman dilimleri mevcuttur. Zira bir mezhep toplumsal hayata ne kadar nüfuz ederse kalıcılığı ve inandırıcılığı da o ölçüde artacaktır. Diğer bütün dinlerde/dini hareketlerde olduğu gibi İslam mezheplerinde de sosyal birlikteliği sağlamak, kutsalı güncel tutmak amacıyla özel önem verilen zaman dilimleri bulunmaktadır. Söz konusu kutsal zamanlara yapılan vurgunun en çok Şiîlik'te olduğu

* This paper is the English translation of the study titled "Günümüz İran Şiîliğinde Kutsal Gün ve Geceler" published in the 5th issue of *İlahiyat Akademi*. (Habip DEMİR, "Günümüz İran Şiîliğinde Kutsal Gün ve Geceler", *İlahiyat Akademi*, sayı: 5, 2017, s. 165-192.) The paper in Turkish should be referred to for citations.

** Asst. Assoc. Prof. Dr., Hitit University, Faculty of Divinity, Department of the History of Islamic Sects, habipdemir@hitit.edu.tr.

görülmektedir. Şiîliğin kutsal gün ve gecelere verdiği önem mezhebin tarihsel süreçte yenilenerek güncellenmesini ve günümüze kadar toplum üzerinde etkinliğinin sürmesini sağlamıştır. Çalışmamız günümüz İran'ı ve dolayısıyla İmâmiyye Şîa'sı özelinde bir yıl boyunca kutsal kabul edilen gün ve geceler ile bunların önemini açıklamayı amaçlamaktadır. Ancak burada satır aralarında kalmış ve sadece takvim yapraklarında gösterilen gün ve geceler değil, İran'ın dini hayatında gözle görülür etkisi olanları tercih edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İran, Şiîlik, İmâmiyye, Kutsal Zaman, Gün ve Geceler

Introduction

All religions and religious movements in history bear the traces of the era in which they emerged. However, they have had to renew and improve subject to the influence or pressure of various social and political motives or figures. It is a known fact that religious movements, which cannot keep up with new phenomena and social change, become unable to respond to the needs of their followers and in time enter into a process of extinction. The situation is not different for different sects which are assessed as the means of understanding the religion. Sects emerge in a certain geography and certain period of time. However, as they reach various cultures and social environments, they take shape and become different over time. Accordingly, acceptance of a sect by the masses depends on its ability to articulate in different cultures.

There are certain important periods of time which are regarded as symbolic for certain religions or sects. Religions and sects make efforts to continue existing by gathering their followers around certain symbols throughout these periods of time and by preserving their dynamism through the sharing of common love and sadness among their followers. Although information is an important factor for the transference of beliefs and religions, which are simply the institutionalized manifestations of beliefs, to future generations, it is certain that emotions and visuality are more important for making these beliefs permanent. For this reason, the concept of "sacred" which forms the most important basis of religions, needs to be concretized and the masses should gather around certain rituals and these concepts should be included in the minds of the people.

Importance of Sacred Days and Nights for Updating Sects

Inter-generational sectarian transference can occur only by updating social events in people's minds. The more a sect influences social life, the more it will become permanent and credible. Although literature and information is important for the permanence of a sect, it is not possible for a sect that has not penetrated the smallest building blocks of society to survive. In addition, considering sectarian movements over time, there are certain sects which still exist today due to the ability to form unifying relationships among their followers even when their

numbers are limited. However, the evidence indicates that sects which have only dealt with informational activities and which have failed to spread through the social base will become extinct in time. Accordingly, the fact that Shiite is a “living sect” arises from its quality of having been integrated into society over centuries.

Sacred times are some of the most important means of keeping religions or sects alive in a society. The concept of “sacred time” have parallels with one another in all religions. The emphasis on holy times in religions can be traced throughout the long history of Egypt, Iran and Indian civilizations. These civilizations have influenced all religious movements in terms of the concept of sacred time. Sources indicate that there are various days considered sacred through the relationship with God in Ancient Egypt,¹ and that the special interest shown in the birthdays of the Hindu powers, such as Rama, Krishna or the avatars, continues in different dimensions and qualities in various religions.²

The fact that religions tend to sanctify certain times is related to how the concept of time is perceived. According to ancient philosophers who believed that the world would exist forever, time reaches eternity in a linear way, and it creates constant change and development. However, time is not homogeneous for religious people.³ To them, the world has cyclical characteristics that are renewed annually. In other words, each year the world achieves the original “sacredness” it had when it was created by God.⁴ Therefore, it is possible to experience the passion of “that first moment” every year. The purpose here is to return to early times and ensure the eternity of the sacredness.⁵ Accordingly, the celebration of new year, which is important for many religions, is based on the belief that the universe is recreated and purified every year. The creation of the universe is imitated every new year. Moreover, the world and time are simultaneously recreated and revived all over again.⁶

In addition to the celebration of new year, sacred days which are religiously referred to as holidays and which are repeated annually are also important in this regard. Eliade indicates that the celebration of religious holidays is for the purpose of updating religions over and over again every year instead of being a simple mythical event experienced in the past.⁷ Therefore, those celebrating the holidays become the witnesses to a mythical event from a certain period in past. In other words, these are excluded from the historical times which are holistically formed by

¹ Mustafa Ünal, *Dinlerde Kutsal Zamanlar*, İstanbul, IQ Kültür Sanat Yayınları, 2008, p. 25.

² Ünal, *Dinlerde Kutsal Zamanlar*, p. 28.

³ Mircea Eliade, *Kutsal ve Dindışı*, trans. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara, Gece Yayınları, 1991, p. 48.

⁴ Eliade, *Kutsal ve Dindışı*, p. 55.

⁵ Ünal, *Dinlerde Kutsal Zamanlar*, p. 18.

⁶ Eliade, *Kutsal ve Dindışı*, p. 85.

⁷ Eliade, *Kutsal ve Dindışı*, p. 61.

the combination of non-religious, personal and interpersonal events, and they meet with the primary times that are eternal and thus always the same.⁸

For this reason, the concept of time which is filled by various actions in the modern period and which is in a continuous flow stops for a while on the sacred days and nights and thus the interest is drawn to religion or sect. This focus enables people and society to escape from the chaos of life for a certain period and helps religions and sects update themselves.

As seen in all other religions and religious movements, Islam has certain valued periods of time such as Ramadan, religious holidays and the Night of the Decree, all of which are celebrated to ensure social integrity among the believers and keep the concept of sacredness alive. The basis for these celebrations in time can often be found in the Quran and the hadiths. For instance, it is noted that the Night of the Decree is believed to be more benevolent than a thousand nights and that angels descend on that night. In addition, the birthday of the Prophet has been celebrated in the Islamic world under the name "Mawlit" for a long time.

The concept of Sacred Times in Shiite Tradition

Regarding the Islamic sects, the concept of sacredness that is related to time and place can be clearly seen in Imamiyya/Ithna-Ashariyyah Shiite.⁹ Followers of Imamiyya who claim through clear works or who believe that Ali and his eleven sons were appointed as caliphs to manage Muslims' religious and worldly affairs after the passing of the Prophet constitute approximately 12% of the global Muslim population. The Imamis, who were more secluded when they had no political support, managed to build a sectarian identity that could influence all of society once they received the support of the government. One of the most common methods used by the sect in doing this is to refer to historical events more emotionally and to maintain a history and ideology building activity through these events.

It is possible to follow the importance of the Shiite tradition to the sacred days through the prayer literature, where there is a great accumulation of knowledge on this subject. Shiite traditions paid great importance to prayer-related works and have produced many works including special prayers for years, months, weeks, days and even for particular hours of days.¹⁰ In addition, calendars reflecting the important days of a year were also created. Through these works, it is possible to trace the sacred Shiite days and nights, and the changes to these that

⁸ Eliade, *Kutsal ve Dindışı*, p. 67.

⁹ Shiite is both an inclusive concept in general and a term used to refer to the Imamiyya Shiite in particular. Throughout this study, the term Shia/Shii refers to the Imamiyya Shia.

¹⁰ For a study of the prayer literature of the Shiite, see Rasul Ja'fariyan, "Şia'da Dua Edebiyatı", trans. Habip Demir, *Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2015, 209-237.

have occurred over time. There are studies that have determined the days and nights to which the Imamiyya have attached special importance over time. Calendars of Sheikh Mufid (d. 413/1032) and Sheikh Bahai (d. 1030/1621) were published by Mehmet Ali Büyükkara and filled a significant gap in this regard.¹¹ Moreover, special days and nights have been mentioned in the prayer works which are highly important in Shiite tradition. Accordingly, this study focuses on this period based on Sheikh Tusi's (d. 460/1067) *Misbahu al-mutahajjid*,¹² Ibn Tawus' (d. 664/1266) *al-Ikbalu al-a'mal*,¹³ Allama Majlisi's (d. 1110/1698) *Zadu al-maad*¹⁴ and Sheikh Abbas Kummi's *Mafatihü al-jinan*¹⁵.

The Shiites, who were segregated due to political pressures until the era of the Buwayhis (932-1062) and who could not display the signs of the social dimension of the sect, increased their social influence through rituals and various other activities during this period. As has been known for a long time, the Gadir al-Khumm and Ashura ceremonies were initiated in Baghdad with the support of the Buwayhis and spread over other regions in a very short period of time, and consequently, the practical dimension of the sect was demonstrated for the first time. These periods, which began with two observances in the form of Ashura mourning and the Feast of Gadir and served to differentiate them from Sunni groups, and also represented a demonstration of the power of the Shiites.¹⁶ Many holidays and ceremonies celebrated socially by the Shiites brought about a Sunni majority to response in their various forms, and different ideologies became dominant in countries with the support of the Buwayhis during this period.¹⁷

The first Shiite works of prayer emphasize the special periods which have been commonly adopted by all Muslims.¹⁸ Moreover, with the emphasis on the Ashura, Gadir and Mubahala days which were important for the Shiites, it is clear that Shiite society began to be differentiated. However, Shiites adopted new cultures as they spread across different geographical regions, particularly in the Indian sub-continent. Indian religions, in which Batini ideology is dominant, value the sacred times more than other religions, which must have changed the Shiite perception of the sacred days and nights. For instance, sources indicate that

¹¹ Two other important works that have been published are: (see: Mehmet Ali Büyükkara, *Imamiyye Şiası'na Göre Önemli Tarih, Gün ve Geceler (Şeyh Müfid ve Şeyh Bahai'nin Takvimleri)*, Çanakkale, 1999).

¹² Abu Ja'far Muhammad ibn al-Hasan Sheikh Tusi (d. 460/1067), *Misbahu al-mutahajjid*, Beirut, Muassasa al-Fiqh al-Shia, 1411/1990.

¹³ Ali ibn Musa Ibn Tawus (d. 664/1266), *al-Ikbalu bi al-a'mali al-hasana fima ya'malu marratan fi as-sana*, ed. Jawad Kayyumi Isfahani, Kum, Maktabu al-A'lami al-Islami, 1414.

¹⁴ Muhammad Baqir ibn Muhammad Taqi al-Majlisi (d. 1110/1698), *Zadu al-maad*, ed. Alauddin A'lami, Beirut, Muassasatu al-A'lami li al-Matbuat, 1423.

¹⁵ Sheikh Abbas Kummi, *Mafatihü al-jinan*, Kum, Ayin al-Danish, 1386/2007.

¹⁶ Ahmet Güner, "Büveyhiler Dönemi ve Çok Seslilik", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XII, 1999, p. 56-57.

¹⁷ Güner, "Büveyhiler Dönemi ve Çok Seslilik", p. 56.

¹⁸ These periods included important months, such as Rajab, Sha'ban, Ramadan and Zulhijja and religious practices such as prayers, pilgrimages, fasting, and the giving of alms.

activities known as “Urs” were conducted to commemorate the death of a saint and there were other ceremonies to recognize various religious authorities.¹⁹ After the Safawids took power in Iran, the Shiites established closer contacts in this region, and the days and nights which were celebrated on limited occasions were expanded to include the death anniversaries and the birthdays of all twelve imams.²⁰ Asserting that the number of sacred days and nights increased during the era of the Safawids as a result of official governmental policy, Ali Shariati associated this increase to the influence of Christianity.²¹ Although Shariati attributes this phenomenon to the influence of Christianity, it is believed that such influences were transferred from Indian culture, where the Batini ideology was dominant. It is fair to state that the increasing Shiite influence on society occurred through the sacred days and nights during the era of the Safawids, regardless of the reason.

Important Days and Nights in Modern Iran

The number of activities that were initiated during the Safawid era and that spread through the social milieu with government support have increased in Iran over time. Accordingly, birthdays or death anniversaries of imams or important figures in the sect were recorded as more than one date, which caused these activities to continue throughout the year. Therefore, through the sectarian practices, people’s imaginations can be kept alive throughout the year.

¹⁹ Annemarie, Schimmel, *Tanrı'nın Yeryüzündeki İşaretleri*, Istanbul, Kalcı Yay., 2004, p. 105.

²⁰ Schimmel, *Tanrı'nın Yeryüzündeki İşaretleri*, p. 106.

²¹ Shariati states as follows: “As Shiites never lived independently, except for the short period of Ali Buwa’s administration and periods controlled by other temporary powers, such as the Sarbadaris, and as Shiite followers did not gain social status, Shiites cannot know how and what sorts of social forms and collective appearances they would adopt. There are no social symbols, indicators or ceremonies. Something should have been done when the Safawid regime needed them. However, the circumstances evolved very simply. An official vizier’s office was established. A person with the title “Vizier of Rawza Reading Affairs” was appointed to organize this work. The Vizier of Rawza Reading and Condolence Affairs travelled to Western Europe (when the Safawids had a close and secret relationship with him) and performed studies of the religious ceremonies and celebrations there. Most of the statements and facts regarding Christian traditions, holistic religious ceremonies, shows and programs, experiences of the Messiah, the history of Christian apostles and martyrs, adornments of these religious secrets and churches, and the instruments and symbols of the church were noted and brought back to Iran by him. With the assistance of spiritual people from the Safawid regime, these forms and traditions were adapted by the Shiites, in Shiite history and for the benefit of the religious and national interests of Iran. These European Christian patterns were adapted by the Iranian Shiites to such an extent that new symbols, ceremonies and manifestations, which had never previously been present in Iran, or in Islam or the Shiite sect, suddenly emerged in Iran. All special and new elements and ceremonies such as condolences, the animation of religious heroes, flags, domes, palanquins, the opening and closing of curtains, the locking of certain elements, chaining, hitting with swords, playing music or ringing bells, reflecting on condolences, and “cases of calamity” and “collective crying” were adapted from Christianity. Anybody familiar with these can easily say that this is nothing but imitation.” (Ali Shariati, *Ali Şiası Safevi Şiası*, trans. Hicabi Kırılancı, Ankara, Fecr Yay., 2011, p. 161-162).

It is noted that almost every day in a year reflects an important event for Shiites and these days are indicated in various calendars prepared for this purpose. However, this study reviews the days and nights, rather than the neglected days or times shown on calendars, that have social meaning under current conditions in Iran, that are celebrated and observed in some way, and that were observed by the authors in accordance with the order in the Hijri calendar. Accordingly, the purpose here is to determine the days which have practical value in Iran and which are celebrated in some way or through special memorial programs and to then reflect on how a sect is kept alive.

The Islamic Republic of Iran, which has accepted Imamiyya/Ithna-Ashariyya as the official sect, valued the religious days and nights following the "Islamic Revolution" in 1979, and the programs and ceremonies for commemorating these days and nights came to be controlled by the government. A special office was founded for this purpose and these activities were coordinated domestically. In this context, it is possible to say that the current day and night programs in today's Iran are shaped by the state itself and special efforts are made to keep them alive.

MUHARRAM

Muharram, the first month of the Hijri calendar, is important not only for Shiites, but also for the whole Islamic world. Regarding Iran, Muharram is the most spectacular and influential month in regard to religious days when written literature and visuality reach their peak points. This month witnesses significant events for the development and visibility of Shiism. The most important one in this regard is the Karbala incident when Hussein and approximately 70 people from his family were martyred following an assault by the Umayyad army. However, according to Shiite tradition, a 50-day period beginning on 1 Muharram and lasting until 20 Safar, became an interval in which other condolence days relating to the Karbala incident were included, and which was expanded for this purpose. Although activities to commemorate Hussein and the Karbala incident, which were referred to as Ashura, date back to earlier periods, sources indicate that it was a government initiative by the Buwayhis introduced during the first half of the tenth century (352/963) after they had captured Baghdad.²² The Karbala incident is not solely regarded as an historical event for Shiites. It was enriched with different narratives by the Shiites and positioned at the center of the history of the universe in a way which included the entire historical experiences of humanity. The narratives regarding the pain of Hussein and his martyrdom have been presented along with religious stories relating to many important or sacred people since the time of Adam.²³ Karbala has been accepted as "a selected trauma" in Shiite tradition

²² Ahmet Güner, "Büveyhiler Döneminde Bağdat'ta Kerbela/Aşure, Gadir Hum ve Benzeri Şii Uygulamaları", *Çeşitli Yönleriyle Kerbela (Tarih Bilimleri I)*, Sivas, 2010, p. 325.

²³ Schimmel, *Tanrı'nın Yeryüzündeki İşaretleri*, p. 106.

and has been kept alive throughout history, which has made the incident take on a mythological quality rather than having become a historical fact.²⁴ It is possible to see and feel the traces of this in Iran today.²⁵

Muharram 1²⁶ This is the first day of the mourning month (Mah al-Matamm) or “Ayyam al-Husseini”²⁷ in all mosques, masjids, Husseniyya²⁸ and lodges of Iran. Black flags, streamers, brochures etc. are hung at important locations and at the entrances of houses in Iran before the beginning of the month. From the first day on, elegies are read on the streets and in the places where people are gathered together, and efforts are made to remember and revive the memories regarding the importance of the day.

9 Muharram – This is the day known as “Tasua al-Husseini”.²⁹ The followers of Imamiyya relate this day to the battle fought by Hussein and his companions in Karbala.³⁰ Mourning ceremonies reach their most intense levels on this day. Encomiasts³¹ read elegies about Abu al-Fazl Abbas, son of Ali, who was martyred in the Karbala incident³² and remind people of his heroism and bravery. Certain

²⁴ Hasan Onat, “Kerbelayı Doğru Okumak”, *Akademik Orta Doğu*, 2/1, 2007, p. 3-4.

²⁵ For current comments on the Karbala incident see: Mehmet Ali Büyükkara, “Çağdaş Şia Düşüncesinde Kerbelâ'nın Problemleri Mirası: İmam Hüseyin Kazanmak İçin mi Yoksa Canını Feda İçin mi Ayaklandı?”, *Çeşitli Yönleriyle Kerbelâ (Tarih Bilimleri I)*, Sivas, 2010, p. 383-408; Metin Bozan, “Şii-İmami Kaynaklarda Kerbelâ'nın Menkabevi Anlatımı, *Çeşitli Yönleriyle Kerbelâ (Tarih Bilimleri I)*, Sivas 2010, p. 477-492.

²⁶ In the work prepared by Sheikh Tusi compiling particular prayers relating to particular months or days, no prayers regarding the first nine days of Muharram were included. According to belief, God accepted the prayers of Zakariyya (a.s) on the first day, saved Joseph (a.s) from the well on the third day, helped Moses (a.s) parted the sea on the fifth day, spoke with Moses (a.s) on Mount Sinai, and took Jonah (a.s) out of the stomach of the whale on the ninth day of Muharram. If all this is taken into account, it is clear that the perception of mourning in Shiism was different to what it is today (see: Sheikh Tusi, *Misbahu al-mutahajjid*, II, 771). The same approach can be seen in the work of Ibn Tawus (see: Ibn Tawus, *al-Ikbalu al-am'al*, III, 20-63).

²⁷ Important venues known as the dervish lodges were constructed by the public in almost every neighborhood and were founded to commemorate Hussein, and these lodges were used as places of mourning during the month of Muharram, and were common in Iran during the Safavid period. It was here that all religious rituals were hosted. While masjids were only considered as places for prayer, the Husseniyyas were seen and supported as a social and spiritual tool where the sect was directly reflected in the social life.(see: Masud Nari Kummi, “Olguha-yi Kalbadi-yi Husseniyya: Rishaha wa Tahawwulat”, *Hüner ve Mimari*, IX, 1395/2016, p. 26-28.

²⁸ Abd al-Hussein Nishaburi, *Takvim al-Shia*, Kum, Intisharat al-Dalil al-Ma, 1391/2012, p. 15.

²⁹ Sheikh Abbas Kummi, *Mafatihü al-jinan*, p. 500.

³⁰ Shiite hadith literature has the following narrative from Ja'far as-Sadiq: “Hussein and his companions were fighting on Tasua day.” (see: Abu Ja'far Muhammad ibn Ya'qub al-Kulaini (d. 328/939), *Usulu al-kafi*, ed. Ali Akbar al-Gaffari, Tahrän, Daru al-Kutubi al-Islamiyya, 1407/1986, IV, 147).

³¹ Encomiasts are the people who read elegies on the religious days and nights in Iran and who cause people to cry. The fulfillment of this duty by encomiasts made them quite popular across Iran and turned them into people with authority in religious, social and even political lives.

³² He is one of Ali's four sons from Ummu al-Banin. He carried the flag of Hussein during the Karbala incident, became popular for his bravery, and was known as “Moon of Bani Hashim”. He was also known as “as-Saka” for his responsibility for providing water to Hussein and his companions in Karbala. (see: Ali ibn al-Hussein Abu al-Faraj al-Isfahani (d. 356/966), *Makatilü at-talibiyyin*, Beirut, Daru al-Murtaza, 1430/2009, p. 60-61; Abu Nasr Sahl ibn Abdallah al-Bukhari (d. 4./10th century), *Sirru as-*

encomiasts and preachers regard 9 Muharram as the day of the martyrdom of Abu al-Fazl to increase people's enthusiasm and to make this day more meaningful. However, official Iranian sources indicate that he was actually martyred on 10 Muharram.³³

10 Muharram 61- "Ashura" day. The followers of Imamiyya relate this day to when Hussein and his family were captured and 72 people around him were martyred following the Umayyad assaults. Mourning ceremonies reach their peak on this day. Shiites make an effort not to eat or drink anything other than water until mid-afternoon to commemorate this day. Delicious food is not preferred even if it is to be eaten. Sheikh Bahai states that fasting on this day is preferable but it would not be genuine fasting but rather fasting which consists of abandoning eating and drinking due to the business of mourning. It is noted that this practice is performed in order to become closer to God and iftar is eaten after the middle of the afternoon.³⁴ Furthermore, a type of dessert is served in the homes in the late afternoon in Iran.³⁵

12 Muharram 94 - "Shahadat al-Imam Sajjad (p.b.u.h)". This is the day Ali ibn Hussein Zaina al-Abidin, regarded as the fourth Shiite imam, passed away.³⁶ According to another narrative, that day is actually 24-25 Muharram.³⁷ Both dates

silsilati al-alawiyya fi ansabi as-sadati al-alawiyya, ed. Sayyid Mahdi Rajai, Kum, 1389/2011, p. 131; Najmaddin Abi al-Hasan Ali ibn Muhammad ibn Ali ibn Muhammad al-Alawi al-Umari (d. 466/1073), *al-Majdi fi ansabi at-talibiyyin*, ed. Ahmad al-Mahdawi ad-Damaghani, Kum, Maktabatu Ayatullah Mar'ashi Najafi, 1380/2001, p. 193-196; Abu al-Hasan Ali ibn Abi al-Qasim ibn Zaid Ibn Funduk (d. 565/1169), *Lubabu al-ansab wa al-alkab wa al-a'kab*, ed. Sayyid Mahdi ar-Rajai, Kum, Maktabatu Ayatullah Mar'ashi Najafi, 1385/2007, p. 337; Abu Talib Ismail ibn Hussein Hussein al-Marwazi (d. after 614/1217), *al-Fahri fi ansabi at-talibiyyin*, ed. Sayyid Mahdi ar-Rajai, Kum, Maktabatu Ayatullah Mar'ashi Najafi, 1385/2007, p. 169.

³³ <http://www.hawzah.net/fa/occatation/view/48956/شهادت-ابوالعباس-عليه-السلام> (Date Accessed: 21 October 2017)

³⁴ Büyükkara, *Önemli Tarih, Gün ve Geceler*, p. 49-50; Majlisi, *Zadu al-maad*, p. 233-234. Ibn Tawus, an author from earlier periods, mentions a different fasting practice performed on 10 Muharram and gives information about nafila fasting which is recommended by the Prophet to be undertaken on the ninth and tenth day (see: Ibn Tawus, *al-Ikbalu al-am'al*, III, 50-55). The 12-day fasting undertaken by the Alawis-Baktashis in Turkey has no equivalence in Iran.

³⁵ Although the tradition of eating the dessert known as Ashura is criticized by Shiites stating that it is a disgrace to the pains suffered by Hussein, it was interesting to see such an offering in Iran.

³⁶ Sheikh Abbas Kummi, *Mafatih al-jinan*, p. 508; Ali ibn Hussein was 57 years old when he passed away in Madinah in Hijri 94. Ali ibn Hussein is thought to have died naturally but it has also been recorded that he was killed. All imams are accepted as martyrs in Shiite literature. Some early period sources heavily stress that certain imams are not martyrs and that they died naturally, but the emphasis on martyrdom continues in Iran. For a detailed study in this regard, see: Mehmet Ali Büyükkara, "Kerbeladan İnkılabı: İmami-Şii Şehadet Düşüncesi ve Problemleri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XLIII/II, 2002, p. 211-247.

³⁷ Along with the dates noted above, 18-19 Muharram and 1 Safar are also mentioned (see: Nishaburi, *Takwim al-Shia*, p. 42). Sheikh Mufid's calendar notes the death of Ali ibn Hussein as 25 Muharram 94 (see: Büyükkara, *Önemli Tarih, Gün ve Geceler*, p. 30). however, Sheikh Bahai accepts 12 Muharram as the date (see: Büyükkara, *Önemli Tarih, Gün ve Geceler*, p. 50).

are accepted although the number of people accepting 12 Muharram is higher.³⁸ Except for one or two reminders from the minbar, this day is not that influential perhaps due to the continued influence of the Karbala commemoration.

SAFAR³⁹

5 Safar 61- "Shahadat al-Hazrat al-Rukayya (p.b.u.h)". The followers of Imamiyya relate this day to the day that Ruqayyah, a daughter of Hussein, passed away.⁴⁰ According to narratives, she was with her father in Karbala and was later captured. She was then brought to Damascus and died there.

7 Safar 127/128 (?)- "Waladat al-Imam Musa Kazim (p.b.u.h)". This day is celebrated as the birthday of Musa ibn Ja'far el-Kazim who is the seventh imam of the Shiites.⁴¹

Safar 20 - "Arbain al-Husseini"⁴². The followers of Imamiyya relate this day to the 40th day after Hussein was martyred. Mourning ceremonies end on this day. After about ten days, many people from Iran are sent off with great ceremony in order to spend Arbain in Karbala. Special farewell ceremonies are held on this day where there is extensive participation similar to the organization of a pilgrimage. Posters indicating the visit to Karbala are hung in front of the houses of those people who have visited Karbala. The houses of these people are visited extensively just like the houses of those who returned from a pilgrimage. Failure to visit the houses of these people who have returned from Arbain and the rejection of their offerings are regarded as disgraceful acts. This day is also a public holiday in Iran.

³⁸ Sheikh Abbas Kummi, *Muntaha al-am'al*, ed. Musawi Damagani, Tahrān, Intisharat al-Payam al-Azadi, 1390/2011, II, 69.

³⁹ Sheikh Tusi conveys a special prayer known as "Arbain" in the month, Safar. He does not mention the names of the other days which are valued today (see: Sheikh Tusi, *Misbahu al-mutahajjid*, II, 787-790).

⁴⁰ Early Shiite sources are doubtful about the existence of a daughter named Ruqayyah. Ali ibn Isa ibn Abi al-Fath al-Irbili (d. 693/1293), *Kashfu al-gumma fi ma'rifati al-aimma*, Beirut Daru al-Adwa, 1405/1985, II, 216; Ibn Funduk does not mention a girl with this name (*Lubabu al-Ansab*, I, 350).

⁴¹ Sheikh Abbas Kummi, *Mafatih al-jinan*, 509; also states that Imam Kazim's birthday is the last day of Zilhijja (Naburi, *Takwim al-Shia*, p. 60).

⁴² As far as is understood, the first reference to Arbain in Shiite literature began with Sheikh Tusi and continued with Ibn Tawus. No particular meaning was attributed to Arbain until this period. Ibn Tawus' emphasis on this aspect influenced the followers and the merits of the commemoration of this day have been included in the literature (see: Ibn Tawus, *al-Ikbalu al-am'al*, III, 98-104; Majlisi, *Zadu al-maad*, p. 248; Sheikh Abbas Kummi, *Mafatih al-jinan*, p. 509). Hasan al-Askari is believed to have stated the following: "There are five signs of a believer: 51-rakat prayers a day, a visit to Arbain, wearing ring on the right hand, putting the forehead to the ground and saying Bismillahirrahmanirrahim aloud." (Sheikh Tusi, *Misbahu al-mutahajjid*, II, 788; Muhammad ibn Hasan Sheikh Hurr Amuli (d. 1104/1692), *Wasailu ash-Shia*, ed. Muassasatu Ali al-Bayt Alayhissalam, Kum, 1409/1988, XIV, 478).

This day is commemorated as the visit to Hussein's grave by Jabir ibn Abdallah al-Ansari⁴³, a sahabah follower, and also as the day when Hussein's family reached Karbala while travelling from Damascus to Madinah.⁴⁴ These two visits are often mentioned in the elegies.

28 Safar 11- "Rihlat al-Paygambar (p.b.u.h)"⁴⁵ and "Shahadat al-Imam Hasan al-Mujtaba (p.b.u.h) (h. 50)"⁴⁶. The followers of Imamiyya relate this day to the date that the Prophet passed away. It is a public holiday. It is also the day when, according to what various beliefs, Hasan, the twelfth imam of the Shiites, passed away after being poisoned by his wife, Ja'da, upon the promotion of Muawiya. Muawiya has his own place in the history of Shiism, which has facilitated the process of blemishing his name. The followers of Imamiyya relate this day to the passing of Hasan due to poisoning which is described and listened to with special interest. Encomiasts tell about the various tricks and the poisoning of the imam across many sections of the city with a particular language. Today, in many parts of the city, the encomiasts effectively explain the tricks of the Muawiya and the poisoning of the imam. In fact, some theater plays depict Muawiya as an ugly creature and a devil being the source of malevolence. When these plays were performed, people booed the actor playing Muawiya every time he began to say something, which offers an interesting viewpoint reflecting how Shiites remember and live with their history.⁴⁷

30 Safar 203 - "Shahadat al-Imam Rīza (p.b.u.h)".⁴⁸ This is the day when Ali ibn Musa ar-Riza, the eighth imam of Shiism, was poisoned and killed by

⁴³ He is one of Ali's four sons sahabah followers who narrated the most hadiths of the Prophet. The followers of Imamiyya relate this day to the power over the believers being "sirat al-mustaqim". He is also regarded as valued in Shiite ideology similar to the twelve imams and is regarded as an important authority reflecting many narratives (M. Yaşar Kandemir, "Jabir ibn Abdallah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Istanbul, TDV Yayınları, 1992, VI, 531).

⁴⁴ Sheikh Mufid indicates this day as being 20 Safar while Sheikh Bahai says it is 19 Safar (Büyükkara, *Önemli Tarih, Gün ve Geceler*, p. 54). Sheikh Tusi accepts the date as being 20 Safar (see: Sheikh Tusi, *Misbahu al-mutahajjid*, II, 787).

⁴⁵ Majlisi, *Zadu al-maad*, p. 279; Sheikh Abbas Kummi, *Mafatihü al-jinan*, p. 509. Certain Shiite sources have narratives indicating that the Prophet was martyred by being poisoned (see: Nishaburi, *Takwim al-Shia*, p. 76).

⁴⁶ He is one of Ali's four sons. Another narrative on the date of Hasan's passing suggests that it was 7 Safar. However, the claim that it was 28 Safar is more widely accepted. This date is mentioned as 27-28 Safar in the calendar of Sheikh Mufid (see: Büyükkara, *Önemli Tarih, Gün ve Geceler*, p. 32). Nishaburi gives his passing date as 7 Safar but most of the ulamah accept the date as being 27 Safar (see: Nishaburi, *Takwim al-Shia*, p. 60).

⁴⁷ According to relevant observations, people still experience the living effects of the incident and caused emotional reactions in a play performed in Kum in 2013.

⁴⁸ Sheikh Mufid in his calendar gives the date as 23 Zulqida but he also noted in his work, *al-Irshad*, that the imam died in Safar. According to the records from reliable sources, the imam passed away in Safar (see: Büyükkara, *Önemli Tarih, Gün ve Geceler*, 20). Majlisi accepts this date as 17 Safar (Muhammad Baqir ibn Muhammad Taki al-Majlisi (d. 1110/1698), *Biharü al-anwar*, ed. Hayat, Beirut, Daru Ihya at-Turasi al-Arabi, 1403/1982, XLIX, 223). Nishaburi accepts this date as 17 Safar (Nishaburi, *Takwim al-Shia*, p. 67).

Ma'mun.⁴⁹ Ali ar-Riza is the only Shiite imam who lived in Iran even for a short period and passed away there. His presence is extremely important for Iran, both in the period in which he lived and after his death, due to the extensive literature developed around his tomb. His grave in Mashhad is the second place (after Karbala) visited the most by Shiites. Imam Razi and his grave have been both theologically and strategically important for Iran. This day is also a public holiday in Iran as it has special importance.

RABIULAWWAL

8 Rabiulawwal 260- "Shahadat al-Imam Hasan al-Askari (p.b.u.h)".⁵⁰ This is the day Hasan ibn Ali al-Askari, the eleventh imam of Shiism, died.

9 Rabiulawwal 260- "Ruz al-Nasb al-Imam Mahdi ba Imamah (The Day of the Imamah for Imam Mahdi)".⁵¹ According to Shiite doctrine, the day the eleventh imam passed away should be accepted as the day the eleventh imam was appointed, but the imamah of the new imam is celebrated on the day after the passing of the eleventh imam so that a celebration is not performed on the day of mourning. No special interest is shown in the days of imamah for other imams but this day is particularly valued due to the importance of the twelfth imam in Shiite doctrine. People are encouraged to wear sweet perfumes, to give alms, to dress beautifully and to wash their body on this day. The posters hung in many sections of Kum include phrases such as "Joy, Happiness and Great Holiday of Amiru al-Muminin Ali Alayhissalam's Shiite and His Followers". Shiite literature gives various names to this day including Iydu'llahi al-Akbar, Gadir al-Sani, Iydu'l-Fitr al-Dowwom, Ruz al-Farh al-Shia, Iydu'l-Ahl al-Bayt a.s, Ruz al-Kabuli-yi A'mal, Ruz al-Piruzi-yi Mazlum, Ruz al-Dusti-yi Muminin, Ruz al-Parhiz az Kabair, Ruz al-Nabudi-yi Dalalat and Gomrahi, and Ruz al-Shukrgozari.⁵²

12 Rabiulawwal - "Waladat al-Paygambar (p.b.u.h)". The followers of Imamiyya relate this day as being accepted as the birthday of the Prophet. The Prophet's birthday is celebrated over two days in Iran. One of them is 12 Rabiulawwal, in accordance with the narrative of Ahl al-Sunnah, while the other is 17 Rabiulawwal, the date accepted by most Shiites. However, birthday celebrations

⁴⁹ For more details about the poisoning of Ali ar-Riza, see: Metin Bozan, "Ali er-Rıza'nın Velihtlığı Meselesi (İmamiyye'nin İmamet Nazariyesine Teori-Pratik Açısından Eleştirel Bir Yaklaşım)", *Dini Araştırmalar* 2004, VII, 159-171.

⁵⁰ Sheikh Mufid gives this day as 4 Rabiulawwal in his calendar. However, in his book, *al-Irshad*, he also records this date as 8 Rabiulawwal, which is also supported by Qulaini (Büyükkara, *Önemli Tarih, Gün ve Geceler*, p. 33). Sheikh Bahai accepts this day as being 1 Rabiulawwal (Büyükkara, *Önemli Tarih, Gün ve Geceler*, p. 54). According to Sheikh Tusi, it is Rabiulawwal 1 (Sheik Tusi, *Misbahu al-mutahajjid*, 2: 791; Sheikh Abbas Kummi, *Mafatihü al-jinan*, p. 511).

⁵¹ It is observed that the earliest information about this day's reparation, albeit briefly, is given in Ibn Tâvûs. Ibn Tawus, *al-Ikbalu al-am'al*, 3: 114; Sheikh Abbas Kummi stresses that this day is a great holiday for Shiites (Abbas Kummi, *Mafatihü al-jinan*, p. 511).

⁵² Nishaburi, *Takwim al-Shia*, p. 101.

begin on 12 Rabiulawwal and last for a week as Qulaini, an important Shiite scholar, accepts this date. The period between 12 and 17 Rabiulawwal is known especially as “Unity Week” stressing the concepts of brotherhood and solidarity around the brotherhood of Shiism and Sunnism. Cities are beautifully decorated and this week is celebrated like a festival. Although conferences with participating Sunni scholars are conducted in every city, in recent years there have been important protests regarding the fact that these conferences have become a showpiece.

17 Rabiulawwal - “Waladat al-Paygambar (p.b.u.h.)”. According to the ideology of Shiite people, this is accepted as the birthday of the Prophet.⁵³ This is also the birthday of Fa’far ibn Muhammad as-Sadiq, the sixth imam of Shiism, which is Hijri 83.⁵⁴ It is a public holiday.

RABIASSANI

8 Rabiassani 232- “Waladat al-Imam Hasan al-Askari (p.b.u.h.)”.⁵⁵ This is the birthday of Hasan ibn Ali al-Askari, the eleventh imam of Imamiyya.

10 Rabiassani 201- “Shahadat al-Hazrat al-Fatima al-Ma’suma (p.b.u.h.)”. This is the name given to the memorials conducted to remember the day Fatima, the daughter of Musa al-Kazim and the sister of Ali ar-Riza, passed away near Kum during her journey to Khorasan. The entire city of Kum turns black on this day. Various ceremonies are conducted around the grave of Fatima as this day has particular importance in Iran and Kum.

JAMAZIALAWWAL

5 Jamazialawwal 5- “Waladat al Zaynap (p.b.u.h.)”. The followers of Imamiyya relate this day to Zaynap.⁵⁶ Zaynap is an important female figure in Shiite mourning literature and among present day Shiite people. She is among the people mentioned after the imams. She is accepted as having an esteemed profile with stories that her name was directly given by God through a revelation, and that her name was written on lawh al-mahfooz, and that she bore traces of characteristics of Hatijah and Fatimah.⁵⁷ The words she said in the palace of Yazid

⁵³ Büyükkara, *Önemli Tarih, Gün ve Geceler*, p. 34, 56; Sheikh Tusi, *Misbahu al-mutahajjid*, II, 791; Ibn Tawus, *al-Ikbalu al-an’al*, III, 119; Majlisi, *Zadu al-maad*, p. 260; Sheikh Abbas Kummi, *Mafatih al-jinan*, p. 511.

⁵⁴ Sheikh Abbas Kummi, *Muntaha al-am’al*, 2: 191.

⁵⁵ It is on 10 Rabiulahir according to Sheikh Mufid. (Büyükkara, *Önemli Tarih, Gün ve Geceler*, p. 35; Nishaburi, *Takwim al-Shia*, p. 131. Also according to Sheikh Tusi, it is on 10 Rabiulahir. Sheikh Tusi, *Misbahu al-mutahajjid*, II, 792; Sheikh Abbas Kummi, *Mafatih al-jinan*, p. 512.

⁵⁶ He is one of Ali’s four sons being the daughter of Ali from Fatimah. She is also known as Ummu al-Masaib and Ummu an-Nawaib. al-Umari, *al-Majdi*, p. 199; Ibn Funduk, *Lubabu al-ansab*, I, 337.

⁵⁷ Nishaburi, *Takwim al-Shia*, p. 148.

in Damascus following the Karbala incident are considered examples of courage. Moreover, it has been emphasized that women should follow her as an example.

13 Jamazialawwal 11- “Shahadat al-Fatima Zahra (p.b.u.h.)”.⁵⁸ The followers of Imamiyya relate this day to Fatima who was believed to have died as a martyr. There are two narratives, one indicating that this incident took place 75 days after the passing of the Prophet while the other suggesting that the date was 95 days after his passing. Both days are accepted.⁵⁹ However, Iranian people accept the date as 3 Jamaziassani.

JAMAZIASSANI

3 Jamaziassani 11- “Shahadat al-Fatima Zahra (p.b.u.h.)”. This is the day Fatima, remembered as “Sayyidatu an-Nisa” by Shiites, passed away.⁶⁰ It is a public holiday. The passing of Fatima, an important figure for Shiites, is among the most spectacular of the ceremonies following Ashura in Iran. The followers of Imamiyya relate to this day and the manner in which Fatima passed away has been a controversial issue between Shiite and Sunni groups for centuries. For the purpose of keeping people in a state of continual mourning the period of 20 days after 13 Jamaziulawwa is known as “Ayyam al-Fatimiyyah”. Memorial programs led by the religious leaders of Iran are performed for 20 days. Normally, the term “Daha” is used to refer to a 10-day period, a special “Daha” is accepted for this event and a total of 20 days of mourning ceremony is held. One of these periods between 10 and 20 Jamaziulawwal is known as “Daha al-Fatimiyya-yi Awwal” while the other between 1 and 10 Jamaziassani is known as “Daha al-Fatimiyya-yi Dowwom”.⁶¹ In each of these periods, different memorials where the mourning reaches intense levels are conducted over three days.

13 Jamaziassani - “Ruz al-Tarim al-Madaran wa Hamsaran al-Shuhada (Day for Exalting Mothers and the Spouses of Martyrs)”. The followers of Imamiyya relate to this day as the day the mother of Abu al-Fazl died which has been turned into a special day in Iran. As noted above, the importance of Abu al-Fazl for Shiites played a role in the commemoration of such a day. However, such a day is not mentioned in sources from early periods.⁶²

⁵⁸ The date is 11 Jamazialahir in Sheikh Mufid’s calendar. In Büyükkara, *Önemli Tarih, Gün ve Geceler*, 36; Majlisi mentions the concept of the mourning ceremony held on this day and advises people to curse Fatima and her enemies, particularly Abu Baqr and Umar. Majlisi, *Zadu al-maad*, 281; For different narratives on the passing of Fatima, see: Nishaburi, *Takwim al-Shia*, p. 164-165.

⁵⁹ Nishaburi, *Takwim al-Shia*, p. 135.

⁶⁰ Sheikh Tusi, *Misbahu al-mutahajjid*, II, 793.

⁶¹ <http://www.beytoote.com/art/decorum/start3-decade2-fatemiyyeh.html> (Date accessed: 28 September 2017)

⁶² Sheikh Tusi, *Misbahu al-mutahajjid*, II, 793-795.

Jamaziassani - "Waladat al-Hazrat al-Zahra (p.b.u.h.)",⁶³ "Ruz al-Zan (Female's Day)". The followers of Imamiyya relate to this day as the birthday of Fatima and it is celebrated as "Women's Day" in Iran.⁶⁴ It is a public holiday. As a reflection of Women's Day celebrated in western countries, Women's Day in Iran was celebrated on 25 Azar (December 16), the birthday of Faridah Kutbi from the dynasty of the Shah, in Iran, but later Women's Day was celebrated on Fatima's birthday.⁶⁵ Her birthday has been recognized by influential preachers who refer to hundreds of miracles performed on that night. People are encouraged to buy gifts for their spouses, children and their mothers. The celebration of such a modern day in relation to Fatima can be regarded as evidence of attempts by Shiism to update itself.

Jamaziussani 1320/1941- This is the birthday of Ayatallah Humaini, the leader of the Iranian revolution. This day is normally celebrated in accordance with the Hijri-Shamsi calendar but it has also been included in the Hijri-Qamari calendar as the leader of revolution had religious characteristics.

RAJAB

1 Rajab 57- "Waladat al-Imam Muhammad al-Baqir (p.b.u.h)"⁶⁶ This is the birthday of Muhammad al-Baqir, the fifth imam of Shiism.

3 Rajab 254- "Shahadat al-Ali al-Hadi (p.b.u.h)"⁶⁷ This is the day Ali al-Hadi, the tenth Shiite imam, passed away.

10 Rajab 195- "Waladat al-Imam Muhammad al-Jawad (p.b.u.h)". This is the birthday of Muhammad ibn Ali al-Jawad, the ninth Shiite imam.⁶⁸

13 Rajab- "Waladat al-Amiru al-Muminin (p.b.u.h)". Ali ibn Abi Talib was born on this day.⁶⁹ It is a public holiday in Iran. As a result of efforts to give a particular name to this day, this day has become known as "Ruz al-Mard (Men's/Father's Day)" and children and women are encouraged to buy gifts for their fathers and husbands. In addition, it is clear that such a day is mirrored in sectarian practices, and is accepted in many modern countries.

⁶³ Sheikh Tusi, *Misbahu al-mutahajjid*, II, 793; Ibn Tawus, *al-Ikbalu al-am'al*, III, 162; Majlisi, *Zadu al-maad*, p. 281.

⁶⁴ Sheikh Abbas Kummi, *Muntaha al-a'mal*, I, 213.

⁶⁵ <https://mamasite.ir/fa/news/304374/1395-بوزن-روز-تاریخچه-مادر>، روزمادر، مادر، (Date accessed: 9 September 2017).

⁶⁶ Sheikh Mufid accepts the same day in his calendar (*Büyükkara, Önemli Tarih, Gün ve Geceler*, p. 37; Nishaburi, *Takvim al-Shia*, p. 185).

⁶⁷ Sheikh Mufid accepts the same day in his calendar (*Büyükkara, Önemli Tarih, Gün ve Geceler*, p. 37; Nishaburi, *Takvim al-Shia*, p. 186-187).

⁶⁸ Sheikh Mufid accepts the same date as the birthday of Muhammad ibn Ali as 15 Ramadan in the same year (*Büyükkara, Önemli Tarih, Gün ve Geceler*, p. 18; Sheikh Abbas Kummi, *Mafatihü al-jinan*, p. 260; Nishaburi, *Takvim-i Şia*, p. 189).

⁶⁹ Sheikh Bahai accepts this date but it is 23 Rajab for Sheikh Mufid (*Büyükkara, Önemli Tarih, Gün ve Geceler*, p. 64; Majlisi, *Zadu al-maad*, p. 24; Nishaburi, *Takvim al-Shia*, p. 195-206).

13-14-15 Rajab ⁷⁰- “Ayyam al-Itikaf” (Days of Itikaf). These are among the important days for Iranian society. Religious people go to the mosques for fasting and prayer and they even sleep there. Special efforts are made by government and non-government organizations and mosques receive donations for the appropriate equipment. Many people go to mosques during these days in the city of Kum, which is known for its religious identity.

15 Rajab ⁶² - “Wafat al-Hazrat al-Zaynab (p.b.u.h.)”.⁷¹ The followers of Imamiyya relate to this day as the day that Zaynab passed away. Her outstanding character is remembered on the day she died, as on her birthday, and her exemplary character in this regard is emphasized for women.

25 Rajab ¹⁸³- “Shahadat al-Imam Musa Kazim (p.b.u.h.)”.⁷² This day is celebrated as the birthday of Musa ibn Ja’far el-Kazim who died in the prison of Abbasid caliph Harun Rashid. As a result of the importance that Shiism gives to historical events, people are reminded of the torments of Ahl al-Bayt, and people’s minds are kept alive by remembering these historical events. Personified by Harun Rashid, all the historical characters who have harmed Shiites are identified with the people who are living today and who are the enemies of Iran..⁷³

27 Rajab - “Iyd al-Mab’as” (Prophecy Day).⁷⁴ The followers of Imamiyya relate to this day as the day the Prophet began to serve as the Prophet. It is a public holiday in Iran. Despite being a public holiday, not many activities are performed and it is celebrated less spectacularly than other holidays. It is clear that the Shiite traditions of the present time have been employed over a long period of time. Accordingly, Sheikh Tusi accepts 27 Rajab as “Laylatu al-Mab’as” and states that performing a 12-rakat prayer, performing ablutions and fasting are encouraged on this day.⁷⁵ According to the narrative of Ibn Battuta, on the night of the 27th in the month of Rajab which is called “Mahya Night”, approximately 30 or 40 disabled people from Iraq, Khorasan, Faris and Anatolia are brought to the Shiites in Najaf where Ali’s grave is located and are laid on the grave of Ali, and people then wait for them to be healed. Those who bring these disabled people watch Rawda (Ali’s

⁷⁰ Sheikh Tusi states that performing a 12-rakat prayer on 15 Rajab is preferred (Sheikh Tusi, *Misbahu al-mutahajjid*, II, 806). The emphasis on the importance of these days was first put forward by Majlisi (Majlisi, *Zadu’l-mead*, p. 24-25; Sheikh Abbas Kumm, *Mafatih al-jinan*, p. 260-261).

⁷¹ Nishaburi, *Takwim al-Shia*, p. 207.

⁷² Sheikh Mufid accepts the same day in his calendar (Büyükkara, *Önemli Tarih, Gün ve Geceler*, p. 38; Majlisi, *Zadu al-maad*, p. 34; Sheikh Abbas Kumm, *Mafatih al-jinan*, p. 270; Nishaburi, *Takwim al-Shia*, p. 216).

⁷³ For example, in a radio program broadcast in 2013, Harun Reşid’s atrocities were compared with US President Obama’s actions.

⁷⁴ Sheikh Mufid accepts the same day in his calendar (Büyükkara, *Önemli Tarih, Gün ve Geceler*, p. 39). Ibn Tawus reflects it as Rajab 25 (Ibn Tawus, *al-Ikbalu al-am’al*, III, 262; Majlisi, *Zadu al-maad*, p. 35; Sheikh Abbas Kumm, *Mafatih al-jinan*, p. 270-275; Nishaburi, *Takwim al-Shia*, p. 221-223).

⁷⁵ Sheikh Tusi, *Misbahu al-mutahajjid*, II, 813-817. Similarly, Ibn Tawus mentions many special nafila prayers (Ibn Tawus, *al-Ikbalu al-am’al*, III, 264-276).

grave), perform prayers, and speak of God.⁷⁶ The same day is also celebrated as Miraj night.

SHABAN

3 Shaban 4- “Waladat al-Imam Hussein (p.b.u.h)”.⁷⁷ The followers of Imamiyya relate to this day as the day that Hussein was born. This day is also known as “Ruz al-Pasdar” (Guardian’s Day).⁷⁸ His birth and life are mentioned with miracles.

4 Shaban 26- “Waladat al-Abbas”. The followers of Imamiyya relate to this day as the day that Abu al-Fazl Abbas, Ali’s son, was born, according to their beliefs. This day is celebrated as “Ruh al-Janbaz” meaning “Veteran’s Day” in Iran in memory of Abu al-Fazl. Abu al-Fazl has a particular place in Shiism. His titles include “Kamaer al-Munir al-Bani Hashim” (Shining moon of Hashimis) or “Babu al-Hawajj”⁷⁹. He is a person who is upheld as an example of bravery and strength in all areas along with hundreds of mythical events and myths with which he is associated. His actual and legendary personality are often confused. He has influenced the daily lives of Iranian people to such a degree that they say “Ya Abu al-Fazl” when they are about to do something requiring strength. He is regarded as some sort of extraordinary hero. The fact that he was the person carrying the flag of Hussein in the Karbala incident makes him one of the most important figures on the days of mourning. The fight he put up in Karbala Square is narrated with emotion and enthusiasm and makes listeners imagine that day more profoundly. He lost both his hands but God gave him wings to fly with the angels in paradise. His place among the martyrs is momentous in Shiism.⁸⁰

5 Shaban 38- “Waladat al-Imam Zaynalabidin (p.b.u.h)”.⁸¹ The followers of Imamiyya relate to this day celebrated as the birthday of Ali ibn Hussein Zayna al-Abidin, son of Hussein and accepted as the fourth imam of Shiism.

⁷⁶ Abu Abdallah Muhammad Ibn Battuta Tanji, *İbn Battuta Seyahatnamesi I*, trans. A.Sait Aykut, Istanbul, Yapı Kredi Yay., 2004, p. 252.

⁷⁷ Büyükkara, *Önemli Tarih, Gün ve Geceler*, p. 39; Sheikh Tusi, *Misbahu al-mutahajjid*, II, 826; Ibn Tawus, *al-Ikbalu al-am’al*, III, 303; Majlisi, *Zadu al-maad*, p. 51; Sheikh Abbas Kumm, *Mafatihü al-jinan*, p. 292; Nishaburi, *Takwim al-Shia*, p. 233.

⁷⁸ <http://www.hawzah.net/fa/Magazine/View/3872/6270/68414/> -روز پاسدار (Date Accessed: 17 November 2017)

⁷⁹ Use of this title, meaning the door where needs are met, for an innocent person indicates how important Abu al-Fazl is for Iranian culture. Remembering Abu al-Fazl by this name is more common among Azerbaijani Turks.

⁸⁰ Nishaburi, *Takwim al-Shia*, p. 238.

⁸¹ Sheikh Mufid accepts 15 Jamaziulawwal as the date Sheikh Bahai also accepts this date (Büyükkara, *Önemli Tarih, Gün ve Geceler*, p. 66). Sheikh Tusi and Ibn Tawus accept this date as 15 Jamaziulawwal and state that fasting on this day is encouraged. (Sheikh Tusi, *Misbahu al-mutahajjid*, II, 792; Ibn Tawus, *al-Ikbalu al-am’al*, III, 156).

11 Shaban 33 - "Waladat al-Hazrat al-Ali Akbar (p.b.u.h.)". The followers of Imamiyya relate to this day celebrated as the birthday of Ali, son of Hussein. It is told that he is the person who most resembles the Prophet.⁸² At the same time, in recent years, a special designation as "Ruz al-Jawan" (Youth Day) has been encountered.⁸³

15 Shaban 255- "Nim al-Shaban (Middle of Shaban)". This is the birthday of Muhammad al-Mahdi, accepted as the twelfth Shiite imam, who is believed to be in another dimension. This is the day in Iran with the most spectacular celebrations after Gadir al-Khumm. Moreover, spectacular events are performed in Jamqaran Masjid in Kum which is believed to have been constructed upon the order of Mahdi. This day is also a public holiday. Various stories are told, stating that his birthday is a blessing for people. The volume of zamzam water increased and became visible when he was born, according to belief.⁸⁴ Thanks to his birth, many people are destined to be saved from the fires of hell, and therefore, this night is known as "Laylat al-Bara'at".⁸⁵ This night is celebrated on the same date in Sunni traditions and has now gained a Shiite form and been celebrated in this way.

RAMADAN⁸⁶

Ramadan 10, 3 years before Hijra - "Wafat al-Hazrat al-Hatijah (p.b.u.h.)". The followers of Imamiyya relate to this day as the day Hatijah passed away. The followers of Imamiyya relate this day to Fatima, although Hatijah has a more important position for Imamiyya Shiites compared to the other wives of the Prophet.⁸⁷

⁸² Nishaburi, *Takwim al-Shia*, p. 240-241.

⁸³ <http://setare.com/fa/news/11090/روز-ی-چهارم-ان-روز> (Date accessed: 17 November 2017)

⁸⁴ For more details about the miracles which occurred during his birth, see: Abu Ja'far Muhammad ibn al-Hasan Sheikh Tusi (d. 460/1067), *al-Gayba li al-hujja*, Kum, Daru al-Maarifi al-Islami, 1411/1990, p. 229-252.

⁸⁵ Nishaburi, *Takwim al-Shia*, p. 241; Sheikh Tusi orders practice, prayers and fasting to commemorate this day, which also matches the views propounded in Sunni ideology, and he briefly mentions the birthday of Mahdi. This is also accepted by Shiite people as the means of salvation from all sins, which is also accepted by all Muslims. They also briefly remember Imam Mahdi. They have neglected the other meanings of this day highlighting Mahdi and have interpreted the other narratives in parallel with perceptions regarding Mahdi (see: Sheikh Tusi, *Misbahu al-mutahajjid*, II, 829-844). The same approach was taken by Ibn Tawus (Ibn Tawus, *al-Ikbalu al-am'al*, III, 312-355). The first strong emphasis relating 15 Shaban to Mahdi was put forward by Majlisi and continued with *Mafatih al-jinan*, which is one of the most widely read books today (Meclisi, *Zadu'l-mead*, p. 55-56; Sheikh Abbas Kummi, *Mafatih al-jinan*, p. 295).

⁸⁶ Sheikh Tusi spares a particular place for prayer, fasting, performance of nafila prayers, Itikaf activities and prayers to be made on this day but he does not mention any other day as having particular importance (Sheikh Tusi, *Misbahu al-mutahajjid*, II, 539-648).

⁸⁷ This date is mentioned in the calendar of Sheikh Mufid. Ibn Saad also accepts this date (Büyükkara, *Önemli Tarih, Gün ve Geceler*, 17, footnote no. 7).

15 Ramadan 3- “Waladat al-Imam Hasan al-Mujtaba (p.b.u.h)”. This day is celebrated as the birthday of Hasan, the second imam of the Shiites.⁸⁸ It is known as “Ruz al-Ikram” (Offering/Respect Day).⁸⁹

Ramadan 17 - “Mi’raj al-Peygambar”. The followers of Imamiyya relate this day to the time when the Prophet is believed to have ascended to the sky. According to Shiite ideology, the Prophet ascended while he was physically awake. Meetings mentioned by the Sunnis and performed by various Prophets during the Miraj night were originally referred to in Shiite traditions.⁹⁰

19 Ramadan 40- “Ruz al-Zarbat (Day of Strike)” This is the day when Ali was believed to have received the fatal blow of the sword.⁹¹

Ramadan 18-20-22 – The nights of these days are accepted as the Nights of the Decree. They are also known as “Shab al-Ihya” (Nights of Recovery).⁹²

21 Ramadan 40- “Shahadat al-Imam Ali (p.b.u.h)”. The followers of Imamiyya relate this day to the day that Ali died as a martyr. It is a public holiday.⁹³

Last Friday of Ramadan - “Ruz al-Jihani-yi Quds” (World Jerusalem Day). The Palestinian problem, which is considered a religious cause by all Muslims, is accepted with the same enthusiasm by the Iranian people.. The political tension between Israel and Iran is kept alive to this day. Collective demonstrations are being conducted to support Palestine and to curse Israel. The center of these demonstrations is Tehran. A long march is undertaken with the participation of the Friday imams and government authorities, enabling people to participate, too.

SHAWWAL

1 Shawwal - “Iyd al-Said al-Fitr”. Eid ul-Fitr. In contrast to Turkey, Eid ul-Fitr is accepted as lasting two days. It is a public holiday.⁹⁴ Eating a small portion of soil of Hussein’s grave before the Eid prayer is accepted and encouraged.⁹⁵

⁸⁸ Nishaburi, *Takwim al-Shia*, p. 276.

⁸⁹ <http://www.ettelaat.com/etiran/?p=131258> (Date Accessed: 17 November 2017)

⁹⁰ Nishaburi, *Takwim al-Shia*, p. 278-79.

⁹¹ Sheikh Mufid accepts the same date. Ibn Saad and Tabari also accept this date (see: Büyükkara, *Önemli Tarih, Gün ve Geceler*, p. 18; Nishaburi, *Takwim al-Shia*, p. 286).

⁹² Sheikh Mufid states that 23 Ramadan is believed to be the Night of the Decree (Büyükkara, *Önemli Tarih, Gün ve Geceler*, p. 19; Majlisi, *Zadu al-maad*, p. 122-128; Sheikh Abbas Kummi, *Mafatihü al-jinan*, p. 398).

⁹³ The same date is accepted in the calendars of Sheikh Mufid and Sheik Bahai. Qulaini mentions it as 9 Ramadan. Tabari mentions Rabiulahir along with 17 and 19 Ramadan (Büyükkara, *Önemli Tarih, Gün ve Geceler*, p. 19, 69).

⁹⁴ Sheikh Mufid states that this day is important also because Amr ibn As perished on this day (Büyükkara, *Önemli Tarih, Gün ve Geceler*, p. 19).

⁹⁵ Nishaburi, *Takwim al-Shia*, p. 301.

ZULHIJJA

1 Zulhijja 2 - This is the date accepted as the wedding anniversary of Ali and Fatima.¹⁰⁰ A series of events under the title of “Family and Marriage Week” have been undertaken since 2013. Divorce records are not recorded in registers as an expression of respect. Transactions for those whose divorces have become final are completed the next day.¹⁰¹ This is a notable practice indicating how integrated Shiism is with the daily life.

6 Zulhijja 1407- “Ruz al-Hunin al-Hajj”. This is the day when pilgrims were killed by the Suud family. The strange aspect in this regard is that Iranians, who refer to the recent events based on Shamsi’s calendar, have considered the Hijri calendar to reflect the religious aspect of the case and so ensure a closer relationship to the Pilgrimage event. This is a day in which all propaganda tools are used in criticism of Saudi Arabia, which is one of the countries with which Iran has problems.

7 Zulhijja 114- “Shahadat al-Imam Muhammad Baqir (p.b.u.h)”.¹⁰² This is the birthday of Muhammad al-Bawir, the fifth imam of Shiite.

9 Zulhijja 61- “Ruz al-Niyayish”.¹⁰³ This is the Iranian name for the eve of Eid al-Adha. People conduct evening prayer activities on this day. The followers of Imamiyya relate to this day on which the prayers that Hussein recited on the day of Arefe during the Hajj are read throughout Iran. Along with the Shiite narratives indicating that visiting Hussein’s grave on the eve is equal to the pilgrimage and umrah performed 1000 times and 1000 battles fought alongside the Prophet,¹⁰⁴ there are certain narratives stating that one can be forgiven, if not yet already forgiven in Ramadan, on the condition that one prays under the sun on the eve of Eild al-Adha.¹⁰⁵ However, this narrative is not believed by many people although it is frequently mentioned. As a matter of fact, it was observed that the people often prayed in shady places.

¹⁰⁰ Sheikh Mufid accepts the same date (Büyükkara, *Önemli Tarih, Gün ve Geceler*, p. 21). Sheikh Tusi accepts the same date but according to certain narratives, he also accepts 6 Zulhijja. Moreover, he states that a four-rakat prayer entitled the “Fatima Prayer” with various verses is recommended on this day (Sheikh Tusi, *Misbahu al-mutahajjid*, II, 671; Majlisi, *Zadu al-maad*, p. 162) Nishaburi mentions it as 6 Zulhijja. However, 1 Zulhijja is accepted as the date in Iran (Nishaburi, *Takwim al-Shia*, p. 346-356).

¹⁰¹<http://markazi.msy.gov.ir/news/1120672-عناوين-هفته-های-برنامه-شد-اعلام-خانواده-تعالی-از-دواج-هفته-های-برنامه-اخبار>?t= (Date accessed: 17 November 2017)

¹⁰² Sheikh Abbas Kummi, *Mafatih al-jinan*, p. 442; Nishaburi, *Takwim al-Shia*, p. 357.

¹⁰³ Neither Sheikh Mufid nor Sheikh Bafai mention the relationship of this day to Hussein. The events regarding this date and mentioned by Sheikh Mufid included God’s forgiveness toward Adam, Abraham’s birthday, acceptance of Dawud’s repentance, Isa ibn Mariam’s birthday, and the martyrdom of the Muslim ibn Akil. (Büyükkara, *Önemli Tarih, Gün ve Geceler*, p. 22).

¹⁰⁴ Ja’far ibn Muhammad al-Kummi Ibn Kulawaih (d. 368/978), *Kamilu az-ziyarat*, ed. Jawda al-Kayyumi Kum, Nashru al-Fukaha, 1429/2009, p. 169-173.

¹⁰⁵ Sheikh Tusi, *Misbahu al-mutahajjid*, II, 714-717; Majlisi, *Zadu al-maad*, p. 170-172.

The same day is also referred to as “Shadah al-Muslim ibn Akil” The followers of Imamiyya relate to this day when Muslim ibn Akil, the ambassador and cousin of Hussein, was killed in Kufa by Umayyad soldiers.¹⁰⁶

Zulhijja 10 - “Iyd a-Said al-Qurban” Eid al-Adha. Two days are spent as holidays. Eid al-Adha is less spectacular than other holidays in Iran. The celebrations seen in Turkey are not the case in Iran, and the number of people sacrificing animals is lower. However, in the last couple of years, the number has increased.

The period between 10 and 18 Zilhijja is known as “Daha al-Imamat wa Walayat.” Preaching and messages regarding the concept of imamat, walayat, Night of the Decree and walayat al-Faqih are delivered upon the order and under the surveillance of religious authorities, and people prepare themselves for the Gadir al-Khumm holiday, keeping the memories alive in their minds.¹⁰⁷

15 Zulhijja 212- “Waladat al-Imam Hadi (p.b.u.h)”. This is the birthday of Ali an-Hadi, the tenth imam of the Shiites.¹⁰⁸

18 Zulhijja 10- “Iyd al-Said al-Gadir al-Khumm” (Gadir al-Khumm holiday).¹⁰⁹ This is one of the most spectacular holidays in Iran. It is celebrated as the greatest holiday of Ali al-Muhammad. It is a public holiday. This is one of the rare days when the Iranian people, who mourn throughout the year, smile and laugh. The news that criminals will be forgiven by Ayatullah Ali Hamanai, the religious leader of Iran, is spread before the holiday, which has become a tradition over time. Penalties for those who have committed crimes against the government and who have committed minor crimes are forgiven. For instance, in 2013, 1241 prisoners were pardoned in Iran.

24 Zulhijja 9- “Ruz al-Mubahala” (Mubahala Days).¹¹⁰ This is the anniversary of the incident where the Prophet and a delegation representing the

¹⁰⁶ Nishaburi, *Takwim al-Shia*, p. 361.

¹⁰⁷ <http://www.598.ir/fa/news/173632/شد-مشخص-ولایت-و-امامت-دهه-شعار> (Date accessed: 28 September 2017)

¹⁰⁸ Sheikh Mufid mentions this day as being 27 Zulhijja. However, in Sheikh Mufid’s *al-Irshad* and in the calendars of Qulaini and Sheikh Bahai, it is stated to be 15 Zulhijja (Büyükkara, *Önemli Tarih, Gün ve Geceler*, p. 28, 76).

¹⁰⁹ This is one of the dates is agreed between the sources. Furthermore, Sheikh Mufid accepts this day as the day Uthman was killed and Ali was obeyed. Büyükkara, *Önemli Tarih, Gün ve Geceler*, 25; Ibn Tawus recommends the performance of a 12-rakat prayer on this day (Ibn Tawus, *al-Ikbalu al-am’al*, II, 237; Sheikh Abbas Kummi, *Mafatih al-jinan*, p. 482).

¹¹⁰ Sheikh Mufid accepts the same date. Büyükkara, *Önemli Tarih, Gün ve Geceler*, 27; Sheikh Tusi accepts both 24 and 25 Zulhijja. Shaykh Tûsî’s mention of such an event and the special prayer text that has developed around many political events are important examples indicating how intertwined religion and politics are in Shiite tradition. The tradition that he initiated continued after him (Sheikh Tusi, *Misbahu al-mutahajjid*, II, 759-760; Ibn Tawus, *al-Ikbalu al-am’al*, II, 354-368; Majlisi, *Zadu al-maad*, p. 218-227; Sheikh Abbas Kummi, *Mafatih al-jinan*, p. 496; Nishaburi, *Takwim al-Shia*, p. 388).

Najran Christians cursed each other in Madinah.¹¹¹ This incident is regarded as evidence of the Imamah of the sequence of the Prophet's practices and benevolent acts in the discussions as to who constituted the Ahl al-Bayt. Therefore, Iranian people pay particular importance to this day,¹¹² and it has been emphasized that this incident is particularly important in regard to the belief that Shiite ideology is approved by the Quran and has consequently become dominant. Shiite preachers say sardonically that Sunnis have nothing to say against this and that this verse should be stressed in any mutual discussions.

Conclusion

All religions and religious movements throughout history have had rituals to strengthen the unity and solidarity of their followers and to bring them together around common feelings and thoughts. Commitment to the religions or sects are consolidated through these rituals and in this way the purpose of transferring the relevant experiences to the next generations is pursued through the progress of history. The more a religion or religious system influences a person or society, the more it becomes possible for this religion or system to be adopted and maintained by the following generations. It is a fact that religions or religious systems rely on an emphasis on the "sacred times" in this regard. Certain days or nights have been regarded as sacred by certain religions, and followers of these have aimed to consolidate their commitment by placing more value on their religious rituals. Both the Quran and the Prophet continuously stressed the importance of sacred times, such as, Ramadan, Eid al-Adha and Night of the Decree.

The emphasis on sacred times is observed the most in the Imamiyya branch of the Shiites. Shiites separate many periods from other days in a year and have managed to maintain sectarian practices for centuries. Sects and rituals are constantly updated during these historical periods through certain practices and have survived until the present time. Accordingly, the existence of Shiism today

¹¹¹ When the Prophet invited a delegation of Najran Christians to Islam, they claimed they had been Muslim long ago, and that Jesus must have been God as it was indicated in the Quran that he was also born without a father. Accordingly, the Prophet called them to come together to pray to God asking that He curse whoever was the liar and slanderer. The followers of Imamiyya relate to this day as the day that they went to the place of the Najran Christians with Ali ibn Abi Talib, Hasan, Hussein and Fatima to curse one another. However, they refused to accept the payment of jizya (capitation). Verse 61 of Surah Ali 'Imran, also known as the Mubahala verse, was revealed upon this incident. Shiite sources attributed different importance to this incident due to the importance of the people the Prophet took with him. According to this, it would seem that the Prophet took Hasan and Hussein having regard to the use of the divine phrase "abnaana (our children)", Fatima having regard to the phrase "nisaana (our women)" and Ali having regard to the phrase "anasana (ourselves)". For more details, see: Mustafa Fayda, "Mübahele", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul, 2006, XXXI, 425; Büyükkara, *Önemli Tarih, Gün ve Geceler*, p. 27, footnote no. 50).

¹¹² Ibn Tawus recommends that one should begin this day with ablutions and fasting, wear pleasant clothes during this day, and visit the grave of a Saint, if possible (Ibn Tawus, *al-Ikbalu al-am'al*, II, 354).

arises from its history of its effective use of channels of penetration into society. This study indicates the most important aspect of Shiism that distinguishes it from other sects is its efforts to maintain its vitality by emphasizing the imagination of the individual and society.

It is possible to observe the importance given to the holy days and nights by the Shiite tradition in the intense prayer literature created since the first centuries. Certain works in this literature indicate that the early-period writers were more concordant with Muslims in regard to the sacred days and nights, and these works emphasize the prayer-related aspects of the sacred months, such as, Rajab, Shaban, Ramadan and Muharram. These early-period authors mention many days and nights and point out the importance of *nafla* practices at these sacred times, such as, the performance of prayers, fasting and the giving alms. The works of authors, such as, Sheikh Tusi and Ibn Tawus, who created works on the sacred days and nights, and the religious practices performed at these times, indicate that these authors have emphasized the alliances that the majority have agreed upon.

It is clear that the perception of the sacred times for Shiites have changed during the course of history. Shiites have differed from other sects only in regard to the emphasis placed on the days of Gadir al-Khumm, Ashura and Mubahala in earlier times but the number of sacred days and nights increased for Shiites due to control by the government. For instance, there are many differences between the calendar of Sheikh Mufis and Sheikh Bahai, an important Safawid Figure, who lived in the period of formation for Shiite. Moreover, as the celebration of sectarian ancestors, such as Ali and Fatima, adapted to modern times with names such as Mother's Day, Father's Day, Respect Day etc., Shiism began to renew itself and adopt new forms. In addition, efforts have been made to venerate the anniversary of Humeini's death more by adopting titles for the day, such as Ruz al-Hunin al-Hajj, Daha al-Imamat and Walayat. Accordingly, there are virtually no days which are valued in Iran other than religious or national ones. Each day has been denominated with a different name and efforts have been made to increase their influence. This evidence is notable as it demonstrates how the sects have managed to renew themselves and how they have influenced society through that renewal.

One of the important issues in the commemoration of Shiite days and nights is the special emphasis on female figures. The followers of Imamiyya relate Fatima, Fatima Ma'suma, Zaynab bint Ali, Ruqayya bint Hussein, and Ummu al-Banin to this day, and the importance of women in terms of sectarian values are emphasized and they honor them as the emotional messengers of the sect. It is understood that the desired purpose has been achieved as women are now undertaking special tasks and active participation.

The particular importance on the birth and death anniversaries of Ali ar-Riza and her sister Fatima, who are important in Iran, is believed to have arisen from the efforts to elevate the status of Shiites to other central positions in other countries

and to strengthen the consciousness in Iran. In addition, new days such as Ruz al-Hunin al-Hajj have been created and there have been attempts to divert Iran's disputes with other countries that are problematic for Iran in the field of religion. Thus, it is easier to understand how religion and politics are intertwined in Iranian society.

Another interesting point here is the greater importance attributed to the death anniversaries of imams and sectarian ancestors compared to their birthdays, which has been related to efforts to consolidate the mourning-related aspects of the sect, which was notably also the case with the Safawids. After receiving government support of the Safawids, sacred days and nights have increased in Shiism, and ceremonial activities which have increased social integrity have been highlighted more. This tradition, initiated by the Safawids, has been maintained, and the ceremonial and emotional aspects of these days and nights have been highlighted more. Moreover, the duration of certain commemorations have been increased to one or two weeks. Contrary to the importance, attributed in Sunni tradition, to birthdays, such as Mawlid day, Shiism values death anniversaries more and aims to ensure that the atmosphere of mourning continues throughout the year, which justifies the practice of perceiving Shiism as a mourning sect by its followers and by other sects.

REFERENCES

- Amuli, Muhammad ibn Hasan Sheikh Hurr (d. 1104/1692). *Vasailu ash-Shia*. ed. Muassasatu Ali al-Bayt Alayhissalam, Kum 1409/1988.
- Bozan, Metin. "Şii-İmami Kaynaklarda Kerbela'nın Menkabevi Anlatımı", *Çeşitli Yönleriyle Kerbela (Tarih Bilimleri I)*, Sivas 2010, 477-492.
- Bozan, Metin. "Ali er-Rıza'nın Velihtlığı Meselesi (İmamiyye'nin İmamet Nazariyesine Teori-Pratik Açısından Eleştirel Bir Yaklaşım)", *Dini Araştırmalar* 7, issue: 19, 2004, 159-171.
- al-Buhari, Abu Nasr Sahl ibn Abdallah (d. 4./10th century), *Sirru as-Silsilati al-Alawiyya fi Ansabi as-Sadati al-Alawiyya*, ed. Sayyid Mahdi Rajai, Kum 1389/2011.
- Büyükkara, Mehmet Ali, *İmamiyye Şiası'na Göre Önemli Tarih, Gün ve Geceler (Şeyh Müfid ve Şeyh Bahai'nin Takvimleri)*, Çanakkale 1999.
- Büyükkara, Mehmet Ali, "Kerbela'dan İnkılab: İmami-Şii Şehadet Düşüncesi ve Problemleri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XLIII, issue: 2, 2002, 211-247.
- 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 I)*, Sivas 2010, 383-408.

- Ca'feriyan, Resul, "Şia'da Dua Edebiyatı", trans. Habip Demir, *Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, issue: 6, October 2015, 209-237.
- Eliade, Mircea, *Kutsal ve Dindışı*, trans. Mehmet Ali Kılıçbay, Gece Yayınları, Ankara, 1991.
- Fayda, Mustafa, "Mübahele", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, XXXI, İstanbul 2006.
- Güner, Ahmet, "Büveyhiler Döneminde Bağdat'ta Kerbela/Aşure, Gadir Humm ve Benzeri Şii Uygulamaları", *Çeşitli Yönleriyle Kerbela (Tarih Bilimleri I)*, Sivas 2010, 325-340.
- Güner, Ahmet. "Büveyhiler Dönemi ve Çok Seslilik", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XII, 1999, 47-72.
- İbn Battuta, Ebu Abdullah Muhammed Tanci, *İbn Battuta Seyahatnamesi I.*, trans. A. Sait Aykut, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2004.
- İbn Funduk, Abu al-Hasan Ali ibn Abi al-Qasim ibn Zaid (d. 565/1169), *Lubabu al-ansab wa al-alkab wa al-a'kab*, ed. Sayyid Mahdi ar-Rajai, Maktabatu Ayatullah Mar'ashi Najafi, Kum 1385/2007.
- İbn Kulawayh, Ja'far ibn Muhammad al-Kummi (d. 368/978), *Kamilu az-ziyarat*, ed. Jawad al-Kayyumi, Nashru al-Fukaha, Kum 1429/2009.
- İbn Tawus, Ali ibn Musa (d. 664/1266), *al-Ikbalu bi al-a'mali al-hasana fima ya'malu marratan fi as-sana*, ed. Jawad Kayyumi Isfahani, Maktabu al-A'lami al-Islami, Kum 1414/1993.
- al-Irbili, Ali ibn Isa ibn Abi al-Fath (d. 693/1293), *Kashfu al-gumma fi ma'rifati al-aimma*, Daru al-Adwa, Beirut 1405/1985.
- al-Isfahani, Ali ibn al-Husein Abu al Faraj (d. 356/966), *Makatilu at-talibiyin*, Daru al-Murtaza, Beirut 1430/2009.
- Kandemir, M. Yaşar, "Jabir ibn Abdallah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, VI, 530-532, İstanbul 1992.
- al-Kulayni, Abu Ja'far Muhammad ibn Yaquub (d. 328/939) *Usulu al-kafi*, ed. Ali Akbar al-Gaffari, Daru al-Kutubi al-Islamiyya, Tahran 1407/1986.
- Kummi, Masud Nari, "Olguha-yi Kalbadi-yi Husayniyaha: Rishaha wa Tahawwulat", *Hüner ve Mimari*, 1395/2016, IX, 25-46.
- Kummi, Sheikh Abbas, *Mafatihü al-jinan*, Ayin-i Daniş, Kum 1386/2007.
- Kummi, Sheikh Abbas, *Muntaha al-amal*, ed. Musawi Damagani, Intisharat al-Payam al-Azadi, Tahran 1390/2011.
- Majlisi Muhammad Baqir ibn Muhammad Taqi (d. 1110/1698), *Zadu al-maad*, ed. Alauddin A'lami, Muassasatu al-A'lami li al-Matbuat, Beirut 1423.

الأوقات المعظمة لدى الشيعة الاثني عشرية في إيران *

د. حبيب دمير

جامعة هيتيت - كلية الإلهيات؛ قسم تاريخ المذاهب الإسلامية: habipdemir@hitit.edu.tr

الخلاصة:

إن المذاهب على اختلافها وإن نشأت في بقعة معينة وزمان محدد، فإنها تتطور وتتميز عن غيرها حينما تلتقي بالثقافات المختلفة والأماكن المتباينة، عندئذ تتحلل بميزات وخصائص معينة. وإن لكل دين أو مذهب أوقاتاً معينة ذات أهمية خاصة، ولها معانٍ رمزية خاصة. بحيث إن بقاء المذهب وقوة إقناعه لمن يعتنقه تزداد بقدر نفوذ هذه الأوقات في الحياة الاجتماعية لمنتسبيه. وكذلك الحال في المذاهب الإسلامية كباقي الأديان الأخرى والحركات الدينية المختلفة أوقات حية وناضجة في أعماق المجتمع تبقى أحداثاً معينة في بؤرة الاهتمام الجمعي للناس.

وإن اهتمام التشيع بتلك الأيام والليالي المقدسة قد جعل المذهب يتجدد بتجدد الزمان عبر التاريخ ويتمكن من تأثيره على المجتمع. وقد استهدفنا في مقالتنا هذه بيان الأيام والليالي التي تعتقد الشيعة بتعظيمها على مدار العام، وأهميتها بالنسبة لإيران عموماً، وللإمامية على وجه الخصوص، ولن يكون في مخططنا استقراء جميع الأيام والليالي ذات المغزى الديني عند الشيعة، بل سينصب بحثنا حول تلك التي لها ظهور جلي في الحياة الإيرانية دون سواها.

الكلمات المفتاحية: إيران، الشيعة، التشيع، الإمامية، الأيام والليالي، الوقت المعظم

Günümüz İran Şiîliğinde Kutsal Gün ve Geceler

Özet

Mezhepler, belli bir coğrafyada vet zaman diliminde ortaya çıksa da farklı kültür ve havzalarla karşılaştıkça bulunduğu yerin kalıbını alarak gelişip farklılaşmaktadır. Her din/mezhep için sembol ifade eden önemli zaman dilimleri mevcuttur. Zira bir mezhep toplumsal hayata ne kadar nüfuz ederse kalıcılığı ve inandırıcılığı da o ölçüde artacaktır. Diğer bütün dinlerde/dini hareketlerde olduğu gibi İslam mezheplerinde de sosyal birlikteliği sağlamak, kutsal güncel tutmak amacıyla özel önem verilen zaman dilimleri bulunmaktadır. Söz konusu kutsal zamanlara yapılan vurgunun en çok Şiîlik'te olduğu görülmektedir. Şiîliğin kutsal gün ve gecelere verdiği önem mezhebin tarihsel süreçte yenilenerek güncellenmesini ve günümüze kadar toplum üzerinde etkinliğinin sürmesini sağlamıştır. Çalışmamız günümüz İran'ı ve dolayısıyla İmâmiyye Şîa'sı özelinde bir yıl boyunca kutsal kabul edilen gün ve geceler ile bunların önemini açıklamayı amaçlamaktadır. Ancak burada satır aralarında kalmış ve sadece takvim yapraklarında gösterilen gün ve geceler değil, İran'ın dini hayatında gözle görülür etkisi olanları tercih edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İran, Şiîlik, İmâmiyye, Kutsal Zaman, Gün ve Geceler

* وهذه هي الترجمة العربية للدراسة بعنوان "Günümüz İran Şiîliğinde Kutsal Gün ve Geceler" التي نشرت في العدد الخامس من مجلة الإلهيات الأكاديمية. (حبيب دمير، الأوقات المعظمة لدى الشيعة الاثني عشرية في إيران، الإلهيات الأكاديمية، ٢٠١٧، العدد: ٥، ص ١٦٥-١٩٢). من الواجب أن يستند في الاقتباس إلى المقالة التركية.

Sacred Days and Nights in Contemporary Iranian Shiism

Abstract

The sects emerge in a certain geographical region within a certain time period. However, when they encounter different cultures and basins, they develop and differentiate by taking the place where they are. There are important time periods for each religion religious movements, which are symbolic. The more persistence of a sectarian societal life, the more persistence and persuasiveness it will increase. As in all other religions/religious movements, there are also time periods in Islam that give special importance to keep social consensus among the members of the people and to keep them holy up to date. Among the Islamic sects, the emphasis on holy times seems to be mostly in Shiism. The importance of sacredness to holy days and nights has been renewed and renewed in the historical process of the sect, and it has continued to be active in society as much as the day. Our work aims to explain the importance of today's days and nights, which are considered holy for one year in Iran, and therefore the Shia of Imamiya. However, the lines between them stayed and were not only the days and nights shown on the calendar leaves, but those with visible effects in Iran's religious life were preferred.

Keywords: Iran, Shiism, Imamiyya, Sacred Time, Day and Nights

المدخل:

إن جميع الأديان والحركات الدينية التي اتخذت مكانة في التاريخ قد اضطرت أن تتجدد وتتطور بتأثير وضغط الأسباب الاجتماعية والسياسية المختلفة مع حملها اللحظات التاريخية الفارقة التي حدثت في أول أمرها. ومن المعلوم للجميع أن الحركات الدينية التي لا تستطيع أن تتماشى مع احتياجات المجتمع وتجدد الحياة تندثر وتلاشى شيئاً فشيئاً. والوضع ليس مختلفاً للمذاهب التي تعد وسيلة لفهم الدين، فهي قد تنشأ في إقليم معين ذي منظومة ثقافية وفكرية معينة، ثم تنتقل مع الأتباع إلى إقليم آخر يحمل منظومة فكرية وثقافية أخرى. وبناء على ذلك يمكن أن يقال: إن قبول مذهب ما واعتناقه من قبل الناس مرتبط بمرونته وقدرته على التشكل الجديد في الأزمنة المختلفة والأقاليم المتباينة.

إن لكل دين أو مذهب لحظات تاريخية معينة ذات دلالة رمزية خاصة، ولكي تحافظ الأديان والمذاهب على حيويتها واستمراريتها عبر التاريخ ينبغي أن تعظم في نفوس أتباعها ومعتنقيها هذه الرموز، وذلك باستدعاء الحدث الأول (الأيقونة) والذي قد مر عليه قرون طوال أو سنوات، كل عام. بكل ما يحمل من مشاعر الحزن أو السرور، كي يشترك فيها الجميع، إن ذلك الأمر يشكل أهمية خاصة في نقل المعتقدات الدينية في نفوس الأتباع إضافة لنقله معاني دينية أخرى، بل إنه قد يرسخ العقائد الدينية في النفوس بهذا التصور أكثر من الوسائل

الوعظية والتعليمية الأخرى، لعظم الجانب العاطفي والمعنوي الذي يجسد للناس الجانب المقدس غير المحسوس في صورة مظاهر محسوسة ملموسة ومشاهدة لها تأثير عميق بفعل التكرار السنوي.

أهمية الأوقات المعظمة في تجديد المذاهب:

إن نقل المذاهب بين الأجيال لا يتم إلا بتجديد الوقائع الرمزية المؤثرة في الأذهان. لأن ازدياد قدرة المذهب على الإقناع مرتبط بقدر نفوذه إلى أعماق الحياة الاجتماعية، فالتراكم المعرفي النظري وإن كان مهماً في استمرار المذهب إلا أنه لا يكفي وحده لاستمراره أو دوامه، فإذا بحثنا في تاريخ الحركات المذهبية قديماً وحديثاً قد نرى بعض المذاهب يكتب لها الدوام بالرغم من قلة عدد منتسبيها، لأنها قد تمكنت من أن ترابط بين منتسبيها وتؤلف بينهم اجتماعياً، وعلى العكس تندثر مذاهب أخرى وتتلاشى مع كثرة منتسبيها في وقت من الأوقات لأنها اكتفت بنقل المعارف التنظيرية الدينية من روايات وأفكار ولم تستطع أن تحجز لنفسها مقعداً داخل الحياة الاجتماعية للأفراد، فبهذا الطرح يمكن أن نعلل بقاء المذهب الشيعي حتى يومنا هذا؛ لأنه تداخل واندمج في الحياة الاجتماعية حتى أصبح جزءاً منها على طول العصور.

لا شك أن من أهم وسائل جعل الدين أو المذهب مؤثراً في الحياة الاجتماعية هي الأوقات الرمزية المقدسة في جميع الأديان، ونستطيع القول إن هذا المفهوم مشترك بين جميع الأديان على اختلاف بسيط، ويمكننا أن نرى التأكيد عليه في أديان الحضارات القديمة؛ ففي مصر الفرعونية هناك أيام مختلفة صُيّرت مقدسة بعد أن كانت عادية لارتباطها بالآلهة^(١)، وفي الهند القديمة نرى الاهتمام بتواريخ ميلاد شخصيات دينية كبيرة مثل: «راما» و«كريشنا» مستمرا إلى يومنا هذا^(٢)، وهذه العادة كأنها أصبحت عرفاً متبعاً في الأديان التي تلت هذه الحقبة القديمة.

فقضية ميل الأديان إلى تقديس بعض الأوقات المعينة مرتبطة ارتباطاً قوياً بكيفية إدراك مفهوم الزمن نفسه. إن الزمن بمفهوم بعض الفلاسفة المتأثرين بتصورات العهد القديم ممتد امتداداً أفقياً في خط مستقيم، أما بالمفهوم الإسلامي فهو ذو طبيعة دورية تكرارية^(٣) أي أن الوقت المقدس تعود إليه قدسيته كل سنة من جديد لدوران الأرض^(٤) فيتمكن المتدينون من ذوق اللحظة الأولى بمرارتها أو بسرورها، والهدف من ذلك تخليد تلك اللحظة المقدسة وترسيخها^(٥) إن احتفالات رأس السنة التي تهتم بها الأديان اهتماماً بالغاً ما هي إلا احتفال

(١) Mustafa Ünal, Dinlerde Kutsal Zamanlar, İstanbul, IQ Kültür Sanat Yayınları, 2008, s. 25

(٢) Ünal, Dinlerde Kutsal Zamanlar, s. 28

(٣) Mircea Eliade, Kutsal ve Dindışı, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara, Gece Yayınları, 1991, s. 48

(٤) Eliade, Kutsal ve Dindışı, s. 55

(٥) Ünal, Dinlerde Kutsal Zamanlar, s. 18

بإعادة خلق العالم كل عام^(٦). فالأعياد والمناسبات الدينية تشبه ذلك، يذكر «إلياده» Eliade أن الغرض من إقامة الأعياد ليس الاحتفال بحدث أسطوري حدث فيما مضى بل الغرض منها هو إعادة إخراج ذلك الحدث الأسطوري مجدداً^(٧) فيصبح من شارك في العيد كمن شارك في الحدث الأسطوري وينعدم الزمان الفاصل بينها في لحظة معينة^(٨).

وكما في جميع الأديان والحركات الدينية الأخرى نرى في الإسلام أيضاً أوقاتاً مهمة يعتنى بها اعتناء خاصاً؛ كأيام عيد الفطر والأضحى وليلة القدر ورأس شهر رمضان المبارك، فيمكننا أن نستدل على قدسية تلك الأوقات من القرآن والسنة بلا صعوبة. أما احتفالات مولد النبي (ص) والتي تقام باسم الـ«مولد» فهي احتفالات قديمة تقام بأشكال متعددة في العالم الإسلامي.

مفهوم الزمن المقدس لدى الشيعة:

عندما نتحدث عن ظاهرة تقديس الزمان أو المكان لدى المذاهب الإسلامية تبرز الشيعة الإمامية الاثنا عشرية في هذا كنموذج أكثر وضوحاً من غيره^(٩). إن منتسبي الإمامية الذين يزعمون أن علياً وأولاده الأحد عشر قد عُينوا بعد الرسول ﷺ أئمةً مهديين بطريق النص الظاهر، أو الباطن ليديروا أمور المسلمين الدينية والدينية يشكلون اليوم نسبة ١٢٪ تقريباً من مسلمي العالم. ولقد مرت الإمامية في تاريخها بعدة مراحل؛ ففي مرحلة أولى كانت السلطة السياسية تناصر مذهبهم، فكانت أفكار المذهب منغلقة على الأتباع، مكتفية بالحماية السياسية التي تحققها لهم السلطة، وفي مرحلة أخرى خفتت تلك المناصرة السياسية، فرأت الإمامية أنه من الواجب الانفتاح الدعوي للمذهب بين المخالفين لضمان عدم الاندثار والتلاشي، ولقد نجحوا في إنشاء هوية مذهبية استطاع بها النفوذ والتسلل إلى جزئيات المجتمع وفي إنجاز ذلك استخدموا المنهج الالتصاق والتقرب الشديد من الأحداث التاريخية ذات الدلالة المعنوية فبذلك تمكنوا من تحقيق عملية إنشاء التاريخ الإيديولوجي في الأذهان، بطريق استحضار الماضي بمعانيه. ونظرة إلى الأدعية التي اهتم بها الشيعة منذ قديم تنبئ عن مدى اهتمام المذهب بالأوقات المقدسة، فألفوا مؤلفات كثيرة العدد فيها أدعية سنوية وشهرية وأسبوعية ويومية خاصة حتى لساعات معينة في اليوم^(١٠). إضافة إلى ذلك فقد ألفوا مؤلفات تشبه التقويم السنوي تذكر فيها الأيام

(٦) Eliade, Kutsal ve Dindışı, s. 85

(٧) Eliade, Kutsal ve Dindışı, s. 61

(٨) Eliade, Kutsal ve Dindışı, s. 67

(٩) سوف نستعمل مصطلح الشيعة، أو التشيع في مقالنا هذا استعمالاً ضيقاً بحيث يعني الشيعة الإمامية فقط.

(١٠) للاطلاع على دراسة للأدب حول صلاة التقاليد الشيعية، انظر: Resul Ca'feriyan, "Şîa'da Dua Edebiyatı", çev.

الفاضلة كل على حدة منها التقويمات السنوية للشيخ «المفيد» المتوفى سنة: (١٤١٣هـ/١٠٣٢م) وللشيخ «البهائي» المتوفى سنة (١٠٣٠هـ/١٦٢١م) حيث إنها نشرت من قبل «محمد علي يُوقراً» وسدت مسدا مهماً في ذلك الموضوع^(١١). وفي هذا السياق حاولنا في بحثنا أن نعرض الموضوع مستندين إلى المصادر الأكثر أهمية في الأدعية مثل: مصباح المتهجد للشيخ «الطوسي» المتوفى سنة: (١٤٦٠هـ/١٠٦٧م)^(١٢) وإقبال الأعمال «لابن طاوس» المتوفى سنة: (٦٦٤هـ/١٢٦٦م)^(١٣) وزاد المعاد للعلامة «المجلسي» المتوفى سنة: (١١١٠هـ/١٦٩٨م)^(١٤) ومفتاح الجنان للشيخ «عباس القمي»^(١٥).

إن الشيعة كانوا في كيان مغلق غير منفتحين على الخارج عاجزين عن إظهار أي أمارات تدل على أبعاد المذهب وجوانبه الاجتماعية بسبب الضغط السياسي حتى عصر الدولة البويهية (٩٣٢هـ/١٠٦٢م) حيث تمكنوا في ذلك العصر من إقامة الاحتفالات والمراسم والطقوس المختلفة، فمراسم «غدير خُم» و«مراسم عاشوراء» ما كانت لتقام بشكل رسمي إلا بدعم البويهيين في بغداد، وإن كانت تقام بشكل غير رسمي قبل البويهيين، فلقد مثل البويهيون نقطة فاصلة في تاريخ انتشار التشيع حيث أتاحوا له فرصة الانتشار في أقاليم واسعة، فوجد المذهب سبيلاً لإظهار جوانبه الشكلية والتطبيقية في المجتمع فاستطاع بذلك أن ينتشر في مدة قصيرة. لقد لعبت تلك المناسبات والاحتفالات الشيعية دوراً في التمييز بين الشيعة والسنة من جانب، وفي جانب آخر كانت تعكس تمكن سلطانهم السياسي وقوة نفوذهم في تلك المناطق^(١٦). وعندما كثرت تلك الاحتفالات الشيعية وجدت رد فعل سني مستنكر، غير أن هذا الإنكار لم يغير كثيراً من السياسة البويهية المشجعة لها^(١٧).

إن التذكير في نصوص الأدعية الأولى للمذهب الشيعي كانت تشمل كل الأوقات الفاضلة من قبل

(١١) تم نشر اثنين من أهم هذه الآثار: (Mehmet Ali Büyükkara, İmâmiyye Şîas'na Göre Önemli Tarih, Gün) bk. Mehmet Ali Büyükkara, İmâmiyye Şîas'na Göre Önemli Tarih, Gün) (ve Geceler (Şeyh Müfid ve Şeyh Bahâi'nin Takvimleri), Çanakkale, 1999

(١٢) أبو جعفر محمد بن الحسن الشيخ الطوسي (١٠٦٧/٤٦٠ ت.)، مصباح المجتهد، بيروت، مؤسسة فقه الشيعة، ١٩٩٠/١٤١١.

(١٣) علي بن موسى بن طاوس المتوفى سنة: (٦٦٤هـ/١٢٦٦م) الإقبال بالأعمال الحسنة فيما يعمل مرة في السنة، تحقيق: جواد قيومي الأصفهاني، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، سنة ١٤١٤هـ.

(١٤) محمد الباقر بن محمد التقي المجلسي المتوفى سنة: (١١١٠هـ/١٦٩٨م)، زاد المعاد، تحقيق: علاء الدين أعلامي، بيروت، مؤسسة الأعلامي للمطبوعات، ١٤٢٣هـ.

(١٥) الشيخ عباس القمي، مفاتيح الجنان، قم، عاين دانش، ١٣٨٦هـ/٢٠٠٧م.

(١٦) Ahmet Güner, "Büveyhiler Dönemi ve Çok Seslilik", Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (1999), s. 56-57.

(17) Güner, "Büveyhiler Dönemi ve Çok Seslilik", s. 56 (1999).

المسلمين جميعاً في الأغلب^(١٨). ثم شيئاً فشيئاً أخذ التشيع يخصص أوقاتاً معينة مثل: أيام عاشوراء والغدير والمباهلة، وبالتالي بدأ يرى تميز الشيعة واختلافهم عن الفئات الأخرى في المجتمع. ومن جانب آخر بدأ التشيع يتشرب ثقافات الأمم التي اعتنقته لاسيما «الهنود» الذين يعتنون بإقامة الاحتفالات الدينية والمناسبات المقدسة مثل: ذكرى ماتم الأولياء التي تسمى باسم «أرس» واحتفالات عديدة أخرى تقام وتحيا بها ذكريات كبار رجال الدين^(١٩) عندهم أكثر من غيرهم. لقد قويت العلاقة الإيرانية بالأقاليم الهندية خاصة بعدما تولى «الصفويون» الحكم مما انعكس على الاحتفالات الدينية فأصبحت تقام لكل إمام من الأئمة الاثني عشر احتفالاً لمولده ومآتما لوفاته بعد أن كانت الاحتفالات عامة قبل ذلك^(٢٠). ويؤكد «علي شريعتي» بتأثير النصرانية العميق في هذا الجانب^(٢١)، ورغم هذا التأكيد فإننا نرى تأثير الملل الهندية الباطنية أكثر عمقا في هذه المسألة، فهو الذي يعزى إليه انتشار التشيع بين طبقات العامة.

الأيام والليالي الفاضلة في إيران الحالية:

إن الاحتفالات والمراسم التي بدأ انتشارها في طبقات المجتمع المختلفة عهد الصفويين بدعم السلطة السياسية مازالت مستمرة وفي ازدياد في إيران المعاصرة، فإثبات وتثبيت تواريخ المولد والوفاة للأئمة الاثني

(١٨) من بين هذه الفترات الزمنية شهور مهمة مثل: رجب وشعبان ورمضان وذو الحجة، وفيها عبادات تذكّر مثل الصلاة والحج والصيام والصدقة.

(١٩) Annemarie, Schimmel, Tanrı'nın Yeryüzündeki İşaretleri, İstanbul, Kalcı Yay., 2004, s. 105

(٢٠) Schimmel, Tanrı'nın Yeryüzündeki İşaretleri, s. 106

(٢١) يقر «علي شريعتي» ما يأتي: «وإلى ذلك الوقت كان الشيعة في إيران أقلية مضطهدة، ثم لم تتبلور لها في يوم من الأيام هوية اجتماعية مستقلة، ولم يرق لهم نظام حكم وسلطان إلا في مقاطعات محدودة ومتفرقة مثل حكومة آل بويه والسريدارية. ولم يكن يتاح للشخصية الشيعية ممارسة طقوسها المذهبية بحرية، وكان الشيعة لايزاولون هذه النشاطات إلا خلف حجاب التقية. وليس لديهم تجربة في العمل السياسي الجماعي وتنظيم المظاهر الاجتماعية العلنية، أما الآن فإن النظام الصفوي يحتاج إلى مثل هذه الأمور ولا بد من عمل شيء ليسهم في تحقيقه وما أسهل ذلك، فلقد استحدث منصب وزاري جديد باسم وزير الشعائر الحسينية، الذي ذهب إلى أوروبا الشرقية التي كانت تربطها بالدولة الصفوية روابط حميمة يكتنفها الغموض، وأجرى هناك تحقيقات ودراسات واسعة حول المراسم الدينية والطقوس المذهبية والمحافل الاجتماعية المسيحية وأساليب إحياء ذكرى شهداء المسيحية والوسائل المتبعة في ذلك حتى أناط الديكورات التي كانت تزين بها الكنائس في تلك المناسبات. واقتبس تلك المراسم والطقوس وجاء بها إلى إيران حيث استعان ببعض الملالي لإجراء بعض التعديلات عليها لكي تصبح صالحة لاستخدامها في المناسبات الشيعية وبما ينسجم مع الأعراف والتقاليد الوطنية والمذهبية في إيران ما أدى بالتالي إلى ظهور موجة جديدة من الطقوس والماراسم المذهبية لم يعهد لها سابقة في الفلكلور الشعبي الإيراني ولا في الشعائر الدينية الإسلامية؛ ومن بين تلك المراسم: "النعش الرمزي" و"الضرب بالجنائز والأقفال" و"التطير" واستخدام الآلات الموسيقية، وأطوار جديدة في قراءة المجالس الحسينية جماعة وفرداً. وهي مظاهر مستوردة من المسيحية بحيث بوسع كل إنسان مطلع على تلك المراسم أن يشخص إن هذه ليست سوى نسخة من تلك!» (Ali Şeriatî, Ali Şîası Safevî Şîası, çev. Hicabi Kırılancı, Ankara, Fecr Yay., 2011, s. 161-162)M

عشر، وإقامة موالد ومآتم لهم توفر مناخاً شيعياً مذهبياً متصلاً عبر العام وفي كل شهر من شهور السنة، فالشيعية بهذه الصورة يجدون أنفسهم منغمسين في التشيع الاجتماعي طول الوقت.

ومن المعلوم أيضاً أن السنة بكاملها وبجميع أيامها تقريباً في المذهب الشيعي لها أهمية خاصة وإن كانت تختلف نوعيتها. فهذه الأوقات الهامة تذكر في نتائج سنوية شتى مجهزة ومرتبطة لتلك الغاية المذهبية. بيد أننا سنحاول أن نتحدث عن الواقع الموجود في إيران في وضعه الحالي، حيث حمل عليها المجتمع معنى خاصاً، لا البقايا المنثرة بين السطور التي تذكر على صفحات التقويم السنوي فقط، فهذا السياق يبين لنا كيف يحيا مذهب ما وينتشر من خلال تنميط العقل الجمعي لأتباعه.

إن جمهورية إيران الإسلامية بعد ثورتها سنة ١٩٧٩م والتي تقبل الإمامية / الاثنا عشرية مذهباً رسمياً في يومنا هذا بدأت تهتم بداية من مقام المرشد الأعلى شخصياً وانتهاء بأصغر موظف في الدولة بإحياء ذكرى الأيام والليالي الدينية التي كانت محل احتفال قديم، ومن أجل ذلك أسست دائرة رسمية جديدة خصصت لتنسيق إقامة تلك الأنشطة على الصعيد الوطني وحده لتمكين إحيائها المستمر في المجتمع.

المحرم:

هو الشهر الأول من التقويم الهجري وله أهمية دينية خاصة عند المسلمين عموماً والشيعية على وجه الخصوص، فتقام فيه مآتم كربلاء في فترة قد تستغرق خمسين يوماً في المجموع تبدأ بأول المحرم وتدوم إلى العشرين من صفر وهي فترة معظمة ذات جلال وهيبة حيث تضم مآتم الحسين وشهداء كربلاء من آل البيت. إن إقامة مراسم عاشوراء وإن كانت قديمة، إلا أنها اتخذت الطابع الرسمي بتولي البويهيين كما ذكرنا وذلك سنة: (٣٥٢هـ / ٩٦٣م)^(٢٢). فحادثة كربلاء بالنسبة للشيعية ليست حادثة تاريخية كحوادث أخرى وقعت في فترة معينة من الزمن، بل هي حادثة استعظمت وقُحِّمَ مضمونها بإضافة الروايات والقصص المختلفة طوال مسيرتها التاريخية حتى جعلت في مركز الوقائع التاريخية شهرة، فأحداثها لا تبدأ بكربلاء في القرن الهجري الأول، بل تبدأ قبل ذلك بألاف السنين من آدم عليه السلام^(٢٣). فبمرور السنين تحولت القصة التاريخية الواقعية إلى واقع أسطوري متجدد كل عام^(٢٤) ويمكننا مشاهدة أمارات ذلك التحول ونحسها في إيران اليوم كثيراً^(٢٥).

Ahmet Güner, "Büveyhiler Döneminde Bağdat'ta Kerbelâ/Aşure, Gadir Hum ve Benzeri Şiî (٢٢) .Uygulamaları", Çeşitli Yönleriyle Kerbelâ (Tarih Bilimleri I), Sivas, 2010, s. 325

.Schimmel, Tanrı'nın Yeryüzündeki İşaretleri, s. 106 (٢٣)

.Hasan Onat, "Kerbelâyı Doğru Okumak", Akademik Orta Doğu, 2/1, 2007, s. 3-4 (٢٤)

Mehmet Ali Büyükkara, "Çağdaş Şîa Düşüncesinde: انظر: حادثة كربلاء، انظر: (٢٥) Kerbelâ'nın Problemleri Mirası: İmam Hüseyin Kazanmak İçin mi Yoksa Canını Feda İçin mi Ayaklandı?", Çeşitli Yönleriyle Kerbelâ (Tarih Bilimleri I), Sivas, 2010, s. 383-408; Metin Bozan, "Şiî-İmami Kaynaklarda Kerbelâ'nun Menkâbevi Anlatımı, Çeşitli Yönleriyle Kerbelâ (Tarih Bilimleri I), Sivas 2010, s. 477-492

١ من المحرم^(٢٦): بداية شهر المأتم (Mâh-ı Mâtem) وبعبارة أخرى «أيام الحسين»^(٢٧) فيتم تجهيز الأعلام السوداء والسناجق والإعلانات والدعايات والرايات في جميع المساجد والمجالس الحسينية^(٢٨) والتكايا وفي جميع أرجاء إيران قبل بداية الشهر، فتعلق على أهم الأماكن في المدينة ومدخل البيوت، ويتبدأ بذكر المراثي وقراءتها إما في المجالس التي يجتمع فيها الناس، وإما في الشوارع حيث تحيا بها الذكريات ويجعل بها المأتم حياً يعيش في الأذهان.

٩ من المحرم: يوم يذكر باسم «تاسوعاء الحسين»^(٢٩). لتذكر اليوم الذي جعل فيه الحسين ومن معه تحت الحصار في كربلاء^(٣٠). أن أكبر مراسم المأتم إجلالاً وعظمة قد تقام في ذلك اليوم. يذكر المداحون^(٣١) فيها مراثي في حق سيدنا ابن علي والعباس أبو الفضل^(٣٢) ومغازيهم وشجاعتهم وقد استشهدا معا في كربلاء. وبعض

(٢٦) يبدو أن الشيخ الطوسي لم يرغب أن يذكر أي أدعية يدعا بها في أول تسعة أيام من شهر المحرم في مؤلفه الذي جمع فيه الأدعية المخصصة لكل يوم وشهر من السنة، مع أنه يذكر أن في اليوم الأول من شهر المحرم قبل الله صلاة "زكريا" وفي اليوم الثالث نجا "يوسف" من البئر وفي اليوم الخامس عبور "موسى" البحر وفي اليوم السابع تكلم الله مع "موسى" على جبل الطور وفي اليوم التاسع انتبذ "يونس" بالعراب، وإذا تم أخذ هذه المعلومات بعين الاعتبار يبدو أن مفهوم المأتم في العرف الشيعي يختلف عمّا في يومنا. (انظر. الشيخ الطوسي، مصباح المتهدج، ٢ / ٧٧١) فكذا أن نفس النهج يظهر في أثر ابن طاوس (انظر. ابن طاوس، إقبال الأعمال، ٣ / ٢٠-٦٣).

(٢٧) مكان تأسس منسوب إلى الحسين، تؤثر فيه بطراز التكايا الإيرانية في العصر الصفوي، وهي مكان مهم أنشئ في أول الأمر لممارسة المأتم الموجود في شهر المحرم فقط فأما اليوم تحول إلى أماكن مهمة تمارس فيها جميع الطقوس الدينية وتم بناؤها من قبل الشعب في جميع الأحياء تقريباً. إن المساجد كانت تعتبر مراكز للعبادة الدينية فقط في حين أن الحسنات اعتبرت أداة اجتماعية وسياسية تعكس بشكل مباشر على الحياة الاجتماعية. (bk. Mesud Nârî Kummî, "Olğûhâ-yı Kâlbedi-yi". Hüner ve Mimarî, IX, 1395/2016, s. 26-28).

(٢٨) عبد الحسين النيسابوري، تقويم الشيعة، قم، انتشارات الدليل، ١٣٩١هـ/٢٠١٢م، ص. ١٥.

(٢٩) الشيخ عباس القمي، مفاتيح الجنان، ص. ٥٠٠.

(٣٠) وفي الأدب الشيعي من الأحاديث المتعلقة باليوم رواية نقلها عن جعفر الصادق تفيد "أن الحسين وأتباعه تم حصارهم يوم تاسوعاء"، (انظر. أبو جعفر محمد بن يعقوب الكليني، ت. ٩٣٩/٣٢٨) أصول الكافي، تحقيق: علي أكبر الغفاري، طهران، دار الكتب الإسلامية، ١٤٠٧/١٩٨٦، I، V، ٤٧.

(٣١) المداح: هو الاسم الذي يطلق على الأشخاص الذين يرثون في الأيام والليالي الدينية في إيران ويجعلون الناس يبكون. إن ممارسة المداحين بهذه المهمة قد جعلتهم أكثر شعبية في جميع أنحاء إيران فأصبحوا أفراداً مؤثرين في الحياة الدينية والاجتماعية وحتى السياسية للبلاد.

(٣٢) وهو واحد من أربعة أبناء علي من زوجته أم البنين. وفي خلال أحداث معركة كربلاء حمل رؤية الحسين واشتهر بشجاعته حتى لقب بلقب "بدر بني هاشم". كما لقب بلقب "السقا" لسقايته الحسين ومن معه أثناء معركة كربلاء. (انظر. علي بن الحسين أبو الفرج الأصفهاني ت. ٣٥٦هـ/٩٦٦م) مقاتل الطالبين، بيروت، دار المرتضى، ١٤٣٠/٢٠٠٩، ص. ٦٠-٦١؛ أبو نصر سهل بن عبد الله البخاري ت. عصر ٤/١٠)، سر السلسلة العلوية في أنساب السعادة العلوية، تحقيق. سيد مهدي رجائي، قم، ١٣٨٩/٢٠١١، ص. ١٣١؛ نجم الدين أبو الحسن علي بن محمد بن علي بن محمد العلوي العمري ت. ٤٦٦هـ/١٠٧٣م)، المجدي في أنساب الطالبين، تحقيق: أحمد المهدي الدامغاني، قم، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، ١٣٨٠هـ/٢٠٠١م، ص. ١٩٣-١٩٦؛ أبو الحسن علي بن أبي القاسم بن زيد بن فندق ت. ٥٦٥هـ/١١٦٩م)، لباب الأنساب والألقاب والأعقاب، تحقيق. سيد مهدي الرجائي، قم، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، ١٣٨٥/٢٠٠٧، ص. ٣٣٧-٣٣٨؛ أبو طالب إسماعيل بن الحسين المروزي ت. ٦١٤/١٢١٧)، الفخر في أنساب الطالبين، تحقيق. سيد مهدي الرجائي، قم، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، ١٣٨٥/٢٠٠٧، ص. ١٦٩.

المداحين والوعاظ قد يخبون ٩ من المحرم ليوم استشهاد «أبي الفضل العباس» ليجعلوا الشيعة أكثر عاطفية واليوم أكثر معنى وأهمية، على الرغم من أن أبا الفضل قد استشهد في العاشر من المحرم كما هو معلوم ومذكور في المصادر التاريخية المعتمدة في إيران^(٣٣).

١٠ من المحرم ٦١هـ: يوم عاشوراء: وهو يوم مقتل واستشهاد سيدنا الحسين واثني وسبعين شخصاً ممن معه بأيدي الأمويين واتخاذ أهله أسرى، وهنا تبلغ مراسم المآتم ذروتها وعنفوانها، فالشيعة في هذا اليوم يجتنبون تناول الطعام والشراب إلى العصر حزناً عليه إلا الماء، فإن كان ولا بد فلا يرجح من الطعام ما تشتهيه الأنفس، ويفيد «البهائي» أحد شيوخ الشيعة باستحباب صوم ذلك اليوم، إلا أنه ليس صوماً حقيقياً بل هو صوم إمساك عن المفطرات حزناً وتقرباً إلى الله وإفطاره يكون بعد العصر^(٣٤). ويضاف لذلك أن الإيرانيين قد يصنعون نوعاً من الحلوى يكرمونها بها الضيوف ذلك اليوم وقت العصر^(٣٥).

١٢ من المحرم ٩٤: استشهاد الإمام السجّاد (ع): يوم توفي فيه الإمام الرابع من أئمة الشيعة «زين العابدين علي بن الحسين»^(٣٦)، وعلى رواية أخرى توفي في ٢٤ أو ٢٥ من المحرم^(٣٧) مع أن التاريخين تلقياً بالقبول

(٣٣) <http://www.hawzah.net/fa/occatation/view/48956>/استشهاد سيدنا أبي الفضل العباس (Erişim tarihi: 21 Eylül 2017).

(٣٤) (34-49) s. Gün ve Geceler, Önemli Tarih, Büyükkara, المجلسي، زاد المعاد، ص. ٢٣٣-٢٣٤. أن ابن طاوس وهو من المؤلفين المتقدمين لم يذكر شيئاً من هذا النوع المختلف من الصيام في اليوم العاشر من المحرم، بل يقدم معلومات عن الصوم النافلة الذي أوصى به النبي في ٩ و ١٠ من المحرم وفقاً لافتراضات العامة. (ابن طاوس، إقبال الأعمال، III، ٥٠-٥٥) إن صوم ١٢ يوماً من المحرم الذي يصومه العلويون البكتاشيون في بلدنا ليس له مقابل في إيران.

(٣٥) على الرغم من أن أكل نوع من الحلويات المسبأة بحلوى عاشوراء يعد من قبل الشيعة عدم احترام لمصاب للحسين وآلامه من قبل المجتمع السني، غير أنه من العجيب أن نواجه مثل هذا الإكرام بالحلوى في إيران.

(٣٦) الشيخ عباس القمي، مفاتيح الجنان، ص. ٥٠٨؛ أن علياً ابن الحسين قد توفي في ٥٧ من عمره في المدينة سنة ٩٤ هـ. قد يؤكد على أنه قتل على عكس المعلوم من أنه توفي بشكل طبيعي. إن في الأدب الشيعي قد يعد الأئمة كلهم شهداء. على الرغم من حقيقة أن بعض الأئمة لم يكونوا شهداء في مصادر الفترة المبكرة، وكانت هناك سجلات خطيرة لوفياتهم بشكل طبيعي، إلا أن التأكيد على استشهاداتهم في إيران مستمر بقوة. للحصول على دراسة مفصلة للموضوع انظر. Mehmet Ali Büyükkara, "Kerbelâdan İnkılabı: İmami-Şîî Şehadet Düşüncesi ve Problemleri", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi XLIII/II, 2002, s. 211-247.

(٣٧) تذكر التواريخ ١٨ و ١٩ من المحرم و ١ من صفر أيضاً غير التواريخ المذكورة أعلاه (انظر. النيسابوري، تقويم الشيعة، ص. ٤٢). إن وفاة علي بن الحسين في تقويم الشيخ المفيد مذكورة في تاريخ ٢٥ من المحرم ٩٤. (انظر. Büyükkara, Önemli Tarih, Gün ve Geceler, s. 30). لكن الشيخ البهائي يقبل تاريخ ١٢ من المحرم.

إلا أن التاريخ الأول ١٢ من المحرم أكثر رواجاً^(٣٨). غير أن احتفالات ذكرى ذلك اليوم تمضي بلا أي أثر يذكر له غير التنبيه عليه مرة أو مرتين على المنابر بسبب استمرار تأثير احتفالات معركة كربلاء.

صفر^(٣٩):

٥ من صفر ٦١: استشهاد السيدة رقية (ص.ع.ع.): يوم يعتقد أنه توفيت فيه «رقية» بنت سيدنا الحسين^(٤٠). كما جاء في الروايات أنها قد كانت مع أبيها في كربلاء فاستبيت فأخذت مع بقية السبايا إلى الكوفة أولاً، ثم إلى أرض الشام فتوفيت هناك.

٧ من صفر ١٢٧/١٢٨: مولد الإمام موسى الكاظم (ع.): يوم يحتفل فيه بمولد «موسى بن جعفر الكاظم» الإمام السابع من أئمة الشيعة^(٤١).

٢٠ من صفر: أربعينية الإمام الحسين^(٤٢): وهي اسم خاص لليوم الأربعين لاستشهاد الحسين، وفي ذلك اليوم تنتهي مراسم المأتم، وقبل عشرة أيام تقريباً يودع حشد كبير من إيران لقتضاء الأربعينية في كربلاء العراق بمراسم مهيبه، حيث تقام مراسم التوديع العديدة باشتراك جمع كبير من الناس، كما يحصل في مراسم الحج الأكبر فيوضع أمام بيوت من زار كربلاء بعد زيارتهم ملصقة تدل على أن صاحب البيت قد زار كربلاء. فتتخذ تلك البيوت مزاراً فتزار بشكل مكثف كبيت أدي صاحبه فريضة الحج. كما أن عدم زيارة بيت من زار كربلاء

(٣٨) الشيخ عباس القمي، منتهى الأعمال، تصحيح. موسوي الدماغاني، طهران، Intiṣārât-ı Peyâm-ı Âzâdî, 1390/2011, II, 69.

(٣٩) أن الشيخ الطوسي لا ينقل في شهر صفر إلا صلاة خاصة لهذا اليوم المعروف باسم "الأربعين" فقط، انظر: (الشيخ الطوسي، مصباح المنهج، II، ٧٨٧-٧٩٠).

(٤٠) أن في المصادر الشيعة للعهده الأول توجد شكوك حول ادعاء أن للحسين بنتا اسمها رقية. علي بن عيسى بن أبي الفتح الإبلي (ت. ١٢٩٣/٦٩٣) كشف الغمة في معرفة الأئمة، بيروت، دار الأدواء، ١٤٠٥/١٩٨٥، II، ٢١٦؛ إن ابن فندق لم يذكر أن له بنت بهذا الاسم. (لباب الأنساب، I، 350).

(٤١) الشيخ عباس القمي، مفاتيح الجنان، ٥٠٩ هـ؛ يروى كذلك أن تاريخ مولد الإمام الكاظم في اليوم الأخير من ذى الحجة. (النيسابوري، تقويم الشيعة، ص. ٦٠).

(٤٢) على قدر ما أثبتنا يمكننا أن نقول، أن أول انعكاس لليوم الأربعين في الأدب الشعبي ابتداءً مع الشيخ الطوسي واستمر مع ابن طاوس. يبدو أن الأربعين ليس له معنى خاص إلى وقته. وأن ذكر ابن طاوس ذلك المسألة أثر على من يأتون بعده، فدخلت فضيلة الذكرى الخاصة لهذا اليوم في الأدب. (bk. ابن طاوس، إقبال الأعمال، ٣/ ٩٨-١٠٤؛ المجلسي، زاد المعاد، ص ٢٤٨؛ الشيخ عباس القمي، مفاتيح الجنان، ص ٥٠٩). روى أن الحسن العسكري قال: علامة المؤمن خمسة، صلاة ٥١ ركعة يومياً، زيارة الأربعين، التختم باليمن، وضع الجبهة على الصعيد وأن يقول بسم الله الرحمن الرحيم بصوت مرتفع (الشيخ الطوسي، مصباح المنهج، ٢/ ٧٨٨؛ محمد بن الحسن الحرّ العاملي (O. 1104/1692)، وسائل الشيعة، تحقيق. مؤسسة آل البيت عليهم السلام، قم ١٤٠٩/١٩٨٨، XIV، ٤٧٨).

وعدم الأخذ مما يقدمونه إكراماً وردّه يُعدُّ من المعايب الاجتماعية، كما أن هذا اليوم إجازة رسمية. بالإضافة إلى ذلك يذكر في التقويمات السنوية الشيعية أن في ذلك اليوم زار «جابر بن عبد الله» الأنصاري من الصحابة (رضي الله عنهم)^(٤٣) قبر سيدنا «الحسين» كما يذكر أيضاً يوم أن وصل آل البيت إلى كربلاء من المدينة من طريق الشام^(٤٤) فينبه على كلتا الزيارتين كثيراً في مرثيات تراثية.

٢٨ من صفر ١١: رحلة الرسول ﷺ^(٤٥) واستشهاد الإمام «الحسن المجتبي» عليه السلام

(٥٥٠هـ)^(٤٦): بالسم كجده المصطفى بيد زوجته «جعدة» على ما يعتقده الشيعة وبتوجيه من «معاوية» الذي له مكانة خاصة في التاريخ الشيعي المكتوب مما يتيح لهم فرصة استخدام اليوم كوسيلة اللوم والثناء عليه. فكذا يعتنى بواقعة تسميم الإمام «الحسن المجتبي» أكثر من اهتمامهم بوفاة الرسول ﷺ، حيث إن المادحين يعظون ويتحدثون كثيراً في تلك الواقعة بلسان بين، وأدب ساحر حتى صُوِّر معاوية في بعض المسرحيات بصورة خليفة قبيح سيء الوجه ممثل للشيطان في صورة إنسان، مما يترك أثراً سيئاً مقصوداً لدى المشاهدين فيجعلون يلعنونه كلما نطق بكلمة، أو تفوه بحديث، فهذا يرينا بجلاء كم يعيش الشيعة في التاريخ، وكم يستحضرونه عند الحاجة!^(٤٧)

٣٠ من صفر ٢٠٣: استشهاد الإمام الرضا^(٤٨): يوم سمّ فيه «علي بن موسى الرضا» الإمام الثامن من

(٤٣) من الصحابة الذين أكثروا رواية الأحاديث عن النبي ﷺ. إنه يعتبر مرجع ديني هام ينقل العديد من الروايات الهامة على اعتقاد الشيعة كممثل وصية علي، وسلطة علي على المؤمنين، وأن علياً هو الصراط المستقيم، ومكانة الأئمة الاثنا عشر في الدين (M. Câbir b. Abdullah", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul, TDV Yaşar Kandemir, (Yayınları, 1992, VI, 531).

(٤٤) والشيخ الطوسي يقبل تاريخ ٢٠ من صفر. (انظر. الشيخ الطوسي، مصباح المتهدج، II، ٧٨٧، Önemli (Büyükkara, Tarih, Gün ve Geceler, s. 54). يسجل الشيخ المفيد اليوم ٢٠ من صفر والشيخ البهائي من ١٩ صفر.

(٤٥) المجلسي، زاد المعاد، ص. ٢٧٩؛ الشيخ عباس القمي، مفاتيح الجنان، ص. ٥٠٩. أن في بعض مصادر الشيعة روايات تفيد أن النبي (ص) استشهد بالسم أيضاً. (انظر. النيسابوري، تقويم الشيعة، ص. ٧٦).

(٤٦) أن هناك رواية ثانية حول تاريخ وفاة السيد الحسن فهي ٧ من صفر. إلا أن ٢٨ من صفر هي الأشهر. وفي تقويم الشيخ المفيد مسجل بتاريخ ٢٧ أو ٢٨ من صفر. (bk. Büyükkara, Önemli Tarih, Gün ve Geceler, s. 32). أن النيسابوري يقرر تاريخ وفاته بـ ٧ من صفر ومع ذلك يذكر أن تاريخ ٢٧ من صفر هو أقرب إلى الصواب على رأي جمهور العلماء. (انظر. النيسابوري، تقويم الشيعة، ص. ٦٠).

(٤٧) في تمثيل مسرحي خاص لهذا اليوم شاهدناه في مدينة قم في عام ٢٠١٣ لاحظت شخصياً أن كيف يعيش الناس الفاجعة بصورة حية، وكيف يتأثرون وينفعلون لها.

(٤٨) أن الشيخ المفيد وإن كان يذكر ذلك اليوم هو ٢٣ من ذي القعدة إلا أنه يذكر في كتابه الآخر المسمى بـ «الإرشاد» أن وفاة الإمام كان في شهر صفر. ووفقاً لسجلات مصادر موثوقة أن الإمام قد توفي في شهر صفر. (bk. Büyükkara, Önemli Tarih, Gün ve Geceler, 20). فالمجلسي يقرر ذلك التاريخ بـ ١٧ من صفر. (محمد الباقر بن محمد التاقي المجلسي (ت. ١١١٠/١٦٩٨)، بحار الأنوار، تحقيق، اللجنة، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٣/١٩٨٢، XLIX، ٢٢٣. وأن النيسابوري يقرر ذلك التاريخ بـ ١٧ من صفر أيضاً. (انظر. النيسابوري، تقويم الشيعة، ص. ٦٧).

إيران أولهما ١٢ من ربيع الأول كما هو مطابق لروايات أهل السنة، وثانيهما ١٧ من ربيع الأول فهو أكثر قبولاً من طرف أغلبية الشيعة. بيد أن احتفالات مولد النبي تبدأ في اليوم ١٢ من ربيع الأول وتستمر خلال أسبوع بسبب قبول «الكليني» من كبار علماء الشيعة ذلك التاريخ مولداً للنبي ﷺ. تلك الأيام التي تشمل ما بين ١٧: ١٢ من ربيع الأول يؤكد فيها على الوحدة والاتفاق حول الأخوة بين السنة والشيعة ويسمى باسم «أسبوع الوحدة» خاصة، وفيه تزين المدن جميعاً فتحفل كاحتفال العيد على نطاق الدولة. فتتعقد المؤتمرات في جميع المدن وقد يحضر فيها من يمثل أهل السنة من العلماء، إلا أنه في الآونة الأخيرة قد اعترض على هذه اللقاءات على اعتبار أنها تتم بصورة شكلية فقط، ولا تمس جوهر الخلافات الكبيرة.

١٧ من ربيع الأول: مولد النبي ﷺ: يوم مولد النبي عليه الصلاة والسلام على رأي جمهور الشيعة^(٥٧)، فكذا يوم مولد «جعفر بن محمد الصادق» الإمام السادس من أئمة الشيعة عام ٨٣ هـ.^(٥٨) فالיום أيضا إجازة رسمية.

ربيع الآخر:

٨ من ربيع الآخر ٢٣٢-: مولد الإمام الحسن العسكري^(٥٩): يوم مولد الحسن العسكري الإمام الحادي عشر من أئمة الإمامية.

١٠ من ربيع الآخر ٢٣٢ هـ: استشهاد السيدة «فاطمة» المعصومة (ص.ع.): إنها هو اسم سمي به احتفالاً استشهاد السيدة «فاطمة» المعصومة بنت «موسى الكاظم» من أئمة الشيعة وأخت «علي» الرضا حيث توفيت أثناء رحلتها إلى «خرسان» قرب مدينة «قم» فمدينة قم تتدثر بالسواد ذلك اليوم، فتقام بعض الاحتفالات المأتمية حول مزارها لكونها تعني أهمية ذات طابع خاص لإيران عموماً ولمدينة «قم» خصوصاً.

جمادى الأولى:

٥ من جمادى الأولى: ولادة السيدة زينب (ص.ع.): يوم مولد السيدة «زينب بنت علي»^(٦٠). فزينب

(٥٣) (Büyükkara, Önemli Tarih, Gün ve Geceler, s. 34, 56); الشيخ الطوسي، مصباح المتجهد، ٢: ٧٩١. ابن طابوس، إقبال الأعمال، ٣/ ١١٩؛ المجلسي، زاد المعاد، ص. ٢٦٠؛ الشيخ عباس القمي، مفاتيح الجنان، ص. ٥١١.

(٥٤) الشيخ عباس القمي، منتهى الأعمال، ٢: ١٩١.

(٥٥) أنه مذكور في تقويم الشيخ المفيد بـ ١٠ من ربيع الأخير. (Büyükkara, Önemli Tarih, Gün ve Geceler, s. 35).

النشابوري، تقويم الشيعة ص. ١٣١. والشيخ الطوسي يذكره ١٠ من ربيع الأخير. الشيخ الطوسي، مصباح المتجهد، ٢/ ٧٩٢؛ الشيخ عباس القمي، مفاتيح الجنان، ص. ٥١٢.

(٥٦) بنت علي من زوجته فاطمة. تكنى بأم المصائب وأم النوائب، العمري المجدي، ص ١٩٩؛ ابن فندق، لباب الأنساب، ١/ ٣٣٧.

٣ من جمادى الآخرة: يوم تكريم الأمهات وزوجات الشهداء: وهو يوم ذكرى وفاة «أم البنين» زوجة «علي» رضي الله عنه وأم «أبي الفضل العباس» ومع ذلك لا يوجد في مصادر العهد الأول أي معلومات تخبر عن هذا اليوم^(٦٢).

٢٠ من جمادى الآخرة: مولدة السيدة الزهراء^(٦٣): "Rûz-ı Zen" يوم النساء (اليوم العالمي للمرأة بإيران^(٦٤))، وهو إجازة رسمية في أنحاء إيران بدلا من ٢٥ من آزر / ١٦ من ديسمبر في فترة نظام الشاه قبل الثورة الذي عدّ من التأثيرات الغربية، فاستبدل به ذلك اليوم وأصبح يوم مولد السيدة فاطمة الزهراء. ^(٦٥) التي تغص حكاية مولدها بعشرات المعجزات والكرامات، وفي ذلك اليوم يُحث الأزواج على إهداء زوجاتهم، والأولاد يهدون أمهاتهم. إن إحداث علاقة بين السيدة «فاطمة» وبين ذلك اليوم الذي ظهر في العصر الحديث يدل دلالة واضحة على محاولات تحديث الفكر الشيعي لخطابه ولكن من خلال جذوره القديمة.

٢٠ من جمادى الآخرة ١٣٢٠ / ١٩٤١: يوم ولادة آية الله «الخميني» زعيم الثورة الإيرانية: فإنه كان ينبغي الاحتفال بذلك اليوم مطابقاً للتقويم الهجري الشمسي إلا أنه بسبب حمله صفة الزعامة الروحية فقد احتفل بمولده طبقاً للتقويم الهجري القمري.

رجب:

١ من رجب ٥٧هـ: مولد الإمام محمد الباقر (عليه السلام)^(٦٦): يوم ولد فيه «محمد الباقر» الإمام الخامس من أئمة الشيعة.

٣ من رجب ٢٥٤هـ: استشهاد الإمام علي الهادي^(٦٧): يوم استشهد فيه علي الهادي الإمام العاشر من أئمة الشيعة.

١٠ من رجب ١٩٥هـ: مولد الإمام محمد الجواد (ع): يوم ولد فيه محمد بن علي الجواد الإمام التاسع من أئمة الشيعة^(٦٨).

(٦٢) الشيخ الطوسي، مصباح المتهجد، ٢ / ٧٩٣-٧٩٥.

(٦٣) الشيخ الطوسي، مصباح المتهجد، II، ٧٩٣؛ ابن طاوس، إقبال الأعمال، III، ١٦٢؛ المجلسي، زاد المعاد، ص. ٢٨١.

(٦٤) الشيخ عباس القمي، منتهى الأعمال، ١، ٢١٣.

(٦٥) <https://mamasite.ir/fa/news/304374/1395>. (روز مادر تاریخچه-روز-زن-و-مادر زیارة بتاريخ 9 Eylül 2017).

(٦٦) وفي تقويم الشيخ المفيد مقبول نفس التاريخ، النيسابوري، تقويم الشيعة، ص. ١٨٥؛ (Büyükkara, Önemli Tarih, Gün)؛ ve Geceler, s. 37.

(٦٧) وفي تقويم الشيخ المفيد مقبول نفس التاريخ، النيسابوري، تقويم الشيعة، ص. ١٨٦-١٨٧؛ (Büyükkara, Önemli Tarih, Gün ve Geceler, s. 37).

(٦٨) الشيخ المفيد يسجل تاريخ ولادة محمد بن علي بـ ١٥ من رمضان نفس السنة. ((Büyükkara, Önemli Tarih, Gün ve Geceler, s. 18؛ الشيخ عباس القمي، مفاتيح الجنان، ص. ٢٦٠؛ النيسابوري، تقويم الشيعة، ص. ١٨٩.)).

١٣ من رجب: مولد أمير المؤمنين (ع). يوم ولادة علي بن أبي طالب^(٦٩): وهو يوم إجازة رسمية في إيران يحظى بأهمية خاصة ويسمى بـ Rûz-i Merd (أي: عيد الرجال/ عيد الآباء) بحيث تُحْتَفَلُ الزوجات فيه على إهداء أزواجهن، والأولاد يهدون آباءهم.

١٣-١٤-١٥ من رجب^(٧٠): أيام الاعتكاف: وهي من الأيام المهمة للمجتمع الإيراني في حياتهم الدينية، لأن فريقاً من المتدينين الإيرانيين يذهبون إلى المساجد للصوم والعبادة فيبيتون في تلك الأيام هناك، ولذلك فإن الدولة والمنظمات المدنية الاجتماعية معا يعبئون مواردهم لتجهيز المساجد للمعتكفين، فتشاهد الرغبة الجارفة من الشعب المتدين في المساجد في تلك الأيام وفي مدينة قم ذات الطابع الديني الخاص.

١٥ من رجب ٦٢هـ: وفاة السيدة زينب (ع).^(٧١) ذكرى وفاة السيدة «زينب بنت علي» رضي الله عنها، وتذكر خصائصها المميزة عن غيرها في ذكرى وفاتها كما تذكر في مولدها ويؤكد على الجانب النموذجي في حياتها للنساء خاصة.

٢٥ من رجب ١٨٣هـ: استشهاد الإمام موسى الكاظم (ع).^(٧٢) هو تاريخ وفاة «موسى بن جعفر الكاظم» الإمام السابع من أئمة الشيعة في سجن «هارون» الرشيد خليفة العباسيين. إن من لوازم اهتمام الشيعة بالأحداث التاريخية ذكر يوم المظالم هذا، وفيه يتم التأكيد على تشويه صورة الخصم المتمثل في «هارون» الرشيد هنا، ومحاولة الربط بينه وبين خصوم إيران السياسيين والمذهبيين في العصر الحديث^(٧٣).

٢٧ من رجب: «Iyd-i Meb'as» عيد المبعث/ عيد الرسالة^(٧٤): إنه يومٌ تلقى فيه النبي شرف الرسالة المحمدية، وهو إجازة رسمية، لكن لا يشاهد فيه أي احتفالات أو نشاطات كما تقام في الأعياد الأخرى ما عدا أنه إجازة رسمية. وفي الحقيقة إن ذلك اليوم يحتفل به عند الشيعة من قديم الزمن حيث يؤكد «الطوسي» أن ٢٧

(٦٩) مع أن الشيخ يقبل ذلك التاريخ إلا أن الشيخ المفيد يسجل التاريخ بـ ٢٣ من رجب. (Büyükkara, Önemli Tarih, Gün ve Geceler, s. 64; المجلسي، زاد المعاد، ص. ٢٤؛ ٢٦٠؛ النيسابوري، تقويم الشيعة، ص. ١٩٥-٢٠٦).

(٧٠) يؤكد الشيخ الطوسي على استحباب صلاة خاصة ١٢ ركعة في يوم ١٥ من رجب. (الشيخ الطوسي، مصباح المتهجد، ٢/ ٨٠٦). من المعتقد أن التأكيد الأول على أهمية تلك الأيام ابتداءً بالمجلسي. (المجلسي، زاد المعاد، ص. ٢٤-٢٥؛ الشيخ عباس القمي، مفاتيح الجنان، ص. ٢٦٠-٢٦١).

(٧١) النيسابوري، تقويم الشيعة، ص. ٢٠٧.

(٧٢) الشيخ المفيد يقبل نفس التاريخ (Büyükkara, Önemli Gün ve Geceler, s.38; المجلسي، زاد المعاد، ص. ٣٤؛ الشيخ عباس القمي، مفاتيح الجنان، ص. ٢٧٠؛ النيسابوري، تقويم الشيعة، ص. ٢١٦).

(٧٣) على سبيل المثال فقد سمعنا في الإذاعة الإيرانية برنامجاً بعنوان: "ذكريات" سنة ٢٠١٣م عقد فيها المذيع علاقة بين ما فعله "هارون الرشيد" من مظالم وما يفعله "أوباما" رئيس أمريكا، بربط عجب بين الماضي والحاضر.

(٧٤) الشيخ المفيد يقبل نفس التاريخ (Büyükkara, Önemli Gün ve Geceler, s.39؛ ابن طائوس يقرر التاريخ بـ ٢٥ من رجب؛ ابن طائوس إقبال الأعمال، ٢٦٢، ٣؛ المجلسي، زاد المعاد، ص. ٣٥؛ الشيخ عباس القمي، مفاتيح الجنان، ص. ٢٧٠-٢٧٥؛ النيسابوري، تقويم الشيعة، ص. ٢٢١-٢٢٣).

من رجب ليلة المبعث ويصل في هذه الليلة ١٢ ركعة خاصة، ويستحب فيها الاغتسال والصوم في نهارها^(٧٥). وعلى ما نقله «ابن بطوطة» من أن هذه الليلة ٢٧ من رجب تسمى بـ«ليلة المحيا» حيث إن الشيعة يذهبون إلى النجف عند قبر علي رضي الله عنه، ويأتون بـ ٣٠ أو ٤٠ نفرًا من المعوقين من أهل العراقيين وخراسان وفارس والأناضول فيجلسونهم على المقبرة بعد العشاء وينتظرون حتى يقوموا، وفي الوقت نفسه ينشغلون بالدعاء والذكر عند المقبرة^(٧٦). أما أهل السنة فيحتفلون برحلة المعراج في تلك الليلة.

شعبان:

٣ من شعبان سنة ٤هـ: مولد الإمام الحسين (ع).^(٧٧): فكذا يسمى اليوم بـ«Rûz-1 Pâsdâr» يوم المحافظ^(٧٨) فيتحدث فيه عن ولادته وحياته بإضافة المعجزات والكرامات التي تزين الاحتفال.

٤ من شعبان ٢٦هـ: مولد العباس: يوم ولد فيه «أبو الفضل العباس بن علي بن أبي طالب» ويطلق على هذا اليوم اسم «Rûz-1 Cânâz/ يوم الغزاة» حفاظاً على ذكرى أبي الفضل. وأبو الفضل له مكانة خاصة يتميز بها لدى الشيعة، فله ألقاب مثل «القمر المنير لبني هاشم»، و«باب الحوائج»^(٧٩) وغير ذلك. وهو شخصية رمزية للشجاعة والقوة يذكر في جميع المناسبات، ويعتقدون في تحقق مئات المعجزات حول اسمه حيث يصل إلى الدرجة الأسطورية. فكثيراً ما تختلط شخصيته الحقيقية بشخصيته المحكية، لقد استطاع أن ينفذ إلى الحياة اليومية الإيرانية إلى حد أنهم حينما يتدثون عملاً يحتاج إلى البطش والقوة ينادون يا «أبا الفضل» فهو البطل المغوار الخارق للعادات، إذ جعل من حمله لواء الحسين يوم كربلاء شخصية بارزة من أبرز شخصيات أيام المأتم. إن مجاهداته في معركة كربلاء تروى عاطفياً وحامساً لدرجة أن الراوي ومن معه كأنهم يعيشون المصيبة الآن. فإنه فقد يده الأولى أو لا ثم يده الأخرى فوهب الله له جناحين لطير بهما في الجنة مع الملائكة، وإن مكانته بين الشهداء مكانة مستثناة عن بقية الشهداء جميعاً^(٨٠).

(٧٥) الشيخ الطوسي، مصباح المتجهد، ٨١٣٢-٨١٧. فكذلك أن ابن طاوس يتحدث عن كثير من عبادات النوافل الخاصة بهذا اليوم. ابن طاوس، إقبال الأعمال، ٢٦٤٣-٢٧٦.

(٧٦) Ebû Abdullah Muhammed İbn Battuta Tancî, İbn Battuta Seyahatnamesi I, çev. A.Sait Aykut, (٧٦) .Yapı Kredi Yay., 2004, s. 252 İstanbul,

(٧٧) Büyükkara, Önemli Tarih, Gün ve Geceler, s. 39 (٧٧) ابن طاوس، إقبال الأعمال، ٣: ٣٠٣؛ المجلسي، زاد المعاد، ص. ٥١؛ الشيخ عباس القمي، مفاتيح الجنان، ص. ٢٩٢؛ النيسابوري، تقويم الشيعة، ص. ٢٣٣.

(٧٨) <http://www.hawzah.net/fa/Magazine/View/3872/6270/68414> (روز-ياسدارتاريخ الزيارة: ١٧ Kasim 2017).

(٧٩) إن استعمال هذا العنوان الذي يأتي بمعنى الباب الذي يسد الحوائج للشخص الذي لا يعتقد أنه معصوم يبين مدى أهمية أبي الفضل من حيث الثقافة الإيرانية. إن ذكر أبي الفضل بهذا العنوان أكثر انتشاراً بين الأتراك الآزرين.

(٨٠) النيسابوري، تقويم الشيعة، ص. ٢٣٨.

٥ من شعبان ٣٨هـ: مولد الإمام زين العابدين (ع).^(٨١) يوم يحتفل فيه بولادة علي بن الحسين الإمام الرابع من أئمة الشيعة.

١١ من شعبان ٣٣هـ: مولد علي الأكبر (ع): يوم احتفال بولادة علي الأكبر بن الحسين. يروى أنه أكثر من يشبه النبي (ص). من حيث سبياه (ص).^(٨٢) فكذا يرى تسمية ذلك اليوم باسم «Rûz-1 Cevân» يوم الشباب» في السنوات الأخيرة^(٨٣).

١٥ من شعبان سنة ٢٥٥هـ: والذي اشتهر بيوم «Nîmei Şaban» منتصف شعبان: فهو يوم احتفال بمولد «محمد المهدي» الإمام الثاني عشر من أئمة الشيعة حيث إنه في الغيبة الكبرى الآن على ما يعتقد الشيعة. وهو يوم يشاهد فيه إقامة أكبر المحافل إجلالاً بعد احتفالات غدیر خُم ولا سيما يقام بفعاليات كبيرة في مسجد جَمَّكَرَان في مدينة قم على اعتبار أنه عيد. كما يعتقد لدى الشيعة أنه مسجد قد تم عمراناه بأمر وتوجيه أتى من المهدي خاصة وهو يوم إجازة رسمية. ويقص مولده مصاحباً بأنواع من المعجزات معتقداً فيها بأن ولادته رحمة للعالم جميعاً. بحيث إنه يروى أن ماء زمزم قد ازداد وغزر يوم ولادته إلى درجة رؤيته بالعين^(٨٤). فكذا على ما يقال إن كثيراً من الناس قد يأخذون وثيقة براءتهم من نار جهنم في ذلك اليوم تبركاً لولادته وتشريفاً له فلذا سميت ليلة ولادته بليلة البراءة كذلك^(٨٥). إن ليلة البراءة التي يحتفل بها أهل السنة في نفس التاريخ قد غير في مضمونها بإضافة وسيلة البراءة هنا، ولا تزال باقية حتى اليوم عند الطرفين مع الفارق.

(٨١) أن الشيخ المفيد يقبل تاريخ ١٥ من جمادى الأولى. فأما الشيخ البهائي يوافق هذا التاريخ. (Büyükkara, Önemli Tarih, Gün ve Geceler, s. 66). أما الشيخ الطوسي وابن طاوس يسجلان ١٥ من جمادى الأولى كذلك ويذكران استحباب الصيام في ذلك اليوم. الشيخ الطوسي، مصباح المهجد، ٧٩٢٢؛ ابن طاوس، إقبال الأعمال، ٣: ١٥٦.

(٨٢) النيسابوري، تقويم الشيعة، ص. ٢٤٠-٢٤١.

(٨٣) <http://setare.com/fa/news/11090> (روز-جوان-چه-روزی-است. تاريخ الیارة: ١٧ Kasim 2017).

(٨٤) للأحداث المعجزة التي يعتقد أنها حدثت حول ولادته، انظر. أبو جعفر محمد بن الحسن الشيخ الطوسي، (ت. ١٠٦٧/٤٦٠)، الغيبة للحجة، قم، دار المعارف الإسلامية، ١٤١١/١٩٩٠، ص. ٢٢٩-٢٥٢.

(٨٥) النيسابوري، تقويم الشيعة، ص. ٢٤١؛ إن الشيخ الطوسي، لغرض إحياء هذا اليوم ووفقاً لتصور المذهب السني قد يسرد مجموعة من الروايات التي تكونت من الصلاة والصيام والأدعية المتعلقة بذلك اليوم ويذكر في النهاية شيئاً قليلاً من ولادة المهدي. إنها هذا هو وضع الشيعة في عصره فظاهر أنهم يعتبرون هذا اليوم كما اعترف بها جميع المسلمين وسيلة لخلاصهم من الخطايا. فبتلك المناسبة أن كانوا يذكرون عن المهدي قليلاً، أما في العصور المتأخرة أخرجت المفاهيم والمعاني ليوم وقدم المهدي حيث تم تأويل الروايات الأخرى المتعلقة باللية مواز بتصور المهدي. (انظر. الشيخ الطوسي، مصباح المهجد، ٨٢٩٢-٨٤٤). يمكن رؤية نفس النهج عند ابن طاوس. (ابن طاوس، إقبال الأعمال، ٣١٢٣-٣٥٥). أن التأكيد القوي الأول الذي يجعل ١٥ من شعبان مرتبطاً بالمهدي قد بدأ بالمجلسي فيستمر ذلك في يومنا بالكتاب "مفاتيح الجنان" من بين أكثر الكتب قراءة. (المجلسي، زاد المعاد، ص. ٥٥-٥٦؛ الشيخ عباس القمي، مفاتيح الجنان، ص. ٢٩٥).

رمضان^(٨٦):

١٠ من رمضان قبل الهجرة بثلاثة أعوام: وفاة السيدة خديجة (ص.ع.): ذكرى وفاة السيدة خديجة الكبرى. إن السيدة خديجة لكونها أم السيدة فاطمة لها مكانة خاصة عند الشيعة الإمامية من بين زوجات النبي (ص.ع.) الأخرى^(٨٧).

١٥ من رمضان سنة ٣هـ: مولد الإمام الحسن المجتبي (ع.): يوم يحتفل فيه بمولد الإمام «الحسن المجتبي» الإمام الثاني من أئمة الشيعة^(٨٨). وكذلك يسمى هذا اليوم بـ«Rûz-ı ikrâm يوم الإكرام»^(٨٩).

١٧ من رمضان: معراج الرسول (ص.) يوم عرج فيه الرسول (ص.) وعلى اعتقاد الشيعة إن الرسول قد عرج به بالجسم يقظته، وأن جملة ما يدور على ألسنة أهل السنة من لقاءات النبي بالأنبياء في السماوات كلها يثبتها الشيعة ويقبلونها كما هي^(٩٠).

١٩ من رمضان سنة ٤٠هـ: «Rûz-ı Zerbet» يوم الضربة: الذي تلقى فيه الإمام علي ضربة السيف التي تسببت في وفاته^(٩١).

١٨-٢٠-٢٢ من رمضان: وليالي تلك الأيام هي ليلة القدر لدى الشيعة: وهي تذكر أيضاً باسم ليلة الإحياء خاصة^(٩٢).

٢١ من رمضان سنة ٤٠هـ^(٩٣): استشهاد الإمام علي (ع.): ذلك يوم استشهد فيه سيدنا علي (ع.) وهو إجازة رسمية.

الجمعة الأخيرة من شهر رمضان: «Rûz-ı Cihânî-yi Kuds يوم القدس العالمي»: كما أن مسألة فلسطين قضية دينية عند مسلمي العالم جميعاً فكذلك تتلقى بالقبول من قبل الشيعة الإيرانيين بنفس العاطفة

(٨٦) أن الشيخ الطوسي فتح باباً طويلاً خاصاً لما في رمضان وسرد ما فيه من صلاة وصيام والنوافل وأيام الاعتكاف والدعوات التي تدعوا بها في هذه الأيام بشكل واسع. ومع ذلك لا يذكر أي يوم آخر له معنى خاص. الشيخ الطوسي، مصباح المتهدج، ٢، ٥٣٩-٦٤٨.

(٨٧) فذلك الشيخ المفيد يسجل ذلك التاريخ في تقويمه. فكذا ابن سعد موافق لهذا التاريخ. (Büyükkara, Önemli Tarih, Gün ve Geceler, 17, 7 nolu dipnot).

(٨٨) النيسابوري، تقويم الشيعة، ص. ٢٧٦.

(٨٩) <http://www.ettelaat.com/etiran/?p=131258> (تاريخ الزيارة: ١٧ Kasım 2017).

(٩٠) النيسابوري، تقويم الشيعة، ص. ٢٧٨-٧٩.

(٩١) وفي تقويم الشيخ المفيد مسجل نفس التاريخ فكذا ابن سعد والطبري موافقان لهذا التاريخ. انظر. النيسابوري، تقويم الشيعة، ص. ٢٨٦؛ 18 s. Büyükkara, Önemli Tarih, Gün ve Geceler.

(٩٢) ويلاحظ الشيخ المفيد أنه من المتوقع أن يكون ٢٣ من رمضان ليلة القدر. (Büyükkara, Önemli Tarih, Gün ve Geceler, s.19. المجلسي، زاد المعاد، ص. ١٢٢-١٢٨؛ الشيخ عباس القمي، مفاتيح الجنان، ص. ٣٩٨).

(٩٣) وفي تقويم الشيخ المفيد والشيخ البهائي مسجل نفس التاريخ. والكليني يذكر التاريخ بـ ٩ من رمضان. فأما الطبري يسجل شهر ربيع الآخر مع ١٧ و ١٩ من رمضان. 69, 19 s. Büyükkara, Önemli Tarih, Gün ve Geceler.

والحماسة. فيحاولون في ذلك اليوم المحافظة على حيوية التوتر السياسي بين إيران وإسرائيل فتدعم قضية فلسطين بمظاهرات جماعية في جميع أنحاء إيران وتعلن إسرائيل، وتكون طهران هي مركز المظاهرات الغاضبة، ففيها تقام مسيرات طويلة باشتراك أئمة المساجد وأكابر الدولة وأركانها يتقدمون المظاهرات والمسيرات لترغيب عموم الشعب في المشاركة والحشد.

شوال:

١ من شوال: «**Iyd-ı Saîd-i Fitr** عيد الفطر»: وله يوماً إجازة رسمية فقط على عكس ما في بلدنا تركيا^(٩٥). ويستحب أن يؤكل شيء من صعيد سيدنا الحسين تبركاً قبل صلاة العيد^(٩٦).

٢٥ من شوال سنة ١٤٨ هـ: استشهد الإمام جعفر الصادق (ع).^(٩٧): فاليوم إجازة رسمية، فقبول يوم وفاة جعفر الصادق من بين الأئمة الآخرين غير علي (ع). مرتبط بتكريمه وتفضيله في تطور الفكر التشيعي.

ذو القعدة:

١ من ذى القعدة سنة ١٧٣ هـ: مولد السيدة المعصومة (ع). يوم ولادة «فاطمة المعصومة» بنت موسى الكاظم (ع). إنه يحتفل به تحت اسم «**Rûz-ı Dohter** يوم البنات» خاصة، وتصبح مدينة قم في ذلك اليوم مسرحاً لأنواع من الاستعراضات ما لم تكن في وقت آخر، حيث إن شوارع المدينة التي يغلب عليها اللون الأسود في كل شيء من اللبس إلى التزين في الأوقات الأخرى من السنة قد تزين وتحلى بإعلانات وملصقات ورايات ملونة بجميع الألوان في ذلك اليوم.

٥ من ذى القعدة: «**Rûz-i Tecîl-i İmamzâdegân ve Bekâ-ı Müteberrika**» يوم الأئمة وتعظيم أضرحتهم: وهو يوم يؤكد فيه على قيمة الأئمة وأهمية قبورهم، حيث إن قبورهم لها مكانة خاصة في الحياة الاجتماعية والثقافية لإيران، وفي يومنا حالياً تقام أنشطة كثيرة تساعد على رفع شأن قبورهم في نظر الشعب في أنحاء إيران كلها، حيث يؤكد على أنهم وقود «الحرب الباردة» الدائرة رحاها على الوهابية^(٩٨).

١١ من ذى القعدة سنة ١٤٨ هـ: مولد الإمام الرضا (ع).^(٩٩): يوم يقام فيه باحتفال مولد علي الرضا الإمام الثامن من أئمة الشيعة.

(٩٤) يؤكد الشيخ المفيد على أهمية هذا اليوم لأنه يوم هلاك عمرو بن العاص. (Büyükkara, Önemli Tarih, Gün ve Geceler, s.19).

(٩٥) النيسابوري، تقويم الشيعة، ص. ٣٠١.

(٩٦) الشيخ عباس القمي، مفاتيح الجنان، ص. ٤٣٣؛ النيسابوري، تقويم الشيعة، ص. ٣٢٠.

(٩٧) <http://www.hawzah.net/fa/goharenab/View/43749> (تجليل - از - امام زادگان وبقاع متبركه پنجم- ذى القعدة تاريخ الزيارة: ١٧ 2017 Kasim).

(٩٨) الشيخ عباس القمي، مفاتيح الجنان، ص. ٤٣٤؛ النيسابوري، تقويم الشيعة، ص. ٣٢٩.

٩ من ذى الحجة سنة ٦١هـ: «Rûz-i Niyâiṣ»^(١٠٣). إنما هو اسمٌ علمٌ ليوم وقفة عيد الأضحى: ويستخدم في إيران خاصة. فيدعا فيه في عموم إيران بدعوات دعا بها الإمام الحسين يوم عرفة في الحج. إن في مصادر الشيعة روايات تبين أن من زار مقبرة الإمام الحسين يوم عرفة فله ثواب ألف حجة وألف عمرة وألف غزوة مع رسول الله^(ص). وإلى جانب تلك الروايات من الممكن أن نلتقي أيضاً بالروايات التي تفيد أن من لم ينل المغفرة في رمضان فله أن يغفر إذا دعا يوم عرفة عيد الأضحى بموضع لا ظل له تحت الشمس^(١٠٤). بيد أنه على الرغم من تناول تلك الروايات على الألسنة باستمرار ليس لها أي أثر يرى في نظر الشعب على ما يشاهد حيث إن الناس يقومون بالدعاء في مواضع لها ظل كتحت المظلات أو تحت الأشجار أو غير ذلك. إن اليوم نفسه يذكر أيضاً باستشهاد «مسلم بن عقيل» وذلك أنه كان ابن عم الإمام الحسين ورسولاً أرسله إلى الكوفة وقد استشهد على يد جيش الأمويين في ذلك اليوم^(١٠٥).

١٠ من ذى الحجة: «Iyd-i Saîd-i Kurban» عيد الأضحى المبارك: فالإجازة الرسمية فيه يومان. ويمر هذا اليوم في إيران بهدوء مقارنة بغيره من الأيام الأخرى، بحيث لا ترى فيه المناظر والمشاهد التي اعتدنا رؤيتها في تركيا، إضافة إلى قلة عدد المضحكين مقارنة ببلدنا تركيا، إلا أن تلك النسبة قد بدأت تتزايد في السنوات المعدودة الأخيرة. وقد سميت فترة ما بين ١٠ و ١٨ من ذى الحجة بـ«Dehe-i İmâmet ve Velâyet» أيام الإمامة والولاية» في السنوات الأخيرة، وفي تلك الأيام تتم الاستعدادات لاحتفالات «غدیر حُجْم» بإقامة أنواع من النشاطات الاجتماعية والثقافية إلى جانب فعاليات التبليغ التي تؤكد على أهمية الولاية ويوم الغدير وولاية الفقيه ويتم كل ذلك بأوامر وتعليمات تأتي من الزعيم المرشد الأعلى وتحت رعايته شخصياً^(١٠٦).

١٥ من ذى الحجة سنة ٢١٢هـ: ولادة الإمام المهدي (ع).: يوم مولد علي الهادي الإمام العاشر من أئمة الشيعة^(١٠٧).

(١٠٣) لا الشيخ المفيد ولا الشيخ البهائي يتحدثان في تقويمهما عن أي ارتباط لذلك اليوم بسيدنا الحسين. ومن بين الأحداث المتعلقة بذلك اليوم التي سجلها الشيخ المفيد هي يوم أن عفا الله عن آدم (ع)، ويوم ولادة إبراهيم (ع)، واليوم الذي تم فيه قبول توبة داود (ع)، ويوم ولادة عيسى بن مريم (ع)، واليوم الذي استشهد فيه مسلم بن عقيل. (Büyükkara, Önemli Tarih, Gün ve Geceler, s. 22).

(١٠٤) جعفر بن محمد القمي ابن خلويه (ت. ٩٧٨/٣٦٨) كامل الزيارات، تحقيق، جواد القيومي، قم، نشر الفقهاء، ١٤٢٩/٢٠٠٩، ص. ١٦٩-١٧٣.

(١٠٥) الشيخ الطوسي، مصباح المتجهد، ٧١٤٢-٧١٧؛ المجلسي، زاد المعاد، ص. ١٧٠-١٧٢.

(١٠٦) النيسابوري، تقويم الشيعة، ص. ٣٦١.

(١٠٧) <http://www.598.ir/fa/news/173632> (شعار-دهه-امامت-و-ولاية-مشخص-تاريخ الزيارة: ٢٨ Eylül 2017).

(١٠٨) أنه مسجل في تقويم الشيخ المفيد ٢٧ من ذى الحجة. إلا في مؤلف آخر "الإرشاد" للشيخ المفيد وفي الكليني وتقويم الشيخ البهائي مسجل ١٥ من ذى الحجة (Büyükkara, Önemli Tarih, Gün ve Geceler, s. 28, 76).

١٨ من ذى الحجة سنة ١٠ هـ: عيد غدِير حُجْم^(١٠٩): فهو أحد الأعياد العظيمة احتفالاً بإيران ويقال عنه إنه العيد الأكبر لآل محمد، فيومه إجازة رسمية. وهو يوم من الأيام النادرة التي تشهد فيها البهجة والبشاشة على وجوه الشعب الإيراني على عكس السنة بطولها حيث يغلب عليها الجو المأتمّي ويرى أثر المآتم على الشوارع. ففيه يتم انتشار الخبر الذي أخذ شكلاً تقليدياً وهو العفو العام للمحكوم عليهم من قبل المرشد الأعلى كافتتاح رمزي خاص لذلك اليوم قبل العيد، خاصة ذوا الأحكام البسيطة أو المخالفات، وبالمناسبة فقد تم إعلان الخبر عن العفو الذي شمل ١٢٤١ من المعتقلين المحكوم عليهم سنة ٢٠١٣ م، وقد شمل صاحب هذه السطور ذلك العفو.

٢٤ من ذى الحجة سنة ٩ هـ: «Rûz-i Mubâhele يوم المباهلة»^(١١٠): وهو ذكرى حادثة الملاعنة التي تعرف باسم المباهلة في التاريخ الإسلامي حيث إنها وقعت بين النبي (ص.) وبين وفد أتى إلى المدينة ممثلاً لنصارى نجران^(١١١). وفي تلك الحادثة دليل شيعي على تحديد النبي (ص.) لآل البيت وإقراره لهم، وكيفية ترتيب التفاضل بينهم كما هي في حد ذاتها تعد دليلاً من أدلة الإمامة. ولذلك يهتم بهذا اليوم اهتماماً خاصاً ويقام فيه احتفالات كأنه عيد^(١١٢). فيؤكد دائماً على أن فكرة التشيع قد تم تسجيلها في القرآن الكريم بتلك الحادثة كما أن للشريعة مكانة خاصة تميزهم عن غيرهم من المعارضين لهم. بحيث يرددون مراراً على كراسي الوعظ والمنابر أنه ليس لأهل السنة أي كلام يقولونه بعد هذه الآية، بحيث تضرب بها وجوههم في الحجاج والمناظرات والمناقشات.

(١٠٩) إنه من التواريخ التي اتفقت عليه المصادر. بالإضافة إلى ذلك يقبل الشيخ المفيد ذلك اليوم يوماً اغتيل فيه عثمان وبويع مع علي. (Büyükkara, Önemli Tarih, Gün ve Geceler, 25) وابن طائوس يؤكد على استحباب قيام صلاة خاصة لهذا اليوم اثنتي عشرة ركعة. (ابن طائوس، إقبال الأعمال، ٢: ٢٣٧؛ الشيخ عباس القمي، مفاتيح الجنان، ص. ٤٨٢).

(١١٠) والشيخ المفيد يسجل نفس التاريخ. (Büyükkara, Önemli Tarih, Gün ve Geceler, 27) أما الشيخ الطوسي يسجل تاريخ ٢٥ من ذى الحجة مع قبوله ٢٤ من ذى الحجة أيضاً. إن ذكر الشيخ الطوسي بمثل تلك الحادثة التي تطورت حول حدث سياسي وذكره أيضاً متناً لدعاء خاص لهذا اليوم يمثل مثلاً في غاية الأهمية لبيان مدى تداخل الدين والسياسة في المذهب الشيعي. وهذا المذهب الذي ابتدأ به استمر بعده. (الشيخ الطوسي، مصباح المتهجد، ١٢: ٧٥٩-٧٦٠؛ ابن طائوس، إقبال الأعمال، ٢: ٣٥٤-٣٦٨؛ المجلسي، زاد المعاد، ص. ٢١٨-٢٢٧، الشيخ عباس القمي، مفاتيح الجنان، ص. ٤٩٦. النيسابوري، تقويم الشيعة، ص. ٣٨٨).

(١١١) إن وفداً من نصارى نجران حينما دعاهم الرسول إلى الإسلام زعموا أنهم كانوا مسلمين من قبل منذ فترة طويلة وأن عيسى يجب أن يكون لها بناء على ما ذكر في القرآن أنه ولد من غير أب. وعلى هذا تحداهم الرسول بدعوتهم إلى أن يجتمعوا فيبتهلوا فيجعلوا لعنة الله على من افترى على الله كذباً من الفتنين. وفي اليوم المحدد ذهب الرسول (ص.ع.) ومعه علي بن أبي طالب والحسن والحسين وفاطمة ليبتهل مع نصارى نجران إلا أنهم لم يتقربوا من المباهلة وانصرفوا ورفضوا إن يدفعوا الجزية. فنزلت هذه الآية ٦١ من سورة آل عمران كما هي معروفة بآية المباهلة بسبب تلك الحادثة. فإن المصادر الشيعية بسبب أهمية الأفراد الذين أخذهم الرسول (ص.) معه إلى المباهلة قد اهتموا بتلك الحادثة اهتماماً آخر. وعلى ذلك فالرسول (ص.) حينما ذهب إلى المباهلة ذهب بالحسن والحسين وفقاً لكلمة "أبنائنا" المذكورة في الآية، وبالسيدة "فاطمة" وفقاً لكلمة "ونسائنا" و"علي" وفقاً لكلمة "وأفئسنا". ولمعلومات مفصلة حول الموضوع انظر: Mustafa Fayda, "Mübâhele", Türkiye Diyanet Vakfı. İslam Ansiklopedisi, TDV Yayınları, İstanbul, 2006, XXXI, 425; Büyükkara, Önemli Tarih, Gün ve Geceler, s. 27, 50 nolu dipnot.

(١١٢) إن ابن طائوس ينصح أن يبدأ ذلك اليوم بال غسل والصيام وارتداء الملابس الجميلة وزيارة مقبرة أحد الأولياء إن أمكن. ابن طائوس، إقبال الأعمال، ٢: ٣٥٤.

النتيجة:

من المعلوم أن لجميع الأديان والحركات الدينية التي نشأت عبر التاريخ طقوساً خاصة مختلفة وذلك لتقوية التوحد والتجمع وروح المعية بين معتنقيها وتجميعهم حول الأفكار والمشاعر المشتركة بينهم، فبوسيلة تلك الطقوس تجعل المشاعر الإنسانية قوية لذلك الدين أو هذا المذهب، كما أنه يستهدف بها نقل مشاعر معينة مستوحاة من لحظات تاريخية تخدم أفكار المذهب في سيرورته إلى الأجيال التي تأتي من بعد.

إن أيّ دين أو نظام عقائدي لا يجد من ينتسب إليه ويعتقه ويحييه من الأجيال الآتية إلا بقدر نفوذه إلى الفرد والمجتمع، فمن المعلوم أن جميع الأديان أو النظم الاعتقادية تستخدم كثيراً وباستمرار التأكيد على الأوقات المقدسة في سبيل تحقيق ذلك. والإسلام ليس بديلاً في ذلك، حيث يؤكد القرآن والسنة النبوية دوماً على أن كثيراً من الفترات الزمانية لها أهمية خاصة كليلالي رمضان وعيدي الفطر والأضحى وليلة القدر وغير ذلك، لكن قضية التأكيد على الأوقات المقدسة تشهد بكثرة ملفتة في المذهب الإمامي الاثني عشري من بين المذاهب الإسلامية الأخرى، إن التشيع قَسَمَ ووزع كثيراً من الأحداث التاريخية ذات الدلالة المذهبية على أيام السنة، فبذلك ضمن لنفسه البقاء والاستمرار في نفوس الأتباع طوال مئات السنين، كما تم تجديد المذهب وطقوسه باستمرار في مسيرته التاريخية حتى يصل إلى يومنا هذا بشكل مؤثر حاضر في الأذهان والمخيلات على الدوام.

إن التشيع في بادئ عهده قد اهتم كسائر المذاهب الأخرى بالأيام المقدسة ولقد ألفت في ذلك كتب كمؤلفات «الطوسي» و«ابن طاوس» لكنها كانت تتطابق كثيراً مع الأزمنة المعظمة عند أهل السنة، ولكن منذ البداية بدأ الانفصال بالتركيز على «غدير خم» و«عاشوراء» و«يوم المباهلة» حصراً، أما بعد أن دخل التشيع تحت سيطرة الحكومات في العصور المتتالية فقد زيد عدد الأيام والليالي المهمة بالنسبة للمذهب بشكل ملحوظ.

فعلى سبيل المثال: قد توجد فروق واختلافات كثيرة فيما بين تقويم الشيخ «المفيد» الذي عاش في عهد تشكّل فيه المذهب، وبين تقويم الشيخ «البهائي» من الشخصيات الهامة في العهد الصفوي. ومن جانب آخر نرى اتجاه الثورة الإيرانية قد بدأ في عملية تجديد المذهب وتحديثه لموافقة مستجدات العصر فيشاهد تجديد أسماء الأيام الكبيرة كيوم: «علي» ويوم «فاطمة» قد غير وبدل بأسماء جديدة حديثة مثل «يوم الأمهات» و«يوم الأباء» و«يوم الحرمة» وغير ذلك من الأسماء مع بقاء المعنى الرمزي الأيقوني.

ومع ذلك فقد استمرت الزيادة في عدد الأيام المعظمة باستحداث أيام جديدة مثل: ذكرى وفاة «الخميني» و«روز حنوني» و«أيام الإمامة» و«يوم الولاية» في العصر الحديث، بحيث يكاد لا يوجد يوم غير مهم على مدار السنة في إيران سواء أكان يوماً دينياً أم وطنياً.

ومن القضايا الهامة في احتفال ذكرى الأيام والليالي في التشيع إنما هي التأكيدات الخاصة على الشخصيات النسائية كالسيدة «خديجة» والسيدة «فاطمة» والسيدة «فاطمة المعصومة» والسيدة «زينب بنت علي» والسيدة «رقية بنت الحسين» والسيدة «أم البنين». وعندما تشاهد النساء يتحملن واجبات خاصة ويشتركن في الأنشطة والفعاليات يظهر أن الغاية المستهدفة من هذه الأيام قد تحققت.

إن الاهتمام الخاص بذكرى مولد «علي الرضا» وأخته «فاطمة» وذكرى وفاتها حيث إنها شخصيتان من الأهمية بمكان خاصة لإيران قد يعطى لنا فكرة رفع شأن التشيع الإيراني وإعلانه إلى مركز الصدارة في المحافل العالمية، بأن يجعل المذهب أكثر بروزاً، إضافة لما يمثله من تقوية للوعي الداخلي لدى الإيرانيين أنفسهم، ومن ناحية أخرى إن استحداث التشيع أياماً جديدة كأيام حنون الحج إنما هو عبارة عن جلب وتحويل مناحط إيران السياسية إلى الحلبة الدينية، فبذلك يظهر ظهوراً لا خفاء فيه امتزاج الدين بالسياسة في المجتمع الإيراني.

وهنا شيء آخر يستحق لفت النظر أيضاً وهو التأكيد على الذكرى السنوية لوفاة الأئمة وكبار المذهب ترى أكثر بروزاً في مقابل ذكرى مواليدهم، وذلك له ارتباط قوي بإبراز الجانب المأتمني بدءاً من عهد الصفويين، حيث إنه يرجع لهم الفضل في إكساب الأيام المعظمة طقوسها وشكلها منذ أن استلموا السلطة إلى الآن، بحيث نرى الجوانب العاطفية للأيام والليالي ومراسمها أكثر بروزاً وظهوراً في تاريخ التشيع كله. إن العرف الشيعي باهتمامه بتواريخ الوفايات وكأنه يتشوق إلى اشتيام النفس المأتمني طوال الوقت، على عكس العرف السني الذي يهتم بتواريخ المولد أكثر كليلة مولد النبي (ص). فلا غرو أن ينظر إلى المذهب الشيعي باعتباره مذهباً مأتمياً حزيناً بامتياز.

المراجع العربية:

- أبو الحسن علي بن أبي القاسم بن زيد بن فندق (ت. ٥٦٥/١١٦٩)، لباب الأنساب والألقاب والأعقاب، تحقيق. سيد مهدي الرجائي، قم، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، ١٣٨٥/٢٠٠٧.
- أبو جعفر محمد بن الحسن الشيخ الطوسي (٤٦٠/١٠٦٧ ت.)، مصباح المتجهد، بيروت، مؤسسة فقه الشيعة، ١٤١١/١٩٩٠.
- أبو جعفر محمد بن الحسن الشيخ الطوسي، (ت. ٤٦٠/١٠٦٧)، الغيبة للحجة، قم، دار المعارف الإسلامية، ١٤١١/١٩٩٠.
- أبو جعفر محمد بن يعقوب الكليني، (ت. ٣٢٨/٩٣٩) أصول الكافي، تحقيق. علي أكبر الغفاري، طهران، دار الكتب الإسلامية، ١٤٠٧/١٩٨٦.
- أبو طالب إسماعيل بن الحسين الحسين المروزي (ت. ٦١٤/١٢١٧)، الفخر في أنساب الطالبين، تحقيق. سيد مهدي الرجائي، قم، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، ١٣٨٥/٢٠٠٧.
- أبو نصر سهل بن عبد الله البخاري (ت. عصر ٤/١٠)، سر السلسلة العلوية في أنساب السعادة العلوية، تحقيق. سيد مهدي رجائي، قم، ١٣٨٩/٢٠١١.
- جعفر بن محمد الكومي ابن كولويه (ت: ٣٦٨/٩٧٨)، كامل الزيارات، تحقيق، جواد القيومي، قم، نشر الفقهاء، ١٤٢٩/٢٠٠٩.
- الشيخ عباس القمّي، مفاتيح الجنان، كوم، عاين دانش، ١٣٨٦/٢٠٠٧.
- الشيخ عباس القمّي، منتهى الأعمال، تصحيح. موسوي دامغاني، طهران، İntişârât-ı Peyâm-ı Âzâdî، 1390/2011.
- عبد الحسين النشابوري، تقويم الشيعة، قم، انتشارات الدليل ما، ١٣٩١/٢٠١٢.

- علي بن الحسين أبو الفرج الأصفهاني (ت. ٣٥٦/٩٦٦) مقاتل الطالبين، بيروت، دار المرتضى، ٢٠٠٩/١٤٣٠.
- علي بن عيسى بن أبي الفتح الإربلي (ت. ٦٩٣/١٢٩٣) كشف الغمة في معرفة الأئمة، بيروت، دار الأدواء، ١٩٨٥/١٤٠٥.
- علي بن موسى بن طاووس، (ت. ٦٦٤/١٢٦٦)، الإقبال بالأعمال الحسنة فيما يعمل مرة في السنة، تحقيق. جواد قيومي الإصفهاني، قم، مكتب الأعلام الإسلامي، ١٤١٤.
- محمد الباقر بن محمد التاقي المجلسي (ت. ١١١٠/١٦٩٨)، بحار الأنوار، تحقيق، اللجنة، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٩٨٢/١٤٠٣.
- محمد الباقر بن محمد التاقي المجلسي، (ت. ١١١٠/١٦٩٨)، زاد المعاد، تحقيق. علاء الدين أعلامي، بيروت، مؤسسة الأعلامي للمطبوعات، ١٤٢٣.
- محمد بن الحسن الشيخ الحرّ العاملي (ت. ١١٠٤/١٦٩٢)، وسائل الشيعة، تحقيق. مؤسسة آل البيت عليه السلام، قم ١٩٨٨/١٤٠٩.
- نجم الدين أبو الحسن علي بن محمد بن علي بن محمد العلوي العمري (ت. ٤٦٦/١٠٧٣)، المجدي في أنساب الطالبين، تحقيق. أحمد المهدي الدامغاني، قم، مكتبة أية الله المرعشي النجفي، ٢٠٠١/١٣٨٠.

المراجع الأجنبية:

- Ahmet Güner, "Büveyhiler Dönemi ve Çok Seslilik", Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, XII, 1999.
- Ahmet Güner, "Büveyhiler Döneminde Bağdat'ta Kerbelâ/Aşure, Gadir Hum ve Benzeri Şif Uygulamaları", Çeşitli Yönleriyle Kerbelâ (Tarih Bilimleri I), Sivas, 2010..
- Ali Şeriati, Ali Şiâsi Safevi Şiâsi, çev. Hicabi Kırangaç, Ankara, Fecr Yay., 2011.
- Annemarie, Schimmel, Tanrı'nın Yeryüzündeki İşaretleri, İstanbul, Kabcacı Yay., 2004.
- Ebû Abdullah Muhammed İbn Battuta Tancî, İbn Battuta Seyahatnamesi I, çev. A.Sait Aykut, İstanbul, Yapı Kredi Yay., 2004.
- Hasan Onat, "Kerbelâyı Doğru Okumak", Akademik Orta Doğu, 2/1, 2007.
- M. Yaşar Kandemir, "Câbir b. Abdullah", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul, TDV Yayınları, 1992, VI.
- Mehmet Ali Büyükkara, "Çağdaş Şîa Düşüncesinde Kerbelâ'nın Problemleri: İmam Hüseyin Kazanmak İçin mi Yoksa Canını Feda İçin mi Ayaklandı?", Çeşitli Yönleriyle Kerbelâ (Tarih Bilimleri I), Sivas, 2010.
- Mehmet Ali Büyükkara, "Kerbelâdan İnkılab: İmami-Şîî Şehadet Düşüncesi ve Problemleri", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi XLIII/II, 2002.
- Mehmet Ali Büyükkara, İmâmiyye Şiâsi'na Göre Önemli Tarih, Gün ve Geceler (Şeyh Müfid ve Şeyh Bahâî'nin Takvimleri), Çanakkale, 1999
- Mesud Nârî Kummî, "Olgûhâ-yı Kâlbedi-yi Hüseyiniyehâ: Rişehâ ve Tehavvulât", Hüner ve Mimarî, IX, 1395/2016.
- Metin Bozan, "Ali er-Rıza'nın Velihtlığı Meselesi (İmâmiyye'nin İmamet Nazariyesine Teori-Pratik Açısından Eleştirel Bir Yaklaşım)", Dinî Araştırmalar 2004, VII.
- Metin Bozan, "Şîî-İmami Kaynaklarda Kerbelâ'nın Menkâbevi Anlatımı, Çeşitli Yönleriyle Kerbelâ (Tarih Bilimleri I), Sivas 2010.
- Mircea Eliade, Kutsal ve Dindışı, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara, Gece Yayınları, 1991.
- Mustafa Fayda, "Mübâhele", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, TDV Yayınları, İstanbul, 2006, XXXI.
- Mustafa Ünal, Dinlerde Kutsal Zamanlar, İstanbul, IQ Kültür Sanat Yayınları, 2008.
- Resul Ca'feriyan, "Şîa'da Dua Edebiyatı", çev. Habip Demir, Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2015.

Mezhebî Ayrışmanın Politik Sonuçları: Safevî Tarikatının Siyasallaşması*

Ömer Faruk Teber**

Özet

Anadolu coğrafyasında yaşayan Türkmen topluluklar için kullanılan kızılbaşlık Osmanlılar ile Safevîler arasında yaşanan siyasal ve dinî-kültürel bir farklılaşmanın sonunda ortaya çıkmıştır. Buna göre, Çaldıran savaşı Osmanlıların doğu sınırını belirlerken, Anadolu'daki Türkmenlerin Safevi Devletiyle olan fiilî bağlarını kopararak onları Şiîleşme sürecinin dışında bırakmıştır. Osmanlıların Kızılbaş Türkmen nüfusa karşı siyasi tutumları onların Sünnîlik ile irtibat kurmalarını zorlaştırmıştır.

Anahtar Kelimeler: Mezhebî Ayrışma, Safevî Tarikatı, Kızılbaş

Political Results of Sectarian Separation: Politicization of Safavids Order

Abstract

In this study political and religio-cultural differentiation between the Ottomans and Safavids has been presented. Accordingly, the battle of Caldıran, while determining the east boundary of the Ottomans, put them out of the process of Shiatization breaking the actual relations in Anatolia between Turmomans and Safavids. The political suppression of Ottomans against Qizilbashs also formed an obstacle for them to have a contact with Sunnite Islam.

Keywords: Sectarian Separation, Safavids Order, Qizilbash

Giriş

Mezhep, Arapça z-h-b kökünden zaman ve mekân ismi olarak türeyen bir sözcüktür. Sözlükte, gidilen yol, gidilen yer ve zaman, gitmek¹ gibi anlamlara geldiği

* Bu çalışma Ömer Faruk Teber, *XVI. Yüzyılda Kızılbaşlık Farklılaşması*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara 2005, dikkate alınarak hazırlanmıştır.

** Prof. Dr. Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı. omerfarukteber@akdeniz.edu.tr.

¹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut 1410/1990, I, 394.

gibi, benimsenen görüş, farklı tutum ve davranış, takip edilen yol anlamlarında da kullanılmaktadır.

İslâm dininin itikâdî ve amelî sahadaki düşünce ekolleri diye ifade edilen mezhep sözcüğü bir takım siyasî ictimâî, iktisâdî olayların tesirlerinin mezhep kurucusu sayılan insan ile ona uyanlardaki fikrî ve dinî tezahürdür². Diğer bir ifadeyle, İslâm tarihinde sosyal, siyasî ve ekonomik sebeplerle ve din anlayışındaki farklılaşmaların kurumsallaşması sonucu ortaya çıkan dini nitelikli oluşumlar ve dinin anlaşılma biçimleri ile ilgili tezahürlerdir³. Tarihte ve günümüzde ortaya çıkan mezhebi oluşumları inceleyen bilim dalı İslâm Mezhepleri Tarihini de, alan uzmanları tarafından yapılan tanımlarının ortak vurgusu olarak şöyle ifade edebiliriz: “Geçmişte ve günümüzde siyasi ve itikâdî gayelerle vücut bulmuş İslam düşünce ekolleri diyebileceğimiz beşeri ve toplumsal oluşumların; doğdukları ortamı, doğuş sebeplerini, teşekkül süreçlerini, fikirlerini, mensuplarını, edebiyatını yayıldığı bölgeleri ve İslam düşüncesine katkılarını temel kaynaklardan hareketle zaman-mekân bağlamında ve fikir-hadise irtibatı çerçevesinde betimleyici metotla ve tarafsız gözle inceleyen bilim dalıdır”⁴

İslâm Mezhepleri Tarihi araştırma alanı içerisine giren bir konu da İslâm’ın ilk yüzyılından itibaren önce siyasî, fikrî veya dinî gruplar olarak beliren ve sonraki tarihsel süreçler içerisinde mezhepleşme yoluna giren hareketlerin tasnifi ve sosyolojik tespitleridir. Bu anlamda Anadolu coğrafyasında ortaya çıkan ve Osmanlı kaynaklarına göre Safevî taraftarlığı; Safevîler tarafından yazılan eserlerde ise Anadolu’da yaşayan Türkmen zümreler olarak kabul edilen Kızılbaşlık-Rafızılık de metodik açıdan mezhepler tarihinin inceleme sahasın içerisinde mütalaa edilmiştir. Buradan hareketle biz, tarikat formunda tarih sahnesine çıkan Safevîliğin, süreç içerisinde nüfuzunu artırarak siyasallaşması ve Şîî teolojiyi de kendisine dinî meşruiyet zemini olarak kabul etmesini tarihi veriler ışığında ele alacağız.

1-Tarihsel Süreçte Safevî Tarikatı

Safevî tarikatının ilk postnişini Şeyh Safiyyüddîn, 700/1301’de 85 yaşında vefat eden Şeyh Zâhid’in, tayini ve vasiyeti ile⁵ Zâhidiyye Tarîkatı’nın şeyhi olmuştur.⁶ Safeviyye Tarikatının Zahidiyye Tarikatının devamı olduğu bu yönüyle bilinmektedir. Şeyh Safiyyüddîn, yanında yetiştiği mürşidi ve intisap ettiği

² Ethem Ruhi Fiğlalı, “Önsöz”, Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, Çev. E. Ruhi Fiğlalı, TDV Yay., İstanbul 1979,” s. XVIII.

³ Hasan Onat, “Türkiye’de İslam Mezhepleri Tarihi’nin Gelişim Sürecinde Prof. D. Ethem Ruhi Fiğlalı’nın Yeri”, *Ethem Ruhi Fiğlalı’ya Armağan*, Vadi Yay., Ankara 2002, s. 236; a.g.mlf., *Türkiye’de Din Anayışında Değişim Süreci*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2003, s. 127-130; Mehmet Saffet Sarıkaya, *İslâm Düşünce Tarihinde Mezhepler*, Isparta 2001, s. 1.

⁴ Sönmez Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş*, Dem Yay. İstanbul 2008, s. 10.

⁵ Ahmed Kesrevî, *Şeyh Safiyy ve Tebâreş*, Tahran 1379, s.56; R. M. Savory, *Iran underthe Safavids*, Cambridge 1980, s. 8-9.

⁶ İskender Bey Münşî, *Târîh-i Âlem-i Ârâ-yi Abbâsî*, thk. Muhammed İsmail Rıdvânî, Tahran 1377, I/ 24.

Halvetiyye Tarîkatı⁷ gibi Sünnî görüşe sahip, sade bir sûfiydi⁸. Safiyyüddîn, şeyhinin vefatı ile memleketi Erdebil'e gelerek bu hayli kozmopolit dinî ve kültürel ortamda Sünnî tasavvuf usullerince, çevresine toplanan çok sayıdaki müridini⁹ aydınlatmaya başlamış; İran, Suriye ve Anadolu'dan akan bu topluluklar, bölgede dinî-tasavvufî hareketlerin yoğunlaşmasına sebep olmuşlardır.¹⁰ Çeşitli tasavvufî-felsefî öğretilere vakıf olan Safiyyüddîn, Ahîlik, Mevleviyye, Kübreviyye gibi itikâdî ve irfânî akımlardan da faydalanarak büyük bir taraftar topluluğunu kendisine çekebilmişti.¹¹

Devletleşen Safevî hanedanının ilk hükümdarı Şah İsmâil (1486/1487-1524) b. Sultan Haydar (1460-1488) b. Şeyh Cüneyd (ö.1460) b. Şeyh İbrahim (ö.1447) b. Şeyh Ali (1371-1429) b. Şeyh sadreddin Musa (1305-1392) b. Şeyh Safiyyüddîn İshak (1252-1334)'ın¹² ulu babaları, yaklaşık yirmi beş kuşaktan ibaret bir soy zinciri ile yedinci İmam Musa Kâzım'a (ö.790) sonra da İmam Ali b. Ebî Talip (598-661) ve Hz. Peygamber'e kadar çıkarılmıştır.¹³ XVI. yüzyılın bazı kaynaklarında ise Safevîlerin nesepleri Hz. Nuh'a kadar götürülür.¹⁴

Safevîlerin kendileri de bilinçli olarak siyasî ve sosyo-politik amaçlarla neseplerini evlâd-ı Rasûle dayandırma çabalarına göz yummuş; bunun ispatına gayret sarfetmiş ve çevrelerindeki insanları buna inandırmaya çaba harcamışlardır. Bu çaba, o dönem için ilk rastlanılan bir durum olmadığı gibi toplumlar tarafından yadırganacak bir şey de değildir. Birçok mezhep ve tarikat mensubu, imamlarını veya şeyhlerini Hz. Peygamber'e, Halifelere ve de İmamlara dayandırmayı egemenliği ele geçirmenin yollarından biri olarak görmüşlerdir. Şah İsmâil, yalnız cismânî sıfat ve salâhiyeti hâiz bir hükümdar değil, aynı zamanda bir mürşid/sheyh

⁷ Halvetilik hakkında Bkz. Sadık Vicdânî, *Tomar-ı Turuk-ı AliyyedenHalvetiyyeSilsilenâmesi*, İstanbul 1338-1341. Halvetilik, 1398'de Herat'ta vefat eden Şeyh Sirâceddin Ömer Lâhici tarafından, esas kurucusu İbrahim Zâhid Gilânî'den sonra geliştirilmiş olup özellikle Harezm ve Horasan'da yayılmıştı. İran'da Şirvan bölgesi tarikatın merkezi olmuş ve Seyyid Yahya Şirvânî (ö. 1464) zamanında önemli gelişmelere sahne olmuştu. Halvetiliğin Anadolu'ya girişinin ise, bir Ahî reisi olan Yusuf Halvetî (ö.1408) vasıtasıyla gerçekleştiği bilinmektedir. Süleyman Uludağ, "Halvetiyye", *DİA*, C. 15, İstanbul 1997, ss. 393-395.

⁸ İskender Bey Münşî'de Şeyh Safiyyüddîn için Şiraz yolundayken "Ey cevân-ı Türk" (Türk genci) diye hitap edildiği bildirilmektedir. Bkz. *Târîh-i Âlem Arâ-yiAbbâsî*, Tercümeler, C. I, s. 18; Ayrıca krş. H. R. Roemer, "TheSafavidPeriod", *The Cambridge History of Iran*, Ed. Peter Jackson, LourenceLackhart, Cambridge 1986, VI/194; AhmedKesrevî, *Şeyh Safiyy ve Tebâreş*, s. 58.

⁹ İskender Bey Münşî, *Târîh-i Âlem-i Ârâ-yiAbbâsî*, I/ 24; krş. Browne, *A LiteraryHistory of Persia*, Cambridge 1953, IV/43.

¹⁰ Müneccimbaşı, *Sahâyifü'l-Ahbâr*, III/80; Savory, *Iran Under the Safavids*, s. 11; Reşat Öngören, "Sünnî Bir Tarîkattan Şii Bir Devlete: SafeviyyeTarîkatı ve İran Safevî Devleti", *Bilgi ve Hikmet*, (1999), S: 11, s. 82.

¹¹ Mirza Abbashî, "Safevîlerin Kökenine Dair", *Belleten*, C. XL, No:158, Ankara 1976, s. 296.

¹² Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *el-Bedru't-Tâli'*, Beyrut thz., I/270-71; Şeref Han, *Şerefnâme, Osmanlı-İran Tarihi*, Çev. Mehmet Emin Bozarslan, İstanbul 1971, s.134; Kevserî, *Şeyh Safiyy ve Tebâreş*, s. 37 vd.

¹³ İskender Bey Münşî, *Târîh-i Âlem Arâ-yiAbbâsî*, Tercümeler, C.I, s.10; krş. Savory, "SafavidPersia", I/ 394.

¹⁴ Handmîr, Habîbü's-Siyer Fi Ahbârî Efrâd-i Beşer, IV/442 vd.; İskender Bey Münşî, *Târîh-i Âlem Arâ-yiAbbâsî*, s. 5;

olarak görülmüştür. O, Osmanlı aleyhatarı Türk kabîlesini etrafında toplayan bir tarîkatın başındaki bir müşid olmuştur.¹⁵

Safevî Devleti'nin temelini atan Erdebil Tekkesi'nin Hoca Ali ve Şeyh Cüneyd'ten itibaren siyasal söylemlerle adından sözettirmesi üzerine, Osmanlı Devlet adamları tarafından, konu iktisadî ve siyasî olarak değerlendirilmiş¹⁶ ve hatta Safevî taraftarlarının, Osmanlı Devleti bünyesinde meydana getirdikleri isyanlarda da ilk etapta ekonomik ve siyasî boyutlar gündeme gelmiştir.¹⁷

2-Safevî Tarikatının Siyasallaşması

Tarihte kızılbaş, rafîzî, ışık, kalender gibi betimleyici isimlendirmeler ile sosyolojik olarak tasnif edilen Safevî propagandasına açık zümrelerin dinî kökenlerinin¹⁸, Sünnî iken zamanla Şîî-batnî bir hüviyete bürünen Erdebil Tekkesine dayandığı konusunda birleşmiş olduğu bilinmektedir. Safevî tarikatının, kendini başlangıçta tarikat formunda ifade eden, Yavuz Sultan Selim ile Şah İsmail arasındaki iktidar mücadelesi sürecinde belirgin hale gelen bir ayrışma biçimi¹⁹ olduğundan hareket ederek, Kızılbaşlık olgusunun, tarihsel ve düşünsel menşeyini teşkil eden Erdebil Tekkesi'nin itikadî yönüyle dinî bir fenomen olarak siyasal temelli kültürel bir farklılaşma olduğu da akademik çevrelerce ifade edilmektedir.²⁰

Bütün siyasî dönüşümlerin hem sebebi hem sonucu olarak değerlendirilebilecek bir olgu da dinsel motiflerin dönüşmesidir. Bunun bir örneği de Safevî Erdebil tekkesinin önceleri Sünnî eğilimli iken, zaman içinde hem itikadî, hem fikhî değişimler geçirerek bir takım Şîî nitelikler kazanmış olmasıdır. Safevî Devleti'nin egemenlik alanındaki bölgeler Şîîleşirken, Anadolu'da kalan Safevî taraftarları, tarikat formu içinde, kendisine özgü bir değişim süreci geçirmişlerdir. Orta Asya'daki ananevî dinlerini yaşam biçimi olarak büyük ölçüde Anadolu'da da

¹⁵ Rumlu Hasan, (*Ahsenü't-Tevârih*) *Şah İsmail Tarihi*, s. 71; Köprülü, "Âzerî", İA, II/133, Nitekim Şâh İsmâîl'in nesebini siyasî gayelerle Hz. Peygamber'e dayandırma çabasını, Sultan Selim, Şah İsmâîl'e gönderdiği mektûplarda, kendisini aşağılayıcı bir biçimde reddederek Şah İsmâîl'in peygamber soyundan olmadığını söyleyerek, ona "serdârlıksevâsından, sipâhselârlıkhevâsındanferâğat ederek, ancak bir zâviyemünzevî olabileceğini" söyler. bkz. Feridun Bey, *Münşeâtü's-Selâtin*, İstanbul 1275, I/385-389.

¹⁶ II. Bâyezid ile Şah İsmail arasında geçen yazışmalarda bu konu dile getirilmektedir. Şah İsmail Osmanlı sınırları içerisindeki bağlılarının kendilerini ziyaretlerine mâni olmamasını istemiş, buna karşın II. Bâyezid'in cevabı ise giden toplulukların askerden kaçtıklarını ifade etmiştir. Bkz. Ekler, Hoca Saadeddin, *Münşeât-ı Hoca Sadeddin Efendi Rahimehullâhu Aleyh*, Reisülküttâb Nr. 921, vr. 193a-193b-194a

¹⁷ Bkz. Şehabeddin Tekindağ, Şehabeddin Tekindağ, "Yeni Kaynak ve Vesikaların Işığı Altında Yavuz Sultan Selim'in İran Seferi", s. 52-56; Ahmet Taşğın, "Hatai'den Günümüze Anadolu Alevilerinde Farklılaşma "Birinci Uluslararası Şah İsmail Hatai Sempozyumunu Bildirileri, 9-11 Ekim 2003, haz. Gülağ Öz, Ankara 2004, s. 298.

¹⁸ Ömer Faruk Teber, "Osmanlı Belgelerinde Alevilik İçin Kullanılan Dinî-Siyasî Tanımlamalar", *Anadolu'da Aleviliğin Dünü ve Bugünü*, Ed. H. İbrahim Bulut, Sakarya 2009, ss. 70-80.

¹⁹ Hasan Onat, "Alevilik-Bektaşılık, Din Kültürü Ahlak Bilgisi Dersleri ve Diyanet", *Türk Yurdu*, C. 5, S.210, Ankara 2005, s. 10.

²⁰ Sönmez Kutlu, *Alevilik-Bektaşılık Yazıları Aleviliğin Yazılı Kaynakları Buyruk, Tezkire-i Şeyh Safî*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2006, s. 152, 154.

sürdüren Türkmen guruplar, “ilahî kudretin tecessüm etmiş biçimlerini” davranışlarına uygun açılımları, Ehl-i Beyti kutsallaştıran inançlarda buldular. Erdebil şeyhleri de nesep olarak kendilerini bu soya bağladıklarından birer kutsal kişilik haline, daha sonraları ise ilahî güçlerle muttasıf varlıklara dahi dönüştüler.²¹

Çaldıran savaşı, Safeviler’le Osmanlılar arasındaki siyasî ayrışmayı iyice pekiştirdiği gibi kültürel ayrışmayı bir başka deyişle Kızılbaş-Sünnî ayrışmasını da kesin hatlarıyla ortaya çıkardı. Çaldıran öncesinde Kızılbaş, Şii, Rafizî gibi kullanılan kavramlardan bazılarının muhatapları tam olarak belirginlik kazanmamışken Çaldıran’dan sonra belirginlik kazanmıştır. Osmanlı yönetiminin benimsediği Sünnîlik, kesin bir hakimiyet kurmuş olduğuna; diğer yandan Safevî İran’ında da Kızılbaşlık, kurumsal ve medrese kökenli bir öğreti olan Şiîliğe dönüşmüştür.²²

Dinin, devletlerin resmî ideolojisi olarak oynadığı rolün değerinin artması, yine birtakım yönlerden ekonomik ve siyasî endişenin bir sonucu olmuştur. Osmanlı-Safevî çatışmasının yoğunlukla yaşandığı dönemlerde Şiîlik, iktisadî ve siyasî sistemin yerleştirilmesi ve sürdürülmesi için meşruiyet oluşturmuştur. Bütün bu karşılıklı önlemler Safevî Devletinin Erdebil tekkesinin geleneksel bağlıları ile Osmanlı periferisinde yaşayan göçebe topluluklardan müteşekkil Osmanlı Devleti sosyal tabanından yararlanma isteği sonucunda çıkmıştır. Burada dikkat çekici nokta ise, Osmanlı sınırları içerisinde kalan Safevî taraftarı zümreler sistem içerisinde farklılaşarak Kızılbaş, Rafizî gibi adlarla anılmış, Safevî Devleti kurulmadan önceki sosyal yapılarını muhafaza etmekte devam etmekte iken Safevî Devleti sınırları içerisinde kalan topluluklar merkezîleşmiş ve merkezî otoriteyi oluşturmuşlar ve Şiîleşmişlerdir. Dolayısıyla çevrede kalan yerleşik hayatın dışındaki sosyal topluluklarla da farklılaşmışlardır.²³ Bir başka deyişle Osmanlı Devleti’nin doğu sınırı 1514 yılındaki Çaldıran savaşı sonucunda belirlendiği için, Osmanlı topraklarındaki Türkler Kızılbaş olarak kalırken, Safevî Devletinin sınırları içerisinde yaşayan Kızılbaş zümreler devletin otoritesiyle önce Şiîleştirilirler ve daha sonra da devlet yönetiminden uzaklaştırılmışlardır.²⁴

Erdebil tekkesi 1391’den itibaren Hoca Ali ile birlikte başlayan ve Şeyh Cüneyd’de ifadesini bulan bir Şiîleşme sürecine girdi. Safevî hareketinin siyasî bir harekete dönüşmesinde etkili olan Şeyh Cüneyd, bu zaman diliminde ön plana çıktı. O, halife adı verilen propagandacı misyonerler aracılığıyla, Anadolu’da yerleşik ve yarı göçebe bir hayat süren Türkmen toplulukları arasında etkinlik kazandı. Osmanlı merkezi idaresinin Anadolu’dan İran’a ve Erdebil tekkesine doğru kitleler halinde

²¹ Bkz. Kemâl Pâşâ-Zâde, Fetâvâ Kemâl Pâşâ-Zâde Der Hakk-ı Kızılbaş”, Mecmû’a, Süleymaniye Ktp. Es’ad Efendi Nr. 3548, vr. 45a.: Ömer Faruk Teber, XVI. Yüzyılda Kızılbaşlık Farklılaşması, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2005, s. 7.

²² Ömer Faruk Teber, XVI. Yüzyılda Kızılbaşlık Farklılaşması, s. 133.

²³ Ahmet Taşğın, “Hatai’den Günümüze Anadolu Alevilerinde Farklılaşma ”Birinci Uluslararası Şah İsmail Hatai Sempozyumu Bildirileri, 9-11 Ekim 2003, haz. Gülağ Öz, Ankara 2004, s. 298.

²⁴ Hasan Onat, “Alevîlik-Bektâşîlik, Din Kültürü Ahlak Bilgisi Dersleri ve Diyanet”, Türk Yurdu, C. 5, S. 210, Ankara 2005, s. 10.

göçleri yasaklayıcı sıkı tedbirler almasına rağmen, Şeyh Cüneyd'den itibaren çoğunluğu Güney ve İç Anadolu'da yaşayan Ustacalu, Şamlu, Rumlu, Tekelü, Dulkadir, Afşar, Kaçar ve Varsak Türkmenlerine mensup aşiretler İran'a göç etti. Cüneyd'in oğlu Şeyh Haydar'ın bu Türkmenlere on iki dilimli kızıl başlık giydirmesiyle birlikte farklılaşma iyice belirginleşti ve Anadolu'daki Türkmenlerin Kızılbaş adı altında İran'daki yeni inanç ve yapılanmalara yönelmelerini beraberinde getirdi. Erdebil Tekkesi'nin halifelerinin tümü ilk önceleri bir tarikat silsilesi içerisinde yetişip irşad göreviyle halkın arasına katılmakta iken, Şeyh Cüneyd'den itibaren Erdebil Ocağının zihniyet değişikliği doğrultusunda halifeleri de siyasî faaliyetler göstermeye başlamıştır.²⁵ Şah İsmâil döneminde de İmâmiyye Şîası'nın Safevî devletinin resmî mezhebi olarak kabul edilmesi ile hutbelerde on iki imamın adı okunmaya başlanmıştır. Böylece İran ve Azerbaycan bölgeleri şiddet ve zor kullanılarak Şiileştirilmiştir.²⁶

Sonuç

Safevî şeyhleri silsilesi içerisinde, Şeyh Cüneyd ve Şey Haydar'ın müridleri, şeyhlerini Tanrı'nın yeryüzündeki zuhuru olarak telâkki etmişlerdir. Erdebil Tekkesi'nin siyasallaşması sürecinde, bir takım siyasî taleplerin ön plana çıktığı Şeyh Cüneyd (ö.864/1460) dönemi, bir kırılma noktası olarak kabul edilebilir. Erdebil'den başlayarak Anadolu coğrafyasına kadar olan bölgelerde yaşayan geniş taraftar topluluklarının kendilerini Safeviyye Tarîkatı'nın manevî nüfuzu altında hissetmesi, Safevî şeyhlerinin Hoca Ali'den itibaren dinî liderlikten siyasî alana kaymasına zemin hazırlamıştır. Şeyh Cüneyd ile birlikte artık Safeviyye Tarîkatı'nın şeyhleri, nüfuz alanlarında sadece dinî liderler gibi değil, siyasî kimliğe bürünmüş dinî şahsiyetler olarak müridlerinin karşısına çıkmışlardır. Şah İsmail, siyasi amaçlarına ulaşabilmek ve şeyhlikten, kurduğu devletin şahlığına geçebilmek için İran ve Azerbaycan'ı Şîilik esaslarında birleştirmek zorunda kalmıştır. Şîilik, siyasî birliği sağlayabilmek için gerekli olan en önemli unsur olmuştur. Sünnî bir tarikat olarak ortaya çıkan Safevîlik, Şah İsmâil ile birlikte devletleşmiş ve kendisine mezhep olarak Şîiliği seçmiştir.

²⁵ İlk dönemlerde Tekke'nin Ehl-i Sünnet akidesi doğrultusunda faaliyet gösterdiğini, Somuncu Baba diye bilinen Ebu Hamidüddin Aksarayî (ö.1412) ve onun yetiştirdiği Bayramiyye Tarikatı kurucusu Hacı Bayram-ı Veli sadece dinî vebelerle ilgilenmiş; siyasî hiçbir faaliyet içerisine girmemişlerdir. Hatta ilkönceleri Şah İsmail'in babası Şeyh Haydar'ın icad ettiği on iki dilimli kırmızı tâcı giyerlerken, Erdebil sûfilerine karşı duyulan hoşnutsuzluk nedeniyle bu tâcı altı dilimli ak çuhaya çevirmeleri; Şeyh Zâhid-i Gilânî'den sonra Safeviyye ve Bayramiyye diye silsilenin devam etmesine karşın bu davranış biçiminin, iki tarikatın siyasî yönden farklılaşmasından kaynaklandığı söylenebilir. Bkz. Ethem Cebecioğlu, *Hacı Bayram Veli*, s. 124;

²⁶ Hasan Onat, "Kızılbaşlık Farklılaşması Üzerine", *İslâmiyât*, S. 3, 2003, s. 121.

KAYNAKÇA

- Abbaslı, Mirza, "Safevîlerin Kökenine Dair", *Belleten*, C. XL, No: 158, Ankara 1976, ss. 287-329.
- Âşık Pâşâ-Zâde, Ahmed Âşıkî (ö.886/1481), *Tevârih-i Âl-i Osman*, Âlî Bey Yay. Matbaa-i Âmire, İstanbul 1332.
- Browne, Edward G., *A Lliterary History of Persia*, C. IV, Cambridge 1953.
- Cebecioğlu, Ethem, *Hacı Bayram Veli*, Ankara 1991.
- Feridun Ahmed Bey, *Münşeâtü's-Selâtîn*, İstanbul 1275.
- Fıçlalı, Ethem Ruhi Fıçlalı, "Önsöz", Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, Çev. E. Ruhi Fıçlalı, TDV Yay., İstanbul 1979," ss. I-XVIII.
- Handmîr, *Târîhu Habibü's-Siyer Fi Ahbârî Efrâd-i Beşer*, thk. Muhammed ZubeyrSiyâkî, Caphâne-yi Haydarî, C. I-IV, 1963.
- Hoca Saadeddîn Efendi, *Münşeât-ı Hoca Sadedîn Efendi Rahimehullâhu Aleyh*, Reisülküttâb, Nr. 921.
- İbnManzûr, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem el-Ensârî (ö.711/1311), *Lisânu'l-Arab el-Muhit*, (tasnif. Yusuf Hayyat, Nedim Merasil), Beyrut trz.
- Kemâl Pâşâ-Zâde, Fetâvâ Kemâl Pâşâ-Zâde Der Hakk-ı Kızılbaş", *Mecmû'a*, Süleymaniye Ktp. Es'ad Efendi Nr. 3548.
- Kesrevî, Ahmed Şeyh Safiyy ve Tebâreş, Tahran 1379.
- Köprülü, M. Fuad, "Azeri", *İA*, İstanbul 1961, C. II, s. 118-151.
- Kutlu, Sönmez, *Alevîlik-Bektaşîlik Yazıları Alevîliğin Yazılı Kaynakları* Buyruk, Tezkire-i Şeyh Safî, Ankara Okulu Yay. Ankara 2006.
- Kutlu, Sönmez *Mezhepler Tarihine Giriş*, Dem Yay. İstanbul 2008.
- Müneccimbaşı, Ahmed b. Lütfullah, *Sahâifu'l-Ahbâr fi Vekâyi'i'l-A'sâr*, C. I-III, Matbaa-i Amire, 1285/1868.
- Münşî, İskender Bey, *Târîh-i Âlem-i Ârâ-yi Abbâsî*, thk. Muhammed İsmail Rıdvanî, C. I-III, Tahran 1377.
- Onat, Hasan, "Kızılbaşlık Farklılaşması Üzerine", *İslâmiyât*, Ankara 2003, C. VI, S. 3, s. 111-126.
- _____, *Türkiye'de Din Anayışında Değişim Süreci*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2003.
- _____, "Türkiye'de İslam Mezhepleri Tarihi'nin Gelişim Sürecinde Prof. D. Ethem Ruhi Fıçlalı'nun Yeri", *Ethem Ruhi Fıçlalı'ya Armağan*, Vadi Yay., Ankara 2002, ss. 236-254.
- _____, "Alevilik-Bektaşîlik, Din Kültürü Ahlak Bilgisi Dersleri ve Diyanet", *Türk Yurdu*, C. 5, S. 210, Ankara 2005
- Öngören, Reşat "Sünnî Bir Tarîkattan Şii Bir Devlete: Safeviyye Tarîkatı ve İran Safevî Devleti", *Bilgi ve Hikmet*, (1999), S: 11, ss. 82-94.
- Roemer, H. R., "The Safavid Period", *The Cambridge History of Iran*, Ed. Peter Jackson, Lourence Lackhart, C. VI, Cambridge 1986.

- Rûmlu, Hasan, *A Chronicle of the Early Safawis; Being the Ahsenü't-Tevârîkh of Hasan-ı Rûmlû*, C. I, (Farsça Metin); C. II, (Çeviri), Ed. Ve İngilizceye Çev. C. N. Seddon, Baroda 1931-1934.
- Sarıkaya, Mehmet Saffet, *İslâm Düşünce Tarihinde Mezhepler*, Isparta 2001.
- Savory, R. M. *Iran Under the Safavids*, Cambridge 1980.
- Şeref Han, *Şerefname, Osmanlı-İran Tarihi*, Çev. Mehmet Emin Bozarıslan, İstanbul 1971.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali, *el-Bedru't-Tâli'*, Beyrut trz.
- Taşğın, Ahmet, "Bisafî, Menâkıbü'l-Esrâr Behcetü'l-Ahbâr" *İslâmiyât*, C. VI, S. 3, Ankara 2003, s. 183-185.
- _____, "Hatai'den Günümüze Anadolu Alevilerinde Farklılaşma" *Birinci Uluslararası Şah İsmail Hatai Sempozyumu Bildirileri*, 9-10-11 Ekim 2003, haz. Gülağ Öz, Ankara 2004, ss.297-306.
- Teber, Ömer Faruk XVI. *Yüzyılda Kızılbaşlık Farklılaşması*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2005.
- _____, "Osmanlı Belgelerinde Alevilik için Kullanılan Dinî-Siyasî Tanımlamalar", *Anadolu'da Aleviliğin Dünü ve Bugünü*, Ed. H. İbrahim Bulut, Sakarya 2009, ss. 70-80.
- Tekindağ, Şahabeddin, "Yeni Kaynak ve Vesikaların Işığında Yavuz Sultan Selim'in İran Seferi", *Tarih Dergisi*, C. VIII, S. 22, İstanbul 1968, ss. 50-79.
- Uludağ, Süleyman, "Halvetiyye", *DİA.*, C. 15, İstanbul 1997, ss. 393-395.
- Vicdânî, Sadık, *Tomar-ı Turuk-ı Aliyyeden Halvetiyye Silsilenâmesi*, İstanbul 1338-1341.

Political Consequences of Sectarian Separation: Politicization of the Safavids Order*

Ömer Faruk Teber**

Abstract

In this study the political and religio-cultural differences between the Ottomans and Safavids is presented. Accordingly, the battle of Çaldıran, while determining the eastern boundary of the Ottoman Empire, placed them outside of the process of Shiatization, breaking down the actual relationships in Anatolia between the Turcomans and Safavids. The political suppression of the Ottomans against the Qizilbash also created an obstacle for them in making contact with Sunnite Islam.

Keywords: Sectarian Separation, Safavids Order, Qizilbash

Mezhebî Ayrışmanın Politik Sonuçları: Safevî Tarikatının Siyasallaşması

Özet

Anadolu coğrafyasında yaşayan Türkmen topluluklar için kullanılan kızılbaşlık Osmanlılar ile Safevîler arasında yaşanan siyasal ve dinî-kültürel bir farklılaşmanın sonunda ortaya çıkmıştır. Buna göre, Çaldıran savaşı Osmanlıların doğu sınırını belirlerken, Anadolu'daki Türkmenlerin Safevi Devletiyle olan fiilî bağlarını kopararak onları Şiileşme sürecinin dışında bırakmıştır. Osmanlıların Kızılbaş Türkmen nüfusa karşı siyasi tutumları onların Sünnîlik ile irtibat kurmalarını zorlaştırmıştır.

Anahtar Kelimeler: Mezhebî Ayrışma, Safevî Tarikatı, Kızılbaş

* This study was prepared based on Ömer Faruk Teber, *XVI. Yüzyılda Kızılbaşlık Farklılaşması*, Unpublished Doctoral Thesis, Ankara 2005.

This paper is the English translation of the study titled "Mezhebî Ayrışmanın Politik Sonuçları: Safevî Tarikatının Siyasallaşması" published in the 5th issue of *İlahiyat Akademi*. (Ömer Faruk Teber, "Mezhebî Ayrışmanın Politik Sonuçları: Safevî Tarikatının Siyasallaşması", *İlahiyat Akademi*, sayı: 5, 2017, s. 193-200.) The paper in Turkish should be referred to for citations.

** Prof. Dr. Akdeniz University, Faculty of Theology, Department of the History of Islamic Sects. omerfarukteber@akdeniz.edu.tr.

Introduction

Mazhab (sect) is a word derived from the Arabic z-h-b term as the name of time and place. It literally means the path or place and to go.¹ It is also used to mean an adopted ideology, differing attitudes and behaviors, and paths followed.

The doctrine and practice of Islam is the ideological and religious reflection of the political, theological and financial influences of the sects, also known in the field as the ideological schools, on the founders of the sects and their followers². In other words, they are the manifestations relating to religious concepts and perceptions which arose from the institutionalization of differences in theological perceptions due to social, political and financial reasons in Islamic history³. The common emphasis of the definitions made by the experts in regard to the discipline, the History of Islamic Sects, which examines the sectarian formations that have emerged over time, is as follows: "It is a discipline that reviews the human and social formations which can be regarded as the schools of Islamic ideology and which have been created for political and theological purposes throughout history, the environments where these formations emerged, the reasons why they were created, the process of creation, the ideologies, followers, literature, the places to where these formations spread, and their contributions to Islamic ideology based on the main sources, within the scope of time and place, and within the relationship between ideas and events using descriptive methods objectively."⁴

Another type of activity reviewed and performed within the History of Islamic Sects is the classification and sociological determination of movements which have emerged firstly in the form of the political, ideological and religious groups and which subsequently became sects during the early periods of Islam. Accordingly, according to Ottoman sources, Safawid works, which were written by the Safawid people or their supporters in Anatolia, regarding the Kizilbash-Rafizi groups, accepted as the Turkmen people living in Anatolia, are also considered in the field of the study of the sects in terms of methodology. This study reviews, in the light of historical data, the politicization of the Safawid movement, which emerged during the history of cults, the influence of which increased over time, accepting Shiite theology as the basis of its religious legitimacy.

¹ Ibn Manzur, *Lisan al-Arab*, Beirut 1410/1990, I, 394.

² Ethem Ruhi Fığlalı, "Önsöz", ABD al-Kahir ibn Tahir ibn Muhammad al-Baghdadi, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, trans. E. Ruhi Fığlalı, TDV Yay., Istanbul 1979, p. XVIII.

³ Hasan Onat, "Türkiye'de İslam Mezhepleri Tarihi'nin Gelişim Sürecinde Prof. D. Ethem Ruhi Fığlalı'nın Yeri", *Ethem Ruhi Fığlalı'ya Armağan*, Vadi Yay., Ankara 2002, p. 236; a.g.mlf., *Türkiye'de Din Anayışında Değişim Süreci*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2003, p. 127-130; Mehmet Saffet Sarıkaya, *İslam Düşünce Tarihinde Mezhepler*, Isparta 2001, p. 1.

⁴ Sönmez Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş*, Dem Yay. Istanbul 2008, p. 10.

1-The Safawid School in the Historical Context

Sheikh Safiyyuddin, the first Sheikh of the Safawid School, was assigned as the Sheikh of the Zahidiyya Movement on the wishes of Sheikh Zahid who was 85 when⁵ he passed away in 700/1301.⁶ Accordingly, it is recognized that the Safawiyya sect is the continuation of the Zahidiyya. Sheikh Safiyyuddin was a Sunni Sufi as was his master who raised him and as in the Halwatiyya School⁷ which he followed⁸. Upon the death of his master, Safiyyuddin came to Ardabil, his hometown which was then highly cosmopolitan, religious and cultural, and here he began to teach his followers about Sunni Sufism principles,⁹ and people coming from Iran, Syria and Anatolia led to the intensification of religious-Sufi movements in the region.¹⁰ Being competent in various Sufism-philosophical teachings, Safiyyuddin managed to grab the attention of the masses by benefiting from various theological and ideological trends, such as the Ahi Community, Mawlawiyya and Kubrawiyya.¹¹

The esteemed fathers of Shah Ismail (1486/1487-1524), the first sultan of the Safawid dynasty, were Sultan Haydar (1460-1488) ibn Sheikh Junaid (d.1460) ibn Sheikh Ibrahim (d. 1447) ibn Sheikh Ali (1371-1429) ibn Sheikh Sadraddin Musa (1305-1392) ibn Sheikh Safiyyuddin Ishaq (1252-1334)¹² has a lineage of 25 generations related to Imam Musa Kazim (d. 790), the seventh imam, and Imam Ali

⁵Ahmed Kasrawi, *Sheikh Safiyy wa Tabarash*, Tahran 1379, p.56; R. M. Savory, *Iran under the Safavids*, Cambridge 1980, p. 8-9.

⁶ Iskandar Begh Munshi, *Tarih al-Alam al-Ara-yi Abbasi*, ed. Muhammad Ismail Ridwani, Tehran 1377, I/ 24.

⁷ For more details about Halwatiyya, see: Sadik Vijdani, *Tomar al-Turuk al-Aliyyadan Halwatiyya Silsilanama*, Istanbul 1338-1341. Halwatiyya was developed by Sheikh Sirajuddin Umar Lahiji, who died in Harat in 1398, after Ibrahim Zahid Gilani, the actual founder of the sect. It later spread to Khwarezm and Khorasan. Shirwan (Iran) became the center of the school and hosted significant events during the era of Sayyid Yahya Shirwani (d. 1464). The first introduction of Halwatiyya in Anatolia was realized through Youssef Halwati (d.1408), an Ahi leader. Süleyman Uludağ, "Halvetiyye", *DİA*, C. 15, Istanbul 1997, p. 393-395.

⁸ Iskandar Begh Munshi states that Sheikh Safiyyuddin said "O! Jawan al-Turk" (Turkish youth) on the way to Shiraz. See: *Tarih al-Alam Ara-yi Abbasi*, Tercümeler, C. I, v. 18; Also cf.: H. R. Roemer, "The Safavids Period", *The Cambridge History of Iran*, Ed. Peter Jackson, Lourence Lackhart, Cambridge 1986, VI/194; Ahmad Kasrawi, *Sheikh Safiyy wa Tabarash*, p. 58.

⁹ Iskandar Begh Munshi, *Tarih al-Alam al-Ara-yi Abbasi*, I/ 24; cf.: Browne, *A Literary History of Persia*, Cambridge 1953, IV/43.

¹⁰ Munajjimbashi, *Sahayifu al-Ahbar*, III/80; Savory, *Iran Under the Safavids*, p. 11; Reşat Öngören, "Sünni Bir Tarikattan Şii Bir Devlete: Safeviyye Tarikatı ve İnan Safevi Devleti", *Bilgi ve Hikmet*, (1999), p. 11. 82.

¹¹ Mirza Abbaslı, "Safevilerin Kökenine Dair", *Belleten*, C. XL, No:158, Ankara 1976, p. 296.

¹² Muhammad ibn Ali ash-Shawkani, *al-Badru at-Tali'*, Beirut ed., I/270-71; Şeref Han, *Şerefname, Osmanlı-İran Tarihi*, trans. Mehmet Emin Bozarlan, Istanbul 1971, p.134; Kawsari, *Sheikh Safiy wa Tabarish*, p. 37 and the remaining.

ibn Abi Talip (598-661) and the Prophet.¹³ Certain sources from 16th century date the history of the Safawids back to Noah.¹⁴

The Safawids deliberately tolerated the political and socio-political reasons for relating their lineage to awlad ar-Rasul and made efforts to prove this claim and to make the people around them believe this claim. This effort was not the first to be encountered in that period and it is not something that would be neglected by society. Members of many sects and cults regarded the relating of their imams or sheikhs to the Prophet, caliphs and imams as a way of achieving sovereignty. Shah Ismail was considered not only a charismatic leader with authority but also as a master or sheikh. He was like the master of a cult gathering anti-Ottoman Turkish tribes together.¹⁵

After the Ardabil Lodge, the formation of which laid the foundations for the Safawid State, became popular as a result of political statements made after Hodja Ali and Sheikh Junaid, the issue was assessed by the Ottoman government authorities having regard to the financial and political aspects,¹⁶ and the protests of the Safawid supporters within the borders of the Ottoman Empire taking into account the economic and political aspects.¹⁷

2-Politicization of the Safavids Order

It is known that the religious origins of the descriptive classifications of the Safawid propaganda, such as Kızılbaş, Rafızî, Light and Calendar and Safawî, which are classified sociologically, are based on the Ardabil Lodge, which had a Sunni orientation first and later gained Shiite-Batini elements.¹⁸ Moreover,

¹³ Iskandar Begh Munshi, *Tarih al-Alam Ara-yi Abbasi*, Tercümelere, C.I, p.10; cf. Savory, "Safavid Persia", I/394.

¹⁴ Handmir, Habibi as-Siyar Fi Ahbari Afrad al-Bashar, IV/442 and the remaining; Iskandar Begh Munshi *Tarih al-Alam Aray al-Abbasi*, p. 5;

¹⁵ Rumlu Hasan, (*Ahsanu at-Tawarih*) *Şah İsmail Tarihi*, p. 71; Köprülü, "Azəri", İA, II/133. Selim the Grim rejected Shah Ismail's efforts to relate his lineage to the Prophet by insulting Shah Ismail in a letter to him and stating that he should give up his desire to be a commander and that he could only be a "loner in a lodge". Feridun Begh, *Munshatu as-Salatin*, Istanbul 1275, I/385-389.

¹⁶ II. This issue is mentioned in the communications between Bayazid and Shah Ismail. Shah Ismail did not want his followers in the Ottoman Empire to be prevented from visiting him but Bayazid II asserted that these people would be considered deserters. See: Ekler, Hodja Saadaddin, *Munshaat al-Hodja Sadadin Efendi Rahimahullahu Alayh*, Reis al-kuttub Nr. 921, ed. 193a-193b-194a

¹⁷ See: Şehabeddin Tekindağ, Şehabeddin Tekindağ, "Yeni Kaynak ve Vesikaların Işığı Altında Yavuz Sultan Selim'in İran Seferi", p. 52-56; Ahmet Taşğın, "Hatai'den Günümüze Anadolu Alevilerinde Farklılaşma "Birinci Uluslararası Şah İsmail Hatai Sempozyumu Bildirileri, 9-11 October 2003, prep. Gülağ Öz, Ankara 2004, p. 298.

¹⁸ Ömer Faruk Teber, "Osmanlı Belgelerinde Alevilik İçin Kullanılan Dinî-Siyasî Tanımlamalar", *Anadolu'da Aleviliğin Dünü ve Bugünü*, Ed. H. İbrahim Bulut, Sakarya 2009, p. 70-80.

academics indicate that the Ardabil Lodge, which has its historical and ideological roots in the concept of Kizilbash, represents a policy-based cultural differentiation¹⁹ as a religious phenomenon through its theological aspects considering that the Safawid cult was once a movement and clearly changed form during the period of the authoritarian disputes between Selim the Grim and Shah Ismail.²⁰

Another point that can be regarded as the reason and result of all political transformations is the changes that took place in the motives of the religion. An example in this regard is that the Safawid Ardabil Lodge once had Sunni orientations but it underwent theological and fiqh-based changes over time and later took on certain Shiite characteristics. The regions within the independent borders of the Safawid State became Shiite, and the Safawid followers in Anatolia underwent a unique process of change in the form of a cult. Turkmen groups, who had been mostly maintaining the lifestyles of traditional religions from Middle Asia in Anatolia, found that the beliefs sanctifying Ahl al-Bayt were in line with the behavioral beliefs in the embodied forms of divine power. The Ardabil sheikhs were firstly transformed into divine personalities and later into particular people with divine powers as they related themselves to this lineage.²¹

The Battle of Chaldiran consolidated the political division between the Safawids and the Ottomans and reinforced the cultural differentiation between the Kizilbash and Sunni people. While some of the interlocutors of the concepts, such as Kizilbash, Shii or Rafizi, were unclear before the battle of Chaldiran, they became prominent following the battle. Sunnism, adopted by the Ottoman Empire had established a certain dominance, while, on the other hand, the Kizilbash movement in Safawid Iran leant towards Shiism, an institutional and madrasa-based teaching.²²

The increase in the value of the role that religions played in the formal ideology of governments arose from certain financial and political concerns. During periods of intense Ottoman-Safavid conflict, Shiism created legitimacy for the establishment and contributed to the maintenance of the economic and political system. All these mutual measures were the result of the desire of the Safawid State to benefit from the traditional ties between the Ardabil lodge and the social base of the Ottoman Empire, which consisted of nomadic communities living on the Ottoman periphery. The interesting point here is that the classes, which were

¹⁹ Hasan Onat, "Alevilik-Bektaşılık, Din Kültürü Ahlak Bilgisi Dersleri ve Diyanet", *Türk Yurdu*, C. 5, I.210, Ankara 2005, p. 10.

²⁰ Sönmez Kutlu, Alevilik-Bektaşılık Yazıları Aleviliğin Yazılı Kaynakları Buyruk, Tazkira al-Sheik Safi, Ankara Okulu Yay., Ankara 2006, p. 152, 154.

²¹ See: Kamal Pasha-Zada, Fatawa Kamal Pasha-Zada Dar Hakk al-Kizilbash", Majmua, Suleimaniyya Library As'ad Efendi Nr. 3548, ed. 45a.: Ömer Faruk Teber, *XVI Yüzyılda Kızılbaşlık Farklılaşması*, Unpublished Doctoral Thesis, Ankara University, Institute of Social Sciences, Ankara 2005, p. 7.

²² Ömer Faruk Teber, *XVI. Yüzyılda Kızılbaşlık Farklılaşması*, p. 133.

Safawid followers within the Ottoman borders, differed in the system and were known by titles, such as Kizilbash or Rafizi. Moreover, the groups within the border of the Safawid State, which had become central while they were conserving their social structures that had emerged prior to the foundation of Safawid state, formed the central authority and became Shiites. Therefore, they were differentiated from the social groups who lived outside the settled area that surrounded them.²³ In other words, as the eastern borders of the Ottoman Empire were determined following the Battle of Chaldiran (1514), the Turks living near the Ottoman borders remained as Kizilbash while the Kizilbash classes in the Safawid borders became Shiites through government authority and were later suspended from the government positions.²⁴

The Ardabil Lodge entered a period of conversion to Shiism which began with Hodja Ali in 1391 and later found expression with Sheikh Junaid who was an influential person in the politicization of the Safawid movement and came to the forefront during this period. Through propagandist missionaries referred to as caliphs, he was effective among the Turkmen communities living in Anatolia who were leading a semi-nomadic life. Although the central Ottoman authority took decisive action to prevent extensive migration from Anatolia to Iran and the Ardabil lodge, the dynasties of Ustajalu, Shamlu, Rumlu, Takalu, Dulqadir, Awshar, Kachar and the Warsak Turkmens living in South and Central Anatolia did migrate to Iran after the time of Sheikh Junaid. After Sheikh Haidar, the son of Junaid, made these Turkmens wear a red crown with twelve lines, the differentiation began to be clear, and Turkmens in Anatolia began to be interested in the new beliefs and structures under the name of the Kizilbash in Iran. All caliphs of the Ardabil lodge were first raised in a cultist ideology and acted as guides among the people, but they also pursued a political approach after the era of Sheik Junaid following the ideological transformation of the Ardabil school.²⁵ The names of the twelve imams were read in sermons after Imamiyya Shiism was

²³ Ahmet Taşğın, "Hatai'den Günümüze Anadolu Alevilerinde Farklaşma "Birinci Uluslararası Şah İsmail Hatai Sempozyumu Bildirileri, 9-11 October 2003, prep. Gülağ Öz, Ankara 2004, p. 298.

²⁴ Hasan Onat, "Alevilik-Bektaşılık, Din Kültürü Ahlak Bilgisi Dersleri ve Diyanet", *Türk Yurdu*, C. 5, I. 210, Ankara 2005, p. 10.

²⁵ Abu Hamiduddin Aksarayi (d. 1412), who had once followed the Ahl al-Sunnah doctrine of the lodge and was also known as Somunju Baba, and Haji Bairam Wali, who was the founder of the Bayramiyya cult and raised by Aksarayi, only dealt with religious issues and took no part in political activities. They wore the red crown with the twelve lines formed by Sheikh Haidar, the father of Shah Ismail. This crown was turned into a white baize with six lines due to the distaste for the Ardabil Sufis, which may have resulted from the political differences between the Safawiyya and the Bayramiyya despite the lineage having continued as such after the era of Sheikh Zahid al-Gilani. See: Ethem Cebecioğlu, *Hacı Bayram Veli*, p. 124;

accepted as the official sect of Shah Ismail's Safawid Empire. Consequently, Iran and Azerbaijan were made Shiite forcibly.²⁶

Conclusion

The followers of Sheikh Junaid and Sheikh Haidar, who were Safawids sheikhs, regarded their masters as the representatives of God in this world. During the process of politicization of the Ardabil Lodge, the era of Sheikh Junaid (d. 864/1460) when certain political demands came to the fore, can be regarded as a breaking point. The large number of people who lived in the regions from Ardabil to Anatolia came under the spiritual influence of the Safawiyya which paved the way for the Safawid Sheikhs to shift from only religious leadership to the political field following the era of Hodja Ali. From the time of Sheikh Junaid, the sheikhs of the Safawiyya Sect guided their followers as religious people with political identities, not just as religious leaders. Shah Ismail had to unite Iran and Azerbaijan around the principles of Shiism to achieve his political goals and transform his status from sheikh to shah of the state. Shiism was the most important factor for him in being able to ensure political unity. Safavidism, which emerged as a Sunni sect, was nationalized under Shah Ismail and subsequently became a Shi'ite sect.

REFERENCES

- Abbaslı, Mirza, "Safevilerin Kökenine Dair", *Bellekten*, C. XL, No: 158, Ankara 1976, p. 287-329.
- Ashik Pasha-Zada, Ahmad Ashiki (d.886/1481), *Tawarih al-Ali Osman*, Ali Bey Yay. Matbaa al-Amira, Istanbul 1332.
- Browne, Edward G., *A Literary History of Persia*, C. IV, Cambridge 1953.
- Cebecioglu, Ethem, *Hacı Bayram Veli*, Ankara 1991.
- Feridun Ahmed Bey, *Munshatu as-Salatin*, Istanbul 1275.
- Fiğlalı, Ethem Ruhi Fiğlalı, "Önsöz", Abd al-Kahir ibn Tahir ibn Muhammad al-Baghdadi, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, trans. E. Ruhi Fiğlalı, TDV Yay., Istanbul 1979, p. I-XVIII.
- Handmir, *Tarihu Habibu as-Siyar Fi Ahbari Afrad al-Bashar*, ed. Muhammad Zubair Siyaki, Caphana-yi Haydari, C. I-IV, 1963.
- Hoca Saadaddin Efendi, *Munshat al-Hodja Sadadin Efendi Rahimahullahu Alayh*, Reis al-kuttab, Nr. 921.
- Ibn Manzur, Abu al-Fazl Muhammad ibn Mukarram al-Ansari (ö.711/1311), *Lisan al-Arab al-Muhit*, (ed. Yusuf Hayyat, Nadim Marasil), Beirut trz.

²⁶ Hasan Onat, "Kızılbaşlık Farklılaşması Üzerine", *İslamiyat*, I. 3, 2003, p. 121.

- Kamal Pasha-Zada, *Fatawa Kamal Pasha-Zada Dar Hakk al-Kizilbash*”, *Majmua*, Suleimaniyya Library As’ad Efendi Nr. 3548.
- Kasrawi, Ahmed *Sheikh Safiyy wa Tabarash*, Tahran 1379.
- Köprülü, M. Fuad, “Azeri”, *İA*, Istanbul 1961, C. II, p. 118-151.
- Kutlu, Sönmez, *Alevilik-Bektaşilik Yazıları Aleviliğin Yazılı Kaynakları* Buyruk, Tazkira al-Seikh Safi, Ankara Okulu Yay. Ankara 2006.
- Kutlu, Sönmez *Mezhepler Tarihine Giriş*, Dem Yay. Istanbul 2008.
- Munajjimbashi, Ahmed ibn Lutfullah, *Sahaifu al-Ahbar fi Wakayi al-Asar*, C. I-III, Matbaa A-Amira, 1285/1868.
- Munshi, Iskandar Begh, *Tarih al-Alam a-Ara-yi Abbasi*, ed. Muhammed Ismail Ridwani, C. I-III, Tehran 1377.
- Onat, Hasan, “Kızılbaşlık Farklılaşması Üzerine”, *İslamiyat*, Ankara 2003, V VI, I. p. 3. 111-126.
- _____, *Türkiye’de Din Anayışında Değişim Süreci*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2003.
- _____, “Türkiye’de İslam Mezhepleri Tarihi’nin Gelişim Sürecinde Prof. D. Ethem Ruhi Fığlalı’nın Yeri”, *Ethem Ruhi Fığlalı’ya Armağan*, Vadi Yay., Ankara 2002, p. 236-254.
- _____, “Alevilik-Bektaşilik, Din Kültürü Ahlak Bilgisi Dersleri ve Diyanet”, *Türk Yurdu*, C, p. 5 210, Ankara 2005
- Öngören, Reşat “Sünni Bir Tarikattan Şii Bir Devlete: Safeviyye Tarikatı ve İran Safevi Devleti”, *Bilgi ve Hikmet*, (1999), I: 11, p. 82-94.
- Roemer, H. R., “The Safavid Period”, *The Cambridge History of Iran*, Ed. Peter Jackson, Lourence Lackhart, C. VI, Cambridge 1986.
- Rumlu, Hasan, *A Chronicle of the Early Safawis; Being the Ahsenü’t-Tevarikh of Hasan-ı Rumlu*, C. I, (Farsi Text); C. II, (Translation), Ed. and trans. to English: C. N. Seddon, Baroda 1931-1934.
- Sarıkaya, Mehmet Saffet, *İslam Düşünce Tarihinde Mezhepler*, Isparta 2001.
- Savory, R. M. *Iran Under the Safavids*, Cambridge 1980.
- Şeref Han, *Sharafnama, Osmanlı-İran Tarihi*, trans. Mehmet Emin Bozarslan, Istanbul 1971.
- Shawqani, Muhammad ibn Ali, *al-Badru at-Tali’*, Beirut trz.
- Tashgin, Ahmet, “Bisati, Manakibu al-Asrar Bahjatu al-Ahbar” *İslamiyat*, V. VI, I. 3, Ankara 2003, pp. 183-185.
- _____, “Hatai’den Günümüze Anadolu Alevilerinde Farklılaşma” *Birinci Uluslararası Şah İsmail Hatai Sempozyumu Bildirileri*, 9-10-11 October 2003, prep. Gülağ Öz, Ankara 2004, pp. 297-306.
- Teber, Ömer Faruk XVI. *Yüzyılda Kızılbaşlık Farklılaşması*, Unpublished Doctoral Thesis, Ankara University, Institute of Social Sciences, Ankara 2005.
- _____, “Osmanlı Belgelerinde Alevilik için Kullanılan Dini-Siyasi Tanımlamalar”, *Anadolu’da Aleviliğin Dünü ve Bugünü*, Ed. H. İbrahim Bulut, Sakarya 2009, pp. 70-80.

- Tekindağ, Şahabeddin, “Yeni Kaynak ve Vesikaların Işığında Yavuz Sultan Selim’in İran Seferi”, *Tarih Dergisi*, C. VIII, I. 22, İstanbul 1968, pp. 50-79.
- Uludağ, Süleyman, “Halvetiyye”, *DİA.*, C. 15, İstanbul 1997, pp. 393-395.
- Vijdani, Sadik, *Tomar al-Turuk al-Aliyyadan Halwatiyya Silsilanama*, İstanbul 1338-1341.

التناج السياسية للتفرق المذهبي:

تَسْيِيسُ الطَّرِيقَةِ الصَّفْوِيَّةِ *

أ.د. عمر فاروق طبر

جامعة آق دینیز - كلية الإلهيات؛ قسم تاريخ المذاهب الإسلامية: omerfarukteber@akdeniz.edu.tr

الخلاصة:

مصطلح «القرل باشلك» (Kızılbaşlık) المستعمل للمجموعات التركمانية التي عاشت في منطقة الأناضول ظهر نتيجة اختلاف ثقافي ديني وسياسي بين العثمانيين والصفويين. ولهذا حددت معركة جالديران حدود العثمانيين الشرقية في حين قطعت الروابط الفعلية للتركمان الذين في الأناضول بالدولة الصفوية، تاركة إياهم خارج عملية التشيع. السياسات التي أبدتها العثمانيون تجاه تركمان قرل باش عوّقت اتصالهم عن السنيّة.

الكلمات المفتاحية: نقد المذاهب، التفرق المذهبي، قرل باشلك

Mezhebî Ayrışmanın Politik Sonuçları:

Safevî Tarikatının Siyasallaşması

Özet

Anadolu coğrafyasında yaşayan Türkmen topluluklar için kullanılan kızılbaşlık Osmanlılar ile Safevîler arasında yaşanan siyasal ve dinî-kültürel bir farklılaşmanın sonunda ortaya çıkmıştır. Buna göre, Çaldıran savaşı Osmanlıların doğu sınırını belirlerken, Anadolu'daki Türkmenlerin Safevi Devletiyle olan fiili bağlarını kopararak onları Şiileşme sürecinin dışında bırakmıştır. Osmanlıların Kızılbaş Türkmen nüfusa karşı siyasal tutumları onların Sünnîlik ile irtibat kurmalarını zorlaştırmıştır.

Anahtar Kelimeler: Mezhebî Ayrışma, Safevî Tarikatı, Kızılbaş

Political Results of Sectarian Separation:

Politicization of Safavids Order

Abstract

In this study political and religio-cultural differentiation between the Ottomans and Safavids has been presented. Accordingly, the battle of Çaldıran, while determining the east boundary of the Ottomans, put them out of the process of Shiatization breaking the actual relations in Anatolia between Turcomans and Safavids. The political suppression of Ottomans against Qizilbash also formed an obstacle for them to have a contact with Sunnite Islam.

Keywords: Sectarian Separation, Safavids Order, Qizilbash

* هذه الدراسة كُتِبَت مراعيةً لأطروحة الدكتوراه غير المنشورة «تَمَائِزُ القَرَلِ باش في القرن السادس عشر الميلادي» للباحث عمر

فاروق طَبْر (أنقرة ٢٠٠٥ م).

وهذه هي الترجمة العربية للدراسة بعنوان "Mezhebî Ayrışmanın Politik Sonuçları: Safevî Tarikatının Siyasallaşması" التي نشرت في العدد الخامس من مجلة الإلهيات الأكاديمية. (عمر فاروق طبر، التناج السياسية للتفرق المذهبي: تسييس الطريقة الصفوية، الإلهيات الأكاديمية، ٢٠١٧، العدد: ٥، ص ١٩٣-٢٠٠). من الواجب أن يستند في الإقتباس إلى المقالة التركية.

المدخل:

المذهب هي كلمة مشتقة من جذر «ذ ه ب» العربي، وقد استعملت بمعنى اسم المكان واسم الزمان. لغةً تأتي بمعانٍ نحو: الطريق المسلوكة، ووقت الذهاب، ومكان الذهاب^(١). كما تُستعمل بمعنى الرأي المُتَّبَعِ والسلوك المختلف، والطريق المُتَّبَعِ أيضًا.

يعبرُ عن المدارس الفكرية في المجال الاعتقادي والعملي من دين الإسلام بكلمة المذهب، وهو التجليات الفكرية والدينية لتأثيرات مجموعة من الأحداث الاجتماعية والاقتصادية على من يعتبر مؤسس المذهب وأتباعه^(٢). وبتعبير آخر هي التجليات المتعلقة بأشكال فهم الدين والتجمعات ذات الصفة الدينية التي ظهرت في التاريخ الإسلامي لأسباب اجتماعية وسياسية واقتصادية، ونتيجة لانتظام الاختلافات في فهم الدين^(٣).

العلم الذي يبحث التجمعات المذهبية الواقعة في التاريخ وفي زماننا هو تاريخ المذاهب الإسلامية. ومن الممكن أن نعبر عن المشترك بين التعاريف الموضوعية من قبل علماء هذا الفن كما يلي:

هو العلم الذي يبحث في التجمعات الاجتماعية والبشرية؛ أي التي يمكن أن نسميها مدارس الفكر الإسلامي التي وجدت لغايات سياسية واعتقادية في الماضي أو في زماننا، ويدرس الوسط الذي نشأت فيه، وأسباب النشأة، ومسيرات تشكيلها، وأفكارها، وأتباعها، والمناطق التي انتشرت فيها مدوناتها، وإسهاماتها في الفكر الإسلامي، انطلاقاً من المصادر الرئيسة في إطار ارتباط الفكرة بالحدث، وفي السياق الزمني والمكاني بأسلوب وصفيّ وبنظرة موضوعية^(٤).

وأحد الموضوعات الداخلة في المجال البحثي لتاريخ المذاهب الإسلامية تصنيف الحركات من القرن الأول من تاريخ الإسلام وذكر نتائجها الاجتماعية. تلك الحركات التي كانت بداية مجموعات سياسية أو فكرية أو دينية ثم مع مرور الأيام بدأت تتحول إلى مذهب.

ولهذا فإن حركة قزل باش (Kızılbaş) أو الرافضة - التي ظهرت في منطقة الأناضول، وسميت في المصادر العثمانية على أنها: (أنصار الصفويين)، وتسمى في الكتب المؤلفة من الصفويين بـ: (المجموعات التركمانية التي عاشت في الأناضول) - قد تُنَوِّلت في مجال بحث تاريخ المذاهب من ناحية منهجية.

(١) İbn Manzûr, Lisânu'l-Arab, Beyrut 1410/1990, I, 394

(٢) Ethem Ruhi Fıġlalı, "Önsöz", Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed el-Baġdâdî, Mezhepler Arasındaki Farklar, Çev. E. Ruhi Fıġlalı, TDV Yay., İstanbul 1979, s. XVIII

(٣) Hasan Onat, "Türkiye'de İslam Mezhepleri Tarihi'nin Gelişim Sürecinde Prof. D. Ethem Ruhi Fıġlalı'nın Yeri", Ethem Ruhi Fıġlalı'ya Armağan, Vadi Yay., Ankara 2002, s. 236; a.g.mlf., Türkiye'de Din Anayışında Deġişim Süreci, Ankara Okulu Yay., Ankara 2003, s. 127-130; Mehmet Saffet

Sarkaya, İslâm Düşünce Tarihinde Mezhepler, Isparta 2001, s. 1

(٤) Sönmez Kutlu, Mezhepler Tarihine Giriş, Dem Yay. İstanbul 2008, s. 10

ومن هنا فاستتناول في ضوء المعطيات التاريخية، الحركة الصفوية التي ظهرت في ساحة التاريخ على هيئة طريقة من حيث تسييسها مع مرور الأيام ومن حيث تبنيها للمذهب الشيعي لإعطاء الشرعية الدينية لنفسها.

١ - الطريقة الصفوية في التسلسل التاريخي:

أول شيخ للطريقة الصفوية هو الشيخ صفي الدين الذي صار شيخ الطريقة الزاهدية بوصية^(٥) الشيخ زاهد الذي توفي في الخامسة والثمانين من عمره (٧٠٠ / ١٣٠١ م) وبتعيينه^(٦).

وبهذا يُعلم أن الطريقة الصفوية هي استمرار للطريقة الزاهدية، والشيخ صفي الدين كان عبداً خالصاً^(٧)، ويعتقد المذهب السني كشيخه الذي نشأ عنده، وطريقته الخلوتية^(٨) التي انتسب إليها.

صفي الدين بعد وفاة شيخه ترك مدينته وجاء إلى أربيل وبدأ بتربية مريديه الكثر المتجمعين حوله وفق أصول التصوف السني في وسط ثقافي وديني مختلف جداً^(٩). هذه المجموعات المتدفقة من إيران وسوريا والأناضول كانت سبباً لكثافة الحركات الصوفية الدينية في المنطقة^(١٠). ولقد استطاع صفي الدين الذي كان متقناً للتعاليم الفلسفية الصوفية المختلفة أن يجذب مجموعة كبيرة من الأنصار مستفيداً من التيارات العرفانية والاعتقادية مثل نقابة «الأخوة» (Ahîlik) والكبروية والمولوية^(١١).

وقد أوصل نسب أجداد أول حاكم لمملكة الصفويين، التي صارت دولة، الشاه إسماعيل الصفوي (ولد

(٥) Ahmed Kesrevî, Şeyh Safiyy ve Tebâreş, Tahran 1379, s.56; R. M. Savory, Iran underthe Safavids, (٥) Cambridge 1980, s.9-8.

(٦) İskender Bey Münşî, Târîh-i Âlem-i Ârâ-yi Abbâsî, thk. Muhammed İsmail Rıdvanî, Tahran 1377, I/ 24.

(٧) في كتاب İskender Bey Münşî بين أن الشيخ سراج الدين خوطب حين كان في طريق شيراز بـ «Türk-Ey cevân» ومعناها: أيها الشاب التركي. انظر: H. R. Roemer, Târîh-i Âlem Ârâ-yiAbbâsî, Tercümeleler, C. I, s. 18; Ayrıca krş. H. R. Roemer, "TheSafavidPeriod", The Cambridge History of Iran, Ed. Peter Jackson, LourenceLackhart, Cambridge 1986, VI/194; AhmedKesrevî,Şeyh Safiyy ve Tebâreş, s. 58.

(٨) للتفصيل عن الخلوتية انظر: Sadık Vicdânî, Tomar-ı Turuk-ı AliyeyedenHalvetiyyeSilsilenâmesi, İstanbul 1338-1341. الطريقة الخلوتية تطورت على يد الشيخ سراج الدين عمر اللهيحي الذي توفي في هراة سنة ١٣٩٨ بعد وفاة مؤسسها إبراهيم زاهد الكيلاني وانتشرت في خوارزم وخراسان. وصار إقليم شروان في إيران مركزاً للجماعة، وصارت في عهد السيد يحيى الشرواني (ت: ١٤٦٤) مشهداً لأحداث مهمة. وأما دخول الخلوتية إلى الأناضول فيُعرف أنه حدث بواسطة رئيس نقابة "الأخوة" (Ahîlik) يوسف الخلوتي (ت: ١٤٠٨). Süleyman Uludağ, "Halvetiyye", DİA, C. 15, İstanbul 1997, ss. 393-395.

(٩) İskender Bey Münşî, Târîh-i Âlem-i Ârâ-yiAbbâsî, I/ 24; krş. Browne, A LiteraryHistory of Persia, (٩) Cambridge 1953, IV/43.

(١٠) Münecimbaşı, Sahâyifü'l-Ahbâr, III/80; Savory, Iran Under the Safavids, s. 11; Reşat Öngören, "Sünnî Bir Tarîkattan Şii Bir Devlete: SafeviyyeTarîkatı ve İran Safevî Devleti", Bilgi ve Hikmet, (1999), S: 11, s. 82.

(١١) Mirza Abbasi, "Safevîlerin Kökenine Dair", Belleten, C. XL, No:158, Ankara 1976, s. 296 (١١)

١٤٨٦ - ١٤٨٧، وتوفي (١٥٢٤) ابن السلطان حيدر (١٤٦٠-١٤٨٨) ابن الشيخ جنيد (ت: ١٤٦٠) ابن الشيخ إبراهيم (ت: ١٤٤٧) ابن الشيخ علي (١٣٧١ - ١٤٢٩) ابن الشيخ صدر الدين موسى (١٣٠٥ - ١٣٩٢) ابن الشيخ صفى الدين إسحاق (١٢٥٢-١٣٣٤) ^(١١) قد أوصل نسبه بسلسلة تقرب من خمس وعشرين طبقة إلى الإمام موسى الكاظم (ت: ٧٩٠) ومن بعده إلى سيدنا علي بن أبي طالب (٥٩٨ - ٦٦١هـ) والنبي ﷺ ^(١٢).

وفي القرن السادس عشر ذكرت أنساب الصفويين إلى سيدنا نوح عليه السلام ^(١٣).

والصفويون غضوا النظر عمداً عن إسناد أنسابهم إلى أولاد الرسول ﷺ لأهداف اجتماعية وسياسية، واجتهدوا في إثبات ذلك وبذلوا جهداً كبيراً في إقناع الناس الذين حولهم بذلك. هذا الجهد لم يكن شيئاً مستنكراً من المجتمعات في ذلك العهد. فقد رأى منسوبو مذاهب وطرق عدّة نسبَ شيوخهم أو أئمتهم إلى الرسول ﷺ أو الخلفاء أو الأئمة طريقتاً من طرق الوصول للحكم؛ فالشاه إسماعيل لم ينظر إليه على أنه حاكم حائز على صلاحيات وصفات جسمانية فقط بل كان ينظر إليه على أنه شيخ ومرشد أيضاً. وقد صار مرشداً على رأس طريقة قد جمعت حولها قبيلة تركية معادية للعثمانيين ^(١٤).

إن تكية أردبيل هي التي أسست الدولة الصفوية وبعد أن لفتت النظر بخطابها السياسي، بدءاً من عهد الشيخ علي والشيخ جنيد، رأى رجال الدولة العثمانية الموضوع على أنه مسألة سياسية واقتصادية ^(١٥). حتى حركات التمرد التي أحدثها مؤيدو الصفويين في بنية الدولة العثمانية شكلت بدايةً مسرح الأحداث بأبعاد اقتصادية وسياسية ^(١٦).

(١٢) البدر الطالع للشوكاني، بيروت، دون تاريخ طبع، ١: ٢٧٠، Çev. Mehmet Emin Bozarslan, İstanbul 1971, İran

.Tarihi-Şerefnâme, OsmanlıŞeref Han, s.134; Kevserî, Şeyh Safiy ve Tebâreş, s. 37 vd

(١٣) İskender Bey Münşî, Tarih-i Âlem Arâ-yiAbbâsî, Tercümeler, C.I, s.10; krş. Savory, 13 (١٣) "SafavidPersia", I/ 394

(١٤) Handmîr, Habîbü's-Siyer Fi Ahbârî Efrâd-i Beşer, IV/442 vd.; İskender Bey Münşî, Tarih-i Âlem (١٤) Âray-ı Abbâsî, s. 5

(١٥) Rumlu Hasan, (Ahsenü't-Tevârih) Şah İsmail Tarihi, s. 71; Köprülü, "Âzerî", İA, II/133 سليم - بشكل مهين - جهد الشاه إسماعيل في إسناد نسبه إلى النبي ﷺ لغايات سياسية، وذلك في الرسائل التي أرسلها إليه، وقال إنه ليس من نسل النبي ﷺ وإنه « ليس له إلا أن يكون مجرد مُعْتَكِفٍ في زاوية، متنازلاً عن حبه للرئاسة وولعه بالقيادة العامة » انظر: Feridun Bey, Münşeâtü's-Selâfîn, İstanbul 1275, I/385-389.

(١٦) ذُكر هذا في المكاتبات التي جرت بين بيازيد الثاني والشاه إسماعيل، فقد طلب الشاه إسماعيل ألا تُنمَّع المجموعات التي تعيش داخل حدود العثمانيين وتريد زيارة الصفويين من زيارتهم، فرد بيازيد الثاني بأن المجموعات التي تذهب تهرب من الخدمة العسكرية. انظر: Ekler, Hoca Saadeddîn, Münşeât-ı Hoca Sadedîn Efendi Rahimehullâhu Aleyh, Reisülküttâb Nr. 921, vr. 193a-193b-194a

(١٧) Şehabeddin Tekindağ, ŞehabeddinTekindağ, "Yeni Kaynak ve Vesikalarn Işığında Yavuz Sultan Selim'in İran Seferi", s. 52-56; Ahmet Taşğın, "Hatai'den Günümüze Anadolu Alevilerinde Farklılaşma "Birinci Uluslararası Şah İsmail Hatai Sempozyumu Bildirileri, 9-11 Ekim 2003, haz.

.Gülağ Öz, Ankara 2004, s. 298

٢ - تسييس الطريقة الصفوية:

من المعروف أن الأصول الدينية للجماعات التي كانت متقبلة للدعوة الصفوية^(١٨)، والمصنفة في التاريخ اجتماعياً بأسماء توصيفية نحو: قزل باش، قلندر، رافضي، إشق، يجمعها أتباعها تكيّة أردبيل التي كانت سنّية ثم تدرجت بالهوية الشيعية الباطنية مع الزمان.

كانت الطريقة الصفوية تعبر عن نفسها على هيئة طريقة ثم صارت شكلاً من أشكال التباين الذي صار واضحاً في حقبة النزاع على السلطة بين السلطان سليم والشاه إسماعيل^(١٩). وانطلاقاً من ذلك فإن تكيّة أردبيل، التي هي المنشأ الفكري والتاريخي لظاهرة القزل باش، يعبر عنها في الأوساط العلمية، من حيث كونها ظاهرة دينية بجانبها العقدي، يعبر عنها بأنها اختلاف ثقافي منشؤه سياسي^(٢٠).

وتغيّر الفسيفساء الدينية من الظواهر التي يمكن أن تعتبر سبباً ونتيجةً معاً للتحوّلات السياسية جميعها. ومرور تكيّة أردبيل الصفوية بتحوّلات فقهية واعتقادية مع الزمان مكتسبةً عدداً من الخصائص الشيعية في حين كان أوائلهم ذوي ميول سنّية هو مثال لهذا.

وقد مرّ من بقي في الأناضول من أنصار الصفويين بحقبة تغيّر خاصة بهم داخل نظام الطريقة، في حين كانت المناطق التي تحت سيطرة الدولة الصفوية شيعيةً.

المجموعات التركمانية التي في الأناضول تلك التي احتفظت بأديانها التقليدية من آسية الوسطى على شكل نمط حياة للعيش وجدت في الاعتقادات المقدّسة لأهل البيت منافذ مناسبة لفكرة «أشكال القدرة الإلهية المتجسّدة» وسلوكها.

ولأن شيوخ أردبيل أنصار الصفويين قد رفعوا أنسابهم إلى هذه السلالة فقد تحولوا إلى أشخاص مقدسين وإلى كائنات متصفة بالصفات الإلهية فيما بعد^(٢١).

معركة جالديران أظهرت الخطوط الواضحة للافتراق الثقافي أو بتعبير آخر لافتراق القزل باش عن السنة، كما عززت الشقاق السياسي بين الصفويين والعثمانيين بقوة. فقد صار القزل باش مخاطبين ببعض المصطلحات المستعملة مثل: رافضي، شيعي بشكل واضح في حين لم تكن هذه الصفات مكتسبة من قبل.

(١٨) Ömer Faruk Teber, "Osmanlı Belgelerinde Alevilik İçin Kullanılan Dinî-Siyasî Tanımlamalar", (١٨) Anadolu'da Aleviliğin Dünü ve Bugünü, Ed. H. İbrahim Bulut, Sakarya 2009, ss. 70-80

(١٩) Hasan Onat, "Alevilik-Bektaşılık, Din Kültürü Ahlak Bilgisi Dersleri ve Diyanet", Türk Yurdu, C. 5, (١٩) S.210, Ankara 2005, s. 10

(٢٠) Sönmez Kutlu, Alevilik-Bektaşılık Yazıları Aleviliğin Yazılı Kaynakları Buyruk, Tezkire-i Şeyh Safî, (٢٠) Ankara Okulu Yay., Ankara 2006, s. 152, 154

(٢١) انظر: Kemâl Pâşâ-Zâde, Fetâvâ Kemâl Pâşâ-Zâde Der Hakk-ı Kızılbaş", Mecmû'a, Süleymaniye Ktp. (٢١) Es'ad Efendi Nr. 3548, vr. 45a.: Ömer Faruk Teber, XVI. Yüzyılda Kızılbaşlık

صار للمذهب السني التي تبنته السلطة العثمانية الهيمنة المطلقة، وعلى الطرف الآخر تحول القزل باش في إيران الصفوية إلى الشيعية ذات التعاليم التي لها جذر مذهبي^(٢٢). وكذلك ازدياد الدور الذي يلعبه الدين حين يكون عقيدة رسمية للدول صار نتيجةً لقلق سياسي واقتصادي من عدة نواح.

والمذهب الشيعي في العهود التي كان فيها الصراع بين العثمانيين والصفويين على أشده أعطى الشرعية لإرساء نظام سياسي واقتصادي واستمراره.

كل هذه التدابير المتبادلة ظهرت نتيجة إرادة الدولة الصفوية الاستفادة من الأرضية الاجتماعية لأنصار تكية أردبيل التقليديين وللدولة العثمانية المتشكلة من جماعات متنقلة عاشت في أراضيها.

تغير مؤيدو الصفويين داخل حدود العثمانيين داخل نظام الدولة وعرفوا بأسماء مثل قزل باش والرافضة. وأما مجموعات القزل باش الباقية داخل حدود الدولة الصفوية فقد استقروا وتشيعوا وصارت لهم سلطة حيث كانت الدولة الصفوية مستمرة في حفظ مكوناتها الاجتماعية التي سبقت تأسيسها. ولذلك تميزوا من المجموعات البشرية التي كانت في محيطها البعيدة عن الحياة الحضريّة^(٢٣). بتعبير آخر لأن الحدود الشرقية للدولة العثمانية قد توضحت نتيجة معركة جالديران (١٥١٤ م) فإن مجموعات قزل باش التي عاشت داخل حدود الدولة الصفوية شُيِّعت بقوة الدولة وفيما بعد أبعدها عن إدارة الدولة، في حين بقيت مجموعاتهم التي في الأراضي العثمانية على حالة القزل باش الأتراك^(٢٤).

دخلت تكية أردبيل بدءاً من عام (١٣٩١ م) في عملية تشيُّع بدأت زمن الشيخ علي وظهرت على عهد الشيخ جنيد. في هذه الحقبة تصدر الشيخ جنيد الذي كان مؤثراً في تحول الحركة الصفوية إلى حركة سياسية وبواسطة الدعاة الذين سُمُّوا بالخلفاء اكتسب فاعلية بين مجموعات التركمان الذين عاشوا حياة حضرية أو شبه متنقلة في الأناضول. ورغم اتخاذ الإدارة الدولة العثمانية تدابير شديدة تجاه المهجرة على هيئة جماعات من الأناضول باتجاه إيران وتكية أردبيل لكن العشائر التابعة إلى تركمان الأوصطاجلو والشاملو والروملو والتكولو والدلقادر والأفشار والقاجار التي كانت تعيش في مناطق الأناضول الداخلية والجنوبية فقد هاجرت إلى إيران بدءاً من زمن الشيخ جنيد.

بإلباس الشيخ حيدر بن الشيخ جنيد لهؤلاء التركمان قبعة حمراء ذات اثني عشر خطاً تحلى الافتراق تماماً،

Ömer Faruk Teber, XVI. Yüzyılda Kızılbashlık Farklılaşması, s. 133 (٢٢)

Ahmet Taşğın, "Hatai'den Günümüze Anadolu Alevilerinde Farklılaşma "Birinci Uluslararası Şah (٢٣)

İsmail Hatai Sempozyumu Bildirileri, 9-11 Ekim 2003, haz. Gülağ Öz, Ankara 2004, s. 298

Hasan Onat, "Alevilik-Bektâşilik, Din Kültürü Ahlak Bilgisi Dersleri ve Diyanet", Türk Yurdu, C. 5, (٢٤)

.S. 210, Ankara 2005, s. 10

وأتى للتركمان الذين كانوا في الأناضول تحت اسم القزل باش بتوجُّهات نحو العقيدة والهيكلية الجديدة التي في إيران.

بدأ من عهد الشيخ جنيد بدأ خلفاء التكية الأردبيلية بإبداء مشاركات سياسية على نحو يغيّر عقلية البيت الأردبيلي، في حين كان أوائلهم جميعاً سنين يَنْشؤون في سلسلة طريقة، ويتشرون بين الناس بمهمة الإرشاد^(٢٥).

وبعد أن صارت الإمامية في عهد الشاه إسماعيل مذهباً رسمياً للدولة صارت أسماء الأئمة الاثني عشر تقرأ في الخطب، وهذا شُيِّعت مناطق إيران وأذربيجان بالعنف والقوة^(٢٦).

نتائج البحث:

مريدو الشيخ حيدر والشيخ جنيد من بين سلسلة الشيوخ الصفويين اعتقدوا أن شيخئهم مظهر للإله على وجه الأرض، ومن الممكن أن يعتبر عهد الشيخ جنيد (ت: ٨٦٤ / ١٤٦٠ م) الذي ظهرت فيه مجموعة من المطالب السياسية في عملية تشيع تكية أردبيل نقطة تحول تاريخية.

شعور المجموعات الكبيرة الموالية في المناطق من أردبيل حتى منطقة الأناضول أنهم تحت النفوذ المعنوي للطريقة الصفوية هيأ الطرف لجنوح شيوخ الصفويين بدءاً من الشيخ علي من القيادة الدينية إلى المجال السياسي.

بدءاً من عهد الشيخ جنيد ظهر شيوخ الطريقة الصفوية لمريديهم على أنهم شخصيات دينية ملتفة بالهوية السياسية من حيث مجال النفوذ، لا كالقادة الدينين. اضطر الشاه إسماعيل إلى توحيد إيران وأذربيجان على المبادئ الشيعية ليصل من المشيخة إلى أهدافه السياسية. وكانت الشيعية أهم عنصر لازم للوحدة السياسية. فالصفوية التي ظهرت وهي طريقة سنّية صارت دولة على عهد الشاه إسماعيل واختارت لنفسها الشيعية مذهباً.

المراجع العربية:

- ابن منظور أبو الفضل محمد بن مكرم الأنصاري (ت: ٧٢٢ / ١٣١١ م) لسان العرب المحيط، تصنيف يوسف الخياط ونديم مراسيل، بيروت، دون تاريخ.

(٢٥) التكية أظهرت نشاطاً على منهج أهل السنة. أبو حميد الدين آق سرايي المعروف بالصومنجو بابا (ت: ١٤١٢ م) وتلميذه الحاج بيرم مؤسس الطريقة البيرمية اهتموا بالواجبات الدينية فقط. ولم يتدخلوا في نشاط سياسي قط. بل تركوا التاج ذي الاثني عشر خطاً الذي أوجده الشيخ حيدر والد الشاه إسماعيل بسبب الاستياء الذي حصل تجاه صوفية أردبيل، وحولوه إلى خرقة بيضاء ذات خطوط سنّية. ومن الممكن القول إن هذا السلوك مع انقسام الطريقة من بعد الشيخ زاهد الكيلاني إلى طريقتين الصفوية والبيرمية إنما هو ناشئ من اختلاف الطريقتين من الناحية السياسية. انظر: Ethem Cebecioğlu, Hacı Bayram Vefî, s. 124.

- الشوكاني محمد بن علي، البدر الطالع، بيروت، دون تاريخ.
- منجم باشي أحمد بن لطف الله، صحائف الأخبار في وقائع الأعصار، ٣ مجلدات، المطبعة العامرة، ١٢٨٥/١٨٦٨.

المراجع الأجنبية:

- Abbashi, Mirza, "Safevilerin Kökenine Dair", Belleten, C. XL, No: 158, Ankara 1976, ss. 287-329.
- Âşik Pâşâ-Zâde, Ahmed Âşikî (ö.886/1481), Tevârih-i Âl-i Osman, Âli Bey Yay. Matbaa-i Âmire, İstanbul 1332.
- Browne, Edward G., A Literary History of Persia, C. IV, Cambridge 1953.
- Cebecioğlu, Ethem, Hacı Bayram Veli, Ankara 1991.
- Feridun Ahmed Bey, Münşeât-ı Selâtin, İstanbul 1275.
- Fıġlalı, Ethem Ruhi Fıġlalı, "Önsöz", Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed el-Baġdâdî, Mezhepler Arasındaki Farklar, Çev. E. Ruhi Fıġlalı, TDV Yay., İstanbul 1979, ss. I-XVIII.
- Handmîr, Târîhu Habibü's-Siyer Fi Ahbârî Efrâd-i Beşer, thk. Muhammed Zubeyr Siyâkî, Caphâne-yi Haydarî, C. I-IV, 1963.
- Hoca Saadeddîn Efendi, Münşeât-ı Hoca Sadeddîn Efendi Rahimehullâhu Aleyh, Reisülküttâb, Nr. 921.
- Kemâl Pâşâ-Zâde, "Fetâvâ Kemâl Pâşâ-Zâde Der Hakk-ı Kızılbaş", Mecmû'a, Süleymaniye Ktp. Es'ad Efendi Nr. 3548.
- Kesrevî, Ahmed, Şeyh Safiyy ve Tebareş, Tahran 1379.
- Köprülü, M. Fuad, "Azeri", İA, İstanbul 1961, C. II, s. 118-151.
- Kutlu, Sönmez, Alevilik-Bektaşilik Yazıları Aleviliğin Yazılı Kaynakları Buyruk, Tezkire-i Şeyh Safî, Ankara Okulu Yay. Ankara 2006.
- Kutlu, Sönmez Mezhepler Tarihine Giriş, Dem Yay. İstanbul 2008.
- Münşî, İskender Bey, Târîh-i Âlem-i Ârâ-yi Abbâsî, thk. Muhammed İsmail Rıdvanî, C. I-III, Tahran 1377.
- Onat, Hasan, "Kızılbaşlık Farklılaşması Üzerine", İslâmiyât, Ankara 2003, C. VI, S. 3, s. 111-126.
- _____, Türkiye'de Din Anayışında Değişim Süreci, Ankara Okulu Yay., Ankara 2003.
- _____, "Türkiye'de İslam Mezhepleri Tarihi'nin Gelişim Sürecinde Prof. Dr. Ethem Ruhi Fıġlalı'nın Yeri", Ethem Ruhi Fıġlalı'ya Armağan, Vadi Yay., Ankara 2002, ss. 236-254.
- _____, "Alevilik-Bektaşilik, Din Kültürü Ahlak Bilgisi Dersleri ve Diyanet", Türk Yurdu, C. 5, S. 210, Ankara 2005.
- Öngören, Reşat "Sünnî Bir Tarikattan Şii Bir Devlete: Safeviyye Tarikatu ve İnan Safevî Devleti", Bilgi ve Hikmet, (1999), S: 11, ss. 82-94.
- Roemer, H. R., "The Safavid Period", The Cambridge History of Iran, Ed. Peter Jackson, Lourence Lackhart, C. VI, Cambridge 1986.
- Rûmlu, Hasan, A Chronicle of the Early Safawis; Being the Ahsenü't-Tevârikh of Hasan-ı Rûmlû, C. I, (Farsça Metin); C. II, (Çeviri), Ed. Ve İngilizceye Çev. C. N. Seddon, Baroda 1931-1934.
- Sarıkaya, Mehmet Saffet, İslâm Düşünce Tarihinde Mezhepler, Isparta 2001.
- Savory, R. M. Iran Under the Safavids, Cambridge 1980.
- Şeref Han, Şerefnâme, Osmanlı-İnan Tarihi, Çev. Mehmet Emin Bozarslan, İstanbul 1971.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali, el-Bedru't-Tâli', Beyrut trz.
- Taşġın, Ahmet, "Bisatî, Menâkıbü'l-Esrâr Behcetü'l-Ahbâr" İslâmiyât, C. VI, S. 3, Ankara 2003, s. 183-185.
- _____, "Hatai'den Günümüze Anadolu Alevilerinde Farklılaşma" Birinci Uluslararası Şah İsmail Hatai Sempozyumu Bildirileri, 9-10-11 Ekim 2003, haz. Gülaġ Öz, Ankara 2004, ss.297-306.
- Teber, Ömer Faruk XVI. Yüzyılda Kızılbaşlık Farklılaşması, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2005.
- _____, "Osmanlı Belgelerinde Alevilik için Kullanılan Dinî-Siyasî Tanımlamalar", Anadolu'da Aleviliğin Dünü ve Bugünü, Ed. H. İbrahim Bulut, Sakarya 2009, ss. 70-80.
- Tekindaġ, Şahabeddin, "Yeni Kaynak ve Vesikaların Işıġı Altında Yavuz Sultan Selim'in İnan Seferi", Tarih Dergisi, C. VIII, S. 22, İstanbul 1968, ss. 50-79.
- Uludaġ, Süleyman, "Halvetiyye", DİA., C. 15, İstanbul 1997, ss. 393-395.
- Vicedânî, Sadık, Tomar-ı Turuk-ı Aliyyeden Halvetiyye Silsilenâmesi, İstanbul 1338-1341.

Dinden Mezhebe Dönüşümün Diyalektiği ve Sonuçları

Samir Omer SEYYİD*

Özet

Bu çalışma, İslam'daki din anlayışından mezhep anlayışına dönüşümün sosyal, siyasal ve tarihi serüvenini ortaya koymaya çalışmaktadır. Söz konusu dönüşümün tabiatı ve gerekliliğinden de anlaşılacağı üzere bu değişim, sadece İslam dini için değil bilakis Hıristiyanlık ve Yahudilik gibi diğer semavi dinler için de söz konusudur.

Araştırmamızda mezhep kavramını, hem fıkhi hem de itikadi mezhepleri içine alacak şekilde kullandık. Bunun sebebi, pratikte bu iki kavramın aralarındaki sıkı ilişkiden dolayı birbirinin içine geçmiş olmaları, teoride ise zihinlerde fıkhi ve itikadi mezhepleri birbirinden ayırmanın zorluğunu göz önüne almamızdır. İlk başta fıkhi mezhepler ile itikadi mezhepler arasında bir ayırım yapmayı düşündüsek de bu ayırım içeriğe tesir etmeyen şekli bir ayırım olacağını düşünerek vazgeçtik. Bu sebeplerden dolayı hem fıkhi hem de itikadi mezhepler için mezhep kavramı kullandık.

Araştırmamızda daha sonra müntesiplerin, bir mezhebe tabi olduktan sonra ortak bir fikir etrafında birleşmek sureti ile bağlı oldukları mezhebin hak din, onun dışında kalan diğer bütün grupların ise batıl üzere olduğuna inanan mutaassıp bir mezhepçiliğe geçişi ele aldık. Buna başka bir ifade ile müntesiplerin tasavvurunda din ile mezhep arasındaki güçlü ilişkiden dolayı mezhepten dine doğru dönüşüm de diyebiliriz.

Yine bu araştırmamızda dinden mezhebe doğru bir hareketliliği ele aldığımız gibi, mezhepten dine doğru tam tersi bir hareketliliği ve bu hareketlilikten doğan neticeleri de ele aldık.

Bu araştırma çift yönlü diyalektik bir hareketliliğin tabiatını, tezahürlerini ve neticelerini ortaya koymaya çalışmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din, Fırka, Mezhep, Taassup, Mücadele, Tekfir

* Yrd. Doç. Dr., Gaziantep Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, aboomar@gantep.edu.tr.

Dialectic of Transition from Religion to Sect and its' Consequences

Abstract

These papers will monitor the movement of the transition from religion to doctrine in its historical, social and political moment within Islam. Through this monitoring, the nature of the transition will be seen in terms of historical necessity and inevitability, not only in the history of Islam but also in the history of other religions (Judaism and Christianity.)

I mean the doctrine here the comprehensive doctrinal and doctrinal meaning; to wear each other in the application on the one hand, and the difficulty of separating them to the intensity of overlap in the minds and perceptions on the other hand. If you have tried to differentiate between them in the search, but this differentiation is a formal separation does not affect the content very much.

This paper then followed the transition from sectarianism to doctrine, which may mean in the form of intolerance and hypocrisy around the one thought as the true religion and the other is falsehood, or in other words the return of the back of the doctrine to religion because of the intensity of the association of each other within the perceptions followers.

Just as this paper moves from religion to doctrine, it is also looking at the opposite direction and its implications. It is looking at moving in its dialectical movement in both directions, to monitor its nature, manifestations and consequences.

Keywords: Religion, Sect, Doctrine, Intolerance, Conflict, Penanc

Giriş

Belirli bir süreç dahilinde vahiy vasıtası ile gelen bir din, kendi içerisinde herhangi bir mezhebe dönüşmüş müdür? Daha sonra bu mezhep rol değiştirmek sureti ile dine dönüşmüş müdür? Yani daha geniş bir alandan, daha dar bir alana doğru bir dönüşüm yaşanmış mıdır? Veya başka şekilde ifade edersek, herhangi bir dinde ilahi alandan beşerî alana doğru bir dönüşüm yaşanmış mıdır? Bu durum, insanların din ile iletişime geçmesinin doğal bir sonucu olarak tarih boyunca bütün dinlerde görülen bir durum mudur? Şayet bu doğal bir durum ise dindar insanların, bağlı oldukları mezhepler ile dini anlamalarının sınırları, boyutları ve sonuçları nelerdir? Araştırmamızda bu sorulara cevap vermeye çalışacağız.

Bu sorulara cevap vermeden önce araştırmamızda kullanacağımız kavramların epistemolojik boyutunu tanımlamak faydalı olacaktır. Zira araştırmamızın üzerine bina edileceği kavramların (Din, Fırka, Mezhep) açıklığa kavuşturulması sağlıklı bir neticeye ulaşmak için son derece önem arz etmektedir.

1. KAVRAMLARIN TANIMI:

1.1. Din:

Lisanu'l-Arab'da d-y-n kökü, kelime manası itibari ile yetki sahibi birine itaat veya alışkanlık anlamlarına gelir.¹ Jastrof dini: "insanın kendisinden daha büyük olan, onu yöneten ve ondan etkilenmeyen bir güce inanmasıdır. Bu güç gaybî bir güç olup duyular aleminin dışındadır. Bu gücün insan hayatına büyük bir tesiri vardır ve onun oluşturduğu inançta emirler ve yasaklar yer alır"² şeklinde tarif etmiştir. Varnest Gilner'a göre ise din: "her hangi bir ümmetin itikadi veya ameli ilkelerinin bütünüdür."³ Bu gaybî güç, yasa koymak, mükafatlandırmak veya cezalandırmak gibi hususiyetleri içerisinde barındırmasından dolayı hesap manasına da gelir.⁴ Bu anlamıyla din günü demek, ceza ve hesapların gerçekleştirildiği gün demektir.⁵ Firuzabadi'ye göre ise din, kendisi ile Allah'a ibadet edilen her şey anlamına gelir.⁶ Ayrıca Din kelimesi, kıyamet gününde insanlar arasında hüküm veren *muhâsib* anlamına da gelir. Din kelimesi, *British Encyclopedia*'da ise şu şekilde tarif edilmiştir: *Din, müminlerinin, kendisine inandıkları bir güçtür. Bu güç onların hayatlarını ve ölümlerini dönüştürücü bir etkiye sahiptir.*⁷

el-Mu'cemu'l-Mufehres li Elfâzi'l-Kitâbi'l-Mukaddes adlı kutsal kitabın sözlüğünde ise d-y-n kökü "hüküm veren" anlamına gelir. Dân, Hz. Yakub'un beşinci oğlunun adı olup, babası kendisi hakkında şöyle demiştir: "Dân, kendi halkını İsraili'in torunlarından biri olarak yönetecektir." (Tekvin, 49:16)

Dolayısıyla diyebiliriz ki: Din, hesap gününde yöneten, mükafatlandıran ve hüküm erenin hükmüne itaat etmek ve boyun eğmek demektir. Bu tarifi ve yukarıdaki diğer tarifleri bir araya getirdiğimizde dinin tanımına dair karşımıza şu üç husus çıkmaktadır:

- Gaybî güç: İnsanlar da dahil olmak üzere yaratılış ve ölümden sonraki hayata dair meselelerde bütün varlıkları yöneten gaybî bir güçtür.
- İnsan: bu gaybî güçten etkilenen varlık olarak insan.
- Dindar insanın, inandığı gaybî gücün kendisine farz kıldığı ibadetleri ve dini ritüelleri yerine getirmek sureti ile mutluluğu elde etmek ve hüzünden uzaklaşmak için gaybî güce ulaşmak üzere harcadığı çaba.⁸

¹ Cemaleddin bin Manzur el-Ensârî, *Lisânü'l-Arab*, (Üçüncü Baskı) Dârü's-Sadr, Beyrut 2004, V, d-y-n maddesi.

² Cevat Ali, *el-Mufassal fi Tarihi'l-Arap Kable'l-İslam*, (İkinci Baskı), Camiatu'l-Bağdat, 1993. VI, 28-29.

³ el-Muctemeu'l-Muslim, Altıncı Makale, www.aranthropos.com: <http://cutt.us/Ot4wk>

⁴ <http://alkalema.net/3arab/deen.htm>

⁵ İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab*, a.y.

⁶ Ebu Tahir Muhammed bin Yakub Firuzabadi, *el-Kâmûsu'l-Muhit*, (Sekizinci Baskı) Thk: Muhammed İrkisusî, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 2005, d-y-n maddesi.

⁷ <https://global.britannica.com/topic/sacred>

⁸ Sa'dun es-Samûk Mahmut, *Mevsuatü'l-Edyân ve'l-Mu'tekâdatu'l-Kadime*, (Birinci Baskı), Daru'l-Menâhic, Ürdün 2002, s. 56.

1.2. Fırka:

F-r-k kökünden gelen fırka kelimesi c-m-a kelimesinin tam aksi manasına gelir. Tefrik kelimesi ise Kur'an-ı Kerim'de İsrâ Suresi'nin 106. ayetinde geçtiği üzere (وَفَرَّقْنَا) parçalara ayırma anlamına gelir. *Firk* kelimesi, *kısım* anlamına gelirken *fırka* kelimesi insanlardan bir topluluğa isim olarak verilir. Fırka kelimesinin ıstilahî anlamı ise: İçerisinde inanç esasları barındıran ve barındırdığı bu esaslar itibari ile tanınan ve kendisini diğer gruplardan ayıran, her kesimden insanların davet edildiği bir topluluktur.⁹

Fırka kelimesi, amelî konulardan ziyade daha çok itikadî konularda dindarların, üzerine ittifak ettiği hususlara muhalif fikirler ileri sürenlerle bütünleşmiş bir kavramdır. Bundan dolayıdır ki "usûlde mutezile fırkası" demek doğru iken "Şafii fırkası" demek yanlıştır.¹⁰ Ancak bu ayırım her alanda kesin bir ayırım değildir. Zira her fırkaya mensup olan insanlar, kendilerini toplumdan soyutlayacak birtakım yollar edinerek söz konusu ayrılığı itikadî ve amelî olmak üzere iki şekilde pekiştirirler.

Burada ifade edilmesi gereken gerçek bir husus daha var: Müslümanlar, fırka kelimesini duydukları zaman bu kelime onlarda pek hoş olmayan bir çağrışım uyandırmaktadır. Nitekim fırka mensupları birbirlerini zaman zaman Bid'at, Fısk Küfür gibi kavramlarla itham etmektedirler. "Müslümanların genel itikatlarının dışına çıkan, onların metotlarından ayrı düşen, imamlarına baş kaldıran veya kanlarını helal sayan ve bu anlamda bir çaba içerisine giren her kes muhalif olarak kabul edilir."¹¹

Yukarıdaki mülâhazalardan hareketle fırka kavramı hakkında kısaca şunu söyleyebiliriz: fırka, bir grubun, insanların üzerine ittifak ettikleri esaslara taalluk eden gaybî konularda ayrı düşmesidir. Daha sonraki merhalede bu ayrılık daha da genişleyerek dini şiarları ve ritüelleri de içine alır. Daha açık bir ifade ile fırkanın oluşumu, -biraz sonra ele alacağımız üzere- zamansal olarak mezhebin oluşumundan bir önceki merhaleyi temsil eder ve mezhep kavramını da içine alır.

1.3. Mezhep:

Dil bilimcilere göre Mezhep kavramı, z-h-b kökünden türemiş olup, mimli mastar veya ismi zaman ve ismi mekandır. Bu bakımdan seyretmek, devam etmek veya gitme zamanı ve gidilen mekân anlamlarına gelir. Kendisine inanmak sureti ile gidilen yol ve asıl anlamlarına da gelir.¹² Mezhep kelimesi daha sonra amelde tabi olunan hükümler manzumesi için kullanılmıştır. "*el-Mevsû'atu'l-Muyessera*"

⁹ Mecid el-Halife, *Mefhûmu'l-Fırkati İnde Ulemai'l-Müslimin*, <http://islamport.com/w/aqd/Web/5312/1.htm>
10 A.y.

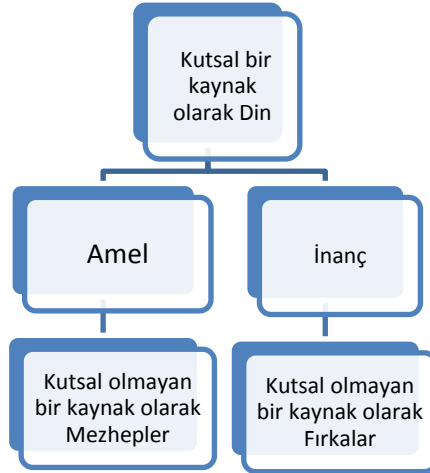
¹¹ A.y. Ayrıca bkz: ibn Cevzi (ö. h. 597), *Telbisü İblis*, Dâru'l-Kalem, Beyrut, I, 19-21.

¹² Mahmut Abdulmunim, *Mu'cemu'l-Mustelâhât ve'l-Elfâzi'l-Fikhiyye*, Dâru'l-Fazile, Kahire tsz., III, 41.

adlı eserde mezhep: “*insanların, birtakım problemlere hakkında benimsedikleri ve inandıkları görüş ve fikirlerin tamamı*” anlamında kullanılmıştır.¹³ Mezhep kavramı, *Mu’cemu’l-Mustalahatu’d-Diniyyeti bi’l-Lugati’l-İngiliziyeye*, adlı sözlükte ise, “*fikri-dini ekoller*” (A religious school of thought) anlamında kullanılmıştır.¹⁴

Mezhep kavramını yukarıda yapılan tarifleri de kapsayacak şekilde şöyle özetlemek mümkündür: Mezhep, din dairesi içerisinde kalmak sureti ile herhangi bir itikada sahip olanların uydukları ameli hükümlerin tasavvuruna dair bir yoldur.

Gerek bu tanımdan gerek daha önce fırka hakkında yaptığımız tanımlardan hareketle şeriat ile akide arasında tam bir ayrıma gitmek mümkün değildir. Her iki tanım da bir diğerinin barındırdığı hususları içermektedir. Ancak akidenin daha çok fırkayı kapsadığı gerçeğini inkâr etmediğimiz gibi, şeraitin de daha çok kullanılış yönü itibari ile mezhep anlamına geldiğini uzak görmüyoruz. Din ise yukarıda yaptığımız tariftan anlaşılacağı üzere her ikisini de kapsamaktadır. Vahiy sürecinde ilahi kutsiyet ile vasıflanan semavi dinler, mezhepler ve fırkalar ile beraber bu kutsiyetlerini kaybetmişlerdir. Çünkü vahyin kesilmesinden sonraki bir süreçte ortaya çıkan bu oluşumlar, insani faaliyetlerin bir ürünüdür. Aşağıdaki şekle bkz. (1.1)



Şekil (1-1)

13 Manî' bin Hammad, el-Mevsuatu'l-Muyesseratu fi'l-Edyani ve'l-Mezâhib, (Dördüncü Baskı), Daru'n-Nedveti'l-Arabiyye, Riyad h. 1420, II, 1142; Nasir el-Kifari-Nasir al-Akl, el-Mucez fi'l-Edyâni ve'l-Mezâhibi'l-Muasıra, (Birinci Baskı), Daru's-Sumeyi, Riyad h.1413, s. 10.

14 Abdullah Ebu Aşi-Abdullatif Şeyh İbrahim, Mu'cemu'l-Mustalahatu'd-Diniyyeti bi'l-Lugati'l-İngiliziyeye, (İkinci Baskı), Mektebetu'l-Ubeykan, Suudi Arabistan, 1997, s. 52.

2. İSLAM'DAN ÖNCEKİ DİNLERDE DİNİN, MEZHEP VE FIRKALARA DÖNÜŞÜMÜNÜN TARİHİ SEYRİ

2.1. Yahudilik:

Yahudiliğin dini tarihine bakan biri zikredilmeye değer şu mülâhazaları görecektir:

- Dinler Tarihi kitaplarında da vurgulandığı gibi tarihi süreç boyunca Yahudiliğin gerek usûl, gerek fûrû'na dair yaşanan gelişim ve değişim, Musa'nın getirdiği Tevrat'tan çok farklı bir noktaya varmış ve bazen bir birini onaylayan bazen de muhalefet eden bir takım fırka ve mezheplerin ortaya çıkması ile son bulmuştur. Muhammed Halife Hasan'ın da ifade ettiği gibi bu değişimin sebebi Yahudilerin uzun bir tarihi süreç boyunca Farslar, Asurlular ve Eski Mısırlılar gibi tevhid inancına sahip olmayan milletlerin tahakkümü altında yaşamış olmalarıdır. Bununla beraber Yahudi halkının uzun bir süre boyunca farklı bölgelerde yaşamış olmaları da sebep olarak zikredilebilir.¹⁵ Hiç şüphesiz onların sosyal hayatta farklı bölgelerde yaşamaları, şeri ve itikadî tasavvurlarındaki farklılığı da beraberinde getirmiştir. Ayrıca Yahudilerin değişim ve dönüşümüne tesir eden faktörlerden biri de İslam dini tarafından kendilerine yöneltilen ciddi eleştirilerdir. Bütün bunlarla beraber Eski Ahit'in bin yıllık gibi uzun bir süre boyunca yazıya geçirilmemesi yorum kapısının sonuna kadar açılmasını beraberinde getirmiştir. Bu durum da yukarıda Yahudilik hakkında ileri sürdüğümüz hipotezi doğrulamaktadır. Eski Ahit'in kutsal metnine çoğu zaman ekleme ve çıkarma yoluyla insani müdahalenin yapıldığı hususu Yahudi araştırmacılar tarafından da inkâr edilmemektedir.¹⁶ Bunun sebebi, tek bir toplum halinde yaşamayan Yahudi halkının kırsal hayattan şehirleşmeye doğru geçişleri yaklaşık olarak üç asır boyunca devam etti. Onlar, Allah'ın, Filistin topraklarında Siyon dağı üzerinde Davud'a vaatte bulunduğu ve Yeruşalim devletinin kurulduğu ana kadarki geçen süreçte farklı topluluklar halinde yaşamışlardır.¹⁷ Bütün bunlar Musa ve Harun peygamberlerin vefatından uzun bir süre sonra gerçekleşti.

- Musa'ya Tevrat'ın nazil olduğu ve Yahudilerin kendi aralarında değişik bazı fırkalara ayrıldığı, tarihi bir gerçektir. Ancak Richard Fridman'ın da ifade ettiği gibi Tevrat'ı yazıya geçirip kaydedenler, baskı, korku ve sürgün gibi son derece zor şartlar altında Yahudi hahamların bizzat kendileridir. Genel anlamda Tevrat'ın "on emir" dışında kalan kısmı

¹⁵ Halife Muhammed Hasan, *Tarihu'l-Edyân Dirâse Vasfîyye Mukarene*, Daru's-Sekafeti'l-Arabiyye, Kahire 2002, s. 180.

¹⁶ Julius Welhausen ve Karl Graf'ın, Eski Ahit metnine yönelik tenkitleri için bkz: İrfan Abdulhamit Fettah, *el-Yahudiyyetu Ardun Tarihi*, (Birinci Baskı), Daru Akar, Ürdün 1997, s. 79-80.

¹⁷ Hasan, a.g.e., 181.

İsrailoğulları'nın tarihi ile ilgilidir. Allah'ın onlara inayeti, yardımı, düşmanlarından kurtarması ve onları vaat edilen topraklara yerleştirmesi gibi tarihi olayları anlatır. Fakat bütün bunların bir din inşa etme noktasında yetersiz olduğu aşikardır. Yahudilerin, mücadelenin hâkim olduğu bir hayatta İslam ve Hıristiyanlık gibi dinler karşısında ayakta kalabilmesi için Musa'nın hayatından ve yaşanan hayatın gerçeklerinden bir şeyler alarak yeni bir şeriat tesis etmeleri gerekiyordu ki öyle de oldu. Öte yandan Yahuda Ha Nasi'nin ülkesinin yıkılmasından sonra Yahudiler, birtakım gruplara ayrılarak vatansız ve çoğu zaman ortak bir dile sahip olmadan günümüze kadar geldiler. Tarihi süreç içerisinde Yahudilerin kendisi ile hüküm verecekleri ve uyacakları dini bir kanun metnine ihtiyaç duymaları sebebiyle Talmud tedvin edildi. Talmud, Tevrat'tan sonra Yahudiliğin ikinci kitabı konumunda olup, Mişna ve Gemara olmak üzere iki kısımdan oluşur. Mişna, Yahuda Ha Nasi tarafından 190 ile 200 tarihleri arasında bir metin haline getirildi. Metnin şerhi anlamına gelen Gemara ise miladi 400 yıllarında Gemara Yerusâlim ve miladi 500 yıllarında Gemara Babil adında iki kişi tarafından yazıldı.¹⁸ Burada bizi ilgilendiren husus Musa bin Meymun'un da ifade ettiği gibi "Muallimimiz Musa'dan, haham Aziz Yahuda Ha Nasi'ye kadar Yahudi alimlerinden hiçbirisi, şifahi kanunlar adına açıkça öğretilen herhangi bir akide üzerine ittifak etmemişlerdir. Bilakis her neslin reisi veya peygamberi, hocalarından veya seleflerinden duyduğu birtakım bilgileri halkına sözlü olarak nakletmişleridir."¹⁹

Böylece Yahudilikte Musa'nın getirdiği din, itikadî ve şeri birtakım mezheplere ve fırkalara dönüşmekle kaçınılmaz olarak karşı karşıya kaldı. Bu durum Yahudi fırkalar arasında asırlardır süren şiddetli ihtilafların sırrını bize açıklayan bir ipucu olabilir. Çünkü bu fırkaların ihtilaf ettikleri konular, ittifak ettikleri konulardan daha fazladır. Mesela h. 548 yılında vefat eden Şehristânî'nin zikrettiğine göre, Yahudi fırkalarının tamamı, Musa'nın nübüvveti ve Musa'nın vefatından sonra Mesih adında birinin geleceği konusunda hem fikirdirler. Daha sonra bu kimsenin kim olduğu veya birden fazla kişi olabileceği konusunda ihtilafa düşmüşlerdir. Aynı şekilde Telmud'un şeri bir kaynak olarak kabul edilip edilmeyeceği, Harun ve Yûşa' bin Nun'un nübüvveti, Yahudi halkının kurtarıcısı olan Mesih'in sıfatları ve zuhuru, Kurbanlar, bayramlar, namazlar gibi konularda da açıkça ihtilafa düşmüşlerdir. Yahudi fırkalarından Ferisîler, Sadukîler, Hasidîler, Karaimler, Samirîler, İsevîler ve diğerlerine şöyle bir göz attığımızda bu fırkalar arasındaki ihtilaflar, Musa'nın getirdiği ilahi aslı unutturarak onun dinini hahamlar tarafından ihdas edilen mezhepler ve fırkalar manzumesine dönüştürdüğünü açık bir şekilde ortaya koyacaktır.²⁰

¹⁸ Fettah, a.g.e., 84-85.

¹⁹ Fettah, a.g.e., 90.

²⁰ Muhammed bin Abdulkarim eş-Şehristani, (ö. h. 548), el-Milel ve'n-Nihal, (Birinci Baskı), Thk: Bedran Muhammed Fethullah, el-Hey'etu'l-Amme li Kusûri's-Sekâfe, Kahire 2014. II, 519.

Yahudiliğin dinî düşüncesinde yaşanan bu derin değişim, onların ibadet ve itikatlarını da kapsayacak mahiyettedir. İslami bakış açısına göre bakan bir araştırmacının Eski ahitte bu anlamda şirk addedilebilecek birçok şeyi bulması hiç de zor olmayacaktır. Zira İslamî bakış açısına göre Yahudiliğin dini düşüncesinde yaşanan bu değişim Tevhid ilkesinin bizzat kendisini de kapsamaktadır. Benzer bir durum Hıristiyanların teslis inancını ispat etmek üzere gösterdikleri gayrette de söz konusu olmaktadır. Çünkü onlar, teslis inancının (Holy Trinity), Yeni Ahit'te uydurulmuş bir bidat olmayıp, bilakis Eski Ahit'te yer alan bir itikat olduğunu ileri sürmektedirler.²¹

2.2. Hıristiyanlık (Nasranîlik)

Hız. İsa'nın doğduğu şehir olan Nâsira'ya nispetle kullanılan Nasâra kelimesi bizzat Kur'ân'da da geçmektedir.²² Nasâra kelimesi, Hız. İsa'ya tabi olanlar anlamına gelmektedir. Aşağıda Hıristiyanların bazı itikadi görüşlerine yer vereceğiz.

- Baba, Oğul ve kutsal Ruh veya Yaratılış, Kurban ve Takdis olarak da ifade edilen üç unsur (ekânim-i selase): Kurban, İsa ile vücut bulurken; Kutsal Ruh ise İsa ile müjdelendiğinde ve onun asılması esnasında Meryem'de vücut bulmuştur. Ayrıca Kutsal Ruh, papaz ve ruhbanlarda da her zaman vücut bulabilir.

- İsa'nın çarmıha gerilmesi ve kurban olduğu inancı: Allah'ın insanlara son derece fazla olan sevgisi ve adaletinden dolayı İsa, insanlığın kurtuluşu için kendisini kurban etmiştir. Hıristiyanlara göre İsa, Allah'ın tek oğlu olup, bütün insanların ve babaları Adem'in işlemiş olduğu günahlardan dolayı bütün alemin bağışlanması için Allah tarafından gönderilmiştir. İsa, asıldıktan sonra defnedilmiş, üç gün medfun kaldıktan sonra da ölüme galip gelerek gökyüzüne yükselmiştir.

- Sakramenler: Vaftiz, Nikah, Ekmek-Şarap, Günah İtirafı, Rahip Takdis vd.²³

Tarihi kaynaklar, teslis inancının İsa'nın ve havarilerinin yaşadığı çağda mevcut olmadığını vurgulamaktadırlar. İsa'nın şahsını tanıyan ve onun sözlerini işiten yakın arkadaşları, İsa'nın üç unsurdan biri olduğu inancına kesinlikle inanmıyorlardı. Onun havarilerinden biri olan Petrus, onun Allah tarafından vahiy alan bir insandan başka bir şey olmadığını düşünüyordu. Marster'ın aktardıklarına göre onun yaşadığı dönemde kiliseye giden müminler vardı ve bunlar, İsa'yı diğer insanlardan daha üstün meziyetlere sahip olduğunu kabul etmekle beraber, onun sadece bir insan olduğuna inandıklarını ifade etmektedir. İsa'nın vefatından sonra

²¹ Takla Hımanut, *et-Teslis Akidetu'l-Ahdi'l-Kadim*, <https://st-takla.org>

²² Bkz: Tevbe 9/30.

²³ es-Samûk, *Mevsuatul'Edyân*, 289-290.

ise putperestlerden Hıristiyan olanların ortaya çıkması ile beraber, önceden olmayan yeni birtakım inançlar ortaya çıkmaya başladı.²⁴

Pavlus, Hıristiyanlık akidesinin gerçek kurucusu olarak kabul edilir. Diploride'e göre O, miladi üçüncü yüzyılda Aryuşçular veya Muvahhidler devrinin bitmesiyle beraber dördüncü yüzyıldan itibaren kilise Hıristiyanlığının ikinci kurucusudur. Miladi 325 yılında Hıristiyanlık tarihinde Pavlus, Kostantin ve konsiller ile başlayıp günümüze kadar devam eden yeni bir dönem başlamış oldu.

Bu temel dönüşümle beraber Hıristiyanlığın dini hayatına yeni bir unsur daha eklenmiş oldu ki o da yeni-eflatunculuktur. Şöyle ki: Origenes (ö. 274) ve Diocletianus (ö.286) dönemlerinde putperestlikten uzun bir süre baskı gören Hıristiyanlık, daha sonra Kostantin ve Pavlus aracılığı ile merkezi İskenderiye bulunan yeni-eflatunculuğun tesirinde kalarak putperestlik ile birleşti. Yeni-eflatunculuk ile birleşen bu Hıristiyanlık, ilk dönem Hıristiyanlığına karşı baskı uygulayan bir konuma geldi. Veya farklı bir ifade ile dinden kaynaklanan baskı, mezhepten kaynaklanan bir baskıya dönüştü diyebiliriz. Tarih kitaplarında Romalıların, birinci yüzyıldan başlayarak yedinci yüzyıla kadar Hıristiyanlara uyguladıkları baskılara tanık oluyoruz. Bu baskı ve kovuşturmalar Romalıların ilk dönemlerinde dini bir şekilde karşımıza çıkarken, dördüncü yüzyıldan sonra Romalıların Hıristiyanlığı benimsemeleri ile beraber mezhebi bir düşmanlık mahiyetine bürünmüştür. Bu durum şehitler dönemi olarak adlandırılan dönemde ve ondan sonraki olaylarda açık bir şekilde görülmektedir.²⁵

Mısır'a gelindiğinde ise Romalıların, buradaki Osiris inancını benimsemeleri ile beraber, zamanla Hıristiyanlık ile Osiris inancı arasında karşılıklı etkileşim meydana geldi. Böylece Allah'ın oğlu olan Mesih, güneş tanrıçasının oğlu olan Horus'a²⁶ denk gelirken; Elçi Pavlus, bu akidede Baba; Kostantin ise üç unsur arasında yer almamakla beraber elçi gibi kabul edildi.

Bu şekilde Barnaba ve Mecdeli Meryem'in ismi de Hıristiyanlık akidesinden silinmiş oldu. Yahuda ise İsa'nın çarmıha gerildiği gün pişmanlıktan dolayı intihar etti. Burada tarihçi Pol Jahnsen şu soruyu soruyor: Roma imparatorluğu Hıristiyanlığı kabul mu etti yoksa Hıristiyanlık, gayr-i meşru bir şekilde Roma imparatorluğu ile birleşti mi?

Mesihî akidenin gerek şeklini, gerekse içeriğini değiştiren bütün bu tarihi olayların yaşanması ile beraber, Hıristiyanlığın genel akidesi ve şeraiti ile bağdaşmayan bir takım fırkaların ortaya çıkması kaçınılmaz bir durum olarak ortaya çıktı. Yaşanan bu tarihi süreçlerin bir sonucu olarak günümüze kadar devam eden ve teslisi savunan birçok fırka ortaya çıktı. Tarihi kaynaklar, üç ana unsur konusunda ittifak halinde olan üç farklı fırkanın ortaya çıktığını bize haber veriyor.

²⁴ Hıristiyanlık akidesine dair makale için bkz: <http://dorar.net/adyan/608>

²⁵ A.y.

²⁶ Jaroslav Cerny, *Diyanetü'l-Mısrıyyeti'l-kadime*, (Birinci Baskı), trc. Ahmed Kadri, Dârü'ş-Şürük, Kahire 1996/1416, s. 114.

Bunlar: Melkitler, Nasturiler ve Yakubiler'dir. Ancak bu fırkalar da kendi aralarında İsa'nın tek bir ilahi tabiata mı, yoksa iki farklı tabiata mı sahip olduğu; onun, bir meşiete mi, yoksa iki farklı meşiete mi sahip olduğu; onun insani yönünün mü, yoksa ilahi yönünün mü öldüğü; ölümü tadanın mahiyeti ve yeniden dirilmenin söz konusu olup olmayacağı gibi daha birçok itikadî meselede ihtilafa düştüler. Ayrıca bu fırkalar, namazların adetleri ve edası, orucun kaç gün olduğu gibi bazı fer'î konularda da ihtilafa düştüler.²⁷

Günümüzdeki Hıristiyan fırkalarına baktığımızda ilk olarak, dördüncü yüzyılda kurulan ve başında İsa'nın yeryüzündeki temsilcisi olarak kabul edilen papanın bulunduğu, batı kilisesi veya patrikliğine mensup olan Katolikleri görürüz. Katolikler, İsa'nın çift tabiata ve meşiete sahip olduğuna inanırlar. Batı kilisesine mensup olan Katoliklerden ayrı olarak bir de, tek tabiata ve tek meşiete inanan ve miladi on birinci yüzyılda Roma kilisesinden ayrılan doğu Katoliklerini görürüz. On altıncı yüz yıla gelindiğinde ise Martin Luther ile beraber Hıristiyanlık inancında büyük bir değişimin yaşandığına şahit oluyoruz. Martin Luther, Katolik kilisesine karşı usule dair yeni bazı fikirler ileri sürerek dini bir reform gerçekleştirdi. O, kilisenin günah bağışlama yetkisini ve ilk yüzyıllardan itibaren ortaya çıkan ruhbanlık müessesini reddetti. Kiliselerde bulunan papazların heykellerine secde etmenin zaruri olmadığını ileri sürdü. Martin Luther'in gerçekleştirdiği bu reform hareketlerinden sonra Almanya'da Protestanlık veya İncil'e bağlı kilise olarak adlandırılan yeni bir mezhep daha ortaya çıktı.

Ortaçağda Katolikler ve Protestanlar arasındaki mezhebi ve itikadî ihtilaflar, Fransa, İngiltere, İspanya ve Almanya gibi ülkeleri birçok masum insanın öldürüldüğü ve kanlarının akıtıldığı mezhepler arası mücadelelere sevk etti. Avrupa'nın mezhepler arasında yaşanan bu savaşıardan kolay ve seri bir şekilde kurtulması mümkün olmadı.²⁸

Yukarıda aktardıklarımızdan da anlaşılacağı üzere Yahudilik ve Hıristiyanlık örneklerinde olduğu gibi dinden mezhepleşmeye doğru olan dönüşüm tarihi bir gerçekliktir. Bu dönüşüm, tarihi şartların kendiliğinden ve fırka mensuplarının bu süreçlerden geçmiş olmasından kaynaklanmaktadır. Ancak bu dönüşüm özellikle Hıristiyanlıkta olduğu gibi çoğu zaman sakin olmamıştır. Yahudiler arasında Hıristiyanlık'ta olduğu gibi silahlı savaşların olmaması onlar arasında ihtilafın da olmadığı anlamına gelmez. Bilakis bunun sebebi onların sayıca az olmaları, tarihi süreçte farklı topluluklar halinde yaşamış olmaları ve M.Ö. 721 yılından başlayarak yirminci yüzyıla kadar bir mezhebi diğerine karşı savunan siyasi bir otoriteye sahip olmamalarıdır.²⁹

²⁷ Ebu Muhammed Ali bin Hazm (ö. 465), *el-Faslu fi'l-Mileli ve'l-Ehvâi ve'n-Nihal*, (Birinci Baskı) Thk: Ahmed es-Seyyid Ali, Daru't-Tevfikiyeye, Kahire 2013, 250-358.

²⁸ Said Abdulfettah Aşur, *Tarihu Avrupa fi'l-Usuri'l-Vusta*, Daru'n-Nehdati'l-Arabiyye, Beyrut 1976, 309.

²⁹ Telaviv'de 14.05.1948 Tarihinde İsrail devletinin kuruluşu ilan edildi. Bkz: Tarık, es-Suveydan, *Filistin et-Tarih el-Musavver*, Daru'l-İbdai'l-Fikri, Kuveyt 2004, 272.

Yahudilik ve Hıristiyanlık tarihinde yaşanan fikri ihtilafların ve sert mücadelelerin sebebi, Tevrat'ın ve İncil'in nispeten geç bir dönemde tedvin edilmiş olmasından kaynaklanmaktadır. İlahi vahyin tedvin edilmesi ertelenince, beşerî yorum alanı olabildiğince genişlemiş ve bunun bir sonucu olarak da birçok farklı görüş ortaya atılmış ve bunlar zamanla dini bir gelenek haline gelmiştir. Çünkü ilahi bir nassın mevcut olmaması beşerî görüşleri ve yaklaşımları dinin içine dahil edilmesini kaçınılmaz kılmıştır. Şu an ise Tevrat ve İncil'de ilahi nassı aramak, denizin derinliklerinde ine aramak kadar zor bir şeydir.

Ayrıca her ne kadar Avrupa'da yaşanan mezhep savaşları siyasi sebeplere bağlanıp, her ulusun kendi hakimiyet alanını genişletmeye çalıştığı şeklinde yorumlansa da³⁰ bu yaklaşımın kısmen doğruluk payı olmakla beraber, yaşanan olayların nedenlerini açıklamakta yetersiz kalmaktadır. Zira meseleye daha objektif bir şekilde bakıldığında yaşanan olayların daha çok dini sebeplere dayandığı bariz bir şekilde kendiliğinden ortaya çıkacaktır.

3. İSLAM'DA DİNDEN MEZHEPÇİLİĞE TARİHSEL DÖNÜŞÜM

3.1. Dönüşümün Tezâhürleri:

Yahudi ve Hıristiyanlıkta olduğu gibi İslam'da dinden mezhepçiliğe geçiş olmuş mu? Bu soruya olumlu cevap verdiğimiz takdirde bu bizi şu soruyu sormaya sevk eder: İslam fırkaları arasında yaşanan akidevi ve mezhebi ihtilaflar nelerdir? Kuşkusuz İslam tarihinde tahkim olayı ile ortaya çıkan Haricilik ve sonrasında zuhur eden olaylar neticesinde Şia, Kaderiyye, Mutezile, Ehli hadis, Eşarilik, Maturidilik hatta 19. yy Babilik ve Bahâilik gibi mezheplerin ortaya çıkması, nüzul döneminde insanların kutsal ve tek kaynağa olan bağlayıcılıkları, beşeri faaliyetlerin neticesinde ortaya çıkan mezhebi bağlayıcılıklara dönüştüğünü açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

Bu hipotez sadece İslam'a mahsus değildir. Bilakis İslam öncesi dinlerin geçtiği süreçlerle de uyumludur. Ayrıca İslam ile diğer dinler arasındaki bu benzerlik, sonucun da aynı olduğu anlamına mı gelmektedir? Başka bir ifade ile bu fırkaların ortaya çıkması, Avrupa'da olduğu gibi İslam'da da mezhepler arasında savaşların ve katliamların yaşanmasına sebep olmuş mudur? Yoksa sadece tarafların bir birilerini bidatçi, fasık ve bazen de kâfir ilan ederek lafzi düzeyde mi kalmıştır? Bu soruya İslam fırkaları arasında var olan akidevî meselelerin mahiyetini ortaya koyarak cevap aranmalıdır. Bu bağlamda baktığımız zaman İslam'daki mezhep ve fırkalar arasında yaşanan ihtilaflar, İslam'ın özü olan Tevhid akidesine zarar vermemiştir. Bu mezhep/fırkaların tamamı, Allah'ın varlığı ve birliğine, peygamberliğin ispatına, Kur'an nassı gibi meselelerde ittifak halindedirler. Fakat mezhep ve fırkalar Allah'ın isim ve sıfatları konusunda ihtilafa

³⁰ Aşur, *Tarihü Avrupa*, 278.

düşmüş, bu sıfatların zatın kendisi mi yoksa Zat'tan ayrı mı diye farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Bununla beraber büyük günah işleyenin durumu, Allah'ın günahları affedip affetmeyeceği gibi meseleler gündeme gelmiş ve ilahi adalete uygunluğu noktasında görüş ayrılıkları hasıl olmuştur. Bu ve benzeri meseleler, Kalam ilminin konuları arasında yer almaktadır. Benzer şekilde Hadis ehli arasında da hadis ravilerini tenkit etmek anlamına gelen "rical ilmi" ile rivayet şartları ve sıhhat şartları gibi konularda da ihtilaflar meydana gelmiştir. Hadislerin tedvin edilmesinden sonra bu türden ihtilaflar yok olmamakla beraber oldukça azalmıştır. Görüldüğü gibi İslami fırkalar arasında yaşanan bu ihtilaflar, İslam'ın özünü teşkil eden Tevhid ve nübüvvet gibi konulara sirayet etmemiş sadece bazı ferî konular ile sınırlı kalmıştır. Bu yönüyle İslam fırkaları arasında yaşanan bu ihtilaflar, diğer dinlerde yaşanan ihtilaflardan çok farklı bir mahiyet arz etmektedir.

3.1.1. İmamet:

Aslında imamet konusunu fûrû fıkıh içerisinde, es-Siyâsetu'ş-Şerîyye başlığı altında değerlendirmek daha doğrudur. Ancak Bağdadi, Şehrîstânî ve İbn Hazm gibi fırka tarihçileri imamet konusunu, iman ve küfür meseleler terettüp ettiği için akidevî ihtilaflar çerçevesinde ele almışlardır.

Ehl-i Sünnete göre, (Şîa'nın iddia ettiği aksine)³¹ Hz. Peygamber, Müslümanlara din ve dünya siyasetini yürütecek bir halife bırakmadan vefat etmiştir. Sahabeler, istişareler neticesinde Hz. Ebu Bekr'in hilafeti üzere anlaştılar. Sonrasında ise Hz. Ömer ve Hz. Osman Halife oldular. Ali taraftarlarının bu döneme kadar imamet konusunda herhangi bir itirazı söz konusu olmamıştır. Ancak Hz. Osman'ın katlinden sonra onu öldürenlerin kisası hususunda imamet konusunda ihtilaflar çıkmaya başlamıştır. Ali taraftarları ise, Ali ve çocuklarının halifeliği hak ettiğini ileri sürerken, Beni Ümeyye zorla halifeliği ele geçirdi. Bu sırada Hariciler herkesi tekfir ederek herhangi bir kimsenin de halife olabileceğini ileri sürdüler.

Yukarıda zikrettiğimiz hadiselerden hareketle imamet meselesinin ideolojik bir temele dayandığını ifade edebiliriz. Şîa'nın İmamiyye mezhebi, imamet fikrini akidenin odağına alarak bu meseleyi akide alanına çekmiştir.³² Bunun sonucunda imamet konusu diğer ihtilaflı meselelerden daha çok tartışılmaya başlanmıştır.

İmamet fikrinin akidenin sahasına girmesiyle beraber siyasi fırkalar, bir birilerini tekfir etmek gibi bazı aşırılıklara başvurmuşlardır. İmamet meselesinin temelinde, Müslümanları tek bir çatı altında toplamayı hedefleyen ama her zaman da başarılı olamayan halifelik müessesesi yatmaktadır. Belli tarihi süreçlerde ortaya çıkan Emevi, Abbasi ve Osmanlı halifeliği bu ihtilafları bitirme noktasında başarı

³¹ Bkz: *Ahkamu'l-Vasiyeti Mutabakatun li Fetava Meraci'îş-Şiati'l-İmamiyyeti'l-Muasirin*, <http://www.aqaedalshia.com/ahkam/waseya/index.htm>

³² Bkz: *Usulu Akaidi'ş-Şiati'l-Mu'temede*, <http://www.aqaedalshia.com/MATHHAB/aqaed/index.htm>

sağlayamamıştır. Çünkü Mısır ve kuzey Afrika'da Fatımiler ve Hariciler gibi bazı ayrılıkçı hareketler, varlıklarını devam ettirmişlerdir.³³

3.1.2. Büyük Günah:

Büyük günah işleyenlerin durumu ile ilgili mesele, zaman içerisinde Haricilerle diğer İslami fırkalar arasına silahlı bir mücadeleye dönüşmüştür. Hariciler, büyük günah işlediklerinden dolayı Emevi ve Abbasi halifelerinin dinden çıktıklarını, halife olma özelliklerini yitirdiklerini kanları ve mallarının helal olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bundan dolayı İmamet konusu husumete ve Haricilerden Ezarika kolunun isyanına sebep olmuştur.³⁴ Bu itibarla imamet meselesi bir ihtilaf olmaktan daha çok, dinden döndüklerine hükmedilen kimselere uygulanacak bir ceza mahiyetine bürünmüştür.

3.1.3. İsim ve Sıfatlar:

İslam fırkaları arasında ihtilafın gerçekleştiği akidevî konulardan biri de Allah'ın isim ve sıfatları konusudur. Bu konuda üç temel görüş mevcuttur; Ahmet b. Hanbel'in başı çektiği Ehli hadis/Eser Ehli, Ehli nazar olarak adlandırılan Mutezile ekolü ve orta yolu tercih eden Eşari ve Maturidi mezhebine müntesip olanlar.

Biz bu çalışmamızda fırkaların farklı görüşlerinden ziyade fırkalar arası fikri mücadele, gruplaşmaları ve topluma yansımaları işleyeceğiz. Özellikle nassa bağlı akımların ortaya çıkmasından sonra bu fikri ihtilafların İslam ümmetine olan etkisinden söz edeceğiz. Bu bağlamda selefi akımın bazı bölgelerde etkili olduğuna ve bu akıma karşı bazı fikri akımların düşüncelerine işaret edeceğiz. Yine bu çerçevede bir fırkanın diğer fırkalar ile arasındaki ayrımında son derece önemli olan Allah'ın isim ve sıfatları konusunu ele alacağız.

Mutezile kâinatın kadim ve kudret sahibi bir yaratıcısının olduğu konusunda icmâ etmiş, ancak Allah'ın zatı itibari ile kadim olup, isim ve sıfatlarının ise muhdes olduğunu iddia etmiştir. Ehli hadis ise kitap ve sünnette var olan bütün sıfatların kadim olduğunu, bu sıfatları kitap ve sünnette zikredildiği gibi tatil ve tescime yol açmayacak şekilde inanılması gerektiğini ifade etmiştir. Ayrıca Allah'ın zatının ve sıfatlarının tamamının kadim olup bu isim ve sıfatlarda kıyasa baş vurulamayacağı görüşünü ortaya koymuştur. Eşariler ise iki ekol arasında orta bir yol bularak bu konuda yedi sığata yer vermiş, geriye kalan diğer sıfatları ise bu yedi

³³ Fethi Zağrut, *en-Nevâzilu'l-Kubra fi't-Tarihi'l-İslami*, (Birinci Baskı), Daru'l-Endelus el-Cedide, Kahire 2009, s. 67-93.

³⁴ Ebu'l-Ferec Abdurrahman ibn Cevzi (ö. h. 597), *el-Muntazam fi't-Tarih*, Thk: Muhammed Abdulkadir Ata-Mustafa Ata, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, tsz., VI, 69; Muhammed Suheylye Takkuş, *Tarihu'd-Devleti'l-Emevîye* (Yedinci Baskı), Daru'n-Nefâis, Beyrut 2010. s. 83.

sıfata irca etmişlerdir. Eşarilerde tercih edilen görüş sıfatların tevkifi olduğudur. Maturidi alim ve *et-Tabsire* adlı kitabının müellifi Nesefi de aynı görüşü dile getirmiştir. Ancak o sıfatların zattan ayrı bir mana ifade ettiğini ve ne zat'ın aynısı ne de gayrısı olduğunu ifade etmiştir.³⁵

İmam Ahmed b Hanbel'in, Kur'an'ın halkı (yaratılışı) konusunda çektiği eziyetler ve "mihne" diye bilinen olaylar, tarihte Allah'ın isim ve sıfatları konusu üzerinde yaşanan sıkıntıları açıkça ortaya koymaktadır. Halife Memun'un halkı Mutezilenin savunduğu görüşe zorladığı, direnenlere eziyet ettiği, Ahmed b. Hanbel'in bu görüşe inanmadığından dolayı hapsedilip işkence edildiği bilinen hadiselerdir. Bütün bu olayların yaşanmasından sonra halifelige gelen Mu'tasım, Mutezileye baskı yapmış ve durumu Mutezilenin aleyhine dönüştürmüştür.³⁶

3.2. Mezhepler Arasında Mücadelelerin Ortaya Çıkmasının Sebepleri

3.2.1. Tek Taraflı Bakış Açısı

Musfir Kahtani; Hanbeliler, Mutezile ve Eşâiriler arasında hicri IV. yüzyılda başlayıp V. yüzyılda da devam eden fıkhi tartışmaların, temel itikadî tartışmalara evrilmesinin, mezhebî ihtilaflara götüren unsurların başında geldiğini ifade etmektedir. Doğal olarak bu durum, hüküm çıkarmak üzere icthad edip de hata yapan bir kişiyi, hata yapan bir kişi olmaktan çıkarıp, dalalette olan bid'atçı konumuna düşürmektedir. Ona göre bu durumun nedeni, Kalam ilmini diğer ilimlerden üstün görüp, ona adeta bir kutsallık kazandırılmasıdır.³⁷ İbn-i Teymiyye *Mecmu'u'l-Fetâvâ*'sında bu görüşü teyit ederek şöyle der: dinin usul (akîde) ve furu' şeklindeki ayrımı sefehin yapmadığı bir uygulamadır. Ona göre icthadta bulunan kimse, gerek usulde gerekse furû'da olsun elinden gelen gayreti gösterdiği ve yine muteber görülen icthad esaslarına riayet ettiği sürece (icthadında) hata eden veya isabet eden kişi olur.³⁸ İbn Teymiyye'nin bu yaklaşımı ümmet arasındaki her fırkanın kendine has görüşlere taassup derecesinde bağlanarak farklı gruplara ayrılmasından doğan tehlikeden kaynaklanmaktadır. O, ümmet arasındaki mücadeleleri en asgariye çekmek ister. Bunu yaparken de usul ve furu arasında yapılan ayrımı reddederek işe başlar. Zira ilk nesillerde usul ve furudan kaynaklanan herhangi bir ihtilaf söz konusu değildi. Kahtani'ye göre bu dönemde özellikle usulde yaşanan ihtilafların sebebi, kalam ilminin diğer ilimlere nispeten daha fazla revaç bulmasıdır. Kalam ilminin adeta bir tabu haline gelerek revaç

³⁵ Kelami fırkaların İsimler ve Sıfatlar konusundaki ihtilafları için bkz: <http://www.alukah.net/library/0/5282>

³⁶ Tekiyyuddin Ebu Muhammed el-Makdisi, *Mihnetu'l İmam Ahmed b. Hanbel*, thk. Abdullah Turki, s. 38-73.

³⁷ Misfir bin Ali el-Kahtani, *Kiraatun fi Fıkhi'l-Ayşi Maa'l-Ahari fi'l-Mezhebi'l-Hanbeli*, <http://saaid.net/Doat/msfer/index.htm>

³⁸ Muhammed Harbi, *İbn Teymiyye ve Meokifuhu min Ehenmi'l-Fırak ve'd-Diyânât fi Asrihi*, (Birinci Baskı) Daru Alemi'l-Kutub, Beyrut 1987, s. 56.

bulması ise tevhid ile ilgili fetvaların ve akaidi fıkhn ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir. Akîdevî yönü olan bu mezhepsel ihtilafların sebepleri olarak zikrettiğimiz bu bilgilere ek olarak tek taraflı bakış açısını, mutlak doğrunun yalnızca bir kesime ait olduğu inancını da ilave edebiliriz. Tarih kitapları bu tek yönlü bakış açısının doğurduğu görüş ayrılıklarından kaynaklan örneklerle doludur. Bunlara; yolda yürüyen kişinin engellenmesi, evlere saldırılması, müzik aletlerinin kırılması veya âmâ birine Şâfiî mezhebi veya bir başka mezheb aleyhine sözler sarf etmesi için kışkırtılması gibi örnekleri zikredebiliriz.³⁹ Ayrıca bu dönem ve sonrası için Kelam veya Mezhepler Tarihi kitaplarına hızlıca bir göz gezdirilmesi bu görüşümüzü destekleyecektir.

Öte yandan sapık fırkalar (*Fırkay-ı dâlle*) olarak adlandırılan Hariciler, Kaderiyye, Mu'tezile, Râfızıyye bir yana; kurtulaşa eren fırka (*Fırkay-ı nâciye*) olarak kabul edilen ve Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat olarak isimlendirilen fırkanın kim olduğuna dair problemler her zaman çözüme kavuşturulmuş değildir. Öyle ki her ikisi de *Fırkay-ı nâciye*'den (*Bağdâdî'nin* tabiriyle Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'ten) olduğu halde, Ehl-i Hadisin Ehl-i Reye karşı birtakım ithamlarda bulunduğunu görüyoruz.⁴⁰ Ayrıca Hanefiler, Şafiiler, Eş'ariler, Maturidiler ve Hanbeliler arasında isimler, sıfatlar ve rü'yetullaha dair birçok itikadi konunun tartışıldığını ve bu grupların zaman zaman bir birilerini Kaderiliğe veya Mücessimeye isnat ettiklerini görürüz. Mesela Eş'ariler, beşinci yüzyılda İbn Kuşeyri fitnesinde olduğu gibi muhaliflerini Mücessime ve Müşebbihe olarak isimlendirmişlerdi.⁴¹ Şâtîbî'ye göre ise mezhepler, cüz'î kaidelerden ziyade, külli kaidelerde birbirine muhalefet ederlerse bir fırka haline gelirler. O bu konudaki yaklaşımını şu şekilde ifade etmektedir: *"Bu fırkalardan herhangi biri, cüz'î meselelerde değil, ancak dinin esaslarından birine taalluk eden şer'î meselelerde Fırkay-ı nâciye'ye muhalefet ederlerse bir fırka haline gelirler. Zira cüz'î ve şâz görülen fer'î konularda fırkalaşmaya götürecek bir sebep yoktur. Yalnız külli meselelerde ihtilafa düşmek fırkalaşmaya sebep olur..."*⁴²

Suudi Arabistan'da fetva kurulunun aldığı karar şöyledir:

"Kim Kur'ân'a, kavli ve fiili Sünnet'e ve ümmetin icmasına tabi olursa fırka-i naciyeden ve ehl-i sünnet ve'l-cemaatten sayılır. Ancak kim hevâsını ilah edinir, kendi görüşü veya taassubu nedeniyle tabi olduğu imamın görüşü doğrultusunda kitab ve sahih sünnete muhalefet ederse veya Kur'ân ve Sünnetin naslarını Arap dilinin kabul etmediği,

³⁹ Ebu Bekr Ahmed bin Ali el-Bağdadi, (ö. h. 463), *Tarihu Medineti's-Selâm*, (Birinci Baskı), Thk.: Beşşar Avvad Ma'ruf, Daru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Kahire 2001, V, 121; İbn Esir, Ebu'l-Hasen Ali bin Muhammed (ö. h.630), *el-Kâmil fi't-Tarih*, Thk.: Ebu Suhaymin el-Kermî, Beytu'l-Efkârî'd-Devliyye es-Suudiyye ve'l-Ürdün, tsz., VI, 308.

⁴⁰ Ebu'l-Mansur Abdulkadir Bağdadi, (ö. h.429), *el-Farku Beyne'l-Fırak*, (Birinci Baskı) Thk.: Muhammed Muhyiddin Abdulhamit, Dârü't-Talâî', Kahire 2009, s. 27.

⁴¹ Ebu'l-Ferec Abdurrahman İbn Cevzi, *el-Muntazam fi'Tarih*, Thk.: Muhammed Abdulkadir Ata-Mustafa Abdulkadir Ata, Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut tsz., XVI, 181.

⁴² Ebu İshak İbrahim bin Musa eş-Şatîbî, (ö. h. 790), *el-İ'tisâm*, Thk.: Hasan Ali Selman, Mektebetü't-Tevhid, Kahire tsz., s. 712.

İslam hukuk Usulünün de muteber görmediği bir şekilde te'vil ederse, bu durumda ehl-i sünnet olmaktan çıkar ve Hz. Peygamber'in tamamının Cehenneme gireceğini haber verdiği yetmiş iki fırkadan biri olur. Bu fırkaların en bâriz alameti, Kur'ân, Sünnet ve İcmâdan ayrılmaları sebebiyle, Kur'an'da ve İslam Hukuk Usulünde onların hatalarını mâzur gösterecek bir te'vîl ihtimalinin olmamasıdır."⁴³

Ancak mesajı gayet açık olan bu fetvaya rağmen, günümüz Selefi düşünürleri, Eşârîleri isimler ve sıfatlar konusunda bid'atle suçlamaktadırlar. Oysaki Eşârîler, bu konuları sadece dilin müsamaha gösterdiği ölçüde te'vil etmektedirler. İbn Useymin, İbn Teymiyye'nin görüşüne katılarak Ehl-i Sünnet kavramı ile ilgili şöyle der: "*Ehli Sünneti, Râfizilerin karşısında yer alan bir grup olarak kabul edersek bunu içine Mutezile, Eşârîler ve kâfir olmayan bütün fırkalar girer. Ancak Ehl-i Sünnet'in tam olarak ne olduğunu izah etmek gerekirse, hakikatte Ehl-i sünnet; Sünnet üzerinde birleşen ve ona sarılan Selef-i Sâlihindir. Bu durumda ise Eşârîler, Mutezililer, Cehmîler vb. Ehl-i Sünnet'tin dışında kalırlar.*"⁴⁴

İbn-i Teymiyye ve İbn Useymin'in gibi Selefi hareketin önde gelen temsilcilerinin ifadelerinde özellikle ihtiyatlı bir yaklaşım söz konusudur. Bunun sebebi yaşadığımız çağdaki insanların bilgi seviyelerinin itikadi meseleri objektif bir şekilde kavrayacak düzeyde olmamalarıdır. Dolayısıyla böyle bir ortamda bu Fırka-i Naciye'dendir veya değildir şeklindeki bir ayırım doğru değildir.

3.2.2. Yöneticilerin, Mezhepsel Tartışmalara Müdahil Olmaları

Mezhepsel ihtilafların apaçık göstergelerinden biri de yöneticilerin, usülcüler veya fukaha arasındaki tartışmalara müdahil olarak, bir mezhebe karşı diğer bir mezhebi desteklemesidir ki bu durum ümmetin zaafa uğramasını ve bölünmesini beraberinde getirmektedir. Zira Fizik kanunlarında yerleşik olan bir kuralda da görüldüğü gibi, Her etki kuvvetine karşılık, ters yönde ve eşit büyüklükte bir tepki kuvveti vardır. Peki, Halife Memun Halku'l-Kur'ân konusunda ne yaptı? Bir yazı yazıp bazı memurlarına gönderdi ve onlardan Ehl-i Hadis'ten olanları özellikle bu konuda imtihan etmelerini; Kur'ân'ın mahluk olduğunu söyleyenleri bırakmalarını, onun ezeli olduğunu iddia edenlerin ise hapsedilip onlara eziyet edilmesini istedi. Bu dönemde yaşananlarla ilgili bu örnek dışında Tarih kitaplarında genişçe bilgi bulunmaktadır. Mihne süreci olarak adlandırılan bu dönem, Mutasım ve Vâsik-Billâh dönemlerinde de devam etmiş olup Halife Mütevekkil zamanında ortadan kalkmıştır.⁴⁵ İmam Malik ise darp edilmiş, hatta

⁴³ <https://islamqa.info/ar>

⁴⁴ İbn Useymin, *eş-Şerhu'l-Mumti'*, XI, 30; İbn Useymin'den daha önce İbn Teymiyye, *Minhâcu's-Sunne* adlı kitabında bu konuya değinmişti. Bkz: II, 221. Ancak İbn Teymiyye, Allah'ın sıfatları konusunda te'vil ehlini Ehl-i Sünnet dairesinden çıkarmadığı halde İbn Useymin, onları açık bir şekilde Ehl-i Sünnet dairesinin dışına çıkardı.

⁴⁵ Harbi, *Mihne*, 38-71.

kolu yerinden çıkarılmış, sakalı kesilmiş ve bu haliyle deve üzerinde gezdirilmesi emredilmiş.⁴⁶

Halifelerin bir görüşü destekleyip, karşı çıkanları kabule zorlaması olmasaydı, bu olaylar yaşanmazdı. Çünkü halifeler, benimsedikleri görüşleri tartışmasız hak, karşıt görüşleri de tartışmasız batıl olarak görüyorlardı. Bunun neticesinde halife tarafından ileri sürülen kalamî görüşleri savunan ve karşı çıkanlar arasında derin ayrılıklar oluştu. Halifelerin beklentisinin tersine hilafetin gücü, bu ayrılıkları gidermeye yetmedi.

3.2.3. Zamansal Uzaklaşma

Mezhepler, kurucular döneminden itibaren geçen zaman içinde, sonradan gelen kuşakların eliyle asli ilkelerinden saptırılmışlardır. Bu sapma göstergeleri üzerinde durup incelenmesi gerekir. Bu inceleme ise usul ve fûru' bazında yapılmalıdır. Fıkhi konularda mezhep kurucularıyla, tabi olanlar arasında yaşanan görüş ayrılıklarının sebebi, zamanla meydana gelen değişikliklerdir. Öte yandan aynı ekol içerisinde yer almalarına rağmen usulcüler arasında yaşanan ayrılıklar ise, her dönemin kendine özgün akıl ve görüş farkından kaynaklanmaktadır. Aynı şekilde, dışardan gelen fikri akımlar da, kalamcıların akli üzerinde etkili olmuştur. Bunlara ilave olarak yaşanan ortamı şekillendiren siyasi ve toplumsal faktörler de etkili olmuştur.

Bu konuda, İslam tarihindeki en meşhur kalamî fırka olan Mutezileyi örnek olarak veriliriz. Muztezile mezhebi kuruluşundan hemen sonra, Bağdat ve Basra ekollerine ayrılmıştır. Daha sonraki dönemlerde, Bağdadi'nin ifadesine göre, yirmiden fazla fırkaya ayrılmıştır. Ancak yaşanan bu bölünmeler eşyanın tabiatının bir gereğidir. Bir fırka mensuplarında dahi bu bölünmeler yaşanırken, farklı fırkalarda da benzer süreçlerin yaşanması doğaldır.

Vassili Podosetnik der ki: "Yaşam süreci birdir ve çelişkilidir. Bu çelişki gelişmenin ve hareketin kaynağıdır."⁴⁷ Marksist prensipleri kabul edelim veya etmeyelim bu gerçeği değiştirmez. En azından mezhepler tarihinde bu böyledir. Bu iç bölünmeler yalnızca Mutezile içinde değil, tüm fırkalarda da olmuştur. Bu tarihi bir gerçeklik olup, ilmi araştırmalar da buna işaret eder.

3.3. Dönüşümün Sonuçları

⁴⁶ Abbasi Halifeleri ile Ahmet bin Hanbel'in Mihnesi için bkz: Şehabuddin ibn İmâd el-Hanbeli, (ö. h. 1089), *Şezerâtu'z-Zehab fi Ahbari men Zeheb*, (Birinci Baskı) Thk: Abdulkadi Arnavut-Mahmut Arnavut, Daru ibn Kesir, Beyrut 1988, II, 351.

⁴⁷ Vassili Podosetnik-Ovehy Yakhot, *Elif Ba el-Maddiyye el-Cedeliyye*, (Birinci Baskı) Trc.: Ghorg Tarabishi, Daru't-Tali'a, Beyrut 1979, 57-60.

3.3.1. Din ile Mezhep Arasında Rollerin Değişmesi

Bazı mezhep müntesiplerinde, sahip olduğu mezhebi din gibi algılamaya varan yaklaşımlar söz konusudur. Bireylerde görülen din ile mezhep arasındaki bu rol değişimi, dinin vahiy olarak inmesinden, dindarların yaşadığı günlere kadarki geçen zamanı kapsamaktadır. Bu yüzden eski ve yeni bazı mezhepler doğrudan dinin asli kaynaklarına müracaat etme ihtiyacını duymuşlardır. Müslümanlar, dinlerini, İnanç sistemlerini, ibadetlerini ve muamelata dair bilgilerinin tamamını dedelerinden ve hocalarından almışlardır. Aslında Müslümanların bu eylemleri dini almak değil de mezhep veya bir görüşü almaktır. Daha önce de bahsettiğimiz gibi İslam toplumunda fikrî kapalılığın yaşandığı ve içtihat konusundaki durağanlığın görüldüğü süreçlerde algılarda birtakım değişimler meydana gelmişti. Mezhebine bağlı dindar bir Müslüman, mezhebine uymayan bir görüşle karşılaştığında, bunu dine aykırı bir durum olarak görür. Ama bu olması gerekenin çok uzağında bir değerlendirmedir. Din, tanımladığımız gibi: İnsanın saadetini hedefleyen, ilahi emir ve yasaklardan oluşan ilkelerdir. Mezhep ise: Allah'ın muradı yönünde bu emir ve yasakları insanın algılama ve uygulama gayretidir.

Mezhepleri taklit etmeye karşı olan veya tercih etmese bile avam için mezhep taklidini onaylayan bazı çağdaş selefi mezhepler dahi aynı problemle karşı karşıyadırlar. Ancak çağdaş selefi mezhepler, ortaya koydukları yaklaşımları ile din ile mezhep arasında rol değiştirme probleminden kendilerini kurtaramamışlardır. Çağdaş selefi imamlardan İbn Baz'a şu şekilde bir soru sorulur: Dört mezhebi taklit etmek gerekli midir, yoksa gerekli olan mezhep imamlarının yaptığı gibi yaparak, konuyu inceleyip onların görüşlerine bakmaksızın, onlar gibi içtihat etmek midir? İbn Baz'ın cevabı şöyledir: *"Bu durum, bazı insanlar için uygun olmayabilir. Ancak ehil olan insanlar için doğrudur. Ayrıca insanların, birisini taklit etmesi gerekli değildir. Dört mezhep imamını taklit etmenin vacip olduğunu söyleyen yanlış yapmış olur."*⁴⁸

Bir başka yerde İbn Baz, kendisine "mezhep edinmek gerekir mi?" sorusunu reddederek, bunun taassuba veya kör bir taklide sebep olacağını söylemiştir. Ancak taassup olmaksızın bunun kabul edileceğini söylemiştir. Selefiye hakkında da şunları söylemiştir: *"Selefiye bir mezhep değil, hak yoldur. Selefiye aslen, Allah'ın isimleri ve sıfatları ve onlara iman noktasında selefin yolundan gitmek, onları geldiği gibi tahrif etmeden, geçersiz kılmadan, keyfiyetini, temsilini yapmadan kabul etmek demektir. Bu konuda delil ile hareket edilir. Kör bir taklitle veya taassubla değil. Bu selefiyenin muradıdır. Selefiyye Rasulullah'ın yoludur. Sahabenin yoludur. Bu yol tarikati Muhammediyye'dir."*⁴⁹

Gerçek olan şudur ki: Selefiyye, zaman ve mekanla mukayyed olan kısıtlı beşer algısıyla, Hz. Peygamberin sözlerinden, fiillerinden, takrirlerinden ve sahabenin uygulamalarından bize ulaşan ve onlara en güzel şekilde tabi olanların uygulamaların bütünüdür. Bu da mutlak din değildir. Bilakis, mutlak dinden bize

⁴⁸ <http://www.binbaz.org.sa/fatawa/189>

⁴⁹ <http://www.binbaz.org.sa/fatawa/189>

sahih bir senetle ve âlimlerin çoğunluğunun görüşü ile ulaşılan son noktadır. Bu iki şey arasındaki fark son derece büyüktür.

Mezhep tabilerinin, mensup oldukları mezhebin sahih, onun dışında kalan mezheplerin ise yanlış olduğunu iddia etmeleri -her ne kadar yanlış olsa da- anlaşılabilir bir durumdur. Ancak onların, ilahi hakikatlerin sadece kendi ellerinde bulunduğunu ve bunların belli kişilere münhasır olduğunu ileri sürmeleri kabul edilemez. Böyle yaptıkları takdirde, mukaddes olmayana takdis etmek ve beşere ilahi vasıflar izafet etmiş olurlar. Böyle olunca da, karşı tarafı küfür veya küfre götüren bir sapıklık içinde görme noktasına gelirler. Bu ise din ile mezhep arasındaki rollerin değişmesinde önemli bir noktadır.

Hz. Peygamber ve sahabe döneminde hiçbir ihtilaf bulunmayan iman ve mahiyeti konusunda, daha sonra gelen nesiller arasında üç fırka ortaya çıktı. Bunlar Hariciler, Murcie ve Ehlul-Hadis'tir. İlk iki grup imanın tek bileşenli olup sadece kalple tasdikten ibaret olduğunu ileri sürerken, Ehlul-Hadis ise, bunun tek bileşenli olmayıp bilakis birçok unsurdan meydana geldiğini ileri sürdüler. İbn Teymiyye ve başkaları, selevin bu konuda icma halinde olduğunu nakletmişlerdir.⁵⁰

Bu tartışmalardan ayrı olarak, tekfir konusunda önemli bir noktayı görmeliyiz. Bu konu günümüzün önemli ve sürekli problemlerindedir. Aslında bu durum yakın süreçte yaşadığımız ve halen de kısmen içerisinde bulunduğumuz süreçle de yakından ilişkilidir. Şöyle ki: Geçtiğimiz yüzyılda çöken Sovyetler Birliği'nden sonra, tek kutuplu hale gelen dünya düzeninde düşünceler, genellikle tek boyutlu ve şiddet içerikli hale geldi. Hakimiyet kuran tek kutup, her ne kadar siyasi ve iktisadi etkinliğini kaybetse de fikri ve itikadî olarak varlığını devam ettirmektedir. Bu durum modern Harici fırkaların ortaya çıkmasına ve fikirlerinin neşet etmesine ortam hazırlamaktadır. Zira Haricilerin savunduğu tek tipli bir din anlayışı, yeni dünya düzeniyle de mutabık bir mahiyet arz etmektedir.

Mutlak hakikati elde etme düşüncesi, çağımızda farklı boyutlarıyla düşmanlıklar beslemektedir. Şunu ifade etmek gerekir ki: inanan için gerçek hakikat, ilahi vahiydir. Onun dışındaki, anlayış, idrak, tasavvur, amel ve tatbik gibi hususlar ise, mutlak hakikat olmayıp göreceli olgulardır.

Günümüz Selefilerinin problemi, yaşamlarını ilk üç yüzyıldaki yaşama uydurmaya çalışmaları ve bu dönemi takdis etmeleridir. Burada iki farklı yaklaşım arasındaki farkı ortaya koymak istiyoruz. Bunlardan birincisi: *"Bu konuda bize ulaşan en doğru, en sağlam ve inanılmaya en muteber görüş sanki budur."* İkincisi ise: *"Bu konuda bize ulaşan en doğru görüş Ehli sünnet ve cemaat'in görüşüdür ve bu fırka teyid edilen ve kurtuluşa eren fırkadır."* Bu iki yaklaşım arasında büyük bir fark olmakla beraber, Ehli Sünnet ve'l-Cemaat kavramının tanımı ve içeriği hakkında da birtakım ihtilaflar söz konusudur. Şöyle bir soru soralım: Ehli sünnet kimdir?

⁵⁰ İbn Teymiyye, *Mecmu'ul-Fetâva*, Hazırlayan: Muessesetu'l-Melik Feht, Vezaretu'l-Evkâf, Suudi Arabistan 2004, VII, 14.

Mutezile, Hariciler, Eşariler, Maturidiler, Ehli tasavvuf ve Şia'nın bir kolu olan Zeydiyye, Ehli Sünnet'ten sayılır mı? İbn Teymiyye, bu kavramı iki noktadan hareketle açıklar. O, Rafıza-Şia'nın karşısında yer alan bir grup olarak meseleye baktığında, Şia dışında kalan bütün grupları Ehli Sünnet içerisinde kabul eder. Ancak, Şia'nın karşısında yer alan bir grup olarak değil de daha farklı açılardan baktığında Ehli Sünnet'i, yalnızca Ehli Hadis olarak görür ve diğer fırkaları buna dahil etmez. Bu durumda İbn Teymiyye'nin tarifinin eksik bir tarif olduğu ortadadır. Çünkü ikinci tarif, isim ve sıfatlar meselesi esas alınarak yapıldığından dolayı tam bir tanım değildir.

Mutlak hakikatin tahsisi ve belli bir fırkanın veya mezhebin malı haline getirilmesi bazı tehlikeli sonuçlar ortaya çıkarmıştır. Bu, şovenizm ve üstünlük gibi karşı tarafı aşağılayan birtakım duyguları beslemiş, hatta zaman zaman karşı tarafı şiddet kullanarak ikna etmeye sevk etmiştir. Bu tarz bir yaklaşım, elinde silah olan haklıdır ve karşı taraf ona itaat etmek zorundadır, gibi duruma sebep olmuştur ki bu da konunun en tehlikeli yanıdır.

Sonuç

Dinin mezhep haline dönüştürülmesi, mutlak ilahi hakikati, mukayyet beşerî hakikatlere dönüştürmüştür. Bu dönüşüm garip değildir. Din ilah kaynaklı metinler ve öğretilerdir. Mezhep ise bu öğretileri anlama ve insanlara uygulama çabasıdır. Bu tür bir çabanın Yahudiler, Hıristiyanlar ve Müslümanlar tarafından meydana gelmesinden bir garabet yoktur. Ancak tehlikeli olan durum, mezhep veya fırkanın benimsediği görüşlerin din haline getirilmesidir. Zira dinde taassup ve mezhepler arasındaki şiddet buradan kaynaklanmaktadır. Mezhepler arasında meydana gelen ve zaman zaman ölümlere ve savaşımlara sebep olan şiddet olayları Hıristiyanlık'ta olduğu kadar, Yahudilik ve Müslümanlık'ta ciddi bir şekilde yaşanmamıştır. Bunun sebebi ise İslam dinin temellerini oluşturan metinlerin (Nassların), diğer dinlere nispeten daha erken bir tarihte ve daha sağlam bir şekilde tespit edilmiş olmasındandır. Bu durum, mezhepler arasında yaşanan mücadeleleri tam anlamıyla bitirmese bile büyük oranda -diğer dinlerde olduğu gibi- yaşanması muhtemel olan ciddi ve derin ihtilafların önünü kesmiştir.

Yahudi fırkalar arasında şiddet olaylarının yaşanmaması, onlarda bu tip ihtilafların da yaşanmadığı anlamına gelmez. Bilakis bu fırkalar arasında itikadî ve mezhebi birçok ayrılıklar bulunmaktadır. Yahudi fırkaları arasında şiddet olaylarının yaşanmamasının sebebi, onların nüfus olarak azınlıkta olmaları ve Filistin (Yeruşalim) krallığının yıkılışından itibaren sürekli başka devletlerin idareleri altında yaşamış olmalarıdır. Bu durum geçtiğimiz yüzyılda İsrail devletinin kurulduğu ana kadar devam ede gelmiştir. Hatırlanacağı üzere Hıristiyanlar arasında mezhep savaşlarının yaşandığı dönemlerde birçok Hıristiyan devlet söz konusuydu.

Böylece bu araştırmamızda, tüm din mensupları arasında bir takım ihtilafların yaşandığını ortaya koymuş olduk. Bu ihtilafların bir kısmı itikadi konularda iken bir kısmı da anlayış ve uygulamaya dair konulardadır. Bu ihtilaflar neticesinde fırkalar ve mezhepler ortaya çıkmıştır. Bu fırkalar ve mezhepler arasında ortaya çıkan ihtilafların dairesi durumun şartlarına göre genişleyip daralmıştır. Mesela dini metinlerin nispeten erken ve sağlıklı bir şekilde kayda geçirilmesi, dini metinler üzerinde vuku bulması muhtemel olan görüş ayrılıklarını asgariye indirmiştir. Bununla beraber bütün ihtilaflar kökten halledilmiş değildir. Zira dini metinler her ne kadar kayda geçirilmiş olsa bile, bu metinlerin anlaşılma biçimleri ve uygulamaya dönük yönleri birtakım ihtilaflara sebep olmuştur.

Araştırmamızın vardığı en önemli sonuç, herhangi bir mezhep veya fırkanın savunulması üzere silahlı güce başvurulmasıdır. Bunun durum; tek taraflı bir bakış açısının hâkim olması, fikri kapalılığın meydana gelmesi ve mezhebi taassubun baş göstermesine sebep olmuştur. Zira herhangi bir fırkanın veya mezhebin, siyasi gücü arkasına almak sureti ile muhaliflerine üstünlük kurmaya çalışması, tartışma alanını fikri olmaktan çıkarıp, çatışma ve savaş alanına dönüştürür.

KAYNAKÇA

- Abdulmunim, Mahmut, *Mu'cemu'l-Mustelâhât ve'l-Elfâzi'l-Fıkhiyye*, Dâru'l-Fazile, Kahire tsz.
- Aşur, Said Abdulfettah, *Tarihu Avrupa fi'l-Uhuri'l-Vusta*, Daru'n-Nehdati'l-Arabiyye, Beyrut 1976.
- Bağdadi, Ebu'l-Mansur Abdulkadir (ö. h.429), *el-Farku Beyne'l-Fırak*, (Birinci Baskı) Thk.: Muhammed Muhyiddin Abdulhamit, Daru't-Tala'i, Kahire 2009.
- Cemaleddin bin Manzur el-Ensâri, *Lisânu'l-Arab*, (Üçüncü Baskı) Dâru's-Sadr, Beyrut 2004, V, d-y-n maddesi.
- Jaroslav Cerny, *Diyanetü'l-Mısriyyeti'l-kadime*, (Birinci Baskı), trc. Ahmed Kadri, Dârü's-Şürûk, Kahire 1996/1416.
- Cevat Ali, *el-Mufassal fi Tarihi'l-Arap Kable'l-İslam*, (İkinci Baskı), Camiatu'l-Bağdat 1993.
- Ebu Aşi, Abdullah-Abdullatif Şeyh İbrahim, *Mu'cemu'l-Mustalahatu'd-Diniyyeti bi'l-Lugati'l-İngiliziyeye*, (İkinci Baskı), Mektebetu'l-Ubeykan, Suudi Arabistan 1997.
- Ebu Muhammed Ali bin Hazm (ö. 465), *el-Fisal fi'l-Mileli ve'l-Ehvâi ve'n-Nihal*, (Birinci Baskı) Thk: Ahmed es-Seyyid Ali, Daru't-Tevfikiyeye, Kahire 2013.
- Ebu Tahir Muhammed bin Yakub Fîruzabadi, *el-Kâmûsu'l-Muhit*, (Sekizinci Baskı) Thk: Muhammed İrkisusî, Müessesetu'r-Risale, Beyrut 2005, d-y-n maddesi.
- el-Bağdadi, Ebu Bekr Ahmed bin Ali (ö. h. 463), *Tarihu Medineti's-Selâm*, (Birinci Baskı), Thk.: Beşşar Avvad Ma'ruf, Daru'l-Ğarbi'l-İslamî, Kahire 2001.

- el-Makdisi, Ebu Muhammed, *Mihnetu'l-İmam Ahmed bin Hanbel*, (Birinci Baskı) Thk.: Abdullah et-Türki, Daru'l-Hicr, Kahire 1987.
- es-Samûk Sa'dun Mahmut, *Mevsuatu'l-Edyân ve'l-Mu'tekâdatu'l-Kadime*, (Birinci Baskı), Daru'l-Menâhic, Ürdün 2002.
- es-Suveydan, Tarık, *Filistin et-Tarih el-Musavver*, Daru'l-İbdai'l-Fikri, Kuveyt 2004.
- eş-Şatibî, Ebu İshak İbrahim bin Musa (ö. h. 790), *el-İ'tisâm*, Thk.: Hasan Ale Selman, Mektebetu't-Tevhid, Kahire tsz.
- eş-Şehristani, Muhammed bin Abdulkerim (ö. h. 548), *el-Milel ve'n-Nihal*, (Birinci Baskı), Thk: Bedran Muhammed Fethullah, el-Hey'etu'l-Amme li Kusûri's-Sekâfe, Kahire 2014.
- Fethi Zağrut, *en-Nevâzilu'l-Kubra fi't-Tarihi'l-İslami*, (Birinci Baskı), Daru'l-Endelus el-Cedide, Kahire 2009.
- Fettah, İrfan Abdulhamit, *el-Yahudiyyetu Ardun Tarihi*, (Birinci Baskı), Daru Akar, Ürdün 1997.
- Harbi, Muhammed, *İbn Teymiyye ve Mevkifuhu min Ehemmi'l-Fırak ve'd-Diyânât fi Asrihi*, (Birinci Baskı) Daru Alemi'l-Kutub, Beyrut 1987.
- Hasan, Muhammed Halife, *Tarihu'l-Edyân Dirâse Vasfiyye Mukarene*, Daru's-Sekafeti'l-Arabiyye, Kahire 2002.
- İbn Cevzi, Ebu'l-Ferec Abdurrahman (ö. h. 597), *el-Muntazam fi'Tarih*, Thk: Muhammed Abdulkadir Ata-Mustafa Ata, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, tsz.
- İbn Esir, Ebu'l-Hasen Ali bin Muhammed (ö. h.630), *el-Kâmil fi't-Tarih*, Thk.: Ebu Suhaymin el-Kermi, Beytu'l-Efkârî'd-Devliyye es-Suudiyye ve'l-Ürdün, tsz.
- İbn İmâd el-Hanbeli, Şehabuddin (ö. h. 1089), *Şezerâtu'z-Zehab fi Ahbari men Zehab*, (Birinci Baskı) Thk: Abdulkadi Arnavut-Mahmut Arnavut, Daru ibn Kesir, Beyrut 1988.
- İbn Teymiyye, *Mecmu'ul-Fetâva*, Hazırlayan: Muessesetu'l-Melik Feht, Vezaretu'l-Evkâf, Suudi Arabistan, 2004.
- İbn Useymin, eş-Şerhu'l-Mumti' *Ala Kitabi Zâdi'l-Mustenkâ'*, Derleyen: Hazim Hanfer, 2014.
- Mani' bin Hammad, *el-Mevsuatu'l-Muyesseratu fi'l-Edyani ve'l-Mezâhib*, (Dördüncü Baskı), Daru'n-Nedveti'l-Arabiyye, Riyad h. 1420.
- Nasir el-Kifari-Nasir al-Akl, *el-Mucez fi'l-Edyâni ve'l-Mezâhibi'l-Muasıra*, (Birinci Baskı), Daru's-Sumeyi, Riyad h.1413.
- Takkuş, Muhammed Suheyle, *Tarihu'd-Devleti'l-Emevviye* (Yedinci Baskı), Daru'n-Nefâis, Beyrut 2010.
- Vassili Podosetnik-Ovehy Yakhot, *Elif Ba el-Maddiyye el-Cedeliyye*, (Birinci Baskı) Trc.: Ghorg Tarabishi, Daru't-Tali'a, Beyrut 1979.
- <http://alkalema.net/3arab/deen.htm>
- <http://dorar.net/adyan/608>

-
- <http://saaaid.net/Doat/msfer/index.htm>
 - <http://www.alukah.net/library/0/5282>
 - <http://www.aqaedalshia.com/ahkam/waseya/index.htm>
 - <http://www.aqaedalshia.com/MATHHAB/aqaed/index.htm>
 - <http://www.binbaz.org.sa/fatawa/189>
 - <https://global.britannica.com/topic/sacred>
 - <https://islamqa.info/ar>
 - <https://st-takla.org>
 - www.aranthropos.com

Dialectic of Transition from Religion to Sect and its' Consequences*

Samir Omer SEYYİD**

Abstract

These papers will monitor the movement of the transition from religion to doctrine in its historical, social, and political moment within Islam. Through this monitoring, the nature of the transition will be seen in terms of historical necessity and inevitability, not only in the history of Islam but also in the history of other religions (Judaism and Christianity.)

I mean the doctrine here, the comprehensive doctrinal and doctrinal meaning; to wear each other in the application on the one hand, and the difficulty of separating them to the intensity of overlap in the minds and perceptions on the other hand. If you have tried to differentiate between them in the search, but this differentiation is a formal separation and does not affect the content very much.

This paper then followed the transition from sectarianism to doctrine, which may mean, in the form of intolerance and hypocrisy around the one thought as the true religion and the other is falsehood, or in other words the return of the doctrine to religion because of the intensity of the association of each other within the perceptions followers.

Just as this paper moves from religion to doctrine, it is also looking at the opposite direction and its implications. It is looking at moving in its dialectical movement in both directions, to monitor its nature, manifestations and consequences.

Keywords: Religion, Sect, Doctrine, Intolerance, Conflict, Penanc

* This paper is the English translation of the study titled "Dinden Mezhebe Dönüşümün Diyalektiği ve Sonuçları" published in the 5th issue of *İlahiyat Akademi*. (Samir Omer SEYYİD, "Dinden Mezhebe Dönüşümün Diyalektiği ve Sonuçları", *İlahiyat Akademi*, sayı: 5, 2017, s. 201-224.) The paper in Turkish should be referred to for citations.

** Asst. Assoc. Prof. Dr., Gaziantep University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Literature, aboomar@gantep.edu.tr.

Dinden Mezhebe Dönüşümün Diyalektiği ve Sonuçları

Özet

Bu çalışma, İslam'daki din anlayışından mezhep anlayışına dönüşümün sosyal, siyasal ve tarihi serüvenini ortaya koymaya çalışmaktadır. Söz konusu dönüşümün tabiatı ve gerekliliğinden de anlaşılacağı üzere bu değişim, sadece İslam dini için değil bilakis Hıristiyanlık ve Yahudilik gibi diğer semavi dinler için de söz konusudur.

Araştırmamızda mezhep kavramını, hem fıkhi hem de itikadi mezhepleri içine alacak şekilde kullandık. Bunun sebebi, pratikte bu iki kavramın aralarındaki sıkı ilişkiden dolayı birbirinin içine geçmiş olmaları, teoride ise zihinlerde fıkhi ve itikadi mezhepleri birbirinden ayırmanın zorluğunu göz önüne almamızdır. İlk başta fıkhi mezhepler ile itikadi mezhepler arasında bir ayırım yapmayı düşündüsek de bu ayırımın içeriğe tesir etmeyen şekli bir ayırım olacağını düşünerek vazgeçtik. Bu sebeplerden dolayı hem fıkhi hem de itikadi mezhepler için mezhep kavramı kullandık.

Araştırmamızda daha sonra müntesiplerin, bir mezhebe tabi olduktan sonra ortak bir fikir etrafında birleşmek sureti ile bağlı oldukları mezhebin hak din, onun dışında kalan diğer bütün grupların ise batıl üzere olduğuna inanan mutaassıp bir mezhepçiliğe geçişi ele aldık. Buna başka bir ifade ile müntesiplerin tasavvurunda din ile mezhep arasındaki güçlü ilişkiden dolayı mezhepten dine doğru dönüşüm de diyebiliriz.

Yine bu araştırmamızda dinden mezhebe doğru bir hareketliliği ele aldığımız gibi, mezhepten dine doğru tam tersi bir hareketliliği ve bu hareketlilikten doğan neticeleri de ele aldık.

Bu araştırma çift yönlü diyalektik bir hareketliliğin tabiatını, tezahürlerini ve neticelerini ortaya koymaya çalışmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din, Fırka, Mezhep, Taassup, Mücadele, Tekfir

Introduction

Does a religion that emerges through revelation turn into a sect within its own system? Does this sect turn into the religion by changing roles? In other words, does a transformation from a broader to narrower field happen or does a transformation from the divine field to human field occur? Can this transformation be seen in all religions as a natural result of people's communication with the religions? If this is natural, what are the limits, dimensions and results of religious people's perceptions toward their sects and religions? This study will answer these questions.

Before doing so, the epistemological aspects of the terms to be used in this study will be provided because explaining the concepts (religion, party and sect) on which this study is based is critical for achieving a proper result.

1. DEFINITION OF TERMS:

1.1. Religion:

d-y-n bases in *Lisanu al-Arab* mean obeying or commitment to an authority or habits.¹ Jastrof defines religion as follows: "Religion is people's belief in an authority that is greater than them, that controls them, and that is not affected by them. This authority is invisible, outside the abilities of senses. It has a great influence on human life, and orders and prohibitions are included in the belief people form"². According to Varnest Gilner, religion is 'the total of doctrines or practical principles of any ummah.'³ This invisible authority also means settlement as its includes enacting rules, rewarding or punishing.⁴ Accordingly, the day of religion means the day of punishment of settlement.⁵ According to Firuzabadi, religion means anything in which God is believed and obeyed.⁶ Moreover, the concept of religion means the *accountant* which makes decisions among people on the day of judgment. *British Encyclopedia* defines the concept of religions as follows: *Religion is the power in which people believe. This power transform their lives and deaths.'*⁷

Base of d-y-n means "those making decisions" in the dictionary of the sacred book entitled *al-Mu'jamu al-Mufahras li Alfazi al-Kitabi al-Mukaddas*. Dan is the name of Jacob's fifth son, and Jacob stated the following about him: 'Dan will govern his own public as a grandson of Israeli.' (Tekvin, 49:16)

Therefore, it is fair to state that religion is obeying and bowing down to the authority of the one who manages the day of judgment, rewards the servants and makes decisions. Considering this and other explanations above, three points regarding the definition of religion emerges:

- Invisible authority: It is the authority that rules all creatures, including humans, in the issues ranging from creation to death and life after death.

1 Jamaladdin ibn Manzur al-Ansari, *Lisanu al-Arab*, (Third Edition) Daru as-Sadr, Beirut 2004, V, article d-y-n.

2 Jawat Ali, *al-Mufasssal fi Tarihi al-Arap Kabla al-Islam*, (Second Edition), Jamiatu a'l-Baghdad, 1993. VI, 28-29.

3 al-Mujtamau al-Muslim, Sixth Article, www.aranthropos.com: <http://cutt.us/Ot4wk>

4 <http://alkalema.net/3arab/deen.htm>

5 Ibn Manzur, *Lisanu al-Arab*, a.y.

6 Abu Tahir Muhammad ibn Yaqub Firuzabadi, *al-Kamusu al-Muhit*, (Eighth Edition) ed.: Muhammad Irkisasi, Muassatu ar-Risala, Beirut 2005, article d-y-n.

7 <https://global.britannica.com/topic/sacred>

- Human: The people being affected by this authority.
- It is the efforts religious people make to reach the invisible authority, achieve happiness and avoid gloom by performing the practices and religious rituals obligated by the authority they believe in.⁸

1.2. Firqa:

The concept of firqa from the f-r-k base means the opposite of c-m-a. The concept of tafrik means differentiation as also reflected in al-Isra 106 in the Quran (وَفُرْنَا فَرْقًا). *Firq* means *party* and *firqa* is a party constituting people. The technical meaning of firqa is as follows: A group of people that has theological elements, that is known through these elements, that separates itself from other groups, and that invites people from any sections.⁹

The concept of party that is associated and integrated with those who present opposing ideas to the theological points, rather than the practical issues, agreed by the religious people. Therefore, the phrase "Mu'tazila school in method" is correct but "Shafii school" is wrong.¹⁰ However, such a differentiation is not exact in all areas. People from any parties adopt certain ways through which they can isolate themselves from society, and they consolidate such isolation theologically and practically.

Another point to be mentioned here is that Muslims do not like the concept of party when they hear it. Moreover, party members sometimes blame one another for certain acts as innovation, sinning or sacrilege. "Anybody who reaches beyond the general approaches of Muslims, contradicts with their methods, resist their imams, consider shedding their bloods permissible and makes efforts in this regard is an enemy."¹¹

Considering the points above, the concept of party is briefly the different ideas of a group in religious issues which are agreed by other people. In the upcoming phases, this separation becomes wider and includes religious slogans and rituals. In simple words, the formation of a party reflects the stage before the time-wise formation of a sect and covers the concept of sect.

1.3. Sect:

According to linguists, the concept of mazhab (sect) is derived from z-h-b base and is a marked infinitive, and a namely time and place concept. Accordingly,

⁸ Sa'dun as-Samuk Mahmut, *Mawsuatu al-Adyan wa al-Mu'takadatu al-Kadima*, (First Edition), Daru al-Manahij, Jordan 2002, p. 56.

⁹ Majid al-Halifa, *Mafhumu al-Firqati Inda Ulama al-Muslimin*, <http://islampost.com/w/aqd/Web/5312/1.htm>

¹⁰ Id

¹¹ Id Also see: ibn Jawzi (d. h. 597), *Talbisu Iblis*, Daru al-Kalam, Beirut, I, 19-21.

it means watching and continuing or the time and place to go. It also means the path followed and the essence possessed by showing belief.¹² The concept of sect was once used for the poems of provisions regarding the religious practices. Sect is used to mean “the total of certain ideas and beliefs adopted and believed by people” in “*al-Mawsu’atu al-Muassara*”.¹³ The concept of sect in the dictionary called *Mu’jamu al-Mustalahatu ad-Diniyyati bi al-Lugati al-Ingiliziyya* means a religious school of thought.¹⁴

The concept of sect can be summarized including the above-made definitions as follows: Sect is the formation of people with any sort of theological practices as long as they stay within the borders of religion.

Considering this definition and other definition on party, it is not possible to fully differentiate shariah and doctrine. Both definitions include the points made separately. However, the fact that doctrine rather covers the party is not denied. Shariah mostly means sect considering the method of usage. Religion, as understood from the definition above, covers both. Abrahamic religions consisting of divine holiness lost their sacred aspects along with the sects and parties because these formations which emerged in the period after the end of revelations is are the products of human activities. See the figure below: (1.1)

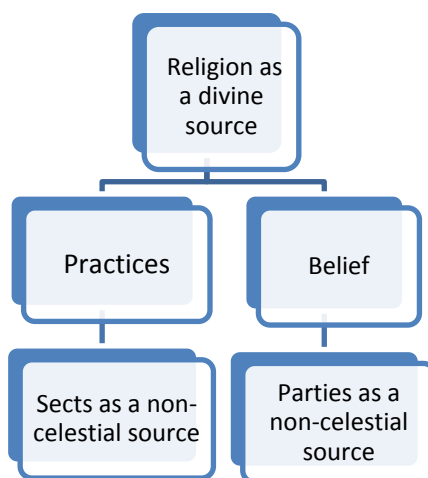


Figure (1-1)

12 Mahmut Abd al-Munim, *Mu’jamu al-Mustalahat wa al-Alfazi al-Fikhiyye*, Daru al-Fazila, Cairo nd., III, 41.

13 Mani’ ibn Hammad, *al-Mawsuatu al-Muyassaratu fi al-Adyani wa al-Mazahib*, (Fourth Edition), Daru an-Nadwati al-Arabiyya, Riyadh h. 1420, II, 1142; Nasir al-Kifari-Nasir al-Akl, *al-Mujaz fi al-Adyani wa al-Mazahibi al-Muasira*, (First Edition), Daru as-Sumayi, Riyadh h. 1413, p. 10.

14 Abdallah Abu Ashi-Abd al-Latif Sheikh Ibrahim, *Mu’jamu al-Mustalahatu ad-Diniyyati bi al-Lugati al-Ingiliziyya*, (Second Edition), Maktabatu al-Ubaykan, Saudi Arabia, 1997, p. 52.

2. HISTORICAL PROGRESS REGARDING THE RELIGIOUS TRANSFORMATION OF PRE-ISLAMIC RELIGIONS TO SECTS AND PARTIES

2.1. Judaism:

Anybody examining the religious history of Judaism would notice the following important points:

- As noted in the works of religious history, the development and changes regarding the methods and practices of Judaism throughout history reached a point different than what Moses achieved and ended with the formation of certain parties and sects approving or disapproving people in time. As Muhammad Halifa Hasan indicates, the reason for such changes is that Jews had lived under the rule of nations with no tawhid belief such as Iranians, Assyrians and Ancient Egyptians. In addition, another reason might be that Jewish people lived in different regions for a long time.¹⁵ Their lives at different regions in social life created the difference in canon and theological approaches. Moreover, one of the factors influencing Jews' change and transformation is the severe criticisms directed by Islam toward them. Failure of recording the Old Testament for a period as long as a thousand years enabled people to interpret it as much as possible, which confirms the above-noted thesis regarding Judaism. Jewish scholars do not deny the fact that human intervention has been made to the text of Old Testament, meaning additions or omissions were made.¹⁶ The reason is that the transition of Jewish people who do not live as a society from rural life to urbanization continued for three centuries. They lived as different societies in the period until God gave a promise to David on Mount Zion in Palestine lands and Jerusalem was founded.¹⁷ All of these happened a long time after the passing of Moses and Aaron.

- It is a historical fact that the Torah was revealed to Moses and that Jewish people have certain various parties. However, as also noted by Richard Fridman, those who wrote the Torah under torments, fears and risks of being exiled were nothing but the rabbis themselves. The section of the Torah, other than "ten commandments", is related to the history of Israelis. It reflects the historical events such as God's mercy, assistance, help escape from the enemies and positioning them on the promised lands. However, it is clear that these were not adequate in forming a religion. Jewish people had to consider what Moses did and experienced in his life

¹⁵ Halifa Muhammad Hasan, *Tarihu al-Adyan Dirasa Wasfiyya Mukarana*, Daru as-Sakafati al-Arabiyya, Cairo 2002, p. 180.

¹⁶ For the criticisms of Julius Welhausen and Karl Graf toward the text of Old Testament, see: Irfan Abd al-Hamit Fattah, *al-Yahudiyyatu Ardun Tarihi*, (First Edition), Daru Akar, Jordan 1997, p. 79-80.

¹⁷ Hasan, Id, 181.

and to form a new shariah to exist along with Islam and Christianity in an environment where fights were intense, and they did so. Moreover, after the country of Jewish Ha Nasi was ended, Jews were divided into several groups and have lived, until now, stateless without a common language. Talmud was codified as Jewish people needed a law text that will rule them and be followed by them. Talmud is the second book of Judaism after Torah and consists of two sections as Mishna and Gamara. Mishna was made a text by Yehuda Ha Nahi between 190 and 200. Gamara, reflecting the canon meaning of the text, was written by two people, Gamara Jerusalem in 400 and Gamara Babil in 500.¹⁸ As also noted by Musa ibn Maimun, the interesting point here is that no Jewish scholar, including the master Moses and rabbi Saint Yehuda Ha Nasi, agreed on a doctrine clearly taught under the verbal laws. On the contrary, the leader or prophet of every nation verbally reflected what they heard from their masters or ancestors to their followers.¹⁹

Therefore, the religion formed by Moses in Judaism was inevitably turned into certain theological and canon sects and parties, which might be a tip explaining the severe disputes that have been occurring between Jewish parties for centuries. The issues discussed by these parties are more than what they agreed. For instance, according to what Shahrستاني who passed away in 548 stated, all Jewish parties agreed that a person called Messiah would come after the Prophecy and passing of Moses. However, they had discussions about who this person was and whether they could be more than one. Similarly, they had clear disagreements regarding whether Talmud can be a canon source, prophecy of Aaron and Yusha ibn Nun, titles and appearance of Messiah (the savior of Jewish people), sacrifices, holidays and prayers. Approaches of Jewish schools and parties such as Farisis, Sadukis, Hasidis, Karaims, Samiris, Isawis and others clearly indicate that the disputes between these parties made people forget about the divine essence introduced by Moses and transformed their religions into the formations of sects parties determined and developed by rabbis.²⁰

This extensive change experienced in the religious ideology of Judaism covers their prayers and doctrines. A scholar with Islamic perceptions can easily find many acts or facts in the Old Testament which can be regarded as polytheism. Islamic perception indicates that the change in Judaism ideology covers the principle of Tawhid. A similar issue can be seen in the efforts Christians make to prove their trinity beliefs. They claimed that the Holy Trinity tradition was a belief included in the Old Testament, instead of an innovation in the New Testament.²¹

¹⁸ Fattah, Id, 84-85.

¹⁹ Fattah, Id, 90.

²⁰ Muhammad ibn Abd al-Karim ash-Shahrستاني, (d. h. 548), *al-Milal wa an-Nihal*, (First Edition), ed.: Badran Muhammad Fathullah, *al-Hay'atu al-Amma li Kusuri as-Sakafa*, Cairo 2014. II, 519.

²¹ Takla Himanut, *at-Taslis Akidatu al-Ahdi al-Kadim*, <https://st-takla.org>

2.2. Christianity (Nasraniyya)

The concept of Nasara used to refer Nasira, the city where Jesus was born, is directly mentioned in the Quran.²² Nasara means those who follow Jesus. Below are certain theological ideas of Christianity.

- Three points known or reflected as Father, Son and Holy Spirit or Creation, Sacrifice and Blessing (akanim al-salasa): Sacrifice occurred through Jesus while Holy Spirit emerged via Mary, who was heralded with Jesus, while she was being hung. Moreover, Holy Spirit can always appear in fathers and clergies.

- The belief of Jesus' crucifixion and sacrifice: Due to God's love and justice on people, Jesus sacrificed himself to save humanity. According to Christians, Jesus is the only son of God and was sent by God to forgive humanity due to the sins committed by people and Adam, their father. Jesus was buried after he was hung, and he ascended to the sky after staying under ground for three days.

- Sacraments: Baptism, Marriage, Eucharist, Confession of Sin, Blessing of Father etc.²³

Historical sources indicate that the trinity belief was not present when Jesus and his apostles lived. Jesus' close friends who knew his personality and heard what he said did not believe that Jesus was among the trinity. Peter, one of his apostles, believed that he was only a Prophet who received messages from God. According to what Marster reflected, there were believers who went to the church during his time, and they believed that he was just a human although he had superior characteristics to an ordinary person. After the passing of Jesus, idolatry worshippers who were also Christians emerged and new beliefs emerged later.²⁴

Paul is accepted as the real founder of Christianity doctrine. According to Diploride, he is the second founder of the Christianity church following the fourth century after the period of Arius and Muwahhid followers ended in the third century. A new era for Christianity started with Paul, Constantin and Councils in 325 and has continued until now.

Upon this basic transformation, a new element was added to the religious ideology of Christianity, which is Neo-Platonism. In other words, Christianity, which was under pressure from idolatry during the eras of Origenes (d. 274) and Diocletianus (d. 286), was later combined with idolatry under the influence of neo-Platonism with a basis in Iskandariyya through the efforts of Constantin and Paul. This Christianity that was combined with neo-Platonism reached a status where oppression was applied against the early period Christianity. In other words, it can

²² See: at-Tawbah 9/30.

²³ as-Samuk, *Mawsuatu al-Adyan*, 289-290.

²⁴ For the article about on doctrine of Christianity, see: <http://dorar.net/adyan/608>

be stated that the religious pressure was transformed into sectarian pressure. Historical works reflect the pressures of Romans on Christians in the period from the first to the seventh century. These pressures and actions appear in a religious form in the early periods of Romans but they turned into an anti-sectarian opposition after Romans adopted Christianity. This can be clearly seen in the period called the era of martyrs and in the upcoming incidents.²⁵

During the era of Egyptians, Romans adopted the Osiris belief, and therefore, a mutual interaction emerged between Christianity and Osiris ideology. Moreover, Messiah, the son of God, reflected Horus²⁶, the son of the sun goddess, and Paul the Apostle was the Father in this Doctrine. Constantin, on the other hand, was not reflected among them but considered as an Apostle.

Accordingly, Barnaba and Mary Magdalene were removed from the Christianity doctrine. Yehova committed suicide due to remorse on the day Jesus was crucified. Historian Paul Johnson asks: Did the Roman Empire accept Christianity or did it combine with the Roman Empire illegally?

After all religious incidents changing the form and content of Christian doctrine were experienced, certain parties which did not match the general doctrine and structure of Christianity inevitably emerged. As a result of these historical processes, many parties which have been present until today and supported trinity emerged then. Historical works indicate that there are three different parties which agree on the trinity. There are Malkits, Nasturis and Yaqubis. However, in theological issues, these parties had disputes whether Jesus had one of two different personalities, whether he had one or more than one will, whether his human or divine side died, about the characteristics of the one who died, and whether reincarnation is correct. Moreover, these parties had disputes in certain particular issues such as the rules and practice of prayers and for how long fasting is performed.²⁷

Christian parties of the present time indicate that the Pope, accepted the representative of Jesus on this world, lead the parties and sects, which was first done in the fourth century, and Catholics from the western church or patriarchate are at the forefront. Catholics believe that Jesus had two personalities and wills. In addition to the Catholics from the western church, there are eastern Catholics who believe in a single personality and will and who abandoned the Roman church in the eleventh century. Upon the efforts of Martin Luther, a great change occurred in Christianity in the sixteenth century. He performed a religious reform by stating new ideas to the methodology of Catholic Church. He rejected the forgiveness

²⁵ Id

²⁶ Jaroslav Cerny, *Diyanatu al-Misriyyati al-kadima*, (First Edition), trans. Ahmed Kadri, Daru ash-Shuruk, Cairo 1996/1416, p. 114.

²⁷ Abu Muhammad Ali ibn Hazm (d. 465), *al-Fasl fi al-Milali wa al-Ahwai wa an-Nihal*, (First Edition) ed.: Ahmad as-Sayyid Ali, Daru at-Tawfikiyya, Cairo 2013, 250-358.

authority of the church and priesthood which first emerged in the early centuries. He said it is not necessary to bow down to the statues of priests in churches. After these reform movements conducted by Luther, a new sect named Protestantism or Church by Bible emerged in Germany.

The sectarian and theological disputes between the Catholics and Protestants of the medieval times directed countries such as France, England, Spain and Germany to have inter-sectarian fights where many innocent people were killed or shed blood. Europe could not escape from these conflicts between the sects easily and swiftly.²⁸

As understood from what was mentioned above, the transformation from religions to sectarianism is a historical reality, which is also the case for Judaism and Christianity. This transformation arises from the originality of historical conditions and experiences of party members in this regard. However, this transformation was not often calm as seen in Christianity. The absence of armed conflicts between the Jews, which was the case for Christianity, does not mean that they did not have disputes. On the contrary, the reason is that their numbers were limited, that they lived as different societies, and that they did not have a political authority defending one sect against the other in the period from 721 BC to 20th century.²⁹

The reason for the ideological disputes and severe conflicts experienced in the history of Judaism and Christianity arises from the fact that the Torah and Bible were recorded at a later period. As the recording process was postponed, human interpretations expanded as much as possible. Moreover, many different ideas emerged and these turned into a tradition in time. Absence of a divine work made it inevitable to include human ideas and approaches into the religion. Looking for the divine expressions in the Torah and Bible is as hard as looking for a needle beneath the sea.

Moreover, although the sectarian conflicts in Europe are related to political reasons and interpreted as the efforts of each nation to expand their borders,³⁰ such an explanation would not be sufficient to explain the relevant reasons although this is partially correct. From a rather objective point of view, it is clear that these incidents are rather based on religious reasons.

²⁸ Said Abd al-Fattah Ashur, *Tarihu Avrupa fi al-Usuri al-Wusta*, Daru an-Nahdati al-Arabiyya, Beirut 1976, 309.

²⁹ Israel was officially proclaimed in Tel Aviv on 14.05.1948. See: Tarik, as-Suwaydan, *Filistin at-Tarih al-Musawwar*, Daru al-Ibdai al-Fiqri, Kuwait 2004, 272.

³⁰ Ashur, *Tarihu Avrupa*, 278.

3. HISTORICAL TRANSFORMATION FROM RELIGION TO SECTARIANISM IN ISLAM

3.1. Reflections of Transformation:

Has there been a transition from Islam to sectarianism as seen in Judaism and Christianity? If this question is positively answered, this question should be asked: What are the doctrine-wise and sectarian disputes between the Islamic parties? Emergence of Islamic sects such as Harijiyya (which appeared as a result of arbitration issue), Shiite, Kadariyya, Mu'tazilah, Ahl al-Hadith, Ash'ariyya, Maturidiyya, Bab movement of the 19th and Bahaiyya clearly indicates that people's commitment to a single holy source during the movement of revelation turned into the sectarian obligations which emerged as a result of human activities.

This hypothesis is not specific to Islam. On the contrary, it is also valid for the pre-Islamic periods. In addition, does this similarity between Islam and other religions mean that the result is also the same? In other words, did the emergence of these parties cause fights and massacres between Islamic sects? This was the case in Europe. Or did people just declare themselves innovators, sinners or disbelievers and did their conflict stay at this level? This question should be answered by reflecting the quality of doctrine-related issues among the Islamic sects. Accordingly, disputes between the Islamic sects and parties did not harm the doctrine of Tawhid, the essence of Islam. All of these sects and parties agreed on certain issues such as God's presence and unity, demonstration of Prophecy, and the Quran's divine message. However, sects and parties had disagreements regarding God's names and titles and presented different ideas whether these titles are related or unrelated to God. However, the status of people who committed major sins and whether God forgave sins were brought to attention, and ideological differences regarding the divine justice occurred. This and similar topics are included in the subjects of kalam discipline. Similarly, disputes regarding the discipline of "rijal" which means criticizing the hadith narrators, narration conditions and correctness qualities occurred among the followers of Ahl al-Hadith. After recording the hadiths, these disagreements significantly decreased despite still being present. As understood from the evidence, the disputes between the parties did not affect the essential Islamic topics such as Tawhid and Nubuwwat, and they were limited to certain particular issues. Accordingly, these disputes between the Islamic sects are quite different to those experienced in other religions.

3.1.1. Imamah:

It is better to examine the issue of imamah within the field of sectarian fiqh and under the title of Siyasatu ash-Shariyya. However, sectarian historians such as Baghdadi, Shahristani and Ibn Hazm reviewed the issue of imamah within the doctrine disputes as faith and sacrilege-related topics were needed.

According to Ahl al-Sunnah, (on the contrary to what Shiite claimed)³¹, the Prophet passed without leaving a caliph to conduct the religious and mortal policy to the Muslims. Sahabas agreed upon the caliphate of Abu Baqr as a result of the negotiations. Afterwards, Umar and Uthman became the caliphs. There was no objection among Ali's supporters regarding the imamah until that period. However, after Uthman was killed, disputes regarding the stories of Uthman's killers and imamah emerged. Ali's supporters claimed that Ali and his children deserved caliphate but Bani Umayya forcibly captured caliphate. Meanwhile, Harijis denied everybody, stating that anybody can be caliph.

As noted above, it can be said that the issue of imamah is based on an ideological ground. Imamah Shiite focused on the imamah ideology in the center of doctrines and approached to this issue from a doctrine-related perspective.³² As a result, the issue of imamah was discussed more than other controversial issues.

As the imamah ideology was reviewed in the field of doctrine, political parties performed certain extreme actions such as refuting one another. The office of caliphate, which aimed to gather Muslims under a single flag but did not succeed all the time, is in the basis of the imamah topic. Umayyad, Abbasid and Ottoman caliphate from different periods could not manage to end these disputes. Certain separatist movements such as Fatimis and Harijis in Egypt and Northern Africa kept their presences.³³

3.1.2. Major Sin:

The issue regarding the status of those committing great sins turned into armed conflicts between Harijis and other Islamic parties. Harijis stated that Umayyad and Abbasid caliphs became disbelievers as they committed major sins and lost their caliphate-related characteristics, and that their blood and goods are legal. Thus, the issue of imamah caused conflicts and protests from the Azarika branch of Harijis.³⁴ Accordingly, the issue of imamah was transformed from a dispute to the reason of punishment to be applied to those who were accepted to have abandoned Islam.

³¹ See: *Ahkamu Al-Wasiyati Mutabikatun li Fatawa Maraji'i ash-Shiati al-Imamiyyati al-Muasirin*, <http://www.aqaedalshia.com/ahkam/waseya/index.htm>

³² See: *Usulu Akaidi ash-Shiati al-Mu'tamada*, <http://www.aqaedalshia.com/MATHHAB/aqaed/index.htm>

³³ Fathi Zaghrut, *an-Nawazilu al-Kubra fi at-Tarihi al-Islami*, (First Edition), Daru al-Andalus al-Jadida, Cairo 2009, p. 67-93.

³⁴ Abu Faraj Abd al-Rahman ibn Al- Jawzi (d. h. 597), *Al-Muntazam fi'Tarih*, ed. Muhammed Abdulkadir Ata-Mustafa Ata, Daru'l-Kutubi'l-Ilmiyye, Beirut, VI, 69; Muhammed Suheyle Takkush, *Tarihu'dDevleti'l-Emevviye* (Seventh Edition), Daru'n-Nefâis, Beirut 2010. p. 83.

3.1.3. Names and Titles:

One of the doctrine-wise controversial issues between the Islamic parties is related to God's names and titles. There are three basic opinions in this regard; Ah al- Hadith/Ahl al-Asar led by Ahmad ibn Hanbal, Mu'tazilah school called Ahl al-Nazar, and neutral Ash'ariyyah and Maturidi schools.

This study indicates the social reflection of ideological conflicts and grouping activities instead of different sectarian ideas. The effects of these ideological disputes which occurred after work-related trends emerged will be mentioned. Accordingly, this study reflects that Salafi trends were effective in certain regions and that certain anti-ideological trends emerged against these trends. Moreover, God's names and titles, which is critical in the differentiation between one sect and the other, will be reviewed.

Mu'tazilah agreed that there is an ancient and powerful creator of the universe, and that God's presence is ancient but titles and names are eternal. Ahl al-Hadith stated that all titles in the Quran and sunnah are ancient and that these titles should be considered without causing abeyance and assigning a physical presence with God as noted in the Quran and sunnah. Moreover, God's characteristics and titles are ancient, and no comparison is made between these names and titles, according to them. Ash'ariyya, on the other hand, found a middle point between two schools and reflected seven titles in this regard. They added the other titles to these seven titles. The idea preferred by Ash'ariyya followers is related to the apprehension of titles. Nasafi, a Maturidiyya scholar who wrote *at-Tabsira*, reflected the same idea. However, he also said that the titles had a meaning different than the particular scope, and they are neither relevant nor irrelevant to the people possessing the titles.³⁵

Imam Ahmad ibn Hanbal's sufferings in regard to the Quran public (creation) and incidents known as "mihna" clearly reflect the problems experienced in regard to the names and titles of God. Evidence indicates that caliph Mamun forced people to follow Mu'tazilah ideology and oppressed the protesters, and Ahmad ibn Hanbal was sentenced to prison and tormented due to rejecting this approach. After these incidents, Mu'tasim achieved the office of caliphate, oppressed Mu'tazilah, and made the case to the detriment of Mu'tazilah.³⁶

³⁵ See: <http://www.alukah.net/library/0/5282>

³⁶ Taqi ad-Din Abu Muhammad Maqdisi, *Mihnah Al- Imam Ahmad b. Hanbal*, Ed. Abdullah Turki, p. 38-73.

3.2. The Reasons for the Conflicts Between the Sects

3.2.1. A One Sided Perception

Musfir Kahtani states that the fiqh-related discussions that started between Hanbalis, Mu'tazilah and Ash'ariyya in the hijri fourth century and continued in the fifth century were transformed into the basic theological discussions, and this was among the factors causing sectarian disputes. Naturally, this makes the people with the knowledge of ruling case to make decisions who make a mistake as somebody who is an innovator on the wrong path. Accordingly, the reason for this is that kalam is regarded superior to other disciplines and made a sacred element.³⁷ Ibn al-Taymiyya confirms this idea in *Majmu'u al-Fatawa* and states the following: Methodological (doctrine) and particular separation of religion was not done by the salaf. Accordingly, people with ruling case become those who make mistakes or good actions (in their doctrines) as long as they make the best efforts in methodological and particular aspects and follow the principles regarded reliable.³⁸ This approach of Ibn Taymiyya arises from the danger formed by the separation of different groups in the ummah and related to the particular bigotry of these groups. He made efforts to minimize the level of the conflicts in the ummah. While doing so, he rejected the differentiation between methodological and particular approaches. There were no disputes arising from methodological and particular aspects between the first generations. According to Kahtani, the reason for the methodological conflicts in this period was that kalam was supported more by other disciplines. Making the discipline of kalam taboo and following it as so caused the emergence of tawhid-related fatwas and doctrine-wise fiqh. In addition to these details mentioned as the reasons for sectarian disputes with doctrine-related aspects, the one-sided perception and belief that the truth only belongs to a section can be added too. Historical works are full of the examples arising from the ideological differences related to one-sided perception. The examples may include prevention of anybody walking on a road, attacking houses, breaking musical instruments or encouraging a blind person to say words to the detriment of Shafii or another sect.³⁹ In addition, briefly checking the works of Kalam and Sectarian History will support this idea.

On the other hand, along with the sacred parties such as Harijis, Kadariyya, Mu'tazilah and Rafiziyya, which are called (*Firkay al-dalla*), the issues regarding which sect was accepted to have achieved salvation (*Firkay al-najiyah*) and called

³⁷ Misfir ibn Ali al-Kahtani, *Kiraatun fi Fikhi al-Ayshi Maa'l-Ahari fi al-Mazhabi al-Hanbali*, <http://saaaid.net/Doat/msfer/index.htm>

³⁸ Muhammad Harbi, *Ibn Taymiyya wa Mawkiifuhu min Ahammi al-Firaq wa ad-Diyanat fi Asrihi*, (First Edition) Daru Alami al-Kutub, Beirut 1987, p. 56.

³⁹ Abu Baqr Ahmad ibn Ali al-Baghdadi, (d. h. 463), *Tarihu Madinati as-Salam*, (First Edition), ed.: Bashhar Awwad Ma'ruf, Daru al-Gharbi al-Islami, Cairo 2001, V, 121; Ibn Asir, Abu al-Hasan Ali ibn Muhammad (d. h. 630), *al-Kamil fi at-Tarikh*, ed.: Abu Suhaymin al-Karmi, Baytu al-Afkari ad-Dawliyya as-Suudiyya wa al-Urdun, nd., VI, 308.

Ahl al-Sunnah wa al-Jamaat was are still unsolved. In addition, although both are from Firkay a-najiyah (in Baghdadi's words, from Ahl al-Sunnah wa al-Jamaat), Ahl al-Hadith had certain accusations toward Ahl ar-Ray.⁴⁰ Additionally, many theological issues regarding names, titles and ruyatullah are discussed between Hanafis, Shafiis, Asharis, Maturidis and Hanbalis, and these groups sometimes directed one another to Kadariyya and Mujassima. For instance, Ash'ariyyah called its opponets, Mujassima and Mushabbiyya, which was also the case for the malevolent Ibn Kushayri.⁴¹ According to Shatibi, sects become a party if they oppose one another in general issues rather than the particular ones. He reflects his approach in this regard as follows: *"These sects become a party if one of them opposes Firkay al-Najiyah in canon issues concerning one of the religious principles. There is no such reason to become a party in ancestry topics appearing insignificant and exceptional. Having disputes in general issues causes sects to become party..."*⁴²

The decision made by the fatwa council in Saudi Arabia is as follows:

*"Whoever is a subject to the Quran, methodological and actual Sunnah and ummah practices is regarded as a part of firka al-najiyah and ahl al-sunnah wa al-jamaat. However, whoever considers their idols as God and opposes the Quran and true Sunnah due to their ideas and approaches or interprets the Quran and Sunnah works in a way rejected in Arabic and disapproved by Islamic Legal Authorities, they are no longer regarded as Ahl al-sunnah and become one of the seventy two sects all of which will go to hell as noted by the Prophet. The most obvious indicators of these parties are that there is no possibility for an interpretation in the Quran and Islamic Legal Works and Methods which will justify their acts because they deviated from the Quran, Sunnah and religious practices."*⁴³

Despite this fatwa with a clear message, Salafi philosophers of the present time accuse Ash'ariyyah of innovation in regard to names and titles. However, Ash'ari people interpret these issues as much as how their languages permit. Ibn Usaimin agrees Ibn Taymiyya's ideas and makes the following statement in regard to the concept of Ahl al-Sunnah: *"If we accept Ahl al-sunnah as a group opposing Rafizis, all parties including Mu'tazilah, Ash'ariyyah and believers are included to the scope. However, the exact definition of Ahl al-Sunnah indicates that it is Salaf al-Salihin who agrees and embodies Sunnah. In this case, Ash'ariyyah, Mu'tazilah and Jahmis are excluded from Ahl al-Sunnah."*⁴⁴

⁴⁰ Abu al-Mansur Abd al-Kadir Baghdadi, (d. h.429), *al-Farku Beyne al-Firak*, (First Edition) ed.: Muhammad Muhyiddin Abd al-Hamit, Daru at-Talal', Cairo 2009, p. 27.

⁴¹ Abu al-Faraj Abd ar-Rahman Ibn Jawzi, *al-Muntazam fi'Tarih*, ed.: Muhammad Abd al-Kadir Ata-Mustafa Abd al-Kadir Ata, Daru al-Kutubi al-Ilmiyya, Beirut nd., XVI, 181.

⁴² Abu Ishaq Ibrahim ibn Musa ash-Shatibi, (d. h. 790), *al-I'tisam*, ed.: Hasan Ali Salman, Maktabatu at-Tawhid, Cairo nd., p. 712.

⁴³ <https://islamqa.info/ar>

⁴⁴ Ibn Usaymin, *ash-Sharhu al-Mumtli'*, XI, 30; Ibn Taymiyyah mentioned about this in *Minhaju as-Sunna* before Ibn Usaymin. See: II, 221. However, Ibn Usaimin obviously excluded interpreters from the scope of Ahl al-Sunnah in regard to God's titles although Ibn Taymiyyah did not do so.

Expressions of primary Salafi figures such as Ibn Taymiyyah and Ibn Usaimin reflect a cautious approach. The reason for this is that the knowledge levels of the people of this age are not high enough to objectively grasp the doctrine-wise issues. Therefore, such a separation with the statement that this is or is not from Firka al- Najiyah is not correct in such an environment.

3.2.2. Participation of Administrators to Sectarian Discussions

One of the clearest indicators of sectarian disputes is the participation of administrators to the discussions between methodology and fiqh authorities and their support to a sect against another, which weakens the ummah and causes divisions. As seen in all physical rules, every action *has* a reverse and equal *reaction*. In this case, what did caliph Mamun do in the issue of Halk al-Quran? He issued a letter and sent it to his certain officers. He told them to test those from Ahl al-Sunnah in this regard, to release those who say the Quran is created, and to imprison and torment those who say the Quran is not created. Historical books have lots of information except this example regarding those who lived in that era. This period, which was called the mihna process, continued in the periods of Mutasim and Wasik-Billah and was terminated during the era of caliph Mutawaqqil.⁴⁵ Imam Malik was tormented, his arm was dislocated, his beard was cut, and he was carried on a camel as so.⁴⁶

If caliphs had not supported an idea and forced those who rejected this idea, these would not have occurred. Caliphs considered their ideas as indisputable truth while the opposing ideas were myths. As a result, there were extensive disagreements between those who defended or rejected the kalam ideas reflected by the caliph. The authority of caliphate did not end these disagreements although the contrary was expected by them.

3.2.3. Time-wise Alienation

Sects were deviated from their main principles through the efforts of new generations in the period since their establishment. The indicators of these deviations should be examined separately. This examination should be made in regard to methods and particular aspects. The reason for the ideological disagreements between the founders of sects and their followers in fiqh-related topics is related to the changes which occurred in time. Moreover, the

⁴⁵ Harbi, *Mihna*, 38-71.

⁴⁶ For the Mihna of Abbasid caliphs and Ahmad ibn Hanbal, see: Shahabuddin ibn Imad al-Hanbali, (d. h. 1089), *Shazaratu az-Zahab fi Ahbari man Zahab*, (First Edition) ed.: Abd al-Qadi Arnawut-Mahmut Arnawut, Daru ibn Qasir, Beirut 1988, II, 351.

disagreements between the methodological people despite being in the same school arise from the rational and ideological differences of every period. Similarly, the external ideological trends influenced the approaches of kalam authorities. In addition, political and social factors shaping the environment were also influential.

Mu'tazilah can be reflected as the most popular kalam party in the history of Islam. Mu'tazilah was divided into Baghdad and Basra schools following its establishment. It was later divided into more than 20 parties according to what Baghdad reflects. It is a fact that divisions in a group are natural. These divisions are experienced among party members, too, and this is also natural for them.

Vassili Podossetnik says the following: "Life is integrative and contradictory. This contradiction is the source of development and movement."⁴⁷ The Marxist principles do not change this fact whether we accept them or not. This is valid for the history or sects at least. These internal divisions happened all sects including Mu'tazilah. This is a historical reality reflected by scientific studies.

3.3. Results of Transformation

3.3.1. Change of Roles between Religion and Sects

Certain followers of certain sects display excessive attitudes, considering their sects as a religion. This change of role between religions and sects for people covers the period between when religions were reflected through revelations and when religious people experience them. Therefore, certain old and new sects needed to directly consult the essential sources of religion. Muslims received all of their knowledge regarding their religions, theological systems, practices and actions from their grandfathers or masters. Such actions of Muslims actually reflect the adoption of a sect or idea instead of a religion. As noted before, certain changes occurred in the periods when ideological isolation occurred and theological inactivity emerged in Islamic society. A religious Muslim who is committed to his/her sect considers anything opposing the followed sect as non-religious. Such a consideration is far from what should happen. As defined in this study, religion consists of the divine orders and prohibitions targeting one's happiness. Sect, on the other hand, is people's efforts to perceive these orders in line with God's will.

Even certain contemporary sects which opposed imitating the sects and approved doing so in the public although they did not prefer it, faced the same problems. However, contemporary Salafi sects could not save themselves from the issue of changing roles between the religion and sects through their approaches. Ibn Baz, a contemporary Salafi imam, is asked the following: Is it necessary to imitate

⁴⁷ Wassili Podossetnik-Ovehy Yakhot, *Elif Ba al-Maddiyya al-Jadaliyya*, (First Edition) trans.: Ghorg Tarabishi, Daru at-Tali'a, Beirut 1979, 57-60.

four sects or should one act religiously by reviewing the issue without considering the ideas of imams as they did so in the past? He replies as follows: *"This might not suit certain people. However, this is correct for qualified people. Moreover, one does not need to imitate another. Saying that it is necessary to imitate the imams of four sects is wrong."*⁴⁸

Ibn Baz rejects the question "is it necessary to adopt a sect?" saying this would cause bigotry or a blind imitation. However, he said it would be accepted without bigotry. He also stated the following for Salafiyya: *"Salafiyya is not a sect but the true path. Salafiyya means following the path of the ancestors in regard to showing faith in God's names and titles and accepting them without making amendments, making them invalid or doing anything personal or preferential. Evidence is used in this regard. A blind imitation or bigotry is not accepted. This is the wish of Salafiyya. Salafiyya is the path of the Prophet. It is the path of the sahabah. This is tarikat al-Muhammadiyah."*⁴⁹

What is true is that Salafiyya is the total of what was conveyed from the statements, actions and practices of the Prophet and sahabah and practices of the best followers with a human perception depending on time and place. This is not the exact religion. On the contrary, it is the final point achieved through the correct reflection of the exact religion and ideas of most scholars. The difference between these two is critical.

Claims of sects' followers that their sects are correct while the others are wrong are understandable despite being wrong. However, they state that they have the divine truth and this truth is specific to certain people, which cannot be accepted. If they do so, they would bless the non-sacred objects or subjects and assign divine qualities to people. In this case, they regard others in a perversion causing them to commit sacrilege. This is an important point in regard to the change of roles between religion and sects.

The concept of Nasara used to refer Nasira, the city where concepts of faith and characteristics which people did not discuss during the era of the Prophet and sahabah, three parties emerged among the following generations. These are Harijis, Murjiah and Ahlu al-Hadith. The first two claimed that faith has a single element and it is spiritually confirmed, but Ahl al-Hadith claimed that it had more than one element. Ibn Taymiyya and other people indicated that Salafiyya agreed on this issue.⁵⁰

In addition to these discussions, a significant point should not be ignored in the concept of takfir. This point is among the important and continuing issues of the present. It is closely related to the period we have been living for some time. In other words, single dimension and violence following the Soviet Union which ended in the previous century. The only dominant pole still exists ideologically and

⁴⁸ <http://www.binbaz.org.sa/fatawa/189>

⁴⁹ <http://www.binbaz.org.sa/fatawa/189>

⁵⁰ Ibn Taymiyya, *Majmu'ul Fatawa*, Prep.: Muassasatu al-Malik Faht, Wazaratu al-Awkaf, Saudi Arabia 2004, VII, 14.

theologically despite losing its political and financial activity. This paves the way for the emergence of modern Hariji parties and publication of their ideas. The single-type religious perception of Harijis reflects an agreement over the new world order.

The idea of achieving the exact truth creates opposition at different levels and with different dimensions. It should be noted that the real truth for the believers is the divine revelation. The conceptions, understandings, recognitions, practices and exercises other than that are just relative concepts.

The problem of modern Salafis is that they make efforts to match their lives with the lives of people during the first three centuries, and they sanctify these eras. The difference between two different approaches should be reflected here. The first is as follows: *"This is the most accurate, concrete and credible idea we have seen."* The second is as follows: *"The most accurate idea belongs to Ahl al-Sunnah and congregation. This is the confirmed party that achieved salvation."* There is a great difference between these two approaches, but there are some disputes regarding the definition and content of Ahl Sunnah wa al-Jamaat. The following question can be asked: What or who is Ahl al-Sunnah? Are Mu'tazilah, Harijis, Ash'aris, Maturidis, and Zaydiyya, a branch of Ahl Sufism and Shiite, regarded to be from Ahl al-Sunnah? Ibn Taymiyyah defines these two concepts from two points. He considers all groups except Shiite to be from Ahl al-Sunnah when he approaches to the issue as an anti Rafiza-Shiite figure. However, when he considers the issue from perceptions different than noted above, he regards Ahl al-Sunnah as Ahl al-Hadith and does not add other parties to this group. In this case, it is clear that Ibn Taymiyya's definition is not complete. The second is not a complete definition as it is made based on the issue of names and titles.

Determination of the absolute truth and making it specific to a certain party or sect created certain problematic results. This just fed certain emotions such as chauvinism and superiority, insulting the other side, and attempted to persuade the other side by using violence. Such an approach caused an ideology that those with guns are right and their opponents have to obey them, which is the most dangerous aspect of the issue.

Conclusion

Transformation of religion into a sect turned the absolute divine truth into human facts. This transformation is not strange. Religion consists of divine texts and teachings. Sect, on the other hand, is the effort to understand and apply these teachings to others. There is no wonder that this kind of effort took place by Jews, Christians and Muslims. However, the dangerous point here is making sectarian or group ideologies a religion. Bigotry and inter-sectarian violence arise from this transformation. Violent acts between the sects, which occasionally causes death or

wards, were not experienced in Judaism and Islam as severely as Christianity. The reason for this is that the texts forming the basis of Islam were determined earlier and more credibly. This probably prevented the severe and extensive disputes experienced in other religions although it did not fully end the fight between the sects.

Absence of violent acts in Judaism parties does not mean that these conflicts were not experienced by them. There are many theological and sectarian differences between these parties. The reason for the absence of these violent acts for Jewish parties is that they represent the minority and lived under the authority of other states following the end of Palestine (Jerusalem) Kingdom. This continued until the establishment of Israel in the previous century. There were many Christian states when sectarian fights occurred between many sects.

This study reflected that certain issues occur between all religious people. Some of these disputes are related to theological issues while some are related to conceptions and practices. Parties and sects emerged as a result of these disputes. The borders of these disputes occurring between these parties and sects changed based on the conditions of the state. For instance, recording the religious texts earlier and more concretely minimized the number of possible ideological disagreements. However, not all disputes were totally solved. Although religious texts were recorded, how these texts were understood and practiced caused certain disputes.

The most important result of this study is that armed power was used to defend a sect or party in the past. This caused the dominance of single-sided perspective, emergence of ideological isolation, and occurrence of sectarian bigotry. Efforts of any parties or sects to be dominant over the other by using political power transformed the quality of disputes from ideological to conflicts and wars.

REFERENCES

- Abd al-Munim, Mahmut, *Mu'jamu al-Mustalahat wa al-Alfazi al-Fiqhiyya*, Daru al-Fazila, Cairo nd.
- Ashur, Said Abd al-Fattah, *Tarihu Avrupa fi al-Usuri al-Vusta*, Daru an-Nahdati al-Arabiyya, Beirut 1976.
- Baghdadi, Abu al-Mansur Abd al-Kadir (d. h. 429), *al-Farku Bayna al-Firaq*, (First Edition) ed.: Muhammad Muhyiddin Abd al-Hamit, Daru at-Tala'i, Cairo, 2009.
- Jamaladdin ibn Manzur al-Ansari, *Lisanu al-Arab*, (Third Edition) Daru as-Sadr, Beirut 2004, V, articles d-y-n.
- Jaroslav Cerny, *Diyanatu al-Misriyyati al-kadima*, (First Edition), trans. Ahmed Kadri, Daru ash-Shuruk, Cairo 1996/1416.

- Jawat Ali, *al-Mufasssal fi Tarihi al-Arap Kable al-Islam*, (Second Edition), Jamiatu al-Baghdad 1993.
- Abu Ashi, Abdallah-Abdallatif Sheikh Ibrahim, *Mu'jamu al-Mustalahatu ad-Diniyyati bi al-Lugati al-Ingiliziyya*, (Second Edition), Maktabatu al-Ubaykan, Saudi Arabia 1997.
- Abu Muhammad Ali ibn Hazm (d. 465), *al-Fisal fi al-Milali wa al-Ahwai wa an-Nihal*, (First Edition) ed.: Ahmed as-Sayyid Ali, Daru at-Tawfikiyya, Cairo 2013.
- Abu Tahir Muhammad ibn Yaquub Firuzabadi, *al-Kamusu al-Muhit*, (Eighth Edition) ed.: Muhammad Irkisusi, Muassatu ar-Risala, Beirut 2005, article d-y-n.
- al-Baghdadi, Abu Baqr Ahmad ibn Ali (d. h. 463), *Tarihu Madinati as-Salam*, (First Edition), ed.: Bashhar Awwad Ma'ruf, Daru al-Gharbi al-Islami, Cairo 2001.
- al-Makdisi, Abu Muhammad, *Mihnatu al-Imam Ahmad ibn Hanbal*, (First Edition) ed.: Abdullah at-Turki, Daru al-Hijr, Cairo 1987.
- as-Samuk Sa'dun Mahmut, *Mawsuatu al-Adyan wa al-Mu'takadatu al-Kadima*, (First Edition), Daru al-Manahij, Jordan 2002.
- as-Suwaidan, Tarik, *Filistin at-Tarih al-Musawwar*, Daru al-Ibdai al-Fiqri, Kuwait 2004.
- ash-Shatibi, Abu Ishaq Ibrahim ibn Musa (d. h. 790), *al-I'tisam*, ed.: Hasan Ala Salman, Maktabatu at-Tawhid, Cairo nd.
- ash-Shahristani, Muhammad ibn Abd al-Karim (d. h. 548), *al-Milal wa an-Nihal*, (First Edition), ed.: Badran Muhammad Fathullah, al-Hay'atu al-Amma li Kusuri as-Sakafa, Cairo 2014.
- Fathi Zaghrut, *an-Nawazilu al-Kubra fi at-Tarihi al-Islami*, (First Edition), Daru al-Andalus al-Jadida, Cairo 2009.
- Fattah, Irfan Abd al-Hamit, *al-Yahudiyiyatu Ardun Tarihi*, (First Edition), Daru Akar, Jordan 1997.
- Harbi, Muhammad, *Ibn Taymiyya wa Mawakifuhu min Ahammi al-Firaq wa ad-Diyanat fi Asrihi*, (First Edition) Daru Alami al-Kutub, Beirut 1987.
- Hasan, Muhammad Halifa, *Tarihu al-Adyan Dirasa Wasfiyya Mukarana*, Daru as-Sakafati al-Arabiyya, Cairo 2002.
- Ibn Jawzi, Abu al-Faraj Abd ar-Rahman (d. h. 597), *al-Muntazam fi Tarih*, ed.: Muhammad Abd al-Kadir Ata-Mustafa Ata, Daru al-Kutubi al-Ilmiyya, Beirut, ed.
- Ibn Asir, Abu al-Hasan Ali ibn Muhammad (d. h. 630), *al-Kamil fi at-Tarih*, ed.: Abu Suhaymin al-Karmi, Beitu al-Afkari ad-Dawliyya as-Suudiyya wa al-Urdun, nd.
- Ibn Imad al-Hanbali, Shahabuddin (d. h. 1089), *Shazaratu az-Zahab fi Ahbari man Zahab*, (First Edition) ed.: Abd al-Qadi Arnawut-Mahmut Arnawut, Daru ibn Kasir, Beirut 1988.
- Ibn Taymiyya, *Majmu'ul Fatawa*, Prep.: Muassasatu al-Malik Faht, Wazaratu al-Awqaf, Saudi Arabia, 2004.

• Ibn Usaimin, *ash-Sharhu al-Mumti Ala Kitabi Zadi al-Mustanka'*, Compiled: Hazim Hanfar, 2014.

• *Mani' ibn Hammad, al-Mawsuatu al-Muyassaratu fi al-Adyani wa al-Mazahib*, (Fourth Edition), Daru an-Nadwati al-Arabiyya, Riyadh h. 1420.

• Nasir al-Kifari-Nasir al-Akl, *al-Muja fi al-Adyani wa al-Mazahibi al-Muasira*, (First Edition), Daru as-Sumayi, Riyadh h. 1413.

• Takkush, Muhammad Suhaila, *Tarihu ad-Dawlati al-Amawwiya* (Seventh Edition), Daru an-Nafais, Beirut 2010.

• Wassili Podossetnik-Ovehy Yakhot, *Elif Ba al-Maddiyya al-Jadaliyya*, (First Edition) trans.: Ghorg Tarabishi, Daru at-Tali'a, Beirut 1979.

• <http://alkalema.net/3arab/deen.htm>

• <http://dorar.net/adyan/608>

• <http://saaid.net/Doat/msfer/index.htm>

• <http://www.alukah.net/library/0/5282>

• <http://www.aqaedalshia.com/ahkam/waseya/index.htm>

• <http://www.aqaedalshia.com/MATHHAB/aqaed/index.htm>

• <http://www.binbaz.org.sa/fatawa/189>

• <https://global.britannica.com/topic/sacred>

• <https://islamqa.info/ar>

• <https://st-takla.org>

• www.aranthropos.com

جدلية التحول المذهبي ونتائجه *

د. سمير عمر كامل سيد

جامعة غازي عنتاب - كلية الإلهيات؛ قسم اللغة العربية: samirsayed200@gmail.com

الخلاصة:

ترصد هذه الأوراق حركة الانتقال من الدين إلى المذهب في لحظته التاريخية والاجتماعية والسياسية داخل الإسلام، ومن خلال هذا الرصد نتبين طبيعة هذا الانتقال من حيث وجوبه وحتميته التاريخية، لا في تاريخ الإسلام وحده بل في تاريخ الأديان السماوية الأخرى.

وأعني بالمذهب هنا: المعنى العقائدي والفقهية الشامل؛ لتلبس كل منهما بالآخر عند التطبيق من ناحية، ولصعوبة الفصل بينهما لشدة التداخل في الأذهان والتصورات من ناحية أخرى. وإن كنت قد حاولت التفريق بينهما داخل البحث إلا أن هذا التفريق هو تفريق شكلي لا يؤثر في المضامين كثيراً، لأنني عدت في النهاية واستعملت كلا المصطلحين مكان الآخر.

وقد تابعت هذه الورقة البحثية بعد ذلك الانتقال من المذهبية إلى التمدد، والذي قد يعني في صورة منه التعصب والتفوق حول الفكر الواحد باعتباره الدين الحق وما عداه هو الباطل، أو بمعنى آخر حدوث العودة للوراء من المذهب إلى الدين لشدة ارتباط كل منهما بالآخر ضمن تصورات الأتباع.

فكما أن هذه الورقة تنتقل من الدين إلى المذهب؛ فهي كذلك تبحث الاتجاه العكسي، وما نشأ عنه من تداعيات. إنها تبحث الانتقال في حركته الجدلية في كلا الاتجاهين، لرصد طبيعته وتحدياته ونتائجه. الكلمات المفتاحية: الدين، الفرقة، المذهب، التعصب، الصراع، التكفير

Dinden Mezhebe Dönüşümün Diyalektiği ve Sonuçları

Özet

Bu çalışma, İslam'daki din anlayışından mezhep anlayışına dönüşümün sosyal, siyasal ve tarihi serüvenini ortaya koymaya çalışmaktadır. Söz konusu dönüşümün tabiatı ve gerekliliğinden de anlaşılacağı üzere bu değişim, sadece İslam dini için değil bilakis Hıristiyanlık ve Yahudilik gibi diğer semavi dinler için de söz konusudur.

Araştırmamızda mezhep kavramını, hem fıkhi hem de itikadi mezhepleri içine alacak şekilde kullandık. Bunun sebebi, pratikte bu iki kavramın aralarındaki sıkı ilişkiden dolayı bir birinin içine geçmiş olmaları, teoride ise zihinlerde fıkhi ve itikadi mezhepleri bir birinden ayırmanın zorluğunu göz önüne almamızdır. İlk başta fıkhi mezhepler ile itikadi mezhepler arasında bir ayırım yapmayı düşündüysek de bu ayırımın içeriğe tesir etmeyen şekli bir ayırım olacağını düşünerek vazgeçtik. Bu sebeplerden dolayı hem fıkhi hem de itikadi mezhepler için mezhep kavramı kullandık.

* وهذه هي الترجمة العربية للدراسة بعنوان "Dinden Mezhebe Dönüşümün Diyalektiği ve Sonuçları" التي نشرت في العدد الخامس من مجلة الإلهيات الأكاديمية. (سمير عمر كامل سيد، جدلية التحول المذهبي ونتائجه، الإلهيات الأكاديمية، ٢٠١٧، العدد: ٥، ص ٢٠١-٢٢٤). من الواجب أن يستند في الاقتباس إلى المقالة التركية.

Araştırmamızda daha sonra müntesiplerin, bir mezhebe tabi olduktan sonra ortak bir fikir etrafında birleşmek sureti ile bağılı oldukları mezhebin hak din, onun dışında kalan diğere bütün grupların ise batıl üzere olduğuna inanan mutaassıp bir mezhepçiliğe geçişi ele aldık. Buna başka bir ifade ile müntesiplerin tasavvurunda din ile mezhep arasındaki güçlü ilişkiden dolayı mezhepten dine doğru dönüşüm de diyebiliriz.

Yine bu araştırmamızda dinden mezhebe doğru bir hareketliliği ele aldığımız gibi, mezhepten dine doğru tam tersi bir hareketliliği ve bu hareketlilikten doğan neticeleri de ele aldık.

Bu araştırmaya çift yönlü diyalektik bir hareketliliğin tabiatını, tezahürlerini ve neticelerini ortaya koymaya çalışılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din, Fırka, Mezhep, Taassup, Mücadele, Tekfir

Dialectic of Transition from Religion to Sect and its' Consequences

Abstract

These papers will monitor the movement of the transition from religion to doctrine in its historical, social and political moment within Islam. Through this monitoring, the nature of the transition will be seen in terms of historical necessity and inevitability, not only in the history of Islam but also in the history of other religions (Judaism and Christianity).

I mean the doctrine here the comprehensive doctrinal and doctrinal meaning; to wear each other in the application on the one hand, and the difficulty of separating them to the intensity of overlap in the minds and perceptions on the other hand. If you have tried to differentiate between them in the search, but this differentiation is a formal separation does not affect the content very much.

This paper then followed the transition from sectarianism to doctrine, which may mean in the form of intolerance and hypocrisy around the one thought as the true religion and the other is falsehood, or in other words the return of the back of the doctrine to religion because of the intensity of the association of each other within the perceptions Followers.

Just as this paper moves from religion to doctrine, it is also looking at the opposite direction and its implications. It is looking at moving in its dialectical movement in both directions, to monitor its nature, manifestations and consequences.

Keywords: Religion, sect, doctrine, intolerance, conflict, penance

المدخل:

هل حدث تحول من الدين الذي هو تصور للعالم والإنسان، جاء به الوحي في لحظة معينة، إلى مذهب في هذا الدين؟ ثم انقلب المذهب إلى دين في عملية تبادل الأدوار؟ يعني تحول من الأوسع إلى الأضيق، أو

بعبارة أخرى من المطلق إلى المقيد؟ وهل هذا التحول ضرورة كونية وسنة حتمية في تاريخ الأديان عند تفاعل البشر معها عبر التاريخ؟ وإذا كان ضرورة، فما حدود معرفة المتدينين بالمذهب لحقيقة هذا التدين، وأبعاده ونتائجه؟ تساؤلات تحاول هذه الورقات الإجابة عنها.

إنه لمن المفيد في البعد الاستمولوجي أن يشرع البحث في تأصيل مصطلحاته المستخدمة فيه: (الدين والفرقة والمذهب) قبل الدراسة، مما يعزز التصورات المعرفية التي تنبني عليها المقاربات البحثية بعد ذلك.

أولاً: تأصيل المصطلح:

أ- الدين: قال ابن منظور: الدين بمعنى الطاعة والقهر من دان له الأمر^(١)، ولقد عرف «جاستروف» الدين بأنه: «اعتقاد البشر بقوة أعظم منه تقوده، ولا تنقاد إليه وهذه القوة هي قوة غيبية خارج حدود عالم المحسوس، لها تأثير قوي في حياة الإنسان، من خلال مجموعة من الأوامر والنواهي»^(٢) أو كما يعرفه «جيلنر» بأنه: «جملة من المبادئ التي تدين بها أمة من الأمم اعتقاداً أو عملاً»^(٣) وهذه القوة الغيبية لها سلطة التشريع والجزاء بالثواب أو العقاب، لذلك قد يأتي الدين بمعنى الحساب، ومنه قوله تعالى: ﴿مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾^(٤) [الفاحة]^(٥). وهو اسمٌ لجميع ما يُتَعَبَدُ اللهُ عَزَّ وَجَلَّ به^(٦)، ومن لفظ الدِّين جاء الدِّيان، وهو المحاسب الذي يقضي بين الناس في يوم الدينونة الكبرى، وقد جاء تعريف كلمة الدين في دائرة المعارف البريطانية بأنه: القوة التي يعتقد المتدينون بوجودها، ولها تأثير تحويلي على حياتهم ومصائرهم^(٧). وفي قاموس الكتاب المقدس مادة: (دي ن) تأتي كلمة دان وهي: «اسم عبري يعنى "القاضي"، وهو خامس أبناء يعقوب حيث تنبأ له أبوه بقوله: دان، يدين شعبه كأحد أسباط إسرائيل»^(٨).

وعلى ذلك فالدين إذن: هو الطاعة والخضوع لِحُكْمِ حاكمٍ قاضٍ ومُجَارٍ يفرض الجزاء في يوم الحساب. إذن من شرائط هذا التعريف يمكن أن نخرج بمجموعة من المبادئ:

القوة الغيبية المهيمنة على جميع المخلوقات ومنها الإنسان في مسائل البدء والمعاد وغيرهما.

الإنسان وهو الطرف الثاني المتأثر بهذه القوة، والخاضع لها باعتبار تدينه.

(١) لسان العرب، محمد بن منظور الأنصاري، ج ٥، مادة د.ي.ن.

(٢) المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ٢٨، ٢٩ / ٦.

(٣) المجتمع المسلم، انثروبولوجيا الإسلام، ٢٠١٧ / ٠٢ / ٠٤، على الرابط: <http://cutt.us/Ot4wk>.

(٤) لسان العرب، ج ٥، مادة د.ي.ن.

(٥) القاموس المحيط، محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، مادة د.ي.ن.

(٦) 16/03/2016، على الرابط: <https://global.britannica.com/topic/sacred>.

(٧) الكتاب المقدس، سفر التكوين ٤٩: ١٦.

محاولة هذا الإنسان المتدين التقرب إلى هذه القوة الغيبية بمجموعة الشعائر والطقوس التي فرضها عليه إيمانه، لنيل السعادة، أو الفرار من الشقاء^(٨).

ب- الفرقة: يذكر ابن منظور الفرقة في مادة (فَرَقَ) وهي خلاف (جَمَعَ) فيقول: إن الفرقة: مَصْدَرُ الافتراقِ وهي طائفة من الناس أقل من الفريق، والتفريق: التنجيم، ومنها: ﴿وَقَدْ أَنَا فَرَقْتُهُ﴾ (الإسراء: ١٠٦)، بقراءة من شدد الراء، أي: نزلناه مُنَجَّمًا، والفِرْقُ القِسْمُ، والفِلْقُ إذا انفلق. وكأن لفظ الفرقة قد التصق بالمعتقد المخالف لمجموع ما تعارف عليه أهل الدين في الأصول في الاصطلاح، لا ما اختلف فيه المتدينون في الفروع العملية، ولذلك يصح أن يقال في الإسلام: فرقة المعتزلة في مسائل الأصول، في حين لا يقال في الفقه فرقة الشافعية^(٩)، ويعزز من ذلك اتخاذ أصحاب كل فرقة عقديّة مذهباً فقهياً مناسباً تأكيداً على افتراقهم من الناحيتين الاعتقادية والعملية.

والحق أن هذا المصطلح لا يلقي أريجاً من المسلمين؛ فنرى رمي أهل الفرق تارة بالتبديع أو التفسيق وأحياناً التكفير إنَّ الافتراق عن جماعة المسلمين في أمرٍ يقتضي الخروج عن أصولهم في الاعتقاد، أو الشذوذ عنهم في المناهج، أو الخروج على أئمتهم، أو استحلال السيف فيهم، فمن فعل من ذلك شيئاً فهو مفارق^(١٠). ونخلص من كل هذه التعريفات برؤية مقارنة لما نحتاج إليه، وهي أن الفرقة: افتراق طائفة من الناس عن مجموع ما اصطلاح عليه أهل أي دين في الأصول في الأساس، ثم يتوسع الافتراق ليشمل الشعائر والطقوس العملية لهؤلاء المفرقين في مرحلة تالية، بمعنى تكوّن الفرق يسبق تكوين المذاهب الذي سيأتي تعريفه لاحقاً ويشمله في الوقت نفسه.

ج- المذهب: يقرر أهل اللسان أن المذهب مصدر من ذهب وهو السير والمرور، أو هو محل الذهاب وزمانه، وهو الاعتقاد والطريقة المتسعة، ثم استعمل فيما يصار إليه من الأحكام أو هو: «المعتقد الذي يذهب إليه والطريقة والأصل»^(١١)، وجاء في الموسوعة الميسرة أن المذهب هو: «مجموعة الآراء والأفكار التي يراها أو يعتقدونها إنسان ما حول عدد من القضايا»^(١٢). وجاء المذهب في معجم المصطلحات الدينية باللغة الإنجليزية بمعنى: «مدرسة دينية فكرية» (A religious school of thought)^(١٣).

وخلاصة التعاريف السابقة يمكن أن يصاغ في تعريف واحد يشملها جميعاً فيكون المذهب: هو طريقة

(٨) موسوعة الأديان والمعتقدات القديمة، ١٩.

(٩) مفهوم الفرقة عند العلماء المسلمين، ٧١.

(١٠) تعريف الافتراق لغة واصطلاحاً، مقالة الكترونية على موقع الدرر السنية: <https://dorar.net/firq> /7، وانظر في

هذا المعنى بعبارة ابن الجوزي: تلييس إيليس ١٩/١.

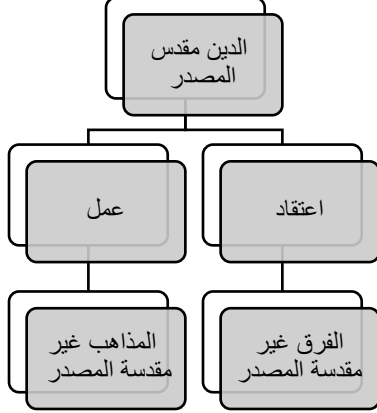
(١١) معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية، ٤١/٣.

(١٢) الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب، ١١٤٢/٢، والموجز في الأديان والمذاهب المعاصرة / ١٠.

(١٣) معجم المصطلحات الدينية باللغة الإنجليزية/ ٥٢.

في تصور الأحكام العملية، يذهب إليها الأتباع تستند إلى معتقد ما، داخل وحدة كبرى هي الدين.

واستناداً إلى هذا التعريف وإلى الذي سبقه عند الحديث عن الفرق لا يمكن الفصل بين العقيدة



والشريعة فصلاً تاماً، فكلا التعريفين يحمل جانباً منها، غير أننا لا نجافي الحقيقة لو قلنا إن العقيدة غالبية على تعريف الفرق، في حين أن الشريعة والجوانب العملية غالبية على تعريف المذهب غلبة استعمال، والدين في النهاية يشمل الجميع بالرجوع إلى تعريفه السالف أيضاً، غير أن الأديان السماوية اتسمت بالقدسية الإلهية في فترات الوحي، على حين افتقدت المذاهب والفرق تلك المزية القدسية لأنها جاءت في مراحل تالية بعد انقطاع الوحي، حيث تشكلت في النهاية بأيد بشرية. انظر الشكل التالي:

ثانياً: التحول التاريخي من الدين إلى الفرق والمذاهب قبل الإسلام:

أ- اليهودية: إن المتتبع لتاريخ الديانة اليهودية يجد عدة ملاحظات جديرة بالذكر:

تؤكد كتب تاريخ الأديان على التطور والتغير عبر الأزمان في أصول الدين اليهودي وفروعه بحيث انتهى الأمر إلى تحوله عن أصله الإلهي الذي جاء به موسى في التوراة، إلى مجموعة من الفرق والمذاهب اليهودية، وربما كان سبب التغير والتحول في نظر «محمد خليفة حسن» وقوع اليهود في أكثر تاريخهم تحت حكومات مخالفة لهم في الاعتقاد بالوحدان، كالفرس والآشوريين والمصريين القدماء، مما كان له أثر في تحويل الديانة اليهودية عن مسارها الأول، ويضاف لذلك حالة الشتات التي عاشها الشعب اليهودي في فترات طويلة من عمره^(١٤)، حيث انعكس ذلك التشتت الاجتماعي بينهم على التصورات العقيدية والتشريعية بلا شك، وربما كان من عوامل التطوير والتغيير التي أصابت الديانة اليهودية تلك الانتقادات الواسعة التي وُجّهت إليها من الإسلام، وإذا وضعنا بجانب هذا تباعد الفترة الزمنية التي استغرقتها كتابة العهد القديم حوالي 1000 سنة تقريبا، مما يفتح باب التأويل واسعاً، تصح هذه الفرضية التي رمينا إليها.

إن تدخل الأيدي البشرية في نصوص الكتاب المقدس بالزيادة والنقصان في أحيان كثيرة لا ينكره نقاد العهد القديم^(١٥). ذلك أن التحول من طور البداوة إلى التحضر في المجتمع اليهودي قد استغرق ثلاثة قرون لم يكن لهم فيها مجتمع موحد، ولم يتم لهم ذلك إلا بعد تأسيس مملكة أورشليم حيث أعطى الله العهد لداود بملك

(١٤) تاريخ الأديان دراسة وصفية مقارنة، ١٨٠.

(١٥) انظر اليهودية عرض تاريخي، ٧٩، ٨٠، نقد العالمين الألمانين فلهوزن وكارل كراف لنصوص العهد القديم.

أرض فلسطين على جبل صهيون^(١٦)، وذلك كله جاء بعد فترة كبيرة من وفاة موسى وهارون عليها السلام. يؤكد «ريتشار فريدمان» أن من سجل التوراة ودونها كان أحبار اليهود بأنفسهم تحت ظروف تاريخية غاية في القسوة من الاضطهاد والترويع والتشتيت، والتوراة في مجمل أسفارها باستثناء الوصايا العشر هي تسجيل لتاريخ بني إسرائيل، من عناية الرب إله يهود بشعبه ونجاته لهم، ومجازاته العصاة منهم، ووعوده لهم بالتمكين، لكن ذلك كله لا يقيم ديناً فكان لزاماً على الجماعة اليهودية إن أرادت البقاء وسط طوفان الحياة، ثم الصمود بعد ذلك أمام النصرانية والإسلام أن تؤسس لنفسها تشريعاً يستمد من تعاليم موسى شيئاً ومن المستجدات الحياتية شيئاً آخر، ولتلك الظروف مجتمعة تفرق اليهود فأصبحوا منذ انهباء مملكة يهوذا وحتى العصر الحديث شعباً بلا أرض، وفي أحيان كثيرة شعباً بلا لغة موحدة. لذا كان لزاماً عليهم تدوين القوانين التي تحكم اليهود وترعى شريعتهم فكان التلمود، وهو كتاب اليهود الثاني بعد التوراة وهو يتكون من جزئين: المشناة (MISHNAH) التي جمعها يهوذا هاناسي JUDAH HANASI فيما بين 190 و 200 م وهي المتن، والجمارا (GEMARA) وهما اثنان: جمارا أورشليم التي جمعت حوالي عام 400 م، وجمارا بابل التي جمعت عام 500 م، التي تعني شرح المتن^(١٧)، والذي يهنا هنا هو تأكيد «موسى بن ميمون» أنه «منذ أيام معلمنا موسى حتى حاخامنا المقدس يهوذا هاناسي لم يتفق أحد من علماء اليهود على أية عقيدة من العقائد التي كانت تُدرس علانية باسم القانون الشفهي، بل كان رئيس محكمة كل جيل أو نبيُّه يضع مذكرة عما سمعه عن سلفه وموجهيه، لينقلها شفهيًا إلى شعبه»^(١٨).

إذن فقد بات التحول من أصل الدين الذي جاء به موسى عليه السلام إلى فرق ومذاهب عقدية وتشريعية أمراً لا مفر منه عند اليهود، وربما كان هذا هو السر الذي يفسر لنا شدة الاختلاف بين طوائف اليهود عبر العصور، لأن مساحة المتفق عليه بين هذه الفرق أقل بكثير من مساحة المختلف فيه، فمثلاً يذكر الشهرستاني المتوفى سنة 548 هـ أن فرق اليهود اجتمعت على نبوة موسى، وعلى أن التوراة قد بشرت بواحد بعد موسى هو: «المسيح» صاحب السبب المخلص للشعب، ثم اختلفت في تعيين ذلك الواحد، أو في تعدده إلى أكثر من واحد، وفي صفته وظهوره، وكذلك اختلفوا في إثبات التلمود كمصدر للتشريع أو عدم إثباته، وفي نبوة «هارون» و«يوشع بن نون» أو عدمها، وفي القرابين والأضاحي والأعياد والصلوات اختلافاً بيناً^(١٩)، ونظرة سريعة إلى فرق اليهود من الفريسيين، والصدوقيين، والحسيديين، والقراءين، أو السامرة أو العيسوية وغيرهم تؤكد ما رمى البحث إليه من كم الاختلافات بينهم التي أنست الأصل الإلهي المقدس الذي جاء به موسى من ربه وحولته إلى مجموعة مذاهب وفرق صنعها الأحبار.

(١٦) السابق/ ١٨١.

(١٧) السابق، ٨٥، ٨٤.

(١٨) السابق، ٩٠.

(١٩) الملل والنحل، ٢/ ١٩٥.

وهذا التحول العميق في الديانة اليهودية شمل العقائد والعبادات على حد سواء، ومن وجهة النظر الإسلامية شمل جوهر التوحيد ذاته بحيث لا يعدم الباحث أن يجد أمثلة على الشرك بالمفهوم الإسلامي داخل أسفار العهد القديم، والذي ينفيه اليهود ويحاول النصارى - وهم يؤمنون بالتثليث - إثبات وجوده ضمن نصوص العهد القديم، دفعا للقول بأنها بدعة ابتدعت في العهد الجديد^(٢٠).

ب- النصارى: أتباع عيسى الناصري، وهو اللفظ الذي استعمله القرآن للتعبير عن هذه الطائفة^(٢١)، ويمكن التمثيل على العقائد عند النصارى كالتالي:

الأقانيم الثلاثة التي تعني: الأب الابن والروح القدس، أو الخلق والفداء والتطهير، وقد تدرع الفداء في جسد يسوع، وتدرع الروح القدس لمريم عند البشارة، وعند الصلب، وهو يتدرع للقديسين والرهبان في كل زمان.

الصلب والفداء: حيث قُتِلَ المسيح مصلوبا فداءً للخليقة، لشدة حب الله للبشر من ناحية ولعدالته من ناحية أخرى، فهو وحيد الله الذي أرسله ليخلص العالم من إثم خطيئة أبيهم آدم وخطاياهم، وأنه دفن بعد صلبه، وقام بعد ثلاثة أيام متغلبًا على الموت ليرتفع إلى السماء.

الأسرار السبعة: التعميد والزواج والعشاء الرباني، والاعتراف، والكهنوت... إلخ^(٢٢).

غير أن البحث التاريخي يؤكد أن عقيدة التثليث لم تكن معروفة في عصر الحواريين العصر الرسولي، إن تلاميذ المسيح الأولين الذين عرفوا شخصه وسمعوا قوله كانوا أبعد الناس عن اعتقاد أنه أحد الأركان الثلاثة المكونة لذات الخالق، وما كان بطرس حواريه يعتبره أكثر من رجل يوحى إليه من عند الله، ونستشهد على ذلك بأقوال قدماء المؤرخين مثل: «جوستن ماراستر» من القرن الثاني الميلادي حيث يصرح بأنه كان في زمنه في الكنيسة مؤمنون يعتقدون أن المسيح إنسان بحت، وأنه كان أرقى من غيره من الناس، وحدث بعد ذلك أنه كلما تنصر عدد من الوثنيين ظهرت عقائد جديدة لم تكن من قبل^(٢٣).

ويعد «بولس» هو المؤسس الحقيقي للتثليث في العقيدة المسيحية، وهو المنشئ الثاني للمسيحية الكنسية على رأي «دبليوريد» بداية من القرن الرابع الميلادي، حيث انتهت حقبة الأريوسيين الموحدنين بانتهاء القرن الثالث الميلادي، وبدأت حقبة جديدة شكلها «بولس» و«قسطنطين» والمجامع المسكونية، التي توالى بداية من 325م، حتى استقر أمر المسيحية إلى ما هي عليه الآن^(٢٤).

(٢٠) عن موقع الأنبا تكلا الأرثوذكسي القبطي بتاريخ ٢٣/٠٨/٢٠١٧ <http://cutt.us/SIqgl>

(٢١) قد ورد في القرآن العديد من الآيات تذكر النصارى بهذا الاسم منها قوله تعالى: (وقالت اليهود عزيز ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله.. التوبة / ٣٠).

(٢٢) موسوعة الأديان والمعتقدات القديمة، الفرق المسيحية، ٢٨٨.

(٢٣) الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، مانع الجهني، ٢/٥٧٩.

(٢٤) السابق، ٢/٥٨٠.

إضافة لهذا التحول العضوي فقد يضاف عنصر مهم في حياة الديانة النصرانية، حيث مرت باضطهاد طويل سواء من الوثنية البحتة في عهد «أوريليان» 274 م و«دقلديانوس» 286 م، أو حتى عندما تزوجت عبر «قسطنطين» و«بولس» بالوثنية عبر تأثير الأفلوطينية المحدثه من مركز إشعاعها في الإسكندرية، فصار هناك مسيحية تضطهد النصرانية، أو لنقل تحول الاضطهاد الديني إلى اضطهاد مذهبي، فنقرأ كثيرا عن اضطهاد الدولة الرومانية للنصارى منذ القرن الأول حتى القرن السابع الميلادي، لكنه أخذ شكلين: شكل العداوة الدينية في الفترة الوثنية للدولة ويمثله عصر الشهداء^(٢٥)، في حين أخذ شكل العداوة المذهبية في فترة تنصر الرومان أنفسهم.

أما بمصر فقد اندمجت الديانة الأوزيرية بالمسيحية بشكل كامل، حيث تبنت الديانة الرومانية أوزيرية مصر، وتبنت مصر وثنية الرومان، فصار «المسيح» ابن الله، وهو معادل «لحورس» ابن الشمس^(٢٦)، وصار «بولس» الرسول أبا للعقيدة و«قسطنطين» قديسًا في مرتبة الرسل مع أنه لم يعمد، وبذلك طمس ذكر «برنابا» و«مريم المجدلية» وتم تبرير اختفاء يهوذا بنفس يوم الصلب أنه قتل نفسه ندمًا، وهنا يتساءل المؤرخ «بول جونسون» قائلاً: هل استسلمت الإمبراطورية الرومانية للمسيحية، أم أن المسيحية زنت مع الإمبراطورية؟

وسط كل هذه الأحداث التاريخية التي غيرت العقيدة المسيحية شكلا ومضمونا، كان لزامًا أن تبرز عدة فرق ليست على وفاق في المذهب العقائدي أو حتى في التشريعات، ونعني بها الفرق التي تقول بالتثليث بداية من القرن الرابع وحتى يومنا هذا، فتحدثنا المصادر بظهور ثلاث فرق اتفقت على القول بالأقانيم الثلاثة وهي: الملكانية، والنسطورية، واليعقوبية، لكنها اختلفت بعد ذلك في طبيعة عيسى عليه السلام أنه ذو طبيعة إلهية واحدة أو ذو طبيعتين؟ ومن ثم هل له مشيئة واحدة أو مشيئتان؟ ثم اختلفوا في الذي صلب هل وقع الصلب على ناسوته أو لاهوته، ثم في الذي عالج الموت ثم البعث من جديد بعد ثلاثة أيام؟ وغير ذلك من مسائل العقيدة، وكذلك اختلفت هذه الفرق في الفروع؛ في عدد الصلوات وكيفية أدائها، وعدد أيام الصيام، وغيرها مما يطول ذكره^(٢٧).

أما عن الفرق المسيحية المعاصرة فنرى أتباع الكنيسة الغربية الكاثوليكية أو البطرسيية وعلى رأسها بابا روما، ممثل يسوع في الأرض، وهي تقول بالطبيعتين والمشيئتين ليسوع المسيح، والكنيسة الشرقية الكاثوليكية أصحاب الطبيعة والمشيئة الواحدة لأقنوم الابن والتي انفصلت عن كنيسة روما في القرن الحادي عشر الميلادي، وقد حدث تحول كبير في تاريخ المسيحية بداية من القرن السادس عشر، حيث ظهر «مارتن لوثر» Martin Luthه 1517 - 1546 م بثورته الدينية ضد الكنيسة الكاثوليكية، بأفكار تجديدية أصولية ترفض حق الكنيسة في غفران الذنوب المعروف بصكوك الغفران، وكذلك ترفض الرهبنة التي هي شعار

(٢٥) السابق، ٢٥١ ومصادر الكنيسة الأرثوذكسية المصرية. <http://cutt.us/SIqgl>.

(٢٦) الديانة المصرية القديمة، ياروسلاف تشيرني، ترجمة: أحمد قدرى، دار الشروق القاهرة، الطبعة ١ سنة ١٩٩٦ م، ص ١١٤.

(٢٧) الفصل في الملل والأهواء والنحل بتوسع، ٢٥٠: ٣٥٨.

الكنيسة منذ أن ظهرت في القرون الأولى، وكذلك ترفض تقديس تماثيل القديسين التي تمتلئ بها الكنائس حيث لم يعد السجود لها ضرورياً من وجهة نظر اللوثرية فيما سمي بالمذهب البروتستانتي أو الكنيسة الإنجيلية التي كان أول ظهورها في ألمانيا.

وقد تحول الخلاف المذهبي، أو الفرقي بين الكاثوليكية والبروتستانتية على سبيل المثال في العصور الوسطى إلى صراعات مذهبية أريقت فيها الدماء، وقتل فيها الأبرياء، في كل من فرنسا وإنجلترا وأسبانيا وألمانيا، ولم تتخلص أوروبا من هذه المذابح والحروب بسهولة أو بسرعة^(٢٨).

ونتيجة لما مر فقد وجد البحث أن صيرورة التحول من الدين إلى المذهب في اليهودية والنصرانية، قد اتخذت شكل الحتمية التاريخية، نظراً لأحداث تاريخية وظروف مرت بها الديانتان عبر العصور، ومن الملاحظ أيضاً أن ذلك التحول لم يكن هادئاً في أحوال كثيرة بل اتخذ شكل العنف المذهبي والسياسي في أحيان كثيرة، خاصة بين المذاهب المسيحية، ولعل عدم ظهور مثل تلك الخصومات العنيفة بين الفرق اليهودية، يرجع إلى قلة الأتباع من جهة، وعدم امتلاك اليهود سلطة سياسية مستقلة تنصر مذهباً على آخر من جهة أخرى، بداية من السبي والشتات الذي بدأ سنة 721 قبل الميلاد بعد انهيار مملكة إسرائيل في الشمال حتى تأسيس دولة إسرائيل في منتصف القرن الماضي^(٢٩). ولا يعني ذلك أنه لم يقع الاختلاف الفكري والعقائدي بين الطوائف اليهودية بحال من الأحوال، إنما يعني نفي الحروب الدينية بينهم على صفحات التاريخ، فالخلافات موجودة بيد أنها لم تتحول إلى صراع مذهبي كمثيله عند النصارى في العصور الوسطى مثلاً.

لقد ساعد على وجود هذه الصراعات ولا شك، عدم تدوين التوراة والإنجيل إلا في مراحل تالية لوجود موسى وعيسى عليهما السلام، إذ لم يبق فيهما إلا رائحة الوحي، بعد أن ذهب زبدته، وإذا تأخر إثبات الوحي الإلهي وتقدم عليه التدوين البشري فإن ذلك يعني مساحة أكبر من التأويل، ومن ثم تتسع مساحات الاختلاف، ولا يؤتمن والحال كذلك من تدخل الأهواء الشخصية والميول عند غياب النص الإلهي المقدس، إذ أصبح الباحث عن النص الإلهي المقدس أي أساس الدين داخل الكتاب المقدس الآن كالباحث عن إبرة في قاع المحيط!

ومهما يدعى من أمر الصراعات المذهبية والطائفية في أوروبا في العصور الوسطى، من أن أسبابها الخفية كانت سياسية بحتة للسيطرة وبسط النفوذ على المقاطعات والممالك^(٣٠)، إلا أنه ما من شك أن الشكل الذي حملته والشعارات التي رددتها تلك الحروب كانت دينية مذهبية بامتياز.

(٢٨) تاريخ أوروبا في العصور الوسطى، ٣٠٩.

(٢٩) انظر: فلسطين التاريخ المصور، ٢٧٢، حيث أعلن عن تأسيس دولة إسرائيل من تل أبيب في ١٤-٥-١٩٤٨، ثم اعترفت به الدول الغربية تباعاً.

(٣٠) تاريخ أوروبا في العصور الوسطى ٢٧٨.

ثالثاً: التحول التاريخي من الدين إلى المذهبية في الإسلام:

مظاهر التحول في الإسلام أسبابه ومآلاته:

لعله من المناسب أن نطرح هذا السؤال: هل حدث تحول من الدين إلى المذهبية في الإسلام؟ مشابه لما حدث في اليهودية أو النصرانية؟ وإذا كان الجواب بالقبول فإن ذلك سيجرنا إلى سؤال آخر: ما هي أبرز مسائل الخلاف العقيدية والمذهبية داخل الفرق الإسلامية؟

لا شك أن ما نراه من تعدد للفرق الإسلامية أو التي تنسب إلى الإسلام بداية من ظهور الخوارج بعد حادثة التحكيم في القرن الأول وما تلا ذلك من ظهور الشيعة والقدرية والمعتزلة، مروراً بأهل الحديث أو الأثرية، ووصولاً إلى الأشعرية والماتريدية، حتى البابية والبهائية في أواسط القرن التاسع عشر على الرغم من تأكيد الأخيرة على انبثاق الصلة بينها وبين الإسلام إلا أن نشأتها جاءت في بيئة إيرانية إسلامية، كل ذلك يؤكد على تحول الدين الذي هو نصوص مقدسة توقيفية من مرحلة التنزل إلى مرحلة التدين بالمذهب والفرقة، التي تصطبغ بالبشرية في فهم هذه النصوص وتفسيرها أو تأويلها، ومن ثم تنزيل هذه النصوص محدودة العدد إلهية المصدر على الوقائع البشرية غير محدودة العدد، متنوعة المصدر.

إن فرضية كهذه تتسق مع الطبيعة التاريخية التي مرت بها جميع الأديان السماوية قبل الإسلام، فلم يكن الإسلام بدعاً في هذا، ولكن هل التشابه في المقدمات يفضي إلى تشابه في النتائج؟ هذا ما سيجيب البحث عنه بعد استعراض أبرز مسائل الخلاف العقيدية بين الفرق الإسلامية، وهل وصلت هذه الاختلافات إلى حد التقاتل كالذي شهدته المذابح الأوروبية في العصور الوسطى؟ أو بقيت عند حدود التراشق اللفظي بالتبديع والتفسيق وأحياناً التكفير، أو التناظر العقلي، وهنا يسرع البحث إلى تقرير حقيقة مهمة، وهي أن مسائل الاعتقاد التي برزت فيها مسائل خلافية بين الفرق الإسلامية عند استبعاد الغلاة منهم لم تمس جوهر التوحيد، الذي هو مركز العقيدة الإسلامية، بمعنى أنها لم تمس الإيذان بذات الإله الواحد الأحد، أو تمس حقيقة بشرية الرسول محمد عليه الصلاة والسلام وعصمته وصدقه وتبليغه، أو تمس إثبات النص القرآني من عدمه، فتلك أمور مفروغ من صحتها ومتفق عليها بالإجماع بين الفرق الإسلامية كافة، وإنما مست إثبات الأسماء والصفات وهل هي عين الذات أو غيره؟ وتفريعاً على هذه المسألة برزت قضية مآل مرتكب الكبيرة، حيث تمس العدل الإلهي في مسائل الوعيد، أو فناء الخلدتين، أو الرؤية في دار البقاء، أو خلق الأفعال مما يتعرض لمشيئة العبد وإرادته أمام مشيئة الله وإرادته، أو غير ذلك مما تمتلئ به كتب علم الكلام.

ومرد ذلك من وجهة نظر البحث تكمن في سرعة تدوين النص القرآني بالمقارنة بنصوص العهد القديم أو الجديد على سبيل المثال، وكذلك وضع قواعد الجرح والتعديل لنقد الرجال والنصوص الحديثية التي كانت شفوية في أكثرها في القرنين الأول والثاني، ثم دونت بعد ذلك في عصر التدوين، فبناء على ثبات النص القرآني المدون والمحفوظ في الصدور، وكذلك ما افتته علماء الحديث من شروط نقد الروايات، ضاقت مسائل

الخلافات العقدية والمذهبية، غير أنها لم تطفئ الاختلاف بالجملة، إذ هو من طبيعة البشر مادام هناك نص وهناك بشر يفهم ذلك النص ويحاول أن يفسره ويطبقه.

(أ) الإمامة أبرز مسائل الخلاف العقدية: الحق أن مسألة الإمامة جدير بها أن تُدرَس ضمن مباحث السياسة الشرعية في الفروع الفقهية فهي أدخل هناك منها ههنا في أبواب العقيدة، غير أن مؤرخي الفرق من أهل السنة: كالبعثدي والشهرستاني وابن حزم وغيرهم، درجوا على جعلها ضمن مسائل الخلاف العقدي، بعد أن ألحق الشيعة هذه المسألة بالعقائد لاسيما الإمامية منهم، حيث ترتب على تفاريعها قول بالإيمان والكفر العقائدي وليس الصواب والخطأ الفقهي أو السياسي.

لقد مات الرسول ﷺ ولم يُسمَّ للناس خليفة في نظر عموم أهل السنة خلافاً للشيعة الإمامية في مسألة الوصية^(٣١)، وقد وقع اختيار الصحابة بعد مشاورات على «أبي بكر» الصديق وبايعه الناس في السقيفة، ثم تولى «عمر» و«عثمان» رضي الله عنهما، ولم يكن ثمة تنازع مسلح في هذه المسألة أو غيرها إلا بعد مقتل عثمان رضي الله عنه، وكان حكم الإمام «علي» وما حدث فيه جراء الاختلاف في قضية القصاص من قتلة عثمان، وجاء حكم بني أمية ليبدأ فصل جديد في النزاع حول هذه المسألة في النصف الثاني من القرن الأول الهجري إذ انتزعوا الأمر بالسيف لأنهم رأوا أنفسهم أحق الناس بالخلافة بينما طالب الشيعة بإمامة علي وأبنائه، في حين كفر الخوارج الجميع ويطالبون بالإمامة لأي أحد من المسلمين ولو كان عبدا حبشيا!

إن الصراع حول الإمامة إذن له أثره البالغ في إيجاد الاستعداد العام للخروج، فهو صراع أيديولوجي سياسي في المقام الأول، اتخذ أبعاداً عقديّة خاصة بعد تبلور مسألة الإمامة في الفكر الشيعي عند الإمامية^(٣٢)، بل إن ما أريق من دماء جراء هذه المسألة يكاد يفوق كل دماء أريقت جراء الخلافات المذهبية الأخرى. ونتيجة لذلك فقد استمرت الصراعات بين الفرق والتناحر بين الأحزاب السياسية بعد أن اتخذت أبعاداً عقديّة فظهرت أحكام التكفير والتفسيق واستباحة الدماء والأموال لكنها جميعاً تدور حول مشكلة واحدة هي: الإمامة العظمى، أو بمعنى آخر شخص الخليفة، الذي ينضوي تحته المسلمون فهو الجامع والجامعة السياسية لهم، ولم تفلح في إخماد هذه العداوات استمرار الخلافة في بني أمية وبني العباس من بعدهم أو في الدولة العثمانية في العصر الحديث لأن التاريخ يمتلئ بحركات الانفصال عن جسد الدولة الإسلامية السنية مثلما قام به الشيعة الفاطميون في مصر وشمال إفريقيا، أو الخوارج وغيرهم في بعض أجزاء الدولة الأخرى^(٣٣).

(٣١) انظر: أحكام الوصية مطابقة لفتاوى مراجع الشيعة الإمامية المعاصرين، مقالة الكترونية، بتاريخ ٢٠١٨-٠١-٠٧. <http://cutt.us/PLfDN>

(٣٢) انظر: أصول عقائد الشيعة الإمامية المعتمدة، مقالة إلكترونية على الشبكة الدولية، تاريخ الزيارة ٢٠١٨-٠١-٠٧. <http://cutt.us/OBveH>

(٣٣) النوازل الكبرى في التاريخ الإسلامي، ٩٣: ٦٧.

(ب) مرتكب الكبيرة: مثلت وجهات النظر حول مرتكب الكبيرة صراعا فكريا تطور إلى صراع مسلح بين الخوارج وبقية الفرق الإسلامية، عندما حكم الأخيرون بكفره وردته، نخرجين بذلك ولاة الأمر من الأمويين والعباسيين عن الإسلام لارتكابهم كبائر، ومستحلين بذلك دماء المسلمين وأعراضهم ممن يرضون بحكوماتهم، فكانت ثورة الأزارقة^(٣٤)، وغيرها مسرِّحا للتصارع الفكري المذهبي الذي اتخذ العنف وسيلة لإخضاع للخصوم، فقد خرجت قضية مرتكب الكبيرة عن دائرة الخلاف العقائدي إلى دائرة الردة وتطبيق حدها في نَجَلٍ جديد أضاف زخما للقضية، وهي ترتبط ولا شك بقضية الإمامة بسبب من الأسباب.

(ج) الأسماء والصفات: من المباحث العقديّة التي ثار الخلاف حولها وتحول النظر فيها فرقا يمكن إجمالها في ثلاث رئيسة هي: الأثرية النصوصية، التي يمثلها الإمام «أحمد بن حنبل» وهم أهل الحديث، والمعتزلة، وهم أهل النظر، والأشعرية والماتريدية، وهم جانب الوسط على فروق بينهما.

ولا يهمننا بسط أقوال الفرق في هذه المسألة أو غيرها بقدر ما يهمننا إثبات وقوع الخلاف وما أدى إليه من صراعات فكرية، وتخربات مذهبية، ومناوشات بين العامة، لها آثارها الحاضرة على الأمة الإسلامية الآن خاصة بعد بروز الفكر السلفي الذي ينتمي إلى المدرسة النصوصية، وغلبته على الساحة الفكرية والعقدية الإسلامية في بعض الأقطار، ومن ثم تأكيدا على سيادته يجب دحض الآراء المناوئة له على الأصعدة كافة ومن ضمنها مسألة الأسماء والصفات التي هي جوهر الافتراق عن الفرق الأخرى، «فقد أجمعت المعتزلة على أن للعالم محدثاً قديماً قادراً لا لِمَعَانٍ، وأن الأسماء محدثة بعد أن لم تكن، وأن القديم هو الذات وما جاء بعد حادث من صفات»^(٣٥)، في حين أثبت أهل الحديث كل صفة جاءت في الكتاب أو في السنة نفيًا أو إثباتًا من غير تحريف أو تعطيل أو تجسيم، ويرونها جميعا قديمة قدم الذات توقيفية لا مجال للقياس فيها^(٣٦)، وتوسط الأشاعرة فأثبتوا أربعة أقسام واجبة لله تعالى: هي الصفات النفسية، والسلبية وصفات المعاني، والصفات المعنوية^(٣٧)، والراجع في المذهب أنها توقيفية خلافا «للغزالي» الذي يرى الأسماء توقيفية دون الصفات في قوله: «كل ما يرجع إلى الاسم فذلك موقوف على الإذن، وما يرجع إلى الوصف فذلك لا يقف على الإذن، بل الصادق منه مباح دون الكاذب»^(٣٨). ووافقه على ذلك «النسفي» من الماتريدية في التفريق بين الأسماء والصفات من حيث التوقيف أو عدمه، لكن صاحب التبصرة يرى أن الصفات قديمة وهي زائدة على الذات وليست هي عين الذات أو غيره^(٣٩)، وذلك قول أكثر الماتريدية والأشعرية. ويظهر جليا لمن يتابع فروع أزمة الأسماء والصفات على صفحات التاريخ محنة الإمام أحمد بن حنبل في خلق القرآن، وما ترتب عليها، حيث أراد المأمون حمل الناس

(٣٤) تاريخ ابن الجوزي ٦/ ٦٩؛ وتاريخ الدولة الأموية، سهيل طقوش، ص ٨٣.

(٣٥) الملل والنحل، الشهرستاني، ١/ ٥٦.

(٣٦) الأسماء والصفات، ابن تيمية الحرّاني، ١/ ١٥.

(٣٧) مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، ابن فورك، ص ٤٠، والمختصر المفيد في شرح جوهر التوحيد، نوح القاضي ٤٩، ٥٠.

(٣٨) المقصد الأسنى، الغزالي أبو حامد، ١٧٣.

(٣٩) تبصرة الأدلة، النسفي، ٢٦١.

على عقيدة المعتزلة بقوة السلطان وهنا يأتي الخطر والخسران، ثم ما تلا ذلك من تثبيت الإمام أحمد برأيه في المسألة حتى سجن وعذب، مما مثل رد فعل قوي^(٤٠).

أسباب الصراع المذهبي:

(أ) أحادية الرؤية: يضع «مسفر الفحطاني» تحول الخلاف الفقهي إلى مفاصلة عقدية بين الحنابلة من طرف والمعتزلة أو الأشاعرة في الطرف الآخر بدءاً من القرن الرابع ومروراً بالخامس الهجري على رأس الأسباب المؤدية إلى التفرق^(٤١)، فتحوّل المخالف تبعاً لذلك من وضعية المجتهد المخطئ في الاستنباط، إلى وضعية الضالّ المبتدع، ويؤكد «ابن تيمية» في الفتاوى أن تقسيم الدين إلى أصول وفروع تقسيم لم يقم به السلف، وإنما المجتهد عنده بين مخطئ ومصيب سواء في الأصول أو الفروع مادام قد استفرغ جهده واستعمل وسائل الاجتهاد المعتبرة^(٤٢)، مما يوحي، وهو من أعلام القرن السابع الهجري، باستشعاره الخطر من تشعب الأمة وتعصب كل فريق لرأيه، لذا نراه يحاول التخفيف من حدة الصراع وذلك بنفيه تقسيم الدين إلى أصول وفروع في الرعيّل الأول للإسلام، ويرمي «الفحطاني» إلى أن مرد ذلك هو تسيد علم الكلام على تخصصات أخرى في هذه الفترة مما أكسبه طابعاً طابويًا من القداسة، أدى إلى بروز فتاوى توحيدية وفقه عقائدي، غير أن البحث يمكن أن يضيف لذلك سبباً آخر أجج الصراع الذي أخذ أشكالاً عدة من اعتراض العامة في الطريق، وكبس البيوت، وتكسير آلات الطرب، وتحريش العميان على الشافعية وغيرهم، والتهاجر في الأسواق، وغير ذلك من أشكال تملئ بها كتب التاريخ^(٤٣)، ذلك أن عمود الصراع المذهبي ذو الوجه العقائدي هنا ينبع من أحادية الرؤية، واعتبار الصواب المطلق في طرف دون طرف، ونظرة سريعة إلى كتب علم الكلام، وتاريخ المذاهب في هذه الفترة وما تلاها تؤكد هذا، لأن الوضوح الذي اعتمد عليه في مسألة إثبات الفرقة الناجية، والطائفة المنصورة وذلك بتمييزها عن طوائف الضلال الأخرى التي انحصرت في الخوارج والقدرية والمعتزلة والروافض لم يكن محسوماً في كل الأوقات، فنرى أهل الحديث يشنعون على أهل الرأي وكلاهما من أبناء الفرقة الناجية (أهل السنة والجماعة بنص عبارة البغدادي)^(٤٤)، ونرى في مرحلة تالية صراعا بين الأحناف والشافعية، أو بين الأشعرية والماتريدية من جهة والحنابلة من جهة أخرى في مسائل الاعتقاد كالأسماء والصفات والرؤية وغيرها إذ ينسب الأشعرية خصومهم إلى المجسمة والمشبّهة كما في فتنة «ابن القشيري» في القرن الخامس الهجري^(٤٥)، مع أن «الشاطبي» يقرر أن المخالفة في الأمور الكلية هي التي تبعد الفرق عن الفرقة

(٤٠) تقي الدين، أبو محمد المقدسي، تحقيق عبد الله التركي، محنة الإمام أحمد بن حنبل، ٧٣: ٣٨.

(٤١) الفحطاني، مسفر بن علي، مقالة الكترونية بعنوان: قراءة في فقه العيش مع الآخر في المذهب الحنبلي، عن موقع صيد الفوائد على الشبكة الدولية على الرابط: <http://saaid.net/Doat/msfer/index.htm> بتاريخ: ٢٠١٧/٠٦/٠٣.

(٤٢) ابن تيمية وموقفه من أهم الفرق والديانات في عصره ٥٦.

(٤٣) انظر: تاريخ بغداد ٥/ ١٢١، وتاريخ ابن الأثير ٨/ ٣٠٨.

(٤٤) الفرق بين الفرق/ ٢٧.

(٤٥) تاريخ ابن الجوزي، ١٦/ ١٨١، ضمن حوادث سنة ٤٦٩ هـ.

الناجية دون الجزئيات، يقول: «هَذِهِ الْفِرْقُ إِنَّمَا تَصِيرُ فِرْقًا بِخِلَافِهَا لِلْفِرْقَةِ النَّاجِيَةِ فِي مَعْنَى كُلِّ فِي الدِّينِ وَقَاعِدَةٌ مِنْ قَوَاعِدِ الشَّرِيعَةِ، لَا فِي جُزْئِيٍّ مِنَ الْجُزْئِيَّاتِ، إِذِ الْجُزْئِيُّ وَالْفِرْعُ الشَّاذُّ لَا يَنْشَأُ عَنْهُ مَخَالَفَةٌ يَفْعُ بِسَبَبِهَا التَّفَرُّقُ شَيْعًا، وَإِنَّمَا يَنْشَأُ التَّفَرُّقُ عِنْدَ وُقُوعِ الْمَخَالَفَةِ فِي الْأُمُورِ الْكُلِّيَّةِ»^(٤٧).

وقد جاء في فتاوى اللجنة الدائمة بالمملكة العربية السعودية ما نصه: «كل من اتبع الكتاب والسنة القولية أو العملية وما أجمعت عليه الأمة كل من كان كذلك فهو من الفرقة الناجية أهل السنة والجماعة. أما من اتخذ إلهه هواه وعارض الكتاب والسنة الصحيحة برأيه أو رأي إمامه وقول متبوعه حمية له وعصبية، أو تأول نصوص الكتاب والسنة بما تأباه اللغة العربية وترده أصول الشريعة الإسلامية فشد بذلك عن الجماعة فهو من الفرق الثنتين والسبعين التي ذكر الرسول المعصوم محمد ﷺ بأنها جميعها في النار. إذا فأما هذه الفرق التي بها تعرف: مفارقة الكتاب والسنة والإجماع بلا تأويل يتفق مع لغة القرآن وأصول الشريعة ويعذر به صاحبه فيما أخطأ فيه»^(٤٨).

ولكن مع هذه الفتوى الواضحة العبارة نرى من مفكري الحركة السلفية المعاصرة من يتهم الأشاعرة مثلا بالتبديع في مسائل الأسماء والصفات مع أن الأشعرية تأولوها بما تسوغه اللغة ولم يعذر به صاحب التأويل كما تقول الفتوى، يقول ابن عثيمين متبعاً قول ابن تيمية حول لفظ أهل السنة: «إنهم يدخل فيهم المعتزلة، ويدخل فيهم الأشعرية، ويدخل فيهم كل من لم يكفر من أهل البدع، إذا قلنا هذا في مقابلة الرفضة، لكن إذا أردنا أن نبين أهل السنة، قلنا: إن أهل السنة حقيقة هم السلف الصالح الذين اجتمعوا على السنة وأخذوا بها، وحينئذ يكون الأشاعرة والمعتزلة والجهمية ونحوهم: ليسوا من أهل السنة بهذا المعنى»^(٤٩).

ومن الجائز أن الاحتياط في القول الذي أخذ به «ابن تيمية» أو «ابن عثيمين» أو غيرهما من الأعلام لا يأخذ به العوام في عصر انتشار القنوات والسموات المفتوحة، فحينئذ يطلق القول بلا تقييد باعتبار هذه الفرقة أو غيرها من الفرقة الناجية أو الطائفة المنصورة أو عدم ذلك، في زمن الرؤية الواحدة.

(ب) دخول السلطان بقوته حلبة النزال المذهبي: إن من أجلى مظاهر الخلافات المذهبية وضوحاً عندما يدخل السلطان معترك الخلافات بين الأصوليين أو الفقهاء بنصرة مذهب على مذهب، إذ بقوته لا يكون الناتج من ذلك سوى شرذمة الأمة، فالثابت في قوانين الطبيعة أن لكل فعل رد فعل مساوٍ له في المقدار ومضاد له في الاتجاه، فإذا فعل «المؤمنون» في قضية خلق القرآن؟ كتب كتاباً وأرسله إلى بعض عماله وأمره أن يمتحن أهل

(٤٦) الاعتصام، ٧١٢.

(٤٧) فتاوى اللجنة الدائمة بالمملكة العربية السعودية، بتاريخ ٢٢/٠٩/٢٠١٧، على الرابط: <https://islamqa.info/ar>.

(٤٨) الشرح الممتع، ٣٠/١١، وقد سبقه ابن تيمية في هذا الرأي حيث قال: «لفظ أهل السنة يراد به من أثبت خلافة الخلفاء الثلاثة، فيدخل في ذلك جميع الطوائف إلا الرفضة، وقد يراد به: أهل الحديث والسنة المحضة، فلا يدخل فيه إلا من ثبتت الصفات لله تعالى» انتهى من «منهاج السنة» (٢/٢٢١). غير أن ابن تيمية لم يُجرح من يتأول الصفات في هذا الموضع صراحة في حين صرح به ابن عثيمين.

الحديث خاصة فيه، فمن شهد بالخلق تُرِكَ ومن شهد بالقدم حُجِسَ وَصِيَّقَ عليه، إلى غير ذلك مما هو مبسوط في كتب الأخبار والتاريخ المعنية بهذه الفترة، وقد استمرت المحنة في زمن المعتصم والوائق بالله حتى ارتفعت في زمن الخليفة المتوكل^(٤٩)، ولقد ضرب الإمام مالك حتى خلع كتفه وحلقت لحيته وأمر أن يحمل على بعير على هذه الصورة^(٥٠).

وما كان لهذه الأحداث أن تحدث لولا محاولة إخضاع الخصوم لرأي السلطان الذي انتصر للمذهب أو فرقة رآها هي الحق المحض، وما عداها هو الباطل المحض، وليس أصحابه مجتهدين مأجورين، فهاذا كانت النتيجة سوى انشقاق وتصدع بين المؤيدين للقضية الكلامية والرافضين لها، ولم يحسم النزاع بقوة السلطان كما كان يظن الخلفاء في ذلك الوقت.

(ج) التباعد الزمني: تتعاضد الخلافات الفقهية والعقدية مع تشعب المذهب وتباعد الزمن بين المؤسسين والأتباع، إن مؤشر انحراف المذهب عن قواعده وأصوله التي خرج منها مع تباعد الزمن وتطاول العهد بين جيل التأسيس والأجيال اللاحقة ظاهرة تحتاج إلى التوقف والدراسة، وهذه الظاهرة يمكن تطبيقها على الأصول كما يمكن تطبيقها على الفروع، فالمسوغ لهذا التباين بين آراء المؤسسين والأتباع في الفقه هو اختلاف الأحوال والوقائع التي يبنيها الفقه، أما المسوغ في اختلاف الأصوليين داخل المدرسة الواحدة في مسائلهم، هو اختلاف النظر والرؤية العقلية من عصر لعصر، وكذلك ازدياد الروافد الخارجية المؤثرة على عقل المتكلم هذا أو ذاك، إضافة إلى الظروف الاجتماعية والسياسية المحيطة التي شكلت رؤية العالم لدى ذلك الأصولي أو غيره.

ولنضرب على ذلك مثالا من المعتزلة وهي الفرقة الكلامية الأكثر شهرة وجدلا في تاريخ علم الكلام الإسلامي، نجد انقسام الفكر الاعتزالي إلى مدرستي البصرة وبغداد، ثم انفصالهم وتشعبهم إلى أكثر من عشرين فرقة على قول البغدادي^(٥١) وغيره، حتى جاء القاضي "عبد الجبار" المتوفى سنة ٤١٥ هـ ووضع الأصول الخمسة للفكر الاعتزالي مع أن القول بالاعتزال جمعته الكلمة الأولى من لدن واصل بن عطاء، لكن سنة الأشياء وطبائعها تأبى إلا الانقسام على نفسها والتوالد فإذا كان الحال كذلك بين أتباع الفرقة الواحدة فكيف سيكون بين الفرق المختلفة؟

يقول «ستنيك»: «إن سيرورة الحياة سيرورة واحدة وفي الوقت نفسه متناقضة... وهذا التناقض مصدر التطور والحركة»^(٥٢). وأيا كان رفضنا أو قبولنا للمبادئ الماركسية تبقى هذه الحقيقة ثابتة على الأقل في سيرورة

(٤٩) محنة الإمام أحمد، ص ٣٨:٧١.

(٥٠) انظر محنة الإمام مالك مع خلفاء بني العباس في شذرات الذهب ٢/٣٥١.

(٥١) الفرق بين الفرق، ١٠٤.

(٥٢) ألف باء المادية الجدلية، ص ٥٧:٦٠.

تاريخ المذاهب، وهذا الانقسام الداخلي حدث في كل الفرق وليس عند المعتزلة وحدهم، وتلك حتمية تاريخية أيضا يشير البحث إليها.

٣- نتائج الخلاف:

تبادل الأدوار بين الدين والمذهب:

فتلك نتيجة منطقية لفكرة الفوز بالنزاع الفكري وحسمه، فلقد وصل الحال بين الأتباع إلى تصور ما تمذهب به بعضهم من فكر ديننا، لقد وصلنا إلى الحد الذي تبدلت فيه الأدوار بين الدين والمذهب، فأخذ كل مكان الآخر نتيجة التباعد الزمني بين مصدر الوحي و حياة المكلفين، ذلك الذي حاولت بعض المذاهب القديمة والمعاصرة اختصاره بالرجوع الى المصدر الأصلي مباشرة. لقد ورث المسلم دينه عن آبائه وشيوخه في العقائد والعبادات والمعاملات، وهو في الحقيقة قد ورث مذهباً ورأياً في هذا الدين، فنتيجة لانغلاق الفكر الذي تكلم البحث عنه سابقا وجود عجلة الاجتهاد، إذا قُوبِلَ ذلك المسلم المتدين بمذهبه برأي يخالف ذلك المذهب ظنه رأياً يخالف ما اعتاد عليه من دين، والبون شاسع، فالدين كما عرفنا: مبادئ إلهية وأوامر ونواه سماوية تهدف إلى إسعاد الإنسان، والمذهب: فهم بشري واجتهاد إنساني لمحاولة تطبيق هذه الأوامر على البشر وفق مراد الله.

وحتى في رؤية بعض المذاهب السلفية المعاصرة التي ترفض تقليد المذاهب، أو تقبله للعامة على استحياء فإنها تقع في إشكالية تبادل الأدوار التي تكلم البحث عنها، يقول «ابن باز»: «وهو من أعلام السلفية المعاصرة جوابا على سؤال جاءه بخصوص ترك تقليد المذاهب الأربعة وضرورة الاجتهاد في المسائل بمثل ما اجتهد فيه الأئمة من غير رجوع إلى آرائهم: هذا الكلام قد يُسْتَنْكَرُ بالنسبة لبعض الناس، ولكن معناه في الحقيقة لمن تأهل صحيح، فلا يجب على الناس أن يقلدوا أحدا، ومن قال إنه يجب تقليد الأئمة الأربعة فقد غلط، إذ لا يجب تقليدهم»^(٥٣)، وهو بذلك يحاول أن يحرر العقل من جمود التقليد، لكنه يعود ويقول في موضع آخر جوابا على سؤال حول التمذهب، بعد أن ينكره باعتباره يدل على التعصب أو التقليد الأعمى بينما يقبله لو كان جريا على العادة يقول عن السلفية إنها ليست بمذهب سوى مذهب الحق ما نصه «وأما السلفية فالمعنى فيها سلوك مسلك السلف في أسماء الله وصفاته، والإيمان بها، وإمرارها كما جاءت من غير تحريف، ولا تعطيل، ولا تكيف، ولا تمثيل والأخذ بالدليل، وعدم التقليد الأعمى والتعصب هذا مراد السلفية، فالسلفية هي طريق النبي ﷺ وطريق أصحابه، هي الطريقة المحمدية»^(٥٤)... إذ إطلاق القول بهذه الصورة يستطيع صاحب كل مذهب أن يقوله.

(٥٣) الموقع الرسمي للعلامة ابن باز على الشبكة الدولية، بتاريخ: ٢٠١٦/٠٧/٠٦، على الرابط:

<http://www.binbaz.org.sa/fatawa/189>

(٥٤) السابق.

والحق أن السلفية المعاصرة هي الإدراك البشري المحدود بحدود الزمان والمكان لما وصل إلينا من أقوال الرسول ﷺ وأفعاله وتقريراته، وعمل الصحابة المهديين ومن تبعهم بإحسان، وليست هي الدين المطلق بل هي منتهى ما بلغنا بصحة السند وترجيح العلماء، الذين هم بشر في النهاية لهذا الدين والفرق شاسع بين الأمرين. إن ادعاء أتباع المذاهب أن مذهبهم هو المذهب الصحيح وما عداه ينسب إلى الخطأ على درجات من التفاوت مقبول شريطة عدم احتكار الحقيقة الإلهية وحصرها في آراء أفراد، إن ذلك من شأنه تقديس غير المقدس، بإلباسه الثوب الإلهي، فيكون المقابل في دائرة الكفر المحض، أو على الأقل في دائرة الضلال المفضي إلى الكفر، وهذا ممكن الخطر في تبادل الأدوار.

ومن الممكن رؤية شيء مهم في قضية التكفير وهي قضية تشغل حيزا كبيرا في هذا العصر حيث إن الخوارج قد استفادوا مساحة من الأرضية الفكرية والثقافية والشعبية التي تركها المرجئة والمعتزلة في مسألة حقيقة الإيوان وماهيته على وجه الخصوص، نتيجة الإرهاب الفكري الذي مورس ضدتهما من أهل الحديث لسنوات مضت، فكانت النتيجة غلبة الفكر الخارجي باعتباره ممثل الإسلام عندما غابت التعددية الفكرية التي ميزت ذلك الدين في العصور الأولى. ففي عالم القطب الواحد الذي تعيشه البشرية الآن بداية من انهيار الاتحاد السوفيتي السابق في تسعينات القرن الماضي، أصبحت الأفكار ذات وجهة واحدة وعنيفة في أغلب الأحيان، فلا غرو أن ينسحب القطب الواحد من المجال السياسي والاقتصادي إلى المجالات الفكرية والعقدية.

إن فكرة الفوز بالحقيقة المطلقة باعتبار ما تمذهبت به جماعة من الجماعات هي الدين المطلق تلك هي الروح التي تغذي العدا والاستعداد في العصر الحديث على كل المستويات، والحق أن المطلق الوحيد في الكون هو الوحي الإلهي لمن يؤمن به، ثم ما عداه من فهم وإدراك وتصور وعمل وتطبيق كله نسبي بقدر اقترابه من هذه الحقيقة أو ابتعاده عنها.

إن أزمة التيارات السلفية في العصر الحديث هي محاولة تثبيت المتغير الذي هو الحياة وقصره على القرون الثلاثة الأولى في أغلب المقاربات، بمعنى إلباسه ثوب القداسة ومن المعلوم الفرق الواضح بين قولنا هذا أصح وأوضح رأي جاءنا في هذه المسألة وبه ندين ونعتقد، وبين قولنا هذا مذهب الفرقة الناجية، والطائفة المنصورة، مذهب أهل السنة والجماعة، والطريقة المحمدية...؛ إذ إن مصطلح أهل السنة والجماعة نفسه عليه خلاف في التعريف والماهية، فمن هم أهل السنة؟ هل يدخل فيهم المعتزلة والخوارج والأشعرية والماتريدية والظاهرية وأهل السلوك والتصوف والشيعية الزيدية؟ أو يخرجون؟ ولا يشفي في هذا المجال تفريق «ابن تيمية» في تعريف هذا المصطلح بين توجيهه إلى الروافض باعتبار، وتوجيهه إلى سائر الفرق باعتبار آخر، إذ المحصلة ستكون في النهاية تعريفاً مختزلاً لرأي في مسألة الأسماء والصفات، وليس تعريفاً عاما يصح أن ينضوي تحته الجميع في كل المسائل العقدية والعملية الأخرى.

لقد وصل الحال إلى احتكار الحقيقة المطلقة بعد تخصيصها وتأطيرها في حدود الفرقة أو المذهب، ونتائج ذلك كارثية لا شك، فهي إلى جانب أنه المغذي الرئيس للشيفونية، والتعالى وازدراء المخالف، تؤدي إلى استعمال العنف لإخضاعه للقبول بالرأى الحق لاسيما في زعم من يمسك السلاح وهذا أخطر ما في المسألة.

النتائج:

إن هذا التحول من الدين الذي يشمل جميع متبعيه ويظللهم، إلى الطائفية هو تحول من المطلق الإلهي إلى المقيد البشري يحدث ولا عجب أن يحدث، إذ الدين مجموعة تعاليم ونصوص إلهية المصدر، أما الطائفة أو المذهب فهي محاولة بشرية لتفسير وتطبيق هذه التعاليم والنصوص على الناس، فلا غرو أن تحدث في اليهودية أو النصرانية، أو حتى في الإسلام، لكن الخطر هو التحول العكسي عند تعميم المخصص بجعل المذهب أو الفرقة ديناً ثم التعصب له ورمي أصحاب المذاهب والفرق الأخرى بالضلال ثم بالقتل تحت مظلة التعصب المذهبي، ولا شك أن فرصة نشوء هذا المناخ كانت أكبر في النصرانية منه في اليهودية أو الإسلام، في حين تفرد الإسلام بميزة ثبات نصوص الوحي الإلهي أكثر من الديانتين الأخرين السابقتين عليه، مما ضيق فرص الصراع المذهبي الطائفي بين المسلمين لكنه لم ينفه على وجه الإطلاق. أما في اليهودية فقد عرض البحث صعوبة وجود صراعات وفتن طائفية بين اليهود مع إقراره بوجود اختلافات عقديّة ومذهبية عميقة بينهم، ومرد ذلك إلى قلة عدد اليهود في العالم، ووقوعهم تحت قهر حكومات لا تتبع الديانة اليهودية منذ انهيار مملكة أورشليم وحتى قيام دولة إسرائيل في العصر الحديث، وقد ظهر أن من محرّكات التعصب المذهبي الذي يتخذ أشكالا عدائية مسلحة دخول السلطان على خط الصراع، كما حدث في أوروبا الكاثوليكية في العصور الوسطى، وهذا الظرف غير متوفر للديانة اليهودية منذ قرون طويلة مضت.

وقد أكد البحث على حتمية وجود اختلافات بين أتباع كل دين إن في العقيدة والتصورات، وإن في السلوك العملي يولد ولا شك فرقا ومذاهب، لكن مساحة هذا الاختلاف تتسع وتضيق وفق عدة أمور يجب أخذها في الاعتبار، على رأسها تثبيت نصوص الوحي مما يضيق مساحات الاختلاف في إثبات النص الإلهي، غير أن ذلك لا يمنع الخلاف تماما حيث يبقى التأويل في فهم النص والعمل به، وحدود العقل البشري في التعامل مع ذلك النص الإلهي حاضرا باستمرار. أما أخطر ما وصل البحث إليه هو فكرة الاستعداد المسلح التي تتخذ للدفاع عن هذا المذهب أو هذه الفرقة في وجه المخالفين لها، والتي ظهر من أسباب وجودها: أحادية الرؤية، والانغلاق، والتعصب المذهبي، واستدعاء قوة السلطان للانتصار في هذه الحلبة التي كان مقدرها لها أن تكون حلبة نزال أيديولوجي فكري لا غير، فتحوّلت نتيجة ذلك من ساحة العقل والنظر إلى ساحة الصراع والقتال.

المراجع العربية:

- ابن تيمية وموقفه من أهم الفرق والديانات في عصره، محمد حربي، دار عالم الكتب، بيروت، الطبعة الأولى سنة ١٩٨٧.

- الأسماء والصفات، تقي الدين ابن تيمية الحرّاني المتوفى سنة ٧٢٨هـ، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية بيروت ١٩٩٨م.
- الاعتصام، لأبي إسحق إبراهيم بن موسى الشاطبي المتوفى سنة ٧٩٠هـ، تحقيق أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، مكتبة التوحيد، بدون تاريخ.
- ألف باء المادّية الجدلية، ستينك، فاسيلي بود، وياخود أوفشي، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى سنة ١٩٧٩م.
- تاريخ الأديان دراسة وصفية مقارنة، محمد خليفة حسن، دار الثقافة العربية، طبعة سنة ٢٠٠٢.
- تاريخ الدولة الأموية، محمد سهيل طقوش، دار النفائس بيروت، الطبعة السابعة، سنة ٢٠١٠م
- تاريخ أوروبا في العصور الوسطى، سعيد عبد الفتاح عاشور، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٧٦م.
- تاريخ بغداد، الخطيب أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت البغدادي، تحقيق بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، سنة ٢٠٠١.
- تبصرة الأدلة في أصول الدين، أبو المعين ميمون بن محمد النسفي المتوفى سنة ٥٠٨هـ، تحقيق حسين آلتاي، نشرات رئاسة الشؤون الدينية بتركيا أنقرة سنة ١٩٩٣م.
- الديانة المصرية القديمة، ياروسلاف تشيرني، ترجمة: أحمد قدرى، دار الشروق القاهرة، الطبعة الأولى سنة ١٩٩٦م.
- شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ابن العماد شهاب الدين الحنبلي الدمشقي المتوفى ١٠٨٩هـ، تحقيق عبد القادر محمود الأرنؤوط، دار ابن كثير، بيروت، الطبعة الأولى سنة ١٩٨٨.
- الشرح المتع على كتاب زاد المستقنع، ابن عثيمين، جمع حازم خنفر، سنة ٢٠١٤م.
- الفرق بين الفرق، أبو منصور عبد القاهر البغدادي المتوفى سنة ٤٢٩هـ، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الطلائع، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى سنة ٢٠٠٩م.
- الفصل في الملل والأهواء والنحل، أبو محمد علي بن حزم الأندلسي الظاهري، تحقيق أحمد السيد علي، دار التوفيقية، القاهرة، الطبعة الأولى، سنة ٢٠١٣.
- فلسطين التاريخ المصور، طارق السويدان، منشورات الإبداع الفكري، الكويت سنة ٢٠٠٤.
- القاموس المحيط، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادي المتوفى سنة ٨١٧هـ، تحقيق: مكتب تحقيق التراث مؤسسة الرسالة بإشراف محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان الطبعة الثامنة سنة ٢٠٠٥.
- الكامل في التاريخ المعروف بتاريخ ابن الأثير المتوفى سنة ٦٣٠هـ، أبو الحسن علي بن محمد الجزري، تحقيق أبو صهيب الكرمي، بيت الأفكار الدولية، المملكة العربية السعودية، والأردن، بدون تاريخ.
- لسان العرب، محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين بن منظور الأنصاري الرويفعي الإفريقي المتوفى سنة ٧١١هـ، دار صادر، بيروت، الطبعة الثالثة سنة ١٤١٤هـ.
- مجموع فتاوى شيخ الاسلام ابن تيمية المتوفى ت ٧٢٨هـ إعداد عبد الرحمن بن محمد بن قاسم وزارة الشؤون الإسلامية، السعودية سنة ٢٠٠٤.
- محنة الإمام أحمد بن حنبل، أبو محمد المقدسي، تحقيق عبد الله التركي، دار هجر، الطبعة الأولى سنة ١٩٨٧م.
- المختصر المفيد في شرح جوهره التوحيد، نوح على سلمان القضاة، دار الرازي عمان الأردن، سنة ١٩٩٩م.
- معجم المصطلحات الدينية باللغة الإنجليزية، عبد الله أبو عشي، وعبد اللطيف الشيخ إبراهيم، مكتبة العبيكان، المملكة العربية

السعودية، الطبعة الثانية، ١٩٩٧م.

- معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية، محمود عبد الرحمن عبد المنعم، دار الفضيلة، القاهرة بدون تاريخ.
- المفصل في تاريخ الجزيرة العربية قبل الإسلام، جواد علي، نشر بمساعدة جامعة بغداد، العراق، الطبعة الثانية، سنة ١٩٩٣م.
- مقالات أبي الحسن الأشعري، محمد بن الحسن بن فورك المتوفى سنة ٤٠٦ هـ، تحقيق أحمد عبد الرحيم السايح، مكتبة الثقافة الدينية بالقاهرة، الطبعة الأولى سنة ٢٠٠٥م.
- المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى، أبو حامد الغزالي ت سنة ٥٠٥ هـ، تحقيق بسام عبد الوهاب الجابي، مكتبة الجفان والجابي قبرص، الطبعة الأولى ١٩٨٧م.
- الملل والنحل، محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، تحقيق محمد فتح الله بدران، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى سنة ٢٠١٤م.
- المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، المعروف، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي المتوفى سنة ٥٩٧ هـ، تحقيق محمد عبد القادر عطا، ومصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية بيروت، بدون تاريخ.
- موسوعة الأديان والمعتقدات القديمة، سعدون محمود الساموك، دار المناهج، عمان، الأردن، الطبعة الأولى سنة ٢٠٠٢م
- الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب، الجهني، مانع بن حماد، دار الندوة العربية، الرياض، الطبعة الرابعة، ١٤٢٠ هـ.
- النوازل الكبرى في التاريخ الإسلامي، فتحي زغروت، دار الأندلس الجديدة، القاهرة، الطبعة الأولى، سنة ٢٠٠٩م.
- والموجز في الأديان والمذاهب المعاصرة، ناصر القفاري، وناصر العقل، دار الصميعي، الرياض، الطبعة الأولى، سنة ١٤١٣ هـ.
- اليهودية عرض تاريخي، عرفان عبد الحميد فتاح، دار عقار، عمان، الأردن، الطبعة الأولى سنة ١٩٩٧م.

The Proliferation of Non-Mainstream Islam on the Web: The Case of Turkish Preaching Videos on YouTube with Reference to the Videos of Ebu Hanzala

Mehmet AKSÜRMEĒİ*

Abstract

The Internet has transformed many areas of social life including religion. Especially, in the sense of fast access to information and global communication, it has been a new media through which to preach Islam and is considered a valuable source of Islamic knowledge by believers. It facilitated different channels to preach religion such as personal web sites, blogs, and personal pages on various social media platforms. Recently, thanks to faster internet facilities, video sharing sites have become popular and visual materials have become the prevalent method of preaching in the virtual space. The internet, due to its decentralised structure, is a fertile place for non-mainstream Islam. Although traditional media networks may have no place for preachers of non-mainstream Islam, the internet provides a seat for all kinds of *imam*. This article, in that context, will focus on videos of *Ebu Hanzala*, a famous young Islamic *imam* whose real name is Halis Bayancuk, on YouTube, the most prevalent video-sharing and hosting site. He is an Islamic preacher whose his videos have been watched approximately 7,000,000 times. In this article, I will argue the proliferation of the non-mainstream Islamic preaching on the internet through the videos of *Ebu Hanzala*. I will claim that internet preaching will challenge the power relations between mainstream and non-mainstream Islamic authorities. Analysis of this paper reveals how non-mainstream Islamic interpretations find a place and target audience on the internet, how they present themselves, how they preach Islam, and their future potential. In that sense, this article aims to widen debate of Islamic sects into a different area and draws attention to non-mainstream Islam grown on the internet.

Keywords: YouTube, non-mainstream Islam, Salafism, internet, Ebu Hanzala

Ana Akım Olmayan İslam'ın İnternette Yayılması: Ebu Hanzala'nın Videoları Özelinde YouTube'da Türkçe Tebliğ

Özet

İnternet din de dahil olmak üzere toplumsal hayatın birçok alanını dönüştürmektedir. Özellikle, bilgiye hızlı ulaşmaya ve küresel iletişime imkân sağladığından dolayı, İslam'ın

* Arş. Gör., Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı, aksurmeli@gmail.com.

tebliğ etmek ve öğrenmek isteyenler için de kıymetli bir medya olarak talep görmektedir. İnternette kişisel siteler, bloklar ve sosyal medya platformları gibi çeşitli kanallar bu amaçla kullanılmaktadır. Yakın zamanda internetin hızlanmasıyla beraber, video paylaşım siteleri ortaya çıkmıştır ve dini görüş ve yaklaşımlarını yaymak isteyenlerin popüler tercihlerinden birisi olduğunu görmekteyiz. İnternet merkezi olmayan yapısından dolayı, ana akım olmayan İslami yorumların özellikle tercih ettiği bir alandır. Her ne kadar geleneksel medya araçlarında bu tür İslam yorumları kendilerine alan bulamasa da internet bu açıdan her tür İslami yorumu yapmak ve yaymak için bir alan sağlamaktadır. Bu bağlamda, makalemde Ebu Hanzala lakabını kullanan genç imam Halis Bayancuk'un, YouTube adlı popüler video paylaşım sitesi üzerindeki videolarına odaklanılmaktadır. Ebu Hanzala, YouTube üzerindeki videoları toplamda 7.0000.000 civarında izlenmiş bir vaizdir. Bu makalede, ana akım olmayan İslam'ın, internet üzerinde tebliğinin nasıl yaygınlaştığı, Ebu Hanzala'nın videoları üzerinden tartışılmaktadır. Makalede internet vaizliğinin mevcut dini iktidar ilişkilerinin dönüşümüne yol açabileceği iddia edilmektedir. Bu makalenin analizi, ana akım olmayan İslam yorumlarının internette hedef kitlesini nasıl belirlediği, kendilerini nasıl sunduklarını, İslam'ı nasıl tebliğ ettiklerini ve gelecek potansiyellerini ortaya çıkarmayı amaçlamaktadır. Bu anlamda, internetteki ana akım olmayan İslam yorumlarının yaygınlaşmasına dikkat çekerek, makale mezhep tartışmalarını zenginleştirmeyi amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: YouTube, ana akım olmayan İslam, Selefilik, internet, Ebu Hanzala

Introduction

The internet is a relatively new phenomenon in our life; It has existed in our world for only 25 years. Its usage has dramatically increased in the world and Turkey over the last ten years. Statistically, almost four billion people use internet, almost three billion people are active social media users, and two and a half billion people use the internet through mobile devices today (Hootsuite, 2017). In Turkey, 66.8% of the population used the internet in 2017 (TUİK, 2017). Mobile devices in particular have dramatically increased in their total usage of the internet. Mobile internet's share of total web traffic is 61 % in Turkey and Turkey is placed 6th among other countries of the world for mobile internet usage (Hootsuite, 2017, p. 34). Mobile internet usage is important because it made it possible for the vast majority of people to be users of the internet. People of Turkey, on average, spend almost three hours per day using mobile internet (Hootsuite, 2017, p. 88). Turkey is among the top ten countries in the world in terms of time spent on social media (Hootsuite, 2017, p. 45). These statistics show that the internet has an important place today and its importance will increase in the world and Turkey in the future.

This study is about the relationship between the internet and religion. The purpose of this case study is to understand and describe the proliferation of non-mainstream¹ Islamic preaching on YouTube. It is important to note that "YouTube is not merely an archive of moving images",

¹ The case of this article can be named as Salafi or Wahhabi Islam. Instead of these terms, I preferred to use the concept of non-mainstream for two reasons. First, this article argues its case to understand the change of mainstream

It is much more than a fast-growing collection of millions of home-made videos. It is an intense emotional experience. YouTube is a social space. This virtual community reflects the cultural politics of the present times and thus is rife with both cooperation *and* conflict (Strangelove, 2010, p. 4).

The subject of my study is famous imam Halis Bayancuk, known as *Ebu Hanzala*. He is a young religious figure who mainly preaches to his followers via YouTube videos. Actually, he can be classified as an internet celebrity in his field with over 7,000,000 viewings on YouTube. At this stage in the research, I consider the internet as a break in “the methods of learning and of transmitting the Quran” (Robinson, 1993, p. 235). It brings incomparable speed in teaching Islam.

Take, for instance, the publication of a book in the early Islamic centuries. Its writing down like that of the Quran was merely an aid to oral publication. The author would dictate his first draft, either from memory or from his own writing; the copyist would then read it back to him. Publication would take place through the copyist reading the text to the author in public, usually in a mosque. During this process the author might make additions and emendations and several readings might be required before it was given his authorization. This was known as his *ijaza*, which means 'to make lawful'. Thus the author gave permission for the work 'to be transmitted from him'. Further copies had real authority only when they had been read back to the author and approved (Robinson, 1993, pp. 235–236).

My research question in this study is: How does Ebu Hanzala, the young non-mainstream Islamic *imam*, preach Islam on YouTube? Sub-questions of this research question are: How do non-mainstream Islamic interpretations find a place and target audience on the internet? How do they present themselves? How do they preach Islam? What is their future potential among the other Islamic authorities? In that sense, this article aims to widen the debate about Islamic sects into a different area and draw attention to non-mainstream Islam grown on the internet.

In this article, first the significance of the case will be debated and the methodology of the paper will be presented. Then the related literature will be

Islam, represented by the Directorate of Religious Affairs in Turkey. Secondly, I consider that conceptualization of Salafi or Wahhabi terms to be problematic. “The socio-cultural and the security-political” perspectives describe Salafi or Wahhabi terms differently (Sedgwick, 2010, p. 76). Besides that difference, there is a theological debate about the definition of that sect (Sedgwick, 2010, p. 77). Another recently published article can be suggested, “What Do We Mean by Salafi” by Frank Griffle.

reviewed in two successive headings. Lastly, three important themes on the videos of Ebu Hanzala will be analysed.

The Significance of The Case and The Arguments

Although there are several studies that focus on the relationship between religion and the in the context of non-mainstream Islam (Drevon, 2016; Iqbal, 2008; Just, 2015; Malik, 2017), there is not a study that specifically focuses on the Turkish case. In that sense, this study is important. Moreover, video preaching on YouTube is a new phenomenon which has not yet drawn much attention (Mosemghvdlshvili & Jansz, 2012; Strangelove, 2010; Warner, 2013).

Video preaching on the internet is significant to understanding current debates of Islamic sects because it has the facility to reach countless people who have no chance to be represented in the mainstream media. In that sense, this article analyses the YouTube channel which broadcasts non-mainstream Islamic preaching in Turkish within the context of the relationship between religion and the internet.

In this article, by focusing on the relationship between non-mainstream Islamic preaching and the internet through the videos of *Ebu Hanzala*, I argue that this new medium, the internet, will challenge the power relations between the mainstream and non-mainstream Islamic authorities.

Methodology

My conceptualization of video preaching on the internet is important for this article. "For the purposes of any ethnographic study, technology always becomes material culture"; in other words, "it has been about an integral aspect of people's daily lives: their relationship to their friends and family, part of their identity, their work and in this chapter their religion – not about a virtual world that stands against and defines or supersedes something else called the real" (Miller & Slater, 2000, p. 193).

Furthermore, in the case of the Internet we have encountered an extraordinarily dynamic form of material culture. Indeed, the speed of its emergence may leave us breathless; but by appreciating and rendering explicit the nuances of the social practices that account for its manifestation as material culture it may be possible for academics to remain in step. (Miller & Slater, 2000, p. 193)

In that sense, I consider videos on YouTube as part of material culture which corresponds with daily life rather than signifiers of a virtual life.

Determining the videos of Ebu Hanzala on YouTube was a challenging process while writing this article. Although “videos on YouTube seem to produce easy data”, they are in “constant flux” (Vis, Van Zoonen, & Mihelj, 2011, p. 114). Creators of the video content or YouTube have the authority to change the content of the site in real time. Moreover, YouTube administration has authority to change the content of the channel completely or partly when it desires. For these reasons, it is impossible to exactly determine the number of videos on a specific topic over a long period of time.

I selected Ebu Hanzala as the subject of this article because he is the most famous YouTube celebrity among other non-mainstream Islamic figures². I reached videos of Ebu Hanzala in two ways. Firstly, I considered videos on the YouTube channel called as “Ebu Hanzala Hoca”. Secondly, I searched “Ebu Hanzala” as a keyword on YouTube and considered videos which are not included in the aforementioned YouTube channel. I purposefully sampled these videos “to illustrate characteristics of particular subgroups” (Bricki & Green, 2007, p. 10), then categorised them and created themes according to their labels.

Non-mainstream Religion on the Web: A New and Contentious Area

In this part, I will review the literature on the relationship between the internet and religion. The internet is a new medium characterized often with fast access to information and global communication. In that sense, similar to other media, the emergence of the internet, first of all, created a debate on that area. Modern states in our age are considered “to control the broadcast and printed word to foster common, shared, and modern identities at least as much as to deny these means to potential opponents” (Eickelman & Anderson, 2003, p. 3). In that sense, they paid more and more attention to centralize the media and to surveil the information transmitted through it. However, the advancement of technology has made this control and surveillance mechanism ineffective, if not impossible, and has resulted in the fragmentation of the authority who had the power to control the media in a society. Controlling the advancements of technology is unsuccessful for modern states for several reasons. For that reason, even “some new media seen as innovative [even] in the 1980s are now almost taken for granted” (Eickelman & Anderson, 2003, p. 3). These new technologies, even though they created unrest, are unstoppable, for instance,

In countries such as Saudi Arabia, the same fax machines that disseminate rapid criticisms of the regime are also essential to the conduct of business. The state is powerless to limit their use without disrupting the

² There are Turkish Islamic preaching YouTube channels owned by religious figures who are also able to show up in the mainstream media. Most of them are more popular than Ebu Hanzala. In my article, I consider Ebu Hanzala as the most popular among other figures similar to him, who has no chance to appear in the mainstream media. Moreover, because he has no chance to be seen in other media, I consider that “being online in the name of Allah represents an obligation” for himself (Bunt, 2009, p. 11).

economy. Audiocassette tapes spread the sermons of Ayatollah Khomeini and others in the pre-revolutionary Iran of the 1970s, just as videotapes of anti-regime preachers and demonstrations today circulate in some countries of the Arabian peninsula (Eickelman & Anderson, 2003, p. 3).

Advancements in technology, as exemplified in the quotation, may have an irresistible transformative effect in the culture of everyday life. Religion is no exception in being affected by it. For example, “the founding figures of Islamic reform in this century such as Muhammed Abduh (1849-1905) and Mowlana Mawdudi (1903- 1979) benefited wisely from their occupation as journalists to enable “the arrival of printing and of print news with new audiences for the written word” (Anderson, 2003, p. 47). In that sense, “they filled and expanded the space between previously restricted circulations of text and talk” (Anderson, 2003, p. 47).

The internet, similarly, came into our lives abruptly and transformed them. Castells (2005) considers the internet to be a tool that is not only shaped by its owners but also mainly by its users. The internet, as summarized by Castells (2005), has now opened very different spaces for people, and when we think about how it is invented, this last situation is really amazing. Now users have power. Now it is a medium that is mainly reproduced by its users. The internet, as a new medium, enabled “a new class of interpreters, who are facilitated by this medium to address and thereby to reframe Islam's authority and expression for those like themselves and others who come there” (Anderson, 2003, p. 45). Especially individuals or religious groups, who have various difficulties to express themselves publicly or “if their activities in public spaces and private locations are monitored in various ways”, consider the internet to be a functional way to preach (Bunt, 2009, p. 178), because restricting transmission of knowledge on the web is almost impossible. When a religious message comes online,

A single message in a chat room can multiply exponentially through e-mail contact, Web links, discussion in chat rooms, references in Net broadcasts, publication in magazines, and other media online and offline, as well as by word of mouth (Bunt, 2009, p. 182).

This style of transmission of knowledge and its spread among people is considered similar to a marketing strategy by Bunt (2009). He states:

This bears some resemblance to the paradigm of a viral marketing strategy, which can be defined as one that (1) gives away products or services; (2) provides for effortless transfer to others; (3) scales easily from small to very large; (4) exploits common motivations and behaviors; (5)

utilizes existing communication networks; and (6) takes advantage of others' resources. (Bunt, 2009, p. 182).

YouTube and Religion

In our age, seeing and learning visually is dominating our cultural world. Actually, in a broader perspective, "the modern world is very much a 'seen' phenomenon" (Jenks, 1995, p. 2). By the invention of optical technologies at the late 19th century, such as the microscope telescope and photography, the cultural world was transformed severely by the domination of sight. YouTube, first of all, as a video hosting site, can be considered from that perspective. It supplies countless visuals to its users.

"Since its establishment in early 2005, YouTube has become one of the fastest-growing websites, and ranks second in traffic among all the websites in the Internet by the survey of Alexa" (Cheng, Dale, & Liu, 2008, p. 229). Similarly, "The amount of content uploaded to YouTube in 60 days is equivalent to the content that would have been broadcasted for 60 years, without interruption, by NBC, CBS and ABC altogether" (Figueiredo, Benevenuto, & Almeida, 2011, p. 745). This statistic is clear evidence how YouTube is transforming human kind's visual memory. "Online videos existed long before YouTube entered the scene"; however:

Uploading, managing, sharing and watching videos were cumbersome due to the lack of an easy-to-use integrated platform. More importantly, the videos distributed by traditional media servers and peer-to-peer file downloads like Bit Torrent were standalone units of content. The video was not connected to other related videos, for example other episodes of a show that the user had just watched. Also, there was very little in the way of content reviews or ratings. The new generation of video sharing sites, YouTube and its competitors, have overcome these problems. These new generation sites are also known as user generated content (UGC) sites, in which the users are participatory and creative. The systems allow content suppliers to upload video effortlessly, and to tag uploaded videos with keywords. Users can easily share videos by mailing links to them, or embedding them in blogs. Users can also rate and comment on videos, bringing new social aspects to the viewing of videos. Consequently, popular videos can rise to the top in a very organic fashion. The social network existing in YouTube further enables communities and groups, as videos are no longer independent from each other, and neither are users. This has substantially contributed to the success of YouTube and similar sites. (Cheng et al., 2008, pp. 229–230)

YouTube requires no subscription to watch videos. Additionally, in order to publish a video on that site, a simple subscription and e-mail address are adequate. Today, accessing video capturing devices are rather easier than ten years ago. Even an ordinary mobile phone can capture high-quality videos and the user can upload it to YouTube with his or her mobile phone. YouTube draw attention to video producers on religion:

A considerable number of video bloggers on YouTube engage in debates over religion. Some of the larger areas of debate are focused on evolution, abortion, atheism, Scientology, Mormonism, Christianity, and Islam. The subject matter of these religious debates also appears to be significantly shaped by American cultural concerns (Strangelove, 2010, p. 148).

Strangelove considers that YouTube provides a space for the people wrangling over "my God can beat up your God" (2010, p.148). On the other hand, visual and religion relationship is criticised that visual medium has a transformative effect on religion:

And today, television makes stars of conservative vernacular preachers. In their time, all new media have a certain "down-market" quality from high-textualist perspectives. They employ vernaculars and are often cheaply produced and ephemeral; but they expand the domain of Muslim discourse by engaging a wider public than previously had access to elite-controlled discourse and a more problematic public than other non-elite, "folk" forms reach. (Anderson, 2003, p. 47)

This criticism, similar to early "medium is the message" debate of media studies (McLuhan, 1964, p. 7), places emphasis on how visual preaching transforms religion into a lower quality discourse while expanding its territory.

Islamic Preaching on Turkish YouTube Channels

The number of Turkish broadcasting YouTube channels which focus on Islamic preaching are increasing recently³. Turkish non-mainstream Islamic preaching, parallel to the former situation, are increasing also. When the subject of this article, YouTube videos of Ebu Hanzala, are considered, it can be seen that this figure is the most viewed among other non-mainstream Islamic preachers.

³ See YouTube channels of *DiyaneTV*, *Sözler Köşkü*, *Hayalhanem* as examples.

Ebu Hanzala, according to a video of him published on YouTube (Ebu Hanzala, 2017c), was born in 1984 in Diyarbakır, Turkey. He is a graduate of Diyarbakır *İmam Hatip Lisesi* (Religious Vocational High School). While he was in high school, he also went to a classical madrasa in Diyarbakır. After graduation, he was accepted to Al-Azhar University in Egypt. However, he did not attend university, rather he followed informal religious education in Egypt for four years.

Videos of Ebu Hanzala are broadcasting to YouTube mainly by three channels. These are Ebu Hanzala Hoca, Tevhid Dersleri, and İslam'ı Anlamak. These channels started publishing videos in 2016, 2014 and 2013 respectively. There is no clear evidence that these channels are related; however, their videos are similar in their shooting technique. When the three channels are summed up, there are almost 3,000 videos, 60,000 subscribers. These videos have been viewed around 7,000,000 times and the daily view count is around 20,000 at the time of writing (Socialblade, 2017).

In the 'about' section of the YouTube channel, they describe themselves as follows:

We are preaching to our society, to those who do not know what they mean while repeating "la ilahe illallah", in the light of Quran and Sunnah. We invite people to rescue themselves from their slavery to other people, and to worship only *Allah*. If the creator is *Allah*, we believe in that, we invite people to give the all authority to him to regulate social life. If prayer is a religious practice, we believe in that, we invite people to pray only to *Allah* and to believe that the only authority to pray to is Allah. As mentioned in Surah Az-Zumer 36, "Is not Allah sufficient for his servant"? (Ebu Hanzala, 2017a)

In the recommended section of the YouTube channel, they suggest English, French, or Arabic channels which publish translated or subbed Ebu Hanzala videos. Compared to the Turkish content, other language contents are weak in number. Although YouTube does not provide any data on which country these videos are viewed in, it can be concluded, from the comments on videos, that basically they are viewed by Turkish speaking people.

There are two types of Ebu Hanzala videos: first, the long preaching videos, and second, short (less than twenty minutes) videos. The short videos are actually trimmed versions of the first long preaching videos. While the first type of videos contains many topics, the second type of videos have a single message. The first group of videos is similar to typical Islamic preaching videos. I consider the second type of videos to be a new version of preaching videos, created to be popular on YouTube. They are short, attractive visual objects, like the trending videos on YouTube.

The Ebu Hanzala videos seem to be produced by professional editors, camera operators and recording people. The videos do not contain any information about the production team. Although it is not common, some videos are translated or dubbed in German, French and Arabic. Additionally, recently the second type of short videos have started to be identified as clickbait. Clickbait is a new term which refers to “something (such as a headline) designed to make readers want to click on a hyperlink especially when the link leads to content of dubious value or interest” (“Clickbait,” 2017). Thus, clickbait videos can get more clicks. Examples of this type are the Ebu Hanzala videos (2017d, 2017e).

Furthermore, in the uploading process of videos they have a strategy to overcome possible problems. In a case where a YouTube channel or a video is reported by viewers, YouTube may close the channel or delete the reported video. In such a situation, the subscribers of the channel also are deleted. In order to overcome this possible problem, they have an alternative channel and they require their viewers to subscribe to both of their channels.

When the videos are analysed, it can be seen that there are three themes in Ebu Hanzal’s videos. These are: the rejection of parliamentary democracy, pointing at the social dimensions of life over various topics, and direct criticism of other people. In the following paragraphs, I will examine each of these themes.

One of the most distinctive themes of Ebu Hanzala videos is the rejection of modern parliamentary democracy. There are more than twenty videos on that topic. He criticizes democracy from several points. First of all, he considers parliamentary democracy to be a religion like Christianity, Judaism etc. He states:

Democracy is exact same as what Christianity or Judaism is for Islam. Democracy is a religion and its followers, similar to followers of religions other than Islam, are non-Muslims. No matter how ignorant, uneducated or indifferent they are about that topic, they are the non-Muslims as Christians in Europe (Ebu Hanzala, 2016a).

Besides that, he especially draws attention to voting (Ebu Hanzala, 2015). He considers Muslim people voting, although they want an Islamic regime. He opposes this behaviour and refuses to participate in any step in the democratic system. His attitude is more like an anarchic essence.

Another prevalent theme in the Ebu Hanzala videos is the topics that point to various dimensions of social life. These videos are different from videos that debate theological topics directly. In these videos, topics like the minimum wage, vaccination, compulsory military service, compulsory primary and secondary education are debated with a theological perspective. For instance:

Nowadays, the system that we live in provokes you for your need for a house and a wife. They seduce people with advertisements in movies on television. But this system does not give your needs. Furthermore, it does not give you a job. Let's say you got a job, if you do not have qualification, the system pays you the minimum wage. The system forces you to send your child to school. But you have to pay for it. You will pay for all your needs like natural gas, electricity, water, accommodation, food. How does a human get by with a minimum wage? (Ebu Hanzala, 2016b)

This quotation is an example of how Ebu Hanzala debates everyday social life events as a matter of Islam. In the following sentences of this quotation, he details how people will live in a prosperous life, if the Islamic state emerges. I consider that by using everyday social life events, he strengthens his speech. Another important point, in this quotation, is his case is on the calculation of the minimum wage. This indicates that the majority of his followers are minimum wage earners.

The third important point in the videos is their direct criticism of real people. In such videos, religious, public or political figures are directly criticised on certain topics by name. These videos are commonly being shot on the contemporary events in Turkey and the world. For instance, he criticises Cübbeli Ahmet and his followers, in a video entitled "Harsh Words to Cübbeli Ahmet and his followers":

This Jemaah is making their followers stupid. They despise and insult their followers. They are saying that we are dogs on the door of our sheikh. Why are you the dog at the door of your sheikh? ... This is not a behaviour compatible with Islam. This is against human dignity (Ebu Hanzala, 2017b).

There are more than twenty Ebu Hanzala videos that directly criticise people by name. This kind of video shows that Ebu Hanzala does not hesitate to conflict with other religious and political figures.

Conclusion

To conclude, in this article, I argued the relationship between the internet and religion in the context of the proliferation of non-mainstream Islam in Turkey. The subject of the article was videos of Ebu Hanzala on YouTube. I presented three distinctive themes in his Islamic preaching videos.

YouTube as a medium to preach Islam was at the focus of this article. It is important to see how YouTube provides a place for any kind of preaching at a very

low cost. For that reason, the number of non-mainstream preachers are increasing. Besides that, as in the case of Ebu Hanzala, the for these videos is also increasing. There are 7,000,000 viewers of Ebu Hanzala on YouTube today. While internet facilities are expanding globally, it is reasonable to expect that the number of non-mainstream Islamic preachers will increase.

REFERENCES

- Anderson, J. (2003). The Internet and Islam's New Interpreters. In D. Eickelman & J. Anderson (Eds.), *New Media in the Muslim World: The Emerging Public Sphere*.
- Bricki, N., & Green, J. (2007). *A Guide to Using Qualitative Research Methodology*. Medecins Sans Frontieres. <https://doi.org/10.1109/PROC.1978.11033>
- Bunt, G. (2009). *iMuslims: Rewiring the House of Islam*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- Castells, M. (2005). *Enformasyon Çağı: Ekonomi, Toplum Ve Kültür*. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Cheng, X., Dale, C., & Liu, J. (2008). Statistics and social network of YouTube videos. *IEEE International Workshop on Quality of Service, IWQoS*, 229–238. <https://doi.org/10.1109/IWQOS.2008.32>
- Clickbait. (2017). In *Merriam Webster*. Retrieved from <https://www.merriam-webster.com/dictionary/clickbait>
- Drevon, J. (2016). Embracing Salafi Jihadism in Egypt and Mobilizing in the Syrian Jihad. *Middle East Critique*, 25(4), 321–339.
- Ebu Hanzala. (2015). *Seçimlerde oy vermeyip sahayı boş mu bırakalım*. YouTube. Retrieved from <https://www.youtube.com/watch?v=SNdPukPhlZ8>
- Ebu Hanzala. (2016a). *Demokrasi Bir Dindir*. YouTube. Retrieved from <https://www.youtube.com/watch?v=tp8tPboAuxw>
- Ebu Hanzala. (2016b). *İslamın mali sistemi ile demokrasinin mali sistemi arasındaki fark*. YouTube. Retrieved from <https://www.youtube.com/watch?v=GWOYdkfPehs>
- Ebu Hanzala. (2017a). *About*. Retrieved from <https://www.youtube.com/channel/UCPTiSgARRZK7VJmDnWpr8xg/about>
- Ebu Hanzala. (2017b). *Cübbeli ve ekibine çok sert sözler*. YouTube. Retrieved from <https://www.youtube.com/watch?v=jOOAimyQNwU>
- Ebu Hanzala. (2017c). *Ebu Hanzala Kim? Eğitim Hayatı? Faaliyetleri?* YouTube. Retrieved from <https://www.youtube.com/watch?v=PqEYmzPjMeM>
- Ebu Hanzala. (2017d). *Elon Musk bu videoyu izlemeli..! (Samanyolu Galaksisi - Ebu Hanzala Hoca)*. YouTube. Retrieved from <https://www.youtube.com/watch?v=BgaX3BU0Tys>
- Ebu Hanzala. (2017e). *ibrahim tatlisesin Küfür Şarkı sözleri*. YouTube. Retrieved from <https://www.youtube.com/watch?v=X9rjHNC-0YY>
- Eickelman, D., & Anderson, J. (2003). Redefining Muslim Publics. In D.

Eickelman & J. Anderson (Eds.), *New Media in the Muslim World: The Emerging Public Sphere*.

- Figueiredo, F., Benevenuto, F., & Almeida, J. M. (2011). The tube over time: characterizing popularity growth of youtube videos. *Proceedings of the Fourth ACM International Conference on Web Search and Data Mining - WSDM '11*, 745–754. <https://doi.org/10.1145/1935826.1935925>
- Hootsuite. (2017). *Digital in 2017 Global Overview*. Retrieved from <https://goo.gl/4qxaUR>
- Iqbal, A. M. (2008). *Salafism and the Internet in Contemporary Indonesia*.
- Jenks, C. (1995). The Centrality of the Eye in Western Culture: An Introduction. In C. Jenks (Ed.), *Visual Culture* (p. 282). New York: Routledge. <https://doi.org/10.1002/9781118328828.ch16>
- Just, J. (2015). *Jihad 2.0: The Impact of Social Media on the Salafist Scene and the Nature of Terrorism*. London and New York: Anchor Academic Publishing.
- Malik, M. (2017). Salafism in Malaysia: Historical Account on Its Emergence and Motivations. *Sociology of Islam*, 5(4), 303 – 333.
- McLuhan, M. (1964). *Understanding Media: The Extensions of Man*. New York: The MIT Press. <https://doi.org/10.2307/2711172>
- Miller, D., & Slater, D. (2000). *The internet: An Ethnographic Approach*. Oxford, New York: Berg. [https://doi.org/10.1016/S0737-0806\(98\)80274-8](https://doi.org/10.1016/S0737-0806(98)80274-8)
- Mosemghvdlishvili, L., & Jansz, J. (2012). Framing and praising Allah on YouTube: Exploring user-created videos about Islam and the motivations for producing them. *New Media & Society*, 15(4), 482–500.
- Robinson, F. (1993). Technology and Religious Change: Islam and the Impact of Print. *Modern Asian Studies*, 27(1), 229. <https://doi.org/10.1017/S0026749X00016127>
- Sedgwick, M. (2010). Contextualizing Salafism. *Forum Islam for Skning 4 (FIFO)*, (1), 75–81.
- Socialblade. (2017). Search Results for “Ebu Hanzala Hoca.” Retrieved from <https://socialblade.com/youtube/search/Ebu Hanzala Hoca>
- Strangelove, M. (2010). *Watching YouTube: Extraordinary Videos by Ordinary People*. Toronto Buffalo London: University of Toronto Press.
- TÜİK. (2017). *Hanehalkı Bilişim Teknolojileri Kullanım Araştırması*. Ankara. Retrieved from <http://www.tuik.gov.tr/HbPrint.do?id=24862>
- Vis, F., Van Zoonen, L., & Mihelj, S. (2011). Women responding to the anti-Islam film Fitna: Voices and acts of citizenship on YouTube. *Feminist Review*, 97(1), 110–129. <https://doi.org/10.1057/fr.2010.29>
- Warner, C. D. (2013). Hope and Sorrow: Uncivil Religion, Tibetan Music Videos, and YouTube. *Ethnos*, 78(4), 543–568.

The Proliferation of Non-Mainstream Islam on the Web: The Case of Turkish Preaching Videos on YouTube with Reference to the Videos of Ebu Hanzala *

Mehmet AKSÜRMEĒİ**

Abstract

The Internet has transformed many areas of social life including religion. Especially, in the sense of fast access to information and global communication, it has been a new media through which to preach Islam and is considered a valuable source of Islamic knowledge by believers. It facilitated different channels to preach religion such as personal web sites, blogs, and personal pages on various social media platforms. Recently, thanks to faster internet facilities, video sharing sites have become popular and visual materials have become the prevalent method of preaching in the virtual space. The internet, due to its decentralised structure, is a fertile place for non-mainstream Islam. Although traditional media networks may have no place for preachers of non-mainstream Islam, the internet provides a seat for all kinds of *imam*. This article, in that context, will focus on videos of *Ebu Hanzala*, a famous young Islamic *imam* whose real name is Halis Bayancuk, on YouTube, the most prevalent video-sharing and hosting site. He is an Islamic preacher whose his videos have been watched approximately 7,000,000 times. In this article, I will argue the proliferation of the non-mainstream Islamic preaching on the internet through the videos of *Ebu Hanzala*. I will claim that internet preaching will challenge the power relations between mainstream and non-mainstream Islamic authorities. Analysis of this paper reveals how non-mainstream Islamic interpretations find a place and target audience on the internet, how they present themselves, how they preach Islam, and their future potential. In that sense, this article aims to widen debate of Islamic sects into a different area and draws attention to non-mainstream Islam grown on the internet.

Keywords: YouTube, non-mainstream Islam, Salafism, internet, Ebu Hanzala

Ana Akım Olmayan İslam'ın İnternette Yayılması: Ebu Hanzala'nın Videoları Özelinde YouTube'da Türkçe Tebliğ

Özet

İnternet din de dahil olmak üzere toplumsal hayatın birçok alanını dönüştürmektedir. Özellikle, bilgiye hızlı ulaşılmaya ve küresel iletişime imkân sağladığından dolayı, İslam'ı

* This paper is published in the 5th issue of *İlahiyat Akademi*. (Mehmet AKSÜRMEĒİ, "The Proliferation of Non-Mainstream Islam on the Web: The Case of Turkish Preaching Videos on YouTube with Reference to the Videos of Ebu Hanzala", *İlahiyat Akademi*, sayı: 5, 2017, s. 225-238.) The paper in Turkish issue should be referred to for citations.

** Arş. Gör., Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı, aksurmeli@gmail.com.

tebliğ etmek ve öğrenmek isteyenler için de kıymetli bir medya olarak talep görmektedir. İnternette kişisel siteler, bloklar ve sosyal medya platformları gibi çeşitli kanallar bu amaçla kullanılmaktadır. Yakın zamanda internetin hızlanmasıyla beraber, video paylaşım siteleri ortaya çıkmıştır ve dini görüş ve yaklaşımlarını yaymak isteyenlerin popüler tercihlerinden birisi olduğunu görmekteyiz. İnternet merkezi olmayan yapısından dolayı, ana akım olmayan İslami yorumların özellikle tercih ettiği bir alandır. Her ne kadar geleneksel medya araçlarında bu tür İslam yorumları kendilerine alan bulamasa da internet bu açıdan her tür İslami yorumu yapmak ve yaymak için bir alan sağlamaktadır. Bu bağlamda, makalemde Ebu Hanzala lakabını kullanan genç imam Halis Bayancuk'un, YouTube adlı popüler video paylaşım sitesi üzerindeki videolarına odaklanılmaktadır. Ebu Hanzala, YouTube üzerindeki videoları toplamda 7.0000.000 civarında izlenmiş bir vaizdir. Bu makalede, ana akım olmayan İslam'ın, internet üzerinde tebliğinin nasıl yaygınlaştığı, Ebu Hanzala'nın videoları üzerinden tartışılmaktadır. Makalede internet vaizliğinin mevcut dini iktidar ilişkilerinin dönüşümüne yol açabileceği iddia edilmektedir. Bu makalenin analizi, ana akım olmayan İslam yorumlarının internette hedef kitesini nasıl belirlediği, kendilerini nasıl sunduklarını, İslam'ı nasıl tebliğ ettiklerini ve gelecek potansiyellerini ortaya çıkarmayı amaçlamaktadır. Bu anlamda, internetteki ana akım olmayan İslam yorumlarının yaygınlaşmasına dikkat çekerek, makale mezhep tartışmalarını zenginleştirmeyi amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: YouTube, ana akım olmayan İslam, Selefilik, internet, Ebu Hanzala

Introduction

The internet is a relatively new phenomenon in our life; It has existed in our world for only 25 years. Its usage has dramatically increased in the world and Turkey over the last ten years. Statistically, almost four billion people use internet, almost three billion people are active social media users, and two and a half billion people use the internet through mobile devices today (Hootsuite, 2017). In Turkey, 66.8% of the population used the internet in 2017 (TUİK, 2017). Mobile devices in particular have dramatically increased in their total usage of the internet. Mobile internet's share of total web traffic is 61 % in Turkey and Turkey is placed 6th among other countries of the world for mobile internet usage (Hootsuite, 2017, p. 34). Mobile internet usage is important because it made it possible for the vast majority of people to be users of the internet. People of Turkey, on average, spend almost three hours per day using mobile internet (Hootsuite, 2017, p. 88). Turkey is among the top ten countries in the world in terms of time spent on social media (Hootsuite, 2017, p. 45). These statistics show that the internet has an important place today and its importance will increase in the world and Turkey in the future.

This study is about the relationship between the internet and religion. The purpose of this case study is to understand and describe the proliferation of non-mainstream¹ Islamic preaching on YouTube. It is important to note that "YouTube is not merely an archive of moving images",

¹ The case of this article can be named as Salafi or Wahhabi Islam. Instead of these terms, I preferred to use the concept of non-mainstream for two reasons. First, this article argues its case to understand the change of mainstream

It is much more than a fast-growing collection of millions of home-made videos. It is an intense emotional experience. YouTube is a social space. This virtual community reflects the cultural politics of the present times and thus is rife with both cooperation *and* conflict (Strangelove, 2010, p. 4).

The subject of my study is famous imam Halis Bayancuk, known as *Ebu Hanzala*. He is a young religious figure who mainly preaches to his followers via YouTube videos. Actually, he can be classified as an internet celebrity in his field with over 7,000,000 viewings on YouTube. At this stage in the research, I consider the internet as a break in “the methods of learning and of transmitting the Quran” (Robinson, 1993, p. 235). It brings incomparable speed in teaching Islam.

Take, for instance, the publication of a book in the early Islamic centuries. Its writing down like that of the Quran was merely an aid to oral publication. The author would dictate his first draft, either from memory or from his own writing; the copyist would then read it back to him. Publication would take place through the copyist reading the text to the author in public, usually in a mosque. During this process the author might make additions and emendations and several readings might be required before it was given his authorization. This was known as his *ijaza*, which means 'to make lawful'. Thus the author gave permission for the work 'to be transmitted from him'. Further copies had real authority only when they had been read back to the author and approved (Robinson, 1993, pp. 235–236).

My research question in this study is: How does Ebu Hanzala, the young non-mainstream Islamic *imam*, preach Islam on YouTube? Sub-questions of this research question are: How do non-mainstream Islamic interpretations find a place and target audience on the internet? How do they present themselves? How do they preach Islam? What is their future potential among the other Islamic authorities? In that sense, this article aims to widen the debate about Islamic sects into a different area and draw attention to non-mainstream Islam grown on the internet.

In this article, first the significance of the case will be debated and the methodology of the paper will be presented. Then the related literature will be

Islam, represented by the Directorate of Religious Affairs in Turkey. Secondly, I consider that conceptualization of Salafi or Wahhabi terms to be problematic. “The socio-cultural and the security-political” perspectives describe Salafi or Wahhabi terms differently (Sedgwick, 2010, p. 76). Besides that difference, there is a theological debate about the definition of that sect (Sedgwick, 2010, p. 77). Another recently published article can be suggested, “What Do We Mean by Salafi” by Frank Griffl.

reviewed in two successive headings. Lastly, three important themes on the videos of Ebu Hanzala will be analysed.

The Significance of The Case and The Arguments

Although there are several studies that focus on the relationship between religion and the internet in the context of non-mainstream Islam (Drevon, 2016; Iqbal, 2008; Just, 2015; Malik, 2017), there is not a study that specifically focuses on the Turkish case. In that sense, this study is important. Moreover, video preaching on YouTube is a new phenomenon which has not yet drawn much attention (Mosemghvdlshvili & Jansz, 2012; Strangelove, 2010; Warner, 2013).

Video preaching on the internet is significant to understanding current debates of Islamic sects because it has the facility to reach countless people who have no chance to be represented in the mainstream media. In that sense, this article analyses the YouTube channel which broadcasts non-mainstream Islamic preaching in Turkish within the context of the relationship between religion and the internet.

In this article, by focusing on the relationship between non-mainstream Islamic preaching and the internet through the videos of *Ebu Hanzala*, I argue that this new medium, the internet, will challenge the power relations between the mainstream and non-mainstream Islamic authorities.

Methodology

My conceptualization of video preaching on the internet is important for this article. "For the purposes of any ethnographic study, technology always becomes material culture"; in other words, "it has been about an integral aspect of people's daily lives: their relationship to their friends and family, part of their identity, their work and in this chapter their religion — not about a virtual world that stands against and defines or supersedes something else called the real" (Miller & Slater, 2000, p. 193).

Furthermore, in the case of the Internet we have encountered an extraordinarily dynamic form of material culture. Indeed, the speed of its emergence may leave us breathless; but by appreciating and rendering explicit the nuances of the social practices that account for its manifestation as material culture it may be possible for academics to remain in step. (Miller & Slater, 2000, p. 193)

In that sense, I consider videos on YouTube as part of material culture which corresponds with daily life rather than signifiers of a virtual life.

Determining the videos of Ebu Hanzala on YouTube was a challenging process while writing this article. Although “videos on YouTube seem to produce easy data”, they are in “constant flux” (Vis, Van Zoonen, & Mihelj, 2011, p. 114). Creators of the video content or YouTube have the authority to change the content of the site in real time. Moreover, YouTube administration has authority to change the content of the channel completely or partly when it desires. For these reasons, it is impossible to exactly determine the number of videos on a specific topic over a long period of time.

I selected Ebu Hanzala as the subject of this article because he is the most famous YouTube celebrity among other non-mainstream Islamic figures². I reached videos of Ebu Hanzala in two ways. Firstly, I considered videos on the YouTube channel called as “Ebu Hanzala Hoca”. Secondly, I searched “Ebu Hanzala” as a keyword on YouTube and considered videos which are not included in the aforementioned YouTube channel. I purposefully sampled these videos “to illustrate characteristics of particular subgroups” (Bricki & Green, 2007, p. 10), then categorised them and created themes according to their labels.

Non-mainstream Religion on the Web: A New and Contentious Area

In this part, I will review the literature on the relationship between the internet and religion. The internet is a new medium characterized often with fast access to information and global communication. In that sense, similar to other media, the emergence of the internet, first of all, created a debate on that area. Modern states in our age are considered “to control the broadcast and printed word to foster common, shared, and modern identities at least as much as to deny these means to potential opponents” (Eickelman & Anderson, 2003, p. 3). In that sense, they paid more and more attention to centralize the media and to surveil the information transmitted through it. However, the advancement of technology has made this control and surveillance mechanism ineffective, if not impossible, and has resulted in the fragmentation of the authority who had the power to control the media in a society. Controlling the advancements of technology is unsuccessful for modern states for several reasons. For that reason, even “some new media seen as innovative [even] in the 1980s are now almost taken for granted” (Eickelman & Anderson, 2003, p. 3). These new technologies, even though they created unrest, are unstoppable, for instance,

In countries such as Saudi Arabia, the same fax machines that disseminate rapid criticisms of the regime are also essential to the conduct of business. The state is powerless to limit their use without disrupting the

² There are Turkish Islamic preaching YouTube channels owned by religious figures who are also able to show up in the mainstream media. Most of them are more popular than Ebu Hanzala. In my article, I consider Ebu Hanzala as the most popular among other figures similar to him, who has no chance to appear in the mainstream media. Moreover, because he has no chance to be seen in other media, I consider that “being online in the name of Allah represents an obligation” for himself (Bunt, 2009, p. 11).

economy. Audiocassette tapes spread the sermons of Ayatollah Khomeini and others in the pre-revolutionary Iran of the 1970s, just as videotapes of anti-regime preachers and demonstrations today circulate in some countries of the Arabian peninsula (Eickelman & Anderson, 2003, p. 3).

Advancements in technology, as exemplified in the quotation, may have an irresistible transformative effect in the culture of everyday life. Religion is no exception in being affected by it. For example, “the founding figures of Islamic reform in this century such as Muhammed Abduh (1849-1905) and Mowlana Mawdudi (1903- 1979) benefited wisely from their occupation as journalists to enable “the arrival of printing and of print news with new audiences for the written word” (Anderson, 2003, p. 47). In that sense, “they filled and expanded the space between previously restricted circulations of text and talk” (Anderson, 2003, p. 47).

The internet, similarly, came into our lives abruptly and transformed them. Castells (2005) considers the internet to be a tool that is not only shaped by its owners but also mainly by its users. The internet, as summarized by Castells (2005), has now opened very different spaces for people, and when we think about how it is invented, this last situation is really amazing. Now users have power. Now it is a medium that is mainly reproduced by its users. The internet, as a new medium, enabled “a new class of interpreters, who are facilitated by this medium to address and thereby to reframe Islam's authority and expression for those like themselves and others who come there” (Anderson, 2003, p. 45). Especially individuals or religious groups, who have various difficulties to express themselves publicly or “if their activities in public spaces and private locations are monitored in various ways”, consider the internet to be a functional way to preach (Bunt, 2009, p. 178), because restricting transmission of knowledge on the web is almost impossible. When a religious message comes online,

A single message in a chat room can multiply exponentially through e-mail contact, Web links, discussion in chat rooms, references in Net broadcasts, publication in magazines, and other media online and offline, as well as by word of mouth (Bunt, 2009, p. 182).

This style of transmission of knowledge and its spread among people is considered similar to a marketing strategy by Bunt (2009). He states:

This bears some resemblance to the paradigm of a viral marketing strategy, which can be defined as one that (1) gives away products or services; (2) provides for effortless transfer to others; (3) scales easily from small to very large; (4) exploits common motivations and behaviors; (5)

utilizes existing communication networks; and (6) takes advantage of others' resources. (Bunt, 2009, p. 182).

YouTube and Religion

In our age, seeing and learning visually is dominating our cultural world. Actually, in a broader perspective, "the modern world is very much a 'seen' phenomenon" (Jenks, 1995, p. 2). By the invention of optical technologies at the late 19th century, such as the microscope telescope and photography, the cultural world was transformed severely by the domination of sight. YouTube, first of all, as a video hosting site, can be considered from that perspective. It supplies countless visuals to its users.

"Since its establishment in early 2005, YouTube has become one of the fastest-growing websites, and ranks second in traffic among all the websites in the Internet by the survey of Alexa" (Cheng, Dale, & Liu, 2008, p. 229). Similarly, "The amount of content uploaded to YouTube in 60 days is equivalent to the content that would have been broadcasted for 60 years, without interruption, by NBC, CBS and ABC altogether" (Figueiredo, Benevenuto, & Almeida, 2011, p. 745). This statistic is clear evidence how YouTube is transforming human kind's visual memory. "Online videos existed long before YouTube entered the scene"; however:

Uploading, managing, sharing and watching videos were cumbersome due to the lack of an easy-to-use integrated platform. More importantly, the videos distributed by traditional media servers and peer-to-peer file downloads like Bit Torrent were standalone units of content. The video was not connected to other related videos, for example other episodes of a show that the user had just watched. Also, there was very little in the way of content reviews or ratings. The new generation of video sharing sites, YouTube and its competitors, have overcome these problems. These new generation sites are also known as user generated content (UGC) sites, in which the users are participatory and creative. The systems allow content suppliers to upload video effortlessly, and to tag uploaded videos with keywords. Users can easily share videos by mailing links to them, or embedding them in blogs. Users can also rate and comment on videos, bringing new social aspects to the viewing of videos. Consequently, popular videos can rise to the top in a very organic fashion. The social network existing in YouTube further enables communities and groups, as videos are no longer independent from each other, and neither are users. This has substantially contributed to the success of YouTube and similar sites. (Cheng et al., 2008, pp. 229–230)

YouTube requires no subscription to watch videos. Additionally, in order to publish a video on that site, a simple subscription and e-mail address are adequate. Today, accessing video capturing devices are rather easier than ten years ago. Even an ordinary mobile phone can capture high-quality videos and the user can upload it to YouTube with his or her mobile phone. YouTube draw attention to video producers on religion:

A considerable number of video bloggers on YouTube engage in debates over religion. Some of the larger areas of debate are focused on evolution, abortion, atheism, Scientology, Mormonism, Christianity, and Islam. The subject matter of these religious debates also appears to be significantly shaped by American cultural concerns (Strangelove, 2010, p. 148).

Strangelove considers that YouTube provides a space for the people wrangling over “my God can beat up your God” (2010, p.148). On the other hand, visual and religion relationship is criticised that visual medium has a transformative effect on religion:

And today, television makes stars of conservative vernacular preachers. In their time, all new media have a certain "down-market" quality from high-textualist perspectives. They employ vernaculars and are often cheaply produced and ephemeral; but they expand the domain of Muslim discourse by engaging a wider public than previously had access to elite-controlled discourse and a more problematic public than other non-elite, "folk" forms reach. (Anderson, 2003, p. 47)

This criticism, similar to early “medium is the message” debate of media studies (McLuhan, 1964, p. 7), places emphasis on how visual preaching transforms religion into a lower quality discourse while expanding its territory.

Islamic Preaching on Turkish YouTube Channels

The number of Turkish broadcasting YouTube channels which focus on Islamic preaching are increasing recently³. Turkish non-mainstream Islamic preaching, parallel to the former situation, are increasing also. When the subject of this article, YouTube videos of Ebu Hanzala, are considered, it can be seen that this figure is the most viewed among other non-mainstream Islamic preachers.

³ See YouTube channels of *DiyaneTV*, *Sözler Köşkü*, *Hayalhanem* as examples.

Ebu Hanzala, according to a video of him published on YouTube (Ebu Hanzala, 2017c), was born in 1984 in Diyarbakır, Turkey. He is a graduate of Diyarbakır *İmam Hatip Lisesi* (Religious Vocational High School). While he was in high school, he also went to a classical madrasa in Diyarbakır. After graduation, he was accepted to Al-Azhar University in Egypt. However, he did not attend university, rather he followed informal religious education in Egypt for four years.

Videos of Ebu Hanzala are broadcasting to YouTube mainly by three channels. These are Ebu Hanzala Hoca, Tevhid Dersleri, and İslam'ı Anlamak. These channels started publishing videos in 2016, 2014 and 2013 respectively. There is no clear evidence that these channels are related; however, their videos are similar in their shooting technique. When the three channels are summed up, there are almost 3,000 videos, 60,000 subscribers. These videos have been viewed around 7,000,000 times and the daily view count is around 20,000 at the time of writing (Socialblade, 2017).

In the 'about' section of the YouTube channel, they describe themselves as follows:

We are preaching to our society, to those who do not know what they mean while repeating "la ilahe illallah", in the light of Quran and Sunnah. We invite people to rescue themselves from their slavery to other people, and to worship only *Allah*. If the creator is *Allah*, we believe in that, we invite people to give the all authority to him to regulate social life. If prayer is a religious practice, we believe in that, we invite people to pray only to *Allah* and to believe that the only authority to pray to is Allah. As mentioned in Surah Az-Zumer 36, "Is not Allah sufficient for his servant"? (Ebu Hanzala, 2017a)

In the recommended section of the YouTube channel, they suggest English, French, or Arabic channels which publish translated or subbed Ebu Hanzala videos. Compared to the Turkish content, other language contents are weak in number. Although YouTube does not provide any data on which country these videos are viewed in, it can be concluded, from the comments on videos, that basically they are viewed by Turkish speaking people.

There are two types of Ebu Hanzala videos: first, the long preaching videos, and second, short (less than twenty minutes) videos. The short videos are actually trimmed versions of the first long preaching videos. While the first type of videos contains many topics, the second type of videos have a single message. The first group of videos is similar to typical Islamic preaching videos. I consider the second type of videos to be a new version of preaching videos, created to be popular on YouTube. They are short, attractive visual objects, like the trending videos on YouTube.

The Ebu Hanzala videos seem to be produced by professional editors, camera operators and recording people. The videos do not contain any information about the production team. Although it is not common, some videos are translated or dubbed in German, French and Arabic. Additionally, recently the second type of short videos have started to be identified as clickbait. Clickbait is a new term which refers to “something (such as a headline) designed to make readers want to click on a hyperlink especially when the link leads to content of dubious value or interest” (“Clickbait,” 2017). Thus, clickbait videos can get more clicks. Examples of this type are the Ebu Hanzala videos (2017d, 2017e).

Furthermore, in the uploading process of videos they have a strategy to overcome possible problems. In a case where a YouTube channel or a video is reported by viewers, YouTube may close the channel or delete the reported video. In such a situation, the subscribers of the channel also are deleted. In order to overcome this possible problem, they have an alternative channel and they require their viewers to subscribe to both of their channels.

When the videos are analysed, it can be seen that there are three themes in Ebu Hanzal’s videos. These are: the rejection of parliamentary democracy, pointing at the social dimensions of life over various topics, and direct criticism of other people. In the following paragraphs, I will examine each of these themes.

One of the most distinctive themes of Ebu Hanzala videos is the rejection of modern parliamentary democracy. There are more than twenty videos on that topic. He criticizes democracy from several points. First of all, he considers parliamentary democracy to be a religion like Christianity, Judaism etc. He states:

Democracy is exact same as what Christianity or Judaism is for Islam. Democracy is a religion and its followers, similar to followers of religions other than Islam, are non-Muslims. No matter how ignorant, uneducated or indifferent they are about that topic, they are the non-Muslims as Christians in Europe (Ebu Hanzala, 2016a).

Besides that, he especially draws attention to voting (Ebu Hanzala, 2015). He considers Muslim people voting, although they want an Islamic regime. He opposes this behaviour and refuses to participate in any step in the democratic system. His attitude is more like an anarchic essence.

Another prevalent theme in the Ebu Hanzala videos is the topics that point to various dimensions of social life. These videos are different from videos that debate theological topics directly. In these videos, topics like the minimum wage, vaccination, compulsory military service, compulsory primary and secondary education are debated with a theological perspective. For instance:

Nowadays, the system that we live in provokes you for your need for a house and a wife. They seduce people with advertisements in movies on television. But this system does not give your needs. Furthermore, it does not give you a job. Let's say you got a job, if you do not have qualification, the system pays you the minimum wage. The system forces you to send your child to school. But you have to pay for it. You will pay for all your needs like natural gas, electricity, water, accommodation, food. How does a human get by with a minimum wage? (Ebu Hanzala, 2016b)

This quotation is an example of how Ebu Hanzala debates everyday social life events as a matter of Islam. In the following sentences of this quotation, he details how people will live in a prosperous life, if the Islamic state emerges. I consider that by using everyday social life events, he strengthens his speech. Another important point, in this quotation, is his case is on the calculation of the minimum wage. This indicates that the majority of his followers are minimum wage earners.

The third important point in the videos is their direct criticism of real people. In such videos, religious, public or political figures are directly criticised on certain topics by name. These videos are commonly being shot on the contemporary events in Turkey and the world. For instance, he criticises Cübbeli Ahmet and his followers, in a video entitled "Harsh Words to Cübbeli Ahmet and his followers":

This Jemaah is making their followers stupid. They despise and insult their followers. They are saying that we are dogs on the door of our sheikh. Why are you the dog at the door of your sheikh? ... This is not a behaviour compatible with Islam. This is against human dignity (Ebu Hanzala, 2017b).

There are more than twenty Ebu Hanzala videos that directly criticise people by name. This kind of video shows that Ebu Hanzala does not hesitate to conflict with other religious and political figures.

Conclusion

To conclude, in this article, I argued the relationship between the internet and religion in the context of the proliferation of non-mainstream Islam in Turkey. The subject of the article was videos of Ebu Hanzala on YouTube. I presented three distinctive themes in his Islamic preaching videos.

YouTube as a medium to preach Islam was at the focus of this article. It is important to see how YouTube provides a place for any kind of preaching at a very

low cost. For that reason, the number of non-mainstream preachers are increasing. Besides that, as in the case of Ebu Hanzala, the for these videos is also increasing. There are 7,000,000 viewers of Ebu Hanzala on YouTube today. While internet facilities are expanding globally, it is reasonable to expect that the number of non-mainstream Islamic preachers will increase.

REFERENCES

- Anderson, J. (2003). The Internet and Islam's New Interpreters. In D. Eickelman & J. Anderson (Eds.), *New Media in the Muslim World: The Emerging Public Sphere*.
- Bricki, N., & Green, J. (2007). *A Guide to Using Qualitative Research Methodology*. Medecins Sans Frontieres. <https://doi.org/10.1109/PROC.1978.11033>
- Bunt, G. (2009). *iMuslims: Rewiring the House of Islam*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- Castells, M. (2005). *Enformasyon Çağı: Ekonomi, Toplum Ve Kültür*. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Cheng, X., Dale, C., & Liu, J. (2008). Statistics and social network of YouTube videos. *IEEE International Workshop on Quality of Service, IWQoS*, 229–238. <https://doi.org/10.1109/IWQOS.2008.32>
- Clickbait. (2017). In *Merriam Webster*. Retrieved from <https://www.merriam-webster.com/dictionary/clickbait>
- Drevon, J. (2016). Embracing Salafi Jihadism in Egypt and Mobilizing in the Syrian Jihad. *Middle East Critique*, 25(4), 321–339.
- Ebu Hanzala. (2015). *Seçimlerde oy vermeyip sahayı boş mu bırakalım*. YouTube. Retrieved from <https://www.youtube.com/watch?v=SNdPukPhlZ8>
- Ebu Hanzala. (2016a). *Demokrasi Bir Dindir*. YouTube. Retrieved from <https://www.youtube.com/watch?v=tp8tPboAuxw>
- Ebu Hanzala. (2016b). *İslamın mali sistemi ile demokrasinin mali sistemi arasındaki fark*. YouTube. Retrieved from <https://www.youtube.com/watch?v=GWOYdkfPehs>
- Ebu Hanzala. (2017a). *About*. Retrieved from <https://www.youtube.com/channel/UCPTiSgARRZK7VJmDnWpr8xg/about>
- Ebu Hanzala. (2017b). *Cübbeli ve ekibine çok sert sözler*. YouTube. Retrieved from <https://www.youtube.com/watch?v=jOOAimyQNwU>
- Ebu Hanzala. (2017c). *Ebu Hanzala Kim? Eğitim Hayatı? Faaliyetleri?* YouTube. Retrieved from <https://www.youtube.com/watch?v=PqEYmzPjMeM>
- Ebu Hanzala. (2017d). *Elon Musk bu videoyu izlemeli..! (Samanyolu Galaksisi - Ebu Hanzala Hoca)*. YouTube. Retrieved from <https://www.youtube.com/watch?v=BgaX3BU0Tys>
- Ebu Hanzala. (2017e). *ibrahim tatlisesin Küfür Şarkı sözleri*. YouTube. Retrieved from <https://www.youtube.com/watch?v=X9rjHNC-0YY>
- Eickelman, D., & Anderson, J. (2003). Redefining Muslim Publics. In D.

Eickelman & J. Anderson (Eds.), *New Media in the Muslim World: The Emerging Public Sphere*.

- Figueiredo, F., Benevenuto, F., & Almeida, J. M. (2011). The tube over time: characterizing popularity growth of youtube videos. *Proceedings of the Fourth ACM International Conference on Web Search and Data Mining - WSDM '11*, 745–754. <https://doi.org/10.1145/1935826.1935925>
- Hootsuite. (2017). *Digital in 2017 Global Overview*. Retrieved from <https://goo.gl/4qxaUR>
- Iqbal, A. M. (2008). *Salafism and the Internet in Contemporary Indonesia*.
- Jenks, C. (1995). The Centrality of the Eye in Western Culture: An Introduction. In C. Jenks (Ed.), *Visual Culture* (p. 282). New York: Routledge. <https://doi.org/10.1002/9781118328828.ch16>
- Just, J. (2015). *Jihad 2.0: The Impact of Social Media on the Salafist Scene and the Nature of Terrorism*. London and New York: Anchor Academic Publishing.
- Malik, M. (2017). Salafism in Malaysia: Historical Account on Its Emergence and Motivations. *Sociology of Islam*, 5(4), 303 – 333.
- McLuhan, M. (1964). *Understanding Media: The Extensions of Man*. New York: The MIT Press. <https://doi.org/10.2307/2711172>
- Miller, D., & Slater, D. (2000). *The internet: An Ethnographic Approach*. Oxford, New York: Berg. [https://doi.org/10.1016/S0737-0806\(98\)80274-8](https://doi.org/10.1016/S0737-0806(98)80274-8)
- Mosemghvdlishvili, L., & Jansz, J. (2012). Framing and praising Allah on YouTube: Exploring user-created videos about Islam and the motivations for producing them. *New Media & Society*, 15(4), 482–500.
- Robinson, F. (1993). Technology and Religious Change: Islam and the Impact of Print. *Modern Asian Studies*, 27(1), 229. <https://doi.org/10.1017/S0026749X00016127>
- Sedgwick, M. (2010). Contextualizing Salafism. *Forum Islam for Skning 4 (FIFO)*, (1), 75–81.
- Socialblade. (2017). Search Results for “Ebu Hanzala Hoca.” Retrieved from <https://socialblade.com/youtube/search/Ebu Hanzala Hoca>
- Strangelove, M. (2010). *Watching YouTube: Extraordinary Videos by Ordinary People*. Toronto Buffalo London: University of Toronto Press.
- TÜİK. (2017). *Hanehalkı Bilişim Teknolojileri Kullanım Araştırması*. Ankara. Retrieved from <http://www.tuik.gov.tr/HbPrint.do?id=24862>
- Vis, F., Van Zoonen, L., & Mihelj, S. (2011). Women responding to the anti-Islam film Fitna: Voices and acts of citizenship on YouTube. *Feminist Review*, 97(1), 110–129. <https://doi.org/10.1057/fr.2010.29>
- Warner, C. D. (2013). Hope and Sorrow: Uncivil Religion, Tibetan Music Videos, and YouTube. *Ethnos*, 78(4), 543–568.

Yayın İlkeleri

1. Gaziantep Üniversitesi *İlahiyat Akademi* Dergisi, ulusal ve uluslararası düzeyde bilimsel niteliklere sahip çalışmalarını yayımlamak suretiyle ilahiyat ve sosyal bilimler alanına katkı sağlamayı hedefler.
2. Gaziantep Üniversitesi *İlahiyat Akademi* Dergisi, yılda iki kez basılı olarak yayımlanan hakemli bir dergidir.
3. Dergimizin yayın dili Türkçedir. Ancak dergimizde İngilizce ve Arapça makaleler de yayımlanabilir. Ayrıca dergimizde yer alan makaleler Arapçaya tercüme edilip ayrı bir nüsha halinde yayımlanmaktadır.
4. Dergiye gönderilen yazıların yayımlanma hakkı Gaziantep Üniversitesi *İlahiyat Akademi* Dergisi Yayın Kurulu'na aittir.
5. Dergide yer alan yazıların telif hakkı saklı olup, yazılar kaynak gösterilmeden kısmen veya tamamen iktibas edilemez.
6. Dergide yayımlanacak makaleler, öncelikle kendi alanlarına uygun araştırma yöntemleri kullanılarak hazırlanmış özgün ve akademik çalışmalar olmalıdır. Ayrıca bilimsel alana katkı niteliğindeki röportajlar, çeviriler, kitap tanıtımları, kitap ve makale eleştirileri ile değerlendirmeleri de kabul edilir.
7. Dergide yayımlanması istenen makalelerin DergiPark üzerinden (<http://dergipark.gov.tr/ilak>) gönderilmesi gerekmektedir.
8. Dergiye gönderilen çalışmalar başka bir yerde yayımlanmış veya yayımlanmak üzere gönderilmiş olmamalıdır. Ayrıca başka bir dergiye gönderilmiş ve hakemler tarafından olumsuz rapor almış yazılar da olmamalıdır. Sempozyum bildirimleri ise durumun makale içinde belirtilmesi koşuluyla yayımlanabilir.
9. Yayımlanması talebiyle *dergiye* teslim edilen yazıların şekil ve içerik yönünden ön incelemesi Gaziantep Üniversitesi *İlahiyat Akademi* Dergisi Yayın Kurulu tarafından yapılır. Bu inceleme sonucunda Kurul, yazıların hakemlenip hakemlenmeyeceği konusunda karar verir. Hakemlenmesine gerek görülmeyen yazılar, kurul tarafından reddedilir. Hakemin değerlendirmesine sunulması yönünde karar verilen yazılar ise ilk aşamada seçilen iki hakemin görüşüne arz edilir. (Çeviriler, orijinal metinleriyle birlikte hakemlere gönderilir).
 - a) Her iki hakem de "yayımlanamaz" raporu verirse, yazı yayımlanmaz.
 - b) İki hakemden sadece biri "yayımlanır" raporu verirse veya Yayın Kurulu hakem raporlarını yeterli görmezse, üçüncü bir hakemin görüşüne başvurulur. Gelen rapora göre son kararı Yayın Kurulu verir. (Gerekli görüldüğü takdirde,

Gaziantep Üniversitesi *İlahiyat Akademi Dergisi* Yayın Kurulu, üçüncü hakeme başvurmaksızın nihâi kararı verme hakkına sahiptir).

c) Hakemlerden biri veya ikisi, “düzeltmelerden sonra yayınlanabilir” raporu verirse, yazı gerekli düzeltmeleri yapması için yazara geri gönderilir ve düzeltmelerden sonra gelen haliyle makale, gerekirse, nihai değerlendirmeyi almak için tekrar ilgili hakemin/hakemlerin görüşüne sunulur.

d) Onaylanan makaleler, Gaziantep Üniversitesi *İlahiyat Akademi Dergisi* formatına uygun hale getirilmesi için yazara gönderilir.

e) Yayın Kurulu, derginin görünüm ve üslûp bütünlüğünü temin amacıyla yazılarda imlâ vs. ile ilgili küçük değişiklikler yapma hakkına sahiptir.

f) Nihâi versiyonlar son okumaya tâbi tutulur ve yayına hazırlanır.

10. Dergiye gönderilen yazıların yayımlanıp yayımlanmayacağına en geç üç ay içerisinde karar verilir ve çalışma sahibi konu hakkında bilgilendirilir.

11. Sayı hakemlerinin ismi derginin ilgili sayısında yer alır.

12. Bir sayıda aynı yazara ait (telif/çeviri) en fazla iki çalışma yayımlanabilir.

13. Yayımlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez. Yayımlanan çalışmanın dil, üslûp ve muhteva yönünden bilimsel ve hukûkî her türlü sorumluluğu yazar(lar)ına ait olup Yayın Kurulunu bağlamaz.

14. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi, Gaziantep Üniversitesi *İlahiyat Akademi Dergisi* Yayın Kuruluna aittir.

Yazım İlke ve Kuralları

Dergimizde *TDV İslâm Ansiklopedisi*'nin (DİA) imlâ kaideleri esas alınır. Buna bağlı olarak;

1. Dergiye gönderilen yazılar, PC Microsoft Word (en az office 2003 sürüm) programında yazılmalı veya bu programa uyarlanarak gönderilmelidir.

2. Çeviri, sadeleştirme ve transkripsiyon yazılarına orijinal metinlerin fotokopileri eklenmelidir. Ayrıca kitap tanıtım ve değerlendirmelerine kitap kaynak resmi JPEG formatında eklenmelidir.

3. Sayfa düzeni: 17.5x25 boyutunda, kenar boşlukları soldan 3 cm, sağdan 3 cm, üstten 4 cm alttan 3 cm şeklinde ayarlanmalıdır.

4. Yazı biçimi: Palatino Linotype (ana metin: 10, dipnot: 8 punto, Özet ve Abstract: 9 punto); satır aralığı: Tek; paragraf aralığı: önce: 0 nk; sonra: 6 nk; Arapça metinlerde Traditional Arabic yazı tipi (ana metin: 14 punto, özet ve dipnot: 12 punto) kullanılmalıdır.

5. Varsa yazıdaki tablo, grafik, resim vb. nesnelerin sayfa düzeni genişliği olan 12 cm ebadını aşmamalıdır.

6. Yazılarda sayfa numarası, üst bilgi ve alt bilgi gibi ayrıntılara yer verilmemelidir. Ayrıca yazıların içine isim ya da yazarın kimliğini deşifre edici bilgiler de konulmamalıdır.

7. Kaynakça yazarın soyadına göre alfabetik olarak düzenlenmelidir.

8. Dergimizde referans gösterme yöntemi olarak Chicago of Manual Style (CMS) ve APA sistemi esas alınmaktadır.

ضوابط النشر في المجلة

مجلة «الإلهيات الأكاديمية» هي مجلة بحوث إسلامية دولية محكمة نصف سنوية، تصدر عن عمادة كلية الإلهيات بجامعة غازي عنتاب، وتهتم بالبحوث في مختلف العلوم الإسلامية والإنسانية والعربية وعلوم الشأن العام، وتصدر باللغتين: العربية، والتركية.

أهداف المجلة:

- ١- نشر الدراسات العلمية والتربوية في مجال العلوم الإنسانية والإسلامية والعربية.
- ٢- تلبية نهم الباحثين وطلاب العلم عربياً وعالمياً في المجال الإسلامي والإنساني.
- ٣- إغناء المكتبات العربية في العلوم الإسلامية والإنسانية.

شروط البحوث المنشورة:

- ١- أن تكون متوافقة مع أهداف المجلة.
- ٢- أن تكون لغة البحث عربية فصيحة وواضحة، وأن تكون مترجمة باللغة التركية حتى يتسنى نشرها باللغتين.
- ٣- أن لا يكون البحث منشوراً قد سبق نشره في مجلة أو كتاب محرّر.
- ٤- أن تكون مشكلة البحث غير معالجة من قبل، ويمثل إضافة جديدة إلى المعرفة في ميدانه.
- ٥- أن توافق عليه هيئة التحكيم.
- ٦- ألا يزيد البحث عن ٣٠ صفحة (٨ آلاف كلمة)، بما في ذلك الملخصات والجداول وقائمة المراجع، وذلك ضمن قواعد الكتابة التالية.
- ٧- يسلم البحث منضداً على برنامج «Ms Word»، ضمن القواعد التالية.
- ٨- يرسل الباحث مع بحثه صورته الشخصية، وسيرته الذاتية في حدود (٥٠) خمسين كلمة تقريباً، تتضمن أعلى مؤهل علمي، والجامعة التي تخرج منها، ومكان عمله، ومركزه الوظيفي واهتماماته العلمية، وأهم مؤلفاته وعنوان بريده الإلكتروني.
- ٩- يجب أن يتضمن البحث: خلاصة للبحث تشمل على الأفكار الأساسية والنتائج، بحدود (١٥٠-٢٠٠) كلمة على الأكثر؛ باللغة: العربية، والتركية، والإنكليزية. ومقدمة تتضمن أهمية البحث وأهدافه ونهج البحث، والنتائج والتوصيات، والمراجع أو المصادر.

قواعد كتابة المتن والحواشي والمراجع:

- ١- تنسيق الصفحة: مقاس «A4» بالهوامش التالية: (٤) سم من الأعلى، و(٣) سم من اليمين واليسار

والأسفل.

- ٢- تنسيق الخط: للعربية «Sakkal Majalla» بمقاس (١٤) للمتن، و(١٢) للهوامش. وللاتيني «Palatino Linotype» بمقاس (١٠) للمتن، و(٨) للهوامش.
- ٣- تنسيق الفقرة: مسافة التباعد بين الأسطر: مفرد، ويتأخر السطر الأول (٧, ٠) سم في العربي، و(٥, ٠) للاتيني. وقبل الفقرة (٠) نقطة، وبعد الفقرة (٦) نقاط.
- ٤- لا يضاف للبحث أي لون غير الأسود وتدرج الرمادي في أي موقع من البحث.
- ٥- يجب ترقيم جميع الصفحات تسلسلياً بما في ذلك ملحقات البحث.
- ٦- التوثيق:

- توضع أرقام التوثيق بين قوسين^(٣٧)، وتكون متسلسلة من أول البحث إلى آخره.
- يذكر اسم السورة ورقم الآية أو الآيات في متن البحث. مثال: [الأعراف: ٢].
- يوثق الحديث النبوي الشريف في الهامش بذكر من أخرجه والكتاب والباب ورقم الحديث.
- تكتب أسماء الأعلام في المتن مع ذكر تاريخ الوفاة بالهجري والميلادي بين قوسين (ت: -).
- تكتب أسماء الأعلام الأجنبية في متن البحث بحروف عربية، ولاتينية بين قوسين ().
- ترتب قائمة المراجع ترتيباً ألفبائياً بحسب اسم الكتاب في نهاية البحث، وتفصل قائمة المراجع الأجنبية عن العربية.
- تُكتب بيانات المرجع كاملة عند ورودها للمرة الأولى في البحث.
- تُكتب بيانات المرجع العربي على الترتيب التالي: اسم الكتاب بالخط العريض، اسم المؤلف أو المؤلفين: اسم المحقق (إن وجد) أو المحققون، دار النشر، مكان النشر، رقم الطبعة كاملة أو مختزلة بين قوسين، تاريخ الطبع. مثال: الأفعال، أبو عثمان سعيد بن محمد السرقسطي: تحقيق د. حسن محمد محمد شرف، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، الطبعة الرابعة، ١٩٧٥ م.
- في المرة التالية يوضع المرجع على النحو التالي: اسم الكتاب، الجزء، الصفحة. مثال: الأفعال ص ١١٦، أو (٣/٣٤٧).
- تُكتب بيانات المرجع الأجنبي على الترتيب التالي: عنوان الكتاب أو البحث بالحرف المائل. النسبة بالأحرف الكبيرة، الحرف الأول من الاسم. الحرف الأول من الاسم المتوسط. وإذا تعدد المؤلفون يُفصل بين أسمائهم بفاصلة منقوطة (؛)، الطبعة (ثانية، ثالثة...)، دار النشر، بلد النشر، سنة النشر.
- الاستشهاد بمخطوط: عنوان المخطوط كاملاً، اسم المؤلف كاملاً، مكان وجوده، تاريخ النسخة، عدد أوراقها، رقم الورقة.
- الدُّوريات (المجلات): «اسم المقالة»، اسم الكاتب، اسم المجلة، المجلد و/ أو رقم العدد (سنة النشر)، رقم الصفحة. مثال: «الأمن القومي العربي» محمد حسن، استراتيجيات، المجلد الخامس

عشر، العدد الأول (٢٠٠٩)، ص ١٢٩. وفي قائمة المراجع يكتب هكذا: «الأمن القومي العربي»، محمد حسن، استراتيجيات، المجلد الخامس عشر، العدد الأول، ٢٠٠٩م.
إذا كان المرجع بحثاً منشوراً في مجلة باللغة الأجنبية: يضاف بعد عنوان البحث بالحرف المائل الكنية والاسم، وتتبعه نقطة. اسم المجلة وبلد النشر ويتبعه فاصلة، المجلد والعدد (كتابة مختزلة) وبعدها فاصلة، وسنة النشر، أرقام الصفحات الخاصة بالبحث ضمن المجلة.
- مقالات الجرائد: يشار إليها فقط في الهوامش دون قائمة المراجع هكذا: «عنوان المقالة»، اسم المؤلف، اسم الجريدة، تاريخ النشر باليوم والشهر والسنة. مثال: «الهجرة السورية أسباب وأبعاد»، فتح الله حسب الله، شفق التركية، ١٢/١٠/٢٠١٣م.

- المنشورات الإلكترونية: يُشار إليها فقط في الهوامش، وليس في قائمة المراجع. وينبغي أن تتضمن الإحالة تاريخ الزيارة. مثال: «الدولة المصرية» محمد علي النجار، ٩/٣/٢٠١٣م، على الرابط:
<http://ydut.ronicintifada.net/v2/article3399.shtml>

٨- الاختصارات: تاريخ الوفاة (ت:)، تحقيق (تح:)، صفحة (ص:)، الجزء والصفحة (٢/٣١٥)، الطبعة (ط)، بدون تاريخ (د.ت.)، بدون ناشر (د.ن.)، الهجري (هـ)، الميلادي (م)، قبل الميلاد (ق.م.)، إلى آخره (إلخ)، انتهى (أ.ه.).
ملاحظات:

- ١- للمجلة الحق في ترجمة بعض المواد التي يتم قبولها للنشر إلى لغات أخرى، وفقاً لما تقرره إدارة المجلة.
- ٢- البحوث المنشورة في المجلة تعبر عن آراء أصحابها، ولا تعبر عن رأي الجامعة أو الكلية أو هيئة التحرير.
- ٣- يخضع ترتيب البحوث عند النشر في المجلة لمعايير فنية تراها هيئة التحرير.
- ٤- يكون قرار إجازة نشر البحث أو الاعتذار عن عدم نشره نهائياً بيد هيئة التحرير، وتحتفظ هيئة التحرير بحق عدم إبداء الأسباب، ويجوز في حال الاعتذار أن يزود الباحث بالملاحظات والمقترحات التي يمكن أن يفيد منها في إعادة النظر ببحثه.
- ٥- لا يجوز لصاحب البحث أو لأي جهة أخرى إعادة نشر البحث المنشور في المجلة أو ملخص عنه في أي كتاب أو صحيفة أو دورية إلا بعد أن يحصل على موافقة خطية من هيئة التحرير.
- ٦- لا تدفع المجلة أية مكافآت مالية عن المواد - من البحوث والدراسات والمقالات - التي تنشرها؛ مثلما هو متبع في الدوريات العلمية في العالم.
- ٧- ترسل البحوث والمراسلات إلى المجلة على العنوان التالي:

رئيس تحرير مجلة «الإلهيات الأكاديمية» - جامعة غازي عنتاب - الجمهورية التركية

ت: ٠٠٩٠٣٤٢٣٦٠٦٩٦٥ ف: ٠٠٩٠٣٤٢٣٦٠٢١٣٦ @: ilahiyatakademi@gantep.edu.tr