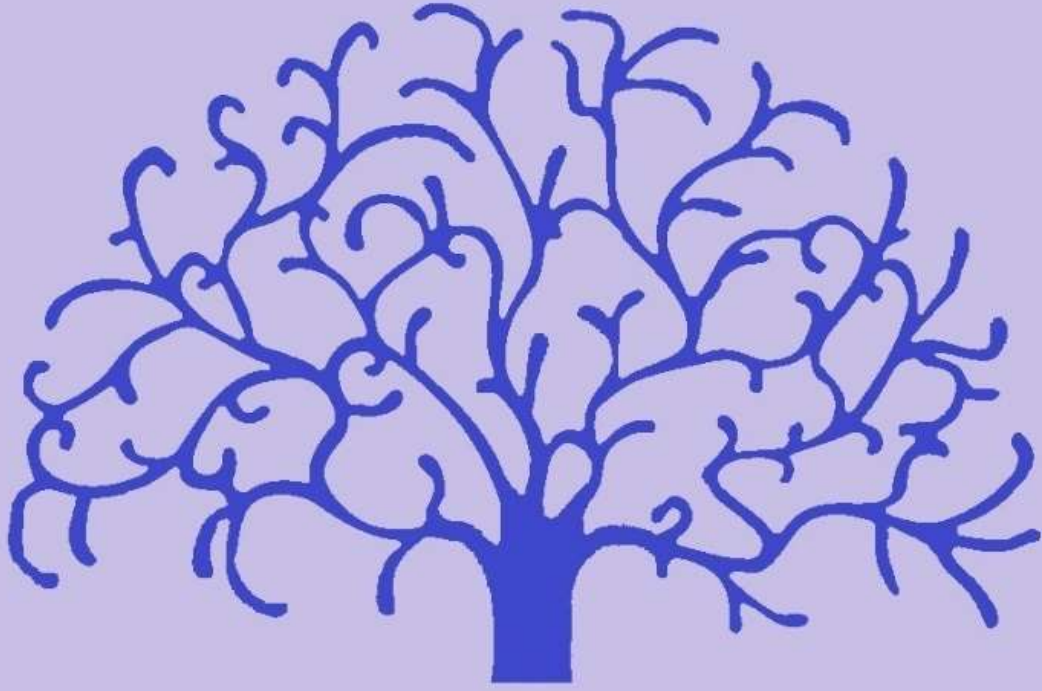


ISSN 1309 5803

e-Makâlât

Cilt / Volume: 12 | Sayı / Issue: 1
BAHAR / SPRING 2019



Mezhep Araştırmaları Dergisi

Journal of Research of Islamic Sects

E-MAKÂLÂT MEZHEP ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

e-Makâlât Journal of Islamic Sects Research

Cilt / Volume: 12 | Sayı / Issue: 1 | BAHAR / SPRING 2019

Editörler Kurulu / Editorial Board

Mehmet Saffet Sarıkaya, Prof. Dr.

(Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

Rifat Türkel, Doç. Dr.

(Kütahya Dumlupınar Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi)

Fevzi Rençber, Doç. Dr.

(Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

Tasarım & Mizanpaj / Journal Design

Rifat Türkel-Fevzi Rençber

İletişim / Mailing

emakalat@mezhep.org

Copyright (c) 2019 | www.emakalat.com | All Rights Reserved

www.emakalat.com

E-MAKÂLÂT MEZHEP ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

e-Makâlât Journal of Islamic Sects Research

Cilt / Volume: 12 | Sayı / Issue: 1 | BAHAR / SPRING 2019

İÇİNDEKİLER | CONTENTS

Makaleler | Articles

Hacı Abdullah Petricî ve Risâle Fî Reddi'r-Revâfız ve İsbâti Temâmiyyeti Kur'ân-ı 'Azîmi'sh-Şân Adlı Risâlesinde Kur'ân'ın Tahrif Edildiği İddialarına Karşı Eleştirileri 03-43
Hacı Abdullah Petrici and His Critique of Distortion Allegations in the context of His Epistle Titled Risâle fi Reddi'r-Revâfız ve İsbâti Temâmiyyeti Kur'ân-ı 'Azîmi'sh-Şân

Halil İbrahim BULUT

Teşekkül Sürecinde Diğer Mezhep Mensuplarının İmam Eş'ari ve Eş'arilik Algısı 44-75
Abu al-Hasan al-Ash'ari and Ash'arism Perception of the Other Sects in the Formation Process

Ümüt TORU

İ'tizâl Fikri Nispet Edilen Şâfiî Şahıslar ve Fıkıhta Şâfiiliği Benimseyen Mu'tezilî Şahıslar 76-111
The Shafis Associated with the İ'tizal and The Mu'tezilites Accepting The Fiqh of Shafi

Fatmanur ALİBEKİROĞLU EREN

Muhammed B. Kerrâm ve Taraftarlarına Ait Eserlerin Genel Bir Tahlili 112-146
A General Analysis of the Works of Muhammad b. Karrâm and His Followers

Abdylkader DURGUTİ

Abdülkâhir Bağdâdî'nin El-Farq'ında "Öteki"nin Karakter Özellikleri 147-179
Characteistic Features of the "Other" in 'Abdulkahir al- Bağhdâdî's al-Farq

Mehmet SEVER

Çeviri | Translation

Milel ve Nihal Tarihinin Gelişimi 180-187

Şahin AHMETOĞLU

E-MAKÂLÂT MEZHEP ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

e-Makâlât Journal of Islamic Sects Research

Cilt / Volume: 12 | Sayı / Issue: 1 | BAHAR / SPRING 2019

Kitap Tanıtım | Book Review

Oryantalistlere Göre Alevilik ve Bektaşilik 188-196

Osman BİLEN

Sectarianism in The Middle East: Implications for the United States 197-204

Habib KARTALOĞLU

Aleviliğin Doğuşu: Kızılbaş Sufiliğinin Toplumsal ve Siyasal Temelleri 1300-1501 205-209

Abdulvahap ALICI

E-MAKÂLÂT MEZHEP ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

e-Makâlât Journal of Islamic Sects Research

Cilt / Volume: 12 | Sayı / Issue: 1 | BAHAR / SPRING 2019

Danışma Kurulu | Advisory Board

Prof. Dr. A. Bülent ÜNAL <i>Dokuz Eylül Ü.</i>	Prof. Dr. Mehmet KUBAT <i>İnönü Ü.</i>
Prof. Dr. Ahmet AK <i>Sütçü İmam Ü.</i>	Prof. Dr. Mehmet Zeki İŞCAN <i>Atatürk Ü.</i>
Prof. Dr. Ahmet TURAN <i>Ondokuz Mayıs Ü.</i>	Prof. Dr. Metin BOZAN <i>Dicle Ü.</i>
Prof. Dr. Avni İLHAN <i>Dokuz Eylül Ü.</i>	Prof. Dr. Metin BOZKUŞ <i>Sivas Cumhuriyet Ü.</i>
Prof. Dr. Cemil HAKYEMEZ <i>Hitit Ü.</i>	Prof. Dr. Muharrem AKOĞLU <i>Erciyes Ü.</i>
Prof. Dr. Cenksu ÜÇER <i>Ankara Yıldırım Beyazıt Ü.</i>	Prof. Dr. Mustafa EKİNCİ <i>Harran Ü.</i>
Prof. Dr. Ethem Ruhi FİĞLALİ <i>Dokuz Eylül Ü.</i>	Prof. Dr. Mustafa ÖZ <i>Marmara Ü.</i>
Prof. Dr. Halil İbrahim BULUT <i>İstanbul Ü.</i>	Prof. Dr. Osman AYDINLI <i>Ankara Ü.</i>
Prof. Dr. Harun YILDIZ <i>Ondokuz Mayıs Ü.</i>	Prof. Dr. Ömer Faruk TEBER <i>Akdeniz Ü.</i>
Prof. Dr. Hasan ONAT <i>Ankara Ü.</i>	Prof. Dr. Sayın DALKIRAN <i>Uşak Ü.</i>
Prof. Dr. İlyas ÜZÜM <i>Marmara Ü.</i>	Prof. Dr. Seyit BAHCIVAN <i>Necmettin Erbakan Ü.</i>
Prof. Dr. Mazlum UYAR <i>Marmara Ü.</i>	Prof. Dr. Sıddık KORKMAZ <i>Necmettin Erbakan Ü.</i>
Prof. Dr. Mehmet Ali BÜYÜKKARA <i>İstanbul Şehir Ü.</i>	Prof. Dr. Sönmez KUTLU <i>Ankara Ü.</i>
Prof. Dr. Mehmet ATALAN <i>Kastamonu Ü.</i>	Prof. Dr. Yusuf BENLİ <i>Erciyes Ü.</i>
Prof. Dr. Mehmet DALKILIÇ <i>İstanbul Ü.</i>	

E-MAKÂLÂT MEZHEP ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

e-Makâlât Journal of Islamic Sects Research

Cilt / Volume: 12 | Sayı / Issue: 1 | BAHAR / SPRING 2019

Amaç ve Kapsam

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

Süreç

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

Tarandığı Veri Tabanları

- EBSCOHOST: Academic Search Complete (2012+)
- SOBİAD: Sosyal Bilimler Atıf Dizini (2008+)
- TDV İSAM: İlahiyat Makaleler Veri Tabanı (2008+)
- Ulusal İlahiyat Atıf Dizini (2018+)
- ULAKBİM TR DİZİN: Sosyal ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı (2016+)

E-MAKÂLÂT MEZHEP ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

e-Makâlât Journal of Islamic Sects Research

Cilt / Volume: 12 | Sayı / Issue: 1 | BAHAR / SPRING 2019

Yazarlara Rehber

e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi'nde yayımlanması istenen her türlü çalışma www.emakalat.com veya www.dergipark.gov.tr sitesine giriş yapıp, ilgili alanlar doldurularak *Dergi'ye* ulaştırılır.

Sitede üyeliği bulunmayan yazarlar önce kayıt olmalıdırlar.

Yazarlar unvan, Ad, Soyad, eposta, ORCID kimliği (www.orcid.org) ile görev yaptıkları yeri belirtmelidirler ve bu bilgiler çalışmanın ilk sayfasında yer olmalıdır.

Telif ve çeviri makalelerde Türkçe ve İngilizce başlık, öz (100-200 kelime) ve anahtar kelimeler (5-10 kelime) verilmelidir. Sonunda Kaynakça listesi bulunmalıdır.

Çevirilerin orijinal metninin de gönderilmesi zorunludur. Çevirinin yayım hakkının asıl yazardan alınmış olduğuna dair belgenin *Dergi'ye* sunulmasından çevirmenler sorumludur.

Kitap Tanıtımlarında eserin tam künyesi yanında kapak fotoğrafının düzgün bir örneğinin de gönderilmesi gerekir.

Teşekkür

e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi 2015 yılından itibaren TÜBİTAK ULAKBİM hizmeti DERGİPARK AKADEMİK sunucularında barındırılmaktadır. Gerek sunucu gerekse ücretsiz DOI hizmetleri dolayısıyla kendilerine müteşekkirimiz.

DergiPark ana sayfa: <http://www.dergipark.gov.tr/>



E-MAKÂLÂT MEZHEP ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

e-Makâlât Journal of Islamic Sects Research

Cilt / Volume: 12 | Sayı / Issue: 1 | BAHAR / SPRING 2019

MAKALE YAZIM VE KAYNAK GÖSTERİM KURALLARI

e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi, atıf ve kaynakça yazımında Chicago Sistemi (The Chicago Manual of Style) ile uyumlu olan **İsnad Atıf Sistemini** kullanmaktadır.

Kaynağın **1**-İlk geçtiği yer; **2**-Tekrar geçtiği yer ve **3**-Kaynakça (metnin sonunda, yazarların soyadına göre alfabetik olarak düzenlenmelidir) hali aşağıda örneklendirilmiş olan bu sistemin ayrıntıları ve örnekler ile EndNote, Zotero, Mendeley, Ms Word programları şablonları için www.isnadsistemi.org adresine bakılabilir.

Tek Yazarlı

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

İki Yazarlı

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

Üç ve Daha Çok Yazarlı

1. Hayrettin Karaman v.dğr. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014), 4: 36.
2. Hayrettin Karaman v.dğr. *Kur'an Yolu*, 2: 44.
3. Karaman, Hayrettin - Çağrııcı, Mustafa - Dönmez, İbrahim Kafi - Gümüş, Sadrettin. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. 5 cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014.

Tercüme Kitap

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

E-MAKÂLÂT MEZHEP ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

e-Makâlât Journal of Islamic Sects Research

Cilt / Volume: 12 | Sayı / Issue: 1 | BAHAR / SPRING 2019

Kitap Bölümü veya Diğer Kısımlar

1. Rudolph Ulrich, "Mâtürîdîliğin Ortaya Çıkışı", trc. Ali Dere. *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, haz. Sönmez Kutlu (Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2003), 29.
2. Ulrich, "Mâtürîdîliğin Ortaya Çıkışı", 18-39.
3. Ulrich, Rudolph. "Mâtürîdîliğin Ortaya Çıkışı". Trc. Ali Dere. *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*. Haz. Sönmez Kutlu. 154-186. Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2003.

Osmanlıca ve Arapça Eserler

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

Yazma Eser

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

Makale

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

E-MAKÂLÂT MEZHEP ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

e-Makâlât Journal of Islamic Sects Research

Cilt / Volume: 12 | Sayı / Issue: 1 | BAHAR / SPRING 2019

Tez

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

Ansiklopedi Maddesi

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

İnternet Sayfası

1. Hasan Onat, "Mezheplerin Stratejik Boyutu ve Çıkar Çatışması", *Kişisel. Hasan Onat*, erişim: 26 Ocak 2018.
<http://www.hasanonat.net/index.php/112-mezheplerin-stratejik-boyutu-ve-mezhep-cat-smas>.
2. Onat, "Mezheplerin Stratejik Boyutu".
3. Onat, Hasan. "Mezheplerin Stratejik Boyutu ve Çıkar Çatışması". *Kişisel. Hasan Onat*, Erişim: 26 Ocak 2018.
<http://www.hasanonat.net/index.php/112-mezheplerin-stratejik-boyutu-ve-mezhep-cat-smas>.

Arşiv Belgesi

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

Ayet ve Hadis

Âyet mealleri tırnak içinde düz olarak yazılır ve (el-Bakara 2/123) şeklinde metin içinde gösterilir.

Hadis kitaplarında, ilgili eserin hadis alanında meşhur olan referans yöntemi kullanılmalı ve dipnot olarak verilmelidir. *Buharî*, "İman", 1; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 6: 153

E-MAKÂLÂT MEZHEP ARAŞTIRMALARI DERĐİSİ

e-Makâlât Journal of Islamic Sects Research

Cilt / Volume: 12 | Sayı / Issue: 1 | BAHAR / SPRING 2019

Dikkat Edilecek Diğer Noktalar

Kaynakça tek parça halinde verilmelidir. (Kitaplar, Makaleler, İnternet kaynakları gibi başlıklara bölünmemelidir.)

Kaynakçada aynı yazarın birden çok eseri varsa yazar tekrar edilmeli, -----, veya _____, gibi çizgiler kullanılmamalıdır.

Dipnot ve kaynakça da DİA, Yay. İst. gibi kısaltmalar kullanılmamalıdır.

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

Burada belirtilmeyen her türlü ayrıntılı bilgi için İsnad Atıf Sistemini'ne bakılmalıdır: www.isnadsistemi.org

Editörlerden...

Değerli e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi Okuyucuları,

e-Makalat'ın akademik yolculuğunda yeni bir durağa daha ulaşmış olmanın mutluluğunu yaşıyoruz. e-Makalat'ın yolculuğuna başlamasından bugüne kadar her safhasında büyük emeği olan Prof. Dr. Ahmet İshak Demir, işlerinin yoğunluğu sebebiyle editörlük görevinden ayrılmak durumunda kalmıştır. e-Makalat'ın aynı zamanda sahibi ve yayıncısı olan Sayın Demir'e teşekkürü bir borç biliriz. Sayın Demir'in yerine Prof. Dr. Saffet Sarıkaya ile birlikte Danışma Kurulu üyelerinin takdirleriyle Doç. Dr. Rifat Türkel ve Doç. Dr. Fevzi Reçber e-Makalat'ın editoryal sürecini birlikte yürüteceklerdir.

Akademik dergilerin belirli standartlara sahip olduğunu indekslerdeki taranma durumları göstermektedir. e-Makalat standartları karşıladığı aşağıdaki indeks ve veri tabanlarında taranmaktadır. Diğer indekslerde taranma çalışmaları ise devam etmektedir.

- ULAKBİM TR DİZİN Sosyal ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı (2016+)
- EBSCOHOST: Academic Search Complete (2012+)
- SOBİAD: Sosyal Bilimler Atıf Dizini (2008+)
- TDV İSAM İlahiyat Makaleler Veri Tabanı (2008+)
- Ulusal İlahiyat Atıf Dizini (2018+)

e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi olarak İSNAD atıf sistemini kullanmaya başlamış olup e-Makalat'ın bu sayısında beş

araştırma makalesi, bir eviri ve üç kitap tanıtımı bulunmaktadır.
Bu sayıda yazısı bulunan yazarlarımızı tebrik ederiz.

Bu arada hak edilmiş birkaç teşekkürü ifade etmek istiyoruz. İlk olarak yazı ve ilgisiyle e-Makalat'a en büyük desteği veren siz değerli okuyucu ve yazarlarımıza teşekkür ediyoruz. Yine yazıları yoğun mesaileri arasında değerlendirme nezaketinde bulunan hakemlerimize, danışma ve editörler kurulu üyelerimize, e-Makalat'ın diğer kurul üyelerine teşekkür ederiz.

Bir sonraki sayıda buluşmak dileğiyle...

Editörler

Prof. Dr. Saffet SARIKAYA
Doç. Dr. Rifat TÜRKEL
Doç. Dr. Fevzi RENÇBER

HACI ABDULLAH PETRİCİ VE RİSÂLE Fİ REDDİ'R-REVÂFİZ VE İSBÂTİ TEMÂMİYYETİ KUR'ÂN-I 'AZİMİ'Ş-ŞÂN ADLI RİSÂLESİNDE KUR'ÂN'IN TAHRİF EDİLDİĞİ İDDİALARINA KARŞI ELEŞTİRİLERİ

Hacı Abdullah Petrici and His Critique of Distortion Allegations in the context of His Epistle Titled Risâle fî Reddî'r-Revâfız ve İsbâtî Temâmiyyeti Kur'ân-ı 'Azîmî'ş-Şân

Halil İbrahim BULUT*

Öz

XIX. Yüzyıl Batılı Devletlerin askeri, iktisadi ve kültürel istilalarının zirveye ulaştığı bir dönem olarak bilinir. Müslüman düşünürler, Batı karşısındaki mağlubiyete çözümler ararken kültürel sahada da ciddi mücadele ortaya koydular. Bu mücadele, özellikle Hıristiyan âlemi ile komşu olan Balkanlar'da daha yoğun bir şekilde gerçekleşti. Kendisi de Balkanlar'dan olan Hacı Abdullah Petrici, Hıristiyan dünyasının Müslüman coğrafyasına hücum ettiği bir dönemde- Hıristiyanlık eleştirileri ile meşhur olmuş bir Osmanlı âlimidir. O, Tevrat ve İncillerin tahrif edildiğine dair Arapça ve Osmanlıca risâleler yazmanın yanı sıra Kur'an'ın korunmuşluğunu ispat etmek üzere de eser kaleme almıştır. Ona göre önceki kitapların orijinal metninin korunamadığını izah etmek kadar Kur'an'ın her türlü tahrif ve tebdilden korunmuş olduğunu açıklamak da en az bu kadar önemlidir. Petrici, Kur'an'ın korunmuşluğunu bizzat Kur'an'dan hareketle açıklamış, konuyla alakalı akli ve tarihi deliller

Abstract

The 19th century is known as a period whereas the military, economic and cultural invasions of the Western States reached its zenith. Muslim thinkers have anticipated solutions to the struggle against the West and they also have submitted a serious attempt in the cultural field throughout the time. This struggle took place more intensely in the Balkans, which was particularly adjacent to the Christian World. Hacı Abdullah Petrici who was an Ottoman scholar from Balkans and he became famous for his critiques of Christianity – in a period when the Christian world attacked the Muslim geography. He composed the Arabic and Ottoman epistles by suggesting that the Torah and the Gospels had been falsified, besides he wrote to prove the protected status of the Qur'an. According to Petrici, to explain that the Qur'an is protected from all falsehoods and omissions, it is at least as

* Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı.
orcid.org/0000-0001-5528-9559 | hibulut@istanbul.edu.tr

Başvuru Submission	Kabul Accept	Yayın Publish
15.04.2019	28.06.2019	30.06.2019

DOI 10.18403/emakalat.554199

ortaya koymuştur. Bu makalede, ilim dünyasının ilk defa haberdar olacağı Risâle fî Reddi'r-Revâfız ve İsbâti Temâmiyyeti Kur'ân-ı 'Azîmi'sh-Şân adlı risalesi bağlamında Petrici'nin konuyla alakalı görüşleri ortaya konulmuş ve söz konusu risâle latinize edilip neşredilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Hacı Abdullah Petrici, Kur'an'ın korunmuşluğu, Rafiziler, tahrif, tebdil.

important to explain that the original text of the previous holy books could not be preserved. Petrici explained the protection of the Qur'an by providing evidence from the Qur'an itself and revealed the intellectual and historical shreds of evidence in this regard. In this article, Petrici's views on that subject have been preceded, Latinized and published in the context of his epistle named Risâle fî Reddi'r-Revâfız ve İsbâti Temâmiyyeti Kur'ân-ı 'Azîmi'sh-Şân which the relevant academic circles will be informed for the first time about.

Key Words: Hacı Abdullah Petrici, The preserved status of the Qur'an, Rawafidh, Distortion, Alteration.

Giriş

İslâmiyet, insanlığa gönderilen son ilahî din olup, bu dinin kutsal kitabı Kur'ân-ı Kerim'dir. Müslümanlar, Kur'ân'ın vahiy ile Hz. Peygamber'e gönderildiğine, indirildiği şekliyle kayda geçirilip koruma altına alındığına, sonraki süreçte cem edilip çoğaltıldığına inanırlar ve bu inançlarını dinî, akli ve tarihi delillerle ispat ederler. Tarih boyunca Müslümanların kahir ekseriyeti -mezhepleri farklı olsa da- bu şekilde inanmış ve bu inançlarını da beyan etmişlerdir. Bununla birlikte erken sayılabilecek bir dönemde, özellikle Şiiğin teşekkül sürecinde bazı aşırı Şii grupların Kur'ân'ın tahrif ve tebdiliyle alakalı bir iddiayı dillendirdikleri hususu bazı kaynaklarda yer almıştır. Tahrif iddiaları her ne kadar marjinal gruplar tarafından dile getirilmiş olsa da İslâmiyet'in özüne yönelik bir tavır olduğundan mutlaka dikkate alınıp cevaplandırılması zorunlu idi. Zira Kur'ân'ın bütünlüğüne dair iddialar, İslâm'ın varlığına yönelik ciddi sorun teşkil edeceğinden cevaplandırılmaları hayati bir ehemmiyet taşımakta idi. Bu itibarla farklı ekollere mensup İslâm âlimleri, tahrif iddialarını dikkate almış ve söz konusu iddiaların tutarsız olduklarını delilleriyle açıklamaya çalışmışlardır.

Öte yandan tahrif iddialarının cahillik ve ideolojik yaklaşımlar başta olmak üzere, art niyetli kimselerin gayretleri neticesinde

ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Nitekim bazı aşırı Şii çevrelerde Kur'an'ın tahrif, tebdil ya da tenkise uğradığıyla alakalı iddiaların dile getirilmesi ile sahip oldukları imamet doktrini arasında sıkı bir ilişki olduğu anlaşılmaktadır. İmameti dinin merkezinde kabul eden bazı Şii âlimler, bu inançlarını teyit edecek âyetler bulamayınca alakası olmayan bazı âyetleri tevîl etmek suretiyle kendi inançlarını temellendirmeye çalışmıştır. Bazı Şii âlimler ise tevîl ile yetinmeyip imamlarla alakalı birtakım âyetlerin Kur'an'da bulunması gerektiğine hükmetmiş, ancak söz konusu âyetleri Kur'an'da bulamayınca -sahabeye yönelik olumsuz tutumlarının da neticesi olarak- Kur'an'dan imametle alakalı bazı âyetlerin çıkarıldığı iddiasını dile getirmişlerdir. Öyle anlaşıyor ki Kur'an'a dayanmayan bir hususun iman esası olarak kabul edilmesinden sonra buna dair delil arama sürecinde tehlikeli bir yola girmek durumunda kalmışlardır. Nitekim Muhammed b. Ya'kûb el-Küleynî (ö.328/941), Şia'nın muteber dört hadis kaynağından ilki olan *el-Kâfî* adlı eserinde tahrifin varlığına dair bazı hadisler nakletmiştir.¹ Yine Ali b. İbrahim el-Kummî (ö.329/941), Muhammed b. Mes'ud el-Ayyâş, Muhammed b. Hasan es-Saffâr gibi ilk üç asrın Şii âlimlerinin eserlerinde bu nevi rivayetler vardır.² Mesela Ali b. İbrahim el-Kummî, Şia'nın temel kaynak olarak kabul ettiği *Kitâbü't-Tefsir* adlı eserinin mukaddimesinde Allah'ın indirdiğinin hilâfına olan âyetler, tahrif edilen âyetler gibi çeşitli alt başlıklarla Kur'an metninde tahrif olduğunu ve bazı lafızların metinden çıkarıldığını iddia etmiştir. Ona göre bunlardan biri “Ali/علي” kelimesidir. Bu lafızlar, genellikle âyetlerde “Ali hakkında/فى علي”, “Ali'nin velâyeti hakkında/فى ولاية علي”, “Ali hakkında/فى حق علي” şeklindedir. Nitekim Kummî, Kur'an'ın metniyle ilgili 62 âyette tahrif olduğunu iddia etmiştir.³

¹ Örnek olarak bakınız: Ebû Cafer Muhammed b. Ya'kûb b. İshak Küleynî, *Usûlü'l-Kâfî*, I. Baskı (Beyrut: Dâru'l-Mürteza, 1426/2005), 1: 172-174.

² Bkz. Şaban Karataş, *Şia'da ve Sünnî Kaynaklarda Kur'an Tarihi* (İstanbul: Ekin Yayınları, 1996), 158-159.

³ Bu konuda örnek olarak en-Nisa 4/64. âyete bakılabilir. Kummî, bu âyetin “مَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ وَلَوْ أَنْتُمْ إِذْ ظَلَمْتُمْ أَنْفُسَكُمْ جَاؤُكُم بِهَا عَلِيٌّ - فَاَسْتَعْفَرُوا يَا عَلِيٌّ” ifadesiyle “يا علي” ifadesiyle “اللهُ وَاسْتَعْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولَ لَوْ جَاءُوا اللَّهَ تَوَابًا رَجِيمًا” “Biz her bir peygamberi, Allah'ın izniyle, ancak kendisine itaat edilmesi için gönderdik. Eğer onlar kendilerine kötülük ettiklerinde sana gelseler de Allah'tan bağışlanmayı dileselerdi, Peygamber de onlar için mağfiret dileseydi, elbette Allah'ı ziyadesiyle affedici ve esirgeyici bulurlardı.” şeklinde inzâl edildiğini söylemektedir. (Kummî,

Ahbârîliğe mensup bazı Şii âlimlerin dile getirdiği tahrif iddiaları, özellikle Usûlîliğin ortaya çıkmasıyla birlikte ciddi anlamda eleştirilmiş ve Şeyh Müfid (ö.413/1022) ile birlikte Şii-İmamî âlimler Kur'an'ın vahyedildiği şekilde kaydedildiğini ve muhafaza edildiğini yüksek sesle dillendirmişlerdir.⁴ Bu itibarla hicri IV. asrın sonlarından itibaren bütün Müslümanların Kur'an'ın vahyedildiği şekilde korunduğu; elde mevcut Kur'an'da ziyadelik ve noksanlığın asla söz konusu olmadığı üzerinde ittifak ettikleri bilinmektedir. Durum bu minval üzere olmakla birlikte, erken dönem bazı Şii eserlerde tahrifin varlığıyla alakalı rivayetler Şii-Sünnî polemik eserlerinde tekrarlanmıştır. Burada latinize edip günümüz okuyucusunun istifadesine sunmaya çalıştığımız Petrici'nin *Risâle fî Reddi'r-Revâfiz ve İsbâti Temâmiyyet-i Kur'an-i Azîmi's-Şân* adlı risâlesi bunlardan biridir. Aşağıda öncelikle yazarın hayatı ve ilmi kişiliğinden bahsedilecek, sonra risâlenin tahlil ve değerlendirilmesi yapılacaktır. Ayrıca günümüz okuyucusunun istifade edebilmesi için bu Osmanlıca risâlenin latinizesi ekte verilecektir.

A. Müellifin Hayatı ve İlmi Kişiliği

a) İsim ve Künyesi

Hacı Abdullah Petrici'nin ismi konusunda bazı farklı görüşler bulunmaktadır. Müellifin elimizde bulunan yazma nüshalarında isim kaydı "Abdullah b. el-Hâc Destân Mustafa"⁵ ve "el-Hâc Abdullah b. el-Hâc Destân Mustafa"⁶ şeklinde olduğu görülmektedir. *Risâletü's-Samsâmiyye* adlı yazma nüshanın dış kapağında müellifin ismi "Abdi Bey/ عبدى بگ" şeklinde verilmiştir.⁷ Müellifin henüz hayatta iken neşredilmiş olan *İzâhü'l-merâm fî*

Ebu'l-Hasan Ali b. İbrahim, *Tefsîru'l-Kummî*, (Kum: Müessesetü'l-İmâmî'l-Mehdî, 1435), 1: 209. Ayrıca bkz. Nesrişah Saylan, "Kummî Tefsirinde Kur'an'ın Metni Konusundaki Tahrif İddialarının İncelenmesi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/3 (2017): 1544

⁴ Örnek olarak bkz. Halil İbrahim Bulut, *Şia'da Usulîliğin Doğuşu ve Şeyh Müfid* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2013), 244-247.

⁵ Bkz. Beyazıt Devlet Ktp. V 2053, vr. 1b, 14a. Ayrıca bkz. *Risâle fî Reddi'n-Nasârâ*, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Bölümü, A 5253, vr. 1b.

⁶ Bkz. *Risâletü's-samsâmiyye*, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Bölümü, A 730, vr. 1b.

⁷ Bkz. *Risâletü's-samsâmiyye*, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Bölümü, A 730.

keşfi'z-zalâm (İstanbul, 1288/1871) adlı eserinin giriş kısmında kendi adını el-Hâc Abdullah b. el-Hâc Destân Mustafa⁸ şeklinde vermiştir. Diğer matbu eseri *Risâle fî Fezâili zikrillah*'da ise, "el-Hâc Abdullah b. el-Hâc Destân Mustafa" şeklinde kaydedilmiştir.⁹

Öte yandan Petrici'den bahseden biyografik eserlerde de bazı farklılıklar vardır. Örneğin Osmanlı müellifleri hakkında bilgi veren Bursalı Mehmet Tahir Efendi, müellifin hakkındaki bilgileri "Hacı Abdi Bey (Petrici)" başlığı altında vermiştir.¹⁰ Diyanet İslâm Ansiklopedisinde doğrudan bir başlık bulunmamakla birlikte bir vesile ile yazarımıza atıfta bulunulduğu ve adının "Hacı Destanzâde Hacı Abdullah Efendi" şeklinde kaydedildiğini görmekteyiz.¹¹ Doğrusu müellifin ismi konusunda bir muğlaklığın olduğu anlaşılmaktadır. Biz, Türkiye akademiasında ortak bir dilin kullanılmasını önemseyimizden bu konuda daha önce gerçekleştirilen çalışmaların dikkate alınması gerektiği kanaatindeyiz. Bu itibarla Petrici hakkında ulaşabildiğimiz tek müstakil akademik çalışmayı gerçekleştiren İsmail Taşpınar'ın konu hakkındaki görüşlerini önemsiyoruz. O, yazarın ismi konusundaki muğlaklığı şu şekilde gidermeye çalışmıştır:¹² "Müellifin bizzat eserlerinde kullandığı isim olan Hacı Abdullah b. Hacı Destan Mustafa'nın "Hacı Abdullah" kısmı ile diğer kaynaklarda kullanılan Hacı Abdi Petrici'nin "Petrici" künyesinin birlikte kullanılması tercih edilmiştir. Böylece hem kendi eserlerinde geçen ve müellifin bizzat tercih ettiği kullanım hem de biyografi ve bibliyografya türü eserlerde zikredilen isim bir araya getirilmiş ve aynı şahıs oldukları vurgulanmak istenmiştir."¹³ Buradan hareketle biz de bu makalemizde "Hacı Abdullah Petrici" ismini kullanmayı tercih ettik.

⁸ Bkz. Abdullah el-Hâc bin Destan Mustafa el-Hâc, *İzahü'l-meram fî keşfi'z-zalam*, (İstanbul: Şeyh Yahya Efendi Matbaası, 1288/1871), 2.

⁹ Abdullah b. Destan Mustafa, *Risâle fî Fezâili Zikrillah 'Azze ve Celle*, (İstanbul: Bosnalı Hacı Muharrem Matbaası, 1283), 43.

¹⁰ Bursalı Mehmet Tahir Efendi, "Hacı Abdi Bey (Petrici)", *Osmanlı Müellifleri*, Haz.: Ali Fikri Yavuz - İsmail Özen, İstanbul, trs., 1: 333.

¹¹ Ahmet Turan Arslan-Mustafa Uzun, "Tahrîz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 39: 472-474.

¹² İsmail Taşpınar, *Hacı Abdullah Petrici'nin Hıristiyanlık Eleştirisi* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2014), 8-9.

¹³ Taşpınar, *Hacı Abdullah Petrici'nin Hıristiyanlık Eleştirisi*, 9.

b) Hayatı

Yakın dönem Osmanlı âlimi olmasına rağmen hayatı hakkında yeterince malumat bulunmamaktadır. Bursalı'nın *Osmanlı Müellifleri* adlı eserinde kaydettiği malumat şimdiye kadar ulaşabildiğimiz en detaylı bilgidir. Bursalı, "Hacı Abdi Bey (Petricî)" başlığı altında şu bilgilere yer vermiştir: "*Fazilet ve irfan sahiplerinden bir zat olup, Siroz civarından Pedriç'tendir. Bugün elimizde mevcut Tevrat ve İncillerin tahrif edildiğine ve teslisin reddi ile batıl olduğuna dair Türkçe yazdığı (İzâhü'l-meram fî keşfi'z-zalâm) ismindeki eseri ve (Fezâil-i Zikrillah) adıyla da diğer bir eseri İstanbul'da basılmıştır. Yine bu mevzuda (Risâletü's-Samsâmiyye ve Burhânü'l-Hüdâ fî reddi kavli'n-Nasârâ) ismiyle eserleri vardır ki Burhân'ın nüshası Hidiv kütüphanesinde (Mısır'da) mevcuttur. Şeyhler faslında sözü geçen Kuşadalı İbrahim Efendiye intisabı vardır. Petricî, 1304 (1886) yılında vefat etmiş ve Merkez Efendi yakınuna defnedilmiştir. Hoş sohbet, zarif ve cazibeli bir zattu.*"¹⁴

Bursalı'nın verdiği bilgiye göre Hacı Abdullah, günümüz Bulgaristan'ın Siroz kenti civarındaki Petric (Pedriç) kasabasında dünyaya gelmiştir. Ancak müellifin hangi yıl doğduğu ya da vefat ettiğinde kaç yaşlarında olduğuna dair bir malumata ulaşamadık. Ayrıca nerelerde bulunduğu, kimlerden ders aldığı ya da hangi görevleri ifa ettiği gibi hususlarda da bir malumatımız yoktur. Bursalı'nın bildirdiğine göre Petricî, 1304/1886 yılında vefat etmiş ve İstanbul Merkez Efendi yakınına defnedilmiştir.¹⁵

c) İlmî Kişiliği

Bursalı, müellifin faziletli ve irfan sahibi bir âlim olduğunu, şeyhlerden Kuşadalı İbrahim Efendi'ye¹⁶ intisap ettiğini bildirmiştir. Kuşadalı İbrahim Efendi'nin (ö.1262/1846) Halvetî olması vesilesi ile Petricî'nin de bir Halvetî olduğunu anlamaktayız. Zaten elde mevcut eserleri incelendiğinde Hacı Abdullah Petricî'nin tasavvufî yönünün ağır bastığı görülür. Nitekim eserlerinden birinin adı "*Risâle fî Fezâil-i Zikrillah*" şeklindedir. Allah'ı zikretmenin fazileti ve bunların çeşitleri üzerinde durduğu bu eseri, hayatı hakkında çok

¹⁴ Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1: 333.

¹⁵ Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1: 333.

¹⁶ Kuşadalı İbrahim Efendi (ö.1262/1846), Halvetî-Şâbâniyye tarikatının Kuşadaviyye kolunun kurucusudur.

sınırlı malumata sahip olduğumuz Petrici'nin sūfi meşrep bir din âlimi olduğunu göstermektedir. Ayrıca bu makalenin konusunu teşkil eden *Risâle fî Reddi'r-Revâfız ve İsbâti Temamiyyeti Kur'an-i Azîmi's-Şân* adlı risâlesinde de tasavvufî yönü dikkat çekmektedir. Nitekim Petrici, Mehdi'nin zuhuruyla alakalı Sünnî anlayışı dile getirdikten sonra evliya ve meşayihin keşf ve ilhamlarını da Mehdi'nin varlığı ve vakti zamanı geldiğinde zuhur edeceği hususunda delil olarak göstermiş ve şöyle demiştir: “Gerçi *ahâdis-i sahihalarda ve evlâd-ı Resûlden olmak üzere âhir zamânda Muhammed el-Mehdî nâmında bir zât-ı setûdeşim ve ‘âlî himem hazretlerinin geleceği ahbâr ve beyân buyurulmuş olduğunu ‘ulemâyı Ehl-i Sünnet dahî tahkîk ve tahrîc etmişler ve evliyâ-yı mukâşifin ve meşâyih-i güzîn hazretleri dahî bi'l-ittifak i'lân buyurmuşlardır.*”¹⁷ Yine yazar, “Ben indirdim senin kitab-ı mu‘ciz-i beyânını/ Kimse eksiltip artırarak bozamaz Kur'an'ını/ Benim, koruyacak her iki dünyada sesini/ Sözlerini kınayanların yakalarını ensesini”¹⁸ şeklinde bir alıntı yaparak risâlede dile getirdiği görüşlerini Mevlânâ'nın (ö.672/1273) dizeleriyle tamamlamaktadır. Bu durum Petrici'nin sūfi-meşrep bir âlim olduğunu göstermektedir.

Hacı Abdullah'ın yaşadığı dönemin, yani XIX. yüzyılın Batılı sömürge güçlerinin hemen bütün dünyaya hâkim oldukları, misyonerliğin en üst noktaya ulaştığı ve misyoner okullarının İslâm coğrafyasının hemen her tarafında etkili olduğu bir dönem olduğunda şüphe yoktur. Petrici, İslâm dünyasının sadece askeri açıdan değil, aynı zamanda ilmi ve kültürel olarak da işgal edildiği; misyonerlik faaliyetlerinin buna bağlı olarak ayyuka çıktığı bir çağda yaşamıştır. Her açıdan Batının gerisinde kalan İslâm dünyası, içine düştüğü bu girdaptan çıkış için yollar arıyordu. Bu bağlamda Petrici, belki de doğduğu ve yetiştiği Balkan coğrafyasının bir neticesi olarak Hıristiyanlık konusuna eğilmiş ve *Kitab-ı Mukaddes* eleştirileri ile dikkat çekmiştir. O, XIX. Yüzyılın yoğun misyonerlik faaliyetlerine bir şekilde karşılık vermeye çalışmış, sadece savunmada kalmayıp doğrudan Hıristiyanlığı eleştiren eserler kaleme almıştır.

¹⁷ Bkz. Süleymaniye Kütüphanesi, Tercüman 572, vr. 18a (Bundan sonra bu risâle “Tercüman 572” olarak anılacaktır).

¹⁸ Tercüman 572, vr. 26a.

Hacı Abdullah Petrici'nin çok yönlü bir ilim adamı olduğu eserlerinde verdiği bilgilerden anlaşılmaktadır. Onun, hem İslâmî kaynaklara hem de döneminin Hıristiyan kaynaklarına vakıf olduğu görülmektedir. Dahası o, yaşadığı dönemde ilgi ve alaka toplamış, ilmî çevrelerde dikkate alınmış birisi olmalıdır. Zira dönemin meşhur Osmanlı âlimi Ahmed Cevdet Paşa (1823-1895), Petrici'nin yazmış olduğu ilk reddiye kitabı olan *Burhânü'l-hüdâ* adlı eserine bir takrîz yazmıştır.¹⁹ Bu durum Petrici'nin ilim çevrelerinde bilinen bir kimse olduğu düşüncesini desteklemektedir.

d) Eserleri

Petrici, başta Hıristiyanlığa reddiye olmak üzere Kelam'a ve Tasavvuf'a dair toplamda beş eser telif etmiştir. Bu eserler ve içerikleri hakkında kısaca şunları söyleyebiliriz:

(1) ***Burhânü'l-Hüdâ fî reddi kavli'n-Nasârâ***: Petrici'nin Arapça kaleme aldığı bu risâle, 1276/1861 yılında telif edilmiş olup 14 varaktan oluşmaktadır. Henüz neşredilmemiş olan risâlenin üç nüshası bulunmaktadır. Bunlardan **ilki**, İstanbul Beyazıt Devlet Kütüphanesi Veliyyüddin Efendi V-2053 numarada kayıtlıdır. Her ne kadar eserin ismi reddiye literatüründe *Burhânü'l-hüdâ fî reddi kavli'n-Nasârâ* olarak biliniyorsa da eserin dış kapağında "*Risâletâni ehadühumâ fî reddi'n-Nasârâ ve isbâti 'ademi sıhhati'l-Enâcîli'l-erba'ati ve's-sâniyetü fî reddi'r-Revâfız ve isbâti temâmiyyeti Kur'an-i 'azîmi's-şân*" kaydı bulunmaktadır. İki risâleden oluşan bu eser toplamda 29 varak olup *Fî Reddi'n-Nasârâ* kısmı 1b-14a varaklar arasındadır. Mustafa Nuri Sahhâf tarafından istinsah edilmiştir. Müellif, risâlenin son kısmında kendi el yazısı ile eserini Allah'ın rızasını talep üzere vakfettiğini açıklamıştır.²⁰

Eserin **ikinci** nüshası ise -tarafımızdan ilk defa tespit edilen-Süleymaniye Kütüphanesi Tercüman Bölümü 572 numarada kayıtlı

¹⁹ Taşpınar, *Hacı Abdullah Petrici'nin Hıristiyanlık Eleştirisi*, 24; krş. Cevdet Paşa, *Tezâkir: 40-Tetimme*, Haz: Cavid Baysun (Ankara: Tarih Kurumu, 1967), 4: 78.

²⁰ Müellif, istinsah edilen bu nüshayı görmüş ve kendi el yazısı ile şu notu düşmüştür. "يقول مولفهما الفقير عبدالله بن الحاج دستان مصطفى قد الفت بعون الله تعالى هاتين الرسالتين. "... وفتتهما طلبا لمرضات الله تعالى فعسى الله ان ينفع بهما المومنين بجاه رسوله محمد الامين (Bkz. Abdullah b. el-Hac Destan Mustafa, *Fî Reddi'n-Nasârâ*, İstanbul Beyazıt Kütüphanesi Veliyyüddin Efendi Böl., V-2053, vr. 14a)

nüshadır. Toplam 26 varaktan oluşan bu nüshanın 1-13 varakları arasında *Burhânü'l-Hüdâ* adlı risâle bulunmaktadır. Dış kapağı bulunmayan bu nüshanın 1276 yılında yazıldığı bildirilmekle birlikte müstensihî belli değildir. Risâlenin devamında makale konumuzu teşkil eden *Risâle fî reddi'r-Revâfız* (vr. 13b-26a) bulunmaktadır.

Eserin **üçüncü** nüshası ise İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi Nadir Eserler Bölümü numara A-5253'de kayıtlıdır. Eserin ismi, dış kapağında "*Risâle fî Reddi'n-Nasârâ*" şeklinde yazmaktadır. 14 varaktan oluşan bu nüsha 1276 yılında Mustafa Nuri Sahhâf tarafından istinsah edilmiştir. Ana konusu Hıristiyanların ellerindeki mevcut İncillerin Hz. İsa'ya verilen gerçek İncil olmadıklarını, zaman içinde tahrif ve tebdil edildiklerini açıklamak olan bu Arapça risâle Taşpınar tarafından 2007 yılında Türkçeye tercüme edilip neşredilmiştir.²¹

(11) er-Risâletü's-Samsâmiyye ²² : *Kitab-ı Mukaddes* ve Hıristiyanlık eleştirisi konusunda Petricî'nin Arapça yazdığı en önemli eseridir. *Burhânü'l-Hüdâ* adlı eserinde dile getirdiği hususları daha ayrıntılı bir şekilde ele aldığı bu eserinde aklî ve naklî delilleri kullanmaya gayret etmiştir. Kendisinden sonraki dönemde saha ile ilgilenen hemen her araştırmacının kullandığı bu eserin yazma nüshası İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi Nadir Eserler Bölümünde A-730 numarada bulunmaktadır. 43 varaklık bu eser 1276/1861 yılında telif edilmiştir. Ancak Nadir Eserler Bölümündeki bu nüsha Hattat Mustafa Rüşdi b. Ahmed Filyûzî tarafından 1295 yılında istinsah edilmiştir. Petricî bu eserinde Hıristiyanlığın en önemli dayanağı olan İncillerin gerçek İncil olmadıklarını ayrıntılı bir şekilde ortaya koymaktadır.

(111) İzâhü'l-merâm fî keşfi'z-zalâm: Müellif, misyonerlik propagandalarına karşı Müslümanları uyarmak üzere bu eserini telif ettiğini bildirmektedir. ²³ Aydın'ın belirttiğine göre eser, Hıristiyanlığa yönelik Türkçe kaleme alınmış ilk önemli reddiye

²¹ Bkz. İsmail Taşpınar, *Burhânü'l-Hüdâ fî reddi kavli'n-Nasarâ Adlı Eserin Tercümesi* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2014), Ek I: 177-200.

²² Hacı Abdullah b. Hacı Destan Mustafa, *er-Raisâletü's-Samsâmiyye*, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Bölümü, nu: A-730, 43 vr.

²³ Bkz. Abdullah b. Destan Mustafa, *İzahü'l-Meram fî keşfi'z-zalam*, 2.

eseridir.²⁴ Hacı Abdullah Efendi, elde mevcut İncillerin Kur'an'da zikredilen İncil olmadığı esasını ortaya koyar ve bunu ispat etmek üzere İncillerin tahrif edildiğine dair değerli bilgiler verir. Bu eser, müellifin yukarıda ifade edilen diğer iki eserinden sonra yazılmıştır. Bu bakımdan olgunluk dönemi eseridir denilebilir. Eser, 1288/1871 yılında İstanbul'da neşredilmiştir.²⁵

(ıv) *Risâle fî Fezâili Zikrillah 'Azze ve Celle*: İsminden de anlaşılacağı üzere bu eserde Allah'ı zikretmenin fazileti ele alınmakta ve zikrin çeşitlerinden bahsedilmektedir. 1275 yılında telif edilen bu eser, 1283 yılında İstanbul'da neşredilmiştir.²⁶

(v) *Risâle fî Reddi'r-Revâfız ve İsbâti Temâmiyeti Kur'an-ı Azîmi's-Şân*: Bu eser, tetimme kaydından öğrendiğimize göre 1272/1857 yılında yazılmıştır. Aşağıda eser ve nüshaları hakkında detaylı bilgiler verilecektir.

Petrici'nin eserlerinin yazılış tarihleri dikkate alındığında ilk olarak *Risâle fî Reddi'r-Revâfız* (1272/1857) adlı risâlesini kaleme aldığı anlaşılmaktadır. Bilahare Hıristiyanlığa reddiye olarak telif ettiği *Burhânü'l-hüdâ fî reddi kavli'n-Nasarâ* ile *er-Risâletü's-Samsâmiyye* adlı eserlerini aynı yıl içinde (1276/1861) telif etmiştir. Sonra *Risâle fî Fezâili Zikrillah* (1283/1868) adlı tasavvufa dair eserini ve en son olarak da misyonerlerin faaliyetlerine karşı Müslümanları uyarmak üzere Türkçe olarak kaleme aldığı ve eserlerinin en olgunu kabul edilen *İzâhü'l-merâm fî keşfi'z-zalâm* (1288/1871) adlı eserini telif etmiştir. Bu itibarla onun kaleme aldığı ilk eserinin *Risâle fî Reddi'r-Revâfız* olduğu anlaşılmaktadır.

²⁴ Mehmet Aydın, *Müslümanların Hıristiyanlara Karşı Yazdığı Reddîyeler ve Tartışma Konuları*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998), 83.

²⁵ Abdullah el-Hâc bin Destan Mustafa el-Hâc, *İzâhü'l-merâm fî keşfi'z-zalâm*, (İstanbul: Şeyh Yahya Efendi Matbaası, 1288/1871), 120; İbn Destan, Abdullah Abdi b. Destan Mustafa er-Rumi, *İzâhu'l-Merâm fî Keşfi'z-Zalam*, ([y.y.]: Yahya Efendi Matbaası, 1288), 120.

²⁶ Abdullah b. Destan Mustafa, *Risâle fî Fezâili Zikrillah 'Azze ve Celle* (İstanbul: Bosnalı Hacı Muharrem Matbaası, 1283), 43.

B. Risâle fî Reddi'r-Revâfız ve İsbâti Temâmiyyet-i Kur'âni Azîmi's-Şân Adlı Risâlenin Tahlil ve Değerlendirmesi

a) Risâlenin Nüshaları

Petrici'nin *Risâle fî Reddi'r-Revâfız* adlı bu risâlesinin ismine daha önce müellifimiz hakkında bilgi veren biyografik kaynaklarda rastlanmamaktadır. Diğer eserlerinin isimlerini nakleden biyografik kaynakların bu risâleyi kaydetmemiş olmaları, söz konusu risâlenin yazarın ömrünün son demlerinde yazılmış olacağını hatıra getirmektedir. Ancak neşrini gerçekleştirdiğimiz nüshanın tetimme kaydına bakıldığında, risâlenin 1272/1857 yazıldığı görülmektedir. Petrici'nin 1304/1886'da vefat ettiği hususu dikkate alındığında, müellifin bu risâleyi ölümünden takriben 30 yıl kadar önce kaleme aldığı anlaşılır. Diğer eserlerinin yazım tarihleriyle de karşılaştırma yapıldığında Petrici'nin ilk kaleme aldığı eserinin bu risâle olduğu görülür. Şu halde erken bir zamanda yazılmış olmasına rağmen biyografik kaynakların ondan haber vermemesi, dikkatten kaçtığına ve ihmal edildiğine işaret eder. Bize göre bu risâlenin dikkatten kaçmasının muhtemel sebeplerinden biri, yazarın *Burhânü'l-Hüdâ (Fî Reddi'n-Nasârâ)* adlı eseri ile birlikte aynı mücellet içerisinde ikinci bir risâle olarak yer almasıdır. Bu durumun, risâlenin *Burhân*'in devamı olduğu şeklinde bir yanlış anlaşılmaya sebebiyet verdiği, bundan dolayı da biyografik kaynaklara girmediği düşünülebilir.

Risâle fî Reddi'r-Revâfız adlı bu risâlenin varlığından ilk defa İsmail Taşpınar bizleri haberdar etmiş ve Beyazıt Devlet Kütüphanesi V-2053 nolu nüshanın bilinen tek nüsha olduğunu bildirmiştir.²⁷ Biz, çalışmalarımız sırasında bu risâlenin ikinci bir nüshasını tespit ettik. Daha erken bir tarihte kaleme alındığını öğrendiğimiz Süleymaniye Kütüphanesi Tercüman Bölümü 572 numaralı nüshayı ana nüsha kabul ederek ekte neşrini gerçekleştirdik. Netice olarak Hacı Abdullah Petrici'nin *Risâle fî Reddi'r-Revâfız ve İsbâti Temâmiyyet-i Kur'ân-i 'Azîmi's-Şân* adlı bu risâlesinin –en azından bugün için- bilinen iki nüshasının olduğunu söyleyebiliriz. Aşağıda detayları verileceği üzere her iki risâle de müellifin *Burhânü'l-Hüdâ* adlı eseri ile aynı cilt içerisinde yer almaktadır.

²⁷ Taşpınar, *Hacı Abdullah Petrici'nin Hıristiyanlık Eleştirisi*, 48-52.

(1) Süleymaniye Ktp., Tercüman Böl., no. 572: Yazarın ismi “Abdullah b. el-Hac Destân” şeklinde kaydedilmiştir. Toplam 26 varak olan bu nüshanın kayıt fişine “*Risâle fî el-İncîl*” ve “*Rafizi ve Şüilerin Kur’ân’a Dair İsnadlarına Cevap Veren Bir Risâle*” şeklinde iki risâlenin mevcut olduğu kaydedilmişlerdir. Her iki risâlenin ismi içerikten hareketle belirlenmiş olup risâlelerin orijinal isimleri değildir. Mücelledin dış kapağı bulunmamaktadır. Harekesiz nesihle âhârlı kâğıda yazılmıştır ve her sayfada 17 satır bulunmaktadır. Metin içinde ara başlıklar kullanılmamıştır. Türkçe yazılmış olan bu risâlede nispeten ağır bir dil kullanılmıştır. Bu nüsha, ilk defa tarafımızdan tespit edilmiştir ve bu makalenin neşrinde ana nüsha olarak kabul edilmiştir. Müstensihini bilmediğimiz bu risâlenin h. 1272 yılında yazıldığını tetimme kaydından öğrenmekteyiz.

(11) Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi Böl., no. V-2053: Kahverengi ciltli, âhârlı kâğıda nesih hattıyla Türkçe yazılmış olup her sayfada 17 satır bulunmaktadır. Eserin dış kapak yazısında “*Risâletâni ehâduhümâ fî Reddi’n-Nasârâ ve isbâti ‘ademi sıhhati’l-enâcili’l-erba’ati, ve’s-sâniyetü fî Reddi’r-Revâfız ve İsbâti Temâmiyyet-i Kur’ân-i ‘Azîmü’s-şân*” ifadeleri yer almaktadır. Toplam 28 varak olan bu nüshanın 14b-28a varakları arasında yer almaktadır. Tetimme kaydında 1276 yılında istinsah edildiği, müstensihinin Hacı Mustafa Nuri b. Hacı Ömer olduğu anlaşılmaktadır. Eser, kayıt fişine müstensihin adıyla kaydedildiği için katalog taramalarında görünmemektedir. Nüshanın müellif tarafından tashih edilip onaylandığı anlaşılmaktadır. Zira mücellette yer alan *fî Reddi’n-Nasârâ*’nın tetimme kaydından sonra müellifin kendi el yazısıyla şu ifadeler yer almaktadır: “*Bu iki risâlenin müellifi olan Abdullah b. el-Hâc Destân Mustafa şöyle der: ‘Bu iki risâleyi yüce Allah’ın yardımıyla telif ettim. Bunları, yüce Allah’ın rızasını dileyerek vakfettim...’*”²⁸ Bu durum, müellifin bu nüshayı görüp onayladığına delildir.

b) Risâlenin Yazılış Gayesi

Petricî, yukarıda bilgi vermeye çalıştığımız eserlerini Hıristiyanların ellerinde bulunan İncillerin gerçek İncil olmadığı görüşü üzerine bina etmiş ve Kur’ân-ı Kerim öncesi münezzel ilahi

²⁸ Bkz. Abdullah b. el-Hac Destan Mustafa, *Fî Reddi’n-Nasârâ*, İstanbul Beyazıt Kütüphanesi Veliyyüddin Efendi Böl., V-2053, vr. 14a.

kitapların zaman içinde tebdil, tağyir ve tahrife uğradıklarını delilleriyle açıklamayı hedeflemiştir. Tahlil ve değerlendirmesini yaptığımız *Risâle fî Reddi'r-Revâfız* adlı eserinde ise Petricî, Kur'an ile önceki ilahi kitapların tahrif ve tebdil hususundaki farkını ortaya koymayı amaçladığı görülmektedir. Bir bakıma o, önceki kitapların tahrif edildiğini anlatırken Kur'an'ın böylesi bir tahriften masum ve mahfuz olduğunu izaha çalışmıştır. Böyle olduğu için Petricî, Hıristiyanlığa reddiye tarzında ele aldığı eserleriyle Kur'an'ın tamamlığı konusunda telif ettiği bu risâlesini aynı cildin içerisine koymuştur. Bir diğer ifade ile Petricî'nin Kur'an'ın tamamıyeti konusunda kaleme aldığı bu risâlesi de Hıristiyanlara reddiye olarak kaleme aldığı eserlerindeki zihniyeti yansıtmaktadır. Zira Petricî, önceki kitapların tahrif edildiklerini izah ederken Kur'an'ın da korunduğunu bu bağlamda açıklamıştır. Ancak o, Kur'an'ın tamamıyeti meselesini afaki bir konu olarak değil de erken dönemde bazı Râfizî grupların ileri sürdükleri tahrif iddiaları bağlamında ele almaya ve söz konusu iddiaların tutarsız ve uydurma olduklarını izaha gayret etmiştir.

Müellif, Râfizilerin Kur'an'ın tahrifiyle alakalı görüşlerini eleştirmek, elde mevcut Kur'an'ın Hz. Peygamber'e indirildiği şekilde kayda geçtiğini, herhangi bir tahrif, tağyir ve tebdile uğramadan günümüze kadar ulaştığını ve kıyamete kadar ilave ve eksiltmeden korunmuş olarak bu haliyle devam edeceğini açıklamak ve de bazı Râfizî grupların iddialarını dinî, aklî, mantıkî ve tarihî delillerle reddetmek üzere bu risâlesini telif ettiğini açıklamıştır. Yazar, "tahrifu'l-Kur'an" şeklinde isimlendirilecek iddiaların Taife-i Erfâz'da halen mevcut olduğunu belirttikten sonra bu iddiayı kısaca şöyle açıklamıştır: "...Hazret-i Ali'nin hilâfetini tansîs ve ta'yîn hakkında biraz âyât-ı kerîmeler Resûl-i Ekrem hazretlerine nüzûl ettiğini ve ba'dehû ya'nî Cenâb-ı Risâlet-penâh ve Habîb-i Âlî-câh efendimiz hazretleri irtihâl-i dâr-ı bekâ buyurdularından sonra, zamân-ı Hazret-i Osman Zi'n-nûreyn'de onları haseden hazf ve tenkîs ile Mesâhif-i Osmânî'de yazmadıklarını ve bu takdîrce beyne'd-deffeteyn mektûb ve elsine-i müslimînde makru' olan nazm-ı kerîm, her ne kadar bizim ile onlar beyninde bi'l-ittifâk ve bilâ-hilâf Kur'an-ı

*'Azîmu'ş-şân ise de, bundan ziyâdesi dahî olduğunu zu'm ve tevehhüm ederler.'*²⁹

Müellif, konunun izahı bağlamında bazı kavramları özellikle kullanır ve meseleyi bu bağlamda ele alır. Bunlar “tahrif, tebdil ve tağyir, bir de ziyade ve tenkis” kavramlarıdır. Terim olarak tahrif, daha çok kutsal metinlerin aslını ekleme veya çıkarma yoluyla değiştirme, keyfi olarak anlamını değiştirme veya asıl metni yanlış tefsir etme anlamına gelmektedir. İslâm literatüründe tahrif, sonraki dönemlerde Yahudi ve Hıristiyanların kendi kutsal metinlerini kasıtlı şekilde değiştirmelerini veya yanlış yorumlamalarını ifade etmek için kullanılmıştır.³⁰ Tahrif genellikle iki şekilde gerçekleşmektedir; birincisi herhangi bir sözü bulunduğu bağlamdan çıkarıp yerine başka bir sözü getirmek, bir bakıma kelimeleri/lafızları değiştirmektir. Buna tebdil denilmektedir. Tağyir ise bir lafzın anlamını zâhiren ihtimali olmayan bir alana çekmek ya da farklı anlamlara gelmesi muhtemel bir kelimeyi tek anlamla sınırlandırmaktır. Şu halde tahrif, âyetlerdeki kelimeleri değiştirmek, metne ilave yapmak ya da metinden bazı cümleleri çıkarmak ve bunlara ilave olarak âyetlerin anlamlarını çarpıtmak gibi anlamlara gelmektedir.³¹

Petricî, Kur'an'ın âyetlerinin değiştirilmesi ya da tahrif edilmesi hususunda Müslümanlar arasında bir tartışmanın olmadığını belirttikten sonra bazı aşırı Şii grupların dile getirdikleri iddianın tenkis yani bazı âyetlerin Kur'an metninden çıkarıldığı şeklinde olduğunu belirtir. Bir diğer ifade ile elde mevcut Kur'an-ı Kerim'in Allah'ın kelamı olduğu, âyetlerde tahrif ya da tebdilin asla söz konusu olmadığı hususunda bütün ümmetin hemfikir olduğunu söyler. Bununla birlikte Ehl-i beyt'in fazileti ya da Hz. Ali'nin halifeliğiyle alakalı bazı âyetlerin ana metinden çıkarıldığı şeklinde bir iddialarının olduğuna, yani Kur'an'da eksiltme şeklinde bir müdahalenin olduğu iddiasına dikkat çeker. Aslında müellif, elimizde mevcut olan ve Müslümanlar tarafından okunan Kur'an-ı Kerim'in ilahi kelam olduğu hususunda Şii ve Sünni bütün

²⁹ Tercüman 572, vr. 13b- 14a.

³⁰ Muhammet Tarakcı, “Tahrif”, *DİA*, 39: 422-424.

³¹ Muhsin Demirci, *Kur'an Tarihi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015), 273.

Müslümanların hemfikir olduklarını açıklar. Dolayısıyla var olan Mushaf'ın ilahi kelam olup olmadığı hususunda Müslümanlar arasında bir tartışmanın olmadığını belirtir. Buradaki tartışma konusu, elde mevcut Kur'an'ın noksan olduğu, bir diğer ifade ile Hz. Ali ve Ehl-i beyt hakkındaki âyetlerin Mushaftan çıkarıldığı şeklindeki iddiadır. Müellif, bu iddianın tutarsızlığını ortaya koymak üzere risâlesini telif etmiştir.

Petrici, önceki kitaplarla Kur'an-ı Kerim arasında ciddi bir farkın olduğuna dikkat çekerek önceki münezzel kitapların ilahi koruma altında olmadıklarını, zira böyle bir korumaya lüzum bulunmadığını belirttikten sonra Kur'an'ın korunmuşluğunu nakli ve aklı delillerle açıklamaya çalışır. Onun buradaki amacı, Kur'an'ın korunmuşluğunun aklı bir ihtiyaç olduğunu açıklamaktır. Zira önceki kitaplar tahrif edildiklerinde ve hakikat ortadan kalktığında yüce Allah'ın yeni bir elçi göndererek insanları yeniden doğru yola davet edeceği hususu Allah'ın ezeli ilminde vardı. Ancak son elçi Hz. Muhammed'den sonra yeni bir elçi gönderilmeyeceği ve dahi Kur'an'dan sonra başka bir vahiy gelmeyeceği hususu Allah tarafından açıklandığına göre son vahyin tahrif edilmesi durumunda bunun düzeltilebilme ihtimali bulunmamaktadır. Bu itibarla yüce Allah, önceki kitaplara nasip olmayan bir özelliği Kur'an'a vermiştir. O da Kur'an-ı Kerim'in her türlü tahrif, ilave ve eksiltmeden korunmuş olmasıdır.

c) Yazarın Metodu

Petrici'nin Hıristiyanlığa yönelik reddiyeleri ile meşhur olmuş bir Osmanlı âlimi olduğunu yukarıda ifade etmiştik. Onun Râfizilere yönelik bu reddiyesini de bu zaviyeden değerlendirmek gerekir. Zira o, Tevrat ve İncil'in tahrif edildiğini ispat etmenin yanında Kur'an'ın korunmuşluğunu da açık bir şekilde ortaya koymayı hedeflemiştir. Bir bakıma o, önceki ilahî kitapların tahrif edildiklerini aklı ve nakli delillerle anlatırken, son ilahi kitap olan Kur'an'ın her türlü tahriften korunmuş olduğunu -aynı anlayışın bir tezahürü olarak- izaha çalışmıştır. Dolayısıyla Petrici'nin bu risâlesinde ortaya koyduğu zihniyet diğer eserlerinin zihniyeti ile örtüştüğü rahatlıkla söylenebilir. Ancak o, Kur'an'ın tamamıyeti meselesini, Yahudi ve Hıristiyanlara karşı değil de Râfizileri muhatap alarak izah etmiştir. Bu da tarihi malumata uygundur.

Yazar, risâleyi bir bütün olarak kaleme almış, başlıklar ya da ara başlıklara gerek duymamıştır. Petricî'nin diğer eserlerinde de aynı tutumu sergilediğini, ara başlıklar olmaksızın eserlerini telif ettiğini görmekteyiz. Öte yandan Petricî, iddiaları dile getirirken şahıs ya da grupların isimlerini vermekten uzak durmuş, söz konusu iddiaların kimlere ait olduğunu açıklamamıştır. Genellemeler yaparak "Râfiziler şöyle derler" şeklinde meseleyi arz etmiştir. Grup ismi ya da bir kaynak göstermemiştir. Bir bakıma o, Kur'an'ın noksanlığı ya da ziyadeliği konusundaki görüşlerin Râfiziler nezdinde ortak kabul gördüğünü anlatmak istemiştir.

Yazar, Râfizilerin söz konusu iddialarının şeytanın bir vesvesesi olduğunu belirtmiştir. Bir bakıma onların tahrif ya da tenkis ile alakalı iddialarının özünde şeytanın yönlendirmesinin olduğunu dile getirmiştir.³² Klasik İslâm mezhepleri tarihi kaynaklarından aşına olduğumuz "şeytan metaforunu" Petricî'nin de kullandığını görmekteyiz. Hâlbuki yazar Kur'an'dan bazı âyetlerinin çıkarıldığı şeklindeki bu iddianın sosyal, siyasi ve dini gerekçeleri üzerinde durabilir, meselenin sosyal, siyasi ve dini arka planına dair açıklamalar yapabilirdi.

d) Risâlenin Muhtevası

Petricî, bazı aşırı Râfizilerin "Kur'an'dan Ehl-i beyt'in fazileti ve Hz. Ali'nin imametiyle alakalı âyetlerin çıkarıldığı" şeklindeki iddialarını kısa ve özlü bir şekilde ifade ettikten sonra naklî, aklî ve tarihî delillerle bunlara cevap vermiştir:

(1) Yüce Allah, Kur'an'ı koruyacağını bizzat kendisi garanti etmiştir. Petricî, Müslüman olduklarını açıklayan ve dolayısıyla Kur'an'ın Allah kelamı olduğunu kabul eden kimselere karşı en güçlü delilin bizzat Kur'an'ın kendisi olduğuna dikkat çekerek "*Kesin olarak bilirsiniz ki bu kitabı kuşkusuz biz indirdik ve onu mutlaka koruyan da yine biziz.*" (el-Hicr 15/9) âyetini delil gösterir. Bir bakıma risâlesini bu âyet üzerine inşa eder. Önce âyetin nüzul sebebini açıklayan yazar, Hz. Peygamber'in nübüvvet mücadelesinden hareketle bu durumu izaha çalışır. Buna göre Allah Resulü, vahiy almaya başlayıp nübüvvetle görevlendirilmesinden sonra Kur'an'ı tebliğ etmeye ve Kur'an ile

³² Bkz. Tercüman 572, vr. 14a.

Araplara meydan okumaya başlamıştır. Müşrikler, beşer cinsinden bir zata meleğin nüzul etmesi ve vahiy gelmesini imkânsız gördüklerinden Kur'an'ın ilahi kelim olmadığını iddia etmişler, hatta Hz. Peygamber'i delilikle itham etmişlerdi. İşte bu süreçte yüce Allah, yukarıda ifade edilen âyeti indirmiştir. Böylece yüce Allah'ın Hz. Peygamber'i teselli ettiğini ve Kur'an'ın kendisi katından indirilmiş bir kelim olduğunu, bir beşerin sözü olmadığını beyan etmiştir. Burada yüce Allah, katından indirdiği bu kelamın yine kendisi tarafından himaye edileceğini de açıklamıştır. Dolayısıyla Allah, Kur'an'ın eksiklik, ziyade, tebdil ve tağyir gibi her türlü tahriften korunduğunu haber vermiş, bir bakıma Kur'an'ın kendi garantisinde olduğunu ilan etmiştir.³³ Burada müellif, Kur'an'da eksiklik ya da ziyadeliğin olduğunu iddia etmenin, yüce Allah'ı yukarıdaki âyette haber verdiği hususta yalanlamak anlamına geldiğine dikkat çekmiştir.

(11) Petrici, önceki münezzel kitaplar ile Kur'an-ı Kerim arasında ciddi bir farkın olduğuna dikkat çeker. Buna göre önceki mukaddes kitaplar, tebdil ve tahriften uzak değildi. Zira yüce Allah'ın söz konusu kitapları muhafaza edeceğine dair bir tekeffül söz konusu değildi. İlm-i ilahîde başkaca kitapların gönderileceği ya da yeni nebilere görevlendirileceği bilgisi mevcut olduğundan -önceki kitapların- korunması hususunda böyle bir garanti verilmemiş, hikmet bunu zorunlu görmemiştir. Nitekim mensupları tarafından tahrif edilen Tevrat ve sonrasında İncil, Hz. Peygamber'e gönderilen son ilahi kitap olan Kur'an tarafından tashih edilmiş, böylece insanlara doğru yol gösterilmiştir. Ancak Kur'an-ı Kerim, hâtemü'n-nebiyyin olan Hz. Peygamber'in en büyük mucizesi ve aynı zamanda İslâm dininin esası olduğundan ve dahi önceki kitapların tamamını nesh edip hükümlerini ilga ettiğinden ve kendisinin hükmü kıyamete kadar baki kalacağından, Kur'an'dan sonra başka bir ilahi kitap inzal edilmeyeceğinden bu kitabın korunmasını bizzat yüce Allah tekeffül etmiş ve bu durumu Kur'an'da beyan etmiştir. Şayet Kur'an, önceki kitaplarda olduğu gibi, ziyade ve eksiltmeye, tahrif ve tebdile uğraması mümkün olsa idi bu durumda İslâm şeriatının bir diğer ifade ile sıratı müstakimin bozulup kaybolması söz konusu olurdu ki Hz. Peygamber'den sonra başka bir nebi ya da kitap

³³ Bkz. Tercüman 572, vr. 14a-15b.

gelmeyeceğinden insanlığın hakka ve hakikate ulaşması asla mümkün olamazdı.³⁴ Bu ise hikmete aykırı bir durumdur.

(iii) Yazar, Kur'an'da noksanlık olduğu iddiasının, “*Bugün size dininizi ikmal ettim..*” (el-Mâide 5/3) âyetinin hükmüne de aykırı olduğunu belirtir.³⁵ Çünkü âyetin manası, zahiren Asr-ı Saadete yönelik ise de, hükmü kıyamete kadar geçerlidir. Dolayısıyla Kur'an'ın Allah Elçisine indirildiği şekilde muhafaza edildiği hususu herhangi bir şüpheye mahal kalmayacak şekilde açıktır. Buradan hareketle yazar, söz konusu iddianın yukarıda belirtilen âyeti inkâr anlamına geleceğini söyleyerek bir Müslümanın böylesi bir iddiayı dillendirmesinin mümkün olmadığına dikkat çekmiştir.

(iv) Kur'an'a herhangi bir kelamın ilave edilmesi imkânsızdır. Müellif, “*Bu Kur'an'ın bir benzerini ortaya koymak için ins ve cin bir araya gelip birbirine destek olsa dahi onun benzerini ortaya koyamazlar.*” (el-İsrâ 17/88) mealindeki tehdidi âyetini delil göstererek Kur'an'a ilave yapılmasının, bir âyetin başka bir kelam ile değiştirilmesinin ya da bir beşer kelamının âyet gibi gösterilmesinin imkân dahilinde olmadığını dile getirmiştir. Zira böylesi bir tasarrufun Kur'an'ın mucize oluşu esasına aykırı düşecektir. Hâlbuki yüce Allah, bizzat Kur'an ile meydan okuyarak, bu kelamın tamamının ya da bir kısmının benzerinin ortaya konulamayacağını, böylesi bir şeyi yapmaya hiç kimsenin gücünün yetmeyeceğini beyan etmiştir.³⁶ Hâl böyle olunca, ilahi kelamın tahrif edilmesi ya da yerine başka bir kelamın konulmasını mümkün görmek, Kur'an'ı beşer kelamıyla aynı seviyede tutmak olur ki bu da Kur'an'ın mucizeliğine aykırı düşer ve Kur'an'ın bütün insanlığa meydan okumasını bir hüccet olmaktan çıkar. Dolayısıyla böyle bir iddianın bir mümin tarafından dile getirilmesi asla mümkün değildir.

(v) Petricî, Kur'an'dan bazı âyetlerin çıkarılmış olmakla birlikte Mehdi'nin elinde tam ve korunmuş bir Mushaf'ın olduğunu iddia etmenin asla kabul edilemez olduğunu belirtir. Müellif burada ince bir noktaya temas ederek aslında Râfizilerin “*Bu kitabı kuşkusuz biz*

³⁴ Bkz. Tercüman 572, vr. 15b.

³⁵ Bkz. Tercüman 572, vr. 21a.

³⁶ Bkz. Tercüman 572, vr. 15b-16a.

indirdik ve onu mutlaka koruyan da yine biziz.” (el-Hicr 15/9) âyetinin mücibini doğrudan inkâr etmediklerini, Mehdi'nin elinde tam ve korunmuş bir Mushaf'ın bulunduğundan hareketle bu âyetin hükmünün cari olduğunu kabul ettiklerine işaret ettikten sonra böyle bir izahın dünya hayatı bakımından bir anlam ifade etmediğini açıklamıştır. Ona göre bu şekildeki bir izah, söz konusu iddia sahiplerini sarih küfürden korumuş olur.³⁷

Burada cevaplandırılması gereken soru şudur: “*Kur’ân’ı biz indirdik ve onu biz koruyacağız.*” (el-Hicr 15/9) âyetine inanan bir kimsenin Kur’ân’da eksiklik olduğunu nasıl iddia edebilir? Aslında Râfiziler söz konusu âyeti inkâr ettikleri söylenemez. Bu bağlamda onlar, Kur’ân’ın aslının her türlü ziyadelik ve noksanlıktan korunmuş olduğunu farklı bir yolla izaha çalışırlar. Buna göre İmam Mehdi'nin yanında tam bir Mushaf bulunmaktadır, zuhur ettiğinde bu Mushafı ortaya koyacaktır. Ayrıca onlar, levh-i mahfuzda da Kur’ân’ın tam şekliyle mevcut olduğunu ileri sürerek ilgili âyetin haber verdiği hususun tecelli ettiğini ileri sürerler ve Kur’ân’ın orijinal hâlinin asla tenkise maruz kalmadığını açıklamak isterler. Râfizilerin bu şekilde bir savunma mekanizması geliştirdiklerini dile getiren yazar, şu iki hususa dikkat çekmiştir. **(I)** Râfizilerin Kur’ân’ın orijinal hâlinin Mehdi'nin yanında mahfuz ve mektum olduğunu iddia etmenin bir anlamı yoktur.³⁸ Zira ihtiyaç anında müracaat etme imkânı olmayan, halkın elinde mevcut bulunmayan bir kitap yok hükmünde olup kimseye bir faydası olmayacaktır. Kur’ân’ın, -halkın elinde yoktur ama Mehdi'nin yanında mevcuttur- diyerek ilgili âyeti te’vile kalkışmak anlamsızdır. Zira Kur’ân, yeryüzünden tamamen kaybolmuş olsa yine de levh-i mahfuzda, Allah’ın indinde mevcut olup melekler ve ervah tarafından okunduğu hususunda hiçbir şüphe yoktur. Dolayısıyla Râfizilerin bu iddiası, boş ve anlamsız bir iddiadır. **(II)** Yazar, burada farklı bir boyuta dikkat çeker ve şöyle der: “*Râfizilerin Müslümanların ellerindeki Mushafın irşat ve ıslah-ı enâma kâfi geleceğini, zarurât-ı dîniyyeyi açıklamak ve uygulamak için yeterli olacağını, ancak hilâfet meselesini tansis ve ta’yin hususundaki âyetlerin eksik olduğunu iddia etmeleri halkın cehalette kalmasını*

³⁷ Bkz. Tercüman 572, vr. 17a-b.

³⁸ Bkz. Tercüman 572, vr. 19a-b.

*gerektirmez.*³⁹ şeklindeki savunmalarının da ayrı bir tenakuz ifade ettiğini söyler. Zira imamet/hilafet meselesi onların mezheplerinin esası olup, onlara göre zarûrât-ı dîniyyedendir. Böylesine ehemmiyet verdikleri bir hususun varlığına dair âyetlerin bulunmamasının halkın dinini icrada bir eksiklik oluşturmayacağını söylemeleri ciddi bir tenakuzdur. **(III)** Yazar, Kur'an'ın levh-i mahfuzda korunduğunu söylemenin dünyevî açıdan bir fayda sağlamadığını belirtir. Çünkü Kur'an'ın varlığı, halkın dünyevî ve uhrevî meselelerine çözüm bulmak, insanları hayır ve selamete yönlendirmektir.

(VI) Yazar, tarihi hadiselerin Kur'an'ın tahriften uzak olduğunu ispat ettiğini açıklar. O, bazı sorular dile getirerek tarihi bir gerçekliğe dikkat çeker⁴⁰:

-Bir an için Hz. Osman'ın Kur'an'ı cem ederken haset, çekememezlik vb. sebeplerden dolayı Ali ve Ehl-i beyt'in faziletiyle alakalı âyetleri -haşa ve kella- Mushaftan çıkarmış olduğunu kabul edelim; böylesi bir durumda Hz. Ali'nin halife olduğunda bunu tashih etmesi, noksanlıkları giderip Mushaf'ı tamamlaması gerekmez miydi?

-Hz. Ali, içtihadattan kaynaklanan bir meseleden dolayı Hazret-i Âişe ve Muaviye ile senelerce muharebe ettiği halde, dinin esası olan Kur'an'ı korumak hususunda savaşmaz mıydı?

-Hadi diyelim ki bütün bunları yapmaya imkân bulamadı, ama en azından konuyla alakalı birkaç söz söyleyemez miydi?

-Hz. Ali'den Kur'an'dan kendisiyle alakalı bazı âyetlerin çıkarılmış olduğuyula alakalı tek bir söz nakledilmiş değildir. İlk üç halife döneminde can korkusu vb. sebeplerden dolayı bu hususu ifade edemediğini söylerler ise -ki bu bile cesaret ve azmiyle bilinen Ali'ye bir hakarettir- halife olduğunda bunu açıklamaktan onu neyin alıkoyduğunu sormak lazımdır?

Dinin esasını Kur'an-ı Kerim oluşturduğuna göre, hiçbir dini, siyasi ya da ekonomik sebep Kur'an'ın korunmasından daha önemli

³⁹ Bkz. Tercüman 572, vr. 20b.

⁴⁰ Bkz. Tercüman 572, vr. 22b-23b.

değildir. Böylesine önemli bir meseleyi bırakıp Hz. Ali'nin başkaca problemlerle ilgilenmek zorunda kaldığını gerekçe olarak ileri sürmek asla kabul edilemez. Öte yandan Hz. Ali'nin en azından hilafeti döneminde birkaç adet sahih ve tamam mushaf-ı şerif yazıp veya yazdırıp emri altında bulunanlara talim ettirmesi ve bunları yayması beklenirdi? En azından kendi ailesine, Ehl-i beyt'ine, Hz. Osman'ın gizlediği âyetleri beyan ve izhar eden bir nüsha bırakması beklenirdi. Hâlbuki Hz. Ali'nin ne halifeliği döneminde ne de bunun öncesinde buna dair bir açıklaması ya da girişimi olmuştur. Hz. Ali'nin ilmi, feraseti ve siyasî konumu dikkate alındığında böyle bir şeyi –eğer olsa idi- ihmal etmesi asla düşünülemezdi. Bu durum bile Râfizilerin iddialarının ne denli boş ve asılsız olduğuna yeterli bir delildir.

Öte yandan Petrici, “Hz. Ali, aslında Kur'an'ın orijinalini kayda geçirmiş, ailesine ve taraftarlarına teslim etmişti. Ancak tarihi süreçte çeşitli sebeplerden dolayı bu nüsha yok olup gitmiştir.” şeklindeki bir savunmanın da asla kabul edilemez olduğunu bildirmiştir. Böylesi bir iddia tarihi verilere ve insanlığın ortak tecrübesine aykırıdır. Nitekim Petrici, İmrü'ül-Kays'ın (ö.540) şiirlerini delil göstererek cahiliye döneminde terennüm edilen şiirlerin bile günümüze kadar tahrife uğramadan geldiğini belirtmiş, yüce Allah'ın inzal ettiği ve korunmasını bizzat kendi üzerine aldığı Kur'an-ı Kerim'in tenkise uğradığını iddia etmenin imkânsız olduğunu açıklamıştır.⁴¹

(vii) Petrici, Kur'an'ın tahrif edildiğini ya da bazı âyetlerin çıkarıldığını iddia edenlerin ya cahil ya da art niyetli İslâm düşmanları olduklarını açıklamıştır. Yazar, Kur'an'ın korunmuşluğuyla alakalı pek çok delil dile getirdikten sonra Kur'an'da eksikliğin olduğu şeklindeki bu batıl söz ile din ve iman hiçbir şekilde bir arada bulunamayacağını, Müslüman olduğunu kabul eden bir kimsenin böylesi bir sözü ağzına alamayacağını açıklamıştır. Sonra da bu iddiayı dile getirenlerin şu iki gruptan birisine dâhil olduklarını belirtmiştir: (i) Bunlar, dini meselelere tamamıyla cahil kimseler olup edille-i şer'îye ve 'akliyenin tertip ve düzeninden habersiz kimselerdir. (ii) Ya da bunlar, aslen Mecûsi olup küfürlerini gizleyen ve şeklen Müslümanlık izhar eden

⁴¹ Bkz. Tercüman 572, vr. 24a-b.

münafıklar olup İslâmiyet'i ifsat etmek için Müslümanlar arasında fitne çıkarmak istemektedirler.⁴² Yazar, bu ikinci şık üzerinde durarak, böylesine bir iddiayı dile getiren kimselerin aslen Mecûsî olup müslüman gözükmeye çalışan münafıklar olduklarından şek ve şüphenin olmadığını beyan etmiştir.

C. Değerlendirme ve Sonuç

Petricî, Müslümanların başta askeri olmak üzere ilmi, siyasi ve iktisadi sahalarda Batı karşısında kaybettikleri bir dönemde yaşamış bir âlimdir. Misyonerliğin İslâm coğrafyasında cirit attığı bir dönemde misyonerlik faaliyetlerine karşı mücadele etmiştir. Hıristiyanlığın bozulmuş bir din olduğunu izah etmek kadar İslâm'ın hem inanç hem de mâneviyat bakımından aslını koruduğunu, değişime uğramadığını ispat etmeye gayret etmiş, böylece İslâmiyet'in üstünlüğünü ortaya koymaya çalışmıştır. Bir bakıma o, Müslümanların mâneviyatını güçlü tutma gayretini ve İslâm'ın savunusu konusundaki tutumunu hiç değiştirmemiştir. Petricî'nin daha ziyade Ehl-i kitaba karşı mücadele ettiği bilinmektedir. Ancak *Temamiyyetü'l-Kur'ân* adlı bu risâlesi de aynı hedefe yönelik olmakla birlikte farklı bir yöntemle kaleme alınmıştır.

Kur'ân'ın korunmuşluğunu, Yahudi ve Hıristiyanlara karşı izah etmekle Râfizilere karşı açıklamak arasında ciddi farkların olduğu bilinir. Zira gayr-i müslimler, Hz. Peygamberin nübüvvetini kabul etmediklerinden Kur'ân'ın ilahi kelam olduğunu kabul etmezler. Bu itibarla onlarla tartışırken ortaya konulacak usul ve deliller farklı olmalıdır. Ancak Râfiziler, Hz. Muhammed'in peygamberliğini, Kur'ân'ın vahiy yoluyla geldiğini ve Allah'ın kelamı olduğunu kabul ederler. Bu zaviyeden bakıldığında Râfizilere Kur'ân'ın korunmuşluğunu izah etmek nispeten daha kolaydır ya da üzerinde tartışılan meseleler daha sınırlıdır, denilebilir.

Petricî, bu risâlesinde Kur'ân'a herhangi bir sözün ilave edilmesi anlamında "ziyadelik" konusu üzerinde durmadığı gibi, Kur'ân'ın âyetlerinin değiştirilmesi ve başka bir sözün âyet gibi gösterilmesi anlamında "tebdil ve tağyir" üzerinde de durmamıştır. Zira Müslüman olduğunu kabul eden bir kimsenin tahrif, tebdil ve

⁴² Bkz. Tercüman 572, vr. 24b-25a.

tağyir iddialarını ileri sürmesi söz konusu olamaz. Böylesi bir iddia, Kur'ân'ın açık beyanına aykırı olup yüce Allah'ı haber verdiği hususlarda tekzip anlamına gelecektir. Bu itibarla tahrif, tebdil ve tağyir iddiaları Râfizilerin de kabul etmeyeceği bir durumdur. Müellif, meseleyi gayet net bir şekilde ortaya koyduktan sonra bazı Râfizilerin dile getirdiği "tenkîs" iddiası üzerinde yoğunlaşır. Ona göre Râfiziler, Hz. Ali ve Ehl-i beyt ile alakalı bazı âyetlerin Kur'ân'ın cem edilmesi sırasında resmî Mushaf'a dâhil edilmediklerini, yani Kur'ân'ın eksiltildiğini iddia etmişlerdir. Ancak Râfiziler dile getirdikleri bu iddianın imanî açıdan tehlikeli olduğunu bildiklerinden orijinal bir Mushaf'ın İmam Mehdi'nin elinde mevcut olduğunu ileri sürerek Kur'ân'ın aslının korunmuş olduğunu söylemek istemişlerdir. Ancak Petricî, Râfizilerin bu cevabının kabul edilmez olduğunu belirttiikten sonra "*Şu kadar var ki âyet-i kerîmenin ma'nâ-yı şerîfini 'alenen inkâr etmeyip nev'a-mâ te'vîl sûretine zâhib oldukları hasebiyle bu cevâbları, kendülerini yalnız küfr-i sarîhten kurtarabilir.*"⁴³ diyerek dini durumlarına dair bir izahta bulunmuştur.

Bazı Râfîzî grupları böylesine tehlikeli bir iddiaya sevk eden asıl husus, bir inanç esası haline getirdikleri Ali ve evladının faziletine dair doğrudan bir âyetin Mushafta bulunmaması olmalıdır. Zira onlara göre Ali ve evladının imametini nas ile belirlenmiş bir iman esasıdır. Râfiziler, kendi yanlış itikatlarını sorgulamak yerine, bu inançlarını teyit eden bir âyetin Kur'ân'da bulunmamasından hareketle Kur'ân'dan bu nevi âyetlerin çıkarıldığını (tenkis) iddia ettikleri anlaşılmaktadır. Risâlenin odaklandığı nokta da burasıdır. Petricî, söz konusu tenkîs iddiasını Kur'ân ve akıl zemininde ele alıp açıklamaya çalışmıştır. Bu bağlamda o, bizzat Kur'ân'dan hareketle Kur'ân'da herhangi bir noksanlığın olmadığına dair nakli, akli ve tarihî deliller ortaya koymuştur.

⁴³ Bkz. Tercüman 572, vr.17b.

Kaynakça

- Abdullah b. Destan Mustafa. *Risâle fi Fezâili Zikrillah 'Azze ve Celle*. İstanbul: Bosnalı Hacı Muharrem Matbaası, 1283.
- Abdullah b. el-Hac Destan Mustafa. *Burhânü'l-Hüdâ fi reddi kavli'n-Nasarâ*. Veliyyüddin Efendi Bölümü, 2053/1: 1-14a. İstanbul Beyazıt Kütüphanesi.
- Abdullah b. Hacı Destan Mustafa. *er-Raisâletü's-Samsâmiyye*. Nadir Eserler Bölümü, A-730: 1-43. İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Bölümü.
- Abdullah el-Hâc bin Destan Mustafa el-Hâc. *İzahü'l-merâm fi keşfi'z-zılam*. İstanbul: Şeyh Yahya Efendi Matbaası, 1288/1871.
- Arslan, Ahmet Turan – Uzun, Mustafa. “Takrîz”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39: 472-474. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Aydın, Mehmet. *Müslümanların Hıristiyanlara Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.
- Bulut, Halil İbrahim. *Şia'da Usulîliğin Doğuşu ve Şeyh Müfid*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2013.
- Bursalı Mehmet Tahir Efendi. *Osmanlı Müellifleri*. Haz.: Ali Fikri Yavuz - İsmail Özen. 2 Cilt. İstanbul: Meral Yayınevi, trs.
- Cevdet Paşa. *Tezâkir*: 40-Tetimme. Haz.: Cavid Baysun. 4 Cilt. Ankara: Tarih Kurumu, 1967.
- Demirci, Muhsin. *Kur'ân Tarihi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015.
- Karataş, Şaban. *Şia'da ve Sünnî Kaynaklarda Kur'ân Tarihi*. İstanbul: Ekin Yayınları, 1996.
- Kummî, Ebu'l-Hasan Ali b. İbrahim. *Tefsîru'l-Kummî*. 3 Cilt. Kum: Müessesetü'l-İmâmi'l-Mehdî, 1435.
- Küleynî, Ebû Cafer Muhammed b. Ya'küb b. İshak. *Usûlü'l-Kâfi*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Mürteza, 1426/2005.
- Saylan, Nesrişah. “Kummî Tefsirinde Kur'ân'ın Metni Konusundaki Tahrif İddialarının İncelenmesi”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/3 (2017): 1535-1564.
- Tarakcı, Muhammet. “Tahrif”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39: 422-424. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Taşpınar, İsmail. *Burhânü'l-Hüdâ fi reddi kavli'n-Nasarâ Adli Eserin Tercümesi*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2014. Ek I: 177-200.

Taşpınar, İsmail. *Hacı Abdullah Petrici'nin Hıristiyanlık Eleştirisi*.
İstanbul: İFAV Yayınları, 2014.

EK I: Risâlenin Transkripsiyonu***Risâle fî Reddi'r-Revâfız ve İsbâti Temâmiyyeti*
*Kur'ân-ı 'Azîmi's-Şân***

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وَبِهِ نَسْتَعِينُ

رَبَّنَا لَا تُرْغِ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ

و صلِّ و سلم على سيّدنا و مولانا خاتم رسلك محمد و على آله و صحبه اجمعين ذوى
الصدق و الاخلاص بلا ارتياب⁴⁴

Ve ba'd, ma'lûm ola ki tâ'ife-i Erfâz⁴⁵ ve Şi'a 'akâ'id-i bi-asl ve beşi'aları⁴⁶ muktezâsınca hâlen yed-i ümmet-i Muhammed'de mütedâvil mushaf-ı şerîfin deffeteyni beyninde mevcûd ve mektûb olan nazm-ı kerîmden mâ-'adâ Hazret-i Ali'nin hilâfetini tansîs ve ta'yîn hakkında biraz âyât-ı kerîmeler Resûl-i Ekrem hazretlerine nüzûl ettiğini ve ba'dehû ya'nî Cenâb-ı Risâlet-penâh ve Habîb-i Âli-câh efendimiz hazretleri irtihâl-i dâr-ı bekâ buyurdıklarından sonra, zamân-ı Hazret-i Osman Zi'n-nüreyn'de onları haseden hazf ve tenkîs ile Mesâhif-i Osmânî'de yazmadıklarını ve bu takdîrce beyne'd-deffeteyn mektûb ve elsine-i müsliminde makru' olan nazm-ı kerîm, her ne kadar bizim ile onlar beyninde bi'l-ittifâk ve bilâ-hilâf Kur'ân-ı 'Azîmu's-şân ise de, bundan ziyâdesi dahî olduğunu zu'm ve tevehhüm ederler. Hâlbuki bu zu'm ve evhâmları bâtil ve bi-ma'nâ ve hilâf-ı i'tikâd-ı Ehl-i Sünnet-i sedidetül [14a] -

⁴⁴ "Rabbimiz! Bizi doğru yola eristirdikten sonra kalplerimizi saptırma, bize tarafından bir rahmet bağışla. Hiç kuşku yok, lütfü bol olan yalnız sensin." (Âl-i İmrân 3/8). Salat ve selam -resullerinin sonuncusu olan- efendimiz ve mevlamız Muhammed'e, onun ailesine ve -hiç bir şüphe olmaksızın sadakat ve ihlas sahibi olan- bütün sahabesi üzerine olsun."

⁴⁵ Râfizî kelimesinin çoğulu olup "Râfiziliğe mensup kimseler" anlamındadır. Sözlükte "terk etmek, bırakmak, ayrılmak" anlamındaki "r-f-z" kökünden türeyen râfıza "bir fikir veya bir gruptan ayrılan kişi yahut topluluk" demektir. Terim olarak Zeyd b. Ali'nin 122 (740) yılında Emevîler'e karşı başlattığı isyan esnasında Hz. Ebû Bekir ve Ömer'i meşru halife kabul ettiği gerekçesiyle kendisini terk eden ilk İmâmîler'i, ardından ilk üç halifenin hilâfetini reddettikleri için bütün Şii grupları, daha sonra da Şii unsurları taşıyan bazı bâtinî grupları ifade eder. (Geniş bilgi için bkz. Mustafa Öz, "Râfizîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları 2007), 34: 396-397).

⁴⁶ Beşi'a: Tadı fena olan çirkin şey; acı, ekşi.

ârâ' olduğu ve mahzâ ilkâ-i vesvese-i şeytânî ve 'alâmet-i şekâvet ve hizlânî idüğü zikr-i âti makâlâtdan ve 'ale'l-husûs hıfz u 'ismeti Kitâb-ı celilü's-şân hakkında nâzile olmuş olan ⁴⁷إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ âyet-i kerîmesinden şems-i tâbân⁴⁸ gibi zâhir ve 'ayândır. Felihâzâ işbu âyet-i celilenin sebab-i nüzûl ve ma'nâ-yı pür usûlünü beyân ile onların hatâ ve sekâmetlerini ifâde ve i'lân lâzım gelmiştir.⁴⁹ وبالله التوفيق وببده الفيض في التدقيق

Sebeb-i nüzûl ve ma'nâ-yı âyet-i celile: Vaktâ ki Nebiyy-i mu'azzam ve mûkerrem, sâhibi's-şerî'ati'l-beyzâ'î'n-nakiyyeti'l-etemm Muhammed el-Mustafâ -sallâhu 'aleyhi ve sellem efendimiz hazretlerine Kur'ân-ı celil ve Furkân-ı bî-misl ve bî-'adil, a'zam-ı mu'cize ve burhân ve fâriki'l-hakkı ve'l-butlân olmak üzere Cibrîl-i Emîn ve hâmil-i vahy-i Cenâb-ı Rabbi'l-'âlemîn vâsıtasıyla irsâl ve inzâl buyurulup cemî' halk-ı 'âlem ve 'ale'l-husûs kavm-i 'Arab'a onunla tehattî ve kelâm ullah olduğunu kendülere tebliğ ve kırâ'at birle mazmûn-i münîfiyle 'âmil olmalarına tasaddî buyurdular ise, bâdiye-i küfür ve dalâletde hâyim u hayrân ve kıyâs-ı 'ukûl-i fâsîdeleri ile mu'akkal ve sergerdân⁵⁰ olan erbâb-ı şirk ve tuğyân, cins-i beşerden ma'dûd **[14b]** olan bir zâta kelâm-ı ilâhî ve vahy-i Rabbânî ile melek-i mûkerremi nüzûl ve vurûdunu istib'âd⁵¹ ve Kur'ân'ın Allah'ın kelâmı olduğunu 'adem-i tasdik ve kabûlden mâ-'adâ Cenâb-ı Risâlet-penâhîlerine cününü dahî isnâd eylediklerinde küffâr-ı pür-idbârın işbu ifk ü iftirâlarından dil ilhâm-pezîr-i müstafvîleri gubâr-âlûd⁵² hüznü ve keder olmakla mezkûrlerin güftâr bî-i'tibârlarını redd-ü râh ta'n ve teşnî'lerini 'akd ü sedd ile hâtır-ı 'âmir seniyyelerini teselliye ve tatyîb ve beyne'l-kütubi'l-münezzele kadar Kur'ân-ı 'azîmu's-şân ne derecelerde bülend ve mehîb⁵³ olduğunu i'lâm ve beyân sadedinde ⁵⁴إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ

⁴⁷ "Kesin olarak bilesiniz ki bu kitabı kuşkusuz biz indirdik ve onu mutlaka koruyan da yine biziz." (el-Hicr 15/9)

⁴⁸ Şems-i tâbân: Parlayan güneş.

⁴⁹ "Tevfik, Yüce Allah'ın yardımıyla, araştırma ve incelemedeki feyz ve bereket O'nun kudreti vesilesiyledir."

⁵⁰ Şaşkın, başı dönmüş.

⁵¹ Akıldan uzak görme.

⁵² Toza dumana karışmış, mülevves.

⁵³ Heybetli, azametli.

⁵⁴ "Kesin olarak bilesiniz ki bu kitabı kuşkusuz biz indirdik ve onu mutlaka koruyan da yine biziz." (el-Hicr 15/9)

وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ âyet-i celîlesi şerefdâde-i ‘arda-i nüzûl olmuşdur ki, ma’nâ-yı şerîf ve mazmûn-u münîfi -Allahu a’lem bi-hakîkati’l-murâd نَزَّلْنَا الذِّكْرَ إِنَّا نَحْنُ- bizzât biz ‘azîmu’ş-şân Kur’ân-ı Kerîm ve zîkr-i hakîmi Cenâb-ı Risâlet-me’âbına tenzîl ve irsâl eyledik. Yoksa küffâr-ı bed-gerdârın⁵⁵ zu’m-u bâtil ve zann-ı ‘âtılları netîcesi olan hükm-ü fâsidleri gibi, sen onu kendi ‘indinden te’lif edip söylemedin. Belki onun vahy u tenzîli ve nazm ü tertîbi lafzen ve ma’nen mahzâ bizim zât-ı zül-‘azame ve kibriyâmıza mensûb ve münhasırdır.

وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ⁵⁶ Dahî elbette ve elbette onu ziyâde **[15a]** ve noksân ve tebdîl ve tahrîfden hıfz u himâye edici yine bizzât ben ‘azîmu’ş-şânım. Pes. Kur’ân-ı Kerîm afdal-i kütüb-i münezzele olduğu ve kadr u mertebesi cümleden ‘âlî ve bi’l-eser idüğü bu ‘âyet-i celîleden tamâm zâhir ve bâhirdir. Zira kütüb-ü münezzele-i sâ’irenin hıfz u himâyelerine bizzât Cenâb-ı Vâcibu’l-Vücûd tekeffül ve tevellâ buyurmamışdır. Belki onları enbiyâ ve ahbâr ve rabbâniyyûn istihfâz ve vikâyeye sa’y u gayret etmekte idiler. Felizâlik onlar üzerine ziyâde ve noksân ve tebdîl ve tahrîf tatarruk etti⁵⁷. Çünkü kütüb-i mütekaddimenin mâ-ba’dlerinde başka bir kitâb inzâlî ve şerî’at-i cedîde ile diğerk bir resûl-i güzîde-i hisâlin ba’s ve irsâlî ilm-i ilâhîde mukarrer ve muheyyâ-kerde-i hükm-i kaza vü kader olduğundan onların hıfz u himâyelerine bizzat Cenâb-ı Vâkı-yi ‘ale’l-itlâk hazretlerinin tekeffülünü hikmet-ü meşîyyet-i rabbâniyesini iktizâ etmedi. Ammâ Kur’ân-ı Kerîm, a’zam mu’cize-i hâtemü’l-mürselîn ve esâs ve me’haz-ı dîn-i metîn olup cemî’ kütüb-i münezzele-i mütekaddime onunla mensûh ve mahtûm ve hükmü dahî ilâ kıyâmi’s-sâ’at bâkî olacağı ve ondan sonra bir kitâb dahî tenzîl buyurulmayacağı nusûs-i kâtı’a ile cezmen ma’lûm olmağla her halde onun hıfz u himâyesine **[15b]** min tarafillah tevekkül ve tekeffül buyurulmak lâzime-i hikem-i hatmiyyetdendir. Zira eğer bi’l-farz ve’t-takdir bu vecihle min tarafillah hıfz u himâye olunmayıp da kütüb-i mütekaddime misillü kendüye ziyâde ve noksân ve tahrîf u tebdîl tatarruk etmesi mümkün olsaydı, ol vakit câdde-i sırât-ı müstakîm ve me’haz-ı şer’î

⁵⁵ Kötü işler yapan kâfirlerin.

⁵⁶ “Kesin olarak bilesiniz ki bu kitabı kuşkusuz biz indirdik ve onu mutlaka koruyan da yine biziz.” (el-Hicr 15/9)

⁵⁷ Yol bulup gitmek.

kavim muhtell ve noksânpezir olmağla kâffe-i ehl-i ‘âlem ve cümle-i benî âdem tih-i dalâlette hayrân ve vâdi-i cehl u gabâvetde sergerdân kalmak ve simet-i hakka vuslata aslâ bir yol bulunmamak lâzım gelirdi. Bu ise ⁵⁸”وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا“ kavli-i celil-i mü’eddâsınca de’b-i ilâhiyyeye muhâlif ve ‘ale’l-husûs hakk-ı ‘ibâdda câri olan kemâl-i merhamet ve ‘adâlet-i sübhâniyyeye muğâyir olduğı vâreste-i tafsil ve beyândır.

Ve cümle-i hasâ’is-i Kur’ân-ı ‘azîmü’ş-şândan birisi dahî ⁵⁹قُلْ لِّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَٰذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا mantûk-i münîfi üzere gâyet mertebe-i i’câz ve nihâyet-i fesâhat ve belâğatda ‘adîmi’l-misl ve bî-enbâz-ı vüçûh-i ‘adîde ve uslûb-i bedî’a ve esrâr-ı ğarîbe ile ecnâs-ı kelâm-ı beşerden mümtâz **[16a]** olduğı halde vahy ve tenzil buyurulup cemî’ fusahâ ve kâffe-i buleğâ misl ve nazîrini ityândan ‘âciz kalmalarıdır. Çünkü bi’l-farz ve’t-takdir onun mislini ityân, levha-i imkânda câ’iz görölse ve sâ’ir cins-i kelâm-ı beşer ile miyâneleri siyyân tutulsa idi, ol vakit âyet ve mu’cize-i kâhireden ‘addolunmamak ve hîn-i tehadde hasım üzerine hüccet olmamak lâzım gelirdi. Ta’ciz u ifhâm ve tedhiş u tahyîr ise lâzime-i âyet ve mu’cize ve muktezâ-yı hâriku’l’âdedir. Felihâzâ Kur’ân-ı ‘azîmu’ş-şân a’zam mu’cize-i seyyidi’l-mürselinden ‘addolunmuş ve hükmü dahî ilâ kıyâmi’s-sâ’at ibkâ buyurulmuşdur ki, tenvîr-i şeb-i deycür⁶⁰, cehâlette mânend encüm ve sitâre ziyâ-pâş olan kütüb-ü semâviye miyânesinde envâr bî-pâyân ve esrâr-ı ferâvân ile şems-i tâbân gibi teferrüd etmiş ve ufk-ı hatmiyyette tulû’ ve burûzu hasebiyle cümlesinin ahkâmını nesh ve izâle eyleyüb dil-i erbâb-ı besâ’ir ve kulüb-i ehl-i îmânı yeni baştan tebâşîr-i subh-i hidâyetle pürnûr ve hemçün zer hâlisi’l-‘ayyâr darb-ı sikke-i tevhîd ile isâl-ı semt-i rızâ ve kabûl ve nâ’il-i ‘izz-i mevfûr eylemiş ve cünûd deyu merîd ve küffâr-ı ‘anidi dahî mânend huffâş dik-i intî’âş sûrâh-ı ‘aciz ü hayrete tıkip sîne-i pürkinelerini⁶¹ nâr-ı cehîm ye’s ve ifhâmla köskömür etmiştir. **[16b]**

⁵⁸ “Biz, bir resul göndermedikçe azap etmeyiz.” (el-İsrâ 17/15)

⁵⁹ “De ki: Yemin ederim, bu Kur’ân’ın bir benzerini ortaya koymak için ins ve cin bir araya gelip birbirine destek olsa dahî onun benzerini ortaya koyamazlar.” (el-İsrâ 17/88)

⁶⁰ Karanlık gecenin aydınlatılması.

⁶¹ Düşmanlık dolu sinelerini.

Ve Kur’ân-ı ‘azîmu’ş-şân ve furkân-ı celîlî-l-berâhin işbu işâret olunan evsâf ve hasâ’is-i celîlesinden mâ-‘adâ nice nice i‘câz-ı zâhireye ve esrâr-ı bâtinîyeye ve hakâ’ik-i rûhâniye ve envâr-ı rabbâniyesi vardır ki, “*Ehlü’l-Kur’ân, ehlüllah*”⁶² hadîs-i şerîfnde imâ buyurulduğu üzere onları ehl-i zevk ü vîcdân ve erbâb-ı kurb u ‘ayân والذین اوتوا العلم درجات⁶³ kavlı-i celîl-i müfâdınca her birileri halli hâlince ve kurbet ü terakkîsi hasebince bilirlir ve makâmât-ı muhtelif-i rûhâniyyeleri iktizâsınca müşkilâtlarını onunla hallederler ki onlar işbu evsâf-ı zâhiriye ile Kur’ân’ın hıfz u ‘ismetini ve kadr ü menziletini bilmekten müstağnîdirler.

” ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ “⁶⁴

إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ وَيُنَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ⁶⁵

وقال سبحانه وتعالى يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ⁶⁶

İmdi, işbu âyet-i celîlenin tefsîr-i şerîf ve ma’nâ-yı münîfi muktezâsınca Kur’ân-ı Kerîm üzerine bir vechle ziyâde ve noksân ve tahrîf ve tebdîl tatarruk edemeyeceği ve bu mekûle umûrun kendüye luhûk ve ‘urûzundan cemî‘ evkâtta -min külli’l-vücûh min tarafillahi te‘âlâ⁶⁷- masûn ve mahfûz olduğu ma‘lûm ve mahrûm **[17a]** olduktan sonra tâ’ife-i Erfâzın noksân-ı Kur’ân-ı ‘azîmu’ş-şâna ve ba’zı âyât-ı kerîmelerin ki ‘alâ zu‘mihim Hazreti Ali’nin hilâfetini takrîr ve tansîs sadedinde nâzil olmuş ve sonradan haseden hazf ve tenkîs olunduğuna zâhib olmaları, mahzâ bu âyet-i celîlenin

⁶² Kur’ân’la meşgul olanlara ehlü’l-Kur’ân ve sâhibü’l-Kur’ân da denilmiştir. Nitekim bir hadiste ehl-i Kur’ân, “ehlüllah ve Allah’ın has kulları” olarak nitelendirilmiştir (Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 128, 242; Dârimî, “Fezâ’ilü’l-Kur’ân”, 1). Müellifin burada söz konusu hadis rivayetine dikkat çektiği anlaşılmaktadır.

⁶³ “...Kendilerine ilim verilenleri derecelerle yükseltsin.” (Mücadele 58/11).

⁶⁴ “...Bu, Allah’ın lutfudur ki onu dilediğine verir. Allah büyük lütuf sahibidir.” (el-Hadîd 57/21)

⁶⁵ “Kuşkusuz bu Kur’ân en doğru olana iletir ve müminleri (büyük bir mükâfat ile) müjdeler.” (el-İsrâ 17/9)

⁶⁶ Yüce Allah şöyle buyurmuştur: “Allah onunla birçok kimseyi saptırır ve birçoklarını da doğru yola yöneltir. (Verdiği misallerle) Allah ancak fâsikları saptırır.” (el-Bakara 2/26).

⁶⁷ Her açıdan, Allah Teâlâ tarafından.

mazmûn-u latifini inkârı müş'ir bir sözden 'ibâret olduğu *ke's-şemsi fi vasati'n-nehâr*⁶⁸ zâhir ve hüveydâdır.

Şu kadar var ki gürûh-ı merkûm⁶⁹ kendülerine küfr ü sarîh 'azv ü nisbet olunmaktan ihtirâz ve takiyyeden ötürü burada kendü 'inatlarından düzme bir cevâb nasb ile te'vile kalkışıp -gerçi âyet-i kerîme Kur'ân-ı Kerîm'in hıfz u 'ismetine delîl-i kaviyy ve burhân-ı celîdir- ve lâkin Kur'ân-ı 'azîmu's-şânın tamamı Sâhibi'z-zamân Mehdi 'aleyhisselâm katında mevcûd ve hîn-i zuhûrunda tamâm-ı ahkâmını icrâ etmek üzere mahfûz olmağla bunun misâli bi-'aynihi bir karyede bulunan bir mushaf-ı şerîfden birkaç cüz yâhûd birkaç sûre kasden hafz ve tenkîs olunup yazılmasa karye-i diğerde ve başka mahalde tamâm yazılmışı bulunmak mümkün olacağından ve bi'l-külliyê rûy-i 'arzdân [17b] ref' olunup ma'dûm olmadığından evvelkisine nazaran "Kur'ân-ı Kerîm'e noksân 'arız oldu ve bir mikdârı dünyadan ref' olunup 'izâ'a ve itlâf kılındı ve bu âyet-i kerîmenin mazmûn-ı şerîf ve hükmi latifi tahakkuk etmedi" denilmeği iktizâ etmediği gibi, bizim dahî bu vecihle Kur'ân-ı Kerîm'in noksânına zâhib olmaklığımız bu âyet-i celîlenin ma'nâ-yı şerîf ve mazmûn-ı münîfini inkârı mûcib olmaz, derler. Hâlbuki erbâb-ı dikkate pûşide⁷⁰ ve hafî olmadığı üzere bu cevâbları vâdi-i sevâbdan bin merhale uzak ve câdde-i istikâmetten fersah fersah eb'ad-ı ba'îd olduğu ednâ mertebe te'emmül ile zâhirdir. Şu kadar var ki âyet-i kerîmenin ma'nâ-yı şerîfini 'alenen inkâr etmeyip nev'a-mâ te'vîl sûretine zâhib oldukları hasebiyle bu cevâbları, kendülerini yalnız küfr-i sarîhten kurtarabilir. Yoksa asıl *mâ-nahnu fihimize*⁷¹ aslâ cevâb olamaz. Şu sebepten ki evvelen âhir zamânda zuhûr edecek Mehdi 'aleyhisselâm zu'm-u bâtulları gibi Hasan 'Askerî⁷² hazretlerinin oğlu olan Muhammed el-Mehdi⁷³ hazretleri

⁶⁸ Gün ortasındaki güneş gibi.

⁶⁹ Adı geçen topluluk.

⁷⁰ Örtülmüş.

⁷¹ Bulduğumuz konu.

⁷² Ebû Muhammed Hasen b. Ali el-Hâdi b. Muhammed el-Cevâd et-Takî (ö. 260/874), İsnâaşeriyye Şiası'nın on birinci imamıdır. 232/846 yılında Medine'de doğmuştur. Babası Ali el-Hâdi'nin 254/868 yılında ölmesinin üzerine İmamîyye'nin on birinci imamı olmuş, ancak genç yaşta vefat etmiştir. (Hakkında geniş bilgi için bkz. Hamid Algar, "Hasan el-Askerî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 16: 289).

olduğu ve bir müddet nâs arasında durup ba'de havf-ı **[18a]** a'dâdan nâşî Bağdâd civârında "Sürre men ra'â" [Sâmerrâ]⁷⁴ denilen mahalde olan gaybet-i suğrâ⁷⁵ ve sâniyen gaybet-i kübrâ⁷⁶ ile gâ'ib ve tûl-i ömür ile mu'ammer olarak, yine âhir zamânda zuhûr etmek üzere a'yun-i halkdan muhtefî ve muhtecib olduğu ve ma'yyetine bir tamâm mushaf-ı şerîf dahî alub hıfz etmekde olduğu müsellemler değildir. Zira bu da'vâları müş'ir-u Kur'ân ve ahâdisden yedlerinde bir nass-ı kâtî' ve burhân-ı celî aslâ yoktur. Ancak evhâm ve hayâlâtdan îbâret kendi âhundlarının sözleridir. Gerçi ahâdis-i sahihalarda ve evlâd-ı Resûlden olmak üzere âhir zamânda Muhammed el-Mehdî nâmında bir zât-ı setûdeşim⁷⁷ ve 'âlî himem hazretlerinin geleceği ahbâr ve beyân buyurulmuş olduğunu 'ulemâ-yı Ehl-i Sünnet dahî tahkîk ve tahrîc etmişler ve evliyâ-yı mukâşifin ve meşâyih-i güzîn hazretleri dahî bi'l-ittifak îlân buyurmuşlardır. Ve lâkin tâ'ife-i Erfâz ve Şî'anın zu'm-u bâtılları gibi olmayıp bundan sonra vakt-i merhûnunda anasından doğup büyüyüp sinn-i şerifleri dahî kırka resîde⁷⁸ oldukda mücerred icrâ-yı ahkâm-ı dîn-i mükemmel ü müstakîm ve te'yîd-i şer'-i kadîm için me'mûren min tarafillah **[18b]** hurûc ve zuhûr buyuracaklar ve dünyayı 'adâlet ve hakkâniyetle dolduracaklardır. Çünkü imâm

⁷³ Muhammed b. el-Hasen b. Ali b. Muhammed el-Mehdî el-Muntazar (gaybeti 260/874), İmâmiyye Şîası'nca halen gaybet halinde olduğuna, gelecekte mehdî olarak ortaya çıkıp dünyada adaletli bir düzen kuracağına inanılan on ikinci imamdır.

⁷⁴ Sâmerrâ, Halife Mu'tasım-Billâh tarafından 221 (836)'da Bağdat'ın yaklaşık 100 km. kuzeyinde ve Dicle'nin sol kıyısında kurulmuş, 221-279 (836-892) yılları arasında başşehir olarak kullanılmıştır.

⁷⁵ Gaybet, özellikle İsnâaşeriyye inancında görülen, on ikinci imamın ölmeden insanlar arasından ayrılıp gizlenmesi mânâsında bir terimdir. On ikinci imam kabul edilen Muhammed el-Mehdî'nin, babasının ölümü üzerine 260 (874) yılında evlerinin serendabına girip gözden kaybolması ile başlayan ve 329 (941) yılına kadar devam süreye Küçük Gaybet (el-gaybetü's-suğrâ, el-gaybetü'l-kusrâ, el-gaybetü'l-kâsıra) dönemi denir. (Bkz. Avni İlhan, "Gaybet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 13: 410-412).

⁷⁶ On ikinci imam Muhammed el-Mehdî'nin gaybete girdiği kabul edilen 260 (874) yılından, son sefirinin öldüğü 15 Şaban 329 (15 Mayıs 941) tarihine kadar devam eden süre küçük gaybet dönemidir. Bu tarihten itibaren günümüze kadar devam eden ve Muhammed el-Kâim'in ortaya çıkışına kadar sürecek olan devre büyük gaybet dönemidir. (Bkz. Bulut, Halil İbrahim. *İslâm Mezhepleri Tarihi*, DİB Yayınları, Ankara 2016, 338).

⁷⁷ Övülmüş.

⁷⁸ Yetmişmiş, ulaşmış.

nasbindan garaz, icrâ-yı ahkâm-ı şer'îyye ve def'i tasallut-u küffâr ile vikâye-i millet-i İslâmiyye ve tevsî'-i dâ'ire-i dîn-i Ahmedîyye'dir. Bu umûr ise, hâricde onun vücûdu ve tedbîr ve tasarrufuyla hâsıl olabilir.

Pes. İmâm olan zât böyle havf-ı a'dâdan nâşi tesettür ve ihtifâ eyledikte onun vücûduyla 'ademi siyyân olup bir fâ'ideyi müfid olmayacağı der-kâr⁷⁹ olduğundan mâ-'adâ Mehdî 'aleyhisselâm hazretleri kazâ ve kader-i ilâhiyyeye kemâl-i imân ve teslimiyet ile makâm-ı tevekkülün derece-i 'ulyâsına vâsıl olmuş, kemâl-i evliyâullahdan ve erbâb-ı kurb u 'ayândan olduğu meczûm iken böyle havf ü hirâs-ı düşmandan firâr ile kendülerini tavsîf eylemek⁸⁰ ve dahî⁸¹ وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ دَاهِيَ مَا تَكُونُوا يُدْرِكُكُمُ الْمَوْتُ وَلَوْ كُنْتُمْ فِي بُرُوجٍ مُشِيدَةٍ ”تَمُوتُ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ كِتَابًا مُؤَجَّلًا” âyât-ı kerîmelerinin mefhûm u me'allerine bi't-tamâm mübâyin ve bu sözler ahvâl-i mezkûrelerine büsbütün münâkız olduğundan şân-ı âlîlerini tenkîs ve kadr ü mertebelerini tezyîfden gayrı nesneyi netîce vermeyeceği [19a] cüz'ice te'emmül ile zâhirdir. Ve ma'a hâzâ 'âlemde dâ'ima müşâhede olunduğu üzere bunca küffâr-ı bed-girdâr cenk ve muhârebeden aslâ havf u ihtirâz etmeyip hevâ ve hevesleri bâbında mâl ve canlarını bezl ü nessâr ile merâmlarını icrâyâ muktedir olmuşlar iken, bu kadar ümmet-i Muhammed'den vakt-i zarûret ve hîn-i dîk-u 'usretde zuhûru sebebiyle imdâd ve nusret-i ilâhiyyeye nâ'îl ve mazhar oluruz deyu gözetmekte oldukları Mehdî gibi bir imâm-ı celîli's-şân ve sâhibi'l-'ilm ve'l-'irfân olan zât havf-ı a'dâdan nâşi kuyulara girip muhtefî ve pinhân olmuştur. Ve bunca ümmet-i Muhammed böyle bir imâm-ı mevhumun nâmına nigerân ve hayrân kalmıştır denilmek, gerek bizzât Mehdî 'aleyhisselâm hakkında ve gerek bi'l-cümle ümmet-i Muhammed haklarında mahzâ istihzâ ve suhriyyeden 'ibâret bir söz olduğu güneş gibi 'ayândır. Bu mehdî bahsi dahî tûl ü dirâz makâlâta muhtac olmakla bu risâlede kemâliyle onun beyânına şurû' ve Erfâz ile Ehl-i Sünnet miyânelerinde olan ihtilâfâtın izâh ve tahrîrine tasaddî olursa maksûddan hurûc ile mebâhis-i uhrâyâ intikâl lâzım geleceğinden burada onun tafsîlinden sarf-ı nazarla bu

⁷⁹ Aşîkâr, malum.

⁸⁰ “.. Nerede olursanız olun ölüm sizi yakalar; sarp ve sağlam kalelerde olsanız bile!” (en-Nisa 4/78)

⁸¹ “Hiç kimse yok ki, ölümü Allah'ın iznine bağlı olmasın. (Ölüm) belli bir süreye göre yazılmıştır.” (Al-i İmrân 3/145).

kadarca işâret ile iktifâ [19b] kılındı. Tafsîlini murâd edenler, kütüb-i kelâmiyyeye ve ‘ale’l-husûs redd-i revâfız hakkında te’lif olunmuş olan *Tuhfetü’l-isnâ ‘aşeriyye*⁸² kitâbı mütâla’a buyurular.⁸³

Sâniyen zu’m-u bâtılları gibi, Kur’ân-ı ‘azîmu’s-şânın tamâmı, Mehdi Sâhib-i zamân katında mahfûz ve mektûm olduğu takdirce ‘âlemde mevcûd olmasıyla olmaması ‘ale’s-seviyyedir. Zîrâ mâdem ki hâricde beyne yede’l-halk mevcûd bulunmaya ve hîn-i iktizâ ve hâl-i zarûredde kendüye mürâca‘at mümkün olmaya ma’dûm-u sırf hükmünde olmuş olur ki bir fâ’ideyi müfid olmaz.

Pes. Bu sûretde zâyi‘ demek olacağından yine âyet-i kerîmenin mazmûn-ı münifi vâkı‘a mutâbık olmamak lâzım gelir. Buna kâ’îl olmak ise küfrü mücib olacağı bî-iştibâhtır. Hâlbuki Furkân-ı celilin tenzîlinden garaz, ⁸⁴ “وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ” müfâdınca halkın umûr-u dünyeviye ve uhreviyelerinde onları tarik-i hayr u salâh ve menhec-i rızâ ve felâha irşâd ve delâlet ve dahî ⁸⁵ “فَإِنْ تَنَارَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ” kavli-i celili mü’eddâsınca beynlerinde vâki‘ olan ihtilâfât ve münâza‘aların [20a] kat’ ve izâlesidir. Zira Kur’ân-ı ‘azîmu’s-şân rûy-i arzda beyne’l-halâ’ik halîfetullah ve halife-i Rasûlullah’dır. Bu umûr ise, onun vücûduyla ve ona mürâca‘at ile hâsıl olur, yoksa hıfzdan maksûd onun vuslatına halkın eli ve gücü yetmeyeceği sûretle olduğu hâlde Mehdi katında mahfûzdur diyerek âyeti te’vîl etmeğe ne hâcet var.

⁸² Kütüphane taramalarında “*Tuhfe-i isna aşeriyye*” şeklinde şu iki esere ulaşabildik. Bkz. Halim b. Kutbüddin Ahmed b. Ebü’l-Feyz Dihlevi, *Tuhfe-i isna aşeriyye*, [y.y. : y.y.], 1892/1313. 400 sy. Ayrıca bkz. Ebü’l-Meali Cemaleddin Mahmûd Şükri b. Abdullah b. Mahmûd Alusi, *Muhtasarü’t-tuhfeti’l-isna aşeriyye*, (nşr. Muhibbüddin el-Hatîb), Kahire: el-Mektebetu Işık, 1976/1396. 336 sy.

⁸³ Beyazıt nüshasında bu kısım şu şekildedir: “Tafsîlini murâd edenler, kütüb-i kelâmiyyeye ve ‘ale’l-husûs Mollâ Câmî -kaddese sırrahû- hazretlerinin *Şevâhidü’n-nübüvve* adlı kitâbı mütâla’a buyurular.” (Bkz. Beyazıt Devler Kütüphanesi, V-2053, vr. 21a) *Şevâhidü’n-Nübüvve*, Abdurrahman-ı Câmî’nin (ö.898/1492) Hz. Peygamber’in nübüvvetinin delilleriyle ilgili Farsça eserinin adıdır.

⁸⁴ “Bu kitabı sana her konuda açıklama getiren bir rehber, bir hidayet ve rahmet kaynağı, Allah’a gönülden bağlananlar için bir müjde olarak indirdik.” (en-Nahl 16/89)

⁸⁵ “...Eğer bir hususta anlaşmazlığa düşerseniz; onu, Allah’a ve Peygambere götürün.” (en-Nisâ 4/59)

Bil ki Kur'an yeryüzünden büsbütün mefkûd olsa, dahî yine levh-i mahfûzda 'inde'llah mektûb ve mazbût ve inde'l-melâ'ike ve'l-ervâh makru' olduğunda aslâ şekk ve şüphe olmadığı cihetle murâd-ı levhde mahfûzdur demek daha evlâ ve ahsendir. Ma'a-hâzâ, tenzîlinden asıl garaz olan ma'nâ fevt olmak lâzım geleceğinden bu te'vile mesâğ ve cevâz yokdur.

Pes. Âyet-i kerîmede va'd ve ta'ahhud buyurulan hıfzdan murâd u maksûd, zâhirde beyne yedi'l-halk mevcûd bulunduğ u hâlde kendüye ziyâde ve noksân ve tahrîf ve tebdîl ve tatarruk etmekten ve elfâz ve 'ibârâtı tıbkı nüzûl ettiğ i üzere ilâ kıyâmi's-sâ'at mahfûz ve masûn kalmaktan 'ibâret idüğ i ve tâ'ife-i Erfâzın te'villeri bâtil ve bî-ma'nâ olduğ u bî-rayb ve gümândır ve eğer üzerlerine irâd olunan işkâlât ve da'vâlarının **[20b]** lâzime-i neticesi olan fesâdâtı def kaydına kalkışıp da el-ân beyne'd-deffeteny mevcûd olan Kur'an-ı Kerîm ıslâh ve irşâd-ı enâma kâfi ve zarûrât-ı dîniyeyi tebyîn ve izâha vâfi olup yalnız işbu mesele-i hilâfeti ta'yîn ve tansîs sadedinde nâzil olmuş olan âyât-ı kerîmelerin fukdânıyla zikrolunan mazarrât lâzım gelmez ve esâs-ı dîn 'addolunan kitâbullâhdan bu kadarca zâyi'ât halk-ı 'âlemin 'ummân-ı⁸⁶ cehâletde kalmalarını iktizâ etmez derlerse, bu cevâb ve tevcihleri dahî tefsîr ve beyân kılınan âyet-i kerîmenin mazmûn-ı münîfine yine bi'l-küllîye muhâlif olduğundan (mâ-'adâ mezheblerinin esâsı olup zarûrât-ı dîniyeden 'addeyledikleri mes'ele-i hilâfetin şâyân-ı) i'tinâ olmadığını ikrâr birle tenâkuz etmiş olacakları ve bi'l-'aks zarûrât-ı dîniyeden 'addeyledikleri hâlde zikrolunan işkâlât tamâmıyla bu bâbda câri olacağı ve bi'l-farz tamâmıyla câri olmasa dahî yalnız bu mes'elede halk-ı 'âlemin emr-i ilâhîye 'adem-i vukûfu ve itlâ'ları ve kendülere eser-i da'vet ve tebliğ in vusûl bulmaması sebebiyle hâlleri zamân-ı fetret ehlinin hâllerine müşâbih olduğundan bu bâbda aslâ su'âl ve 'itâb teveccüh etmemesini iktizâ edeceğ i âşikârdır.

Pes. Bu hususda bu kadarcanın ve cidâl ve münâza'âta **[21a]** ne hâcet vardır deyu kendülere su'âl olunmak dahî iktizâ-yı hâlden idüğ i zâhirdir. Ve ma'a hâzâ evâmir ve nevâhi-yi ilâhîyeye müte'allik velev bir âyet-i kerîme ve hükm-ü Rabbâniye Kur'an'dan nâkis olsa, dahî esâs-ı şer'-i dîn-i Muhammedî olan Kur'an-ı Kerîm'in fi'l-cümle

⁸⁶ Nun harfinin noktası çıkmamış.

halel-pezîr⁸⁷ olduğunu iş'âr ve isbâta kâfi ve 'alâ külli hâl bu sözleri âyet-i celîlinin mazmûn-u şerîfine münâfi, ⁸⁸“أَلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ” nass-ı celîlinin hükmüne dahî mu'arız olduğunda şekk ve şüphe yoktur. Çünkü bu âyet-i celîlede vâki' olan hitâb-ı imtinân u tebşîr, her ne kadar zâhiren zamân-ı sa'âdetde mevcûd olanlara ise de hükmü, zamân-ı sa'âdetden sonra dahî ilâ kıyâmî's-sâ'at, ⁸⁹“وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ” âyet-i kerîmelerinin hükümleri gibi cümle-i ümmet-i Muhammed hakkında câri ve bu tebşîrât kâffe-i ehl-i imâna sâri olduğu min külli'l-vücûh nizâ' ve hilâfdan 'ârîdir. Ve bu cümleden evzah ve eşmel olarak hâsseten Kur'an-ı 'azîmu's-şân Resûl-i Ekrem efendimiz hazretlerinden sonra **[21b]** ümmet-i ber-güzîdesine îrâs olunup kemâ kân yedlerinde ibkâ buyurulacağı, ⁹⁰“ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ هُوَ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ” سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ بِإِذْنِ اللَّهِ ذَلِكَ هُوَ

Pes. Cenâb-ı Hannân ü Mennân hazretleri, Kur'an-ı 'azîm ve şer'-i kavîm ve dîn-i Muhammed-i müstakîmi ilâ kıyâmî's-sâ'at tebdîl ve tahrîften masûn ve mahfûz buyuracağını ta'ahhud etmiş ve Habîb-i Ekremine ve 'ibâd-ı mü'minîne bu ni'met-i cesîmenin ikmâl ve itmâmıyla imtinân buyurmuş iken onun noksânına zâhib olmak bu âyât-ı kerîmeleri inkârdan 'ibâret olacağı zâhirdir.

İmdi tâ'ife-i mezkûrenin zu'm ve mezhebleri, işbu âyât-ı celîlere muhâlif ve mu'arız olmağla zâhiru'l-fesâd olduğundan mâ-'adâ Kur'an-ı 'azîmu's-şân el-ân yed-i ümmet-i Muhammed'de mütedâvil olan mushaf-ı şerîfin deffeteyni beyninde mevcûd nazm-ı kerîmden 'ibâret olduğu tâ 'asr-ı **[22a]** sa'âdetden bu âna kadar müttefekun 'aleyh olup tevâtür ile sâbit olmuş ve icmâ'-ı ümmet dahî bunun üzerine mün'akid ve müstekar olmuşken, edille-i kaviyye-i erba'adan olan icmâ'-ı ümmeti, dahî inkâr ve bi'l-cümle ümmet-i mersûme-i Muhammediye-yi ma'sûmenin hatâ üzerine

⁸⁷ Bozulan, bozuk.

⁸⁸ “Bugün size dininizi ikmal ettim, üzerinize nimetimi tamamladım ve sizin için din olarak İslâm'ı beğendim.” (el-Maide 5/3)

⁸⁹ Namazı kılın, zekâtı verin...” (el-Bakara 2/43)

⁹⁰ “Sonra biz kullarımızdan seçtiklerimizi o kitaba mirasçı kıldık. Onlardan kimi kendine kötülük eder, kimi orta bir durumdadır, kimi de Allah'ın izniyle hayır işlerinde yarışır; işte büyük fazilet budur.” (Fâtır 35/32)

ictimâ' ve ittifâklarını tecvîz eyleyüb 'ismet-i ümmet hakkında vârid olan *hadis-i şerîfine dahî muhâlefet eylemekte bulunmuşlardır ki bu dahî bir taraftan*

”وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ“⁹² na‘t-ı şerîfiyle men‘ût olan Nebiyy-i Ma’sûm ve Resûl-i Mükerrerem’in tekzîbini muhbir ve bir cihetden dahî bu âyet-i kerîmenin mazmûn-ı şerîfini inkârı müş‘ir olmağla hatâ-ender-hatâya giriftâr olmuşlar ve işbu muhtemel oldukları bâr-ı girân⁹³ hatâlarına serbâr olmak üzere *”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا“*⁹⁴ âyet-i celîlesiyle münhâ ve memnû‘ olan sû-i zân günâh-ı kebîrini irtikâb ve ‘ale'l-husûs⁹⁵ hitâb-ı celîli ile şerefyâb ve efâzıl-i havâss-ı ümmet olan **[22b]** hazerât-ı ashâb ve sâ‘ir bi'l-cümle evliyâ-yı kirâm ve ‘ulamâ-i uli'l-elbâb haklarında dahî isâ‘et-i zân ile üftâde-i bi’ri bevâr âsâm ve bu sebeble müstehak ‘azâb-ı şedîd-i cenâb-ı melik-i ‘allâm olmuşlardır.

”Dilediğini bağışlar, dilediğine azap eder.“⁹⁷ olan Yüce Allah'ı tesbîh ederim. Kaldı ki eğer -bi'l-farz ve't-takdir hâşâ ve kellâ- halife-i sâlis-i Resûl-i Rahmân eş-Şehîd fi hâl-i tilâveti'l-Kur‘ân Hazret-i Osman b. ‘Affân ve ona yâr u yâver olan ashâb-ı güzîn zevi'l-ırfân ve'l-îmân hazretleri böyle bir şeyi Kur‘ân-ı Kerîmden tenkîs etmiş olsalar idi, ‘acaba Cenâb-ı Esedullah zevc-i Fâtımatül-Betül ve ser-levha-i ashâb-ı kabûl hazretleri, Hazret-i ‘Âişe ve Mu‘âviye ile yalnız bir mes‘ele-yi ictihâdiyye-i şer‘iyyeden dolayı senelerce uzun uzadıya muhârebeler ettiği gibi, bunlar ile dahî böyle bir emr-i cesîm ve vikâye-i esâs-ı dîn-i kavîm içün muhârebeler etmez mi idi? Ve ekall mâ yekûn birkaç söz ile bâri olsun onlar ile mücâdeleler eylemez miydi?

⁹¹ ”Ümmetim sapıklık üzerinde birleşmez.” Hadisin tam metni şöyledir: *إِنَّ أُمَّتِي لَنْ يَجْتَمِعَ عَلَى ضَلَالَةٍ فَإِذَا رَأَيْتُمْ اخْتِلَافًا فَعَلَيْكُمْ بِالسَّوَادِ الْأَعْظَمِ* (Ümmetim asla sapıklıkta birleşmez. Bundan dolayı (Müslümanlar arasında) ihtilaf gördüğünüzde çoğunluğa uyun.) .(Bkz. İbn Mâce, “Fiten”, 8)

⁹² Kişisel arzularına göre de konuşmamaktadır. O, kendisine indirilmiş vahiyden başka bir şey değildir.” (en-Necm 53/3-4).

⁹³ Ağır yük.

⁹⁴ ”Ey iman edenler! Zannın çoğundan sakının; çünkü bazı zanlar günahıdır...” (el-Hucurat 49/12)

⁹⁵ ”Siz, insanlar için ortaya çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz..” (Al-i İmrân 3/110)

⁹⁶ ”kısmı müellifin takdiri olsa gerektir. Zira ilgili âyette böyle bir ifade bulunmamaktadır.

⁹⁷ Âl-i İmrân 3/129.

Hâlbuki bu bâbda Hazreti Ali'den -kerrema'llâhu vechehû ve radiyallâhu 'anhu- **[23a]** bir gün i'tirâz ve cidâl ve yâhûd ednâ mertebede bir kıl-u kâl mervî ve menkûl olmayıp belki bi'l-'aks Kur'an-ı 'azîmu's-şân işbu yed-i ümmet-i Muhammed'de mütedâvil olan Mushaf-ı Şerîfin deffeteyni mâ-beyninde mevcûd nazm-ı kerîmden 'ibâret olduğuna ol dahî şâhid-i 'âdil olduğu ve onlar ile müttefik ve mu'âdil bulunduğu karnen ba'de karn ehl-i 'adl ve salâhın ittifâk ve ictimâ'larıyla tevâtüren sâbitdir. Ve eğer kerde-merkûm bu bâbda i'tirâz ve cidâle tasaddî etmediğini, takiyyeye haml ü te'vîl ile "havf ü hirâsından ve cidâl ü i'tirâza 'adem-i iktidârından idi" derlerse ve bu te'villeriyle kendülere bir girizgâh ü meferr arayıp bulmağa saparlar ise bu sözler zât-ı şecâ'at-ı simât hazret-i Esedullah hakkında aslâ câ'iz ve mutasavver olmayacağından mâ-'adâ Cenâb-ı Osman b. 'Affân sâhibu'l-hayâ ve'l-îmân hazretlerinin a'dâsı Hazreti Ali velînin a'dâsından ekser ve ekvâ oldukları ve kavm-i 'Arab bi-ecme'ihim ol vakitlerde ya'nî Hazreti Osman'ın şehâdeti esnâlarında Hazret-i Ali tarafına mâ'îl ve onun re'yi ve hükmüne muntazır buldukları sûret-i vâkı'adan **[23b]** müstebân ve kütüb-i siyerden az buçuk mutâla'a ve tahsîl-i vukûf ile vâzihan 'ayân ve beyândır ki nihâyeti'l-emr Hazreti Osman'a kemâl bî-emânîden şerbet-i şehâdeti dahî nûş ittirub bu vesîle ile rû-berâh-ı cinân ve vâsıl menâzil-i sâdikân ve şehîdân olmuştur.

Pes. Böyle bir vakt-i fırsatda Ali veliyy-i kerrâr ve vasiyy-i Resûl ve sertâc-ı ahyâr ve ebrâr hazretleri, vehle-i ûlâda böyle bir emr-i cesîm ve ta'mîr-i esâs-ı dîn-i kavîm hizmetini pesmânde ve perişân ve tebâh ve bî-nişân bırakub da Resûl-i Ekrem ve Nebiyy-i mu'azzam ve muhterem hazretlerinin kangî vasiyyetini icrâyâ mübâşeret iderdî? Ve evvel bi-evvel mebnî 'aleyh dîn olan Kur'an-ı Kerîm'in noksânını cebr ve itmâma sa'y ve mübâderet etmeyip de acaba Resûl-i Ekrem'in milyonlarca terk ve îrâs eylediği altunlar ve saraylarını gasb ve gârât eden adamlarıyla mı da'vâ ve nizâ'a kıyâm eylerdi? Ve bunların cümlesinden kat'-ı nazarla esnâ-i tahakkûm ve hilâfet ve âvân-ı teferrûd ve niyâbetinde Mu'âviye ile cenk ve muhârebeye âgâz ve başlı başlarına rütbe-i refî'a-yı hilâfetle ser-efrâz⁹⁸ oldukları vakitte bâri birkaç 'aded sahîh ve tamâm mushaf-ı

⁹⁸ Başî dik, alnı açık.

şerifler yazıp ve yazdırıp **[24a]** zîr-i hüküm ve itâ'atında bulunanlara ta'lim ü telkîn ve neşr ü i'lân etmez miydi? Ve ekall mâ yekûn ve edna'l-emr ve gâyeti'l-imbân birkaç 'aded mushaf-ı şerîf Hazreti Osman'ın cem' ettiği mushafın noksânını mübin ve ondan eşmel ve onun ketmettiği âyetleri beyân ve izhâr eder olarak yazıp da evlâd ü ahfâdına ve etbâ' ü yârânına olsun alıkomaz mıydı? Ve dîn-i Muhammediye'nin bu kadarca bâri esâsını inhidâm ve ihtilâlden vikâye etmeye sa'y ü gayret ve ifâ-yı vâcibe-i zimmet-i vesâyet eylemez miydi? Ve hemân öylece bırakmak, gerek Hazreti Ali'nin ve gerek sâ'ir Ehl-i beyt-i Nebeviyyenin şân-ı 'âlilerine yakışır mıydı? Ve böyle bir şey vuku' bulmuş olaydı, acaba büsbütün kendülerden sonra izâ'a ve itlâf kılınmak mümkün olur muydu? Ve bâri sâdât-ı 'ulviyyenin yedlerinde olsun bir müddet mestûr ve mühfi kalıp da 'âkıbetü'l-emr meydana çıkmaz mıydı? Hâlbuki zamân-ı câhiliyetden beri İmruü'l-Kays⁹⁹ ve onun emsâli olan şu'arânın kasâ'idleri bile ile'l-ân dest-i rûzkârda dâ'ir ve efvâh-ı avâm **[24b]** ve havâsda durûb-ı emsâlleri sâri ve sâ'ir olup dururken bir kitâb-ı celil-i ilâhî ki bizzât Hâlık-ı lem yezel hazretleri, onu, efdal-i kütüb-i semâviyye ve kelâm-ı kadim ve burhân-ı cesim ve mu'cize-i 'azim-i seyyidi'l-mürselin olmak üzere Habîb-i Ekremine tenzil eylemiş ve hakkında ¹⁰⁰ لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ¹⁰⁰ buyurmuş ve onunla cemî' kütüb ve şerâ'i'-yi enbiyâyı hatmeylemiş ve yine bizzât onun hıfz u himâyesine kendisi müte'ahhid ve mütevellî olmuştur. Ona izâ'a ve itlâf olundu demek, dîn ü imân ile bu kavî-i bâtil ve zu'm-u 'âtil ne vecihle bir yere cem' olur ve sahîh Müslümanlık da'vâsında bulunan bir mü'min-i müttakî bu sözü nasıl ağzına alıp da söyleyebilir? Meğer ki umûr-i dîniyesine bi'l-küllîye câhil ve yâhûd tertîb-i edille-i şer'îye ve 'akliyeden bi't-temâm sâhî ve gâfil ola. Ve yâhûd mecûsi'l-asl olup küfrünü izmâr ve sûretâ Müslümanlık izhâr eder bir münâfık olduğundan dîn-i Muhammediyenin esâsını hedm ü ifsâd ve Ehl-i İslâm arasına **[25a]** bir fitne ilkâsıyla 'akl-ı fâsidince onu berbâd ederim deyu kendü kendüye buncileyin bir sevdâ-yı hâm ve bâtil kurmuş ve ancak

⁹⁹ Ebû Vehb (Ebû'l-Hâris / Ebû Zeyd) Hunduc b. Hucr b. el-Hâris Âkilü'l-Mürâr (ö.540 dolayları), Câhiliye devrinin tanınmış Arap şairidir. (Hakkında geniş bilgi için bkz. Ahmet Savran, "İmruülkays b. Hucur", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 22: 237-238) .

¹⁰⁰ "Asılsız bir şey ona ne önünden ne arkasından yaklaşabilir. O, hikmet sahibi, övgüye lâyık olan Allah katından indirilmiştir." (Fussilet 41/42)

evvel kasdıyla bu sözleri söylemiş ola. Ve böyle olduğunda aslâ şekk ve şüphe yokdur. Şu sebepten ki mezheb-i Şi'a ve Râfizıyye'nin ekser mesâ'il ve mebâhisinin netîceleri ve sûretâ böyle iltizâm-ı hilâfet-i Hazret-i Ali ve beyne'l-halk izhâr-ı muhabbet-i şedîde ve muvâlât-ı ehl-i beyt-i nebeviyye ile bu bâbda olan ğüluvv ve itrâları¹⁰¹ ve bu vesâ'il ile Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâ'at muhâliflerinin merci'leri lâıyıkıyla tettebbu' ve mülâhaza kılındık da mahzâ ehl-i nifâkın sûret-i dostîde dîn-i Muhammedîyi berbâd ve miyâne-i ehl-i imâna ilkâ-yı fitne ve fesâd etmek hülyasıyla kurmuş oldukları dâm-ı tezvîr ve hileden 'ibâret olduğu ve nihâyeti'l-emr gerek Hazret-i Ali'yi ve gerek bi'l-cümle ehl-i beyt ve ashâb-ı kirâm hazerâtını tezyîf ve tesfiye eylemeği netîce verdirmek ve ba'dehû bi'l-küllîye dîn-i İslâm'ı ortadan ref u lağvetmek **[25b]** idüğü erbâb-ı fikr-i dakîk ve ehl-i dikkat ve ashâb-ı tahkîk 'indelerinde rütbe-i vuzûh ve bedâhatdedir. Ve mesâ'il-i merkûme-yi ma'a netâyicihâ tafsil ve teşrih eylemek taht-ı imkânda ise de, bu risâle-i muhtasarada ondan sarf-ı nazar kılınmışdır. Ve sâbikan zikr u tahrîr kılınan ve hıfz-ı 'ismet-i Kur'an-ı 'azîmu's-şân hakkında nâzil olmuş olan âyet-i kerîmeyi sultânî'l-'ârifin ve ser-efrâz-ı erbâb-ı hakka'l-yakîn sâhibi'l-kuşûfâti'l-celîle ve zül-me'ârifî'l-cemîleti'l-cezîle (Mevlânâ Celâleddîn Muhammed el-Belhî el-Konevî ¹⁰² hazreti mesnevi-yi şerîflerinde nazmen şerh u tefsîr) buyurmuş olduklarından işbu risâle-i 'âciziyede küşide-i silk-i sutûr kılınan umûr mezheb-i evliyâ-yı mükâşifin ve meşreb-i ehl-i zevk u yakîne dahî muvâfık ve her hâlde tasdik ve kabûle şâyeste ve lâıyık olduğuna şâhid-i sâdik olmak üzere ebyât-ı şerîfeleri teyemmünen ve teberrûken bu makâmda sebt ü tahrîr ve hâtîme-i risâle onlar ile tezyîl ve temhîr kılındı.

¹⁰¹ Mübalağa ile methetmek.

¹⁰² Adı, Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin el-Belhî olup lakabı Celâleddîn'dir (ö. 672/1273). Mevleviyye tarikatının kurucusu, mutasavvıf, âlim ve şairdir.

Mesnevî¹⁰³

گر بمیری تو نمیرد این سبق [26a] بیش و کم کن را ز قران مانع طاعنان را از حدیثت رافضم تو به از من حافظی دیگر مجو نام تو بر زرو بر نقره زنم در محبت قهر من شد قهر تو دین تو کیرد زماهی تا بماء تو مترس از نسخ این دین ای مصطفی	مصطفی را وعده کرد الطاف حق من کتاب و معجزات را را فعم من تورا اندر دو عالم حافظم کس نتاند بیش و کم کردن در او رونقت را روز افزون کنم منبر و مهراپ سازم بهر تو چاکرانت شهر ها کیرند و جاه تا قیامت باقیش داریم ما
---	---

تمت تألیفاً وتسويداً في سنة اثنين وسبعين ومائين وألف من هجرة من له العزة والشرف¹⁰⁴

[Bu risalenin telifi ve yazımı, hicretin bin iki yüz yetmiş iki (1272) senesinde tamamlanmıştır. İzzet ve şeref Allah'a aittir.]

¹⁰³ Bkz. Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevî*, (Hazırlayan: Adnan Karaismailoğlu), Akçağ Yayınları, Ankara 2004, III/1197-1214. Krş. *Mesnevî*, (Çev. Velid İzbudak- Abdülbaki Gölpınarlı), Milli Eğitim Bakanlığı, İstanbul 1988, III, 96-99 (1197-1214). Mesnevî'den alıntı yapılan bu kıt'aların tercümesi şöyledir:

Vaad etti Hak, buyurdu Ey Mustafa!
Ben indirdim senin kitab-ı mu'ciz-i beyanını
Benim, koruyacak her iki dünyada sesini
Kitabını değiştirmeye kimse bulamaz iktidar
Günden güne artırırım şeref ve şanını,
Senin için dikerim mescit ve minber
Kulların şehirler fethedecek, mevki bulacak
Kıyamete dek baki kalacak dinin şüphesiz.

Sen ölsen de kitabın ölmez asla.
Kimse eksiltilip artırarak bozamaz Kur'an'ını
Sözlerini kınayanların yakalarını ensesini
Çünkü onun hâkim bir koruyucusu var
Altın ve gümüş üstüne yazdırırım fermanını
Aşkından, senin kahrın benim olur gider
Yerden göğe kadar varacak dinin bucak bucak

¹⁰⁴ Beyazıt nüshası şu ifadelerle son bulmaktadır: الحمد لله على اتمام وصلى الله على سيدنا ومولانا محمد وعلى اله واصحابه الطاهرين الكرام. كتبه عبد الضعيف الاحقر الحاج مصطفى نوري صحاف بن الحاج [Bu risaleyi tamamladığımızdan dolayı Allah'a hamd olsun. Efendimiz Hz. Muhammed'e, O'nun âline, temiz ve kerim olan ashabına selam olsun. Bu risaleyi güçsüz ve hakir bir kul olan Hacı Mustafa Nuri Sahhâf b. Hacı Ömer -Allah onları bağışlasın-, hicri 1276 yılında yazmıştır.]

Teşekkül Sürecinde Diğer Mezhep Mensuplarının İmam Eş'ari Ve Eş'arilik Algısı

Abu al-Hasan al-Ash'ari and Ash'arism Perception of the Other
Sects in the Formation Process

Ümüt TORU*

Öz

Mezhep mensupları, mezheplerinin kendilerine sunduğu paradigma ekseninde belli bir din, dünya ve alem tasavvuruna sahip olurlar. Diğer mezheplere nasıl bakılacağının ana çerçevesini de bu paradigma belirler. Bunun yanında mezhep mensuplarının rakip konuma gelmesi gibi sosyo-kültürel ve sosyo-politik birtakım gelişmeler de mezheplerle ilgili söylemi etkiler. İlk muhataplarının Eş'arilik söylemi de benzer faktörlerin etkisi altında şekillenmiştir. Örneğin Mu'tezili âlimler, Eş'ariliği Mecûsilik ile özdeşleştirmişlerdir. Çünkü Büveyhiler sayesinde elde ettikleri meşruiyeti korumak istemişlerdir. Bu konuda önlendeki en büyük engel, Eş'ariler tarafından onlar hakkında yaygın bir şekilde dillendirilen Mecûsilik ithamıydı. Mu'tezili âlimlerin aksine Sünni ve Hanefi bir geleneğe mensup Pezdevi ise Eş'ariliği Sünni bir mezhep olarak takdim etmiştir. Çünkü o, Hanefiler arasında kelamı yaymayı istemektedir. Bu kapsamda Eş'ari'nin kelamı faaliyetlerini örnek göstermiş, Ehl-i Sünnet kapsamında kalınarak da kelam yapılabileceğini anlatmaya çalışmıştır. Ebû Temmâm, vahyin gizli birtakım anlamlarının olduğunu savunan Karimatî âlimdi. Bu yüzden o, Eş'ariliğin öncelikle Zâhiri düşünme biçimini hedef aldı. Zâhiri mezhepler

Abstract

The members of the sects have a certain idea about the religion, world and universe in the axis of the paradigm presented by their sects. This paradigm determines the main framework of what to think about other sects too. In addition, some socio-cultural and socio-political developments such as the sects began to compete with each other affect the discourse on the sects. The Ash'arism discourse of its first interlocutors was shaped under the influence of similar factors. For example, Mutazilite scholars have identified Ash'arism as the Zoroastrianism. Because they have wanted to preserve the legitimacy they obtained through the Buwaihids. The biggest obstacle in front of them was the accusation of Zoroastrianism which was widely expressed by the Asharites about them. Unlike Mu'tazilite scholars, Pazdawi, who was a Sunni and Hanafi, presented Asharism as a Sunni sect. Because he wanted to spread the Islamic theology (kalam) among the Hanafites. In this context, he held the theological studies of Ashari up as an example and tried to explain that the kalam could be done by adhering to the Ahl al-Sunnah. Abû Tammâm was

* Dr. Öğr. Üyesi, Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kelam ve İtikadi İslam Mezhepleri Anabilim Dalı
Dr. Assistant Professor, Amasya University, Faculty of Theology, Department of Theology and Islamic Sects. orcid.org/0000-0002-5055-7995 / umittoru@hotmail.com

arasında da onu Müşebbihe'nin bir kolu olarak sundu. Çünkü Karmatilik, Allah'ın sıfatlarının hiçbir şekilde bilinmeyeceğini savunuyordu.

Anahtar Kelimeler: Eş'arilik, Mâtürîdilik, Mu'tezile, Karmatilik, Ebû Abdillâh el-Hârizmî, Ebû'l-Meâlî, Mezhep Algısı.

a Qarmatian scholar who argues that Islamic texts had an interior (bâtn) meanings. For this reason, he primarily criticized Asharism because of its zâhir understanding way. He then presented it as a branch of Mushabbiha. Because Qarmatians were claiming that the attributes of God couldn't be known in any way.

Keywords: Ash'arism, Mâtürîdism, Mu'tazila, Qarmatism, Abû Abdallah al-Khwârizmî, Abû'l-Ma'âlî, Sect Perception.

GİRİŞ

Sözlük anlamı itibariyle “gidilen yol, benimsenen ve takip edilen görüş” anlamına gelen¹ mezhep kavramı, Mezhepler Tarihi literatüründe, “sosyo-politik hayatta ortaya çıkan ve itikâdî bir zeminde değerlendirilen ihtilaflı meselelerin çözümünde” ya da “dinin temel kaynaklarında yer alan ve yine itikâdî bir çerçevede ele alınan nassların anlaşılmasında” yaşanan farklılaşmaların giderek kurumsal ve toplumsal bir nitelik kazanmasıyla şekil bulmuş “beşerî oluşumlara”² verilen addır.³ Tanımdan da anlaşılacağı üzere mezhepler, öncelikle din anlayışındaki fikir ayrılıkları üzerine bina edilirler. Ne var ki mezhep olgusunun din anlayışındaki fikirsiz farklılaşmaları aşan toplumsal bir gerçekliği de vardır. Bir diğer ifadeyle her bir mezhep, aynı zamanda toplumsal birer aidiyet unsurudur ve mensuplarına, bu aidiyetler üzerinden belli bir din, dünya ve alem tasavvuru sunar. Mezhep mensupları, sahip oldukları bu tasavvur üzerinden çevrelerindeki fizikî, siyasî ve sosyal gerçeklik ile iletişim ve ilişki kurarlar.

Belli bir mezhebe bağlı insanların kendileriyle ilişki kurduğu toplumsal kesimlerden birisi de hiç kuşkusuz diğer mezhep

¹ Ebû'l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beirut: Dâru Sâdır, 1993), 1: 393-394.

² Mezhep tanımında yer alan “beşerî oluşum” vurgusunun önemine dair kapsamlı değerlendirmeler için bk. Sönmez Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş* (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2010), 44; “İslam Mezhepleri Tarihinde Usul Sorunu”, *İslamî İlimlerde Metodoloji/Usul Meselesi (Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı 1)*, İstanbul, Ensar Neşriyat, 2005), 396.

³ Krş. Ethem Ruhi Fığlalı, “Çevirenin Önsözü”, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, Yazar: Abdülkâhir el-Bağdâdî (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005), 13; Sönmez Kutlu, *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri* (Ankara: Otto Yayınları, 2016), 355-356; *Mezhepler Tarihine Giriş* 10.

mensuplarıdır. Bireyler, aidiyet hissettikleri mezhebin kendilerine sunduğu paradigmlar üzerinden diğer mezhepler hakkında bir söylem ve tutum geliştirirler. “Gerçi kişilerin diğer insanlarla ilişkileri her zaman mezhep mensubiyeti çerçevesinde gelişmez. Bilakis, bireysel ilişkilere de girilebilir. Ancak kişilerin mezhebe aidiyetinin yüksek olduğu durumlarda başkalarıyla ilişkiler, çoğunlukla grup boyutunda yürütülür.”⁴ Dolayısıyla siyasal ya da sosyo-kültürel şartların etkisiyle mezhebi bir konum belirleyen kişileri bir kenara bırakıp mezhep tercihlerinin çoğunlukla dinsel hassasiyetlerine dayandığını düşündüğümüz âlimleri göz önüne aldığımızda, bu kişilerin diğer mezheplerle ilişkilerini çoğunlukla mezhebî aidiyetleri üzerinden kurduğunu söyleyebiliriz.

Kendi mezhebinin en doğru İslam anlayışını temsil ettiğini düşünen ve doğal olarak etnosantrik bir bakış açısına⁵ sahip olan mezhep mensupları, bu anlayışın tabii bir neticesi olarak diğer mezheplerin en azından bazı hususlarda İslam’ın hak yolundan uzaklaştığını düşünür. Dolayısıyla kendi durduğu yere ve sahip olduğu bakış açısına göre diğer mezhepler hakkında bir söylem geliştirir; kendisine benzeyenlere daha yumuşak, uzak olanlara ise daha sert bir tepki gösterir. Bu tepki, zaman zaman tekfir düzeyine kadar yükselebilir ya da olumsuz birtakım olaylara dahi zemin hazırlayabilir. Bilhassa iki mezhebin toplumsal hayatta rakip konumuna gelmesi, aralarındaki fikrî ihtilafların daha da abartılmasına, muhaliflerinin daha çok eksik yönlerine odaklanılmasına ve onları itibarsızlaştırmaya yönelik bir üslubun baskın hâle gelmesine yol açabilir.⁶ Mezhebî kimliklerin henüz belirginleşmeye başladığı bir dönemde ortaya çıkmış olan Eş’arilik de benzer birtakım söylemlerin muhatabı olmuştur.

Eş’arilik, Ebû’l-Hasan el-Eş’arî’nin (ö. 324/936) fikirleri etrafında ortaya çıkmış ve hicrî dördüncü asrın ortalarından itibaren kaynaklarda adından bağımsız bir dinî oluşum olarak bahsedilmeye başlanmış olan mezheptir.⁷ Kurucu lideri, yaklaşık kırk yaşına kadar Mu‘tezilî bakış açısıyla kelamî faaliyetlerde

⁴ Nuran Hortaçsu, *Grup İçi ve Gruplar Arası Süreçler* (Ankara: İmge Kitabevi, 2014), 53.

⁵ Grup olmanın doğasında bulunan etnosantrik bakış açısı hakkında kapsamlı değerlendirmeler için bk. Asım Yapıcı, *Din, Kimlik ve Ön Yargı (Biz ve Onlar)* (Seyhan: Karahan Kitabevi, 2004), 109; Hayati Hökelekli, *İslam Psikolojisi Yazıları* (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2009), 222.

⁶ Ahmet el-Kâtip, *Nedenleri Tarihte Kalmış Siyasî Ayrılık: Sünnilik-Şiilik* (İstanbul: Mana Yayınları, 2013), 10-11.

⁷ Horasan bölgesindeki Karmatî dâilerden Muḥammed en-Nesefî’nin (ö. 332/943) öğrencisi olan Ebû Temmâm, bilebildiğimiz kadarıyla Eş’arilik diye bir mezhepten bahseden ilk kaynaklardandır. Bk. Ebû Temmâm, *Bâbu’s-şeytân min-kitâbi’s-şecere*, thk. Wilfred Madelung - Paul E. Walker (Leiden: b.y., 1998), 53.

bulunduktan sonra 300/911’li yıllarda Mu‘tezile ile yollarını ayırmış ve Ehl-i Sünnet’e intisap etmiştir.⁸ Eş‘arî’nin Mu‘tezile’den ayrıldıktan sonra Ehl-i Sünnet’in hangi ekolüne geçtiği⁹ tartışmalı olmakla birlikte Mihne sonrası süreçte Ashâbu’l-Hadis içindeki bir kırılmayı temsil eden Küllâbilgi benimsediğini söylemek mümkündür.¹⁰ Hicrî dördüncü asrın sonlarına gelindiğinde kurumsal kimliğine kavuşmuş ve Küllâbilikten bağımsız bir mezhep olarak anılmaya başlanmıştır.¹¹ Nizâmülmülk’ün (ö. 485/1092) Selçuklu veziri olması ve Nizâmiye Medreseleri’ni açması gibi bir dizi siyasal ve sosyal gelişme ise kısa zamanda toplumsal tabanını genişletmesine ve Irak, Horasan, Şam ve Mağrip bölgelerindeki bilhassa Şâfiî ve Mâlikîler arasında yayılmasına imkân sağlamıştır.¹² Eş‘arîliğin bu yükselişi, onu aynı zamanda diğer mezhep mensupları için toplumsal bir muhatap ve rakip konumuna yükseltmiştir. İlerleyen bölümlerde ayrıntılı bir şekilde ele alacağımız üzere muhalif mezheplerden kimisi onu bir sapkınlık

⁸ Ebû Amr Osman b. Abdurrahman b. es-Salâh, *Tabakâtu’l-fukahâi’s-Şâfi’iyye*, thk. Muhyiddin Ali Necib (Beyrut: Dâru’l-beşâiri’l-İslâm, 1992), 2: 604; Ebû Bekir b. Ahmed b. Muhammed b. Şühbe, *Tabakâtu’s-Şâfi’iyye*, thk. Abûlâlim Hân (Beyrut: Âlemü’l-kütüb, 1986), 1: 113-114; Ebû’l-Abbâs Şemsü’d-Din Ahmed b. Muhammed b. Hallikân, *Vefeyâtu’l-a’yân ve enbâi ebnâi’z-zamân*, thk. İhsan Abbâs (Beyrut: Dâru sâdir, 1994), 3: 284; Şemsuddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *Siyerü a’lâmi’n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaût v. dğr. (Beyrut: Müessesetü’r-risâle, 1985), 11: 392, 394; Henry Laoust, *İslam’da Ayrılkçı Görüşler*, çev. E. Ruhi Fiğlalı - Sabri Hizmetli (İstanbul: Pınar Yayınları, 1999), 146; İrfan Abdülhamid, “Eş‘arî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 11: 444.

⁹ Eş‘arî’nin mezhep değiştirdikten sonra Ashâbu’l-Hadis’in ve Ahmed b. Hanbel’in fikirlerini kabul ettiğine dair kendisine ait açıklamalar için bk. Ebû’l-Hasan Ali b. İsmâil el-Eş‘arî, *Makâlâtu’l-İslâmiyyîn ve ihtilâfi’l-musallîn*, thk. Helmut Ritter (Wiesbaden: Dâru’n-Neşr, 1980), 297; *el-İbâne an usûli’l-diyâne* (Beyrut: Dâru İbn Zeydün, ts), 9.

¹⁰ Eş‘arî’nin Mu‘tezile’den ayrıldıktan sonra Küllâbilige geçtiği konusundaki çeşitli tespitler için bk. Ebû’l-Feth Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî, *Kitâbu’l-milel ve’n-nihal*, thk. Muhammed Seyyid Keysânî (Beyrut: Dâru’l-ma’rife, 1975), 93; Ebû’l-Fazl Abbas b. Mansûr es-Seksekî, *el-Burhân fi ma’rifeti ‘akâidi ehli’l-edyân* (Ürdün: Mektebetü’l-menâr, 1988), 37; Mehmet Kalaycı, “Eşarîliğin Arka Planı: Küllâbilik”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/2 (2010): 404-431; Yusuf Şevki Yavuz, “İbn Küllâb”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 20: 157; Mehmet Keskin, *İmam Eş‘arî ve Eş‘arîlik* (İstanbul: Düşün Yayınları, 2013), 76-77, 150-173.

¹¹ Kalaycı, “Eşarîliğin Tarihsel Arka Planı”, 409-411.

¹² Tacuddîn Ebî Nasr Abdilvehhâb b. Ali b. Abdi’l-Kâfi es-Sübkî, *Tabakâtu’s-Şâfi’iyyeti’l-kübrâ*, thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhi - Abdul-Fettâh Muhammed el-Hulv (b.y.: Dâru İhyâi’l-kütübî’l-Arabiyye, 1964), 3: 377-378; Wilfred F. Madelung, “Maturidîliğin Yayılışı ve Türkler”, *İmam Maturidî ve Maturidilik*, haz. Sönmez Kutlu (Ankara: Kitâbiyât, 2003), 305-306; Şevkî Dayf, *Târîhu’l-edebi’l-Arabî* (Mısır: Dâru’l-meârif, tsz.), 5: 316-317; Ali Avcu, *Horasan-Maverâünnehir’de İsmâilîlik* (Ankara: Asitan Yayınları, 2014), 94-95; Hâlid Kebîr Allâl, *Safahâtun min târihi Ehli’s-Sünne ve’l-Cemâ’a bi-Bağdâd* (Cezair: Matbaatu hûme, ts.), 143-144.

olarak değerlendirip acilen ortadan kaldırılması gereken bir tehlike olarak görürken kimisi de ona eleştiriye müsait yönleri olsa da dinin sınırlarını aşmayan meşru bir oluşum nazarıyla bakmıştır.

İlk muhatapları nezdinde İmam Eş'arî'nin ve Eş'arîliğin yerini ortaya koymaya ve Eş'arîlik söyleminin muhtemel sebeplerini tespit etmeyi amaçlayan bu araştırma, aslı itibarıyla daha önce sunduğumuz "Ashâbü'l-Hadis Makâlât Geleneğinde İmam Eş'arî ve Eş'arîlik Algısı" adlı bir başka çalışmamızın mütemmimi mahiyetindedir. O çalışmamızda, odak konumuzu sadece Ashâbü'l-Hadis âlimlerinin Eş'arî ve Eş'arîlik değerlendirmeleriyle sınırlı tutmuş ve diğer muhaliflerinin değerlendirmelerine yer vermemiştik. Ancak bütün mezheplerin Eş'arîliğe bakışının ortaya konması, hem Eş'arîlik tarihinin daha iyi anlaşılması hem de belli bir mezhebe bakışı etkileyen faktörlerin neler olduğunu tespit noktasında daha net bir portrenin ortaya çıkmasını sağlayacaktır. Bu düşünceyle biz, bu çalışmamızda Ashâbü'l-Hadis dışındaki mezhep mensuplarının Ebü'l-Hasan el-Eş'arî ve Eş'arîlik değerlendirmelerini ve söylem biçimlerini tasvir etmeye, her bir söylemin arkasındaki dinî, siyasî ve sosyal etkenleri analiz etmeye çalıştık. "Araştırma sürecinin geniş tutulmasının çoğu defa derinlikten ve kesinlikten tavizi beraberinde getirmesi"¹³ endişesine binaen de çalışmamızı, Eş'arî düşüncenin sosyo-kültürel hayatta ilk defa açık bir şekilde görülmeye başlandığı hicrî dördüncü ve beşinci asırlarla sınırlandırdık.

1. KARMATİLERİN NAZARINDA İMAM EŞ'ARÎ VE EŞ'ARÎLİK

Eş'arîliğin bağımsız bir fırka olarak ele alınması, bildiğimiz kadarıyla ilk defa İsmâîli-Karmatî âlim Ebü Temmâm tarafından olmuştur. Horasan bölgesindeki meşhur Karmatî dâilerden Muhammed en-Nesefî'nin (ö. 332/943) öğrencisi olan Ebü Temmâm'ın hayatı hakkında çok fazla bilgi yoktur. Dördüncü asrın ortalarında hayatta olduğu bilinmektedir. Ayrıca *Kitâbu's-şecere* isimli bir eseri de günümüze ulaşmıştır. Söz konusu eser, İsmâîli bir yazarın Eş'arîliğe bakışını ortaya koymasının yanında Eş'arîlik diye bir mezhepten bahseden en erken kaynaklardan bir tanesi olması itibarıyla de dikkat çekicidir.¹⁴

¹³ H. P. Rickman, *Anlama ve İnsan Bilimleri*, çev. Mehmet Dağ (Samsun: Etüt Yayınları, 2000), 106.

¹⁴ Ebü Temmâm, eseri, bilgi kaynakları, tasnif sistemi ve Eş'arîliğe ilk atf yapan kaynaklardan olması hakkında önemli tespitler için bk. Kadir Gömbeyaz, *Makâlât Geleneğinde İmam Eş'arî* (Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2005), 226-229.

Ca'fer es-Sâdık'ın (ö. 148/765) büyük oğlu İsmail b. Ca'fer (ö. 145/763) ile onun oğlu Muhammed b. İsmâil'in (ö. 179/795) imâmetini benimseyen gruplara verilen genel bir isim olan İsmâililik, 286/899 yılına kadar davetini gizli bir şekilde yürütmüş ve Muhammed b. İsmâil'i mehdî olarak döneceğinin propagandasını yapmıştır. Söz konusu tarihte Ubeydullah el-Mehdî (ö. 322/934) isimli bir İsmâilin ortaya çıkıp Muhammed b. İsmâil'in soyunun devam ettiğini ve kendisinin onun soyundan geldiğini iddia etmesi, yeni öğretiyi benimseyenlerle klasik iddialara sadık kalanlar (Karmatiler) olmak üzere İsmâililer'in ikiye bölünmesine yol açmıştır.¹⁵ Ebû Temmâm, bu bölünmenin gerçekleştiği yüzyılda Karmatî İsmâililerin en önemli temsilcilerinden birisidir.

Ebû Temmâm, mensubu bulunduğu İsmâilî düşüncenin doğal bir tezahürü olarak mezhepleri en genel anlamda Kışriyye (Kabuk Taraftarları-Zahire Tutunanlar) ve Bâtıniyye (Meselenin Batınına/Özüne İnenler) diye tasnif eder. Onun nazarında Kışriyye mensupları, insan şeytanlardır. Onlar, bütünü alt fraksiyonlarıyla birlikte haktan uzaklaşan ve şeytana yardımcı olan, hatta şeyâtînin bizzat kendisi olan kesimlerdir. Herhangi bir imama ittiba etmeksizin kendi kafalarına göre tevil yaparak habîs eylemleriyle insanları saptıran ve böylece peygambere düşman kılınan şeytanlardan¹⁶ bir şeytandır. Gerçek tevil ehlini yapayalnız bırakan, insanları Allah'ın yolundan saptıran bu gruplar, ahirette yaptıkları hatayı anlayacaklar, ama geri dönüş imkanı bulamayacaklardır. Bunlar, aynı zamanda Hz. Peygamberin buyurduğu cehennemlik yetmiş iki fırkayı teşkil eden gruplardır.¹⁷

Ebû Temmâm, Ehl-i Zâhir ve Ehl-i Bâtın şeklindeki genel ayırımından sonra Ehl-i Zâhir'i de konu merkezli bir tasnife tabi tutar ve onların üç görüşü etrafında ihtilaf ederek yetmiş iki fırkaya ulaştığını belirtir. Bunlar, "taatlerin tamamını imandan kabul edenler, şerî ilkeleri imandan görmeyenler ve Rasulullah'tan sonra imam olarak Hz. Ali'yi kabul edenlerdir."¹⁸ Bu üç fırka, daha sonra "tevhit, imamet, vaad ve va'id, adalet, şerî ilkeler ve ameller"

¹⁵ Ahmed b. Abdulvehhâb b. Muhammed Şihâbuddîn en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb fi fûnûn'l-edebe* (Kahire: Dâru'l-kütüb ve'l-vesâiki'l-kavmiyye, 2002), 25: 228; Mustafa Öz, *Başlangıçtan Günümüze İslam Mezhepleri Tarihi* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2011), 165; Ferhad Daftary, *İsmâilîler (Tarihleri ve Öğretileri)*, çev. Erdal Toprak (Ankara: Doruk Yayınları, 2002), 7, 170-172; Ali Avcu, *Horasan-Maverâünnehir'de İsmâilîlik*, 34-38; *Karmatîliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2011), 167, 169, 192, 200 vd.

¹⁶ Bu kapsamda Ebû Temmâm, Âl-i İmran suresinin 14. ayeti ile En'am suresinin 112. ve 121. ayetlerine atıf yapılmaktadır.

¹⁷ Ebu Temmâm, *Bâbu 'ş-şeytân*, 1-8.

¹⁸ Ebu Temmâm, *Bâbu 'ş-şeytân*, 8-9.

konularında ihtilaf etmişler, birbirlerini tekfir ederek yirmi dörder alt kola ayrılmışlar ve böylece Hz. Peygamberin “Ümmetimden yetmiş iki fırka cehennemdedir.” sözünü doğrulamışlardır.

Onun bu genel tasnifi içerisinde Eş’arilik “şerî ilkeleri iman kapsamında görmeyen,” daha açık bir ifadeyle iman-amel ayırımını savunan grup içerisinde yer almaktadır. Ona göre iman-amel ayırımını savunan bu grup da kendi içinde ilk önce üçe, daha sonra da çeşitli sayılarda alt kollara ayrılmıştır. Bunlardan Mutezile 5, Müşebbihe 13, Mürcie 6 kola bölünmek suretiyle “şerî ilkeleri iman kapsamında değerlendirmeyenler, toplam 24 fırka olmuştur.¹⁹ Eş’arilik, bunlar arasında Müşebbihe’nin on üç alt kolundan birisidir.²⁰ Bunun yanında tarihsel ve toplumsal taban itibarıyla Eş’ariliği itkâdî görüşleri bakımından Küllâbilikle, fikhî aidiyeti bakımından da Hanefilik ile ilişkilendirir.²¹ Eş’ariliğin Küllâbilik ile irtibatı kesin olmakla birlikte Hanefilik’ten ziyade Şâfîilik ve Mâlikilik ile irtibatlı olduğu bilinmektedir. Onun bu ilişkiyi neye dayandırdığı bilinmemektedir. Şahit olduğu bölgesel birtakım geçişkenlikleri genelleştirmiş ya da tasnifi aldığı kaynağı aynen tekrar etmiş olabilir.

Bu noktada sorulması gereken bir diğer soru, onun Eş’ariliği hangi görüşü ya da görüşleri dolayısıyla “Müşebbihe’nin” bir kolu olarak nitelediğidir. O, Eş’ariliği uluhiyet kapsamındaki görüşleri konusunda Küllâbilik ile ilişkilendirmiş ve her ikisinin de Allah’a herhangi bir cisim izafe etmemekle birlikte Allah’ın arşta olduğunu, aynı şekilde kulların ahirette Allah’ı gözleriyle göreceklerini kabul ettiklerini belirtmiştir. Dolayısıyla o, bu iki görüşleri dolayısıyla onları Müşebbihe’nin alt kolları arasında saymış olmalıdır. Çünkü İsmâilî düşüncenin uluhiyet anlayışında “Allah, bilinemez, tanınamaz ve tarif edilemez bir varlıktır.”²²

2. MU‘TEZİLE’NİN NAZARINDA İMAM EŞ‘ARÎ VE EŞ‘ARİLİK

Ebu’l-Hasan el-Eş’arî’nin ömrünün büyük bir kısmını geçirdikten sonra ayrıldığı mezhep olması dolayısıyla Mu‘tezili âlimlerin İmam Eş’arî ve Eş’ariliğe dair değerlendirmeleri ayrı bir önem teşkil etmektedir. Zira Eş’arî, daha önce de ifade ettiğimiz üzere yaklaşık kırk yaşına kadar Mu‘tezili fikirleri savunmuş, daha sonra Ehl-i Sünnet’e geçtiğini ilan etmiştir. Mezhep değiştirdikten sonraki yaklaşık yirmi üç yıllık hayatında ise ilmî faaliyetlerinin büyük bir kısmını Mu‘tezile eleştirisi üzerine kurmuş, Mu‘tezile ile

¹⁹ Ebu Temmâm, *Bâbu ‘ş-şeytân*, 42-91.

²⁰ Ebu Temmâm, *Bâbu ‘ş-şeytân*, 53.

²¹ Ebu Temmâm, *Bâbu ‘ş-şeytân*, 53-54.

²² Avcu, *Horasan-Maverâünnehir’de İsmâililik*, 215.

hiçbir fikrî bağının kalmadığını göstermek için onlarla şiddetli bir mücadeleye girişmiştir.²³ Hâl böyle olunca Mu'tezilî âlimlerin eskiden onların mezheplerine mensup bir şahsın kendilerine yönelik eleştirilerine nasıl reaksiyon gösterdikleri, bu eleştiriler nedeniyle onun hakkında olumsuz bir algıya sahip olup olmadıkları, ciddi bir merak konusudur.

Eş'arî'nin Mu'tezile'den ayrıldığı zaman dilimi, aynı zamanda Mu'tezile'nin de varlık yokluk mücadelesi verdiği bir döneme tekabül etmektedir. Bu yüzdendir ki Eş'arî'nin Mu'tezilî âlimler tarafından muhatap alınması, Eş'ariliğin bağımsız bir toplumsal oluşum olarak öne çıktığı, Mu'tezile'nin ise yeniden toparlanmaya çalıştığı yaklaşık bir asır sonraki bir döneme denk düşmektedir. Eş'ariliğin Küllâbiyye'den farklı bir mezhep olarak öne çıkmaya başladığı²⁴ bu dönemde Eş'arî ya da Eş'arilik hakkında değerlendirmelerde bulunan Mu'tezilî âlimler, tespit edebildiğimiz kadarıyla Kâdi Abdülcebbâr (ö. 415/1025) ve aynı zamanda Zeydî fikirlere de sâhip olan Ebü'l-Kâsım el-Büstî (ö. 420/1029) olmuştur. Kâdi Abdülcabbar, IV/10. asrın sonları ile V/11. asrın başlarında Mu'tezilî düşüncenin yeniden canlanmasını sağlamış önemli bir âlimdir. Mezhebî kimliği bakımından Eş'arî ile tam tersi bir yol izlemiş, yirmili yaşlarına kadar Şâfiî²⁵ olmasına rağmen 346/957 yılında doğum yeri olan Hemedân'dan Basra'ya giderek burada Mu'tezilî âlimlerinden Ebü Hâşim el-Cübbâi'nin talebesi Ebü İshak İbrâhim b. Ayyâş'tan ders almış ve onun etkisiyle Mu'tezile mezhebini seçmiştir. Büveyhî hükümdarı Müeyyedüddeve'nin veziri Sâhib b. Abbâd'ın (ö. 385/995) vezirliği döneminde Kazvin, Kum, Cürcân ve Taberistan'ı kapsayan geniş bir coğrafyada uzun yıllar baş kadılık yapmıştır. Sâhib b. Abbâd'ın ölümünden sonra, Fahrüddeve'nin emriyle görevinden azledilmiş, bundan sonraki yaklaşık otuz yıllık ömrünü Horasan bölgesinin önemli şehirlerinden Rey'de ilmî faaliyetlerle geçirmiştir.²⁶ Bu dönemde Büveyhî idaresinde bulunan Rey, mezhebî bakımdan kozmopolit bir

²³ Hüseyin Aydın, "Teşekkül Sürecinde İlk Muhatapları Açısından Eş'arilik", *Kastamonu Üniversitesi V. Uluslararası Şeyh Şaban-ı Velî Sempozyumu (Eş'arilik)*, ed. Mustafa Aykaç v.dğr. (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2018), 1: 514-515.

²⁴ Kalaycı, "Eş'ariliğin Tarihsel Arka Planı," 407.

²⁵ Yurdagür, Eş'arî ve Şâfiî olduğunu belirtmektedir. (Bk. Metin Yurdagür, "Kâdi Abdülcebbâr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yayınları, 2001, 24: 103.) Ancak o dönem, Eş'arilik diye bir mezhepten söz etmek için henüz çok erkendir. Bu yüzden de onun Ashâbu'l-Hadis ya da Küllâbî bir geleneğe mensup olması mümkündür.

²⁶ Kâdi Abdülcabbar'ın hayatı ve fikirleri hakkında daha fazla bilgi için bk. Yurdagür, "Kâdi Abdülcebbâr", 24: 103-113.

mahiyete sahipti. Mu'tezilî fikirlerin yaygın olduğu şehirde Sünnîlik, çoğunlukla Hanbelîler tarafından temsil edilmekteydi.²⁷

Kâdî Abdülcebbâr, Eş'arîlik'ten bağımsız bir mezhep olarak bahseder²⁸ ve bilhassa "kelamullah, Allah'ın sıfatları ve kesb teorisi" konularında onları hedef alır. Kurucu lider Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'yi, Kur'an lafızlarının mahiyeti konusundaki görüşlerinde Küllâbiyye ile ilişkilendirir. Eş'arîliğin teşekkülünde önemli bir yeri olan İbn Fûrek için de aynı konuda "Küllâbiyye'nin müteahhirününden bir âlim" diye söz eder.²⁹ Anlaşıldığı kadarıyla Eş'arîlik, onun nazarında Küllâbiyye'nin bazı görüşlerini daha da geliştiren ve neticede bağımsız bir mezhep olmayı başaran kelam ekolüdür. Kâdî Abdülcebbâr'ın belirttiğine göre Eş'arî, genel hatlarıyla benimsediği Küllâbî görüşlerdeki eleştiriye müsait bazı açmazları tashih etmeye çalışmış, ancak bu faaliyetlerinde çok da başarılı olamamış ve kendilerine yöneltilen eleştirileri ortadan kaldıracak açıklamalar sağlayamamıştır. Mesela Küllâbiyye, "Kur'an'ın Kelamullah olması itibarıyla Allah'ın zatıyla kâim ezeli bir manaya sahip olduğunu, ancak bugün işittiğimiz ve okuduğumuz şeylerin sadece Allah'ın ezeli kelamını birebir ifade eden bir hikaye olduğunu" ifade etmiş, "kelamullah'ın görünen boyutuyla görünmeyen boyutunu" birbirinden ayırmış, ancak hikayeye konu olan kelam (Allah'ın kelamı) ile hikaye etmenin aynı cinsten olması gerektiğini, dolayısıyla hudusluk ya da kıdemlik konusunda aralarında fark yapılamayacağını anlayamamıştır. Daha sonra Küllâbî görüşü benimseyen Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, Küllâbî düşüncedeki bu sıkıntıyı fark etmiş, "Allah'ın kelamının hikayesi" yerine "Allah'ın kelamının ibaresi (başka bir yolla anlatılması)" ifadesini kullanmış, kıyas yapma cesareti göstererek "görünen ya da görünmeyen varlıklar arasında fark taşımaksızın kelamın kelam edenin zatında bulunan bir sıfat olduğunu" belirtmiş, ancak onun yaptığı bu düzeltme de meseleyi açıklığa kavuşturmaya yetmemiştir. Çünkü o da bir şeyi başka bir yolla aktarmanın (ibare), aktarmaya konu olan (muabberun anh) şey cinsinden olduğunu anlayamamıştır. Bununla birlikte Eş'arî, hatası içinde isabetli davranmış, tutarsız bir yaklaşım sergilememiştir.³⁰ Görüldüğü üzere Kâdî Abdülcebbâr, Eş'arî'yi delil getirme biçimi üzerinden eleştirmiş, bütün çabasına

²⁷ Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Makdisî, *Ahsenü't-tekâsim fî ma'rifeti'l-ekâlîm* (Kahire: Mektebetü medbûlî, 1991), 395.

²⁸ Ebü'l-Hasan Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî, *Şerhu usûli'l-hamse (Mu'tezile'nin Beş İlkesi)*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 2: 126-127.

²⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu usûli'l-hamse*, 2: 46-47, 368, 376.

³⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu usûli'l-hamse*, 2: 368.

rağmen bazı noktaları onun da fark edemediğini ve bu yüzden hatalı bir görüşte ısrar ettiğini ileri sürmüş, ancak ilmî sınırların dışına çıkmamıştır.

Kâdî Abdülcebbâr, kullara ait fiillerin Allah tarafından yaratıldığını savunan bütün fırkaları Cebriyye üst başlığı altında değerlendirmiş, hepsini de “saçmalığı akli ve nakli delillerle sâbit bir görüşü” savunmakla itham etmiştir. O, mezhep olarak açıkça ismini zikretmiş olmasa da İmam Eş’ari’ye atıfta bulunmak suretiyle kesb konusundaki görüşleri nedeniyle Eş’ariliği de Cebriyye’nin alt kolları arasına yerleştirmiştir.³¹ Bu tasnif, Mu‘tezilî düşüncenin insana ait fiillerin yaratıcısını yine insan kabul eden genel yaklaşımı doğrultusunda şekillenmiş gözükmektedir. Bir başka bağlamda ise o, Cebri diye nitelediği fırkalara karşı çok daha sert bir dil kullanmış, onları Mecûsîlikle özdeşleştirmiş, onların *Mecûsîler’in kardeşleri* olduklarını, hatta kader gibi bazı konularda Mecûsîlerden bile daha kötü olduklarını ileri sürmüştür. Onun Cebriyye-Mecûsîlik benzerliği konusunda öne çıkardığı delillerin başında Cebri fırkalara nispet ettiği “kötü fiillerin meydana gelmesinde Allah’a ve kullara birlikte pay veren” bir yaklaşım gelmektedir. Ona göre Cebriyye’nin “Küfür, birisi Allah, diğeri de kul olmak üzere iki fail tarafından yapılır. O, Allah cihetindense iyi, kul cihetindense kötüdür.” şeklindeki görüşü Mecûsîler’in iyilikleri Nur’a, kötülükleri ise zulmete nispet eden yaklaşımlarına benzemektedir. Yüne onun Cebriyye’ye nispet ettiği *teklif-i mâ lâ yutâk* görüşü de iki grup arasındaki benzerliği gösteren önemli karinelere dendir. Şöyle ki ona göre Cebriyye, “Allah’ın kâfire, ona kâdir olmadığı halde imanı emrettiğini, yine ondan ayrılması mümkün olmadığı halde de onu küfürden men ettiğini” ileri sürer. Benzer şekilde Mecûsîler de güç yetirilemeyecek şeyi emretmenin, terk edilmesi mümkün olmayacak şeyi de yasaklamanın iyi bir şey olduğunu düşünür. Hâl böyle olunca iki inanış arasındaki benzerlik apaçık ortadadır. Bütün bunların yanında o, Mecûsîlikle Cebriyye arasında daha birçok benzerlik bulunduğunu iddia etmiştir. Hatta bir adım daha ileri gidip bütün bu görüşleri nedeniyle “Kaderiyye, bu ümmetin Mecûsîleridir”³² şeklindeki rivayetin, aslında Mu‘tezile’ye değil Cebri fırkalara uyduğunu söylemiştir.³³ Burada zikredilen görüşler, genel olarak Ehl-i Sünnet’e mensup kişiler ve mezhepler tarafından

³¹ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu usûli’l-hamse*, 2: 44-46, 104-107.

³² Benzer hadis rivayetleri için bk. Ebû Dâvud Süleymân b. el-Eşas, *Sünenü Ebî Dâvud*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd (Beyrut: el-Mektebetü’l-asriyye, ts.), 4: 222; Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd b. İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru ihyâi’l-kütübi’l-arabî, ts.), 1: 35.

³³ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu usûli’l-hamse*, 1: 462-464.

savunulan fikirler olmakla birlikte “teklif-i mâ lâ yutâk” ayrıntısı, onun hedef aldığı fırkanın bilhassa Eş‘arilik olduğunu düşündürmektedir.³⁴ Çünkü bu görüş, bildiğimiz kadarıyla Sünnî mezhepler arasında sadece Eş‘ariler tarafından savunulmuş,³⁵ Mâtürîdî âlimler tarafından kesin bir şekilde reddedilmiş,³⁶ selef âlimleri ise böyle bir tartışmaya girmeyi kesinlikle uygun görmemiştir.³⁷

Kâdî Abdülcebbar’ın söz konusu rivayet üzerinden Eş‘ariliği de içine alacak şekilde Sünnî fırkaları Mecûsilikle ilişkilendirmesinin nedeni Mu‘tezile’nin, uzun bir zamandan beri Sünnî âlimler tarafından genelde bu hadis delil gösterilerek Mecûsilik ile ilişkilendirilmesidir. Bu hadis, Ahmed b. Hanbel’den (ö. 241/856) itibaren Sünnî hadis literatüründe yer almış,³⁸ kelamcılar tarafından da yaygın bir şekilde kullanılmıştır.³⁹ İmam Eş‘arî de Mu‘tezile eleştirilerinde bu hadisi kullanan âlimlerdendir. O, bilhassa Mu‘tezile’den ayrıldığı ilk yıllarda kaleme aldığı ve eski mezhebiyle bir bağlantısının kalmadığını, bilakis samimi bir Ashâbu’l-Hadis taraftarı olduğunu göstermeye çalıştığı⁴⁰ *el-İbâne* ve *Risâle ilâ Ehli’s-Seğr* adlı eserlerinde, bu hadisi zikretmiş ve Mu‘tezile ile Mecûsilik arasında birçok açıdan benzerlik kurmuştur.⁴¹ Eş‘arî’nin sonraki asır takipçilerinden olan ve Kâdî

³⁴ İlyas Çelebi’ye göre Kâdî Abdülcebbar, “Kaderiyye bu ümmetin Mecûsiler’idir” sözünün Ehl-i sünnet mensuplarını hedeflediğini hissî ifadelerle dile getirirken büyük bir ihtimalle İmam Mâtürîdî’yi kastetmiştir. Çünkü mukabil bir yorumu kendisinden seksen yıl önce Mu‘tezile’ye yönelen ve bu ekolü ağır biçimde eleştiren Mâtürîdî’dir.” Bk. İlyas Çelebi, “Şerhu’l-Uşûli’l-Ĥamse”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 38: 571.

³⁵ Abdülânâsır Süt, “İlahî Teklifin Ahlakî ve Kelamî Arka Planı”, *Mukaddime* 6/2 (2015): 296.

³⁶ Ebü’l-Yüsr Muhammed el-Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, çev. Şerafeddin Gölçük (İstanbul: Kayhan Yayınları, 1988), 176-178; Nüreddin es-Sâbûnî, *el-Bidâye fî usûli’-d-dîn (Mâtürîdiyye Akâidi)*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1979), 69-70/145-147.

³⁷ Mustafa Sinanoğlu, “Teklif”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 40: 386.

³⁸ Hadisin çeşitli versiyonları için bk. Ahmed b. Hanbel. *Müsnedü’l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb el-Arnaût-Âdil Mürşid v.dğr. by.: Müessesetü’r-risâle, 2001, 9: 415, 10: 252; Ebü Dâvud *Sünenü Ebî Dâvud*, 4: 222; İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, 1: 35.

³⁹ Bk. Ebü Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd Tercümesi*, trc. Bekir Topaloğlu (İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2003), 112.

⁴⁰ Ebü’l-Hasan Ali b. İsmâil el- el-Eş‘arî, *el-İbâne an usûli’-d-diyâne* (Beyrut: Dâru İbn Zeydün, ts), 8-9; Ebü’l-Hüseyn Muhammed b. Muhammed b. Ebî Ya’lâ, *Tabakâtu’l-Hanâbile*, thk. Muhammed Hâmid el-Fakî (Beyrut: Dâru’l-ma’rife, ts), 2: 18. Abdülhamid, “Eş‘arî”, 11: 444; Erkan Yar, “Eş‘arî ve Metodolojisi”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (2005): 36; Keskin, *İmam Eş‘arî ve Eş‘arilik* 158-159.

⁴¹ Ebü’l-Hasan Ali b. İsmâil el-Eş‘arî, *Risâletü ilâ Ehli’s-Seğr bi-Bâbil’l-Ebvâb*, Thk. Abdullah Şâkir Muhammed el-Cüneydî (Medine: İmâdü’l-Bahsi’l-İlmî, 1992), 174-176; *İbâne*, 7-8.

Abdülcebbâr ile aynı çağda yaşan, hatta onun gibi Horasan bölgesinde ilmî faaliyetlerde bulunan⁴² Abdülkâhir el-Bağdâdî (ö. 429/1038) de aynı yolu izlemiş, Mu'tezile ile Mecûsilik arasında benzerlik kurmadan da öte onları, kendilerine uygulanacak fikhî hükümler bakımından Mecûsiler ya da mürtedler ile aynı kategoriye yerleştirmiştir.⁴³ Kâdî Abdülcebbâr da misliyle mukabelede bulunmuş, "Sünnî görüşler ile Mecûsî inanışlar arasında birtakım paralellikler kurmuş, kendilerinden ziyade onların Mecûsilere daha fazla benzediğini göstermeye çalışmıştır."⁴⁴ O dönemlerde Büveyhîler'in tüm fikirlere kendisini ifade etme imkanı tanıyan politikası, Mu'tezili âlimlerin münazaralarda kendisine yer bulmasına imkan sağlamış, Mu'tezili fikirleri yeniden ulemanın gündemine sokmuştu. Kâdî Abdülcebbâr, Basra Mu'tezile'sinin fikirlerini merkeze alarak Mu'tezili düşünceyi diriltmeye çalışıyordu. Eş'arî, mezhep değiştirmeden önce Basra Mu'tezile'sine mensuptu ve bu yüzden onların fikirlerini ve yöntemini çok iyi biliyordu. Mu'tezile'den ayrıldıktan sonra ise mesaisinin büyük bir kısmını Mu'tezile eleştirisi üzerine kurmuştu. Onun bu eleştirileri ilk başta çok fazla ilgi görmediyse de Mu'tezile'nin yeniden yükselişe geçtiği bu dönemde bilhassa talebeleri arasında popüler hale gelmeye başlamıştı.⁴⁵ Eş'arî'nin takipçileri, daha çok onun eleştirileri üzerinden Mu'tezile'yi hedef alıyordu. Sünnî-Hanefî ulemanın Semerkant gibi uzak bir yerde ilmî faaliyetlerde bulunması, Ashâbu'l-Hadis ulemasının ise bu tür tartışma ortamlarında bulunmayı câiz görmemesi, Büveyhî saraylarında düzenlenen münazara meclislerinde Sünnî düşüncenin bilhassa Bakillânî gibi Eş'arî âlimler tarafından temsil edilmesine yol açmıştır. Hal böyle olunca Kâdî Abdülcebbâr, tekli'f-i mâlâ yutâk gibi sembol bir görüş üzerinden öncelikle Eş'arîliği hedef almış, Eş'arîlik üzerinden genel Sünnî düşünceyi mahkum etmeye, eleştirilere cevap vermek yerine eleştiri yapan kaynağın ne kadar bâtil bir yerde durduğunu göstermeye çalışmıştır. Bu suretle o, eski bir Mu'tezili olan Eş'arî'nin kendilerine yönelttiği eleştiri ve ithamları hükümsüz kılmak istemiştir.

⁴² İbn Şühbe, *Tabakâtu's-Şâfiyye*, 1: 211; Sübkî, *Tabakâtu's-Şâfi'iyeti'l-kübrâ*, 5: 137.

⁴³ Ebû Mansûr Abdu'l-Kahir b. Tâhir b. Muhammed el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, Çev. E. Ruhi Fıçlalı (Ankara: TDV Yayınları, 2005), 284. Ehl-i Sünnet'in Mu'tezile tanımlamaları konusunda daha kapsamlı bir değerlendirme için bk. Mehmet Kubat, "Öteki'ni Tanımlama Bağlamında Mu'tezile'nin Sünnî Okunuşu", *EKEV Akademi Dergisi* 21 (2004): 53-78.

⁴⁴ Kubat, "Öteki'ni Tanımlama Bağlamında Mu'tezile'nin Sünnî Okunuşu", 72.

⁴⁵ Mehmet Kalaycı, "Eş'arîlik", *İslam Mezhepleri Tarihi*, Edt. Hasan Onat – Sönmez Kutlu (Ankara: Grafiker Yayınları, 2017), 395.

Bütün bunların yanında Kâdî Abdülcebbâr, Eş'arî'nin *el-Lüma' fi'r-red 'alâ ehli'l-ehvâ ve'l-bida'* adlı eserine *Naqzu'l-lüma'* adlı bir reddiye yazmak suretiyle de muhalifini ve fikirlerini hedef almış ve etkisiz hale getirmek istemiştir.⁴⁶ Bildiğimiz kadarıyla günümüze ulaşmadığı için eserin içeriği ve İmam Eş'arî'yi hangi açılardan eleştirdiği, ona yönelik herhangi bir ithamda bulunup bulunmadığı konusunda bir değerlendirme yapma şansına sahip değiliz. Ancak *Şerhu'l-uşûli'l-hamse* adlı eserinde o, bu eserine atıfta bulunmuş ve Eş'arî'yi "âlemin yaratılmış olduğu" konusundaki delil getirme biçimi nedeniyle eleştirdiğini ve kendisini kınadığını beyan etmiştir.⁴⁷ Kâdî Abdülcebbâr'ın, Eş'arî'nin eserine bir reddiye yazmış olması, onun fikirlerini eleştirmeye ihtiyaç hissedecek kadar önemseydiğini gösterir. Dolayısıyla onun, Eş'arî'nin Ehl-i Sünnet'e intisap etmesinden sonra savunmaya başladığı fikirlere karşı çıktığı, bilhassa akıl yürütme ve delil getirme biçimini doğru bulmadığı anlaşılmaktadır. Ayrıca o, şeyhimiz diye nitelediği Ebu'l-Kâsım b. Sehleviyye ile Eş'arî'nin bir münazara yaptığını ve Eş'arî'nin bu münazarada yenik düşmesi üzerine kahrından öldüğünü, bu yüzden Sehleviyye'nin *Kâtülü'l-Eş'arî* diye isimlendirildiğini belirtir.⁴⁸ Bu rivayetin doğru olup olmadığı bir tarafa Kâdî Abdülcebbâr'ın bu rivayete eserinde yer vermesi, onun nazarında Eş'arî'nin Mu'tezile'den ayrılmasına rağmen onların fikirlerini tüm yönleriyle çürütebilecek çapta bir âlim olarak görmediğini ya da en azından ona böyle bakılmasını istediğini göstermektedir. Bunun yanında onun Eş'arî'nin Mu'tezile eleştirilerine cevap vermek yerine söylemini Eş'arî eleştirisi üzerine kurması, bir başka ifadeyle savunmacı değil kendinden emin bir yaklaşımla ilzam edici bir üslubu benimsemesi, Eş'arî'nin Mu'tezile eleştirilerini çok fazla önemseymediğini düşündürmektedir. Bir anlamda o, Eş'arî'nin Mu'tezile eleştirilerini değil Eş'arîliği daha tehlikeli bulmuştur.

Mu'tezili gelenekte, V. (XI.) asırda Eş'arîliği hedef alan bir diğer âlim olan Ebu'l-Kâsım el-Büstî, Kadi Abdülcabbar'ın öğrencisi olup aynı zamanda Zeydiyye Şiası'na yakın fikirlere sahiptir.⁴⁹ Hatta 403/1013-411/1020 yılları arasında geldiği ve Sünniler ile Zeydiler'in sürekli sürtüşme halinde olduğu Taberistan bölgesindeki

⁴⁶ Ebu'l-Abbâs Takiyyüddin Ahmed b. Abülhalim b. İbn Teymiyye, *en-Nübüvvât*, thk. Abdülaziz b. Sâlih et-Tavyân (Suudi Arabistan: Advâu's-selef, 2000) 1: 260.

⁴⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu usûli'l-hamse*, 2: 46-47.

⁴⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu usûli'l-hamse*, 1: 282.

⁴⁹ Wilfred F. Madelung – Sabine Schmidtke, "Introduction", *Kitâbü'l-bahs edilleti't-tekfîr ve't-tefsîk*, Yazar: Ebu'l-Kâsım İsmâil b. Ali b. Ahmed el- Büstî. Thk. Wilferd Madelung ve Sabine Schmidtke (Tahran: Iran University Press, 2003), VII-VIII.

Âmil şehrinde Ehl-i Sünnet mensuplarıyla bazı gerginlikler yaşamıştır.⁵⁰ Büsti'nin daha önce çağdaşı Bakillani ile de Bağdat'ta bazı münazaralarda bulunduğu bilinmektedir.⁵¹ O da hocasıyla paralel şekilde Eş'ariliğin Küllâbiyye ile olan bağına işaret eder. Ancak onlardan bağımsız bir fırka olarak bahseder. Eş'ariler'e karşı takındığı üslup ise daha serttir. Ona göre gerek Küllâbiyye gerekse Eş'ariyye, bazı görüşleri nedeniyle *küfre düşmüş* iki firkadır. Çünkü benimsedikleri sıfatlar görüşünde Allah ile birlikte kadim varlıklar kabul edildiğini gösteren emareler vardır. Dolayısıyla bu konuda Hıristiyanlık, Seneviyye ve Dehriyye ile temelde benzeşen fikirlere sahiptirler. Ümmetin nazarında Allah'la birlikte kadim varlıklar kabul eden inanışların küfre düştüğünde ise ihtilaf bulunmamaktadır.⁵² Diğer taraftan gerek Eş'ariyye gerekse Küllâbiyye, açık bir şekilde Allah'ın her hangi bir şeye muhtaç olduğunu ifade etmemiş ve hatta tersini dile getirmiş olsalar da Allah'ı sıfatlarına muhtaç bir konumda zikrettikleri için mana itibarıyla Allah'ı muhtaç olmakla itham etmişler ve bu yüzden de küfre düşmüşlerdir.⁵³

Mu'tezile'nin Eş'ariler'e bakışıyla alakalı zikredilmesi gereken bir husus da Selçuklu sultanı Tuğrul Bey zamanında (420/1029-455/1063), on yıl boyunca (445/1053-455/1063) Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin isminin minberlerden lanetlenmesi olayıdır.⁵⁴ Bu hadisenin Mu'tezile ile ilgisi, böyle bir uygulamaya gidilmesi konusunda Tuğrul-Bey'i yönlendiren kişinin Mu'tezili vezir Kündürî (ö. 456/1064) olmasıdır. Kündürî, aslında Şia'nın minberlerden lanetlenmesi hususunda çıkartılan bir fermana Eş'arî'nin de katılması konusunda Tuğrul-Bey'i ikna etmiş, Eş'arî'nin bir bidatçi olduğuna kâni olan Tuğrul Bey, onun bu teklifine onay vermiş ve nispet edilen görüşler ile Eş'arî'nin hiçbir alakasının olmadığını yönündeki itirazlara rağmen kararından dönmemiştir.⁵⁵ Eş'arî âlimler, bu uygulamayı tamamen Mu'tezili vezir Kündürî'nin siyasal

⁵⁰ Wilferd Madelung - Sabine Schmidtke, "Introduction", X.

⁵¹ Wilferd Madelung - Sabine Schmidtke, "Introduction", X.

⁵² Bkz. Ebü'l-Kâsım İsmâil b. Ali b. Ahmed el-Büstî, *Kitâbü'l-bahs edilleti't-tekfir ve't-tefsik*, thk. Wilferd Madelung - Sabine Schmidtke, (Tahran: Iran University Press, 2003), 55.

⁵³ Büstî, *el-Bahs*, 64.

⁵⁴ Bu dönemde Eş'arî ulemanın yaşadığı diğer sıkıntılar için bkz. Sübkî, *Tabakâtu's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, 3: 390-393; İmâdu'd-Dîn Ebü'l-Hasan b. el-Esir, *el-Kâmil fi't-târih*, thk. Ömer Abdusselâm Tedmirî (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-Arabî, 1997), 8: 190.

⁵⁵ Tuğrul Bey döneminde Eş'arî'nin minberlerden lanetlenmesi ve Eş'arîlerin çektiği sıkıntılar konusunda bkz. Sübkî, *Tabakâtu's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, 3: 390-393; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 8: 190; Cemâlu'd-Dîn Yusuf b. Tağrıberdî, *en-Nücûmu'z-zâhira fi mülûki Mısr ve'l-Kâhire* (Mısır: Dâru'l-kütüb, ts), 5: 54.

ihtiraslarına bağlarlar.⁵⁶ Bu tespitin haklılık payı yüksek olmakla birlikte Kündürî'nin bu tavrının arkasında İmam Eş'arî'nin Mu'tezile'den ayrılmış olmasının ve hatta isminin bir mezhep lideri olarak anılmaya başlanmasının da rolü olmalıdır. Bir anlamda o, mezhepsel aidiyetini siyasal ihtiraslarıyla birleştirmiş ve bir taşla iki kuş vurmak istemiştir.

3. SÜNNİ HANEFİLERİN NAZARINDA İMAM EŞ'ARÎ VE EŞ'ARİLİK

İmam Eş'arî ve Eş'arîlik'in IV/10. asırda ön plana çıkmaya başladığı dönemde Ehl-i Sünnet'in Horasan ve Maverâünnehir bölgesindeki en önemli temsilcisi Hanefilik idi.⁵⁷ Bölgede Hanefi olarak bilinen Sünniler, Ebû Hanife'nin hem fikhî hem de itikâdî görüşlerini birlikte benimsiyor ve onu imamları olarak tavsif ediyorlardı. Dördüncü ve beşinci asırlar boyunca Sünnî Hanefiler arasında genel olarak iki temayül hâkimdi. Bazı Hanefiler, Ashâbu'l-Hadis çizgisine yakın bir düşünme biçimine sahiptiler ve kelama karşı çıkıyorlardı. Bunların, Maverâünnehir bölgesindeki etkinliği nedeniyle kelam ilmi, bölgedeki Sünniler arasında oldukça gerilemişti.⁵⁸ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) de içinde bulunduğu diğer Hanefiler ise Sünnî Hanfiliğin kelimacı kanadını temsil ediyorlardı.⁵⁹ Vefatından sonraki bir asırlık süre boyunca Mâtürîdî'nin fikirlerinin öğrencileri tarafından sistematize edilmesi ve "Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'ın imami" olarak onun görüşlerine sık sık referansta bulunulmaya başlanması, açıkça Mâtürîdîlik diye adlandırılmasa bile onun adı etrafında bir grubun anılmaya başlanmasını beraberinde getirmiştir.⁶⁰

⁵⁶ Söz konusu süreci Mu'tezilî vezir Kündürî'nin siyasal ihtiraslarına bağlayan çağdaş bazı değerlendirmeler için bkz. Madelung, "Maturidiliğin Yayılışı," 324; M. Şerafuddin Yaltkaya, "Selçuklular Devrinde Mezhepler", Sad. Ali Duman, *Hikmet Yurdu 2/4* (2009): 189-182; Ali Muhammed es-Sallâbî, *Devletü's-Salâcika* (Kahire: Müessesetü İkra, 2006), 80; Seyfullah Kara, *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaları* (İstanbul: İz Yayınları, 2009), 174, 273-283; Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik-Maturidilik İlişkisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 147.

⁵⁷ Makdisî, *Ahsenü't-tekâsim fî ma'rifeti'l-ekâlîm*, 311, 323, 365.

⁵⁸ Ebû'l-Yüsr Muhammed el-Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, thk. Hans Peter Linss (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, 2003), 15, 264.

⁵⁹ Ahmet Ak, *Büyük Türk Alimi Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik* (İstanbul: Bayrak Matbaası, 2008), 138-175.

⁶⁰ Yusuf Şevki Yavuz, "Mâtürîdiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28: 165-175; Ahmet Ak'a göre beşinci/on birinci asrın ikinci yarısına kadar bu tablo devam etmiş, yaklaşık VI/12. asrın başlarından itibaren Mâtürîdî'nin ismi bir mezhep lideri olarak ön plana çıkmaya başlamıştır. (Bk. Ak, *Büyük Türk Alimi Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, 138-175.)

Erken dönemlerden itibaren Hanefî gelenekte yer alan makalat türü eserlerde Eş'arilik, çok sert eleştirilere maruz kalmamıştır. Bunun en muhtemel sebebi, Ebü'l-Hasan el-Eş'arî ve takipçilerinin genel olarak Ehl-i Sünnet içerisinde telakki edilmeleridir.⁶¹ Şimdiki bilgilerimiz çerçevesinde Hanefî gelenekten İmam Eş'arî ve Eş'ariliğe doğrudan atıfta bulunan ilk âlim Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî (ö. 493/1100) olmuştur. Ondan önce Hanefî âlim Sâ'id b. Muhammed b. Ahmed b. Ubeydullah Ebu'l-'Alâ el-Üstüvâî (ö. 432/1041) ise sıfatlar, arşa istiva ve kelim ile meşguliyet konularında İmam Eş'arî ve Eş'ariliğe dair herhangi bir atıfta bulunmamış, bununla birlikte Eş'ariler tarafından savunulan fikirleri açıkça reddetmiş, eleştirilerinde Ashâbu'l-Hadis ile paralel görüşler ileri sürmüştür. Dahası Ebü Hanife ve diğer ilk dönem Hanefî âlimlerin de bu gibi hususlarda Ashâbu'l-Hadis'e yakın görüşler serdettiğini iddia ederek⁶² Sünnî Hanefiliği Ashâbu'l-Hadis çizgisinde şekillendirmeye çalışmıştır.⁶³ Pezdevî ise açık bir şekilde Eş'ariliği muhatap almış ve haklarında birtakım değerlendirmelerde bulunmuştur.

Melikşah döneminde (465/1072-485/1092) Selçuklu hâkimiyetine geçen⁶⁴ ve bölgede Sünnî Hanefiliğin önemli merkezlerinden birisi olan⁶⁵ Semerkant'ta başkadılık yaptığı bilinen Pezdevî, Buhara şehrinin saygın âlimlerinden birisidir. Sünnî Hanefiler arasında kelamın güçlenmesinde önemli katkıları olmuştur. Kelamın en çetrefilli meselelerini kolay bir üslupla dile getirmeyi başardığı için Ebü'l-Yüsr lakabıyla anılmış, Mâtürîdî'nin

⁶¹ Sıddık Korkmaz, "Hanefî Literatürde Ebu'l-Hasan el-Eş'arî Eleştirisi", *Kastamonu Üniversitesi V. Uluslararası Şeyh Şaban-ı Velî Sempozyumu (Eş'arilik)*, edt. Mustafa Aykaç v.dğr. (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2018), 1: 421.

⁶² Sâ'id b. Muhammed b. Ahmed el-Üstüvâî en-Nisâbü'rî, *el-İ'tikâd (akidetün merviyetün 'ani'l-İmâm Ebî Hanîfe)*, thk. Seyit Bahçıvan (by.: yy, ts), 149-151, 167-202.

⁶³ Hicrî beşinci asırda Nişabur'da Hanefiliğin en önemli temsilcisi olan, daha çok fıkıhçı ve kadî kimliğiyle öne çıkan Üstüvâî, "Ebu Hanife'nin ashâbı arasından çıkan ve kaderi kabul eden yetmiş kadıdan birisi olarak" zikredilmiş ve itikâdî görüşleri bakımından Sünnî kimliğine vurgu yapılmıştır. (Bk. İbn Ebi'l-Vefâ Muhyiddin Abdülkâdir b. Muhammed el- Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*, thk. Abdülfettah Muhameed b. Hulv (Cize: Hicr li't-tibâ'a ve'n-neşr, 1993), 265-267.) Ancak günümüze ulaşan *el-Akide* isimli eserinde kelam aleyhtarı bir tutum takınmış ve Mâtürîdî'den ziyade Ashâbu'l-Hadis'in düşünme biçimine yakın bir üslup kullanmıştır. Bk. Madelung, "Maturidiliğin Yayılışı ve Türkler", 310-311; Kalaycı, *Eş'arilik-Maturidilik İlişkisi*, 161.

⁶⁴ Osman Aydın, "Semerkant", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 36: 483.

⁶⁵ Osman Aydın, *Fethinden Sâmânilerin Yıkılışına Kadar Semerkant Tarihi* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2001), 419.

takipçileri arasında Mâtürîdîliğin teşekkülünü sağlayan son âlim kabul edilmiştir.⁶⁶

Pezdevî'nin yaşadığı dönemde Eş'arîlik, Nizâmiye Medreselerinin sağladığı avantajlarla bölgede en parlak dönemini yaşamaktadır. Ebû Bekir Ahmed el-Beyhakî (ö. 458/1065), Abdulmelik el-Kuşeyrî (ö. 465/1072), İsferyânî (ö. 471/1078), Ebû İshak eş-Şirâzî (ö. 476/1083) ve İmâmu'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085) gibi çok sayıda Eş'arî âlim, bölgede ilmî faaliyetlerde bulunmaktadır. Pezdevî, bu sosyo-kültürel şartlarda itikâdî bir mezhep olarak İmam Eş'arî ve Eş'arîliğe referansta bulunmuş ve Eş'arîlik hakkında birtakım ifadeler kullanmıştır.⁶⁷ O, Mekhûl en-Nesefî'nin mezhepleri tasnif metoduna atıfta bulunarak mezheplere yaklaşımını yetmiş üç fırka hadisi üzerine bina etmiş,⁶⁸ sayıları binleri bulan bidat ehli fırkaların altı asıl meseleye dayandığını belirtip Ehl-i Sünnet'in kurtuluşa eren fırkayı temsil ettiğini söylemiştir.⁶⁹ Onun nazarında bidat ehlinin görüşlerinin aslı astarı yoktur. Bu görüşlerde herhangi bir fayda da söz konusu değildir. Ancak onlar, bidatlerini güzel göstermek suretiyle yaymaya çalışmaktadırlar.⁷⁰ Oysa onlardan ve inançlarından uzak durmak her Müslümana farzdır. Çünkü Hz. Peygamber (as), "bidat ehline saygı gösteren İslam'ı yıkmış gibi olur" buyurmuştur.⁷¹ Ehl-i Sünnet ise onun nazarında fakihlerin, karilerin, mutasavvıfların, Ashâbu'l-Hadis'in, sahabenin ve taabiînin mezhebidir. Hatta Hz. Peygamber'in (as) sünnetinin bizzat kendisidir. Çünkü Ehl-i Sünnet'in temel kabulleri, bizzat peygamberin kabul ettiği, daha sonra ashabın ve tâbiûnun da benimsediği esaslardır.⁷² Ne var ki o, bu şekilde idealize ettiği ve tarihsel köklerini Hz. Peygamber'e kadar götürdüğü Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat'ı, Ebû Mansûr el-Mâtürîdî tarafından temsil edilen Sünnî Hanefîlik ile özdeşleştirmiş,⁷³ Ebû

⁶⁶ Pezdevî, hayatı ve fikirleri konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. Muhammed Aruçi, "Pezdevî, Ebû'l-Yüsr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2007), 34: 264-266.

⁶⁷ Krş. Kalaycı, *Eş'arîlik-Maturidîlik İlişkisi*, 162.

⁶⁸ Pezdevî, hadisteki yetmiş üç rakamının kesretten kinaye olduğunu, ancak asıllarının her halükarda altıya dayandığını belirtir. Bk. Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 249-250.

⁶⁹ Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 249-250.

⁷⁰ Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 262.

⁷¹ Hadis için bk. Ebû Bekr Muhammed b. Hüseyin b. Abdillâh el-Âcurrî el-Bağdâdî, *eş-Şerî'a*, thk. Velid b. Muhammed b. Seyfû'n-Nasr (b.y: Müessesetü Kurtuba, 1996), 3: 575.

⁷² Pezdevî'nin Hz. Peygamber'den (as) beri kesintisiz devam ettiğini ve en son Ehl-i Sünnet tarafından bir bütün olarak benimsendiğini iddia ettiği fikirler için bk. Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 250-252.

⁷³ Şerafeddin Gölcük, "Sadru'l-İslam Ebû Yusr Muhammed Pezdevî'nin Hayatı ve Takdim", *Ehl-i Sünnet Akâidi*, trc. Şerafeddin Gölcük (Erzurum: Kayıhan Yayınevi, 1980), XV-XVI.

Hanife'yi (ö. 150/767) bu ekolün her meseledeki tartışılmaz imamı olarak göstermiştir.⁷⁴ Diğer fırkaların Sünnî sayılıp sayılmayacağını ise “tepeden bakan bir tavırla”⁷⁵ onların görüşlerine yakınlaşmaya bağlamıştır. Bu kapsamda o, Ehl-i Sünnet'e mensup olduğunu iddia eden Eş'arileri de Ehl-i Sünnet kapsamında değerlendirmiş⁷⁶ ve onların gerçek Ehl-i Sünnet ile birkaç mesele dışında bir ihtilafının bulunmadığını belirtmiştir. Ona göre İmam Şâfi'nin ashabının genelinin benimsediği Eş'arilik, bazı meselelerde hata etmiş⁷⁷ olsa da Ehl-i Sünnet kapsamında değerlendirilmesinde bir sakınca olmayan fırkalardandır.⁷⁸

Ebü'l-Hasan el-Eş'ari'nin Mu'tezile'den döndüğü konusundaki iddiasında samimi olup olmadığı hususunda kuşku içinde olan bir kısım Ashâbu'l-Hadis ulehasının⁷⁹ aksine Pezdevî, onun samimiyetinden kuşku duymaz. Tam tersine o, Eş'ari'nin iki yüz civarında eserini incelediğini ve bu eserlerinde Mu'tezile'nin sapkın fikirlerini düzeltmeye çalıştığını gördüğünü belirtir. Ona göre Eş'ari, daha önce mensubu bulunduğu Mu'tezile'den Allah'ın lütfuyla kesin bir şekilde ayrılmış, hatta onlardan ayrıldıktan sonra, daha çok onların sapkın görüşlerini düzeltmeye yönelik eserler kaleme almıştır. Gerçi Ehl-i Sünnet âlimleri, ki o bu isimle Mâtürîdî'nin izinden giden Hanefileri kasteder, bazı konularda Eş'ari'yi hatalı bulmuşlardır. Bilhassa “tekvin, Allah'ın fiili sıfatlarının ezeliyeti, imanın tanımı” gibi bazı konularda Ebü'l-Hasan el-Eş'ari, Ehl-i Sünnet'e muhalefet etmiştir. Hatta bunların bir kısmında Eş'ariler, Mu'tezile ve Cehmiyye'ye uymuştur. Onun nazarında Eş'arilerin en kötü görüşleri de fiiller konusundaki görüşleridir. Ancak Eş'ari'nin hata ettiği hususlar, kendisinin kitaplarına müracaat etmeyi engelleyecek bir mahiyet teşkil etmez. Dolayısıyla onun kitaplarından faydalanmakta bir beis yoktur. Hatta Ehl-i Sünnet'in

⁷⁴ Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 120; Korkmaz, “Hanefî Literatürde Ebu'l-Hasan el-Eş'ârî Eleştirisi”, 1: 424.

⁷⁵ Korkmaz, “Hanefî Literatürde Ebu'l-Hasan el-Eş'ârî Eleştirisi”, 1: 430.

⁷⁶ Krş. Korkmaz, “Hanefî Literatürde Ebu'l-Hasan el-Eş'ârî Eleştirisi”, 1: 424.

⁷⁷ Pezdevî'nin İmam Eş'ari'nin Ehl-i Sünnet'in genelinin görüşlerine ihtilaf ettiğini düşündüğü ve böylece hata ettiğini belirttiği görüşler “Allah'ın fiillerinin olup olmaması ve fiil ile meful arasındaki ilişki, Allah'ın günaha rızasının olup olmadığı, imanın tanımı, küfür döneminde kişilerin saîd (mesud, mutlu) diye isimlendirilip isimlendirilemeyeceği” gibi konularla sınırlıdır. Bu ve benzeri ihtilaflar için bkz. Pezdevî, *Usûlü'd-Dîn*, 252-253. Pezdevî tarafından Eş'arilere yöneltilen eleştiriler hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Korkmaz, “Hanefî Literatürde Ebu'l-Hasan el-Eş'ârî Eleştirisi”, 1: 421-431.

⁷⁸ Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 250.

⁷⁹ Hasan b. Ali el-Ehvâzî, “Mesâlibü İbn Ebî Bişr”. Thk Michel Allard, *Mecelletü'd-Dirâsâti'l-Meşrikiyye bi'l-Me'hadî'l-Fransî fi Dimeşk* 23 (1970): 155, 157, 159.

önde gelen âlimleri, onun kitaplarını incelemişler ve istifade etmişlerdir.⁸⁰

Pezdevî'nin bu olumlu yaklaşımına rağmen İmam Gazâlî ve İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî gibi Eş'arî âlimler, o dönemlerde bilhassa fikhî görüşleri üzerinden Ebû Hanîfe ve Hanefîliğe yönelik ciddi eleştiriler yöneltmekte ve hatta bir takım ithamlarda bulunmaktadır.⁸¹ Ebû Hanîfe ve Hanefîliğe yönelik bu eleştiri ve ithamlar ortada iken Semerkant Hanefilerinden olan ve Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'den şeyhimiz diye bahsedip⁸² onun eserindeki tüm fikirleri kabul ettiğini belirten⁸³ Pezdevî'nin Eş'arîlik hakkındaki olumlu değerlendirmelerini nasıl açıklayabiliriz? Bu durum, o dönemde Ashâbu'l-Hadis zihniyetinin bölgedeki bazı Sünnî Hanefiler arasında baskın bir yere sahip olmasıyla ilişkili olmalıdır. Zira o, Maverâünehir bölgesinde kelam ile meşguliyetin hoş görülmemesinden ve bu yüzden kelamın bölgede zayıf kalmasından şikayet etmektedir.⁸⁴ Dolayısıyla o, Hanefiler arasındaki Ashâbu'l-Hadis etkisine karşı Mâtürîdî'nin yaklaşımına daha yakın olan Eş'arîliği meşrulaştırmak suretiyle Mâtürîdîlik için uygun bir zemin oluşturmayı ve kelam ile meşgul olan geniş bir Sünnî çevrenin olduğunu göstermeyi amaçlamış olmalıdır. Eş'arî'nin Mu'tezile'den ayrılmasına ve onlara yönelik eleştirilerine vurgu yapması da benzer bir yaklaşımın ürünü olarak görülebilir. Bu konuda göz ardı edilemeyecek bir diğer tarihsel bağlam da Eş'arî'nin önce Tuğrul Bey döneminde hutbelerden lanetlenmesi ve daha sonra Nizâmülmülk tarafından Eş'arî düşüncenin siyasal meşruiyete kavuşmuş olmasıdır. Söz konusu sosyo-politik ortamda Eş'arî'nin bidatçi olup olmadığı konusunda Ashâbu'l-Hadis zihniyetine sahip olanların da etkisiyle devam edegelen tartışmalarda Pezdevî, Sünnî kelamın temsilcilerinden Eş'arîler'in yanında yer almış gözükmektedir. Pezdevî'nin farklılıkları büyük ölçüde azaltan ve Sünnîlik üst kimliğini ön plana çıkartan bu söylemi, başta Mu'tezile ve Şia olmak üzere muhalif mezheplere karşı ortak bir cephe oluşturma çabası olarak düşünülebilir. Ancak onun bu cepheye Hanbelileri dahil etmemesi dikkat çekicidir. Bu da belirttiğimiz üzere onun kelamın rolünü güçlendirmeye yönelik amacıyla ilgili olmalıdır.

Bütün bunlara rağmen onun, diğer bir çok Eş'arî görüşü sadece eleştirmekle yetindiği halde tekvin konusundaki görüşlerini

⁸⁰ Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 13-14, 252-253, 264.

⁸¹ Kalaycı, *Eş'arîlik-Maturidîlik İlişkisi*, 143-150.

⁸² Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 14.

⁸³ Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 14.

⁸⁴ Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 15, 264.

hem *en kötû* diye nitelemesi hem de bu konuda onları *Mu'tezile ve Cehmiyye* ile ilişkilendirmesi ise iki mezhep arasındaki en farklı görüş üzerinden mezhebî kimlikleri belirginleştirmeye yönelik olmalıdır. İhtilafı hususları tek tek zikredip itham etmeksizin eleştirmesi de benzer bir yaklaşıma dayanır.

4. MEZHEBİ MÜPHEM BAZI MÜELLİFLERİN NAZARINDA İMAM EŞ'ARÎ VE EŞ'ARİLİK

Dördüncü ve beşinci asırlarda İmam Eş'arî ve Eş'ariliğe atf yaptığı halde mezhebî aidiyeti konusunda net bir şey söylemenin mümkün olmadığı bazı müellifler de bulunmaktadır. Bunlar Ebû Abdillâh Muhammed b. Yusuf el-Hârizmî (ö. 377/987) ile Ebû'l-Meâlî Muhammed b. Ubeydullah el-Hüseynî el-Alevî (ö. V/11. asrın ikinci yarısı)'dir.

Ebû Abdillâh el-Hârizmî, Sâmânî sarayında kâtiplik yapmış bir kişidir. O, yaklaşık 366/977 yılı civarında kaleme aldığı ve edebiyatçılar ile saray kâtiplerine İslam düşüncesi ile ilgili genel bir kültür kazandırmayı amaçladığı⁸⁵ ilimler ansiklopedisi mahiyetindeki *Mefâtihu'l-'ulûm* adlı eserinin kelam ilmiyle ilgili bölümünde fırkaların tasnifine ve isimlerine yer vermiş, toplam sayıları yetmiş üçe ulaşan yedi asıl fırkanın ve alt kollarının adını zikretmiş,⁸⁶ ancak bunlardan hangisinin kurtuluşa eren fırka olduğuna dair açık bir değerlendirmede bulunmamıştır.⁸⁷ Bununla birlikte İmâmiyye'nin tüm fırkalarını kendisinde toplamış bir fırka olarak İsnâaşeriyye'nin yetmiş üçüncü fırka olabileceğini ihsas ettirecek şekilde son sırada ve tasnif dışı bir fırka olarak zikretmesi, on iki imam hakkında İmâmi literatürde kullanılan övgü ifade eden lakapları tekrar etmesi gibi durumlar göz önüne alındığında onun İsnâaşeriyye'ye mensup olduğu ya da bu mezhebe ilgi duyduğu söylenebilir.⁸⁸ Bununla birlikte konunun başlığının "İsnâaşeriyye'ye Göre imamların Nitelikleri" olması nedeniyle bu ifadeleri onların imamlara bakışını ortaya koymak için kullandığı da düşünülebilir. İlhan Kutluer de onun sahabe ve ilk halifeler hakkındaki

⁸⁵ Muhammed b. Yusuf el- Hârizmî, *Mefâtihu'l-'ulûm*, thk. İbrahim el-Ebyârî (Beyrut: Dâru'l-litâbi'l-Arabî, 1979), 13-14.

⁸⁶ Bk. Harizmî, *Mefâtihu'l-'ulûm*, 45-51.

⁸⁷ Hârizmî'nin mezhebî kimliğine ve eserinin belli başlı özelliklerine dair çeşitli değerlendirmeler için bkz. Gömbeyaz, *Fırka Tasnifleri*, 229-230; İlhan Kutluer, "Hârizmî, Muhammed b. Ahmed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 16: 222-224; Raik Rahadirov, "Ebû Abdullah el-Hârizmî ve Mefâtihu'l-'Ulûm Adlı Ansiklopedik Eseri Üzerine Birkaç Söz", çev. Fegani Beyler, *Dört Öge* 8 (2015): 201-214.

⁸⁸ Paul E. Walker "Introduction: Abû Tammâm and His Kitâb al-Shajara", *Bâbü's-şeytân min-kitâbi's-şecere*, yzr. Ebû Temmâm, thk. Wilfred Madelung - Paul E. Walker (Leiden: y.y., 1998), 12.

değerlendirmelerini göz önüne alarak bu günkü bilinen anlamda bir Şii sayılamayacağını belirtir.⁸⁹ Kalaycı ise herhangi bir açıklama yapmadan Hârizmî'den Mu'tezilî âlim diye bahseder.⁹⁰ Dolayısıyla onun benimsediği mezhep konusunda net bir şey söylemek mümkün görünmemektedir.

Tasnif bakımından Karmatî âlim Ebû Temmâm'ın kullandığı listeye neredeyse tamamen sadık kalan⁹¹ Hârizmî, Ali b. İsmâil el-Eş'arî'nin ashabı olarak tanımladığı Eş'arîliği, İbn Temmâm ile aynı şekilde yedi asıl fırkadan birisi olan Müşebbihe'nin on üç alt kolundan birisi olarak zikreder. Ona göre Müslümanlardan Müşebbihe mezhebine mensup olanların çoğu, Allah'ın bir cisim olduğunu söylemişlerdir. O, "Allah, onların söylediği bu gibi hususlardan yücedir" demek suretiyle en ayırt edici nitelikleri olarak gördüğü teşbih görüşleri üzerinden genelde Müşebbihe'ye, özelde ise Eş'arîliğe olan karşıtlığını ortaya koymuştur.⁹² Onun ve bu geleneğe mensup diğer âlimlerin⁹³ Eş'arîliği, İslam düşünce tarihinde teşbih fikrini en uç görüşlerle savunan Cevâlikiyye ve Beyâniyye gibi fırkalar arasında algılaması, İbn Temmâm hakkında da ifade ettiğimiz üzere Eş'arî'nin bilhassa *el-İbâne'de* Allah'ın arşa isiva ettiğini,⁹⁴ aynı şekilde kulların ahirette Allah'ı görebileceklerini (rû'yetullahı)⁹⁵ kabul etmesiyle alakalı olmalıdır. Bu da söz konusu tasnifin Mu'tezilî karakterine yönelik bir karîne olarak değerlendirilebilir.⁹⁶

Ebü'l-Meâlî Muhammed b. Ubeydullah el-Hüseynî el-Alevî'nin (ö. 485/1092'den sonra) Eş'arîlik algısına gelince, öncelikle şunu belirtmeliyiz ki kaynaklarda, hayatı konusunda çok fazla bilgi yoktur. Bilinen tek eseri olan *Beyânü'l-Edyân*'da zikrettiği isim ve künyeden Hz. Hüseyin soyundan geldiği anlaşılmaktadır. Yine eserini yazdığı dönem itibarıyla on ikinci imam Muhammed b. Hasan'ın doğumunun (ö. 255/869) üzerinden iki yüz otuz sene

⁸⁹ İlhan Kutluer, "Bir Bürokratın Gözüyle Kelâm ve Felsefe", *Akıl ve İtikad*, İstanbul: İz Yayıncılık, 1998, 221'den naklen Gömbeyaz, *Fırka Tasnifleri*, 230.

⁹⁰ Kalaycı, "Eşarîliğin Tarihsel Arka Planı", 406.

⁹¹ Ebû Temmâm ile Hârizmî arasında kaynaklık ilişkisi olup olmadığı konusunda kapsamlı bir değerlendirme için bkz. Walker, "Introduction: Abû Tammâm and His Kitâb al-Shajara", 12; Gömbeyaz, *Fırka Tasnifleri*, 224-225, 230.

⁹² Hârizmî, *Mefâtihu'l-'ulûm*, 47, 58.

⁹³ Fırkaları bu şekilde tasnif eden fırak geleneği konusunda bkz. Gömbeyaz, *Fırka Tasnifleri*, 219-242.

⁹⁴ Keskin, *İmam Eş'arî ve Eş'arîlik*, 194-199.

⁹⁵ Keskin, *İmam Eş'arî ve Eş'arîlik*, 237-243.

⁹⁶ Gömbeyaz, *Fırka Tasnifleri*, 221.

geçtiğini belirtmesinden⁹⁷ kitabını 485/1092 yılında kaleme aldığı, bir padişahın huzurunda şahit olduğu bir tartışma nedeniyle böyle bir eser yazmaya karar verdiğini⁹⁸ söylemesinden ise Gazneli sultanı İbrahim b. Mesud (ö. 451/1059-492/1099) zamanında yaşadığı ve saray ile yakın ilişkisinin olduğu tespit edilebilmektedir. Ataları, Mütevekkil devrinde Horasan şehirlerinden Belh'e gelip yerleşmiş ve bölgenin saygın ailelerinden birisi olmuştur.⁹⁹

Ebü'l-Meâlî'nin hayatı konusundaki belirsizlik, mezhebi konusunda da geçerlidir. Van Ess, yaşadığı bölgedeki hâkim mezhep olması itibarıyla Ebü'l-Meâlî'nin fıkıhta Hanefî olmasının makul olduğunu belirtir. Ancak itikâdî bakımdan onun İsnâaşeriyye fikirlerini savunduğunu iddia eder.¹⁰⁰ Kadir Gömbeyaz da Ebü'l-Meâlî'nin İsnâaşeriyye Şiası'na mensup olduğu konusunda güçlü bir kanaate sahiptir. Ona göre "Ebü'l-Meâlî'nin yetmiş üç fırka rivayetini Gadîr-i Hum olayı ile irtibatlandırması¹⁰¹ ve tam bir Şii formatta sunması, Sünnî kaynaklardaki tasnifler dururken Mu'tezilî-Şii kökenli bir tasnifi kullanması, Ehl-i Sünnet'in altı fırkadan müteşekkil olduğunu söylemesi¹⁰² ve hepsini de yetmiş üç fırka içinde sayması, buna karşın İmâmiyye'yi alt kolları olmayan tek bir fırka olarak sunması,¹⁰³ eserini yazdığı tarihi, on ikinci imamın doğum tarihine göre belirlemesi¹⁰⁴" ve daha başka bazı hususlar, onun satır aralarına yansıyan Şii-İsnâaşeri eğilimini ifade etmektedir. Ancak Sünnî-Hanefî bir coğrafyada yaşaması ve yine bu özelliklere sahip Gazneliler devleti içinde seyyid kimliği nedeniyle taltif edilmesi, nakîblik yapması ve saygın bir yere sahip olması, onu İmâmî düşünce açısından hiçbir sakıncası olmayan takiiyyeye yöneltmiş ve en azından dışa yansıyan boyutlarıyla ifadelerini

⁹⁷ Ebü'l-Meâlî Muhammed b. Ubeydullah, "Beyânü'l-Edyân'ın Üçüncü ve Dördüncü Bölümlerinin Çevirisi", *Farsça Yazılmış İlk Makâlât Eseri: Beyânü'l-Edyân der Şerh-i Edyân ve Mezâhib-i Câhili ve İslâmî*, çev. Doğan Kaplan, *e-makâlât Mezhep Araştırmaları* 6/1 (2013): 82.

⁹⁸ Bkz. Doğan Kaplan, "Farsça Yazılmış İlk Makâlât Eseri: Beyânü'l-Edyân der Şerh-i Edyân ve Mezâhib-i Câhili ve İslâmî", *e-makâlât Mezhep Araştırmaları* 6/1 (2013): 59.

⁹⁹ Ebü'l-Meâlî'nin hayatı ve eseri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. J. Van Ess, "Abu'l-Ma'âlî", *Encyclopædia Iranica* (<http://www.iranicaonline.org/articles/abul-maali-mohammad-b>); Kaplan, "Farsça Yazılmış İlk Makâlât Eseri", 47-49; Gömbeyaz, *Fırka Tasnifleri*, 231-232; Mehmet Aydın, "Beyânü'l-Edyân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 6: 33-33.

¹⁰⁰ Bkz. Van Ess, "Abu'l-Ma'âlî" maddesi.

¹⁰¹ Ebü'l-Meâlî, "Beyânü'l-Edyân", 64-67.

¹⁰² Ebü'l-Meâlî, "Beyânü'l-Edyân", 67, 69-71.

¹⁰³ Ebü'l-Meâlî, "Beyânü'l-Edyân", 68, 79-82.

¹⁰⁴ Ebü'l-Meâlî, "Beyânü'l-Edyân", 82.

özenle seçmesine, Ehl-i Sünnet ve sahabe hakkında müspet ifadeler kullanmasına yol açmıştır.¹⁰⁵

Bütün bunlar, bir çırpıda göz ardı edilebilecek ifadeler olmamakla birlikte Ebü'l-Meâlî'nin Sünnî olabileceği yönünde tespitler ve güçlü deliller de söz konusudur. Kaplan'a göre Ebü'l-Meâlî'nin Ehl-i Sünnet'i hak mezhep olarak gördüğü açık olmakla birlikte kendisinin hangi Sünnî ekole bağlı olduğu anlaşılamamaktadır.¹⁰⁶ Kutlu, *Beyânü'l-Edyân'ı* Hanefî geleneğe ait bir eser olarak zikreder.¹⁰⁷ *Beyânü'l-Edyân'daki* hâkim üslup da onun Sünnî olduğuna işaret etmektedir. Zira eserini “yetmiş üç fırka içerisindeki sapkın fırkaların ortaya çıkmasını ve günahlarının bilinmesini sağlamak suretiyle Sünnî fırkanın Allah'ın kendisine ne büyük bir ihsanda bulunduğunu bilmesini” istediği için kaleme aldığını belirtmiştir.¹⁰⁸ Yine “mezhep mensuplarından kime sorulsa herkesin kendi mezhebinin sünnet ve cemaat ehli olduğunu iddia edeceklerini” belirtmiş ve “Ehl-i İslam'ın orta yolu” diye nitelediği *gerçek Ehl-i Sünnet'in* kim olduğunu tespit bağlamında bilinen geleneksel görüşleri, Sünnî fırkaların ortak görüşleri olarak zikretmiştir.¹⁰⁹ Eserini yazış gerekçesini açıklarken kurtuluşa eren fırkaya, tekil bir şekilde “Sünnî fırka” diye atıfta bulunmuştur. Evet, Şia içinde İmâmiyye'yi tek bir fırka olarak tavsif etmiştir. Ancak aynı şekilde Ehl-i Sünnet içinde Ehlü'r-Rey'i de tek bir fırka olarak zikretmiş ve onun da Hanefilik olduğunu vurgulayarak belirtmiştir.¹¹⁰ Bu iki hususu birlikte düşündüğümüzde onun “Irak Hanefilerinin aksine Ebü Hanife'nin hem usulde hem de fûruda takipçileri olan Horasan fukahası” diye nitelediği ve Ehl-i Sünnet ve Cemaat'e mensup olduklarını belirttiği¹¹¹ Ehlü'r-Rey'i kurtuluşa eren fırka olarak gördüğü anlaşılmaktadır.¹¹² İsnâaşeriyye'yi tek fırka olarak zikretmesi, o zaman yaşayan tek İmâmî fırkanın o olmasıyla ilgili olabilir. Zira Sıfâtiyye ve Küllâbiyye'yi Mücbire ve Müşebbihe'nin alt kolları olarak sayarken¹¹³ o gelenekten gelen Eş'arîliği Ehl-i Sünnet kapsamında değerlendirmesi de en azından yaşayan mezhepler konusunda içinde bulunulan dönemi baz aldığını gösterir. Yine

¹⁰⁵ Bu ve benzeri argümanlar için bkz. Gömbeyaz, *Fırka Tasnifleri*, 230, 232-234.

¹⁰⁶ Kaplan, “Farsça Yazılmış İlk Makâlât Eseri”, 49.

¹⁰⁷ Sönmez Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş* (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2010), 185.

¹⁰⁸ Kaplan, “Farsça Yazılmış İlk Makâlât Eseri”, 50-51.

¹⁰⁹ Ebü'l-Meâlî, “Beyânü'l-Edyân”, 69-70.

¹¹⁰ Ebü'l-Meâlî, “Beyânü'l-Edyân”, 67.

¹¹¹ Ebü'l-Meâlî, “Beyânü'l-Edyân”, 70-71.

¹¹² Krş. Kaplan, “Farsça Yazılmış İlk Makâlât Eseri”, 58-59.

¹¹³ Ebü'l-Meâlî, “Beyânü'l-Edyân”, 68.

Horasan bölgesinde o dönemde belli bir toplumsal tabanı bulunmayan “Mücbire, Müşebbihe ve Mürchie” konusunda sadece isimlerini zikredip haklarında bilgi vermemesi de eğer istinsah hatasından kaynaklanmıyorsa yazarın reel durumu göz önünde bulundurduğuna işaret etmektedir.¹¹⁴ Yetmiş üç fırka rivayetiyle Gadîr-i Hum rivayetlerini birlikte zikretmesi ve sadece bir fırkanın kurtulacağını ifade ettikten sonra kendilerine tutunulduğunda asla sapılmayacak iki delil olarak Kur’an ile Ehl-i Beyt’i zikretmesi¹¹⁵ ve zımnen kurtuluşa ermenin bir ölçütü olarak Ehl-i Beyt’e tutunmayı da şart koşması ise kendisinin Hz. Hüseyin soyundan gelmesiyle ilgili olmalıdır. Bir anlamda bu rivayet üzerinden kendi durumlarını da meşrulaştırmakta ve kendilerine gösterilen ilginin ne kadar doğru olduğunu ima etmektedir. Diğer taraftan o, on ikinci imam Muhammed b. Hasan’a dair İsnâaşerî iddiaları zikrettikten sonra “Onlar, Muhammed b. Hasan’ın 255/869 yılında Sâmerrâ’da doğduğunu ve bir kilere girerek bir daha dönmediğini söylerler. Onun doğumundan bu kitabın yazıldığı tarihe kadar kamerî 230 yıl geçmiştir. Bu yüzden işin hakikatini Allah bilir.” demek suretiyle İmâmî düşüncenin en temel inanç esası konusunda, açıkça imkânsızlığını dile getirmese de bir anlamda şüphe beyan etmiştir. Bütün bunların yanında eser boyunca dört halifeyi rahmetle anması, hâkim olduğu bölgede Hanefî ve Sünnî düşüncenin güçlenmesi için gayret gösteren Gazneliler döneminde Sultan İbrahim b. Mesud’un (451/1059-492/1099) huzurunda bazı tartışmalara katılması da onun Sünnî sayılmasının delilleri arasında zikredilmiştir.¹¹⁶

Ebü’l-Meâlî’nin Sünnî kimliğine dair argümanlar güçlü olsa da *Beyânü’l-Edyân*, fırkaların tasnifi bakımından büyük oranda Ebü Temmâm ile Hârizmî geleneğini devam ettirmiştir.¹¹⁷ Ancak kuvvetle muhtemel Sünnî olması, Sünnî bir coğrafyada yaşaması ve Gazne sarayı ile yakın bir ilişki içinde olması nedeniyle olsa gerek Ehl-i Sünnet’i onlardan çok daha farklı bir şekilde ve olumlu bir bağlamda tasnif etmiştir. O, Ehl-i Sünnet’in Ashâbu’l-Hadis ve Ehlü’r-Rey olmak üzere iki ana ekolden oluştuğunu ve Eş’arîliğin “Zâhirîlik, Mâlikîlik, Şâfîîlik ve Hanbelîlik” ile birlikte Ashâbu’l-Hadis ekolünü oluşturduğunu belirtir. Eş’arîlik hakkında verdiği bilgi, onların Ali b. İsmail el-Eş’ari’nin taraftarları oldukları ve onun

¹¹⁴ Krş. Kaplan, “Farsça Yazılmış İlk Makâlât Eseri”, 61.

¹¹⁵ Ebü’l-Meâlî, “Beyânü’l-Edyân”, 64.

¹¹⁶ Bkz. Kaplan, “Farsça Yazılmış İlk Makâlât Eseri”, 49-52; Gömbeyaz, *Fırka Tasnifleri*, 231-232.

¹¹⁷ *Beyânü’l-edyân* ve yazarı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Gömbeyaz, *Fırka Tasnifleri*, 219, 231-240.

da Ebû Musa el-Eşari'nin soyundan geldiği ile sınırlıdır. Bunun yanında Eş'arilerden bir grubun farklı yolları tercih ettiğini belirtmiş, ancak genel Eş'ari düşünceden nasıl bir görüş ile ayrıldığına dair herhangi bir malumat vermemiştir.¹¹⁸ Bu durum, Eş'ariliğin bir mezhep olarak eserin yazıldığı Belh bölgesinde henüz yeterince bilinmediğini,¹¹⁹ en azından yazarın mezhep hakkında çok fazla malumat sahibi olmadığını ya da onu toplumsal bir rakip olarak görmediğini düşündürmektedir. Ne var ki Ebû'l-Meâlî'nin, Eş'ariliği Ashâbu'l-Hadis'in diğer dört fırkasıyla birlikte sapkın yetmiş iki fırka arasında mütalaa ettiği anlaşılmaktadır. Çünkü o, sapkın fırkaların günahlarını ortaya koymak suretiyle *kurtuluşa eren Sünnî fırkaya* Allah'ın ne büyük bir ihsanda bulunduğu bilinmesini istediğini belirtmiştir.¹²⁰ Onun yetmiş üç fırkalı tasnifinde kurtuluşa erdiğini düşündüğü fırka ise daha önce de ifade ettiğimiz üzere kuvvetle muhtemel Sünnî Hanefilik'tir. Zira tasnifinde tek başına zikrettiği tek Sünnî fırka, Ehlü'r-Rey diye de isimlendirdiği Hanefilik'tir. Bununla birlikte onun Ashâbu'l-Hadis mezheplerine karşı olan üslubunun da çok olumlu olduğunu ifade etmeliyiz. En başta o, arş, kürsî gibi haberî sıfatların nasslarda geçtiği gibi kabul edilmesi gerektiği konusundaki geleneksel selef yaklaşımını, Ehl-i Sünet'in ortak görüşü olarak zikretmiştir. Bunun yanında bilhassa İmam Şâfi'yi rahmetle anmış, Ehlü'-Rey'den farklı düşündüğü tek hususun iman konusunda olduğunu belirtmiştir.¹²¹ Dolayısıyla diyebiliriz ki onun nazarında Sünnî Hanefilik, yetmiş üç fırka hadisi kapsamında tek doğru mezhebi değil en doğru mezhebi ifade etmekte, ona yaklaştığı ölçüde diğerleri de haktan bir pay içermektedir.

SONUÇ

Bir mezhebin muhalifleri tarafından önemsenmeye başlanıp başlanmadığının en önemli göstergelerinden bir tanesi, onun bağımsız bir oluşum olarak görülüp görülmediğidir. Bu kapsamda Eş'arilik, hicri dördüncü asrın ikinci yarısı gibi çok erken bir dönemden itibaren adından bahsedilen mezheplerdendir. Bilindiği kadarıyla hicri dördüncü asrın ortalarında hayatta olduğu bilinen İsmâilî âlim Ebû Temmâm, Eş'arilik diye bir mezhepten bahseden ilk âlimdir. Ne var ki Eş'ariliğin bu ilk muhatabının nezdinde hiç de olumlu bir yeri yoktur. Ona göre Eş'arilik, sahip olduğu din anlayışı

¹¹⁸ Ebû'l-Meâlî, "Beyânü'l-Edyân", 70.

¹¹⁹ Kaplan, "Farsça Yazılmış İlk Makâlât Eseri", 59.

¹²⁰ Ebû'l-Meâlî Muhammed b. Ubeydullah, "Beyânü'l-edyân", Arapça'ya çeviren: Yahyâ el-Haşşâb, *Mecelletü Külliyyeti'l-Âdâb* 19/1 (1957), 14.

¹²¹ Ebû'l-Meâlî, "Beyânü'l-Edyân", 69-70.

itibariyle Şeytana hizmet eden Ehl-i Zâhir'in yetmiş iki alt kolu arasında yer almaktadır. Ehl-i Zâhir içinde de iman amel ayırımını savunan Müşebbihe'nin on üç alt kulundan birisini teşkil etmektedirler. O, muhtemelen sıfatlar ve rü'yetullah konusundaki görüşleri dolayısıyla Eş'ariliği Müşebbihe içerisinde tasnif etmiştir. Allah'ın bilinemez ve algılanamaz olduğunu savunan İsmâîli öğretisi açısından Eş'ariliğin teşbih ile irtibatlandırılması anlaşılabilir bir durumdur. Zira mezheplerin kendi din anlayışlarının merkezine yerleştirdikleri görüşler, diğer mezheplere bakışlarında temel teşkil eden en önemli husustur. Bütün mezheplerin Eş'arilik değerlendirmelerinde bu husus, çok net bir şekilde görülmektedir.

Eş'ariliği hedef alan ilk muhataplarından birisi de Mu'tezili âlimler olmuştur. Mu'tezile mezhebinden Kâdi Abdülcabbâr ve Ebü'l-Kâsım el-Büstî, Eş'arilikten bahsedip birtakım eleştiriler yöneltmiştir. Her iki âlim de Eş'ariliği bilhassa sıfatlar, kelimullahın mahiyeti ve insanın filleri konusundaki görüşleri nedeniyle hedef almıştır. Söz konusu meseleler, Mu'tezile'nin beş temel esasından tevhid ve adalet ilkeleri çerçevesinde ele aldığı ve büyük önem verdiği hususlardır. Bu yüzden olmalı ki Büstî, sıfatlar konusundaki Mu'tezile'ye aykırı görüşleri nedeniyle Eş'arileri *tekfir* etmiştir. Kâdi Abdülcebbâr ise herhangi bir sebeple tekfir etmemekle birlikte teklif-i mâ lâ yutâk konusundaki görüşleri nedeniyle onları *Mecûsilikle* özdeşleştirmiştir. Ne var ki Kâdi Abdülcebbâr'ın Eş'ariliği Mecûsilikle ilişkilendirmesi, objektif bir tespit olmaktan ziyade mezhepler arasındaki rekabet ilişkisine dayanır. Kâdi Abdülcebbâr, yıllardır kendilerine yöneltilen Mecûsilik ithamının aslında bu ithamı yapanlara daha fazla uyduğunu göstermek istemiş, bu konuda daha yakın ve öncelikli bir tehdit olarak gördüğü Eş'ariliği merkeze yerleştirmiştir.

İlk muhatapları arasında Eş'ariliğe en muteber yeri, Sünnî-Hanefî âlimlerden Pezdevî vermiştir. O, Mu'tezile ya da İsmâiliyye'nin aksine Eş'ariliği, kurtuluşa eren fırka diye nitelediği Ehl-i Sünnet kapsamında saymıştır. Gerçi o, iki mezhep arasında yaşanan tekvin konusundaki tartışmalara işaret etmiş, bu konudaki görüşlerinin Eş'arilerin *en kötü görüşleri* olduğunu söylemiş ve tekvin dışındaki bazı meselelerde de yaşanan ihtilaflara değinmiştir. Bununla birlikte o, bidat ehlinde ve inançlarından uzak durmanın her Müslümana farz olduğunu belirttiği halde Eş'arilerin hata ettikleri görüşlerden hiç birisinin onların kitaplarına müracaat etmeyi engellemeyeceğini söyleyerek onları Ehl-i Sünnet dairesinin içine yerleştirmiştir. Anlaşıldığı kadarıyla Pezdevî'nin Eş'arilik söyleminin genel çerçevesini, bir taraftan Hanefiler arasında kelamın yerini güçlendirmeye yönelik amacı diğer taraftansa Mâtürîdiliğin Ehl-i Sünnet'in yegâne temsilcisi olduğuna yönelik inancı belirlemiştir. Yaşadığı Maverâünnehir bölgesinde

kelamın zayıflamış olması nedeniyle Sünnî Hanefiler arasında Ebû Hanife ile Mâtürîdî'nin kelamı meşru gören yaklaşımlarını yeniden yerleştirmeyi istemiş, bu kapsamda kelam ile iştigal eden Eş'arî'yi Ehl-i Sünnet kapsamında sayarak Mu'tezile ile mücadelesini örnek vermiş, onun üzerinden kelam yoluyla bidatlerle mücadele edilebileceğini anlatmaya çalışmıştır. İki mezhep arasındaki farklılıklara yaptığı vurgu ise mezhebî kimlikleri belirgin kılma ve kendi mezhebini kâmil yegâne Sünnî mezhep olarak sunma çabasının bir ürünü olarak değerlendirilebilir.

Kendisinin mezhebî kimliği konusunda kesin bir şey söylemek mümkün olmasa da Mu'tezilî bir kaynaktan beslendiği anlaşılan Ebû Abdullah el-Harezmi, Eş'arîliği Müşebbihe ile ilişkilendirmiştir. Yine mezhebî kimliği net olmayan ancak Sünnî-Hanefî olduğunu ihsas ettirecek ifadeler kullanan Horasan ulemasından Ebü'l-Meâlî ise Eş'arîliği Pezdevî'ye yakın bir yaklaşımla ele almıştır. O, diğer mezhepleri büyük oranda Mu'tezilî ve İsmâilî gelenekte zikredildiği şekilde tasnif ederken Eş'arîlik konusunda daha başka bir yol izlemiş, Eş'arîliği onların aksine Müşebbihe fırkalarından birisi olarak sunmamış, tam tersine onun genel fikirleri itibarıyla Sünnî bir fırka olduğunu söylemiştir. Bununla birlikte mezheplere bakışının genel çerçevesini yetmiş üç fırka hadisinin şekillendirmesi ve bu rivayetin hakikati tekleştirici yapısı, onun Ehl-i Sünnet'i kâmil manada sadece Sünnî Hanefilik ile sınırlamasına yol açmıştır. Hal böyle olunca o, Sünnî fırkalar arasında zikrettiği Eş'arîliği, diğer Ashâbu'l-Hadis mezhepleriyle birlikte yetmiş iki fırka arasında saymış, bununla birlikte onların kurtuluşa eren fırkaya en yakın fırkalar olduklarını ihsas ettirecek bir üslupla tasvir etmiştir. Bu kapsamda İmam Şâfi'ye karşı daha yakın bir dil kullanmış, onun usûlî konulardan sadece iman konusunda Ehlü'r-Rey'den ayrıldığını belirtmiştir.

Mezheplerin Eş'arîlik değerlendirmelerinden görülmektedir ki bir mezhebin diğer bir mezhep hakkındaki tasavvurunu ve söylemini şekillendiren temel ölçüt, kendi sahip olduğu görüşleridir. Bunun yanında toplumsal hayattaki rekabet ilişkisi de önemli bir etki gücüne sahiptir. Bu yüzden de denilebilir ki kâfir ya da bidat ehli ilan edilen birçok mezhep, İslam'ın değil mezhebin kâfiri ya da bidat ehlidir. Mezhep mensupları, kendi sahip oldukları paradigmalara göre diğer mezhepleri yeniden şekillendirmekte, tanımlamakta, tasnif etmekte ve haklarında soyut genellemeler yapabilmektedir.

KAYNAKÇA

Abdülhamid, İrfan. "Eş'arî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 11: 441-447. Ankara: TDV Yayınları, 1995.

Âcurrî, Ebû Bekir Muhammed b. Hüseyin. *eş-Şerî'a*. Thk. Velid b. Muhammed b. Seyfü'n-Nasr. b.y: Müessesetü Kurtuba, 1996.

Ahmed b. Hanbel. *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. Thk. Şuayb el-Arnaût-Âdil Mürşid- Muhammed Nuaym el-Araksüsü-İbrâhim ez-Zeybek-Muhammed Rıdvân el-Araksüsü-Kâmil el-Harrât. by.: Müessesetü'r-risâle, 2001.

Ahmet el-Kâtip. *Nedenleri Tarihte Kalmış Siyâsî Ayrılık: Sünnîlik-Şîlik*. İstanbul: Mana Yayınları, 2013.

Ak, Ahmet, *Büyük Türk Alimi Mâturidî ve Mâturidîlik*. İstanbul: Bayrak Matbaası, 2008.

Allâl, Hâlid Kebir. *Safahâtun min târihi Ehli's-Sünne ve'l-Cemâa bi-Bağdâd (200/815-500/1106)*. Cezair: Matbaatu hûme, ts.

Avcu, Ali. *Karmatîliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2011.

Avcu, Ali. *Horasan-Maverâünnehir'de İsmâîlîlik*. Ankara: Asitan Yayınları, 2014.

Aydın, Hüseyin. "Teşekkül Sürecinde İlk Muhatapları Açısından Eş'arîlik". *Kastamonu Üniversitesi V. Uluslararası Şeyh Şaban-ı Velî Sempozyumu (Eş'arîlik) Bildirileri*. Edt. Mustafa Aykaç – Cengiz Çuhadar – Ahmet Özdemir – Erhan Salih Fidan – Yusuf Koçak. 1: 513-547. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2018.

Aydın, Mehmet. "Beyânü'l-Edyân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 6: 33-33. Ankara: TDV Yayınları, 1992.

Ahmet el-Kâtip. *Nedenleri Tarihte Kalmış Siyâsî Ayrılık: Sünnîlik-Şîlik*. İstanbul: Mana Yayınları, 2013.

Aydınlı, Osman. "Semerkant". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 36: 481-484. Ankara: TDV Yayınları, 2009.

Aydınlı, Osman. *Fethinden Sâmânîler'in Yıkılışına Kadar Semerkant Tarihi*. Doktora Tezi, Maramara Üniversitesi, 2001.

Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdu'l-Kahir b. Tâhir b. Muhammed. *Mezhepler Arasındaki Farklar*. Çev. E. Ruhi Fığlalı. Ankara: TDV Yayınları, 2005.

Büstî, Ebû'l-Kâsım İsmâil b. Ali b. Ahmed. *Kitâbü'l-bahs edilleti't-tekfîr ve't-tefsîk*. Thk. Wilferd Madelung - Sabine Schmidtke. Tahran: Iran University Press, 2003.

Çelebi, İlyas. "Şerhu'l-Usûli'l-Hamse". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38: 571-572. Ankara: TDV Yayınları, 2010.

Daftary, Ferhad. *İsmâîlîler (Tarihleri ve Öğretileri)*. Çev. Erdal Toprak. Ankara: Doruk Yayınları, 2002.

Dayf, Şevkî. *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*. Mısır: Dâru'l-meârif, ts.

Demirci, Kadir. "Eş'ari'de Hadis ve Sünnet -el-İbâne Örneği-". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (2010): 45-66.

Ebû Dâvud, Süleymân b. el-Eşas. *Sünenü Ebî Dâvud*. Thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd. Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, ts.

Ebû Temmâm. *Bâbü's-şeytân min-kitâbi's-şecere*. Thk. Wilfred Madelung - Paul E. Walker. Leiden: b.y., 1998.

Ebü'l-Meâlî, Muhammed b. Ubeydullah. "Beyânü'l-edyân". Arapça'ya çeviren: Yahyâ el-Haşşâb. *Mecelletü Külliyyeti'l-Âdâb* 19/1 (1957): 11-58.

Ebü'l-Meâlî, Muhammed b. Ubeydullah. "Beyânü'l-Edyân'ın Üçüncü ve Dördüncü Bölümlerinin Çevirisi". *Farsça Yazılmış İlk Makâlât Eseri: Beyânu'l-Edyân der Şerh-i Edyân ve Mezâhib-i Câhîlî ve İslâmî*. Çev. Doğan Kaplan. *e-makâlât Mezhep Araştırmaları* 6/1 (2013): 64-91.

Ehvâzî, Hasan b. Ali. "Mesâlibü İbn Ebî Bişr". Thk Michel Allard. *Mecelletü'd-Dirâsâti'l-Meşrikiyye bi'l-Me'hadi'l-Firansî fi Dimeşk* 23 (1970): 29-165.

Eş'arî, Ebü'l-Hasan Ali b. İsmâil. *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfi'l-musallîn*. Thk. Helmut Ritter. Wiesbaden: Dâru'n-Neşr, 1980.

Eş'arî, Ebü'l-Hasan Ali b. İsmâil. *el-İbâne an usûli'd-diyâne*. Beyrut: Dâru İbn Zeydün, ts.

Eş'arî, Ebü'l-Hasan Ali b. İsmâil. *Risâletü İlä Ehli's-Seğr bi-Bâbil'l-Ebvâb*. Thk. Abdullah Şâkir Muhammed el-Cüneydî. Medine: İmâdü'l-bahsi'l-ilmî, 1992.

Fıglalı, Ethem Ruhi. "Çevirenin Önsözü". *Mezhepler Arasındaki Farklar*. Yazar: Abdülkâhir el-Bağdâdî. XIII-XXXI. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005.

Gölcük, Şerafeddin, "Sadru'l-İslam Ebû Yusr Muhammed Pezdevî'nin Hayatı ve Takdim". *Ehl-i Sünnet Akâidi*. Trc. Şerafeddin Gölcük. XV-XVI. Erzurum: Kayıhan Yayınevi, 1980.

Hârîzmî, Muhammed b. Yusuf. *Mefâtihu'l-ulûm*. Thk. İbrahim el-Ebyârî. Beyrut: Dâru'l-litâbi'l-Arabî, 1979.

Hortaçsu, Nuran. *Grup İçi ve Gruplar Arası Süreçler*. Ankara: İmge Kitabevi, 2014.

Hökelekli, Hayati. *İslam Psikolojisi Yazıları*. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2009.

Ebü'l-Abbâs Şemsü'd-Din Ahmed b. Muhammed b. Hallikân. *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâi ebnâi'z-zamân*. Thk. İhsan Abbâs. Beyrut: Dâru Sâdır, 1994.

İbn Ebî Ya'lâ, Ebu'l-Hüseyin Muhammed b. Muhammed. *Tabakâtu'l-Hanâbile*. Thk. Muhammed Hâmid el-Fakî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.

İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd. *Sünenü İbn Mâce*. Thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dâru İhyâi'l-kütübi'l-Arabî, ts.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerrem b. Ali. *Lisânu'l-'Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1993.

İbn Şühbe, Ebu Bekir b. Ahmed b. Muhammed. *Tabakâtu's-Şâfiyye*. Thk. Abülalîm Hân. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1986.

İbnü's-Salâh, Osman b. Abdurrahman Ebu Amr. *Tabakâtu'l-fukahâi's-Şâfi'yye*. Thk. Muhyiddin Ali Necîb. Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâm, 1992.

İbn Tağrıberdî, Cemâlu'd-Dîn Yusuf. *en-Nücümü'z-zâhira fî mülûki Mısır ve'l-Kâhire*. Mısır: Dâru'l-kütüb, ts.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takiyyüddîn Ahmed b. Abülhalim. *en-Nübüvvât*. Thk. Abdülaziz b. Sâlih et-Tavyân. Suudi Arabistan: Advâu's-selef, 2000.

İbnü'l-Esir, İmâdu'd-Dîn Ebü'l-Hasan. *el-Kâmil fi't-târih*. thk. Ömer Abdusselâm Tedmirî, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-Arabî, 1997.

Kâdi Abdülcabbâr, Ebü'l-Hasan Abdülcabbâr b. Ahmed el-Hemedânî. *Şerhu usûli'l-hamse (Mu'tezile'nin Beş İlkesi)*. Çev. İlyas Çelebi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.

Kalaycı, Mehmet. "Eşariliğin Arka Planı: Küllâbîlik". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/2 (2010): 339-431.

Kalaycı, Mehmet. *Tarihsel Süreçte Eşarilik-Maturidilik İlişkisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.

Kalaycı, Mehmet. "Eş'arilik". *İslam Mezhepleri Tarihi*. 391-418. Edt. Hasan Onat – Sönmez Kutlu. Ankara: Grafiker Yayınları, 2017.

Kaplan, Doğan. "Farsça Yazılmış İlk Makâlât Eseri: Beyânu'l-Edyân der Şerh-i Edyân ve Mezâhib-i Câhilî ve İslâmî". *e-makâlât Mezhep Araştırmaları* 6/1 (2013): 45-91.

Kara, Seyfullah. *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaları*. İstanbul: İz Yayınları, 2009.

Keskin, Mehmet. *İmam Eş'arî ve Eş'arilik*. İstanbul: Düşün Yayınları, 2013.

Korkmaz, Sıddık. "Hanefî Literatürde Ebu'l-Hasan el-Eş'ârî Eleştirisi". *Kastamonu Üniversitesi V. Uluslararası Şeyh Şaban-ı Velî Sempozyumu (Eş'arilik)*. 1: 421-431. Edt. Mustafa Aykaç – Cengiz Çuhadar – Ahmet Özdemir – Erhan Salih Fidan – Yusuf Koçak. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2018.

Kubat, Mehmet. "Öteki'ni Tanımlama Bağlamında Mu'tezile'nin Sünnî Okunuşu". *EKEV Akademi Dergisi* 21 (2004): 53-78.

Kutlu, Sönmez. "İslam Mezhepleri Tarihinde Usul Sorunu". *İslamî İlimlerde Metodoloji/Usul Meselesi (Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı 1)*. 391-440. İstanbul, Ensar Neşriyat, 2005.

Kutlu, Sönmez. *Mezhepler Tarihine Giriş*. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2010.

Kutlu, Sönmez. *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri*. Ankara: Otto Yayınları, 2016.

Kutluer, İlhan. "Hârizmî, Muhammed b. Ahmed". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 16: 222-224. Ankara: TDV Yayınları, 1997.

Laoust, Henry. *İslam'da Ayrılıkçı Görüşler*. Çev. Ethem Ruhi Fığlalı – Sabri Hizmetli. İstanbul: Pınar Yayınları, 1999.

Madelung, Wilfred F. “Maturidiliğin Yayılışı ve Türkler”. *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*. Haz. Sönmez Kutlu. Ankara: Kitâbiyât, 2003.

Madelung, Wilfred F. - Schmidtke, Sabine. “Introduction”. *Kitâbü'l-bahs edilleti't-tekfîr ve't-tefsîk*. I-XV. Yazar: Ebü'l-Kâsım İsmâil b. Ali b. Ahmed el- Büstî. Thk. Wilferd Madelung ve Sabine Schmidtke. Tahran: Iran University Press, 2003.

Makdisî, Ebü Abdullah Muhammed b. Ahmed. *Ahsenü't-tekâsim fî ma'rifeti'l-ekâlîm*. Kahire: Mektebetü medbûli, 1991.

Mâtürîdî, Ebü Mansûr. *Kitâbu't-Tevhîd Tercümesi*. Çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.

Nüveyrî, Ahmed b. Abdulvehhâb b. Muhammed Şihâbüddîn. *Nihâyetü'l-ereb fî funûn'l-edeb*. Kahire: Dâru'l-kütüb ve'l-vesâiki'l-kavmiyye, 2002.

Öz, Mustafa. *Başlangıçtan Günümüze İslam Mezhepleri Tarihi*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2011.

Pezdevî, Ebü'l-Yüsr Muhammed. *Usûlü'd-dîn*. Thk. Hans Peter Linss. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, 2003.

Pezdevî, Ebü'l-Yüsr Muhammed. *Ehl-i Sünnet Akaidi*. Çev. Şerafeddin Gölcük. İstanbul: Kayhan Yayınları, 1988.

Rahadirov, Raik. “Ebü Abdullah el-Hârizmî ve Mefâtihu'l-'Ulûm Adlı Ansiklopedik Eseri Üzerine Birkaç Söz”. Çev. Fegani Beyler. *Dört Öge* 8 (2015): 201-214.

Sâbüni, Nüreddin Ahmed b. Mahmud. *el-Bidâye fî usûli'd-dîn (Mâtürîdiyye Akâidi)*. Çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1979.

Sallâbî, Ali Muhammed. *Devletü's-Salâcika*. Kahire: Müessesetü ikra, 2006.

Sinanoglu, Mustafa. “Teklif”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40: 385-387. Ankara: TDV Yayınları, 2011.

Seksekî, Ebü'l-Fazl Abbas b. Mansûr. *el-Burhân fî ma'rifeti 'akâidi ehli'l-edyan*. Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, 1988.

Sübkî, Tacuddîn Ebî Nasr Abdilvehhâb b. Ali b. Abdi'l-Kâfi. *Tabakâtu's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*. thk. Mahmûd Muhammed et-Tenâhi - Abdul-Fettâh Muhammed el-Hulv. b.y.: Dâru İhyâi'l- Kutubi'l-Arabiyye, 1964.

Süt, Abdülnâsir. “İlahi Teklifin Ahlakî ve Kelamî Arka Planı”. *Mukaddime* 6/2 (2015): 283-308.

Şehristânî, Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdulkerim. *Kitâbu'l-milel ve'n-nihal*. Thk Muhammed Seyyid Keysânî. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1975.

Üstüvâi, Sâ'id b. Muhammed b. Ahmed en-Nisâbüri. *el-İ'tikâd (akîdetün merviyetün 'ani'l-İmâm Ebî Hanîfe)*. Thk. Seyit Bahçivan. by.: yy, ts.

Van Ess, Joseph. "Abu'l-Ma'âli". *Encyclopædia Iranica*. <http://www.iranicaonline.org/articles/abul-maali-mohammad-b>. Erişim: 03 Nisan 2018.

Walker, Paul E. "Introduction: Abû Tammâm and His Kitâb al-Shajara". *Bâbü's-şeyân min-kitâbi's-şecere*. Yzr. Ebû Temmâm. Thk. Wilfred Madelung - Paul E. Walker. Leiden: y.y., 1998.

Yapıcı, Asım. *Din, Kimlik ve Ön Yargı (Biz ve Onlar)*. Seyhan: Karahan Kitabevi, 2004.

Yar, Erkan. "Eş'arî ve Metodolojisi". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (2005): 19-47.

Yaltkaya, M. Şerafuddin. "Selçuklular Devrinde Mezhepler". Sad. Ali Duman. *Hikmet Yurdu* 2/4 (2009): 179-194.

Yavuz, Yusuf Şevki. "İbn Küllâb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 20: 156-157. Ankara: TDV Yayınları, 1999.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Mâtürîdiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 28: 165-175. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Yurdagür, Metin. "Kâdî Abdülcebbâr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 24: 103-105. Ankara: TDV Yayınları, 2001.

Zehebî, Şemsuddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*. Thk. Şuayb el-Arnaût v.dğr. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1985.

**İ'TİZÂL FİKRİ NİSPET EDİLEN ŞÂFİİ ŞAHISLAR VE FIKIHTA
ŞÂFİİLİĞİ BENİMSEYEN MU'TEZİLİ ŞAHISLAR**
The Shafis Associated with the İ'tizal and The Mu'tezilites
Accepting The Fiqh of Shafi

Fatmanur Alibekiroğlu EREN*

Öz

Tarihsel süreçte i'tizâl fikri nispet edilen Şâfiî şahıslar ile fıkıhta Şâfiîliği benimseyen Mu'tezili bazı şahısların mevcut olduğu görölmektedir. Üçüncü/dokuzuncu asrın ikinci yarısından, altıncı/on ikinci asra kadar özellikle Bağdat ve Nişapur şehirlerinde yaşayan pek çok şahıs i'tizâl ile Şâfiîliği bir arada benimsemiştir. Bu etkileşimin pekişmesinde Büveyhîler gibi bazı siyasi unsurların mezhep politikalarının etkili olduğu anlaşılmaktadır. Şâfiî-Mu'tezili olarak da isimlendirilebilecek olan söz konusu şahıslara Şâfiî ve Mu'tezili geleneğin biyografi kitaplarında işaret edilmiştir. Bunun yanında tam bir Mu'tezili sayılamamakla birlikte kısmen i'tizâlî görüşleri benimseyen Şâfiî şahıslara dair de örnekler söz konusudur. Şâfiîlik-Mu'tezile etkileşiminin tezahürü olarak sayılabilecek tüm bu örneklere her iki geleneğin yaklaşımında ise bazı farklılıkların mevcut olduğu tespit edilmiştir. Biz bu çalışmada öncelikle Şâfiîlik-Mu'tezile etkileşimine dair mülâhazalara yer verdik ve burada her iki mezhebin birbirine olan bakış açısını değerlendirdik. Daha sonra i'tizâl fikri

Abstract

In the historical process there are some Shafi'i individuals who have the idea of i'tizâl and some Mu'tazilite people who have adopted Shafi'i in the jurisprudence. From the second half of the third/ninth century until the sixth/twelfth century, many people especially who lived in Baghdad and Nishapur regions, have adopted i'tizâl and Shafi'i together. It is understood that some political elements such as Buvayhids are effective in consolidating this interaction. These individuals, who may also be called Shafi'i-Mu'tazilite, are indicated in the biographical dictionary of Shafi'i and Mu'tazilite tradition. There are also examples about Shafi'i individuals adopted i'tizal, although who cannot be fully considered a Mu'tazilite. It is understood that there are some differences in the approach of both traditions to all these individuals who can be considered as a example of the interaction of Shafi'i-Mu'tazilah. In this study, we first included considerations regarding

* Arş. Gör. Dr. Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi, orcid.org/0000-0001-9629-5736, e-posta: falibekiroglu@cu.edu.tr

Başvuru Submission	Kabul Accept	Yayın Publish
10.06.2019	27.06.2019	30.06.2019
DOI	10.18403/emakalat.574860	

nispet edilen Şâfiî şahıslar ile fıkhıta Şâfiîliği benimseyen Mu'tezilî şahıslardan tespit edebildiklerimizin biyografilerine yer verdik. Bunu yaparken, şahıslarla ilgili genel malumatı vermek yerine, şahısların özellikle Mu'tezilî ve Şâfiî mezhepleri ile ilişkileri üzerinde durduk. Bu çalışma ile amacımız tarihsel süreçte şahıslar bazında mevcut olan tüm etkileşim örneklerini bütüncül bir şekilde ele almaktır.

Anahtar Kelimeler: Mu'tezile, Şâfiilik, Şâfiî-Mu'tezilî, Eş'arilik, Şâfiî Tabakalar.

the interaction of Shafi'i-Mu'tazila and evaluated the perspective of the two sects. Then, we have included the biographies of what we can identify from Shafi'i individuals associated with the i'tizal and some Mu'tazilite people who have adopted Shafi'i fiqh. In doing so, instead of giving general information about individuals, we have particularly focused on the relations with Mu'tazila and Shafi'i sects. With this study, our aim is to take a total approach to all examples of interaction in the historical process.

Keywords: Mu'tazila, The Shafi'i, Shafi'i-Mu'tazilite, Ash'arism, Shafi'i Classes,

Giriş

Fıkhî bir mezhebe mensubiyet, çoğunlukla mezhep mensuplarının önemli bir kısmının tercihiyle uyumlu olan kelamî bir mezhebe aidiyeti gerektirmiştir. Bu durumun Hanefî-Maturidiler veya Şâfiî-Eş'arîler şeklinde bilinen örnekleri mevcuttur. Bununla birlikte, aynı kelamî kimliğin farklı fıkhî eğilimlerle ya da tek bir fıkhî eğilimin muhtelif itikadî söylemlerle etkileşimde bulunması da ihtimal dahilinde olmuştur. Söz konusu etkileşim örnekleri "i'tizâl fikri nispet edilen Şâfiî şahıslar" veya "Mu'tezilî olarak bilinen bazı şahısların fıkhıta Şâfiîliği tercih etmesi" şeklinde tezahür etmiştir. Etkileşim, Mu'tezile üzerinden okunduğunda ilmî, siyasî ve sosyal birtakım sebeplerle mezhep içerisindeki fıkhî tercihlerin farklılaştığı görülmektedir. Bu noktada Mu'tezile içerisinde fıkhıta Hanefîliği benimseyen önemli bir çoğunluğun olduğunu söylenebilir. Mu'tezile ve Hanefîlik mezhepleri arasındaki etkileşim, Abbâsiler dönemindeki mihne hadiselerinin etkisiyle Irak bölgesinde neşet etmiştir. IV./X. asırda siyasî unsurların da etkisiyle Hanefîler içerisinde Mu'tezilî fikirleri benimseyen ulemanın yanında, Mu'tezilî şahıslar arasında da fıkhıta Hanefîliği benimseyen ciddi bir çoğunluk ortaya çıkmıştır. Büveyhîler ile Selçuklu hakimiyetinin belirli dönemlerinde Mu'tezile'nin desteklenmesiyle artan ve IV./X

ve V./XI. asırda Horasan bölgesinde de örneklerine rastlanan etkileşim, özellikle V./XI. asırdan sonra ise Harezmi'de varlık göstermiştir.¹ Mu'tezile içerisinde fıkhıta Hanefiliği benimseyen çoğunluğa ilaveten fıkhıta Şâfiliğin benimsenmesinin de mezhep içerisinde önemli bir tercih unsuru olduğu anlaşılmaktadır. Etkileşim fıkhî kimlik olan Şâfilik üzerinden değerlendirildiğinde ise Eş'ariliği benimseyen çoğunluğun dışında bazı istisnai isimlerin kısmen ya da tamamen Mu'tezile ile ilişkilendirildikleri görülmektedir.

İ'tizâl ve Şâfi fikhını bir arada benimseyen şahıslara, Şâfiilere ve Mu'tezililere ait tabakat kitaplarında atıfta bulunmaktadır. Şâfi tabakatlarda yer alan şahısların fakih kimlikleri ön planda olup i'tizâl fikrini belirli konularda benimsediklerine işaret edilirken, Mu'tezilî tabakatlarda yer alan Şâfi şahısların i'tizâl kimliklerine hususiyetle "fukahadan adl görüşünü benimseyenler" içerisinde yer verilmiştir. İki mezhep arasındaki etkileşimin neredeyse her bir şahıs üzerinde muhtelif şekillerde tezahür etmesi, bizi burada tabakat geleneğindeki veriler üzerinden bir değerlendirme yapmaya sevk etmiştir. Bu noktada tarihsel süreç içerisinde hususiyetle Şâfi ve Mu'tezilî tabakatlardaki veriler esas alınarak "i'tizâl ile ilişkilendirilen Şâfi şahıslar" veya "Şâfiliği benimseyen Mu'tezilî şahıslar" tespit edilmeye çalışılmıştır. Şahısları belirlerken dikkatimizi çeken bir diğer önemli husus ise iki geleneğin işaret ettiği şahısların farklılık göstermesidir. Nitekim Mu'tezilî tabakatlarda i'tizâl ile ilişkisine atıfta bulunulan Şâfi şahısların, Şâfi tabakatlarda i'tizâl ile ilişkisine değinilmemektedir. Benzer şekilde her iki gelenek tarafından kabul gören Kadı Abdülcebbâr (ö. 415/1025) dışında, Şâfi tabakatlarda i'tizâl ilişkisinden bahsedilen şahıslar ise Mu'tezilî tabakatlardaki fukaha listesinde yer

¹ Mu'tezile ile Hanefilik arasındaki etkileşim çağdaş araştırmacılar tarafından ele alınmıştır. Bkz. Osman Aydın, *Doğuşundan Büyük Selçuklulara Mu'tezile Ekolü Tarihi ve Öğretisi* (İstanbul: Endülüs, 2018), 133-232; Şükrü Özen, *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası*, (Basılmamış Doçentlik Çalışması), İstanbul 2001, 161 vd. İbrahim Aslan, "Mu'tezilî ve Hanefî Söylemlerin Etkileşimi Üzerine", *Journal of Islamic Research*, 27/1 (2016), 81, ss. 78-89; Fatmanur Alibekiroğlu, "*Tarihsel Süreçte Hanefilik-Mu'tezile İlişkisi*" (Doktora tezi, Çukurova Üniversitesi, Adana 2018).

almamaktadır. Bu sebeple önce her iki geleneğin i'tizâl ile ilişkilendirdiği şahısları müstakil başlıklar altında tasnif etmeyi düşündük. Ancak bu tasnif biçiminin kronolojik süreci bozacağı endişesiyle bundan vazgeçtik. Bunun yerine şahısların i'tizâl ile ilişkisine hangi geleneğin atıfta bulunduğu her bir şahsın biyografisi içerisinde yer verdik. Bunun yanında, her iki geleneğin tabakat kitaplarında biyografisi mevcut olan şahısları da biyografi geleneğinden herhangi birinde i'tizâl ile Şâfiî fikhını bir arada benimsediklerine işaret edilmese dahi, söz konusu ilişkinin tezahürü olarak değerlendirdik. Dolayısıyla bu şahısları da çalışmamıza dahil ettik. Söz konusu şahıslardan öncü kimliği Şâfiîlik olanlar için “Mu'tezilî-Şâfiî”, öncü kimliği Mu'tezile olan şahıslar için ise “Şâfiî-Mu'tezilî” şeklinde bir isimlendirmenin yapılması uygun görülmeyle birlikte biz, i'tizâl fikri ile Şâfiî fikhını bir arada benimsediği zikredilen şahısların tamamı için ortak bir isimlendirme olarak “Şâfiî-Mu'tezilî” isimlendirmesini kullanmayı tercih ettik. Biz bu çalışmada bahsi geçen unsurları dikkate alarak, sonraki çalışmalara da yön vermesi gayesiyle tabakat geleneğinin verdiği bilgiler doğrultusunda herhangi bir süreç ve de bölge kısıtlamasına gitmeksizin i'tizâl ile ilişkisine işaret edilen şahıslardan tespit edebildiğimiz on altı şahsın biyografisine yer verdik.

Ele aldığımız konu ile ilgili müstakil bir çalışma tespit edilememekle birlikte bazı çalışmalarda konuya atıfta bulunulduğu görülmektedir. Mesela Melchert, IV./X. asırda Şâfiîliğin teşekkül ettiği coğrafyada bulunan İmamî ve Mu'tezilî unsurlardan bahsederken, çok sayıda Mu'tezilî'nin Şâfiî fıkıh okuluna dâhil olduğunu söylemiş ve bu şahıslardan bazılarının ismine çalışmasında yer vermiştir.² Hansu'nun Şâfiî'nin (ö. 204/920) haber bağlamındaki görüşleri ile Mu'tezile arasındaki ilişkiyi ortaya koymayı amaçlayan çalışması ise Şâfiî ile Mu'tezile arasındaki ilişkiyi müstakil bir çalışma ekseninde ele alması açısından oldukça önemlidir. Ayrıca bu çalışmada tabakat geleneğinde i'tizâl ile ilişkilendirilen bazı şahıslardan da bahsedilmiştir. Bununla birlikte çalışmanın esas gayesi bu şahısları ortaya koymak olmadığı için söz

² Christopher Melchert, *The Formation of The Sunni Schools of Law, 9th-10th Centuries C.E.* (Leiden: New York: Köln: Brill, 1997), 84, 85.

konusu şahıslardan bazılarının isimleri zikredilmekle yetinilmiştir. ³ Bunların dışında başka bazı araştırmalarda da yine Şâfiî'nin Mu'tezilî ulema ile ilişkisine değinildiği belirtilmelidir. ⁴

Sonuç olarak, söz konusu çalışmalar konunun belirli yönlerine işaret etmekle birlikte biz bu çalışmada yukarıda bahsi geçen çalışmalarda yer yer işaret edilen şahıslara dair örneklerin tamamını bütüncül olarak ortaya koymayı ve bu yönüyle konu ile ilgili yapılacak diğer çalışmalara öncülük etmeyi amaçladık.

Şâfiîlik-Mu'tezile Etkileşimi Üzerine Genel Mülâhazalar

Çalışma konusu olan etkileşim Ehl-i Sünnet içerisinde değerlendirilen bir mezhep ile Ehl-i Sünnet'in bakış açısıyla "bidatçı" olarak vasıflandırılan bir mezhep arasındadır. Bu durum, bir başka ifadeyle Ehl-i Sünnet'in Mu'tezile'ye bakış açısı, Şâfiî-Mu'tezilî veya Mu'tezilî-Şâfiî şahısların değerlendirilmesinde bir takım sorunlara sebebiyet vermiştir. Diğer taraftan Şâfiîliğin Mu'tezile algısı kadar, Mu'tezile'nin Şâfiîliğe bakışı da önemlidir. Nitekim Mu'tezilî eserlerde Ebû Hanife (ö. 150/767) fukaha listelerinde yer almazken, Şâfiî'ye Mu'tezilî fukaha listelerinde yer verilmesi⁵ bu bakışı ortaya koyar mahiyettedir. Bununla birlikte Şâfiî ile ilgili Mu'tezilî algının tarihsel süreç içerisinde değişim gösterdiği anlaşılmaktadır. Nitekim erken dönem Mu'tezilî makâlât yazarlarından olan Ebu'l-Kâsım el-Belhî el-Kâ'bi'nin (ö. 319/931) Mu'tezilî listesinde Şâfiî'den bahsedilmemektedir. Şâfiî-Mu'tezilî yazarlardan Kadı Abdücebbâr ise Şâfiî'nin Mu'tezilî şahıslardan ilim aldığına dikkat çekmiş, ancak Mu'tezilî listesinde ona yer

³ Bkz. Hüseyin Hansu, "Haber Tartışmaları Bağlamında Şafiî-Mu'tezile İlişkileri", *Uluslararası İmam Şafî Sempozyumu (7-9 Mayıs 2000)*, ed. Mehmet Bilen (İstanbul: Kent Işıkları 2012), ss.270-291.

⁴ Bkz. Hayri Kırbasoğlu, "İslami İlimlerde Şâfiî'nin Rolü Üzerine", *İslâmiyat*, 2/1 (1999), 20; Wael b. Hallaq, "Şâfiî Hukuk İlminin Baş Mimarı mıydı?", *Sünnî Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü*, trc. İ. Hakkı Ünal, haz. Hayri Kırbasoğlu (Ankara: Kitâbiyât, 2000), 59, 60.

⁵ Cüşemî Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme (ö. 494/1101), *Risâletü İblis ila İhvânihi'l-Menâhis*, thk. Hüseyin el-Müderresî (Beirut: Dârü'l-Müntehabi'l-Arabî, 1995), 128; Ahmed b. Yahyâ, İbnü'l-Murtazâ (ö. 840/1437), *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, thk. S.D. Wilzer (Beirut: 1987), 129.

vermemiştir. ⁶ Hâkim el-Cüşemî (ö. 494/1101) ise Şâfiî'ye "Mu'tezile'nin selefi" tanımlaması altında yer vermiştir. ⁷ Sonraki süreçte yazılan İbnü'l-Murtazâ'nın (ö. 840/1437) tabakatında da Şâfiî'nin ismi Mu'tezili şahıslar arasında zikredilmiştir. ⁸

Mu'tezili müelliflerden Kâ'bî'nin Şâfiî'yi ihmal etmesi meselesine gelince onun kendisinin de mensubu bulunduğu Hanefilik ⁹ ile Mu'tezile arasındaki etkileşimi ortaya koyma çabasında olduğu söylenebilir. Zira o, Ebû Hanîfe'ye Mu'tezili listesinde yer vermemekle birlikte onu dolaylı olarak Mu'tezile ile ilişkilendirmeye çalışmıştır. ¹⁰ Bununla birlikte sonraki süreçte Şâfiî'nin Mu'tezili listelerine dahil edilmesi üstelik bunun yine Hanefi-Mu'tezili kimliğe sahip olan Cüşemî tarafından yapılması ise düşündürücüdür. Şâfiî'nin ismine "Ehlu'l-Adl" içerisinde yer veren İbnü'l-Murtazâ buna gerekçe olarak, onun Mu'tezili şahıslardan ders almasını gösterir. Nitekim Şâfiî'nin ders aldığı Müslim b. Hâlid ez-Zencî (ö. 179/795) Gaylân ed-Dimeşki'nin (ö. 120/738 civarı) arkadaşı, ¹¹ İbrahim b. Yahyâ el-Medenî (ö. 184/800) ise Amr b. Ubeyd'in (ö. 144/761) ashâbındandır. ¹² Şâfiî'nin hocalarının Mu'tezili şahıslar olduklarının vurgulanması, Şâfiî'nin Mu'tezile ile ilişkisini teyit etme amacına hizmet ediyor görünmektedir. Bu durumu Mu'tezili şahısların Şâfiî hakkındaki övücü ifadeleri de destekler. ¹³ Bununla

⁶ Abdülcebbâr b. Ahmed Kadı Abdülcebbâr (ö. 415/1025) "Kitab Fadlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtu'l-Mu'tezile", *Fadlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtu'l-Mu'tezile* içerisinde, thk. Fuad Seyyid (Tunus: Dâru't-Tunusiyye, 1986), 253.

⁷ Cüşemî, *Risâletu İblis*, 128.

⁸ İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 129.

⁹ Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdülkâdir b. Muhammed el-Kureşî (ö. 775/1363), *el-Cevâhiru'l-Mudîyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye*, thk. Abdulfettah Muhammed el-Hulvî (Kahire: Hicr Li't-Tıbaa ve'n-Neşr, 1993), 2:296; Ebu'l-Fidâ Zeynuddîn Kâsım İbn Kutluboğa (ö.879/1474), *Tâcu't-Terâcîm*, thk. Muhammed Hayr Ramazan Yusuf (Dimaşk, 1992), 178.

¹⁰ Bkz. Ebu'l-Kâsım el-Belhî el-Kâ'bî (ö. 319/931), *Kitâbu'l-Makâlât ve meahu Uyûni'l-Mesâil ve'l-Cevâbât*, thk. Hüseyin Hansu-Râcih Kürdi-Abdülhamid Kürdi (İstanbul:Kuramer, Amman: Dâru'l-Feth, 2018), 191; Alibekiroğlu, *Tarihsel Süreçte Hanefîlik-Mu'tezile İlişkisi*, 96.

¹¹ Taşkoprüzâde, Ahmed b. Mustafa (ö. 968/1561), *Miftahu's-Saâde* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985), 2:149.

¹² İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 129.

¹³ Şâfiî'nin görüşleri bağlamında onun Mu'tezile ile ilişkisini inceleyen Hansu da Mu'tezile'nin Şâfiî algısındaki pozitif bakış açısına dikkat çekmiş ve sonraki süreçte Mu'tezile ve Şâfiîlik arasındaki etkileşimde önemli bir rolü

birlikte Mu'tezilî tabakat müelliflerinin, bir bakıma da Mu'tezile'nin Hanefilik ve Şâfîlik gibi fıkıh ekollerinin teşekkülü öncesinde de fıkıhta güçlü konumda olduğunu ve meşhur fıkıh âlimlerinin dahi ilim geleneğinin Mu'tezile'ye dayandığını ispatlamayı amaçladığını söylemek de mümkündür.

Şâfî'nin Mu'tezilî tabakatlardan tarafından i'tizâl ile ilişkilendirilmesine Şâfî gelenek içerisinde ise bazı tepkiler yöneltilmiştir. Örneğin Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1209), Kadı Abdülcebbar'ın Şâfî'nin Mu'tezilî şahıslardan ilim almasına dayalı olarak onu i'tizâl ile ilişkilendirmesine tepki göstermiştir. O, bir kimsenin i'tizâl fikrini benimseyen birinden ilim tahsil edebileceğini ve bu durumun o şahsın Mu'tezilî olmasını gerektirmediğini de ifade etmiştir.¹⁴

Şâfî tabakat yazarları tarafından ise Şâfîlik içerisindeki bazı kimselerin i'tizâl fikrini benimsediklerine ve bazı Şâfîlerin ise tamamen Mu'tezilî fikirleri benimsememekle birlikte birtakım meselelerde Mu'tezile'den etkilendiklerine dikkat çekilmektedir. Nitekim Şâfî âlimlerden Ebu'l-Abbas İbn Süreyc (ö. 306/918), İbn Ebû Hureyre (ö. 345/956) ile Kadı Ebî Hâmid el-Merverrûzî'ye (ö. 362/973) “nimetlendirene şükürün aklen vâcib olduğu” görüşü nispet edilirken, yine Şâfî ulemadan Kaffâl'in (ö. 365/976) “haber-i vâhidle amelin gerekliliği” ve “kıyasın akliliği” görüşlerini benimsediği kaydedilmiştir.¹⁵

Şâfî müellifler tarafından bu şahısların Mu'tezilî fikirlere meyletmeleri ile ilgili olarak ise Şâfî geleneğe dayanan bir savunma girişiminde bulunmaktadır. Bu noktada “nimetlendirene şükürün

olduğuna işaret etmiştir. Bkz. Hansu, “Haber Tartışmaları Bağlamında Şâfî-i-Mu'tezile İlişkileri”, 273-275.

¹⁴ Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1209), *Menâkıbu'l-İmam eş-Şâfî*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sakka (Kahire: Mektebetü'l-Külliyeti'l-Ezheriyye, 1986), 142.

¹⁵ Ebu'l-Muzaffer es-Sem'ânî (ö. 489/1096), *Kavâtu'u'l-Edille fi'l-Usûl*, thk. Abdullah b. Ahmed b. Hafız el-Hakemî (Riyad: Mektebetu't-Tevbe, 1998), 3:399; Tâceddîn Ebû Nasr Abdulvehhâb b. Ali es-Sübki (ö. 771/1370), *Tabakâtu's-Şâfîyyeti'l-Kübrâ*, thk. Mahmud Muhammed ed-Tenâhi, Abdu'l-Fettâh Muhammed el-Hulv (Kahire: Dâru İhyâu Kütübi'l-Arabiyye, ts.), 3:202; Tâceddîn Ebû Nasr Abdulvehhâb b. Ali es-Sübki (ö. 771/1370), *el-İbhâc fi Şerhi'l-Minhâc*, thk. Şaban Muhammed İsmâil (Kahire: Mektebetü'l-Külliyeti'l-Ezheriyye, 1981), 1:138, 139.

aklen vâcib olduğu” hususunda Mu'tezili görüşlerin benimsenmesi, onların fakih kimlikleri ile öne çıkıp, kelimada derinleşememelerine bağlanmıştır. Şâfiî müellifler Kadı Ebû Bekr el-Bakillânî (ö. 403/1013) ile Ebu İshak el-İsferâyîni'nin (ö. 418/1027) konu ile ilgili yaptığı açıklamalar sonraki Şâfiî müellifler tarafından da mantıklı bulunmuş ve bu durumu açıklamak için kullanılmıştır. Bu açıklamalara göre onlar, kelimadaki bilgisizlikleri ya da yaşlarının ilerlemesi sebebiyle, Mu'tezile'nin kitaplarını okuduklarında bu eserlerde yer alan görüşleri güzel görüp benimsemişlerdir. Kıyasın akliliği ve haber-i vâhid ile amel konularını benimseyen Şâfiîler için de aynı durum söz konusudur. Bu şahıslar arasından kelimacı kimlikleri ile tanınanlar için ise özel bir değerlendirme yapılmakta ve onların bu görüşten vazgeçtikleri şeklinde ilginç açıklamalar getirilmektedir.¹⁶

Söz konusu şahıslar, Şâfiî ashab içerisinde değerlendirilmekte birlikte “i'tizâlî fikirleri benimsemelerinin gerekçelendirilmesi onları “i'tizâl fikrinden koruma” duygusundan kaynaklanıyor görünmektedir. Üstelik Tâceddin es-Sübki'nin (ö. 771/1370), i'tizâl fikrini benimseyen Hanefî şahıslara olan bakış açısı da gayet nettir. O, Selçuklu veziri Kündürî'nin (ö. 457/1064)¹⁷ mihnesinden bahsederken Mu'tezile'den bazı kimselerin Ebû Hanîfe'nin mezhebini benimsediklerini ifade ettikten sonra, onların kalplerinin Kaderiyye'nin kötülükleri ile muvafık olmasına rağmen, kendilerine kalkan olarak Ebû Hanîfe'nin mezhebini benimsediklerini söylemektedir.¹⁸ Bununla birlikte onun Hanefiler nezdinde ilişkiyi siyasî mahiyette ve Mu'tezile bağlamında değerlendirirken, Şâfiîlerin i'tizâl ile ilişkisini kelimada yetersizlik, yaşın ilerlemesi veya kılıç zoru¹⁹ gibi sebeplere bağlaması ise Şâfiî geleneğin kendi ashabını savunma mekanizmasını yansıtmaya açısından ilginçtir.

¹⁶ Bkz. Tâceddin es-Sübki, *Tabakât*, 3:202, 203.

¹⁷ Abdülkerim Özaydın, “Kündürî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26:554.

¹⁸ Tâceddin es-Sübki, *Tabakât*, 3: 391.

¹⁹ Mihne döneminde halku'l-Kur'an fikrini kabul eden Ali b. Muhammed el-Medenî gibi Şâfiî şahıslarla ilgili olarak ise onların bu görüşü kılıç zoruyla benimsedikleri şeklinde bir savunma yapılmıştır. Tâceddin es-Sübki, *Tabakât*, 2:147.

Mezhep mensubiyeti açısından dşnldğnde mezhebe giriş-ıkışlar veya mezhepler arası etkileşim örneklerinin siyasi unsurlar ile de yakından ilişkili olduğu görülmektedir. IV./X. asırda şafii-Mu'tezili nüfusun yařadđđı coğrafyada hüküm süren Bveyhilerin kadılık görevine tayinde şafii şahısların Mu'tezili olmasını şart koşması gibi Mu'tezili olmayı dayatan uygulamaları²⁰ buna örnek olarak gösterilebilir. Nitekim Bveyhi nfzu döneminde bir çok şafii-Mu'tezili şahsın kadı olarak tayin edildiđđi görülmektedir.

İ'tizāl Fikri ile şafii Fıkhnı Bir Arada Benimsediđđi Zikredilen şahıslar

1. Ebu'l-Abbas, İbn Süreyc (. 306/918)

Mu'tezili tabakatlarda şafii'den sonra Mu'tezile ile ilişkisinden bahsedilen ilk şahıs olan Ebu'l-Abbas İbn Süreyc, aslen Bağdat ehlinde olup Irak fakihlerinden biri olarak tanımlanmıştır. şafilik içerisinde önemli bir mertebesi bulunmakta ayrıca Bağdat'ta řafiliđđi yaydđđı kaydedilmektedir.²¹ şiraz kadısı olarak grevlendirilen²² İbn Süreyc'in şafii'nin aşabından kadılık görevine getirilen ilk kimse olduğu, bu süreçten önce bu görevlere Ashbu Ebi Hanife'den şahısların getirildiđđi kaydedilmiştir.²³ Hatta şafii limlerden Eb Ali b. Hayran (. 320/932?)²⁴ onu bu sebeple kınamış ve kendi zamanına kadar Ashbu Ebi Hanife tarafından

²⁰ Eb Amr Takıyddin İbnü's-Salh eş-şehrzri (. 643/1245), *Tabaktu'l-Fukah'i-ř-şafiiyye*, thk. Muhyiddin Ali Necib (Beyrut: Dru'l-Beşiri'l-İslmiyye, 1996), 1:132; Tceddin es-Sbk, *Tabakt*, 3: 143; Ebl-Fid İmdddin İsmil b. Ömer İbn Kesir (. 774/1373), *Tabaktu'ř-şafiiyye*, thk. Abdülhafız Mansur (Beyrut: Dru'l-Medri'l-İslmi, 2004), 279; Mahmut Ay, "Mu'tezilizm'den Arta Kalan Mu'tezile", *Kelam Araştırmaları* 9:1 (2011), 65; Muharrem Akoğlu, *Büveyhiler Döneminde Mu'tezile* (Ankara: İlahiyat: 2008), 220.

²¹ Ebu'l-Abbas şemsüddin Ahmed b. Muhammed İbn Hallikn (. 681/1282), *Vefeytu'l-A'yn ve Enbi Ebni'z-Zamn*, thk. İhsan Abbs (Beyrut: Dru Sadr, 1977), 1:67; Zehebi, *Siyer*, 14:201; İbn Kesir, *Tabaktu'ř-şafiiyye*, 188.

²² İbn Hallikn, *Vefeyt*, 1:67; Zehebi, *Siyer*, 14:201.

²³ Eb İşhak eş-şirzi (. 476/1083), *Tabaktu'l-Fukaha*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dru'r-Rid el-Arab, 1979), 110. Tceddin es-Sbk, bu bilgiyi Irak bölgesinde kadılıđđa getirilen ilk kişi olarak düzeltmiştir. Bkz. Tceddin es-Sbk, *Tabakt*, 3:272; şirzi, *Tabaktu'l-Fukaha*, 110, dn. 8.

²⁴ Bkz. Tceddin es-Sbk, *Tabakt*, 3:271 vd.

yürütülen kadılık vazifesinin İbn Süreyc ile birlikte Şâfiilere geçmesini eleştirmiştir.²⁵

İbn Süreyc'in fıkıhta Şâfiî kimliği ön plana çıkmakla birlikte kelamî yönü hususunda farklı mezhebî eğilimlerden etkilendiği anlaşılmaktadır. Mu'tezilî tabakat müelliflerinden Kadı Abdülcebbâr onu Mu'tezile listesine dahil etmemiş, ancak İbn Süreyc'in ilmi anlamda istifade ettiği Ebü'l-Hasen el-Berdaî'den bahsederken ona atıfta bulunmuştur. Burada Kadı Abdülcebbâr'ın zikrettiğine göre Ebü'l-Hasen el-Berdaî, İbn Süreyc'in sorduğu bir soruya karşılık Ebu'l-Hüzeyl'in *Kitâbu'l-Hücce* isimli eserini okumasına rağmen nasıl bu soruyu sorduğuna dair şaşkınlığını dile getirmektedir.²⁶ Kadı Abdülcebbâr'ın yer verdiği bir diğer rivayette ise, İbn Süreyc'in Mu'tezilî mütekellim Ebü'l-Hüseyn el-Hayyât'ın (ö. 300/913?) meclisine devam ettiği aktarılmıştır.²⁷ İbn Süreyc'in bu meclise Mâlikî ve Zâhirî bir şahısla beraber gittiğine işaret edilmiş olması Mu'tezilî kimliğini teyit etmemekle birlikte, onun Ebu'l-Hüzeyl'in *Kitâbu'l-Hücce*'sini okuduğunun zikredilmesi Mu'tezilî kimliği açısından dikkate değerdir. Bu bağlamda İbn Süreyc'in Kadı Abdülcebbâr tarafından Mu'tezilî listesine dahil edilmemesine rağmen, Mu'tezilî kimliğine dair bazı işaretlerin bu eserde yer aldığı söylenebilir. İbn Süreyc, İbnü'l-Murtazâ'nın tabakatında ise fukahâdan adl görüşünü benimseyenler içerisinde zikredilmiştir. Söz konusu eserde yine onun Hayyât'tan ilmi konularda istifade ettiğine işaret edilmiştir.²⁸

Şâfiî müellifler ise onun "nimetlendirene şükrün aklen vâcib olduğu" gibi bazı konularda Mu'tezile'den etkilendiğine atıfta bulunmuşlardır.²⁹ Bununla birlikte bu eserlerde İbn Süreyc'in fıkıhta olduğu kadar kelam ilminde de Şâfiî'nin ashabı içerisinde ön plana çıktığı ifade edilerek Eş'arî kimliği teyit edilmiştir.³⁰ Makâlât yazarlarından Bağdâdî (ö. 429/1037) de İbn Süreyc'i Şâfiî'nin fıkıh

²⁵ Zehebi, *Siyer*, 15:58; Tâceddin es-Sübkî, *Tabakât*, 3:272. Ayrıca bkz. Şükrü Özen, "İbn Süreyc, Ebü'l-Abbas", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 10:364.

²⁶ Kadı Abdülcebbâr, *Fadlu'l-İ'tizâl*, 301.

²⁷ Kadı Abdülcebbâr, *Fadlu'l-İ'tizâl*, 301.

²⁸ İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 129.

²⁹ Tâceddin es-Sübkî, *Tabakât*, 3:202; Tâceddin es-Sübkî, *İbhac*, 1:138, 139

³⁰ Tâceddin es-Sübkî, *Tabakât*, 3:22.

ve kelamını birleştiren öğrencilerinden biri olarak zikretmiş ve onu bu ilimlerde en üstün şahıs olarak tanımlamıştır.³¹

İbn Süreyc'in mezhebî kimliği ile ilgili olarak sözü edilen bir diğer yaklaşım ise selefi zihniyete sahip olduğu yönündedir.³² Bu bağlamda onun müteşâbihât konusunda selefi zihniyet ile uyumlu olarak bu ayetlerin te'vil edilmeksizin "olduğu gibi" kabul edilmesi gerektiği fikrini benimsediği rivayet edilmiştir.³³ Bununla birlikte ona nispet edilen eserler arasında Ashâbu'z-Zahir'e yazdığı bir reddiyenin bulunması³⁴ ise onun müteşâbihât konusundaki görüşlerinin genele teşmil edilemeyeceğini göstermektedir. İbn Süreyc'in Hanefî kimliği ile bilinen Muhammed b. Hasan (ö. 189/805) ve İsa b. Ebân'a (ö. 221/836) yazdığı reddiyeler³⁵ ise Ashâbu Ebi Hanîfe'ye olan bakış açısını yansıtmakta, ayrıca Ashâbu'l-Hadis ile ilişkisini teyit etmektedir. Tüm bunların yanında İbn Süreyc için Şâfiî-Mu'tezilî'dir nitelemesi yerine ona farklı mezhebî eğilimlere ait görüşleri bir araya getiren, eklektik düşünce yapısına sahip olan bir şahıs olarak bakılması daha uygun görünmektedir.

2. İbnü'l-İhşid (ö. 326/938)

Ahmed b. Ali b. Bâğcûr İbnü'l-İhşid, Mu'tezile içerisindeki İhşidî-Behşemî ayrılığında³⁶ İhşidî kanadın önemli temsilcilerinden

³¹ Ebû Mansûr Abdülkahir b.Tahir el-Bağdâdî (ö. 429/1037), *Mezhepler Arasındaki Farklar (el-Fark Beyne'l-Fırak)*, trc. E.Ruhi Fığlalı (İstanbul:Kalem Yayınevi, 1979), 341.

³² İbn Kesîr, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, 188; Özen, "İbn Süreyc, Ebü'l-Abbas", 364.

³³ Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Ebî Bekr İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350), *İctimâi'l-Cüyûşi'l-İslâmiyye*, thk. Zâid b. Ahmed en-Nüşeyri (Mekke: Dâru Âlemi'l-Fevâid, ts.), 258, 259. Ayrıca bkz. Özen, "İbn Süreyc, Ebü'l-Abbas", 364.

³⁴ Ebû Bekr Ahmed b. Ali B. Sabit Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071), *Târihu Bağdâd*, thk.Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beirut: Dâru'l-Garbu'l-İslâmî: 2001), 5:471.

³⁵ Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Yâkub İbnü'n-Nedîm (ö. 385/995?), *el-Fihrist*, thk. Rızâ Teceddüd (Tahran: Marvi Ofset, 1971), 266; Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, 5:471.

³⁶ Ebû Ali el-Cübbâi'nin (ö. 303/916) vefatından sonra oğlu Ebû Haşim el-Cübbâi'nin (ö. 321/933) babasının görüşlerini reddetmesi ile Basra Mu'tezile içerisinde ortaya çıkan liderlik çekişmesi. Bkz. Orhan Koloğlu, "Behşemiyeye-İhşidiyye Çekişmesi: Kısa Bir Tarihsel Çekişme", *UİFD*, 18/2 (2009), 285-198.

biri olmuştur. Mu'tezilî âlimlerden olan ve Ebû Hâşim sonrasında İhşidî kanadı temsil eden Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer es-Saymerî'den (ö. 315/927) ilim tahsil etmiştir.³⁷ Behşemî kanatta yer alan Ebû Hâşim (ö.321/933), Ebû Abdullah el-Basrî (ö. 369/979-80) ve onların ashabına karşı ise düşmanlık beslemiştir.³⁸ İbnü'l-İhşid, Behşemî çizgi ile yakın ilişki içerisinde olan Kerhî (ö. 340/952)'ye karşı da olumsuz bir bakış açısına sahip olup,³⁹ bu bakış açısının Kerhî ile Behşemî çizgi arasındaki bağdan kaynaklandığı anlaşılmaktadır.⁴⁰ Hanefi-Mu'tezilî şahısların önemli bir kısmının kelamı Ebû Hâşim'den, fikhî ise Kerhî'den tahsil ettikleri göz önünde bulundurulduğunda ⁴¹ ise İbnü'l-İhşid'in Hanefilik yerine Şâfiîliği tercih etmesinde, önemli bir kısmı fıkhta Hanefîliği tercih eden Behşemî kanata duyduğu düşmanlığın etkili olduğunu söylemek mümkündür.

Mütekellim vasfıyla Mu'tezile içerisinde önemli bir yere sahip olan İbnü'l-İhşid'in fıkhta da önemli bir yerinin olduğu ve fıkha dair eserler yazdığı zikredilmiştir. ⁴² Bununla birlikte Mu'tezilî tabakatlarda Şâfiîlikle ilişkisinden bahsedilmemiştir. Şâfiî tabakat yazarlarından İbn Kesîr'in eserinde ise müstakil olarak biyografisine yer verilmiş ve Mu'tezile mensuplarından biri olduğuna ve Şâfiî fikhını tahsil ettiğine atıfta bulunulmuştur. ⁴³ Zehebi onun Şâfiî fikhını benimsediğini ve fıkha dair telifatının olduğundan

³⁷ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 219; Kadı Abdülcebbar, *Fadlu'l-İ'tizâl*, 309; Mustafa Öz, "İbnü'l-İhşid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 94.

³⁸ İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 100; Koloğlu, "Behşemiyye-İhşidiyye Çekişmesi: Kısa Bir Tarihsel Çekişme", 290, 291.

³⁹ İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 100.

⁴⁰ Koloğlu, "Behşemiyye-İhşidiyye Çekişmesi", 290.

⁴¹ IV./X. asırda yaşayan Hanefi-Mu'tezilî şahısların önemli bir kısmının Kerhî ve Ebû Hâşim'den ders aldıkları anlaşılmaktadır. Özellikle Mu'tezile'nin onuncu tabakasında Ebû Hâşim'den kelam, Kerhî'den fikh alan şahıslara dair örnekler yer almaktadır. Bkz. Kadı Abdülcebbar, *Fadlu'l-İ'tizâl*, 324, 325, 330; Alibekiroğlu, *Tarihsel Süreçte Hanefîlik-Mu'tezile İlişkisi*, 226, 228 vb.

⁴² İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 220.

⁴³ İbn Kesîr, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, 234.

bahsetmiştir.⁴⁴ Yine İbn Hacer de onun Şâfiî'nin fıkını tahsil ettiğini ifade etmiştir.⁴⁵

İbnü'l-İhşid'in fıkıh ilmi için de ciddi bir mesai harcadığı anlaşılacakla birlikte o, Şâfiî fakih olmaktan ziyade Mu'tezili bir mütekelimdir. Fıkıhî kimliğinin oluşmasında ise döneminin ilmi çekişmelerinin neticesi olarak Şâfiiliğin etkili olduğunu söylemek mümkündür.

3. Ebû Bekr el-Fârisî (ö. 350/961-962 civarı)

Ahmed b. Hasan b. Sehl el-Fârisî, İbn Süreyc'in öğrencilerinden biridir. Bağdat'ta ondan ders aldıktan sonra Belh şehrine gittiği söylenmektedir. Usûl-u fıkhıta önemli bir yeri olduğu ifade edilen Ebû Bekr el-Fârisî'ye, Bağdat'ta itizâl fikrini benimseyen İbnü'l-Müneccim (ö. 327/938-39)⁴⁶ gibi bazı şahısların da içerisinde bulunduğu bir topluluğun intisap ettiği rivayet edilmektedir.⁴⁷ Kadı Abdülcebbâr'ın zikrettiği bu rivayet onun döneminin Mu'tezili uleması nezdinde kelimî kimliği ile kabul gören bir şahıs olduğunu göstermektedir. Ancak ona intisap eden İbnü'l-Müneccim'in fıkhıta Taberî'ye (ö. 310/923) uyması, bu dönemde Mu'tezile içerisinde Hanefilik ve Şâfiilik dışında farklı tercihlerin de mevcut olduğunu göstermesi açısından dikkate değerdir.

Ebû Bekr el-Fârisî, Mu'tezili tabakatlarda zikredilen ulemadan biri olmakla birlikte⁴⁸ ona Şâfiî tabakatlarda da yer verilmiştir.

⁴⁴ Zehebi, *Siyer*, 15:218; *Târihu'l-İslam*, 24:186.

⁴⁵ Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449), *Lisânu'l-Mizân*, thk. Abdulfettah Ebû Gudde (Beyrut: Mektebetu'l-Matbuâti'l-İslâmiyye, 2002), 1:551.

⁴⁶ Ahmed b. Yahya b. Ali İbnü'l-Müneccim, Mu'tezili ulema içerisinde sayılmaktadır. Onun fıkıh ilmini Ebû Câfer et-Taberî'den aldığı ve onun yöntemi üzere fıkıh eserleri telif ettiği zikredilmektedir. Bkz. İbn Hacer, *Lisânu'l-Mizân*, 1:696. Ayrıca bkz. Melchert, *The Formation of The Sunni Schools of Law*, 85.

⁴⁷ Kadı Abdülcebbâr, *Fadlu'l-İtizâl*, 321.

⁴⁸ Kadı Abdülcebbâr, *Fadlu'l-İtizâl*, 321.

Bununla birlikte Şâfiî tabakatlarda onun i'tizâl ile ilişkisi hususunda bir bilgi yer almamaktadır.⁴⁹

4. Muhammed b. Ali el-Kaffâl (ö. 365/976)

Muhammed b. Ali b. İsmâil Ebû Bekir eş-Şâşi el-Kaffâl el-Kebîr aslen Şâş şehrinde olmakla birlikte 309/921 yılında ilmî gayelerle çeşitli bölgelere seyahatlerde bulunmuş, sonrasında ise Şâş şehrine dönmüş ve burada ilim tedrisine başlamıştır. Şâfiîliğin Maverâünnehir'de yayılmasını sağlayan Kaffâl'den Şâfiî gelenek içerisinde övgüyle bahsedilmiştir.⁵⁰

Kaffâl'in i'tizâl ile ilişkisine Şâfiî tabakatlarda işaret edilmiş ve Şâfiî müellifler tarafından bu hususta muhtelif görüşler ileri sürülmüştür. Şâfiî müelliflere göre Kaffâl, bazı meselelerde Mu'tezile ile muvafıktır⁵¹ ve onun tefsirinde birtakım i'tizâlî görüşleri yer almaktadır.⁵² Bununla birlikte söz konusu ulema Kaffâl'in i'tizâl ile ilişkisini farklı sebeplerle açıklamışlardır. Şâfiî-Eş'arî müelliflerden İbn Asâkir (ö. 571/1176) Kaffâl'in Mu'tezile ile ilişkisini teyit etmekle birlikte, onun sonradan i'tizâl düşüncesinden döndüğünü söylemektedir.⁵³ Kaffâl'in tefsirindeki görüşlerini iktibas eden Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) ise onun şefaata ile ilgili görüşlerinden hareketle Mu'tezile'ye meyilli bir şahıs olduğunu ve Mu'tezile'nin inanç sistemini güzel görmesinden dolayı bu tarz fikirlere eserinde yer verdiğini ifade etmektedir. Fahreddin er-Râzî, onun Mu'tezile kelamına olan ilgisini, kelam ilminde nüfuzlu

⁴⁹ Ebu'l-Asım el-Abbâdî (ö. 458/1066), *Tabakâtu'l-Fukahâ eş-Şâfiyye*, thk. Gösta Vitestam (Leiden: Brill, 1964), 45; Tâceddin es-Sübki, *Tabakât*, 2:187; İbn Kesir, *Tabakât*, 233. Ayrıca bkz. Ebû Zekeriyya Yahya b. Şerif en-Nevevî (ö. 676/1277), *Tehzibü'l-Esmâ ve'l-Lügât* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 2:195; Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Ahmed ez-Zehabi (ö. 748/1348), *Târihu'l-İslâm*, thk. Ömer Abdüsselam Tedmürî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1988), 25:456.

⁵⁰ Tâceddin es-Sübki, *Tabakât*, 200; Cengiz Kallek, "Kaffâl, Abdullah b. Ahmed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24:146.

⁵¹ Sem'ânî, *Kavâtu'l-Edille*, 3:399; Tâceddin es-Sübki, *İbhac*, 1:138, 139; İbn Kesir, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, 288.

⁵² Tâceddin es-Sübki, *Tabakât*, 3: 201; Kallek, "Kaffâl, Abdullah b. Ahmed", 24:146.

⁵³ Ebu'l-Kâsım İbn Asâkir (ö. 571/1176), *Tebyinü Kezibü'l-Müfteri* (Dımaşk: Dârü'l-Fikr, ts.), 183.

olmamasına ve bu sebepten Mu'tezile'yi yeterince tanıyamamasına bağlamaktadır.⁵⁴ Bu suretle Fahreddin er-Râzî, Kaffâl için kelam ilminde nüfuzlu olmadığını gerekçe göstererek bir savunuda bulunmuştur. Şâfiî tabakat yazarlarından Tâceddin es-Sübki ise *İbhâc* isimli eserinde Kaffâl'in kıyas ve haber-i vahid ile amel etmenin aklen gerekliliği gibi hususlarda Mu'tezile'ye meylettiğini ifade etmiştir. Tâceddin es-Sübki bu eserinde onun ve diğer ulemanın bu tarz görüşler benimsemesinin gerekçesi olarak ise kelamdaki yetersizliklerini göstermiştir.⁵⁵ Bununla birlikte Şâfiî müelliflerin i'tizâlî fikirler benimseyen Şâfiî şahıslarla ilgili "kelamda yetersiz olmaları sebebiyle Mu'tezilî kitaplardan etkilenmeleri" şeklindeki gerekçeleri Kaffâl'in kelamdaki konumu ve mezhep değiştirme iddiası sebebiyle geçersiz görünmektedir. Nitekim bu durumun farkında olan Tâceddin es-Sübki *Tabakât*'ında Kaffâl'in biyografisine yer verirken onun i'tizâl ile ilişkisini detaylı bir şekilde ele almış ve Kaffâl'in kelam ilminde nüfuzlu bir şahıs olduğunu belirterek⁵⁶ bu gerekçenin onun için makul olmadığını ifade etmiştir. Bu sebeple Tâceddin es-Sübki, İbn Asâkir'in Kaffâl'in i'tizâl fikrinden döndüğü şeklindeki görüşüne⁵⁷ eserinde yer vermiş ve bu fikri desteklemiştir.⁵⁸

Şâfiî müelliflerin mezhep taaasubuna varan savunma çabalarını bir kenara koyduğumuzda, Kaffâl'in "kelamda bilgisizlik sebebiyle kısmen i'tizâlî görüşleri benimsediğini" ya da "eskiden Mu'tezilî olup bu fikirden döndüğünü" söylemek yerine, "mezhep değiştirmekle birlikte bazı meselelerde 'bilinçli' bir şekilde i'tizâlî görüşleri benimsemeye devam ettiğini ve eklektik bir düşünce yapısına sahip olduğunu söylemek daha isabetli görünmektedir.

⁵⁴ Ebü Abdullah Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210), *Mefâtihu'l-Gayb et-Tefsîru'l-Kebir* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981), 7:11.

⁵⁵ Tâceddin es-Sübki, *el-İbhâc*, 1:138, 139.

⁵⁶ Tâceddin es-Sübki, *Tabakât*, 3:200.

⁵⁷ Ebu'l-Kâsım İbn Asâkir (ö. 571/1176), *Tebyînü Kezibü'l-Müfteri* (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, ts.), 183.

⁵⁸ Tâceddin es-Sübki, *Tabakât*, 3:201.

5. Ebü'l-Hüseyin et-Tavâifi el-Bağdâdî (ö. 368/978-79)

Mu'tezilî tabakatlarda onuncu tabaka içerisinde yer alan Ebü'l-Hüseyin et-Tavâifi el-Bağdâdî (ö. 368/978-79), Mu'tezilî Ebû Hâşim el-Cübbâi'den ilim tahsil etmiştir. Bunun yanında onun Ashâbu Şâfiî'den olduğu ve fıkıh usûlü üzerine eser telif ettiği Mu'tezilî tabakatlarda belirtilmektedir.⁵⁹ et-Tavâifi isminin teleffuzunda et-Tevâbikî, et-Tarâifi gibi birtakım farklılıklar mevcut olmakla birlikte Fuad Seyyid'in tespitlerine göre Tâceddin es-Sübki'nin *Tabakât*'ında yer alan Ahmed b. Abdullah b. Muhammed b. İsmâil, Ebü'l-Hüseyin et-Tarâifi isimli kişi olması muhtemeldir. Zira söz konusu şahsın vefat tarihi de Mu'tezile'den onuncu tabakasında yer alması için uygundur.⁶⁰

Mu'tezilî tabakatlarda el-Bağdâdî nisbesi verilen Ebü'l-Hüseyin et-Tavâifi,⁶¹ Sem'ânî'nin (ö. 562/1167) *Ensâb*'ında⁶² ve Tâceddin es-Sübki'nin *Tabakât*'ında zikredildiğine göre ise Nişabur ehliindedir.⁶³ Bu süreçte i'tizâl fikri nispet edilen Şâfiî ulema açısından Nişabur şehrinin önemli olduğu ve Nişabur ile Bağdat arasında mevcut olan ilim alışverişi göz önünde bulundurulduğunda onun aynı zamanda Nişabur ehlinden olması ihtimal dahilindedir. Bunun yanında Tâceddin es-Sübki'nin *Tabakât*'ında yer alan biyografisinde Mu'tezilî tabakatlarda zikredildiği gibi bir fıkıh usûlü kitabına ve Ebû Hâşim ile ilişkisine işaret edilmemekle birlikte, bu şahsın Fuad Seyyid'in işaret ettiği şahıs ile aynı olması durumunda otuz yaşından önce Ebû Hâşim'den istifade etmiş olması gerekmektedir. Zira onun 78 yaşında öldüğü düşünülürse, 290/902 yılı civarında doğmuş olması ve 321/933 yılında vefat eden Ebû Hâşim'den bu süre zarfında

⁵⁹ Kadı Abdülcebbâr, *Fadlu'l-İ'tizâl*, 329; İbnü'l-Murtazâ, *el-Münve ve'l-Emel*, 91; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 109.

⁶⁰ Kadı Abdülcebbâr, *Fadlu'l-İ'tizâl*, 329, dn.857.; Alibekiroğlu, *Tarihsel Süreçte Hanefilik-Mu'tezile İlişkisi*, 84, dn.490.

⁶¹ Sem'ânî ve Tâceddin es-Sübki et-Tarâifi ismini nispet etmektedir. Ebû Mansûr et-Teymî es-Sem'ânî, (ö. 562/1167), *el-Ensâb*, thk. Abdullah Ömer el-Bârûdî (Beyrut: Dârü'l-Cenân, 1988), 4: 58; Tâceddin es-Sübki, *Tabakât*, 3: 17.

⁶² Sem'ânî, Ebü'n-Nadr Ahmed b. Muhammed b. el-Hasan el-Fakih et-Tarâifi ismiyle ondan bahsetmektedir. Sem'ânî, *el-Ensâb*, 4: 58

⁶³ Sem'ânî, *el-Ensâb*, 4: 58; Tâceddin es-Sübki, *Tabakât*, 3: 17.

istifade etmesi gerekmektedir. Bu durumda ise Mu'tezile ile ilişkisinin erken yaşlarda başladığını söylemek mümkündür. Fıkıh ile işğalinin hayatının geç bir döneminde başladığı⁶⁴ düşünöldüğünde ise onun aslen Mu'tezilî bir şahısken, sonradan Şâfiîlik ile etkileşiminin başladığını söylemek mümkündür.

6. Ebû Amr el-Kurtubî (ö. 369/979-980)

Şâfiî tabakatlarda yer alan fukahadan olan Ahmed b. Abdölvèhhab b. Yunus, Ebû Amr el-Kurtubî, mezhep içerisinde zeki, âlim bir şahıs olarak zikredilmektedir.⁶⁵ Onun Arap dili hususunda da ilim sahibi olduğu ifade edilmiştir. Nitekim Süyütî (ö. 911/1505) bu vâfına dayalı olarak ona dil âlimlerine dair tabakatında yer vermiştir.⁶⁶

Şâfiî kimliği ile öne çıkan Ebû Amr el-Kurtubî ile ilgili yeterli malumat bulunmamakla birlikte, onun i'tizâl ile ilişkisine bazı eserlerde atıfta bulunulmuştur. Zehebî, onun Şâfiî fakihî olduğunu söyledikten sonra ona i'tizâl fikrinin nispet edildiğinden bahsetmiştir.⁶⁷ Şâfiî tabakat yazarlarından İbn Kesîr de ilişkiyi teyit etmekle birlikte o, Ebû Amr el-Kurtubî'ye i'tizâl fikrinden bir görüş nispet edildiğine işaret ederek, Mu'tezile ile Ebû Amr el-Kurtubî arasında kısmî bir ilişkiden bahsetmiştir.⁶⁸

7. Ebü'l-Kâsım ed-Dârekî (ö. 375/985)

Abdölaziz b. Abdullah b. Muhammed b. Abdölaziz, Ebü'l-Kâsım ed-Dârekî, Ashâbu Şâfiî içerisinde önemli bir mevkide sayılmakta ve onun Şâfiî fukahanın büyüklerinden olduğuna işaret edilmektedir. Aslen İsfahan şehrinden olmakla birlikte, 353/964-965 yılında Nişabur'a gelmiş ve burada uzun yıllar fıkıh tahsilinde bulunduktan sonra Bağdat'a yerleşmiştir. Vefat edene kadar da Bağdat'ta ikamet etmiştir. Burada bulunduğu esnada Bağdat'ın önde gelen

⁶⁴ Tâceddin es-Sübki, *Tabakât*, 3:17.

⁶⁵ İbn Kesîr, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, 266.

⁶⁶ Ebu'l-Fazl es-Süyütî (ö. 911/1505), *Buğyetü'l-Vuât fi Tabakâti'l-Lugaviyyîn ve'n-Nuhât*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim (Kahire: İsa el-Bâbî el-Halebî, 1964), 332.

⁶⁷ Zehebî, *Târihu'l-İslam*, 26:410.

⁶⁸ İbn Kesîr, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, 266.

ulemasından olduğu ve kendisine ait bir meclisi ile halkasının yer aldığı zikredilmektedir. Yine bu süreçte ondan Şâfiî ulemadan pek çok kimsenin ilim tahsil ettiği rivayet edilmiştir.⁶⁹ *Târihu Nişabur*'da ise Nişabur ehlinden biri olarak zikredilmekte ancak onunla ilgili malumat verilmemektedir.⁷⁰ Bununla birlikte onun Nişabur'da bulunduğu süre zarfında bölgedeki i'tizâl fikri sahiplerinden etkilenmiş olması ihtimal dahilindedir. Bu durumda onun Bağdat'ta Şâfiîler nezdinde nüfuz kazanması öncesinde i'tizâl fikrini benimseyen bir şahıs olması mümkündür. Onun i'tizâl ile ilişkisi hususunda hadis âlimi İbn Ebû'l-Fevâris'in (ö. 412/1022) hadiste sika olduğunu söyledikten sonra i'tizâl ile itham edildiğini zikretmesi diğer müellifler tarafından da rivayet edilmiştir.⁷¹ Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071), Sem'ânî, İbn Hallikân (ö. 681/1282) gibi âlimler tarafından yer verilen bu rivayete, Şâfiî tabakat yazarlarından İbn Kesîr tarafından da atıfta bulunulmuş ve i'tizâl ile ilişkisi itham olarak değerlendirilmiştir.⁷² Ancak Tâceddin es-Sübki tarafından bu iddiaya ve i'tizâl ile ilişkisine değinilmemiştir.⁷³

Ebû'l-Kâsım ed-Dârekî'nin fikhî meselelere yaklaşımında ise farklı bir yöntem benimsediği, Şâfiî veya Ebû Hanîfe'yi doğrudan referans almak yerine kendisinin hadislere başvurduğu ve bazen onların ikisine muhalif görüş beyan ettiği zikredilmiştir.⁷⁴ Ebû'l-Kâsım ed-Dârekî'nin i'tizâl ile ilişkisi yanında, özellikle fikhî meselelere bakış açısındaki ortaya çıkan bu öznelik onu eklektik bir düşünce yapısına sahip olan, bağımsız görüş sahibi şahıslardan biri olarak tanımlamamıza imkan vermektedir.

⁶⁹ Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdad*, 12:237; Sem'ânî, *el-Ensâb*, 4:439; İbnu'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed el-Bağdâdî (ö. 597/1201), *el-Muntazam fî Târihi'l-Mülûk ve'l-Ümem*, thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ vdğr. (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992), 14:314; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, 3:189; Tâceddin es-Sübki, *Tabakât*, 3:330, 331; İbn Kesîr, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, 305.

⁷⁰ Hâkim Ebû Abdullâh ed-Dabbî et-Tahmânî en-Nisâbüri (ö. 405/1014), *Târihu Nisâbur telhîsu Ahmed b. Muhammed b. Hasan b. Ahmed el-Ma'rûf* (Tahrân: Kitâbhane İbn Sinâ, ts), 1: 94.

⁷¹ Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdad*, 12:238; Sem'ânî, *Ensab*, 4:440; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, 3:189; İbn Kesîr, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, 305.

⁷² İbn Kesîr, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, 305.

⁷³ Tâceddin es-Sübki, *Tabakât*, 3:330 vd.

⁷⁴ Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdad*, 12:238; İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 14: 314; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, 3:189.

8. Ebü'l-Hasen et-Tarsûsî (ö. 384/994)

Ali b. Abdülmelik b. Süleyman b. Duhsem Ebü'l-Hasen et-Tarsûsî, Nişabur'a yerleşen ve orada vefat eden Şâfiî fukahadan biridir. ⁷⁵ Şâfiî fakihî olan ve yine Nişabur ehlinden sayılan Ebü Sehl Muhammed b. Süleyman es-Sû'lukî (ö. 379/990) ⁷⁶ onun Bağdat'a kendi yanlarına gelişinin 322/933-934 senesi olduğunu ifade eder. es-Sû'lukî, onun Irak'a 320/932'den sonra gelmesine rağmen Bağdat'taki pek çok Şâfiî ulemadan nasıl rivayet ettiğini sorduğunda, Ebü'l-Hasen et-Tarsûsî babasının onu küçük yaşta Irak'a sonrasında ise Tarsus'a gönderdiği cevabını vermiştir. ⁷⁷ Bununla birlikte Sû'lukî'nin söz konusu tarihlerde Nişabur'da tedris faaliyetini sürdürdüğü⁷⁸ göz önünde bulundurulduğunda bu karşılaşmanın Bağdat yerine Nişabur'da olması ihtimal dahilindedir. Anlaşıldığı kadarıyla onun Şâfiîlerle ilişkisi Şâfiî ashab ile bir araya geldiği 322/933-934 yılından önce, küçük yaştaiken başlamış ve bunda Nişabur'daki Şâfiî ashabın etkisi olmuştur.

Mu'tezile ile ilişkisi hususunda ise Hâkim en-Nisâburî'nin onunla ilgili olarak "fıkıhta Şâfiî mezhebini, kelimada ise Mu'tezile mezhebini" benimsediğine ve rivayetlerinin önemsenmediğine dair söyledikleri rivayet edilmiştir. ⁷⁹

9. Kadı Ebü'l-Hasen el-Cürcânî (ö. 392/1002)

Yaşadığı dönemde Cürcân'ın en faziletlilerinden biri olarak bilinen⁸⁰ Ali b. Abdülaziz Ebü'l-Hasen el-Cürcânî'nin i'tizâl fikri ile ilişkisinden Mu'tezilî tabakatlarda bahsedilmektedir. Söz konusu eserlerde on birinci tabakada zikredilen Ebü'l-Hasen el-Cürcânî'nin,

⁷⁵ Ebu'l-Kâsım Ali b. Hasen İbn Asâkir (ö. 571/1176), *Târîhu Medîneti Dimaşk*, thk. Muhibbuddin Ebi Said Ömer b. Garâme (Beyrut:Dâru'l-Fikr, 1996), 43:77.

⁷⁶ Zehebî, *Siyer*, 16: 235 vd.

⁷⁷ İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 43:77.

⁷⁸ Zehebî, *Siyer*, 16: 236.

⁷⁹ İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 43:77; Ebü Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî (ö. 748/1348), *Mizânu'l-İ'tidâl fî Nakdi'r-Ricâl*, thk. Ali M. Muavvaz vdğr. (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995), 5:173; Zehebî, *Târîhu'l-İslam*, 27:81.

⁸⁰ Ebu'l-Kâsım Hamza b. Yusuf es-Sehmî (ö. 427/1035-36), *Târîhu Cürcân*, nşr. Muhammed Abdulmu'id Han (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1987), 318.

Mu'tezile kelamı ile Şâfiî fikhını bir araya getirdiği ifade edilmektedir.⁸¹ Şâfiî tabakatlarda ise biyografisine yer verilmekle birlikte Mu'tezili kimliğine atıfta bulunulmamıştır.⁸²

Edebî kimliği ile öne çıkan Ebü'l-Hasen el-Cürcânî'nin içerisinde Büveyhî veziri Sâhib b. Abbâd'a (ö. 385/995) yazdıkları da olmak üzere pek çok şiiri kaydedilmiştir. Mütekellim ve fakih kimlikleri ile de meşhur olan Ebü'l-Hasen el-Cürcânî ilim tahsil etmek üzere Irak'ın çeşitli bölgelerine, Şam'a ve pek çok yere seyahatlerde bulunmuştur.⁸³ Sâhib b. Abbâd tarafından Cürcân kadılığına getirilmiş, ardından ise Rey şehrinde kâdıulkudât olarak görevlendirilmiş ve ömrünün sonuna kadar bu görevde kalmıştır.⁸⁴ Büveyhîler döneminde vezir Sâhib b. Abbâd'ın atadığı Şâfiî-Mu'tezili kadılardan biri olan Ebü'l-Hasen el-Cürcânî, Sâhib b. Abbâd'ın vefatı sonrasında Büveyhî hükümdarı Fahrüddeve (372/983-387/997) tarafından Sâhib b. Abbâd'ın cenaze namazını kıldırmak istemeyen ve tevbe etmeden öldüğünü ifade etmesi üzerine görevden alınan Kadı Abdülcebbâr'ın yerine Rey kadılığına getirilmiştir.⁸⁵ Bu suretle onun Büveyhîler döneminde ön plana çıkan Şâfiî-Mu'tezili kimliğin örneklerinden biri olduğu ve onun nezdinde Mu'tezile'ye olan desteğin Sâhib b. Abbâd sonrasında da devam ettiği anlaşılmaktadır.

392/1002 yılında Rey şehrinde vefat eden⁸⁶ Ebü'l-Hasen el-Cürcânî'nin cenaze namazını Kadı Abdülcebbâr'ın kıldırması⁸⁷ ise Şâfiî-Mu'tezili kimliği açısından dikkate değerdir.

⁸¹ Cüşemî, *Şerhu'l-Uyûn*, 380, 385; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 115.

⁸² Abbâdî, *Tabakâtu'l-Fukahâ eş-Şâfiyye*, 111; Tâceddin es-Sübki, *Tabakât*, 3:459 vd.; İbn Kesîr, *Tabakâtu's-Şâfiyye*, 308.

⁸³ Ebü Mansur Abdülmelik b. Muhammed es-Seâlibî (ö. 429/1038), *Yetimetu'd-Dehr fi Mehâsinu Ehlu'l-Asr*, thk. Müfid Muhammed Kumeyhâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1983), 4: 3 vd.

⁸⁴ Sehmî, *Târihu Cürcân*, 318; İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 14:34; Zehebî, *Târihu'l-İslam*, 27:273; Tâceddin es-Sübki, *Tabakât*, 3:462; Fuat Günel, "Cürcânî, Ebu'l-Hasan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8:132.

⁸⁵ Seâlibî, *Yetimetu'd-Dehr*, 4:3; Ebi Abdillâh Şihâbüddin Yâkût el-Hamevî (ö. 626/1229), *Mu'cemu'l-Udebâ*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1993), 1:713; Çelebi, "Sâhib b. Abbâd", 35:512.

⁸⁶ İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 14:36.

10. Ebû Bişr el-Cürcânî (ö. 411/1020)

Fadl b. Muhammed b. el-Hüseyin Ebû Bişr Ebû Abdullah el-Cürcânî, Büveyhiler döneminde vezir Sâhib b. Abbâd tarafından kadılık görevine getirilen Şâfiî-Mu'tezilî şahıslardan bir diğeri. Cürcân kadısı olarak görevlendirilen Ebû Bişr, Sâhib b. Abbâd vefat edene kadar bu göreve devam etmiş sonrasında azledilmiştir.⁸⁸

Mu'tezilî tabakatlarda kadılık yapan şahıslardan biri olarak zikredilmiş, onun Mu'tezilî olduğuna ve fıkhıta Şâfiîliği benimsediğine işaret edilmiştir.⁸⁹ Bununla birlikte biyografisine yer veren Şâfiî tabakatlarda onunla ilgili yeterli bilgi olmadığı gibi i'tizâl kimliğinden de bahsedilmemiştir.⁹⁰

11. Kadı Abdülcebbâr (ö.415/1025)

Ebû'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdülcebbâr el-Hemedânî Mu'tezile'nin Basra ekolünden olup Ebû Hâşim'in ashabı içerisinde sayılmaktadır. Mezhebin tesisinde önemli bir yer sahibi olan⁹¹ Kadı Abdülcebbâr'ın 346/957 yılında Basra'da Ebû İshak İbrahim b. Ayyâş'dan ders almaya başlamadan önce Şâfiî-Eş'arî kimliğe sahip olması⁹² önemlidir. Bu süreçten sonra ise Mu'tezile mezhebinin benimsediği ve Eş'arî kimliğinden vazgeçmekle birlikte Şâfiîliği benimsemeye devam ettiği algısı hakimdir. Mezhep değiştirmesi üzerinden düşünüldüğünde, onun Şâfiî kimliğinin, Mu'tezile öncesinde benimsediği Eş'arî kimliği ile bağlantılı olduğu ve Mu'tezile ile ilişkisinin bu kimliğin üzerine tesis olunduğu ifade edilebilir. Bu da onu Şâfiîlik içerisinde i'tizâl fikrine meyleden diğer şahıslardan ayırmaktadır.

Kadı Abdülcebbâr, Büveyhiler döneminde Sâhib b. Abbâd tarafından iltifat görmüş ve onun tarafından 360/970-971 yılından

⁸⁷ Zehebi, *Târihu'l-İslam*, 27:272.

⁸⁸ Sehmî, *Târihu Cürcân*, 333.

⁸⁹ Cüşemî, *Şerhu'l-Uyûn*, 385.

⁹⁰ Abbâdi, *Tabakâtu'l-Fukaha eş-Şâfiyye*, 109; Tâceddin es-Sübki, *Tabakât*, 3:472.

⁹¹ Cüşemî, *Şerhu'l-Uyûn*, 365.

⁹² İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 112; Metin Yurdağür, "Kadı Abdülcebbâr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24: 103.

sonra Rey şehrine çağrılmıştır. Sonrasında ise bölgenin kâdılkudâtlık görevine getirilmiştir.⁹³ Sâhib b. Abbâd'ın onun için yeryüzünün en faziletlisi ve en âlimidir dediği rivayet edilmiştir.⁹⁴ Kadı Abdulcebbâr'ın da onun verdiği görevlerde bulunması onunla ilgili olumsuz bir algıya sahip olmadığını göstermektedir. Bununla birlikte Kadı Abdulcebbâr'ın Sâhib b. Abbâd'ın vefatı sonrasında onun cenaze namazını kıldırmak istemeyip, tevbe etmeden öldüğünü söylemesine dair rivayete⁹⁵ onunla ilgili fikrinin değiştiği şeklinde bakmak daha uygun görünmektedir. Kadı Abdulcebbâr'ın Büveyhiler tarafından iltifata tabi tutulması ise Sâhib b. Abbâd'ın Mu'tezilî şahısları kadılık görevine seçmesi politikasından anlaşıldığı kadarıyla onun Mu'tezilî kimliğine dayanmaktadır.⁹⁶

Kadı Abdulcebbâr, hem Mu'tezilî, hem de Şâfiî kimliği ile meşhur olmuş ve her iki kimliği ile de kabul görmesi sebebiyle Şâfiîlik-Mu'tezile ilişkisi açısından önem arz etmektedir. Özellikle Şâfiî gelenek tarafından onun mezhebî kimliğine dair yapılan değerlendirmelerin “itham” olmaktan ziyade mezhep mensuplarının da bilincinde olduğu bir gerçeğin ifadesi olması dikkate değerdir.

Mu'tezilî tabakatlarda Şâfiî kimliğinden bahsedildiği gibi Şâfiî tabakatlarda da i'tizâl vasfına dikkat çekilmiştir. İbnü's-Salâh (ö.643/1245) “fürûda Şâfiî'nin mezhebini, usûlde ise Mu'tezile'yi benimsediğini” ifade etmektedir.⁹⁷ Tâceddin es-Sübki ise onun Mu'tezile tarafından kâdılkudât olarak isimlendirdiğini ve ondan başkasının bu isimle anılmadığını ifade etmiştir. Yine Tâceddin es-Sübki, onun yaşadığı çağda i'tizâl mezhebinin lideri konumunda olduğunu ve fürûda ise Şâfiîliği benimsediğini ifade etmek suretiyle mezhebî kimliğine açık bir şekilde atıfta bulunmuştur.⁹⁸ Bununla birlikte Tâceddin es-Sübki'nin Kadı Abdulcebbâr ile Eş'arî âlimlerden Ebî İshak el-İsferâyini arasında geçen bir münazarada

⁹³ Cüşemî, *Şerhu'l-Uyûn*, 366; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 112; Muharrem Akoğlu, *Büveyhiler Döneminde Mu'tezile* (Ankara: İlahiyat: 2008), 224; Yurdağür, “Kadı Abdulcebbâr”, 24:10, ss.103-113.

⁹⁴ Cüşemî, *Şerhu'l-Uyûn*, 366.

⁹⁵ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ*, 1:713.

⁹⁶ Cüşemî, *Şerhu'l-Uyûn*, 366.

⁹⁷ İbnü's-Salâh eş-Şehrêzûrî, *Tabakâtu'l-Fukahâ'i's-Şâfiyye*, 1:523.

⁹⁸ Tâceddin es-Sübki, *Tabakât*, 5:98.

Kadı Abdülcebbâr'ın başarısız olmasından bahsetmesi⁹⁹ onun kelamî kimliğinden rahatsızlık duyduğunu göstermektedir. Tâceddin es-Sübkî sonrasında diğer Şâfiî tabakat yazarları tarafından da yine onun “mezhepte Şâfiî olmakla beraber i'tizâl'in şeyhi olduğuna” işaret edilmiştir.¹⁰⁰

Mu'tezilî tabakatlarda ise fıkhî mezhebî kimliğinin Şâfilik olduğundan, Şâfilikten Hanefiliğe geçmek istemesine dair bir rivayette bahsedilmektedir. Bu rivayete göre Kadı Abdülcebbâr, Hanefi-Mu'tezilî şahıslardan Ebû Abdullah el-Basrî'den Ebû Hanîfe'nin fıkhını okumak istemiş ancak Ebû Abdullah el-Basrî “içtihatı isabet” görüşünü dayanak göstererek kendisinin Ashâbu Ebi Hanîfe'den olduğunu ve onun Şâfiî'nin ashabında kalmasında bir sakınca olmadığını ifade ederek bu talebini geri çevirmiştir.¹⁰¹ Bunun yanında Mu'tezilî tabakatlarda Kadı Abdülcebbâr'ın fıkhî kimliği kabul edilmekle birlikte, onun kelamî kimliğinin daha baskın olduğuna işaret edilmiştir. Zira Cüşemî, Kadı Abdülcebbâr'ın fıkhîta yüksek bir mertebeye eriştiğine işaret etmekle birlikte, onun fıkhî dünya için yapılan bir uğraş olarak görürken, kelamın ise yalnızca Allah rızası için yapılması gerektiği inancında olduğunu ifade etmiştir. Cüşemî, onun bu sebepten dolayı zamanını kelam ilmine vakfettiğine işaret etmektedir.¹⁰²

Kadı Abdülcebbâr'ın Şâfiî kimliğe sahip olduğu hususunda genel bir kabul bulunmakla birlikte Macit'in Kadı Abdülcebbâr'ın Şâfiî mezhebinden ayrıldığı ve görüşlerinin önemli bir kısmında Hanefilerle örtüştüğü tespiti¹⁰³ de dikkate değerdir. Zira Macit söz konusu tespitlerini Kadı Abdülcebbâr'ın kendi eserlerinde geçen Şâfiî algısı üzerinden oluşturmuş ve onun hususiyetle eş-

⁹⁹ Tâceddin es-Sübkî, *Tabakât*, 4:261.

¹⁰⁰ İbn Kesir, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, 357; Ebû'l-Fazl Bedrüddin İbn Kadı Şühbe (ö. 874-1470), *Tabakâtü's-Şâfiyye*, thk. Hâfi Abdülhalim Han (Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifil-İslâmiyye, 1979), 1:177.

¹⁰¹ Cüşemî, *Şerhu'l-Uyûn*, 367.

¹⁰² Cüşemî, *Şerhu'l-Uyûn*, 367.

¹⁰³ Yüksel Macit, “Mu'tezile'nin Fıkıh Usûlündeki Yeri ve Etkisi”, *Marife* 3/3 (2003): 74.

Şerîyyât'ında Şâfiî ve ashabına özel bir yer atfetmediğine dikkat çekmiştir.¹⁰⁴

12. Ebü'l-Hasen er-Refâ (ö.450/1058-59)

Ebü'l-Hasan er-Refâ, Mu'tezilî tabakatlarda Mu'tezile kelamı ile Şâfiî fikhını bir araya getiren kadılardan biri olarak zikredilmektedir.¹⁰⁵ Hakkında yeterli bilgi bulunmamakla birlikte İbnu'l-Esir ona 450/1058-59 yılında ölenler arasında yer vermiş ve onun Şâfiî'nin mezhebi üzere fakih ve imam olduğunu söylemiştir.¹⁰⁶

13. el-Mâverdî (ö. 450/1058)

Ebü'l-Hasan Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî Mâverdî, aslen Basralı olup, burada Mu'tezilî âlimlerden Abdülvâhid b. Hüseyin es-Saymerî'den ilim tahsil etmiştir. Bağdat'ta ise Şâfiî fakihi Ebû Hâmid el-İsferâiyîni'den (ö.406/1016) ders almıştır. Uzun yıllar Basra ve Bağdat'ta eğitim alan¹⁰⁷ Mâverdî'nin fıkıh, tefsir, fıkıh usûlü ve edeb alanlarında olmak üzere çok sayıda telifatının olduğu bildirilmektedir.¹⁰⁸

Mâverdî, ilmî kimliğinin yanında siyasî görevlerde de aktif bir şekilde yer almıştır. 422/1031 yılında Halife Kâim-Biemrillah (422/1031-467/1075) tarafından kendi adına beyat alması ve hutbe okutması için Büveyhî hükümdarı Ebû Kâlicâr'ın (436/1044-440/1048) yanına gönderilmiştir.¹⁰⁹ 428/1036-1037 yılında ise Irak Büveyhî hükümdarı Celâlüddevle (416/1025-435/1044) ile Ebû Kâlicâr arasında çıkan bir anlaşmazlığı çözmek üzere

¹⁰⁴ Söz konusu örnekler için bkz. Abdülcebbâr b. Ahmed Kadı Abdülcebbâr (ö. 415/1025), *el-Muğni fî Ebvâbi't-Tevhid ve'l-Adl*, thk. Hadr Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012), 17: 91; 257, 259; Macit, "Mu'tezile'nin Fıkıh Usûlündeki Yeri ve Etkisi", *Marife* 3/3 (2003): 74.

¹⁰⁵ Cüşemî, *Şerhu'l-Uyûn*, 385

¹⁰⁶ Ebu'l-Hasen İzzüddin İbnu'l-Esir (ö. 630/1233), *el-Kâmil fi't-Tarih*, thk. Muhammed Yusuf Dekkâk (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987), 8: 348.

¹⁰⁷ Şirâzi, *Tabakâtü'l-Fukaha*, 1:131; Zehebi, *Siyer*, 18:65, 65; Tâceddin es-Sübkî, *Tabakât*, 5:268;

¹⁰⁸ Zehebi, *Siyer*, 18:65, 65; Tâceddin es-Sübkî, *Tabakât*, 5:268.

¹⁰⁹ İbnu'l-Esir, *el-Kâmil*, 8:199.

gönderilen elçiler arasındadır.¹¹⁰ Mâverdi, Büveyhî hükümdarı Celâlüddevle'nin yakınındaki kimselerden biridir. Bununla birlikte, hükümdara “Melikü'l-Mülük” ünvanının verilmesi hususunda görüşüne başvurulduğunda bu ünvanın verilmesine karşı çıkmış, Celâlüddevle tarafından ise bu davranışı takdirle karşılanmıştır.¹¹¹ Dönemin siyasî unsurları ile iyi ilişkiler içerisinde olan Mâverdi'ye 434/1042-43 yılında Kâim-Biemrillah ile Celâlüddevle arasında çıkan bir anlaşmazlık üzerine halifenin mektubunu Celâlüddevle'ye ulaştırma görevi verilmiştir.¹¹² Yine 435/1043-44 yılında Kâim-Biemrillah tarafından Tuğrul Bey'in (431/1040-455/1063) yanına göndermiş, halifeye olan saygısından ötürü ise Tuğrul Bey tarafından tazimle karşılanmıştır.¹¹³ İlâveten pek çok beldede kadılık görevine getirildiđi¹¹⁴ ve 429/1037-38 yılında “Akda'l-Kudât” şeklinde isimlendirildiği rivayetler arasındadır.¹¹⁵

Mâverdi'nin i'tizâl fikri ile ilişkisine Şâfiî tabakatlarda atıfta bulunulmuş ve onun i'tizâl fikrine nispeti hususunda bazı tartışmalar yapılmıştır. İlk olarak Şâfiî tabakat yazarlarından İbnü's-Salâh (ö.643/1245) onun i'tizâl ile ilişkisinden bahsetmiştir. İbnü's-Salâh, Mâverdi'nin eserinin bazı yerlerinde Mu'tezile'yi tercih ettiğini fark edene kadar onun i'tizâl ile ilişkisini doğrulamadığını ifade etmektedir. Bu süreçte İbnü's-Salâh'ın onunla ilgili kanaati Ehl-i Sünnet'e ve Mu'tezile'ye ait görüşlere taraf tutmaksızın eserinde yer veren bir şahıs olduğu yönündedir.¹¹⁶ İbnü's-Salâh, onun bazı konularda Mu'tezile ile ortak görüş sahibi olduğu şeklinde kanaatinin değiştirdiğini beyan etmekle birlikte halku'l-Kur'an gibi meselelerde Mu'tezile ile ortak fikir sahibi olmadığı için Mâverdi'nin mutlak bir Mu'tezilî sayılamayacağını ifade etmektedir.¹¹⁷

¹¹⁰ İbnu'l-Esir, *el-Kâmîl*, 8:224.

¹¹¹ İbnu'l-Esir, *el-Kâmîl*, 8:227-228.

¹¹² İbnu'l-Esir, *el-Kâmîl*, 8:259.

¹¹³ İbnu'l-Esir, *el-Kâmîl*, 8:266.

¹¹⁴ Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdad*, 13: 587; Zehebi, *Siyer*, 18:65.

¹¹⁵ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ*, 5:1955.

¹¹⁶ İbnü's-Salâh, *Tabakâtu'l-Fukahâ'i's-Şâfi'iyye*, 2:638

¹¹⁷ İbnü's-Salâh, *Tabakâtu'l-Fukahâ'i's-Şâfi'iyye*, 2:638

İbnü's-Salâh'ın Mâverdi ile ilgili iddiaları, sonraki Şâfiî tabakat yazarlarının Mâverdi'nin i'tizâl ile ilişkisine yönelik algılarının temelini oluşturmuş görünmektedir.¹¹⁸ Tâceddin es-Sübki'nin ona ait biyografide "Mâverdi'ye i'tizâl konusunda yapılan ithamlar" konulu bir bahse yer vermesi¹¹⁹ ise söz konusu iddiaları ciddiye aldığını göstermesi açısından manidardır. Mâverdi bu başlık altında İbnü's-Salâh'ın iddialarına yer vermiş ancak onun i'tizâl ile ilişkisi hususunda herhangi bir yorumda bulunmamıştır. Şâfiî tabakat yazarlarından İbn Kesir ve İbn Kadı Şühbe (ö.874-1470) de yine eserlerinde İbnü's-Salâh'ın iddialarına yer vermişler ve bu iddiaların İbnü's-Salâh'ın onun tefsirinde Mu'tezile'ye muvafık olan bazı görüşlerini tespiti neticesinde oluştuğuna dikkat çekmişlerdir.¹²⁰

Şâfiî tabakatlarda yer alan bu ön kabulün yanında bazı müellifler tarafından Mâverdi'nin usulde Mu'tezili olduğu ifade edilmiştir. Yâkût el-Hamevî onun fûrûda Şâfiî, usûlde ise Mu'tezili olduğuna işaret etmiş,¹²¹ Zehebî ise Mu'tezili olduğundan¹²² bahsetmiştir. Mâverdi'nin i'tizâl ile ilişkisi hususunda yapılan değerlendirmeler, Şâfiî kimlikli bir şahsın mezhebi kimliğini idealize etmeyi amaçlamaktadır. Özellikle Şâfiî müellifler tarafından birtakım Mu'tezili fikirleri benimsediği gerçeğinin yadsınamaması onu mutlak bir Mu'tezili saymamakla birlikte, kısmen i'tizâlî fikirler benimseyen bir şahıs olarak kabul etmelerine sebebiyet vermiştir.

14. Ebu'l-Fadl el-Hemedâni (ö.489/1096)

Abdülmelik b. İbrahim b. Ahmed Ebu'l-Fadl el-Hemedâni el-Makdisî, aslen Hemedan ehliinden olmakla birlikte Bağdat'a yerleşmiştir.¹²³ Abbâsî veziri Ebû Şücâ er-Rûzrâverî'nin (ö.488/1095) onun kâdiulkudât olmasını şart koştuğu bunun üzerine halife Muktedî-Biemrillah (467/1075-487/1094) tarafından

¹¹⁸ Murat Oral, "el-Mâverdi'nin Mu'tezililiği İthamının Değerlendirilmesi", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2017), 235.

¹¹⁹ Tâceddin es-Sübki, *Tabakât*, 5:270.

¹²⁰ İbn Kesir, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, 398; İbn Kadı Şühbe, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, 1:242.

¹²¹ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ*, 5:1955.

¹²² Zehebî, *Mizan*, 5:188.

¹²³ Tâceddin es-Sübki, *Tabakât*, 5:163.

bu görevin ona teklif edildiği ancak bu talebi geri çevirdiği rivayet edilmektedir.¹²⁴

Pek çok ilimde âlim olduğu söylenen¹²⁵ Ebu'l-Fadl el-Hemedâni'nin fıkıh Mâverdi'den tahsil ettiği rivayet edilmektedir.¹²⁶ Mu'tezile ile ilişkisi hususunda şâfiî tabakat yazarlarından Tâceddin es-Sübkî, onun "Mu'tezile mezhebi üzere olduğunun" söylendiğine işaret etmiş ancak konu ile ilgili başka bir bilgi vermemiştir.¹²⁷

15. Ebu'l-Kâsım er-Rebbâi (ö.512/1118-19)

İbn Ureybe olarak da bilinen Ali b. Hüseyin b. Abdullah Ebu'l-Kâsım er-Rebbâi, Mâverdi'den fıkıh tahsil etmiş, Mu'tezile'nin şeyhlerinden Ebû Ali b. el-Velid el-Kerhi'den (ö.478/1086)¹²⁸ ise kelim öğrenmiştir.¹²⁹

şâfiî tabakat yazarları tarafından i'tizâl ile ilişkisine işaret edilmiştir. şâfiî müelliflerden Tâceddin es-Sübkî, Ebu'l-Kâsım er-Rebbâi'nin kelim ilmini öğrendiği Ebû Ali b. el-Velid el-Kerhi'nin Mu'tezile'nin önderlerinden biri olduğuna işaret etmek suretiyle onun Mu'tezile ile ilişkisinden bahsetmiştir. İbn Kesir ise doğrudan i'tizâl düşüncesini benimsediğini ifade etmiştir. Bununla birlikte her iki müellif de onun i'tizâl fikrinden döndüğüne dair rivayete de eserlerinde yer vermişlerdir.¹³⁰

¹²⁴ İbnu'l-Cevzi, *el-Muntazam*, 17: 35; Tâceddin es-Sübkî, *Tabakât*, 5:163.

¹²⁵ İbnu'l-Esir, *el-Kâmil*, 9:6.

¹²⁶ Tâceddin es-Sübkî, *Tabakât*, 5:163.

¹²⁷ Tâceddin es-Sübkî, *Tabakât*, 5:163.

¹²⁸ Ebû Ali b. el-Velid, Ebu'l-Hüseyin el-Basri'den ilim tahsil etmiştir. Yaşadığı çağda Mu'tezile'nin önderlerinden biri olarak bilinmektedir. Ayrıca Hanbeli Ebu'l-Vefâ İbn Akil'in (ö. 513/1119) de ondan ilim aldığı ve sünnetten saptığı zikredilmektedir. Zehebî, *Târihu'l-İslam*, 32:244.

¹²⁹ Zehebî, *Târihu'l-İslam*, 35:67; Tâceddin es-Sübkî, *Tabakât*, 7:224; Salâhaddin Halil b. Aybek es-Safedi (ö. 764-1363), *el-Vafi bi'l-Vefeyat*, thk. Ahmed el-Arnaut et-Türki (Dâru İhyâi't-Türâs: Beyrut, 2000), 21:21; İbn Kesir, *Tabakâtü's-şâfiyye*, 505.

¹³⁰ Tâceddin es-Sübkî, *Tabakât*, 7:224; İbn Kesir, *Tabakâtü's-şâfiyye*, 505. Ayrıca bkz. Zehebî, *Târihu'l-İslam*, 35:67.

16. İbn Tûmert (ö.524/1130)

Ebû Abdullah Muhammed b. Abdillâh b. Tûmert, Muvahhidûn hareketinin kurucusu olup,¹³¹ Murâbitlar¹³² döneminde tezahür eden bazı fikir ve uygulamalara karşı çıkmıştır. İbn Tûmert'in bunu yaparken özellikle ilmî konularda kendisini geliştirmeye ve farklı bölgelere ilim seyahatleri yapmaya özen gösterdiği anlaşılmaktadır. Kiyâ el-Herrâsî (ö.504/1110), Gazzâlî (ö.505/1111), Ebû Bekir et-Turtuşî gibi pek çok kimseden bu yolculukları esnasında ilim tahsil ettiği rivayet edilmekteyse¹³³ de İbnü'l-Esir tarafından Gazzâlî ile görüşmesinin mümkün olmadığı zikredilmektedir.¹³⁴

İbn Tûmert'in mezhebî kimliği ve görüşleri hususunda ise farklı aidiyetlere işaret edilmektedir. Onun sıfatların ispatı dışında pek çok meselede Eş'arîliği benimserken, sıfatların nefyi ve bunun dışında birkaç meselede Mu'tezile ile muvafık olduğu zikredilmektedir.¹³⁵ İbn Tûmert'in, Eş'arî akidesine dair olan ve Selâhaddin-i Eyyûbî'nin (567/1171-598/1193) iktidara gelişinden sonra Mısır ve Kahire'nin tüm câmilerinde geceleri tesbih vaktinde okunması gelenek haline getirilen *Mürşide* isimli eserin¹³⁶ müellifi olduğu ifade edilmiştir. İbn Teymiyye'nin bu eseri ona nispet ettiği ifade edilmiş ancak rivayeti aktaran Alâî (ö.761/1359) bu iddianın doğru olmadığını çünkü İbn Tûmert'in usûlde Mu'tezile ile muvafık olduğunu, bu eserin ise onlara zıt olduğunu söylemektedir. Tâceddin es-Sübki ise söz konusu rivayeti aktardıktan sonra Alâî'den farklı bir duruma işaret ederek eseri yazan şahıs olması yerine Mu'tezilî olduğuna dair iddiaya karşı çıkmış ve onun Eş'arîliği benimsediğini ve sahih bir akîdeye sahip olduğunu ifade etmiştir.¹³⁷ Ayrıca

¹³¹ İbnü'l-Esir, *el-Kâmîl*, 10:195-200; Arif Aytakin, "İbn Tûmert", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20: 425.

¹³² V./XI. asrın ikin yarısında Kuzey Afrika ve Endülüs'te hüküm süren bir Berberî hanedanı ve devletidir. Bkz. İsmâil Yiğit, "Murâbitlar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31:155-155.

¹³³ Tâceddin es-Sübki, *Tabakât*, 6:109; Zehebî, *Târihu'l-İslam*, 36: 106

¹³⁴ İbnü'l-Esir, *el-Kâmîl*, 8:654.

¹³⁵ Tâceddin es-Sübki, *Tabakât*, 6:117.

¹³⁶ Fatih Y. Ayaz, Aygül Düzenli, "Makrizî ve Mısır'da Eş'arîliğin Yayılmasına Dair Tespitleri", *Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2/1 (2012): 33.

¹³⁷ Tâceddin es-Sübki, *Tabakât*, 8:185.

Tâceddin es-Sübkî tarafından onun fıkhıta Şâfiî'nin, kelimada ise Eş'arî'nin mezhebi üzere olduğu vurgulanmıştır.¹³⁸ Makrizî'nin de İbn Tûmert'in Eşariliği Mağrib'de yaymaya çalıştığına ve hatta muhalefet edenlerin boynunu vurdurduğuna dair söylemleri¹³⁹ onun Eş'arî kimliğini teyit eder görünmektedir.

SONUÇ

Tarihsel süreçte i'tizâl fikri ile ilişkilendirilen bazı Şâfiî şahıslar ile fıkhıta Şâfiiliği benimseyen Mu'tezilî şahısların bulunduğu tespit edilmektedir. Bu şahıslara bakıldığında III./IX. asrın ikinci yarısından itibaren İbn Süreyc gibi bazı i'tizâlî görüşleri benimseyen şahıslar ile bahse konu etkileşimin ilk defa Bağdat'ta ortaya çıktığı tahmin edilmektedir.

Şâfiî-Mu'tezilî veya Mu'tezilî-Şâfiî olarak değerlendirilebilecek şahıslar, III./VIII. asrın ikinci yarısından VI./XII. asrın ikinci yarısına kadar farklı coğrafî bölgelerde, farklı ilim çevrelerine mensup olan ve muhtelif siyasî unsurlarla etkileşim içerisinde bulunan kimselerdir. Şahısların ilim merkezleri incelendiğinde coğrafî olarak hususiyetle Bağdat, Nişabur ve Cürçân gibi şehir ve bölgelerin söz konusu olduğu, etkileşimin merkezinin ise Bağdat olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim bu şahısların önemli bir kısmı Büveyhî hakimiyetinin hüküm sürdüğu Bağdat'ta yaşamış veya bu bölgede ilim tahsil etmiştir. Bu bağlamda Nişabur da söz konusu şahısların önemli ilim merkezleri arasında dikkati çekmektedir. Nitekim Ebû'l-Hüseyn et-Tavâifi, Ebu'l-Kâsım ed-Dârekî, Ebû'l-Hasen et-Tarsusî gibi Şâfiî-Mu'tezilî şahıslar burada eğitim görmüşlerdir. Bu noktada Ebû Sehl ez-Zeccâcî (IV./X.asır), Ebû Nasr Muhammed b. Sehl (ö.388/998) gibi Hanefî-Mu'tezilî şahısların da aynı zaman diliminde bu bölgede ilim tahsil etmesi, Nişabur'daki fıkıh mezheplerinin Mu'tezile ile yakın ilişki içerisinde olduğunu göstermesi açısından dikkate değerdir.

Şâfiilik-Mu'tezile etkileşimi açısından önem arz eden bir diğer unsur ise III./IX. asrın ikinci yarısında Bağdat'ta Abbasî hakimiyeti

¹³⁸ Tâceddin es-Sübkî, *Tabakât*, 6:109.

¹³⁹ Takiyyüddin Ahmed b. Ali el-Makrizî (ö. 845/1442), *Kitâbü'l-Mevâ'iz ve'l-İtibâr bi Zikri'l-Hitât ve'l-Âsâr*, thk. Muhammed Zeynuhum, Muhammed eş-Şarkâvî (Kahire: Mektebe Medbûla, 1998), 3:390.

altında başlayan etkileşimin, Büveyhiler döneminde güçlenmiş olmasıdır. Bu süreçte vezir Sahib b. Abbâd'ın Mu'tezile lehine uygulamaları neticesinde Şâfiî şahıslar nezdinde Mu'tezile'ye yönelik ilginin arttığını söylemek mümkündür. Nitekim bu süreçte i'tizâl ve Şâfiî fikhını bir arada benimseyen ulemadan Ebü'l-Hasen el-Cürcânî, Ebû Bişr el-Cürcânî, Kadı Abdülcebbâr ve Maverdî gibi şahıslar devlet nezdinde önemli görevlere getirilmişlerdir. Bu dönemde yaşayan diğer Şâfiî-Mu'tezililerin Büveyhilerin hüküm sürdüğü Bağdat bölgesindeki mevcudiyetleri de dikkate değerdir.

İ'tizâl fikri nispet edilen şahısların yaklaşık dört asır boyunca incelenen örneklerinde Büveyhiler döneminde göreve getirilme, Bağdat ve Nişabur'da ilmî manada öne çıkma gibi ortak bazı vasıflardan bahsedilmekle birlikte benzer özelliklere sahip, aynı ilim geleneğinden gelen tek bir yapıdan bahsetmek mümkün görünmemektedir. Bu şahısların bir kısmı mütekellim vasfıyla öne çıkarırken, diğer bir kısmının özellikle Şâfiîlik içerisindeki konumları düşünüldüğünde fakih kimliklerinin öne çıkarıldığı görülmektedir. Şâfiî ashabın bu şahıslara yaklaşımında da bazı farklılıklar mevcuttur. Mesela Kadı Abdülcebbâr, hem Mu'tezilî, hem de Şâfiî kimliği ile mezhep mensupları tarafından kabul görmektedir. Bu konumuna binaen özellikle Şâfiî gelenek tarafından onun Mu'tezilî kimliğini ifade etme hususunda sakınca görülmemiştir. Bununla birlikte Şâfiî gelenek içerisinde i'tizâl ile ilişkilendirilen bazı şahıslar için ise savunma çabasının mevcut olduğu görülmektedir. Bu şahıslarla ilgili olarak Şâfiî müellifler tarafından i'tizâlden dönmelerine rağmen eserlerinde eski fikirlerinin yer aldığı veya i'tizâl ile ilişkilendirilmelerinin ithamdan ibaret olduğu şeklinde bazı değerlendirmelerin yapıldığı görülmektedir. Mu'tezilî tabakatlarda söz konusu şahıslarla ilgili algının ise şahısların kelamî kimliklerine, fakih kimliklerine nazaran daha fazla değer atfedilmekle birlikte genellikle olumludur. Mu'tezilî ve Şâfiî biyografi kitapları mukayese edildiğinde ise farklı bir sonuç ile karşılaşılacaktır. Bu eserlerde işaret edilen i'tizâl ile Şâfiî fikhını bir araya getiren şahısların listesi her iki gelenek tarafından kabul gören Kadı Abdülcebbâr örneği dışında birbirleriyle uyuşmamaktadır. Bu uyuşmazlık ise Mu'tezilî ve Şâfiî müelliflerin, i'tizâlî ya da Şâfiî fikhını benimsemeye kabul ettikleri ölçütlerin farklı olmasından kaynaklanıyor olmalıdır.

Sonuç olarak i'tizâl fikri ile Şâfiî fikhını bir arada benimseyen şahısların tarihsel süreçteki varlıkları bir gerçekliktir. Bunun yanında söz konusu şahıslar arasında farklı mezhebî eğilimlere ait görüşleri benimseyip eklektik bir düşünce yapısına sahip olan kimselerin de yer aldığı görülür. Bu durum ise yalnızca Şâfiilik-Mu'tezile etkileşimine değil, mezhepler arası geçişlilik fikrine ve farklı görüşleri bir arada benimseyen müstakil/bağımsız şahısların varlığına işaret etmesi açısından dikkate değerdir. Bu şahısların varlığı, sınırları belirli, durağan, değişim ve dönüşüme kapalı bir şekilde yapılan mezhep tanımlamasının aksine tarihsel süreçte canlı, değişip dönüşebilen, farklı görüşler ile etkileşime giren bir mezhep algısının mevcudiyetini göstermesi açısından son derece önemlidir.

KAYNAKÇA

Abbâdi, Ebu'l-Asım. *Tabakâtu'l-Fukahâ eş-Şâfiyye*. Thk. Gösta Vitestam. Leiden: Brill, 1964.

Akoğlu, Muharrem. *Büveyhîler Döneminde Mu'tezile*. Ankara: İlâhiyat: 2008.

Aslan, İbrahim. "Mu'tezilî ve Hanefî Söylemlerin Etkileşimi Üzerine". *Journal of Islamic Research* 27/1 (2016): 78-89.

Aydınlı, Osman. *Doğuşundan Büyük Selçuklulara Mu'tezile Ekolü Tarihi ve Öğretisi*. İstanbul: Endülüs, 2018.

Alibekiroğlu, Fatmanur. *Tarihsel Süreçte Hanefîlik-Mu'tezile İlişkisi*. Doktora tezi. Çukurova Üniversitesi, 2018.

Ay, Mahmut. "Mu'tezilizm'den Arta Kalan Mu'tezile", *Kelam Araştırmaları* 9:1 (2011): 57-76.

Ayaz, Fatih Y.- Düzenli, Aygül. "Makrîzî ve Mısır'da Eş'arîliğin Yayılmasına Dair Tespitleri". *Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (2012): 25-39.

Aytekin, Arif. “İbn Tümert”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 20: 425-427. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkahir b.Tahir. *Mezhepler Arasındaki Farklar (el-Fark Beyne'l-Fırak)*. Trc. E.Ruhi Fığlalı. İstanbul:Kalem Yayınevi, 1979.

Cüşemî, Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme. *Risâletu İblis ila İhvânihi'l-Menâhis*. Thk. Hüseyin el-Müderrişî. Beyrut: Dârü'l-Müntehabi'l-Arabî, 1995.

Çelebi, İlyas. “Sâhib b. Abbâd”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 35:512-515. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.

Fahredden er-Râzî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *Mefâtihu'l-Gayb et-Tefsîru'l-Kebir*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.

Fahredden er-Râzî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Menâkıbu'l-İmam eş-Şâfiî*. Thk. Ahmed Hicâzî es-Sakka. Kahire: Mektebetü'l-Külliyeti'l-Ezheriyye, 1986.

Günel, Fuat. “Cürcânî, Ebu'l-Hasan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 8:132-133. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Hâkim en-Nisâbüri, Ebû Abdullâh ed-Dabbî et-Tahmânî (ö. 405/1014). *Târîhu Nisâbur Telhîsu Ahmed b. Muhammed b. Hasan b. Ahmed el-Ma'rûf*. Tahran: Kitâbhane İbn Sinâ, ts.

Hallaq Wael b. “Şâfiî Hukuk İlminin Baş Mimarı mıydı?”. *Sünnî Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü*. Trc. İ. Hakkı Ünal, Haz. Hayri Kırbasoğlu. Ankara: Kitâbiyât, 2000.

Hansu, Hüseyin. “Haber Tartışmaları Bağlamında Şâfiî-Mu'tezile İlişkileri”, *Uluslararası İmam Şâfiî Sempozyumu (7-9 Mayıs 2000)*. Ed. Mehmet Bilen. 270-291. İstanbul: Kent Işıkları, 2012.

Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali B. Sabit. *Târîhu Bağdâd*. Thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Dâru'l-Garbu'l-İslâmî, 2001.

İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsım Ali b. Hasen. *Târîhu Medîneti Dımaşk*. Thk. Muhibbuddin Ebi Said Ömer b. Garâme. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1996.

İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsım Ali b. Hasen. *Tebyñnü Kezibü'l-Müfteri*. Dımaşk: Dârü'l-Fıkr, ts.

İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali. *Lisânu'l-Mizân*. Thk. Abdulfettah Ebü Gudde. Beyrut: Mektebetu'l-Matbuâti'l-İslâmiyye, 2002.

İbn Hallikân, Ebu'l-Abbas Şemsüddin Ahmed b. Muhammed. *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâi Ebnâi'z-Zamân*. Thk. İhsan Abbâs. Beyrut: Dâru Sadr, 1977.

İbn Kadı Şühbe, Ebü'l-Fazl Bedrüddin. *Tabakâtü's-Şâfiyye*. Thk. Hâfi Abdülhalim Han. Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifil-İslâmiyye, 1979.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İmâdüddin İsmâil b. Ömer. *Tabakâtü's-Şâfiyye*. Thk. Abdülhafız Mansur. Beyrut: Dâru'l-Medâri'l-İslâmi, 2004.

İbn Kutluboğa, Ebu'l-Fidâ Zeynuddin Kâsım. *Tâcu't-Terâcîm*. Thk. Muhammed Hayr Ramazan Yusuf. Dımaşk: 1992.

İbnu'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed el-Bağdâdî. *el-Muntazam fî Târîhü'l-Mülûk ve'l-Ümem*. Thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ vdğr. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992.

İbnu'l-Esîr, Ebu'l-Hasen İzzüddin. *el-Kâmil fî't-Tarih*. Thk. Muhammed Yusuf Dekkâk. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987.

İbnü'l-Murtazâ, Ahmed b. Yahyâ. *Tabakâtu'l-Mu'tezile*. Thk. S.D. Wilzer. Beyrut: 1987.

İbnü'n-Nedîm, Ebu'l-Ferec Muhammed b. Ebi Yâkub. *el-Fihrist*. Thk. Rızâ Teceddüd. Tahran: Marvi Ofset, 1971.

İbnü's-Salâh eş-Şehrêzûrî, Ebü Amr Takîyüddin. *Tabakâtu'l-Fukahâ'i's-Şâfiyye*. Thk. Muhyiddin Ali Necîb. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1996.

Kâ'bî, Ebu'l-Kâsım el-Belhî. *Kitâbu'l-Makâlât ve meahu Uyûni'l-Mesâil ve'l-Cevâbât*. Thk. Hüseyin Hansu-Râcih Kürdî-Abdülhamid Kürdî. İstanbul:Kuramer, Amman: Dâru'l-Feth, 2018.

Kadı Abdülcebbâr, Abdülcebbâr b. Ahmed. *el-Muğni fî Ebvâbi't-Tevhid ve'l-Adl*. Thk. Hadr Muhammed. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012.

Kadı Abdülcebbâr, Abdülcebbâr b. Ahmed. *Fadlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtu'l-Mu'tezile* içerisinde. Thk. Fuad Seyyid. Tunus: Dâru't-Tunusiyye, 1986.

Kallek, Cengiz. "Kaffâl, Abdullah b. Ahmed". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 24:146. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Kırbaçoğlu Hayri "İslami İlimlerde Şâfiî'nin Rolü Üzerine". *İslâmiyat* 2/1 (1999): 15-35.

Koloğlu, Orhan, "Behşemiyye-İhşidiyye Çekişmesi: Kısa Bir Tarihsel Çekişme", *UIFD*, 18/2 (2009):285-298.

Kureşî, Ebû Muhammed Muhyiddin Abdülkâdir b. Muhammed. *el-Cevâhiru'l-Mudiyeye fî Tabakâti'l-Hanefiyye*. thk. Abdulfettah Muhammed el-Hulv. Kahire: Hicr Li't-Tıbaa ve'n-Neşr, 1993.

Macit, Yüksel. "Mu'tezile'nin Fıkıh Usûlündeki Yeri ve Etkisi". *Marife* 3/3 (2003): 73-82.

Makdisî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr. *Ahsenü't-Tekâsim*. Nşr. M. J. De Goeje. Leiden: Brill, 1906.

Makrizî, Takiyyüddin Ahmed b. Ali. *Kitâbü'l-Mevâ'iz ve'l-İ'tibâr bi Zikri'l-Hitat ve'l-Âsâr*. Thk. Muhammed Zeynuhum, Muhammed eş-Şarkâvî. Kahire: Mektebe Medbûla, 1998.

Melchert, Christopher. *The Formation of The Sunni Schools of Law, 9th-10th Centruies C.E.* Leiden: New York: Köln: Brill, 1997.

Oral, Murat. "el-Mâverdî'nin Mu'tezililiği İthamının Değerlendirilmesi". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2017): 231-258.

Öz, Mustafa. "İbnü'l-İhşid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 21:94-95. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Özaydın, Abdülkerim. "Kündürî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 26-554-55. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Özen, Şükrü. *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası*. İstanbul 2001.

Özen, Şükrü. "İbn Süreyc, Ebü'l-Abbas". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10-363-366. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Safedî, Salâhaddin Halil b. Aybek. *el-Vaî bi'l-Vefeyat*. Thk. Ahmed el-Arnâvut et-Türki. Dâru İhyâi't-Türâs: Beyrut, 2000.

Seâlibî, Ebû Mansur Abdülmelik b. Muhammed. *Yetimetu'd-Dehr fi Mehâsinu Ehlu'l-Asr*. Thk. Müfid Muhammed Kumeyhâ. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1983.

Sehmî, Ebu'l-Kâsım Hamza b. Yusuf. *Târihu Cürcân*. Nşr. Muhammed Abdulmuîd Han. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1987.

Sem'ânî, Ebû Mansûr et-Teymî. *el-Ensâb*. Thk. Abdullah Ömer el-Bârûdî. Beyrut: Dârü'l-Cenân, 1988.

Sem'ânî, Ebu'l-Muzaffer. *Kavâtu'u'l-Edille fi'l-Usûl*. Thk. Abdullah b. Ahmed b. Hafız el-Hakemî. Riyad: Mektebetu't-Tevbe, 1998.

Sübki, Tâcüddîn Ebû Nasr Abdulvehhâb b. Ali. *el-İbhâc fi Şerhi'l-Minhâc*. Thk. Şaban Muhammed İsmâil. Kahire: Mektebetü'l-Külliyeti'l-Ezheriyye, 1981.

Sübki, Tâcüddîn Ebû Nasr Abdulvehhâb b. Ali. *Tabakâtu's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*. Thk. Mahmud Muhammed ed-Tenâhî, Abdu'l-Fettâh Muhammed el-Hulv. Kahire: Dâru İhyâu Kütübü'l-Arabiyye, ts.

Süyûtî, Ebu'l-Fazl. *Buğyetü'l-Vuât fi Tabakâti'l-Lugaviyyîn ve'n-Nuhât*. Thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim. Kahire: İsa el-Bâbî el-Halebi: 1964.

şirâzi, Ebû İşhak. *Tabakâtü'l-Fukaha*. Thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru'r-Râid el-Arabî, 1979.

Taşköprüzâde, Ahmed b. Mustafa. *Miftahu's-Saâde*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985.

Yâkût el-Hamevî, Ebi Abdillâh şihâbüddin. *Mu'cemu'l-Udebâ*. Thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1993.

Yiğit, İsmâil. "Murâbitlar". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31:155-155. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Yurdağür, Metin. "Kadı Abdülcebbâr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 24:103-105. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Zehebî, Ebû Abdillâh şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, thk. şuayb el-Arnâvût, Ali Ebû Zeyd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1983.

Zehebî, Ebû Abdillâh şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Mizânu'l-İ'tidâl fî Nakdi'r-Ricâl*. Thk. Ali M. Muavvaz vdğr. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.

Zehebî, Ebû Abdillâh şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Târihu'l-İslam*. Thk. Ömer Abdüsselam Tedmürî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1988.

**MUHAMMED B. KERRÂM VE TARAFTARLARINA AİT ESERLERİN
GENEL BİR TAHLİLİ ***

A General Analysis of the Works of Muhammad b. Karrâm and His
Followers

Abdylkader DURGUTİ*

Öz

Kerrâmiyye mezhebinin birinci el yazılı kaynakları günümüze ulaşmamıştır. Buna karşın Muhammed b. Kerrâm'ın sadece isim olarak bildiğimiz bazı eserlerinde ise içerikle alakalı sınırlı bilgiler vardır. Bu çalışmada, Muhammed b. Kerrâm hakkında tabakât ve makâlât eserlerindeki kırıntı kabilinden dağınık bilgileri bir araya getirip eserleri hakkında bir çerçeve oluşturmaya çalıştık. Kerrâmiyye mezhebi mensupları diğerk mezheplerde olduğu gibi kendi fikirlerini savunmak amacıyla çeşitli konularda pek çok eser yazmışlardır. Ancak tarih boyunca muhalifler tarafından Kerrâmiyye mezhebinin marjinal bir mezhep ilan edilmesi onlar tarafından ortaya konulan literatürün tarihin arka planına itilmesine neden olmuştur. Dolayısıyla bu çalışmanın amacı, Muhammed b. Kerrâm'ın eserleri

Abstract

The primary written sources of the Karramiyya have not been reached today. On the other hand, we can find limited information related to the content in some of the works of Muhammed b. Karrâm's, known only as names. In this study, we tried to create a framework about his works by combining scattered information in his bibliography and the makâlât. As in other sects, the members of the Karramiyya sect wrote many works on various subjects in order to defend their ideas. However, the literature of this sect was ignored because of the declaration of the Karramiyya as a marginal sect and the absence of sectarian followers. Thus, the purpose of this study is to give information about Muhammad b. Karrâm's works and is to introduce

* Bu makale tarafımızca yapılan “Mezhepleşme Çerçevesinde Muhammed b. Kerrâm ve Kerrâmiyye Mezhebi” isimli doktora tezinden istifade edilerek hazırlanmıştır.

* Dr. Öğr. Gör., Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı. orcid.org/0000-0002-6003-5841/abdulkaderdurguti@gmail.com

Başvuru Submission	Kabul Accept	Yayın Publish
09.05.2019	29.06.2019	30.06.2019
DOI	10.18403/emakalat.562282	

hakkında ayrıntılı bilgi vermek ve Kerrâmiyye mezhebinin kaynaklarını tanıtmaktır.

Anahtar Kelimeler: Muhammed b. Kerrâm, Kerrâmiyye, İbn Heysam, Mekhül en-Nesefi, Mezhep, Literatür.

the sources of the Karrami sect.

Keywords: Muhammad b. Karrâm, Karrâmiyya, İbn Haysam, Makhul en-Nesefi, Sect, Literature

GİRİŞ

Muhammed b. Kerrâm'ın eserlerinin bize ulaşmaması, düşüncelerinin sağlıklı bir şekilde ortaya çıkarılmasında büyük bir dezavantajdır. Birinci el kaynakların günümüze ulaşmaması sebebiyle hem kurucu şahsiyetin hem de mezhebe ait görüşlerin ne kadar sağlıklı ve güvenilir bir şekilde intikal ettirildiği hususunun sorgulanması gerekmektedir. Bu bağlamda İslam Mezhepleri Tarihi ve fırak edebiyatı kaynaklarında yer alan Kerrâmiyye mezhebi görüşlerinin mümkün olduğunca hassas bir şekilde tahlil edilmesi gerekmektedir. İslam Mezhepleri Tarihi kaynakları, ikinci el kaynaklar hüviyetinde olduğu için iyi bir tahlil ve eleştirel üslup, Kerrâmiyye adına söylenenler ile Kerrâmiyye'nin söyledikleri arasındaki farkı açıklayacak ve mezhebin bütüncül bir şekilde ele alınmasını kolaylaştıracaktır. İşte bunu yapabilmek için öncelikle Kerrâmiyye mezhebinin literatürünü tanımamız gerekmektedir.

Muhammed b. Kerrâm (ö. 255/869)'ın kitaplarının kendisi hayatta iken birileri tarafından yakıldığı nakledilmektedir.¹ Ancak Muhammed b. Kerrâm'ın bütün kitaplarının yakıldığı düşünülemez. Çünkü Abdulkâhir el-Bağdâdî (ö. 429/1037)'nin *Kitâbu 'Azâbi'l-Kabr*'dan söz ederken kullandığı dil ve ifadeler, yaptığı alıntılara bakılırsa bu kitabı görmüş olabileceği izlenimi edinmek mümkündür.² Ancak Abdulkâhir el-Bağdâdî'den önce Eş'arî âlimleri başta İmam Eş'arî (ö. 324/935) olmak üzere Kerrâmiyye'den söz ederken herhangi bir kitaptan

¹ Ebû'l-Kâsım Sikatüddin Ali b Hasan b Hibetullah İbn Asâkir, *Târihu Medîneti Dimaşk* (Beirut: Dârü'l-Fikr, 1995), 66: 129 – 130.

² Ebu Mansur Abdülkahir el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar* (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2007), 161-164.

bahsetmezler. Hatta İbn Fûrek'in (ö. 406/1019) kendisi, Kerrâmîlerle birebir münazaraya girmiş olsa da İbn Kerrâm'ın herhangi bir eserine yer vermez.

Muhammed b. Kerrâm'ın eserlerinin ne zaman kayıp olduğuna dair kesin bir bilgi mevcut değildir. Mezhep taraftarları, Moğol istilasına kadar Horasan'da ve Mâverâünnehir'de hankâhlar vasıtasıyla eğitim faaliyetlerini sürdürmüşler³ ancak istilalar sonucunda hem kendi varlıkları yok olmuş hem de eserleri ortadan kaybolmuştur. Şu bir gerçektir ki, Kerrâmiyye mezhebinin kendi görüşleri yazılı bir şekilde bize intikal etmemiş olsa da bu görüşler muhalifleri tarafından kaydedilmiştir. Bu aynı zamanda Kerrâmiyye mezhebini araştırma açısından ayrı bir zorluk göstergesidir. Çünkü mezhebi kendi temel kaynaklarından değil, muhaliflerin verdiği bilgiler ışığında öğrenmekteyiz ve bu bilgiler zaviyesinden mezhebin prensiplerini değerlendirme yoluna gitmekteyiz.

Mezhebin oluşum döneminden bugüne kadar herhangi bir belge veya dokümanın mevcut olmaması, mezhebin görüşlerini sağlıklı bir şekilde tahlil etmemizi zorlaştırmaktadır. Günümüze daha çok muhalif kanadın eserleri yoluyla fikirlerinin ulaştığı hesaba katılırsa, mezhep hakkındaki bilginin ne kadar yanlı olabileceğini tahmin etmek güç değildir. Özellikle o dönemde Kerrâmiyye mensupları ile tartışan Eb'ül-Muzaffer el-İsferâyîni (ö. 471/1078), İbn Fûrek ve muhalif tutumuyla bilinen Abdulkâhir el-Bağdâdî gibi âlimlerden mezhebin bazı itikâdî görüşlerine ulaşmaktayız. Bağdâdî, Kerrâmiyye mezhebinin kurucusundan bahsederken Kerrâmiyye hakkında temel bir kaynak olarak görülen *Kitâbu 'Azâbi'l-Kabr*'dan birtakım bilgiler aktarır ancak

³ Şemsüddin Eb'ü Abdullah Muhammed b Ahmed b. Ebî Bekr el-Beşnâ eş-Şâmî el-Beşşâri Makdisi, *Ahsenü't-Tekâsîm fî Ma'rifeti'l-Ekâlîm*, thk. J. Geoje (Leiden: E.J. Brill, 1906), 179-182, 202, 365; Richard W. Bulliet, *The patricians of Nishapur: a study in medieval Islamic social history* (Cambridge: Mass, 1972); Muhsin Keyani, *Hankahlar Tarihi* (Büyüyenay, 2013), 295; Sönmez Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri* (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 240; Edmund Brosworth, "The Rise of the Karamiyah in Khorasan", *The Muslim World* 50/1 (1960): 9; Margoliouth D. S., "Kerrâmiyye", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1977), 6: 595.

Bağdâdî'nin Kerrâmiyye hakkında aktardığı bilgiler yetersiz ve yanlıdır. Bağdâdî tarafından başlatılan bu muhalif tutum, daha sonraki dönemlerde mütemadiyen devam edecektir. Her ne kadar müellifler, İbn Kerrâm'ın kitaplarını gördüklerini ifade etmişlerse de aslında hepsinin Bağdâdî'den nakilde bulunmaktadırlar. Üstelik bir önceki kaynaktan alıntılar yapıp tenkite tâbi tutulmadan aynen nakledilmesi birçok müellifin aynı hataları tekrarlamasına sebebiyet vermiştir. Sonraki dönemlerde yazılan eserlerde de Bağdâdî'nin muhalif ve saldırgan tutumu benimsenerek devam ettirilmiştir.

Bağdâdî, Kerrâmiyye mezhebine olan tepkisini dile getirirken, olumsuz birtakım itikâdî görüşler nakleder. Devamında “Kerrâmiyye'nin rezaletleri sayısızdır, çok uzundur.” şeklindeki ifadelerle açık bir şekilde Kerrâmiyye mezhebine karşı olan tutumunu ortaya koyar.⁴ Bağdâdî'den sonra aynı tutumu devam ettiren Ebû'l-Muzaffer el-İsferâyî'nin hocasının suçlamalarını zaman zaman daha da ileri taşıdığı görülmektedir. Suçlamaları ne boyuta ulaştığını göstermek açısından *Bâb Kerrâmiyye ve Beyân Fedâihi-him* başlığını açmayı gerekli görmesi yeterlidir.⁵ Şehristânî ise Kerrâmiyye mensuplarını “cahil ve sefihler” olarak nitelendirmektedir.⁶ Eş'arî âlimlerine ait bu tür ifade ve bilgiler, zamanla Hanefî geleneğe mensup isimleri de tesir altına almıştır. Bu duruma örnek Ebû'l-Mu'în en-

⁴ el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 164.

⁵ Cisim görüşünden dolayı Hristiyanlar gibi değerlendirmesi, teşbihten dolayı Râfîziler'den Şeytan et-Tâk ile mukayese edilmesi gibi örnekler gösterilebilir. Bkz. Ebû'l-Muzaffer İmâdüddîn Şehfûr b. Tâhîr b. Muhammed el-İsfahânî el-İsferâyîni, *et-Tabsîr fi'd-Dîn ve Temyîzu'l-Firkati'n-Nâciyeti ani'l-Firaki'l-Hâlikîn*, thk. Muhammed Zâhid Kevserî (Kahire: Mektebet'ü-l Ezheriye li't-Turas, tsz.), 93-94.

⁶ Bkz. Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm (548/1153) Şehristânî, *el-Mîlel ve'n-Nihal*, thk. Muhammed Abdulkâdir el-Fâdîlî (Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 2008), 86; Yusuf Ziya Yörükân ise Kerrâmiyye'yi Müşebbihe ile aynı tasnife tabi tutmaktadır. Her ikisi sıfatları kabul etikleri için her iki fırkayı Sıfatiyye grubundan saymıştır. Bkz. Yusuf Ziya Yörükân, *Ebu'l-Feth Şehristani: "Mîlel ve Nihal" Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme ev Mezheplerin Tetkikinde Usul*, haz. Murat Memiş, 1. baskı (Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı, 2002), 131, 167.

Nesefî'nin İbn Kerrâm'ın cevher konusundaki görüşlerini doğrudan İsferyâîni'den alıntı yaparak nakletmesidir.⁷

Kerrâmiyye mezhebi ile ilgili kaynak eksikliği iddialarının belli ölçüde haklılık payı söz konusudur. Ancak son dönemde Kerrâmiyye mezhebi ile ilgili yapılan bilimsel çalışmalara bakıldığında bu çalışmaların nitelik ve nicelik açısından kayda değer bir literatür zemininin oluştuğu söylenebilir.

A. Muhammed b. Kerrâm'ın Eserleri

1. Kitâbu 'Azâbi'l-Kabr

Kaynaklarda Muhammed b. Kerrâm'a birkaç eser nispet edilmekle birlikte maalesef bu eserlerden hiçbiri günümüze ulaşmış değildir. Günümüze ulaşmayan eserlerden biri *Kitâbu 'Azâbi'l-Kabr*'dir. Birçok kaynakta İbn Kerrâm'ın bu eserinden söz edilmekte ve nakiller yapılmaktadır.⁸ Ancak bu nakillerin genellikle tenkit gayesi ile yapıldığı görülmektedir. Her ne kadar kitabın ismi *Kitâbu 'Azâbi'l-Kabr* olarak geçse de Abdulkâhir el-Bağdâdî'nin ifadelerine göre muhtevası ulûhiyyet ve semiyat hakkındadır. Bundan dolayı bu kitabın *Kitabu't-Tevhîd* olması ihtimal dâhilindedir.⁹ Kitabın isimlendirilmesi daha çok dönemin şartlarına, fikirlerine ve tartışma konularına göre olmuştur. Nitekim Muhammed b. Kerrâm kabir azabını reddeden Cehmiyye'ye ve Mu'tezile'ye cevap vermekle kalmayıp, kabir azabının itikâdî alan içinde olduğunu savunmuştur. Çünkü mezhepler arasında daha çok

⁷ Ebü'l-Mu'în Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, thk. Hüseyin Atay - Şaban Ali Düzgün (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1993), 1: 148.

⁸ el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 161, 163, 164; Şehristânî, *el-Müel ve'n-Nihal*, 86; Abdülkerim b. Muhammed b. Mansûr et-Temîmî Sem'ânî, *el-Ensâb*, thk. Abdullah Ömer el-Bârûdî (Beyrut: Dârü'l-Cenân, t.y.), 5: 43; el-İsferyâîni, *et-Tabsîr fî'd-Dîn*, 93; Louis Massignon, *İslam Tasavvufu / Doğuş Devrinde*, trc. Mehmed Ali Aynî (Ataç Yayınları, 2006), 131; Josef van Ess, *Ungenützte Texte zur Karrâmîya: eine Materialsammlung: vorgelegt am 30. Juni 1979* (Heidelberg: C. Winter, Universitätsverlag, 1980), 12.

⁹ Bu kitaptan bu isimle Zeydî yazar Hâkim el-Cüşemî (494/1101) başka bir yerde bahsetmiştir. Bkz. Ess, *Ungenützte Texte zur Karrâmîya*, 12.

Cehmiyye ve Mu'tezile'nin kabir azabını inkâr etmeleri, isimlendirmenin doğrudan bu grupların düşüncelerine tepki olarak gerçekleştirilmesine yol açmıştır. Nitekim Ebû'l-Mu'în en-Nesefî, kabir azabının isbatı konusunda Cehmiyye ve Mu'tezile'nin inkârına karşı Kerrâmiyye tarafından yazılmış bir reddiye olduğunu aktarmaktadır.¹⁰

Bağdâdî'nin eserinde kitabın muhtevasına dair birtakım bilgiler yer almaktadır. Kitabın girişi şöyle başlamaktadır: “Muhakkak ki Yüce Allah, Zât'ın birliği ve Cevher'in birliğidir.” Ayrıca kitabın birkaç bölümden oluştuğu ve bu bölümlerden birinde Bağdâdî'nin aktardığına göre بَابُ فِي كَيْفِيَّةِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ “Bâb fî-Keyfûfiyyetillâhi azze ve celle” – “Güçlü ve Ulu Allah'ın Nasıllığı Bölümü” şeklinde garip bir bâb ve başlığın geçtiğini naklettikten sonra “Akli başında biri, bu durumda neye şaşacağına bilmez. O, onun *keyfiyet* sözünü Yüce Allah'ın bir sıfatı olarak gösterme cesaretine mi şaşsın, yoksa *keyfufiyyet* ile *keyfiyyet* demek isteyişindeki bilgisizliğine mi? Gerçi onun bu neviden birçok ifadesi vardır” şeklinde aktarmaktadır.¹¹ Bağdâdî'nin bu kitapta dikkat çekmek istediği bir diğer bölüm başlığı ise بَابُ الرَّدِّ عَلَى أَصْحَابِ الْحَدِيثِ فِي الْإِيمَانِ “İmân Konusunda Hadisçileri Red Bölümü”dür. Bu bölümde Muhammed b. Kerrâm'ın hadisçileri iman konusunda nasıl eleştirdiğini ve hatta onları بأحموقيتهم ahmaklıkla suçladığını nakletmektedir.¹² Hatta ahmaklıkla suçladığı ifadesinden sonra “Ahmaklıkları ile derlerse ki iman söz ve ameldir; onlara şöyle denir...” diyerek bahsi kapatmış, İbn Kerrâm'ın hadisçilere yönelik söylediği meçhul kalmıştır. Son olarak Bağdâdî, İbn Kerrâm'ın kitaplarından birinde, Allah'ın mekânı hususunda بالحَيْثُوتِيَّةِ “haysûsiyyet” şeklinde söz ettiğine dair bilgi vermektedir. Bağdâdî'nin İbn Kerrâm hakkında “biçimsiz ifadeler, onun

¹⁰ Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, 2: 365; Salih Aydın, *Bir Ehl-i Sünnet Okulu Kerrâmiyye: Kerrâmiyye'nin Kelam Teorisi, İman Anlayışı ve Din Politikası* (Doktora, Viyana, 2010), 8.

¹¹ el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 163.

¹² el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 164.

biçimsiz-çirkin mezhebine pek uygun düşmektedir.”¹³ şeklindeki ifadesi İbn Kerrâm ve görüşlerine yönelik sert tutumunu ortaya koymaktadır.

Bağdâdî'nin ve sonraki alimlerin gerçekleştirdikleri nakillerden hareketle, eserde Muhammed b. Kerrâm'ın umumiyetle Mu'tezile'yi hedef alan bir üslup ve yöntem kullandığı anlaşılabilir. Kitabın ismi ve muhtevası arasında bir çelişki ve gariplik olduğu düşünülebilir ancak İbn Kerrâm isimle doğrudan Mu'tezile'nin kabir azabı görüşünü hedef almıştır. Allah'ın zâtından bahsedilmesi, Allah'ın isimlerinin ezeli olarak vasıflandırılması, O'nun sıfatlarının ayrıntılı bir şekilde ele alınması hatta yaratma ile kudret arasındaki farklara değinilmesi yönüyle de Mu'tezile mezhebi açıkça hedef ve muhatap alınmıştır. Muhammed b. Kerrâm'a göre “O'nun yaratıcılığı, yaratmadaki kudreti; rızık vericiliği, rızıktaki kudretidir. Kudret kadimdir. Oysa yaratma ve rızık ise, kudreti ile O'nda olan iki hâdistir.”¹⁴ Bununla birlikte İbn Kerrâm Kur'an'ın mahlûk olup olmadığı konusunda Mu'tezile'yi Allah'ın kelâm sıfatı bahsinde ayrıntılı bir şekilde hedef almıştır. Muhammed b. Kerrâm, “konuşan” (Mütekellim) ile “söyleyen (Kâ'il) ve “kelâm” (konuşma-kelime) ile “söz” (kavl) arasında ayırım yapmaktadır. Ona göre “Doğrusu Yüce Allah, ezelden beri konuşan (Mütekellim) ve söyleyen (Kâ'il) olmuştur.” Ayrıca, “O, ezelden beri, söz söyleme kudreti olan, kelâm ile konuşan (Mütekellim)'dir. Yine O, ezeli söz ile değil, söz söyleme melekesi, (kaâliyyet) ile söyleyen (Kâ'il)'dir. Söz söyleme melekesi, O'nun söze olan kudretidir. O'nun sözü, kendinden hâdis olan harflerden ibarettir.”¹⁵ Mu'tezile'yi tenkit etme konusunda buna benzer diğer nakiller de devam etmektedir.¹⁶

¹³ el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 164; Ali Sami en-Neşşar'a göre bu ifade kitaplarından birinde bir bâbtır. “Bâbün fi haysusiyetillah” başlığı olmalıdır. Bkz. Ali Sami en-Neşşar, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, trc. Osman Tunç (İstanbul: İnsan Yayınları, 1999), 1: 35.

¹⁴ el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 161.

¹⁵ el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 162.

¹⁶ Bkz. el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 161-163.

Diğer bir Fırak yazarı olan Şehristânî de kitabı aynı isim ile ‘*Azâbu’l-Kabr* olarak zikretmektedir.¹⁷ Bağdâdî’den farklı olarak Şehristânî kitap hakkında fazla bilgi vermez. Kitaptan sadece şunu aktarmaktadır: “Allah zâtı itibariyle bir ve tek cevherdir, üst taraftan arşa temas etmektedir.”¹⁸ Ebü’l-Muzaffer el-İsferâyînî ise kitap hakkında birtakım bilgiler verirken kitapla birlikte kitap hakkında bazı olaylardan bahsetmektedir. Kerrâmiyye hakkında aktardığı bazı bilgiler belki de zamanında yaşanmış bir olaydan ibarettir. Ancak Kerrâmiyye hakkında inşa ettiği bütün bilgiler bu tür olaylardan hareket ederek oluşturulmuştur. ‘*Azâbu’l-Kabr*’ın başka bir eser ile değiştirildiği yönünde bir iddiayı ihtiva eden bu olayı İsferâyînî şu şekilde kayda geçmektedir: “ ‘*Azâbu’l-Kabr* isimli kitap mezheplerinin aslını oluşturur. Valilerin bazı tecrübesiz adamları Kerrâmiyye’ye aldanınca reayaya küstahlık pazarı elde ettiler. Edep ve faziletten nasibi olan bazı gruplar da onlara katıldılar. Ancak onlar ‘*Azâbu’l-Kabr* isimli kitabın aslını pazarlarda ve sokaklarda göstermelerinden utandılar. Bu yüzden onlar aynı isimde başka bir kitabı gösterip onu Muhammed b. Kerrâm’ın kitabı olduğunu söylediler ve onun tasnif ettiği asıl kitabı sakladılar.”¹⁹

İsferâyînî her ne kadar kitabın içeriği yerine kitabın hikâyesini anlatmaya çalışmışsa da mahiyeti ne olursa olsun, burada İsferâyînî’nin anlattığı kesin bir şey vardır ki, o da kitabın ismidir. Bununla birlikte bu hikâyeyi gerçek olarak kabul edecek olursak, bunun Kerrâmîler üzerinde uygulanan baskının önemli bir göstergesi ve delili olduğu öngörüsünde bulunmak mümkündür. Nitekim bu dönemde Kerrâmîler ile Eş’arîler arasında çetin tartışmalar devam etmekteydi. Ancak hikâyede anlatılanlara bakılırsa Kerrâmîler’in valilerden güçlü bir destek aldıkları anlaşılmaktadır. İdarecilerin Kerrâmiyye’ye güçlü destek verdiğini Ebû Bekr Muhammed b. İshâk el-Mahmeşâz (410/1020)’dan biliyoruz. Çünkü Gazneli idarecilerin Ebû Bekr b. İshâk’a güçlü bir destek sağladıkları bilinmektedir. Ancak Gazneliler’den sağlanan bu destek siyasi konjonktürün gereğidir. Zira

¹⁷ Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, 86.

¹⁸ Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, 86.

¹⁹ el-İsferâyînî, *et-Tabsîr fi’l-Dîn*, 96.

Bâtınî mezheplere karşı tavır alınmasında ve onların propagandalarının engellenmesinde bu konjonktür etkili olmuştur. Dolayısıyla Kerrâmiyye mezhebinin devletten destek almasının nedeni şehre ve yöreye hâkimiyetinden kaynaklanmaktadır. Devlet tarafından sağlanan bu salâhiyeti ve otoriteyi kullanarak özellikle Şîa ve İsmâîliyye mezhebinin nüfuzunu kırmaya çalışmıştır.

İsferâyîni'nin yer verdiği bilgiler, Bağdâdî'nin kitabında sunduğu bilgileri olduğu gibi tekrarlamaktan ibarettir. Bağdâdî, İbn Kerrâm'ın Allah hakkındaki görüşünün Hristiyanların Yüce Allah'ın cevher olduğu şeklindeki iddialarına benzediğini iddia etmiş²⁰, İsferâyîni de aynı eleştiriyi dile getirmiştir.²¹ Aynı şekilde Bağdâdî, İbn Kerrâm'ı, Allah'a cisim isnad etmekle tenkit etmiştir. Kerrâmiyye taraftarları ise Râfiziler'in Şeytan et-Tâk'ın, Allah'ın insan sûretindeki görüşü ile aynı olduğunu dile getirirken,²² İsferâyîni ise aynı nakilleri Kerrâmiyye için kullanarak eleştirilerini dile getirmektedir.²³ İsferâyîni buna benzer birçok tenkiti aynı şekilde tekrarlamış²⁴ ve bu şekilde birçok muhalifi de hata yapmaya sevk etmiştir.

2. Kitâbu's-Sırr

Muhammed b. Kerrâm'ın diğer önemli bir kitabı da *Kitâbu's-Sırr*'dir. Bu kitap '*Azâbu'l-Kabr* adlı eserinin aksine ne bu eserin adı ne de içeriğine dair makâlât ve fırak eserlerinde herhangi bir bilgi yer almamaktadır. Kitap ile ilgili ilk bulgular, VI/XII. yüzyıllarda yaşayan Şîi İbn Dâi er-Râzî'nin (VII/XIII) Şâfiî kadı Ebû Ca'fer Muhammed b. Muhammed İshâk ez-Zuzanî'nin *Fedâihu İbn Kerrâm* adlı eserinden

²⁰ el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 162.

²¹ Bkz. el-İsferâyîni, *et-Tabsîr fi'd-Dîn*, 94.

²² el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 162.

²³ Bkz. el-İsferâyîni, *et-Tabsîr fi'd-Dîn*, 94.

²⁴ Benzer tenkitleri ise *باب في كيفية الله عز وجل* "Bâb fi-Keyfîyyet'il-lâhi azze ve celle", Kerrâmiyye'nin Allah'ın istivâ yorumu, Havadisler konusu, İman nazariyesi hakkında nakilleri, fihhi konulardaki görüşleri, v.b. Bkz. el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 161-167; el-İsferâyîni, *et-Tabsîr fi'd-Dîn*, 94-98.

yaptığı alıntılar sayesinde ortaya çıkmıştır.²⁵ Ebû Ca'fer, Kerrâmiyye medreselerinin tahrib edildiği yıllarda İbn Kerrâm'ın kitapları da büyük ihtimalle tahrib edildiği için, kendisi muhaliflerin bazı fikri münakaşaları esnasında kullandıkları nakil ve rivayetleri toplayıp bir mecmua oluşturmuştur.²⁶

Bu kitapta, 'Azâbu'l-Kabr'a göre teşbih noktasında biraz daha aşırı ifadeler kullanıldığını düşünülmektedir.²⁷ İbn Dâî er-Râzî'nin eserinde İbn Kerrâm'ın *Kitâbu's-Sırr* adlı eserinde geçtiği iddia edilen bilgilerin çoğu fıkıh ile ilgilidir. Şarabın haram olduğu hakkındaki hikmetleri, hayvanların yaratılış hikmetleri, bir kişinin arazisinden izin olmaksızın geçişler, maktulün diyeti, hırsızın diyeti vs. gibi konuları içermektedir.²⁸ Bunun yanında mistik hayatını anlatan parçalar da bulunmaktadır. İbn Kerrâm ortaya attığı fikirleri kısmen hadislerle desteklemeye çalıştığı için kitap muhtemelen hadislerle ilgili birçok konuyu da içermektedir. Ayrıca Allah'ın ilmi ve adaleti ile ilgili bazı konulara yer verilmektedir. J. Van Ess'in naklettiğine göre İbn Kerrâm ilâhî adalet, ilâhî kanunlar ve zühd hayatı gibi konularda kısmen Mu'tezile ile paralellik göstermiştir.²⁹

Kitabı "Sırr" olarak isimlendirilmesinin nedeni yalnız takipçilerinden havass olanların bu eseri görebildiğini, onun dışındakilerin bu eseri göremedikleri aktarılmaktadır.³⁰ Kitabın başında

²⁵ Ess, *Ungenützte Texte zur Karrâmiya*, 12; Aydın, *Bir Ehl-i Sünnet Okulu Kerrâmiyye*, 8; Sönmez Kutlu, *Kerrâmiyye Mezhebi: Tarihçesi, Fikirleri, Edebiyatı ve İslam Düşüncesine Katkıları* erişim 10 Aralık 2015 <http://www.sonmezkutlu.net/?pnum=81&pt=+Kerr%C3%A2miyye+Mezhebi>,

²⁶ Massignon, *İslam Tasavvufu / Doğu Devrinde*, 130.

²⁷ Ess, *Ungenützte Texte zur Karrâmiya*, 12.

²⁸ Zeynep Alimoğlu Sürmeli, *Ehl-i Sünnet'in Kerrâmiyye Eleştirisi* (Kayseri: Kimlik, 2018), 88-90.

²⁹ Ess, *Ungenützte Texte zur Karrâmiya*, 14.

³⁰ Sürmeli, *Ehl-i Sünnet'in Kerrâmiyye Eleştirisi*, 11.

Vakıa suresi'nin 79. Ayetinin³¹ لَا يَمْسُهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ bulunmasının ardından, bazı mistik anekdotları içerdiği de nakledilir.³²

Kitâbu's-Sırr eseri Sünnî makâlât ve fırak kaynaklarda söz edilmemesi, eserin varlığı uzun süre koruyamadığı söylenebilir.³³ Çünkü Bağdâdî, İbn Kerrâm'ın *'Azâbu'l-Kabr* eserinden ayrıntılı bilgi aktarırken bu eserden hiç söz etmemesi bunu göstergesidir.

3. Kitâbu't-Tevhîd

Muhammed b. Kerrâm'ın diğer önemli kitabı makâlât ve fırak edebiyat kitaplarında ismi yer almayan *Kitâbu't-Tevhîd*'tir. Josef Van Ess'in naklettiğine göre *Kitâbu't-Tevhîd* ilk defa Hâkim el-Cüşemî'nin (ö. 494/1101) *Şerhu 'Uyuni'l-Hikme* kitabında zikredilir.³⁴ Bu eser *'Azâbu'l-Kabr* eseriyle aynı eser olabileceği gibi, başka bir eser olma ihtimali de söz konusudur. Nitekim *'Azâbu'l-Kabr* kitabı Cehmiyye ve Mu'tezile'yi eleştirmek amacıyla yazılmış ise de *Kitâbu't-Tevhîd*'in tevhid konularını içermesi dolayısıyla bu eser Eş'arî mezhebini tenkide tabi tutmuş olması muhtemeldir.³⁵

4. Makâlât

Bazı ahlaki ilkelerden bahsedildiği düşünülen diğer bir eserdir.³⁶ Ancak eser hakkında herhangi bir bulgu mevcut değildir. Netice itibarıyla Muhammed b. Kerrâm'dan günümüze kadar herhangi bir yazılı doküman ulaşmamıştır.

³¹ Massignon, *İslam Tasavvufu / Doğu Devrinde*, 131; Erol Erdem, *Kerrâmiyye Mezhebî ve İtikadî Görüşleri* (Yüksek Lisans, Ankara Üniversitesi, 1994), 40.

³² Massignon, *İslam Tasavvufu / Doğu Devrinde*, 131.

³³ Sürmeli, *Ehl-i Sünnet'in Kerrâmiyye Eleştirisi*, 11.

³⁴ Ess, *Ungenützte Texte zur Karrâmîya*, 12.

³⁵ Aydın, *Bir Ehl-i Sünnet Okulu Kerrâmiyye*, 15.

³⁶ Süheyr Muhammed Muhtâr, *et-Tecsim 'inde'l-Müslimîn: "Mezhebü'l-Kerrâmiyye"*. (İskenderiye: Şeriketü'l-İskenderiyye, 1971), 297 s.: 64; Erdem, *Kerrâmiyye Mezhebî ve İtikadî Görüşleri*, 41; Aydın, *Bir Ehl-i Sünnet Okulu Kerrâmiyye*, 15.

B. Kerrâmiyye Mezhebi'nin Literatürü

Kerrâmiyye mezhebinin literatürünün nasıl ve ne zaman oluştuğu ve yok olduğu hakkında herhangi bir bilgiye sahip değiliz. Ancak onun Moğol istilasıyla birlikte büyük bir kısım yok olduğunu söylemek mümkündür. Zira mezhep hakkında yapılan nakiller Moğol istilasından sonra kesilmeye başlamıştır. Fakat bütün bu meçhul hadiselerle rağmen eserlerin günümüze kadar ulaşmamasında aslında Kerrâmiyye mezhebinin kullandığı irşad ve faaliyet yöntemlerinin de etkisi vardır. Yani Kerrâmî irşad faaliyetinin şifahî olmasından kaynaklanmaktadır. Şifahî, hitabet veya vaaz yöntemi Kerrâmiyye mezhebinin en önemli karakteristik özelliklerinden biridir. Bu özelliği İbn Kerrâm başta olmak üzere daha sonra diğer mezhep taraftarları önemli bir propaganda aracı olarak kullanmışlardır. Bu özellik sadece İbn Kerrâm'a ait olmayıp, bütün mezhebi kapsadığı için Kerrâmiyye'nin vaaz metodu ile yaptığı tesirler konumuz dışında kalmaktadır. Yalnız burada şunu zikretmekle iktifa edeceğiz, Kerrâmiyye mezhebinin literatürünün yaygınlık kazanmamasının en önemli sebeplerinden biri mezhebin propaganda metodunun yazılı kaynaklara değil şifahî kültüre dayalı olmasıdır. Tasavvufî geleneğin etkisiyledir ki bu yöntem ön planda tutulmuştur. Onun için Kerrâmî literatürün yok olma sebebinin sadece mezhebin marjinal ithamlara maruz kalmasına bağlanması doğru değildir. Çünkü alt yapısı bu kadar güçlü ve hankâhlar vasıtasıyla geniş bir coğrafyaya yayılan bir mezhebin, varlığını güçlü bir şekilde temsil eden kimselere ait literatürün birden yok olması imkân dâhilinde değildir. Çünkü hankâh bir dergâh olmakla birlikte bir de medresedir. Dolayısıyla kitabın ve kütüphanelerin önemli bir yeri vardır. Spencer, Kerrâmîler'in hankâhları hakkında şu bilgiyi vermektedir: "Onları ümitli kılan ve itibarlarını arttıran şey, hankâh binalarının kitap ve kütüphane vakıfları olması idi."³⁷ Makdisî (ö. 375/985)'nin naklettiği bilgilerden

³⁷ J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam* (London: Oxford At The Clarendon Press, 1971), 8.

hareketle gezdiği birçok yerde Kerrâmiyye'ye ait çok sayıda hankâhın varlığından bahsedilmektedir.³⁸

Diğer bir sebep ise bölgesel faktördür. Daha açık bir ifadeyle, mezhebin hitap ettiği halkın ve Horasan bölgesinin, Bağdat merkezinden ve merkezi idareden coğrafi anlamda uzak oluşu, onun resmi düşüncenin dışına itilmesine ve bir anlamda marjinal bir konuma gelmesine neden olmuştur.

Kerrâmiyye mezhebinde Muhammed b. Kerrâm dışında mezhep mensupları tarafından yazılan çeşitli konularda az da olsa bazı eserlere rastlanabilir. Bunlardan ancak birkaçı bize kadar ulaşmıştır:

1. Kitâbu'r-Red 'alâ Ehli'l-Bida' ve'l-Ehvâi'd-Dâlle

Ebû Mütî' Mekhûl b. Fadl en-Nesefî (ö. 318/930)'ye aittir. Eser Marie Bernand tarafından neşredilmiştir.³⁹ Aynı eser 2013 yılında Seyit Bahçıvan tarafından otantik nüshasıyla karşılaştırılarak yeniden neşredildi.⁴⁰ Bu çalışmayla birlikte eser ister Kerrâmiyye ister İslam Mezhepleri Tarihi ile ilgili olsun Doğu Fırak-Hanefî geleneğinden bize kadar ulaşan yegâne eserlerden biri olması açısından önemli bir yer işgal etmektedir.⁴¹ Kitap son dönemde hem Mezhepler Tarihi hem de farklı alanlarla ilgilenenlerin dikkatini çekmeyi başarmıştır. Eser hakkında özel çalışmalar ve üzerinde birçok değerlendirme yapıldığı için tekrarlamalara girilmeyecektir.⁴² Ancak Kerrâmiyye mezhebinden

³⁸ Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsîm fî Ma'rifeti'l-Ekâlîm*, 129.

³⁹ Ebû Mütî' Mekhûl b. Fadl en-Nesefî, *Kitâbu'r-Red 'alâ Ehli'l-Bida' ve'l-Ehvâi'd-Dâlle el-Mudille*, thk. Marie Bernand (Annales Islamologiques, 1980).

⁴⁰ Ebû Mütî' Mekhûl b. Fadl en-Nesefî, *Kitâbu'r-Red 'alâ Ehli'l-Bida' ve'l-Ehvâi'd-Dâlle*, thk. Seyid Bahçıvan (İstanbul: Hikmet, 2013).

⁴¹ Keith Lewinstein, "Doğu Hanefî Fırak Geleneği Üzerine Mülâhazalar", *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, haz. Sönmez Kutlu, trc. Sönmez Kutlu - Muzaffer Tan (Ankara: Kitâbiyât, 2010), 93; İlyas Üzüm, "Nesefî, Mekhûl b. Fazl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (TDV Yayınları, 2006), 32: 571.

⁴² en-Nesefî, *Kitâbu'r-Red 'alâ Ehli'l-Bida'*, 27-98; Ess, *Ungenützte Texte zur Karrâmîya*, 55-60; Cafer Karadaş, "Kerrâmiye ve İtikâdî", *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 5/2 (25 Ocak 2009): 47; Sönmez Kutlu, *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri* (Ankara: OTTO, 2012), 313; Üzüm,

günümüze kadar gelen en önemli çalışma olan bu eserin mezheplere bakış tarzı onu özgün kılar. Her ne kadar doğrudan ismiyle Kerrâmiyye mezhebinden hiç bahsetmiyorsa da *Cemaat* kavramını ön planda tutarak kendisinin Kerrâmiyye'ye bağlı olduğu izlenimini vermiştir.⁴³ Kitaptaki üslup, muhteva ve atıf tarzı da eserin Kerrâmîlik aidiyetini güçlendirir mahiyettedir. Eserde sürekli *قالت الجماعة kâleti'l-cemâ'a* ifadesiyle başlaması dikkate alındığında yazarın Sünnî duruşu ifade ettiği söylenebilir. Bazen ise *قال أبو مطيع kâle Ebû Mûtî* şeklinde ifade kullanması cemaatin görüşü ile kendi görüşünü ayırt ettiğini göstermektedir.⁴⁴ Bu ayırma dikkat etmesi muhtemelen kendinden önce bir geleneğin varlığına dair bir işaret de olabilir. Bunun için eser Doğu Fırak geleneği ve Kerrâmiyye mezhebi için belirleyici konumdadır.⁴⁵ Ayrıca Mekhûl en-Nesefî'nin Kerrâmiyye'yi bir bid'at fırka olarak tasnif etmemesi önemli bir husustur. Onun bu tutumu Hanefî ve sûfî gelenekten gelişinden ve daha sonra Kerrâmiyye ile temasa geçmiş olabileceğinden kaynaklanası muhtemeldir. Bunun için Kerrâmiyye'yi 72 bid'at fırka içerisinde saymamaktadır.⁴⁶

Eserin Doğu Fırak geleneğine ait olması, muhtevasında Ebû Hanîfe (ö. 150/767)'ye sık sık yapılan atıflar yapılması yazarın açık Hanefî kimliğini ortaya koymaktadır.⁴⁷ Kullandığı ifadeler, dil ve muhteva

"Nesefî, Mekhûl b. Fazl", 32: 571; Hasan Acar, *Ebû Mûtî' Mekhûl en-Nesefî'nin 'Kitabu'r-Red ale'l-Ehvâ ve'l-Bida' İsimli Eserinde Mezhepleri Tasnifi ve Mürcii Makâlât Geleneği İçindeki Yeri* (Yüksek Lisans, Ankara Üniversitesi, 2003), 73-84; Nuriye Çite, *Ebû Mûtî' en-Nesefî'nin 'Kitabu'r-Red ale'l-Ehvâ ve'l-Bida' Adlı Eserinde Geçen Hadislerin Tahric ve Değerlendirmesi* (Yüksek Lisans, Selçuk Üniversitesi, 2007); Salih Çift, "İlk Dönem Tasavvuf Klasikleri Tarafından İhmal Edilen Bir Zühd Hareketi: Kerrâmiyye", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (01 Haziran 2008): 443; Aydın, *Bir Ehl-i Sünnet Okulu Kerrâmiyye*, 15.

⁴³ Karadaş, "Kerrâmiye ve İtikâd", 47.

⁴⁴ Lewinstein, "Doğu Hanefî Fırak Geleneği Üzerine Mülâhazalar", 106.

⁴⁵ Lewinstein, "Doğu Hanefî Fırak Geleneği Üzerine Mülâhazalar", 106.

⁴⁶ Ess, *Ungenützte Texte zur Karrâmîya*, 58.

⁴⁷ en-Nesefî, *Kitabu'r-Red 'alâ Ehli'l-Bida'*, 163, 174, 253-254.

İmam Mâtürîdî'nin *Kitâbu't-Tevhîd*'inin girişindeki satırları anımsatmaktadır.⁴⁸

Öncelikle yazar kendi mezhebi kimliğini büyük bir titizlikle korumaktadır. Kendi dinî ve mezhebi eğiliminden söz etmek yerine görüşlerinden topluluk ya da *cemaat* olarak bahsetmektedir. Bu sayısal açıdan üstünlüğe işaret etmektedir. Ancak sayısal üstünlüğü hangi dinî eğilimin veya mezhebin sağladığını zikretmez. Bölgede mezhep tartışmalarına bakıldığında üstünlüğü hem Hanefiliğin hem de Kerrâmîliğin sağladığı görülmektedir. Dolayısıyla Marie Brenand, Mekhûl en-Nesefî'yi klasik eğilimli bir Hanefî taraftarı olarak açıklamıştır.⁴⁹ Hatta onun duruşunu Hanefî-Mâtürîdî duruş olarak ifade etmektedir. Bu tasnifin sebebi ise Mekhûl en-Nesefî'nin kader ve irade özgürlüğü ile ilgili görüşleridir. Onun insan fiilleri konusunda Mu'tezile'ye karşı çıkması ve daha sonraki Mâtürîdîler'in ona paralel bir çizgide olmaları bunun göstergesidir. Nesefî, Kaderiyye'nin *Ahmediyye* fırkasından bahsederken onların; kullar hakkında Allah'a adaleti teminin şart olduğunu savunduklarını söyler. Kulların işlerini yapabilmeleri için fiillerinin dilenilmesi, yaratılması, kazası, kaderi ve ilmi O'nun adaletiyle kuşatılmaktadır. Mekhûl en-Nesefî bu görüşü tenkit ederek kendi görüşünü takdim etmektedir: "Kulların Allah üzerinde hakları vardır." cümlesinin anlamı, O'nun kullarına yapabilme gücü vermesidir. O, güç yetiremeyecekleri şeyleri onlara emretmez ve nehyetmez. Güç yetiremeyecekleri şeyleri onlara emredip sonrada onlara azap etmez."⁵⁰ Marie Brenand tarafından ihmal edilen husus ise Mekhûl en-Nesefî açık bir şekilde fiile ilişkin gücün yani *istitâ'a* insanda *fîlden önce* mevcut olduğunu söylemesidir.⁵¹ Bu bakımdan Mekhûl en-Nesefî ile aynı dönemde yaşayan Mâtürîdî geleneğin öncüsü Hâkim es-Semerkindî'nin (355/966) *es-Sevâdü'l-A'zam*'da istitâ'ayı fiille eş zamanlı olup, fîlden ne öncesi ne de sonrası şeklinde

⁴⁸ Lewinstein, "Doğu Hanefî Fırak Geleneği Üzerine Mülâhazalar", 94.

⁴⁹ en-Nesefî, *Kitâbu'r-Red 'alâ Ehli'l-Bida' ve'l-Ehvâi'd-Dâlle el-Mudille*, Marie Bernand kitabın giriş kısmında, 41, 44, 49.

⁵⁰ en-Nesefî, *Kitâbu'r-Red 'alâ Ehli'l-Bida'*, 188.

⁵¹ en-Nesefî, *Kitâbu'r-Red 'alâ Ehli'l-Bida'*, 143, 207.

açıklamaktadır.⁵² Ebü'l-Muîn en-Nesefî de istitâ'a hakkındaki görüşünü dile getirirken bu konuda Kerrâmiyye ile ihtilafa düştüğünü zikreder. Bizim ile Kerrâmiyye arasındaki ihtilaf istitâ'adır, istitâ'anın fiilden önce olduğunu dile getirmektedir. Çünkü Ebü'l-Muîn en-Nesefî'ye göre *istitâ'a* insanda fiilden önce değil fiil ile beraber olduğudur ki bu görüş mezhebin genelinde kabul görmüştür.⁵³ Kerrâmiyye geleneği ise istitâ'a hususunda İbn Kerrâm'dan hareket ederek Mekhûl en-Nesefî'nin görüşünü paylaştığını söylenebilir. Dolayısıyla Mekhûl en-Nesefî'nin yaklaşımı Kerrâmiyye'nin arka planını oluşturduğu görülmektedir.

Mekhûl en-Nesefî'nin Kerrâmîliğe mensubiyeti hususunda aksi yönde bazı görüşler mevcuttur. İlyas Üzüm'e göre Mekhûl en-Nesefî, eserinde gerek Kerrâmiyye'den söz etmemesi gerekse Allah'a cisim isnat edilmeyeceğini savunması, onun İbn Kerrâm'ın görüşlerinden uzak olduğunu göstermektedir.⁵⁴ Ancak İlyas Üzüm'ün bu değerlendirmelerinde İbn Kerrâm'a söz konusu teccim ve teşbih ithamlarının yapıldığı eserlerin Eş'arî geleneğe ait eserlerin İbn Kerrâm'dan çok sonrası olduğunu dikkate almadığı söylenebilir.⁵⁵ Mensubiyet noktasında önemli bir diğer yaklaşım ise Cağfer Karadaş'ındır. Ona göre her ne kadar "iman" konusunda Mekhûl en-Nesefî Kerrâmiyye gibi ikrârı önce çıkarıyorsa da, bu tavrının kendisinin bir Hanefî fakihî olmasından mı, yoksa Kerrâmiyye'ye mensubiyetinden mi kaynaklandığını kestirmek zordur. Nitekim "İmandan sonra başka bir yükümlülük yoktur.", "Kişi iman edip kalbiyle bildikten sonra dilediğini yapabilir." görüşünü sergilerken doğrudan Mürcie'yi tenkit etmektedir. Ayrıca bu durum, onun makâlât

⁵² Ebü Kâsım İshak b. Muhammed Hakîm es-Semerkandî, *es-Sevâdü'l-A'zam* (İstanbul: Yasin, 2007), 289.

⁵³ Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Tevhidin Esasları* (İz Yayıncılık, 2007), 86, 88.

⁵⁴ Üzüm, "Nesefî, Mekhûl b. Fazl", 32: 570.

⁵⁵ Mehmet Saffet Sarıkaya, "Erken Dönem Hanefî Geleneğinde Bir Zâhid: Ebü Mutî Mekhûl en-Nesefî (318/930) ve Kitâbu'l-Lü'lü'yyât'ı", *IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu -Hanefîlik-Mâturîdîlik-*, ed. Cengiz Çuhadar v.dğr., 2017, 1: 471.

ve firak kitaplarında sergilenen Kerrâmîlik algısından oldukça farklı bir anlayışa sahip olduğunu gösterir.⁵⁶

Bununla birlikte bize göre Mekhûl en-Nesefî, düşünce sistemini İbn Kerrâm'a dayandırmaktadır. Ancak o bu bağlılıkla övünmemiş aksine bunu bilinçli olarak gizlemiştir. Neden böyle bir üslubu takip ettiğine dair herhangi bir bilgi sahibi değiliz. Muhtemelen kendisini aşikâr bir şekilde Kerrâmiyye mensubu olarak göstermesi için uygun bir ortamın olmadığı kanaati etkili olmuş olabilir. Bundan dolayı mensubiyetini bilinçli bir gizlilikle korumasına rağmen görüşlerini açıkça ilan ederek savunma yolunu seçmiştir.⁵⁷ Mekhûl en-Nesefî'nin Kerrâmiyye açısından oldukça benzer görüşleri dile getirmesi, Kalam sistemini İbn Kerrâm'a dayandırdığını ortaya koymaktadır. Mekhûl en-Nesefî şu hususlarda doğrudan Kerrâmiyye'nin yaklaşımını benimsemiştir:

1. İrade hürriyeti ile ilgili görüşüdür. Kaderiyye ile Cebriyye arasında orta bir yol bulmaya çalışmış, yine de istitâ'anın insana eylemden önce verildiğini kabul etmiştir.

2. İmanın tanımı ve mahiyeti ile ilgili aldığı pozisyonu bir Kerrâmî duruşu olduğunu göstermektedir. Mekhûl en-Nesefî eserinde İbn Kerrâm ve Kerrâmiyye'den bir mezhep olarak bahsetmezse de kendisinin Mürcie çizgisini benimsemediği iman konusunda Mürcie'nin görüşlerini ağır tenkitlerle eleştirdiği dikkat çekmektedir.⁵⁸ Kendi eserinde Ebû Hanife'ye sık sık atıf yapması yazarın Hanefî kimliğini ortaya koymaktadır.⁵⁹ Kerrâmiyye'nin iman konusundaki fikirlerini açık bir şekilde savunması onu Kerrâmiyye mezhebine çekmektedir. Matürîdî geleneği ile tam mutabık olmadığını gösteren husus ise "imana mahlûk denilip denilemeyeceği" tartışmasıdır. Mekhûl en-Nesefî daha sonra Buhara Hanefilerinin karşı çıkacakları ancak Semerkand

⁵⁶ Karadaş, "Kerrâmiye ve İtikâdî", 48.

⁵⁷ Ulrich Rudolph, *Mâturîdî* (Litera Yayıncılık, 2016), 151.

⁵⁸ Hz. Peygamber'den bir rivayet naklederek Mürcie'ye lanet okuması gibi bkz. en-Nesefî, *Kitâbu'r-Red 'alâ Ehli'l-Bida'*, 146-147.

⁵⁹ en-Nesefî, *Kitâbu'r-Red 'alâ Ehli'l-Bida'*, 163, 174, 253-254.

Hanefilerinin başta İmam Matürîdî olmak üzere imana mahlûk denilebileceğini savunmuştur.⁶⁰

3. *Tahrîmu'l-mekâsib* kâr için çalışmanın değersiz görülmesi konusunda da Kerrâmiyye anlayışı yansıması olduğunu söylenebilir. Van Ess, Mekhûl en-Nesefî'yi Kerrâmiyye'ye tereddütsüz bir şekilde yakın bulduğunu ifade etmektedir. *Lü'lü'ıyyâtta* olduğu gibi *er-Red ala Ehli'l-Bida'*'da dünya hayatından hoşlanmayan temayülleri göstermesi ve zühd hayatının lehine hareket etmesi onu Kerrâmiyye ile yakın bulduğunun delillerindendir.⁶¹

4. Mekhûl en-Nesefî'nin Kerrâmiyye ile asıl organik bağı Ebû Muhammed es-Siczi⁶² (III. asrın sonları), Ebû Ali el-Hasan b. el-Eşraf⁶³ (III. asrın sonları) ve Yahyâ b. Muâz er-Râzi'nin kanalıyla oluşmaktadır. Bundan dolayı Mekhûl en-Nesefî'yi İbn Kerrâm'ın fikirlerini devam ettiren birisi olarak kabul etmekteyiz. Zira Mekhûl en-Nesefî kendisi muhtelif yerlerinde mezkûr isimlerden işittim ifadesini kullanmıştır. Muhammed es-Siczi ve Hasan b. el-Eşraf İbn Kerrâm'ın öğrencileri olabileceği gibi dönemin Kerrâmiyye mezhebinin önemli şahsiyetleri de olabilir.

Sonuç olarak eserin içeriğinde Kerrâmî görüşleri destekler mahiyette bilgilerin yer alması sebebiyle Mekhûl en-Nesefî'nin mezkûr hususlar üzerinde Kerrâmî yaklaşımı benimsediğini söyleyebiliriz.

2. Kitâbu'l-Lü'lü'ıyyât fi'l-Mevâ'iz

Ebû Mütî' Mekhûl b. Fadl en-Nesefî'nin zühde dair yazılmış bir diğer eseridir. Şimdiye kadar bilinen ve istinsah kaydı en eski olan nüshası Süleymaniye Kütüphanesindeki Ayasofya nüshasıdır. Eser hakkında çalışma yapan Saffet Sarıkaya'nın tespitine göre Ayasofya nüshası en eski nüsha olsa da metin itibarıyla son altmış üç bâbı

⁶⁰ en-Nesefî, *Kitâbu'r-Red 'alâ Ehli'l-Bida'*, 195-197.

⁶¹ Ess, *Ungenützte Texte zur Karrâmîya*, 58.

⁶² en-Nesefî, *Kitâbu'r-Red 'alâ Ehli'l-Bida'*, 140, 142, 145, 216.

⁶³ en-Nesefî, *Kitâbu'r-Red 'alâ Ehli'l-Bida'*, 149, 201.

içerdiği baş tarafında ciddi bir eksikliğin olduğu anlaşılmaktadır. Bu eksiklik Darendede ve Kastamonu nüshaları mukayese yapıldıktan sonra ortaya çıkmıştır.⁶⁴

Mekhûl en-Nesefî, eserini 63 bölüm olarak oluşturmuştur. Başlıklarını tasavvufî konulardan seçmiş ve her başlığın altına öncelikle konularla alakalı bir veya birkaç hadisi naklettikten sonra kronolojik olarak bazı mutasavvıfların sözlerini zikretmiştir. Bölüm sonunda da çoğunlukla kendisine ait olan bir şiire yer vermiştir. Eserde dönemin birçok ünlü mutasavvıfını da zikretmiştir.⁶⁵ En çok Yahyâ b. Muâz er-Râzî'yi daha sonra Ahmed b. Harb ve Muhamed b. Kerrâm'ı zikretmesi Mekhûl en-Nesefî'nin bu zatlarla olan bağlantısı da ortaya koymaktadır.⁶⁶ Mekhûl en-Nesefî, *Kitâbu'r-Red ala Ehlî'l-Bida'da* İbn Kerrâm'ın ismini zikretmez ise de bu eserde İbn Kerrâm'dan dört yerde nakilde bulunur ve ikisinde ise ondan *zâhit* olarak söz etmektedir.⁶⁷ Nitekim S. Çift eserde, dönemin birçok ünlü mutasavvıfına ait görüşlerin birkaç istisna dışında, bahis konusu edilmemiş olmasının dikkat çekici olduğuna işaret etmektedir. Bu durum Mekhûl en-Nesefî'nin bağlı olduğu itikâdî ekolün tavrı ve kendisinin benimsediği zühd neşvesi ile açıklanabileceğini belirtir.⁶⁸ Binaenaleyh bu eserin Kerrâmîliğin zühd anlayışının en somut şekilde

⁶⁴ Sarıkaya, "Erken Dönem Hanefî Geleneğinde Bir Zâhid", 1: 474.

⁶⁵ İbn Sîrîn (119/729), Ca'fer b. Muhammed (148/765), İbrahim b. Edhem (161/778), Süfyân-ı Sevri (161/778), Abdullah b. Mübarek (181/797), İbnü's-Semmâk (ö. 183/799), Fudayl b. İyâz (ö. 187/803), Ebû Süleyman ed-Dârânî (ö. 215/830), Ahmed b. Âsım el-Antâkî (ö. 239/853) ve Zünnün el-Mısri (ö. 245/860) gibi mutasavvıf. Bkz. Sarıkaya, "Erken Dönem Hanefî Geleneğinde Bir Zâhid", 1: 480.

⁶⁶ Sarıkaya, "Erken Dönem Hanefî Geleneğinde Bir Zâhid", 1: 470; Salih Çift, *Tasavvufta Sevgi ve Ümit Yolu: Yahyâ b. Muâz er-Râzî Hayatı Fikirleri ve Duaları* (Bursa: Sır Yayıncılık, 2011), 59; Sürmeli, *Ehl-i Sünnet'in Kerrâmîyye Eleştirisi*, 77.

⁶⁷ *Muhammed b. Kerrâm ez-Zâhit* 173a ve 200b'de. Diğer sayfalarda ise *Muhammed b. Kerrâm* olarak geçer. Ebû Mutî, Mekhûl en-Nesefî, *Lü'lü'ıyyât*, v. 173a, 182b, 200b, 241a.

⁶⁸ Çift, *Tasavvufta Sevgi ve Ümit Yolu: Yahyâ b. Muâz er-Râzî*, 59.

ortaya konulduğu bize ulaşan yegâne eser olduğunu ifade etmek mümkündür.⁶⁹

Mekhûl en-Nesefî'nin *Kitâbu'r-Red ala Ehli'l-Bida'* ile *Lü'lüyyât* adlı eseri ile beraber değerlendirildiğinde Nesefî'nin Kerrâmî olduğuna dair yukarıdaki iddialarımızda haklı olabileceğimiz sonucuna ulaştığımızı söyleyebiliriz.

3. Kitâbu'l-Mebânî li'Nazmi'l-Me'ânî

Eser Arthur Jeffery tarafından 1954'te Kahire'de *Mukaddimetân fi'l-İlmi'l-Kur'an* adlı altında iki mukaddime *el-Mebânî* ve *Mukaddimetu İbn Atiyye* ile birlikte yayınlanmıştır.⁷⁰ Yazarı meçhul olan *el-Mebânî* adlı eserin Muhammed b. Heysam'a ait (409/1019) olabileceği düşünülmektedir. Müellif doğrudan İbn Kerrâm'ın ismini sadece bir kere zikreder. Diğer yerlerde ise İbn Kerrâm'ın ismini zikretmek yerine alışılmışın dışında *el-İmam el-Hâdî* künye verilmesi veya vasıflandırması nedeniyle eserin İbn Heysam'a ait olduğu iddia edilmiştir.⁷¹

Ali Bulut'un *el-Mebânî*'nin müellifi hakkında çalışmasına göre Arthur Jeffery'nin iddia ettiği gibi müellif İbn Heysam değildir. Müellifin, Heysamiyye'ye mensup biri olması (Kerrâmiyye mezhebinin fırkası) olması muhtemeldir. Kitaptaki isnatlar ve bilgiler mukayese edildiğinde müellifin Ebu'l-Fadl Ömer b. Ebi Sa'd İbrahim b. İsmail ez-Zeydî ez-Zâhid en-Nahvî el-Herevî (426-1035) olması ihtimal dahilindedir. Bulut'u bu sonuca götüren ipuçları ise müellifin Ebû

⁶⁹ Sarıkaya, "Erken Dönem Hanefî Geleneğinde Bir Zâhid", 1: 480.

⁷⁰ *Mukaddimetân fi Ulûmi'l-Kur'an ve Hümâ Mukaddimetu Kitabi'l-Mebânî (fi Nazmi'l-Meânî) ve Mukaddimetü İbn Atiyye (fi Ulûmi'l-Kur'an)* thk. Arthur Jeffery, (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1954). Arthur Jeffery'ye göre yazarın dil bilgisine göre muhtemelen Magrib asıllı olması gerekir. Jeffery, *Mukaddimetân fi Ulûmi'l-Kur'an*, 3.

⁷¹ Aron Zysow, "Two Unrecognized Karrâmî Texts", *Journal of the American Oriental Society* 108/4 (1988): 577-578.

Abdillah Muhammed b. Ali b. el-Hasen b. Abdirrahman el-Alevî el-Kûfî (445/1053)'den ders ve icazet almasıdır.⁷²

Kanaatimizce *el-Mebânî li'Nazmi'l-Meânî*'nin İbn Heysam'ın olması çok düşük ihtimaldir. Müellif, Ebu'l-Fadl Ömer b. Ebi Sa'd İbrahim b. İsmail olma ihtimali olduğu gibi çağdaşı olan Ebû Muhammed Hamid b. Ahmed b. Cafer b. Bistâmi et-Tahrî (425/1035) de olabilir. Zira Hamid b. Ahmed, İbn Heysam'ın öğrencisidir. İbn Heysam'a yönelik büyük saygı, itibar memnuniyetini dile getirmektedir. İsmi zikrederken neredeyse her seferde "Radiallahu anhu" – "Allah ondan razı olsun" lafzını ilave etmesi onun meziyeti ve faziletine yönelik memnuniyetinin delaletidir. Yazarın aynı memnuniyet lafzını Muhammed b. Kerrâm hakkında kullanması, onun Kerrâmiyye mezhebinden olduğunu göstermektedir. Ayrıca İbn Kerrâm'ın ismini eserde sadece bir kere zikretmiş olsa da *el-İmam el-Hâdî Ebû Abdillah Muhammed b. Kerrâm radiyallahu anhu*⁷³ şeklinde tazimle zikretmesi, onu mezhebin lideri olarak kabul ettiğine ve kitabın yazarının da Kerrâmî olduğuna bir delili olarak savunulabilir.⁷⁴

el-Mebânî'de yer alan rivayetler ve nakillere bakıldığında eserin İbn Heysam'a ait olması düşük ihtimaldir. Yazar İbn Kerrâm'a atıf yaparken tam ismi ile birlikte *el-İmam el-Hâdî* lafzını zikreder. Daha sonra ismi zikretmez sadece *el-İmam el-Hâdî* lafzını kullanmaktadır.⁷⁵ İbn Heysam'a atıf yaparken ise *Ebû Abdillah Muhammed b. Ali* başka yerde *Muhammed b. Heysam* ya da *Ebû Abdullah Muhammed b. Heysam* ismini çokça zikretmesi ile birlikte her defasında "Radiallahu anhu" lafzını kullanmaktadır.⁷⁶ Müellif kitabında *Muhammed b. Heysam*'ın ismini zikrederken قال الشيخ، أخبرنا الشيخ lafızlarını

⁷² Ali Bulut, "Arthur Jeffery'nin yayınladığı 'Kitâbu'l-Mebânî'nin Müellifi Üzerine Bir Değerlendirme", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/15 (2005): 194, 197.

⁷³ *Mukaddimetân fi Ulûmi'l-Kur'an*, 209.

⁷⁴ Sâlim Muhammed Mahmûd Ahmed eş-Şankitî, *Kitâb el-Mebânî Lem Yeud Mechûl el-Mellif* (Shamile, t.y.), 5-10.

⁷⁵ *Mukaddimetân fi Ulûmi'l-Kur'an*, 209, 210.

⁷⁶ *Mukaddimetân fi Ulûmi'l-Kur'an*, 17, 188, 207, 221, 240.

kullanmaktadır. Dolayısıyla onun, hocası olması muhtemeldir.⁷⁷ Hamîd b. Ahmed kitabında sadece iki hocanın ismini zikreder birincisi *Muhammed b. Heysam* diğeri *Ebû Kâsım Abdullah b. Mahmeşaz*dır.⁷⁸

Nişâburlu âlimlere yönelik en geniş bilgi veren *el-Müntehab min'es-Siyâk li'Târîhi Neysâbûr* adlı Takiyuddin Ebû İshak İbrahim b. Muhammed es-Sarîfinî (641/1243)'ye ait biyografya kitabında *el-Mebânî*'nin müellifinin Kerrâmî olduğuna ve eserin İbn Heysam'a değil, Hamîd b. Ahmed'e ait olduğuna yönelik bazı nakiller bulunmaktadır. Sarîfinî, Hamîd b. Ahmed hakkında şu ifade kullanmaktadır: O, "Ebû Abdullah'ın ashâbındandır."⁷⁹ Buradaki "Ebû Abdullah" lakabı ile İbn Kerrâm kastedilmektedir. Zira Sarîfinî İshak b. Mahmeşaz'ın hayatından bahsederken "Ebû Abdullah'ın ashâbındandır, onların reisidir." ifadesini kullanmıştır.⁸⁰ Ayrıca otuzdan fazla kişi için أصحاب أبي طائفة من أصحاب أبي عبد الله veya طائفة أبي عبد الله في عصره, عبد الله gibi lafızlar kullanıldığında Kerrâmiyye mezhebinden olanlar kastedilmiştir.⁸¹ Aralarında Hamîd b. Ahmed'in öğrencileri de vardır: Sâ'id b. Muhammed el-Hayriyy⁸² (h. 400 sonrası), Abdülaziz b. Ahmed b. Abdülaziz el-Muhammed Abazî Ebû S'ad⁸³ (h. 400 sonrası) ve *el-İzâh fi'l-Kirâ'ât*'ın müellifi Ahmed b. Ebî Ömer el-Enderâbî (h. 500 sonrası) bunlardandır. Ömer el-Enderâbî'nin nakillerine bakıldığında ilmini Hamîd b. Ahmed'ten aldığı hatta *el-İzâh* kitabının giriş kısmı ile *el-Mebânî* arasında birbirine benzeyen birçok ifade bulunulması bunun göstergesidir. Dolayısıyla İbn Heysam'a atıf yaparken yirmi kereden fazla ismini zikreder ve genellikle *el-İmam el-Hâdî Muhammed b. Heysam* lafzını zikretmeyi ihmal etmez. Bu da her iki kitabında *el-İmam*

⁷⁷ *Mukaddimetân fi Ulûmi'l-Kur'an*, 170, 207.

⁷⁸ eş-Şankitî, *Kitâb el-Mebânî Lem Yeud Mechûl el-Mellif*, 11.

⁷⁹ Takiyuddin Ebû İshak İbrahim b. Muhammed es-Sarîfinî, *el-Müntehâb min Kitâbi's-Siyâk li Târîh-i Nisâbûr*, thk. Muhammed Ahmed Abdülaziz (Beyrut: Daru'l-İlmiyye, 1989), 22.

⁸⁰ es-Sarîfinî, *el-Müntehâb min Kitâbi's-Siyâk li Târîh-i Nisâbûr*, 22.

⁸¹ eş-Şankitî, *Kitâb el-Mebânî Lem Yeud Mechûl el-Mellif*, 10.

⁸² Bkz. es-Sarîfinî, *el-Müntehâb min Kitâbi's-Siyâk li Târîh-i Nisâbûr*, 261.

⁸³ Bkz. es-Sarîfinî, *el-Müntehâb min Kitâbi's-Siyâk li Târîh-i Nisâbûr*, 349.

el-Hâdî lafzının kullanılmasının Kerrâmiyye geleneğinde önemli bir yeri olduğunu göstermektedir.

Ömer el-Enderâbî İbn Heysam'ın meziyetini ve faziletini vurgulamak için قدس الله روحه – Allah ruhunu takdis etsin⁸⁴ lafzını kullanmaktadır. Ayrıca Hamîd b. Ahmed'e hocasından atıf yaparken أخبرني haber verdi, söyledi ve sonunda رحمه الله – Allah rahmet eylesin ifadesini zikretmektedir. İbn Heysam'a geniş yer vermesine rağmen İbn Kerrâm'ın ismini hiçbir yerde zikretmemiştir. Bunun nedeni kitabın konusunun kıraat olması ve İbn Kerrâm'ın bu konu ile ilgili bir görüşünün bulunmamasından kaynaklanabilir. Bütün bunların *el-Mebânî*'nin eserinin bir Kerrâmiyye müntesibinin kaleminden çıktığı konusunda önemli göstergeler olduğu savunulabilir. Bununla birlikte söz konusu eserin yazarının Hamîd b. Ahmed b. Bistâmi olması muhtemeldir.

4. en-Nutef fi'l-Fetâvâ

Hanefî Kadi'l-kudat Ebû'l-Hasan Ali b. el-Hüseyin es-Suğdî (ö. 461/1068) tarafından yazılmış bu eserin⁸⁵ Kerrâmiyye'ye ait bir fıkıh kitabı olabileceği Aron Zysow tarafından dile iddia edilmiştir.⁸⁶ Eserin müellifinin bir Kerrâmî olması, güçlü bir ihtimaldir. Çünkü müellif önde gelen fakihlerin görüşlerini ardından Ebû Abdillâh adından bir kişinin görüşlerine yer vermektedir. Bu şahıs İbn Kerrâm olabileceğinin göstergesi bu eserde yer alan görüşler ile Makdisî'nin *Ahsenü't-Tekâsim*'inde yer alan görüşlerin örtüşmesidir. Ancak eseri neşreden Salâhuddîn en-Nâhî ise bahsi geçen kişinin Suğdî'nin hocalarından Hanefî bir isim olması gerektiği kanaatindedir.⁸⁷

⁸⁴ Ahmed b. Ebî Ömer el-Enderâbî, *el-İzâh fi'l-Kirâ'ât*, thk. Mina Adnan Ganiy (Tikrit: Shamile, 2002), 232.

⁸⁵ Ebû'l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Muhammed es-Suğdî, *en-Nutef fi'l-Fetâvâ*, thk. Salâhuddîn en-Nâhî (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1984).

⁸⁶ Zysow, "Two Unrecognized Karrâmî Texts", 577-587.

⁸⁷ Sürmeli, *Ehl-i Sünnet'in Kerrâmiyye Eleştirisi*, 16.

Buradan hareketle Kerrâmiyye mezhebi mensuplarının sadece itikâdi alanda değil amelî alanda da özgün birtakım görüşler geliştirdiği söylenebilir. Örneğin abdest, namaz ve defin işleri ile ilgili farklı fetvalar ortaya koymuşlardır.⁸⁸

Hüseyin es-Suğdi'nin eserine yansıyan muhtevaya geçmeden önce, Bağdadi ve İsferyîni'nin Kerrâmiyye'ye nispet ettiği görüşlere ana hatlarıyla değinmek yerinde olacaktır. Bağdâdî ve İsferyîni'nin rivayetlerine göre İbn Kerrâm, fikhî konularda şu görüşleri savunmaktadır:

1. İki tekbirle namazın sahih olması. Yolcunun namazının, hiçbir rükûn yapılmaksızın rükû, secdeler, kıyâm ve kuûd'da bulunulmaksızın, şehâdet söylenmeden, selam verilmeden sadece iki defa tekbîr *أنه يكفيه تكبيرتان* getirmekle namazın geçerli olacağını söylemiştir. Makrîzî bunun, yolcu namazı yerine korku namazı olduğunu zikretmektedir *يكفيه من صلاة الخوف تكبيرتان*.⁸⁹

2. Temizlik bahsi. Necis bir elbise içinde, pis bir yerde, bedeninin görünür pislikleri ile namaz kılmanın geçerli olduğu söylemiştir. *بصحة... الصلاة في ثوب نجس* Temizlik necaset için değil, hades için vâcib kılınmıştır.

3. Ölüyü yıkamanın ve namazını kılmanın farz değil, sünnet olduğu görüşü *سنتان غير مفروضتين* Buna karşın Kerrâmîler ölünün kefenlenip defnedilmesini vâcib saymıştır.

4. Namaz, oruç, hacc gibi farz ibadetlerin niyetsiz sahih olacağı görüşü. Kişinin İslam'a girerken İslam'ı kabul niyeti yeterli görülmede,

⁸⁸ Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsîm fî Ma'rîfeti'l-Ekâlîm*, 40.

⁸⁹ Ebû Muhammed (Ebû'l-Abbâs) Takiyyüddin Ahmed b. Ali b. Abdilkadir b. Muhammed el-Makrîzî, *el-Mevâ'iz ve'l-İ'tibâr bi- (fi) Zikri'l-Hitat ve'l-Âsâr*, Erişim 27. Haziran 2017, <http://www.alwaraq.net/Core/SearchServlet/searchone?docid=45&searchtext=2KfYqNmGINmD2LHZkdin2YU=&option=1&offset=1&WordForm=1&exactpage=1091&totalpages=1&AllOffset=1>

başlangıçta İslam'a niyet edilmiş olması, İslam'ın farzlarından olan bütün farzlar için edilecek niyetlere de şamil olmaktadır.⁹⁰

Fıkhî, amelî konular somut görüşler olduğu için karşıtlar tarafından yöneltilen suçlamaları doğrulamanın daha müsait yönü vardır. es-Suğdı'nın *en-Nutef fi'l-Fetâvâ* adlı eserinde yer alan görüşler ile Makdisî'nin *Ahsenü't-Tekâsim*'inde Kerrâmiyye'ye atfedilen görüşler, makâlât ve firak literatüründe yer alan görüşleri doğrulayabilmek veya yanlışlayabilmek açısından güzel bir imkânı sunmaktadır. Eserde Ebû Abdillâh'a atfedilen görüşler ve diğer kaynaklarda Kerrâmî fıkhına dair yer alan bilgilerin örtüşmesi *en-Nutef fi'l-Fetâvâ*'daki Ebû Abdillâh'ın İbn Kerrâm olması ihtimalini güçlendirmektedir.⁹¹ Ancak bu ihtimale aksi yönde bazı bilgilerden de söz edilebilir. İbn Kerrâm'ın görüşleri ile ona nispet edilenlerin arasında bir ayrıma gidilmektedir. “*fi kıyası kavli Ebî Abdillâh*”⁹², “*hüve kıyasu Ebî Abdillâh*”⁹³ kıyasen kendisine dayandırıldığına işaret etmektedir. Bazı yerlerde ise “*ve hüve eşbehe bikavli Ebî Abdillâh*”⁹⁴, “*an Ebî Abdillâh fihi kavlan*”⁹⁵ ibareleri kullanılmaktadır. Ebû Abdillâh'ın görüşlerini verdiği yerde ise “*fi kavli Ebî Abdillâh*”⁹⁶ ifadesini kullanmaktadır. Ancak bütün bu ifadelerle birlikte Makdisî'de yer alan bilgiler ile *en-Nutef fi'l-Fetâvâ*'daki bilgilerin birbiri ile örtüşmektedir. Dolayısıyla *en-Nutef*'teki bilgiler muhaliflerin Kerrâmîlerin görüşlerini saptırması olmasa ihtimali ağır basmaktadır.⁹⁷

⁹⁰ el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 167; Ebu Mansur Abdülkahir el-Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, thk. Ahmed Şemsuddîn (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2002), 217; el-İsferâyîni, *et-Tabsîr fi'd-Dîn*, 98. Bu görüşleri yanısıra Makrizî, İbn Kerrâm'a şu görüşü de atfetmektedir, namazdan çıkmak; yemek yemekle, içmekle yada kasten cima etmekle caiz gördüğünü aktarmaktadır. Makâlât eserlerinde İbn Kerrâm'ın veya Kerrâmiyye'nin bu görüşü zikredilmez. Bkz. el-Makrizî, *el-Mevâ'iz ve'l-İ'tibâr bi-(fi) Zikri'l-Hitat ve'l-Âsâr*.

⁹¹ Sürmeli, *Ehl-i Sünnet'in Kerrâmiyye Eleştirisi*, 11.

⁹² es-Suğdı, *en-Nutef fi'l-Fetâvâ*, 154.

⁹³ es-Suğdı, *en-Nutef fi'l-Fetâvâ*, 299.

⁹⁴ es-Suğdı, *en-Nutef fi'l-Fetâvâ*, 156.

⁹⁵ es-Suğdı, *en-Nutef fi'l-Fetâvâ*, 418.

⁹⁶ es-Suğdı, *en-Nutef fi'l-Fetâvâ*, 197, 310.

⁹⁷ Sürmeli, *Ehl-i Sünnet'in Kerrâmiyye Eleştirisi*, 83.

en-Nutef fi'l-Fetâvâ Ebû Hanife (ö. 150/767), Ebû Yusuf (ö. 182/792), Muhammed eş-Şeybânî (ö. 189/804), İmam Şafî (ö. 204/820) ve İmam Malik'in (ö. 179/795) ihtilaf ettikleri konuları ihtiva etmesinin yanı sıra birçok yerde Ebû Abdillâh (İbn Kerrâm), Ebû Hanife, Ebû Yusuf ve Muhammed eş-Şeybânî'nin aynı görüşü paylaştıklarını da dile getirmektedir. Dolayısıyla İbn Kerrâm'ın fıkıh anlayışı büyük oranda Ebû Hanife'nin fıkına bağlı kaldığı anlaşılabilir. Amelde Ebû Hanife mezhebini takip ettiği ve kendi görüşlerini onun imamları üzerinden beslediğini söylemek yerinde olacaktır. Fıkhi meselelerde İbn Kerrâm'dan sonra Kerrâmiyye geleneğinde Muhammed b. es-Sâhib'in⁹⁸ ismi öne çıkmaktadır. Hatta Muhammed b. es-Sâhib'in İbn Kerrâm ile ilişkisi Ebû Yusuf ile Ebû Hanife arasındaki ilişkiye benzetilmiştir. *en-Nutef* bu bağlamda İbn Kerrâm'la olan bağlantısını göstermesi açısından önemli bir eserdir.⁹⁹ Yazar İbn Kerrâm'ın ismini zikretmeden künyesi olan Ebû Abdillâh üzerinden görüşlerine atıf yapmaktadır.

Kerrâmiyye mezhebi için bu tarz kaynaklar daha aydınlatıcı bilgi vermenin yanında mezhep ile ilgili de yeni bir bakış açısı ve ufuk sunması bakımında oldukça kıymetlidir. Bu sayede muhalifler tarafından yapılan suçlamalardan bazılarının gerçekliliği/geçerliliği sorgulanabilecektir.¹⁰⁰

el-Nutef fi'l-Fetâvâ'te yer alan fıkhi hükümler, Bağdâdî ve İsferyânî'nin verdiği bilgilere göre ilk iki noktada doğrudan çelişmektedir:

1. Seferi'nin namazının iki rekatten ibaret olduğu,¹⁰¹

⁹⁸ Ess, *Ungenützte Texte zur Karrâmîya*, 44; Erdem, *Kerrâmiyye Mezhebî ve İtikadî Görüşleri*, 50.

⁹⁹ Erdem, *Kerrâmiyye Mezhebî ve İtikadî Görüşleri*, 50.

¹⁰⁰ Bağdâdî'nin Kerrâmiyye'yi itikadî konulardaki eleştirileri benzeri fıkhi konularda da devam etmiştir. Bunun için "kendinden önce kimsenin ortaya atmadığı ahmaklıklar icad etmişler" şeklindeki suçlaması vardır. Bkz. el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 167.

¹⁰¹ es-Suğdî, *en-Nutef fi'l-Fetâvâ*, 75.

2. Necaset bir dirhemden fazla olursa necis sayılmaktadır, bu durumda namaz caiz değildir.¹⁰²

3. Ölüye karşı yükümlülükler olduğu konusunda kısmen Bağdâdî ile örtüşmektedir. Yani ölüyü yıkamayı zikrettiği üç durum dışında sünnetlerden saymaktadır.¹⁰³ Ancak dikkatten kaçan nokta ise, cenaze namazı konusunu zikrederken Ebû Abdillâh'ın görüşünü zikretmemesidir. Onun için bu görüş İbn Kerrâm'ın görüşü olmayabilir.

4. İsferyâini bu noktada Bağdâdî'den ayrılarak bunu izah etmeye ihtiyaç duymuştur. Buna göre farz ibadetlerin niyetsiz sahih olacağı fikri aslında Kerrâmiyye'nin iman nazariyesiyle doğrudan bağlantılıdır. İnsanların ilk yaratılışta kendilerine verilen fitrat nedeniyle, gerçek iman sahibi *bezm-i eleste*, kulların Allah karşısında bütün yükümlülükleri kabul etmesi yaklaşımına bina edilmiştir. Bunun için İsferyâini farz ibadetleri için niyeti *في الذرا أول fi'l zerri'l evvel* tabirini verilen söz, niyet olarak yorumlamıştır. Bu sebeple farz ibadetler için niyet şart değil, çünkü Allah'tan aldıkları emanetle birlikte yükümlükleri kabul etmişlerdir. Ancak nafil ibadetler için niyet şarttır çünkü *bezm-i eleste* söz verilmedi - niyet edilmedi şeklinde yorumlamıştır.¹⁰⁴ *en-Nutef* sahibi de *niyyet-i kadîm - eski niyet* ve *niyyet-i cedid/hadisi - yeni niyet* birbirinden ayırır.¹⁰⁵

Aron Zysow, *en-Nutef*'in Kerrâmiyye'ye ait bir fıkıh kitabı olduğunu doğrulamak açısından Makdisî'nin *Ahsenü't-Tekâsîm*'inde yer alan görüşleri ile kıyaslanmaya ihtiyaç olduğunu vurgulamaktadır.¹⁰⁶ Makdisî'ye göre Kerrâmiyye mezhebi diğer mezheplerden şu konularda ayrılmaktadır:

¹⁰² es-Suğdî, *en-Nutef fi'l-Fetâvâ*, 34.

¹⁰³ es-Suğdî, *en-Nutef fi'l-Fetâvâ*, 32, 117.

¹⁰⁴ el-İsferyâini, *et-Tabsîr fi'd-Dîn*, 98. İsferyâini'nin bu yorumu aynı zamanda iman nazariyesini de işaret etmektedir. Onun için İsferyâini'nin bu yorumu anlamlı ve düşündürücüdür.

¹⁰⁵ es-Suğdî, *en-Nutef fi'l-Fetâvâ*, 56-58.

¹⁰⁶ Zysow, "Two Unrecognized Karrâmî Texts", 580.

1. Her farz ibadet için niyet hususunda müsamahalı *المسامحة في النية* عند كل فريضة *عند كل فريضة* davranıp kolaylık gösterirler.

2. Zorunlu koşullarda namazlar binek üzerinde eda edilebilir. *وصلاة الفريضة على الدابة*

3. İmsak vaktinden sonra unutkanlık halinde, *وجواز الصوم لمن اكل بعد* farkında olmadan yiyenin orucu bozulmaz.

4. Güneşin doğuşu esnasında kılınan sabah namazı geçerlidir *وصحة صلاة من طلعت الشمس*.¹⁰⁷

5. Cuma namazı için kırk kişi üzerinde cemaat olursa *إذا كان في قرية* yerleşik şehir dışında bir yerde namaz kılınabilir.¹⁰⁸ Ancak ardından “Cum’a” kelimesinin iştikakını açıklar. Biri imam olacak şekilde *تجوز برجلين الامام ورجل* iki kişinin caiz olduğunu savunmuştur.¹⁰⁹

Makdisî'nin eseri her ne kadar makâlât ve fırak kitapları dışında yer alıyorsa da Kerrâmiyye hakkında önemli bilgiler içermektedir. Bu tür kaynaklardan bir kısmı en azından gözlemci bir üslupla yazıldığı için mezhebe tarafsız yaklaşabilmiş durumdadırlar. Ayrıca bu tür kaynaklar, Kerrâmiyye'nin Horasan coğrafyasında hangi ölçüde tesir ettiğini göstermesi açısından önemli veriler içermektedir.

5. Kitâbu Ravnâku'l-Mecâlis

Ebû Hafs Ömer en-Nisâburî es-Semerkindî'ye (ö. 840/1436) aittir. Eser Bibliothèque Nationale Ar. 4929 ve 6674 numaralarda kayıtlıdır.¹¹⁰ Eski bir nüsha TBMM Kütüphanesi No: 742, MF No: 1000'de kayıtlı mecmuanın 1-112 varakları arasındadır.¹¹¹ Süleymaniye kütüphanesinde İslam ahlakı ve İSAM kütüphanesinde bir kopya tasavvuf başlığı adı altında tasnif edilmiştir. Bu eser,

¹⁰⁷ Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsîm fi Ma'rifeti'l-Ekâlîm*, 40.

¹⁰⁸ es-Suğdı, *en-Nutef fi'l-Fetâvâ*, 92.

¹⁰⁹ es-Suğdı, *en-Nutef fi'l-Fetâvâ*, 93.

¹¹⁰ Ess, *Ungenützte Texte zur Karrâmîya*, 30.

¹¹¹ Sarıkaya, “Erken Dönem Hanefî Geleneğinde Bir Zâhid”, 1: 482.

Muhammed b. Kerrâm'ın biyografisi,¹¹² tasavvuf, zühd ve tevekkül anlayışı hakkında geniş bilgiler içermektedir.¹¹³

Ravnâku'l-Mecâlis her bâbı 6 hikâyeden oluşan eser 22 bâbtan meydana gelmektedir. İlk bâb, *Ulûhiyyetin İsbâtı* konusunu içermektedir, ikinci bâb *Tevhid* hakkında üçüncü bâb *Peygamber (a.s)'ın Mucizeleri* hakkında, sonraki bâblar sahabenin faziletleri, namazın faziletleri, dua hakkında, Allah ile kul muamelesi, gece namazı, rızık ve tevekkül hakkında vs. gibi başlıkları ve yirmi ikinci bâb ise *Haccın Faziletlerini* içermektedir. Muhammed b. Kerrâm'dan *Kıyam-ı Leyl* bâbının dördüncü ve beşinci hikayesinde, on üçüncü bâbın *Tevbe'nin Faziletleri* altıncı hikayesinde, on beşinci bâbın *Rızık ve Allah'a Tevekkül*, birinci ve ikinci hikayesinde yirmi birinci bâbın *Vera'* birinci ve ikinci hikayesinde bahsetmektedir. Bütün bu bâblarda İbn Kerrâm'dan bahsederken ismiyle hitap etmek yerine genellikle *İmam-ı Zâhid Ebû Abdillâh* ifadesini kullanmaktadır.¹¹⁴

SONUÇ

Muhammed b. Kerrâm'ın şöhretinin Nîşâbur âlimleri arasında yayılması devrin önemli âlimlerinden olduğunu göstermektedir. Her ne kadar İbn Kerrâm ve taraftarları marjinal bir mezhep şeklinde tasnif edilmişse de kendileri Hanefî geleneğin mirasçılarınıdır. Sünnî – Hanefî ekolün sistematik bir şekilde inşa edilmesinde önemli katkıları olmuştur. Erken dönemde gündemde olmayan bazı meseleleri gündeme getirmesi muhalif kesimin dikkatini çekmiştir. Muhammed b. Kerrâm henüz hayatta iken kitaplarının bir kısmı kendisine muhalefet edenler tarafından yakılmıştır. Kalan eserleri ise yine kendisine muhalefet etmek amacıyla muhalifleri tarafından gündeme getirilmiştir. Muhammed b. Kerrâm'ın eserlerinin hangi dönemde kayıp olduğuna

¹¹² Ess, *Ungenützte Texte zur Karrâmîya*, 30; Kutlu, *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlenmeleri*, 314; Aydın, *Bir Ehl-i Sünnet Okulu Kerrâmîyye*, 20.

¹¹³ Ess, *Ungenützte Texte zur Karrâmîya*, 30; Aydın, *Bir Ehl-i Sünnet Okulu Kerrâmîyye*, 20.

¹¹⁴ Ebû Hafs Ömer b Hasan es-Semerkindî, *Ravnâkü'l-Mecâlis* (Mekke: el-Matbaatü'l-Miriyeti'l-Kaine, 1305), 1-59.

dair kesin bir bilgi mevcut değildir. Mezhep taraftarları, Moğol istilasına kadar Horasan'da ve Mâverâünnehir'de hankâhlar vasıtasıyla eğitim faaliyetlerini sürdürmüşler ancak istilalar sonucunda hem kendi varlıkları yok olmuş hem de eserleri ortadan kaybolmuştur.

Muhammed b. Kerrâm'ın eserleri bize intikal etmemiş olsa da bazı görüşleri muhalifleri tarafından kaydedilmiştir. *Kitâbu 'Azâbi'l-Kabr* eseri birçok kaynakta isim olarak geçmektedir. Abdulkâhir el-Bağdâdî'nin ve sonraki alimlerin gerçekleştirdikleri nakillerden hareketle, eserde Muhammed b. Kerrâm'ın umumiyetle Mu'tezile'yi hedef alan bir üslup ve yöntem kullandığı anlaşılmaktadır.

İbn Kerrâm ilk dönemde itikâdî görüşlerden ziyade sûfi ve mistik görüşlerle gündeme gelmiştir. Dolayısıyla *Kitâbu's-Sırr* adlı eserin fıkhi hükümler içermesi ile birlikte bu hükümlerin hikmetlerinden bahsedilmesi ve takipçilerinden yalnız havass olanların bu eseri görebilmesi, İbn Kerrâm başta olmak üzere taraftarlarının tasavvufla ne denli içli dışlı olduklarını göstermektedir.

Moğol istilasını sebebiyle Kerrâmiyye literatürünün büyük bir kısmı yok olmakla beraber günümüze ulaşan az sayıda eser mevcuttur. Mezhep taraftarlarının çok yönlü çalışmalarda özgün eserler te'lif etikleri görülmektedir. Mekhûl en-Nesefî'nin *Kitâbu'r-Red* adlı eseri Kerrâmî makâlât geleneğinin günümüze ulaşabilmiş tek eser olma özelliğine sahiptir. *Lü'lüyyât* adlı eseri ile hakeza tasavvuf sahasında özgünlüğü korumaktadır. Her iki eser Kerrâmiyye'nin itikâdî ve tasavvufî yönü hususunda tek kaynaktır. Kerrâmiyye mezhebi mensuplarının sadece itikâdî alanda değil amelî alanda da özgün birtakım görüşler geliştirmişlerdir. Bu anlamda *en-Nutef* Kerrâmiyye'nin fıkıh konusundaki görüşlerini yansıtan tek kaynaktır.

KAYNAKÇA

Acar, Hasan. *Ebû Mûti' Mekhûl en-Neseî'nin 'Kitabu'r-Red ale'l-Ehvâ ve'l-Bida' İsimli Eserinde Mezhepleri Tasnifi ve Mürcii Makâlât Geleneği İçindeki Yeri*. Yüksek Lisans, Ankara Üniversitesi, 2003.

Asâkîr, Ebû'l-Kâsım Sikatüddin Ali b Hasan b Hibetullah İbn. *Târîhu Medîneti Dîmaşk*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1995.

Aydın, Salih. *Bir Ehl-i Sünnet Okulu Kerrâmiyye: Kerramiye'nin Kelam Teorisi, İman Anlayışı ve Din Politikası*. Doktora, Viyana Üniversitesi, 2010.

Bağdâdî, Ebu Mansur Abdülkahir el-. *Mezhepler Arasındaki Farklar*. Trc. Ethem Ruhi Fığlalı. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.

Bağdâdî, Ebu Mansur Abdülkahir el-. *Usûlu'd-Dîn*. Thk. Ahmed Şemsuddîn. Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2002.

Brosworth, Edmund. "The Rise of the Karramiyah in Khorasan". *The Muslim World* 50/1 (1960).

Bulliet, Richard W. *The patricians of Nishapur: a study in medieval Islamic social history*. Cambridge: Mass, 1972.

Bulut, Ali. "Arthur Jeffery'nin yayınladığı 'Kitâbu'l-Mebâni'nin Müellifi Üzerine Bir Değerlendirme". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/15 (2005): 181-198.

Çift, Salih. "İlk Dönem Tasavvuf Klasikleri Tarafından İhmal Edilen Bir Zühd Hareketi: Kerrâmiyye". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (01 Haziran 2008): 439-462.

Çift, Salih. *Tasavvufta Sevgi ve Ümit Yolu: Yahyâ b. Muâz er-Râzî Hayatı Fikirleri ve Duaları*. Bursa: Sır Yayıncılık, 2011.

Çite, Nuriye. *Ebû Mûtî' en-Neseî'nin 'Kitabu'r-Red ale'l-Ehvâ ve'l-Bida' Adlı Eserinde Geçen Hadislerin Tahric ve Değerlendirmesi*. Yüksek Lisans, Selçuk Üniversitesi, 2007.

D. S., Margoliouth. "Kerrâmiyye". *İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1977.

Enderâbî, Ahmed b. Ebî Ömer el-. *el-İzâh fi'l-Kirâ'ât*. Thk. Mina Adnan Ganiy. Tikrit: Shamile, 2002.

Erdem, Erol. *Kerrâmiyye Mezhebî ve İtikadî Görüşleri*. Yüksek Lisans, Ankara Üniversitesi, 1994.

Ess, Josef van. *Ungenützte Texte zur Karrâmiya: eine Materialsammlung: vorgelegt am 30. Juni 1979*. Heidelberg: C. Winter, Universitätsverlag, 1980.

İsferâyîni, Ebû'l-Muzaffer İmâdüddîn Şehfûr b. Tâhîr b. Muhammed el-İsfahânî el-. *et-Tabsîr fi'd-Dîn ve Temyîzu'l-Firkati'n-Nâciyeti ani'l-Firaki'l-Hâlikîn*. Thk. Muhammed Zâhid Kevserî. Kahire: Mektebet'ü-l Ezheriye li't-Turas, tsz.

Karadaş, Cafer. "Kerrâmiye ve İtikâdî". *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 5/2 (25 Ocak 2009): 0-62. <https://doi.org/10.18317/kader.21313>.

Keyanî, Muhsin. *Hankahlar Tarihi*. Trc. Süleyman Gökbulut - Ali Ertuğrul. Büyüyenay, 2013.

Kutlu, Sönmez. *Kerrâmiyye Mezhebi: Tarihçesi, Fikirleri, Edebiyatı ve İslam Düşüncesine Katkıları*. 10 Aralık 2015 <http://www.sonmezkutlu.net/?pnum=81&pt=+Kerr%C3%A2miyye+Mezhebi>, t.y.

Kutlu, Sönmez. *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri*. Ankara: OTTO, 2012.

Kutlu, Sönmez. *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.

Lewinstein, Keith. “Doğu Hanefî Fırak Geleneği Üzerine Mülâhazalar”. Trc. Sönmez Kutlu, Muzaffer Tan. *İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik*. Haz. Sönmez Kutlu. Ankara: Kitâbiyât, 2010.

Makdisî, Şemsüddîn Ebû Abdullah Muhammed b Ahmed b. Ebî Bekr el-Beşnâ eş-Şâmî el-Beşşârî. *Ahsenü't-Tekâsîm fî Ma'rifeti'l-Ekâlîm*. Thk. J. Geoje. Leiden: E.J. Brill, 1906.

Makrîzî, Ebû Muhammed (Ebû'l-Abbas) Takiyyüddin Ahmed b. Ali b. Abdilkadir b. Muhammed el-. *el-Mevâ'iz ve'l-İ'tibâr bi-(fi) Zikri'l-Hitat ve'l-Âsâr*. Erişim 27 Haziran 2017 <http://www.alwaraq.net/Core/SearchServlet/searchone?docid=45&searchtext=2KfYqNmGINmD2LHZkdin2YU=&option=1&offset=1&WordForm=1&exactpage=1091&totalpages=1&AllOffset=1>, t.y.

Massignon, Louis. *İslam Tasavvufu / Doğu Devrinde*. Trc. Mehmed Ali Ayni. Ataç Yayınları, 2006.

Muhtâr, Süheyr Muhammed. *et-Tecsim 'inde'l-Müslimîn: "Mezhebü'l-Kerrâmiyye"*. İskenderiye: Şeriketü'l-İskenderiyye, 1971.

(Müellif belli değil.). *Mukaddimetân fî Ulûmi'l-Kur'an ve Hümâ Mukaddimetu Kitabi'l-Mebâni(fî Nazmi'l-Meânî) ve Mukaddimetü İbn Atiyye (fî Ulûmi'l-Kur'an)*. Thk. Arthur Jeffery. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1954.

Nesefî, Ebû Mûtî' Mekhûl b. Fadl en-. *Kitâbu'r-Red 'alâ Ehli'l-Bida' ve'l-Ehvâi'd-Dâlle*. Thk. Seyid Bahcivan. İstanbul: Hikmet, 2013.

Nesefî, Ebû Mûtî' Mekhûl b. Fadl en-. *Kitâbu'r-Red 'alâ Ehli'l-Bida' ve'l-Ehvâi'd-Dâlle el-Mudille*. Thk. Marie Bernand. Annales Islamologiques, 1980.

Nesefi, Ebû'l-Mu'ın Meymûn b. Muhammed en-. *Tabsiratü'l-Edille fi Usûli'd-Dîn*. Thk. Hüseyin Atay - Şaban Ali Düzgün. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1993.

Nesefi, Ebû'l-Mu'ın Meymûn b. Muhammed en-. *Tevhidin Esasları*. Trc. Hülya Alper. İz Yayıncılık, 2007.

Neşşar, Ali Sami en-. *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*. Trc. Osman Tunç. İstanbul: İnsan Yayınları, 1999.

Rudolph, Ulrich. *Mâturidî*. Trc. Özcan Taşcı. Litera Yayıncılık, 2016.

Sarıkaya, Mehmet Saffet. "Erken Dönem Hanefî Geleneğinde Bir Zâhid: Ebû Mutî Mekhûl en-Nesefî (318/930) ve Kitâbu'l-Lü'lü'ıyyât'ı". *IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu -Hanefîlik-Mâturidîlik-*. Ed. Cengiz Çuhadar - Mustafa Aykaç - Yusuf Koçak. 1: 469-484. 2017.

Sarıfîni, Takiyuddin Ebû İshak İbrahim b. Muhammed es-. *el-Müntehâb min Kitâbi's-Siyâk li Târih-i Nisâbûr*. Thk. Muhammed Ahmed Abdülaziz. Beyrut: Daru'l-İlmiyye, 1989.

Sem'ânî, Abdülkerim b. Muhammed b. Mansûr et-Temîmî. *el-Ensâb*. Thk. Abdullah Ömer el-Bârûdî. Beyrut: Dârü'l-Cenân, t.y.

Semerkindî, Ebû Hafs Ömer b Hasan es-. *Ravnâkü'l-Mecâlis*. Mekke: el-Matbaatü'l-Miriyeti'l-Kaine, 1305.

Semerkindî, Ebû Kâsım İshak b. Muhammed Hakîm es-. *es-Sevâdü'l-A'zam*. Trc. Talha Alp. İstanbul: Yasin, 2007.

Suğdı, Ebû'l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Muhammed es-. *en-Nutef fi'l-Fetâvâ*. Thk. Salâhuddîn en-Nâhî. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1984.

Sürmeli, Zeynep Alimoğlu. *Ehl-i Sünnet'in Kerrâmiyye Eleştirisi*. Kayseri: Kimlik, 2018.

Şankîti, Sâlim Muhammed Mahmûd Ahmed eş-. *Kitâb el-Mebânî Lem Yeud Mechûl el-Mellif*. Shamile, t.y.

Şehristânî, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm. *el-Milel ve'n-Nihal*. Thk. Muhammed Abdulkâdir el-Fâdîli. Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 2008.

Trimingham, J. Spencer. *The Sufi Orders in Islam*. London: Oxford At The Clarendon Press, 1971.

Üzüm, İlyas. "Nesefî, Mekhûl b. Fazl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32: 570-571. Ankara: TDV Yayınları, 2006.

Yörükân, Yusuf Ziya. *Ebu'l-Feth Şehristani: "Milel ve Nihal" Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme ev Mezheplerin Tetkikinde Usul*. Haz. Murat, Memiş. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı, 2002.

Zysow, Aron. "Two Unrecognized Karrâmî Texts". *Journal of the American Oriental Society* 108/4 (1988): 577-587. <https://doi.org/10.2307/603146>.

**‘ABDÜLKĀHİR BAĞDĀDĪ’NİN EL-FARQ’INDA “ÖTEKİ”NİN
KARAKTER ÖZELLİKLERİ**

Characteistic Features of the “Other” in ‘Abdulkahir al- Bağhdādī’s
al-Farq

Mehmet SEVER*

Öz

‘Abdülkahir el-Bağdādī, Eş’arî makâlat geleneğinin önemli temsilcilerinden biridir. Yazmış olduğu *el-Farq beyne’l-Fırak* adlı eseri, makâlât geleneği içerisinde asırlar boyunca temel kaynaklardan birisi olarak kullanılmıştır. Onun, eserinde takip etmiş olduğu sistematik tasnif, yetmiş üç fırka hadisi merkezinde şekillenmiştir. Kendisinden sonraki süreçte, görüşleri ve tasnif metodu ile etkili olmuş olan *el-Farq*, üslubu ile de dikkat çekmektedir. Müellifin, eserini kaleme alırken tercih etmiş olduğu üslup, Ehl-i Sünnet ve Ehl-i Bid’at tasnif bağlamında, inanç ve fikirlerin ötesinde karakter özelliklerinin görülebileceği bir muhteva kazanmıştır. Bağdādī’nin kendi inanç kimliğini ve anlayışını oluştururken kullandığı temel argüman, “öteki” olarak adlandırabileceğimiz Ehl-i Bid’at mezhebi mensupları olarak kabul ettiği kişilerin, fikirlerinin yanı sıra karakter özelliklerinin de ortaya konması olarak dikkat çekmektedir. Bağdādī’nin kendi Sünnilik tasavvurunu ve bu tasavvuru oluşturan sınırları inşâ ederken tercih

Abstract

‘Abd al-Qāhir al-Bağhdādī is one of the most important representatives of makâlât tradition. His literary work *al-Farq bayn al-fırak* was used as one of the main sources in makâlât tradition for centuries. Systematic classification in his works was shaped in the centre of 73 side hadith. al-Farq influenced with his views and classification method in the following process, was also draws attention with his literary style. Author’s literary style preference while writing his works, gained content that can be seen beyond beliefs and ideas in the concept of Sunnah and Ahl al-Bid’a. The main arguments used by al-Bağhdādī to create his understanding and faith identity is to reveal characteristic features beside beliefs of people whom he considers to be members of Bid’a sect which is called “other”. The type of narration preferred by al-Bağhdādī while constructing Sunni imagery and boundaries created by this imagery is the self-definition

* Dr. Öğr. Üyesi, Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kalam ve İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, / orcid.org/0000-0001-6385-6576/msever@bayburt.edu.tr

etmiş olduğu anlatım şekli, “öteki”nin olumsuzlanması olduğu kadar, “öteki” üzerinden kendini tanımlamadır. “İçimizdeki öteki”nin inançları özelinde, Sünnî kimliğin sınırlarını mümkün olduğunca açık ve net çizmek Bağdâdî’nin eserinde dikkat çekmektedir. Ne düşman ne de dost olmayan “öteki”nin kimliğinin karakter özellikleri üzerinden anlatılması, Ehl-i Sünnet ve Ehl-i Bid’at arasında var kabul edilen sınırların belirginleştirilmesi için kullanılmış argümanlardır. Bu çalışma, Bağdâdî’nin *el-Farq* adlı eserinde, Ehl-i Bid’atin fikir ve inançları üzerinden karakter özellikleri ve fiziki özelliklerinin ortaya konulduğu eleştirel yaklaşımın kodlarını anlamayı hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler : ‘Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Farq*, Karakter, İnşâ, Kimlik, Öteki.

through the “other” as well as negotiation of “other”. In al-Bağdâdî’s work, it attracts attention that drawing the limits of the Sunni imagery clearly as possible. Describing the “other” which is not opponent or friend, on its characteristic features is one of the arguments that used to clarify the considered borders between Ahl al-Sunna and Ahl al-Bid’a.

In this study, it is aimed to be understood the codes of critical approach or characteristic features and physical features through beliefs and ideas of Ahl al-Bid’a in al-Bağdâdî’s *al-Farq*.

Key Words: al-Bağdâdî, *al-Farq*, character, other, identity, construction.

Giriş:

Mezhepler tarihi araştırmaları, geçmişte ve günümüzde siyasi ve itikadi gayelerle vücuda gelmiş beşerî ve toplumsal oluşumları, doğdukları ortamı, doğuş sebeplerini, teşekkül süreçlerini, ilk temsilcilerini ve fikirlerini, edebiyatını, yayıldıkları bölgeleri ve İslam düşüncesine katkılarını inceleyen bir ilim dalıdır.¹ Tarihsel süreçte bu ilim dalına dair makâle, makâlât, fırak, milel ve nihâl ismi ile birçok eser telif edilmiştir. Bu eserlerin yazılış amaçları daha çok müelliflerin kendi mezheplerinin görüşlerinin belirlenmesi ve diğer mezhepleri red etmesi, kendi düşüncesini meşrulaştırması, genel hatlarıyla İslam düşüncesine olan katkılarının göz ardı edilerek kendi inanç ve düşüncesinin önemi ve görüşlerin doğruluğunun ispatı gibi bazı problemlerle malüldür.² Bu çalışma, ‘Abdülkâhir el-

¹ Sönmez Kutlu, “İslâm Mezhepleri Tarihinde Usûl Sorunu”, *İslâmî İlimlerde Metodoloji: Usûl Mes’alesi 1*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 394; Mehmet Ali Büyükkara, “Bir Bilim Dalı Olarak İslâm Mezhepleri Tarihi ile İlgili Metodolojik Problemler”, *İslâmî İlimlerde Metodoloji: Usûl Mes’alesi 1*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 445 vd.

² Kutlu, “İslâm Mezhepleri Tarihinde Usûl Sorunu”, 409-410.

Bağdâdî tarafından kaleme alınmış olan *el-Farq beyne'l-Fırak*³ adlı eser merkezinde, karşıt düşünceyi temsil eden görüşlerin “dışlama, taassup, indirgemecilik, genellemecilik” gibi metodolojik hatalar⁴ hakkında, üslup üzerinden hareketle Bağdâdî'nin bu yöntemi benimsemesinin arkasında yatan anlayışın ne olduğunu anlamaktır.⁵ Ya da müellif bu “hataları” bilerek mi yapmıştır? Müellifin benimsemiş olduğu metot ve üslubun sadece taassuptan kaynaklanmış olması ihtimali ile birlikte, öteki olarak kabul etmiş olduğu mezhep ve temsilcilerini niçin tasvir ederken karakter ve fizyolojik özellikleri zikretme ihtiyacı duymuştur? Ötekinin tarihine dair nakletmiş olduğu olaylarda, fikir tarihinden ziyade niçin Müslüman toplumun ahlakî dünyasında karşılığı olan ifadeleri, vecizeleri tercih etmiştir? Amacı öteki olarak kabul ettiği düşünce ve inanç üzerinden başka bir şeyler mi demekti? Bu bağlamda Bağdâdî'nin yaklaşımının tahlil edilmesi, müellifin niyetini ve eserinin hedeflemiş olduğu amacı anlamaya yönelik bir katkı olacaktır.

‘Abdülkâhir el-Bağdâdî ve Eş'arî Makâlât Geleneğindeki Yeri:

Ebû Mansur ‘Abdülkâhir b. Tâhir el-Bağdâdî 350 (961) yılı civarında Şii düşünceyi destekleyen politikaları ile dikkat çeken⁶ Büveyhiler (932-1062)'in Abbasi hilafetini kontrol altına aldığı, İslam topraklarının Mağrib bölgesinde Emeviler, Mısır ve Kuzey Afrika'da İsmailî Fâtımiler olmak üzere farklı siyasi iradelerin görüldüğü; birçok yarı bağımsız devletin kurulduğu bir dönemde

³ Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Farq beyne'l-fırak*, thk.Muhammed Osman el-Hişt (Kahire: Mektebetü İbn Sinâ,ty)

⁴ Kutlu, “İslâm Mezhepleri Tarihinde Usûl Sorunu”, 410.

⁵ Diğer makâlât eserlerinde Bağdâdî'nin benimsemiş olduğu üslubu görmek mümkündür. Eş'arî makâlât geleneğindeki etkinliği dikkate alınarak Bağdâdî özelinde konu incelenmiş, lüzumlu görülen noktalarda diğer kaynaklara atıf yapılmıştır.

⁶ Büveyhiler'in mezhebi aidiyetleri tartışmalı bir konudur. Bu dönemde Şii toplumun özellikle Bağdad içinde nüfus olarak çoğalması, devletin Sebbüs-Sahâbe, Âşûra Matemi, Gadîr-i Hûm Bayramı ve Şii ezanı okutması gibi uygulamalara nazaran Büveyhiler, Şii-İmâmî olarak kabul edilmiş olsa da, kimi araştırmacılar bu uygulamaların sürekli olmadığı, Sünnî âlimlerle olan münasebetleri ve Zeydî mezhebine mensup olanlarla olan siyasi anlaşmazlıkları bağlamında farklı değerlendirilmektedir. Bk. Muharrem Akoğlu, “Büveyhiler'in Mezhebi Eğilimleri/Politikaları Üzerine, *Bilimnâme*, XVII/2 (2009), 123-138.

Bağdat'ta doğmuştur. İlk tahsilini babasından aldıktan sonra dönemin âlimlerinin yanında ilim tahsiline devam etmiş, daha sonra babasıyla birlikte Nişabur'a gitmiştir. Matematik, fıkıh, usulü fıkıh, ferâiz ve özellikle kelim alanında çok iyi derecede yetişmiş olan Bağdâdî, Nişabur'da birçok öğrenci yetiştirmiştir. Bölgenin siyasi atmosferinin karışık olduğu bir dönemde yaşanan gelişmeler ve akabinde yaşanan Türkmen isyanının ardından Nişabur'u terk etmiş ve İsfereîn şehrine yerleşmiştir. İsfereîn'de hocası olan Ebû İshak İbrahim b. Muhammed el-İsfereîni'den kelim ilminin inceliklerini öğrenmiş; hocasının vefatı üzerine hayatının sonuna kadar aynı medresede (Mescidü 'akîl) ders vermeye ve öğrenci yetiştirmeye çalışmıştır. Bu öğrencilerden Abdülkerim el-Kuşeyrî (ö.465/1072) gibi sonraki dönemde mutasavvıf kelimciler de çıkmıştır.

Ailesinden gelen maddî zenginliği ilim tahsili ve öğrencileri için harcayan Bağdâdî, 429/1037 yılında İsfereîn'de vefat etmiş ve hocasının kabrinin yanına defnedilmiştir.⁷

Kaynaklarda birçok eserinden bahsedilen ve Üstâz Ebû Mansûr⁸ olarak anılan Bağdâdî, özellikle kelim ve mezhepler tarihine dair yazmış olduğu eserlerle Eş'arî gelenek içerisinde önemli bir figür olarak dikkat çekmektedir.⁹ Kendisi İman Eş'arînin ardından mezhep içerisinde önemli yeri olan İbn Furek ile görüşmüş ve Ebû İshak el-İsfereîni'ye öğrenci olmuştur. İlk dönem Eş'arîlerden kabul edilen Bağdâdî, eserlerinde bu düşünceye bağlılığını açıkça ortaya koyan bir üslup benimsemiş olması ve

⁷ Muhammed Şakir es-Salahuddin, *Fevâtü'l-vefâyât*, thk. İhsan Abbas,1. Baskı (Beyrut: Dârü Sadr, 1973-1974), 2: 370; Salahuddin es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefâyât*, thk. Ahmed Arnaut, Türki Mustafa, (Beyrut; Dârü İhyai't-Türâs, 2000), 19:31; Tâcüddin es-Sübki, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, thk. Mahmud M. et-Şanâhi-Abdülfeţâh M. El-Hulv (Y.y. Hicr:1413), 3:304; Abdülkahir el-Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, ter. Ethem Ruhi Fığlalı (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2001), XXVI. Makalede el-Fark'ın Arapça metninin yanı sıra okuyucuların karşılaştırma yapabilmesi için Fığlalı'nın tercümesine atıf yapılacaktır.

⁸ Muhammed Şakir es-Salahuddin, *Fevâtü'l-vefâyât*, 2:370; es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefâyât*, 19:31; es-Sübki, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, 5:136.

⁹ Bağdâdî'nin eserlerinin listesi için bk. es-Sübki, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, 5:135-136; Fığlalı, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, XXVII-XXX.

eserlerinin sistematik olmasının etkisiyle kendisinden sonraki süreçte Eş'arî geleneğin önemli temsilcilerinden kabul edilmiştir. Makalemizde, Bağdâdî'nin mezhepler tarihi kaynakları içerisinde önemli bir yer tutan, sistematik oluşuyla dikkat çeken, alanın klasikleri arasında bulunan *el-Farğ beyne'l-Fırak* adlı eseri bağlamında, onun sünnî düşüncesinin sınırlarını inşâ etmenin yanı sıra bu kimliğin özelliklerini ortaya koymak için, İslam toplumlarının ayrılmaz bir parçası olan "içimizdeki-öteki" olarak isimlendirebileceğimiz; İslam ümmetinin dışında kabul etmediği Ehl-i Bid'at hakkındaki görüşlerini ifade ederken kullandığı üslubun ortaya koyduğu ötekinin karakteri ve kimliğinin resmedilişini belirlemeye çalışacağız. Bu bağlamda metinde geçen ifadelerin, öteki'ne dair neleri ima ettiği, metin içinde temas edilen öteki'nin karakterinin nasıl resmedildiği, bu yaklaşımdan hareketle itikad/inanç ve fiziki görünüşler arasında nasıl bir irtibat kurulduğu ortaya konmak suretiyle öteki üzerinden sünnî benliğin ve kimliğin ne şekilde kurgulandığı anlaşılmasına çalışılacaktır.

Makalat müelliflerinin eserlerinde, kendi mezheplerinin dışında var olan ve muhalif kabul ettikleri fırkalar hakkında tarafsız davranması pek kolay bir durum değildir. İmam Eş'arî'nin *Makâlât*'ını yazmasına sebep olduğunu beyan ettiği en önemli konu da bu problemdir. Bu bağlamda mezhepler tarihi yazıcılığında tarihsel süreçte görülen en önemli problemlerden biri kuşkusuz tarafsızlık konusu olmuştur.¹⁰ Bağdâdî'den sonra aynı gelenek içerisinde olmasına ve özellikle Bağdâdî'yi tasvip etmesine rağmen Fahreddin er-Râzî, onun eserinde kendi mezhebine muhalif olanlara aşırı bir taassupla hareket ettiğini ve fikirlerini tarafsız nakledemediğini zikretmiştir.¹¹ Bağdâdî'nin Eş'arî geleneğindeki etkisinin, Şehristânî'nin üzerinde de görüldüğünü söyleyen er-Râzî, mezheplerin görüşlerine dair bazı problemlerin *el-Milel*'de dikkat çektiğini bundan dolayı güzel bir kitap olmasına rağmen vermiş olduğu bilgilere güvenilmeyeceğini dile getirir. Bu bağlamda

¹⁰ Eş'arî, Ebu'l-Hasen, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Muşallîn*, (Beyrut:el-Mektebetü'l-Asriyye, 2005), 1:21.

¹¹ Fahredin er-Râzî, *Münâzarâtü Fahreddin er-Râzî fî Bilâdi Mâverâünnehr*, thk. Fethullah Halîf, (Beyrut: Dârü'l-Meşrik, ty), 39; Fığlalı, "Abdülkâhir El-Bağdâdî" Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 1988), 1:245-247.

Bağdâdî'nin eserinde gözükten “aşırı taassubun” Ehl-i Bid'at hakkındaki yansımalarını, eserinden hareketle karakter ve kişilik bağlamında nasıl tasvîr edildiklerini ortaya koymayı hedeflemektedir.

Toplumsal-Dini Kategorileri İnşâ Mekanizması Olarak Fırak Edebiyatı:

Toplumlar kendisini meydana getiren bireyleri kategorize etmeyi ve böylece bu tasnifin içine dâhil olan/olduğu düşünülen mensupları için belirli nitelikler ve özellikleri tesis etmeyi hedeflemişlerdir.¹² Toplumsal kimlik, yabancıyla ilk karşılaşmada dâhil olduğu düşünülen kimlik ile peşin hükümlerin etkili olduğu bir tanıma faaliyeti ortaya çıkarır. Birçok toplumda köle-efendi, burjuva-aristokrat, köylü şehirli gibi sınıflandırmalar tarih boyunca var olagelmıştır. Bu bağlamda İslam toplumunda, Arap-Mevali gibi millî kimlikler üzerinden bir tasnif görülmüş ise de genel olarak sosyal ve dini kimlikler İslam inancı merkezinde şekillenmiştir. Gayr-i Müslim, Ehl-i Zimme, Ehl-i Kitap ve Müşrik gibi sınıflandırmalar, İslam dinine göre, dindaş olmayan ‘ötekileri’ ifade etmiştir. Kendi dindaşları içinde ise Müslümanların Arap-Mevali gibi millî kimliklerin üzerinden tanımlanması ya da, Râi –Raiyye gibi idarî tasniflerin dışında özellikle dini ve siyasi inançlar noktasından hareketle Ehl-i Sünnet, Ehl-i Bid'at, gibi kategoriler şeklinde de açıklanmıştır.¹³ Bu bağlamda “gidilen yol, takip edilen ve benimsenen görüş” anlamına gelen mezhep kavramı, İslam düşünce tarihinde bu tasnifin ismi olmuştur. Görüşlerin ve inançların mezhep olarak isimlendirilmesi, kimliklerin ayrıştığı noktada biz ve ötekinin sınırlarını tayin etmiştir.¹⁴ Her halükârda bu kategorik tasnifler tarihi tecrübe içinde oluşmuş ön kabullere dayanmaktadır. Her bir kategorinin/mezhebin diğeri hakkındaki ön kabulleri, ‘öteki’

¹² Erving Goffman, *Damga Örselenmiş Kimliğin İdare Edilişi Üzerine Notlar*, haz. Ş. Geniş-L. Ünsaldı-S.N. Ağırnaslı (Ankara: Heretik Yayınları, 2014), 30.

¹³ İmâdüddin el-Vâsiti, *el-İmâdiyyât*, thk. Muhammed A. Ahmed (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010), 150. Ayrıca toplumun ekonomik gelirleri noktasından hareketle yapılmış farklı bir tasnif için bk. Ebü'l-Abbas el-Makrizî, *İğâsetü'l-Ümme bi keşfi'l-gümme*, Kerim Hilmi Ferhat (Kahire, Ayn li'l-dirâsât el-İnsâniyye, 2007), 147.

¹⁴ Zygmunt Bauman, *Sosyolojik Düşünmek*, çev. Abdullah Yılmaz (İstanbul:Metis Yayınları,2019), 63.

ile ilişkileri belirleyen sebepleri oluşturmaktadır. İnsan etrafında şekillenen bütün yapılar ister küçük (aile, dernek, parti, mezhep, tarikat) ya da büyük oluşumlar (devlet, millet ve din gibi) olsun, kendisini ötekinden ayıran bir iddiaya sahiptir ve bu iddialar her grubun devamının büyük orandan kendisine bağlı olduğu söylemlerdir.¹⁵ Toplumsal hayatta dinî, siyasî ve ekonomik sebeplerin neden olduğu karşılaşmalarda, ön kabuller, ötekini sıradan bir Müslüman olmaktan çıkartıp, yabancı, sorunlu ve sakıncalı olarak görmeye; sonrasında ise kâle alınmaması gereken bir konuma indirgemeye sebep olmaktadır. Muhalif düşüncenin bu şekilde itibarsızlaştırılması kimi zaman metnin yazarı tarafından kurgulanmış olabilir. Zira itibarsızlaştırma bir metne konu olduğunda, ötekileştirme, damgalama ya da tekfir, kalıcı hale gelmeye başlar. Bu yaklaşımın sebebi olarak, insanların canları pahasına feda edecek değerlerin var olması, taassubu hayatta tutmaya devam eden en büyük sâik olarak görülebilir.¹⁶ Bu psikolojik hal, belli bir dönemde var olmuş bir mezhebin ve bu mezheplerden birine mensup kişinin karakter özelliklerini var olduğu tarihi sürecin dışına taşıyarak, Ehl-i Sünnet ve Ehl-i Bid'at kimlikler kategorisini kalıcı hale getirir. Aslında bu kategorik yaklaşım, olumsuzlama olmaksızın da ortaya konabilir. Bu durumda yazar, ötekini sadece kusurları ile resmetmeyi, kendi öz kimliğinin üstünlüğünü ortaya çıkarma ameliyesi olarak görmüş olur. Zira bu şekilde bir kategorizasyon bir mezhebin ve toplumun (Ehl-i Sünnet ya da İmamiyye) kendi nesnelleşmiş anlam dünyasını bir kuşaktan diğer bir kuşağa aktarma problemini çözmeyi hedeflemiştir.

Bu bağlamda makâlât geleneği, kendi görüşlerini dile getiren mezheplerin zaman içerisinde aynı üst kimlik(İslam) altında birleştiği diğer mezheplere dair ret ve kabullerini içeren algılarını açıklayan bir ilim dalı olarak temayüz etmiştir. Tarihsel süreçte, daha sonra yazılan makâlât eserleri önceki eserlerin ortaya koyduğu kategorilere/tasniflere sâdik kalarak yetmiş üç fırka hadisi

¹⁵ Hayati Hökelekli, "Müslüman ve Öteki; Farklı Dini Grupların birbirini Algılama Biçimi", *Kur'an-ı Kerim'de Ehl-i Kitab, Tartışmalı İlmî Toplantı* (12-13 Kasım 2005), (İstanbul: İslami İlimler Araştırma Vakfı, 2007), 405.

¹⁶ Alberto Toscano, *Fanatizm*, çev. Barış Özkul (İstanbul: Metis Yayınları, 2013), 25.

çerçevesinde mezhepleri incelemişlerdir. İlk anda tekrar gibi düşünülebilecek bu yaklaşım, müellifin anlam dünyasının oluşmasında yer tutan, her ne kadar var olmasa da, tarihi hatırası üzerinden var saydığı mezhepler ile kendi düşünce ve itikadını canlı tutmayı ve böylece iktidarını devam ettirmeyi hedeflemiş olduğu alandır.

Bu çerçevede Bağdâdî, eserindeki yaklaşımı ve ifadeleri ile dikkat çeken bir makâlât müellifidir. Yazmış olduğu metinde, muhaliflerin görüşlerini dile getirirken kimi zaman bizzat kendi görüşünü ya da bir görüşü rivayet eden nâkil olarak, bize benzeyen ama bizden olmayan “ötekiler”i tanımlayarak kendi Sünnilik tasavvurunu ve kimliğini açıklamaya çalışmış olduğu görülmektedir. Mezhebi kimliğini inşâ ederken kullanmış olduğu yetmiş üç fırka hadisinin yanı sıra, “öteki” kabul etmiş olduğu Ehl-i Bid’at’ın karakterini olumsuz örnekleri zikrederek dile getirmiş, bu mezheplere mensup kişilerin fizikî kusurlarını açığa çıkarmaktan da çekinmemiştir.

Bağdâdî’nin el-Fark’ında Üslup ve Yöntemin Zihinsel Arka Planı:

Dinler, inançlar ve özellikle mezhepler tarihinde, dini ve siyasi birliktelikleri oluşturan gruplar, kendi var oluşlarını pekiştirmek ve sağlamlaştırmak için kuvvetli bir “biz” duygusunu inşa etme ihtiyacı hissederler.¹⁷ Bunu yaparken mezhep taraftarları ve teorisyenleri karşı tarafın fikirlerini, temsilcilerini ve tarihlerini kötü yönleri ile resmetmeye çalışmakta ve pejoratif bir tavır sergilemektedirler. Hatta bir tehdit altında olduğunu varsaymak şeklinde anlaşılabilir bir tutum olarak, İslam toplumları içinde var olan itikadi ve siyasi mezheplerin tasviri, kimi müellifler tarafından güvenlik tehdidi olarak da görülebilmektedir.¹⁸

¹⁷ Bryan Wilson, *Dini Mezhepler*, ter. Ali İhsan Yitik-A. Bülent Ünal (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), 42.

¹⁸ Bu noktada özellikle resmî yaklaşımı vurgulamak yerinde olacaktır. Örneğin Memlükler dönemi ansiklopedist müelliflerinden Kalkaşendî, Ehl-i bid’at grupların siyasi ve askeri güvenlik tehlikesinin olduğu dönemlerde bir tehdid unsuru olabileceğini dile getirmektedir. Bk. Ebü’l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed el-Kalkaşandî, *Şubhu’l-aşâ fi şınâati’l-inşâ* (Kahire: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 19221), 1: 62-64.

Bağdâdî'nin eseri yazmasına konu olan “soru” ekseninde verilen cevaplar, sosyo-kültürel sâiklerin etkisiyle İslam tarihinde ortaya çıkmış olan itikadi mezheplerin “niçin” ortaya çıktığını merak etmiş olanlar için yazılmıştır. Ancak *el-Farq*'ın içinde Râzî'nin de temas etmiş olduğu “taassub”, açıklamak ve ifade etmenin ötesinde mevcut metni, bir hedefi ve amacı olan, dolayısıyla sadece ilim için değil toplum için yazılmış; ve belli tasavvurları değiştirmek için telif edilmiş olduğu kanaatine sevk etmektedir. Bundan dolayı, *el-Farq*'ın müellifin zihnindeki amaca yönelik ifadeleri ve üslupları barındırması doğal bir süreçtir. Bununla birlikte Ehl-i Sünnet'in kimliği ve özelliklerinin daima hatırlatılması gereken, “unutma” tehlikesinin var olduğu bir dönemmişçesine vurgunun tonunun koyulaştığı bir üslup ile telif edilmiş olduğu görülmektedir. Bu nokta birçok çalışmanın göz ardı ettiği bir husustur. Bağdâdî, Bağdat'ta doğmuş olmasına rağmen, Şii meyilleri bariz olan Büveyhiler iktidarının Sünnî olan Abbasî hilafetini kontrol altına aldığı bir dönemde doğmuş, bilemediğimiz bazı sebeplerden dolayı Nişabur'a babasıyla birlikte göç etmiş bir âlimdir. Babasının ve onun bu göçü zorunlu bir göç mü yoksa ilim tahsilinin devamı noktasında hissedilen ihtiyaca mebni alınmış bir karar mıdır? Görebildiğimiz kadarıyla kaynaklarda bu konuya dair bilgiler bulunmamaktadır. Ancak İmamîyye Şia'sının ve Mutezile düşüncesinin uzlaşmasının bariz şekilde hissedildiği bir atmosferde, Bağdat'ı terk etmeleri bu tavrın bir hoşnutsuzluğun tezahürü olmasını akla getirmektedir.

Bağdâdî'nin *el-Farq*'ında dikkat çeken üslup, cedeli/diyalektik bir yaklaşımdır. Sözlükte “ipi sağlamca bükme, birini sert bir yere düşürmek, düşmanlık veya tartışmada çetin olmak” gibi anlamlara gelen cedel, Latince'de “dialectia” kelimesinin karşılığıdır. Mantık ilmi açısından “meşhur olan(meşhûrât) ile doğru kabul edilen (müsellâmât) öncüllerden oluşan kıyas” olarak tanımlanmış bir üslup ve sanattır.¹⁹ Bağdâdî, muhalif kabul etmiş olduğu “ötekiler” hakkında konuşurken genellikle bu üslubu benimsemiştir. Ehl-i

¹⁹ Seyyid Şerif Cürcânî, *Kitâbü't-Tarîfât*, thk. Adil Enver Hıdır (Beyrut: Dârü'l-Marife, 2013), 72; Mahmud b. Hafız Hasan el-Hanefî el-Mağnisâvî, *Muğni't-tullâb* (İstanbul, el-Mektebetü'l-Hâşimiyye, 2013), 130; Yusuf Şevki Yavuz, “Cedel” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 7: 28-210.

Bid'atin görüşlerinden bahsederken, fikirleri itibarsızlaştırma noktasında, kavramsal analiz ve tenkidin ötesinde, özellikle Bağdâdî'de de görüleceği gibi, meşhûrât türü önermelerle haklılığını ispatlamaya çalışmaktadır. Zira meşhûrât türü önermeler, toplumların dinsel, siyasal ahlakî ve örflerine dayalı birtakım kabuller üzerinden düşüncüyü ortaya koymayı hedeflemektedir. Toplumun ya da muhalif düşüncenin temsilcilerinin zihinsel kodlarında var olan bu önermeler, inancın ve fikirlerin doğruluğunu ispat ve tespit noktasında temel veri olarak kullanılmıştır. Örneğin Bağdâdî, "eşyanın varlığı" konusunda Sofist felsefecilerle tartışırken onların temel kabullerini(müsellemât) kullanmak suretiyle, görüşleri ile dalga geçer. Bilgi ve gerçekliklerin biline bilirliliğini ve varlığını inkâr eden bu kişilere " *Onlar yani Sofistler farklı gruplara ayrılmışlardır. Onlardan bir kısmı 'şeylerin/varlıkların hakikati yoktur ve şeyleri bilmeye imkân da yoktur'derler. Bu grup görüşlerinde ısrarcı olanlardır. Bu kişileri dövmek ve cezalandırmak gerektiği gibi ellerinden mallarını da almak lazımdır. Dövmenin eleminden şikâyet edip mallarını istediklerinde onlara şöyle denir "acının hakikati yoksa sizdeki acıdan niçin şikâyet ediyorsunuz? Bu sıkıntının sebebi ne? Mallarınızın bir hakikati yoksa onları niçin geri istiyorsunuz? Niçin hakikati olmayanı istiyorsunuz?"* şeklinde²⁰ sorular sorarak düşüncelerini "alaya alarak" itibarsızlaştırmaya çalışır.²¹ Bununla birlikte İbn Haldun'un da temas etmiş olduğu gibi, cedel metodunda safsata ve mugalataya benzeyen birçok kıyasın varlığı/kullanılması bilinen bir gerçektir.²² Bağdâdî'nin eserinde konunun dışına çıkarak kendi savunduğu düşüncenin haklılığını ispat noktasında bu tarz yaklaşımlarını da görmek mümkündür. Zira tarih yazımı ve buna bağlı gelişen edebiyat, düşünülmesi ve ilan edilmesi gerekeni ve dolayısıyla inanılması zorunlu olanı; buna bağlı olarak savunulması gereken hakikat adına söz söylemenin bilimi olmuştur.²³ Bundan dolayı Bağdâdî de

²⁰ Bağdâdî, *Usûlu'd-dîn*, thk. Ahmed Şemseddin (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002), 16.

²¹ Hüseyin Doğan, *İslam Kelamında Cedel Anlayışı (Eşarî Abdülkâhir el-Bağdâdî Örneği)* (İstanbul:Rağbet Yayınları, 2015), 166.

²² İbn Haldun, *Mukaddime*, ter. Süleyman Uludağ, (İstanbul: Dergah Yayınları, 2004), 2:820.

²³ Michel de Certeau, *Tarih ve Psikanaliz*, çev. Ayşegül Sönmezay (İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2017), 9-10.

görülebileceği gibi, dil asla ‘masum’ ve ‘tarafsız’ bir ifade aracı olmamıştır.²⁴ Bu yöntem, çalışmamızda da ortaya konmaya çalışıldığı gibi, Bağdâdî tarafından, toplumsal hafızanın insan karakteri ve inancı arasında zorunlu olarak kabul edilmiş olan ilintiler üzerinden açıklanmaya çalışılmıştır.²⁵

Bağdâdî’nin “Öteki”ni Tanımlarken Kullandığı Ahlakî Nitelemeler:

1. Vefasızlık (Gadr) ve Cimrilik (Buhl)

İnanç tarihinde kendi gibi düşünmeyen ve inanmayan insan ve gruplara/fırkalara karşı sergilenen tavır olumsuz karakterde olmuştur. Örneklerini başka dinlerde de görebileceğimiz bu söylem, birçok ahlakî kavram üzerinden açıklanmaya çalışılmıştır.²⁶ Bağdâdî’ye göre mezhepler içerisinde vefasızlık ve cimrilik ile meşhur olanlar Kûfe Râfizileridir. Ona göre bu meyanda Araplar içerisinde vefasız ve cimri olan kişi hakkında “*Küfeli’den daha cimri ve vefasız*” deyimini kullanılmıştır. İnsanın kötü huylarından sayılan vefasızlık kaynaklarda daha çok ‘gadr’ kavramı ile anlatılmıştır. Yahya İbn Adî’ye (ö.974) göre gadr, insanın fedakârlık etmekten ve vefa göstermekten uzak durmasıdır. Her ne kadar bazen bu tavır insanların kişisel menfaatlerini temin etmiş gibi gözükse de güven ve itimadı yıkan kötü huylardandır.²⁷ Yine cimrilik (el-Buhl) yardım edebilecek durumda iken yardım isteyen kişiden yardımı esirgemeye denmektedir.²⁸ Yardımın maddi ve manevi olmasının ötesinde tanıda vurgulanan, kişinin gücü ve imkânı varken, yardım isteyen yüz çevirmesi kötü huylardan bir diğeridir. Bağdâdî’nin,

²⁴ Derek Layder, *Sosyal Teoriye Giriş*, çev. Ümit Tatlıcan (İstanbul: Küre Yayınları, 2010), 137.

²⁵ Bağdâdî’nin eserlerinde cedel anlayışı belirgin bir renk olarak dikkat çekmektedir. Daha geniş bilgi için bk. Doğan, *İslam Kelamında Cedel Anlayışı*, 125 vd.

²⁶ Örneğin 12. ve 13. Yüzyıllara Batı dünyasında Hristiyanlar, pagan ve sapkın kabul ettikleri insanlar için “kalleş, hilekâr ve yapmacık tavırları olan, alt-insanlar” kavramlarını kullanmaktaydılar. Bk. Dominique Schnapper, *Sosyoloji Düşüncesinin Özünde Öteki ile İlişki*, çev. Ayşegül Sönmezay, (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2005), 43 vd.

²⁷ Yahya b. Adî, *Tehzibü’l-Ahlâk*, ter. Harun Kuşlu, (İstanbul: Yazma Eserler Kurumu, 2013), 42-43.

²⁸ Yahya b. Adî, *Tehzibü’l-Ahlâk*, 46-47.

bu ifadenin tarihi olarak gerçekliğini bazı olaylar ile anlatmaya dikkat etmiş olduğu görülmektedir. Yaşanan tecrübeleri böyle bir sözün doğruluğunu ispatlamaya yarayan veriler olarak kullanan müellifin, kendini devre dışı bırakmaya çalıştığı ya da muhataplarına tarafgir davranmadığı hissini vermeyi hedeflemiş olabileceği ihtimali de düşünülebilir. Bağdâdi'ye göre özellikle Kûfe Râfizileri, tarihsel süreçte üç önemli olayda, kendilerine güvenenleri yalnız bırakmışlar, vefasızca davranmak suretiyle haklarındaki bu ithamı geçerli kılacak tutumlar sergilemişlerdir. Farklı dönemlerde gerçekleşen bu olaylarda gösterilen tavrın (vefasızlık) tekerrür etmesi de bir karakter özelliği olarak kendi aleyhlerine delil olacak şekilde meşruiyet kazanmıştır.

Öteki'nin bu karakterini yansıtan olaylardan birincisi, Hz. Ali'nin vefatından sonra Hz. Hasan'a biat emiş olan Kûfe Râfizileri'nin, Muaviye ile savaşa giderken Hz. Hasan'a karşı yapmış oldukları ihanettir. Bağdâdi'ye göre, Kûfeliler'den Sinan el-Cufi, Medâin yolunda Hz. Hasan'a saldırmış ve onu yaralamıştır. Bu durum karşısında Hz. Hasan, kendisine güvendiği Kûfeli taraftarlarında gördüğü samimiyetsizlik çözülme ve ayrıca uğramış olduğu saldırı onu Hilafet iddiasını terk etmeye sevk eden sebeplerden birisidir. Bağdâdi, burada sadece yapılan saldırıyı dile getirmiş ve onları vefasızlıkla itham etmiştir.²⁹ Diğer kaynaklar Hz. Hasan'ın Ubeydullah b. Abbas komutasındaki 12 bin kişilik ordunun 8 bin gibi büyük bir çoğunluğunun Muaviye tarafına geçtiğini, geri kalan 4 bin kişilik gücün kendisine vefa gösterdiğini zikretmektedir. Daha sonraki süreçte bu 4 bin kişilik grubun içinde bazı Hâriciler'in Hz. Hasan'ın barış niyetine itiraz etmeleri de diğer bir vefasızlık örneği kabul edilmiştir.³⁰

Bağdâdi'ye göre Kûfeli Râfiziler'in vefasızlık karakteri ile özdeş bir hale gelmelerine diğer bir sebep, onların Hz. Hüseyin'e karşı göstermiş oldukları ihanettir. Zira Kûfeli'ler, Hz. Hüseyin'e mektup yazmışlar ve ona Yezid b. Muaviye'nin halifeliğine karşı koymak üzere yardım edeceklerini beyan etmek üzere Kûfe'ye davet etmişlerdir. Ancak Râfiziler, Hz. Hüseyin'in Kербela'da muhasara edilmesi esnasında ve sonrasında yaşanan çatışmada ona yardım

²⁹ Bağdâdi, *el-Fark*, 45; Fığlalı, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 30.

³⁰ Mehmet Bahaüddin Varol, *Hız. Hasan*, (Ankara: TDV. Yayınları, 2013), 156.

etmeyerek ihanet ederek bir vefasızlık ortaya koymuşlardır. Bağdadi'ye göre bu ihanetin yanı sıra Kûfeli Râfiziler, Hz. Hüseyin'i öldürme emri veren Ubeydullah b. Ziyad ile işbirliği yapmışlardır.³¹

Bağdadi'ye göre Kûfe Râfizilerinin vefasızlık ve cimriliklerinin diğer bir örneği Zeyd b. Ali isyanında yaşanmıştır. Zeyd b. Ali'nin, Emevi iktidarına karşı başlatmış olduğu isyanın ilk günlerinde yanında olan Kûfeliler, Emevi komutanı ve valisi Yusuf b. Ömer el-Haccâc üzerine yürüyüşe geçtiği esnada onu terk etmek suretiyle ihanet etmişlerdir. Bağdadi'ye göre onlar Zeyd b. Ali'ye yapmış oldukları bey'ati bozmuşlardır.³² Bunun neticesinde Zeyd b. Ali savaşı kaybetmiş ve öldürülmüştür. Bu noktada müellif, Kûfelilerin hangi sebepten dolayı Zeyd b. Ali'yi terk ettiklerinden bahsetmediği görülmektedir. Oysa tarih kaynaklarının verdiği bilgiler değerlendirildiğinde ilk iki sahabe hakkındaki görüşlerinden dolayı Zeyd b. Ali'yi terk ettikleri görülmektedir. Bunun üzerine Zeyd b. Ali'nin kendisini terk eden Kûfelilere "Rafeztumûni/beni terk ettiniz" dediği ve Râfizi/terk eden isminin böylece ilk üç sahabeyi zemm eden kişileri tanımlamak için kullanıldığı bilinmektedir.³³

Bu noktada dikkat çeken Ehl-i Bid'at gruplarından olan Râfiziler'in vefasızlık/gadr ve cimrilik/buhl gibi iki sıfatla tanımlanmasıdır. Müellife göre 'öteki' kabul edilen gruplardan Râfiziler, kendi karakterleri icabı biatlerini bozmuşlar ve Ehl-i Beytin üç temsilcisine vefasızlık etmişlerdir. Ancak bu sıfatın bir diğer yönü, onların Ehl-i Beytin, yardım taleplerine karşı ellerinde imkân varken duyarsızlık içinde olmaları cimrilik/buhl göstermeleridir. Müellifin bu durumu anlatırken *gadr* ve *buhl* kelimelerini tercih edişi, Kûfeli Râfizilerin kendi mizaçları gereği bir yanlışın içinde olmalarının yanı sıra, bir ikaz sadedinde yardım çağrısına da duyarsız olmalarını ifade eden cimriliklerinin vurgulanması ve böylece vefasızlığın bir safha daha ileri boyutunu ortaya koyması bakımında dikkat çeken bir tanımlamadır. Müellif kelimelerin sözlük anlamlarının da ifade ettiği bu olumsuz ve kötü

³¹ Bağdadi, *el-Fark*, 45-46; Fığlalı, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 30.

³² Bağdadi, *el-Fark*, 45; Fığlalı, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 30.

³³ Mutahhar b. Tahir el-Makdisi, *el-Bedü ve't-târih*, (Port Said: Mektebetü's-Sekâfe ed-Diniyye), 6:49; Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, (Beyrut: Darü'l-Fikr, 1986), 9:329.

huyların, Râfizilerin ve özellikle Kûfe Râfizilerinin karakteristik özelliği olduğunu vurgulamaya çalışmış; böylece muhatapların -ki eserinin mukaddimesinde de temas ettiği, kendisinden talepte bulunanların- zihninde 'öteki'nin resmini ve karakterini belirginleştirmeye çalışmış olduğunu görmekteyiz.

2. Tekfir:

Kelam tartışmalarında önemli bir konu da tekfir meselesidir. Özellikle tekfir, itikadi ve siyasi mezheplerin, muhaliflerini gerek itikadi gerekse siyasi meselelerde susturmak ya da onlar üzerinde sosyolojik ve psikolojik bir hâkimiyet kurmak için başvurduğu yöntemlerden biri olarak dikkat çekmektedir.³⁴ Farklı mezhep mensuplarının muhalifleri hakkında tekfir ithamına başvurmaları sıkça görülen psikolojik bir savunma silahıdır. Ya da başka bir ifade ile mezheplerin kendi aidiyet duygularını pekiştirmeleri için, muhalif düşüncüyü "kötülemek" ve "şüpheli bir konuma" oturtmak suretiyle mahkûm etmeleri ve böylece kendi aidiyetleri içerisinde mutluluk ve huzur duygusunu kalıcı kılma isteği insanın fitrî bir eğilimidir.³⁵ Hatta mezhepler oluşum süreçlerinde kendi kimlik bilinçlerini tanımlanabilir düşmanlar üzerinden inşa etmektedirler.³⁶ Bu bağlamda İslam mezheplerinin diğer mezhepleri tekfir etmeleri tarihi süreçte sıkça görülen bir tutum olmuştur.

İtikadî ve siyasi bir mezhep olan ve bunun yanı sıra tarihsel süreçte muhaliflerine karşı tekfir noktasında aşırı bir tutum sergilemiş olan Hâriciler, mezhepler tarihi kaynaklarında sıkça bahsedilmiş temel mezheplerden biridir.³⁷ Onların tarihi süreçte muhaliflerine karşı tavırları ve onlara karşı özellikle Hz. Ali'nin ortaya koyduğu siyaset daha sonraki süreçte fıkıh kaynaklarında resmî otoriteye/ halifeye karşı gelen isyancılara (*buğât*) karşı nasıl bir uygulamanın meşru olacağını gösterecek referans noktası kabul edilmiştir. Bu bağlamda Bağdâdî, Ehl-i Bid'at 'ın tanımlanmasında, karakterinin ortaya çıkarılmasında Hâriciler'i bir ölçü olarak

³⁴ Recep Ardoğan, "Ehl-i Sünnet Kelamında (Eş'ariyye ve Mâturîdiyye) Tekfirde Sınırlar -İman-Küfr Sınırlarını Belirlemede Başlıca İlkeler-", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 25, (2015): 315.

³⁵ Goffman, *Damga Örselelenmiş Kimliğin İdare Edilişi Üzerine Notlar*, 32.

³⁶ Wilson, *Dini Mezhepler*, 42.

³⁷ Wilson, *Dini Mezhepler*, 42.

kullanır. Hâriciler'in tekfir noktasında sergilemiş oldukları tavrın, İslam düşünce geleneğindeki kötü imajı³⁸, diğer mezhepleri değerlendirme ve onlara dair imajı oluşturmada müellif tarafından kullanılmıştır. Zira ona göre 'öteki' kabul ettiği Ehl-i Bid'at'ın ortak noktalarından biri de muhaliflerini tekfir etmeleridir. Bu noktadan hareketle Şia'nın Ehl-i Bid'at gruplardan olması, sadece itikadi düşüncelerinden değil, onların da Hâriciler gibi tekfiri çokça kullanmalarındır.³⁹ Hatta Bağdâdî tekfir konusunda daha farklı bir özelliği de zikreder. Ona göre Ehl-i Bid'at sadece muhaliflerini tekfir etmekle kalmayıp, kendi mezhepleri içerisindeki alt gruplar hakkında da aynı yaklaşımı sergilemiştir.⁴⁰ Mezheplerin kendi içinde paradigmaya dair gerçekleşen tartışmalarda sergilemiş oldukları tekfirci yaklaşım sadece Hâriciler ve Şia'ya⁴¹ mahsus değildir. Bu noktada Mutezile⁴², Mürcie⁴³, Kaderiyye, Cehmiyye, Mücessime ve Müşebbihe de aynı tavrı sergilemektedirler.⁴⁴ Ona göre Ehl-i Bid'at'ın bu tavrı, Ehl-i Sünnet'e göre 'öteki'nin bir karakter özelliği olarak dikkat çekmektedir. Hatta Bağdâdî, *el-Farq* kitabında özellikle Ehl-i Sünnet'i tanımlarken "Ehl-i Sünnet'in Uyumu" başlığını kullanmış; Ehl-i Sünnet'e mensup olanların birbirlerini küfürle suçlamaktan uzak olduklarını; aralarında birbirlerinden uzaklaşmayı (*teberri*) gerektirecek ayrılıkların

³⁸ Toshihiko Izutsu, *İslam Düşüncesinde İman Kavramı*, ter. Selahaddin Ayaz (İstanbul; Pınar Yayınları, 2005), 23.

³⁹ Bağdâdî, *el-Farq*, 45; Fığlalı, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 30.

⁴⁰ Bağdâdî, *el-Farq*, 312; Fığlalı, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 287 vd.

⁴¹ Bağdâdî, *el-Farq*, 36.

⁴² Bağdâdî, *el-Farq*, 38; Fığlalı, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 89, 131, 141. Örneğin Bağdâdî, Basra ve Bağdat Mutezilesinin arasındaki tartışmalara da temas eder. Ancak onun özellikle vurguladığı Basra Mutezilesi'nin Bağdat ekolünden Bişrel-Mutemir hakkındaki küfür ithamlarıdır. Müellife göre Bişr'in arkadaşları kendisini beş meselede tekfir etmişlerdir. Bağdâdî, bu konularda Bişr'in doğru görüşü savunduğunu, Basra Mutezilesinin hatalı olduğunu ve aslında Basralıların küfre düştüğünü zikreder. Bununla birlikte diğer konularda kendisinin de Bişr el-Mutemir'i tekfir etmesi tekfir tutumunun etkinliğini göstermesi bakımından dikkat çekmektedir. Bağdâdî, *el-Farq*, 140; Bkz. Fığlalı, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 114.

⁴³ Bağdâdî, *el-Farq*, 178; Fığlalı, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 148.

⁴⁴ Bağdâdî, *el-Farq*, 31; Fığlalı, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 7-8. Bağdâdî, *el-Farq* kitabında görebildiğimiz kadarıyla mezhep içi tartışmalarda birbirlerini tekfir etmediği için Kerrâmiyye Kerrâmiyye'yi diğer makâlât yazarları aksine alt gruplara ayırmaksızın tek bir fırka olarak zikretmiştir. Müellif de bu konuya dikkat çekmektedir. Bkz. Bağdâdî, *el-Farq*, 189; Fığlalı, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 160.

olmadığını söylemektedir.⁴⁵ Onların inkâr ve çelişkiye düşmediklerini, imanın zahirine muhalif bir durum ya da tekfiri gerektiren zorunlu bir durum olmadıkça küfür suçlamasının gerçekleşmediğini vurgulamaktadır. Her ne kadar Ehl-i Sünnet geleneğinde “Ehl-i Kible” nin tekfir edilmemesi genel bir prensip olarak benimsenmiş⁴⁶ olsa da bunun tersine tavırlar görülmüştür.⁴⁷ Bu durumda Ehl-i Sünnet’in tekfire başvuran heretik kabul edilen gruplardan/mezheplerden bir farkı olmaması gerekir. Bu takdirde muhalifi ‘tekfir ediyorlar’ ithamı ile mahkûm etmek paradoksal bir durumu ortaya çıkaracaktır. Bunun farkında olan Bağdâdî, tekfir konusundan hareketle yapmış olduğu eleştiride, temel konularda muhalif düşüncenin dışlanması ve tekfir edilmesinden çok, temel olarak aynı itikadi ve siyasi inançları savunan, buna rağmen detay konularda ‘birbirini tekfir etmenin’ bir karakter özelliği olarak sadece Ehl-i Bid’at/öteki mezheplerde ortaya çıktığını vurgulamaktadır. Bu noktadan hareketle vurgulanması gereken müspet tavır ve tabii olarak Ehl-i Sünnet’in özelliği birbirlerini küfürle itham etmemeleri hatta temel(usûl) konularda tartışma ve çekişme dahi olmamasıdır.⁴⁸ Bu yaklaşımın bir neticesi olarak Sünnî kelimelerin de mezkûr tartışmalarda vurguladıkları nokta “kendi içindeki uyum” olmuştur.⁴⁹

3. Bedensel Kusurlar/Çirkinlik:

Muhalif kabul edilen insan ve grupların kötülenmesi kimlik taassubunun bir tezahürüdür. Birçok insan ve grup, öteki kabul ettiği kişi ve grupları eleştirmede, görüşlerinin değersiz olduğunu

⁴⁵ Bağdâdî, *el-Fark*, 314 vd; Fığlalı, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 289.

⁴⁶ Muhyiddin b. Bahaüddin, *Şerhu'l- Fıkhu'l-ekber*, (İstanbul: Hakikat Kitabevi, 1998), 306; Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, Thk. Mehmed Can, 1. Baskı (İstanbul: Dârü's-Şafaka, 2017), 468; İbn Ebi'l-İzz, *Şerhu Akidetit-Tahâviyye*, thk, Şuayb Arnâut -Abdullah Abdülmuhsin et-Türkî, 2. Baskı(Dimeşk: Darü'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2012) 2:487-490.

⁴⁷ Süleyman Dünya, *İmam Gazali ve İman Küfür Sınırı*, ter. Ahmet Turan Aslan (İstanbul: Risale Yayınları, 1992),146,148.

⁴⁸ İbn Kemal Paşa, *Mesâilü'l-İhtilâf beyne'l-Eşâira ve'l-Mâturidiyye*, thk. Said Abdüllatif Fûde (Ürdün:Dârül Feth, 2009), 20.

⁴⁹ Bağdâdî, bazen itidalli bir yaklaşım göstermekten uzak ifadeleri kullanmaktan da çekinmez. Örneğin Mutezile ve Kaderiyye'nin bazı liderlerinin tekfir edilmesi gerektiğini dile getirmekte, bu kişiler hakkında tekfirin zorunlu olduğunu kabul etmektedir. Bk. Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, 359.

vurgulamada çoğu zaman, insanların bedensel kusurlarını dile getirmek suretiyle söylemlerini kuvvetlendirme yolunu tercih etmişlerdir. Atasözleri ve deyimlerde de bu yönde yaklaşımları görmek mümkündür. Bu tavra Bağdâdî’de de rastlanmaktadır. O da Ehl-i bid’at mezhep kurucularının bazısını ya da mezhep içinde tanınmış kimi düşünürleri bedensel kusurları ile tasvir etmekten çekinmez. Örneğin Kâmilîyye mezhebi liderlerinden olduğu gibi aynı zamanda şâir de olan Beşşâr, kaynakların ifadelerine göre a’madır.⁵⁰ Bu durumun farkında olan müellif, Beşşâr’ın bu bedensel durumunu onun fikirleri ile irtibatlandırmak suretiyle, eleştirel şiirlere yer verir. Örneğin Bağdâdî, Beşşâr’ın fikirlerini eleştiren şair Safvân el-Ensârî “Allah’a giden doğru yoldan uzak olan ey kör adam!” diye kınamış olduğu şiirleri zikreder. Yine şiirin devamında Safvân, Beşşâr’ın dine yeni şeyler sokmaya çalışan (Ehl-i bid’at), kin ve düşmanlık duygularının esiri olmuş bir insan olduğunu söylemekte ve akabinde “Deprem geçirmiş arazi biçimli yüzünle”⁵¹ demek suretiyle bedensel kusurları öne çıkaran şiiri örnek olarak zikretmektedir. Kişinin fikirleri ve inançlarının eleştirildiği bir metin/şiirde diğer bedensel kusurların vurgulanmasının, muhatapların zihinlerinde Ehl-i Bid’atin imajını oluşturma ve pekiştirme için müellif tarafından tercih edilmiş olması muhtemeldir. Yine aynı şiirin devamında başka bir şâirin Beşşâr hakkında “kör bir maymundan daha çirkin olan bir maymun”⁵² şeklindeki itham, “körlük” durumunun sadece bedensel bir kusur olmanın ötesinde olumsuz bir anlam taşıdığına yapılan vurguyu anlatmak için kullanıldığı fikrini güçlendirmektedir. Bu eleştirinin haklı olduğunu vurgulamak istediği anlaşılan Bağdâdî, Beşşâr’ın bu eleştiriler karşısından çok üzüldüğünü ve kendisini görüp tavsif edenlere karşı kendisi göremediği için eksik bir tavsifte bulunduğunu söylediğini nakleder. Bu durumda esas olan fikirleri ve inançları ortaya koymak ve savunmak kabul edilmiş olsa bile kendi muhalifini tam anlamıyla tavsif edememek, öteki’ne ait imajı resmedememektir.⁵³ Yani fikirlerin savunulması noktasında fizikî özelliklerin de ortaya konmasının, muhalifin görüşünün batıl/yanlış

⁵⁰ Bağdâdî, *e-Farq*, 56; Fığlalı, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 41.

⁵¹ Bağdâdî, *e-Farq*, 57; Fığlalı, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 42.

⁵² Bağdâdî, *e-Farq*, 58; Fığlalı, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 43.

⁵³ Bağdâdî, *e-Farq*, 58; Fığlalı, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 43.

olduğunu ortaya çıkarılmasında kalıcılık sağladığının kabul edildiği görülmektedir. Bu bağlamda Bağdâdi'nin "körlükten" hareketle diğer bir eleştirisi Mukannaiyye mezhebinin kurucusu olan el-Mukanna' el-Horasânî (ö. 161/778 [?]) hakkındaki tavsifte görülmektedir. Bağdâdi, Mukanna' nın "tek gözlü/bir gözü kör olan çamaşırçı" olduğunu zikreder.⁵⁴ Kaynakların birçoğunda Mukanna'nın bir gözünün kör olduğu, bu durumdan rahatsız olduğu için yüzüne bir peçe(kınâ') örttüğü için kendisine Mukanna' (peçe örtünen) ismi verildiğine dair bilgiler vardır.⁵⁵ Müellifin Mukanna' hakkında onun mesleğini söylemekle yetinmeyip "körlük" şeklinde bir açıklamayı ve tavsifi tercih etmesi, yukarıda ortaya konan yazarın metin üzerinde inşâ etmeye çalışmış olduğu Ehl-i Bid'at olan kimselerin fizikî tasvirinin bir neticesi olarak kabul edilebilir. Nitekim Râzî, Mukanna'nın meslekî ve fizikî özelliklerini zikretmeksizin Ebu Müslim'in tabiiilerinden olduğunu ve ulûhiyyet iddiasında bulunduğunu zikretmekle yetinmiştir.⁵⁶

Konunun anlaşılması bakımından diğer bir örnek Mutezile tarihinde önemli bir yeri olan Câhız (ö.255/869)'dır. Câhız Mutezile'nin önde gelen teorisyenlerinden biridir. İlmî birikimi ve edebî bilgisinin üstünlüğünü yazdığı eserleri ile ortaya koymuş olan Câhız, birçok kaynakta çeşitli yönleri ile değerlendirilmiş bir düşünür olarak dikkat çekmektedir. Bağdâdi'nin eserinde Mutezile önderleri içinde en ağır eleştirdiği kişilerin başında Câhız gelmektedir. Ona dair verdiği bilgilerin şahsa özel olması tartışılmaz bir husustur. Câhız, kaynaklarda Arap-Zenci melezi olarak anlatılmaktadır. Kısa boylu olduğu, patlak gözlü olduğu için kendisine (Câhız) dendiği yüzünün çirkin olması sebebiyle Halife Mütevekkil Alellah'ın onu çocuklarına hoca tayin etmekten vazgeçtiği anlatılır.⁵⁷ Makalemizde konu edindiğimiz problemin

⁵⁴ Fığlalı, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 200.

⁵⁵ İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1930), 4:143; Tahir b. Muhammed el-İsferâinî, *et-Tebşîr fi'd-Dîn ve Temyîzi'l-Fırkati'n-Nâciyeti ani'l-Fıraki'l-Hâlikîn*, thk. Kemal Yusuf, (Lübnan; Âlemül-Kütüb, 1983), 1:120; Mustafa Öz "Mukanna' el-Horasânî", *DİA*, 31:124-125. Dîa maddesindeki "şaşı" tercümesi yanlıştır. Doğrusu, "اعور" kelimesinin "tek gözlü" olarak tercüme edilmesidir.

⁵⁶ Râzî, Fahreddin, *İtikâdâtü'l-Fıraki'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn*, thk. Ali Sâmî en-Neşşâr (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, T.y), 79.

⁵⁷ Ramazan Şeşen, "Câhız", *DİA*, (Ankara: TDV Yayınları, 1993, 7:20-24

bağlamında, İslam düşünce tarihinde edebi şöhretinin yanı sıra çirkinliği ile meşhur olan bir kişinin özelliklerinin Bağdâdi tarafından zikredilmesinin nasıl bir ideolojik yönü olabilir? şeklinde bir sorunun akla gelmesi kaçınılmazdır. Aslında bu sorunun cevabı müellifin eserinde ortaya koyduğu yaklaşımla ilgilidir. *El-Farğ*'ın mukaddimesinde beyan ettiği “sağlam dinin ve doğru yolun ortaya çıkarılması ve bu yolun, sapık yollar ve bozulmuş görüşlerden ayırt edilmesi” yaklaşımının, metnin ilerleyen bölümlerinde silikleşmesi ile alakalıdır. Düşünce ve fikir tarihinde, anlatılması gereken hususların yanı sıra farklı konulara temas edilmesi, “öteki” nin fikirleri ile birlikte fiziksel ve karakter özelliklerinin ortaya konması her şeyden önce yazarın giriş kısmında söylediği niyetin dışına çıkıldığının bir göstergesidir. Örneğin Câhız'ın çirkin olduğu meşhur bir durumdur. Müellif onu düz bir anlatımla tavsif etmez. Onun çirkinliği hakkında “Câhız'a insan diyenlerin tövbe etmesi gerektiğini” ifade etmesi ya da onun Arap olduğunu kabul eden el-Ka'bi'nin görüşlerini eleştirmesi ve Câhız'ın her konu hakkında kitap yazmasına rağmen, atalarını ortaya koyan eserler yazmadığı gibi tam tersine atalarını aşırı derecede eleştirdiğini söyler. Yine Bağdâdi konuya ideolojik yaklaştığını ortaya koyduğu cümlede “Câhız'la övünen kimseyi, ona teslim ettik gitti(!) Ehl-i Sünnet'in el-Câhız hakkındaki görüşü de şâirin onun hakkında söylediği şu beyitlerdeki gibidir:

“Eğer domuz, bir kat daha çirkin olsaydı, onun çirkinliği el-Câhız'ın çirkinliğinden daha az olurdu

*Kendini cehenneme geçiren bir adamdır o ve ona bakan her gözdeki çapaktır o.”*⁵⁸

Metinde de görüleceği gibi Câhız'ın çirkinliği hakkındaki kanaat, müellif tarafından Ehl-i Bid'at inancı ile ilişkilendirilmiştir. Yani insanın fizyolojik bir durumunu ortaya koyan şiir ya da görüşler itikadi bir anlayışın görüşü ile desteklenip okuyucu ve metnin yazılmasına sebep olan kişilere/öğrencilere açıklanmaya çalışılmıştır. Bu yaklaşım, müellifin ve ondan açıklama bekleyen kişilerin zihinlerinde var olan Mutezile algısını, olumsuz yönde pekiştirmeye matuf bir tavır olarak görülebilir. Sanki müellif,

⁵⁸ Bağdâdi, *e-Farğ*, 157; Fığlalı, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 128-129.

Câhız'ın çirkinliği ile itikadi görüşleri arasında bir aynılık oluşturmuş, Ehl-i Bid'ati -ki burada özellikle Câhız ve Mutezile-sonraki kuşaklara resmetmeye gayret etmiş, kendi dönemine kadar gelen olumsuz imajı kalıcı hale getirmeye çalışmıştır. Mutezile önderleri hakkındaki olumsuz imaj sadece Câhız ile sınırlı değildir. Yine Bağdâdi'ye göre Mutezile kurucularından olan Amr b. Ubeyd ise sesinin çirkinliği ile meşhurdur. Hatta müellif Amr'ın sesinin bir kadın köleye benzediğini zikretmektedir.⁵⁹

Bedensel kusurların ön plana çıkarıldığı yaklaşımın daha genel anlamda bir mezhep için kullanıldığı da olmuştur. Bu bağlamda Eftahiyye grubu da Ammariyye mezhebine mensup kişilere verilen bir isimdir. Onlara göre Cafer es-Sadık'ın büyük oğlu Abdullah (ö.149/766) babasından sonra hak olan imamdır. Abdullah'ın ayakları düztaban olduğu için bu görüşte olanlara "Eftahiyye/Düz Tabancılar" ismi verilmiştir. Bu isimlendirme mezhepler tarihi yazarları tarafından kabul edilmiş ve eserlerinde zikredilmiştir.

4. Köle ve Esir Kökenli olmak:

Hz. Peygamber döneminde İslam toplumu genel olarak Arap kabilelerinden oluşmaktaydı. Bununla birlikte Arap kökenli olmayan Selman el-Fârisi, Bilal el-Habeşî ve Mikdâd b. Esved gibi sahabeler de bulunmaktaydı. Bu kişiler daha çok köle olan ve daha sonra değişik yollarla hürriyetine kavuşmuşlardı. Hz. Peygamber ve Hulefa-i Râşidîn döneminde toplumsal statüleri sebebiyle farklı bir muameleye maruz kalmamış, İslam'a hizmetleri ve kabiliyetlerine göre ordu komutanlığı, valilik gibi vazifelerle, liyakatlerine uygun bir şekilde görevlendirilmişlerdir.⁶⁰ Ancak bu dönemde toplumu oluşturan çoğunluğun Araplardan meydana gelmesi, birçok sahabenin hayatta olması gibi etkenler sebebiyle daha çok idari görevlerde Arap asıllı olanları görmek mümkündür. Fetihler ile birlikte toplumda mevalinin çoğalması dengeleri mevali lehine değiştirmiştir. Fetihler döneminde Arapların fatih bir millet olduğunu ve bu yönleriyle diğer milletlerden üstün olduğunu

⁵⁹ Bağdâdi, *e-Farık*,108; Fığlalı, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 86.

⁶⁰ Adnan Demircan, *İslam Tarihinin İlk Döneminde Arap-Mevâli İlişkisi* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1996), 52,55,63.

savunan bir zümre ortaya çıkmış⁶¹ olsa da, diğer milletlerin Müslüman olması ile nüfus dengesi mevâlinin sosyal hayatın birçok yönünde aktif olmasını ve baskın yapıya dönüşmesini hızlandırmıştır. Hatta bazı uygulamalara karşı isyan eden gruplar içerisinde, mevâlî etkin bir rol oynamıştır.⁶² Mevcut düzenin değişmesinde ve sosyal, ekonomik, siyasi ve dini iç karışıklıkların çıkmasında mevâlinin rolünün etkili olması, Arap kökenli olanlarda bir tepkinin de doğmasına sebebiyet vermiştir. Özellikle siyasi tartışmaların neticesinde ortaya çıkan fitne olaylarında mevâlinin rolü, daha sonra kendileri hakkında olumsuz bakış açısının doğmasına, kişilerin ırkı ve sosyal statüsüne bağlı olmayan konularda bile itham edilmelerine sebebiyet vermiştir. Bu noktada Bağdâdî, kimi Arap müellifler tarafından dile getirilen “Dinlerde dalalet ve bidat işleri ancak köle çocuklarından çıkmıştır” sözünü zikretmekte olduğu görülmektedir.⁶³ O bu düşüncesini bütün mezhepler ve liderleri hakkında söylemese de kimi noktalarda bu yargıyı destekleyen ifadeler kurarak, Ehl-i Bid’atin kimliğini belirginleştirmeye ve hafızalarda kalıcı hale getirmeye çalışmış olduğu görülmektedir. Örneğin müellif, Mutezile mezhebinin kurucularından olan Amr b. Ubeyd hakkında “O, Kâbil esirlerindendi”⁶⁴ demiş yine Mutezile’nin önderlerinden olan Huzeyl b. Allâf hakkında da “Abdülkays’ın azatlı bir kölesi idi ve bidatlerin çoğu esirlerin arasından çıktığı için o da esir çocuklarının yolunu tuttu” ifadelerini⁶⁵ kullanmıştır. Bu “kölelik” ithamları karşısında kimi müelliflerin aksini iddia etmeleri karşısında Bağdâdî eleştirel tavrını bu müelliflere karşı da sergilemiştir. Örneğin Bağdâdî’nin Ka’bi’yi eleştirdiği konulardan biri de, Ehl-i Bid’at’ten olan Câhız’ın esir değil de Arap olduğunu ispatlamaya çalışması olmuştur.⁶⁶ Daha önce de temas etmiş olduğumuz gibi, Câhız’ın kendi dedelerini aşırı derecede tenkit etmesi, Bağdâdî tarafından onun Arap olmadığının delili kabul edilmesi de aynı yaklaşımın bir tezahürü kabul edilebilir.

⁶¹ Demircan, *Arap-Mevâlî İlişkisi*, 72.

⁶² Demircan, *Arap-Mevâlî İlişkisi*, 158.

⁶³ Bağdâdî, *e-Farq*, 101; Fırlalı, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 87.

⁶⁴ Bağdâdî, *e-Farq*, 101; Fırlalı, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 87.

⁶⁵ Bağdâdî, *e-Farq*, 101; Fırlalı, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 88.

⁶⁶ Bağdâdî, *e-Farq*, 156; Fırlalı, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 128.

Aynı şekilde Bağdâdî, Bâtınilerin ilk önderlerinden olan Meymun b. Deysan'ın da(ö. II/VIII. yüzyıl?) Arap olmayıp, köle asıllı olduğunu kaydetmiştir. Bağdâdî'ye göre Meymun , Bâtinî daveti gerçekleştirmesinde Müslüman olmadığı dönemde babasının dini olan Mecusilik inancını⁶⁷ İslam toplumunda gizlemek için Bâtinî düşüncüyü benimsemiştir. İslam düşünce tarihinde derin izler bırakmış olan Bâtıniler'in kurucunun Mecusî asıllı bir köle olduğunun vurgulanması, bu düşüncüyü benimsemeyenlerin nezdinde Bâtinî inancın bâtil olma noktasındaki kanaatleri daha da pekiştirecek bir kanıt olarak müellif tarafından zikredilmiştir.

Bu bağlamda örneğin Bağdâdî, Kerrâmiyye mezhebi ve görüşleri hakkında bilgi verirken "...biz bunların görüşlerini tiksinti ile anlatacağız" şeklinde bir ifade kullanmıştır. Yine bu görüşleri benimseyenler hakkında "Orada, Nişapur'un köylerinden câhil ve ezilmiş küçük bir topluluk, onun bid'atlerine uydu" demek suretiyle öteki olarak kabul etmiş olduğu Ehl-i Bid'at'in toplumsal tabanının azlığı ve keyfiyet yönünden eksiklerini açıklamayı hedeflemiş olduğu görülmektedir.⁶⁸

5. Günahkârlık:

İnsanların ve toplumların zihniyetini oluşturmada inanç, kültür ve eğitimin katkısı olduğu açıktır. Bu bağlamda insanların zihniyetleri ve davranışları arasında bir korelasyon olduğu kabul edilmektedir. Toplumların ve insanların varoluş, düşünüş ve hareketleri belirleyen zihniyetler ile iradî fiillerin bağdaşık/mütecânis olduğu kabul edilmektedir.⁶⁹ Bu anlayışın aşırı yorumu Bâtinî gruplarda gözükten tenâsüh anlayışında görülmektedir. Tenasüh anlayışını benimseyenlere göre dünya hayatını kötü şekilde yaşamış olan, batıl inanç sahibi olanlar, yalan, hırsızlık ve zülüm işleyenler öldükten sonra yaptıkları kötülöklere uygun olacak şekilde bir hayvan bedeninde azap göreceklerdir. Hatta bu dünyada ruhlar bedene girmeden önce

⁶⁷ Bağdâdî, *e-Farq*, 256; Fığlalı, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 228.

⁶⁸ Bağdâdî, *e-Farq*, 189; Fığlalı, *Mezhepler Arasındaki Farklar*,160. Bu yaklaşımın bir benzerini "alt-insan" tanımı altında Ortaçağ düşüncesinde görmek mümkündür. Bkz. Goffman, *Damga*, 85 vd.

⁶⁹ Sayar, Süleyman, "Yahudi Karakteri (Tarihi ve Sosyo-Psikolojik Bir Yaklaşım), *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, IX/ 9, (2000), 311.

ruhlar âleminde Allah'ı tanımayanların, itaati az olanların ve günahkâr olanların dünyadaki halinin daha çirkin olduğuna inanırlar.⁷⁰ Ahlak, inanç ve karakter arasında bir ilgi olduğu en eski anlayışlarda da bulunan bir yaklaşımdır. Bu bağlamda içimizdeki-öteki'nin inançları ve fikirleri cihetiyle Ehl-i Bid'at olarak tanımlanmasının yanında, bu inançların çerçevesinde fiillerinin de Ehl-i Bid'at vel'Ehvâ şeklinde isimlendirmesine uygun olduğunun ortaya konması gerektiğini düşünen Bağdâdi, Müslüman toplum ve özellikle yazmış olduğu eserini okuyacakları insanlara onların kötü fiillerini ve ahlaksızlıklarını ortaya koyacak örnekler vermektedir. Böylece inanç ve eylemin aynı düzleme getirilmesi gerçekleşmiş olacaktır. Ya da kelimcilerin yapmış olduğu gibi, eserden hareketle (günahlar ve ahlaksızlıklar) müessire (Ehl-i Bid'at) ve müessir hakkındaki kanaate varılmış olacaktır. Bu yaklaşımı Bağdâdi metinde hissettirmiştir. Bu bağlamda tarihi süreç içinde kendisi ve kendisi gibi düşünenlerin yukarıda ortaya konan tezin aksine, Ehl-Bid'at olarak tanımlananlar tarafından ortaya konan güzel eserlerin olup olmadığı sorusu bir problem olarak cevaplandırılmalıdır. Bağdâdi bunun farkında olsa gerek, bu şekilde muhtemel bir soruyu cevaplandırmıştır. Ona göre tarihte ilmin yayılmasında Ehl-i Sünnet'i geçebilecek hiçbir fırka yoktur. İslam ülkelerindeki imar çalışmaları mukayese için ortadadır. Yani Ehl-i Bid'at ile Ehl-i Sünnet'in ortaya koymuş oldukları eserler mukayese edilmelidir. Bu noktada "Niçin mukayese edilmelidir?" sorusu akla gelmektedir. Zira ona göre eserlerin güzelliği – ki Ehl-i Sünnet'e mensup olan kişiler ve devletler tarafından tesis edilmiştir- eserleri yapan kişilerin güzelliğini ortaya koyması için delil kabul edilmektedir. İşte tam bu noktada muhtemel bir diğer soru Şii-İsmailî Fatımiler'in ortaya koyduğu eserlerdir. Bağdâdi'nin mantığına göre, güzel eserler Ehl-i Sünnet'e mensup olanlara ait ise, Fatımiler'in güzel eserleri ile itikatları arasındaki çelişki nasıl telif edilip giderilmelidir. Aksi durumda Bağdâdi'nin söyledikleri ile metnin satır aralarında gizli olan ithamların bir değerinin ve gerçekliğinin olmaması gerekecektir. Görebildiğimiz kadarıyla Bağdâdi bu soruya hazırlıklıdır. O, bu durumu "*Ubeydilerden bir kısmının imar konusundaki çalışmalarına gelince..*"⁷¹ şeklinde ifade ederek

⁷⁰ Bağdâdi, *e-Farq*, 237-238; Fıglalı, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 210-211.

⁷¹ Bağdâdi, *e-Farq*, 317; Fıglalı, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 293.

açıklamaya başlar. Ehl-i Bid'at kabul edilen bir fırkanın kurduğu Ubeydiler'in eserleri inkâr edilemeyecek kadar güzeldir" cümlesiyle cevaplamaya başlamış ve bu iddiayı/soruyu kabul eder gözükmiştir. Kanaatimizce Bağdâdî burada bu genel kanaati kabul ediyor gibi gözükse de iki noktada Ehl-i Bid'at'e karşı küçümseme ve hafife alarak bu genel kabulü itibarsızlaştırma ve değersizleştirmeye çalışmıştır. İlk olarak İsmaililer'in Mısır ve civarında kurdukları devletin adı Fâtimiler'dir. Bağdâdî muhtemel soruya ise "Ubeydiler" diyerek onları "kölelerin/köleciklerin) devleti olarak isimlendirmiştir.⁷² Aslında bu isimlendirme Ehl-i Bid'at mezheplere mensup olanlar hakkında yukarıda işaret ettiğimiz yaklaşımın devlet ölçeğinde sergilenmiş bir tezahürüdür. Yani devlet ismi üzerinde yapılan bir değerlendirme ile soruyu değersizleştirmiştir. Yine "*bir kısmının*" ifadesi de dikkat çekmektedir. Ona göre "şayet Ubeydiler'in güzel eserleri varsa" bu haslet bütün mensuplarına ve yöneticilerinin tamamına ait değil sadece bir kısmı için geçerlidir. Dolayısıyla Fatimiler'e ait eserler çok olmadığı için, onların eserlerinin hepsini güzel kabul etmeyiz demektir. Yine ona göre (bir kısım) güzellikler onların zâti özelliklerinden kaynaklanmamaktadır. Fatimiler'in iktidarları döneminde Abbasiler başta olmak üzere diğer İslam devletleri siyasi ve iktisadi anlamda karışıklıklar ve krizler yaşamışlardır. Bu sosyal ve iktisadi sebepler Sünnî iktidarların dile getirilebilecek eserler ortaya koymalarını engellemiştir. Dolayısıyla Fâtimiler'in eserlerinin güzelliği, kendileri ile mukayese edilebilecek diğer eserler verilmediği içindir.⁷³ Konuyu bu şekilde açıklayan Bağdâdî, eser ve inanç arasındaki kendi kurmuş olduğu alakayı daha da net bir şekilde ve ideolojik bir yaklaşımla ;"*Ayrıca inançlarının kötülüğü göz önüne alınca, yaptıkları işlerin bir yeri ve kıymeti yoktur. Nitekim Yüce Allah şöyle buyurmuştur: "Putu tapanların, kendilerinin inkârcı olduklarını itiraf edip dururken Allah'ın mescidlerini onarmaları gerekmez."*⁷⁴ şeklinde açıklamıştır.

⁷² Bağdâdî, *e-Farq*, 317; Fırlalı, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 293.

⁷³ Bağdâdî, *e-Farq*, 317; Fırlalı, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 293.

⁷⁴ Tevbe, 9/17.

Müellif bu hususların dışında Ehl-i Bid'at mensuplarının içki içtiklerini⁷⁵, açıktan günah işlediklerini⁷⁶, haksız yere insan öldürdüklerini⁷⁷, Cenâhiyye mezhebi mensuplarının livata gibi cürümler işlediklerini⁷⁸ zikreder. Böylece Bağdâdî, bu ifadeler ile muhalif kabul etmiş olduğu içimizdeki ötekiler hakkında günah motiflerini ikame etmek suretiyle, mezhepler arasındaki sınırları belirginleştirmeye, “biz” ve “öteki”ni metin üzerinden tüm yönleri ile tanımlamaya çalışmıştır.

6. Tutarsızlık/ Yalancılık:

Bu bağlamda Ehl-i Bid'atin inanç ve itikatlarının çirkinliğinin ortaya konması noktasında Bağdâdî, onların işlemiş oldukları kimi günahları zikretmiştir. Örneğin Ehl-i Bid'at'ın işlemiş olduğu günahların başında yalancılık gelmektedir. Yalancılık, Müslümana yakıştırılmayan, diğer günahlara nazaran müminlerde olmaması gereken bir sıfat olarak Hz. Peygamber tarafından dile getirilmiştir. Yine yalancılık hadislerde münafıklığın bir alameti olarak geçmektedir. Bu bağlamda Bağdâdî bazı örnekler vermektedir. Mesela Mutezile'nin bazı mensupları kendi önderlerinin üstünlüklerini göstermek için yalana başvurmuşlardır. Bağdâdî'ye göre onlar İskâfî'nin üstünlüğünü göstermek için, Muhammed b. el-Hasan'ın İskâfî'yi gördüğünde tazim için atından indiğini iddia etmişlerdir. Bu iddianın tarihsel açıdan mümkün olmadığını ileri süren müellif aynı şekilde itikadi açıdan aralarında ihtilaf bulunduğu için kendisini küfürle itham eden İskâfî için Muhammed b. el-Hasan'ın atından inmesinin aklen de mümkün olmadığı dile getirir.⁷⁹ Yine tenâsühe inanan Abdülkerim b. Ebi'l-Avcâ'nın iddialarından dolayı kendisini öldürmek isteyen Kûfe Valisi Ebu Cafer b. Muhammed b.Süleyman'a “Siz beni katiyyen öldüremeyeceksiniz; çünkü dört bin hadis uydurmuş durumdayım. Bu hadislerle haramları helal, helalleri haram kıldım. Râfıza'ya oruçlu oldukları günlerinde oruçlarını açtırdım, oruçlu olmaları

⁷⁵ Bağdâdî, *e-Farq*, 135,153,154 ,168, 216; Fığlalı, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 110, 126,127, 140, 189,

⁷⁶ Bağdâdî, *e-Farq*, 168; Fığlalı, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 140.

⁷⁷ Bağdâdî, *e-Farq*, 215; Fığlalı, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 187.

⁷⁸ Bağdâdî, *e-Farq*, 216-217; Fığlalı, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 189-90.

⁷⁹ Bağdâdî, *e-Farq*, 151; Fığlalı, *Mezhepler Arasındaki Farklar*,124-125.

gereken günlerde de oruç tutturdum” diyerek yalancılığını itiraf etmiştir. Bağdâdî, Ehl-i Bid’at’ın iddialarındaki “yalanın” kimi zaman kendi taraftarlarınca da anlaşıldığını zikrederek, mezhep içindeki tutarsızlıkların aşikâr olduğunu ispat etmeye çalışmıştır. Bu bağlamda Muğiriyye mezhebine mensup Câbir b. el-Cu’fi’nin Muğire b. Saîd’in kendisine vasiyette bulunduğunu iddia etmiştir. Daha sonra Bekir el-Aver el-Heceri, Câbir’in kendisine vasiyette bulunduğunu ve asla ölmeyeceğini ileri sürmüştü; böylece Muğire’den itibaren birikmiş olan malları “alay edercesine yemiş”tir. Daha sonra Bekr’in ölmesi üzerine taraftarları onun bir yalancı olduğunu anlamışlar ve onu lanetlemişlerdir.⁸⁰ Bağdâdî, Ehl-i Bid’at’ın bazı grupların önderlerinin büyük günahlardan şarap içmek⁸¹ gibi fiilleri olduğunu ve bundan dolayı fasık olduklarını zikreder.⁸²

7. Korkaklık:

Kur’an-ı Kerim’e göre inanç yönünden kararsızlık içinde yüzen münaflıkların bariz vasıflarından birisi de korkak olmalarıdır.⁸³ Korkaklık, endişe içinde olup kötü bir akıbetten korkmak, kendini güvende hissetmemektir.⁸⁴ Münaflıkların içlerinde saklamış oldukları farklı inancın açığa çıkmasının toplum içinde kendi aleyhlerinde bir baskı oluşturmamasından korktukları için, toplumdan uzaklaşacak yerler aradıkları bildirilmektedir. Bu özellik, kimi fırka mensuplarında var olması, müellif tarafından dile getirilmiştir. Burada müellif, muhataplar tarafından anlaşılacak bir tavır ile münaflıkların bir özelliğini Ehl-i Bid’at’ın de ortak olduğu bir tutum olarak sunmuştur. Ehl-i Bid’at’i nifak ile itham etmeden, zihinlerde aynileştirmeye çalışmış gibidir. Bağdâdî’ye göre Mutezile mezhebine mensup olanlar korkaklıkla maruf olmuşlardır. Toplumsal baskıdan korkan Mutezile önderleri dinî fikirlerini gizlemişlerdir. Bu tavır onların kaypak bir karaktere bürünmesine de sebep olmuştur. Bağdâdî’ye göre Mutezile mezhebi, Hâricîler’in kaypak bir şeklidir. Tarihte taraftarlarının cesur ve gözü pek olması; fikirlerini ölüm

⁸⁰ Bağdâdî, *e-Fark*, 212; Fığlalı, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 184.

⁸¹ Bağdâdî, *e-Fark*, 153, 154, 168, 216; Fığlalı, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 126, 140, 189

⁸² Bağdâdî, *e-Fark*, 168; Fığlalı, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 140.

⁸³ Tevbe, 9/56-57.

⁸⁴ İbn ‘Adî, *Tehzibü’l-ağlâk*, 46.

pahasına da olsa savunmayı şîâr edinmeleri ile meşhur olan Hâricîler'in aksine Mutezile mensupları Hâricîler'in fikirlerini paylaşmış olsalar bile muhalifleri ile çarpışmaktan korktukları için görüşlerini açıkça ifade etmekten çekinmişlerdir. Örneğin Mutezile'ye göre günah-ı kebâir işleyenler fâsıktır ve bundan dolayı mümin değildirler. Bağdâdî'ye göre bu kişilere kâfir dememeleri Mutezile'nin siyasi ve toplumsal baskıdan korkularının bir neticesidir.⁸⁵ Çünkü neticede her iki mezhebe göre tövbe etmeden ölenler kâfir veya fâsık ahirette cehennemde olacaklardır.

8. Kendini Beğenmişlik:

Kendini beğenmişlik, insanın kendini büyük görmesi, sahip olduğu değerli şeyleri fazlasıyla beğenip, insanları dikkate almaksızın onlara tepeden bakması olarak tanımlanan kötü huylardandır.⁸⁶ İnsanların meşrebi ve mezhebi fark etmeksizin kötü olarak kabul edilen bu huy⁸⁷, Bağdâdî tarafından kimi Ehl-i Bid'at grupların karakteristik özelliği gibi takdim edilmektedir. Örneğin Mutezile içerisinde Nazzâm'ın taraftarları, onun hakkında aşırı bir sevgi ve hayranlık göstermişlerdir. Bağdâdî'ye göre bu tutum, Nazzâm'dan başka bir âlimi tanımayıp onun etrafında bir anlam dünyasını kurmak olup, "kendi etrafında dönüp duran gübre böceğinin⁸⁸ (kendine olan) hayranlığı" gibi yersiz bir tutumdur.⁸⁹ Kendini beğenmişlik duygusu kimi durumlarda insanlar tarafından tanınma, meşhur olma duygusunu da tetiklemiş ve bu sâikle kimi olumsuz fiileri irtikâp etmeye dahi başvuran Ehl-i Bid'at insanlar da olmuştur. Bu bağlamda Bağdâdî, şöhret merakının nasıl bir karakter özelliği olduğunu ortaya koymaya çalışır. Ona göre Neccâriyye grupları içerisinde olan Zaferâniyye kurucusu bunlardan biridir. Rey bölgesi civarında yaşayan Zaferân, ilk

⁸⁵ Bağdâdî, *e-Farık*, 108; Fığlalı, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 86.

⁸⁶ Yahya b. Adiy, 42.

⁸⁷ Konuyla ilgili bazı ayetler için bkz.: Beled, 90/5; Kasas, 28/76-77; İsrâ, 17/37; Lokman, 31/18.

⁸⁸ Bağdâdî, *e-Farık*, Fığlalı bu tercümede edeben olsa gerek "Ağustos Böceğini" tercih etmiştir. Bağdâdî'nin kullandığı kelime (نُخْرُوجَةُ الْجُعَلِ) kelimesi olup Mısırlıların kutsal saydığı gübre böceğinin yuvalığıdır. Bk. Mutçalı, *Arapça Türkçe Sözlük*, s.120.

⁸⁹ Bağdâdî, *e-Farık*, 120; Fığlalı, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 96.

söyledikleri ile çelişkiye düşen fikirleri savunan bir kişidir.⁹⁰ Görüşlerinde tutarsızlık olsa da Zaferân meşhur olma duygusuna öylesine kapılmıştır ki, onun Mekke'ye Hac mevsiminde giderek, uzak beldelelerden gelen hacılara ismini duyurmak, insanların zihninde kendi şahsı ve fikirleri hakkında ilgi uyandırmak ve böylece meşhur olmak için kendine sövüp lanet edecek bir adam tutmuş olduğunu zikretmiştir.⁹¹

Bağdâdî'nin bu tanımlamaların dışında muhaliflerini bazı hayvanlara da benzetmiş olduğu da metinde görülebilmektedir.⁹² Bu ifadeleri kullanırken tamamen metinde özne olarak her zaman kendini göstermez. Diğer bir muhalif fırkanın, şairin ya da atasözünün üzerinden değerlendirmelerde bulunmaktadır. Hatta ona göre muhalif fırkaların mensuplarına ait bazı ölüm şekilleri⁹³ bile onların itikatlarının yanlışlığını ortaya koyan bir delil olarak düşünülmalıdır.

Mezhepler, kendilerini diğer itikadi, siyasi ve fikhî mezheplerden ayırdıklarında, o mezheplerin kutsallıkları inançları ve diğer tutumları hakkında şüphe ortaya atarlar. Bu bağlamda bir mezhebe bağlı olmak, diğer mezheplere ve dini yapılardan uzak durmayı ve kimi zaman düşmanlığı olmayı gerektiren bir tutumu gerekli hale getirdiği kabul edilir.⁹⁴

Sonuç

Bağdâdî, Eş'arî makâlât geleneğinde etkili olmuş İmam olarak kabul edilmiş bir müelliftir. İlk dönem Eş'arî kelamcılardan kabul edilen Bağdâdî, kendisinden sonraki dönemde fırak edebiyatı içinde etkili olmuştur. Bununla birlikte aynı gelenek içerisinde yetişen kimi alimler başta olmak üzere, son dönemde yapılan çalışmalarda özellikle *el-Farq* isimli eserindeki yaklaşımı ile tenkid konusu olmuştur. Bu bağlamda Bağdâdî'nin muhalif grupların

⁹⁰ Bağdâdî, *e-Farq*, 184-185; Fığlalı, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 154-155.

⁹¹ Bağdâdî, *e-Farq*, 185; Fığlalı, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 155.

⁹² Bağdâdî, *e-Farq*, 57, 58, 63, 120, 132, 221; Fığlalı, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 42-43, 48, 96, 106, 194.

⁹³ Bağdâdî, *el-Farq*, 252; Fığlalı, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 224-225

⁹⁴ Bryan Wilson, *Dinî Mezhepler*, 37.

inanç ve görüşlerinin ötesinde, içimizdeki-öteki olarak kabul etmiş olduğu Ehl-i Bid'at'ın karakter ve fizikî özelliklerini muhataplarının zihinlerinde resmetmesi, onun düşüncelerinin niçin bir taassuba dönüştüğünü anlama noktasında önem taşımaktadır. Her şeyden önce Bağdâdî, kendisine intikal etmiş Sünnî dünyanın ve mirasın farkında olan bir müelliftir. Büveyhîler'in Abbasi Hilafetini kontrol altında tuttuğu Bağdat'tan ayrılmış; Türkmen İsyanı sonrası Selçukluların kontrolüne giren Nişabur'u da Eş'ari düşüncenin lanetlendiği bir siyasi atmosferde hayatında ikinci kez terk etmek durumunda kalmıştır. O, kendisine kadar ulaşmış bu Sünnî/Eş'ari dünyanın inşâsı kadar zor olan şeyin, o dünyayı devam ettirmenin daha zor olduğunu farkında olarak, yaşamış olduğu olumsuz olayların da etkisinde içimizdeki öteki olarak algılanmış Ehl-i Bid'at'ın tasvirinde karakter ve fizyolojik tanımları vurgulayarak, kendini daha muhkem bir kimlik olarak tasvir etmeyi hedeflemiştir. Bu bağlamda Râzî'nin eleştirisine maruz kalacak şekilde muhaliflerini tenkitte aşırıya gitmiş, fırak literatürünün imkânları içerisinde, metnin satır aralarında ağır tenkitlerde bulunmaktan geri durmamıştır. Onun bu tutumu, insanların canları pahasına savunacakları değerler olduğu müddetçe taassubu/fanatizmin yaşamaya devam edeceğinin de bir göstergesi kabul edilebilir. Bu tutum neticesinde, muhataplarının zihin dünyasında kalıcılığı temin edecek, ben ve öteki/Ehl-i Bid'at hakkında tasavvurların ötesinde kimliklerin ete kemiğe bürünmesini sağlayacak ifadeleri tercih etmiştir. Ehl-i Sünnet ve Ehl-i Bid'atın gerek karakter, gerekse fizyolojik özelliklerini belirginleştirmeye ve böylece "onlar" ve "bizler" arasındaki ayrım(el-fark)ın bulanıklaşmasının ya da diğer bir ifade ile aynileşmesinin önüne geçmeye çalışmıştır. Bağdâdî'nin metninde, diğer metinlerde fikirleri ve inançları ile var olan, tanımlanan Ehl-i Bid'at, artık bir kisveye, müellifin imgeleminde bir surete bürünmüştür.

Kaynakça:

Abdülkâhir el-Bağdâdî. *el-Farq beyne'l-fırak*. Thk. Muhammed Osman el-Hiş Kahire: Mektebetü İbn Sînâ,ty.)

Abdülkâhir el-Bağdadî. *Mezhepler Arasındaki Farklar*. ter. Ethem Ruhi Fığlalı. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2001.

Abdülkâhir el-Bağdadî. *Uşûlu'd-dîn*. Thk. Ahmed Şemseddin. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.

Ardoğan, Recep. "Ehl-i Sünnet Kalamında (Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye) Tekfirde Sınırlar -İman-Küfr Sınırlarını Belirlemede Başlıca İlkeler". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 25 (2015): 315-342.

Büyükkara, Mehmet Ali. "Bir Bilim Dalı Olarak İslâm Mezhepleri Tarihi ile İlgili Metodolojik Problemler". *İslâmî İlimlerde Metodoloji: Usûl Mes'alesi 1*. 441-491. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.

De Certeau Michel. *Tarih ve Psikanaliz*. Çev. Ayşegül Sönmezay. İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2017.

Demircan, Adnan. *İslam Tarihinin İlk Döneminde Arap-Mevâlî İlişkisi*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1996.

Doğan, Hüseyin. *İslam Kalamında Cedel Anlayışı (Eş'arî Abdülkâhir el-Bağdadî Örneği)*. İstanbul: Rağbet, 2015.

Dünya, Süleyman. *İmam Gazali ve İman Küfür Sınırı*. Ter. Ahmet Turan Aslan. İstanbul: Risale Yayınları, 1992.

el-Mağnisâvî, Mahmud b. Hafız Hasan el-Hanefî. *Muğni't-tüllâb*. İstanbul, el-Mektebetü'l-Hâşimiyye, 2013.

el-Makdisî, Mutahhar b. Tahir. *el-Bedü ve't-târih I-VI*. Port Said: Mektebetü's-Şikâfe ed-Diniyye. Ty.

el-Vâsitî, İmâdüddin. *el-İmâdiyyât*. Thk. Muhammed A. Ahmed. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010.

İsferâinî, Tahir b. Muhammed. *et-Tebşîr fi'd-dîn ve temyîzi'l-Fırkati'n-Nâciyeti ani'l-fıraki'l-hâlikîn*. Thk. Kemal Yusuf. Beyrut; Alemü'l-Kütüb, 1983.

Eş'ari, Ebu'l-Hasen. *Maḳâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Muṣallîn I-II*. Beyrut:el-Mektebetü'l-Asriyye, 2005.

Fahredden, Râzî. *İtikâdâtü firaki'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn*. Thk. Ali Sâmi en-Neşşâr. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ty.

Fahredin er-Râzî. *Münâzarâtü Fahreddin er-Râzî fî bilâdi Mâverâünnehr*. Thk. Fethullah Huleyf. Beyrut: Dârü'l-Meşrik, ty.

Fıġlalı, "Abdülkâhir El-Baġdâdi" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1:245-247. Ankara: TDV Yayınları, 1988.

Goffman, Erving. *Damga Örselenmiş Kimliğin İdare Edilişi Üzerine Notlar*. Haz. Ş. Geniş-L.Ünsaldı-S.N. Ağırnaslı. Ankara: Heretik Yayınları, 2014.

Hökelekli, Hayati. "Müslüman ve Öteki; Farklı Dini Grupların birbirini Algılama Biçimi", *Kur'an-ı Kerim'de Ehl-i Kitab, Tartışmalı İlmî Toplantı* (12-13 Kasım 2005). İstanbul: İslami İlimler Araştırma Vakfı, 2007.

Izutsu, Toshihiko. *İslam Düşüncesinde İman Kavramı*. Ter. Selahaddin Ayaz. İstanbul; Pınar Yayınları, 2005.

İbn Ebi'l-İzz. *Şerhu'l-Akidetü't-Taḥâviyye*. Thk, Şuayb Arnâut Abdullah . Abdülmuhsin et-Türkî, 2. Baskı.Dımeşk: Darü'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2012.

İbn Haldun, *Mukaddime I-II*. Ter. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 2004.

İbn Hazm, *el-Faṣl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, ty.

İbn Kemal Paşa. *Mesâilü'l-ihtilâf beyne'l-Eşâira ve'l-Mâturidiyye*. Thk. Said Abdüllatif Fûde. Ürdün: Dârül Feth, 2009.

İbn Kesir, Ebu'l-Fidâ İsmail b.Ömer. *el-Bidâye ve'n-Nihâye I-XV*, Beyrut: Darü'l-Fikr, 1986.

Kalakşendî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Alî. *Şubhu'l-aşâ fi şinâ'ati'l-inşâ* I-XVII. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1922.

Layder, Derek. *Sosyal Teoriye Giriş*. Çev. Ümit Tatlıcan. İstanbul: Küre Yayınları, 2019.

Makrîzî, Ebu Muhammed Takıyyüddîn. *İğâsetü'l-Ümme bi keşfi'l-gümme*. Thk. Kerim Hilmi Ferhat. Kahire: 'Ayn li'l-dirâsât el-insâniyye, 2007.

Muhammed Şakir es-Salahuddin. *Fevâtü'l-vefâyât I-IV*. Thk. İhsan Abbas. 1. Baskı. Beyrut: Dârü Sadr, 1973-1974.

Muhyiddin b. Bahaüddin. *Şerhu'l- Fıkhü'l-Ekber*. İstanbul: Hakikat Kitabevi, 1998.

Mutçalı, Serdar. *Arapça Türkçe Sözlük*, İstanbul, Dağarcık Yayınları, 1995.

Öz, Mustafa "Mukanna' el-Horasânî". *Türkiye Diyanet vakfı Diyanet Ansiklopedisi*. 31:124-125. Ankara: TDV. Yayınları, 2006.

Salahuddin es-Safedî. *el-Vâfi bi'l-vefâyât I-XXIX*. Thk. Ahmed Arnaut, Türki Mustafa. Beyrut: Dârü İhyai't-Türâs, 2000.

Sayar, Süleyman. "Yahudi Karakteri (Tarihi ve Sosyo-Psikolojik Bir Yaklaşım)", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, IX/ 9, (2000), 307-324.

Schnapper, Dominique. *Sosyoloji Düşüncesinin Özünde Öteki ile İlişki*. Çev. Ayşegül Sönmezay. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2005.

Seyyid Şerif Cürcânî. *Kitâbü't-Tarîfât*. Thk. Adil Enver Hıdır. Beyrut: Dârü'l-Marife, 2013.

Sönmez Kutlu, "İslâm Mezhepleri Tarihinde Usûl Sorunu", *İslâmî İlimlerde Metodoloji: Usûl Mes'alesi 1*, 2005, 391-440.

Şeşen, Ramazan. "Câhız", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7:20-24. Ankara: TDV Yayınları, 1993.

Tâcüddin es-Sübkî. *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ I-X*. Thk. Mahmud M. Et-Ťanâhî-Abdüfettâh M. El-Hulv. Hicr: Y.y, 1413.

Teftâzânî, Sa'üdüddin b. Mes'ûd. *Şerhu'l-Akâid*, Thk. Mehmed Can. 1. Baskı. İstanbul: Dârü's-Şafaka, 2017.

Toscano, Alberto. *Fanatizm*. Çev. Barış Özkul. İstanbul: Metis Yayınları, 2013.

Varol, Mehmet Bahaüddin. *Hız. Hasan*. Ankara: TDV. Yayınları, 2013.

Wilson, Bryan. *Dinî Mezhepler*. Ter. Ali İhsan Yitik-A. Bülent Ünal. İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.

Yahya b. Adî. *Tehzîbü'l-Ahlâk*. Ter. Harun Kuşlu. İstanbul: Yazma Eserler Kurumu, 2013.

Yusuf Şevki Yavuz, "Cedel" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7: 28-210. Ankara: TDV Yayınları, 1993.

Zygmunt, Bauman. *Sosyolojik Düşünmek*. Çev. Abdullah Yılmaz. İstanbul: Metis Yayınları, 2019.

MİLEL VE NİHAL TARİHİ'NİN GELİŞİMİ*

Development of the History of Mîlel and Nihal

Yazar: Ali Ekber Feyyâz**

Çev. Şahin AHMETOĞLU***

* Ali Ekber Feyyaz'ın çevirisini sunduğumuz bu makalesi *Ta'lim ve Terbiyet Dergisi* yıl: 22, 1326/1947, (İran), Sayı 3, sayfa 31-33'de "Tehevvolat-e Tarih-e Mîlel ve Nihal" adıyla yayınlanmıştır.

** Ali Ekber Feyyaz XX. yüzyıl İran'ın önemli bilim adamlarındandır. O, 1898 yılında MeŐhed şehrinde dünyaya gelmiştir. MeŐhed Üniversitesi mezunu olan Feyyaz Akli ve Nakli ilimlerle birlikte Fars ve Arap Edebiyatı alanlarında eğitim görmüştür. 1943 yılında Tarhan Üniversitesi'nde Fars Dili ve Edebiyatı alanında Doktora'sını tamamlamıŐtır. 1964 yılında Tahran Üniversitesi İlahiyat ve Maarifi İslami Fakültesi'nde Dinler ve Mezhepler Bölümü başkanlığına atanmıŐtır. Müellif 1971 yılında vefat etmiştir. Ali Ekber Feyyaz'ın çalışmalarından bazıları Şu şekildedir:1. *Fihrist-e Kütübi Mantık*, MeŐhed, 1305/1926. 2. *Tarih-e Beyhak*, (Dr. Kasım Gani ile birlikte), 1324/1945. 3. *Tarih-e İslam*, Tahran Üniversitesi Yayınları, 1339/1960. 4. *Muhazaratu ani'l-Őe'ri'l-Farisi ve'l-Hadarati'l-İslamiyye fi'l-İran*, 1329/1950. 5. "Ebu Müslim Horasani", *NeŐriyye-e Ferhengi Horasan*, Yıl 2, S. 12, ss. 6-8; Yıl 3, S. 1, ss. 7-10; S. 2, ss. 4-6; S. 3-4, ss. 2-3; S. 5, ss.3-5; S. 6-7, ss. 5-7; S. 8-9, ss. 2-3; S. 10, s. 26, 1338/1959. 6. "Şi'r-e Emruzi Horasan", *NeŐriyye-i Ferhengi Horasan*, Yıl 5, Sy. 5,s s. 1-9, 1343/1964. 7. "Nushe-i Hatti Tarih-i Beyhaki", *Yadname-i Ebu'l-Fazl Beyhaki* içinde, ss. 516-529, İntiŐarat-e DaniŐkede-i Edebiyatı ve Ulumi İnsani DaniŐgahi MeŐhed, 1350/1971.

*** Doç. Dr., Kırıkkale Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Kelam ve İtikadi İslâm Mezhepleri ABD Öğretim Üyesi. sehmetoglu@hotmail.com, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6154-2984>

Öz

Bu çalışma, İran bilim adamlarından Dr. Ali Ekber Feyyaz'ın "Tehevlat-e Tarih-e Milel ve Nihal" isimli makalesinin Türkçemize tercümesidir. Yazar, makalede dinler ve mezheplerden bahseden Milel ve Nihal'in tarihi gelişimini konu edinmiştir. O, dinler ve mezheplerle ilgili çalışmaların İslam'dan çok daha önce başladığına dikkat çekmekte kadim Yunanlıların bu alanla ilgili çalışmalarının olduğunu söylemektedir. Daha sonra Müslümanların bu ilim dalına ilgi duyduğunu ve bu konuda çok sayıda eser kaleme aldığını ifade etmektedir. Özellikle Avrupa'daki okullarda Milel ve Nihal eğitiminin gelişimine de dikkati çekmektedir. Dr. Ali Ekber Feyyaz'ın bu makalesi Türkçeye kazandırılarak konunun ayrıntılarından bilim âleminin faydalanması amaçlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Dinler, Mezhepler, Milel ve Nihal, İslam Dünyası, Avrupa.

Abstract

This study is translation of the Iranian scientist Phd. Ali Akber Feyyaz's article titled "Tehevlat-e Tarih-e Milel wa Nihal" into Turkish. The author talked about the history and development of Milel and Nihal in terms of religions and sects. He notes that studies on religions and denominations have begun long before Islam, and says the Greeks are involved in this field. Later on, Muslims are interested in this branch of science and they say that they have received many works in this regard. Especially in the schools in Europe, Milel and Nihal draw attention to the development of education. This article of Ph.D. Ali Akbar Feyyaz is aimed to benefit the scholar from the details of the subject by bringing it to Turkish.

Key Words: Religions, Sects, Milal ve Nihal, World of Islam, Europe.

Giriş

Konusu dinler ve mezhepler olan Milel ve Nihal ilminden bahsetmek yeni bir şey değildir. Çeşitli ilimlerin temelini ortaya koyan eski Yunanlıların bu ilimdeki kendi yazdıklarından bazı örnekler bize kadar ulaşmıştır. Fakat bu ilmin son yüzyıllarda genişleyerek önem kazandığı ve yeni bir bilim dalı olarak ortaya çıktığı söylenebilir.

Bu çerçevede, kadim seyyah veya tarihçilerden biri, muhtelif kavimlerin ve ülkelerin dinlerini anlatmış, tabidir ki bundan daha önemli bir vazife olarak bu konuyu o kavmin veya ülkenin hayati itibarı gibi görmüş ve kendi eserinde aktarmıştır. Ancak akıllı ve meraklı Yunanlı, bazen bir adım daha öteye giderek: Kıyas ve nedensellik yöntemlerini kullanmakta, o ülke hakkında örnekler vermekte, Herodot'un Mısırlıların dini hakkındaki sözlerini aktarmaktadır.

Yine Yunan felsefe mekteplerinde din konusu, tanrılar, onların zâtı ve sıfatları ile açıklanmaktadır. Ancak anlaşıldığı kadarıyla bu konu felsefi olarak ele alınmış, tarih alanından ayrı tutulmuştur. Bu sebeple meselenin etraflı bir şekilde ihatası için muhtelif dinleri mütalaa etme ihtiyacı içinde olmuşlardır. Zımnem bu mütalaa da çoğunlukla tarihle ilgili maddeler derlenmiştir. Demokritos'ın "Babil Dini Yazmaları" isimli bir telifi ve "Keldâni Dini Hikayeleri" vb. eserlerin olduğu bilinmektedir.¹ Atinalı Apollodorus M.Ö. II. yüzyılda "Tanrılar Hakkında" ismiyle 24 defterden oluşan büyük bir eser yazmıştır.

Miladi ilk asırlarda yeni bir din olan Hıristiyanlıkla kadim dinler arasında mücadele mevcuttu. Bu nedenle muhtelif dinler ve inançlar hakkında yeniden araştırma zarureti ortaya çıktı ve böylece Milel ve Nihal Tarihi yeni bir merhaleye girmiş oldu. Bu dönemde yazılan eserlerin hepsi Kelam ve cedel türündedir. Aynı zamanda bu dönem tarih bilimi açısından da çok önemli ve değerlidir. Çünkü bu tartışmalar süresince asıl kaynakları günümüze ulaşmayan kadim dinler ve inançlar hakkında bilgiler nakledildi. Bu kabilden olmak üzere Mani Dini ve Mitraizm hakkında çok değerli bilgiler bugün bile İran dini araştırmacısı tarihçiler tarafından kullanılmaktadır.²

Aynı durum Müslüman yazarlarda da görülmektedir. İslam içinde muhtelif fırkaların zuhuru ve diğer dinlerle karşılaşma dinler hakkında araştırma ve telifde bulunmayı doğurdu. Böylece İslam'da Milel ve Nihal ilmi başlamış oldu. İslam'ın gelişinin üçüncü ve dördüncü yüzyıllarında bu alanda zirveye ulaşılmış oldu. İbn Nedim'in *Fihrist'i* ve diğer müverrihler o dönemi bize tasvir etmektedirler. O kitaplar külliyyatı maalesef ortadan kaybolmuştur ve isminden başka bir şey elde kalmamıştır. Fakat onların isimlerinden, durumlarından ve kitapların baskılarından tahmin edebiliriz ki, bu kitapların yöntemi çoğunlukla cedeli ve kelami idi. Nitekim günümüze ulaşan şu birkaç Milel ve Nihal kitabında bu

¹ H. Pinard De La Boullaye, *L'étude comparée des religions* (Paris: Gabriel Beauchesne, 1922), 1: 2-16.

² W. Jackson, *Mezheb-i Mani*.

yöntemin kullandığını görmekteyiz. İbn Hazm kendisinin *el-Fasl*³ adlı eserini mensubu olduğu Zahirî mezhebini savunmak için yazmıştır. el-Bağdadi *el-Fark beyn'el-Fırak*⁴ adlı eserini Eş'arî akidesini ispat için telif etmiştir. Bunlar diğer mezheplerin batıl olduğunu açıklamak suretiyle kendi mezheplerinin ispatı gayreti içinde olduklarından onlardan geniş şekilde bahsetmekteydiler. Bu red ve onay sırasında tarihçi eliyle yüzlerce tarihi bilgiler/faydalar ortaya çıkmıştır. Bu kitaplardan öyleleri vardır ki, az veya çok tarih ismi bu kitapların bir kısmında yer almaktadır. eş-Şehristani'nin *el-Milel ve'n-Nihal*⁵ ve Nevbahtî'nin *Fıraku's-Şîa*⁶ adlı eserleri de bu kabildendir. Bu isnatların her biri bilim için faydalı ve değerlidir. Bu bilgileri olgunlaştırmak için her tür mufassal mütalaaya tek-tek başvurulmalı ve onlardan istifade edilmelidir. Bu çalışmalardan biri İspanyol bilgin Asin Palacios'un İbn Hazm hakkındaki çalışmasıdır.⁷

Bilim ve felsefenin büyük dönüşüm yaşadığı- 19.yüzyılda insanbilimleriyle ilgili ilimlerde gelişme, genel olarak tin bilimlerindeki gelişmeler ve özel olarak da Dinler ve Mezheplerle ilgili incelemeler geniş bir alana yayıldı. Şimdiye kadar sadece kadim tarih metodu kullanılan Milel ve Nihal alanında yeni karşılaştırmalı yöntemler kullanılmaya başlandı. Kelam ve cedel yönü tamamen ortadan kalkarak Milel ve Nihal biliminin de genel

³ el-İmâm Ebî Muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazm ez-Zâhirî (456/1063), *el-Fasl fî'l-Milel ve'l-Ehvâi ve'n-Nihal I-III*, ed. Ahmed Şemseddîn, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1428/2007. (Orijinal metinde yer almadığı için müellifin ve eserinin tam ismi tarafımızdan eklenmiştir. Çevirenin notu)

⁴ Abdulkâhir b. Tâhir b. Muhammed el-Bağdâdî (429/1037), *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. E. R. Fiğlalı, Ankara: TDV Yayınları, 1991. (Orijinal metinde yer almadığı için müellifin ve eserinin tam ismi tarafımızdan eklenmiştir. Çevirenin notu)

⁵ Muhammed b. Abdilkerîm eş-Şehristânî (548/1153), *el-Milel ve'n-Nihal*, I-III, tsh. Ahmed Fehmî Muhammed, Beyrut trz. (Orijinal metinde yer almadığı için müellifin ve eserinin tam ismi tarafımızdan eklenmiştir. Çevirenin notu)

⁶ Ebî Muhammed el-Hasan b. Musa en-Nevbahtî (300/912), *Fıraku's-Şîa*, tashih Allame es-Seyyid Muhammed Sadık Bahrululum, el-Matbaatu'l-Haydariyye, Nef 1355/1936. (Orijinal metinde yer almadığı için müellifin ve eserinin tam ismi tarafımızdan eklenmiştir. Çevirenin notu)

⁷ Miguel Asin Palacios, *Abenhazam de Cordoba*, 2 vol, Madrid, 1928.

kurallar üzerine bina edilen açıklayıcı diğer bilim dalları gibi bir bilim olması karara bağlandı.

Çoğunluğu Alman olan ve dil bilimleri ile mücehhez bir grup bilim adamı mezhepleri dilcilik metodu ile mütalaa etmekteydiler. Yani dillerde karşılaştırmalı olarak yapılan çalışmalarda elde edilen sonuçları Milel ve Nihal ilmine tatbik etmekteydiler. Max Müller ve A. Kuhn'ın öncüsü olduğu bu ekole dilbilimi (filoloji) deniliyordu.

Diğer bir grup, vahşi kavimleri ve milletleri mütalaa etmekte, onların dinlerini uygar dinlerle karşılaştırmaktaydılar. Bu mukayeseyi tarihle ilgili sorunların çözümü ve dinlerin gelişiminin bütün kurallarının delilleri için temel alıyorlardı. Bu grubu etnografya ekolü olarak isimlendirdiler. Tylor, J. G. Frazer ve İngiliz A. Lang ve Avusturyalı W. Schmidt bu ekolün öncüleridir.

XIX. yüzyılın sonlarında Avrupalılar, ilk defa Almanya'da ve sonra diğer ülkelerde bu düşünceye el attılar ve bu metotla inanç ve efsanelerin kökenlerini araştırmak için yeni usuller geliştirdiler. Diğer taraftan oryantalistler tarafından Doğu dinlerine dair neşredilen kitaplar ve belgeler ve arkeologların bulguları da her geçen gün yeni aydınlatıcı ufuklar açmaya devam etti.

Bu yeni bulguların ışığında psikoloji laboratuvarlarının araştırmaları da ilave edildi. Psikologlar da dini külliyatlara döndüler ve dini vicdanları tahlile koyuldular. Burada Din Felsefesi ve Din Psikolojisi isimli yeni bilim dalları oluşturuldu. Bunun elbette Milel ve Nihal Tarihi'yle farkı vardır. Fransa'da Bernard Carra de Vaux ve Amerika'daki Prof. Lyuba bu bilimin ilgili araştırmacılarındandır.

Psikoloji mektebinden sonra sıra sosyoloji ilmine gelmiş, dinler içtimai kanunlara göre mütalaa edilmiş ve bu alanda önemli eserler meydana getirilmiştir. Almanya'da Vent ve Fransa'da Durkheim bunlardandır.

Bu muhtasar açıklamalardan yeni Milel ve Nihal'in coşkulu alinyazısının ne olduğu ve kısa süre içerisinde ne kadar uzun yol katlettiği tahmin edilebilir.

Elbette bu fikri çeşitlilik süresinde çelişkili görüşler, yanlış fikirler, gereksiz karşılaştırmalar çokça mevcut olmuştur. Şöyle ki bu alanda uzmanların kendileri bunu genellikle zikretmektedirler. Ama mutluluk verici bir şey varsa o da şudur ki bilim kendi metotlarının sonuçlarından habersiz değildir, mantık ve temel tenkitler onunla uygunluk arz etmektedir. Milel ve Nihal öyle bir ilimdir ki etkileyicidir fakat çok zordur. Ele alınan konunun hazırlanmasından tutun bütün konuların tefsiri ve illetlerine kadar zorluklar vardır.

Avrupa'da Milel ve Nihal öğretimi 1878'de başlamıştır. O yıl Max Müller'in eserlerinin neşri üzerine Hibbert Vakfı'nın yardımıyla Londra'da tarih ve din felsefesi için bir kürsü tesis edildiğinde açılış konferansını Müller yapmış ve Hibbert Lectur önerisiyle isimlendirilmiştir. Daha sonraki dönemlerde İngiltere ve Amerika'da özellikle buna benzer kürsüler çoğalmıştır.

Bu dersi ilk defa üniversite müfredatına koyan ve 1876 yılında dört kürsü açan Hollanda'dır. Hollanda'nın ardından Fransa Hollanda'nın yardımıyla 1879 yılında College de France'da Milel ve Nihal kürsüsü açtı ve 1885 yılında EPHE'de (Ecole Pratique des Hautes Etudes) bu derse mahsus özel bir bölüm açma kararı alındı. Sonra Émile Étienne Guimet kendisinin meşhur müzesi Dinler Tarihi araştırmaların en önemlilerindendir- bu işe emek verdi. 1873 yılında İsviçre devleti Cenevre'de ve bundan sonra Lozan, Zürih ve Bern'de kürsüler tesis ettiler. En iyi tarih bilginlerine sahip olan Almanya'daki üniversitelere Milel ve Nihal derslerinin girişi bir din önderinin muhalefet etmesiyle 1910 yılında kadar tehir edildi. Lahut (Teoloji) kürsüsü Milel ve Nihal dersine tebdil edildi. Daha sonra bu kürsü Felsefe Üniversitesi'ne intikal etti. Diğer Alman üniversiteleri zamanla bu alanda kendi kürsülerini oluşturdular. Günümüzde Avrupa'nın ve Amerika'nın büyük üniversitelerinde bu kürsüde dersler verilir ve kürsüler tarihin bahsettiği örnek bilim adamlarının isimleriyle adlandırılırlar. Buna ilave olarak devlet okullarıyla birlikte milli üniversitelerin çoğu kendi programlarının bir parçası olarak bu dersi okutmaktadırlar. Bu cümleden olmak

üzere, Fransa'nın dört Katolik Üniversitesi (Paris, Lyon, Lille, Toulouse) ve Özel Brüksel Üniversitesi sayılabilir.

Milel ve Nihal'le ilgili dergiler ve ansiklopediler de mevcuttur. Hatta bazı dergiler bu ilim dalına mahsus teferruatlı içeriğe sahiptir. Öyle ki Milel ve Nihal tarihi, Din felsefesi ile ilgili telifler ve risaleler bir kütüphaneyi dolduracak kadardır.

Milel ve Nihal konularındaki bu derinleşme ve araştırmaların ilerlemesi doğaldır. Herkesin bu konuda özellikle çaba sarf etmesi ve bu konuyu kapsayan (monografik) çalışmalar yapması gerekir. Bu temele dayanarak üniversitelerde çok sayıda kürsüler açılmalı ve her hoca açılan kürsülerde kendi derslerini derinlemesine okutmalıdır. Burada şu hususa dikkat edilmelidir ki, her bilim dalının vicdanî bir yönü vardır ve her zaman cüzün ve küllün aslına döndüğünü dikkate almak gerekir. Milel ve Nihal biliminde de yöntem aynıdır. Gothe'nin dediğı gibi **“Sadece bir dil bilen, hiçbir dil bilmiyordur.”**

Kaynakça

el-Bağdâdi, Abdulkâhir b. Tâhir b. Muhammed (429/1037). *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. E. R. Fığlalı, Ankara: TDV Yayınları, 1991.

Boullaye, H. Pinard De La. *L'étude comparée des religions*, Paris: Gabriel Beauchesne, 1922.

İbn Hazm ez-Zâhirî, el-İmâm Ebî Muhammed Ali b. Ahmed (456/1063). *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâi ve'n-Nihal I-III*, ed. Ahmed Şemseddîn, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1428/2007.

Jackson, W., *Mezheb-i Mani*.

en-Nevbahtî, Ebî Muhammed el-Hasan b. Musa (300/912), *Fıraku's-Şîa*. tashih Allame es-Seyyid Muhammed Sadık Bahrululum, el-Matbaatu'l-Haydariyye, Necef 1355/1936.

Palacios, Miguel Asin. *Abenhazam de Cordoba*, 2 vol, Madrid, 1928.

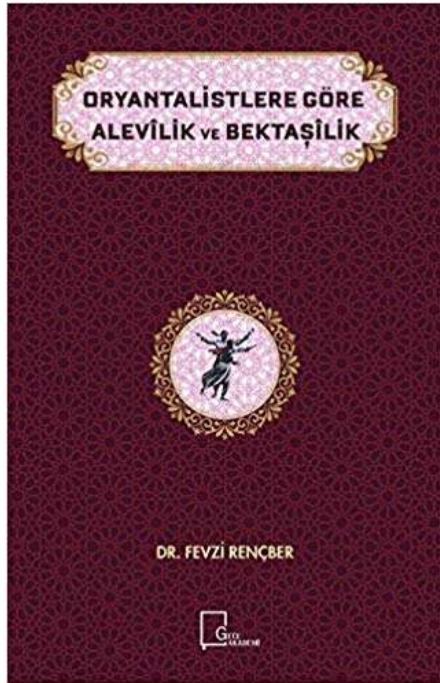
eş-Şehristânî, Muhammed b. Abdilkerîm (548/1153). *el-Milel ve'n-Nihal*, I-III, tsh. Ahmed Fehmî Muhammed, Beyrut trz.

ORYANTALİSTLERE GÖRE ALEVİLİK VE BEKTAŞILIK

Doç. Dr. Fevzi RENÇBER

Gece Kitaplığı Yayınları, Birinci Baskı, Ankara 2018, 195 sy.

Osman BİLEN*



Dünyanın küresel bir köy haline geldiği günümüzde, herhangi bir ülkedeki siyasi, sosyal, kültürel ve ekonomik alanlarda yaşanan olumlu ya da olumsuz gelişmeler istesek de istemesek de sonuçları itibariyle ülkemizi ve diğer ülkeleri bir şekilde etkilemektedir. Örneğin; 11 Eylül 2001 tarihinde Amerika Birleşik Devletleri'ndeki Dünya Ticaret Merkezine yapılan saldırı genelde dünyayı, özelde de İslam ülkelerini sonuçları itibariyle çok olumsuz bir şekilde etkiledi. Bu olay her alanda farklı şekillerde tartışıldı. Daha geriye gittiğimizde 1789 Fransız İhtilali'nin sonuçları itibariyle ortaya koyduğu fikirler yeni bir çok devletin ortaya çıkmasını sağladı.

Dünyada yaşanan gelişmeler bir çok farklı saikle ortaya çıkabilir. Bu saikler bazen siyasi, bazen sosyolojik, bazen ilmi, bazen sömürgecilik (kolonyalizm) ve bazen de ekonomik nedenlerle ortaya çıkabiliyor. Günümüzde bilim adamları köy haline gelmiş dünyanın küresel olan konuları hakkında farklı coğrafyalardaki toplumlar da bilgi üretme peşine düşüyorlar. Bu bilgi, bilimsel bilgi üretme merakıyla yapıldığı gibi aynı zamanda farklı niyetlerle

* Doktora Öğrencisi, Milli Eğitim Bakanlığı,
orcid.org/ 0000 0002 0128 5402 I baranbilen73@hotmail.com

Başvuru Submission	Kabul Accept	Yayın Publish
28.04.2019	29.06.2019	30.06.2019

yapılabilir. Bilimsel çalışmalara İslam Mezhepleri Tarihi alanında yapılan çalışmaları örnek verebiliriz. Oryantalizmin, akademik çalışmalar yaparak ortaya koyduğu büyük bir birikimin olduğunu biliyoruz. Oryantalizmin özellikle akademik anlamda bir disiplin halinde kurumsallaşması XIX. yüzyılda gerçekleşmiş olsa da Batı'nın Doğu'ya ilgisi neredeyse Doğu ve Batı'nın varlığı kadar eskiye dayanır. Oryantalizmin tarihsel anlamda Haçlı Seferleri ile beraber başladığını söylemek yanlış olmasa gerek. Haçlı Seferleriyle Batı'nın zihninde İslâm ve Müslümanlar hakkında belirli imgeler oluşmaya başlamıştır. Bu imgelerin iki amacı olduğunu söyleyebiliriz. Birincisi İslâm'ın ne kadar kötü bir din olduğu imajı yaratılacak, ikincisi İslâm'ın ne kadar Batı'ya hayran olduğu tezini netleştirmek olacaktır. VII. yüzyılın ortalarından itibaren Doğu'nun büyük kısmının Müslümanların eline geçmesiyle beraber Doğu kavramının içeriği de genişledi. Haçlı seferleri esnasında Doğu'dan maksat İslâm dünyasıydı. Osmanlı'nın yükselişiyle beraber Doğu ve İslâm denilince akla Osmanlılar gelmeye başladı. Tanımlama medeniyet üzerinden bir değişim göstermiş gibi gözükse de aslında Oryantalizm kavramının merkezinde İslâm ve Müslümanların olduğu bölgelerin kast edildiği anlaşılmaktadır.

Oryantalistlere Göre Alevilik ve Bektaşilik adlı bu eser, Alevilik konusun doğru, objektif ve bilimsel bir şekilde ortaya konulması için hazırlanmıştır. Bu eseri tanıtmak büyük bir boşluğun doldurulması açısından önem arz etmektedir. Yazar halen Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepler Tarihi Bölümünde Öğretim Üyesi Dr. Fevzi RENÇBER tarafından kaleme alınmıştır. Kitabın ulaşmak istediği hedef kitle, İlahiyat fakültelerinde okuyan öğrenciler ve İslam Mezhepler Tarihi alanında akademik çalışma yapmak isteyenlere hitap etmektedir. Kitabın dili sade, üslubu ise akıcıdır. Kitabın dış kapak ve tasarımı içeriği hakkında bilgi veren bir şekilde tasarlanmıştır. Kitap, içindekiler ve önsöz hariç üç bölümden oluşmaktadır. Bölüm Başlıkları; "Oryantalistlere Göre Alevi Gruplarda Tarihsel ve Sosyal Doku", "Oryantalistlere göre Alevi Gruplarda Akide ve İbadet", "Oryantalistlere Göre Alevi Gruplarda Ahlâk, Kurumlar, Örf ve Adetler" şeklindedir. Bölüm başlıklarına baktığımızda sıralamanın sistematik olduğunu ve genelden özele doğru sıralandığını görmekteyiz. Kanaatimizce bu sıralamanın okuyucunun eseri okurken sistematik bir şekilde adım adım anlamasına kolaylık sağlayacaktır. Her başlık da kendi içinde alt başlıklara ayrılarak konunun daha belirgin ve daha net olmasına gayret gösterilmiştir. Kitapta uzun ve karmaşık ayrıntılara yer verilmemiştir. İfadeler de gayet net ve amaca yöneliktir.

Yazar, Türkiye'de alanda yapılan çalışmalara bakıldığında Oryantalizm penceresinden Alevilik ve Bektaşilik konusunda çalışan bir akademisyenin bulunmamasının alandaki boşluğu doldurması açısından önemli olduğunu söylemektedir. İslam Mezhepleri Tarihi alanında maalesef oryantalistlerin yerli akademisyenlerden daha çok çalışmış olmasının bizim açımızdan bir eksiklik olduğunu dile getirmiştir. Ortadoğu coğrafyasında cereyan eden olayların özellikle mezhepsel ve etnik ayrıştırmaların teşhisinde eserin, dünya barışına, objektif ve bilimsel verilerin ışığında sunacağı katkı nedeniyle önemli bir yer tutacağını dile getirmektedir. Yazar Yüksek Lisans, Doktora çalışmalarında ve makalelerinde¹¹ elde ettiği bilgi ve birikimi, eserde okuyucuların net

¹ Fevzi Rençber, *Tarihsel ve Kültürel Boyutlarıyla Alevilikte Cem ve Cem Evleri* (Mardin: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2018); Fevzi Rençber, Hak Muhammed Ali Aşkı "Adıyaman Alevileri" (Ankara: Gece Kitaplığı Yayınları, 2016); Fevzi Rençber, "Adıyaman Yöresi Alevi Ocakları". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi Dergisi*, 35(2013):159-170.; Fevzi Rençber, "40 Soruda Adıyaman'da Geleneksel Alevilik" *Türk Kültürü ve Hacı Bektâş Veli Araştırma Dergisi*, 56 (2010): 395-405.; Fevzi Rençber, " Alevi Geleneginde "Cem Evinin" Tarihsel Kökeni". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*,3(2012), XII, 547-569.; Fevzi Rençber, " Alevi Ocakzâdelerin Problemleri ve Çözüm Önerileri". *The Journal of Academic Social Science Studies*, 3 (2013), cilt: VI, s.681-692.; Fevzi Rençber, " Niyazi Arslan Dede ile Adıyaman'da Alevilik Üzerine". *The Journal of Academic Social Science Studies*, 3 (2013), VI, s. 547-569.; Fevzi Rençber, " 40 Soruda Adıyaman'da Geleneksel Alevilik". *Türk Kültürü ve Hacı Bektâş Veli Araştırma Dergisi*, 56 (2010), s. 395-405.; Fevzi Rençber. " Anadolu Aleviliğinde Görgü Cemi: Adıyaman Örneği" . *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 34 (2013), s. 197-231.; Fevzi Rençber, " Adıyaman Alevilerinin Coğrafi Dağılımları ve Demografik Yapısı". *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları*, 1 (2014), VII, s. 1-17. ; Fevzi Rençber, "Adıyaman Alevilerinde Türbe veya Yatur Ziyareti". *Türk Kültürü ve Hacı Bektâş Veli Araştırma Dergisi*, 71 (2014), s. 209-220. ; Fevzi Rençber, " Alevi-Bektaşî Klasiklerinde Hz. Peygamber ". *Türkiye'de Tüm Yönleri ile Siyer Çalışmaları Sempozyumu Tebliğ Kitabı* " . (9-12 Nisan 2016), II, s.41-51.; Fevzi Rençber, "İslam Birliği İnşasında Bir Engel Olarak Mezhep-Cemaat Taassubu ve Çözüm Yolları". *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları*, 1 (2017), X, s. 77-102.; Fevzi Rençber, "The Erkân of Dârdan Indirme in Alevi-Bektashi Tradition: Adıyaman Example". *Contemporary Issues in Social Sciences and Humanities*, (2017), s. 381-383. ; Fevzi Rençber, "İnanç Turizmi Bağlamında Yozgat Alevilerinde Türbe ve Yatur Ziyareti". *II. Uluslararası Bozok Sempozyumu: Yozgat'ın Turizm Potansiyelleri ve Sorunları Bildiri Kitabı*, (04-6 Mayıs 2017), II, s. 269-275.; Fevzi Rençber, "İslâm Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalında Alevilik Üzerine Yapılan Alan Çalışmalarının Bilim Üretimine Etkisi". *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları*, 2 (2017), X, s. 455-470.; Fevzi Rençber, "İslam Mezhepleri Tarihi Dersine Yönelik Görüş ve Beklentiler (Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği)" . *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları*,1 (2018), I, s. 37-72.; Fevzi Rençber, "Sinop'ta Türk-İslam Medeniyetinin Sembol İsmi: Sarı Saltuk (Saltuk et-Türki)". *Uluslararası Geçmişten Günümüze Sinop'ta Türk-İslam Kültürü Sempozyumu Bildiriler*

bir şekilde anlamaları için sade bir anlatımla açıklamıştır.

Yazar Alevilik ve Bektaşilik konusunda yazılan Batılı çalışmalara bakıldığında, referans kaynakları olarak Alevi ve Bektaşi kaynaklarının göz ardı edildiğini paylaşmaktadır. Bu bilimsel bilginin temeli olan kaynakçanın göz ardı edilmesinin iyi bir niyetten kaynaklanmadığını dile getirmektedir. Aleviler ile ilgili yapılan çalışmaların öz kaynaklardan bilgi üretmek değil, politik, ideolojik saiklerle sadece kendini bu alanda tanımlayan özellikle Avrupa'da yaşayan Alevilerin bakış açılarını yansıtan değerlendirmelerin kaynak olarak kullandığını eserinde paylaşmıştır. Bu değerlendirme ve çalışmaların sağlıklı ve gerçek olmayan bir Alevilik algısını ortaya çıkardığını, bu sonucun Alevilik düşüncesinin İslam'ın dışındaymış gibi bir yapı olduğu kanaati oluşturduğunu dile getirmektedir.

Yazarın eserini hazırlarken Sosyal bilimlerdeki metotlardan biri olan alan ve kavram taramasından hareketle literatürü tanıyarak ve detaylı bir şekilde gözden geçirerek çalışmasını yaptığı görülmektedir. Yazar özellikle Alevi ve Bektaşi kaynaklarını, klasiklerini anlayarak ve kıyaslayarak ortaya koymaya çalışmıştır. Bunları yaparken uluslararası sempozyumlarda sunulmuş tebliğler ve oryantalistler tarafından kaleme alınan çalışmalardan da faydalandığını dile getirmektedir.

"Oryantalistlere Göre Alevi Gruplarda Tarihsel ve Sosyal Doku" adlı birinci bölümde yazar yedi başlıkla konuyu ele almaktadır. Bu bölümde özellikle Batılıların Doğuyu ele alırken gerçekleri nasıl çarpıttıklarını teşhis eden Edward Said'in tanımlamalarından yola çıkıyor.² Ayrıca oryantalistlerin İslam dinin temel alanlarında yaptığı çalışmalardan da örnekler sunuyor. Oryantalistlerin Doğuyu ele almalarının İslâm'ın ilk yıllarından itibaren başladığını dile getirmektedir. Yazarın bu tespiti çok önemlidir. Yazar burada, İslâm'ın Oryantalistlerin her zaman gündeminde olduğunu şöyle dile getirmektedir. "*Batı dünyasında genel görüşe göre, İslâm'ın ilk yıllarından itibaren Hz. Peygamber, İslâm dini ve Müslüman coğrafya ile etkileşimiyle birlikte tarihsel, kültürel boyutlarıyla İslâm dünyası*

Kitabı, (2018), I, s. 519-524. Fevzi Rençber-Yaşar Acat, "Anadolu Aleviliğinde Şecere Geleneği -Bir Ağuiçen Ocağı Örneği". *Alevilik Araştırmaları Dergisi*, 3 (2013), s. 175-200.; Fevzi Rençber- Kasım Ertaş, "Armenian-Kızılbaş Relations in Dersim in the 19th Century within the Context of Armenian Traveller Antranik's Travel Book = Ermeni Seyyah Antranik'in Seyahatnamesi Bağlamında 19. Yüzyılda Dersim'de Ermeni-Kızılbaş İlişkileri". *The Journal of Academic Social Science Studies [JASSS]*, 55 (2017), II, s. 225-232.

² Fevzi Rençber, *Oryantalistlere Göre Alevilik ve Bektaşilik* (Ankara: Gece Kitaplığı Yay,2018), s.39.

ve Müslümanlarla ilgilenen batılı bilim insanına da oryantalist ve müsteşrik denir. Oryantalizmin kökleri Hz. Peygamberle başlayan sürece dayanmakla birlikte bu kavram, 17. ve 18. yüzyılın sonlarına doğru doğuyu tanımak şeklinde ortaya çıkmış, bu süreçte günümüzde kullanılan terimsel manayı alarak, 1779'da İngiltere ve Fransa'da kullanılmış, 1838 yılında ise Fransız Dil Akademisi sözlüğüne dahil olmuştur."³ Bu konuda hangi çalışmaların yapıldığını özellikle Osmanlı ve Cumhuriyet dönemi merkezli çalışmalardan bahsediyor.

Batılların yaptığı çalışmaların Osmanlı'daki sosyal dokuyu nasıl bozacağından hareketle yapıldığını anlatmaktadır. Bu bölümde özellikle bazı müsteşriklerin, Alevilik öğretilerine gizemli bir şekilde yaklaştıklarını açıklamaktadır. Oryantalistlerin, İslam öncesi dönemdeki Şamanizm, Hıristiyanlık, Zerdüştlük Paganizm ve Yunan kültürünün zaman içerisinde yok olmadığını çeşitli şekillerde Bektaşilik de kendini gösterdiğini ifade eder.

Yazar Oryantalistlerin birçok alanda çalışmalar ve eserler ortaya koyduğunu şu cümlelerle açıklamaya çalışıyor. " Oryantalistler genel olarak İslâm dünyasındaki Kur'an-ı Kerim, Hadis, Tefsir, İslâm Hukuku, Tasavvuf, Kelâm ve İslâm Mezhepleri Tarihi alanlarında birçok bilimsel çalışma yapmışlardır. Özeldir ise Osmanlı ve Cumhuriyet döneminde ülkemizdeki İslami ilimlerle alakalı araştırmalarla ilgilenmiş, İslâm Mezhepleri Tarihi ve Alevilik Üzerine kapsamlı incelemelerde bulunmuşlardır."⁴ Bu bölümde Alevilik ve Bektaşilik kaynaklarından doğru öğretilirken, oryantalistlerin çalışmaları, amaçları ve metotları güzel bir tema içerisinde dile getirilmektedir.

"Oryantalistlere göre Alevi Gruplarda Akide ve İbadet" başlıklı ikinci bölümde yazar, Oryantalistlerin Alevilik öğretilerine bakışını dile getirmektedir. Bu başlıkta Aleviliğin Akide ve İbadetlerini alt başlıklar halinde detaylandırmıştır. Oryantalistler Aleviliği İslâm'ın dışında, bazen Hıristiyan kökenli veya Hıristiyanlığa yakın bir din olarak tanımlamaya çalışmışlardır. Bu iddialarını maalesef sığ deliller göstererek yapmaya çalışmışlardır. Örneğin; Alevi nefeslerinde geçen " Allah, Muhammed, Ali" isimlerinin Hıristiyanlıkta geçen teslis (üçleme) inancından geldiğini söyleyerek iddialarını Hıristiyanlık ile temellendirmeye çalışmışlardır. Yani oryantalistlerin Alevilik öğretilerinin nereden beslendiğini, kaynak olarak neyi veya hangi kutsal kitapları referans aldığını açıklamaktadırlar. Yazarın bu başlık altında Alevilerin ibadetleri hakkında tatmin edici bilgiler çok önemlidir. Toplumun bu

³ Rençber, *Oryantalistlere Göre Alevilik ve Bektaşilik*, s.40.

⁴ Rençber, *Oryantalistlere Göre Alevilik ve Bektaşilik*, s.43.

konudaki kafa karışıklığına bilimsel anlamda güzel bir cevap niteliğindedir.

Yazar bu başlıkta Oryantalistlerin tasavvurlarını anlatmaya çalışırken aynı zamanda düzeltilmesi gereken veya doğrudan yanlış olan bilgilerin de düzeltilmesi gerektiğini söyleyerek eleştiride de bulunmuştur. Anton Josef Dierl, Jonh Shindeldecker ve Bodrogi'in görüşlerinden faydalanarak alıntılar yapmıştır. Ancak bu görüşleri açıkladıktan sonra hatalı veya yanlış bulduğu yerleri eleştirmiştir. Bu konuda şu eleştirisini örnek verebiliriz. " *Oryantalistler geleneksel Anadolu Aleviliğinin en temel kavramlarından olan Hak-Muhammed-Ali ve Nübüvvet tasavvuru hakkında farklı bilgiler vermişlerdir. Alevî anlayışındaki bu iman esasları Alevî deyiş ve nefesleri dikkate alınarak bätini ve mitolojik yorumlar vasıtasıyla veya Alevîlerin temel kaynaklarına inilmeden yorumlanmış gibi görünmektedir. Hakk Muhammed Ali deyişi, tasavvufî geleneğin yoğun etkisinde kalan Alevîlikteki vahdet-i vücud anlayışı ve tanrı ile evren arasındaki ilişkiyi özetleyen bir kavram iken, batılı araştırmacıların eliyle özünden uzaklaştırılarak Şia'nın aşırı gruplarındaki tanrı anlayışı ile benzerlik kurma gayretine gidilmiştir.*"⁵

"Oryantalistlere Göre Alevi Gruplarda Ahlâk, Kurumlar, Örf ve Adetler" başlıklı üçüncü bölümde vurgulanan, Alevilik öğretisi içinde bulunan temel grupların inanç tasavvurları ve ibadetlerinden sonra gelen en önemli prensipler ahlaki prensiplerdir. Alevilik ve Bektaşî klasik ve kaynakları incelendiğinde ahlaki ilkelerin önemli bir yer tuttuğu görülür. Hatta Anadolu Aleviliğinde bu ahlaki prensiplerin ibadetlerden önce geldiği gibi bir inanış da vardır. Bu ahlaki prensipler Anadolu Aleviliğinde dört kapı kırk makam, üç sünnet yedi farz ve eline beline sahip olmak şeklinde formüle edilmiştir. Bu prensipler oryantalistlerin çalışmalarında da aynen gözükmetedir. Temel prensiplerden olan dört kapı: şeriat, tarikat, marifet ve hakikattir. Bu dört kapı ilkesi ile oryantalistlerin çalışmalarında bu ilkelerin neyi kast ettikleri ile ilgili açıklamalar mevcuttur. Yani nerden beslenerek ortaya çıktıkları anlatılmaktadır. Bu bölümde Aleviliğin kurumsal anlamda hangi kurumlardan oluştuğu ayrıca dile getirilmektedir. Kutsal aileler olarak kutsallık atfedilen dede ve ocakzâde kavramları işlenmiştir. Oryantalistlerin çalışmalarında Alevî öğretisinde yer alan pir, dede veya baba figürler de Allah ve Muhammed Ali inancı kadar önemlidir.

Üçüncü bölümde Aleviliğin en önemli yapı taşlarından olan kurumların, Aleviliğin örfünü ve ahlâki yapısını nasıl oluşturduğu başlıklar altında anlatılırken, aynı zamanda nasıl bir sistematik

⁵ Rençber, *Oryantalistlere Göre Alevilik ve Bektaşîlik*, s.85.

içinde yer aldığı da anlatılmaktadır. Oryantalistlerin Alevî örf, adet ve kurumlarını anlatırken aynı zamanda Alevileri İslam'dan uzaklaştırma çabası içinde olduklarını şu cümlelerle özetlemiştir. " *Oryantalistler Alevilerin gündelik hayatlarındaki örf ve adetleri, hayvanlara karşı tutumları dem veya doluya karşı gösterdikleri davranışlarının kaynağının Orta Asya kökenli olduklarını birçok kez zikretmişlerdir... Fakat burada dikkatimizi çeken nokta, kültürel ve ırksal etnik tartışmaları söz konusu olduğunda, oryantalistlerin Aleviliği ve Alevileri İslam'dan uzaklaştırma gayreti içine girmiş olmalarıdır. Örf ve adetler söz konusu olunca Aleviliğin ana omurgası İslâm dini ve Müslüman toplum olmasına rağmen, İslam'ın dışındaki bütün kültürlere ve toplumlara vurgu yaparak bu konuların işlenmiş olması, ama İslam'la ve Müslüman kültürüyle hiçbir şekilde alaka kurulmamasıdır. Alevî gruplarda mevcut örf ve adetleri farklı kültürlere ve medeniyetlere vurgu yaparak veya farklı kültürlere benzeştirerek Alevilerin kültürel etnisite haritasının çıkarılması, bizde bazı endişelerin meydana gelmesine sebep olmaktadır.*"⁶

Sonuç olarak tanıtımını yaptığımız kitap, başta belirttiğimiz gibi gerek sistematik olarak dizilişi, gerek metot olarak hazırlanışı okuyucuların sıkılmadan okuyabileceği bir sadeliktedir. Ayrıca bun alanda önemli bir boşluğu doldurduğunu söylemek yerinde olacaktır. Bu kitap oryantalistlerin Alevilik ve Bektaşilik bakışını ortaya koyarken Alevilik ve Bektaşilik öğretilerinin kaynakları açısından objektif ve gerçekçi bir şekilde nasıl ortaya konulabileceğine dair güzel bir örnek çalışma olarak yerini almıştır.⁷ Yazar Oryantalistlerin tasavvurlarını ortaya koyarken yanlışlarını, eksiklikleri ve ön yargılarını da eleştirerek bilimsel bir değerlendirmeye ortaya koymuştur. Oryantalist tasavvuru, oksidentalist bir bakışla anlamaya çalıştığını söyleyebiliriz.

KAYNAKÇA

Rençber, Fevzi, " Adıyaman Yöresi Alevî Ocakları". Ondokuz Mayıs Üniversitesi Dergisi, 35(2013):159-170.

Rençber, Fevzi. " Alevi Geleneğinde "Cem Evinin" Tarihsel Kökeni". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 3 (2012), cilt: XII,

⁶ Rençber, *Oryantalistlere Göre Alevilik ve Bektaşilik*, s.156-157.

⁷ Rençber, *Oryantalistlere Göre Alevilik ve Bektaşilik*, s.104.

547-56.

Rençber, Fevzi. "Alevî Ocakzâdelerin Problemleri ve Çözüm Önerileri". *The Journal of Academic Social Science Studies*, 3 (2013), cilt: VI, s.681-692.

Rençber, Fevzi. "Adıyaman Alevilerinin Coğrafi Dağılımları ve Demografik Yapısı" . *e- Makâlât Mezhep Araştırmaları*, 1 (2014), cilt:VII, s. 1-17.

Rençber, Fevzi. "Adıyaman Alevilerinde Türbe veya Yatır Ziyareti". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 71 (2014), s. 209-220.

Rençber, Fevzi. "Alevî-Bektaşî Klasiklerinde Hz. Peygamber". *Türkiye'de Tüm Yönleri ile Siyer Çalışmaları Sempozyumu Tebliğ Kitabı* . (9-12 Nisan 2016), cilt: II, s.41-51.

Rençber, Fevzi. "Anadolu Aleviliğinde Görgü Cemi: Adıyaman Örneği" . *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 34 (2013),s. 197-231.

Rençber, Fevzi-Acat, Yaşar. "Anadolu Aleviliğinde Şecere Geleneği -Bir Ağuiçen Ocağı Örneği". *Alevilik Araştırmaları Dergisi*, 3 (2013), s. 175-200.

Rençber, Fevzi. *Hak Muhammed Ali Aşkı" Adıyaman Alevileri"*. Ankara: Gece Kitaplığı Yayınları, 2016.

Rençber, Fevzi. *Oryantalistlere Göre Alevilik ve Bektaşilik*. Ankara: Gece Kitaplığı Yayınları, 2018.

Rençber, Fevzi. *Tarihsel ve Kültürel Boyutlarıyla Alevilikte Cem ve Cem Evleri*. Mardin: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2008.

Rençber, Fevzi. "40 Soruda Adıyaman'da Geleneksel Alevilik" *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 56 (2010): 395-405.

Rençber, Fevzi. " Niyazi Arslan Dede ile Adıyaman'da Alevilik Üzerine". *The Journal of Academic Social Science Studies*, 3 (2013), cilt: VI, s. 547-569.

Rençber, Fevzi. " 40 Soruda Adıyaman'da Geleneksel Alevilik". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 56 (2010), s. 395-405.

Rençber, Fevzi. "İslam Birliği İnşasında Bir Engel Olarak Mezhep-Cemaat Taassubu ve Çözüm Yolları". *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları*, 1 (2017), cilt: X, s. 77-102.

Rençber, Fevzi. "The Erkân of Dârdan Indirme in Alevi-Bektashi Tradition: Adıyaman Example". *Contemporary Issues in Social Sciences and Humanities*, (2017), s. 381-383.

Rençber, Fevzi. "İnanç Turizmi Bağlamında Yozgat Alevilerinde Türbe ve Yatır Ziyareti". *II. Uluslararası Bozok Sempozyumu*:

Yozgat'ın Turizm Potansiyelleri ve Sorunları Bildiri Kitabı, (04-6 Mayıs 2017), cilt :II, s. 269-275.

Rençber, Fevzi. "İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalında Alevilik Üzerine Yapılan Alan Çalışmalarının Bilim Üretimine Etkisi". *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları*, 2 (2017), cilt: X, s. 455-470.

Rençber, Fevzi. "İslam Mezhepleri Tarihi Dersine Yönelik Görüş ve Beklentiler (Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği)". *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları*, 1 (2018), cilt: I, s. 37-72.

Rençber, Fevzi. "Sinop'ta Türk-İslam Medeniyetinin Sembol İsmi: Sarı Saltuk (Saltuk et- Türki)" . *Uluslararası Geçmişten Günümüze Sinop'ta Türk-İslam Kültürü Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, (2018), cilt:I, s. 519-524.

Rençber, Fevzi-Ertaş, Kasım. "Armenian-Kızılbaş Relations in Dersim in the 19th Century within the Context of Armenian Traveller Antranik's Travel Book = Ermeni Seyyah Antranik'in Seyahatnamesi Bağlamında 19. Yüzyılda Dersim'de Ermeni-Kızılbaş İlişkileri". *The Journal of Academic Social Science Studies [JASSS]*, 55 (2017), cilt: II, s. 225-232.

SECTARIANISM IN THE MIDDLE EAST: IMPLICATIONS FOR THE UNITED STATES

Heather M. Robinson, Ben Connable, David E. Thaler, Ali G.

Scotten, RAND Corporation, 2019, 144 s.

Habib KARTALOĞLU*



Sectarianism in the Middle East

Implications for the United States

Heather M. Robinson, Ben Connable, David E. Thaler, Ali G. Scotten



19. yüzyılın ortalarından itibaren Batı merkezli bir kavramsallaştırma olan Ortadoğu, dünya tarihinin merkez bölgesi ve bulunduğu coğrafya itibariyle doğu ve batı arasında jeo-stratejik bir kavşaktır. Tarihin akışını değiştiren olayların yaşandığı Ortadoğu, aynı zamanda kadim medeniyetlerin kurulduğu, üç büyük semavi dinin doğduğu, farklı dini grupların, etnik/sosyal yapıların bir arada yaşadığı bir kùltür havzasıdır. Bu temel özelliklerin yanı sıra sanayileşmeyle birlikte ihtiyaç duyulan zengin fosil enerji kaynaklarının büyük bir kısmının

bölgede bulunuyor olmasıyla bölge, dünya siyasetine yön vermek isteyen devletlerin ekonomi-politik güç sahasına dönüşmüştür. Dolayısıyla son yüz yılda bölge, siyasi istikrarsızlığın yanı sıra etnik, dini/mezhebi çatışmaların ve toplumsal hareketlerin yaşandığı bir coğrafya haline gelmiştir.

* Dr. Öğr. Üyesi, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakùltesi, İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, hkartaloglu@sakarya.edu.tr.

Başvuru Submission	Kabul Accept	Yayın Publish
07.05.2019	27.06.2019	30.06.2019
DOI	10.18403/emakalat.561660	

Dünya siyasetine yön vermeyi iddia eden devletlerde olduğu gibi Amerika Birleşik Devletleri de küresel güç haline gelmeye başladığı yirminci yüzyılın başlarından itibaren Ortadoğu coğrafyasıyla yakından ilgilenmektedir. İkinci Dünya Savaşı sonrasında bölgedeki etkisini giderek artıran ABD, özellikle Soğuk savaş sonrası dönemde bölgenin en önemli küresel aktörü haline gelmiştir. Körfez savaşıyla bölgeye bilfiil müdahale eden ABD, kendi dış politikasını belirlemek için bölgenin mevcut durumunu analiz eden sayısız çalışmalar yaptırmıştır. Yapılan bu çalışmalardan bir kısmı bizzat devletin birimleri tarafından desteklenirken diğerleri de çeşitli düşünce kuruluşlarının katkılarıyla yapılan çalışmalardır.¹ Hiç kuşkusuz politika belirleyicilere malzeme sunan bu çalışmalar/raporlar, coğrafyanın sadece siyasi ve ekonomik boyutuyla ilgili olmayıp aynı zamanda bölgedeki etnik unsurlar, sosyo-kültürel yapılar, dinler/inançlar ve mezhebi oluşumlar hakkındadır.

Ortadoğu ile ilgili mevcut durumun bu şekilde tespitinin yapılması bölge hakkında hazırlanan çalışmaların/raporların önemini daha belirgin hale getirmektedir. Bu itibarla değerlendirmesini yapacağımız “*Sectarianism in the Middle East: Implications for the United States*” başlıklı rapor, “*Implications of a Religious War in the Middle East for the U.S. Army*” başlıklı bir projenin parçası olarak yürütülen araştırma ve incelemeyi konu edinmektedir. United States Army² tarafından desteklenen bu projenin asıl amacı, son zamanlarda iç çatışmanın en çok yaşandığı Irak ve Suriye ekseninde Ortadoğu’da mezhepçiliği ele almak ve politika yapıcılara veriler sunmaktır (s. iii).

Beş ana bölümden oluşan bu raporun birinci bölümünde araştırmacılar, dinî toplumsal kimliğin siyasallaşması (s. 2) olarak tanımladıkları mezhepçilik ve Ortadoğu’da mezhep çatışmasına yol açan temel faktörlerin analizinde niçin özellikle Irak ve Suriye

¹ Örneğin 2018 yılında The Washington Institute tarafından desteklenen bir çalışma için bk. Fabrice Balanche, *Sectarianism in Syria’s Civil War* (Washington: Washington Institute for Near East Policy, 2018).

² Department of the Army, Deputy Chief of Staff, G-8, Army Quadrennial Defense Review Office tarafından desteklenen bu proje, RAND Arroyo Center’ın strateji, doktrin ve kaynaklar programı kapsamında yapılmıştır. RAND Corporation’ın bir parçası olan RAND Arroyo Center ise United States Army tarafından desteklenen bir araştırma merkezidir.

seçildiği üzerinde durmaktadır. Buna göre bu iki ülkenin seçilmesinin asıl sebebi, günümüzde bölgede mezhep ekseninde çatışmaların en fazla bu iki ülkede yaşanıyor olmasıdır. Bu bölümde araştırmada yararlanılan kaynakların niteliğine de değinen araştırmacılara göre, bir kimsenin mezhepsel aidiyeti, ulusal, etnik, sınıfsal ve diğer aidiyetleri de içeren kimliğinin sadece bir parçasıdır. Politik ve sosyal çevre bireyin kimliğinin hangi yönünün ön plana çıkacağını büyük ölçüde etkiler (s. 2). Öte yandan Ortadoğu’da mezhep temelli şikâyetlerin artmasından yönetim baskıları etkili olmuştur. Zira baskıcı yönetimler kişilerin siyasi görüşlerini ifade etmelerine izin vermediklerinden birçok insan etnik köken veya din gibi dışı tanımlanabilir kimlikleri öne çıkararak örgütlenmeye zorlanmaktadır. Yönetimlerin baskısı ve istikrarsızlığı Ortadoğu’da mezhepçi kimliğin önemini artırmaktadır. Ancak büyük çaplı mezhepsel şiddet, yerli ve yabancı aktörlerin kendi siyasi amaçları için toplumsal çatışmaya yol açma konusundaki kasıtlı çabalarının bir sonucudur (s. 3).

Çalışmanın “The History of Sectarianism in the Middle East” başlıklı ikinci bölümünde günümüzde mezhepçiliğin geldiği durumu anlamak için 1300 yıllık Sünnî – Şîî mezhepsel çatışmanın tarihi özetle ele alınmaktadır. Zira mezhebi kimliklerin bölge insanına olan etkisini belirtmek için tarih boyunca Sünnîler ve Şîîler arasındaki mezhepçiliğin doğasını ortaya koyabilmek önemlidir (s. 9). Bu bağlamda ilk olarak, bölgedeki mezhepçiliğin tabiatının tarihsel olarak şekillenmesinde rol oynamış demografik yapı hakkında bilgiler verilmektedir. Günümüzde Müslüman nüfusun yaklaşık % 85’ini Sünnîler ve % 15’ini de Şîîlerin oluşturduğu ifade edilen raporda (s. 11), Ortadoğu haritası (Şekil 2.1) üzerinden bölgede bulunan Şîî ve Sünnî nüfusuna dâir oranlar verilmektedir. Ancak bu kısımda verilen oranların bir kısmında ciddi hatalar bulunmaktadır. Örneğin Türkiye için verilen oran %25-30’dur. Bu orana Şîîlerin altında yer aldığı iddia edilen Alevîler de dâhil edilmektedir. Oysa Alevîler, kendilerini on iki imam Şîîliğiyle hiçbir şekilde ilişkilendirmemektedirler. Ayrıca Alevîliğin kültürel kaynaklarında, Şîîlikle ilgili bazı kavramlara yer verilmiş olmasına rağmen Şîîliğin inanç esaslarına atıflar yapılmamakta ve fıkıh ve amele dâir söz konusu mezhepte bulunan uygulamalara rastlanmamaktadır. Diğer taraftan

raporda ülkelere göre Şii nüfus oranının, Şîa altında ortaya çıkmış fırkalara göre verilmesi kanaatimizce daha isabetli olacaktır. Nitekim raporda Suriye nüfusunun %15'inin Şii olduğu belirtilmektedir. Ancak bugün Suriye'de yaşayan Şiilerin çoğunluğunu Nusayriler oluşturmaktadır. Bu bağlamda Fabrice Balanche'ın 2018 yılında Suriye üzerinde hazırlamış olduğu rapordan da istifade edilerek bu kısım daha açık hale getirilebilirdi. Zira Balanche, çalışmasında Suriye'de bulunan % 15'lik Şii nüfusu, daha net ve doğruya yakın bir şekilde (Aleviler (Nusayriler) %10, Şiiler %1, İsmâililer %1 ve Dürziler %3) verilmektedir.³

Bölgede yaşayan Sünnî ve Şiilere ait nüfus oranlarının verilmesinin ardından raporda, Ortadoğu'da mezhepçiliğin tarihi, "Early History and the Sunni-Shi'a Divide", "Middle Ages: 800–1500", "Early Modern Era: 1500–1920", "Modern Era: 1900–1979" ve "Contemporary Era: 1979–Present" şeklinde alt başlıklar halinde ele alınmaktadır. Ortadoğu'da mezhepçiliğin tarihinin niçin bu şekilde bir dönemlendirme ile ele alındığı hakkında bir açıklamaya yer verilmemiş olmasına rağmen raporun kendi içerisinde bir bütünlüğünün olduğu anlaşılmaktadır. Zira İmâmiyye mezhebini kabul eden Safevî Devleti'nin 1501 yılında Tebriz merkezli olarak ortaya çıktığı veya 1979 yılında İran İslam Cumhuriyeti'nin kurulduğu göz önüne getirildiğinde bu daha iyi anlaşılacaktır. Bu bölümlerde araştırmacılar, incelenen her bir dönemde vuku bulan mezhep çatışmasının öncelikli olarak din üzerinden olup olmadığını, ardından bölünmelerin itikâdî farklılıklar mı yoksa politik, ekonomik veya başka nedenlerden mi olduğu üzerinde durmaktadırlar. Mezhepçiliğin modern bir olgu olmadığına altı çizilen raporda, tarihi süreçte Sünnîler ve Şiiler arasında vuku bulan ayrışmanın/uyuşmazlığın kökeninde itikâdî meseleler kadar olmasa da siyâsî, coğrafi, ekonomik, etnik ve diğer konuların da eşit bir rol oynadığı iddia edilmektedir.

"Modern Era: 1900–1979" alt başlığında Osmanlı Devleti'nin yıkılışının Orta Doğu siyasetinde bir dönüm noktası olduğu ve Batılı devletlerin Osmanlı topraklarını "modern" ulus devletlere benzeyen parçalara böldükleri vurgulanmaktadır (s. 18). Ayrıca Fransız ve

³ Balanche, *Sectarianism in Syria's Civil War*, 22.

İngilizlerin her bir ülkeyi idare etmek için bir mezhep lehine bir strateji izlemelerinin yanı sıra sömürülen devletleri zayıf kılmak ve yöneticilerini güvende tutmak için mevcut mezhepsel bölünmeleri teşvik ettikleri ve bunun da modern Ortadoğu'da mezhepçiliğin daha derin köklere kavuşmasına zemin hazırladığı iddia edilmektedir (s. 18-19).

Bu bölümün son alt başlığında ise 1979 sonrası dönem ele alınmaktadır. Rapora göre İran İslam Devrimi, günümüz Ortadoğu'sundaki mezhepçiliğinin başlangıç noktasıdır. Zira İran ve Suudi Arabistan arasındaki artan bölgesel rekabet, son yıllarda bölgede yükselen mezhepçiliği anlamının anahtarı mesabesindedir. Öte yandan İran'ın bölgedeki gücünün artmasında ABD'nin Afganistan'daki (2001) ve Irak'taki (2003) müdahaleleri ve her iki ülkede İran yanlısı hükümetlerin kurulmasının etkisi bulunmaktadır (s. 22). Bir önceki alt başlıkta İngiliz ve Fransızların bölgede mezhepçiliğin kökleşmesine sebep oldukları ifade edilmiş olmasına rağmen Soğuk savaş sonrası dönemde bölgeye bilfiil müdahale eden ABD'nin bu konudaki lehte/aleyhteki rolüne hiç değinilmemektedir.

Çalışmada örneklem olarak seçilen Irak'ta mezhepçiliğin ele alındığı üçüncü bölümde konu, "Pre-Ba'ath Sectarianism: Challenging Assumptions and Tracing Identities", "Ba'ath-Era Sectarianism and Other "-isms", "Post-Ba'ath Sectarianism" ve "Implications of Sectarian Division for the Iraqi State and the Region" alt başlıkları altında ele alınmaktadır. Son zamanlarda Irak üzerinde araştırma yapan birçok kişi, Iraklıların etnik ve mezhepsel iç savaşa doğru sürüklendiklerini, Irak milliyetçiliğinin asıl gerçeği maskeleyen bir durum olduğunu ve Irak devletinin kaçınılmaz bir şekilde etno-mezhepsel devrime yöneldiğini varsaymaktadır. Raporun bu kısmında Irak'taki mevcut Sünnî- Şii bölünmesinin nasıl ortaya çıktığı, geliştiği ve çeşitli işgalci güçlerin öngörüsüzlükleriyle beslendiği şeklindeki genel varsayımların bir kısmı doğrulanmaktadır. Bununla birlikte rapora göre, hem Sünnî hem de Şii Iraklılar kendilerine hizmet eden fakat karşıt mezhepçi ve hatta milliyetçi ilişkiler kurma kapasitesine sahiptirler (s. 23). Ayrıca Arap Iraklı kimlikler, tamamen mezhep kaynaklı olmaktan daha fazla karmaşıktır. Bu varsayım çerçevesinde raporun bu bölümünün ilk

kısımında özellikle Osmanlı döneminden 1960'larda Baas devrimine kadar geçen sürece odaklanarak Irak'taki uzun ve karmaşık mezhepsel bölünme tarihi özetlenmektedir. Müslüman Iraklıların yaklaşık %75-80'inin Arap olduğu Irak'ta, Müslüman nüfusun yarısından fazlası Şii'dir (s. 27). Raporun bu kısmında 18. yüzyılın sonlarından itibaren başlayıp 20. yüzyılın başlarından itibaren artan bir oranda Irak'ta Sünniler ve Şiiler arasında mezhepçi milliyetçi kimliğin güçlendiği ve bu dönemde her iki mezhebin yapısını şekillendiren değişimlerin olduğu vurgulanmaktadır. Bu çerçevede de özellikle 1920-1968 yılları arası esas alınarak Sünnî ve Şiî kimlik ayrı ayrı ele alınmaktadır (s. 33-39). Rapora göre Baas öncesi Irak kimliğinin incelenmesinde genel çerçevenin önemli bir kısmını bu iki mezhepsel kimlik oluşturmaktadır. Bununla birlikte Irak kimliğinin daha detaylı irdelenmesinde bu iki ana unsurun yanı sıra kabilecilik (tribalism) ve bununla yakından ilgili olan bölgeselcilik (regionalism) gibi faktörlerin de etkisinin olduğu görülmektedir (s. 39-41).

Baas dönemi (1968-2003) ve sonrasında ele alındığı alt başlıklarda konu Sünniler ve Şiiler ekseninde ele alınmakta ve özellikle Baas döneminde (1968-2003) mezhepçiliğin artması ve güçlenmesinde Arap Sosyalist Baasçıların (Ahmet Hasan el-Bekr ve Saddam Hüseyin) rolleri üzerinde durulmaktadır. Rapora göre 2003 öncesi ve sonrası süreçte Irak'ta devam eden dinî bölünmeler, muhtemelen telafi edilemez sosyal parçalanmalara sebep olmaktadır. Zira işgal sürecinin karmaşasında kolektif öz savunma için örgütsel bir araç olan mezhepsel kimlikler bireysel ve grup davranışlarının şekillenmesinde etkili olmaktadır (s. 48). Bu çerçevede raporun bu kısmında özellikle Baas sonrası Irak'ta Şiilerin yükselişi, aynı dönemde Sünnî Irak kimliğinin inişli çıkışlı hali ve bunun günümüz Irak'ında var olan mezhepçiliğe etkilerinden bahsedilmektedir. Bu bölümün son kısmında ise Irak'ta mevcut mezhepsel bölünmenin sonuçları ve bunun gelecekteki muhtemeletkileri değerlendirilmektedir (s. 53-70).

Raporun dördüncü bölümünde ise mevcut durumundan dolayı örneklem olarak seçilen bir diğer ülke olan Suriye'de mezhepçilik konusu ele alınmaktadır. Zira 2011'de başlayan ve siyasi çözüm açısından yok denecek kadar az umudun olduğu Suriye iç savaşının, öngörülebilir bir gelecekte devam etmesi muhtemeldir. Sünnî, Alevî

(Nusayri), diğer Şii ve azınlık gruplar arasında var olan mezhepçilik, Suriye iç savaşının uzun süre devam etmesinde giderek artan bir role sahiptir. Bununla birlikte mezhepsel kimliği, Beşar Esed'e karşı başlatılan olayların ana sebebi olarak göstermek konuyu oldukça basitleştirmek olacaktır (s. 71). Buradan hareketle raporun bu bölümünde kendi siyasi gündemleri doğrultusunda hükümetler ve grupların mezhepçiliği kullanmalarına rağmen, mezhepçiliğin Suriye'de devam eden iç savaşın altında yatan birkaç faktörden yalnızca biri olduğu savunulmaktadır. Zira coğrafya, siyasi zorunluluk, sınıf farklılıkları ve kabile bağlılıklarından oluşan diğer faktörler, Suriye'de hem mezhepçilikten beslenmekte, hem de onu beslemektedir. Ayrıca Suriye'nin tarihi temelleri, çatışmada kendini açıkça kanıtlayan mezhepçiliği zorunlu kılmaz. Bununla birlikte Suriye'de devam eden bu iç savaşın nihayete ermemesi durumunda çatışmada tarafların mezhebi tercihlerinin rol oynama olasılığı artmaktadır (s. 72). Raporun bu kısmında bu önemli tespitler yapıldıktan sonra, Suriye'de etnik ve dini grupların durumu genel olarak ele alınmaktadır. Ardından tarihi süreç içerisinde Suriye'de mezheplerin durumu, toplumsal konumları ve bağımsızlık öncesi ve sonrası kritik dönemlerde nasıl geliştikleri üzerinde durulmaktadır (s. 72-82). Daha sonra da 2011 iç savaşı esas alınarak Suriye'de mezhepçiliğin rolü ve bu rolün çatışma sürecine etki eden diğer faktörler arasında nasıl daha ön plana çıktığına değinilmektedir. Burada özellikle Beşar Esad hükümetinin varlığını devam ettirmek için Şii-Sünni mezhepsel gerilimi artırdığı, Rejim ve muhalif unsurların mezhepsel saldırganlıklar yaptıkları ve Suriye'de mezhepçiliğin artmasında dış aktörlerin etkili olduğu ifade edilmeye çalışılmaktadır. Özetle raporun bu kısmında 2011 sonrası Suriye'sinde var olan iç çatışmalarda iç ve dış aktörlerin kendi amaçları doğrultusunda mezhepçiliği nasıl kullandıkları üzerinde durulmaktadır.

Çalışmanın son bölümünde de politikacılar, araştırmacılar ve bölge üzerine planlama yapanlar için sonuç ve öneriler üzerinde durulmaktadır. Tarihsel bir yaklaşım benimseyen ve çeşitli birincil ve ikincil kaynakları kullanan bu rapora göre mezhepçilik, teolojik anlaşmazlıklar veya dini husumetlerden daha ziyade sosyal, ekonomik, politik ve diğer faktörlerle şekillenen karmaşık bir

olgudur. Ayrıca Sünnî ve Şîî ayrımın tarihinde ve Suriye ve Irak örneğinde ele alındığı üzere teolojik farklılıklar dışındaki faktörler, bölgede mezhepsel çatışmaların artmasında daha fazla etkili olmaktadır. Bu bağlamda raporda ulaşılan bulguları özetle şu şekilde vermek faydalı olacaktır: “Mezhep çatışması tamamen dinî olmaktan ziyade politik ve sosyaldır. Sünnî-Şîî çatışmasında itici güç çoğunlukla politiktir. Mezhepçilik bölgede var olan çatışmaları anlamada en önemli yol olmayabilir.” Raporda ulaşılan bulgular bu şekilde verildikten sonra raporun sunulduğu kurum esas alınarak bazı öneriler sıralanmaktadır. Bunlar, “ABD’li politika yapımcılar ve savaş planlayıcılar, aşırı basitleştirmelerden kaçınılmalıdır. Şîî ve Sünnîler arasında bir seçim yapmamalıdır. Bölgede yerel problemleri çözmek, mezhepçilikle mücadele etmekten daha önemlidir. Bölgede mezhepçiliği yerel veya devlet kurumlarında kurumsallaştıran politikalarından kaçınılmalıdır. Her ne kadar bu öneriler, raporun sunulduğu devlet ve silahlı kuvvetleri esas alınarak verilmiş olsa da bölge üzerinde araştırma yapanlar ve diğer devletler için oldukça önemlidir.”

Genel olarak değerlendirildiğinde anlaşılır bir dil ve üslupla yazılan bu rapor,⁴ bazı eksiklikleriyle birlikte birincil ve ikincil kaynaklara başvurulmak suretiyle hazırlanmıştır. Kanaatimizce raporun içeriği oluşturulurken biraz daha detay konulara yer verilerek bazı eksiklikler giderilmiş olsaydı ve özellikle Irak ve Suriye’nin anlatıldığı bölümlerde harita ve grafiklerden daha fazla yararlanılsaydı daha başarılı bir çalışma olurdu. Bunlarla birlikte rapor, Ortadoğu’da yaşanan hadiselerin arka planını oluşturan faktörler üzerine zihin yoran araştırmacıların, politika yapımcıların ve özellikle mezhepler tarihçilerinin istifade edeceği bir çalışma niteliğindedir.

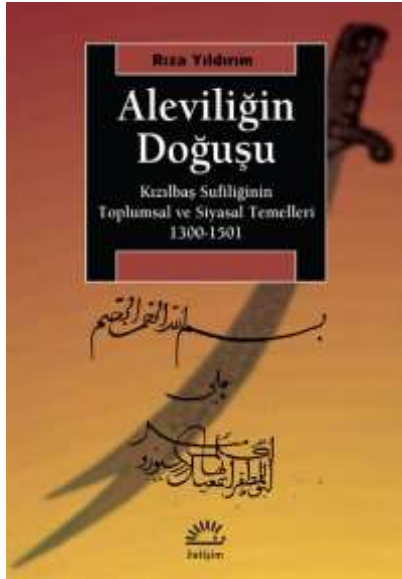
⁴ Raporun pdf’sine https://www.rand.org/pubs/research_reports/RR1681.html adresinden ulaşılabilir (erişim: 30 Nisan 2019).

ALEVİLİĞİN DOĞUŞU: KIZILBAŞ SUFİLİĞİNİN TOPLUMSAL VE SİYASAL TEMELLERİ 1300-1501

Dr. Rıza Yıldırım

İletişim Yayınları, İstanbul 2017, 400 sy.

Abdulahap ALICI*



Yıldırım, Doktora derecesini Tarih alanında Bilkent Üniversitesi'nden aldıktan sonra TOBB ETU Tarih Bölümü'nde dersler vermiş ve Alevilik Çalışmaları alanında uzmanlaşmıştır. Özellikle Kızılbaş Aleviliğinin tarihi ve sosyolojik kökenlerini çalışan Yıldırım ayrıca 2015-16 yıllarında Boston Üniversitesi'nde cem ve cem-evi hakkında araştırmalar yapmıştır.

Aleviliğın Doğuşu: Kızılbaş Sufiliğinin Toplumsal ve Siyasal Temelleri 1300-1501, 2017 yılında

İletişim Yayınları tarafından basılmış olup, Yıldırım'ın 2008 tarihinde bitirdiğı "İki İmparatorluk Arasında Türkmenler: Anadolu'da Kızılbaş Kimliğinin Kökenleri 1447-1514" isimli Doktora tezinin genişletilmiş ve gözden geçirilmiş halidir. Kitap ilk baskısını yapmış, olup Barış Yıldırım tarafından çevrilmiştir. 400 sayfadan oluşan kitap 15x21.5 boyunlarındadır. Kitap konuya ilişkin çağdaş

* Arş. Gör, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi Tarih Bölümü I Orcid : 0000-0003-3740-7384 I alicivahap@gmail.com

Başvuru Submission	Kabul Accept	Yayın Publish
28.05.2019	28.06.2019	30.06.2019
DOI	10.18403/emakalat.571233	

kaynakları kullanması ve Sünni-Şii ilişkisini teorik ve pratik düzeyde anlatması nedeniyle tercih edilmiştir.

Kitap sonuç bölümü de dâhil olmak üzere yedi bölümden oluşmaktadır. Yıldırım kitabında Osmanlı ve Safevi bağlamında Türkmen kaynaklı olarak nasıl iki farklı siyasi hareketin ortaya çıktığını ve bunların nasıl sonuçlandığını anlatmaktadır. Önsözde yazar bu kitabın yazılmasının kendi özgeçmişiyile ilgisinden bahsetmektedir. Kendisinin Alevi kimliği, emperyal devlet otoritesinin yereldeki yansımalarından fazlasıyla etkilenmiş ve kitabın yazılmasında devlet-birey ilişkisinin sorgulanması belirleyici olmuştur.¹ Giriş bölümünde kitabın teorik çerçevesi verilmektedir. Yıldırım Ortaçağ'da Anadolu'nun Osmanlı'nın katı politikaları neticesinde tekdüzeliğe terkedildiğini belirttikten sonra, Kızılbaşlığın Anadolu Türkmenlerinin "kalbinde" mayalandığını ileri sürmektedir. Kitap bölümlerinin içerikleri üzerinde durulduktan sonra kullanılan kaynaklar hakkında ayrıntılı malumat verilmektedir. Kullanılan kaynaklar arşiv belgeleri, kronikler, Safevi kaynakları ve İtalyan kaynakları olarak sıralanmıştır. Birinci bölümde yazara göre Alevi kimliğini oluşturan en önemli etmenlerden biri olan sosyal tabakalar ve ilişkiler üzerinde durulur. Modern-öncesi toplumun en önemli kategorizasyon araçlarından olan kan bağı ve bu bağlamda oluşan sosyal ve politik mekanizmalar üzerinde durulmaktadır. Durkheim başta olmak üzere diğer belli başlı Batılı düşünürlerin bu konudaki iddialarına açıklık getiren Yıldırım, daha sonra bu ilişkileri Ortadoğu özelinde açıklar ve aşiretten imparatorluğa geçiş süreci üzerinde durur. Bu genel çerçeveden sonra Türkmenler ve Osmanlılar üzerine odaklanan yazar 12 ve 13. asırlardaki mevcut dini ve politik yapıyı anlattıktan sonra önde gelen şahsiyetlere değinir ve Osmanlı devlet yapısını anlatmaya geçer. İlk bahis ordunun kurulmasıdır ve daha sonra ulema üzerinde durur. Osmanlı merkezi sisteminin inşa edilmesi sürecinde Osmanlı ülkesinde yaşayan değişik Müslüman topluluklarının merkezi otorite tarafından nasıl algılandığı anlatır.

¹ Rıza Yıldırım, *Aleviliğin Doğuşu: Kızılbaş Sufiliğinin Toplumsal ve Siyasal Temelleri 1300-1501*, İletişim Yayınları, İstanbul: 2017, s. 16-17

Diğer yandan yazar, Safevi ve Osmanlı kuruluş mitleri arasındaki benzerliklere değindikten sonra Safevi kavramının oluşum sürecini Şeyh Safi ve Şeyh Cüneyd döneminde tamamladığını belirterek Anadolu ile ilk etkileşimlerin bu dönemde meydana gelmiş olduğunu dile getirmektedir. Konya, Varsak, Tarsus, Halep, Canik, Trabzon ve Diyarbakır yörelerine ilk ziyaretleri Şeyh Cüneyd gerçekleştirmiş olup bu bölgede oluşacak olan gayr-i müteşerri (şeriata uymayan) tebaanın ilk tohumlarını atmıştır. Cüneyd, daha sonra Erdebil'e döner ve bahsi geçen bölgede herhangi bir politik varlık gösteremez. Şeyh Haydar döneminde ise idari ve dini dönüşüm tamamlanmıştır ve bu dönem içerisinde bu grubun takipçileri "kızılbaş" olarak adlandırılmaya başlanmıştır. Gaza inancını benimseyen Erdebil sufileri, civardaki gayrimüslim memleketlere seferler düzenlenmişlerdir. Yıldırım, kitabın bu bölümünde sufilerin farklı gruplar tarafından nasıl tanımlandıklarını da aktarır. Sufiler kendi yapıları içinde ideal olarak görülürken farklı siyasi ve dini gruplar onları ahmak ve mantıksız olarak nitelermektedir.

Yapılanma sürecinin zirve noktası Şah İsmail dönemidir. Sufiler savaşıma hazır birer asker haline gelmişler ve bölgedeki Türkmen grupları bu yapının sürekliliğini sağlar hale gelmiştir. Osmanlı Devleti, bu oluşuma karşı mesafelidir. Devletleşme sürecini tamamlayan bu oluşumun sembollerini "Haydari taç, kuşak ve tarikatın gizli sözleri" meydana getirmektedir. Lahican hareketin maddi ve mistik merkezidir. Burada yaşayanlar için "mürşid-i kâmil" in statüsü sorgulanamaz. Lahican sufileri aynı zamanda devletin Türkmen kökenlerinin tam ortasındadır. Nihayetinde Şah İsmail'in "Tanrı'nın Ali'de şekillenmesi fikri" çerçevesinde oluşmuş gayr-i müteşerri bir inancı vardır. Anadolu'da gerçekleşen Safevi hareketlenmeler Tercan hurucu ile neticelenir ve merkezin dışında kalmaya çalışan yapılar büyük bir çoğunlukla bu harekete iştirak eder. Kızılbaş yapılanmasını oluşturan Ustaclu, Şamlu, Rumlu ve Tekeli" oymaklarının Anadolu'da yerleşik olması bu oymakların merkezin dışında kalmayı tercih ettiği yönünde ortaya atılan tezleri desteklemektedir. Şah İsmail, topladığı orduyu politik kazanımları için kullandı ve bu somutlaşma kendisini marjinalize eden ve Sunni düşünceden ayrı tutan Safevi düşünsel hayatında da görüldü. İlk üç halifenin karalanması bu durumun örneklerin birisidir.

Osmanlı Devleti, Safevi yapılanması ile iletişimi kesmek için sıkı tedbirler almış ve bölge içinde hareket etmeyi yasaklamıştır. Bunun için merkezden valilere fermanlar gönderilmiştir. Özellikle hareketin daha önce de taraftar bulduğu Teke-Taşeli yöresinde Şah İsmail'in zaferleri heyecan yaratmış; bu bölgedeki Safevi taraftarı kitleler Osmanlı Devleti tarafından zorunlu göçe tabi tutularak izole yerlere nakledilmiştir. Bazı araştırmacılar Erzincan'da gerçekleşen hurucun yeterince güçlü olmaması nedeniyle Şah'ın Karaman ayaklanmasına bizzat destek veremediğini iddia etmektedir. Dulkadiroğulları Beyliği'nin egemenlik alanı Safevi-Osmanlı güç mücadelesinin manevra alanı olmuş ve özellikle bu bölge güç çekişmelerinden politik olarak etkilenmiştir. Bozok bölgesinde yaşayan İsmail taraftarı kitleler, Osmanlı Devleti tarafından müsamaha gösterilmemesi gereken "Celaliler" olarak görülmüştür. Bu nedenler her iki tarafta bu bölgeyi askeri hamlelerinin konu alanı içinde tutmuştur.

Safevi yapısı içerisinde yer alan gayr-i müteşerri Türkmen unsurlar özellikle Şah Abbas döneminde Farsça konuşan İranlı bürokratik sınıfın güçlenmesiyle birlikte eski politik konumlarını kaybetmiştir. Diğer yandan Çaldıran yenilgisi "*mürşid-i kâmil*"in sarsılmaz ve sorgulanamaz mistik kişiliğini sarsmış; bu savaştan sonra yapının politik ve askeri düşüşü kesin olarak başlamıştır. Çaldıran Savaşı'yla birlikte geleneksel gayr-i müteşerri yaşam alanının büyük bir çoğunluğu Osmanlı Devleti'nin hegemonyasına girmiş, buradaki Osmanlı egemenliğine rağmen bölgede yaşayan Türkmenler kendi yapılarını merkezi-Osmanlı düşüncesinden farklı yönelimler geliştirerek yaşatmayı başarmışlardır.

Öncelikle kitapta çok fazla imla yanlışı mevcut olmakla beraber virgüller çoğu zaman kullanılmamıştır. Diğer bir husus ise kaynak kısaltmalarının metin içinde de verilmesidir. 24, 216 ve 250. sayfalarda nesnel olmayan cümleler kullanılmış ve anlatılmak istenenin belirsiz hale gelmesine neden olmuştur. Buna rağmen yazarın akıcı bir dil kullanması ve bölümlerin iç tutarlığı kitabın anlaşılabilirliğini artırmıştır.

Diğer yandan kan bağı ilişkisi, aşiretler, kızılbaşlık sembolleri, kronolojik geçiş ve nihai hedef anlatımları konunun genel

çerçevesinin oldukça anlaşılır ve tutarlı bir şekilde ortaya çıkmasını sağlamıştır. Bu hususta Türkmenlerin Osmanlı'dan uzaklaşmasının toplumsal ve ekonomik nedenlerine yer verilirken Şah İsmail'e geçişlerin sadece kalbi ve manevi duygularla bütünleştirilmesi sürecin somut ve determinist bir düzlemde açıklanmasını engellenmektedir. Şah İsmail'e varmak için insanların bu kadar riske girmesinin nedeninin sadece mürşid-i kâmillik olması gelişmelerin ekonomik ve sosyal boyutunun eksik olduğunu ortaya çıkarmaktadır. Diğer yandan Şah İsmail'in neden Osmanlı ile savaştığı noktasında, Sünnilik-Kızılbaşlık ayrımında (savaşında) Şah cephesinin askeri, ekonomik çıkarlarının nesnel boyutta incelenmemesi konunun dini merkezler arası mücadele olarak algılanmasına neden olmaktadır. Bahsi geçen zaman diliminde mistik okumaların daha belirleyici olduğu ve günümüzün sosyal ve ekonomik tarihçiliğinin bu süreçleri anlamakta eksik kalacağı fikri ise diğer bir tartışma konusudur. Yıldırım kitabında teorik olan çerçevesi çizilen ve öyle kalması beklenen bir grubun nasıl pratiğe ve güç ilişkisine dönüştüğünü açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Kitap merkez-çevre ilişkisinin gerek İran, gerekse Osmanlı coğrafyasında benzer sonuçlar doğurduğunu zımnen açıklamıştır.

Kitap, Alevilik, Safevi Devleti, Şah İsmail ve Osmanlı Devleti ilişkileri gibi birçok konuya açıklık getirmektedir. Bu bağlamda konu ile ilgili çalışan akademisyenler, araştırmacılar ve tarihçiler için önemli başvuru kaynaklarından birisidir.