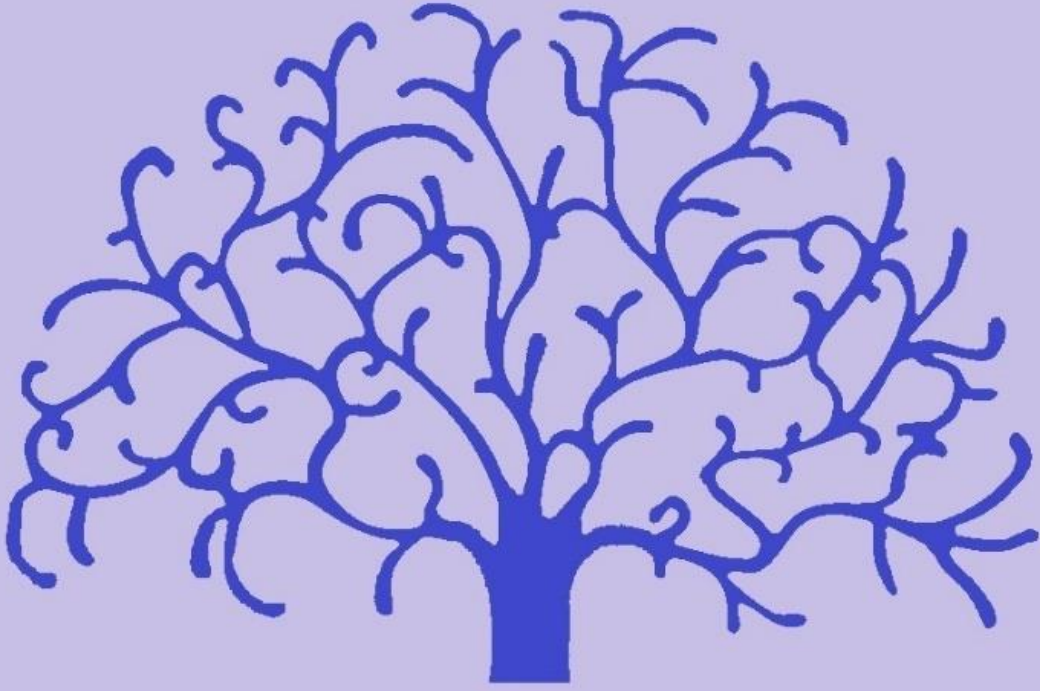


ISSN 1309 5803

e-Makâlât

Cilt / Volume: 12 | Sayı / Issue: 2
GÜZ / FALL 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: 2 | GÜZ/ FALL 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: 2 | GÜZ/ FALL 2019

İÇİNDEKİLER | CONTENTS

Makaleler | Articles

İslâm Mezhepleri Tarihi Öğretimi Açısından İmam-Hatip Lisesi Müfredatının Değerlendirilmesi212-255
Evaluation of Imam-Hatip High School's Curriculum in Terms of History of Islamic Sects Education

Mehmet KUBAT

Nûh b. Mustafa'nın Şehrestânî'nin el-Milel ve'n-Nihal Eserinin Türkçe Tercümesi Üzerine Mukayeseli Bir Çalışma256-318
A Comparative Study on Nuh b. Mustafa's Turkish Translation of al Milal and Nihal

Doğan KAPLAN

Gnostik 'Kurtarıcı Bilgi' (Gnosis) Anlayışı ve İsmaililik'teki Tezahürleri.....319-352
The Understanding of Gnostic "Redemptive Knowledge" and Its Reflections on Ismailism

Ali AVCU

Alevî Nitelemeli Gelenek ya da Ocak ve Gruplar Hakkında Yapılacak Çalışmalarda Ocak Sisteminin Dikkate Alınmasının Önemi.....353-402
The Importance of Considering the 'Ocak' (Family) System on the Studies about the Tradition or the 'Ocak's and Groups that Are Called as Alevi

Cenkso ÜÇER

Sünnî Makâlât Eserlerinde Kerrâmiyye'nin Tasnifi Mesalesi.....403-440
The Classification Problem of Karrâmiyya in Sünnî Maqâlât Works

Zeynep ALİMOĞLU SÜRMELİ

Reddiye Metinlerinde Dil ve Üslûp: Minhacü's-Sünne Örneği441-471

E-MAKÂLÂT MEZHEP ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

e-Makâlât Journal of Islamic Sects Research

Cilt / Volume: 12 | Sayı / Issue: 2 | GÜZ/ FALL 2019

Language and Style in Refutation Texts: The Case of Minhaj al-Sunna

İsmail AKKOYUNLU

Azerbaycanlı Âlim Hacı Şeyh Hasan Mollazade Gencevi'nin Hayatı, Eserleri ve Görüşleri472-516

The Life, Works and Opinions of Azerbaijani Scholar Haji Sheikh Hasan Mollazade Ganjavi

Şahin AHMETOĞLU

Çağdaş Şii Düşüncesinde İlk İslah Çabaları: Şeyh Hâdî Necmâbâdî (1834-1902).....517-545

The First Reform Efforts in Contemporary Shiite Thought: Shaykh Hâdî Najmabadi (1834-1902)

Habip DEMİR

Zirîlerin Fâtîmî Hilâfetini Terkedip Abbasî Hilafetini Tanımaları Sürecinde Şii-Sünnî Mücadelesi.....546-571

Shiite Sunni Struggle in the Process of the Zirid's Abandonment of the Fatimid Caliphate by Recognizing the Abbasid Caliphate

Abdullah Erdem TAŞ – Yusuf SANSARKAN

Ebu'l-Bekâ el-Kefevî'nin Tuhfetü's-Şâhân'ında İslam Akâidi.....572-609

Islamic Akaid in Ebu'l-Beka's Tuhfetu's-Sahan

Ramazan TARİK

Gadîr-i Hum Hadisesinin Değerlendirilmesi.....610-651

Evaluation of The Ghadir Khumm Incident

İhsan ARSLAN

Râşid El-Gannûşî'nin Demokrasi ve Laiklik Anlayışı.....652-687

Rachid Al-Ghannouchi's Understanding of Democracy and Secularism

Aysel Öztürk-Ahmet BAĞLIOĞLU

E-MAKÂLÂT MEZHEP ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

e-Makâlât Journal of Islamic Sects Research

Cilt / Volume: 12 | Sayı / Issue: 2 | GÜZ/ FALL 2019

Bibliyografya I Bibliography

İmam Mâturîdî ve Maturidilik Hakkında Bibliyografya...688-847

Bibliography about Imam Maturidia and Maturidism

Ömer Faruk TEBER - Ahmet Tunahan AKGÜN

Çeviri | Translation

Güney Asya'da Tasavuf.....848-862

Sufism in South Asia

Mehmet ATALAY

Kitap Tanıtım | Book Review

Modern İran'da Siyasal ve Sosyal Dönüşümler.....863-871

Political and Social Transformations in Modern Iran

Ahmet ÇIRAKOĞLU

E-MAKÂLÂT MEZHEP ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

e-Makâlât Journal of Islamic Sects Research

Cilt / Volume: 12 | Sayı / Issue: 2 | GÜZ/ FALL 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: 2 | GÜZ/ FALL 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: 2 | GÜZ/ FALL 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: 2 | GÜZ/ FALL 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: 2 | GÜZ/ FALL 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. Nevîzâde Atâî, *Hadâiku'l-hakâik fî tekmileti's-Şekâik*, nşr. Abdülkâdir Özcan (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989), 55.
2. Nevîzâde, *Hadâiku'l-hakâik*, 34.
3. Nevîzâde Atâî. *Hadâiku'l-hakâik fî tekmileti's-Şekâik*. Nşr. Abdülkâdir Özcan. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989.
1. İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî, *el-İrşâd ilâ kavâtu'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 kavâtu'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: 2 | GÜZ/ FALL 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 DERGİSİ

e-Makâlât Journal of Islamic Sects Research

Cilt / Volume: 12 | Sayı / Issue: 2 | GÜZ/ FALL 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...

e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisinin Kıymetli Paydaşları,

e-Makâlât'ın yeni bir sayısını yayımlamanın mutluluğu ve sevinci içerisindeyiz. Güz 2019 12. Cilt 2. Sayı, e-Makalat'a gönderilen 27 yazı arasından hakem süreçleri tamamlanan 12 araştırma makalesi, 1 derleme, 1 çeviri makâle ve 1 tanıtım yazısı ile siz paydaşların dikkatine sunulmuştur. Bu sayıda yazısı bulunan yazarlarımızı tebrik ederiz.

Bu sayı ile birlikte e-Makalat'ta yayımlanan yazıların uluslararası atıf almasının yolunu açmak, var olan atıf sayısını artırmak, yazarlarımızın akademik çalışmalarının daha geniş alanda görünür ve faydalanılabilir olmasını sağlamak gibi sebeplerle 750 ile 1500 kelime arasında genişletilmiş özet (Extended Abstract) uygulamasına geçilmiştir.

Akademik dergi yayıncılığının olmazsa olmazlarından birisi hakem süreçleridir. e-Makâlât'a desteğini her zaman sunan kıymetli hakemlerimizin derginin yazı kalitesinin artışında ve süreçlerin rahatlık içerisinde yürütülmesinde önemli rol üstlendiğini ifade etmeyi ve hakemlerimize teşekkürlerimizi sunmayı borç biliriz.

İSNAD atıf sisteminin kullanıldığı e-Makâlât'ın editoryal ekibi olarak bizler, bu konudaki farkındalığı artırmayı ve yazarlara yardımcı olacak çalışmalar yapmayı planlamaktayız. Bu çerçevede şablonlar hazırlayarak yazarları desteklemeyi düşünüyoruz.

Akademik dergilerin belirli standartlara sahip olduğunu indekslerdeki taranma durumları göstermektedir. e-Makâlât

standartlarını karşıladığı aşağıdaki indeks ve veri tabanlarında taranmaktadır. Diğer indekslerde taranma çalışmaları bu süreçte 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+)

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 mesailerinde 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. M. Saffet SARIKAYA
Doç. Dr. Rifat TÜRKEK
Doç. Dr. Fevzi RENÇBER

İSLÂM MEZHEPLERİ TARİHİ ÖĞRETİMİ AÇISINDAN İMAM-HATİP LİSESİ MÜFREDATININ DEĞERLENDİRİLMESİ*

Evaluation of Imam-Hatip High School's Curriculum in Terms of History of Islamic Sects Education

Mehmet KUBAT¹

Öz

İlahiyat ve İslâmî İlimler Fakültelerine öğrenci, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın çeşitli kurumlarında istihdam edilmek üzere kalifiye eleman yetiştiren ortaöğretim kurumlarımızdan başında İmam-Hatip Liseleri gelmektedir. Ne var ki İmam-Hatip Lisesi öğrencilerinin, resmi öğretim programlarıyla çeşitli dini konularda bilgi dünyaları şekillendirilirken, mezhepler konusunda istenen bilgi ve donanımda yetiştirilemedikleri bir gerçektir. Bunun temel nedenlerinden biri İmam-Hatip Lisesi müfredatında doğrudan *İslâm Mezhepleri Tarihi* dersinin yer almaması ve konuyla ilgili diğer derslerde de mezhep mefhumunun yeterince öğretilmemesidir. Tabiat boşluk kabul etmez; bu alandaki boşluğun çoğunlukla informal alanda faaliyet gösteren ve dini istismar eden çevreler tarafından doldurulduğu müşahede edilmektedir. Sonuçta İmam-Hatipli öğrenciler, zorunlu olarak kendilerini bir mezhebin taraftarı yahut dini bir grubun doğrudan içinde bulmakta ve mensubu bulunduğu mezhebi din olarak algılayan, diğerlerini ise din dışı

Abstract

Imam-Hatip High Schools is one of the educational institutions which educates students to the Faculties of Theology and Islamic Sciences and educates qualified personnel to work in various institutions of the Presidency of Religious Affairs. However, it is a fact that the students of Imam-Hatip High School cannot be educated in the knowledge and equipment required about sects while shaping the worlds of knowledge on various religious subjects through official education programs. One of the main reasons for this is that Imam-Hatip High School curriculum does not include the *History of Islamic Sects* directly and that the notion of sect cannot be taught sufficiently in other courses on the subject. Nature does not accept spaces; it is observed that the gap in this field is mostly filled by circles operating in the informal field and exploiting religion. As a result, the students of Imam-Hatip necessarily find themselves directly in the support

* Bu çalışma Uluslararası Geleneğin İnşasında İmam-Hatip Okulları Sempozyumu'nda "Güncel Mezhep Tartışmaları Ekseninde İmam-Hatip Müfredatının Değerlendirilmesi" (Malatya İlahiyat Vakfı Yayınları, ss. 357-375, Malatya, 2017) başlığıyla sunulan tebliğin ilave ve çıkarımlarla geliştirilip yeniden düzenlenerek makale formatına dönüştürülmüş şeklidir.

¹ Prof. Dr., İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı Malatya, Türkiye/ e-posta: mehmet.kubat@inonu.edu.tr / Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0001-6729-7652>.

Başvuru Submission	Kabul Accept	Yayın Publish
20.06.2019	08.12.2019	31.12.2019

DOI 10.18403/emakalat.580402

görüp ötekileştiren yanlış bir zihniyete sahip olabilmektedir. Oysa gerçekte mezhep din değil, dinin yorumu sonucu doğan beşerî bir formdur. Bu nedenle İmam-Hatip Lisesi müfredatında İslâm Mezhepleri Tarihi dersinin ihdas edilmesi, bu disipline ait öğretim programı ve yöntemin günümüz şartları içinde yeniden değerlendirilmesi ve geliştirilmesi, derslerde mezheplere dair objektif kriterlere bağlı kalınarak yazılmış ders kitapların okutulması, ayrıca mezheplerin ele alındığı konu başlıklarının öğrencilerin güncel dini hâdiseleri anlamlandırması ve kavramasına yardımcı olacak nitelikte yeniden dizayn edilmesi zorunludur. Bu makalede, İslâm Mezhepleri Tarihi öğretimi açısından içinde mezhep konularının ilk olarak yer aldığı 1963'ten günümüze İmam-Hatip Lisesi müfredatı değerlendirilecek, ilgili müfredatın yeniden düzenlenmesinin yolları tartışılacak, bu bağlamda İmam-Hatip Liselerinin program geliştirme çalışmalarına yeni bilgi ve bakış açısı sunma cihetiyle katkı sağlanmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: İmam-Hatip Okulları, Eğitim, Müfredat, Din, Mezhep.

of a sect or a religious group and may have the wrong mentality that perceives the sect as a religion and the others as non-religious. The fact is, however, that the sect is not a religion, but a human form that arises from the interpretation of religion. For this reason, the establishment of the Islamic Sects History course in the curriculum of Imam-Hatip High School, the re-evaluation and development of the teaching program and method of this discipline in today's conditions, the teaching of the textbooks written according to the objective criteria related to the sects, and the teaching of the sects it must be redesigned to help make sense and comprehension of events. In this article, the Imam-Hatip High School curriculum will be evaluated from 1963 to the present, which includes the first sectarian issues in terms of the teaching of the Islamic sects will be provided.

Key words: İmam-Hatip Schools, Education, Curriculum, Religion, Sect.

Giriş

İmam Hatip Liseleri, temelde Selçuklular döneminde *Nizamiye Medreseleri* ile başlayan ve *Osmanlı Medreseleri* ile devam eden eğitim geleneğinin, Cumhuriyet Dönemi Türkiye'sinde toplumun ihtiyaçlarının göz önünde bulundurularak kendine mahsus yollarla geliştirilmesi ve güncellenmesi sonucu ortaya çıkan yeni eğitim kurumlarıdır. Bu kurum, 1924-1930 yılları arasında *İmam-Hatip Mektebi*, 1949-1951 yılları arasında *İmam-Hatip Kursu*, 1951-1972 yılları arasında *İmam-Hatip Okulu* ve 1973'ten günümüze kadar da *İmam-Hatip Lisesi* adıyla² varlığını devam ettirmektedir.

² Halis Ayhan, "Cumhuriyet Dönemi Din Eğitimine Genel Bakış", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* Ö.S. (CUMH. 75) (1999): 237-254;

İmam-Hatip Liselerinin resmi kuruluş amaçları temelde “imam” ve “hatip” yetiştirmek olsa da,³ toplum nezdinde bundan çok daha öte anlam ifade eden bir öneme sahiptir. Bu yönüyle İmam-Hatip Liseleri, kuruluşundan bugüne Türkiye gündemindeki önemini her zaman muhafaza etmiştir. Nitekim bu kurumun toplumdaki algısı meslek okullarından ziyade, “dini-ahlâki eğitim kurumları” olduğu için, bu durum İmam-Hatip “tarafdarları” ve “karşıtları” şeklinde iki zümrenin oluşmasına zemin hazırlamıştır. Bu bağlamda bir yandan toplumun ana gövdesini oluşturan dindar ve muhafazakâr kesiminin İmam-Hatip Liselerine olağan üstü ilgi göstermesi, sahiplenmesi ve bu kurumlara her açıdan destek olması; diğer yandan kendilerini çoğunlukla “laik” veya “çağdaş” olarak tanımlayan karşıt zümrenin Tevhid-i Tedrisat’ın “öğrenim birliği” ilkesini zedelediği iddiasıyla İmam-Hatip Okullarına karşı duruşu, bu okulların açıldığı günden itibaren sürekli siyasi polemiklere konu olmasına sebebiyet vermiştir.⁴

İmam-Hatip Liselerinin toplumun dindarlaşması ve muhafazakârlaşması üzerinde etkin role sahip olması, dindar ve muhafazakâr kesim tarafından bu kurumların sayısının çoğaltılması yönünde olağanüstü bir ceht ve gayretin gösterilmesine neden olurken; bu durumdan ciddi rahatsızlık duyan karşıt zümrenin, söz konusu kurumların sayısının azaltılması veya tamamen kapatılması yönünde teklif ve çalışmalara girişmelerine sebep olmuştur.

Ancak, İmam-Hatipler sayesinde eldeki rejim ve modernliğin kazanımlarının yok edildiğini öne süren⁵ karşıt cephenin zaman zaman etkin çabasına rağmen, İmam-Hatip Liseleri hem nitelik ve

Ayhan, “İmam-Hatip Lisesi”, *Diyanet İslam Ansiklopedi* (İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2000), XVII/191-193; İrfan Bozan, *Devlet İle Toplum Arasında Bir Okul: İmam Hatip Liseleri. Bir Kurum: Diyanet İşleri Başkanlığı*, TESEV Yayınları, İstanbul, 2007, s. 4.

³ Krş. Ruşen Çakır - vd., *İmam-Hatip Liseleri: Efsaneler ve Gerçekler* (İstanbul: Türkiye Ekonomik ve Sosyal Etütler Vakfı (TESEV), 2004), 57-63; Bozan, *Devlet ile Toplum Arasında Bir Okul: İmam Hatip Liseleri, Bir Kurum: Diyanet İşleri Başkanlığı*, 11-16.

⁴ Bozan, *Devlet ile Toplum Arasında Bir Okul: İmam Hatip Liseleri. Bir Kurum: Diyanet İşleri Başkanlığı*, s. 21.

⁵ Necdet Subaşı, “Bazı Öznellikler: Bir Tartışma Kriteri Olarak İmam-Hatip Okulları”, *Muhafazakar Düşünce* 2/6 (2005): 102.

nicelik yönünden, hem de okul ve öğrenci sayısı bakımından sürekli artış göstermiştir.

Doğunun gelenekseli ile batının modernini bir uyum içerisinde sunma çabası, son yıllarda pek çok Müslüman ülke için İmam-Hatip Okullarının bir “model” özelliği kazanmasına sebep olmuştur.⁶ Nitekim kuruluşundan günümüze kadar ortaya koyduğu bu söz konusu özgün eğitim yöntemiyle İmam-Hatip modeli, yalnız Türkiye’de değil, İslâm dünyasında birçok ülkenin dikkatini çekmiştir. Pakistan başta olmak üzere, birçok ülkenin dikkatle takip ettiği dinî eğitim tecrübesi modeli olarak İmam-Hatip Okullarının, öğretim programlarında birçok farklı konu yer alırken, hayatın bir gerçekliği demek olan mezhep, meşrep, akım veya dinî oluşumların güncel yapısının, öğrencilerin dünyasında nasıl karşılık bulduğu sorusu yanıtız kalmaktadır. Bu bağlamda “Mezhepler Tarihi konularını içeren öğretim programlarında mezhep mefhumu ve güncel mezhep tartışmaları yeterince ele alınmakta mıdır?” ve “bu konuların işlendiği ünitelerde konuların ele alınış biçimi ve bağlamı nedir?” gibi sorular güncelliğini korumaktadır.

Bu makalede ele aldığım konuların bir bölümünü teşkil eden günümüz İmam-Hatip Liselerinde okutulan ders kitaplarının içeriğinin İslâm Mezhepleri Tarihi açısından incelenmesi kısmını daha önce *Uluslararası Geleneğin İnşasında İmam-Hatip Okulları Sempozyumu*’nda “Güncel Mezhep Tartışmaları Ekseninde İmam-Hatip Müfredatının Değerlendirilmesi” başlığıyla tebliğ olarak sunmuştum.⁷ Daha sonra konuyu daha ayrıntılı olarak ele alma imkânım oldu. Bu bağlamda çalışmaya 1963-2000 yılları arasında okutulan İmam-Hatip Lisesi ders kitaplarının içeriğinin İslâm Mezhepleri Tarihi açısından incelenmesi konusunu da ilave ettim. Böylece sunduğum tebliğden daha farklı yeni bir metin ortaya çıkmış oldu. En son yaptığım bazı ilave ve çıkarımlarla tebliği

⁶ Ahmet Koyuncu - Mehmet Birekul, “Bir Model Arayışı Olarak Uluslararası İmam Hatip Liseleri”, *Muhafazakâr Düşünce (Dergi)* 10/40 (2014): 173-175.

⁷ Mehmet Kubat, “Güncel Mezhep Tartışmaları Ekseninde İmam-Hatip Müfredatının Değerlendirilmesi”, *Uluslararası Geleceğin İnşasında İmam-Hatip Okulları Sempozyumu* (Malatya: İnönü Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2017), 357-375.

geliştirip makale formatında yeniden düzenleyerek yayınlamaya karar verdim.

Bu çalışmada önce Türkiye'nin dinî ve kültürel hayatında son derece önemli bir fonksiyon üstlenen İmam-Hatip okullarının ayrıntıya girmeden kısa tarihini aktaracak, özetle yeni açılan *Uluslararası İmam-Hatip Liseleri* ile *Proje İmam-Hatip Liselerinden* söz edecek ve daha sonra da güncel mezhep tartışmaları ekseninde İmam-Hatip Lisesi müfredatının yeniden düzenlenmesinin yollarını tartışmak istiyorum. Böylece İmam-Hatip Liselerinin program geliştirme çalışmalarına yeni bilgi ve bakış açısı sunma cihetiyle katkı sağlamaya gayret göstereceğim.

1. İmam-Hatip Okullarının Kısa Tarihçesi⁸

Günümüz İmam-Hatip Liseleri'nin atası olarak, 1913 yılında *imam* ve *hatip* yetiştirmek üzere açılan ve daha sonra *Medresetü'l-Vaazîn* ile birleştirilerek *Medresetü'l-İrşâd* adını alan *Medresetü'l-Eimmeti ve'l-Hutaba* kabul edilir. Ancak Tevhid-i Tedrisat Kanunu, medreselerin kapatılmasını öngördüğü için, *Medresetü'l-Eimmeti ve'l-Hutaba* 3 Mart 1924 tarihi itibarıyla kapatılmıştır. Fakat bu kanunun din görevlisi eğitimini düzenleyen 4. maddesi *imam* ve *hatip* ihtiyacının karşılanabilmesi için ayrı okulların açılmasını öngördüğünden, kanunda öngörülen okullar, 1924 yılında *İmam-Hatip Mektepleri* adı altında 29 merkezde açılmıştır. Ancak 1929

⁸ Krş. Halis Ayhan, *Türkiye'de Din Eğitimi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1999); Halis Ayhan, "Cumhuriyet Dönemi Din Eğitimi Genel Bakış", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* Ö.S. (CUMH. 75) (1999): 237-254; Öz Mustafa, "Musta'liyye", *Diyanet İslam Ansiklopedi* (İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2006), 32: 191-193; Recep Kaymakcan-İbrahim Aşlamacı, "İmam Hatip Lisesi Literatürü Üzerine Biyografik Bir İnceleme", *Değerler Eğitimi Dergisi*, 9/22 (2011): 71-101.

İbrahim Aşlamacı, "Türkiye'nin İslam Eğitim Modeli: İmam-Hatip Okulları ve Temel Özellikleri", *Turkish Studies=Türkoloji Araştırmaları (Dergi)* 9/5 (2014): 151-202; Aşlamacı, "Türkiye'nin İslam Eğitim Modeli", 268-275; Eyüp Şimşek, "Çok Partili Dönemde Yeniden Din Eğitimi ve Öğretimine Dönüş Süreci (1946-1960)", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 49 (2013): 392-404; Koyuncu - Birekul, "Bir Model Arayışı Olarak Uluslararası İmam Hatip Liseleri", 173-175; Bozan, *Devlet İle Toplum Arasında Bir Okul: İmam Hatip Liseleri, Bir Kurum: Diyanet İşleri Başkanlığı*, 11-48; Ahmet Ünsür, *Kuruluşundan Günümüze İmam-Hatip Liseleri*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005); Ruşen Çakır - vd., *İmam-Hatip Liseleri: Efsaneler ve Gerçekler* (İstanbul: Türkiye Ekonomik ve Sosyal Etütler Vakfı (TESEV), 2004), 11-48.; https://tr.wikipedia.org/wiki/İmam_hatip_lisesi.

yılında sayıları 2'ye kadar düşen *İmam-Hatip Mektepleri*, 1930 yılında öğrenci yokluğu nedeniyle tamamen kapatılmıştır.⁹

Demokrat Parti, 1950 seçim döneminde halka *İmam-Hatip Okullarını* tekrar açma sözü verdi. Seçimlerden başarıyla çıkan ve iktidara gelen Demokrat Parti, halka verdiği sözü tutarak, iktidarının ilk yılında *İmam-Hatip Okulları'nı* yeniden açtı. 1951-1952 döneminde İmam-Hatip Okulları 7 ilde açıldı. 1963-1964 öğretim yılında *İmam-Hatip Okullarına* ilk defa parasız yatılı öğrenci alınmaya başladı. 1970-1971 döneminde ise *İmam-Hatip Okulları'nın* sayısı 72'ye yükseldi¹⁰.

İmam-Hatip Okulları'nın adı 1973 yılından itibaren *İmam-Hatip Liseleri* olarak değiştirildi. 1974 yılında CHP-Millî Selâmet Partisi Hükümeti döneminde İmam-Hatip Liseleri'nin ortaokul bölümü yeniden açıldı. Ayrıca 29 yeni *İmam-Hatip Lisesi* açılarak okul sayısı 101'e çıkarıldı.¹¹

Kızını kaydetmek isteyen fakat olumsuz yanıt alan bir velinin mahkemeye başvurması sonucu o güne kadar sadece erkek öğrencilerin alındığı *İmam-Hatip Liselerine* Danıştay kararı ile 1976 yılından itibaren kız öğrenciler de alınmaya başlandı. 1975-1978 yılları arasında Millî Selâmet Partisi'nin ortak olduğu hükümetler döneminde 230 yeni *İmam-Hatip Lisesi* açıldı.¹²

12 Eylül 1980 askeri darbesinden sonra 1985'e kadar hiçbir yeni *İmam-Hatip Lisesi* açılmadı. Ancak bu dönemde Temel Eğitim Kanunu'nun 32. maddesinde yapılan bir değişiklikle İmam-Hatip

⁹ Mustafa Öcal, "Cumhuriyet Döneminde Türkiye'de Din Eğitimi ve Öğretimi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* VII/7 (1998): 242; Bozan, *Devlet İle Toplum Arasında Bir Okul: İmam Hatip Liseleri, Bir Kurum: Diyanet İşleri Başkanlığı*, 12; İhsan Toker - Celal Özcan, "Laiklik ve Sekülerleşme Bağlamında İmam Hatip Liselerinin Dünü, Bugünü, Yarını", *Eski Yeni: Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi*, 35 (2017): 40.

¹⁰ Toker - Özcan, "Laiklik ve Sekülerleşme Bağlamında İmam Hatip Liselerinin Dünü, Bugünü, Yarını", 41.

¹¹ Bozan, *Devlet İle Toplum Arasında Bir Okul: İmam Hatip Liseleri, Bir Kurum: Diyanet İşleri Başkanlığı*, 17; Toker - Özcan, "Laiklik ve Sekülerleşme Bağlamında İmam Hatip Liselerinin Dünü, Bugünü, Yarını", 41.

¹² Bozan, *Devlet İle Toplum Arasında Bir Okul: İmam Hatip Liseleri, Bir Kurum: Diyanet İşleri Başkanlığı*, 20; Ayfer Yıldırım, "Millî Bir Gençlik Yetiştirilmesi Ödevinde İmam-Hatiplerin Hâl-i Pür-Melâli", *Eğitime Bakış Eğitim-Öğretim ve Bilim Araştırma Dergisi*, 11/35 (2015): 41.

Lisesi mezunlarının üniversitelerin tüm bölümlerine gidebilmesine olanak tanındı. Yapılan bu değişiklik, İmam-Hatip Liselerinin geleceği açısından hayati derecede önemli bir adımdı. Bu önemli adımı Anadolu İmam-Hatip Liselerinin açılması takip etti. 1985'te ilk *Anadolu İmam-Hatip Lisesi* olan *Kartal Anadolu İmam-Hatip Lisesi* açıldı.¹³

Bütün bu olumlu gelişmelerle birlikte 28 Şubat 1997 tarihinde toplanan Milli Güvenlik Kurulu'nda "İrticayla Mücadele Eylem Planı" kapsamında yürürlüğe konulan iki uygulama, İmam-Hatip Liseleri'ni tamamen bitirmeye yönelik olumsuz adımlardı. Bunlar:

1. 8 yıllık kesintisiz eğitimin başlaması neticesinde İmam-Hatip Liselerindeki ortaöğretim bölümlerinin kapatılması. Mesut Yılmaz'ın Başbakanlığı döneminde 16 Ağustos 1997 tarihinde çıkarılan 4306 sayılı "Sekiz Yıllık Kesintisiz Öğretim Yasası", İmam-Hatip Liselerinin ortaokul kısmının tamamen kapatılmasına yol açtı. Bu adım, İmam-Hatip Liseleri açısından kelimenin tam anlamıyla bir dönüm noktası oldu. Yasa ile İmam-Hatip Liseleri, 4 yıllık meslek liseleri haline getirildiler.¹⁴

11. Üniversite sınavlarındaki katsayı uygulaması ile İmam-Hatip Lisesi mezunlarının kendi alanları dışındaki üniversitelere girmesinin engellenmesi. 1998 yılında YÖK tarafından üniversite sınavı puanları hesaplaması ile ilgili olarak alınan bir diğer karar ise, gerçekte İmam-Hatip Liselerini bitirme, yok etme, deyim yerindeyse köküne kibrit suyu dökme planıydı. Karar, İmam-Hatip Lisesi mezunlarının ortaöğrenim başarı puanlarının hesaplaması sırasında, mezun puanların 0.5 yerine 0.2 katsayısı ile çarpılmasını getiriyordu. Bu uygulama, İmam-Hatip Lisesi mezunlarının üniversitede İlahiyat Fakülteleri dışındaki bölümlere girmesini neredeyse tamamen engelleyecek nitelikteydi. Nitekim *Anadolu İmam-Hatip Liseleri*, katsayı kararı öncesinde öğrencilerinin yüzde 80'inden fazlasını 4 yıllık fakülteleere yerleştirebiliyorken, söz

¹³ Bozan, *Devlet İle Toplum Arasında Bir Okul: İmam Hatip Liseleri, Bir Kurum: Diyanet İşleri Başkanlığı*, 20; Yıldırım, "Milli Bir Gençlik Yetiştirilmesi Ödevinde İmam-Hatiplerin Hâl-i Pür-Melâli", 43.

¹⁴ Ayhan, "DİA", 17: 193; Tuncay Karateke, "İmam Hatip Liselerine Dair Bazı Tespit ve Öneriler", *Eğitime Bakış Eğitim-Öğretim ve Bilim Araştırma Dergisi* 11/35 (2015): 70.

konusu katsayı kararı sonrası bu oran yüzde 20'in de altına düştü.
15

28 Şubat post-modern darbe sürecinde söz konusu "İrticayla Mücadele Eylem Planı" çerçevesinde yürürlüğe konan kararlar, İmam-Hatip Liselerini yeteri kadar öğrenci bulamama ve kapanma sıkıntısıyla yüz yüze getirdi. Zaten bu uygulamanın nihaî hedefi, yeteri kadar öğrenci talebi olmadığı gerekçesiyle, İmam-Hatip Liselerini kapatmaktı. Nitekim aynı gerekçe bu okulların birer birer kapanmasını beraberinde getirdi. Bu uygulamaların yürürlüğe konmasıyla 1997-2003 yılları arasında İmam-Hatip Liselerinde okuyan öğrenci sayılarında da ciddi düşüş meydana gelmesine yol açtı.¹⁶

İktidara geldikleri 2002'den itibaren İmam-Hatip Liselerinin üstlendikleri fonksiyonları yeniden icra etmeleri ve tekrar canlanmaları yönünde Ak Parti hükümetleri tarafından birçok adım atıldı. Nitekim 2009 yılında hükümet tarafından katsayı uygulaması kaldırıldı. Ne yazık ki bu karar, Danıştay tarafından iptal edildi.¹⁷

Daha sonra dönemin Ak Parti hükümeti tarafından katsayı farkının azaltılmasına yönelik bir uygulama yürürlüğe sokuldu. Bu uygulama sonucu 1 Aralık 2011'den itibaren puan sistemi tamamen ortadan kaldırıldı. Bu tarihten itibaren İmam-Hatip Lisesi mezunlarının kendi alanları dışındaki üniversite bölümlerine girme imkânı sağlanmış oldu. Böylece İmam-Hatip Lisesi mezunlarının üniversite sınavlarındaki başarısı yeniden yükselmeye başladı.¹⁸

Ak Parti hükümeti tarafından yürürlüğe konulan *İlköğretim ve Eğitim Kanunu* ve *Bazı Kanunlarda Değişiklik Yapılmasına Dair Kanun* ile birlikte 2012-2013 eğitim öğretim döneminde İmam-Hatip

¹⁵ Mustafa, "DİA", 32: 17; Karateke, "İmam Hatip Liselerine Dair Bazı Tespit ve Öneriler", 70.

¹⁶ Akpınar, "Eğitimde Madde-Mana Dengesi Arayışı: İmam-Hatip Okulları", 17.

¹⁷ Mehmet Zeki Aydın, "Dünden Bugüne İmam-Hatip Liseleri (Tarihî Gelişim)", *Eğitime Bakış Eğitim-Öğretim ve Bilim Araştırma Dergisi* 11/35 (2015): 70; Yıldırım, "Milli Bir Gençlik Yetiştirilmesi Ödevinde İmam-Hatiplerin Hâl-i Pür-Melâli", 44.

¹⁸ Aydın, "Dünden Bugüne İmam-Hatip Liseleri (Tarihî Gelişim)", 70.

Liselerinin ortaokul bölümleri de tekrar açıldı ve 5. sınıf öğrencileri bu okullara kaydedilmeye başlandı. ¹⁹

2014-2015 eğitim-öğretim yılından itibaren bütün İmam-Hatip Liseleri, *Anadolu İmam-Hatip Liselerine* dönüştürüldü ve Orta Okullarda girdikleri TEOG sınavı sonucuna göre öğrenci alan orta dereceli eğitim kurumları haline getirildi. ²⁰

2. Uluslararası İmam-Hatip Liseleri²¹

İslâm dünyası içerisinde son dönemlerde hemen her alanda gelişme grafiği hızla yükselen, yönetim şekli, benimsenen İslâm anlayışı ve doğu-batı arasındaki dengeyi olumlu yönde etkileyen din eğitimi modeli sebebiyle pek çok ülkenin dikkati Türkiye üzerine çevrilmiştir. Bu ülkelere destek olma, yeni bakış açıları kazandırarak yeni ufuklar açma stratejisi ile yetişmiş din adamı ihtiyacını karşılama ve eğitilmiş insan profiline katkı sağlama düşüncesi uluslararası düzeyde İmam Hatip Liselerinin açılmasında temel teşkil etmiştir.

Uluslararası İmam-Hatip Liselerinin açılmasının temel amacı, Müslüman ülke ve toplulukların din eğitimi ve din hizmetleri personelinin yetiştirilmesine yardımcı olmak, bu ülkelerle ülkemiz arasında sağlam, kalıcı dostluk köprüleri kurulmasını temin etmek ve hoşgörüyü dayalı din anlayışını yerleştirerek dünya barışına katkı sağlamak şeklinde belirlenmiştir. Bu bağlamda yurt dışından Türkiye'ye öğrenci getirerek bu öğrencilerin İslâm dinini doğru bir şekilde öğrenmelerini, bu ülkelerle ülkemiz arasında ilişkilerin geliştirilmesini ve aydın, entelektüel, din ve vicdan hürriyetini önceleyen, müspet bilimlerle donanmış din görevlilerinin yetiştirilmesini sağlamak temel hedef olmuştur. Bu alanda eğitim ve kültür işbirliğinin geliştirilmesi amacıyla 2006 yılında Milli Eğitim

¹⁹ Niyazi Kaya, "İmam-Hatip Liselerindeki Öğretmenlere Yönelik Düzenlenen Hizmetiçi Eğitim Faaliyetleri", *Eğitime Bakış Eğitim-Öğretim ve Bilim Araştırma Dergisi* 11/35 (2015): 47; Aydın, "Dünden Bugüne İmam-Hatip Liseleri (Tarihi Gelişim)", 70.

²⁰ Krş. Bozan, *Devlet İle Toplum Arasında Bir Okul: İmam Hatip Liseleri, Bir Kurum: Diyanet İşleri Başkanlığı*, 20; Toker - Özcan, "Laiklik ve Sekülerleşme Bağlamında İmam Hatip Liselerinin Dünü, Bugünü, Yarını", 46.

²¹ Koyuncu - Birekul, "Bir Model Arayışı Olarak Uluslararası İmam Hatip Liseleri", 173-175.

Bakanlığı Din Öğretimi Genel Müdürlüğü ile Türkiye Diyanet Vakfı arasında bir protokol imzalanmış, bu protokole binaen ülkemizde Uluslararası İmam Hatip Liseleri açılmıştır. İlk olarak 2006 yılında Kayseri’de *Mustafa Germirli Uluslararası Anadolu İmam Hatip Lisesi*, ardından 2011 yılında İstanbul’da *Fatih Sultan Mehmet Uluslararası Anadolu İmam Hatip Lisesi*, 2012 yılında Konya’da *Mevlana Uluslararası Anadolu İmam Hatip Lisesi* ve son olarak da 2014 yılında *Uluslararası Pendik Anadolu Kız İmam-Hatip Lisesi* açılmıştır.²² Bu amaca matuf olarak, başta Balkanlar, Kafkaslar ve Afrika ülkeleri olmak üzere, Müslümanların yaşadığı ülkelerde din eğitimine ihtiyaç duyan başarılı öğrenciler bu okullara kabul edilmeye başlanmıştır. Bu sayede dünya ölçeğindeki Müslüman ülkelerin çocuklarının Türkiye’de eğitilmeleri sağlanmıştır.

Uluslararası İmam Hatip Liselerinin bugünkü konumunda Milli Eğitim Müdürlüğü Din Öğretimi Genel Müdürlüğü kadar Türkiye Diyanet Vakfı’nın da katkısı olmuştur. Zira kendi ülkelerinde çeşitli kriterler göz önünde bulundurularak seçilen ortaokul mezunu öğrencilerin ulaşım, sağlık ve diğer giderleri, yapılan protokol çerçevesinde Türkiye Diyanet Vakfı tarafından karşılanmaktadır. Başbakanlık onayı ile parasız yatılı öğrenci kapsamına alınan bu öğrencilerin barınma ve iâşe giderleri ise bakanlık tarafından karşılanmaktadır. Bu okullardan mezun olan öğrenciler, İlahiyat Fakültelerine sınavsız geçebilmekte veya aranan şartlar çerçevesinde istedikleri üniversitelerde üst öğrenime devam etme hakkına sahip bulunmaktadır. İlahiyat Fakültelerine devam eden öğrenciler yükseköğrenimleri süresince Türkiye Diyanet Vakfı tarafından desteklenirken, bu okullarda okumayan öğrenciler ise kendi imkânları ile burs bularak farklı fakültelerde okuma imkânına kavuşmaktadır.

²² “Uluslararası İmam Hatip Lisesi Öğrencisi Olma Fırsatı”, erişim: 21 Haziran 2019, <http://www.meb.gov.tr>.

3. Proje İmam-Hatip Liseleri²³

İmam-Hatip Liseleri, toplumdaki olağan üstü talep göz önünde bulundurularak, ilk kez 2016 yılında *Proje İmam-Hatip Liseleri* adı altında açılmaya başlanmış ve şöyle çeşitlendirilmiştir:

1. Uluslararası Anadolu İmam-Hatip Liseleri,
2. İngilizce Hazırlık Sınıfı Bulunan Anadolu İmam-Hatip Liseleri,
3. Arapça Hazırlık Sınıfı Bulunan Anadolu İmam-Hatip Liseleri,
4. Almanca Hazırlık Sınıfı Bulunan Anadolu İmam-Hatip Liseleri,
5. İspanyolca Hazırlık Sınıfı Bulunan Anadolu İmam-Hatip Liseleri,
6. Hazırlık Sınıfı Bulunmayan Anadolu İmam-Hatip Liseleri,
7. Fen ve Sosyal Bilimler Ağırlıklı Anadolu İmam-Hatip Liseleri,
8. Klasik Sanatlar ve Musiki Ağırlıklı Anadolu İmam-Hatip Liseleri,
9. Hâfız Öğrencilerin Eğitim Gördüğü Anadolu İmam-Hatip Liseleri.

2016 yılından itibaren başta İstanbul olmak üzere Türkiye'nin birçok ilinde açılan ve sayıları toplamda 34'ü bulan Proje İmam-Hatip Liseleri, bir yandan uluslararası okul statüsüne kavuşturulurken, diğer yandan toplum kesimlerinin tümünün eğitim ihtiyacını karşılayacak evrensel/cihanşümul liseler statüsüne ulaştırılmıştır.

Proje İmam-Hatip Liselerinin en büyük özelliği, idareci ve öğretmen kadrosunun belli kriterler göz önünde bulundurularak, doğrudan Milli Eğitim Bakanlığı tarafından seçilmesi ve tayin edilmesidir. Yetkililer tarafından büyük önem atfedilen bu okulların binası, öğrencisi, öğretmeni ve yöneticisi özel kriterlerle seçilerek tayin edilmektedir.

Proje İmam-Hatip Liselerinin bir diğer önemli özelliği de eğitimde üst düzey kalitenin hedeflenmesidir. Bu bağlamda Proje İmam-

²³ Mehmet Kubat, "Dindar Bir Neslin Yetişmesinde Proje İmam-Hatip Liseleri'nin Anlam ve Önemi", t.y., <http://www.malatyam.com/Ky-2076-DINDAR-BIR-NESLIN-YETISMESINDE-PROJE-IMAM-HATIP-LISELERININ-ANLAM-VE-ONEMI.html>.

Hatip Liselerinin, hem sosyal ve fen derslerdeki başarıları hem de dinî ve ahlâkî performansları açısından üstün donanımlı öğrenciler yetiştirmeyi ve bilhassa üniversite sınavında yüksek bir imaj oluşturmayı hedeflediği açıktır. Başta Tıp ve Diş Hekimliği Fakülteleri olmak üzere Uluslararası İlişkiler, Siyasal Bilimler, Hukuk, Mühendislikler ve diğer Fen ve Sosyal Bilimler alanında saygın fakültelerin en başarılı öğrencilerinin Proje İmam-Hatip Liselerinden mezun öğrenciler olması hedeflenmektedir.

4. İslâm Mezhepleri Tarihi Öğretimi Açısından İmam-Hatip Lisesi Müfredatının Değerlendirilmesi

Çağımızda kültürü oluşturan ve günceli şekillendiren konuların en başında kuşkusuz “mezhep”, “meşrep” veya “dinî akımlar” ekseninde ortaya çıkan tartışmalar gelmektedir. Bilhassa son zamanlarda kültürel olduğu kadar doğrudan siyasete de yön veren mezhep, meşrep ve dinî akımlar gündemdeki yerini korumaktadır. Ayrıca çatışmanın, kavganın, kargaşanın ve hatta savaşın dinî oluşumlar, akımlar ve bilhassa mezhepler üzerinden yapıldığı bu çağda, Müslümanların birlik ve beraberliklerini koruması açısından dinî oluşumlar, akımlar ve mezhepler gündemdeki önemini her zamandan daha çok korumaktadır.

Ahlâkî duyarlılık ve dinî eğitimle yetiştirilmesi hedeflenen İmam-Hatip Lisesi öğrencilerinin, resmi öğretim programlarıyla çeşitli dinî konularda bilgi dünyaları şekillendirilirken, dinî oluşumlar, akımlar, cemaatler, mezhepler ve meşrepler konusunda istenen bilgi ve donanımda yetiştirilemedikleri açıkça görülmektedir. Bunun temel nedenlerinden biri İmam Hatip Lisesi müfredatında doğrudan amelî/fikhî ve siyasi/itikadî mezheplerin görüş ve düşüncelerinin bütüncül anlamda verildiği ders ve/veya derslerin yer almamasıdır. İçerisinde mezheplerin görüşlerinin sathi olarak işlendiği diğer derslerde ise cemaat ve güncel mezhep tartışmalarının yeterince yapılmaması, öğrencilerin istenen bilgi ve donanımda yetiştirilememesinin bir diğer nedenidir. Öğrenciler açısından bakıldığında bu yöndeki boşluğun çoğunlukla informal alanda faaliyet gösteren ve meseleyi istismar eden çevreler tarafından doldurulduğu bilinmektedir. Bunun sonucunda İmam-Hatipli öğrenciler, kendilerini çoğunlukla dinî bir oluşumun, mezhebin,

meşrebin, kliğin veya akımın taraftarı yahut doğrudan içinde bulunmaktadır.

Bütün İmam Hatip Lisesi müfredatında *Mezhepler Tarihi*, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, *Günümüz İslâm Mezhepleri* veya *Yaşayan İslâm Mezhepleri* adında müstakil bir dersin yer almadığı görülmektedir. İmam-Hatip Lisesi müfredatında İslâm mezheplerinin tavrı, görüş ve düşüncelerinin içerisinde sathi olarak işlendiği iki ders bulunmaktadır:

1. Fıkhi/amelî mezheplerin işlendiği *Fıkıh Dersi*.
11. Siyasî ve itikadî mezheplerin işlendiği *Akâid ve Kelâm Dersi*.

Bu makalede biz, bu iki dersin içeriğinden hareketle İmam-Hatip Lisesi müfredatında İslâm'ın erken döneminden başlayarak günümüze kadar mütemediyen devam eden süreçte ortaya çıkan amelî ve itikadî mezheplerin doğdukları ortamın, teşekkül süreçlerinin, öncülerinin, belli başlı fikir ve görüşlerinin, edebiyatlarının, yayıldıkları bölgelerin ve İslâm düşüncesine katkılarının²⁴ yeterince aktarılıp aktarılmadığını; buna bağlı olarak mezhep mefhumunun sağlıklı bir biçimde verilip verilmediğini belirlemeye çalışacağız. Bu bağlamda amelî mezhepler, İslâm Mezhepleri Tarihi disiplinin doğrudan değil dolaylı ilgi alanı içerisinde olduğu için fikhî mezheplerin işlendiği *Fıkıh Dersi*'ni yalnızca günümüzde İmam-Hatip Liselerinde okutulan ders kitaplarının içeriklerinden hareketle kısa ve öz bir şekilde inceleyeceğiz. Ancak siyasî-itikadî mezhepler İslâm Mezhepleri Tarihi disiplinin doğrudan ilgi alanı içerisinde olduğu için itikadî mezheplerin işlendiği *Akâid ve Kelâm Dersi*'ni ise İmam-Hatip Okulları tarihinde ders kitapları arasında İslâm Mezhepleri Tarihi konularının ilk olarak yer aldığı 1963 tarihinden günümüze okutulan ders kitaplarının içeriklerini aktararak daha ayrıntılı bir şekilde inceleyeceğiz.

²⁴ Sönmez Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş*, 4. Bs (Dem Yayınları, 2016), 11; Mehmet Kubat, *İslâm Mezhepleri Tarihi* (İstanbul: Kitap Dünyası, 2014), 33-35.

1) Fıkıh Dersi

a) İmam Hatip Liseleri *Fıkıh Ders Kitabı*'nda “Mezheplerin Oluşum Dönemi” başlığı altında Fıkıh Mezheplerinin Doğuşunu Hazırlayan Sebepler, Hanefi, Maliki, Şafii, Hanbeli, Caferi mezhepleri ve Mensubu Kalmayan Fıkıh Mezhepleri konuları toplam beş sayfada anlatılmaktadır.²⁵

2. ÜNİTE: FIKIH İLMİNİN DOĞUŞU VE GELİŞMESİ

1. Mezhepler Öncesi Dönem	25
1.1. Hz. Peygamber Dönemi.....	25
1.2. Sahabiler Dönemi	27
1.3. Tabiiler Dönemi.....	29
2. Mezheplerin Oluşum Dönemi.....	30
2.1. Fıkıh Mezheplerinin Doğuşunu Hazırlayan Sebepler	30
2.2. Hanefi Mezhebi	32
2.3. Maliki Mezhebi.....	33
2.4. Şafii Mezhebi.....	34
2.5. Hanbeli Mezhebi.....	34
2.6. Caferi Mezhebi	35
2.7. Mensubu Kalmayan Fıkıh Mezhepleri	36
3. Fıkıh İlminde Sonraki Gelişmeler.....	36
3.1. Taklit Dönemi	36
3.2. Fıkıhın Kanunlaştırılması	37
3.3. Fıkıh İlminde Yeni Gelişmeler.....	38

Tablo 1

b) Anadolu İmam Hatip Liseleri **Seçmeli Fıkıh Okumaları Dersi** kitabında ise “Mezhepleşme Süreci ve Dört Fıkıh Mezhebinin Gelişmesi” başlığı altında Hanefi, Şafii, Maliki ve Hanbeli dört fıkıh mezhebi yalnızca dört sayfada anlatılmaktadır.²⁶

²⁵ Ahmet Ekşi, vd., *İmam Hatip Liseleri Fıkıh Ders Kitabı*, MEB Devlet Kitapları, Dördüncü Baskı, 2015, ss. VII, 30-36.

²⁶ MEB Din Eğitimi Genel Müdürlüğü, “Akaid ve Kelâm Dersi (11-12. Sınıflar) Öğretim Programı” (t.y.), 17-21.

1 ÜNİTE: FIKİH OKUMALARINA GİRİŞ.....	9
1. Fıkıh Okumaları Dersinin Amacı ve Önemi.....	10
2. Fıkıh ve Güncel Hayat.....	11
3. İctihat	12
3.1. Hz. Peygamber ve Sahabe Döneminde İctihat.....	13
3.2. Tabiîn Döneminde İctihat.....	16
3.3. Mezhepleşme Süreci ve Dört Fıkıh Mezhebinin Gelişmesi.....	17
3.4. Fakihlerin İhtilaf Sebepleri.....	21
3.5. Mezhep ve Taklit.....	23
4. Fetva ve Kaza.....	24
Değerlendirme Soruları.....	25

Tablo 2

c) Hem İmam Hatip Liseleri *Fıkıh Ders Kitabı*'nda hem de Anadolu İmam Hatip Liseleri *Seçmeli Fıkıh Okumaları Dersi* kitabında mezheplerin oluşum dönemi, mezhepleşme süreci ve dört fıkıh mezhebinin gelişmesi gibi kapsamlı konuların,²⁷ yalnızca dokuz (4+5) sayfada aktarılması, yeterli değildir. Bu denli dar kapsamlı ve sınırlı bir bilginin, öğrencilerin mezheplerin tavır, görüş ve düşünceleri hakkında yeterli bilgilere sahibi olmasına yetmeyeceği aşikârdır.

d) Ayrıca fikhî mezheplerin işlendiği kısımlarda mezheplerden, sadece tarihî-kronolojik bir anlatımla bahsedildiği, ders programının temel felsefesi olan öğrencinin konuya ilişkin bilgileri kendi zihin dünyasında anlamlandırabilmesi, inşa edebilmesi için, bizzat yaşadıklarından, içerisinde bulunduğu çevresel şartlardan, bildiklerinden hareketle bilmedikleri yeni bilgilere ulaşabilmeleri ya da kendi zihinsel dünyalarını kendilerinin inşa etmesi, kısacası *öğrencinin pasif değil bizzat öğrenmeyi gerçekleştiren olarak aktif konumda olması* demek olan “Yapılandırmacı Yaklaşım”^{a28} yeterince uymadığı tespit edilmektedir.

²⁷ Mesela Ebû Zehra, *İslâm'da Siyasi, İtikadî ve Fikhî Mezhepler Tarihi* adlı eserinde fikhî mezhepleri yaklaşık 500 sayfada aktarmaktadır. Bkz. Muhammed Ebu Zehra, *İslam'da Syasi ve İtikadi Mezhepler Tarihi*, trc. Abdulkadir Şener (İstanbul: Hisar Yayınevi, 1983), 259-771.

²⁸ Halise Kader Zengin, “Yapılandırmacı Yaklaşım”, <http://acikders.ankara.edu>, t.y.

e) *Fıkıh Dersi* Öğretim Programları Tablosu “Etkinlik Örnekleri” başlığı altında şu hususlar yer almaktadır:

FIKİH		11. SINIF		
		KAZANIMLAR	ETKİNLİK ÖRNEKLERİ	AÇIKLAMALAR
II- FIKİH İLMİNİN DOĞUSU VE GELİŞMESİ	Bu ünite sonunda öğrenciler;		<p>☞ Onlar Nasıl Çözdüler: Öğrenciler üç gruba ayrılır. Gruplardan biri Peygamberimiz, ikinci grup sahabiler, üçüncü grup ise tabii dönemünde İslam'ın anlaşılmasında ve yaşanmasında karşılaşılan sorunları ve bunlara yönelik üretilen çözüm örnekleri bularak sınıfla paylaşılır (1. kazanım).</p> <p>☞ Farklılıktaki Zenginlik: Sınıf beş gruba ayrılır. Her bir grup fikhî mezheplerden birisini temel özellikleriyle araştırarak sınıfta sunum yapar. Daha sonra da temel farklılıklar tespit edilir (2, 3 ve 4. kazanımlar).</p> <p>☞ Beyin Fırtınası: “Fıkıh ilminin niçin durağanlaştığı”, “taklit döneminin oluşmasına etki eden unsurlar”ın neler olduğu konusunda öğrencilere beyin fırtınası yaptırılır. Sonuçlar tablo halinde gösterilir (6. kazanım).</p>	<p>[1] Mezheplerin sıralanışı çıkış tarihine göre yazılmıştır.</p> <p>[1] Fıkıh konularındaki görüş farklılıklarının, zenginlik olduğu anlatılarak taklit ve taassubun zararlarına vurgu yapılmalıdır. İçtihadın ve akılcı yaklaşımın önemi vurgulanmalıdır.</p> <p>[1] 4. kazanım işlenirken mezheplerin ayrımcılık ve ayrıştırıcı bir unsur olmadığı, aksine bireylerin dini anlama ve yaşanmasında birer zenginlik ve kolaylık unsuru olduğu vurgusu yapılacaktır.</p> <p>[1] 8. kazanım işlenirken günümüzde fıkıh ilminde gerçekleştirilen yeni açılımlara değinilecektir.</p> <p>[1] Öncelikle verilecek değerler: bilimsellik, hakikat sevgisi, hoşgörü, tarihsel mirasa duyarlılık.</p> <p>[1] Öncelikle verilecek beceriler: mekân, zaman ve kronolojiyi algılama, araştırma, eleştirel düşünme, değişim ve sürekliliği algılama, problem çözme.</p> <p>☞ Bu ünite değerlendirilmeler, açık uçlu sorular, çoktan seçmeli, boşluk doldurulmalı testler ve kompozisyon çalışması şeklinde yapılabilir.</p>
	1. Mezhepler öncesi fikhî faaliyetleri irdeler. 2. Fikhî mezheplerinin doğuşunu hazırlayan sebepleri tartışır. 3. Fikhî mezheplerin belirgin özelliklerini açıklar. 4. Fikhî mezheplerin dinin yaşanmasında sağladığı kolaylıkların farkında olur. 5. Bazı fikhî mezheplerin mensubu kalmamasının sebeplerini tartışır. 6. Taklit döneminin oluşmasına etki eden unsurları sorgular. 7. Fikhî tarihinde kanunlaştırma çalışmalarının sebeplerini kavrar. 8. Fikhî ilmindeki yeni gelişmelerin farkında olur.			

Tablo 3

Tablo 3'te görüleceği üzere, “Etkinlik Örnekleri” başlığı altında “Sınıf beş gruba ayrılır. Her bir grup fikhî mezheplerden birini temel özellikleriyle araştırarak sınıfta sunum yapar. Daha sonra da temel farklılıklar tespit edilir.” denilmektedir.²⁹

Öğrencilerin beş gruba ayrılarak, her bir grubun fikhî mezheplerden birini temel özellikleriyle araştırmasının sağlanması; ayrıca öğrencinin empati yapabilmesi ve zihninde fikhî mezheplerin din değil, dinin birer yorumu olarak tabii birer oluşum olduğu gerçeğine vurgu yapılması açısından olumlu bir kazanım olmakla birlikte, bu husustaki bilgilerin sathi düzeyde aktarılması, detaylı ve yeterli ölçüde verilememesi, müfredatın önemli bir handikabıdır.

11) *Akâid ve Kelâm Dersi*

²⁹ Ahmet Ekşi, *İmam Hatip Liseleri Fıkıh Ders Kitabı* (Ankara: MEB Devlet Kitapları, 2015), 138.

1. 1963-2000 Yılları Arasında Okutulan İmam-Hatip Lisesi Ders Kitaplarının İçeriğinin İslâm Mezhepleri Tarihi Açısından İncelenmesi

a) İmam Hatip Okulları tarihinde İslâm Mezhepleri Tarihi konularının yer aldığı ders kitapları arasında ilkini oluşturan eser, 1963 tarihli *Yeni Kelâm Dersleri* adlı ders kitabıdır.³⁰ İslâm Mezhepleri Tarihi konularının nispeten kapsamlı biçimde yer aldığı bu eser 125 sayfa olup, 49 sayfalık kısmı mezhepler konusuna ayrılmıştır. Söz konusu kısım altı bölüme ayrılmıştır. *Birinci Bölüm*'de İslâm fırkalarının ortaya çıkışı ve Fırka-i Nâciye (kurtuluşa eren fırka) konusu işlenmiştir. Kurtuluşa Eren Fırka'nın Ehl-i Sünnet mezhepleri olduğu vurgulanan kitapta Sünnî fırkalardan Selefiye ve Eş'arilik bir paragrafta, Maturidlik ise bir sayfa içerisinde ele alınıp işlenmiştir. *İkinci Bölüm*'de Kaderiye ve Mutezile mezhepleri aktarılmış, Kaderiyye'nin öncüleri olarak Ma'bed el-Cühenî, Gaylân ed-Dımeşkî ve Ca'd b. Dirhem'in fikirleri anlatılmıştır. Kitapta Mutezile ile ilgili ise yaklaşık dokuz sayfalık bir bölüm yer almaktadır. *Üçüncü Bölüm* Şîa'ya ayrılmıştır. Bu bölümde Şîa'nın kollarından Zeydiye, İmamiye ve İsmâiliye'nin doğuş sebepleri incelenmiştir. Ayrıca bu bölümde ric'at, vasiyet ve hulûl gibi Şîa fırkaları tarafından hüsnü kabul gören inançlar anlatılmıştır. *Dördüncü Bölüm*'de Hâricilerin görüşlerine yaklaşık beş sayfalık yer ayrılmıştır. Bu kısımda Sıffin Savaşı ve Hâricilerin temel görüşleri aktarılmıştır. Afrika'nın bazı bölgeleri yanında Musul ve Hakkâri de günümüzde mezhebin yaygın olduğu bölgeler olarak belirtilmiştir. *Beşinci Bölüm*'de Mürctie, Neccâriyye, Cebriyye ve Müşebbihe fırkalarının öncüleri ve görüşleri toplam yedi sayfada aktarılmıştır. Kitabın İslâm Mezhepleri Tarihi ile ilgili son kısmı olan *Altıncı Bölüm*'ü ise Batnîlik konusuna ayrılmıştır. Dokuz sayfadan oluşan bu bölümde Batnîliğin doğuşu ve yayılışı, amaçları, başlıca görüşleri, Batnîlerin nasları te'vil biçimi, imamlar, dailer ve Batnîlerde davet usûlü anlatılmaktadır.³¹

³⁰ T. Rüştü Erkul, *Yeni Kelâm Dersleri* (Ankara: Kardeş Maatbaası, 1963).

³¹ Erkul, *Yeni Kelâm Dersleri*, 76-117; Mehmet Dalkılıç, "İslâm Dünyası Mezhep Savaşına Zorlanırken İmam Hatip Liselerinde İslâm Mezhepleri Tarihi Eğitimi", *100. Yılında İmam Hatip Liseleri Uluslararası Sempozyumu* (İstanbul: DEM (Değerler Eğitimi Merkezi), 733-736, erişim: 21 Haziran

b) İmam Hatip Okulları tarihinde İslâm Mezhepleri Tarihi konularının yer aldığı ders kitapları arasında ikincisini oluşturan eser 1969 tarihli *İmam-Hatip Okulları IV. Sınıf Müfredatına Uygun Kelâm Dersleri* adlı ders kitabıdır.³² Kitap 160 sayfadan oluşmaktadır. Kitabın 33 sayfadan oluşan beşinci bölümü İslâm Mezhepleri Tarihine ayrılmıştır. Bu bölüm sekiz alt başlıktan oluşmuştur. *Birinci Bölüm*'de öncelikle mezhep kavramı ve 73 fırka hadisi üzerinde durulmuş, daha sonra Ehl-i Sünnet ve Ehl-i Bid'at mezhepleri, Ehl-i Sünnetle Ehl-i Bid'atın hükmü ve Ehl-i Bi'dat'a İslâm mezhebi denmesinin sebepleri anlatılmıştır. *İkinci Bölüm*'de Hz. Muhammed'den (s.a.v.) sonra ortaya çıkan ihtilaflar ve siyasi olaylar ele alınmış, İslâm dünyasında baş gösteren ilk fikiri ayrılıklardan biri olan hilâfet meselesinin fırkaların ortaya çıkışına etkisi aktarılmıştır. Kitabın *Üçüncü Bölüm*'ü Hâricilere ayrılmıştır. Bu bölümde Hâricileri ortaya çıkaran sebepler, ortaya çıktıkları coğrafya, temel inançları anlatılmış, ayrıca Haricilerin alt kollarından Ezârîka ve İbâdiyye hakkında kısa bilgi verilmiştir. *Dördüncü Bölüm*'de Şîa'nın doğuş sebepleri, Şîa'nın alt kolları, Bâtıniyye fırkası, Bâtıniğin inanç esasları, Bâtıniğin metotları ve Şiiliğin demografik yapısı anlatılmıştır. *Beşinci Bölüm*'de Mürchie mezhebinin ortaya çıkışı, fikirleri ve Mürchie'nin alt kolları kısaca aktarılmıştır. *Altıncı Bölüm* Kaderiye ve Mutezile mezhepleri ve *Yedinci Bölüm* Cebriyye ve Mücessime mezheplerine, *Sekizinci Bölüm* ise Selefiyye, Eş'ariyye ve Mâturidiyye fırkalarının oluşturduğu Ehl-i Sünnet'e ayrılmıştır.³³

c) İmam Hatip Okulları tarihinde İslâm Mezhepleri Tarihi konularının yer aldığı ders kitapları arasında üçüncüsünü oluşturan eser, Milli Eğitim Bakanlığı Talim-Terbiye Kurulu'nun İmam-Hatip Liseleri XI. sınıf öğrencileri için hazırlayıp 1974 yılında yayımladığı *Akaid ve Kelâm* adlı ders kitabıdır. İmam-Hatip Okulları

2019,

<http://ktp2.isam.org.tr/detayzt.php?navdil=tr&idno=336704&starama=100.+Y%C4%B1%C4%B1nda+%C4%B0mam+Hatip+Liseleri>.

³² Süleyman Uludağ, *İmam-Hatip Okulları IV. Sınıf Müfredatına Uygun Kelâm Dersleri*, İrfan Yayınevi, İstanbul, 1969.

³³ Krş. Krş. Uludağ, *İmam-Hatip Okulları IV. Sınıf Müfredatına Uygun Kelâm Dersleri*, 127-143; Dalkılıç, "İslâm Dünyası Mezhep Savaşına Zorlanırken İmam Hatip Liselerinde İslam Mezhepleri Tarihi Eğitimi", 736-737.

için hazırlanan diğer ders kitapları arasında İslâm Mezhepleri Tarihi ile ilgili konuların daha detaylı bir şekilde ele alındığı 288 sayfalık eserin 130 sayfalık kısmında İslâm mezhepleri işlenmiştir. *Birinci Bölüm*'de mezheplerin doğuşunu hazırlayan sebepler, iç ve dış etkenler, fikrî, ekonomik, siyasî, itikadî sebepler vurgulanmıştır. *İkinci Bölüm*'de hilafet meselesi ele alınmış ve sorun detaylı bir şekilde incelenmiştir. *Üçüncü Bölüm* Hâricilere tahsis edilmiştir. Bu bölümde Hâricilerin ortaya çıkış süreci, ortaya çıktıkları zaman ve coğrafya anlatılmış, ayrıca Hâricilerin alt kollarından Muhakkimetu'l-Ülâ, Ezarika ve İbadiyye mezhepleri ile ilgili kısa bilgilere yer verilmiştir. *Dördüncü Bölüm*'de Şîa, mezhebin ortaya çıkışı, Şîa'nın alt kollarından Keysaniyye, Zeydiyye, İmâmiyye ve Ğaliyye'nin görüşleri anlatılmıştır. Bu bölümde ayrıca Şîa ile irtibatlı olarak Alevilik ve Bektaşilik konuları işlenmiştir. *Beşinci Bölüm*'de Bâtıniyye mezhebi, Bâtınilere verilen diğer isimler, Bâtınilerin kurucuları ve yayıldıkları bölgeler, yedi imam, Bâtını teşkilatı, Bâtıniğin metotları, te'vîl usulleri ve gayeleri açıklanmıştır. *Altıncı Bölüm* Mu'tezile'ye ayrılmıştır. Bu bölümde Mu'tezile'nin teşekkülü, doğuşu, gelişmesi, çöküşü, kelâmî görüşleri, mücadeleleri, özellikleri ve alt kolları anlatılmıştır. Ayrıca bu bölümde Mu'tezile'nin beş temel prensibi (usul-i hamse) anlatılmış ve Mu'tezile'nin iki kolu olan Basra ve Bağdat ekolleri hakkında bilgi verilmiştir. *Yedinci Bölüm*'de Cebriyye, irâde konusu, Cebriyye mezhebinin bir kolu olan Cehmiyye, Ehl-i Sünnet Cebriyyesi ve tasavvufta Cebircilik konuları anlatılmıştır. *Sekizinci Bölüm*'de Müşebbihe, Müşebbihe'nin doğuşu ve çeşitleri üzerinde durulmuştur. *Dokuzuncu Bölüm*'de teşbîh meselesi, İslâm'da teşbihin yeri ve hükmü ile ilgili konulara yer verilmiştir. *Onuncu Bölüm* Ehl-i Sünnet'in Selefiyye koluna ayrılmıştır. Bu bölümde Selefiyye'nin adı, mezhebin öncüleri, metodu, üzerinde odaklandıkları temel meseleler, kelâm aleyhtarı olmalarının sebepleri, haberî sıfatlar konusundaki tutumları ve Selefiyye mezhebinin prensipleri ele alınmıştır. *Onbirinci Bölüm* Ehl-i Sünnet'in Eş'ariyye koluna ayrılmıştır. Bu bölümde önce İmam Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin hayatı, eserleri ve görüşleri anlatılmıştır. Ardından Eş'ariliğin teşekkül süreci, yayıldığı bölgeler ve Eş'arî prensipler, İbn-i Fûrek, Bakillânî ve Cüveynî gibi önde gelen Eş'arî

kelamcılarının görüşleri ve eserleri tanıtılmıştır. *Onikinci Bölüm*'de Ehl-i Sünnet'in Mâturidiyye kolu ele alınıp incelenmiştir. Bu bölümde mezhebin kurucusu İmam Ebû Mansûr el-Maturidî'nin görüşleri aktarılmıştır. Kitabın *Onüçüncü Bölüm*'ünde Vehhâbilîğin doğuşu, görüşleri ve inanç esasları anlatılmıştır. *On Dördüncü Bölüm* Mehdîlik konusuna ayrılmıştır. Bu bölümde, tarihsel süreçte ortaya çıkan Mehdî hareketleri, Mehdîlik akidesini doğuran sebepler ve Mehdîliğin diğer dinler ve İslâm mezhepleri açısından tarihsel süreci, Ehl-i Sünnet'in Mehdî inancı ve Mehdîliğin akaitteki yeri belirtilmiştir. Bu bölümde son olarak tarihte Mehdîlik iddiasıyla ortaya çıkan belli başlı şahıslar tanıtılmıştır. Kitabın son bölümünde ise Bahaîlik ve Kâdiyânîlik mezhepleri, öncüleri ve görüşleri anlatılmıştır.³⁴

d) İmam Hatip Okulları tarihinde İslâm Mezhepleri Tarihi konularının yer aldığı ders kitapları arasında dördüncüsünü oluşturan eser, 1981 tarihli *İlm-i Kelâm Dersleri* adlı ders kitabıdır. Milli Eğitim Bakanlığı Talim ve Terbiye Dairesi Başkanlığı tarafından İmam-Hatip Liseleri 3. sınıf öğrencileri için hazırlanan ve 181 sayfadan oluşan kitabın 27 sayfalık kısmı İslâm mezheplerine ayrılmıştır. Kitapta İslâm mezhepleri "Kelâm Mezhepleri" başlığı altında ele alınıp incelenmiştir. İlk Eş'arîlik ve Mâturidîlik arasındaki farklar ve ana görüşleri aktarılmıştır. Ardından Ehl-i Bid'at fırkaları ve Şîa konusu anlatılmıştır. Bu kısımda ayrıca Şîa'nın kollarından Keysaniyye, Zeydiyye, İmâmiyye, Ca'feriyye, İsmâiliyye ve Ğâliyye mezheplerinin fikirleri aktarılmış, ayrıca Şîa'nın hulûl, tenasüh, ibâha, bedâ ve rec'at/ric'at gibi görüşleri anlatılmıştır. Devamında Haricîler, Mu'tezile, Cebriyye, Mürchie, Müşebbihe ve Neccâriyye mezheplerinin temel görüşleri işlenmiştir. Kitabın "Sonraki Dönemlerde Bid'atçılar" başlığını taşıyan kısımda sırasıyla Dürzîlik, İbâhiye, Rifâiye, Kâdiyânîlik, Vehhâbilîk, Selefiyye ve Bâbilîk-Bahâilîk mezheplerinin ortaya çıkış süreci, öncüleri ve belli başlı fikirleri anlatılmıştır. Kitabın son konusu Ehl-i Sünnet'e

³⁴ Süleyman Uludağ, *İmam-Hatip Liseleri XI. Sınıf Müfredatına Uygun Kelâm Dersleri*, (İstanbul: Marifet Yayınları, 1981), 158-288; Krş. Dalkılıç, "İslâm Dünyası Mezhep Savaşına Zorlanırken İmam Hatip Liselerinde İslâm Mezhepleri Tarihi Eğitimi", 737-738.

tahsis edilmiştir. Bu bölümde Ehl-i Sünnet'in tanımı, temel esasları, görüşleri ve önde gelen âlimleri tanıtılmıştır.³⁵

e) İmam Hatip Okulları tarihinde İslâm Mezhepleri Tarihi konularının yer aldığı ders kitapları arasında beşincisini oluşturan eser, 1984 tarihli *Kelâm Dersleri (Lise 3. Sınıf)* adlı ders kitabıdır.³⁶ Milli Eğitim Gençlik ve Spor Bakanlığı Tebliğler Dergisi tarafından yayımlanan *Kelâm Dersleri* kitabı, İmam-Hatip Lisesi üçüncü sınıf öğrencileri için kaleme alınmıştır. 107 sayfadan müteşekkil kitabın 33 sayfası İslâm Mezhepleri Tarihi ile ilgili konuları içermektedir. Kitabın bu kısmında önce İslâm mezheplerinin doğuş nedenleri açıklanmıştır. Daha sonra itikadî mezheplerin doğuşu, muhkem ve müteşâbih meselesi, hilâfet sorunu ve Müslümanlar arasındaki iç savaşlar işlenmiştir. Bu kısımda ayrıca Sıffin Savaşı'nın bir sonucu olarak doğan Hâricilik, Şia ve Mu'tezile mezheplerinin öncüleri, görüşleri ve alt kolları anlatılmıştır.³⁷

Yukarıdaki veriler doğrultusunda 1969-1984 baskı tarihli İmam-Hatip Liseleri ders kitaplarında işlenen İslâm Mezhepleri Tarihi konularının günümüzde okutulan ders kitaplarına oranla daha geniş aktarıldığı bir gerçektir. Ancak yine de kitaplarda itikadî mezheplere dair konuların çok yüzeysel ele alındığı görülmektedir. Ayrıca 1969-1984 baskı tarihli İmam-Hatip Liseleri ders kitaplarında işlenen konularının, İslâm Mezhepleri Tarihi disiplinin metodolojisine uyulmadan ve en önemli ilkelerinden biri olan "mezheplerin görüşlerini objektif kriterlere dayalı aktarma yöntemi" göz ardı edilerek, savunmacı ve taraf tutan bir tarzda ele alınıp anlatıldığı görülmektedir.

2. Günümüz İmam-Hatip Liselerinde Okutulan Ders Kitaplarının İçeriğinin İslâm Mezhepleri Tarihi Açısından İncelenmesi

³⁵ Krş. Ali Nar, *İmam-Hatip Liseleri İçin İlm-i Kelâm Dersleri* (İstanbul: Selam Yayınları, 1984), 41-67; Dalkılıç, "İslâm Dünyası Mezhep Savaşına Zorlanırken İmam Hatip Liselerinde İslam Mezhepleri Tarihi Eğitimi", 739.

³⁶ Mehmet Aydın, *İmam Hatip Liseleri İçin Kelâm Dersleri Lise 3. Sınıf* (Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1984).

³⁷ Aydın, *İmam Hatip Liseleri İçin Kelâm Dersleri Lise 3. Sınıf*, 12-30; Dalkılıç, "İslâm Dünyası Mezhep Savaşına Zorlanırken İmam Hatip Liselerinde İslam Mezhepleri Tarihi Eğitimi", 740.

a) Anadolu İmam-Hatip Lisesi XI. Sınıf *Akaid ve Kelam Ders Kitabı*'nda³⁸ hem doğrudan ameli/fikhî mezheplerin hem de siyasi/itikadî mezheplerin görüşlerine hiç yer verilmemiştir.

b) İmam-Hatip Lisesi programında siyasi ve itikadî mezhepler, yalnızca XII. Sınıf *Kelâm Ders Kitabı*'nda 2. Ünite "İslâm Düşüncesinde Yorumlar" başlığı altında işlenmektedir.³⁹

2. ÜNİTE: İSLAM DÜŞÜNESİNDE YORUMLAR

1. Yorum Farklılıklarının Ortaya Çıkış Sebepleri	37
2. Belli Baş İtikadî Mezhepler	39
2.1. Havarîç	40
2.2. Şia	41
2.3. Mürcie	42
2.4. Mutezile	43
2.5. Ehl-i Sünnet	44
2.5.1. Eş'ariye	46
2.5.2. Maturidiye	47
3. İslam Düşüncesinde Fikhi Yorumlar	48
4. Tasavvufî Bir Yorum Olarak Alevilik-Bektaşilik	51
4.1. Alevilik ve Bektaşilik Kavramları	52
4.2. Tarihsel Gelişim	53
4.3. Hacı Bektaş Veli ve Dört Kapı Kırk Makam	53
4.4. Alevilik-Bektaşilik Düşüncesinde Temel Unsurlar	54
4.4.1. Allah Sevgisi	54
4.4.2. Peygamber Sevgisi	55
4.4.3. Ehl-i Beyt Sevgisi	56
4.4.4. Tevella, Teberra	57
4.4.5. On İki İmam	58
4.4.6. Musahiplik	59
4.4.7. Ayin-i Cem	59
4.4.8. Üç Sünnet Yedi Farz	61

Tablo 4

Kelâm Ders Kitabı'nın içeriğinden hareketle şu hususlar zikredilebilir:

³⁸ U. Murat Kılavuz, İmam Hatip-Anadolu İmam Hatip Lisesi Akaid ve Kelam Ders Kitabı (Ankara, t.y.).02.01.2020 01:22:00

³⁹ Ramazan Yıldırım vd., *İmam-Hatip Liseleri Kelâm Ders Kitabı* (Ankara: MEB Devlet Kitapları, 2010), 37-61; Krş. https://dogm.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2014_01/31041352_imam_hatip_liseleri_haftalik_ders_cizelgeleri_20142015.pdf.

1) *Kelâm Ders Kitabı*'nda ilk olarak “Yorum Farklılıklarının Ortaya Çıkış Sebepleri” başlığı altında İslâm düşüncesinde yorum farklılıklarının ortaya çıkış sebepleri izah edilmiştir.⁴⁰

2) *Kelâm Ders Kitabı*'nda ikinci olarak “Belli Başlı İtikadî Mezhepler” başlığı altında ise siyasî-itikadî mezheplerden Havâric, Şia, Mürcie, Mu'tezile ile Ehl-i Sünnet'in Eş'ariyye ve Maturidiyye mezhepleri yalnızca 7 sayfada (ss. 40-47) anlatılmıştır.⁴¹

3) *Kelâm Ders Kitabı*'nda üçüncü olarak “İslâm Düşüncesinde Fıkhî Yorumlar” başlığı altında siyasî-itikadî mezheplerle birlikte fıkhî mezheplerden Hanefî, Mâlikî, Şafîî, Hanbelî ve Caferî Mezhepleri⁴² hakkında kısa bilgiler anlatılmıştır. Bölümün son kısmında ise “Tasavvufî Bir Yorum Olarak Alevilik-Bektaşilik” konusu işlenmiştir.⁴³

4) *Kelâm Ders Kitabı*'nda “Tasavvufî Bir Yorum Olarak Alevilik-Bektaşilik” başlığı altında ise Alevilik-Bektaşilik konusuna 10 sayfa yer verilerek deyim yerindeyse Alevîliğe “pozitif ayrımcılık” yapıldığı halde,⁴⁴ Türkiye toplumunun kahir ekseriyetini oluşturan ana kütlenin mensup olduğu Ehl-i Sünnet ekollerinden Eş'arilik ve Mâturidîliğe yalnızca birer sayfa, toplam 2 sayfa⁴⁵ yer ayrılması kelimenin tam anlamıyla bir garabet örneğidir.

5) *Kelâm Ders Kitabı*'nın içeriğini incelediğimizde, mezheplerin ortaya çıkış nedenlerinin çok eksik, neredeyse hiçbir ayrıntıya girilmeden, oldukça sathi bilgilerle işlendiği görülmektedir.⁴⁶ Oysa “mezhep” olgusunu anlayıp algılamada ve anlamlandırmada gerekli olan ve fırkaların ortaya çıkışında hayati derecede önem arz eden ihtilâf ve tefrika kavramları, Hz. Peygamber'in vefatı ve vahyin kesilmesi, tercüme faaliyetleri ile epistemik ve kültürel kodların çatışması, kadîm felsefî geleneğin İslâm dünyasına girişi ve teslimiyet evreninden akıl evrenine geçişin başlaması; fetihlerle

⁴⁰ Yıldırım vd., *İmam-Hatîp Liseleri Kelâm Ders Kitabı*, 37-39.

⁴¹ Yıldırım vd., *İmam-Hatîp Liseleri Kelâm Ders Kitabı*, 40-43.

⁴² Yıldırım vd., *İmam-Hatîp Liseleri Kelâm Ders Kitabı*, 48-51.

⁴³ Yıldırım vd., *İmam-Hatîp Liseleri Kelâm Ders Kitabı*, 51-61.

⁴⁴ Yıldırım vd., *İmam-Hatîp Liseleri Kelâm Ders Kitabı*, 51-61.

⁴⁵ Yıldırım vd., *İmam-Hatîp Liseleri Kelâm Ders Kitabı*, 46-47.

⁴⁶ Yıldırım vd., *İmam-Hatîp Liseleri Kelâm Ders Kitabı*, 37-39.

birlikte farklı dinî inanç ve kültürel kodların etkisi, imâmet/hilâfet meselesi, iç karışıklıklar, Müslümanlar arasında baş gösteren savaşlar ve en önemlisi insan unsuru ile İslâm'ın insana sağladığı fikir ve düşünce özgürlüğü gibi konuların⁴⁷ anlatılması elzemdir.

6) Yine *Kelâm Ders Kitabı* içinde 3. Ünite "Dinin Anlaşılmasında Farklı Yorumlar" başlığı altında Haricilik, Mürcie, Şia, Mu'tezile ile Ehl-i Sünnet'in Ashabu'l-Hadis, Eş'arilik ve Maturidilik mezhepleri sathi bilgilerle, hemen her yerde ulaşılabilecek basitlikte ve hiçbir ayrıntıya girilmeden aktarılmaktadır.⁴⁸

7) Ayrıca *Kelâm Ders Kitabı* içinde mezheplere dair bilgiler, yalnızca tarihî-kronolojik bir anlatımla aktarılmakta, öğrencilerin çağdaş mezhepleri ve güncel dinî olayları anlamlandırmasına ve kavramasına yardımcı olabilecek nitelikten uzak bir yöntemle işlenmektedir. Söz gelimi Haricilik anlatılırken, bu mezhebin birçok konuda benimsemiş olduğu değişik fikir, düşünce ve tutumlarından dolayı İslâm dünyasında fazla tutunamadığı ve zamanla yok olduğu söylenmektedir. Ancak kitapta Hâricîlerin "birçok konuda benimsemiş olduğu değişik fikir, düşünce ve tutumlar"ının olduğundan söz edilmekte fakat bu fikir, düşünce ve tutumların ne olduğundan hiç söz edilmemektedir. Bu nedenle de öğrencinin zihninde kayda değer bir bilginin oluşması da mümkün değildir.

Oysa Hâricilik, Hz. Peygamber'in rahle-i tedrisinden geçmemiş, câhil, bedevî, çoğunlukla çölden ve Irak sınır boylarından gelmiş câhil, kültürsüz, kaba, mantık dışı hareket etmekle ünlenmiş, düşünce ve akıl yürütmekten uzak,⁴⁹ kısacası bedevî⁵⁰ insanlardı. İmanın kalplerine henüz yerleşmediği, fakat sadece zâhiren İslâm'a teslim olmuş olan bu insanlar,⁵¹ eski câhilî tortulardan

⁴⁷ Bkz. Mehmet Kubat, *İslam'ın İlk Döneminde İtikâdi İhtilaflar ve Sebepleri* (Konya: Selçuk Üniversitesi, 1997), 23-321; Mehmet Saffet Sarıkaya, *İslam Düşünce Tarihinde Mezhepler*, 7. Bs (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2017), 33-63; Kubat, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 57-89.

⁴⁸ Yıldırım vd., *İmam-Hatip Liseleri Kelâm Ders Kitabı*, 40-47.

⁴⁹ Muhammed Abid Cabiri, *İslam'da Siyasal Akıl*, Trc. Vecdi Akyüz (İstanbul: Kitabevi, 1997), 596.

⁵⁰ Ebû'l-Fazl Muhammed b Mükerrrem b Ali el-Ensârî İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab* (Beyrut: Dârü'l-İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1997), 9: 113.

⁵¹ Krş. Hucurât, 49/14.

temizlenememişlerdi. Hâriciler, kendi yorumları ile Allah'ın kastının aynı olduğu konusunda zerre kadar bir şüphenin olmadığına inanıyorlardı. Hâriciler, dinî değer, sembol ve kavramları kendi anlayışları doğrultusunda yorumluyor ve bu yorumun Allah'ın muradı olduğunu savunuyorlardı.⁵²

Gerçekte Hâricilik, salt bir mezhep değil, olaylara bir *bakış açısı*, yani bir *zihniyettir*. Yine Hâriciliği belli bir devre hasretmek de sağlıklı bir değerlendirme olmaz. Bu zihniyet, Hâricî fırkası mensupları ile de sınırlı değildir. Hâricilerin câhil, sert, kaba, haşin ve bedevî ruhu, açıkça olmasa da, yalnız Ortaçağ İslâm dünyasında değil, aynı zamanda nispeten daha yakın zamanlarda ortaya çıkan bazı çağdaş hareketlerde yeniden yaşamaktadır. Son zamanlarda İslâm dünyasının farklı coğrafyalarında ortaya çıkarak İslâm'ı yalnız kendilerinin temsil ettiğini iddia eden, hakikatin tümünü tekellerinde gören, kendi grupları dışında kalan bütün Müslümanları dışlayıp tekfir eden, kendi fikirleri doğrultusunda düşünüp hareket etmeyenlere hayat hakkı tanımak istemeyen, marjinal tavır ve davranışlarıyla öne çıkan bütün şiddet taraftarı unsurları bu çizginin çağdaş iz düşümleri olarak değerlendirmek mümkündür. İslâm'ın en temel ilkelerinden biri olan “Müslümanlar kardeştir”⁵³ düsturunu hiçe sayan, ümmetin birlik ve beraberliğini yıkmaya yönelik bu kesimleri Hâricilerin şiddete dayalı ruhundan beslenenler olarak tavsif edebiliriz.

8) *Kelâm Ders Kitabı* içinde Hâriciliğin en ılımlı ve günümüze kadar ulaşan tek fırkası *İbâdiyye* kolu hakkında ise yalnızca iki cümlelik şu bilgiyle yetinilmiştir:

“Ancak Hariciliğin bir alt kolu olarak ortaya çıkan İbadiyye ekolü günümüze kadar varlığını devam ettirerek gelmiştir. Günümüzde İbadiler, daha çok Fas, Tunus, Cezayir, Madagaskar, Zengibar ve Umman Sultanlığında yaşamaktadırlar.”⁵⁴

Oysa diğer Hâricî fırkalar, şiddet ve aşırılığı önceledikleri için tutunamayıp zamanla yok oldukları halde, İbâdiyye'nin, günümüze kadar varlığını sürdürebilmiş olmasının temel nedeni, bilhassa

⁵² Kubat, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 98-129.

⁵³ Hucurât, 49/10.

⁵⁴ Yıldırım vd., *İmam-Hatip Liseleri Kelâm Ders Kitabı*, 40-41.

iman-küfür konusunda daha ılımlı görüş ve düşüncelere sahip olmasıdır. Nitekim şiddet taraftarı Hâricî fırkalar “büyük günah” işleyeni doğrudan tekfir edip dışladıkları halde İbâdiyye, büyük günah işleyeni “küfrân-ı nimet” içinde kabul etmiş, böylece daha ılımlı bir iman-küfür düşüncesine sahip olmuş ve kendileri gibi düşünmeyen diğer Müslümanlara karşı şiddete başvurmayıp daha toleranslı bir tutum takınmıştır.⁵⁵ Kitapta İbâdiyye’nin bu yönüne aşırı vurgu yapılması gerekirdi.

9) Aynı şekilde öğrencilerin, güncel siyasî ve itikadî konulara dayalı olayları anlamlandırabilmeleri için, söz konusu dönemlerde ortaya çıkan mezhep tartışmaları, mezheplerin ortaya çıkışının ve o dönemdeki siyasî-itikadî tartışmaların ders programında yeterince işlenmediği görülmektedir. Sözelimi, 11. Sınıf *Akâid ve Kelâm* kitabında mezhepler ve görüşlerine hiç yer verilmezken, 12. Sınıf *Kelâm Ders Kitabı*’nda Ehl-i Sünnet Ekolleri sayılırken yalnızca Eş’ariyye ve Maturidiyye hakkında birer sayfalık kısa bilgi verilir,⁵⁶ *Selefiyye* mezhebine ilişkin yalnızca şu bilgiler yer almaktadır:

“Bu ikisine ilaveten önceleri hadis taraftarları olarak bilinen, daha sonra Selefilik adı verilen bir grup daha vardır. Selefilik’in en belirgin özelliği inanç konularında akla yer vermeden ayet ve hadislerle yetinmek, anlamı açık bir şekilde anlaşılmayan, yoruma ihtiyaç duyan ve başka anlamlara gelme ihtimali bulunan ayet ve hadisleri yorumlamaktan kaçınmaktır.”⁵⁷

Oysa günümüz İslâm dünyasında kendilerini Selefiyye’ye nispet eden ve *Çağdaş Selefilik* adı altında ortaya çıkan birçok farklı grup bulunmaktadır. *Neo-Selefilik (Yeni Selefilik)* olarak da adlandırılan hareket, tek bir grubun adı değil, uçlarda dolaşan bir din dilini benimseyerek dışlamacı, suçlayıcı, itham edici, tekfir edici ve sorun üretici bütün şiddet taraftarı dinî akımların ortak şemsiye adıdır.⁵⁸ Ayrıca *Yeni Selefilik* ile daha çok Vehhâbilik’le özdeşleştirilen ve

⁵⁵ Abdülkerim eş-Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal* (Beyrut, 1986), 134-135; Fığlalı Ethem Ruhî, “Hariciler”, *Diyanet İslam Ansiklopedi* (İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2002), 16: 193; Mustafa Öz, *Başlangıçtan Günümüze İslam Mezhepleri Tarihi*, 4. Bs (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016), 124-127.

⁵⁶ Yıldırım vd., *İmam-Hatip Liseleri Kelâm Ders Kitabı*, 46-47.

⁵⁷ Yıldırım vd., *İmam-Hatip Liseleri Kelâm Ders Kitabı*, 45.

⁵⁸ Kubat, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 225.

geleneksel Ehl-i Hadîs çizgisini sürdüren günümüz Selefilîği arasında “ana kaynaklara dönüşçü” ortak payda dışında belirgin bir benzerlik ve yakınlık da bulunmamaktadır.⁵⁹

Bugün Ortadoğu coğrafyasının birçok bölgesinde kaosun, kavganın, kargaşanın ve hatta savaşın içinde bulunan ve karşıt cephelerde yer alarak birbirlerinin kanını döken grupların kendilerini nispet ettikleri *Selefiyye*’nin, Ehl-i Sünnet’in öncüleri olan geleneksel *Selef-i Sâlihîn* ile hiçbir ilgilerinin olmadığı, bilakis bu grupların Hâriciliğin farklı biçimlerde tezahür eden çağdaş versiyonları olduğu hakkında yeterli bilgi verilmediğinde, öğrencilerin, güncel siyasî ve itikadî konulara dayalı olayları anlamlandırabilmeleri mümkün değildir.

10) Ayrıca *Kelâm Ders Kitabı*’nda günümüz İslâm dünyasında yaşayan mezheplerden biri olan *Vehhâbilik Hareketi*’ne hiç yer verilmediği görülmektedir. Kitapta Vehhâbiliğin merkezi konumundaki ülke olan Suudi Arabistan’ın resmi mezhebinin ise Hanbelilik olduğu söylenerek öğrenciye eksik ve yanlış bilgi aktarılmaktadır.⁶⁰ Zira her ne kadar Suudi Arabistan yetkilileri Hanbelî mezhebine mensup olduklarını iddia etseler de, Ehl-i Sünnet çerçevesi içinde değerlendirilen mutedil Hanbelilikten fersah fersah uzaklaşmışlardır. Nitekim benimsedikleri Vehhâbilik, ilk dönemde Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855)’in, sekizinci hicri asırda ise bu mezhebe gönül vermiş İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ve onun öğrencisi İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350)’nin düşüncelerinin ifrat derecesine vardırılmış biçimidir.⁶¹ Öğrencilerin ilk dönem Hanbelî düşüncesi ile sonraki dönemlerde kendisini bu mezhebe nispet etmekle birlikte gerçekte bu eksenden sapan akımlar hakkında yeteri derecede bilgilendirilmeleri, onların başta Güney Asya ülkeleri olmak üzere, dünyada kendilerini “Selefi” olarak nitelendiren birçok akımın esin kaynağı olan Vehhâbiliği doğru anlamalarına yardımcı olacağı izahtan vârestedir.

11) *Kelâm Ders Kitabı*’nda Şiilik ve Şii fırkalardan Zeydiyye, İsmailiyye ve İmâmiyye kolları, yalnızca tarihi-kronolojik bir

⁵⁹ Kubat, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, 225.

⁶⁰ Yıldırım vd., *İmam-Hatip Liseleri Kelâm Ders Kitabı*, 50.

⁶¹ Kubat, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, 297-309.

anlatımla işlenmekte, Şiîliğin çağdaş versiyonları hakkında hiç bilgi verilmemektedir. Mesela kitapta bugün Yemen’de imâmet konusundaki bazı görüşleriyle diğer Şiî fırkalardan ayrılan Zeydiyye mensuplarının yoğun olarak yaşadığına işaret edilmekte, fakat Zeydiyye mezhebine mensup olan Yemen’deki *Husîlerden* hiç söz edilmemektedir. Oysa günümüzde Yemen’de sürmekte olan kavganın, çatışmanın ve hatta savaşın Şiî-Zeydî mezhebine mensup Husîler ile Sünnîler arasında vuku bulduğu gerçeği aktarılsaydı, aslında Yemen savaşının gerçekte mezhepler üzerinden sürdürüldüğü kolaylıkla öğrencinin zihninde yer etmiş olurdu. Bu nedenle *Kelâm Ders Kitabı*’nın güncellenme çalışmalarında sözünü ettiğimiz güncel mezhebî gerçekliklere de yer verilmesinin gerekli olduğu söylenebilir.

12) *Kelâm Ders Kitabı*’nda Şiîliğin ana kollarından İsmâiliyye fırkası, yalnız şu iki cümleyle tanıtılmaktadır:

“İsmâiliye ekolü ise Cafer-i Sadık’ın ölümünden sonra imametin oğlu İsmail’e ve onun soyundan gelenlere ait olduğunu iddia ederler. İsmâilîler, Fatimî Devleti’nin kurulmasıyla güçlenmişler, ancak bu devletin yıkılmasıyla zayıflamışlardır.”

Oysa günümüzde artık “İsmâiliyye” adıyla anılan bir mezhep yoktur. İsmâiliyye’nin günümüze kadar devam eden, mevcudu itibarıyla en çok ve en önemli iki kolu vardır:

a) Nizâriyye Fırkası: Haşhaş (afyon) kullanmaları ve bu sebeple kolayca suikast yoluyla cinayet işlemleri sebebiyle *Haşîşiyûn* (*Haşşâşîn*) adıyla tanınan bu fırka Hasan Sabbah’ın önderliğinde kurulmuştur. Hasan Sabbâh, her tarafa gönderdiği dâileriyle teşkilatını yaymaya ve ajanlarını devlet mekanizması içine, hatta saraylara ve evlere kadar sızdırıp her tarafı şüphe ve korkuya saldı. İranlı bazı devlet adamlarını da kendilerine gizli müttefik yapan Nizârîler, bazı kalelere yerleşerek ticaret ve hac kervanlarını açıktan basmaya ve soymaya başladılar. Aleyhlerinde konuşmaktan korkan din ve devlet adamları kamuoyunun şüpheleri karşısında eziliyorlardı. Böylece etkili olduğu dönemde komünizmin kurduğu yeraltı faaliyetine ve yarattığı buhrana benzer bir psikolojiyi bütün topluma yaydılar. Devleti içerden ele geçirmek için üst düzey devlet adamlarını, kumandanları ve âlimleri öldürmeye giriştiler.

Haçlıların gelişinden faydalanarak İslam coğrafyasının farklı bölgelerinde yerleşme imkânı bulan ve katillerini icraya devam eden⁶² *Nizârî-Haşhâşî Paralel Terör Örgütü* İslâm dünyasında hükümdarlar ve devletler için daima bir korku unsuru olmuştur. Nitekim Hasan Sabbah'ın, afyonun uyuşturucu etkisini kullanarak harekete geçirdiği fedâileri, sâdik birer tedhişçi olarak hazırlanıyor, onlar da gözlerini kırpmadan intihar saldırılarında bulunabiliyorlardı.⁶³ Afyon (haşhaş) yutturulan fedâiler, hûriler ve gilmanlarıyla Alamut Kalesi'ndeki sahte cennette bulunabilmek adına, ölümü cesaretle karşılayabiliyor ve kendilerini kolayca fedâ edebiliyorlardı. Hasan Sabbah'ın karizmatik liderliğine ve mutlak mâsumiyetine inanan fedâiler, şayet dinî vazifelerini tamamlayarak geri dönerlerse, cennetin ebedî saadetinin tadına şimdiden varmak üzere, Alamut Kalesi'ndeki yalancı cennet bahçelerinde kendilerine sunulan ikramlarla ağırlanıyorlardı.⁶⁴

Devleti içten ele geçirmek amacıyla paralel bir devlet kuran Hasan Sabbâh, haşhaş gibi uyuşturucu maddeler ile dimağlarını bozduğu fedâileri yoluyla Büyük Selçuklu Devleti ve Abbasilere yönelik 50'ye yakın suikast gerçekleştirmiştir. Bu suikastların en önemlisi kuşkusuz Nizamülmülk'ün katledilmesidir. Diğer terör faaliyetleri ise Selçuklu üst düzey devlet görevlileri ve Abbasi din adamlarına yönelik suikastlardır.⁶⁵

Batını-İsmâililer XIX. yüzyılda Ağa Hanlarla birlikte ikinci baharını yaşamaya başlamışlardır. Ağa Han unvanına sahip Hasan Ali Şah 1838'de İngilizlerin desteğiyle devlete karşı isyan etmiş, ancak başarısız olunca Sind bölgesinin İngilizler tarafından işgaline

⁶² Osman Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti*, 22. Bs (Ötüken Neşriyat, 2019), 316-319; Ethem Ruhi Fırlalı, *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri* (İstanbul: Şa-to İlahiyat, 2011), 149-151; Kubat, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 282.

⁶³ Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti*, 316-319; Fırlalı, *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*, 282; Kubat, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 146-151.

⁶⁴ Fırlalı, *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*, 282; Kubat, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 149-151.

⁶⁵ Krş. Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti*, 316-317; Fırlalı, *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*, 282; Kubat, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 149-151.

yardımcı olmuştur. Son dönemlerde Nizârî İsmâiliyye'nin 49. imâmı olan Kerim Ağa Han bu görüşü sürdürmektedir.⁶⁶

Selçuklular, Zengiler ve Eyyubîler, hâkimiyetleri altına aldıkları topraklarda Bâtınî-İsmâili/Nizârî-Haşhaşî Şîi dâilerin halkı Şiileştirme çalışmaları ve devletin yapısını sarsıcı propagandaları karşısında başta Nizâmîye Medresesi olmak üzere Irak, Şam ve Mısır'a onlarca medrese kurmuşlar ve halkı Sünnî çizgide eğiterek bilinçlendirmeye yönelik ilmî mücadele başlatmışlardır.⁶⁷ Şayet bâtinî düşünceleri benimseyen Şîi İsmâiliyye mezhebi içinden neşet eden *Nizârî-Haşhaşî Hareket* doğru aktarılamazsa, öğrenciye 15 Temmuz hain kalkışmasını ve Haşhaşîliğin çağdaş versiyonu olan FETÖ'yü doğru anlatıp anlamlandırmak mümkün olmaz.

b) Müsta'liyye Fırkası: İsmâiliyye'nin diğer kolu olan *Müsta'liyye* fırkası ise, kısa bir müddet Mısır'da hâkimiyet sürdürmüş, daha sonra birbirinden ayrı kollara ayrılarak farklı bölgelere yayılmıştır. Mısır Şîi-Fâtımî Devleti'nin, kuruluşundan 262 yıl sonra 567/1171'de Sünnî Eyyübîler tarafından ortadan kaldırılmasından sonra devlet desteğinden mahrum kalan Müsta'li-İsmâilîler, önce Yemen'e, ardından Hindistan'a intikal etmişlerdir. Kendi aralarında *Dâvûdîler* ve *Süleymânîler* diye iki kola ayrılan Müsta'liyye fırkası, günümüzde "Dâi-i Mutlak" denilen dinî liderlerin başkanlığında *Bohra* adıyla Hindistan'da, az sayıdaki diğer bir kısmı da Yemen'de varlıklarını sürdürmektedir.⁶⁸

13) Kelâm Ders Kitabı'nda Cebriyye ve Kaderiyye gibi İslâm'ın ilk döneminde ortaya çıkan mezheplerin görüşleri hemen hemen hiç işlenmediği gibi, İslâm orijinli olup daha sonra İslâm dairesinin dışına çıkan Nusayrîlik, Dürzîlik, Bâbilik-Bahâilik, Kadiyânîlik ve

⁶⁶ Krş. Fırlalı, *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*, 183; Mustafa Öz, "DİA", 32: 273-274; Sarıkaya, *İslam Düşünce Tarihinde Mezhepler*, 147; Kubat, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 160-162.

⁶⁷ Kasım Kocaman, "Osmanlı Medrese Sistemini Etkileyen Faktörler = Factors Affecting the Ottoman Madrasa System", *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi (İMAD)* II/3 (2017): 403-404.

⁶⁸ Krş. Fırlalı, *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*, 281-282; Öz, *Başlangıçtan Günümüze İslam Mezhepleri Tarihi*, 128-129; Mustafa Öz, "DİA", 32: 116-117; Sarıkaya, *İslam Düşünce Tarihinde Mezhepler*, 176; Kubat, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 160-162.

Yezidilik gibi yaşayan mezheplerin görüş ve düşüncelerine de hiç yer verilmediği gözden kaçmamaktadır.

Kaderiyye ve Cebriyye gibi klasik mezheplerinin düşüncelerinin bilinmemesi Emevî düşüncesi ve felsefesinin; Nusayrilik gibi çağdaş mezheplerin düşüncelerinin bilinmemesi ise Suriye’de 2 Şubat 1982 tarihinde meydana gelen ve 30 bin kişinin toplu katliamıyla sonuçlanan Hama soykırımının; ayrıca günümüzde hala devam eden Suriye savaşının nedenlerinin anlaşılıp anlamlandırılmaması sonucunu beraberinde getirmektedir. Şayet derslerde Suriye’de 2 Şubat 1982’de meydana gelen ve yaklaşık 30 bin kişinin toplu katliamından, günümüzde ise hala devam eden Suriye savaşında 1 milyondan fazla insanın öldürülmesinden sorumlu olan yönetimdeki Esed ailesin Nusayrî görüşleri benimsediği; Hama’da katledilen İhvân-ı Müslimîn mensupları ile günümüz Suriye savaşında katledilen masumların Sünnî olduğu izah edilirse, öğrencinin zihninde aslında bölgedeki savaşın gerçekte mezhepler üzerinden sürdürüldüğü kolaylıkla yer edecektir.

14) Ayrıca *Kelâm Ders Kitabı*’nda mezhepler, tıpkı *Fıkıh Ders Kitabı* ve *Seçmeli Fıkıh Okumaları Dersi*’nde yapıldığı gibi, siyasî/itkâdî mezheplerin işlendiği kısımlarda mezheplerden, sadece tarihî-kronolojik bir anlatımla bahsedildiği, ders programının temel felsefesi olan öğrencinin konuya ilişkin bilgileri kendi zihin dünyasında anlamlandırabilmesi, inşa edebilmesi için bizzat yaşadıklarından, içerisinde bulunduğu çevresel şartlardan, bildiklerinden hareketle bilmedikleri yeni bilgilere ulaşabilmeleri ya da kendi zihinsel dünyalarını kendilerinin inşa etmesi, kısacası öğrencinin pasif değil bizzat öğrenmeyi gerçekleştiren olarak aktif konumda olması demek olan “yapılandırmacı yaklaşım”⁶⁹ yeterince uyulmadığı tespit edilmektedir.

c) Anadolu İmam–Hatip Liseleri *Mesleki Araçça 11. Sınıf Ders Kitabı* Mohammad ALRHAWI, Hassan ALCHALABI ve Yahya ALHOURI adlı müellifler tarafından hazırlanmıştır.⁷⁰ Kitabın 9-18. sayfaları arasında yer verilen parçalar Kelâm ve İslâm Mezhepleri

⁶⁹ Bkz. Zengin, “Yapılandırmacı Yaklaşım”.

⁷⁰ Mohammad Alrahavi - vd., *Anadolu İmam-Hatip Liseleri Mesleki Araçça 11. Sınıf Ders Kitabı* (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2018).

Tarihi disiplinlerinin ilgi sahasında olan “İslâm ve İman” konuları işlenmektedir. Kitabın bu bölümünde işlenen bazı konular aşağıda zikredeceğimiz şu nedenlerle oldukça mahzurludur:

1) Anadolu İmam-Hatip Liseleri *Mesleki Arapça 11. Sınıf Ders Kitabı*nın 16. sayfasında yer alan “4. Aşağıdaki Diyalogu Oku” kısmında Rukayye adlı öğrenci “Bugünkü Akide dersi muhteşemdi, Hocamız bizlere imanın hakikatinden söz etti ve bizlere insanların çoğunun iman iddiasında bulunduğunu fakat imana yakışmayan ameller işlediklerini beyan etti” demektedir.⁷¹

Dikkat edileceği üzere kitapta yer alan bu diyalogda, yalnızca kalbin tasdiki ve dilin ikrarı ile yapılan imanın sahîh olmayacağı, imanın sahîh olabilmesi için mutlaka amel ile desteklenmesi gerektiği vurgulanmaktadır.

2) Aynı kitabın 17. sayfasında diyalogu devam ettiren öğrenci bu kez şöyle demektedir: “Hoca İman, yalnızca inanç esaslarının dil ile ikrar edilmesi değildir; bilakis iman teslim, itaat ve sâlih amelle birlikte olmalıdır” dedi.⁷²

Kitapta yer alan bu diyalogda da kalbin tasdiki ve dilin ikrarı ile yapılan imanın sahîh olmayacağı, imanın sahîh olabilmesi için mutlaka amel ile desteklenmesi gerektiği açıkça ifade edilmektedir.

3) Yine Anadolu İmam-Hatip Liseleri *Mesleki Arapça 11. Sınıf Ders Kitabı*nın 17. sayfasında “5. Aşağıdaki Boşlukları Diyalogdan Faydalanarak Uygun Kelimelerle Doldurunuz” başlığı altında b şikkının doğru cevabı olarak “Hakiki iman, söz ile amelin birlikte olduğu imandır”⁷³ şeklinde yazılmaktadır.

Bu cümlede Mâturidî ve Eş’arilerin oluşturduğu Sünnî düşüncenin tersine, Hâricî-Selefi-Vehhâbî anlayışın ürünü olan “amelin imandan cüz/parça olduğu” fikri açık ifadelerle aşılarmaya çalışılmaktadır.

⁷¹ Alrahavi - vd., *Anadolu İmam-Hatip Liseleri Mesleki Arapça 11. Sınıf Ders Kitabı*, 16.

⁷² Alrahavi - vd., *Anadolu İmam-Hatip Liseleri Mesleki Arapça 11. Sınıf Ders Kitabı*, 17.

⁷³ Alrahavi - vd., *Anadolu İmam-Hatip Liseleri Mesleki Arapça 11. Sınıf Ders Kitabı*, 17.

Anadolu İmam–Hatip Liseleri *Mesleki Arapça 11. Sınıf Ders Kitabında* yer alan bu ve benzeri ifadelerden hareketle şu sonuçlara ulaşmamız mümkündür:

a) İmanın hakikati konusunda yazdıkları cümlelerden Anadolu İmam–Hatip Liseleri *Mesleki Arapça 11. Sınıf Ders Kitabının* müelliflerinin Selefi – Hanbeli – Ehl-i Hadis zihniyetine sahip olduğunu anlıyoruz.

b) Milli Eğitim Bakanlığı yetkililerinin, yüzden fazla İlahiyat ve İslami İlimler Fakültesinde yine yüzlerce Arapça öğretim elemanının görev yaptığı ülkemizde Anadolu İmam–Hatip Liseleri *Mesleki Arapça 11. Sınıf Ders Kitabının* Sünnî öğretiye aykırı düşüncelerini kitaba yansıtan yabancı uyruklu müelliflere yazdırılması açık bir hatadır.

c) Halkının kahir ekseriyetinin Sünnî düşünceye mensup olduğu ülkemizde Anadolu İmam–Hatip Liselerinde okutulan Anadolu İmam–Hatip Liseleri *Mesleki Arapça 11. Sınıf Ders Kitabının* Selefi – Hanbeli – Ehl-i Hadis zihniyete sahip olan ve bu düşüncelerini kitaba aksettirmekten çekinmeyen bu müelliflere yazdırılması yine açık bir hatadır.

d) İmam–Hatip Liselerinde okutulan bu ve benzeri metinlerin, son yirmili yıllarda ülkemizde tekfirci zihniyetin yaygınlaşmasında etkili olduğu söylenebilir.

e) Halkımıza karşı dışlayıcı tutum takınan ötekileştirici ve sorun üretici tekfirci zihniyetin beraberinde getirdiği ciddi problemler irdelendiğinde, doğrudan din eğitimi veren kurumlarımızdan biri olan İmam–Hatip Lisesi müfredatının ve bu eğitim kurumunda okutulacak olan ders kitabı içeriklerinin hazırlanmasında ne kadar titiz ve dikkatli davranılması gerektiği ciddi önem arz etmektedir.

5) Değerlendirme ve Öneriler

Toplumda dinin bid'at, hurafe ve aşırılıklardan uzak, aslına uygun, Kur'ân ve Sünnet merkezli sahih şekilde öğretilmesinde, dinin en makul ve en mutedil şekilde aktarılmasında önemli rol oynayan İmam–Hatip Liselerinde öğrencilerin, resmi öğretim programlarıyla çeşitli dinî konularda bilgi dünyaları şekillendirilirken, mezhepler konusunda istenen bilgi ve donanımda

yetiştirilemedikleri bir gerçektir. İmam-Hatip Lisesi müfredatında doğrudan *İslâm Mezhepleri Tarihi* dersinin yer almaması ve konuyla ilgili diğer derslerde de mezhep mefhumunun doğru öğretilmemesi, İmam-Hatipli öğrencilerin zaman zaman gerçekte bir alt kimlik olan mezhebi, üst kimlik olan din gibi algılamasına sebep olabilmektedir. Bu yanlış din-mezhep algısı sonucunda zaman zaman öğrenciler, mensubu bulunduğu mezhebi kurtuluşa eren yegâne fırka (fırka-i nâciye), diğer bütün mezhepleri ise din dışı yapılanmalar olarak gören bir zihniyete sahip olabilmektedir. Bu algı, günümüz İslâm dünyasında el-Kâide, Tâlibân, İŞİD/DEAŞ, Haşd-i Şa'bi, Boko Haram, FETÖ vb. şiddeti tecviz eden radikal akımların doğmasının da en önemli nedenidir.

Mezhep, dinin farklı anlaşılması ve algılanmasından, dinî firkalaşmadan kaynaklanan grupları ifade eder. Eş deyişle mezhep, insanların yaşadıkları sosyal çevrede dinin ana kaynaklarını anlama, algılama, açıklama ve uygulamada ortaya çıkan farklılıkların belli bir sistem dâhilinde kurumsallaştığı dinî zümreleşmeleri ifade eder. Bu bağlamda bir dini benimseyenler için din “üst kimliği”, dinin mensupları için mezhep ise “alt kimliği” ifade eder.⁷⁴ Bu nedenle mezhep din değil, dinin yorumu sonucu doğan beşerî bir formdur.⁷⁵

Bu gerçeğin bihakkın öğretilmesi için ülkemizin din eğitimi veren kurumlarından biri olan İmam-Hatip Lisesi müfredatında *İslâm Mezhepleri Tarihi* dersinin ihdas edilmesi, bu disipline ait öğretim programı ve yöntemin günümüz şartları içinde yeniden değerlendirilmesi ve geliştirilmesi gerekir. Ayrıca derslerde objektif kriterlere bağlı kalınarak uzmanları tarafından yazılmış ders kitaplarının okutulması, her biri İslâm düşüncesinin aslı birer unsuru olan ameli/fikhî mezheplerin, siyasi/itikadî firkaların ve çağdaş dinî akımların tarafsız bir metotla doğru anlatılması,

⁷⁴ Sarıkaya, *İslam Düşünce Tarihinde Mezhepler*, 17-24; Kubat, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 18-19. Tuncay Karateke, “İmam Hatip Liselerine Dair Bazı Tespit ve Öneriler”, *Eğitime Bakış Eğitim-Öğretim ve Bilim Araştırma Dergisi* 11/35 (2015): 70.

⁷⁵ Krş. Hasan Onat, “İslâm Ortak Paydası ve Mezhep Gerçeği”, *İlahiyat Akademi Dergisi*, 4/5 (2017): 11-36; Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş*, 11; Sarıkaya, *İslam Düşünce Tarihinde Mezhepler*, 17-24; Kubat, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 35, 415-416. Yıl: 2017, Sayı:

mezhebin din değil, dinin farklı birer yorumu olarak doğal, kaçınılmaz ve hatta gerekli zümreleşme faaliyeti olduğunun izahı bir zorunluluktur.

Yeni ihdas edilecek *İslâm Mezhepleri Tarihi* dersi asgari üç bölümden oluşmalıdır: Birinci bölümde ameli/fıkhî mezhepler (Hanefilik, Şafilik, Mâlikilik, Hanbelilik, Caferîlik vb.); ikinci bölümde Siyasî/İtikadî Mezhepler (Hâricilik, Şîa, Mürcie, Cebriyye, Kaderiyye, Mu'tezile, Ehl-i Sünnet: Selefiyye, Eş'arîlik, Maturidîlik vb.), üçüncü bölümde ise Dinî Akımlar (Vehhâbilik, Neo-Selefilik, Nusayrilik, Dürzîlik, Bâbilik-Bahâilik, Kâdiyânîlik, Yezîdîlik, el-Kâide, Tâlibân, IŞİD, Haşdi Şa'bi, Boko Haram, FETÖ vb.) işlenmelidir.

Kur'ân ve Sünnet merkezli sahîh din anlayışı doğrultusunda mezhep mefhumunun doğru anlatıldığı yeni bir dersin ihdası ile İmam-Hatip Lisesi müfredatında yapılacak bu tür bir değişiklik sayesinde doğru mezhep algısını edinen İmam-Hatip öğrencilerinin güncel dinî olayları anlamlandırmasına ve kavramasına yardımcı olunacağı muhakkaktır.

Sonuç

İmam-Hatip Liseleri, Selçuklular Dönemi'ndeki Nizâmiye Medreseleriyle başlayan, Osmanlı Medreseleri ile gelişen ve Türkiye din eğitimi birikimiyle devam eden, Selçuklu-Osmanlı-Türkiye tecrübesini en iyi şekilde yansıtan eğitim kurumlarıdır. İmam-Hatip Liseleri, açıldıkları tarihten günümüze halkın hem dinî hem de din dışı kültürünün yükseltilmesinde, toplumda dinin bid'at, hurafe ve aşırılıklardan uzak, aslına uygun, Kur'ân ve Sünnet merkezli sahîh biçimde öğretilmesinde, dinin yozlaşmaya uğratılmamasında, birlik-beraberlik ve kardeşlik duygusunun halka taşınmasında ciddi rol üstlenmişlerdir.

Ne var ki, İmam-Hatip Lisesi öğrencilerinin, resmi öğretim programlarıyla çeşitli dinî konularda bilgi dünyaları şekillendirilirken, mezhepler konusunda istenen bilgi ve donanımda yetiştirilemedikleri bir gerçektir. Bunun nedeni İmam-Hatip Lisesi müfredatında *İslâm Mezhepleri Tarihi* dersinin yer almaması, bunun sonucunda derslerde mezheplere dair objektif kriterlere bağlı kalınarak uzmanları tarafından yazılmış ders kitaplarının

okutulmaması, her biri İslâm düşüncesinin aslı birer unsuru olan amelî/fikhî mezheplerin, siyasî/itikadî fırkaların ve çağdaş dinî akımların tarafsız bir metotla doğru anlatılmaması, mezhebin din değil, dinin farklı birer yorumu olarak doğan tabii, kaçınılmaz ve hatta gerekli zümreleşme faaliyeti olduğunun yeterince izahı edilmemesidir.

Mezhep mefhumunun doğru öğretilmemesi, mensubu olduğu mezhebi din yerine koyan, diğer mezhep mensuplarını dışlayan, ötekileştiren, hatta toptan tekfir eden ve uçlarda dolaşan bir din dilini benimseyerek hoşgörü ve tolerans sözcüklerini lügatlerinden silen bireylerin yetişmesine, bu da karşıt kamplarda yer alarak birbirlerine silah doğrultan ve birbirleriyle savaşan şiddet taraftarı sorun üretici çeşitli radikal akımların doğmasına sebebiyet vermektedir.

Kaosun, kargaşanın, kavganın ve savaşların mezhepler üzerinden sürdürüldüğü modern çağda İmam-Hatip Lisesi müfredatında *İslâm Mezhepleri Tarihi* dersinin ihdas edilmesi, bu disipline ait öğretim programı ve metodun günümüz şartları içinde yeniden değerlendirilmesi ve geliştirilmesi, derslerde mezheplere dair objektif kriterlere bağlı kalınarak uzmanlar tarafından hazırlanmış ders kitapların okutulması, ayrıca mezheplerin ele alındığı konu başlıklarının öğrencilerin klasik ve güncel dinî hâdiseleri anlamlandırması ve kavramasına yardımcı olacak şekilde, birlikte yaşama kültürüne katkı sağlayacak nitelikte yeniden dizayn edilmesi şarttır.

KAYNAKÇA

Akpınar, Burhan. “Eğitimde Madde-Mana Dengesi Arayışı: İmam-Hatip Okulları”. *Eğitime Bakış Eğitim-Öğretim ve Bilim Araştırma Dergisi*, 11/35 (2015): 12-18.

Alahavi, Mohammad - vd. *Anadolu İmam-Hatip Liseleri Mesleki Araçça 11. Sınıf Ders Kitabı*. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2018.

Aşlamacı, İbrahim. *Pakistan Medreselerine Bir Model Olarak İmam-Hatip Okulları*. İstanbul: Dem Yayınları, 2014.

Aşlamacı, İbrahim. “Türkiye’nin İslam Eğitim Modeli: İmam-Hatip Okulları ve Temel Özellikleri”. *Turkish Studies=Türkoloji Araştırmaları (Dergi)* 9/5 (2014): 265-278-278.

Atay, Hüseyin - Yazıcıoğlu, M. Said. *İmam Hatip Liseleri İçin Kelam 12. Sınıf*, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1989.

Aydın, Mehmet. *İmam Hatip Liseleri İçin Kelâm Dersleri Lise 3. Sınıf*. Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1984.

Aydın, Mehmet Zeki. “Dünden Bugüne İmam-Hatip Liseleri (Tarihî Gelişim)”. *Eğitime Bakış Eğitim-Öğretim ve Bilim Araştırma Dergisi* 11/35 (2015): 68-73.

Ayhan, Halis. “Cumhuriyet Dönemi Din Eğitimine Genel Bakış”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Ö.S. (CUMH. 75)* (1999): 237-254-254.

Ayhan, Halis. *Türkiye’de Din Eğitimi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1999.

Birekul - Mehmet, Koyuncu- Ahmet. “Bir Model Arayışı Olarak Uluslararası İmam Hatip Liseleri”, *Muhafazakar Düşünce Dergisi* 10/40 (2014): 173-175.

Bozan, İrfan. *Devlet İle Toplum Arasında Bir Okul: İmam Hatip Liseleri, Bir Kurum: Diyanet İşleri Başkanlığı*. İstanbul: TESEV Yayınları, 2007.

Cabiri, Muhammed Abid. *İslam’da Siyasal Akıl*. Trc. Vecdi Akyüz. İstanbul: Kitabevi, 1997.

Çakır, Ruşen - vd. *İmam-Hatip Liseleri: Efsaneler ve Gerçekler*. İstanbul: Türkiye Ekonomik ve Sosyal Etütler Vakfı (TESEV), 2004.

Çınar, Fatih. “1924’TEN 2000’E KADAR UYGULANMIŞ OLAN İMAM HATİP LİSESİ ÖĞRETİM PROGRAMLARININ ANALİZİ ve KARŞILAŞTIRILMASI”. *Milli Eğitim Dergisi* 43/197 (01 Ocak 2013): 180-208.

Dalkılıç, Mehmet. “İslâm Dünyası Mezhep Savaşına Zorlanırken İmam Hatip Liselerinde İslam Mezhepleri Tarihi Eğitimi”. *100. Yılında İmam Hatip Liseleri Uluslararası Sempozyumu*. İstanbul: DEM (Değerler Eğitimi Merkezi). Erişim: 21 Haziran 2019. <http://ktp2.isam.org.tr/detayzt.php?navdil=tr&idno=336704&tarama=100.+Y%C4%B1%C4%B1nda+%C4%B0mam+Hatip+Liseleri>.

Dinçer, Nahid. *1913’ten Günümüze İmam-Hatip Okulları Meselesi*, İstanbul: Şûle Yayınları, 1998.

Ebû Zehra, Muhammed. *İslam’da Siyasi ve İtikadi Mezhepler Tarihi*. Trc. Abdulkadir Şener. İstanbul: Hisar Yayınevi, 1983.

Ekşi, Ahmet. *İmam Hatip Liseleri Fıkıh Ders Kitabı*. Ankara: MEB Devlet Kitapları, 2015.

Erkul, T. Rüştü. *Yeni Kelam Dersleri*. Ankara: Kardeş Maatbaası, 1963.

Fığlalı, Ethem Ruhî. “Hariciler”. *Diyanet İslam Ansiklopedi*. 16: 173. İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2002.

Fığlalı, Ethem Ruhi. *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*. İstanbul: Şa-to İlahiyat, 2011.

Firuzabâdi, Mecduddîn Muhammed b. Ya’kûb. *Kamusu’l-Muhît*, Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1987.

İbn Manzûr, Ebû’l-Fazl Muhammed b Mükerrrem b Ali el-Ensârî. *Lisanü’l-Arab*. Beyrut: Dârü’l-İhyai’t-Türasi’l-’Arabi, 1997.

Kahraman, Abdullah - Bayındır, Servet, Özdilek, Recep - Memduhoğlu, Adnan - Yılmaz, İbrahim - Özdemir, Ahmet. *Anadolu İmam Hatip Liseleri Fıkıh Okumaları*. Devlet Kitapları, İkinci Baskı (2015).

Karateke, Tuncay. “İmam Hatip Liselerine Dair Bazı Tespit ve Öneriler”. *Eğitime Bakış Eğitim-Öğretim ve Bilim Araştırma Dergisi* 11/35 (2015): 62-67.

Kavukçu, Fuad - Uludağ, Süleyman. *İmam-Hatip Liseleri VII. Sınıf Müfredatına Uygun Kelâm Dersleri*. t.y.

Kaya, Niyazi. "İmam-Hatip Liselerindeki Öğretmenlere Yönelik Düzenlenen Hizmetiçi Eğitim Faaliyetleri". *Eğitime Bakış Eğitim-Öğretim ve Bilim Araştırma Dergisi* 11/35 (2015).

Kaymakcan, Recep (İbrahim Aşlamacı ile beraber). "İmam Hatip Lisesi Literatürü Üzerine Biyografik Bir İnceleme". *Değerler Eğitimi Dergisi*, 9/22 (2011).

Kılavuz, U. Murat. *İmam Hatip-Anadolu İmam Hatip Lisesi Akaid ve Kelam Ders Kitabı* (Ankara, t.y.).

Kocaman, Kasım. "Osmanlı Medrese Sistemini Etkileyen Faktörler = Factors Affecting the Ottoman Madrasa System". *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi (İMAD)* II/3 (2017): 400-427-427.

Koyuncu, Ahmet - Birekul, Mehmet. "Bir Model Arayışı Olarak Uluslararası İmam Hatip Liseleri". *Muhafazakâr Düşünce (Dergi)* 10/40 (2014): 171-188.

Kubat, Mehmet. "Dindar Bir Neslin Yetişmesinde 'Proje İmam-Hatip Liseleri'nin Anlam ve Önemi". t.y. <http://www.malatyam.com/Ky-2076-DINDAR-BIR-NESLIN-YETISMESINDE-PROJE-IMAM-HATIP-LISELERININ-ANLAM-VE-ONEMI.html>.

Kubat, Mehmet. "Güncel Mezhep Tartışmaları Ekseninde İmam-Hatip Müfredatının Değerlendirilmesi". *Uluslararası Geleceğin İnşasında İmam-Hatip Okulları Sempozyumu*. 357-375. Malatya: İnönü Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2017.

Kubat, Mehmet. *İslam Mezhepleri Tarihi*. İstanbul: Kitap Dünyası, 2017.

Kubat, Mehmet. *İslam'ın İlk Döneminde İtikâdi İhtilaflar ve Sebepleri*. Konya: Selçuk Üniversitesi, 1997. <http://ktp2.isam.org.tr/detayzt.php?navdil=tr&idno=348298&tarama=KUBAT++Mehmet>.

Kutlu, Sönmez. *Mezhepler Tarihine Giriş*. 4. Bs. Dem Yayınları, 2016.

MEB Din Eğitimi Genel Müdürlüğü. Akaid ve Kelâm Dersi (11-12. Sınıflar) Öğretim Programı (t.y.).

MEB Din Eğitimi Genel Müdürlüğü. *Fıkıh Dersi (11. Sınıf) Öğretim Programı*, Ankara, 2014.

Nar, Ali. *İmam-Hatip Liseleri İçin İlm-i Kelâm Dersleri*. İstanbul: Selam Yayınları, 1984.

Onat, Hasan. "İslam Ortak Paydası ve Mezhep Gerçeği". İlahiyat Akademi 4/5 (Temmuz 2017): 11-36 .

Öcal, Mustafa. "Cumhuriyet Döneminde Türkiye'de Din Eğitimi ve Öğretimi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* VII/7 (1998): 241-268-268.

Öz, Mustafa. *Başlangıçtan Günümüze İslam Mezhepleri Tarihi*. 4. Bs. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016.

Öz, Mustafa. "Musta'liyye". *Diyanet İslam Ansiklopedi*. 32: 273-278. İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2006.

Özcan, Celal - Toker, İhsan. "Laiklik ve Sekülerleşme Bağlamında İmam Hatip Liselerinin Dünü, Bugünü, Yarını". *Eski Yeni: Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi*. 35 (2017): 33-50-50.

Sarıkaya, Mehmet Saffet. *İslam Düşünce Tarihinde Mezhepler*. 7. Bs. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2017.

Subaşı, Necdet. "Bazı Öznellikler: Bir Tartışma Kriteri Olarak İmam-Hatip Okulları". *Muhafazakar Düşünce* 2/6 (2005): 101-106.

Şehristâni, Abdülkerim. *el-Milel ve'n-Nihal*. Beyrut, 1986.

Şimşek, Eyüp. "Çok Partili Dönemde Yeniden Din Eğitimi ve Öğretimine Dönüş Süreci (1946-1960)". *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*. 49 (2013): 391-414-414.

Toker, İhsan - Özcan, Celal. "Laiklik ve Sekülerleşme Bağlamında İmam Hatip Liselerinin Dünü, Bugünü, Yarını". *Eski Yeni: Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi*. 35 (2017): 33-50-50.

Turan, Osman. *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti*. 22. Bs. Ötüken Neşriyat, 2019.

Uludağ, Süleyman. *İmam-Hatip Okulları IV. Sınıf Müfredatına Uygun Kelâm Dersleri*, İstanbul: İrfan Yayınevi, 1969.

Uludağ, Süleyman. *İmam-Hatip Liseleri XI. Sınıf Müfredatına Uygun Kelâm Dersleri*, İstanbul: Marifet Yayınları, 1981.

“Uluslararası İmam Hatip Lisesi Öğrencisi Olma Fırsatı”. Erişim: 21 Haziran 2019. <http://www.meb.gov.tr>.

Ünsür, Ahmet. *Kuruluşundan Günümüze İmam-Hatip Liseleri*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.

Yıldırım, Ayfer. “Milli Bir Gençlik Yetiştirilmesi Ödevinde İmam-Hatiplerin Hâl-i Pür-Melâli”. *Eğitime Bakış Eğitim-Öğretim ve Bilim Araştırma Dergisi*, 11/35 (2015): 42-46.

Yıldırım, Ramazan - Şimşekçakan, Musa - Altaş, Eşref. *İmam-Hatip Liseleri Kelâm Ders Kitabı*. Ankara: MEB Devlet Kitapları, 2010.

Zengin, Halise Kader. “Yapılandırmacı Yaklaşım”. <http://acikders.ankara.edu.t.y>.

İNTERNET SİTELERİ

● https://tr.wikipedia.org/wiki/İmam_hatip_lisesi.

●

https://dogm.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2014_01/31041352_ismam_hatip_liseleri

● [haftalik_ders_cizelgeleri_20142015.pdf](#)

● http://pendikaih1.meb.k12.tr/icerikler/uluslararasi-islam-hatip-lisesi-ogrencisi-olma-firsati_3170556.html

● <http://www.onder.org.tr/haber/turkiye-deki-proje-islam-hatip-liseleri.html>

● http://acikders.ankara.edu.tr/pluginfile.php/360/mod_resource/content/3/15_hafta-Yapilandirmaci_Yaklasim.pdf

● http://tese.org.tr/wp-content/uploads/2015/11/Imam_Hatip_Liseleri_Efsaneler_Ve_Gercekler.pdf

SUMMARY

One of the foremost secondary educational institutions that provide students for the Faculties of Theology and Islamic Sciences and qualified personnel to be employed in various functions at the Presidency of Religious Affairs is Imam-Hatip High Schools. Imam-Hatip High Schools represents a new type of educational institution that answers the needs of the society of the New Republican Turkey, which originates from the traditional education of *Nizamiyah Madrasahs* of Seljuks Dynasty and *Ottoman Madrasahs*.

When Imam-Hatip High Schools established officially for the first time, they had two official objectives: the first was to reconcile the political and social demands of religious citizens with that of the political and administrative structure of the Republic of Turkey which adopted secularism as one of its foundational tenets. The second objective was to train “imams” and “orators” in order to meet society’s needs of the “religious officials.” However, Imam-Hatip High Schools have always been institutions that represented something beyond the official objectives for society. Since the perception of this institution in the society was “religious-moral education institutions” rather than vocational high schools, this laid the groundwork for the formation of two separate groups namely: “supporters” and “opponents” of Imam-Hatip High Schools. The main reason why these schools have always been at the forefront of political polemics stems from the extraordinary interest that was shown by the religious and conservative sections of society, which constitute the main body of society and the opposing voices coming from those who define themselves as “secular” or “modern.” This particular group argues that Imam-Hatip High Schools go against the principles of the law on the unification of education.

From its inception to this day, Imam Hatip High Schools’ efforts on introducing the traditional side of the east along with the modern side of the west made these schools become a “model” for many other Muslim countries in recent years. Hence, this unique educational method of the Imam- Hatip Schools caught the attention of many countries in the Islamic world. Pakistan, among

other countries that follow this trend, leads the movement of following the curriculum of these schools. On the other hand, how the classical and current structure of sect, disposition, and current corresponds in the world of students is a question that remains unanswered. It is common knowledge that through the official curriculum, the students of Imam-Hatip High School learn about a variety of religious subjects but their training and knowledge about sects is not yet where we desire.

There are two main reasons why the students of Imam-Hatip High School are not educated in the desired level about sects: The first one is because Imam-Hatip High Schools curriculum does not include a separate *History of Sects*, *History of Islamic Sects*, *Contemporary Islamic Sects* or *Modern Religious Movements* and books that students read do not follow the discipline's methodology. Because Imam-Hatip High School's curriculum does not include a separate History of Sects class and since there are no books that were written by experts that adhere to the objective criteria, results in the inability to sufficiently explain to the students the significance of Islamic sects and make them better understand the fact that sects are not separate religions by themselves but they are different groups that occurred inevitably and even necessarily due to the natural development of the religion. Therefore, it is beyond doubt that an addition of a history of sects class that is built on the foundations of the true religion based on Quran and Hadith/Sunnah to the curriculum of Imam-Hatip Schools will help the students to perceive the sects in a better way and interpret the current religious issues in the best way possible.

The other reason is that in the courses such as *Kalam* and *Fiqh* the sufficient information about sects is not transmitted to students. This situation leads to having inadequately informed graduates of Imam-Hatip High School who are appointed as official clergy with titles such as Imam, Hatip, and Qur'an Course Manager. These graduates are not able to adequately fulfill their duties of informing, enlightening and leading the society concerning Islamic sects. However, a change in the Imam-Hatip High School's curriculum regarding a new course created to serve the purpose of disseminating knowledge about sects in accordance with the

understanding of the true religion will help Imam-Hatip High School graduates to enlighten, inform and lead the society.

Nature does not allow a vacuum. It is observed that the gap in this field is mostly filled by circles operating in the informal areas and they exploit the religion. As a result, the students of Imam-Hatip find it necessary to support a particular sect or a religious group and this leads to having pupils who wrongly perceive their sect as a religion and exclude other sects by arguing that they are outside of the religion. However, the reality is that sects are not separate religions, but they are natural developments of the religion which stems from different interpretations. Therefore, it is necessary to have a separate class in the name of History of Sects, History of Islamic Sects, Contemporary Islamic Sects or Modern Religious Movements and develop a methodology which is in accordance with the current developments of the world. In addition, it is vital to redesign the subject headings of the textbooks in order for the students to better understand and interpret both the classical and current religious topics.

This article reviews the curriculum of Imam-Hatip High Schools from 1963, when sectarian issues were first introduced in the textbooks, to this day in terms of educational methods related to the History of Islamic Sects. In addition, the article explores the ways of rearranging the curriculum of Imam-Hatip High School in accordance with contemporary problems and in this context, the article offers new ways of developing the curriculum in the light of new information and ways of interpretation that is available for us today.

**NŪH B. MUSTAFA'NIN ŐEHRESTĀNĪ'NİN EL-MĪLEL VE'N-
NĪHAL ESERİNİN TŪRKÇE TERCŪMESİ ŪZERİNE MUKAYESELİ
BİR ÇALIŞMA**

A Comparative Study on Nuh b. Mustafa's Turkish Translation
of al Milal and Nihal

Doğan KAPLAN¹

Öz

Muhammed b. Abdulkerim eş-ŐehrestānĪ'nin el-Milel ve'n-nihal adlı eseri, İslam Mezhepleri Tarihi anabilim dalının en önemli klasiklerinden biridir. On ikinci yüzyılda yazılmış bu eser, sistematik oluşu ve mümkün mertebe taassup güdülmeyen betimsel bir anlatıma sahip olması yönüyle benzerlerinden farklı bir konuma sahiptir. Bu değerli eser önemine binaen on yedinci yüzyılda yaşamış bir Osmanlı alimi olan Nuh b. Mustafa tarafından Tercüme-i Milel ve nihâl adıyla Türkçeye çevrilmiştir. Bu makalede el-Milel ve'n-nihal'in adı geçen Türkçe çevirisi ana metinle mukayese edilerek çevirinin mahiyeti hakkında bilgi verilecektir. İlgili çeviri metnin Türkiye Yazmalar Kataloğunda 20'den fazla nüshası bulunmaktadır. Biz bu makalede mütercim vefatından 40 yıl sonra yazılmış 1701 tarihli en eski yazmayı esas almakla birlikte bir de zaman zaman işaret etmek üzere 1860 tarihli başka bir yazmadan yararlanacağız. Bu makalemiz bir taraftan adı geçen çeviriyle ilgili malumat verirken diğer taraftan on yedinci yüzyılda tercüme anlayışının nasıl olduğuna dair somut bir örnek

Abstract

Muhammad b. Abdulkarim al Shahrastani's book al Milal and nihâl is one of the most important classics in the field of history of Islamic Sects. This work, which was written in the twelfth century, has a different position than its peers in that it is systematic and has a descriptive narrative without fanaticism as much as possible. Due to the importance of this valuable work, Nuh b. Mustafa an Ottoman scholar who lived in the seventeenth century, translated it into Turkish with the name of Tercüme-i Milal and nihâl. In this article, the Turkish translation of al Milal and nihâl will be compared with the main text and the nature and content of the translation will be given. There are more than 20 copies of this book in the Turkey Manuscripts Catalogues. In this study, we will take advantage of an early manuscript dated 1701 written 40 years after death of the translator and use sometimes another manuscript dated 1860. This article will give information about the nature of translation on

¹ Doç. Dr., NEŪ Ahmet KeleŐođlu İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, Konya, Türkiye / e-posta: dogakaplan@gmail.com / ORCID ID: orcid.org/0000-0001-9004-0863.

Başvuru Submission	Kabul Accept	Yayın Publish
12.09.2019	13.11.2019	31.12.2019

DOI 10.18403/emakalat.618990

olacaktır.

Anahtar Kelimeler: İslam Mezhepleri Tarihi, Fırak, Makâlât, Şehrestâni, Nûh b. Mustafa, Milel ve Nihal, Tercüme-i Milel.

the hand, and on the other hand it will be a concrete example of how was the understanding of translation in the seventeenth century.

Key words: The History of Islamic Sects, denomination, maqalat, Shahrastani, Nuh b. Mustafa, Milal and nihâl, Tercüme-i Milal.

Giriş

Bu kitabı telifte kendime şunu şart koştum. Her fırkanın görüşünü, hak yemeden ve taassup göstermeden, sağlam ve doğru olanını yanlışından ayırmaksızın ve bir tashihde bulunmaksızın kendi kitaplarında bulduğum şekliyle nakledeceğim. Gerçi akli işaretleri kavrayabilenlere hakkın parıltısı batılın esintisinden gizli kalmaz ya! Başarı Allah'tandır. Şehrestâni, *el-Milel ve'n-Nihal*, 16, (vr.3a)

Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdulkerim eş-Şehrestâni'nin (ö.548/1153), *el-Milel ve'n-nihal* adlı eseri, İslam Mezhepleri Tarihi anabilim dalının en temel kaynaklarından biridir. Fakîhliği ve Kelâmcılığıyla temayüz etmiş olan Şehrestâni², 479/1086 yılında Horasan'ın kuzeyinde bulunan Şehrestân'da doğmuştur. Memleketinde Arapça, Matematik, Mantık vb. yardımcı ilimleri öğrendikten sonra ilim tahsili için seyahate çıkmış birçok yerde değerli âlimlerden ders almıştır. Bir müddet Bağdat Nizâmiye Medresesi'nde ders veren Şehrestâni, 12 yıl Horasan'da Selçuklu Sultanı Sencer'in veziri Ebû Kâsım Muhammed b. Muzaffer'in

² Daha önceki bir çalışmamızda da işaret edildiği üzere ilim çevrelerinde "Şehristâni" olarak meşhur olan bu âlimimizin isminin doğru tespiti "Şehrestâni" şeklindedir. Zira hem Sem'ânî (ö.562/1167) *el-Ensâb*'da hem de İbn Hallikân (ö.681/1282) *Vefeyâtu'l-A'yân*'da Şehrestân'ı açıklarlarken "râ"nın fethiyle diyerek "ra" harfinin üstün olduğunu ifade etmişlerdir. Ayrıntılı bilgi için bk. Doğan Kaplan, "İslâm Mezhepleri Tarihi İlk Dönem Müellifleri ve Mezhepler Tarihine Ait Eserleri", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23 (Bahar 2007): 216.

(ö.530/1135) hizmetine girmiştir. Vezirin azledilmesinden sonra Tirmizî'ye gitmiş ve son nefesini doğduğu Şehrestân'da vermiştir.³

Bu makalede Şehrestânî'nin *el-Milel ve'n-nihal* adlı İslam Mezhepleri Tarihiyle ilgili klasik eserinin Nûh b. Mustafa (ö.1070/1660) tarafından *Tercüme-i Milel ve nihal* adıyla yapılmış Türkçe çevirisini inceleyeceğiz.⁴ 17.yüzyılda yaşamış, Hanefiliği ve Kelamcılığıyla temayüz etmiş bir Osmanlı âlimi olan Nûh b. Mustafa, Amasya'da doğmuştur. Anadolu'da yaşadığı için Rûmî nispesiyle anılan Nûh b. Mustafa, Amasya'da doğmuş olması sebebiyle Amasî, Konya'da müftülük yapması sebebiyle Konevî ve hayatının bir kısmını Mısır'da geçirdiği ve orada öldüğü için Mısri nispesiyle anılmaktadır. Ayrıca Hanefî mezhebinden olduğu için Hanefî nispesiyle de anılan Nuh b. Mustafa için el-Vecdî nispesi de kullanılmıştır. Konya'da bir süre müftülük de yapmış olan Nûh b. Mustafa, Amasyalı Ömer Paşa'nın Mısır valiliğine tayini sonrası onunla Mısır'a gitmiştir. 22 Zilkade 1070'te (30 Temmuz 1660) Kahire'de vefat etmiştir.⁵ Fıkıh, usûl, kelam, tefsir ve tasavvufta önde gelen bir âlim kabul edilen Nuh b. Mustafa hemen hemen her alanda eser yazmıştır.⁶

1. Tercüme-i Milel ve Nihal Nüshaları

Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığının web sitesi (www.yazmalar.gov.tr) üzerinden yaptığımız katalog taramasına göre Nûh b. Mustafa adına 22 (yirmi iki) adet *Terceme-i Milel ve nihal*

³ Şehrestânî ve eseri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Kaplan, "İslâm Mezhepleri Tarihi İlk Dönem Müellifleri ve Mezhepler Tarihine Ait Eserleri", 216-218.

⁴ Bu makalede kullandığımız Nûh b. Mustafa'ya ait 2 adet *Tercüme-i Milel ve nihal* adlı yazma ile Şehrestânî'ye ait *el-Milel ve'n-nihal* adlı bir adet yazma Türkiye Yazma Eserler Kurum Başkanlığı'ndan verilen görsellerden yararlanılarak hazırlanmıştır. Bu vesileyle kuruma en içten dileklerle teşekkür ederim.

⁵ Ömer Türker, "Nûh b. Mustafa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33:230-231.

⁶ Mehmet Ali AYTEKİN, "Nûh b. Mustafa'nın el-Kelimâtü's-Şerife fi tenzihi Ebi Hanife Adlı Eserinin Tahkikli Neşri", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 19 (Nisan 2012): 204. Velûd bir Osmanlı âlimi olan Nûh b. Mustafa'yla ilgili Yök Ulusal Tez Merkezi'nde yaptığımız taramaya göre biri İngilizce olmak üzere 6 adet Yüksek Lisans Tezi yapılmıştır. Bu tezlerin 3 tanesi Ebu Hanife'yle ilgili kitabının edisyon kritiği şeklindedir. İlgili tezler kaynakçada gösterilmiştir.

adıylâ 2 (iki) adet de *Tercüme-i Milel ve nihâl* adıylâ olmak üzere toplam 24 adet yazma görünmektedir.

Bu makalede Yazma Eserler Kurumundan temin ettiğimiz aşâğıda künyesi verilmiş iki adet yazmayı kullanacağız.

1. Tercüme-i Milel ve nihâl, Nûh b. Mustafa el-Mısrî, Milli Kütüphanesi-Ankara, Milli Kütüphanesi Yazmalar Koleksiyonu, DVD No:499, Arşiv no: 06 Mil Yz A 7703, İstinsah tarihi: 11 Rebiulâhir 1113/15 Eylül 1701. 210x136-155x88 mm ölçülerinde. 120 yaprak, 19 satırlı, harekeli nesih. Eser kendiliğinden numaralandırılmış olup vr.1b-120a arasındır.

Bu yazmanın ferağ kaydı şöyledir:

Temme tahrîru'l-kitâb bi-avni'l-Meliki'l-Vehhâb fi yevmi's-sulesâi ihdâ aşera rebîu'l-âhir liseneti selâse aşera ba'de mietin ve elf mine'l-hicrati'n-nebeviyyeti aleyhi efdalu's-salevât ve ezkâ't-teslimât âmin Ya Rabbe'l-Âlemîn.⁷

Ferağ kaydında kitabın yazımının 11 Rebiulâhir 1113 senesinde Salı günü tamamlandığı ifade edilmiştir. Bu hicri tarih, *Tarih Çevirme Kılavuzuna* göre 15 Eylül 1701'e tekabül etmektedir. Mütercim Nûh b. Mustafa'nın vefatı 1660 olduğuna göre bu elimizdeki nüsha en erken tarihli olmaktadır, ancak müstensihle ilgili elimizde bir bilgi mevcut değildir. Nûh b. Mustafa'nın bu eseri ne zaman telif etmiş olabileceğiyle ilgili olarak eserde geçen "*Ve bizim peygamberimizin daveti bin kırk altı (1046) seneden beru kâim ve zâhirdir ve kıyamet değîn bâkîdur*"⁸ ifadesinden mütercimimizin bu eserini 1656 yıllarında telif ettiğini söyleyebiliriz. (1046 + 610 - İlk vahiy Peygamberlik görevinin başlaması = 1656)

2. Tercüme-i Milel ve nihâl, Nûh b. Mustafa Konevi (ö.1070/1660), Milli Kütüphanesi-Ankara, Milli Kütüphanesi Yazmalar Koleksiyonu, DVD No: 580, Arşiv no: 06 Mil Yz A 8656, İstinsah tarihi: 1277/1861. 140x60 mm ölçüsünde, 217 yaprak, 15 satırlı, nesih yazılı. Kapaktan sonraki 3 yaprakta konu ve sayfaların belirtildiği bir fihrist bulunmaktadır. Eser vr.1b-216b arasındır.

⁷ Nûh b. Mustafa, *Tercüme-i Milel ve nihâl*, vr.120a.

⁸ Nûh b. Mustafa, *Tercüme-i Milel ve nihâl*, vr.97a; krş. Nûh b. Mustafa, *Tercüme-i Milel ve nihâl* (1861), vr.176b.

Ancak varak numaralandırması hatalı yapılmıştır. Normalde vr.2a ile numaralandırılması gereken eser 1 diye numaralandırılmıştır. Eser numaralandırılmış olduğu için varak numarası gösterirken var olan numaralandırma üzerinden hareket edilmiştir.

Bu yazmada ferağ kaydı yer almamaktadır. Sadece konu bitiminde yazmanın sonuna 4 Zilkade 1277 Çarşamba tarihi yazmaktadır⁹ ki bu da 14 Mayıs 1861'e tekabül etmektedir.

Bu makalede kullanacağımız matbu *el-Milel ve'n-nihal* neşirleri, Muhammed Seyyid Keylânî'nin 1961 yılında Kâhire'de basılan tahkikli neşriyle Emîr Ali Muhennâ ve Ali Hasan Fâ'ûr'un 1998 Dâru'l-Ma'rife neşirleridir.¹⁰ Her iki neşir birbirinin aynı olduğu için makalemizde Keylânî'nin 1961 tarihli yayını kullanacağız. İkinci yayını kullanmak durumunda kalırsak ona ayrıca işaretle bulunacağız. Keza yukarıdaki yazma eserlerden atıfları, istinsah tarihi itibarıyla en eski olan 1113/1701 tarihli yazmadan göstereceğiz. Ancak mukayese gerektiren dikkat çekici bazı hususlarda 1861 tarihli ikinci yazmaya da müracaat edeceğiz. Ona işaret ettiğimizde istinsah tarihini göstereceğiz. Böylelikle çalışmada kullandığımız iki adet çeviri metin arasında bir farklılık olup olmadığını da görmüş olacağız.¹¹

2. Ana Metinle Çeviri Metin Arasında Giriş Bölümü Mukayesesi

Literatürde yaygın olan *el-Milel ve'n-nihal* matbu nüshalarından bilindiği üzere Şehrestânî eserine beş mukaddime ile başlar. Bunlar:

⁹ Nüh b. Mustafa, *Tercüme-i Milel ve nihal* (1861), vr.216b.

¹⁰ Bu son yayın Keylânî'nin neşirini esas almışa benzemektedir. Zira Keylânî metindeki bölüm, fasıl tüm başlıkları kendisine ait olduğunu Şehrestânî'ye ait olmadığını söylemektedir. Bkz. Keylânî, "Mukaddime", *el-Milel ve'n-nihal*, 9. Esasen 1846 yılında Londra'da basılan William Cureton neşrinde de başlıkları yapılmış ancak her hâlükârda Keylânî'nin başlıkları özgün görünmektedir.

¹¹ Bu makaleyi bitirdikten sonra Türkiye Yazma Eserler Kurumu'ndan *el-Milel ve'n-Nihal*'in 589/1193 istinsah tarihli bir yazmasını temin ettik. Kabaca yapmış olduğumuz mukayesede Keylânî'nin tahkikli neşrinin bu metinle uyumlu olduğunu gördük. Makalede bu yazmaya da zaman zaman atıfta bulunacağız.

1. İnsanlığın çeşitli açılardan taksimin yapılması. İnsanoğlunun bölgelere göre, yönlere göre ve milletlere göre taksimi yapıldığı gibi görüş ve mezheplerine göre de taksimi yapılır. Eserin içeriğini bu taksim oluşturmaktadır.

2. İslâm fırkalarının sayısını tespitinde dayanan kurallar. Burada müellif, tevhid ve Allah'ın sıfatları, adalet ve insanın fiilleri, va'd-vaid ve imamet konularında farklı yaklaşımları olan düşünceleri mezhep olarak kabul ettiğini ifade ederek tüm İslâmî fırkaları dörde indirmektedir. Kaderiyye (Mu'tezile), Sıfatiyye (Ehl-i Sünnet), Hâriciler, Şia. Bu fırkaların alt kollarıyla 73 fırkaya ulaşılır.

3. Halife Hz. Âdem konusunda vaki olan ilk şüphe, kaynağı ve çıkararı. Burada ise 4 İncil şerhiyle, Tevrat'ın değişik bölümlerinde geçen ve İblis'in 7 şüphesi olarak sunulan melekler ve şeytan diyalogu.

4. İslâm toplumunda meydana gelen ihtilâflar ki, Hz. Peygamber'in vefatıyla sonuçlanan hastalığında ve sonrasında ortaya çıkan 10 aylık konusundan bahsetmektedir.

5. el-Milel'in sistematik yolla tertip edilmesini gerektiren sebepler.¹²

Nûh b. Mustafa ise eserine besmele ve hamdeleden sonra Dört Sünen sahibinin Ebu Hureyre'den rivayetlerine göre diyerek ümmetin 73 fırkaya ayrılacağı rivayetini nakleder. (vr.1b), rivayetin Arapçasını naklettikten sonra çevirisini verir. Çeviriden sonra bu fırka-i nâciyenin Eş'ariler olduğunu, diğerlerinin ise fırak-ı hâlike olduğunu söyler.¹³ Ardından fırka-i nâciye ve hâlike konusunda birçok âlimin eser verdiğini dile getirerek Muhammed b. Abdulkerim

¹² Bk. Şehrestâni, *el-Milel ve'n-nihal*, 17-49, vr.1b-11a; krş. Kaplan, "İslam Mezhepleri Tarihi İlk Dönem Müellifleri", 217-218.

¹³ Bk. Nûh b. Mustafa, *Tercüme-i Milel ve nihal*, vr.2a; krş. Nûh b. Mustafa, *Tercüme-i Milel ve nihal* (1861), vr.1b. Hayat hikâyesinden iyi bir Hanefî olduğu anlaşılan Nûh b. Mustafa'nın fırka-i nâciyenin Eş'arilik olduğunu söylemesi düşündürücüdür. Eserinde sık sık Hanefîliğe, 'Ebu Hanife Hazretlerine' ve Hanefî fetva kitaplarına atıfta bulunan Nûh b. Mustafa, Mâturidilikten de bahsetmesine karşın ana metinde olmadığı halde çevirinin hemen başında kurtuluşa eren fırka olarak 'Eşâira' diyerek Eş'ariliği göstermesi eğer nüshalardan kaynaklı bir sehiv değilse, çevirinin yapıldığı Mısır'la ya da çeviriyi talep eden Yusuf Efendi Hazretleri'yle ilgili bir durum olsa gerektir.

eş-Şehrestâni'nin bunlardan biri olduğunu *Milel ve Nihal* adında güzel bir kitap yazmış olduğunu ve bu kitabın çok muteber olduğunu söyler. Mısır eşrafından 'değerli Yusuf Efendi Hazretlerinin' kendisine bu kitabı Türkçeye çevirmesini işaret ettiğini, kendisinin de *Tercüme-i Milel ve nihâl* adını verdiğini ve çeviri yapılırken "tebdil ve tağyire muhtaç olan mevâzi'de ziyâde ve noksanla tasarruf olundu."¹⁴ diyerek gerektiğinde düzeltme yaptığını ifade etmiştir. Eseri bir mukaddime, iki bölüm ve bir sonuç şeklinde düzenlediğini ifade eden Nüh b. Mustafa okuyanlardan dua talep ederek giriş yazısını Şeyh Sa'di-yi Şirâzi'nin *Amacım, bizden söz kalıbında bir iz kalması / Çünkü hayat ebedi değil/Belki bir gönül eri çıkar da biz Tanrı fakirlerine dua edip rahmet gönderir* beytini söyler (Gülistan, "Dîbâçe") ve işte maksuduma başlıyorum Allah'ın yardımıyla diye çeviriye başlar.¹⁵

Kırmızı (surh) yazıyla **el-Mukaddime** "Evvel şüphe ki halk beyninde vâki oldu" (vr.3a) diyerek İblis'in Hz. Âdem'e secde etmeyi reddedişinden kaynaklanan yedi şüpheyi zikreder. İçeriğin matbu nüshalarla aynı muhtevaya sahip olmakla beraber biraz daha kısa olduğunu söylemek gerekir. İslam toplumunda ortaya çıkan ihtilafları konu edinen dördüncü mukaddime ise *Tercüme-i Milel ve nihâl*'de ikinci konu olarak Rasulullah (sav)'den sonra ortaya çıkan ihtilaflara değinilmiştir.¹⁶ Tercümede yukarıda işaret edilen beş mukaddimededen sadece üç ve dördüncü olmak üzere iki mukaddimeye yer verilmiştir. Mukaddimelerden çeviride yer alanlarda da bazı tasarruflarda bulunulduğu görülmektedir. Özellikle ihtilafların ele alınışında ki bariz fark kendini göstermektedir. Matbu nüshalarda Rasulullah'ın (sav) vefatından sonra İslam toplumunda ortaya çıkan on adet ihtilaf zikredilmişken

¹⁴ Nüh b. Mustafa, *Tercüme-i Milel ve nihâl*, vr.2b. Nüh b. Mustafa'nın bu eseri tercüme ettiği dönemde Osmanlı ile Safevi Devletleri arasında yaşanan politik çekişmenin Sünnilik-Kızılbaşlık şeklinde dini alana da taşındığı için çeviride özellikle görülen ilave ve çıkarmaların bir tür sünnileştirme amacı güttüğüyle ilgili bk. Canan Özkılıç, *Sunnitization through Translation: Nuh Ibn Mustafa's (1590-1660) Tercüme-i Milel ve Nihal* (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Şehir Üniversitesi, 2015), 41, 51-54. Bilvesile bu çalışmadan beni haberdar eden araştırmacı meslektaşım Âdem Arıkan dostuma teşekkür ederim.

¹⁵ Bk. Nüh b. Mustafa, *Tercüme-i Milel ve nihâl*, vr.3a.

¹⁶ Bk. Nüh b. Mustafa, *Tercüme-i Milel ve nihâl*, vr.5a-6a; krş. Nüh b. Mustafa, *Tercüme-i Milel ve nihâl* (1861), vr.3a-9b.

Türkçe tercümesinde bu ihtilaflardan ilk ikisine değinilmeksizin sekiz adet ihtilafa yer verilmiştir. Ana metinde yer alan ihtilaflar sırasıyla şunlardır:

1. Kırtas Olayı
2. Usâme b. Zeyd'in ordu komutanı olarak tayini.
3. Hz. Ömer'in Rasulullah'ın ölümüne verdiği aşırı tepki.
4. Rasulullah'ın (sav) nereye defnedileceği.
5. Kimin halife olacağı, imamet ihtilafı.
6. Fedek hurmalığı meselesi.
7. Zekât vermeyenlerle savaş.
8. Hz. Ebubekir'in kendisinden sonra Hz. Ömer'i halife olarak tayin etmesi.
9. Hz. Ömer'in kendisinden sonra halife olacak kişiyi seçmek için şura üyeleri tayin etmesi.
10. Hz. Ali döneminde yaşanan Cemel ve Sıffin Savaşları, Haricilerin ortaya çıkışı.¹⁷

Nüh b. Mustafa'nın tercümesinde bu ihtilaflardan ilk ikisi zikredilmemiştir. İlk ihtilaf olarak Hz. Ömer'in Rasulullah'ın vefatını kabul etmesiyle ilgili tepkisi zikredilmiştir. Diğer ihtilaflar aynı sırada tercümede de yer almış ancak tercümede yedinci ihtilaf olarak zikredilen Hz. Osman'ın halife seçilmesiyle ilgili Şura'nın kararı, "anda sahabe radiyallahu anhum ihtilâf etdiler, badehu cümlesi Hazreti Osman'ın radiyallahu anh bey'ati üzerine ittifak etdiler. Ve Benûmeyyeden hısımları bazı umûr irtikâb etmeğın halk onun üzerine kalkdılar ve anı nahak yere evinin içinde şehid eylediler ve bu zulûmden fitne ortaya çıktı ve bir daha bitmedi."¹⁸ şeklinde ele alınmıştır. Hâlbuki matbu nüshalarda Hz. Osman dönemi fitne olayları anlatılırken olayların Emevilerden kaynaklandığı zikredilir, ancak Hz. Osman'a yöneltilen Hakem b. Ümeyye'yi Medine'ye kabul etmesi, Ebu Zer'i Rebeze'ye sürgün etmesi, kızını Mervan b. Hakem'le evlendirmesi, Afrika'dan gelen ve 200 bin dinara ulaştığı dile getirilen ganimetin beşte birini Mervan'a

¹⁷ Bk. Şehrestânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 21-27, vr.5b-8a.

¹⁸ Nüh b. Mustafa, *Tercüme-i Milel ve nihal*, vr.6a.

vermesi, Rasulullah'ın kanını heder ettiği sütkardeşi Abdullah b. Sa'd b. Ebu Serh'i koruması ve onu Mısır'a vali olarak ataması, Basra'yı karıştıran Abdullah b. Âmir'i oraya vali olarak ataması gibi eleştirilere de yer verilir. Ardından Hz. Osman'ın ordusunun emirleri sadedinde şam valisi Muaviye b. Ebu Sufyan, sırayla Kufe valileri Sa'd b. Ebu Vakkâs, Velid b. 'Ukbe ve Sa'id b. el-Âs, Basra valisi Abdullah b. 'Âmir ve Mısır valisi Abdullah b. Sa'd b. Ebu Serh'in isimleri zikredilerek bunların hepsinin Hz. Osman'ı yalnız bıraktıklarını ve terk ettiklerini bunun sonucunda halifenin mazlmen öldürüldüğü ve bu zulümle beraber fitnenin yayılıp hâlâ skn bulmadığı ifade edilir.¹⁹

Yine matbu nüshalarda onuncu ve son ihtilaf olarak zikredilen Hz. Ali dönemi olayları nispeten ayrıntılı bir şekilde ele alınmış; Cemel ve Siffin savaşlarında Hz. Ali'nin haklı olduğu vurgulanmışken tercümede bunlara girilmemiş sadece bu ihtilafların meşhur olduğu söylenmiştir.²⁰

İslam toplumunda ortaya çıkan bu ihtilaflar zikredildikten sonra matbu kitapta ihtilafların daha sonra imamet ve usl olmak üzere iki konuda vuku bulduğu dile getirilir. İmametle ilgili olan ihtilafta iki farklı bakış açısı söz konusudur; birincisi imametın ittifak ve seşimle olduğunu düşünenler ikincisi ise imametın nass ve tayinle olduğuna inananlar. Uslde ihtilaf ise sahabe döneminin sonunda çıkan fikri, kelâmî ihtilaflardır. Burada matbu nüshalarla tercüme arasında bir mukayese yapıldığında yine inanılmaz farklılıklar göze çarpmaktadır. Matbu nüshalarda imametın ittifak ve seşimle olduğuna inananlardan bahsedilirken konu zet bir şekilde ele alınmış; bu görüş sahiplerinin de aralarında ihtilaf ettikleri kimine göre mmetın tamamının veya önemli bir kısmının üzerinde ittifak ettiği kişi imam olabilirken kiminin imamette Kureyşli olma kiminin de Hâşimi olma şartını ortaya attıkları ifade edilmiştir.²¹

Ana metinde kısaca ele alınan bu konu tercümede ise bir hayli detaylı bir şekilde ele alınmıştır. İmametın ittifakla sabit olacağını söyleyenlerin Ehl-i Sünnet ve Cemaatten olduğunu ancak imamette

¹⁹ Bk. şehrestânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 26.

²⁰ Bk. şehrestânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 27; krş. *Tercüme-i Milel ve nihal*, vr.6a.

²¹ Bk. şehrestânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 28.

bir takım şartların aranacağı söylenerek on bir şart zikredilmiştir. Zikredilen şartların en önemlisi adalettir. Burada adaletten kastedilen kişinin büyük günah işlemeyip küçük günahta ısrar etmemesi anlamında adalet-i şhadettir. Başlangıçta ümmet içerisinde fâsıkın imametinin caiz olmadığı konusunda ihtilaf yoktur. Böyle birinin emir ve nehiyelerine de güvenilmez. Ancak imam başlangıçta adil sonra kendisinde zulüm ve fâsiklik ortaya çıksa Mevlana Sa'duddin et-Teftâzânî'nin (ö.793/1390) *Şerhu'l-Makâsîd*'da âlimlerin çoğunluğuna göre böyle birinin imametten azledilmeyeceğini, Hanefi ve Şâfi mezheplerinde tercih edilen görüşün bu olduğunu, İmam Muhammed'den bu konuda iki rivayet olduğunu onun ittifakla azledileceği düşüncesinde olduğunu ifade ettiğini söyler. İmam Malik'e göre de azledilmeyeceğini, ancak İmam Kurtubî'nin (ö.671/1273) farklı bir yaklaşımda sahip olduğunu dile getirir. Zira imama göre, adil olduğu için göreve getirilen imamda fîsk ve zulüm ortaya çıksa böyle birinin imametten hal' edileceğini, çünkü zulüm ve fîsk ile imametten beklenen mana arasında bir çelişki meydana gelmiştir.²²

Adâlet şartı etraflıca anlatıldıktan sonra Müslüman, âkil-bâliğ, akıllı, hür, erkek, organları tam ve sağlam olmak gerektiğini ve bu zikredilen yedi şartta Ehl-i Sünnet'in icmaı olduğunu söyler. Bazılarının bu şartlara Kureyşli olmak, müctehid olmak, haddleri uygulamada zaaf göstermemek (cesur olmak) ve savaş sanatında, orduyu yönetmede, sınırları koruma ve Müslümanların maslahatlarını gözetmede görüş ve tedbir sahibi olmak gibi dört ilave şartla tüm şartları on bire çıkaran olduğundan bahseder. Bazılarının ilimde insanların en üstün olması gerektiği şartını da ileri sürdüğünü ifade eder.²³

²² Bk. Nüh b. Mustafa, *Tercüme-i Mîlel ve nihâl*, vr.6b-7a. Sa'duddin Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Makâsîd*'ında İmâmet bahsi kitabın sonunda uzun uzun anlatılır. Ancak mütercim Nüh b. Mustafa'nın bahsettiği fıkıh mezheplerine göre durum bu eserde geçmemektedir. Bk. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, thk. Abdurrahman Umeyra. 2.Basım. (Beyrut: 'Alemlü'l-kutub, 1419/1998), 5:232-312.

²³ Bk. Nüh b. Mustafa, *Tercüme-i Mîlel ve nihâl*, vr.7a-7b. *Şerhu'l-Makâsîd*'da İmam'da bulunması gereken şartlar; mükellef, Müslüman, âdil, hür, erkek, müctehid, cesur, fikir sahibi, duyan, gören, konuşan ve Kureyşli olmak olarak on iki adet zikredilir. Bk. Teftâzânî, *Şerhu'l-Meqâsîd*, 5:233.

Ana metinde imametın nass ve tayinle olduğunu iddia edenler zikredilirken önce Muhammed b. Hanefiyye'nin imametini ileri süren Keysâniyye'den ve yaşadığı ayrışmalardan, imametın Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'den devam ettiğini ileri sürenlerden, imameti Hz. Hasan'ın soyundan devam ettirenler, Muhammed Nefsu'z-Zekiyye ve kardeşi İbrahim'in halife Mansûr zamanındaki isyanları, Hz. Hüseyin'den devam ettirenler, Zeydiyye, Zeydiyyede imamet şartları, İmamiyye, Mübârekiyye, İsmâiliyye, Kat'iyye gibi Şii fırkalardan ortaya çıkış sırasına göre icmâli olarak bahsedilir.²⁴ **Tercüme-i Milel**'de ise bu icmâli bilgi daha da kısaltılarak verilmiştir.²⁵

Usûlde yani itikadi konulardaki ihtilaflar, matbu nüshada sahabe sonrası ortaya çıkan fikri-kelami ayrılıklar özet ama uzun uzadıya anlatılmışken Nûh b. Mustafa'nın tercümesinde bu kısımda son derece kısa bir şekilde birkaç satırla geçirilmiştir.²⁶ Matbu nüshalarda sahabe sonrası ilkin kaza ve kaderle ilgili Ma'bed el-Cüheni, Gaylân ed-Dımeşki ve Yunus el-Esvârî'nin bidat fikirlerinin ortaya çıktığı, ardından Hasan el-Basrî'nin (ö.110/728) talebesi Vâsıl b. Atâ'nın (131/748) bunların yolundan devam ettiğini Amr b. Ubeyd'in (ö.144/761) de Vâsıl'a talebelik ettiği anlatılır. Vâsıl'ın *el-Menzile beyne'l-menzileteyn* görüşü sebebiyle hocası Hasan el-Basri'den ayrıldığını ve artık Mu'tezile adıyla isimlendirildiklerini, Zeyd b. Ali'nin (ö.122/740) de ondan etkilendiği için Zeydiyye'nin tamamının Mu'tezili olduğunu söyler. Zeyd'in bu görüşleri sebebiyle ondan ayrılan Küfelilerin de Râfızî olarak isimlendirildiklerini ifade eder. Me'mun döneminde felsefe kitaplarının yaygınlaşmasıyla bu kitapları mütalaa eden Mu'tezili âlimlerin Kelâm *ilmini* ortaya çıkardıklarını, Mantık ve Kelâm'ın eşanlımlı olduklarını söyler. Ardından Mu'tezili âlimlerden farklı görüşlerle ortaya çıkan Ebu'l-Huzeyl el-Allâf, İbrahim b. Seyyâr en-Nazzâm, Ca'fer b. Mübeşşir ve Ca'fer b. Harb, Bişr b. el-Mu'temir, Mu'tezile'nin râhibi Ebu Mûsâ el-Murdâr, Hişâm b. Amr el-Fuvatî, el-Esamm, Ebu'l-Huseyn el-Hayyât, el-Ka'bi, Ma'mer b. Abbâd el-Sülemi, Sümâme b. Eşras en-

²⁴ Bk. Şehrestâni, *el-Milel ve'n-nihal*, 28-29.

²⁵ Bk. Nûh b. Mustafa, *Tercüme-i Milel ve nihal*, vr.8a.

²⁶ Bk. Şehrestâni, *el-Milel ve'n-nihal*, 30-33; krş. Nûh b. Mustafa, *Tercüme-i Milel ve nihal*, vr.8b.

Nemîrî, Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Câhız, Ebû Ali el-Cubbâî, Ebû Hâşim el-Cubbâî, Kâdî Abdulcebbâr, Ebu'l-Huseyn el-Basrî gibi erken ve son dönem meşhur Mu'tezili âlimler görüşleriyle zikredilir.²⁷

Yine matbu nüshada aynı mukaddime içerisinde Kelam ilminin en parlak devrini Abbasi halifelerinden Hârun, Me'mûn, Mu'tasım, Vâsık ve Mütevekkil dönemlerinde yaşadığı ifade edilir. Mu'tezile ile Selef arasında sıfatlar konusunda öteden beri tartışma yaşandığını, Selefin bu konuda onlarla Kelâmî prensiplerle değil ikna yöntemine göre Kur'an ve Sünnetin zâhiriyle münazara yaptığını daha sonra selef tarafına geçen Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'nin ise Mu'tezileyle kelâmî prensiplere dayalı olarak tartıştığını ve bunun müstakil bir mezhebe dönüştüğü sonra da bu mezhebin el-Kâdî Ebu Bekir el-Bâkılânî (ö.403/1013), el-Ustâz Ebu İshak el-İsferâyinî (ö.418/1027) ve el-Ustâz Ebu Bekir b. Fûrek (ö.406/1015) gibi muhakkik hocalar yoluyla sistematik hale geldiği vurgulanır. Dördüncü mukaddimenin sonunda Sicistan'dan zühd perdesi altında ortaya çıkan ilmi az, her mezhepten yanlış fikirleri birleştirip avam arasında yayan Ebu Abdullah Muhammed b. Kerrâm'ın görüşlerinin mezhepleştiğiyle sona erer. Burada bu anlayışın Mücessime olarak Hâriciliğe çok yakın olduğu ve Horasan'da yayıldığı dile getirilir. Muhammed b. Kerrâm'a Sultan Mahmûd b. Sebuktekin'in destek verdiği Ashâb-ı Hadis ve Şîa'nın çok sıkıntı çektiği ifade edilir.²⁸

Matbu nüshada kitabın telif edildiği yöntemden bahsedilen beşinci mukaddimede matematiksel olarak bu kitabın kaç bölümden oluşacağı üzerinde durulur. Şehrestânî kendisinin bir fakih ve kelamcı olmasına rağmen hesap ilminden bir nasibinin olmadığı düşünülmesin diye bu mukaddimeyi yazdığını, matematik ilmine göre sıralamanın birde başlayıp yedide sona erdiği bu sebeple kendisinin de kitabını bu hesaba göre biçimlendirdiğini söyler.²⁹ Nûh b. Mustafa'nın çevirisinde ise bu mukaddime de yer almamaktadır. Daha önce de ifade ettiğimiz üzere matbu nüshadaki beş mukaddimeden sadece ikisi özet bir şekilde ele alınmıştır.

²⁷ Bk. Şehrestânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 30-32.

²⁸ Bk. Şehrestânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 32-33. Burada adı geçen Sultan meşhur Gaznelî Mahmud'dur. (ö.421/1030).

²⁹ Bk. Şehrestânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 33-35.

Şehrestâni, mukaddimelerin sonunda Hz. Âdem'den yaşadığı zamana kadar ortaya çıkan tüm mezheplerden bahsedeceğini, bunu bölüm (bab) şeklinde ele alacağını, her fırkayla ilgili mezhebi ve itikadi genel bilgileri vereceğini yine mezhep içerisinde şaz fikirleriyle meşhur kişilerden de bahsedeceğini söyler. İslam mezheplerini 73 fırka olarak ele alacağını İslam dışı fırkalardan da meşhur ve zikre değer olanları açıklayacağını ifade eder.³⁰ İnsanlık âleminin mezhepsel olarak *ehl-i diyânât* ve *ehl-i ehvâ* olmak üzere ikiye ayrıldığını birincilerin Müslüman, Yahudi ve Hristiyan gibi kitaplı semavi din mensuplarıyla Mecûsiler ve Maniheistler gibi kitaplı bir dine mensup olma ihtimali olanlardan oluştuğu ikincilerin ise bunun dışındaki İlk Filozoflar, Dehriler, Yıldızlara ve Putlara Tapanlar, Brahmanistler gibi kitabı olmayan ancak beşeri ahkâmı bulunan inanışlar olduğunu söyler. Ardından din, millet, şeriat, minhâc ve İslâm kavramlarının ne anlama geldiğini ifadeyle kitabın birinci bölümüne başlar.³¹ Çeviride ise bu konular kısaca ele alınmış, matbu nüshada örnek olarak verilen ayet-i kerimeler ve hadis rivayetine temas edilmemiştir.³²

3. Ana Metinle Çeviri Metin Arasında İslam Mezheplerinin Ele Alındığı Birinci Bölüm Mukayesesi

Şehrestâni, giriş kısmından sonra kitabın birinci bölümünde İslam toplumunda ortaya çıkan mezhebi ihtilaflara değinir. Bu bölümün girişinde üç konuya kavramsal çerçevede temas eder. Öncelikle meşhur Cibril hadisine dayalı olarak “İslam”, “iman” ve “ih̄san” kavramlarını; İslam’ı başlangıç, İman’ı orta ve İhsan’ı da

³⁰ Şehrestâni, kitabının telifinde “Ümmetin 73 fırkaya ayrılacağını” söyleyen rivayete temas etmemiştir, İslam fırkalarını da 4 büyük fırka üzerinden anlatan Şehrestâni’nin zikretmiş olduğu toplam fırka sayısı Mu’tezile (12), Cebriyye (3), Sıfâtiyye (3), Havâric (8), Mürcie (6), Şia (5) toplam 31 fırka olmaktadır. Ancak daha önce de İslam Mezheplerinin Kaderiyye, Sıfâtiyye, Havâric ve Şia olmak üzere 4 adet olup bu fırkalardan 73 sayısına ulaşıldığını söylemişti. Bk. Şehrestâni, *el-Milel ve’n-nihal*, 15, vr.10b.

³¹ Bk.Şehrestâni, *el-Milel ve’n-nihal*, 36-39. Keylâni’nin matbu neşrinde oluşturduğu fihriste göre Şehrestâni, ehl-i diyâneti; Müslümanlar, ehl-i kitap ve kitap sahibi olma ihtimali olanlar olmak üzere üç bölümde ele almıştır. Beşeri inanç sahipleri olarak gördüğü ehl-i ehvâyı ise ehl-i ehvâ ve’n-nihal, felsefeciler, Câhiliye Araplarının inançları ve Hint inançları olmak üzere dört bölümde ele almıştır.

³² Bk. Nüh b. Mustafa, *Tercüme-i Milel ve nihal*, vr.8b-9a.

kemal olarak dinin bütününe kapsayacak şekilde yorumlar. Ardından “usûl” ve “furu” kavramlarını tanımlayarak “usûl”ün kelim ilminin, “furu”un da fıkıh ilminin konusu olduğunu ifade eder. Usûl ehlinin tevhid, adalet, va’d ve va’id, sem’iyyât ve akl konularında ihtilaf ettiklerini örneklerle kısaca açıklar. Bu bölümde üçüncü ve son olarak Mu’tezile ile Sıfâtiyenin (Ehl-i Sünnet için kullanılmaktadır), Kaderiyye ile Cebriyye’nin, Mürcie ile Va’idiyye’nin ve Şîa ile Hâricilerin tam bir zıtlık içerisinde olduğunu söyleyerek bu bölümde ele alacağı 7 adet alt başlığa geçer.³³

Nûh b. Mustafa’nın çevirisine baktığımız zaman birinci bölümle ilgili yukarıda işaret ettiğimiz üç konuyla ilgili kavramsal yaklaşım yer almamakta direkt konuya giriş yapıldığı görülmektedir.

3.1. Mu’tezile’nin Ele Alınış Biçimi

Ana metinde bu girişten sonra birinci bölümün birinci alt başlığı olarak Mu’tezile’nin uzun uzadıya ele alındığı görülür. Esasen Müslümanlar arasındaki mezhebi ihtilafların anlatıldığı kitabın bu en hacimli birinci bölümünde Şehrestânî konuyu yedi alt başlıkta ele alır. Bu başlıklar sırasıyla şöyledir; Mu’tezile, Cebriyye, Sıfâtiyye, Havâric, Mürcie, Şîa ve Ehl-i Furu’.³⁴

Bölümün ilk alt başlığı olan Mu’tezile ele alınırken önce mezhepte üzerinde ittifak edilen hususlara temas edilmiş daha sonra farklı yaklaşımlarla ilgili alt fırkalarından bahsedilmiştir. Kitapta zikredilen Mu’tezili fırkalar; Vâsiliyye, Huzeyliyye, Nazzâmiyye, Hâbitiyye ve el-Hadsiyye, Bişriyye, Muammeriyye, Murdâriyye, Sümâmiyye, Hişâmiyye, Câhızıyye, Hayyâtiyye ve el-Ka’biyye, Cubbâiyye ve el-Behşemiyye olmak üzere 12 adettir.³⁵

Çeviri metinde ise konunun yine özet bir şekilde ele alındığı görülmektedir. Hemen birinci bölüm **fırka-i dâlle** beyanındadır başlığıyla fırka-i dâllenin aslının yedi olduğu onlardan ortaya çıkan bölünmelerle sapkın fırkaların 72’ye ulaştığı dile getirilir. Bu asıl

³³ Bk. Şehrestânî, *el-Milel ve’n-nihal*, 40-43.

³⁴ Bk. Şehrestânî, *el-Milel ve’n-nihal*, 43-207. Şehrestânî başta olmak üzere erken dönem İslam Mezhepleri Tarihi kaynaklarının fırka tasnifleriyle ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Kadir Gömbeyaz, *İslam Literatüründe İtikâdi Fırka Tasnifleri*, (Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2015).

³⁵ Bk. Şehrestânî, *el-Milel ve’n-nihal*, 43-85.

yedi fırka ise sırasıyla Mu'tezile, Şîa, Havâric, Mürctie, Neccâriyye, Cebriyye ve Müşebbihe olarak zikredilerek bu bölümün 7 fasıldan olduğu dile getirilir.³⁶ Matbu nüshada olmayan bu kısım Nûh b. Mustafa'nın kitabın birinci bölümünün içeriğiyle ilgili genel bir değerlendirmesidir. Ancak burada matbu nüshada yer alan Sıfâtiyye ve Ehl-i Furu'başlıklarının yerine Nûh b. Mustafa'nın Neccâriyye ve Müşebbihe'yi zikrederek 7 fasıla ulaşmıştır.

Konuyu ele alış itibarıyla da çeviride yine serbest yaklaşım görölmektedir. Mu'tezile'nin kurucusu olarak Vâsıl b. Atâ'nın Hasan-ı Basri'nin meclisinden ayrılmasıyla konuya giriş yapan Nuh b. Mustafa, öncelikle Mu'tezile'nin üzerinde ittifak ettiği hususlara kısaca temas ederek bu yönüyle onların tek bir fırka olduğunu, ancak aralarındaki ihtilaflara göre ise 20 fırka olduklarını dile getirir.³⁷

Ana metinde Mu'tezile'nin ilk fırkası olarak Vâsıl b. Atâ'ya nispetle Vâsiliyye'den bahsedilir. Sıfatların nefyi, kader ve insanın fiillerinin yaratıcısı olması, büyük günah işleyen iman ve küfür arasında olması ve Cemel ve Sıffin Savaşlarında tarafların durumuyla ilgili olmak üzere dört konuya dayalı olarak i'tizalde bulunduğu dile getirilir.³⁸ Çeviri metne bakıldığında aynı konunun yine farklı bir şekilde serbestçe ele alındığı görülür. Vâsıl b. Atâ'nın Hasan-ı Basri'nin meclisinden ayrılmasına neden olan olay anlatılır, ardından Zeyd b. Ali'nin de Vâsıl'a öğrenci olarak atalarının yolundan ayrıldığı dile getirilir. Sonrasında Vâsiliyye fırkasının ayrıştığı dört temel başlık aktarıldıktan sonra bu fırka reisinin sahabe-i güzün ve a'lâm-ı din ile ilgili yakışksız sözleri sebebiyle onlara "kabbahahumullahu Teâlâ" diye bedduada bulunarak bu fırkaya karşı mümkün olduğu kadar dikkat edilmesi gerektiğini söyler. Bu başlığın sonunda "Allah Teâlâ itikadımızı hatadan ve sürçmeden korusun keremi ve lütfuyla bizi sözde ve amelde doğru

³⁶ Bk. Nûh b. Mustafa, *Tercüme-i Milel ve nihal*, vr.9b-10a. Yazma nüshada Fırkâ-i Dâlle olarak zikredilen 72 fırka 45b'de sona erer.

³⁷ Bk. Nûh b. Mustafa, *Tercüme-i Milel ve nihal*, vr.10a-11a.

³⁸ Bk. Nûh b. Mustafa, *el-Milel ve'n-nihal*, 46-49.

olmayı nasip etsin diye dua ederek orijinal metinde olmayan ilavelerde bulunmuştur.³⁹

Matbu neşirde Mu'tezile'nin ikinci fırkası olarak Huzeyl b. Allâf'a (ö.235/850) nispetle Huzeyliyye'den bahsedilir. Ebu'l-Huzeyl Hamdân b. el-Huzeyl el-Allâf'ın i'tizâl fikrini Osman b. Hâlid et-Tavîl kanalıyla Vâsıl b. Atâ'dan aldığı ifade edilirken temriz sigasıyla Vâsıl b. Atâ'nın da bu fikri Muhammed b. el-Hanefiyye'nin oğlu Ebu Hâşim Abdullah'dan aldığı dile getirilmiştir. Ebu Huzeyl'in Mu'tezile'nin yolunu sistemleştiren önde gelen liderlerinden biri olarak on meselede mezhep içerisinde farklı yaklaşımlara sahip olduğu söylenerek bu on mesele izah edilmiştir.⁴⁰ Nûh b. Mustafa çevirisinde Huzeyliyye'yi "firka-i sâlise" (üçüncü firka) olarak anarak bir sehivde bulunmuştur. Zira hem ana metinde hem de çeviride üçüncü firka "Nazzâmiye"dir.⁴¹ Ayrıca çeviri metinde Vâsıl b. Atâ'nın i'tizâl fikrini Ebu Hâşim Abdullah b. Muhammed b. el-Hanefiyye'den almış olabileceği bilgisiyle 100 yaşında Mütevekkil'in hilafetinin başlarında 235 yılında öldüğü bilgisine yer verilmemiştir.⁴² Keza mezhep içinde ayrıştığı on mesele anlatılırken de çeviri metinde özet bir anlatım söz konusudur. Örneğin matbu nüshada Şehrestânî, Ebu'l-Huzeyl'in 9 ve 10.görüşlerini Ka'bi'den rivayet etmesine rağmen çeviride bu hususa dikkat edilmeden direkt bu görüşler zikredilmiştir.⁴³

Ana metinde Huzeyliyye'den sonra zikredilen üçüncü firka İbrahim b. Seyyâr b. Hâni en-Nazzâm'a (ö.231/845) nispet edilen Nazzâmiye'dir. Nazzâm'ın birçok felsefe kitabını mütalaa ettiği ve filozofların görüşlerini i'tizâl düşüncesiyle karıştırdığı ifade edildikten sonra onun mezhepdaşlarından ayrıldığı 13 mesele zikredilmiştir.⁴⁴ Çeviri metne baktığımız zaman matbu nüshayla paralellik arz eden hususun Nazzâm'ın dördüncü görüşü

³⁹ Bk. Nûh b. Mustafa, *Tercüme-i Milel ve nihal*, vr.11a-12a.

⁴⁰ Bk. Şehrestânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 49-53.

⁴¹ Çalışmada kullandığımız 1861 istinsah tarihli *Tercüme-i Milel ve nihal*'de de "Huzeyliyye" ikinci firka olarak anılmıştır. Bk. Nûh b. Mustafa, *Tercüme-i Milel* (1861), vr.20b. Bu da yukarıda bahsedilen hatanın mütercimden değil, müstensihinden kaynaklandığını göstermektedir.

⁴² Bk. Nûh b. Mustafa, *Tercüme-i Milel ve nihal*, vr.12a.

⁴³ Bk. Nûh b. Mustafa, *Tercüme-i Milel ve nihal*, vr.13a.

⁴⁴ Bk. Nûh b. Mustafa, *el-Milel ve'n-nihal*, 53-59.

aktarılrken büyük bir farklılık arz ettiği görölmektedir. Zira ana metinde Nazzâm'ın insanın hakikatinin ruh ve nefisten meydana geldiği bedenine ise bunların bir âleti ve kalıbı olduğu fikrinde olduğu söylenerek onun ruh-nefis ve bedenle ilgili kanaati kısaca aktarılmışken⁴⁵ çeviri nüshada Nûh b. Mustafa konunun önemine binaen meseleye dair 7 sayfalık bir malumat vermiştir.⁴⁶ “Tafsîl-i makâma vâkıf olmağı murâd edenler bu fakirin kelâmına kulak dutsunlar” (vr.14a) diyerek başlamış ve Sa'duddin Teftâzânî, Fahrüddin Râzi (ö.606/1210), Gazâlî (ö.505/1111), İzzüddin b. Abdüsselâm (ö.660/1262), İbn Kayyim el-Cevziyye (ö.751/1350) gibi âlimlerinin ruh-nefis-beden ilişkisi, ruh ve nefsin ezeli olup olmadığı gibi hususlarda görüşlerini aktarmıştır. Ayrıca bu konuda daha ayrıntılı bilgi için kendisinin *Râhatu'l-ervâh ve kûtu'l-eşbâh ve zübdetu'l-keâm* namında risalesine müracaat edilmesini tavsiye etmiştir.⁴⁷

Ana metinde Nazzâm'ın altıncı görüşü olarak zikredilen *cüz-i lâ yetecezzâ*'yı inkâr ettiği ve ilk defa kendisine özgü olan *tafra* görüşünü ortaya atması karınca ve kuyuya sarkıtılan kova örneğiyle açıklanmışken⁴⁸ çeviride sadece bu iki görüşün ismi verilmiş açıklama yerine “mes'ele-yi fıkhiyye” denerek Ehl-i Sünnetin Mu'tezile'ye reddiye olsun diye “havuz suyundan abdest almanın akarsudan almaktan daha faziletli olduğu” görüşü *Hulâsa, Bezzâziyye, Feth-i Kadîr* ve diğer fıkıh kitaplarında bulunmaktadır denerek aktarılmıştır.⁴⁹

⁴⁵ Bk. Şehrestânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 55.

⁴⁶ Bk. Nûh b. Mustafa, *Tercüme-i Milel ve nihâl*, vr.14a-17a; *Tercüme-i Milel* (1861), vr.24a-30a. Bu ilave şimdiye kadar Nûh b. Mustafa'nın bu çeviride şimdiye kadar tespit ettiğimiz en uzun ilavesidir.

⁴⁷ Bk. *Tercüme-i Milel ve nihâl*, vr.17a; krş. Nûh b. Mustafa, *Tercüme-i Milel* (1861), vr.30a. Nûh b. Mustafa ile ilgili yapılan bir çalışmada, *Râhatu'l-Eşbâh fi beyâni'l-Ervâh* (Beyazıd Kütüphanesi Veliyyüddin Efendi No:1142) ve *Kûtu'l-Ervâh* (Beyazıd Kütüphanesi Veliyyüddin Efendi No:808) iki ayrı eser olarak gösterilmiştir. Bk.Hafsa Şenses, *Nuh b. Mustafa ve el-Kelimâtü's-Şerife fi Tenzihî Ebî Hanîfe İsimli Eserinin Tahlil ve Tahkiki* (Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2008), 31-32. Ancak Nûh b. Mustafa'nın buradaki beyanına göre bu tek bir eserdir.

⁴⁸ Şehrestânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 55-56.

⁴⁹ Bk. Nûh b. Mustafa, *Tercüme-i Milel ve nihâl*, vr.17a-b. Burada Nûh b. Mustafa'nın adını andığı kitaplardan *Fethu'l-kadîr* İbn'u'l-Humâm'ın (ö.861/1457), Burhâneddin el-Merginânî'nin (ö.593/1197) *el-Hidâye* adlı

Şehrestâni, Nazzâm'ın 11.görüşü olarak uzun uzun onun Rafıziliğe meyletmesini anlatır. Bu sadedde onun Hz.Ömer'e ve Hz. Osman'a yönelttiği eleştirileri bahis konusu eder. Ana metinde "Nazzâm'ın Hz.Ömer'e attığı iftiralar" denilerek şunlar zikredilir: Hz.Ömer, Rasulullah (sav), Hz. Ali'yi açık bir nass ve tayinle imam ilan ettiği halde bunu gizleyerek Sakife'de Hz.Ebubekir'e biat etmiştir; Hudeybiye'de "Biz Hak üzere değil miyiz?" derken dinden şek ve tereddüdünü ortaya koymuş; Biat Günü, Hz.Fatıma'nın karnına vurarak karnındaki bebeği düşürmüş ve "Evi içindekilerle beraber yakın" diye bağırıştır. Yine onun Terâvîh bid'atini ortaya koyduğu, Hac mut'asını nehyettiği söylenir. Yine Nazzâm'ın Hz. Osman'la ilgili ise Tarîdu Rasulillah olan Hakem b. Ümeyye'yi Medine'ye kabul etmesi, Rasulullah'ın dostu olan Ebu Zer'i Rebeze'ye sürmesi, insanların en fasitlerinden biri olan Velid b.Ukbe'yi Kûfe'ye vali ataması, işlerin kendisi aleyhine cereyan etmesinde etkili olan Muâviye'yi Şam'a, Abdullah b. Âmir'i Basra'ya vali tayin etmesi Mervân b. Hakem'le kızını evlendirmesi. Abdullah b. Mes'ûd'u Mushafını getirme meselesinde dövmesi gibi hâdiseleri söz konusu etmiştir. Kezâ Nazzâm'ın Hz. Ali ve Abdullah b. Mes'ûd'u "Bu konuda kendi reyimi/görüşümle hüküm veriyorum" demelerini de eleştirdiğini aktarır.⁵⁰

Çeviri nüshada ise Nazzâm'ın rafza meylettği söylenip onun İmam Ali'nin imameti üzerine nass sâbit oldu lakin Hz. Ömer onu gizledi deyip yalan ve iftirada bulunduğu söylendikten sonra mütercimimiz Nûh b. Mustafa, âdeti olduğu üzere burada kendisi telifatta bulunmuştur. Sahabeden Hz.Ebubekir ve Hz.Ömer dışındakiler hakkında uygunsuz söz söyleyenlerin tazire müstehak olup şahadetleri kabul edilmezken Hz.Ebubekir ve Hz.Ömer hakkında olumsuz söz söyleyenlerin ise kâfir olup katl-i vacip olduğunu ve kavli-i müftâ bih üzere tövbesinin kabul edilmeyeceğini

Hanefî fıkıh kitabına yazmış olduğu şerhtir. *el-Bezzâziyye*, Hanefî fakih Hâfızuddin Muhammed b. Muhammed b. Şihâb el-Kerderî el-Hârizmî el-Bezzâzi'nin (ö.827/1424), *el-Câmiu'l-vecîz ve Fetâva'l-Kerderî* adlarıyla da bilinen *el-Fetâva'l-Bezzâziyye* adlı Hanefî fakihlerin fetvalarının toplandığı eserdir. *Hulâsa* adlı eser ise muhtemelen bir Hanefî fakih olan Cemâleddin Konevî'nin (ö.770/1369), *Hulâsatu'n-Nihâye fir fevâidi'l-Hidâye* adıyla Husâmeddin es-Sıgnâki'nin el-Hidâye üzerine yazdığı *en-Nihâye* adlı şerhin muhtasarıdır.

⁵⁰ Bk. Şehrestâni, *el-Milel ve'n-nihal*, 57-58.

söyler. Ardından *Tatârhâniyye* ve *Zâhiriyye* gibi Hanefi fıkıh kitaplarından örnekler verir.⁵¹

Buraya kadar her iki metne bağlı kalarak aktardığımız hususları konu atlaması yaparak anlatacağız. Ancak şu kadarını söyleyelim ki mütercim kendisi çeviride kısaltmalar yaptığı gibi gerektiğinde ilavelerde de bulunmuştur. Bir de Şehrestânî fırkalarla ilgili hüküm vermeden yalın bir şekilde görüşleri verirken mütercim açık hükümler de vermiştir. Örneğin Mu'tezile'nin dördüncü fırkası olarak zikredilen Hâbitiyye hakkında mütercim matbu nüshada olmadığı halde "ma'lûm ola kim bu fırka-yi Hâbitiyye ittifâk-ı ulemâ ile müşriklerdir ve dinden hâriç kâfirlerdür"⁵² denerek hüküm de verilmiştir.

Matbu nüshada Mu'tezile'nin ayrıntılı ele alındığı ilk bölümde bu fırkanın yukarıda işaret ettiğimiz 12 alt koluna temas edilmişken Çeviride Mu'tezile'nin 20 alt kolundan bahsedilmiştir. Ana metinde Mu'tezile'nin 11.alt fırkası olarak Hayyâtiyye ve el-Ka'biyye birlikte ele alınmışken çeviride Hayyâtiyye 11.alt fırka Ka'biyye 12.alt fırka olarak ayrı ayrı ele alınmıştır. Yine matbu neşirde Mu'tezile'nin 12.ve son alt fırkası olarak Cubbâiyye ve el-Behşemiyye birlikte ele alınmışken çeviride Cubbâiyye 13.alt fırka, Behşemiyye ise 14.alt fırka olarak ele alınmıştır. Ana metinde olmayan ama çeviride olan diğer Mu'tezilî alt fırkalar sırasıyla şunlardır: Amriyye (Amr b. Ubeyd'e nispeten) , İsvâriyye, İskâfiyye Ebu Ca'fer el-İskâfi'ye nispeten), Ca'feriyye (Ca'fer b. Bişr'e nispeten), Sâlihiyye (Sâlih diye birine nispeten) ve Hadbiyye (Bunların mezhebi Hâitiyyedir).⁵³

3.2. Cebriyye'nin Ele Alınış Biçimi

Ana metinde Mu'tezile 12 alt koluyla birlikte zikredildikten sonra ikinci bölümde insan fiilleri konusunda itizâl düşüncesinin tam tersini savunan Cebriyye mezhebi ele alınır. "Cebr"i, fiilin hakikatte kula değil Allah'a izafe edilmesi olarak tanımlayan Şehrestânî, iki çeşit "Cebir" anlayışından bahseder; **Cebriye-i Hâliisa (Öz Cebriyecilik) ve Cebriye-i Mütevessita (İlman Cebriyecilik)**. Buna göre insanın fiilinde hiçbir şekilde etkisi olmadığını

⁵¹ Bk. Nûh b. Mustafa, *Tercüme-i Mîlel ve nihâl*, vr.18a.

⁵² Bk. Nûh b. Mustafa, *Tercüme-i Mîlel ve nihâl*, vr.19a.

⁵³ Bk. Nûh b. Mustafa, *Tercüme-i Mîlel ve nihâl*, vr.23a-24b.

düşünenler Cebriye-i Hâlisâ iken insanın fiilinde müessir olmayan bir kudret olduğuna inananlar da Cebriye-i Mütevessita olmaktadır.⁵⁴ Çeviride ise Cebriyye konusu, altıncı bölüm olarak işlenmiştir. Kitaptakine paralel ancak daha muhtasar bir şekilde konu özetlenmiştir. “Cebr” tanımlandıktan sonra Hâlis Cebriyye ve Mütevessit Cebriyye ayrımı yapılmış, Hâlis Cebriyye’ye örnek olarak Cehmiyye mezhebi gösterilmiş ve Cehm b. Safvan’dan bahsedilmiştir. Mütevessit Cebriyye ise kendi arasında fiilde kudreti kabul edenler ve etmeyenler olarak ikiye ayrıldığı söylenmiş izahın ileride verileceği söylenmiştir.⁵⁵

Şehrestânî, Makâlât yazarlarının Neccâriyye ve Dırâriyye’yi ve Sifâtiyye’nin bir kolu olan Kullâbiyye’yi de Cebriye’den saydıklarını; Eş’ariliğin de bunları bazen Haşevî bazen de Cebrî saydığını, ancak kendisinin taraftarlarının kabul ettikleri konularda Neccâriyye ve Dırâriyye’yi Cebriye’den saydığını, kabulünü duymadığı konularda ise bunları Sifâtiyye’den saydığını ifade etmiştir. Bu kısa bölümde Şehrestânî, Cebriyye başlığı altında Cehmiyye, Neccâriyye ve Dırâriyye’den bahseder. Hâlis Cebriye’den saydığı Cehm b. Safvân’ın görüşlerini aktardıktan sonra Hüseyin b. Muhammed en-Neccâr ve taraftarlarının oluşturduğu Neccâriyye’den bahseder. Şehrestânî, Bergûsiyye, Za’ferâniyye ve Müstedrike’den oluşan Merv Mu’tezilesinin büyük bir kısmının da Neccâriyye’yle aynı görüşte olduklarını söyler. Cebriyye’nin üçüncü ve son kolu olarak ise Dırâriyye başlığı altında Dırâr b. Amr ve Hafs el-Ferd’in görüşlerini zikrederek bu bahsi kapatır.⁵⁶ Çeviride ise Neccâriyye mezhebi beşinci bölüm olarak müstakil olarak Cebriyye’den önce ele alınmıştır. Hasan b. Muhammed en-Neccâr’ın taraftarları olan bu mezhebin insanın fiilleri konusunda istitaatın fiile beraber olduğu ve kulun fiilini kesbettiği fikirleriyle Ehl-i Sünnet’e muvafakat ettiğini, vücûdi sıfatları reddetme ve kelâmın hâdis olup rüyetin inkârında ise Mu’tezile’yle uyum içerisinde olduklarını söyledikten

⁵⁴ Bk. Şehrestânî, *el-Milel ve’n-nihal*, 85.

⁵⁵ Bk. Nûh b. Mustafa, *Tercüme-i Milel ve nihal*, vr.44a-45a.

⁵⁶ Bk. Şehrestânî, *el-Milel ve’n-nihal*, 86-91.

sonra Bergûsiyye, Za'ferâniyye ve Müstedrike olmak üzere üç alt fırkasından kısaca bahsedilir.⁵⁷

Nuh b. Mustafa çevirisine baktığımızda kitabın ikinci bölümü olarak Şia konusunu ele aldığını görürüz. Bu bölüm kitap ve çevirisiyle ilgili en büyük farklılığın yaşandığı yerdir. Zira ana metinde Cebriyye'den sonra üçüncü bölümde Sifâtiyye (92-113), dördüncü bölüm olarak Hâricilik (114-138), beşinci bölüm olarak Mürchie (139-146), altıncı bölümde Şia (146-198) ve son bölümde ise Ehl-i Furu' (198-207) işlenmiştir.

3.3. Sifâtiyye'nin Ele Alınış Biçimi

Şehrestâni, Mu'tezile ve Cebriyye'yi ele aldıktan sonra üçüncü ana İslam mezhebi olarak Sifâtiyye'yi ele alır. Müellifimiz Selef'ten birçok kişinin Allah Teâlâ'nın zâti, fiili sıfatlarını ezeli kabul ettiğini keza O'nun el, yüz gibi haberi sıfatlarını da kabul edip tevil etmedikleri için "sıfatları kabul edenler" anlamında *Sifâtiyye* adıyla isimlendirildiklerini, buna mukâbil sıfatları nefyeden Mu'tezile'nin ise "sıfatları kabul etmeyenler" anlamında *Muattıla* adıyla isimlendirildiğini söyler. Sıfatlarla ilgili Seleften bazılarının aşırı gidip teşbihe kaydığını bazısının da çok sakınlı davranmaktan dolayı indirgemeci bir yaklaşıma sahip olduklarını söyledikten sonra sıfatları teville karşı çıkan sefeye karşı müteahhirinin tevil çabalarından bahseden Şehrestâni, teville başvurmayan teşbihe de sıcak bakmayan âlimlere örnek olarak Mâlik b. Enes, Ahmed b. Hanbel, Süfyân-ı Sevri ve Dâvud b. Ali'yi verir. Sıfatlarla ilgili anlayışın Abdullah b. Saîd el-Kullâbî, Ebu'l-Abbâs el-Kalânîsi ve el-Hâris b. Esed el-Muhâsibî zamanına kadar böyle devam ettiğini bu zikredilen üç âlimin selef anlayışında olmakla birlikte Kelam ilmiyle de ilk defa ilgilenen kişiler olarak seleftin akaidini kelâmi deliller ve usûli yöntemlerle desteklediklerini ifade eder. *Salah-aslah* meselesinde hocasıyla münazara yapan Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'nin bu gruptan yana olarak bu anlayışın Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaât'in mezhebi olduğunu ve Sifâtiyye'nin Eş'arîliğe evrildiğini söyler.⁵⁸

⁵⁷ Bk. Nûh b. Mustafa, *Tercüme-i Mîlel ve nihâl*, vr.44a.

⁵⁸ Bk. Şehrestâni, *el-Mîlel ve'n-nihâl*, 92-93.

Müellifimiz Sıfâtiyye'nin alt kolları olarak Eş'arilik, Müşebbihe ve Kerrâmiye'yi sayar. Bu tasnifi her bir fırkanın sıfatları ispat etmesi sebebiyle yaptığını ifade eder. Eş'arilik başlığı altında Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail el-Eş'arî'nin sıfatlar başta olmak üzere tüm kelami konulardaki görüşlerinin bir özetini verir. Zaman zaman Kâdi Ebu Bekir el-Bâkılânî, Cüveynî gibi Eş'arî bilginlerin farklı yaklaşımlarını da zikreder.⁵⁹

Şehrestânî, Sıfâtiyye'nin ikinci kolu olarak Müşebbihe'yi zikreder. Ashab-ı hadisten Ahmed b. Hanbel ve Dâvud b. Ali gibi âlimlerin müteşâbihât ile ilgili ihtiyatlı yaklaşımlarını anlattıktan sonra bunun teşbih olarak değerlendirilmeyeceğini söyleyen müellifimiz, Gulât-ı Şia'dan ve Haşeviyye'den bazılarının aşırı teşbihe kaçtıklarını örneklerle ifade eder. Bunların Allah için bir suret, şekil, musafaha, muânâka vb. halleri yakıştırdıklarını söyler.⁶⁰ Sıfâtiyye'nin üçüncü ve son fırkası ise Kerrâmiyye'dir. Şehrestânî, Ebu Abdullah Muhammed b. Kerrâm taraftarlarına verilen bu ismin Sıfâtiyye başlığı altında zikredilmesinin sebebini sıfatları kabul etmeleri olarak açıklar. Sıfatları kabulde aşırıya gidip teccim ve teşbihe kaydıklarını söyler. Alt fırkaları 12'ye ulaşırsa da temelde 6 alt fırkaya dayandıklarını söyler. Ebu Abdullah'ın Allah'ın arşta müstakar olduğunu, üst yönde bulunan bir zât ve cevher olduğu vb. görüşleri anlatılır. İmametle ilgili düşünceleri anlatılırken de bu mezhebin aslının Hz. Ali'yi Hz. Osman'ın başına gelenlere sabretmesi ve sükût etmesi sebebiyle itham etmeye dayandığı söylenir.⁶¹

Nüh b. Mustafa çevirisinde ise Sıfâtiyye başlığına yer verilmemiş ve Sıfâtiyye'den bahsedilmemiştir. Sadece yedinci bölümde Müşebbihe'den bahsedilmiştir. Bu başlıkta Gulât-ı Şia'nın Müşebbihesi, Haşeviyye'nin Müşebbihesi ve Kerrâmiyye'nin Müşebbihesi olduğundan kısaca bahsedilmiştir.⁶²

⁵⁹ Bk. Şehrestânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 94-103.

⁶⁰ Bk. Şehrestânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 103-108.

⁶¹ Bk. Şehrestânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 108-113.

⁶² Bk. Nüh b. Mustafa, *Tercüme-i Milel ve nihal*, vr.45a.

3.4. Hâricilerin Ele Alınış Biçimi

Ana metinde dördüncü bölümde Hâricilik ele alınmıştır. Şhrestânî konu girişinde üzerinde anlaşma sağlanmış hak imama karşı yapılan her türlü isyanı Hâricilik olarak tanımlamıştır. Hâricilikle beraber Mürchie ve Hâriciliğin bir kolu olan Vaıdiyye'ye de temas eden Şhrestânî, Mürchie'yi imametle ilgili bazı meselelerde Hâricilerle örtüşükleri için Hâriciliğin bir kolu olan Vaıdiyye'yi de büyük günah işleyeni (sâhibu'l-kebîra) tekfir edip ebedi cehennemde olduğunu söyledikleri için ayrıca zikrettiğini söyler.⁶³

Şhrestânî, Hâriciliği tanımladıktan sonra Emirülmüminin Hz. Ali'ye ilk karşı çıkışın Siffin Savaşı'nda ateşkese davet edilme olayı sırasında yaşandığını, Hz. Ali'ye en çok karşı çıkanların Eş'as b. Kays el-Kindî, Mis'ar b. Fedek et-Temimî ve Zeyd b. Husayn et-Tâî olduğunu söyler. Hz. Ali ve Hz. Osman'dan teberrî etmek, büyük günah sahiplerini tekfir etmek ve sünnete muhalefet ettiğinde yöneticiye isyanın vacip olduğu şeklindeki üç görüşün Hâricilerin ortak görüşleri olduğunu söyleyerek onların 8 tane büyük fırkaya ayrıldıklarını, diğer fırkaların ise bunların alt kolları olduğunu söyleyerek girişi tamamlar. Bu 8 fırka sırasıyla şunlardır: el-Muhakkime, el-Ezârîka, en-Necedât, el-Beyhesiyye, el-Acârîde, es-Seâlibe, el-İbâdiyye ve es-Sufriyye.⁶⁴ Bu girişten sonra adı geçen sekiz fırkayı görüşleriyle beraber açıklamıştır.⁶⁵

Çeviride Hâricilik konusu Şîa'dan sonra 3.bölüm olarak ele alınmıştır.⁶⁶ Mütercim Nüh b. Mustafa, giriş kısmında sadece matbu neşirde yer alan Hâricilik tanımını yapmış hemen alt fırkalara geçmiştir. Kitapta olanın aksine Hâricilerin 7 fırkası olduğunu zikretmiştir.⁶⁷ Fırkaları muhtasar bir şekilde ele alan mütercim yer yer kitabın dışına çıkarak kendinden bilgiler de vermiştir. Ancak mütercimin Hâricî alt fırkaları ele alış biçimi ve fırka sayıları matbu neşirden çok farklıdır. Şöyle ki; çeviride ilk fırka olarak kitapla paralel olarak Muhakkime ele alınmış kısa bir

⁶³ Bk. Şhrestânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 114.

⁶⁴ Bk. Şhrestânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 114-115.

⁶⁵ Bk. Şhrestânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 115-138.

⁶⁶ Bk. Nüh b. Mustafa, *Tercüme-i Milel ve nihal*, vr.34a-40a; krş. *Tercüme-i Milel ve nihal* (1861), vr.63a-74a.

⁶⁷ Bk. Nüh b. Mustafa, *Tercüme-i Milel ve nihal*, vr.34a.

anlatımdan sonra ikinci fırka olarak Beyhesiyye anlatılmıştır. Matbu neşirde dördüncü fırka olarak anlatılan Beyhesiyye yine muhtasaran anlatılmıştır. Çeviride üçüncü fırka olarak Ezârika'dan bahsedilmiştir. Matbu neşirle paralel anlatım söz konusudur. Sadece Ezârika'nın 8 bid'at fikrinden beşincisi olan müşriklerin çocuklarının babalarıyla ebedi olarak cehennemde kalacakları fikri anlatılırken "İmam-ı A'zâm hazretlerinin kemâl-i vera'larından tevakkuf ettikleri mes'elelerin biri budur. Ve sâir eimme indinde onlar ehl-i cennetin huddâmlarıdır. Zîrâ hadis-i şerifde *etfâlu'l-müşrikîn hademu ehli'l-cenne vâki'* olmuştur."⁶⁸ diyerek kendinden ilavede bulunmuştur. Çeviride dördüncü fırka olarak Necedât, beşinci fırka olarak el-Esferiyye (Sufriyye'nin diğer bir ismi) ve altıncı fırka olarak da İbâdiyye muhtasaran ele alınmıştır. İbâdiyye'nin dört alt fırkadan oluştuğunu söyleyen mütercim Hafsiyye, Yezîdiyye, Hârisiyye ve Allah rızası gözetilmeyen ibadeti kabul edenler şeklinde matbu neşirde Hârisiyye'nin görüşü olan bu düşüncüyü dördüncü alt fırka olarak aktarmıştır. Tam da burada niyetin amelden önemli olduğuyla ilgili hadisler ve Ebû Hanîfe başta olmak üzere âlimlerin görüşlerini "**Fâide**" başlığı altında aktararak uzunca bir ilavede bulunmuştur.⁶⁹ Ardından yedinci Hârici fırkası olarak Acârîde'yi kısaca tanıttıktan sonra Acârîde'nin on alt fırkasından bahsetmiştir ki bunlar; Meymûniyye, Hamziyye, Şuaybiyye, Hâzîmiyye, Halefiyye, Etrâfiyye, Ma'lûmiyye, Mechûliyye, Saltiyye ve Seâlibe'dir.⁷⁰ Matbu neşirde ise Acârîde'nin alt fırkaları olarak sırasıyla Saltiyye, Meymûniyye, Hamziyye, Halefiyye, Etrâfiyye, Şuaybiyye ve Hâzîmiyye olmak üzere yedi alt fırka zikredilmiştir. Burada alt fırka olarak zikredilen Seâlibe, Hâricilerin altıncı ana fırkası olarak zikredilmiş Ma'lûmiyye ve Mechûliyye fırkaları ise tek fırka olarak Seâlibe'nin yedi alt kolundan bir alt kol

⁶⁸ Bk. Nüh b. Mustafa, *Tercüme-i Mîlel ve nihâl*, vr.35a-35b.

⁶⁹ Bk. Nüh b. Mustafa, *Tercüme-i Mîlel ve nihâl*, vr.36b-38a. Burada ilgili yazmada İbâdiyye'nin dört alt fırkası anlatılırken yedi, sekiz, dokuz ve onuncu fırka şeklinde bir sıralamayla konunun anlatıldığı ardından Acârîde'ye geçince yedinci fırka olarak sıralandığı görülmektedir. Aynı durumun diğer yazma nüshada böyle olmadığı İbâdiyye'nin dört alt fırkası zikredilirken bir, iki, üç, dört şeklinde sırasına uygun anlatıldığı görülmektedir. Bk. *Tercüme-i Mîlel ve nihâl* (1860), vr.67b-68a. Burada işaret edilen hatanın müstensih hatası olduğu anlaşılmaktadır.

⁷⁰ Bk. Nüh b. Mustafa, *Tercüme-i Mîlel ve nihâl*, vr.38a-39a.

olarak zikredilmiştir. Seâlibe'nin bu alt kolları sırasıyla şunlardır; Ahnesiyye, Ma'bediyye, Ruşeydiyye, Şeybâniyye, Mukramiyye, Ma'lûmiyye-Mechûliyye ve Bid'îyye.⁷¹ Çeviride ise Acâride'nin onuncu alt fırkası olarak anlatılan Seâlibe'nin Ahnesiyye, Ma'bediyye, Şeybâniyye ve Mukramiyye adlı dört alt fırkasının olduğu söylenmiştir.⁷²

Mütercim Nûh b. Mustafa, Hâricilik konusunda sonunda Hâricilerin toplam 20 fırka olduğunu söylemiş bu hesabını da Hâricilerin zikredilen altı temel fırkasıyla Acâride'nin bahsedilen on alt fırkasıyla sayının on altıya ulaştığı Seâlibe veya İbâdiyye'nin alt dört fırkasıyla sayının 20'ye ulaştığını söyleyerek Hâricilik konusunu bitirmiştir.⁷³

3.5. Mürcie'nin Ele Alınış Biçimi

Mürcie, ana metinde İslam mezheplerinin beşincisi olarak ele alınmıştır. Şhrestânî, "ircâ" kelimesinin biri "te'hir etmek, ötelemek" diğeri de "umut etmek" anlamına gelen sözlük anlamlarını vererek her iki mananın da Mürcie için doğru olduğunu ifade etmiştir. Mürcie'nin Hâricî Mürciesi, Kaderî Mürcie, Cebri Mürcie ve Hâlis Mürcie olmak üzere dört sınıftan oluştuğunu söyleyen müellifimiz Yunusiyye, Ubeydiyye, Gassâniyye, Sevbâniyye, Tümeniyye ve Sâlihiyye'den oluşan altı alt fırkasından bahsederek konuyu bitirmiştir.⁷⁴

Çeviri yazmada, konu matbu neşirle paralel olarak işlenmiştir, ancak Hârici, Kaderî, Cebri ve Hâlis Mürcie ayırımına işaret edilmemiştir. Sadece alt fırkalar zikredilirken Mürcie'nin beş alt fırkası Hâlis Mürcie fırkası olarak sayılmıştır. Matbu neşirde yer alan Sâlihiyye fırkası ise Kaderle İrcâ fikrini cem eden bir fırka olarak zikredilmiştir.⁷⁵ Çeviride Mürcie'nin Ubeydiyye alt fırkası anlatılırken kitapta olmayan bir ilave yapılmıştır. Kitapta da geçen "Allah, Âdem'i kendi suretinde yarattı." Hadisiyle ilgili "**Fâide**"

⁷¹ Bk. Şhrestânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 128-134.

⁷² Bk. Nûh b. Mustafa, *Tercüme-i Milel ve nihal*, vr.39b.

⁷³ Bk. Nûh b. Mustafa, *Tercüme-i Milel ve nihal*, vr.40a; krş. *Tercüme-i Milel ve nihal* (1860), vr.74a.

⁷⁴ Bk. Şhrestânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 139-146.

⁷⁵ Bk. Nûh b. Mustafa, *Tercüme-i Milel ve nihal*, vr.40a-42b.

başlığı altında hem hadisin nasıl anlaşıldığıyla ilgili hem de ravilerin sika olduğuyla ilgili uzunca sayılabilecek bir şerh yapılmıştır.⁷⁶

Şehrestânî, Mürcie'nin Gassâniyye alt fırkasından bahsederken Gassân el-Küfî'nin Ebû Hanîfe'yi de kendisi gibi bir Mürcii saymasını doğru olmadığını, kezâ çoğu Makâlât müellifinin onu Sünnî Mürcie'den saymasını ise onun imanı kalp ile tasdik olarak tanımlayıp artıp eksilmeyeceğini söylemesine bağlamıştır. Şehrestânî'ye göre Ebû Hanîfe'ye bu yakıştırmanın yapılmasının asıl sebebi, onun muhalefet ettiği ve tartıştığı Mu'tezililer ve Hâricilerin Va'idilerinin kendilerine muhalefet eden herkesi Mürcii olarak tanımlamalarıdır. Yoksa Ebû Hanîfe gibi amel konusunda çok hassas olan birinin amelleri küçümsemesinin düşünülmemesi söyler.⁷⁷ Çeviride de bu konu aynen işlenmiş ilave olarak Abdullah b. Mübârek'in Ebû Hanîfe'nin ne kadar veralı ve muttaki bir kişi olduğuyla ilgili nakline yer verilmiştir.⁷⁸

Şehrestânî, yine konu sonunda Mürcii olduğu söylenen âlimler sadedinde el-Hasen b. Muhammed b. Ali b. Ebu Tâlip, Saîd b. Cübeyr, Talk b. Habîb, Amr b. Murra, Muhârib b. Ziyâd, Mukâtil b. Süleyman, Zer, Amr b. Zer, Hammâd b. Ebû Süleyman, Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf, Muhammed b. el-Hasen ve Kadîd b. Ca'fer'i sayar ancak bu isimlerin hepsinin Hadis imamı olup Hâriciler ve Kaderiler gibi büyük günah işleyenleri tekfir etmediklerini ve cehennemde ebedi kalacaklarına hüküm vermediklerini ifade eder.⁷⁹ Çeviride bu kısım yer almamıştır. Mürcie konusu sonunda "**Tenbîhât**" başlığı altında Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'ın amelin, imanın hakikatine dâhil olmadığı ancak farz amellerin farzietini inkâr edenlerin kâfir olduğu hususunda ittifak ettiği söylenerek namazı terkedenin hükmü konusunda ihtilaf içerisinde oldukları sahabilerden ve dört mezhep imamının görüşleri sadedinde uzunca serdedilmiştir.⁸⁰

⁷⁶ Bk. Nüh b. Mustafa, *Tercüme-i Mîlel ve nihâl*, vr.41a-41b.

⁷⁷ Bk. Şehrestânî, *el-Mîlel ve'n-nihâl*, 141.

⁷⁸ Bk. Nüh b. Mustafa, *Tercüme-i Mîlel ve nihâl*, vr.42a.

⁷⁹ Bk. Şehrestânî, *el-Mîlel ve'n-nihâl*, 146.

⁸⁰ Bk. Nüh b. Mustafa, *Tercüme-i Mîlel ve nihâl*, vr.42b-44a.

3.6. Şîa'nın Ele Alınış Biçimi

Ana metinde Şîa alt kollarıyla beraber birinci kitabın altıncı bölümü olarak işlenmesine karşın (146-198.sayfalar arası) çeviri metinde kitabın ikinci bölümü olarak (vr.25a-34a) işlendiği görülür.

Matbu nüshada öncelikle Şiiliğin tanımı, ortak görüşleri ve alt kolları hakkında genel bir bilgi verilmiş ardından konu ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır. Şehrestâni'ye göre Şîa, Hz. Ali taraftarı olup onun ister açık ister gizli olsun nass ve vasiyetle imam ve halife olduğuna inananların özel ismidir. Onlara göre imamet onun çocuklarından devam eder, imamet onlardan devam etmemesi ya ötekilerin zulmüyledir ya da imamların takiyye yapması sebebiyle gerçekleşmiştir. İmamet ümmetin ihtiyarına bırakılmış bir maslahat olmayıp dinin rüknü ve usulü kabul edilmiştir. Peygamberlerin bu konuyu ihmal edip halka bırakmaları düşünülemez. Nass ve tayinin vacip oluşu, peygamberlerin ve imamların büyük ve küçük günahattan masum oluşu, takiyye hali dışında sözlü, fiili ve akdi olarak tevelli ve teberride bulunmak Şiiliğin ortak görüşleri olarak zikredilmiştir. Ancak bazı Zeydilerin imamların sayısı ve imametle ilgili farklı yaklaşımlara sahip olduğu dile getirildikten sonra Şîa'nın Keysâniyye, Zeydiyye, İmâmiyye, Gulât ve İsmâiliyye olmak üzere beş fırkadan oluştuğu ve bunların bazısının itikâdi konularda Mu'tezile'ye bazısının Ehl-i Sünnet'e bazısının da Teşbih'e meylettikleri dile getirilmiştir.⁸¹

Çeviri metinde ikinci bölümde ele alınan Şîa, matbu nüshayla paralel bir şekilde ele alınmış ancak tanımdan sonra Şîa'nın da Mu'tezile gibi 20 fırkadan oluştuğu ve her bir fırkanın bir diğerini tekfir ettiği söylenerek matbu nüshada olmayan ifadeler kullanılmıştır. Şîa'nın alt kolları sayılmadan önce fırkalarının temelini üç tane olduğu söylenerek 18 tanesi Gulât olmak üzere Zeydiyye ve İmamiyye ile toplam 20 fırka oldukları zikredilmiştir.⁸²

⁸¹ Bk. Şehrestâni, *el-Milel ve'n-nihal*, 146-147.

⁸² Bk. Nüh b. Mustafa, *Tercüme-i Milel ve nihâl*, vr.25a. Şii fırkaların tasnifinde Nüh b. Mustafa'nın dayanağı tam olarak kestirilemese de Abdulkâhir el-Bağdâdi'nin (ö.429/1037) *el-Fark beyne'l-Fırak*'i olabilir. Zira Bağdâdi, "Râfıza" olarak isimlendirdiği Şîa'yı Zeydiyye, İmâmiyye, Keysâniyye ve Gulât olarak dört ana kola taksim etmiş Gulât'ı İslam dışı olarak kabul edip İslam ümmetinden saydığı Zeydiyye'nin 3, Keysâniyye'nin 2 ve İmâmiyye'nin 15

Matbu neşirde Şîa'nın beş fırkasından ilki olarak Keysâniyye zikredilmiş bu fırka altında Muhtâriyye (Muhtâr b. Ebu Ubeyd es-Sakafî'nin taraftarları), Hâşimiyye (Ebu Hâşim b. Muhammed el-Hanefiyye taraftarları), Beyâniyye (Beyân b. Sem'ân et-Temîmî taraftarları) ve Rızâmiyye (Rızâm b. Razem taraftarları) olmak üzere 4 alt fırkadan bahsedilmiştir.⁸³ Ardından Şîa'nın ikinci ana fırkası olarak Zeydiyye zikredilmiş Cârûdiyye (Ebu'l-Cârûd Ziyâd b. Ebu Ziyâd'ın taraftarları), Süleymâniyye (Süleymân b. Cerîr'in taraftarları) ve Sâlihiyye ve el-Betriyye (Hasan b. Sâlih b. Hay'ın taraftarları ve Küseyyir en-Nevâ el-Ebter'in taraftarları) olmak üzere 3 alt fırkadan bahsedilmiştir.⁸⁴ Şîa'nın üçüncü ana kolu olarak İmâmiyye'den bahsedilmiştir. İmâmiyye ile ilgili genel bilgi verildikten sonra İmâmiyye'nin alt kolları olarak 7 fırkadan bahsedilmiştir. Bunlar; el-Bâkriyye ve el-Ca'feriyyetu'l-Vâkife (İmam Muhammed el-Bâkır ve İmam Cafer es-Sâdık'ın imametini kabul edenler), en-Nâvûsiyye, el-Eftahiyye, eş-Şumeytiyye, İsmâiliyye-yi Vâkife, el-Müseviyye ve el-Mufaddaliyye ve İsnâaşeriyye. Bu yedi alt fırkanın görüşleri zikredildikten sonra 11. İmam Hasen el-Askerî'yle ilgili ortaya çıkmış meşhur lakapları olmayan 11 adet fırkadan daha bahsedilmiştir. Ardından Şehrestânî, 250 küsur yıllık Gaybet'le ilgili eleştirilerini dile getirerek 12 imamın meşhur lakaplarını el-Murtezâ, el-Muctebâ, eş-Şehîd, es-Seccâd, el-Bâkır, es-Sâdık, el-Kâzım, er-Rıza, et-Takî, en-Nakî, ez-Zekî ve el-Huccetu'l-Kâimu'l-Muntezar vererek İmâmiyye bahsini kapatmıştır.⁸⁵

Matbu neşirde Şîa'nın 4. anakolu olarak Gulât'tan bahsedilmiştir. İmamlarını yaratılmışlık vasfından çıkararak ilahlaştıran Gulât'ın bidatinin teşbih, bedâ, ric'at ve tenâsuh olmak üzere dört konuda olduğu söylendikten sonra 11 alt fırkasından bahsedilmiştir. Bunlar; Sebeiyye, el-Kâmiliyye, el-Albâiyye, el-Muğîriyye, el-Mansûriyye, el-Hattâbiyye, el-Keyyâliyye, el-Hişâmiyye, en-

olmak üzere Şîa'nın toplam 20 fırkadan oluştuğunu söylemiştir. Bk. Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd, (Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 1411/1990), 21, 23.

⁸³ Bk. Şehrestânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 147-154.

⁸⁴ Bk. Şehrestânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 154-162).

⁸⁵ Bk. Şehrestânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 162-173.

Nu'mâniyye, el-Yûnusiyye ve en-Nusayyriyye, el-İshâkiyye'dir. Bu konunun sonunda Zeydiyye ve İmamiyye'nin bazı hadisçilerinden kitapları olanların isimlerine yer verilmiştir.⁸⁶

Çeviride ise Şîa 20 fırkasıyla birlikte anlatılmaya başlanmıştır. Sebeilik, Şîa'nın 20 alt kolundan birincisi olarak zikredilmiştir. Matbu neşirdeki bilgilerin büyük bir kısmı çeviride yer almıştır.⁸⁷ Çeviride 2.fırka olarak zikredilen Kâmiliyye hakkındaki bilgi de matbu neşirdekine paraleldir. Ancak çeviride bu konunun sonunda "mes'ele" adıyla matbu neşirde olmayan iki konuya temas edilmiştir. Birincisi bir kimse bir Müslümana kâfir derse eğer bunu şetm etme, sövme amacını kastederek söylerse kâfir olmayacağı, ancak "kâfir" derken onun itikâden kâfir olduğunu kastediyorsa kâfir olacağı söylenir. İkinci mesele ise "Bir kimse Allah Teâlâ gökde bu manayı bilmektedir" derken mekânı kastederse kâfir olacağı, zira Allah Teâlâ mekânda demek ve O'ndan yer mekân hâli değildir demenin küfür olduğu, zira Allah Teâlâ'ye mekân ispat etmenin küfür olduğu zikredilir.⁸⁸ Çeviride 3.fırka olarak Ulya b. Zira' ed-Devsî'ye nispete Ulyâiyye'den bahsedilir. Matbu neşirde ise bu fırka Albâiyye adıyla Albâ b. Zira' ed-Devsî'ye nispet edilir. Çevirideki anlatım matbu neşirdekine paraleldir.⁸⁹ Ancak her iki metinde konu sonunda örnek olarak verilen beyitte kelime farklılığı söz konusudur. Matbu metinde, "Din'de Allah'tan sonra beş kişiyi dost edindim / Nebî'yi, torunlarını, kocayı ve Fatıma'yı" şeklinde geçen metinde matbu neşirde "Din" kelimesi geçerken çeviri metnin her iki nüshasında da "din" yerine "yeryüzü" (الأرض) ifadesi geçmektedir.⁹⁰ Çeviride Şîa'nın 4.fırkası olarak Muğîriyye anlatılır. Matbu neşirdeki uzun anlatım muhtasaran aktarılmıştır.⁹¹ Çeviride Mansûriyye 5., Hattâbiyye ise 6.fırka olarak muhtasaran matbu neşire paralel olarak aktarılmıştır.⁹² Çeviri metinde 7.fırka olarak

⁸⁶ Bk. Şehrestânî, *el-Mîlel ve'n-nihal*, 173-190.

⁸⁷ Bk. Nûh b. Mustafa, *Tercüme-i Mîlel ve nihâl*, vr.25a.

⁸⁸ Bk. Nûh b. Mustafa, *Tercüme-i Mîlel ve nihâl*, vr.25b.

⁸⁹ Bk. Nûh b. Mustafa, *Tercüme-i Mîlel ve nihâl*, vr.25b-26a.

⁹⁰ Bk. Nûh b. Mustafa, *Tercüme-i Mîlel ve nihâl*, vr.26a; krş. Bk. Nûh b. Mustafa, *Tercüme-i Mîlel ve nihâl* (1861), vr.49a. Ayrıca bu fırkanın "Ulyâiyye" olarak tanıtılması konusunda her iki çeviri nüshada paralellik söz konusudur.

⁹¹ Bk. Nûh b. Mustafa, *Tercüme-i Mîlel ve nihâl*, vr.26a-26b.

⁹² Bk. Nûh b. Mustafa, *Tercüme-i Mîlel ve nihâl*, vr.26b-27a.

Hişâmiyye anlatılmış, matbu neşirde kendisine uzunca yer verilen Keyyâliyye fırkasına yer verilmemiştir. Çeviri metinde Hişâmiyye'den sonra sırasıyla Nu'mâniyye, Yunûsiyye ve Nusayriyye'ye 8,9 ve 10.firkalar olarak yer verilmiştir ki bu kısımda büyük ölçüde matbu neşirle paralellik arz eder.⁹³ Çeviride 11.Şii fırkası olarak Abdullah b. Muâviye b. Abdullah b. Ca'fer b. Ebu Tâlip'e nispete edilen Cenâhiyye zikredilmiştir.⁹⁴ Çeviride 12.fırka olarak iki satırlık bir yazıyla Gurâbiyye zikredilmiştir.⁹⁵ Çeviride 13.Şii fırkası olarak Rızâmiyye kısaca anlatılmıştır. Aynı fırka matbu neşirde Keysâniyye'nin 4.alt fırkası olarak Ebu Müslim Horasani dolayımında uzunca anlatılmıştır.⁹⁶ Çeviride 14.fırka olarak ünlü Şii âlim Zurâre b. A'yen'e (ö.150/767) nispetle Zurâriyye fırkası çok kısa bir şekilde ele alınmıştır.⁹⁷ Ancak matbu neşirde böyle bir fırka ismi yer almamaktadır. Şhrestânî, iki yerde Zurâre'nin görüşünü aktarmış ancak ona bir fırka nispet etmemiştir. Ona nispetle "Zurâriyye" fırkasından bahseden Eş'arî, Bağdâdî ve İsferyîni olmuştur.⁹⁸ Çeviride 15.fırka olarak Mufavvida gösterilmiştir. Nispet edilen şahıs zikredilmeden anonim olarak kısaca anlatılan bu firkanın Allah Teâlâ'nın Hz.Muhammed'i yarattıktan sonra dünya işlerini ona ve Hz. Ali'ye havale (tefviz) ettiğine inandığı aktarılır.⁹⁹

⁹³ Bk. Nüh b. Mustafa, *Tercüme-i Mîlel ve nihâl*, vr.28a-28b.

⁹⁴ Bk. Nüh b. Mustafa, *Tercüme-i Mîlel ve nihâl*, vr.28b. Çeviride kısaca anlatılan bu fırka, erken dönem Makâlât literatüründe müstakil bir fırka olarak ele alınmamıştır. Şhrestânî, dördüncü mukaddimesinde imametle ilgili 2 türlü ihtilaf olduğunu anlatırken imametin nass ve tayinle olduğunu düşünenlerden bahsederken Hz. Ali'den sonra imametin kimde olduğuyla ilgili ihtilaflar sadedinde bazılarının Abdullah b. Muâviye b. Abdullah b. Ca'fer b. Ebu Tâlip'te olduğunu düşündüğünü söylerken bahsetmiştir. Bk. Şhrestânî, *el-Mîlel ve'n-nihâl*, 28, 151.

⁹⁵ Bu, fırka sayısını 73 tamamlama gayretinin tipik bir sonucudur. Zira çeviri metinde bu firkayla ilgili verilen bilgi, bu fırka sahipleri Hz. Muhammed'in Hz. Ali'ye benzerliğinin iki karganın birbirine benzemesinden daha fazla olduğunu söyledikleridir. Bk. Nüh b. Mustafa, *Tercüme-i Mîlel ve nihâl*, vr.28b.

⁹⁶ Bk. Şhrestânî, *el-Mîlel ve'n-nihâl*, 153-154; krş. Bk. Nüh b. Mustafa, *Tercüme-i Mîlel ve nihâl*, vr.28b.

⁹⁷ Bk. Nüh b. Mustafa, *Tercüme-i Mîlel ve nihâl*, vr.28b-29a.

⁹⁸ Bk. Eş'ari, *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn ve'n-tilâfu'l-musallîn*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, (Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 1419/1999), 102-103, 110-111; Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, 70; İsferyîni, Ebu'l-Muzaffer (ö.471/1078), *et-Tebşir fi'd-Din ve temyizu'l-fırkatî'n-nâciyeti ani'l-firaki'l-hâlikîn*. Thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. (Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 1403/1983), 40.

⁹⁹ Bk. Nüh b. Mustafa, *Tercüme-i Mîlel ve nihâl*, vr.29a.

Matbu neşirde böyle bir fırkaya rastlanmamaktadır. Ancak Eş'arî, Şîa'nın Gulât fırkalarının 15.si olarak bu fırkayı zikretmiştir.¹⁰⁰ Çeviride 16.fırka olarak Bedâiyye adıyla ne matbu neşirde ne de diğer Makâlât eserlerinde yer alan bir fırkaya adına yer verilmiştir.¹⁰¹ Esasen Şii düşüncedeki Bedâ fikrinin işlendiği bu fırkanın yine 73 sayısı ile ilgili zorlama sebebiyle türetildiğini söylemek kabildir. Çeviride 17.fırka olarak ise Beyan b. Sem'ân'a nispet edilen Beyâniyye fırkasına yer verilmiştir. Ancak her iki çeviri metninde de isim ve fırka adı yanlış yazılmıştır. Ana çeviri metinde Bennân b. Seb'ân en-Nehdî ve Bennâniyye şeklinde yazılmışken, 1861 tarihli nüshada ise Bennân b. Sem'ân eş-Şehdî ve Benâniyye (Bennâniyye)) şeklinde yazılmıştır.¹⁰²

Çeviri metinde Şîa'nın 18.fırkası olarak İsmâiliyye yer almaktadır. Ancak çeviri metinle matbu neşir arasında çok büyük bir farklılık vardır. Ana metinde Şehrestânî, İmamiyye'den bahsettiği beşinci fasılın sonunda "Böylece bütün İslam mezheplerini anlatmış oldum, sadece Bâtıniyye mezhebi kaldı anlatmadığım. Makâlât sahipleri kitaplarında bu fırkayı ya İslam mezhepleri içinde ya da dışında göstermişlerdir. Son tahlilde bunlar 72 fırkaya muhâlif bir durumdadırlar."¹⁰³ diyerek kitabının altıncı ve son bölümünde ele aldığı Şîa'nın beşinci alt kolu olarak tasnif ettiği İsmâiliyye'yi 72 fırkanın dışında yani bir nevi İslam dışında görmüş olmaktadır. İsmâiliyye'nin en meşhur lakabının Bâtıniyye olduğunu söyleyerek bunun dışında Karâmita, Mazdekiyye, Ta'limiyye ve Mulhide gibi lakaplarını da zikrederek onlar hakkında genel bilgi vermiştir. Bu bölümün sonunda Şehrestânî, Hasan Sabbah'a ait dört fasıllık bir davet yöntemini içeren Acemce (Farsça) bir risaleyi Arapçaya çevirmiştir. Üç sayfalık bu kısımda, ilk fasılda Hasan Sabbah, marifetullah konusunda Ehl-i rey ve akli çürüten görüşünü dile getirmiş, ikinci fasılda sâdık bir muallimin gerekliliği görüşüyle Ashab-ı Hadis'i çürütmüş, üçüncü fasılda ihtiyacı zorunlu olan sâdık muallimin bilinmesi konusundaki görüşüyle de

¹⁰⁰ Bk. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'h-tilâfu'l-musallîn*, 88.

¹⁰¹ Bk. Nûh b. Mustafa, *Tercüme-i Mîlel ve nihâl*, vr.29a.

¹⁰² Bk. Nûh b. Mustafa, *Tercüme-i Mîlel ve nihâl*, vr.29a; krş. *Tercüme-i Mîlel ve nihâl* (1860), vr.54b.

¹⁰³ Bk. Şehrestânî, *el-Mîlel ve'n-nihâl*, 190.

Şîa'yı çürütmüş, dördüncü fasılda insanların marifetullah konusunda kim olduğu belli olan sâdık bir muallime ihtiyaç olduğuna inanıp ilmi ondan almak gerektiğine inananlar ve inanmayanlar olmak üzere ikiye ayrıldığıyla ilgilidir.¹⁰⁴ Çeviri metinde ise İsmâiliyye tamamen farklı bir şekilde ele alınmıştır. Öncelikle bunların yedi lakapları vardır denerek “Bâtıniyye”, “Karâmita”, “Hurremiyye”, “Seb'ıyye”, “Bâbekiyye”, “Muhammira” ve “İsmâiliyye” isimleri kısaca açıklanmıştır.¹⁰⁵ İsmaililere verilen bu isimler açıklandıktan sonra belki de genel olarak Şiilikle ilgili günümüzde de taraftar bulan Şîa'nın “Sünni elması içindeki kurt” olduğu, “İslamı yıkmak için Müslüman gibi görünen bir sızma hareketi” şeklindeki görüşlerin me'hazı sayılabilecek bir açıklama yapılır. Bu açıklamada bir din olarak İslam'ı yenemeyeceğini anlayan Mecûsilerin bir sızma hareketi olarak İsmaililiği kullandığı dile getirilir. Konunun önemine binaen ilgili yeri aynen almakta fayda mülâhaza ediyoruz:

Ve bunların asl-ı da'vetleri ibtâl-i şerâyi' üzerinedür. Zîrâ Mecûsdan bir tâyife İslâm'ın şevketi indinde cem' oldular ve selefleri olduğu mülkü müzâkere eylediler. Ve dediler kim biz şimden sonra müselmânları kılıç ile def'a kâdir değiliz. Zîra anlar çoğaldılar ve memâlik üzerine istilâları vardır. Pes bundan hileden gayrı mecâl yokdur ve ol hîle budur ki şeriatlarını bizim kavaidimize râci' olur nesne ile te'vil idevuz ve onlardan daifu'l-i'tikâd olanlar ol te'vili kendülerine mezheb idünürler ve mezhebde ihtilâfa ve sözde iztirâba düşerler. El-Hak o mel'unlar maksûd ve matlûblarına vâsıl oldular ve nice sâde-dilleri i'tikâddan çıkârup vâdi-yi dalâletde vâle ve hayrân itdiler. Ve bunların bu hilede reisleri Hamdân Karmat nâmında bir şahısdur. Ve ba'zılar ider kim Abdullah b. Meymûn el-Kaddâh'dur. Ve bu tâifenün da'vetde ve duâfâyı i'tikâddan ihrâcda mertebeleri vardır.¹⁰⁶

¹⁰⁴ Bk. Şehrestâni, *el-Milel ve'n-nihal*, 195-198.

¹⁰⁵ Bk. Nûh b. Mustafa, *Tercüme-i Milel ve nihal*, vr.29b.

¹⁰⁶ Bk. Nûh b. Mustafa, *Tercüme-i Milel ve nihal*, vr.30a; krş. *Tercüme-i Milel ve nihal* (1860), vr.55b-56a.

Nüh b. Mustafa bu ifadelerin ardından İsmaililikteki 8 adet davet aşamalarından bahseder. Birinci merteye davet edilecek kişinin (med'uvv) hâlinin uygun olup olmadığı, ikincisi hevâ ve tabiatının meyline göre hareket etmek, üçüncüsü şeriat erkânında şüphe uyandırmak (teşkîk), dördüncü merteye sır tutacağına dair söz almak (ahz-ı misâk), beşincisi dinin ve dünyanın büyüklerinin kendilerinden olduğunu söylemek (tedlîs), altıncısı davet edilene bazı müsellem olan hususları (mukaddimât) açmak (te'sîs) ve sekizincisi onu ibahaya sevk ederek dini itikadı terk ettirmek (selh) ki burada şeriat tevîl edilir.¹⁰⁷ Bunların kadim filozofların görüşlerini mezheplerine kattığını söyledikten sonra Hasan b. Muhammed es-Sabbah adında bir kişinin zuhur edip daveti yenilediğini (tecdîd) söyler. Avamı ilimden, havassı da daha ileri seviyedeki kitaplara müracaattan men ederek ayıplarının ortaya çıkmasına engel olduğunu söyler. İlm-i zâhirin ilm-i bâtının inkişâfına perde (hicap) olduğunu bu sebepler terkedilmesi gerektiğini telkin ettiklerini söyler.¹⁰⁸

Zeydiyye fırkası çeviri metinde Şia'nın 19.fırkası olarak anlatılmıştır. Nüh b. Mustafa Zeydilik anlatımında da ihtisar yolunu seçmiş, matbu neşirde yer alan Zeyd b. Ali'nin, Hz. Ali'nin yaptığı savaşlarla ilgili farklı bir düşünceye sahip Vâsıl b. Atâ'ya öğrencilik yapması, Hz. Ali'nin efdal olmasına rağmen mefdülün imametinin caiz olduğu düşüncesi ve Zeyd'in bu fikirlerini öğrenen Kûfelilerin onu terketmesi konularına yer verilmiştir. Ardından matbu neşirde uzunca anlatılan Zeyd b. Ali'yle baba bir kardeşi Muhammed el-Bâkır arasındaki münazara konularından birine temas edilmiş, Zeyd'in sonra oğlu Yahya'nın öldürüldüğü dile getirilmiş ardından Zeydiyye'nin Nâsır b. Utruş'un henüz Müslüman olmayan Deylem bölgesinde insanları Zeyd b. Ali'nin mezhebine davet ettiği söylenerek bu konu bitirilmiştir.¹⁰⁹

Mütercim Nüh b. Mustafa, Zeydiyye'nin alt kollarını zikretmeden önce, İmam Zeyd, Ebû Hanife ve ehl-i beyt ilişkisiyle ilgili matbu

¹⁰⁷ Bk. Nüh b. Mustafa, *Tercüme-i Milel ve nihâl*, vr.30a-30b.

¹⁰⁸ Bk. Nüh b. Mustafa, *Tercüme-i Milel ve nihâl*, vr.31a-31b.

¹⁰⁹ Bk. Nüh b. Mustafa, *Tercüme-i Milel ve nihâl*, vr.31b-32a.

neşirde olmayan bir ilavede bulunmuştur. Bu ilave kısmı aynen aktarmak faydalı olacaktır:

Bazı fuzelâ didiler kim, Zeyd b. Ali hazretleri Zeydiyye'nin kendüne nispet ettikleri mesâil-i i'tizâlden ve i'tikâd-ı ehl-i zeyğ ve dalâlden beridir ve hâşâ ve kellâ ki ondan şevâib-i ihtilâlden bir nesne sudûr ide. Belki ol, bir imam-ı celilu'l-kadr idi ve âlim-i nebîl idi. Ve lâkin etbâından dini olmayanlar ona nispet ettikleri nesneyi nispet ettiler ve onun üzerine iftira edip kizb söylediler. Nitekim Revâfız, İmam Ca'fer-i Sâdık'a iftira edip kizb söylediler. Ve kütüb-i fetâvâdan *Hizânetu'l-Ekmele* nâm kitabın âhîrinde der ki; İmam Ebû Hanîfe, Zeyd'e çok mal ile yardım eyledi. Ve Benîumeyye'den Hişâm b. Abdu'l-Melik onun üzerine hurûc ettiğinde tenhâda ondan biat etdi. İmam Ca'fer'e dahi çok mal verdi ve onlara ihsan eylerdi. İnteha. Vallahu a'lemu bi hakîkati'l-hâl.¹¹⁰

Ana metinde Zeydiyye'nin alt kolları olarak Cârûdiyye, Süleymâniyye ve Sâlihiyye-Betriyye'den uzun uzun bahsedilmesine karşın¹¹¹ çeviride ise bu alt kollardan kısaca bahsedilmiştir.¹¹² Zeydiyye fırkası anlatımının sonunda Nûh b. Mustafa, Zeydiyye'nin bu üç fırkasıyla birlikte Şîa'nın 21 fırkaya ulaştığını söyleyerek çelişkiye düşer. Zira daha önce Şîa'nın 18'i Gulat olmak üzere Zeydiyye ve İmamiyye ile toplam 20 fırkadan oluştuğunu söylemişti.¹¹³ Aslında bu hesap da doğru değildir. Zira Zeydiyye'yi Şîa'nın 19.fırkası olarak tanımlayan mütercimimizin bu hesabına göre 3 alt fırkayla bu sayı 22'ye ulaşmaktadır.

Çeviride Şîa'nın 22. ve son fırkası olarak İmâmiyye zikredilir. Ana metinde Şîa'nın temel beş fırkasından 3.sü olarak uzun uzadıya

¹¹⁰ Bk. Nûh b. Mustafa, *Tercüme-i Milel ve nihâl*, vr.32a-32b; krş. *Tercüme-i Milel ve nihâl* (1861),vr.59b-60a. Nûh b. Mustafa'nın Fetva kitabı olarak tanımladığı *Hizânetu'l-Ekmele* adlı kitaplar ilgili bk. Mustafa Özel, "Hizânetü'l-Ekmele", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18:180-182.

¹¹¹ Bk. Şehrestâni, *el-Milel ve'n-nihâl*, 157-162.

¹¹² Bk. Nûh b. Mustafa, *Tercüme-i Milel ve nihâl*, vr.32b-33a.

¹¹³ Bk. Nûh b. Mustafa, *Tercüme-i Milel ve nihâl*, vr.25a. Ancak çevirinin 1861 tarihli yazma nüshasında bu ilave kısım yoktur. Konu bitiminde kırmızı (surh) yazıyla "fırka-i işrûne imâmiyyedir" denilerek 20.fırka olarak İmâmiyye zikredilmiştir. Bk. *Tercüme-i Milel ve nihâl* (1861), vr.61b.

anlatılan İmâmiyye, çeviride son derece muhtasar bir şekilde ele alınmıştır. Matbu neşirde İmamiyye'nin nass ve tayin fikri ve buna ilişkin delilleri aktarılıp Şehrestâni'nin buna nazari yönden cevapları verilmiş ve sahabenin adaletiyle ilgili ayetler ve aşere-i mübeşşere hadisi delil olarak getirilip İmâmiyye eleştirilmiş ve ardından onların Hz. Hasan, Hz. Hüseyin ve Ali b. Hüseyin (Zeynelabidin)'den sonra imamın kim olacağı ve yine Cafer-i Sâdık'tan sonra kimin imam olacağıyla ilgili çokça ihtilaf ettikleri nazara verilerek nass-tayin fikrinin tutarlı olmadığı anlatılmıştır. Ardından daha önce bahsettiğimiz 7 adet alt kolları anlatılmıştır.¹¹⁴ Çeviri de ise İmamiyyenin nass-tayin ve sahabeyle ilgili yaklaşımı kitapla paralel ancak muhtasaran ele alınıp konu bitirilmiştir, alt fırkalara temas edilmemiştir. Konu sonunda Nûh b. Mustafa, Fahreddin Râzî'nin *el-Muhassal* adlı eserinde alt kolların zikredildiğini söyleyerek oraya müracaat edilmesini salık vermiştir.¹¹⁵

3.7. Fıkıh Mezheplerinin Ele Alınış Biçimi

Şehrestâni, kitabının İslam Mezhepleriyle ilgili yedinci ve son bölümünü şer'i hükümlerde ihtilaf eden fıkıh mezheplerine ayırmıştır. Öncelikle Kitap, Sünnet, İcma ve Kıyas'ı içtihadın şartları olarak sayıp açıklamış ardından nasslar sınırlı olaylar sınırsız olduğu için içtihadın gerekli oluşundan bahsederek içtihadın beş şartını açıklamıştır. Müctehidlerin usûl ve furu'daki bakış açıklarını dile getirmiş, icthad ve taklid hükümlerinden kısaca bahsetmiştir. Bu bölümü son olarak müctehidlerin iki temel sınıfı olan Ashab-ı Hadis ve Ashab-ı Rey'den ve mümessillerinin kimler olduğundan kısaca bahsederek bitirmiştir.¹¹⁶

İctihadla ilgili bu husus çeviride özet olarak Ehl-i sünnet inancıyla ilgili uzun bir girişten sonra çeviri-telif çerçevesinde verilmiştir. Burada metinde olmayan mukallidin dört tabakası gibi

¹¹⁴ Bk. Şehrestâni, *el-Milel ve'n-nihal*, 162-173.

¹¹⁵ Bk. Nûh b. Mustafa, *Tercüme-i Milel ve nihal*, vr.33a-34a.

¹¹⁶ Bk. Şehrestâni, *el-Milel ve'n-nihal*, 198-207.

kimi hususlar telif olarak ilave edildiği gibi Ashab-ı Rey ve Ashab-ı Hadis gibi metinde olan hususlar da çeviride yer almamıştır.¹¹⁷

4. Sadece Çeviride Yer Alan Müstakil Bölümler

Çeviri metinde de İslam Mezheplerinin ele alındığı birinci ana bölüm yedi alt bölümde tamamlanmıştır. Ancak daha önce de ifade ettiğimiz üzere mezhep isimleri ve sıralamasında farklılık vardır. Mütercim Nüh b. Mustafa, yedinci ve son bölüm olan Müşebbihe'den sonra bu fırkayla fırak-ı dâllenin 72 fırkasının tamamlandığını ifade eder. İfadesini aynen almak faydalı olacaktır:

Pes, bu fırka-i müşebbihe ile fırak-ı dâlle tamam yetmiş iki fırka oldular. Ve biz ol fırakı zikrettik. Nitekim Milel-Nihallerinde İbn Hazm ve Abdulkerim Şhrestâni ve Mevâkıf'da Mevlânâ Adudiddin zikr ettiler. Mu'tezile bunlar 20 fırka oldular, Şîa bunlar dahi 22 fırka oldular, Havâric bunlar dahi 20 fırka oldular. Mürcie bunlar dahi 5 fırka oldular. Neccâriyye bunlar dahi 3 fırka oldular. Cebriyye bunlar dahi 1 fırka oldular. Müşebbihe bunlar dahi 1 fırka oldular. Pes, mecmuu 72 fırka olur.¹¹⁸

Bu ifadelerden sonra Nüh b. Mustafa'nın zikredilen Ehl-i Sünnet dışı mezheplerin durumuyla ilgili uzunca tavsiyeleri yer alır.

4.1. Ehl-i Sünnet Dışındaki Mezheplerle İlgili Tavsiyeler, Ehl-i Kible Meselesi ve Elfâz-ı Küfür

Bu kısımda fıkıh kitaplarına atıfla akaid konularında Ehl-i Sünnete muhalif olan bidatçilerin imametinin câiz olmadığını eğer bid'atleri küfre götürücü değilse keraheten câiz olduğu, buna göre şefaati, rüyeti ve kiramen kâtibini inkâr edenlerin arkasında namaza durmak caiz değildir bu görüşleri *el-Muhît*, *Hulâsâ ve Tatarhâniyye* gibi Hanefi fetva kitaplarına dayandırarak aktarmıştır. Burada örnek olarak zikredilen kimi hususların günümüzde de hâlâ popülerliğini koruduğunu ifade etmiş olalım. Örnek vermek gerekirse, "Huda semadadır deyip onunla mekân murâd eden kâfirdir", "Huda arş üzre müstakardır diyenlerin küfrüne hükmolunur" (vr.46a) Neredeyse Ehl-i Sünnet dışındaki tüm

¹¹⁷ Bk. Nüh b. Mustafa, *Tercüme-i Milel ve nihâl*, vr.89b-93b; krş. krş. *Tercüme-i Milel ve nihâl* (1861),vr.163a-169b.

¹¹⁸ Bk. Nüh b. Mustafa, *Tercüme-i Milel ve nihâl*, vr.45a-45b; krş. *Tercüme-i Milel ve nihâl* (1861),vr.82b-83a.

mezheplerin aykırı görüşleri örnek verilerek o görüşler üzerinden onların kâfir oldukları vurgulanır.¹¹⁹ Râfıza, Zeydiyye, Müşebbihe, Neccâriye vdğ. Ehl-i Sünnet dışı mezheplerle ilgili bu olumsuz örneklerden sonra Ebû Hanife ve İmam Şâfiî'den sâbit olan “ehl-i kible tefir olunmaz” sözünü nasıl cem ederiz? Sorusu yöneltilip cevap olarak İbn Hümâm'ın “öyle bir inanışın (mu'tekad) kendisi küfür olduğu için ona inanan kişi, küfür olan bir şeye inanmış olur ancak bu fikre bir ictihad yoluyla ulaştığı düşünülmediğinden kişinin kendisi kâfir olmaz” diyerek bu çelişkinin giderilmiş olacağını belirtir. Ardından İbrahim el-Halebi'nin İbn Hümâm'ın zikredilen görüşünün Gulât-ı Revâfız ve onlara benzeyenler dışındaki fırkalara haml edilmesi gerekir, zîra bu tür aşırı fırkalarda ictihad konusunda bir gayret görülmemektedir, nitekim “İmam Ali ilahdır veyahut Cebrail hata etti gibi bâtil sözleri söyleyen kişi sadece hevâsına uymuştur” görüşünü de zikreder. Zâten İmam-ı A'zam ve İmam Şâfiî gibi büyük imamların bu tür fikirde olanları kastetmediği açıktır.¹²⁰ Konuya devam eden Nûh b. Mustafa kabir azabı ve ru'yetullahı inkâr edenlerin her ne kadar bu konudaki meşhur rivayetleri ve icmâ inkâr etmişlerse de kendilerince gâibin şâhid üzerine kıyas şüphesi bulunduğu için ya da Şeyhayn'ın (Hz.Ebubekir ve Hz.Ömer) hilafetlerini inkâr eden her ne kadar kat'î icmanın hükmünü inkâr ediyorsa da icmanın hüccet olmasını inkâr ettiği için hâsılıkelam onlarda bu konuda şüphe sabit olduğu için onların o itikadları her ne kadar küfür olsa da inandıkları fikre ictihaden ulaştıklarından ihtiyat gereği onların küfürlerine hüküm verilmez. Sonuç olarak Ehl-i kiblenin tekfir edilmeyeceği hususu ictihadi konularla ilgilidir zarûrât-ı dinîyeden olan hususlarda değildir. Zira o hususlarda inkârın küfür olduğu konusunda ihtilaf yoktur diyen Nûh b. Mustafa, ancak bununla beraber Ehl-i Sünnet bazı âlimlerin bu hükme bağlı kalmayıp ictihadi konularda bile tekfir ettiklerini ifade eder.¹²¹ Mütercimimiz vahdaniyetle ilgili bir iki konuya temas ettikten sonra sözün geldiği nokta itibarıyla Fetva kitaplarında yer alan *elfâz ve ef'al-i küfürden* bahsetmenin yararlı

¹¹⁹ Bk. Nûh b. Mustafa, *Tercüme-i Mîlel ve nihâl*, vr.45b-47a.

¹²⁰ Bk. Nûh b. Mustafa, *Tercüme-i Mîlel ve nihâl*, vr.47a-47b; *Tercüme-i Mîlel ve nihâl* (1861),vr.86a-86b..

¹²¹ Bk. Nûh b. Mustafa, *Tercüme-i Mîlel ve nihâl*, vr.47b.

olacağını söyleyerek başta Abdurrahîm el-Merginânî'nin (ö.651/1253) *Fusûlu'l-İmâdiyye*¹²² adlı fetvâ kitabından hangi söz ve davranışların küfür olduğuyla ilgili uzunca bir alıntı yapar.¹²³

4.2. Ehl-i Sünnet ve Cemaat Hakkında Genel Bilgi

Çeviri metin, ana metinde yer almayan insanı küfre götüren söz ve davranışlarla ilgili bahisten sonra yine ana metinde olmayan bir konuyla devam eder. Kırmızı yazıyla "**Bâb-ı Sâni Fırka-i Nâciye Beyanındadır**" başlığında Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat anlatılmaya başlanır.¹²⁴ Girişte insanların örfünde Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'ın Şeyh Ebu Mansur el-Mâturîdî ve Şeyh Ebu'l-Hasen el-Eş'arî hazretlerinin takipçileridir denilerek Hanefilerin akaidde Ebu Mansûr el-Mâturîdî'ye Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezhebi mensuplarının ise akaidde Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'yi tercih ettiklerini söyler. Eş'arî'nin ameli mezhebi konusunda ihtilâf olduğunu âlimlerin çoğunluğuna göre Şâfiî bazısına göre ise Mâlikî olduğu söylenir. Arından Şeyh Ebu'l-Hasen Eş'arî'nin ashabının Şeyh Ebu Mansûr Mâturîdî ashabi üzerine galebe çaldıklarından bahseder ancak iki mezhep arasında çok fazla farklılık olmadığını Şâfiîlerin büyük imamlarından Subkî'nin oğlu Tâcuddin Subkî'nin (ö.771/1370) bu kanaatte olduğunu söyler. Tacuddin Subkî'nin iki mezhep arasındaki ihtilâflı meselenin 13 adet olduğu ve bunlardan altısının manevi, gerisinin lafzî ihtilaf olduğu şeklindeki görüşüyle girişi tamamlar.¹²⁵

Nûh b. Mustafa bu ikinci bölümün on fasıldan oluştuğunu söyler. Ana metinde olmayan bu konunun 10 alt başlığı şunlardır:

1.Fasıl: **Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaatin itikâdi beyanındadır (vr.55b-58a)**¹²⁶.

¹²² Abdurrahîm el-Merginânî, meşhur Hanefî fıkıh kitabı *el-Hidâye*'nin müellifi Burhâneddin el-Merginânî'nin (ö.593/1197) torunudur. *Fusûlu'l-İmâdiyye* adıyla meşhur olan bu eserin asıl adı *Fusûlu'l-ahkâm li usûli'l-ahkâm*'dir.

¹²³ Bk. Nûh b. Mustafa, *Tercüme-i Milel ve nihâl*, vr.49a-55a; krş. *Tercüme-i Milel ve nihâl* (1861),vr.86a-100b.

¹²⁴ Ehl-i Sünnetin itikadi görüşlerinin anlatıldığı bu bölüm vr.55a-89b arasındadır. Krş. *Tercüme-i Milel ve nihâl* (1861),vr.100b-163a.

¹²⁵ Bk. Nûh b. Mustafa, *Tercüme-i Milel ve nihâl*, vr.55a-55b.

¹²⁶ Esasen bu bölüm yukarıda da işaret ettiğimiz üzere Şehrestânî'nin temel metninde olmayıp mütercim Nûh b. Mustafa'nın kendi ilavesidir. Oldukça

Bu kısımda Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaatin itikadi görüşleri kimi zaman Mâturîdî ve Eş'arî farklılaşmasına da işaret edilerek özetlenmiştir.

Birinci faslın başı: *“Ehl-i sünnet ve'l-cemaatin radiyallahu anhum i'tikâdları budur kim Hak Subhâhenu ve Teâlâ hazreti birdur, kadîmdur, araz ve cisim ve cevher deĝıldür ve musavver ve mahdûd deĝıldür...”* (vr.55b)

Birinci faslın sonu: *“Kâhine ve arrâfa ve mûneccime varup nesne sormak câiz deĝıldür ve cevaplarına dahi inanmak câiz deĝıldür. Ve cemaat hak ve savabdur ve furkat zeyĝ ve azabdur ve din-i makbul indellâh İslâmdur. Allahumme ehynâ ale'l-İslâm ve emitnâ ale'l-îmân ve'hşurnâ fî zumrati ehli'l-İslâm bimennike ve keramike ya ze'l-celâli ve'l-ikrâm. Velhamdu lillâhi rabbi'l-âlemîn.”* (vr.58a.)

2.Fasıl: Zikr olunan akâidin delâili beyânındadır (vr.58a-69b)

Burada ise birinci fasılda özetlenen itikad meselelerinin ayet ve hadislerden delilleri verilmiştir. Kimi zaman burhân-ı temanu' gibi akli delillere de yer verilmiş bazen de delilsiz sadece açıklamayla yetinilmiştir. Ancak bu bölümde açıklanan hususlar bir önceki faslın birebir açıklaması değildir. Farklı konulara da girilmiştir.

İkinci faslın başı: *“Sâni-i âlem birdür ve mefhûmu vâcibu'l-vucûd bir zâtдан gayrinun üzerine sâdik olması mumkin deĝildir. Ve ehl-i kelâm arasında bunda meşhur olan Burhân-ı temânu'dur.”* (vr.58a)

İkinci faslın sonu: *“Ve İmâm-ı A'zam Hazretlerinin 'Mâtâ ale'l-kufri' kavli sonra ihyalarına mâni' deĝıldür, câizdür ki küfr üzerine öle ve sonra Hak Teâlâ hazreti Habîb-i Ekremini aleyhissalâtu vesselâm teşrif için anları ihyâ idüp îmâna geleler. Vallâhu Teâlâ a'lem. İntehâ.”* (vr.69b)

3.Fasıl: Hakikat-i İman Beyânındadır. (vr.69b-73a)

Bu fasılda imanın hakikati nedir başlığı altında imanın tanımı verilip amelin imandan bir cüz olup olmadığı mürtekib-i kebîra örneğinde işlenmiştir.

uzun olan bu bölüm için bkz. Bk. Nûh b. Mustafa, *Tercüme-i Mîl ve nihâl*, vr.55a-89b; krş. *Tercüme-i Mîl ve nihâl* (1861),vr.100b-163a.

Üçüncü faslın başı: “*İman lugatde mutlak anlamda tasdik manasınadır. ‘Lâm’ ile ve ‘bâ’ ile isti‘mâl olunur. ‘Âmentu lehû ve bihi’ denür. Manası saddaktuhu dimekdir.*” (69b)

Üçüncü faslın sonu: “*Pes bu içtima tevbesiz olan mürtekib-i kebîranun mümin olduğuna delil-i kâti‘ ve burhân-ı sâti‘dir. Zîrâ Hazret-i Rasûl-i Ekrem sallallahu aleyhi vesellem ‘lâ tectemiu ummeti ale’d-dalâleti’ buyurmuşdur. Vallâhu a‘lemu bi’s-savâb.*” (73a)

4.Fasıl: İmânın ziyâde ve noksânı kabulünde ulemâ beyninde vâki olan ihtilâfâtın beyanında (vr.73a-74b)

Bu fasılda imanın artmayacağını ve eksilmeyeceğini söyleyen İmam-ı Azam Ebû Hanîfe’nin diğer üç mezheple ters düşmesine açıklama getirilmeye çalışılmıştır.

Dördüncü faslın başı: “*Eimme-i selâse ve mukallidleri ve umum muhaddisîn ve mütekellimin didiler kim, imân ziyâde ve noksan kabul eder ve İmâm-ı A‘zam ve mukallidleri didiler kim kabul itmez.*” (vr.73a)

Dördüncü faslın sonu: “*Her nesne ki kuldandır ol mahlûkdur. Zîrâ Hak Teâlâ cemî‘ sıfatıyla gayr-ı mahlûkdur ve kul cemî‘ sıfatıyla mahlûkdur. Ve Kim ki Hak Teâlâ’nın sıfatını sıfat-ı abdden temyiz itmeye ol dâll ve mubtedi‘dur. İntehâ kelâmuhu.¹²⁷ Vallâhu Teâlâ a‘lemu bi’s-savâb.* (74b)

5.Fasıl: İmanda istisnanın cevâzında ulemâ beyninde vâki‘ olan ihtilâf beyânındadır vr.74b-75a)

Bu fasılda “inşallah müminin” demeyi imanda şüphe olarak görüp cevaz vermeyen Hanefilerle bu ifadeyi caiz gören diğer üç mezhep arasındaki ihtilafa değinilmiştir. Mütercim bu kısa fasılda Ebu’l-Berekât Nesefî’nin (ö.710/1310)¹²⁸ *el-Umde* adlı kelama ilişkin kitabına atıfta bulunur. Keza Ömer Nesefî’ye ve onun *Akâid*’ini şerheden Sa‘duddin Teftâzânî’ye de atıfta bulunarak Hanefilerin

¹²⁷ Burada Nûh b. Mustafa’nın “intehâ kelâmuhu” ifadesi alıntı yaptığı kişinin sözü bitti anlamındadır. Burada ise bir önceki varakta Ebu Muîn en-Nesefî’nin *Bahru’l-Kelâm*’ından yaptığı alıntının bittiğini ifade etmek istemiştir.

¹²⁸ Metinde Nûh b. Mustafa, bu âlime Mahmûd Nesefî’nin diye atıfta bulunmuştur. Nesefîlerden *el-Umde* adlı kelim eserini Ebu’l-Berekât Hafızuddin Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî’ye ait olduğu için işaret edilen âlimin Ebu’l-Berekât en-Nesefî olduğunu tahmin ediyoruz.

görüşünün daha doğru olduğunu söyler. Ayrıca fasıl sonunda ayrıntılı bilgi için *Umde* kitabıyla kendisinin *Tuhfetu'z-Zâkirîn* kitabına bakılmasını tavsiye eder.

Beşinci fasılın başı: “*Ma'lûm ola ki kâilin 'ene mu'minun inşâallah' kavlinde iki mezhep vardır. Mezheb-i evvel adem-i cevâzdur. İmâm-ı A'zam ve ashâbı bu mezhebe zâhiblerdur. Zîrâ inşâallah kelime-i şekdur ve imanda şek, küfürdür.*” (vr.74b)

Beşinci fasılın sonu: “*Lâkin mezheb-i Hanefiyyeden sahih olan adem-i cevâzdur. Ve bu mahalde tafsili şerh Umde'de mesturdur ve bizim Tuhfetu'z-Zâkirîn nâm kitabımızda mezkûrdur. Murâdın iden müracaat itsun. Vallâhu a'lem.*” (vr.75a)

6.Fasıl: Ma'rifet-i Hudâ'nın vucûbu ve tarik-i tahsili beyanındadır. (vr.75a-77b)

Bu fasılda Allah'ı bilmenin aklen mi dinen (sem'an) mı olacağıyla ilgili Eş'ariler, Mâturidiler ve Mu'tezile arasındaki tartışmalara yer verilmiştir. Tasdiksiz marifetin iman olmadığı ve yine Süfîlerin marifetin *tasfiye-i bâtın* ile gerçekleşeceği şeklindeki görüşlerine de yer verilerek konu özetlenmiştir.

Altıncı fasılın başı: “*Ma'lûm ola ki ma'rifet-i Huda bi'l-icma vâcibdur. Lâkin anun tarik-i tahsilinde ihtilâf vardır beyne ehli's-sunneti ve'l-cemaa.*” (75a)

Altıncı fasılın sonu: “*Zîra ol îham ider ki anun hakka ma'rifeti hak olmaya. Hâlbu ki anun Hudâ'ya ol kendu nefsini kitâbında veyâhud lisân-ı Rasûlünde vasf itduği üzre ma'rifeti hakdur. Ve Hak olmamağa mecâli yokdur ve münâsib olmamak anı tevâzuan ve tezellulen ve temessüken dîrsedur. Amma i'tikâden dirse ol mü'min değidür. Vallâhu a'lem.*” (77b)

7.Fasıl: İmân-ı mukallidin sıhhat ve adem-i sıhhatinde vâki' olan ihtilâf beyânında (vr.77b-79b)

Bu fasılda mukallidin imanının geçerli olup olmadığıyla ilgili hem Mu'tezile hem de Ehl-i Sünnet içindeki farklı yaklaşımlara yer verilerek tafsili ve icmali irfan konularına girilmiştir.

Yedinci fasılın başı: “*İ'tikâd lugatde bir cismi bir cisme rabtdan ibâretdur ve istlâhda kalbi bir nesnenün üzerine akdden kinâydür.*”

Ve akîde, ahkâm-ı i'tikâdiyyeden üzerine kalbün akd olunduğu nesnenün ismidür." (vr.77b-78a)

Yedinci faslın sonu: *"Hatta bir emr-i acîbi gördüklerinde Subhanallah! Ve bir halk-i garibi müşâhede itdiklerinde Subhane'l-hallâk! Dirler. Ve semada bir gürültü vâki oldukda ve ziyâde rûzgâr esdikde Hudâ'ya tesbîh iderler. Ve anı kemâl-i kudret ve neffâz-ı meşîet ile vasf eylerler.*" (vr.79b)

8.Fasıl: Tarîk-i vucûb-ı İman beyanındadır. (vr.79b-80a)

Bu fasılda Allah'ı bilmenin gerekliliği konusunda tüm mezheplerin ittifak içinde olduğu ancak bu bilmenin gerçekleşme şekli konusunda ihtilaf olduğu; Eş'arîlerin bu konuda sadece sem'î yani şeriatı esas alıp aklın burada bir payı olmadığını, Mu'tezile'nin tam tersi bir şekilde mutlak ölçü olarak akli esas alıp şeriatın bu konuda bir dahlinin olmadığına inandığını Hanefîlerin ise ölçü olarak şeriatı/sem'î esas almakla birlikte akli da burada bir vasıta olarak kabul ettikleri anlatılır.

Sekizinci faslın başı: *"Ma'lûm ola ki Hudâ'ya imanun vâcib olduğu muttefekun aleyhdur. Lâkin vucûbun tarik-ı subûti muhtelefun fihtr. Ve Eşâ'ira indinde tariki mücerred sem'dur, aklın hergiz anda medhali yokdur.*" (vr.79b)

Sekizinci faslın sonu: *"Ya'nî akıl, Mu'tezile didikleri gibi mücibun bi'z-zât değıldur. Ve Eşâ'ira didikleri gibi bi'l-külliyeye ma'zûl değıldur. Belki ol tahsil-i ma'rîfet için âletdur ve bu mahallin tafsilî Tuhfetu'z-Zâkirîn nâm kitabımızda mesturdur. Murâd eyleyen ana müracaat eylesun. İnteha.*" (vr.80a)

9.Fasıl: Hakikat-ı İslâm ve anıyla iman beyninde olan nisbeti i'lâm beyânında (vr.80a-81b)

İman ve İslam kavramlarının sözlük anlamları verilmiş esasta her ikisinin aynı anlama geldiği vurgulanmıştır. Sa'duddin Teftâzânî'nin Nesefî Akaidi şerhine atıfta bulunularak iman ve islam arasında fark görenlerin ihtilaflarının lafzi olduğu ifade edilmiştir.

Dokuzuncu faslın başı: *"İslâm lugatde mutlaken tâat ve inkıyâd ma'nâsınadır. Ve şer'de a'mâl-i zahireye inkıyâddur. Ya'nî kabul ve iz'ândur ki ol hakikat tasdikdur.*" (vr.80a)

Dokuzuncu faslın sonu: “*Ve eğer kabûl ve iz’ân ma’nâsına olan inkıyâd-ı bâtınla tefsir olunursa mefhumda müterâdif ve sıdk ve hamilde mütesâvî olur. Eyle olıcak bu mahalde vâki’ olan nizâ’ lafzî olur. İntehâ kelâmuhu. Vallâhu a’lem.*” (vr.81b)

10. Fasıll: Her mükellefe Hakk-ı Hudâ’da ve hakk-ı Rusulünde itikâdı vâcibe, mumtenia ve câize olan umurun beyanındadır. (vr.81b-89b)

Burada konunun 7 maksadının olduğu söylenir. 1.Maksad Allah hakkında vacip olan hususları beyan etmektir ki bu da Eş’ariler nezdinde ittifakla 13 sıfatın vacip olduğu söylenir. Bu on üç sıfat; vücûd, kıdem, bekâ, muhâlefetun li’l-havâdis, zatiyla kâim olması, vahdaniyet, irade, ilim, hayat, sem’î, basar ve kelamdır. (vr.81b-83b) Mütercim ikinci maksada geçmeden bizim mezhebimizde Allah için vacip olan 13 sıfata 7 sıfat eklendiğini söyler. Bu ilave 7 sıfat; âlim olması, kâdir olması, murîd olması, hayy olması, semî’ olması, basîr olması ve mütekellim olmasıdır ki bu sıfatlara, sıfât-ı ma’neviyye denir. Böylece Allah zatiyla muttasıf olduğu sıfatlar toplamda 20’ye çıkmış olur. Diğer maksadlar da Allah için mumteni olan hususlar, Rasulullah için vacip olan mumteni olan vb. sıfatlarla ilgili hususlar ele alınmıştır. Ayrıca kelime-i tevhidin anlamı bu çerçevede ele alınmıştır.

Onuncu faslın başı: “*Ve bu fasıl yedi maksadı müştemildir. Maksad-ı evvel, hakk-ı Hudâ’da vâcib olan umûri beyân ider. Ma’lûm ola ki hakk-ı Hudâ’da azze ve celle Eşâtra indinde bi’l-ittifâk on üç sıfat vâcibdur. Evvelkisi vücûddur.*” (vr81b)

Onuncu faslın sonu: “*Pes her âkile lâzım olan oldur ki bu kelime-i şerifenin zikrini iksâr ve akâid-i dinden anın müştemile olduğu umûri istihzâr eyeleye. Vallâhu a’lem. Hafî olmaya kim Ehl-i sünnet ve cemaat usûl-i dinde ittifaklarından sonra ahkâm-ı şer’iyyede ve mesâil-i ictihâdiyyede ihtilâf itdiler. Ve usûl-i erkân-ı ictihâd dördür; kitab, sünnet ve icma ve kıyas.*” (vr.89b)

5. Kitabın İslam Mezhepleri Tarihi Dışında Kalan Bölümleri Hakkında

Böylelikle Şehrestânî’nin *el-Milel ve’n-nihal* adlı eserinin İslam Mezhepleriyle ilgili birinci kısmı tamamlanmıştır. Kitabın ikinci bölümünde Ehl-i Kitap; Yahudiler ve Hıristiyanlar başlığıyla ele

alınmışken¹²⁹ üçüncü bölümde Kendilerine Kitap İndirilme Olasılığı Olanlar başlığında Mecûsiler, Dualistler/Seneviler (Maniheistler, Mazdekler, Deysâniler, Merkayûniler ve Keyneviler) ele alınmıştır.¹³⁰ Bu üç bölümle birlikte kitabın birinci cildi ya da müellifin tasnifine göre *el-Milel* kısmı bitmiş bâtıl, beşeri dinler anlamında *en-Nihal* kısmına geçilmiştir. Bu kısmın birinci bölümünde *Ehlu'l-Ehvâ ve'n-nihal* başlığı altında Sâbiiler, Rûhâniler, Ashâb-ı Heyâkıl (Putperestler), Hırnâniler; ikinci bölümde Filozoflar başlığı altında yedi büyük filozofun görüşleri, Hikmet Sahiplerinin görüşleri, Müteahhir Yunan Filozofları başlığında Aristoteles'in 16 meseyle ilgili görüşleri, İskender-i Rûmî'nin (Büyük İskender) hikmetleri, Diyojen-i Kelbî'nin hikmetleri, Şeyh Yûnânî ve Aristo'nin diğer bazı talebelerinin görüşleri aktarılmıştır. Kitabın ikinci bölümünün dördüncü faslında Müteahhir İslam Filozofları başlığı altında İbn Sina'nın Mantık, İlahiyat ve Tabiat'la ilgili görüşleri aktarılmış ardından Şehrestânî'nin Tabiat meselesiyle ilgili altı mukaddimesine yer verilerek bu bölüm tamamlanmıştır. Kitabın üçüncü bölümünde Câhiliye Araplarının görüşleri anlatıldıktan sonra kitabın dördüncü ve son bölümünde ise Hindlerin görüşleri aktararak kitap tamamlanmıştır.¹³¹

Çeviride ise bu bölüm muhtasaran ele alınmıştır. Mütercimimiz **“Hâtime: Millet-i Hanefiyyeden ve Şeriat-ı İslâmiyyeden Hâriç olan Tavâyif”** başlığı altında ehli kitap olanlar ve olmayanlar diye iki kısmın bulunduğunu söyleyerek bir giriş yapılmış ardından kitapta olmayan bazı hususları ilave etmiştir. Bunlar Rasulullah (sav)'in peygamberliğine delalet eden akli ve nakli delillerin sıralanmasıdır ki burada 10'un üstünde husus sayılmış nakli olarak da Tevrat ve İncillerden 7 adet metin örnek olarak verilmiştir. Ardından kitapla paralel olarak Yahudilerin nesh ve beda anlayışlarına temas edilmiştir.¹³² Daha sonra yine kitapla paralel olarak Yahudilerin 71 fırkaya ayrıldıkları ve bunlardan çok meşhur olanları zikredileceği diğerlerinin ise bu altı fırkadan neş'et ettiği

¹²⁹ Bk. Şehrestânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 208-228.

¹³⁰ Bk. Şehrestânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 229-255.

¹³¹ Bk. Şehrestânî, *el-Milel ve'n-nihal*, II:3-265.

¹³² Bk. Nûh b. Mustafa, *Tercüme-i Milel ve nihal*, vr.93b-99b; *Tercüme-i Milel ve nihal* (1861),vr.169b-180b.

söylenir.¹³³ Yahudilerden sonra Hıristiyanlık da kısmen kitapla paralel ele alınmıştır ancak burada 124 bin peygamber ve 313 rasul olduğuyla ilgili rivayetler değerlendirilmiş, ulu'l-azm peygamberler konusu işlenmiş ardından Hıristiyanların 3 temel fırkadan 72 fırkaya ayrıldıkları telif-çeviri şeklinde anlatılmıştır.¹³⁴ Kitapta üçüncü bölüm olarak ele alınan “Kendilerine Kitap Verilme Şüphesi Olanlar” ise kitaba nazaran muhtasar bir şekilde ele alınmıştır.¹³⁵ Şehrestâni'nin *el-Milel* kitabının ikinci kısmı olan ve birinci kısım kadar hacimli olan *Ehlu'l-Ehvâi ve'n-Nihal* kısmı –kullandığımız Keylânî neşrinde 265 sayfadır- son derece muhtasar bir şekilde 11 varakta ele alınmıştır. Sokrat, Eflatun ve Aristo'dan ve Aristo'nun görüşünü açıkladığı 16 meseledeki görüşü aktarılmış müteahhir İslam filozoflarının çoğunun da Aristo mezhebi üzerinde olduğu söylenip konu bitirilmiştir.¹³⁶

Sonuç

İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalının en önemli erken dönem kaynaklarından birisi olan Şehrestâni'nin *el-Milel ve'n-Nihal* adlı eseri önemine binaen 17.yüzyılda Türkçeye de çevrilmiştir. Velûd bir Osmanlı âlimi olan Nûh b. Mustafa'nın yapmış olduğu çeviriyi ana metinle yapmış olduğumuz bu mukayeseli çalışmada şu sonuçlara ulaştık.

1. Öncelikle bu çalışma tam bir çeviri değildir. Zira mütercim Nûh b. Mustafa'nın da yazmanın başında “tebdil ve tağyire muhtaç olan mevâzi'de ziyâde ve noksanla tasarruf olundu” diyerek işaret ettiği üzere gerekli yerlerde ilaveler ve çıkarmalar olan bir metindir. Esasen bu çalışmanın 17.yüzyıla ait olduğu göz önünde bulundurulursa o dönemler için tam bir çeviri beklemek gerçekçi olmaz. Benzeri birçok örneklerinde görüldüğü üzere geçmiş zamanlarda çeviri, tamamen mütercimin inisiyatifine bağlı olarak özet, ilaveli, çıkarmalı yarı-telif, yarı-çeviri şeklinde yapılmaktadır.

¹³³ Bk. Nûh b. Mustafa, *Tercüme-i Milel ve nihâl*, vr.99b-101a.

¹³⁴ Bk. Nûh b. Mustafa, *Tercüme-i Milel ve nihâl*, vr.101a-106a.

¹³⁵ Bk. Nûh b. Mustafa, *Tercüme-i Milel ve nihâl*, vr.106a-109a.

¹³⁶ Bk. Nûh b. Mustafa, *Tercüme-i Milel ve nihâl*, vr.109a-120a.

2. Şehrestâni'nin *el-Milel ve'n-nihal* adlı eserinin matbu neşirleri, en azından incelediklerimiz, Muhammed Seyyid Keylânî tarafından 1961 yılında neşredilen tahkikli edisyona dayanmaktadır. Zira matbu neşirlerde yer alan kitap bölümleri ve alt başlıklar ilk defa Keylânî tarafından yapılmış sonraki matbu neşirler ifade etmeseler de Keylânî'nin bu tasnifini kullanmışlardır.

3. Şehrestâni'nin ana metnine bağlı kalınarak yapılan Keylânî neşriyle Nûh b. Mustafa'ya ait farklı istinsah tarihli iki adet yazmayı hacimsel olarak karşılaştırdığımızda içerik ve kapsam itibarıyla büyük bir farklılık göze çarpmaktadır. Kitabın İslam Mezhepleriyle ilgili hacimli kısmıyla Yahudi, Hristiyan ve kendilerine kitap şüphesi olan mezheplerin ele alındığı birinci bölümde çeviri kısmen özet şeklinde yapılmış bazı yerlerde de kitapta olmayan ilave bilgilere yer verilmiştir. Kitabın semavi olmayan beşerî kaynaklı mezheplerin anlatıldığı *el-Ehvâ ve'n-nihal* kısmında ise konu çok özet bir şekilde kabaca ana metnin %10'una tekabül edecek bir kısalıkta ele alınmıştır.

4. Nûh b. Mustafa, ana metinde olan bazı ihtilafı konuları çeviride ele almamış ya da ana metinde olmayan bazı hususları çeviriye ilave etmiştir. Bu tavrının arkasında pek muhtemeldir ki 'halka lâzım olan bilgileri verip, kafa karıştıracı konulara temas etmemek' gibi bireysel bir sâik sözkonusudur. Ana metinde yer alan Hz. Osman'a yöneltilen eleştiriler, Cemel ve Sıffin Savaşlarıyla ilgili anlatımların atlanması bunun en açık örneğidir.

5. Şehrestâni, İslam Mezheplerini taassup göstermeden kendi kaynaklarına dayalı olarak anlatmaya gayret edeceğini söyleyerek görece objektif bir şekilde mezhepleri betimlerken Nûh b. Mustafa, çevirisine 73 fırka rivayetiyle başlayarak konuyu Fırka-i Nâciye ve Fırka-i Dâlle bağlamında ele almıştır. Ehl-i Sünnet dışı fırkaları eleştirel bir gözle ele almıştır.

6. Çeviri metinde dikkat çeken bir husus da çevirmenin ana metnin konu işleyiş sırasına uymayıp takdim-tehirler yapmasıdır. Örneğin Şehrestâni, İslam mezheplerini tevhid, sıfat, adalet, va'd-va'id, sem'ıyyât-akıl konularında mezheplerin birbiriyle zıt fikirlere sahip olması bağlamında Mu'tezile, Cebriyye, Sıfâtiyye (Ehl-i Sünnet anlamında), Hâriciler, Mürcie, Şia ve Ehl-i Furu' (Ashab-ı Hadis ve

Ehl-i Rey beraber) sırasıyla işlemişken Nûh b. Mustafa muhtemelen kendince konunun önemine binaen Mu'tezile, Şîa, Hâricîler, Mürçie, Neccâriye, Cebriye ve Müşebbihe sıralamasıyla konuyu ele almıştır. Müellifin fırka-i nâciye ve fırka-i dâlle ayrımı gütmeden konulara yaklaşımı sadedinde ele aldığı mezhepleri, mütercim fırka-i dâlle başlığında ele almıştır. Yine ana metinde olmayan Fırka-i Nâciye başlığı altında ise Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'in itikadi fikirlerini uzunca anlatmıştır. Bu ilave kısımda Fırka-i Dâlle olarak gördüğü mezheplerin aykırı görüşlerini ön plana çıkarıp onları neredeyse tekfir etme tavrı içerisine girmiştir. Görüşlerini teyit etmek için Hanefî fetva kitaplarından bolca örnekler vermiştir.

7. Ana metinde Şîa, tarihsel kronolojisine de uygun olarak altıncı sırada anlatılmışken çeviri metinde hemen Mu'tezile'den sonra ikinci sırada anlatılmıştır. Şîa'yla ilgili kısımda metne çok bağlı kalınmamış ve daha çok Gulât-ı Şîa merkezli sübjektif bir Şîa anlatımı söz konusu edilmiştir. Şîa'nın geçmişte ve günümüzde en büyük çoğunluğunu teşkil eden İmamiliğe ana metinde uzunca yer verilmesine rağmen çeviride yeterince yer verilmemesi çevirinin yapıldığı 17.yüzyıl siyasi koşullarında Osmanlı-Safevi mücadelesinin din alanına taşınıp Sünnî-Şîî karşıtlığı şeklinde devam etmesi sebebiyle bir tür toplum mühendisliği örneği olarak değerlendirilebilir.

Sonuç olarak Nûh b. Mustafa'nın *Tercüme-i Milel ve nihâl* adlı eseri, Şehrestânî'nin *el-Milel ve'n-nihâl* adlı eserinin tamamının değil belki yarısının kısmi çevirisidir. Bu yönüyle bu eser için yarı-çeviri, yarı-telif yoluyla yapılmış bir çalışma demek yanlış olmayacaktır.

KAYNAKÇA**Yazma Eserler**

Nûh b. Mustafa el-Mısrî. (1070/1660). *Tercüme-i Milel ve nihâl*. Milli Kütüphane-Ankara, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, DVD No:499, Arşiv no: 06 Mil Yz A 7703, İstinsah tarihi: 11 Rebiulâhir 1113/15 Eylül 1701. 210x136-155x88 mm ölçülerinde. 120 yaprak, 19 satırlı, harekeli nesih. Eser kendiliğinden numaralandırılmış olup vr.1b-120a arasındır.

Nûh b. Mustafa Konevi. (ö.1070/1660). *Tercüme-i Milel ve nihâl*, Milli Kütüphane-Ankara, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, DVD No: 580, Arşiv no: 06 Mil Yz A 8656, İstinsah tarihi: 1277/1860. 140x60 mm ölçüsünde, 217 yaprak, 15 satırlı, nesih yazılı.

Şhrestâni, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdulkerim b. Ebû Ahmed. (ö.548/1153). *el-Milel ve'n-nihal*. Müstensih: İsmail b. İbrahim el-Urmevî. İstinsah tarihi: 589/1193. İstanbul Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi Koleksiyonu. 1b-175b.

Diğer Kaynaklar

Aktaş, Mustafa. *Nuh b. Mustafa el-Konevî'nin 'el-Fevâidü's-Seniyye fi'l-Mesâilî'd-Dîniyye' Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*. Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Ünivesitesi, 2016.

Aytekin, Mehmet Ali. "Nûh b. Mustafa'nın el-Kelimâtü's-Şerife fi tenzihi Ebî Hanife Adlı Eserinin Tahkikli Neşri". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 19 (Nisan 2012): 203-244.

Aytekin, Mehmet Ali. *Nuh b. Mustafa'nın "el-Kelimâtü's-Şerife fi Tenzihi Ebî Hanife" Adlı Eserinin Edisyon Kritiği*, Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2008.

Bağdâdî, Abdulkâhir b. Tâhir b. Muhammed. (ö.429/1037). *el-Fark beyne'l-Fırak*. Thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd. Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 1411/1990.

Eş'arî, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmâil. (ö.324/935). *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'h-tilâfu'l-musallîn*. Thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd. Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 1419/1999.

Gömbeyaz, Kadir. *İslam Literatüründe İtikâdî Fırka Tasnifleri*. Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2015.

İsferâyini, Ebu'l-Muzaffer. (ö.471/1078). *Et-Tebşir fi'd-Dîn ve temyîzu'l-fırkati'n-nâciyeti ani'l-fıraki'l-hâlikîn*. Thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 1403/1983.

Kaplan, Doğan. *İslâm Mezhepleri Tarihi İlk Dönem Müellifleri ve Mezhepler Tarihine Ait Eserleri*. *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23 (Bahar 2007): 197-219.

Koç, Şükrü. *Osmanlı Âlimlerinden Nuh b. Mustafa'ya Göre Risâlet ve Nübüvvet Arasındaki Farklar*, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2017.

Özel, Ahmet. "Bezzâzi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6:113-114. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Özel, Mustafa. "Hizânetü'l-Ekme". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18:180-182. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Özkılıç, Canan. *Sunnitization Through Translation: Nuh ibn Mustafa's (1590-1660) Tercüme-i Milel ve Nihal*. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Şehir Üniversitesi, 2015.

Seçkiner, Mehmet H. *Amasyalı Nuh b. Mustafa'nın Tenzîhu'l-İmam Ebî Hanîfe ani't-Türrehâti's-Sahîfe Eserinin Tahkiki*, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2007.

Şhrestâni, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdulkerim b. Ebû Ahmed. (ö.548/1153). *el-Milel ve'n-nihal*. Ed. William Cureton. London: Society for the publication of Oriental texts, 1846.

Şhrestâni, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdulkerim b. Ebû Ahmed. (ö.548/1153). *el-Milel ve'n-nihal*. Thk. Muhammed Seyyid Keylânî. Kâhire: Mektebetu ve matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve evlâdih, 1381/1961.

Şhrestâni, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdulkerim b. Ebû Ahmed. (ö.548/1153). *el-Milel ve'n-nihal*. Thk. Emîr Ali Muhennâ-Ali Hasan Fâ'ûr. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1419/1998.

Senses, Hafsa. *Nuh b. Mustafa ve el-Kelimâtü's-Şerife fi Tenzîhi Ebî Hanîfe İsimli Eserinin Tahlil ve Tahkiki*, Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2008.

Teftâzânî, Sa‘duddin Mes‘ûd b. Ömer b. Abdullah. (ö.793/1390). *Şerhu'l-Makâsıd*. Thk. Abdurrahman Umeyra. 1-5. 2.Basım. Beyrut: ‘Âlemu’l-kutub, 1419/1998.

Türker, Ömer. “Nûh b. Mustafa”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33:230-231. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Yaşaroğlu, M. Kâmil. “Konevî, Cemâleddin”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26:164-165. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

SUMMARY

The book of *al-Milal and nihal of Shahrastani* (d.548/1153) is one of the most important early sources of the History of the Islamic Sects and It was also translated into Turkish in the 17th century due to its importance.

We compared the Ottoman scholar Nuh b. Mustafa's (d. 1070/1660) Turkish translation of *al Milal and nihal* with the main text and in this comparative study we reached the following conclusions.

First of all, Nuh b. Mustafa's book *Tercüme-i Milal and Nihal* is not a complete translation of al Shahrastani's book *al-Milal and nihal*. Because as the translator Nuh b. Mustafa pointed out at the beginning of the manuscript as "tebdil ve tağyire muhtaç olan mevâzi'de ziyâde ve noksanla tasarruf olundu" he made some additions and extractions where necessary. In fact, considering this work belongs to the 17th century, it would not be realistic to expect a full translation for those periods. As can be seen in many similar examples, in the past, "the translation" has been done in the form of summary, subtractive, semi-copyright and semi-translations depending entirely on the initiative of the translator.

The printed publications of Shahrastani's *al Milal and nihal* are based on the text edited by Mohammed Sayyid Kaylani in 1961. Because the book chapters and subheadings in the printed publication of *al Milal* were made by Kaylani for the first time, the other publications used this classification of Kaylani even though they did not express this.

When we compare the volume of Kaylani and the two different copies of translation belonging to Nuh b. Mustafa, there is a big difference in terms of content and scope. In the first part of the book, where the voluminous part of the Islamic Sects and the denominations of Jews, Christians and others are considered, the translation has been partially summarized and in some places additional information were included. In the second part al Ahwa and Nihal section of the book, which describes non-celestial human sects, the subject is dealt with in a very brief manner, roughly 10% of the main text.

The translator Nuh b. Mustafa did not address some of the controversial issues contained in the main text in the translation and he added some issues that were not in the main text to the translation. Behind this attitude, it is very likely that there is an individual motive such as giving the public the necessary information and not making contact with confusing issues.

Shahrastani said that he would endeavor to explain Islamic Sects based on their own resources without showing any fanaticism, while Nuh b. Mustafa started his translation with 73 sects hadith narrated in the context of Fırka-i Nâciye and Fırka-i Dâlle. He handled the non-Ahl al-Sunnah denominations critically.

Another remarkable point in the translation text is that the translator does not comply with the order of contents of the main text. For example Shahrastani in the context of having opposing ideas of sects in terms of tavhed, God's attributes, justice, promise and threat (al waad val waid), unseen matters (samiyyat) and reason handled the denominations Mu'tazila, Jabriya, Sıfatiya, al Hawaric, Murjia, Shi'a and Ahl al Furu (Ashab al Hadits and Ashab al Ray together) respectively, while Nuh b. Mustafa handled the issue in order of Mu'tazila, Shia, al Hawaric, Murjia, Najjariya, Jabriya and al Musabbiha. The author has dealt with sects under the title of Islamic Sects while the translator has made the distinction between Fırka-i Dalla and Fırka-i Najiya and he handled the sects under the title of Heretic Sects. Again under the title Fırka-i Nâciye, which is not in the main text, he has long explained the beliefs of ahl al Sunnah and al Jamaat. In this appendix, he put forward the contradictory views of the sects which he saw as Fırka-i Dâlle and took an attitude of almost rejecting them. He gave plenty of examples from Hanafi fatwa books to confirm his views.

In the main text, Shi'a is presented in sixth place in accordance with its historical chronology, while the translation is described it in the second place immediately after Mu'tazila. In the section about the Shi'a, the translation text is not very adhered to the main text. A subjective narrative Shi'a narration based on Ghulat-ı Shi'a was preferred. Although the Imamism, which constitutes the greatest majority of Shi'a in the past and present, has long been included in

the main text, it has not been adequately translated. The reason for this may be that the Ottoman-Safavid struggle continued in the form of Sunni-Shiite opposition by moving to the field of religion in the 17th century political conditions where the translation was made. Therefore, this translation can be considered as a kind of social engineering example.

Consequently, Nuh b. Mustafa's translation of Shahrastani's *al Milal and nihai* is not a literally complete translation. It is a partial translation and in this respect, it would not be wrong to say that this work is a semi-translation, semi-copyrighted work.

Ek 1: Mukayeseli *el-Milel ve'n-Nihal-Tercüme-i Milel ve Nihal* İçerik Tablosu

Kitap	El-Milel ve'n-Nihal Keylânî Neşri (1961) 589/1193 tarihli el yazmasıyla mukayese edilmiştir.	Tercüme-i Milel ve Nihal, Nûh b. Mustafa çevirisi (1701 istinsah tarihli yazma esas alınmıştır.)
<p>GİRİŞ</p> <p>5 MUKADDİME</p>	<p>5 Mukaddime Yer Alır.</p> <p>1. Mukaddime: Coğrafi, etnik ve çeşitli açılardan insanların taksimi</p> <p>2. Mukaddime: İslam mezheplerinin tespitinde ortaya koyduğu 4 ölçü; tevhid-sıfat, kader ve insanın fiilleri, va'd-va'id, imamet konularındaki ayrışmaya göre mezhep kabul ediyor. Dört büyük fırka Kaderiyye-Sıfatiyye-Hariciler-Şîa</p> <p>3. Mukaddime: İblis'in 7 şüphesi</p> <p>4. Mukaddime: İslam toplumunda ortaya çıkan ilk ihtilaflar. 10 adet ihtilaf zikredilmiştir.</p> <p>5. Mukaddime: Kitabın telif edildiği sistematik yol hakkında matematiksel bir açıklama.</p>	<p>Sadece 3 ve 4.Mukaddimeler mevcut.</p> <p>1. Mukaddime: Çeviride yok.</p> <p>2. Mukaddime: Çeviride yok.</p> <p>3. Mukaddime: İblis'in 7 şüphesi özet bir şekilde ele alınmış.</p> <p>4. Mukaddime: İlk ihtilaflardan 8 adet özet olarak aktarılmış.</p> <p>5. Mukaddime: Çeviride yok.</p>
<p>4. Mukaddime (İlk İhtilaflar)</p> <p>Ana Metinde 10 adet ihtilaf</p>	<p>1. Kırtas Olayı</p> <p>2.Usâme b. Zeyd'in ordu komutanı olarak tayini.</p> <p>3.Hz.Ömer'in Rasulullah'ın</p>	<p>Ana metindeki ilk 2 İhtilaf zikredilmemiştir.</p> <p>1.Hz.Ömer'in Rasulullah'ın ölümüne verdiği aşırı tepki.</p> <p>2.Rasulullah'ın (sav) nereye defnedileceği.</p>

<p>zikredilmiştir.</p>	<p>ölümüne verdiği aşırı tepki.</p> <p>4.Rasulullah'ın (sav) nereye defnedileceği.</p> <p>5. Kimin halife olacağı, imamet ihtilafı.</p> <p>6.Fedek hurmalığı meselesi.</p> <p>7.Zekât vermeyenlerle savaş.</p> <p>8.Hz.Ebubekir'in kendisinden sonra Hz. Ömer'i halife olarak tayin etmesi.</p> <p>9.Hz.Ömer'in kendisinden sonra halife olacak kişiyi seçmek için şura üyeleri tayin etmesi.</p> <p>10. Hz. Ali döneminde yaşanan Cemel ve Sıffin Savaşları, Haricilerin ortaya çıkışı</p>	<p>3. Kimin halife olacağı, imamet ihtilafı.</p> <p>4.Fedek hurmalığı meselesi.</p> <p>5.Zekât vermeyenlerle savaş.</p> <p>6.Hz.Ebubekir'in kendisinden sonra Hz. Ömer'i halife olarak tayin etmesi.</p> <p>7.Hz.Ömer'in kendisinden sonra halife olacak kişiyi seçmek için şura üyeleri tayin etmesi. (Çok kısa bir şekilde ele alınmıştır.)</p> <p>8. Hz. Ali döneminde yaşanan Cemel ve Sıffin Savaşları, Haricilerin ortaya çıkışı (Kısaca ele alınmıştır.)</p>
<p>4. Mukaddime Devam Erken Dönem İslam Toplumunda İmamet ve Usul'de İhtilaflar</p>	<p>1- Burada kısaca İslam Toplumunun seçim ve ittifak anlayışıyla nass ve tayin anlayışı şeklinde iki farklı imamet anlayışına sahip olduğu dile getirilir.</p> <p>2- İlk görüşü savunanlar özet bir şekilde ele alınmıştır. Nass-tayin fikrinde olanlar ise uzunca ele alınmıştır.</p> <p>3- Usûlde ise kelâmi tartışmaların yaşandığı dile getirilir. Sahabe sonrası dönemden Ma 'bed el-Cüheni ve Gaylan ed-Dımeşki'den</p>	<p>1- İmamet anlayışında seçim ve ittifak düşüncesinin Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'e ait olduğu söylenip imametın şartları 11 adet olarak uzun uzun anlatılmıştır. Metinde olmayıp da çeviride olan ilk uzun bölüm burada başlar.</p> <p>2- Nass-tayin fikrinde olanlar ise özet bir şekilde ele alınmıştır.</p> <p>3-Bu kısım çeviride yer almamaktadır.</p> <p>4- Bu kısım çeviride yer almamaktadır.</p>

	<p>bahsedilir. Meşhur Mu'tezili âlimler görüşleriyle zikredilir.</p> <p>4- Eş'ari'nin ortaya çıktığı döneme kadar fikir ve şahıslardan örnekler verilir, Kelam ilminin ortaya çıkışı, Abbasiler döneminde kelami tartışmaların artması, selefin Mu'tezile'yle nassların zahirine dayalı ikna yöntemini kullanırken Eş'ari'nin ortaya çıkışıyla kelâmi yöntemlerin kullanılmaya başlandığı ve Eş'ariliğin gelişimi anlatılır.</p>	
BİRİNCİ BÖLÜM		
Müslüman, Ehl-i Kitap ve Kendilerine Kitap Gönderilmiş Olma İhtimali Bulunanların Mezhepleri		Fırka-i Dâlle Beyanındadır
Giriş	<p>1-Cibril hadisine dayalı olarak İman, İslam ve İhsan'ın tanımları yapılır.</p> <p>2. Usûl ve fûru' kavramları tanımlanır. Usûlün kelamı, fûru'un fikhî ilgilendirdiğinden bahsedilir. Usûl ehlinin tevhid, adalet, va'd ve va'îd, sem'iyât ve akl konularında ihtilaf ettiğinden bahsedilir. Bu konularda Mu'tezile-Sifâtiyye, Kaderiyye-Cebriyye, Mürchie-Va'idiyye, Şia-Hâriciler arasında tam bir zıtlık olduğundan bahsedilir.</p>	Bu konulara çeviride ye verilmemiştir.

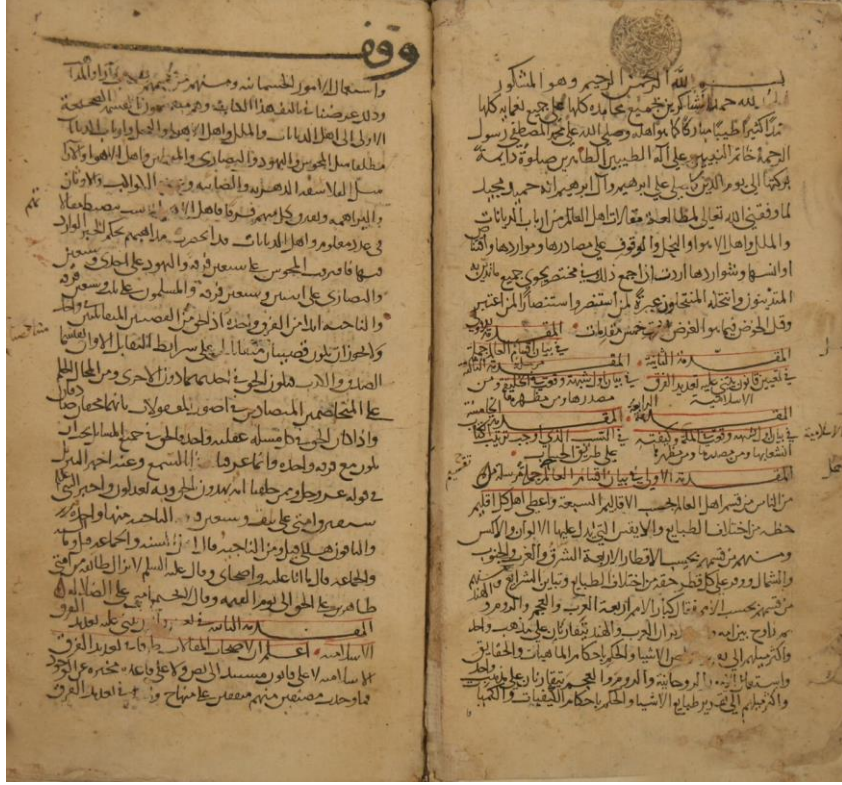
1.Bab: MÜSLÜMANLAR	1.Bab: Fırka-i Dâlle
<p>7 Fasıldan Oluşur</p> <p>7 adet İslam Mezhebi Sayılmıştır.</p> <p>1.Mu ‘tezile</p> <p>2. Cebriyye</p> <p>3. Sıfâtiyye</p> <p>4. Havâric</p> <p>5. Mürcie</p> <p>6. Şia</p> <p>7. Ehl-i Furu‘</p>	<p>7 adet Mezhep Sayılmıştır. Bunlar Sırayla</p> <p>1.Mu‘tezile (12 fırka): Önce mezhepte üzerinde ittifak edilen hususlar dile getirilmiş, ardından 12 alt fırkadan bahsedilmiştir.</p> <p>2.Cebriyye (3 fırka): İnsanın fiilleri konusunda Mu‘tezile’nin zıttı fikirlere sahip olması yönüyle ikinci sırada zikredilmiştir. Hâlis Cebriyye ve Mütevassıt Cebriyye ayırımından bahsedilmiştir.</p> <p>Alt kolları olarak Cehmiyye, Dirâriyye ve Neccâriyye sayılmıştır.</p> <p>3.Sıfâtiyye (3 fırka) Mu ‘tezile’nin sıfatları reddettiği için sıfatları kabul edenler/ispat edenler anlamında Sıfâtiyye’yi Selef için kullanan Şehrestânî, Sıfâtiyye’nin zaman içinde Eş‘ariliğe dönüştüğünü ifade eder.</p> <p>Sıfâtiyye’nin alt kolları olarak Eş‘arilik, Müşebbihe ve Kerramiye’yi sayar. İmam Eş‘arî’nin sıfatlar başta olmak üzere tüm kelami konularla ilgili görüşlerini zikreder. Sıfatiyye konusu kitapta işlenmemiştir. 4.Hâvâric (8</p> <p>Ana metinde yer almayan ilave bilgi vardır. Fırkaların, Fırka-i Dâlle başlığı altında toplamda 72 adet olup asıllarının 7 olduğu söylenir. Şu sırayla işlenmiştir.</p> <p>1.Mu‘tezile (20 fırka): Üzerinde ittifak edilen hususlar yarı çeviri-yarı telif özetle zikredilmiş, ardından 20 alt fırka zikredilmiştir. Konu anlatımında özellikle Nazzâm’ın görüşleri anlatılırken ruh-nefis-beden ilişkisi konusunda 7 sayfayı aşkın ilave malumat verilmiştir. Nazzâm’ın <i>cüz-i lâ yetecezzâ</i> ve <i>tafra</i> konuları ana metinde izah edilmişken çeviride bunlar isim olarak zikredildikten sonra <i>Mes’ele-i Fikhiyye</i> başlığı altında Ehl-i Sünnet’in Mu‘tezile’ye reddiyesi bağlamında havuz suyundan abdest almanın akarsudan abdest almaktan daha faziletli olduğuna dair görüşü Hanefi fetva kitaplarından örnekle aktarılmıştır. Yine ana metinde Nazzâm’ın 11.görüşü olarak zikredilen Rafıziliğe meyliyle ilgili detaylı yaklaşımlar, Nazzâm’ın Hz. Ömer ve Hz.Osman’a yönelttiği eleştiriler burada kısaca ele alınmıştır. Hanefi fetva kitaplarından Hz. Ebubekir ve Hz.Ömer’e yakışsız söz söyleyenlerin katlinin vacip olduğu diğer sahabilerle ilgili konuşanların ise tazir cezasıyla tecziye edilecekleri ilavesi yapılır.</p> <p>2. Şia (22 fırka). Tanım ana metinle paralel anlatılmış ardından içerik farklılaşmıştır. Şia’nın alt fırkalarının temelinin 3 fırkaya dayandığı 18 tanesi Gulât olmak üzere Zeydiyye ve İmâmiyye ile sayının 20’ye ulaştığı söylenir. Ancak sonuçta 22 alt fırka oldukları</p>

<p>fırka). Hâriciliğin tanımı, ortak görüşleri, Hz. Ali'ye en çok karşı çıkan Hâricî liderlerin isimleri ve 8 adet Hâricî fırkası görüşleriyle açıklanır.</p> <p>5.Mürctie (6 fırka). Tanım yapılmış, Hâricî, Kaderî, Cebri ve Hâlis Mürctie tasnifinden bahsedilmiştir. Ebû Hanîfe'ye Mürციü yakıştırmasının Mu'tezile ve Hâricîlerin Vaidîlerinin kendilerini eleştiren herkesi Mürციü olarak kodlamasına dayandığını Ebû Hanîfe gibi amel konusunda çok titiz olan birinin amelleri hafif görmesinin düşünölemeyeceğı söylenir.</p> <p>6.Şia (5 fırka). Şia'nın tanımı, ortak görüşleri, nass-tayin, takiyye vb. konular ele alınmış.</p> <p>Keysâniyye, Zeydiyye, İmâmiyye, Gulât ve İsmailiyye olmak üzere beş alt firkadan oluştuğı dile getirilmiştir.</p> <p>-İmâmiyye uzun uzun anlatılmış, nass-tayin fikirleri eleştirilmiştir.</p> <p>-İsmailiyye'yi İslam Mezhepleri dışında görme eğiliminden bahsetmiştir.</p> <p>-Hasan Sabbah'ın davet yöntemiyle ilgili risalesini çevirmiştir.</p>	<p>dile getirilir.</p> <p>İsmaililiğı kitaba bağılı olmaksızın anlatmıştır.</p> <p>Zeydiliğı muhtasar anlatmıştır.</p> <p>Ebû Hanîfe'nin İmam Zeyd ve Ehl-i Beyt'e verdiği destekle ilgili nakilde bulunmuştur.</p> <p>Şia'nın en önemli kolu olan İmamilik hakkında ana metinde uzun bir anlatım varken çeviride çok özet bir anlatım söz konusudur.</p> <p>3. Havâric (20 fırka). Ana metinde 4.sırada anlatılan Hâricilik kısmen metinden farklı anlatılmıştır. Sadece Hâricilik tanımı yapılmış ardından Hâricîlerin 20 alt fırkasından bahsedilmiştir. Bazı konularda, müşriklerin çocuklarının durumu gibi Ebû Hanîfe'nin tevakkuf ettiğı meselelerdendir deyip ilave bilgiler verilmiştir.</p> <p>4. Mürctie (5 fırka). Konu ana metinle paralel işlenmiştir. Alt firkalar açıklanırken "Fâide" başlığı altında "Allah, Âdem'i kendi sûretinde yarattı" rivayetiyle ilgili uzunca bir şerh ilave edilmiştir.</p> <p>Ebû Hanîfe'yle ilgili Abdulah b. Mübârek'in övgü dolu sözüne yer verilmiş. Arından "Tenbihât" başlığı altında Ehl-i Sünnet'in amellerin, iman hakikatine dâhil olmadığı ancak farz ibadetleri inkâr edenlerin kâfir olduğu konusunda ittifak ettiklerine ve namazı terkedenin hükmüyle ilgili dört mezhep imamının görüşüne uzunca yer verilmiştir.</p> <p>5. Neccâriyye (3 fırka) Şehrestânî, Neccâriyye'yi Cebriyye'nin bir alt kolu olarak vermişken çeviride müstakil bir mezhep olarak</p>
--	---

	<p>7.Ehl-i Furu' (İctihad'ın Şartları, Ehl-i Hadis-Ehl-i Rey)</p> <p>Kitap, Sünnet, İcma, Kıyas ve içtihadın şartlarından bahsedilmiştir.</p> <p>Ashab-ı Hadis ve Ashab-ı Rey'in müçtehitlerinden bahsedilmiştir.</p> <p>Bu konu çeviride yer almamıştır.</p>	<p>ele alınmıştır.</p> <p>6.Cebriyye (1 fırka) Ana metinde ikinci sırada anlatılan Cebriyye çeviride altıncı bölüm olarak metne göre daha özet bir şekilde anlatılmıştır. Hâlis Cebriyye ve Mütevevssıt Cebriyye'den bahsedilmiş. Örnek olarak Cehm b. Safvân verilmiştir.</p> <p>7.Müşebbihe (1 fırka) Ana metinde sıfatları kabul etmeleri yönüyle Sıfâtiyye içerisinde değerlendirilen Müşebbihe fırkası, çeviride Müslüman fırkaların sonuncusu olarak zikredilmiştir.</p> <p>-Ehl-i Sünnet ve Cemaatin İnanç Esasları</p> <p>-Çeviride Sıfâtiyye konusuna hiçbir şekilde temas edilmemiştir. Ancak konu sonunda ana metinde olmayan Ehl-i Sünnet dışı mezheplerin durumları ve uzunca bir alıntıda da Ehl-i Sünnet ve Cemaat'ın genel fikirleri anlatılmıştır.</p>
<p>2.Bab: EHL-İ KİTAP</p>		<p>Hâtime: Millet-i Hanefiyyeden ve Şeriat-ı İslâmiyyeden Hâriç olan Tavâyif</p>
	<p>1.Yahudiler altı temel fırkadan bahsedilmiş alt kollarıyla 71 fırkaya ulaştıkları dile getirilmiştir.</p> <p>2. Hıristiyanlar, üç temel fırkadan 72 fırkaya ulaştıkları anlatılmıştır.</p>	<p>Rasulullah'ın (sav) peygamberliğine akli ve nakli deliller sadedince Tevrat ve İncillerden 7 adet metin örnek olarak verilmiştir. Ardından kitapla paralel yarı telif yarı çeviri bir anlatım söz konusudur.</p>
<p>3.Bab: KENDİLERİNE KİTAP GÖNDERİLME İHTİMALİ BULUNANLAR</p>		
	<p>1. Mecûsiler</p> <p>2. Seneviler (Dualistler)</p>	<p>Kitapta üçüncü bölüm olarak ele alınan "Kendilerine Kitap Verilme Şüphesi Olanlar"</p>

	(Maniheistler, Mazdekler, Deysâniler, Merkeyûniler, Keynevîler)	ise çeviride bu başlık olmaksızın kitaba nazaran muhtasar bir şekilde ele alınmıştır.
<p>İKİNCİ BÖLÜM</p> <p>EHLU'L-EHVÂİ ve'n-NİHAL (Beşeri Din ve Mezhepler)</p>		
1. Sâbiiler (Ashâb-ı Ruhâniyât, Ashâb-ı Heyâkîl ve Eşhâs, Hırnâniler)	<p>Sokrat, Eflatun ve Aristo'dan ve Aristo'nun 16 meseledeki görüşü aktarılmış müteahhir İslam filozoflarının çoğunun da Aristo mezhebi üzerinde olduğu söylenip konu bitirilmiştir.</p>	
2. Filozoflar (7 Büyük Filozof), Hikmet Sahiplerinin Görüşleri, Müteahhir Yunan Filozofları (Aristoteles'in 16 Meselede Görüşü) Müteahhir Yunan Filozofları başlığında Aristoteles'in 16 meseleyle ilgili görüşleri, İskender-i Rûmî'nin (Büyük İskender) hikmetleri, Diyojen-i Kelbi'nin hikmetleri, Şeyh Yûnânî ve Aristo'nin diğer bazı talebelerinin görüşleri aktarılmıştır. Kitabın ikinci bölümünün dördüncü faslında Müteahhir İslam Filozofları başlığı altında İbn Sina'nın Mantık, İlahiyat ve Tabiat'la ilgili görüşleri aktarılmış ardından Şehrestânî'nin Tabiat meselesiyle ilgili altı mukaddimesine yer verilerek bu bölüm tamamlanmıştır.		
3. Câhiliyye Arapları		
4. Hindlilerin Görüşleri		

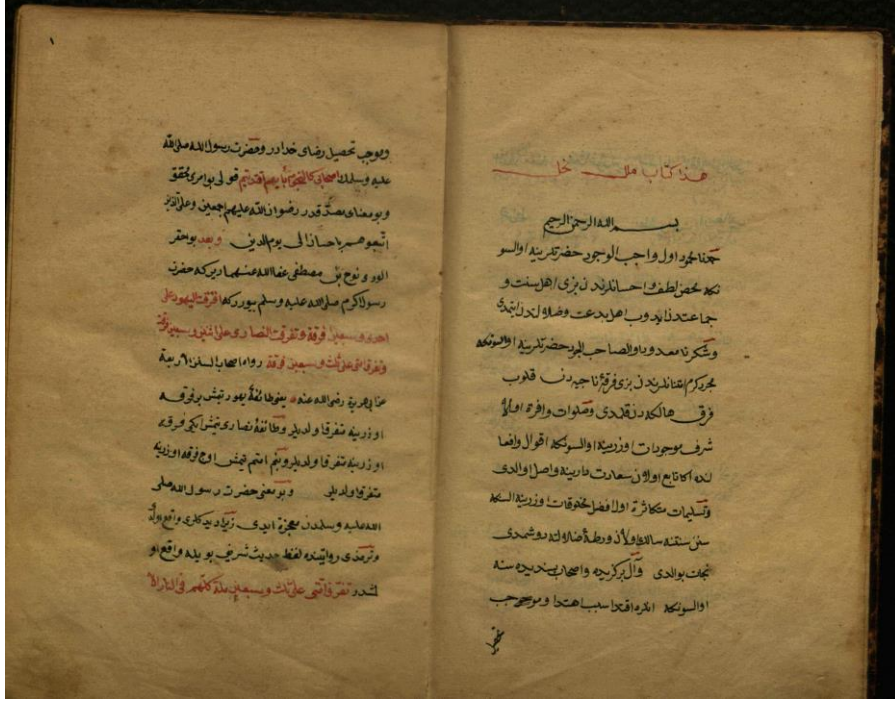
Ek 2: Yazmalardan Örnekler



Şehrestānī'nin 589/1193 istinsah tarihli *el-Milel ve'n-Nihal* adlı eserinin ilk varığı. GörSELLER Yazma Eserler Kurumundan temin edilmiştir.



Nüh b. Mustafa'nın 11 Rebiulâhîr 1113/15 Eylül 1701 istinsah tarihli *Tercüme-i Mîl ve Nihal*'i vr.1b-2a. Görseller Yazma Eserler Kurumundan temin edilmiştir.



Nüh b. Mustafa'nın 4 Zilkade 1277/14 Mayıs 1861 istinsah tarihli *Tercüme-i Mîlel ve Nihal'i* ilk varacağı. Görseller Yazma Eserler Kurumundan temin edilmiştir.

GNOSTİK ‘KURTARICI BİLGİ’ (GNOSİS) ANLAYIŞI VE İSMAİLİLİK’TEKİ TEZAHÜRLERİ

The Understanding of Gnostic “Redemptive Knowledge” and Its Reflections on Ismailism

Ali AVCU¹

Öz

İslam dini daha Hz. Ömer döneminde geniş bir coğrafyaya yayılmıştı. Bu farklı coğrafyalarda pek çok din, mezhep, cemaat ve grupla karşılaşıldı. Bunlar arasında gnostik karakterli, senkretik ve heterodoks bir siyasi-dini gelenek, İslam’daki Şii-Bâtınî din anlayışına fikri ve epistemik kaynaklık etme noktasında önemli bir yer edindi. Bu doğrultuda çalışmamızda gnostik geleneklerin kurtarıcı bilgi anlayışının İsmaililik’teki “bâtın” düşüncesi ile irtibatı ele alınacaktır. Çalışmanın amacı iki gelenek arasındaki organik bağı ortaya koymak ya da metin karşılaştırması yapmak değildir. Çalışmamızın hareket noktasını, Ortadoğu’daki gnostik çevrelerin İslamlaşması ya da gnostik olmayan ancak onlarla temasa geçen çevrelerin bu kültür üzerinden yeni dini yorumlama çabası neticesinde sosyokültürel bir etkileşimin zorunlu olarak ortaya çıktığı ve bu ilişkinin kendi doğal süreci içerisinde gerçekleştiği tezi oluşturmaktadır. Bu amaçla makalemizde İsmaililer’in bâtin anlayışlarının Gnostikler’in gnosis anlayışı ile örtüşen noktalarına ve Müslüman bir çevreye ait olmanın bir neticesi olarak bazı hususlarda ortaya çıkarılan yeni yorum ve yaklaşımlara işaret edilecektir.

Anahtar Kelimeler: Gnosis,

Abstract

Islam has spread to a large geography during the period of Caliph Omar. In these different geographies, many religions, sects, communities and other groups have been encountered. Among these, a syncretic and heterodox political-religious tradition with a gnostic character has gained an important place in terms of providing intellectual and epistemic references to the Shiite-esoteric religious understanding of Islam. In this article, the relationship between the understanding of redemptive knowledge in the gnostic traditions and esoteric knowledge (bâtın) in Ismailism will be discussed. The aim of the article is not to reveal the organic relationship between the two traditions or to compare the text with each other. The starting point of our study is the thesis that a sociocultural interaction has emerged as a result of the Islamization of the gnostic circles or the efforts of non-gnostic but familiar circles to interpret new religion through this culture in the Middle East and that the interaction takes place in its natural process. In this article, it

¹ Doç. Dr., Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı /e-posta: aliavcu01@hotmail.com / ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0002-8416-4066>

Başvuru Submission	Kabul Accept	Yayın Publish
07.11.2019	16.12.2019	31.12.2019

DOI 10.18403/emakalat.644156

Gnostisizm, Hermetizm, bâtin, Bâtînilik, Aşırı Şiiler, İsmaililik.

will be pointed out that the bâtin understanding of Ismailis that overlap with the gnosis understanding of Gnostics and, new interpretations and approaches had been developed at some points as a result of belonging to a Muslim environment.

Key Words: Gnosis, bâtin, Gnosticism, Hermetism, Ismailism, Extremist Shiites, Bâtinism.

Giriş

Kuran Araplardan oluşan bir sosyal çevrede inzal edilmişti. Kur'an'ın indirildiği 23 yıl boyunca vahyin muhatap aldığı ana sosyal çevre Kureyşliler ve Ensar'dan oluşmakta idi. Bunlara Mekke ve Medineliler kadar olmasa da, Kuzeyli ve Güneyli Arap kabileleri de eklemek mümkündür. Gerek gönderdiği vahiyde Allah, gerekse sünnetini icra ederken Hz. Peygamber bu sosyal çevreyi dikkate almış, Kur'an ve sünnet bu sosyal gerçeklik üzerinde ortaya çıkmıştır.²

Hz. Ebu Bekir dönemine Kureyş, Ensar, Kuzeyli ve Güneyli Arapların sosyal ve siyasi pozisyonlarının belirlenmesine yönelik tartışmalar damga vurmuştur. Ensar'ın Beni Saide koruluğunda siyasi taleplerinden vaz geçmesi, ridde ve zekât vermek istememe olaylarında ise Kuzeyli ve Güneyli Arapların Kureyş karşısında yenilmeleri³ ile birlikte Kureyş'in mutlak siyasi otoritesi sağlanmıştır. Ancak Hz. Osman'ın şehit edilmesi ve yerine Hz.

² Kur'an'da Fil ve Tebbet sureleri gibi doğrudan vahyin indiği sosyal çevreyle alakalı sure ve ayetlerin olması, pek çok ayetin yaşanan sosyal hadiselerle binaen inmiş olması, hadislerin önemli bir kısmının yaşanan sosyal olaylar ve sorularla bağlantılı olması gibi hususlar bu durumun açık bir göstergesidir.

³ Hz. Peygamber vefat ettiğinde dört önemli kabile grubu İslam'ı kabul etmişti. Mekkeli Kureyş kabilesi, Medineli Ensar, Temim ve benzeri kuzeyli Arap kabileleri ile Kinde kabilesi gibi bazı güneyli Arap kabileleri. Hz. Ebu Bekir döneminde dinden dönenler ve Kureyş'e zekât vermek istemeyenler Kuzeyli ve Güneyli Arap kabileleri idi. Geniş bilgi için bkz. Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvud el-Belâzuri (279/892), *Fütûhu'l-Buldân*, çev. Mustafa Fayda (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002), ss. 136-156.

Ali'nin getirilmesi ile birlikte Kuzeyli ve Güneyli Araplar, iktidarı Kureyş'le paylaşmayı başarmışlardır. Kısa bir süre sonra Emevi devletinin kurulması ile birlikte ise tekrar Kureyş otoritesi sağlanmıştır.

İslam'ın ilk dönemlerinde Arap kabile anlayışı çerçevesinde bir iktidar mücadelesi devam ederken aynı dönemde çok önemli sosyokültürel gelişmeler yaşanıyordu. Özellikle Hz. Ömer dönemiyle birlikte fetihler gerçekleştirilmeye başlanmış, devletin sınırı Arap yarımadasının dışına taşarak Suriye, İran, Irak, Filistin, Mısır ve Afrika taraflarına ulaşmıştı. Bu geniş coğrafyada pek çok soy, din, mezhep, felsefi akım ve okul vardı ve bunların tamamı Müslümanların kurmuş oldukları devletin sınırları içerisinde kalmıştı. Bu farklı kültürel unsurlar başlangıçta yenilmiş olmanın ve yeni ortamın şaşkınlığıyla sosyokültürel ve siyasi taleplerini kuvvetli bir şekilde ortaya koyamamışlardı. Ancak bir kısmı Arap olmakla birlikte çoğunluğu mevali olan bu büyük kitle, Kureyş, Ensar, Kuzeyli ve Güneyli Araplardan müteşekkil İslam'ın ilk sosyokültürel çevresinden sayısal olarak çok daha fazlaydı. Arap kabile mantığı üzerine inşa edilmiş Emevi devletinin⁴ bu yeni kitlenin sosyokültürel taleplerini karşılayabilmesi beklenemezdi. Kaldı ki çok hızlı bir sosyal, kültürel ve dini değişim yaşanmaktaydı ve bu hızlı sosyal değişime ayak uydurabilmek oldukça zordu.

Dört halife döneminde ve Emeviler'in ilk dönemlerinde sosyokültürel ve siyasi taleplerini açığa çıkarma noktasında çekimser kalan mevali, yeni dinin ve devletin bir ferdi olduğu gerçeğini içselleştirdikçe yavaş yavaş talepkâr olmaya ve talepleri karşılanmadıkça da her geçen gün muhalefet dozajını yükseltmeye başlamıştır. Mevali, bu doğrultuda Arap sosyokültürel havzasında geliştirilen Ehl-i Hadis⁵ din anlayışını yeterli görmeyerek, yeni dinde kendi kültürüne de alan açacak arayışlar içerisine girmeye başladı. Yine siyasi alanda mevalinin de temsil edilebildiği bir ortamın hayalini kurmakla meşgul oldu. Sosyokültürel, dini ve siyasi içerikli bu talepler içerden yapıcı eleştiriler şeklinde tezahür edebildiği gibi

⁴ Krş. Vecdi Akyüz, *Hilafetin Saltanata Dönüşmesi* (İstanbul: Dergah Yayınları, 1991), 22-28.

⁵ Ehl-i Hadis hakkında geniş bilgi için bkz. Sönmez Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler* (Ankara: Kitâbiyât, 2000), 1-279.

yıkıcı, reddedici ve isyana dayanan bir mahiyet de arz edebiliyordu. Ehl-i Rey, Mürcie ve Mutezile mezhepleri aslında içerden ve yapıcı çözüm yolları arama çabalarının birer ürünüydü. Şia içerisinde ise İmamiye, isyanı reddeden içerden bir tavırla çözüm aramaya çalışırken, özellikle Gulat-ı Şia ve İsmaililik gibi Şii Bâtıniler başlangıçta dışardan bir muhalefeti, isyanı ve başkaldırışı sosyopolitik, sosyokültürel ve dini taleplerini gerçekleştirmek ya da en azından görünür kılmak için gerekli gördüler.

Mevalinin dışardan muhalefetinin ve sosyokültürel taleplerinin fitilini ateşleyen en önemli olay Muhtar es-Sakafî (v. 67/686) hareketidir.⁶ Bu harekette mevali, Emeviler'e karşı girilen siyasi hak talebi arayışında Becile kabilesinden Ebû Amra Keysan'ın komutanlığı etrafında tarih sahnesinde ilk kez görünür olmuştur.⁷ Onun ismi etrafında birinci asrın sonlarında İlk Şii fırkası olan Keysaniye'nin ortaya çıkması ile de mevalinin sosyokültürel ve siyasi hak arayışı kurumsal bir hüviyet kazanmıştır. Başlangıçta özellikle Güneyli Araplar ile bir uzlaşya dayanan Keysaniye hareketinin mevali hüviyeti zamanla ağırlık kazanmıştır.

Keysaniye'nin mevali açısından önemi, onların bu fırkanın çatısı altında kendi sosyokültürel ve dini farklılıklarına geniş bir alan açmayı başarmış olmalarıdır. Keysaniye bu anlamda İslam öncesi Ortadoğu mevali dini-siyasi kültürünün İslam'a aktarılmasının bayraktarlığını yapmış bir fırkadır. Onlar İslam'ın ana ilkelerinden hareketle kendi sosyokültürel ve dini farklılıklarını yeni dine aktarmaya başlamışlardır. Bir başka ifadeyle kendi sosyokültürel zeminlerinden hareketle yeni dini farklı bir okumaya tabi tutmuşlardır.⁸

Keysaniye, Ehl-i Hadis din anlayışına ve Emeviler'in kabile asabiyetine dayalı yönetim biçimine karşı dışarıdan bir muhalefeti temsil ettiği için, Ortadoğu coğrafyasının senkretik muhalefet kültürüne dayalı heterodoks sosyokültürel zeminden beslenmiştir. Bu kültür, yüzyıllardır Ortadoğu'da egemen olan devletlere ve

⁶ Hareketle ilgili olarak bkz. Hasan Onat, *Emeviler devri Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2016), ss. 89-106.

⁷ Krş. Onat, *Emeviler devri Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği*, 105.

⁸ Krş. Muhammed Âbid Câbiri, *Arap Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba (İstanbul: İz Yayıncılık, 1997), 495.

dinlere karşı muhalefet etme ana prensibi etrafında şekillenmiş karma bir sosyopolitik-dini anlayışı yansıtmaktadır. Ya bizzat İslam öncesi muhalif çevrelerin katılımıyla, ya da Emeviler'e ve Ehl-i Hadis din anlayışına karşı muhalefeti seçenlerin İslam öncesi bu senkretik kültürden beslenerek muhalefet etmeyi yeğlemeleri neticesinde bu kültür İslam'a aktarılmıştır.⁹ Ana tonu düalizmden beslenen gnostik bir karakter arz eden bu anlayış, ilahi âlemden gelen kurtarıcı ve gizli bir bilginin, Allah tarafından seçilmiş elçiler aracılığıyla bireylere ulaştırılması neticesinde insanlığın kurtulabileceğini öne süren, bu anlayışını Hermetik, Yeni Eflatuncu ve Yeni Pisagorcu felsefelerle derinleştirip zenginleştiren bir mahiyet arz eder.¹⁰

Bu anlayış İslam'da ilk olarak Keysani çevrelerde dillendirilerek yeni dine uyarlanmaya çalışılmıştır. Onlar Ortadoğu'nun senkretik geleneklerini İslam'a aktarma noktasında başarılı olsalar da ortaya tam olarak tutarlı ve sistematik bir öğreti koymakta yeterince başarılı olamamışlardır. Ancak her şeye rağmen temel kavramları belirleme ve içini doldurma noktasında belli bir mesafe almışlardır.¹¹

Aşırı Şiiler'in/Gulat-ı Şia'nın tarihsel ve kültürel zemini üzerinde teşekkül eden İsmaililer, onların tedavüle soktukları ana malzemeyi kullanarak ve aynı epistemik ilkelerden hareket ederek ortaya daha sistematik ve bütünlüklü bir teori koymayı başarmışlardır.¹² Onların kurtarıcı bilgi noktasındaki yaklaşımları da genel olarak Keysani çevrelerde geliştirilen bu malzemeye dayanmaktadır ve gnostik bir bakış açısını yansıtmaktadır.

Çalışmamızda İsmaililer'in kurtarıcı bilgi anlayışlarının gnostik bakış açısıyla ne derece örtüşüğünü ortaya koymaya çalışacağız. Bunu yaparken Ortadoğu'nun senkretik gnostik kültürleriyle İsmaililik arasında fiziki bir bağ kurma çabası içerisinde olmayacağız. Yine hedefimiz gnostik metinlerle İsmaili metinler

⁹ Geniş bilgi için bkz. Ali Avcu, *Karmatiliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2011), ss. 138-152.

¹⁰ Geniş bilgi için bkz. Avcu, *Karmatiliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci*, 90-138.

¹¹ Krş. Avcu, *Karmatiliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci*, 152.

¹² Bkz. Avcu, *Karmatiliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci*, 152.

arasında bir karşılaştırma yaparak İsmaililiğin kurtarıcı bilgi anlayışının gnostik çevrelerden alındığını metin karşılaştırmasına dayalı olarak ortaya koymak da değildir. Bu çalışmadaki temel hedefimiz, Ortadoğu'nun gnostik dini-felsefi geleneklerindeki gnosis anlayışına yönelik bakış açısı ve yaklaşım tarzıyla İsmaililer'deki kurtarıcı bilgi "bâtın" anlayışına yönelik yaklaşım tarzındaki benzerliklere işaret etmektir. Böylece İsmaililer'in bâtin anlayışlarının Ortadoğu'nun muhalif gnostik çevrelerinde geliştirilen gnosis anlayışıyla benzer bir zihni arka plandan ve epistemolojiden hareket edilerek üretildiğini ortaya koymaya çalışacağız.

1. Gnostik Kurtarıcı Bilgi Anlayışının Genel Çerçevesi

Gnostisizm kelimesi, Orta Çağda zuhur etmiş belli bir dini-felsefi grubu tanımlamak üzere modern dönemde üretilmiş ve bugünden bakarak tarihin belli bir dönemini anlama çabasının ürünü olan bir kavramdır. Kavramın üretilmesinden itibaren "gnosis" in ne olduğu ve hangi grupların gnostik olduğu noktasında pek çok tartışma yaşanmıştır. Her araştırmacı, yapmış olduğu gnostisizm tanımına bağlı olarak farklı bir gnostik çevre ortaya koymuştur. Bu kafa karışıklığını azaltmak üzere 1966 yılında yapılan Messina Kongresi'nde kavramsal bir öneri ortaya konulmuştur. Buna göre "gnosis", "özel bir elit grup için rezerve edilmiş ilahi sırların bilgisi" olarak tanımlanmıştır.¹³

Gnostisizme adını veren gnosis "bilgi" anlamına gelen Yunanca bir kelimedir. Ruhun süfli âlemden kurtulabilmesi için sahip olması gereken bu bilgi kutsal bir mahiyet arz eder ve ilahî âlemin merkezinde yer alan yüce Tanrı'dan gelir. Kaynağı ve kökeni ilahî nur âlemidir. Gnosis, kazanılan, elde edilebilen değil; verilen, bahşedilen ve bağışlanan bir bilgidir. Tecrübe dünyamıza ait duyu ve algılarımızla bu bilgi kavranamaz, anlatılamaz ve ifade edilemez.¹⁴ Gnostik bilgi içteki adamın kurtuluşu, manevi varlığın

¹³ Giovanni Floramo, *Gnostisizm Tarihi*, çev. Selma Aygül Baş&Bilal Baş (İstanbul: Litera Yayınları, 2005), 269.

¹⁴ Şinasi Gündüz, "Gnostik Dinler", *Dinler Tarihi*, mlf. Ekrem Sarıkçıoğlu (İsparta: Kardelen Kitabevi, 1999), 116; Şinasi Gündüz, *Pavlus Hristiyanlığın Mimarı* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004), 105.

saflaştırılması ve aynı zamanda bütünün bilgisidir.¹⁵ Gnostik bilgi bize kim olduğumuzu, kendisinden sürüldüğümüz yeri, nelerden uzaklaştırıldığımızı, yaratmanın ve yeniden yaratılışın ne olduğunu açıklar.¹⁶ Gnostik kurtarıcı bilgi, öncelikle bir gizli tarihin açıklamasından oluşur: Dünyanın kökeni ve yaratılışı, kötülüğün kökeni, insanları kurtarmak için yeryüzüne inen tanrısal kurtarıcının dramı ve aşkın tanrının nihai zaferi. Bu zafer, tarihin sona ermesi ve kozmosun yok olması tarzında yansıyacaktır.¹⁷

Gnostikler, diğer insanlardan farklı olarak kendilerinin gnosise ya da gizli bilgiye sahip olduklarını ve bu bilgiye sahip olmadan kişinin kurtuluşunun mümkün olamayacağını vurgularlar.¹⁸ Onlara göre yüce yaratıcıdan gelen bu gizli bilgi ontolojik olarak maddi olmayan ilahî âlemden geldiği için bâtinî/ezoterik bir mahiyet arz eder.¹⁹ Bu nedenledir ki onlar, ibadetler başta olmak üzere dinin zahiri boyutunu bâtinî bir yoruma tabi tutmuşlardır.²⁰

Bâtinî tevil Allah'tan geldiği için bu bilgiyi elde etmenin her hangi bir yöntemi yoktur²¹ ve ancak Allah tarafından görevlendirilmiş olan

¹⁵ Floramo, *Gnostisizm Tarihi*, çev. Selma Aygül Baş&Bilal Baş, 99.

¹⁶ Floramo, *Gnostisizm Tarihi*, çev. Selma Aygül Baş&Bilal Baş, 99.

¹⁷ Krş. Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, çev. Ali Berkay (İstanbul: Kabalcı Yay., 2003), II/422; Floramo, *Gnostisizm Tarihi*, çev. Selma Aygül Baş&Bilal Baş, 98-99.

¹⁸ Krş. Gündüz, *Pavlus Hristiyanlığın Mimarı*, 105; Harun Işık, "Gnostisizmin Genel Teolojik Arka Planı ve Tarihsel Gelişimi", *Gnostik Akımlar ve Okültizm Sempozyum Bildiri Kitabı* (Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınları, 2012), 37. Gnostik geleneklerde kurtarıcı bilginin zorunluluğuyla ilgili örnekler için bkz. Gündüz, *Sâbüler Son Gnostikler* (Ankara: Vadi Yay., 1999), 131; "Nag Hammadi Literatürü ve 'Adem'in Vahyi'", *OMÜFD* 7 (1993), 112; Melhem Chokr, *İslâm'ın Hicri İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar*, çev. Ayşe Meral (İstanbul: Anka Yay., 2002), 54.

¹⁹ Krş. Floramo, *Gnostisizm Tarihi*, Selma Aygül Baş&Bilal Baş, 270; Farhat Daftary, "İsmaililer Arasında Entelektüel Hayat: Bir Özet", çev. Muhammed Şeviker, *İslâm'da Entelektüel Gelenekler*, haz. F. Daftary, (İstanbul: İnsan Yay., 2005), 108.

²⁰ Mesela Sabiilik'te oruç, eli, dili, kalbi, kulağı ve diğer organları kötülükten uzak tutmak şeklinde tevil edilmiştir. Bkz. Ekrem Sarıkçıoğlu, *Dinler Tarihi* (Isparta: Kardelen Kitabevi, 1999), 128.

²¹ Krş. Florian Ebeling, *Hermes Trismegistos'un Gizemi*, çev. Mehmet Ali Erbak (İstanbul: Omega Yayınları, 2017), 158.

ehil kimseler anlayabilir.²² Örneğin gnostik bir din olan Sabiilik'te kutsal kitapların ifade ettiği soyut ve kutsal mesajı ancak kendilerinden olanlar bilip anlayabilir.²³ Yine Mani, kendisinin önceki kutsal kitaplarda gizli olan bâtinî hakikatleri açıkladığı iddiasıyla ortaya çıkmıştır.²⁴

Gnostik anlayışın gizli bilgi ve bâtinî tevil öğretisinin gizli ve sırrı bir anlayışı gerektirmesi kaçınılmazdır. Zira nuru zulmetin esaretinden kurtarmak üzere gelen elçiler, kurtuluş reçetesi olan bâtinî hakikatleri zahirin kabuğu ile gizlemişler ve böylece zulmetin eline geçmesini engellemeye çalışmışlardır. Ancak yine de elçiler tarafından yapılan tevillerin zulmet yandaşlarının eline geçme ihtimali vardır.²⁵ Bu nedenle gnostik akımların çoğunda kurtuluşun reçetesi olarak görülen bâtinî teviller gizli tutulmaya çalışılmış ve sırrı cemiyetler şeklinde örgütlenilmiştir. Örneğin Sabiilik'te dinin herhangi bir gerçeğinin dışarıdan birisine aktarılması büyük günah, hatta küfür olarak görülmüştür.²⁶ Bâtinî hakikatleri gizleme prensibi gereğince Sabiilik taraftarları iki isim kullanmışlardır. Birisi astrolojik isim (Malvaşa) olarak adlandırılan gizli isim, diğeri ise dünyevi isim ya da lakaptır.²⁷

Gnostik dinlerde bâtinî bilgi, gerek ontolojik kaynağı, gerekse kurtarıcı bilgi içermesi açısından zahirden farklılaşmıştır. Bu bilgi kurtarıcı bir mahiyet arz ettiği için tüm zamanlarda geçerliliğini koruyan ezeli ve ebedi bir niteliğe haizdir. Bu nedenle bazı gnostik geleneklerde onun her elçi döneminde çoğaldığı öne sürülürken,

²² Krş. Floramo, *Gnostisizm Tarihi*, Selma Aygül Baş&Bilal Baş, 270; Abdullah Ekinci, *IX.-XI. Yüzyullarda Karmatiler'in Siyasi, Sosyal ve İktisadi Faaliyetleri* (Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002), 34; Adam Mez, *Onuncu Yılda İslâm Medeniyeti*, çev. Salih Şaban (İstanbul: İnsan Yay., 2000), 334.

²³ Gündüz, *Sâbiiler*, 90.

²⁴ Ebû'r-Reyhân Muhammed b. Ahmed el-Birûnî (440/1048), *el-Âsâru'l-bâkiye 'ani'l-gurûni'l-hâliye*, thk. Eduard Sachau (Leipzig: 1923), 208. Eski Fars dilinde "kutsal kitabı tevil eden" anlamına gelen Zendi, Farşlılarca Mani için kullanılmış, Arapça'ya Zındık olarak girmiştir. Bkz. Ebû'l-Hasen Ali b. Hüseyin b. Ali el-Mes'ûdî (346/957), *Mürûcu'z-zeheb ve meâdinü'l-cevher*, thk. Saïd Muhammed el-Lahham (Beyrut: 1997), I/264.

²⁵ Gündüz, *Sâbiiler*, 132.

²⁶ Bkz. Gündüz, *Sâbiiler*, 79; "Gnostik Dinler", 129.

²⁷ Bkz. E. S. Drower, *The Mandaeans of Iraq and Iran: Their Cults, Customs, Magic Legends and Folklore*, (Oxford: 1937), 30-32.

Sabiilik'te olduğu gibi bütün elçilerin Hz. Âdem'den itibaren aynı kurtarıcı bâtinî bilgileri açığa çıkardığını öne sürenler de olmuştur.²⁸

Gnostik bilginin bâtinî bir mahiyet arz ettiği ve zahirin altında gizli olduğu yönündeki ön kabul, beraberinde bu bilgiyi elde edenin, ontolojik olarak farklı bir âlemden gelen bir bilgiye sahip olacağı için, fiziki bir üstünlük kazanacağı ve sıradan insanlara göre üstün bir konuma yükseleceği anlayışını getirmiştir. Bu çerçevede sırrı bir anlayış geliştirilerek bâtinî bilginin kutsal kitapların zahirlerinin altına gizlendiği düşünülmüştür. Yalnızca Allah tarafından özel olarak yetkilendirilmiş kişilerin elde edebileceği bu sırların en büyüğü ise İsm-i A'zam sırrıdır. Yahudilikte özel bir öneme sahip olan İsm-i A'zam sırrına erme anlayışı pek çok eski gelenekte karşımıza çıkmaktadır. İlk Şii gruplar üzerinde ciddi bir etkisi olduğu düşünülen yarı gnostik Mazdekilik'te bu anlayış özel bir yer işgal etmiştir.²⁹ Yine Hermetizm'de³⁰ Enoh'un bizzat Tanrı'dan öğrendiği İsm-i A'zam sırrını bir altın plakaya kazıyarak yer altına gömdüğü ve üzerine de mabet yaptırdığı iddiası oldukça dikkat çekicidir.³¹

Gnostikler sırrı özelliklerini sadece İsm-i A'zam'la sınırlı tutmamışlar, epistemolojilerinin bir gereği olarak harf ve sayı gizemciliğine de sistemlerinde kuvvetle yer vermişlerdir.³² Gnostik ve Hermetik çevreler özellikle astrolojide ve buna bağlı olarak da

²⁸ Krş. Gündüz, *Sâbüler Son Gnostikler*, 41-42, 139.

²⁹ Krş. William Tucker, "Beyan B. Sem'an ve Beyâniyye: Emevî Irak'ının Şii Aşırıları", çev. Yusuf Benli, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* III/1 (2003), 229.

³⁰ Hermetizm özü itibarı ile gnostik kabul edilmez. Ancak iki gelenek arasında kuvvetli bir bağ vardır. Gnostik çevreler ciddi bir hermetik etki altında kalmışken, hermetik çevreler de Gnostisizm'in etkisi altında kalmış gözükmektedir. Bu nedenle iki geleneğin arasını çok keskin sınırlarla ayırmak hemen hemen imkânsızdır. Bu durum Ortadoğu'nun senkretik dini-felsefi geleneklerin ana vatanı olmasıyla alakalı gözükmektedir. Çalışmamızda gnostik bakış açısıyla örtüşen kimi hususlarda Hermetizm'e atıf yapılmıştır. Hermetizm'le ilgili geniş bilgi için bkz. Mahmut Erol Kılıç, *Hermesler Hermes*, (İstanbul: Sufi Kitap, 2017), 20-219.

³¹ Krş. Mahmut Erol Kılıç, "Ebu'l-Hukemâ Hermetik Felsefenin İslâm Düşünce Tarihinden Görünümü", *Divan* 2 (1998), 3.

³² Örnek olarak bkz. Floramo, *Gnostisizm Tarihi*, çev. Selma Aygül Baş&Bilal Baş, 308.

sihir, büyü, tılsım, gelecekte haber verme gibi hususlarda adeta uzmanlaşmışlardır.³³ Bu bakış açısının bir devamı olarak İslami dönemde gnostik düşüncenin ciddi etkisi altında kalan bâtinî çevrelerde yıldızlardan, harflerden ve sayılardan hareketle gaybtan haber verme sanatı olarak tanımlanan³⁴ cifr anlayışı geliştirilmiştir.³⁵

Gnostiğin, gnostik bilgiyi elde ederek kurtulabilmesi için yapması gereken öncelikli iş, yalnızca gnostiklerden oluşan özel bir cemaate dâhil olmasıdır. Zira gnostik düalizmin bir gereği olarak kurtarıcı bilgi şeytan ya da zulmet taraftarlarının eline geçmemelidir. Zira zulmet taraftarları kötülüğün esaretinde oldukları için, elde edecekleri ilahî bilgilerle dünyadaki şer ve kötülüğü artıracak ve insan bedenine hapsolmuş ve kaynağı yüce ışık âlemi olan ruhun kurtuluşu gecikecektir. İşte bu nedenledir ki ruhun kurtulabilmesi için gerekli olan gnostik bilgi herkese değil de ancak ona hazır olanlara verilebilir. Bu hazırlığın ilk aşaması kişinin nur ve zulmet arasındaki mücadelede safını belli ederek iyilerin yanında yer almasıdır. Bunun anlamı kurumsal olarak örgütlenmiş olan iyilerin yani gnostiklerin safına katılmaktır. Bu anlayış beraberinde seçkinci bir zümrenin ortaya çıkmasını kaçınılmaz kılmıştır. Çünkü gnostik grup, kurtarıcı bilgiyi elde edip kurtulabilecek olan yegâne örgütlü yapı olarak ortaya çıkmaktadır.³⁶ Gruba dâhil olanların kutsiyeti ve seçilmişliği iki yönden sağlama alınmaktadır. Bir taraftan onların kurtuluş için Allah tarafından özel olarak seçildiğine vurgu yapılmaktadır. Diğer yandan Maniheizm’de olduğu gibi, insanlığın kurtarılması ideali öne çıkarılarak kutsal bir görev bilinci aşılanmaktadır. Gnostik birey artık kendisini Allah tarafından özel olarak seçilmiş bir grubun, özel olarak seçilmiş

³³ Krş. Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldûn (808/1405), *Mukaddime*, çev. Halil Kendir (Ankara: 2004), II/687; Şinasi Gündüz, *Anadolu’da Paganizm Antik Dönemde Harran ve Urfa* (Ankara: Ankara Okulu, 2005), 41; Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba, 277.

³⁴ Tanım için bkz. İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Halil Kendir, II/713.

³⁵ Krş. İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Halil Kendir, II/438-39; Mehmet Atalan, “Şia’da Cifr İlminin Yeri”, *Dini Araştırmalar* 9/25 (Mayıs-Ağustos 2006), 109-123; Seyyid Hüseyin Nasr, *İslâm ve Bilim*, çev. İlhan Kutluer (İstanbul: İnsan Yay., 2006), 206.

³⁶ Krş. Floramo, *Gnostisizm Tarihi*, çev. Selma Aygül Baş& Bilal Baş, 245; Gündüz, *Sâbitler Son Gnostikler*, 90.

liderleri öncülüğünde özel bir misyonla görevlendirilmiş, hem kendisinin hem de insanlığın kurtuluşunu gerçekleştirecek seçkin bir birey olarak görmektedir.

Bir taraftan tecrübeye dayanan zahir yerine bânının bir hakikat olarak sunulması, diğer yandan seçkin ve düalist bir anlayışla bütün hakikatin belli bir grubun tekeline hasredilmiş olması Gnostik'in içinde yaşadığı âleme ve fiziki evrene yabancılaşması sonucunu doğuracaktır. Onun bu yabancılaşmasında ontolojik olarak ruhunun bu âleme ait olmamasının da etkisi büyüktür. Gnostik, her türlü fiziki varlığı boş ve anlamsız görmesinin bir neticesi olarak kurtarıcı bilgi "gnosis"e şiddetli bir ihtiyaç duyacaktır. İşte bu ihtiyaç gnostik'e yüce Tanrı'nın bir kurtarıcı (redeemer) göndermesiyle sonuçlanacaktır.³⁷

İlahi âlemden gelen kurtarıcı bilgi gnosis'in mahiyeti, özü itibarı ile ruha asli vatanını hatırlatacak bir takım bilgi kırıntılarından ibarettir. Ruh, gnosis sayesinde asli vatanını ve bu âleme niçin düştüğünü idrak ettiğinde kurtuluşu için gerekli olan bilgilere ulaşmış olacaktır. Kişinin bu bilgilere kendi duyusal yetileriyle ulaşması mümkün değildir. Bu nedenle ona kurtarıcı bilgileri verecek bir kurtarıcıya ihtiyaç vardır.³⁸ Tek başına kurtuluş mümkün olmadığına göre kurtarıcının da seçilmiş birisi olması ve ilahi âlemden gelmesi bir zorunluluk olarak ortaya çıkmaktadır.³⁹ Kurtarıcı varlık, zulmet taraftarlarınca fark edilmemek ve yakalanmamak için ya Sabiiler'in Hibil Ziva'sında olduğu gibi görünmez elbiseler giyer, ya da Simon Magnus'un gnostisizmde olduğu gibi insan suretine girerek faaliyetlerini yürütür.⁴⁰ Harraniler ise ezille anlayışından hareketle ilahi âlemdeki bânını varlıkların insan suretinde maddi forma bürünerek ruhun

³⁷ Krş. Floramo, *Gnostisizm Tarihi*, çev. Selma Aygül Baş&Bilal Baş, 48; Gündüz, *Sâbüler Son Gnostikler*, 101.

³⁸ Krş. Floramo, *Gnostisizm Tarihi*, çev. Selma Aygül Baş&Bilal Baş, 100; Gündüz, "Nag Hammadi Literatürü ve 'Adem'in Vahyi'", 110, 112; Mehmet Alıcı, "Nag Hammadi Literatüründe Gnostik Kozmogoni", *Milel ve Nihal* 7/3, (Eylül-Aralık 2010), 157.

³⁹ Gündüz, *Sâbüler Son Gnostikler*, 131.

⁴⁰ Pavlus, *Hıristiyanlığın Mimarı*, 107.

kurtuluşuna yardımcı olduğu daha karışık bir kurtarıcı anlayışı ortaya koymuşlardır.⁴¹

Gnostik bilgiyle ilgili en temel sorunlardan birisi onun nasıl elde edileceği ile alakalıdır. Festugiere, gnostik bir bakış açısına son derece yakın olan Hermetizm'de kurtarıcı bilgiyi elde etmenin iki farklı yolunun ortaya konulduğuna işaret etmiştir. İlahi bilgiye dışa dönük tecrübeyle ulaşma ve içe dönük tecrübeyle ulaşma. Birinci tür tasavvurda insan kendi benliğinden sıyrılarak yüce Tanrı'yı kendi özünde idrak etmeye çalışır. İkinci tecrübeye ise bizzat Tanrı kendi âleminden ilahi bir parçayı kişinin içine yerleştirerek ona hulul eder ve onu farklı bir varlığa dönüştürür.⁴²

Gnostik bilginin elde edilmesi noktasında da gnostik çevrelerde benzer iki farklı yaklaşımın dillendirildiğini düşünmekteyiz. Her iki yöntemin amacı da gnostik kurtarıcı bilgiyi elde etmek olsa da iki farklı tavır ve yaklaşım söz konusudur. Bu iki yaklaşım, düalist karakteri daha ağır basan İran tipi gnostisizmle daha monist bir karakter arz eden ve Yeni Eflatuncu, Yeni Pisagorcu ve Hermetik felsefenin etkisi daha fazla gözlenen Yahudi-Hıristiyan tipi gnostik çevreler arasındaki yaklaşım ve öncelik farklarından kaynaklanmaktadır.

Sabilik, Maniheizm ve Mazdekilik gibi gnostik ve yarı gnostik dini geleneklerde karşımıza çıkan birinci tür yaklaşımda yeryüzüne düşmüş olan ışık ruhlarının kurtulabilmesi, düşmüş olduğu ilahi vatanına tekrar dönmesi ile mümkündür. Bu dönüş kendi başına çalışıp çabalamakla ya da akıl yürütme ve gözlem yapmakla mümkün değildir.⁴³ Onun tek kurtuluşu ilahi âlemden gönderilen kurtarıcı bilgiyi elde etmesi ile mümkündür. Kişi bu bilgiyi tek başına elde edemeyeceği için yüce Tanrı ona kendi âleminden bir

⁴¹ Krş. Ali Sami en-Neşşar, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç, (İstanbul: İnsan Yay., 1999), 298.

⁴² Krş. Ahmet Keleş, "Harran Hermetizminin İslami İlimlere Etkisi", *I. Uluslararası Bilim Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu Bildiri Kitabı*, (Konya: 2006), II/203-204.

⁴³ Gündüz, *Sâbîler Son Gnostikler*, 132.

kurtarıcı gönderecektir.⁴⁴ Kurtarıcı yeryüzüne inerek ruhun kurtuluşu için gerekli olan kurtarıcı bilgiyi ona verecek ve böylece ruhun kurtuluşu gerçekleşecektir. Bu yaklaşımı benimseyen Sabiilik'te kurtarıcı Manda d Hiia, ruha yüce Tanrı'nın bilgisini, ilahi âlemin sırlarını ve süfli âlemden ve onun arzularından uzaklaşıp bu ilahi bilgiyi kavrayabilmek için yapılması zorunlu olan bazı ritüelleri öğretir.⁴⁵

Gnostik bilgiyi elde etmeye dönük birinci yaklaşımda dikkat çeken nokta dışsal bir erginlenme ve kurtarıcı bilgiye ulaşma sürecinin öngörülmesidir. İlahi âlemden gelen gizli bilgi gnostik tarafından adeta hazır bulunmakta, onu elde etmek için ciddi bir çabaya ihtiyaç duymamaktadır. Bir başka ifadeyle gnostik bilgi kişiye kurtarıcı tarafından verilmektedir. Ancak kişinin gnostik bilgiyi alabilmesi için öncesinde gnosisi elde etmeye hazır hale gelmesi ve erginlenmesi gerektiği düşünülmüştür. Öncelikle ruh, kendisini tutsak eden maddi âlemden ve bedenle nefsin her türlü arzu ve isteklerinden uzak durmalıdır. Bu, kendisinin gerçek varlığının farkına varması veya kendisini bilmesi için şarttır. Ancak bu arzu ve isteklerden uzak durmanın sınırı nedir? Bu konuda gnostik gelenekler arasında farklı yaklaşımlar bulunmaktadır. Maniheizm gibi bazı akımlar mutlak asketizmi ve dünyevi yaşamla tüm ilişkileri minimum düzeye indirmeyi şart koşarken,⁴⁶ Sabiilik gibi bazı gelenekler ise sınırlı bir asketizmi öngörürler. Ancak genelde gnostikler, benliği dünyaya bağlayan şeylerden elden geldiğince uzak durmaya çalışarak, maddi hayata karşı olumsuz bir tavır sergilerler.⁴⁷ Ruh, kurtarıcı bilgiyi alabilecek yetkinliğe ulaştıktan sonra kurtarıcı tarafından ona gnosis ulaştırılır. Gnosisi alan ruh kurtuluşunu gerçekleştirir.⁴⁸

⁴⁴ Krş. Krş. Floramo, *Gnostisizm Tarihi*, çev. Selma Aygül Baş&Bilal Baş, 204, 206; Gündüz, "Nag Hammadi Literatürü ve 'Adem'in Vahyi'", *OMÜİFD* 7 (Samsun: 1993), 112.

⁴⁵ Krş. Şinasi Gündüz, "Eskatolojik Bilgi ve Kurtuluş Toplumu: Sâbiiler", *Tezkire* 7-8 (Bahar 1994), 53.

⁴⁶ Bkz. Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, çev. Ali Berkay, 440-441.

⁴⁷ K. Rudolph, *Gnosis: The Nature and History of an Ancient Religion*, trc. R. Mcl. Wilson (Edinburgh: 1983), 339-340.

⁴⁸ Bkz. Şinasi Gündüz, "Gnostik Antropoloji", *Ekev Akademi Dergisi*, 7/14, (Kış 2003), 13.

Gnosisi elde etmeye yönelik geliştirilen ikinci yöntem daha ziyade Hermetik çevrelere dayanmaktadır. Bu anlayışa göre ruh, madde kirinden temizlenerek kurtuluşunu sağlayabilecek potansiyele sahiptir.⁴⁹ Ancak ruhun kurtulabilmesi için kuvve halinden fiil haline dönüşmesi gerekmektedir. Bunun için ruhun gnosisi elde edebileceği tecrübi bir sürece ihtiyaç vardır. Bu sürecin sonucunda gerekli olgunluğa ulaşarak kemal derecesine ulaşacak olan ruh kurtuluşu için gerekli olan gnosisi elde edebilecektir.

Bu yaklaşım biçiminde ruhun kurtuluş mücadelesi kendi özüne dönmekle başlayacaktır. Zira onun madde kirinden temizlenebilmesi için kendi varlığının farkına varması gerekmektedir. Bir başka ifadeyle ruhun, kendi özünün ve kökeninin bu maddi âlemden farklı ve bu âleme yabancı olduğu hakikatine kulak vermesi gerekir. Ruhun maddi olmayan yapısı dolayısıyla onda potansiyel olarak bu mücadeleyi başlatabilecek yeti mevcuttur. Kişiye düşen, kendi benliğine dönerek iç sesini dinlemesi ve ruhunun kurtuluş ve imdat çığlıklarının farkına varmasıdır.⁵⁰ Hermetik bir metin olan Poimandres'e göre insanın kurtuluşu ancak kendi içinde var olan bu gayr-ı cismani özle özdeşleşmesine bağlıdır.⁵¹

Gnostiğin kendi özüne dönüp kendi benini idrak ettikten sonra yoğunlaşacağı nokta kemal derecesine ulaşarak kurtarıcı bilgi gnosisi elde etmek olmalıdır. Bu noktada birinci yaklaşımla bu ikinci yaklaşım arasında önemli bir fark ortaya çıkmaktadır. Zira birincisinde bizzat dışarıdan bir kurtarıcı, belli bir erginlenme seviyesine ulaşan gnostiğe kurtarıcı bilgiyi vererek onun kurtuluşunu sağlamaktadır. Ancak ikinci senaryoda gnosis, dışarıdan ve bir başkası tarafından verilen bir şey olmaktan ziyade, kişinin bireysel tecrübesi neticesinde ulaştığı kemal seviyesinde elde ettiği bir gerçeklik olarak gözükmektedir. Bu seviyeye ulaşan insanın kendisi de artık bir kurtarıcı konumuna yükselecek ve kurtarıcı bilgilerin kendisinden taşıdığı bir pınar haline gelecektir.

⁴⁹ Bkz. Floramo, *Gnostisizm Tarihi*, çev. Selma Aygül Baş&Bilal Baş, 200-201.

⁵⁰ Bkz. "Gnostik Antropoloji", 12.

⁵¹ Bkz. Kılıç, *Hermesler Hermes'i*, 73.

Gnostik, erginlenme sürecini tek başına başarabilecek bir yeterliliğe sahip değildir. Her ne kadar o, gnosisi kendi başına elde etmekle sorumlu ise de kendisine kurtarıcı bilgiye ulaşmasında yardımcı olacak, yol-yordam gösterecek bir ilham vericiye, gnostik kurtarıcıya (soter) ihtiyaç duyacaktır.⁵² Gnostik kurtarıcının görevi, birinci versiyonda olduğu gibi kurtarıcı bilgiyi ona bizzat vermekten ziyade yol göstermek, rehberlik etmek ve kendi erginlenme sürecinden hareketle örneklik teşkil etmektir.⁵³ Gnostik, bu örnekten hareketle benzer tecrübi süreçlerden geçerek kemal derecesine ulaşabilecektir.

Hermetizm'e göre Hermes, kendi özüne dönerek kemal derecesine ulaşip erginlenme sürecini bizzat tecrübe ederek insanlığa bunun yolunu göstermiştir.⁵⁴ Bu anlamda o, muhtemelen ruhun nasıl kurtulacağına yol ve yordamını gösteren ilk kişidir. Daha sonraki hermetiklere düşen görev, bu erginlenmeyi başarmış bir mürşit öncülüğünde Hermes'in tecrübelerini yansıtan Hermetik literatürden yararlanarak kendi kemal erme süreçlerini başarıyla sonuçlandırmaktır.

Hermetiklere göre, ruhun kurtuluşunun ilk örneğini gösteren Hermes'e atfedilen literatür gnosisin ilk örneğini teşkil etmektedir. Bu anlamda o, ilahi kökenli kurtarıcı bilgilerin ilk kaynağıdır. Öte yandan Hermes, Tanrı ile mahlûkat arasında bir aracı olarak değişik zamanlarda farklı suretlerde yeryüzüne gelerek⁵⁵ ilahi bilginin yegâne kaynağı haline gelmiştir. Buradan hareketle yeryüzünde iyi ve güzel adına ne varsa ilahi kaynaklı olduğu ve kaynağının da Hermes'e dayandığı anlayışı geliştirilmiştir. İslami dönemde dillendirilen mitlere göre o, kurtarıcı bilgi gnosisi Nuh tufanından kurtaran, tufan sonrası ise tekrar canlandıran kişidir. Nerede saklandığı bilinmeyen bu bilgilerin bulunmasıyla insanlık yeniden tufan öncesi mutlu ve mesut günlerine dönecektir.⁵⁶

⁵² Krş. Floramo, *Gnostisizm Tarihi*, çev. Selma Aygül Baş&Bilal Baş, 204.

⁵³ Krş. Floramo, *Gnostisizm Tarihi*, çev. Selma Aygül Baş&Bilal Baş, 288.

⁵⁴ Bkz. Floramo, *Gnostisizm Tarihi*, çev. Selma Aygül Baş&Bilal Baş, 211.

⁵⁵ Bkz. Ebeling, *Hermes Trismegistos'un Gizemi*, çev. Mehmet Ali Erbak, 53.

⁵⁶ Bkz. Ebeling, *Hermes Trismegistos'un Gizemi*, çev. Mehmet Ali Erbak, 94.

Öyle anlaşılmaktadır ki bu versiyonda kurtarıcı bilgi gnosis ulaşmanın iki aşaması söz konusudur. Buna göre birinci aşamada, özellikle Hermes'in tecrübesinden hareketle, bir mürşidin rehberliğinde erginlenme süreci tamamlanarak kemal derecesine yükselmek gerekmektedir. Hermes'in erginlenme tecrübesini aktaran Hermetik literatür bize bir gnosis olarak kurtuluş yolunu göstermeyi hedeflemiş gözükmektedir. Ancak bu bilgi tek başına bizi kurtarmak için yetmeyecektir. Zira o, bize sadece kurtuluşun yolunu göstermektedir. Öte yandan Hermes'in farklı dönemlerde bedenleşmesi ve kemal derecesine ererek kurtuluşunu gerçekleştirmesi neticesinde ortaya çıkan ilahi kaynaklı kurtarıcı bilgiler söz konusudur ki hermetikler bunların kayıp ya da gizlenmiş olduğunu öne sürmüşlerdir.

Gnosis ulaşmanın ikinci aşamasında kişi bir mürşit öncülüğünde erginlenme sürecini tamamlayıp kemal derecesine ulaştığında artık o da bir nevi Hermes konumuna yükselmekte ve boyut değiştirerek ilahi âlemin sırlarına vakıf olmaya, kendisini kurtarmak için gerekli olan gizli bilgileri açığa çıkarmaya başlamaktadır. Dolayısıyla bu ikinci versiyonda asıl kurtarıcı bilgi kişiye dışardan bir rehber tarafından verilmemektedir. Tam tersine kişi bu tecrübe sürecin sonunda peygamber, mürşit ya da ilahi bir elçi konumuna yükselerek kurtarıcı bilgiyi bizzat kendisi tecrübe etmektedir.

2. İsmaili Kurtarıcı Bilgi "Bâtın" Anlayışının Gnostik Temelleri

İslam öncesi gnostik ve yarı gnostik akımlarla Yeni Eflatuncu-Yeni Pisagorcu ve hermetik felsefenin etkisi altında kalan çevrelerde üretilen din anlayışlarının ayırt edici özellikleri olan bâtın vurgusu, sırrilik, sudur teorisini andıran yaratma anlayışı, düalist varlık ve evren anlayışı, züht ya da ibahaya yönelim gibi hususlar Gulat-ı Şia'nın/Aşırı Şiiliğin ortaya çıkmasından kısa bir süre sonra, I. asrın sonları ve II. asrın başlarından itibaren Müslümanlar arasında dillendirilmeye başlanmıştır. Bu literatürü İslami çevrelere aktarma ve ilk kavramsallaştırma denemeleri Aşırı Şii çevrelerde gerçekleşmiştir. Onların geliştirdiği edebiyat büyük oranda gnostik ve senkretik bir yapı arz ediyordu. Yine bu ürün dağılık haldeydi ve

yeterince sistematize edilememişti. Ancak onlar ortaya büyük oranda gnostik tabiatlı ciddi bir edebiyat koymuşlardı. İsmaililik genel olarak bu siyasi ve kültürel zemin üzerinde ortaya çıktı ve başlangıçta kullandığı ana malzeme Aşırı Şiiler'in ürettikleriyle sınırlıydı.⁵⁷ Ancak onlar, Gulat'ın dağınık olan malzemesini sistematize ederek iç bütünlüğünü sağlamış, tutarlı ve savunulabilir bir öğretiye dönüştürdüler.⁵⁸ Bu haliyle İsmaililer'in öğretisi epistemolojisi, paradigması, kavramları ve genel hatları ile Aşırı Şiiler'e dayanıyordu. Doğal olarak onların öğretileri de, Aşırı Şiiler'de olduğu gibi, ciddi şekilde gnostik bakış açısının tesiri altındaydı.⁵⁹

İsmaililer'in kurtarıcı bilgi olarak gördükleri batin anlayışlarına baktığımızda gnostik bir epistemolojinin ana hatlarıyla kabul edildiğini görmekteyiz. Onlar düalist anlayışlarının bir gereği olarak zahir-bâtin ayrımı yapmışlar ve iki farklı gerçeklikten hareket etmişlerdir. Bu ayrımında zahir, mutlak hakikat içermeyen bir bilgi türü olarak tanımlanırken, batin kişiyi kurtuluşa erdirecek olan kurtarıcı bilgi şeklinde takdim edilmiştir. Gnostik epistemolojiye uygun olarak İsmaililik'te zahir, bir bilgi kaynağı olarak yeterli görülmemiş ve batin ikinci bir bilgi türü olarak kabul edilmiştir. Bu iki bilgi türü ontolojik ayrıma tabi tutularak batin, bu âleme ait olmayan ilahi kaynaklı bilgiyi, zahir ise içinde yaşadığımız evrene ait bilgiyi tanımlamak üzere kullanılmıştır.⁶⁰

⁵⁷ Gulat-1 Şia'nın görüşlerini tam olarak ortaya çıkarabilmek oldukça zordur. Zira kendi kaynakları günümüze ulaşmamıştır. Câbir el-Cu'fi gibi gulat çevrelerle irtibatlı kişilere nispet edilen sınırlı sayıdaki bazı eserler ise daha sonraki dönemlerde yazılmış ve geçmişe nispet edilmiştir. Bu nedenle Gulat-1 Şia ile ilgili ana malzememiz başta İmamiler olmak üzere onlara muhalif olan çevrelere aittir. Bu literatürde ciddi bazı eksik ve hataların olduğu muhakkaktır. Ancak satır arası bazı bilgi kırıntılarından hareketle bir Gulat portresi çıkarmak da mümkündür. Mevcut literatürden hareketle ortaya çıkan Gulat-1 Şia resmine göre onlar temel kavramları belirleme, tartışma konularını tayin etme ve yeni bir İslam yorumu ortaya koyma noktasında epistemik ve metodik bir model sunma hususlarında kendilerinden sonra gelen batinî ekollere öncülük etmişlerdir. Gulat-1 Şia'nın İsmaililik üzerindeki etkisiyle ilgili olarak bkz. Avcu, *Karmatiliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci*, 138-152.

⁵⁸ Geniş bilgi için bkz. Avcu, *Karmatiliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci*, 138-152.

⁵⁹ Krş. Farhad Daftary, *A Short History of the Ismâîlis* (Edinburg: 1998), 52-53.

⁶⁰ Krş. Ali Avcu, "Bâtini Din Anlayışının Epistemik Temelleri", *Kur'an'ın Bâtini ve İşâri Yorumu*, ed. Mustafa Öztürk (İstanbul: Kuramer, 2018), 23-24.

İki bilgi türü ve kaynakları arasındaki ontolojik farklılığın temelinde gnostik anlayışın iyi ve kötü farklılığına dayanan keskin düalizmi yatmaktadır. Zira özellikle İran tipi gnostisizm’de madde ya da zahir zulmet tarafından yaratılmış olup ontolojik olarak farklıdır ve özü itibarı ile kötüdür. Mana ya da bätın ise ilahi kaynaklıdır ve bu âleme ait değildir. İsmaililer’e göre de bilginin iki önemli türünden birisi olan zahir ontolojik olarak maddi âleme aittir ve insanlığı kurtaracak olan ilahi âlemin ilmüne bu bilgiyle ulaşmak mümkün değildir. Oysa bätın, ilahi âlemden maddi âleme gönderilmiş olan kutsal ve kurtarıcı bir bilgidir.⁶¹

Gnostik bilgi/bätın anlayışlarında daha çok Fars tipi gnostik bir yaklaşım sergileyen İsmaililer, her ne kadar iki bilgi türünün ontolojik farklılığını kabul etmiş olsalar da, Gnostiklerin madenin kaynağını zulmete dayandıran ve maddeyi ontolojik olarak kötü gören düalizmini yumuşatarak daha İslami bir forma dönüştürme ihtiyacı hissetmişlerdir. Bu yeni yoruma göre madde Şeytan tarafından yaratılmamakla birlikte, varlık hiyerarşisinin ya da tecellinin son basamağında yer almaktadır. Bir başka ifadeyle madde mananın, maddi âlem ilahi evrenin bir yansıması ya da gölgesinden ibarettir. Dolayısıyla maddenin, mananın açığa çıkmış hali veyahut formu olmanın ötesinde bir hakikati yoktur.⁶² Görüldüğü gibi Fars gnostik düalizminde var olan zahir ve bätın arasındaki ontolojik farklılık İsmaili teoride madde de ilahi kaynaklı bir gerçekliğe kavuşturularak bir miktar yumuşatılmıştır. Ancak zahirin, tek başına hakikat içermediği ve bätının maddi formundan ibaret olduğu vurgulanarak ve iki bilgi arasındaki ontolojik fark muhafaza edilerek gnostik düalizm korunmaya devam edilmiştir.

İsmaililer, gnostik anlayışta olduğu gibi “bätın”ı kurtarıcı bir bilgi olarak görmüşler ve kendilerinin bu bilgiye sahip olduklarını öne

⁶¹ Krş. Avcu, “Bätını Din Anlayışının Epistemik Temelleri”, 24.

⁶² Mesela İsmaili yazar Sicistanî, şeriatın (zahirin) Allah’ın Kelime’sinin (Küllü Âkıl) cisimi olduğunu ifade eder. (Bkz. Ebü Ya’küb İshak b. Ahmed es-Sicistanî (360/970’ten sonra), *Kitâbu isbâti’n-nübûât*, thk. Arif Tâmir (Beyrut: Dâru’l-Meşrik, 1982), 70.) Burada anlatılmak istenen husus, ilahi âlemdeki Kelime’nin yeryüzünde şeriat ya da zahir olarak ete kemiğe büründüğüdür. Ezille anlayışı/Gölgeler nazariyesi olarak adlandırılan bu anlayışla ilgili geniş bilgi için bkz. Ali Avcu, “Bätını Ekolleri Anlamada Anahtar Bir Kavram Ezille Anlayışı”, *CÜİFD*, XX/2, (Temmuz-Aralık 2016), 101-135.

sürmüşlerdir. Onlara göre de kurtarıcı bilgi bâtinî bir karakter arz eder ve bu bilgi zahirin altına gizlenmiş olarak yeryüzüne gönderilir.⁶³ İsmaililer, düalist anlayışlarının bir gereği olarak dinin zahirî ve bâtinî hakikatlerini açığa çıkarma görevlerini düalist bir taksimata tabi tutarak izah etmişlerdir. Buna göre nâtik adını verdikleri Resuller dinin zahirini getirmekle sorumludurlar. Onların getirdikleri zahirin altında bâtinî hakikatler bulunmakla birlikte nâtikler bunları açıklamakla sorumlu değildirler. Bâtinî açıklama görevi “sâmit”e⁶⁴ hasredilmiştir.⁶⁵

Bâtinî tevilin zahirin altına gizlenme zorunluluğu da gnostik bir paradigmanın sonucudur. Zira bâtinî bilgi kurtarıcı bir mahiyet arz ettiği ve köken olarak ilahi âleme ait olduğu için zulmet taraftarlarının eline geçmemesi gerekmektedir. Aksi takdirde zulmetin güçlenmesine ve ruhun kurtuluş mücadelesinin uzamasına sebebiyet verilecektir.⁶⁶ Ancak İsmaililer, dikkate değer bir şekilde, bâtinî tevilin zahirin altına niçin gizlenmek zorunda olduğunun izahını yapmaktan uzak durmuşlardır. Muhtemelen bunun sebebi, kendileriyle düalist dini gelenekler arasına mesafe koyma gayreti olmalıdır.

Gnostiklerde olduğu gibi, bâtinî tevil Allah’tan geldiği için bu bilgiyi elde etmenin her hangi bir metodu yoktur. Zira onu sadece Allah tarafından özel olarak seçilmiş ve ifşa etmekle yetkilendirilmiş

⁶³ Örnek olarak bkz. Hüseyin b. Hevşeb b. Zâzân el-Kûfî Mansûr el-Yemen (302/914), “Kitâbu’r-Rüşd ve’l-hidâye”, *Collectanea*, ed. Kâmil Hüseyin (Leiden: 1947), 211; Ebû Ya’kûb İshak b. Ahmed es-Sicistânî (360/970’ten sonra), “Tuhfetü’l-müstecîbin”, *Selâsu Rasâili İsmâiliyye*, thk. Ârif Tâmir, (Beyrut: 1983), 17; *Kitâbu’l-İftihâr*, thk. Mustafa Gâlib, (Beyrut: Dâru’l-Endelüs, 1980), 107.

⁶⁴ İsmaililik’teki en önemli düalitelere birisi nâtik-sâmit/konuşan-susan düalitesidir. Nâtik, şeriat getirmek ve getirdiği şeriatın içerisine bâtinî hakikatleri gizlemekle sorumludur. Sâmit ise bâtinî hakikatleri açığa çıkarmakla sorumludur. Onlara göre Hz. Muhammet nâtik iken Hz. Ali sâmittir. O, aynı zamanda Hz. Muhammet devrinin ilk imamıdır. (Geniş bilgi için bkz. Avcu, *Horasan-Maveraünnehir’de İsmaililik*, 251-262.

⁶⁵ Ebû Hâtim Ahmed b. Hamdân er-Razî (322/934), *Kitâbu’l-İslâh*, thk. Hasan Minûçehr-Mehdi Muhakkik (Tahran 2004), 123; Sicistânî, *Kitâbu’l-İftihâr*, 100.

⁶⁶ Bâtinî sırların zirvesi olan İsm-i A’zam sırlarına vakıf olduğunu iddia ederek bir takım olağanüstü özelliklere sahip olduklarıyla ilgili ilk iddialar Aşırı Şii çevrelerde ortaya çıkmıştır. Geniş bilgi için bkz. Avcu, “Bâtinî Ekolleri Anlamada Anahtar Bir Kavram Ezille Anlayışı”, 110-117.

imamlar anlayıp açıklayabilirler.⁶⁷ Bu durum Gnostikler'le paralel olarak İsmaili çevrelerde de seçkin ve sırrı bir din anlayışının ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir. İsmaililer kurtuluşa ermenin yegâne yolunun seçkin İsmaili cemaatine katılmakla başlayacağını öne sürmüşlerdir. Onlar kendilerini, kurtuluşa erecek ve mehdinin zuhurunu çabuklaştırarak insanlığın kurtuluşu için gerekli olan ortamı sağlayacak olan özel bir cemaat olarak görmüşlerdir. Kendilerine katılmayanlar ise gnostik düalitenin diğer tarafında yer almakta ve zulmetin temsilciliğini yapmaktadırlar. Doğaldır ki düalitenin diğer tarafında yer alanlar kendilerine katılmadıkları sürece kurtulma şansına sahip olamayacaklardır.⁶⁸

Gnostik geleneklerde olduğu gibi İsmaililik'te de batinî bilgi ilahi âlemden geldiği için ezeli ve ebedi bir değere sahiptir. İsmaililer kurtarıcı batinî bilginin yedi devirde aşamalı olarak yeryüzüne gönderileceğini öne sürmektedirler. Batinî bilginin mahiyeti, yedi kattan oluşan ilahi âlemin bilgisinden ibarettir. İlâhi âlemden düşmüş olan insan nefsi, bu bilgiler sayesinde asli âlemini ve vatanını hatırlayarak kurtuluşunu gerçekleştirecektir. Her devirde ilahi âlemin sadece bir katının bilgisi verilecek, yedi devir tamamlandığında insan nefsi asli vatanı olan ilahi âlemin tamamının bilgisine ulaşacak ve böylece bütün nefislerin kurtuluşu gerçekleşebilecektir. Bu anlayışta batinî bilgi artarak çoğalmakta ve değerinden her hangi bir şey kaybetmemektedir.⁶⁹

Gnostik geleneklerde karşımıza çıkan gnosisi elde ettikçe fiziki olarak da güçlenerek bazı fizik ötesi güçler elde etme anlayışı ve buna bağlı olarak geliştirilen İsm-i A'zam sırrına yönelik spekülasyonlar İsmaililik'te ön plana çıkarılmamış gözükmektedir. İslam'da ilk defa Aşırı Şiiiler arasında dillendirilen bu anlayışa İsmaililer mesafeli durmuşlardır. Ancak onlar bütün gnostik geleneklerde yaygın olarak görülen harf ve sayı gizemciliğini ön plana çıkarmışlardır. Bu çerçevede özellikle 7 sayısına özel bir önem

⁶⁷ Bkz. Mansûr el-Yemen, *Kitâbu'r-Rüşd ve'l-hidâye*, 211; Sicistanî, *Kitâbu'l-İftihâr*, 100.

⁶⁸ Geniş bilgi için bkz. Ali Avcu, *Horasan-Maveraünnehir'de İsmaililik* (İstanbul: Marmara Akademi Yayınları, 2018), 284-290.

⁶⁹ Geniş bilgi için bkz. Sicistanî, *Kitâbu'l-İftihâr*, 47-56; *Kitâbu İsbâti'n-nübüât*, 163.

atfetmişler, bunun yanında 4 ve 12 sayılarına yönelik de bir takım spekülasyonlar yapmışlardır. Onlara göre ilahi âlem Allah'ın evreni yaratmak için verdiği "kün/ol" emrinin dışı ilkesi olan "kûnî" ile "gader" kelimelerindeki 7 harften meydana gelmiştir. İlahi âlem 7 kattan oluşmaktadır ve her kat bir harften ibarettir. Onlar nefsin yeryüzündeki kurtuluş mücadelesinin 7 devirde gerçekleşeceği, toplam 7 adet elçinin geleceği, her devirde 7 imamın bulunacağı gibi söylemleriyle 7 sayısını öğretilerinin merkezine yerleştirmişlerdir.⁷⁰ Yine gnostik geleneklerde sıklıkla karşılaşılabileceği üzere bazı astrolojik hesaplamalarla gelecekte haber verme yoluna da başvurmuşlardır. Onlar mehdinin geliş tarihini genellikle bu tarz hesaplamalarla tahmin etmeye çalışmışlardır.⁷¹

Gnostiklerde sıklıkla karşılaşılan, içinde yaşadığı evrene ve fiziki çevreye yabancılaşma hali İsmaililer'de de karşımıza çıkmaktadır. Bu yabancılaşma gnostik bakış açısının zorunlu bir sonucu olarak gözükmektedir. Zira gnostik, seçilmiş bir çevreye sahip olduğuna ve bu gruba dâhil olmakla kendisinin de seçilmiş olduğuna inanmaktadır. Öte yandan ona göre kendi dışındaki dünya zulmetin esaretine düşmüştür ve kurtulma şansı bulunmamaktadır. Bu gnostik psikolojiyi şiddetle kullanan İsmaililer, taraftarlarına yakın zamanda gelecek olan mehdinin zuhuru için gerekli ortamı hazırlama görevi vererek onların seçilmişlik duygusunu kuvvetlendirmekte ve fiziki çevresine daha da yabancılaştırmaktadır. İsmailî'nin iki dünyası vardır. Bir tarafta seçilmişlerden oluşan, mehdinin zuhuru ve insanlığın kurtuluşu için çalışan bâtinî dünya. Diğer tarafta ise yeme, içme ve cinsellik gibi gündelik ihtiyaç ve zevklerinin peşinde koşan zahiri dünya. İsmaili birey, bâtinî dünyayı mutlak anlamda tercih ederek diğerine yabancılaşmaktadır.⁷² Bu yabancılaşma öyle ileri boyutlara

⁷⁰ Geniş bilgi için bkz. Sicistanî, *Kitâbu'l-İftihâr*, 47-56; Mustafa Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorum* (Ankara: Kitâbiyât, 2003), 383-411.

⁷¹ Özellikle Karmati İsmaililiği'nde bu hesaplamalar oldukça önem arz etmiştir. Onlar başlangıçta mehdi Muhammet b. İsmail'in üçüncü ateş çağının yedinci kıranında zuhur edeceğini öne sürüyorlardı. Bu dönem yaklaşık olarak hicri 300-317 yılları arasında kapsıyordu. Bkz. Birunî, *el-Âsârü'l-bâkiye*, 213-214.

⁷² Geniş bilgi için bkz. Ali Avcu, "Maveraünnehir Hanefî Hukukçularının İsmaililik Algılarına Bir Bakış", *Kastamonu Üniversitesi IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu -Hanefîlik-Mâtürîdîlik-*, (Kastamonu: 2017), 51-53.

ulaşmaktadır ki zahiri dünyasındaki öz anne ve babasını bile değersizleştirebilmektedir.⁷³

Gnostik geleneklere uygun olarak İsmaililik'te de kurtarıcı bätinî bilgiyi kişinin kendi başına ya da çalışıp çabalayarak elde etmesi mümkün değildir. Bu doğrultuda onlar imamet sistemi olarak adlandırabileceğimiz teferruatlı bir anlayış geliştirmişlerdir. İmamet sisteminin merkezinde, gnostik zahir-bätin düalitesine uygun olarak bätinî bilginin insanlara ulaştırılmasını sağlayan düalist bir elçilik sistemi geliştirilmiştir. Bir tarafta zahiri şeriatı getirmekle sorumlu olan nâtıklar, diğer yanda bu zahirin altına gizlenmiş olan bätinî açıklamakla sorumlu olan imamlar.⁷⁴ Gnostik muhayyileyle uyumlu olarak kurtarıcı bilginin açığa çıkmasını sağlayan bu elçilerin Allah tarafından özel olarak seçildiği ve sıradan İsmaili bireylerin kurtulabilmek için onlara bağlanmak zorunda oldukları karara bağlanmıştır.⁷⁵

Gnostiklerde olduğu gibi İsmaililer'de de gnosisin nasıl elde edileceği hususu oldukça önem arz etmiştir. İsmaililer bu hususta da daha ziyade birinci gnostik yaklaşımı benimsemiş gözükmektedirler. Onlara göre hem bireyin hem de insanlığın kurtulabilmesinin yegâne yolu "bätin"i elde etmekten geçmektedir.⁷⁶ Bätin ise devri tarih anlayışı çerçevesinde geliştirilen yedi devirde

⁷³ Bu durumun en ilginç örneklerinden birisi hicri III. asrın sonlarında Suriye Karmatileri içerisinde gerçekleşen bir olaydır. Rivayete göre ailesinden gizli bir şekilde Karmatiler'e katılan bir gencin peşine düşen annesi oğlunu bulmayı başarır. Kadın oğluna, kardeşi ve ailesinin sıkıntıda olduğunu ve ona ihtiyaçları bulunduğunu söyleyerek ondan eve dönmesini ister. Oğlu, annesine dininin ne olduğunu sorar. Kadın İslam olduğunu söyleyince oğlu annesinden kendi davalarına (Karmatilik/Bätinilik) katılmasını ister. Kadın bunu kabul etmez ve aralarındaki tartışmanın uzaması üzerine oğlu annesini kılıç darbesiyle omzundan yaralar ve oradan uzaklaşır. Karmatî davetçisi Ebû Şâme ile birlikte esir edilenler arasında oğlunu da gören kadın ona "Allah seni kurtarmanın" diye beddua edecek kadar oğluna kin ve nefret doludur. Bkz. Sâbit b. Sinan es-Sâbiî (365/973), "Târihu ahbâri'l-Karâmita", *Ahbâru'l-Karâmita*, nşr. Süheyl Zekkar (Riyad: 1989), 199-200; Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed İbnü'l-Esir (630/1223), *el-Kâmil fi't-târîh*, çev. Ahmet Ağırakça, (İstanbul: Bahar Yay., Trz.), VII/437-438.

⁷⁴ Mansûr el-Yemen, *Kitâbu'r-Rüşd ve'l-hidâye*, 211; Ebû Hâtim er-Razî, *Kitâbu'l-İslâh*, 144.

⁷⁵ Bkz. Mansûr el-Yemen, *Kitâbu'r-Rüşd ve'l-hidâye*, 211-212.

⁷⁶ Krş. Mansûr el-Yemen, *Kitâbu'r-Rüşd ve'l-hidâye*, 211; Sicistânî, *Tuhfetü'l-müstecîbîn*, 17.

tedrici olarak insanlığa verilir.⁷⁷ Bâtinî bilginin gnostik düalizmin bir sonucu olarak zulmet taraftarlarının eline geçmemesi gerekir. Bu nedenle Allah'ın özel olarak seçmiş olduğu nâtikler tarafından getirilen kutsal kitapların içerisine gizlenir.⁷⁸

İsmaili senaryoda zahirin altına gizlenmiş olan “bâtın”ı açıklama görevi nâtiklere verilmemiştir. Bu görev, yine Allah tarafından özel olarak seçilmiş olan sâmit ya da imam tarafından yerine getirilir. Böylece kurtarıcı bilginin yeryüzüne gelmesi ve zahirin altından açığa çıkarılması görevi nâtik ve sâmitin birlikteliğiyle gerçekleşmiş ve risalet görevinde bir düalite kurulmuş olur.⁷⁹ Bu düalite mesel-memsul ilişkisiyle izah edilir.⁸⁰ Buna göre birer mesel/örnek olan nâtik ve sâmit, ilahi âlemdeki memsulleri/örnek alındıkları kaynakları Akıl ve Nefs'in yeryüzüne yansımış birer formu ya da görüntüsünden ibarettir. Bir başka ifadeyle, bir araya gelmeleriyle ilahi âlemin zuhurunu gerçekleştiren Akıl ve Nefs salt nurdan oluşan bâtinî varlıklardır. Bunlar fiziki âleme kendilerini yansıtarak maddi bir formda açığa çıkmışlar, nâtik ve sâmit olmuşlardır. Nasıl onların birlikteliğiyle ilahi âlem meydana gelmişse, bunların birlikteliğiyle de insanlığın kurtuluşu gerçekleşecektir. İsmaili teoride nâtik ve sâmit de düalist bir karakter kazanmıştır. Buna göre onlar maddi formları itibarı ile beşerdiler. Ancak ilahi âlemdeki varlığın yansımaları oldukları için ilahi bir özellik kazanmakta ve kutsal bir konum elde etmektedirler.⁸¹

İsmaililer, nübüvvet-imamet anlayışlarını ilahi âlemle fiziki âlem arasındaki mesel-memsul ilişkisine dayandırdıkları için nâtik-sâmit düalitesini yedi imam söylemiyle devam ettirmişlerdir. Onlara göre Akıl ve Nefs'in birlikteliği yedi kat ilahi âlemin oluşmasına sebebiyet

⁷⁷ Onların devri tarih anlayışlarıyla ilgili olarak bkz. Avcu, *Horasan-Maveraünnehir'de İsmaililik*, 255-262.

⁷⁸ Krş. Mansûr el-Yemen, *Kitâbu'r-Rüşd ve'l-hidâye*, 211; Sicistanî, *Kitâbu'l-iftihâr*, 107; Ebû Hâtim Ahmed b. Hamdân er-Razî (322/934), *A'lâmu'n-nübüvve*, thk. Salah es-Sâvî&Gulam Rızâ Avânî (Tahran: 1977), 105.

⁷⁹ Bkz. Mansûr el-Yemen, *Kitâbu'r-Rüşd ve'l-hidâye*, 211; Ebû Hâtim er-Razî (322/934), *Kitâbu'l-İslâh*, 123; Sicistanî, *Kitâbu'l-İftihâr*, 100.

⁸⁰ İsmaililik'teki mesel-memsul/örnek-örnek alınan ilişkisiyle ilgili geniş bilgi için bkz. Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorum*, 209-216.

⁸¹ Ezille/Gölgeler nazariyesi olarak adlandırılan bu anlayışla ilgili geniş bilgi için bkz. Avcu, “Bâtinî Ekolleri Anlamada Anahtar Bir Kavram Ezille Anlayışı”, 117-119.

vermiştir. Aynı şekilde her devirde nâtık ve sâmitin birlikteliği yedi imamın gelmesini zorunlu kılmıştır. Bu anlamda birbirini takip eden her imam, aynı zamanda ilahi âlemin her bir katının meselidir. Dolayısıyla onlar da tıpkı nâtık ve sâmitler gibi kutsaldır ve ilahi âlemin birer yansımasıdır. İmamların görevi, nâtık tarafından kutsal kitabın altına gizlenmiş olan bâtinî hakikatleri tedrici olarak açığa çıkarmak ve İsmaili bireylere ulaştırarak kişinin kurtuluşunu sağlamaktır.⁸²

İsmaililer'e göre her devirde ilahi âlemin yalnızca bir katının sırrı açığa çıkacak, toplam yedi devirde ilahi âlemin sırlarının tamamı ifşa edilecek ve kıyamet kopacaktır. Her bir devirde ilahi âlemin sadece bir katının açığa çıkan sırrı, o devirde yaşayan gnostiklerin kişisel nefislerinin kurtuluşu için yeterlidir. Ancak tüm insanlığın nefislerinin kurtuluşu için ilahi âlemin sırlarının tamamının elde edilmesi gerekmektedir.⁸³

İsmaililer'de asketik yaşantı, dünyadan el etek çekme, kendini ibadete verme, az yeme, az uyuma, az konuşma gibi gnostik dinlerde sıklıkla karşımıza çıkan ve gnosisi almaya hazır hale gelmek için öngörülen erginlenme süreci dikkat çekmez. İsmaili anlayışta gnosisi almaya yönelik bu ön hazırlık hemen hemen yok gibidir. Onlara göre bir kimsenin kurtarıcı bâtinî bilgiyi almaya hak kazanması için seçkin İsmaili toplumuna dâhil olması yeterlidir. Ancak onlar bâtinî sırların her devirde yedi imam tarafından tedrici olarak açığa çıkarılmasına uygun olarak, davete katılan müride yedi aşamalı bir eğitim süreci uyguladılar. İlk aşamalarda bâtinî sırlar çok fazla ön plana çıkmazken özellikle dördüncü aşamadan itibaren bâtinî sırlar müride aktarılmaya başlanır. Yedi aşamayı tamamlayan bir mürit, kurtarıcı bâtinî bilgileri elde etmiş ve kurtuluşa hazır hale gelmiş olur.⁸⁴

⁸² Krş. Avcu, *Horasan-Maveraünnehir'de İsmaililik*, 267-275.

⁸³ Krş. Sicistanî, *Kitâbu İsbâti'n-nübûât*, 92, 191; "Süllemü'n-necât", *Abû Ya'qûb al-Sijistani and "Kitâb Sullam al-Najât*, Mohamed Abualy Alibhai (Boston: Harvard University, Ph. D., 1983), 247, 269, 271-272.

⁸⁴ İsmaililik'teki yedi aşamalı erginlenme süreciyle ilgili olarak bkz. Avcu, *Karmatiliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci*, 188-191. Ayrıca bkz. Muzaffer Tan, *Haşşâşiliğin Tarihsel Arka Planı İsmâilî Davet Yapılanması* (Ankara: Maarif Mektebi, 2017), 56-111.

Gnostik anlayışın doğal bir sonucu olarak kişi zahirden hareketle onun altındaki kurtarıcı bâtinî hakikatlere ulaşp nefsin kurtuluşu için gerekli olan bilgileri aldığında zahire ihtiyacı kalmayacaktır. Gnostik bilgi anlayışından hareket eden İsmaililer bu sorunla yüzleşmek zorunda kalmışlardır. Karmati İsmailileri'nin bir kısmı, ilahi âlemin yedi katının bilgisini içeren bâtinî sırların ilk altı devirde gönderilen şeriatların zahirlerinin altına gizlenerek insanlığa ulaştırıldığını, yedinci devrin sahibi olan Muhammet b. İsmail'in yeni bir şeriat getirmeyeceğini, onun gaybete girmesi ile birlikte şeriatsızlık dönemi olan yedinci devrin başladığını öne sürmüştür. Onlara göre yedinci devrin sahibi olan Muhammet b. İsmail, mehdi olarak zuhur ettiğinde daha önce açıklanamamış ya da açıklandığı halde kaybolmuş veyahut da unutulmuş bâtinî hakikatleri ifşa ederek ilahi âlemin yedi katının tamamının bilgisini izhar edecektir. Benzer bir anlayış daha sonra Alamut İsmailileri tarafından da gündeme getirilecektir.⁸⁵

Fatimî İsmailileri Karmatî çevrelerde geliştirilen bu anlayışa karşı çıkararak zahir-bâtin dengesi kurmaya çalışmışlardır. Onlara göre zahir olmadan bâtına ulaşlamayacağı için kurtarıcı bâtinî bilgiye ulaşılsa bile zahirin iptali söz konusu olamaz. Yine altıncı devir olan Hz. Muhammet dönemi devam ettiği için İslam şeriatının yürürlüğü de devam etmektedir.⁸⁶

Sonuç

Bu makalede "bâtin" adı verilen kurtarıcı bilginin, İsmaililik özelinden hareketle, Ortadoğu'nun heterodoks gnostik çevrelerinde oluşturulan "gnosis" anlayışıyla irtibatı incelenmiştir. Yapmış olduğumuz çalışma neticesinde gördük ki İsmaili "bâtin" ve bâtinî bilgi anlayışı, kurtarıcı bilgi "bâtin"ın mahiyeti, içeriği, nitelikleri ve benzeri özellikleri açısından büyük oranda gnostik dinlerdeki "gnosis" anlayışıyla örtüşmektedir.

⁸⁵ İsmaili çevrelerde ortaya çıkan şeriatın neshi ile alakalı yaklaşımlarla ilgili geniş bilgi için bkz. Ali Avcu, "Erken Dönem İsmâililiğinde Şeriatın Neshi Sorunu Üzerine", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XIII/2 (2009), 267-287.

⁸⁶ İlgili tartışmalar ve kullanılan deliller için bkz. Avcu, "Erken Dönem İsmâililiğinde Şeriatın Neshi Sorunu Üzerine", 267-287.

Her iki gelenek de batin ya da gnosisi zahirden ve maddi dünyadan farklılaştırarak, ontolojik olarak ilahi âlemden gelmiş metafizik bir hakikat olarak görmektedir. Her iki geleneğe göre de kaynağı farklı olan bu bilgi kurtarıcı bir mahiyet arz etmektedir. Kişi ancak bu bilgiyi elde ederek kurtuluşunu gerçekleştirebilir. Kişinin kurtarıcı bilgiye ulaşabilmesi kendi gayret ve çabalarıyla mümkün değildir. Gnosis ya da batinı ancak Tanrı tarafından özel olarak seçilmiş elçiler elde edebilirler. Kişinin gnosis ya da batinı elde edebilmesi için böyle bir elçiye bağlanması ve kurtarıcı bilgiyi onun vasıtasıyla elde etmesi her iki gelenekte de bir zorunluluk olarak görülmektedir.

Gnostik kurtarıcı bilgi anlayışının önemli sonuçlarından birisi de seçilmiş bir cemaat oluşturulması ve gnosisi elde etmenin sadece bu cemaate katılanların bir hakkı olarak görülmesidir. Bunun doğal sonucu olarak seçkin bir anlayış ortaya çıkmaktadır. Bu katı seçkin anlayışın bir sonucu olarak da gnosisin cemaate bağlı olmayanlardan gizlenmesi, takiye ve sır saklama anlayışları öne sürülmektedir. Yine gnosisin zahirin içerisine gizlenmiş bir bilgi olması gerçeğinden hareketle harf ve sayı gizemciliği de kaçınılmaz olarak bu çevrelerde kuvvetle dillendirilmektedir. Gnostik bakış açısının zorunlu birer sonucu olan tüm bu hususlar, İsmaili batin anlayışı çerçevesinde de kabul edilmiştir.

Tüm bu hususlarda gnostik geleneklerle büyük bir uyum içerisinde gözüken İsmaililer, iki noktada onlarla ayrılmışlar ya da kendilerini farklılaştırma gayreti içerisine girmişlerdir. Bunlardan birincisi, kurtarıcı bilginin zahirin altına niçin gizlenmesi gerektiği ile ilgilidir. Gnostik geleneklerde gnosisin zahirin altına gizlenmesi ve sadece Tanrı tarafından yetkilendirilmiş elçiler tarafından elde edilebilmesi genellikle gnostik düalizmin nur ve zulmet anlayışı doğrultusunda açıklanır. Buna göre gnosis, onu elde eden kişiyi kurtarmanın yanında, zulmetle olan savaşında ona bazı doğaüstü güçler kazandırdığı için zulmet taraftarlarının eline geçmemesi gerekir.

Ortadoğu'daki gnostik tabiatlı sosyopolitik ve dini kültürün İslam'a aktarılmasının bayraktarlığını yapan Gulat-ı Şia, gnostik düalist anlayışı açıkça savunmaya devam etmiş gözükmektedir.

Ancak İsmaililer bu keskin düalizmi yumuşatarak kendileriyle gnostik dini gelenekler arasına mesafe koyma ve daha İslami bir teori geliştirme kaygısı taşımışlardır. Zira bâtinî bilginin elde edene zulmetle savaşında bir güç kazandıracağı yönündeki gnostik söylem Allah'la şeytanı birbirinin rakibi haline getirecektir ki bunun İslami literatür üzerinden izahını yapmak bir hayli zor gözükmektedir. İsmaililer'in Allah ve şeytanın iki rakip olarak algılandığı bir düalist anlayışın İslam'ın ana prensiplerine uygun düşmediğini düşünmeleri ve gnostik bilgi anlayışının bu noktadaki izah tarzından uzak durmaları, kendilerini Müslüman olarak görmeleri ve tanımlamalarıyla ilgili olmalıdır. Onlar her ne kadar ait oldukları ya da etkisinde kaldıkları gnostik tabiatlı ve senkretik Ortadoğu siyasi-dini kültürü üzerinden bir İslam okuması gerçekleştirmiş olsalar da, sonuç olarak kendilerini Müslüman saymakta ve İslam'ın ana prensiplerinden birisi olan tevhit ilkesinin kendileri tarafından geliştirilen biçimine uygun bir yorum ortaya koyma gayreti gütmektedirler. Öte yandan nur ve zulmet düalizmine dayalı bir yorumun, İsmaililer'in senevi/düalist geleneklerin devamı oldukları yönünde zaten var olan algıyı kuvvetlendireceği de muhakkaktır. Tüm bu hususlar onların bu konuda farklı bir izah tarzı geliştirmelerine sebebiyet vermiştir.

İsmaililer'in kurtarıcı bilgi noktasında gnostik geleneklerin izah tarzından uzaklaştıkları ikinci önemli nokta, gnosisin elde edilmesi öncesinde kişinin yaşaması gereken tecrübe ve erginlenme süreci ile alakalıdır. Kişinin gnosisi elde edebilmek için geçirmesi gereken erginlenme süreci üzerine yapılan spekülasyonlar gnostik dinlerde oldukça önemli bir yer tutmaktadır. Onlar bu konuda iki farklı çözüm yolu geliştirmiş gözükmektedirler. Birinci çözüm yolunda kişi az yeme, az uyuma, çok ibadet etme, dünyadan el etek çekme gibi asketik bir yaşantıyı tercih ederek kişisel erginlenmesini tamamlar ve gnosisi almaya hazır hale gelir. İkinci çözüm yolu daha ziyade hermetik felsefede geliştirilmiş ve gnostik çevreleri de etkilemiştir. Buna göre kişi, tıpkı Hermes'in yaptığı gibi, bir rehberin yol göstericiliğinde kendi benine dönerek kendi özünden hareketle maddenin arkasındaki manayı, düalitenin arkasındaki vahdeti anlamaya ve erginlenme sürecini tamamlayarak gnosisi alabilecek bir yetkinliğe ulaşmaya çalışır.

İsmaililer, gnostiklerin aksine bâtını elde edebilmek için kişinin geçirmesi gereken erginlenme sürecine özel bir önem atfetmemiş gözükmektedirler. Onlar kendi İsmaili cemaatlerine katılan ve imamlarına bağlanan herkesin, sır saklamaya söz vermeleri koşulu ile kurtarıcı bilgiyi elde edebilecek düzeyde olduklarını düşünmektedirler. Ancak kurtarıcı bilginin cemaat mensuplarına yedi aşamada peyderpey verilmesi gerektiğine vurgu yapmışlardır. Dolayısıyla gnostik geleneklerde kişi yeterli olgunluk düzeyine ulaştığında gnosisin tamamını almaya hak kazanırken, İsmaili anlayışta kişinin erginlenme sürecine bağlı olarak bâtın ona aşamalı olarak verilmektedir. Bir başka ifadeyle kişinin erginlenme süreci ile bâtını elde etmesi birlikte gerçekleşmekte, tüm bâtını bilgileri elde ettiğinde erginlenmesini de tamamlamış olmaktadır.

Sonuç olarak İsmaili bâtın anlayışı gnostik dinlerin gnosis anlayışlarıyla büyük bir benzerlik arz etmektedir. İsmaililer gnostik bakış açısından hareketle gnosisin İslami versiyonu olarak bâtın anlayışını Gulat-ı Şia'nın malzemelerini kullanarak geliştirmişlerdir. Ancak onlar gnostik düalizmin keskin nur ve zulmet ayrımını yumuşatarak daha İslami ve kabul edilebilir bir anlayış ortaya koymaya çalışmışlardır. Kuşkusuz iki anlayış arasında ait olunan sosyokültürel ve dini çevre farklılığı, buna bağlı olarak da önceliklerin ve hassasiyetlerin farklılaşmasına bağlı olarak bazı meselelerde farklı yorum ve yaklaşım biçimleri tercih edilmiştir. Ancak İsmaililer'in bu farklı yorumları, gnostik geleneğin gnosis anlayışına yönelik paradigmasının tamamen dışında değildir. İsmaililer, İslami bir çevreye ait olduklarının bilinciyle bazı hususlarda daha dikkatli bir dil kullanarak ve yeni dinin kültürel havzasına ait kelime ve kavramları tercih ederek gnostik anlayışın İslami bir sürümünü ortaya koymuşlardır. Ortaya çıkan yorum her ne kadar gnostik dini geleneklerin gnosis hakkındaki paradigmalarından hareketle üretilmiş olsa da, İslami bir formata uygun hale getirilerek İslam kültür ve medeniyetinin bir parçası haline getirilmiştir.

KAYNAKÇA

AKYÜZ, Vecdi. *Hilafetin Saltanata Dönüşmesi*. İstanbul: Dergah Yayınları, 1991.

ALICI, Mehmet. "Nag Hammadi Literatüründe Gnostik Kozmogoni". *Milel ve Nihal* 7/3 (Eylül-Aralık 2010), 145-165.

ATALAN, Mehmet. "Şia'da Cifr İlminin Yeri" *Dini Araştırmalar* 9/25 (Mayıs-Ağustos 2006), 109-123.

AVCU, Ali. *Karmatiliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2011.

AVCU, Ali. *Horasan-Maveraünnehir'de İsmaililik*. İstanbul: Marmara Akademi Yayınları, 2018.

AVCU, Ali. "Erken Dönem İsmâililiğinde Şeriatın Neshi Sorunu Üzerine". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XIII/2 (Sivas 2009), 267-287.

AVCU, Ali. "Bâtınî Din Anlayışının Epistemik Temelleri", *Kur'an'ın Bâtınî ve İşârî Yorumu* ed. Mustafa Öztürk. İstanbul: Kuramer, 2018.

AVCU, Ali. "Bâtınî Ekolleri Anlamada Anahtar Bir Kavram Ezille Anlayışı". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XX/2, (Sivas 2016), 101-135.

AVCU, Ali. "Maveraünnehir Hanefî Hukukçularının İsmailik Algularına Bir Bakış". *Kastamonu Üniversitesi IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu -Hanefîlik-Mâturîdilik-*. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Yayınları, 2017, 47-54.

BELÂZURÎ, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvud. *Fütühu'l-Buldân*. çev. Mustafa Fayda. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002.

BİRÜNÎ, Ebû'r-Reyhân Muhammed b. Ahmed (440/1048). *el-Âsârü'l-Bâkiye 'ani'l-Gurûni'l-Hâliye*. thk. Eduard Sachau. Leipzig: 1923.

CÂBİRÎ, Muhammed Âbid. *Arap Aklının Oluşumu*. çev. İbrahim Akbaba. İstanbul: İz Yayıncılık, 1997.

CHOKR, Melhem. *İslâm'ın Hicrî İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar*. çev. Ayşe Meral. İstanbul: Anka Yay., 2002.

DAFTARY, Farhad. *A Short History of the Ismâîlis*. Edinburg: 1998.

DAFTARY, Farhad. “İsmailîler Arasında Entelektüel Hayat: Bir Özet”. çev. Muhammed Şeviker, *İslâm'da Entelektüel Gelenekler*, haz. F. Daftary, İstanbul: İnsan Yay., 2005.

DROWER, E. S. *The Mandeans of Iraq and Iran: Their Cults, Customs, Magic Legends and Folklore*. Oxford: 1937.

EBELİNG, Florian. *Hermes Trismegistos'un Gizemi*. çev. Mehmet Ali Erbak. İstanbul: Omega Yayınları, 2017.

EKİNCİ, Abdullah. *IX.-XI. Yüzyıllarda Karmatîler'in Siyasi, Sosyal ve İktisadi Faaliyetleri*. Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002.

ELİADE, Mircea. *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*. çev. Ali Berkay. İstanbul: Kabalcı Yay., 2003.

FLORAMO, Giovanni. *Gnostisizm Tarihi*. çev. Selma Aygül Baş&Bilal Baş. İstanbul: Litera Yay., 2005.

GÜNDÜZ, Şinasi. *Pavlus Hıristiyanlığın Mimarı*. Ankara: Ankara Okulu, 2004.

GÜNDÜZ, Şinasi. *Anadolu'da Paganizm Antik Dönemde Harran ve Urfa*. Ankara: Ankara Okulu, 2005.

GÜNDÜZ, Şinasi. *Sâbüler Son Gnostikler*. Ankara: Vadi Yay., 1999.

GÜNDÜZ, Şinasi. “Gnostik Dinler”. *Dinler Tarihi*, Ekrem Sarıkçıoğlu, Isparta: Kardelen Kitabevi, 1999, 112-139.

GÜNDÜZ, Şinasi. “Gnostik Antropoloji”. *Ekev Akademi Dergisi* 7/14, (2003), 1-13.

GÜNDÜZ, Şinasi. “Nag Hammadi Literatürü ve ‘Adem’in Vahyi’”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7, (1993).

IŞIK, Harun, “Gnostisizmin Genel Teolojik Arka Planı ve Tarihsel Gelişimi”. *Gnostik Akımlar ve Okültizm Sempozyum Bildiri Kitabı*. Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınları, 2012, 29-43.

İBNÜ'L-ESİR, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed (630/1223). *el-Kâmil fi't-târîh*. çev. Ahmet Ağırakça. İstanbul: Bahar Yay., Trz.

İBN HALDÛN, Abdurrahman b. Muhammed (808/1405). *Mukaddime*. çev. Halil Kendir. Ankara: 2004.

KELEŞ, Ahmet. "Harran Hermetizminin İslami İlimlere Etkisi". *I. Uluslararası Bilim Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu Bildiri Kitabı*. II, Konya: 2006, 197-214.

KILIÇ, Mahmut Erol. *Hermesler Hermes*. İstanbul: Sufi Kitap, 2017.

KILIÇ, Mahmut Erol. "Ebu'l-Hukemâ Hermetik Felsefenin İslâm Düşünce Tarihinden Görünümü". *Divan* 2, (1998), 1-32.

KUTLU, Sönmez. *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*. Ankara: Kitâbiyât, 2000.

MANSÛR EL-YEMEN, Hüseyin b. Hevşeb b. Zâzân el-Kûfi (302/914). *Kitâbu'r-Rüşd ve'l-hidâye*. ed. Kâmil Hüseyin. *Collectanea*. Leiden: 1947.

MES'ÛDÎ, Ebû'l-Hasen Ali b. Hüseyin b. Ali (346/957). *Mürûcu'z-zeheb ve me'âdinü'l-cevher*. thk. Saîd Muhammed el-Lahham. Beyrut: 1997.

MEZ, Adam. *Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti*. çev. Salih Şaban. İstanbul: İnsan Yay., 2000.

NASR, Seyyid Hüseyin. *İslâm ve Bilim*. çev. İlhan Kutluer. İstanbul: İnsan Yay., 2006.

NEŞŞÂR, Ali Sami. *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*. çev. Osman Tunç. İstanbul: İnsan Yay., 1999.

ONAT, Hasan. *Emeviler devri Şîi Hareketleri ve Günümüz Şîiliği*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2016.

ÖZTÛRK, Mustafa. *Kur'an ve Aşırı Yorum*. Ankara: Kitâbiyât, 2003.

RÂZÎ, Ebû Hâtim Ahmed b. Hamdân (322/934). *Kitâbu'l-İslâh*. thk. Hasan Minûçehr&Mehdi Muhakkik. Tahran: 2004.

SÂBÎÎ, Sâbit b. Sinan (365/973). "Târîhu Ahbâri'l-Karâmita". *Ahbâru'l-Karâmita*. nşr. Süheyl Zekkar. Riyad: 1989. (183-247 arası).

SARIKÇIOĞLU, Ekrem. *Dinler Tarihi*. Isparta: Kardelen Kitabevi, 1999.

SİCİSTANÎ, Ebû Ya'kûb İshak b. Ahmed (360/970'ten sonra). *Kitâbu İsbâti'n-nübûât*. thk. Arif Tâmir. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1982.

SİCİSTANÎ, Ebû Ya'kûb İshak b. Ahmed (360/970'ten sonra). "Tuhfetü'l-Müstecibîn". *Selâsu Rasâili İsmâiliyye*. thk. Ârif Tâmir. Beyrut: 1983.

SİCİSTANÎ, Ebû Ya'kûb İshak b. Ahmed (360/970'ten sonra). *Kitâbu'l-İftihâr*. thk. Mustafa Gâlib. Beyrut: Dâru'l-Endelüs, 1980.

SİCİSTANÎ, Ebû Ya'kûb İshak b. Ahmed (360/970'ten sonra). "Süllemü'n-Necât". *Abû Ya'qûb al-Sijistani and "Kitab Sullam al-Najat*. Mohamed Abualy Alibhai, Boston: Harvard University, Ph. D., 1983. (177-290 arası).

TAN, Muzaffer. *Haşşâşiliğin Tarihsel Arka Planı İsmâilî Davet Yapılanması*. Ankara: Maarif Mektebi, 2017.

TUCKER, William F. "Beyan B. Sem'an Ve Beyâniyye: Emevî Irak'ının Şiî Aşırıları". çev. Yusuf Benli, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* III/1 (2003). 217-232.

SUMMARY

Islam came to a pagan society and soon spread to different geographies and cultural environments. Especially with the conquest of Mesopotamia and Khorasan since the period of caliph Omar, many people from different religions, languages, cultures, and civilizations started to live in Islamic lands. A significant portion of these became Muslims in a short time. However, they carried their cultural heritage from the Middle East geography to the new religion and social environment.

When Islam emerged, there was a tradition of opposition in the heterodox circles of the Middle East, which remained outside power, against the religious and political repression of power. To survive, this tradition developed a syncretic understanding of religion by exploiting the different religious and philosophical tendencies of the Middle East. This rather gnostic tradition also actively used Hermetic, New Platonist, and New Pythagorean philosophy. The common feature of these traditions, which differed from each other depending on their social environment, was their epistemology based on a gnostic perspective.

This tradition emerged for the first time in Islam as Bâtinî Shiism, and in later periods it became more systematic structures such as Ismailism and Nusayrism. Our aim in this article is to show how pre-Islamic gnostic religious traditions and Ismaili understanding of bâtin are similar by comparing them at the doctrine level.

As a result, we found that there was a great similarity between the gnostic religions' understanding of gnosis and the understanding of the bâtin in Ismailism. This similarity stands out in matters such as what gnosis or bâtin is, its origin, its relation to the zahir, its function, how to obtain it.

According to the Gnostics, gnosis is the only redeemer knowledge that will save a person from this realm. The source of gnosis is not the material realm in which we live, and it is knowledge sent from the divine realm to the earth. One's salvation is only possible if one acquires this knowledge. However, one cannot acquire it through his efforts and thus needs a guide to get it. Gnosis is hidden

beneath the text so that it does not fall into the hands of the persecutors.. Only an apostle chosen by God can understand and explain it.

In all of the above-mentioned matters, the Ismailis put forward a conception of the gnosis matching up with the gnostic religions. However, they differentiated themselves from the Gnostics, especially at two points. The first is about why gnosis is hidden beneath the *zâhir*. The Gnostics explain this with gnostic dualism based on the Light (Nur)-Darkness (Zulmat) distinction. According to this, the world is an arena where Light and Darkness struggle. The material world we live in belongs to the Darkness, and the Light fights the Darkness to save the souls of light that have fallen from the divine realm to earth. Gnosis, which belongs to the divine realm in gnostic understanding, has a nature that strengthens the supporters of the Light in this struggle. Therefore, it should not fall into the hands of the supporters of the Darkness. To strengthen their followers and save them from the bondage of darkness, the Light sends the gnosis as redeemer knowledge, hiding it under the sacred text. Thus, gnosis is prevented from getting into the hands of the supporters of Darkness.

**ALEVİ NİTELEMELİ GELENEK YA DA OCAK VE GRUPLAR
HAKKINDA YAPILACAK ÇALIŞMALARDA OCAK SİSTEMİNİN
DİKKATE ALINMASININ ÖNEMİ**

The Importance of Considering the ‘Ocak’ (Family) System on
the Studies about the Tradition or the ‘Ocak’s and Groups that are
Called as Alevi

Cenkso ÜÇER¹

Öz

Bu çalışmada Alevî nitelemeli gelenek ya da ocak ve gruplar hakkında yapılacak çalışmalarda ocak sisteminin dikkate alınmasının önemi ele alınmaktadır. Bugün itibariyle daha çok Alevî ismiyle anılan gelenek, geleneksel olarak ocak sistemine dayanmaktadır. Nitekim Anadolu’da yaygın olarak varlığı devam eden Ağuçan, Baba Mansur, Hacı Bektaş, Dede Garkın, Hasan Dede, Keçeci Baba, Hubyar, Şücaaddin Veli vb. örnekler bu hususu açıkça ortaya koymaktadır. Söz konusu ocakların her biri farklı silsilelere ve tasavvufî gelenek mensubiyetine sahiptir. Alevî nitelemeli gelenek mensupları arasında bu geleneğe rengini veren ana unsurlarda dahi bazı farklılıkların ortaya çıkmasının temel nedeni söz konusu bu farklılıklardır. Bu farklılıklara bağlı olarak Hakk, Muhammed, Ali kabulü, dört kapı kırk makam anlayışları, yürütülen âdâb ve erkân, söz konusu âdâb ve erkâna dair eserler, cemler, semahlar, cemlerde ve semahlarda okunan deyiş ve nefesler, musâhiblik gibi toplumsal kurumlar vb. farklı anlayış ve uygulamalar ortaya çıkmıştır. Şehirleşmeyle ortaya çıkan örgütlenme gerçeği de başlangıçta yine

Abstract

This article deals with the importance of taking the ‘ocak’ (family) system into account on the studies about the tradition or the ‘ocak’s and groups that are called as Alevi. Today the tradition that is called as Alevi have a traditional structure which constitutes an ‘ocak’ system. As a matter of fact, the examples that are widespread in Anatolia such as; Ağuçan, Baba Mansur, Hacı Bektaş, Dede Garkın, Hasan Dede, Keçeci Baba, Hubyar, Şücaaddin Veli etc. make the matter clear. All the ‘ocak’s named Alevi have chains of authorities (*silsilahs* or *shajaras*) and they are also affiliated with various Sufi orders. These differences are the main reason for the emergence of some differences about main elements among the members of the Alevi tradition. Depending on these differences, different understandings and practices have emerged in the acceptance of “Haq, Muhammad, Ali”, four doors and forty levels, manners and ceremonies/etiquettes, books about Alevi manners and

¹ Prof. Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi Bilim Dalı, Ankara, Türkiye / e-posta: cenkso.ucer@ybu.edu.tr / hcenksuucer@hotmail.com / ORCID ID: orcid.org/0000-0001-9874-2990.

Başvuru Submission	Kabul Accept	Yayın Publish
16.12.2019	26.12.2019	31.12.2019

DOI 10.18403/emakalat.659981

ocak merkezli bir çerçevede teşekkül etmiştir. Bu itibarla Alevî gelenek ve mensupları hakkında yürütülecek bütün çalışmaların ocak sistemini dikkate alması sağlıklı sonuçlar için son derece önemlidir. Bu gereklilik aslında gelenekte sıkça dile getirilen bir gerçekliğin de gereğidir: “Yol bir, sürekin birdir.”

Anahtar Kelimeler: Alevî Gelenek, Gruplar, Akademik Çalışmalar, Ocak Sistemi.

ceremonies/etiquettes, ‘cem’s , ‘semah’s, mystical poems (deyiş) and musical ballads (nefes) recited during cems, social institutions such as ‘musahiblik’. The fact of organization that emerged with urbanization was formed in a framework centered on Ocak system. For this reason, it is very important that all studies about Alevi traditions and their members to take the ‘ocak’ system into account for producing healthy results. This is actually a reality that is often expressed in tradition: “One path, a thousand-one practices.”

Key Words: Alevî Tradition, Groups, Academic Studies, ‘Ocak’ System.

Giriş

Bu çalışmada, Alevî niteliteli gelenek ya da ocak ve gruplar hakkında yapılacak akademik çalışmalarda ocak sisteminin dikkate alınmasının önemi ya da gereği konusu işlenmektedir. Alevî nitelimesi kullanılan toplulukların geleneksel olarak ocak sistemine dayanması, ocakların farklı silsilelere sahip olması, yine farklı tasavvufî geleneklere mensup olması ve şehirleşmeyle birlikte farklı Alevîlik anlayışları etrafında bir örgütlenme yaşanması gerçeği, çalışma(ları)mız boyunca “Alevî niteliteli gelenek ya da ocaklar ve gruplar” şeklinde bir ifadeyi kullanmayı gerekli kılmıştır. Burada “Alevî gelenek” ocak ve grupların geleneksel olarak sahip oldukları tasavvuf hayatı bağlamında şekillenen anlayışı, “ocaklar” makalemizin de konusu olan geleneksel yapıyı, “gruplar” ise şehirleşmeyle ortaya çıkan farklı anlayışlar çerçevesindeki örgütlenme bağlamındaki mensubiyeti ifade etmektedir.

1960’lı yıllardan 1990’lı yıllara, o yıllardan da bugüne dünyada ve ülkemizde yaşanan bir takım sosyal ve siyâsi gelişmelere bağlı olarak bir kimlik politikası olgusu ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda oraya çıkan kimlik politikası olgusundan, geçmişte her biri Ağuçan,

Baba Mansur, Hacı Bektaş, Dede Garkın, Hasan Dede, Keçeci Baba, Hubyar, Şücaaddin Veli vb. mensup olduğu ocak ismiyle anılan toplulukların da etkilenmiş olduğu hususunda şüphe yoktur. Yaşanan gelişmeler bir takım değişim ve dönüşümlere neden olmuştur.² Nitekim bu süreçte “bir Alevî kimliği” görünürlük kazanmış ve bahse konu ocak mensupları için bir şemsiye kavram olarak daha çok Alevî nitelmesi ve isimlendirilmesi kullanılmaya başlanmıştır.³ Yine ülkemizde görülen paralel gelişmeler çerçevesinde bu dönemde artık günümüzde kendilerine daha çok Alevî nitelmesi kullanılan söz konusu ocak ve gruplarla ilgili hem dîni, sosyal ve siyâsî alanlarda farklı konu başlıkları tartışılmış hem örgütlenme hususunda bir değişim yaşanmış hem bu gelişmelere bağlı olarak yayınlarda da doğal bir çoğalma görülmüştür.

1. Alevî Nitelmesi Gelenek Ya da Mensupları Hakkında Yapılan Araştırmalar

Gerek ülkemizde gerek yurt dışında yapılan ve işaret edilen bu süreçlere bağlı olarak ortaya çıkan tartışmalara ve konunun ele alınış şekillerine bakıldığında bunların pek çoğunda bilimsel hassasiyetlerin gözetilmesinden ziyade birtakım ideolojik ve taraflı yaklaşımların sergilendiği göze çarpmaktadır. Bu hususun yayın faaliyetleri bağlamında kaleme alınan eserlerde de varlığını sürdürdüğü görülmektedir. Nitekim bu süreçte farklı kategorilerde ve mahiyette pek çok kitap yazılmış, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü

² Sönmez Kutlu, *Çağdaş İslamî Akımlar ve Sorunları* (Ankara: Fecr Yayınları, 2008), 10; Necdet Subaşı, “Türk Modernleşmesi ve Alevîler”, *Geçmişten Günümüze Alevî-Bektaşî Kültürü*, edit. Ahmet Yaşar Ocak (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2009), 110; Abdullah Alperen, “Alevî(lik) Modernleşmesine Dair Düşünceler”, *Dem Dergi* 2/6 (2009): 76, 79.

³ Anadolu’da söz konusu ocak ve gruplar için Alevî nitelmesinin kullanılmaya başlanması hakkında bkz. İrene Melikoff, *Uyur İdik Uyardılar Alevîlik-Bektaşîlik Araştırmaları*, trc. Turan Alptekin (İstanbul: Cem Yayınları, 1994), 53; Hasan Onat, “Kızılbaşlık Farklılaşması Üzerine”, *İslâmiyât* 7/3 (2003): 124; Ömer Faruk Teber, “Osmanlı Belgelerinde Alevîlik İçin Kullanılan Dini - Siyasi Tanımlamalar”, *Anadolu’da Alevîliğin Dünü ve Bugünü*, edit. Halil İbrahim Bulut (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Yayınları, 2010), 71; Cenksu Üçer, *Alevîlikte Musâhiblik* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2015), 35-36.

ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi⁴ örneğinde görüldüğü üzere kurulan bir takım araştırma merkezlerinin süreli yayınları daha çok Alevî nitelemeli gelenek ve mensuplarının târihi, dîni, kültürel, folklorik, sosyolojik yönünü ele alan bilimsel dergiler çıkarmış⁵, yanı sıra sosyal bilimler alanında yayın yapan süreli bilimsel dergiler de bu konu hakkında özel sayılar yayımlamış,⁶ bu konunun farklı boyutlarını ele alan editoryal derleme eserler kaleme alınmıştır.⁷ Bu çalışmaların özellikle amatör olanlarının pek çoğunda bilimsel hassasiyetlerin gözetilmesinden ziyade birtakım ideolojik ve taraflı yaklaşımların sergilendiği hususu, bu dönemde konu hakkında çalışma yapan yazar ve araştırmacıların yaptığı çalışmalara göz atıldığında da açıkça görülmektedir.⁸

Bu çalışmaların, özellikle bilimsel olmayanlarının konu hakkında çok farklı, hatta birbirine çok uzak görüşler ileri sürdükleri hemen

⁴ Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi 1987 yılında kurulmuş, 2018'e kadar Gazi Üniversitesi bünyesinde faaliyetlerini yürütmüş; bu tarihten itibaren Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesine bağlanmış ve Türk Kültürü Açısından Hacı Bektaş-ı Veli Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi adını almıştır.

⁵ Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi yayını olarak 1994 yılından itibaren farklı isimlerle yayımlanan ve en son Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi adını alan dergi, 2018/87 (Eylül/Güz) sayıdan itibaren Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesine bünyesinde yayın faaliyetlerine devam etmektedir. Bu noktada yurt dışında faaliyet yürüten Alevî Bektaşî Kültür Enstitüsünün de Alevîlik-Bektaşîlik Araştırmaları Dergisi adında süreli yayın çıkardığına da işaret edilmelidir.

⁶ Türk Yurdu Dergisi 1994 yılında (*Türk Yurdu*, Alevîlik-Bektaşîlik, 88 (1994)); Folklor/Edebiyat Dergisi 2002 yılında (*Folklor/Edebiyat Dergisi*, Alevîlik, 1-2/29-30 (2002)); Dini Araştırmalar Dergisi 2009 yılında (*Dini Araştırmalar Dergisi*, Alevîlik, 12/33 (2009)); Değerler Eğitimi Merkezi (Dem) 2009 yılında (*Dem Dergi*, Alevîlik, 6 (2009)) Alevîlik konusunu Özel Sayılarında ele almıştır.

⁷ *Geçmişten Günümüze Alevî-Bektaşî Kültürü*, edit. Ocak, Ahmet Yaşar (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2009); *Anadolu'da Alevîliğin Dünü ve Bugünü*, edit. Halil İbrahim Bulut, (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Yayınları, 2010).

⁸ Bu konuda yapılan bilimsel ve popüler çalışmaların genel bir değerlendirmesi için bkz. Karin Vorhoff, "Türkiye'de Alevîlik ve Bektaşîlikle İlgili Akademik ve Gazetecilik Nitelikli Yayınlar", çev. Bilge Kurt Torun, Hayati Torun, *Alevî Kimliği*, edit. T. Olsson, E. Özdalga, C. Raudvere (İstanbul: TVY Yayınları, 1999), 32-66.

dikkat çekmektedir. Bu, işaret edilen gelişmelere bağlı olarak anlamlandırılabilir bir durum olarak görülebilir. Ancak bu alanda yapılan bilimsel çalışmaların da bazen söz konusu amatör ve popüler çalışmalara dayanmalarının, tablonun bilimsel kriterlere tam uyumlu ve sağlıklı bir biçimde şekillendirilememesine yol açtığı görülmektedir. Bunun, Alevî gelenek ya da mensupları hakkında yürütülen çalışmalarda, söz konusu popüler yaklaşımların, mutlaka dikkate alınması gereken temel bilim alanlarının metodolojisinden ve kriterlerinin süzgecinden geçirmeden çalışmalara taşınması sonucunda ortaya çıktığı değerlendirilmektedir. Bu nedenle yapılan çalışmalarda görülen bilgi ve bilimsel formasyon eksikliği, kaynakların yeterince incelenmemesi, metot yanlışlığı, kişisel duruşlar ve ideolojik yaklaşımlar vb. hususların, konuyu daha da karmaşıklaştırdığına şahit olunmaktadır.

Alevî nitelemeli geleneğin statüsü ya da neliği hakkında dile getirilen görüşlere kabaca göz atmak bile bu konudaki karmaşıklığın boyutlarını açıkça göstermeye yetmektedir. Alevîlik, “kültürdür, yaşam biçimidir, İslâm’ın Anadolu yorumudur, Zerdüştlüktür, Türk dinidir, ulusçuluktur, solculuktur ve sosyalizmdir, materyalist bir felsefedir, tasavvuttur, tarikattir, heterodoks İslâm’dır, Şiîliktir, dindir, mezheptir”⁹ şeklindeki birbiriyle çok farklı ve bir o kadar da ilgisiz olan tanımlamalar ve görüşlerin dile getirilmesi, işaret edilen hususun net bir şekilde görülmesini sağlamaktadır.

Alevî nitelemeli gelenek ve mensupları (ocak ve gruplar) konusunda yapılacak bir çalışma, kuvvetli bir İslâm ilahiyatı, mezhepler tarihi, tasavvuf ve tasavvuf tarihi, dinler tarihi, sosyoloji, antropoloji ve tarih nosyonu ve metodolojisini gerekli kılarken, aynı zamanda, Alevî gelenek ve mensuplarındaki esnek ve karma yapıyı

⁹ Alevîliğin ne olduğu konusunda yapılan tartışmaları derleyerek toplu halde okuyucuya sunan bir çalışma için bkz. Baki Öz, *Alevîlik Nedir?* (İstanbul: Der Yayınları, 1996). Alevîliğin Alevî geleneğe mensup yazarlarca nasıl algılandığı hakkında bkz. İlyas Üzüm, *Günümüz Alevîliği* (İstanbul: İSAM Yayınları, 1997), 159-188. Bu konuda ayrıca bkz. Sayın Dalkıran, “Alevî Kimliği ve Anadolu Alevîliği Üzerine Bir Deneme”, *Ekev Akademi Dergisi* 6/10 (2002): 109-110.

dikkate alan ve bu yapının günümüzdeki yansımalarını irdeleyen alan araştırmalarına dayalı olarak da gerçekleştirilmesi gerekmektedir.¹⁰ Şehirleşmeyle beraber görülen örgütlenme gerçeğinin, 1960-70'li yıllarda daha çok ocak sistemine dayalı olarak şekillenmeye başlaması,¹¹ aslında bütün bu çalışmalarda öncelikle ve hala ocak sisteminin dikkate alınması gereken temel özellik olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Bu bağlamda ifade edilmelidir ki, öncelikle ülkemizde daha sonra da tabii ki dünyada Alevî gelenek ve mensupları hakkında yapılan tartışma ve çalışmalar söz konusu bilim dallarının metodolojisi, temel kavramları ve ocak sistemini dikkate alarak bu coğrafyada var olan özdeş ya da türdeş (Mevlevîlik, Kâdirilik vb.) diğer gruplarla da mukayeseli bir şekilde yürütülmelidir. Bu yapılmış olsaydı, Alevî gelenek ve mensupları hakkında bu kadar farklı tanım ve yaklaşımların ortaya çıkmayacağı ve bugün itibarıyla Alevî gelenek ya da mensupları hakkında statü, âdâb ve erkâna dair eserler ile mekanlar, ibadet dili vb. konularda sloganlaştırıldığı görülen bazı kabullerin de en azından daha ihtiyatlı kullanılacağı şüphesizdir.¹²

Günümüzde Alevî gelenek ve mensupları (ocak ve gruplar) ile ilgili tartışmaların sağlıklı bir biçimde yapılabilmesi ve bu tartışmalar sonucu Alevî gelenek ve mensuplarının doğru olarak bilinmesi ve doğru sonuçlara ulaşılabilmesi için, yukarıda işaret edilen bilim dallarının metodolojileri kullanılmak suretiyle temel prensip ve karakteristiklerinin, teorik/inançlar, pratik/ibadetler, kültür, zihniyet veya ahlak¹³ bağlamlarında ortaya konularak öncelikle Alevî geleneğin oturduğu temel zeminin açığa çıkarılması gerekmektedir. Nitekim ister târihî yönünü, ister dîni yönünü, ister kültürel ve folklorik yönünü, isterse sosyolojik yönünü ele alsın, Alevî gelenek ve mensupları hakkında yapılan her çalışmada bu

¹⁰ Üzüm, *Günümüz Alevîliği*, 1, 2, 186.

¹¹ Üçer, *Musâhiblik*, 194-198.

¹² Üçer, *Musâhiblik*, 15-17.

¹³ Alevî nitelendirilen gelenek inanç boyutlu olduğu için, bunun bütün yönleriyle anlaşılması için sosyologlar tarafından dîni tecrübenin ifade şekilleri olarak nitelendirilen unsurların göz önünde bulundurulması yerinde olacaktır. Dîni tecrübenin ifade şekilleri için bkz. Joachim Wach, *Din Sosyolojisi*, trc. Ünver Günay (İstanbul: MÜİFV Yayınları, 1995), 43-61.

temel zemin mutlaka göz önünde bulundurulmalıdır. Bu temel zemin iyi anlaşılmadığı zaman, yukarıda Alevî geleneğin statüsü, âdâb ve erkân merkezlerinin durumu, ibadet dili vb. birkaç örneğine işaret ettiğimiz üzere, yapılacak çalışmaların ve tartışmaların sağlıklı olması mümkün olmayacak, dolayısıyla Alevilik hakkındaki bilgisizliğin ve belirsizliğin sürmesine ve bu konu etrafında yapılan tartışmaların çerçeveden yoksun, temelsiz bir halde ve aynı zamanda konuyu daha da anlaşılmaz kılarak devam etmesine neden olacaktır. Bu temel zeminin sağlıklı olarak açığa çıkarılmasının ise Alevî gelenek mensuplarının sahip olduğu temel özellik olan ocak sisteminin merkeze alınmasıyla ancak mümkün olacağı açıktır.

Alevî gelenek ve mensupları, Din Sosyoloji,¹⁴ Tasavvuf Tarihi¹⁵ ve Mezhepler Tarihi alanında çalışma yapan akademisyenler ağırlıkta olmak üzere ülkedeki gelişmelere paralel bir şekilde İlahiyat Fakültelerinin de ilgi duydukları bir alan olmuştur. Özellikle Mezhepler Tarihçilerinin Mezhepler Tarihi metodolojisi ile konuyu farklı yönleriyle ele alan çalışmaları başta olmak üzere İlahiyat alanındaki çalışmalar, bahsedilen ideolojik ve taraflı yaklaşımlarla

¹⁴ Hüseyin Bal, *Sosyolojik Açıdan Alevi-Sünni Farklılaşması ve Bütünleşmesi* (İstanbul: Ant Yayınları, 1997); Fazlı Arabacı, *Alevilik ve Sünniliğin Sosyolojik Boyutları* (Samsun: Etüt, 2000); Recep Cengiz, *Çamiçi Beldesinde Dini Hayat; Alevilik Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma* (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Fırat Üniversitesi, 2000); Selim Eren, *Sosyolojik Açıdan Ordu Yöresi Aleviliği* (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2002); Abdülkadir Sezgin, *Sosyolojik Açıdan Alevilik-Bektaşilik* (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002); Yahya Mustafa Keskin, *Değişim Sürecinde Kırsal Kesim Aleviliği Elazığ Sünköy Örneği* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2004); aynı yazar, *Kentleşme Sürecinde Alevilik Gelenek ve Modernizm Arasında Gelgitler – Elazığ Örneği* (İstanbul: Kivılcım Ajans, 2009); Necdet Subaşı, *-Sırrı Fâş Eylemek- Alevi Modernleşmesi* (Ankara: Kitâbiyât, 2005); Ahmet Taşğın, *Türkmen Aleviler –Diyarbakır Örneği-* (İstanbul: Ataç Yayınları, 2006); Özcan Güngör, *Ârâf'taki Kimlik: Alevilik/Bektaşilik* (Ankara: Akasya Kitap, 2007); A. Faruk Sinanoğlu, *Türk Kültüründe Alevi-Bektaşi Olgusu (Malatya Örneği)* (İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2008).

¹⁵ Mahmut Riyat Bakır, *Tasavvufî Bir Kavram Olarak Cem ' ve Bektaşilik'teki Yorumu* (Ankara: Alternatif Yayınları, 2003); Cengiz Gündoğdu, *Hacı Bektaş-ı Velî Öğretisi ve Takiğçileri Hakkında Metodik Yeni Bir Yaklaşım* (Ankara: Aktif Yayınları, 2007).

âdetâ mecrasından çıkarılmak üzere olan Alevîlik konusunun asıl mecrasında görülmesi noktasında önemli katkılar sağlamıştır.

Mezhepler Tarihçileri, Alevî nitelermeli geleneğin tarihi arka planını,¹⁶ dînî statüsünü,¹⁷ inanç esasları hususundaki kabullerini,¹⁸ ibadet hayatı ile ilgili pratiklerini,¹⁹ bu geleneğe rengini veren kavramlar ve değerlerini,²⁰ âdâb ve erkân ile erkâna kaynaklık eden eserlerini,²¹ ayrıca günümüzde ortaya çıkan

¹⁶ Mustafa Ekinci, *Anadolu Aleviliğinin Tarihsel Arka Planı* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2002); M. Saffet Sarıkaya, *Anadolu Aleviliğinin Tarihi Arka Planı (XI-XIII. Yüzyıl)* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2003); Hasan Onat, “Kızılbaşlık Farklılaşması Üzerine”, 111-126; Ümit Erkan, *16. Yüzyılda Osmanlı’da Kızılbaş Ayaklanmaları* (Ankara: Araştırma, 2016).

¹⁷ Sönmez Kutlu, “Aleviliğin Dinî Statüsü: Din, Mezhep, Tarikat, Heterodoksi, Ortodoksi veya Metadoksi”, *İslâmiyât* 7/3 (2003): 31-54; Cenkso Üçer, “Tokat Örneğinden Hareketle Alevilik Üzerine Bir Değerlendirme”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 34 (2005): 229-268; M. Saffet Sarıkaya, “Alevilik-Bektaşiliğin Tasavvufi Boyutu Üzerine”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 82 (2017): 9-23.

¹⁸ İlyas Üzüm, *Kültürel Kaynaklarına Göre Alevilik* (İstanbul: Horasan Yayınları, 2002); aynı yazar, *Tarihsel ve Kültürel Boyutlarıyla Alevilik* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2007); Metin Bozkuş, “Günümüzde Sivas ve Çevresinde Yaşayan Alevilerde İnanç Esasları”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24-25 (2007): 11-31; Ömer Faruk Teber, *Bektâşî Erkânâmelerinde Mezhebi Unsurlar* (Ankara: Aktif Yayınları, 2008); Harun Yıldız, “Türkiye’de Aleviliğin İnanç ve Ahlakî Değerleri”, *Anadolu’da Aleviliğinin Dünü ve Bugünü*, edit. Halil İbrahim Bulut (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Yayınları, 2010), 405-455.

¹⁹ Cenkso Üçer, “Geleneksel Alevilikte İbadet Hayatı, Bazı Âdâb Ve Erkân”, *Anadolu’da Aleviliğinin Dünü ve Bugünü*, edit. Halil İbrahim Bulut (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Yayınları, 2010), 457-510.

²⁰ M. Ali Büyükkara, *İmamet Mücadelesi ve Haşimoğulları* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 1999); M. Saffet Sarıkaya, *XIII-XVI. Asırlardaki Anadolu’da Fütüvvetnâmelere Göre Dinî İnanç Motifleri* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002).

²¹ Harun Yıldız, “Anadolu Aleviliğinin Yazılı Kaynaklarına Bir Bakış”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 30 (2004): 323-359; Sönmez Kutlu, *Alevilik-Bektaşilik Yazıları, Aleviliğin Yazılı Kaynakları, Buyruk, Tezkire-i Şeyh Safî* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2006); Şeyh Safiyeddin Erdebîlî, *Makâlât Şeyh Safî Buyruğu*, haz. Sönmez Kutlu, Nizamettin Parlak (İstanbul: Horasan Yayınları, 2008); Doğan Kaplan, *Yazılı Kaynaklarına Göre Alevilik* (Ankara: TDV Yayınları, 2010).

tezahürlerini ve alandaki mevcut durumlarını²² ve Alevilik üzerinden tartışılan bazı güncel konuları²³ ele alan çalışmalar yapmak suretiyle Aleviliğin mecrasında anlaşılmasında önemli rol oynamıştır.

Alevî nitelemeli geleneğe mensup ocaklar hakkında sırf ocakları ele alan müstakil çalışmalar yapılmakla birlikte,²⁴ Mezhepler Tarihçileri tarafından yürütülen alan araştırmalarında ocak sistemini dikkate alan çalışmalar ortaya konulup çalışmaların bu meyanda şekillendirilmesi²⁵ akademik çalışmalar açısından oldukça dikkate değerdir. Daha sonraki süreçte Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi'nin süreli yayını

²² Yusuf Ziya Yörükân, *Anadolu'da Aleviler ve Tahtacılar*, Eklerle Yayına Haz. Turhan Yörükân (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1998); Metin Bozkuş, *Sivas Aleviliği* (1. Baskı, Sivas: 2000; 2. Baskı, Isparta: Fakülte Kitabevi, 2006); Harun Yıldız, *Anadolu Aleviliği Amasya Yöresi Bağlamında Bir İnceleme* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2004); Cenksu Üçer, *Tokat Yöresinde Geleneksel Alevilik* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005); Fevzi Rençber, *Hakk Muhammed Ali Aşkı, Adıyaman Alevileri* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2016).

²³ Kutlu, *Alevilik-Bektaşilik Yazıları*, 69-114; Hasan Onat, "Kimlik-Teoloji İlişkisi Bağlamında Alevilik-Bektaşilikle İlgili Kimlik Tartışmaları Üzerine", *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi [Prof. Dr. Irene Melikoff'un Anısına]* 1 (2009): 18-34; Harun Yıldız, "Alevî-Bektaşî Geleneğinde Musahiplik", *Geçmişten Günümüze Alevî-Bektaşî Kültürü*, edit. Ahmet Yaşar Ocak (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2009), 397-413; Fevzi Rençber, *Tarihsel ve Kültürel Boyutlarıyla Alevilikte Cem ve Cem Evleri* (Şırnak: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2018); Cenksu Üçer, "Cemevi: Âdâb ve Erkânın İcrâ Edildiği Mekan", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 88 (2018): 59-84.

²⁴ Nejat Birdoğan, *Anadolu ve Balkanlar'da Alevi Yerleşmesi Ocaklar-Dedeler-Soyağaçları* (İstanbul: Mozaik Yayınları, 1995); Ali Yaman, *Alevilikte Dedeler Ocaklar* (İstanbul: Ufuk Matbaacılık, 1998); Hamza Aksüt, *Aleviler Türkiye-İran-İrak-Suriye-Bulgaristan* (Ankara: Yurt Kitap-Yayın, 2009); Mehmet Ersal, *Alevilik Kavramlar ve Ocak Sistemi –Çubuk Havzası Örneği-* (Ankara: Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları, 2016).

²⁵ Üçer, *Geleneksel Alevilik*, 181-201; Üçer, *Musâhiblik*, 175-188, 194-209; Harun Yıldız, "Amasya Yöresinde Alevilik: Ocak ve Yapılar", *Uluslararası Amasya Sempozyumu: Tarih-Dil-Kültür-Edebiyat 2* (2017), 1527-1555; Fevzi Rençber, "Adıyaman Yöresi Alevî Ocakları", *OMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (2013): 159-170.

Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisinde ocaklara müstakil sayılar ayrılması burada mutlaka zikredilmelidir.²⁶

2. Alevî Nitelemeli Geleneğe Mensup Ocak ve Gruplar

2.1. Geleneksel Yapı: Ocak Sisteminin Mahiyeti

Günümüzde daha çok Alevî nitelemesi ile anılan gelenek, gerek sosyal hayat gerek tarikat hayatı kalıplarındaki dinî yapı olarak “ocak sistemine” dayanmaktadır. Nitekim Alevî nitelemeli topluluklar kendi aralarında geleneksel anlamda *metbu ocak* olarak bilinen *ana ocak* ya da *baş ocaklar* etrafında teşkilatlanmış ve ana ocağa bağlı alt ocaklar oluşturmak suretiyle şekillendirdikleri söz konusu ocak sistemini günümüze kadar taşımıştır.²⁷

Bilindiği üzere *ocak* ve onunla ilgili konular halkımız ve inanışları arasında önemli bir yer tutmaktadır. Geleneksel toplum algılarında her kesim tarafından ocağa atfedilen önemin atalar kültü, ateş kültü vb. etkenlere bağlı olarak şekillendiği düşünülebiyecek olsa da, ocağın tasavvufta kazandığı anlamının yanında “boy, soy, aile” anlamlarını da içermesi konumuz açısından önemlidir.²⁸ Çünkü, Alevî nitelemeli gruplar arasında ocak terimi ve sistemi, âdâb ve erkânı yürüten, kutsal soylara mensup (Ehl-i Beyt soyundan geldiğine inanılan seyyid) ve keramet sahibi oldukları kabul edilen dedelerin ailelerini ve bu aileler çevresinde oluşan organizasyonları ifade etmektedir. Alevî gelenek mensupları arasında her dede ve tâlib bir ocağa mensuptur.²⁹ Dolayısıyla geleneksel Alevîliğin temel kurumu “Dede Ocağı”dır ve hangi ülkede

²⁶ Söz gelimi Derginin 37. (2006 Bahar) sayısı ağırlıklı olarak Sultan Şücaaddin Veli Ocağı'nı ele almaktadır.

²⁷ Birdoğan, *Anadolu ve Balkanlar'da Alevî Yerleşmesi*, 206. Ocak kelimesinin bugün Alevî olarak isimlendirilen toplulukların hiyerarşik sistemine de işaret ederek 15 ve 16. yüzyıl kaynaklarında zikredilmesi hakkında bkz. Bülent Akın, “Alevilikte Ocak: Kavramsal Çerçeveye ve Tarihi Arka Plana Yeni Bir Bakış”, *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi* 17/2 (2017): 244-256.

²⁸ Haşim Şahin, “Ocak”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33: 316-317.

²⁹ Ali Yaman, “Alevîlerde Dedelik ve Dede Ocakları”, *Geçmişten Günümüze Alevî-Bektaşî Kültürü*, edit. Ahmet Yaşar Ocak (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2009), 180.

yaşarsa yaşasın, etnik kökeni ne olursa olsun her Alevî gelenek mensubunun bağlı olduğu bir “Dede Ocağı” vardır. Rehber, pîr ve mürşidden oluşan bu Dede Ocak yapılanmasının tâlibleriyle birlikte ele alınması gerekmektedir.³⁰

Bunun tarihi arka planında köyler oluşturacak şekilde toprağa yerleşmekte olan göçebe aşiretlerin birtakım derviş zümreleri meydana getirmeleri yer almaktadır.³¹ Özellikle şehirlerden uzak yerlerde çoğu göçebe ve yarı göçebe grupların arasında kurulan tekke ve zâviyelerin kurucuları pozisyonunda olan ve kurulan bu tekke ve zâviyelerin başında bulunan şeyh ve dervişler, yeni kurulan yerlere yerleşen göçmenlerin öncüleri, kabile başkanları veya büyük babalarıydı. Nitekim, Orta Asya’dan göçlerle beraber geldikleri aileleri ile uygun yerlere yerleşen ve mensubu buldukları kabilelerin hem şefi hem de dînî reisleri olan bu şeyhler,³² açtıkları zâviyelerle çevrelerindeki hayatın bütün maddî ve manevî yönleriyle meşgul olmuşlardır.³³ İşte müridleri daha çok kendi aile ve soylarının birer mensubu olan ve içlerinde yaşadıkları ve yönettikleri kabilelerin başında, din adamı, büyücü, hekim ve şair kimliğini bir arada toplayan bu şeyh ve dervişler, Anadolu dînî tarihinde önemli bir role sahip olmuşlardır.³⁴ Nitekim, bir aşiretin muhtelif gruplarının göçler dolayısıyla gidip yerleştikleri farklı noktalarda aynı isim altında köyler ve zâviyeler kurması ve evliyâlar kabul etmiş olması konuyu daha da anlaşılır kılmaktadır.³⁵

³⁰ Aksüt, *Aleviler*, 9.

³¹ Ömer Lütfî Barkan, “Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskan ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler I, İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zâviyeler”, *Vakıflar Dergisi* 2 (1942): 285 (11. dipnot).

³² Hamza Aksüt, birkaç örnek istisna tutulursa, bu şeyhlerin ya da dedelerin kabilelerinin aşiret reisi olmadıklarını düşünmektedir. Aksüt, *Aleviler*, 24.

³³ Barkan, “Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zâviyeler”, 295; Melikoff, *Uyur İdik*, 31-32; Ahmet Yaşar Ocak, *Babaîler İsyanı, Aleviliğin Tarihsel Altyapısı Yahut Anadolu’da İslâm-Türk Heterodoksisinin Teşekkülü* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1996), 64-65.

³⁴ Barkan, “Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zâviyeler”, 284-285; Ocak, *Babaîler*, 71-72.

³⁵ Barkan, “Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zâviyeler”, s. 295-296. Hasluck da haklarında uydurulan menkıbeler ne olursa olsun pek çok tekkenin bir aşiret evliyâsı mezarı olarak kurulduğunu düşünmektedir. Frederick William Hasluck, *Anadolu ve Balkanlar’da Bektaşilik*, trc. Yücel Demirel (İstanbul: Ant

Günümüze kadar varlığını koruyan ocak sistemi dikkate alındığında, göçebe dervişlerin yerleşik hayata geçip aşiret ağırlıklı köyler kurmalarından ziyade, yerleşik hayata geçip köyler kuran göçebe aşiretlerin birtakım derviş zümreleri meydana getirdikleri vakıya daha uygun görünmektedir. Zira, genel olarak ilk İslâmlaşma sürecinde bile bazı tasavvufî hareketlere muhatap oldukları bilinen ve Anadolu'da da benzer bir ortam ve etki ile karşılaşan bu toplulukların, köyler oluşturulurken akrabalığın önemli bir etken olduğu göz önünde bulundurulduğunda,³⁶ tasavvuf anlayışlarını *Anadolu'ya taşımış oldukları sosyal yapıya uyarlamış olmaları*, yukarıdaki yaklaşımı doğrulamaktadır. Günümüzdeki ocak sistemine dayalı geleneksel yapının da bu kabule uyduğu görülmektedir. Nitekim, Alevî nitelemeli topluluklar tarih boyunca Dede Ocağıyla paralel hareket etmiş ya da en azından bağına koparmamıştır. Boy, oba, oymak, ezbet gibi ana ocağa bağlı olan alt topluluklar Dede ocaklarının tâlibleri olmuştur.³⁷

2.2. Ocak Sisteminin Mevcut Durumu

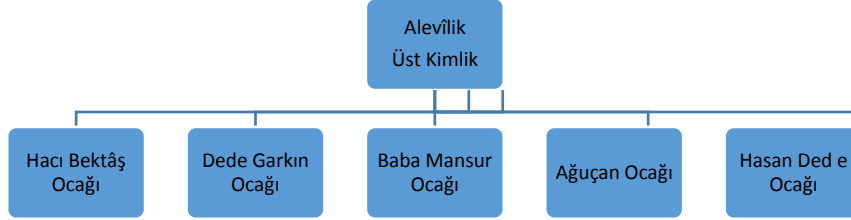
Ana ya da baş ocak ve buna bağlı alt ocaklar yapılanmasının bugünü hakkında son zamanlarda önemli çalışmalar yapıldığı görülmektedir. Aksüt'ün alan araştırmalarıyla desteklediği bir çalışma ortaya koyarak kamuoyuyla paylaştığı veriler bunun güzel örneklerinden biridir. Aksüt; günümüzde devam eden konular, mürşide bağlı pîr ocağı üyelerinin verdikleri bilgiler, mürşide bağlı pîr ocağı tâliblerinin söyledikleri, pîr ocağıyla musâhib olan diğer pîr ocaklarının mürşid ocak konusundaki söylemleri, halk ozanlarının deyişlerindeki söylemler ve aynı tâliblere (aşiret, boy, oba, ezbet vb.) sahip olma türünden şu anda elde olan verilere dayanarak 5 ana/baş ocak kabul etmekte ve bunları *Hacı Bektâş Ocağı*, *Dede Garkın Ocağı*, *Baba Mansur Ocağı*, *Avuçan/Ağuçan Ocağı* ve *Hasan Dede Ocağı* olarak sıralamaktadır.

Yayınları, 1995), 83. Ayrıca bkz. Yaman, "Alevîlerde Dedelik ve Dede Ocakları", 179-182.

³⁶ Bahaeddin Ögel, *Türk Kültür Tarihine Giriş* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1978), 311.

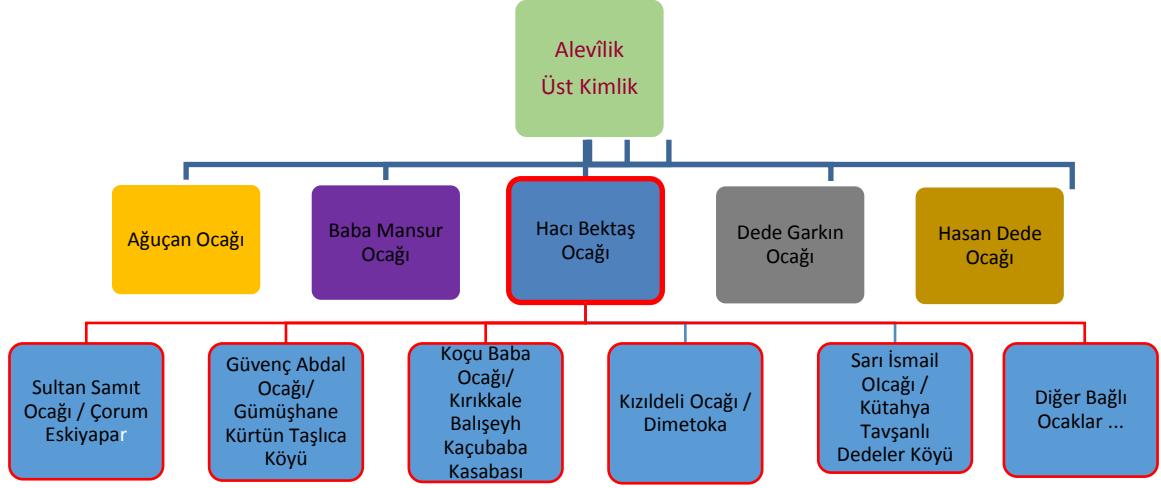
³⁶ Barkan, "Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zâviyeler", 285 (11. dipnot).

³⁷ Aksüt, *Aleviler*, 10.



Aksüt'e göre meselâ mürşid ocağı ya da ana ocak olan Hacı Bektaş'a bağlı olan alt ocaklar ya da pîr ocakları Çorum Eskiyaşar köyü merkezli Sultan Samıt Ocağı, Gümüşhane Kürtün Taşlıca köyü merkezli Güvenç Abdal Ocağı, Kırıkkale Balıseyh Koçubaba kasabası merkezli Koçu Baba Ocağı, Hüseyin Gazi Ocağı, Seyit Cemal Sultan Ocağı, Şeyh/Işık Çakır Ocağı, Kütayha Tavşanlı Dedeler köyü merkezli Sarı İsmail Ocağı, Dimetoka merkezli Kızıldeli (Seyit Ali Sultan) Ocağı'dır.³⁸

³⁸ Bu ocaklar ve bu ocaklara bağlı olan tâliblerin yerleşim yerlerinin detayları için bkz. Aksüt, *Aleviler*, 31- 248.



Aksüt eserinde ayrıca bu sisteme tam adapte edilemeyen, diğer bir ifadeyle rehber, pîr ve mürşid konumlarından hangisine sahip olduğu bilinmeyen ve bundan dolayı konumu belli olmayan bazı ocaklardan da bahsetmektedir. Aksüt'e göre, bunlardan çoğu kendilerinin Hacı Bektâş'a bağlı olduklarını söylese de, bu XIX. yy. ortalarına ait bir gelişmedir. Ayrıca bazı ocakların birbirleriyle bağlantıları noktasında bazı ipuçları olsa da şu andaki veriler bunu tam olarak sağlamamaktadır. Dolayısıyla bu ocaklar zamanla bağımsızlaşmış hem rehber hem pîr hem de mürşid konumunda olduklarını ileri sürmüşlerdir. Halbuki "kendisi görülmeyen bir dedenin tâlibi görmesi kabul edilebilir bir durum değildir." Bu noktada bir hususa değinmekte fayda vardır. Bu ocaklardan bazıları Hacı Bektâş Tekkesi ile hem gelenek hem de tarihsel olarak doğrudan ilişkili iken; diğerleri tarihsel süreçte Bektâşleşme olgusu sonucunda bir ilişki kurmuştur.³⁹ Burada doğrudan ilişkiden kasıt, bir şekilde Hacı Bektâş Tekkesi'nde görev aldıktan sonra Tekke'den ayrılarak farklı bölgelerde yerleşip süreği devam ettiren kişilerin oluşturdukları ocaklardır. Sözgelimi Kızıldeli ve Güvenç Abdal

³⁹ Suraiya Faroqhi, *Anadolu'da Bektâşilik*, çev. Nasuh Barın (İstanbul: Simurg Yayınları, 2003), 60.

Ocakları bunun için güzel birer örnektir. İkincisine örnek bağlamında aslında kendileri müstakil ocak olmakla beraber daha sonra Bektâşîleşen bütün *Ocakzâdeler* zikredilebilir.⁴⁰

Aksüt, konumu belli olmayan bu ocakları ise şu şekilde sırlamaktadır: Tokat Erbaa Keçeci köyü merkezli Keçeci Baba Ocağı, Divriği merkezli Garib Musa Ocağı, İzmir Narlıdere merkezli Tahtacı Yanyatır (Durhasan Dede) Ocağı, İslahiye'nin Çerçili ve Aydın'ın Reşadiye köyü merkezli Tahtacı Hacı Emirli (İbrahim Sani) Ocağı, Hozat'ın Dervişcemal köyü merkezli Derviş Cemal Ocağı, Tunceli Dedeğağaç köyü merkezli Seyit Seyfeddin/Şeyh Delil Behrican Ocağı, Erzincan merkez Vağaver, Kıştım vb. köyler ile Kemah Nekkaroğlu vb. köylerde yerleşen Ali Abbas Ocağı, Tunceli Pertek Sisan köyü merkezli Seyyid Sabun (Seyfi) Ocağı, Şarkışla Yahyalı, Merzifon Hırkalı ve Gürün Mağara köyü merkezli, Keçeci Baba ocağı mensubu Seyyid Selahaddin Ocağı, Sivas Kangal Külekli, Elazığ merkez Şabanlı ve Yozgat Aydıncık Kırtılım köyleri merkezli İmam Rıza Ocağı, Eskişehir Seyitgazi Arslanbeyli köyü merkezli Şücaeddin Veli Ocağı, Erzincan Kemaliye Ocak köyü merkezli Hıdır Abdal Ocağı, Bulgaristan Niğbolu Alvanar köyü merkezli Ali Koç Baba Ocağı, Gaziantep, Sivas Yıldızeli Davulalan ve Çorum Alaca Güllük merkezli Gözü Kızıl Ocağı, Sivas Divriği Gemhu (Akpelit) köyü merkezli Koca Haydar Ocağı.⁴¹

Burada Aksüt'ün “konumu belli olmayan ocaklar” hakkında verdiği bu listedeki bazı ocakların durumu dikkate alındığında, beş ile sınırladığı ana ocak sayısını 5 ile sınırlandırmamak gerektiği anlaşılmaktadır. Zira Aksüt tarafından “konumu olmayan ocaklar” başlığı altında yer verilen bazı ocakların, farklı tasavvufi gelenek ve silsilelere sahip olmaları ve yine kendilerine bağlı alt grupların bulunması sebebiyle ayrı ana ocak sayılacakları anlaşılmaktadır. Bu kanaatimizi ortaya koyacak bir misali zikretmek yerinde

⁴⁰ Bu ocakzâdelerle beraber Çelebi Bektâşîler ve Babağan Bektâşîler ve bunların iç örgütlenmeleri için bkz. Baki Öz, *Bektaşilik Nedir? (Bektaşilik Tarihi)* (İstanbul: Der Yayınları, 1997), 230- 249.

⁴¹ Aksüt, *Aleviler*, s. 249-309. Bingöl ve Muş'ta bulunan ocaklar ve yapılanması hakkında bkz. Gıyasettin Aytaş, *Bingöl, Muş, Varto Yörelerindeki Ocaklar, Oymaklar ve Boylarla İlgili Araştırma Notları* (Ankara: Gazi Üniversitesi Hacı Bektaş Veli ve Türk Kültürü Araştırma Merkezi Yayınları, 2010).

olacaktır. Aksüt'ün "konumu belli olmayan ocaklar" listesinde zikrettiği Keçeci Baba Ocağı ana ocakların daha fazla olduğunu ortaya koymaktadır. Buna göre merkezi Tokat Erbaa Keçeci köyünde bulunan Keçeci Baba'ya bağlı olan alt gruplar bulunmaktadır. Ocağın merkezi Tekke'nin de bulunduğu Keçeci Köyü'nde iken, Turhal Karkın köyündeki *Aziz Baba Ocağı*, Amasya Avşar köyündeki *Nebioğlu Ocağı* ve yine Amasya Yassıçal (Ebemü) köyündeki *Ergonaş Ocağı*⁴² ile Şarkışla Yahyalı, Merzifon Hırkalı ve Gürün Mağara köyü merkezli *Seyyid Selahaddin Ocağı*⁴³ Keçeci Baba Tekkesi'ne bağlı olan alt ocaklar (kollar)dır. Keçeci Baba'nın Ahî geleneğinin temsilcisi olması ve müstakil bir ocak olma durumu dikkate alınarak Aksüt'ün konumu olmayan kategorisinde değerlendirdiği Keçeci Baba Ocağının da müstakil bir ana ocak olarak önerdiğimiz yapılanmada yer alacağını göstermektedir. Keçeci Baba Ocağının da ana ocak bağlı alt ocak sisteminde yapılanması ve diğer gruplardan farklı bir tasavvufi geleneğe mensup olması, müstakil ocak olarak değerlendirilebileceğini ortaya koymaktadır.

Nitekim bunun diğer bir misalini Tahtacılar'da görmek mümkündür. Mersin Tahtacıları üzerine yapılan bir araştırmada bölgedeki Çaylak aşiretinin Yanınyatır; Aydınlı ve Üsküdarlı (Üskürdeli) aşiretlerinin ise Emirli ocağına bağlı olmaları,⁴⁴ "Alevî nitelemeli gelenek mensuplarının ocaklara bağlı olarak yapılandıkları" ve bunun en sağlıklı yapılandırma olduğu şeklindeki tespitimizin, Alevî geleneğe mensup bütün topluluk ve gruplar için geçerli bir yapılandırma biçimi olduğunu somut bir şekilde ortaya koymaktadır.⁴⁵

⁴² Üçer, *Geleneksel Alevîlik*, 200.

⁴³ Aksüt, *Aleviler*, 294-296.

⁴⁴ Ali Selçuk, *Tahtacılar* (İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2004), 44-46.

⁴⁵ Anlattığımız hususun Afyon, Isparta bölgesinde bulunan Alevî nitelemeli ocaklardaki örneği hakkında bkz. Mehmet Ersal, "Alevî Kimliğine Ritüel ve Hiyerarşik Örgütlenme Merkezli Bir Bakış", *Günümüz Aleviliğinde Eğitim Çalıştayı Bildiriler ve Tartışmalar* (Isparta: 2009): 46-48. Şücaaddin Velî Ocağı ve buna bağlı alt ocaklar örneği için bkz. Hacı Yılmaz, "Sultân Şücaaddin Velî Zâviyesi ve Vakfına Ait Yeni Belgelere Bir Bakış", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 37 (2005): 8-10. Şah İbrahim Velî Ocağı ve bu ocağa bağlı gruplar için bkz. Hamza Aksüt, "Şeyh İbrahim

Adıyaman yöresinde ve Ankara Çubuk yöresi/havzasında varolan Alevî nitelemeli ocak ve gruplar hakkında yapılan çalışmalar da çerçevesini çizmeye çalıştığımız yapı hakkında önemli veriler sunmaktadır:

Adıyaman yöresinde başlıca 6 ocak bulunmaktadır. Bunlar, Ağu İçen Ocağı (Karadonlu Can Baba), Kureyşan, Üryan Hızır, Seyyid Derviş Cemal, Derviş Gevr ve Şah Memi Hacıyan Ocağı'dır. Merkezi Tunceli Hozat'ta olan Ağu İçen Ocağı, Adıyaman'daki pir ocakları tarafından mürşid ocağı olarak kabul edilmektedir. Merkezi Adıyaman'da olan Kureyşan ocağının Tunceli'de bağlıları ve hizmet yürüten dedeler bulunmaktadır. Adıyaman'da mensupları bulunan Üryan Hızır Ocağının merkezi ise Tunceli, Hozat Meze köyündedir. Tokat'ta bulunan Hubyar ocağının mürşid ocağı olarak kabul edilen Üryan Hızır ocağı diğer taraftan da bir pir ocağıdır. Adıyaman'da müntesipleri olan Seyyid Derviş Cemal ocağı ise Hacı Bektaş ocağına bağlı bir ocaktır. Tunceli, Bingöl ve Muş Varto'da tâlibleri bulunan Derviş Gevr ocağının merkezi Adıyaman olarak kabul edilmektedir.⁴⁶

Mehmet Ersal'ın doktora tezi olarak çalıştığı Çubuk Havzası örneği de konumuzu teyit eden veriler ortaya koymaktadır. Çalışmasında aynı zamanda Hamza Aksüt ve Baba Mansur ile Ağuçan ocaklarının bütün kollarını ele alan Erdal Gezik'in ocak tasnifleri ve ilişkilerini değerlendiren Ersal, Çubuk Havzası Ocakları olarak tanımladığı ocakları kendi içinde talip-rehber-pir ve mürşid sistemi ile işleyen bir hiyerarşisi olduğuna dikkat çekerek söz konusu hiyerarşiyi şu şekilde tespit etmektedir: Çankırı Orta ilçesinin Doğanlar köyü merkezli Mehmed Abdal Ocağı ve Çankırı Eldivan Seydi köyü merkezli Seyyid Hacı Muradî Velî Ocağı, Çankırı Şabanözü Mart köyü merkezli Seyyid Hacı Ali Tûrabî Ocağına bağlıdır. İstanbul'da medfun bulunan Cibâlî Sultan adına kurulu Seyyid Cibâlî Sultan Ocağı ile Seyyid Hacı Ali Tûrabî Ocağı da Çubuk Sele köyü merkezli Şah Kalender Velî Ocağı'na bağlıdır. Şah Kalender Velî Ocağı, Kırıkkale Hasan Dede Beldesi merkezli

Ocağı'nın Talibi Olan Oymak ve Köyler", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 30 (2004): 139-162.

⁴⁶ Rençber, "Adıyaman Yöresi Alevi Ocakları", 159-170.

Karpuzu Büyük Hasan Dede Ocağına bağlıdır. Hasan Dede Ocağı, Eskişehir Seyitgazi Arslanbeyli köyü merkezli Şücaaddin Veli Ocağına bağlıdır. Şücaaddin Veli Ocağı ise Hacı Bektaş Veli Ocağına bağlıdır. ⁴⁷ Ancak burada Şücaaddin Veli Ocağı mensuplarının kendilerini Hacı Bektaş Veli Ocağına bağlı görmeyip müstakil bir ocak olduklarını dile getirdiklerine işaret edilmelidir. ⁴⁸

2.3. Alevî Nitelemeli Geleneğe Mensup Toplulukların Geleneksel Olarak Ocak Sistemine Göre İsimlendirilmesi

Günümüzde kendileri için Alevî nitelemesi kullanılan topluluk ve grupların isimlendirilmesi hususunda genellikle *mensup olunan ocağa göre* olanının geleneksel anlamda daha yaygın bir şekilde kullanıldığı görülmektedir. Nitekim ocaklar, bölgelerde Musâhibliği kabul etmeleri veya etmemeleri⁴⁹ ya da ocak dedelerin pozisyonları⁵⁰ vb. farklı özelliklerine bağlı olarak isimlendirilebilmekle birlikte, bu hususta önemli unsurlardan ve daha yaygın olanı, söz konusu toplulukların ocak sistemine bağlı olarak genelde mensup olunan ocaklara göre isimlendirilmesidir.

Söz konusu bu ocak isimleri, örnekleri görüleceği üzere, Ağu İçen (Ağuçan), Ağlarca İbrahim, Baba Mansur, Cibâli Sultan, Garib

⁴⁷ Ersal, *Alevilik Kavramlar ve Ocak Sistemi*, 63.

⁴⁸ Medine Sivri, “Alevilik-Bektaşilik İnancı ve Seyyid Sultan Şücaaddin Veli Ocağı Üzerine Genel Değerlendirmeler ve Ocak Dedesi Mehmet Demirtaş ile Ocak ve Alevilik-Bektaşilik İnanç Pratikleri Üzerine Söyleşi”, *Anadolu ve Balkanlarda Şücaaddin Veli'nin Yeri ve Önemi*, der. Mehmet Demirtaş (Eskişehir: 2013), 47.

⁴⁹ Bu hususta bir örnek zikredilecek olursa, Tokat'taki Bektâşî gruplar ya da Hacı Bektaş Tekkesi'ne bağlı olanlardan musâhibliği kabul edenler “*Sofu*”, musâhibliği kabul etmeyenler ise “*Bektâşî*” ya da “*Alevî*” şeklinde isimlendirilmektedir. Üçer, *Geleneksel Alevilik*, 184.

⁵⁰ Yine Tokat bölgesindeki Bektâşîler arasında yaygın olan isimlendirmelerden biri, merkez tekke ile ilişkili olarak görülebilecek “*dedelerin isimlendirilmesine*” göre olanıdır. Nitekim bölgede mülâkata tabi tutulan Bektâşîlere yöneltilen “Bektâşîler'in hangi grubuna mensupsunuz?” ya da bölgedeki bu yapıyı daha net ortaya koymak için kendilerine yöneltilen ve önceki kalıbı daha anlaşılır kılan “ne Bektâşîsiniz?” sorusuna verilen cevaplarda görülen *Dedeci*, *Vekilci*, *Sırrıcı* vb. ifadeler, kendileri tarafından da bu yapılandırmanın sürdürüldüğünü ve kendilerini isimlendirmede bu tür nitelendirmelerin pratik olması açısından daha çok tercih edildiğini açıkça göstermektedir. Bkz. Üçer, *Geleneksel Alevilik*, 185-191.

Musa, Güvenç Abdal, Eraslan, Hacı Emirli, Hacı Kureyş, Hasan Dede, Hubyar Sultan, Hüseyin Gazi, Hıdır Abdal, Keçeci Baba, Kızıldelili, Kul Himmet, Pir Sultan, Sarı Saltık, Seyyid Battal Gazi, Seyyid Hacı Ali Muradî, Seyyid Ali Sultan, Seyyid Hacı Ali Turâbî, Seyyid Cemal, Seyyid Mahmud Hayrânî, Sinemilli, Şah İbrahim Velî, Üryan Hızır, Yalınca Abdal, Yanyatır⁵¹ gibi genelde o süreği kuran ya da yürüten kişilerin adları veya sıfatlarına göre verilmiştir.⁵² Bu kişilerin ise genellikle kendilerine bağlı olan tâliblerle aynı boy, soy ve aşiretlere mensup oldukları bilinmektedir.⁵³

Alevî gelenek mensubu topluluk ve gruplarla ilgili yürütülen çalışmalarda ocak sisteminin esas alınmasının sağlıklı sonuçlar için gerekli olduğunu isimlendirme üzerinden de bir örneklendirme ile vermek yerinde olacaktır. Bilindiği üzere Alevî gelenek mensupları ile ilgili çalışmalar Alevî-Bektâşî, Alevî/Bektâşî, Alevî ve Bektâşî gibi bir kullanımı sıklıkla tercih etmektedir. Yazımızda ele aldığımız ocak sistemi, Alevîlik hakkında yapılan çalışmalarda yaygın olarak kullanılan, ancak Alevîlik ve Bektâşîliği özdeşleştirdiği mi yoksa farklılaştırdığı mı net bir şekilde anlaşılmayan, söz konusu bu kullanımların da Alevî geleneğe mensup ocak ve grupların fiili durumunu tam olarak ortaya koyma hususunda yeterli ve bütün grupları kapsayıcı olamadığını göstermektedir. Bu konuda çalışan akademisyenlerden bu noktayı işaretle en azından iki ana ekol ve

⁵¹ Ocak isimleri hakkında bkz. Yaman, *Alevilikte Dedeler Ocaklar*, 86-100; Veli Saltık, *İz Bırakan Erenler ve Alevi Ocakları* (Ankara: Kuloğlu Matbaacılık, 2004), 37-252; Filiz Kılıç v.dğr. *Ana Hatlarıyla Horasan'dan Anadolu'ya Alevîlik ve Bektaşîlik (Erenler, Evliyâlar, Ocaklar, Ritüeller ve Tarihi Süreç)* (Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları, 2008), 88-91.

⁵² Yaman, "Alevîlerde Dedelik ve Dede Ocakları", 182-183. Yaman bu isimlendirmede mensup olunan soy, gösterilen keramet ve yürütülen hizmetin belirleyici olduğunu kaydetmektedir.

⁵³ Bektâşî grupların ocaklara göre isimlendirilmesine Tokat bölgesinden bir örnek verilebilir. Buna göre Tokat bölgesindeki Bektâşî grupları, Kızıldelili (Tokat merkez), Eraslanlı (Almus Cihet kasabası Alan köyü), Yağmurlu (Yeşilyurt ilçesi Yağmur köyü), Bostankolulu (Reşadiye, Turhal), Güvenç Abdallı (Niksar), İmam Rızalı (Zile merkez ve Küçükaköz köyü), Ağlarcılı (Zile merkez ve Akkılıç köyü) vb. isimlerle anılmaktadır. Üçer, *Geleneksel Alevîlik*, 184.

merkezi dikkate alarak Bektaşî Alevîler ve Kızılbaş Alevîler⁵⁴ şeklinde tercihler kullanıldığı görülmektedir. Ancak burada işaret ettiğimiz ocak yapılanması, farklı tasavvufî gelenek mensubiyetleri ve ocak yapılanmasına uyarlanmış hiyerarşik tekke yapılanması isimlendirmelerde de bu sistemin esas alınmasının daha sağlıklı değerlendirmeler için gerekli olduğunu göstermektedir.

Bu bağlamda, sözgelimi, Bektâşî Alevîler, Erdebil Sufiyân Süreği Talibi (Kızılbaş) Alevîler ya da Dede Garkınlı Alevîler, Baba Mansurlu Alevîler, Tahtacı Alevîler, Hubyarlı Alevîler, Keçeci Babalı Alevîler şeklindeki bir kullanımın daha uygun olacağı kanaatimizi bu vesileyle bir daha zikretmek yerinde olacaktır.⁵⁵

2.4. Alevî Nitelemeli Geleneksel Ocakların/Toplulukların Tabii/Özdeş Dînî Grup Olması

Sosyal hayatta rastlanan gruplardan bazıları tabii şekilde varolan gruplardır. Onları teşkil eden üyeler, kan veya evlilik, akrabalık ya da komşuluk gibi organik cemaat bağlarıyla birbirine kenetlenmiş durumdadır. Kültür ve medeniyetin en alt basamaklarındaki, besin arama, sığınak, alet ve silah yapımı, avlanma ve savaş gibi bir takım ortak ihtiyaçlar ve faaliyetler, organik bağlarla birbirine bağlı, tabii ve birbirine yakın yerlerde yerleşmiş bu grupların üyelerini birbirine daha da yakınlaştırır. Bu tabii ve organik cemaat üyelerinin birbirlerine kenetlenmesinde rol oynayan çeşitli faktörler arasında din bağı önemli bir yer işgal eder. Çünkü, aynı organik cemaate mensup kimseler, aynı zamanda tabii olarak aynı dînî inançları paylaşırlar ve müşterek dînî faaliyetler ve merasimlere katılma yoluyla birbirlerine sıkıca kaynaşırlar. Böylece kan hısımlığı veya komşuluk esasına dayalı bulunan bu cemaatler, aynı zamanda inanç ve ibadet birlikleri oluşturur. İşte organik

⁵⁴ M. Saffet Sarıkaya, “Bektâşî-Alevîlerde Bir Dua: Nâdı Ali”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (1998): 17-31; Rıza Yıldırım, *Geleneksel Alevîlik İnanç, İbadetler, Kurumlar, Toplumsal Yapı, Kolektif Bellek* (İstanbul: İletişim, 2018), 237-243.

⁵⁵ Daha detaylı değerlendirmeler için bkz. Cenkso Üçer, “Alevîlik; Yapılar, Grupların Temel Özellikleri ve Bazı Mülahazalar”, *Dinî Araştırmalar Dergisi* 12/33 (2009), 74-75.

bağlarla dîni bağların birbirine çakıştığı bu tür gruplara “özdeş dîni gruplar” veya “tabiî dîni gruplar” adı verilmektedir.⁵⁶

Alevî nitelemeli topluluklarda ana ocak ve alt ocaklar ya da bunun kurumsal teşkilatlanmış hali ana tekke ve alt tekkeler şeklindeki yapı sadece sosyal hayatla ilgili olmayıp, daha çok tarikat hayatına dair uygulamaların hakim olduğu dîni hayat da tamamen bu yapıya uyarlanarak yürütülmüştür. Gelenekte her mürşit, adâb ve erkânın yürütüldüğü mekânları kendisi kurmuş, yolu ve erkânı bu mekânlarda sadece kendi tâlibleri ile yürütmüştür.⁵⁷ Nitekim Geleneksel/Gelenekli Alevîliği temsil eden grupların alt kollar da dahil hepsi, bütûn dîni faaliyetlerini sadece kendi içlerinde yürütmektedir. Özellikle *Görgü Ceminde* daha açık bir şekilde görülen söz konusu husus, Alevî nitelemeli ocak/topluluk ve grupların ana karakterini oluşturan tasavvuf kültürüyle de bağlantılı görülebilse de -ki bilindiği üzere diğer tasavvuf ekollerinde de şeyhten el almayan kişiler zikir ve tarikat toplantılarına alınmaz- daha çok bu grupların boy-soy-aşiret yapısına dayalı ocak sistemine bağlı olmalarının doğal bir sonucudur. Bu bağlamda geleneksel olarak hiçbir tâlib kendi ocağı dışındaki bir ocağın dedesine “görülemeceği” gibi; hiçbir dede de kendi ocağına bağlı olmayan diğer ocakların tâliblerini “göremez”. Bunların kendi ocakları çerçevesinde gerçekleştirdikleri bu uygulama, diğer uygulamalara da yansımış ve sonuçta geleneksel yapılarını sürdüren ocak/topluluklar cemlerine diğer ocak mensuplarını almamışlardır. Bu durumun daha net anlaşılması için Tokat bölgesinden bir uygulamayı paylaşmak yerinde olacaktır. Bunun en somut örneği, Turhal Ulutepe Kasabası’nda görülmektedir. Tamamı Hubyarlı⁵⁸

⁵⁶ Ünver Günay, *Din Sosyolojisi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1998), 238.

⁵⁷ Ahmet Taşğın, “Cem, Cemevi ve İşlevleri”, *Geçmişten Günümüze Alevî-Bektaşî Kültürü*, edit. Ahmet Yaşar Ocak (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2009), 211.

⁵⁸ Bölgede kendilerine Sıraçlar ya da Aşiret de denilen bu kesimler aynı grubun (Beydili Sıraç Türkmenleri) aşiret evliyası durumunda olan Hubyar Sultan’a bağlılıkları dolayısıyla genel olarak Hubyarlılar şeklinde adlandırılmaktadır. Hubyarlılar kendi içlerinde ise adab-erkân yürütücülerini adlandırmalarına göre Dedeciler ve Babacılar şeklinde iki gruba ayrılmaktadır. Hubyarlıların Babacıları ise yine kendi içlerinde ikiye ayrılmış ve bu iki alt grubun isimlendirilmesi de alt grupların dîni liderliklerini yürüten kişilerin adları esas

olan ve Dedeciler (Tekkeliler), Babacılar'ın her iki kolu Rüstem Ağalılar ve İbrahim Ethemliler'den oluşan bütün Hubyar mensuplarının bulunduğu bu kasabada, her üç topluluğa ait birer cemevi bulunmakta ve her ocak cemlerini kendi mensuplarıyla icra etmektedir.⁵⁹

Aynı durumun diğer ocak ve gruplar için de söz konusu olduğu muhakkaktır. Zira, ana ocağa/tekkeye bağlı alt ocakların hepsi bu faaliyetlerini kendi içlerinde yürütürler. Sözelimi, Tokat bölgesinde Erdebilliler'in her ocağı cemlerini kendi mensuplarıyla yürütür. Bu bağlamda, meselâ, bir Şah İbrahimî Dedesi, Pir Sultanlı veya Kul Himmetli tâlib *göremeyeceği* gibi; Pir Sultanlılar ve Kul Himmetliler de Şah İbrahimîler'in cemlerine katılamazlar. Bu durum Bektâşiler için de geçerlidir. Hiçbir Bektâşî ocak diğeriyle bu anlamda ortak hareket etmez. Bir Vekilci Bektâşî, ne Dedeci'ye, ne Dervişçi'ye, ne Babacı'ya ve ne de Sırrıcı'ya *görlür*. Hattâ Bektâşiliğe mensup olan Ocakzâdeler bile başka bir Ocak Dedesi'ne *görlemezler*. Meselâ, bir Güvenç Abdal tâlibinin, Bostankolulu bir Dede'ye; bir Bostankolulu'nun Eraslanlı'ya, bir Eraslanlı'nın İmam Rızalı'ya vb. *görlmesi* mümkün değildir. İşte bu durum geleneksel Alevî niteliteli topluluklar/ocaklarda cemlerin sadece kendi içlerinde yürütülmesi sonucunu doğurmuştur ki, nitekim bu *görgü* ile sınırlı tutulmayı bütün uygulamalara da yansıtılmıştır.⁶⁰

Aynı ana ocağa bağlı alt ocakların ana tekkedeki oturuş düzenlerinde dahi bu yapının ön plana çıkması konumuzun daha anlaşılır kılacağı içi burada mutlaka kaydedilmesi gereken bir husustur. Bu noktada Kaygusuz'un Bedri Noyan Dedebaba'nın kadın erkek ilişkileri ve kadınların başlarını örtmeleri gerektiği⁶¹

alınarak yapılmıştır (Rüstem Ağalılar, İbrahim Ethemliler). Üçer, *Geleneksel Alevîlik*, 192-194.

⁵⁹ Kenanoğlu ile Onarlı da fiilen gözlemlediğimiz bu uygulamaya işaret etmektedir. Ali Kenanoğlu - İsmail Onarlı, *Hubyar Sultan Ocağı ve Beydili Sıraç Türkmenleri* (İstanbul: Hubyar Kültür Derneği Yayınları, 2003), 182-187.

⁶⁰ Üçer, *Musâhiblik*, 186-187.

⁶¹ Bedri Noyan "Bektâşiler'de karı ve kocadan her biri, diğeri nasip alırken meydanda bulundurulmaz. Zira o meydanda nasip alan, orada hazır bulunanların kardeşi olur. Ondan sonraki aynı'l-cemlerde bulunurlar. Yine Bedri Noyan Dedebaba'ya göre "Bacılar bir arada, erkeklerden ayrı olarak otururlar. Nasip alırken ak örtülerine bürünüp, başlarını örterler" demektedir.

hususlarındaki bazı mülâhazalarına itiraz kabilinden merkez tekkedeki toplantılarla ilgili paylaştığı anekdotu son derece önemlidir: “Büyük cem ocaklarında, tekkelerde tâliblerin kabile kabile -eğer mürşidin yürüttüğü cem ise, ona bağlı her pîrin tâliblerinin- oturdukları *gedikler* vardır.”⁶²

Sözü edilen bu özellikleri Alevî nitelemeli ocak/toplulukların aile birlikleri şeklinde oluşturdukları yapılarını dinî anlayışlarına da uyguladıklarını göstermektedir. Bektâşiliğin Babağan kolu hariç her bir grupta Dedeliğin babadan oğula geçmesi, her grubun kendine özgü bazı uygulamalarının olması, şehirleşmeyle beraber bazı yeni uygulamalar görülebilse de, geleneksel anlamda tarikatlarının işleyişini kendi içlerinde yürütmeleri ve diğer ocaklardan olanların tarikatlarına alınmaması, yine Bektâşiliğin Babağan kolu⁶³ hariç “Alevî olunmaz, Alevî doğulur” prensibiyle dile getirildiği üzere kan bağına dayalı olarak “soy sürme”nin esas olması; gerek aile birlikleri şeklinde kümelenen gerekse soya dayalı bir dinî hiyerarşi içerisinde oluşturdukları yerleşim yerlerinde “kapalı topluluk”lar olarak varlıklarını devam ettiren bu toplulukların, tasnif mutlak olmamakla beraber⁶⁴ genelde tasnif edildiği şekliyle, *tabii/özdeş dinî gruplar*⁶⁵ olarak değerlendirilebileceklerini göstermektedir.

3. Şehirleşme Olgusu ve Bunun Etkisiyle Alevî Geleneğe Mensup Toplulukların Doğal Dinî Grup Olmaları Yolundaki Gelişmeler

Son iki asırdır modernite dünyada toplumlar üzerinde etkisini göstermiş ve modernleşme sürecine bağlı olarak bütün toplumlar için önemli sayılabilecek ciddi ve temelli dönüşümler yaşanmıştır.

Kaygusuz ise her iki durumda da Bedri Noyan Dede Baba'ya muhalefet etmekte, kendi ocaklarında ya da köy Alevîlerinin görgü cemlerinde ne ayrı oturmak ne de kadınların başlarını örtmekle ilgili bir uygulamanın olmadığını iddia etmektedir. İsmail Kaygusuz, *Aleviliğin İnançsal ve Toplumsal Yol Kardeşliği Musahiplik* (İstanbul: Alev Yayınları, 2004), 19-20.

⁶² Kaygusuz, *Musahiplik*, 20.

⁶³ Bkz. Ömer Faruk Teber, *Balkanlar'da Bâbâgân Koluna Ait Bir XIX. Yüzyıl Bektâşi Erkânâmesi* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2013).

⁶⁴ Günay, *Din Sosyolojisi*, 239.

⁶⁵ Tabii/Özdeş dinî grupların genel özellikleri ile ilgili olarak bkz. Mehmet Taplamacıoğlu, *Din Sosyolojisi* (Ankara: AÜİF Yayınları, 1975), 210-226; Günay, *Din Sosyolojisi*, 239-252.

Bu dönüşümde modern rasyonelleştirme hareketlerinin geleneksel yapıları sorguya açması, inanç alanlarında da meşruiyet hususunu büyük ölçüde tartışılır bir duruma getirmesi etkili olmuştur. Aynı zamanda modernleşme ile geleneksel otorite yapılarının rasyonelleşmesi de hız kazanmış, bu süreçle ortaya çıkan yeni siyasal talepler ve gündeme gelen uzmanlık alanları, geleneksel kurumlar ve yapılar üzerinde de önemli etkiler göstermiştir.⁶⁶

Modernleşme sürecinde en çok etkilenen gruplardan birisi de Alevî geleneğe mensup ocak ve gruplardır. Bu süreçlere bağlı olarak Alevî gelenek mensupları belki de tarihlerdeki en kapsamlı değişikliklerden birini yaşamıştır.⁶⁷ Bir taraftan modernleşmenin etkisiyle, diğer taraftan özellikle şehirleşmenin etkisiyle şehir merkezlerinde ve yine ülkede yaşanan sosyo-ekonomik ve kültürel değişime bağlı olarak ortaya çıkan örgütlülük gerçeğinde, günümüz Türkiye'sinde Alevî gelenek mensubu şehirlilerde esaslı bir şekilde ve bu damardan etkilenen kırsal kesimde yaşayan gelenek mensuplarında ise kısmen de olsa, Geleneksel Alevîliğin dinsel-kültürel göstergelerinin çoğunluğu yeniden ele alınmayı gerektirecek bir hal almıştır.⁶⁸

Modernleşme ve şehirleşmenin Alevî nitelemeli geleneğe mensup olanlar üzerinde göstermiş olduğu etki, öncelikle Alevîlerin geleneksel bilgi kaynakları ve otorite ile irtibatlarının zayıflaması, yaşanan gelişmelerin hem epistemolojik kabuller açısından hem de toplumsal örgütlenme ve otorite açısından yeni oluşumlara zemin hazırlaması ile daha belirgin bir hal almıştır.⁶⁹

⁶⁶ Necdet Subaşı, "Türk Modernleşmesi ve Alevîler", 110; Alperen, "Alevî(lik) Modernleşmesi", 77; Kutlu, *Çağdaş İslamî Akımlar*, 10. Bu sürecin İslâm coğrafyasının değişik bölgelerindeki etkileri hakkında da Kutlu'nun eserine bakılabilir.

⁶⁷ Subaşı, "Türk Modernleşmesi ve Alevîler", 110.

⁶⁸ Subaşı, "Türk Modernleşmesi ve Alevîler", 110-111. Şehirleşme ile Alevî gelenek mensuplarının karşılaştıkları durum hakkında bkz. Ali Balkız, *Kent Koşullarında Sosyolojik Olgu Olarak Alevilik Yazılar* (İstanbul: Alev Yayınları, 2007), 125.

⁶⁹ Bu hususta genel bir değerlendirme için bkz. Ayhan Yalçınkaya, *Alevilikte Toplumsal Kurumlar ve İktidar* (Ankara: Mülkiyeliler Birliği Vakfı Yayınları, 1996), 6-10; H. Nedim Şahhüseyinoğlu, *Alevî Örgütlerinin Tarihsel Süreci* (Ankara: İtalik Yayınları, 2001), 58-60; Üçer, *Musâhiblik*, 189-216.

Bu gelişmelere bağlı olarak, özetle Alevî geleneğe mensup topluluklar arasında bir taraftan inanç, ibadet, âdet ve geleneklerin zayıflaması; diğer taraftan ise materyalizm, sosyalizm-kominizm, laisizm ve sekülerizm gibi modernizme ait kavramların yer yer Alevîlik'le ilişkilendirilmesi, yer yer de özdeşleştirilmesi söz konusu olmuştur.⁷⁰

1980'li, 1990'lı yıllara gelindiğinde yine dünyada ve ülkemizde yaşanan bir takım sosyal ve siyasal şartlara bağlı olarak yürütülen kimlik politikaları olgusundan Alevî gelenek mensupları da etkilenmiş, bu dönemde hem yayınlarda bir çoğalma görülmüş hem de örgütlenme hususunda bir canlılık yaşanmıştır. Bu noktada işaret edilmesi gereken en önemli husus, hem yayınların hem de örgütlenmenin büyük oranda, şehirde yetişen ve ideolojik yeni kimliklere bürünmüş ve geleneksel Alevîlik kabul ve kurumlarıyla irtibatlarını kopartmış olan,⁷¹ ancak mensup oldukları aşiret dolayısıyla aynı zamanda Alevî kimliği ile de bir bağ kuran yeni nesil şehirli Alevîlerce yürütülmüş olmasıdır.⁷²

Ülkemizdeki siyasal, sosyal, ekonomik ve kültürel gelişmelerden doğal olarak etkilenip şekillenen Alevî örgütlenmeleri de diğer örgütlenmeler gibi bu gelişmelere paralel olarak bir seyir izlemiştir. Ülkemizde çok partili döneme geçişle birlikte yaşanan kapsamlı siyasal, sosyal ve ekonomik dönüşüm ve buna bağlı olarak köyden şehre göç sürecinde ortaya çıkan yeni ihtiyaç ve beklentiler, Cumhuriyet döneminde çıkarılan kanunlar ve uygulamalarla geleneksel yapı ve örgütlenmelerini kaybetmeye yüz tutan Alevîler açısından da farklı yönelimlerin ortaya çıkmasına yol açmıştır.⁷³

Alevî topluluklardaki hem mensup olunan ocak hem tasavvufi gelenek hem de ocakların sahip oldukları silsilelerdeki farklılıkların ve bölünmüşlüğü'nün doğal bir yansıması olarak ortaya çıkan bu örgütsel çeşitlilik beraberinde çeşitli birlik ve çatı arayışlarını gündeme getirmiştir. Almanya'da kurulan Almanya Alevî Birlikleri

⁷⁰ İlyas Üzümlü, "Modernizmin Alevî Toplumu Üzerindeki Etkileri", *İslam ve Modernleşme*, II. Kutlu Doğum İlmî Toplantısı (İstanbul: İsam Yayınları, 1997), 278-290.

⁷¹ Subaşı, "Türk Modernleşmesi ve Alevîler", 111.

⁷² Üçer, *Musâhiblik*, 192-194.

⁷³ Üçer, *Musâhiblik*, 194-209.

Federasyonu ve Avrupa Alevî Birlikleri Konfederasyonu gibi örneklerin varlığı Türkiye'deki örgütler için de ilhâm kaynağı olmuştur. 2002 yılına kadar bu bağlamda yapılan girişimler, yasal durumun imkan vermemesi nedeniyle sonuç alamamıştır. Nitekim 2002 yılında Avrupa Birliği uyum çalışmaları neticesinde yapılan yasal düzenlemelere bağlı olarak Alevî-Bektaşî Federasyonu kurulmuş ve üçyüzü aşkın kuruluş bu çatı altında bir araya gelmiştir. Daha sonraki dönemde Alevî Vakıflar Federasyonu ve Alevî Dernekleri Federasyonu adlı iki alternatif çatı örgütü daha kurulmuştur. Bazı kuruluşlar ise herhangi bir çatı örgüt içerisinde yer almadan varlıklarını bağımsız olarak sürdürmeyi tercih etmektedir.⁷⁴

Bu örgütlerin statü ve işleyişlerinde de bir takım farklılıklar söz konusudur. Bunlardan bazıları yalnızca bir vakıf ya da dernek binasında inanca dayalı bir sivil toplum kuruluşu olarak hizmet vermekteyken; bazıları aynı zamanda cemevi işleviyle şehirlerde âdâb ve erkânın da yürütüldüğü mekanlar olmuştur. Ayrıca, dergâh, külliye ve türbe gibi tarihsel bir mekana sahip olan ya da bu tür bir mekanın Vakıflar Genel Müdürlüğüne kendilerine tahsis edildiği örgütler de bulunmaktadır. Dolayısıyla örgütlerin yasal statüleri ve kurulu buldukları mekanların özellikleri, bu kuruluşların nitelik ve işlevlerini de doğrudan belirlemektedir.⁷⁵

Şehirleşme ve göç olgusuna bağlı olarak geleneksel ocak yapılanması ve dede-tâlib ilişkisinin zayıflaması ve yer yer ortadan kalkması; buna ilaveten bahse konu örgütlenmelerde daha çok şehirlerde yetişen tâliblerin kurucu ve karar verici bir pozisyonda olmaları sonucunda Alevîlik için yeni bir durum ortaya çıkmıştır. Buna göre, tâliblerini vakıf ve derneklerde söz sahibi yönetici olmalarına bağlı olarak dedeler ve zâkirler çoğu zaman ücretli bir vakıf ya da dernek çalışanı haline gelmişlerdir. Şehir hayatında eğitim, kültür, sosyal yardımlaşma gibi pek çok sosyal fonksiyonları yanı sıra dernek ve vakıfların âdâb ve erkân merkezli görevlerin de yerine getirildiği mekanlar haline dönüşmesi olgusuna bağlı olarak dernek ve vakıf yöneticileri, bu yeni duruma göre âdâb ve erkânın

⁷⁴ Üçer, *Musâhiblik*, 198.

⁷⁵ Taşğın, "Cem, Cemevi ve İşlevleri", 211.

icra edilmesi noktasında söz konusu dernek ve vakıf çatısı altında oluşturulan cemevlerine de “dede” görevlendirmektedir. Bu ise Bektâşiler dahil bütün Aleviler için yeni bir durum oluşturmakta, bunun sonucunda *dernek dedesi* ve *dernek cemevi* pratiği ve kavramlarıyla karşılaşmaktadır.⁷⁶

Türkiye'nin son yirmi yılında şehirlerde Aleviliğin yeni yüzü olarak dernek ve vakıflar görünürlük kazanmış bulunmaktadır.⁷⁷ Her ne kadar dernekler genelde belli yöre ve soydan (ocaktan) gelen kişilerin kümelenmeleri olarak şekillense de, aynı zamanda yasalar çerçevesinde düzenli olarak seçimlerin yapıldığı, yönetim ve kurulların sıklıkla değişebildiği yapılanmalardır. Bu süreçte âdâb ve erkâna dair hizmetler söz konusu olduğunda, dedeler ve kendilerine bağlı tâlibler arasındaki, güçlü süreklilik arz eden geleneksel yapı, yerini; vakıf ve derneklerde yönetimi elinde bulunduran, dolayısıyla âdâb ve erkân hizmetlerinin içeriğini ve sunumunu dahi belirleyebilen yöneticilerle o dernek ve vakfa gitmeyi tercih eden bazen farklı ocak mensubiyetleri de olabilen ziyaretçiler arasındaki esnek bir yapıya bırakmaktadır. Dolayısıyla bu yeni döneme damgasını vuran en önemli gelişme, bir yanda Alevilikteki hem inanç konularında hem âdâb ve erkân konularındaki otoritenin belli oranda örgüt yöneticileri arasında toplanmaya başlaması, diğer yandan da bu hizmetlerden yararlanan şehirli Alevilerin -bir kısmı kendi ocağıyla bağlantılı olarak âdâb ve erkânı yürütme imkanı bulamamasının getirdiği bir zorunluluktan da olsa- “tercih eden” konumlarının ortaya çıkmasıdır.⁷⁸

Bu durumun Alevilik açısından ne anlama geldiğini anlamak için, öncelikle yukarıda da işaret edilen, bu örgütlerde kurucu ya da yönetici olarak görev alan kişilerin daha çok şehirde gelenekten habersiz; daha da önemlisi içerisinde yer aldıkları pozitivist ve materyalist ideolojik yapılanmalardan kaynaklı algılarını bu ortamda ön plana çıkartmış olmaları hususunun mutlaka göz önünde bulundurulması gerekmektedir. Bu sürecin ne anlama geldiğini somut bir örnek üzerinden görmek için bir ocakzâde

⁷⁶ Taşğın, “Cem, Cemevi ve İşlevleri”, 211; Yaman, “Alevilerde Dedelik ve Dede Ocakları”, 191.

⁷⁷ Taşğın, “Cem, Cemevi ve İşlevleri”, 211.

⁷⁸ Üçer, *Musâhiblik*, 200.

tarafından yazılan iki ayrı kitapta cenaze hizmetlerinin ele alınışına göz atmak yeterlidir. Nitekim aynı yazar, ilk baskısı 1993 yılında yapılan Alevilik adlı kitabında cenaze hizmetlerini ele aldığı yerde ilk tekbirde “Sübhâneke” okunur derken; 1999 yılında basılan *Cenaze Hizmetleri* adlı kitabında birinci tekbirde *tekbir kelimesi* okunur diyerek tekbir kelimesi olarak da “Lâ ilâhe illallâh Muhammed Rasûlüllâh Aliyyün Veliyyullâh” ibaresini zikretmektedir.⁷⁹

Alevî toplulukları için örgütlülüğün ve şehirdeki âdâb ve erkân hizmetlerinin merkezi, geleneksel kurum ve mekanlardan dernek ve vakıflara kaydıka, inancı, öğretiyi ve uygulamaları belirleme gücü de örgütlü yöneticiler ve örgütler çevresindeki etkili kişilerde toplanmaktadır. Bu süreçte, pek çok Alevî genci için gelenek, ailelerinden ve ailelerinin mensup oldukları ocak ve ocak dedelerinden edinilen bir bilgi ve öğreti olmaktansa, tercih ettikleri yayınlardan ya da mensup oldukları Alevî örgütlerinden aldıkları bilgiler şeklini almaktadır. Nitekim, İstanbul’da yürütülen bir saha araştırmasında deneklere yöneltilen “Hangi ocağa mensupsunuz” sorusuna pek çok gencin düzenli olarak gittiği dernek ya da vakfın adını vermesi Alevî geleneğe mensup ocak ve grup mensuplarının geldiği noktayı göstermesi açısından oldukça dikkate değerdir.⁸⁰

Dernek ve vakıf merkezli örgütlenmeyle birlikte, Alevî gelenek mensuplarının günümüzde kendilerini artık, mensup oldukları ocaklara göre değil de, şehirlerde üye oldukları vakıf ve dernek gibi örgütlere göre tanımlamaya başlamaları ve her dernek ve vakfın ayrı ayrı noktalardan hareketle faaliyetlerini sürdürmeleri, yeni Alevilik kimlikleri ve anlayışlarını ve de kümelenmelerini ortaya çıkarmıştır. Bu vakıya bağlı olarak, geçmişte aynı ocak ve buna bağlı alt ocaklar şeklinde daha çok kan bağına dayalı olarak ve bu yapının tekke yapılanmasıyla maddî unsur boyutuna taşındığı bir teşkilatlanma ve yapılanma söz konusu iken; şehirde dernek ve vakıf yapılanmalarıyla daha çok anlayış birliktelikleri halinde bir araya gelmeler ve anlayış kimlikleri oluşturulması söz konusu olmuştur. Nitekim, çok genel hatlarıyla Hacı Bektaş Veli Kültür ve

⁷⁹ Mehmet Yaman, *Alevilik İnanç-Edeb-Erkân* (İstanbul: Ufuk Reklamcılık ve Matbaacılık, 2001), 336; Mehmet Yaman, *Alevilikte Cenaze Hizmetleri* (İstanbul: 1999) 27.

⁸⁰ Üçer, *Musâhiblik*, 201.

Tanıtma Derneği ve Vakfı, Cumhuriyetçi Eğitim ve Kültür Merkezi (CEM) Vakfı ve Pir Sultan Abdal Kültür Derneği⁸¹ gibi kurum ve kuruluşların öne çıkardıkları hususlar etrafında bir araya gelerek yeni Alevî kimlik ve yapılanmaları ortaya çıkarılmıştır.⁸²

Şehirleşmeyle beraber siyâsî, ideolojik ya da anlayış birlikteliklerinin şekillendirdiği yeni Alevilik kimliklerine bağlı olarak ortaya çıkan bu örgütlenme konusunda; Alevilik-Sünnilik ayırımının yapay bir ayırım olduğu, Sünniliğin Hz. Muhammed'in uygulama tarzı; Aleviliğin ise Hz. Muhammed'in uygulamalarından bir farklı uygulaması olmayan Hz. Ali'nin yanında olmayı ifade ettiğini savunan Genç Erenler Dergisi Çevresi; Çorum merkezli “*Ehl-i Beyt Vakfı*” tarafından dile getirilen “*Caferi*” inanç ve uygulamalar etrafında bir araya gelenler ile Fermani Altun'un kuruculuğunu yaptığı Dünya Ehl-i Beyt Vakfı etrafında bir araya gelen insanları da zikretmek gerekmektedir.⁸³

İşte bu durum, ocak sistemine bağlı tabii ve akrabalık bağları üzerine yapılanmaları sebebiyle *tabii/özdeş dîni gruplar* şeklinde değerlendirilebilecek Geleneksel Alevî ocaklar için, günümüz şartlarında şehirleşmenin getirmiş olduğu bir sonuçla yeni Alevilik anlayışları etrafında bir araya gelmek suretiyle *sırf dîni grup* olmaya doğru bir dönüşümün söz konusu olduğunu göstermektedir. Zira, sırf dîni gruplarda manevî ve dîni bağ tabii ve organik bağlardan daha güçlüdür. Bu tür gruplarda üyelerin birbirleriyle olan ilişkileri “din kardeşliği” esasına dayanır ve grup manevî bir bütünlük görüntüsü sergiler. Bu hava içerisinde grup üyeleri tabii olarak

⁸¹ Haydar Gölbaşı, *Alevi-Bektaşî Örgütlenmeleri (Sosyolojik Bir İnceleme)* (İstanbul: Alev Yayınları, 2007), 140. Bu konuda ayrıca bkz. Şahhüseyinoğlu, *Alevi Örgütleri*, 142-202.

⁸² Reha Çamuroğlu, *Değişen Koşullarda Alevilik* (İstanbul: Doğan Kitap, 2000), 16-19; Burak Gümüş, “Alevi Hareketleri ve Değişen Alevilik Üzerine”, *Alevilik*, haz. İsmail Engin/Havva Engin (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2004), 507-529.

⁸³ İlyas Üzüm, “Günümüz Alevî Örgütlenmeleri ve Geleneksel Alevilikle İlişkisi”, *Tarihî ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiye’de Aleviler Bektaşîler Nusayrîler* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1999), 358-363; Şahhüseyinoğlu, *Alevi Örgütleri*, 163-179.

varolan akrabalık bağları vb. özellikleri ikinci plana iterler.⁸⁴ İşte şehirleşmeyle karşılaşılan bu yeni duruma göre akrabalığa dayalı ocak sisteminden çıkarak, vakıf ve derneklerin temel esas aldıkları görüş ve anlayışlar merkezli “manevî” bir birlik etrafında toplanan bu gruplar, *yapılanma* anlamında halen devam eden bir değişim sürecine işaret etmektedir.

4. Çalışmalarda Ocak Yapılanmasının Dikkate Alınması

Alevî nitelemeli gelenek bütün unsurlarıyla söz konusu ocak yapılanmasına göre şekil almış ve varlığını bu sisteme göre bugüne kadar devam ettirmiştir. Geleneksel tekke yapılanması, silsileler, mensup olunan tasavvuf ekolleri, yürütülen âdâb ve erkân, yine âdâb ve erkân eserleri, musâhiblik ve düşkünlük gibi kurumların icrasında görülen farklılıklar aslında söz konusu ocak mensubiyetine dayanan farklılıklardır. Şehirleşmeyle ortaya çıkan gelişmelerin başlangıçta yine ocak sistemine göre şekil alması, şehirde artık anlayış birlikteliklerine göre oluşan kimliklere bağlı bir gruplaşma olsa da son tahlilde bireylerin yine de ocak mensubiyetlerinin getirdiği etkilerden tamamen sıyrılamaması ocak sisteminin Alevî geleneğe mensup topluluklar/ocaklar ve gruplar için dikkate alınması gerektiğini göstermektedir.

Geleneksel yapının ocak sistemine dayandığını gösteren en önemli verilerden biri geleneksel tekke yapılanmasının ocak sistemine göre olmasıdır. Nitekim Alevî nitelemeli ocakların söz konusu ocak yapılanması şeklini geleneksel âdâb ve erkân merkezlerine de uyarladıkları görülmektedir. Buna göre geleneksel anlamda söz konusu ocak sistemine dayalı olarak varlıklarını sürdüren Alevî nitelemeli zümreler, yine ana ocakların tekkesi durumunda olan ve bundan dolayı da metbu tekke olarak nitelendirilebilecek tekkeler etrafında bir yapılanma ortaya koymuştur. Her ne kadar resmî olarak tekke ve zâviyeler kapatılmış olsa da Geleneksel Alevîlik günümüzde de gerek fiilen işler durumunda olan gerek sadece birer ziyâretgâh konumuna taşınan tekkeler etrafında söz konusu yapılanmasını kaybetmemiştir. Nitekim, Hacı Bektâş başta olmak üzere Abdal Musa Sultan ve

⁸⁴ Günay, *Din Sosyolojisi*, 252. Sırf dînî gruplar ve özellikleri için bkz. Taplamacıoğlu, *Din Sosyolojisi*, 226-239; Günay, *Din Sosyolojisi*, 252-276.

Elmalı Tekkesi, Akyazılı Sultan Dergâhı, Demir Baba Tekkesi, Geyikli Baba Zâviyesi/Tekkesi, Gül Baba Tekkesi, Hasan Dede Dergâhı, Hıdır Abdal Ocağı Zâviyesi/Tekkesi, Hubyar Tekkesi, Karacaahmet Sultan Dergâhı, Kazak Abdal Tekkesi, Keçeci Baba Tekkesi, Koca Haydar Tekkesi, Kolu Açık Hacım Sultan Tekkesi, Koyun Baba Tekkesi, Otman Baba Dergâhı, Piri Baba Tekkesi, Sarı Saltuk Tekkesi, Sersem Ali Baba/ Harabatî Baba Tekkesi, Seyyid Ali (Kızıl Deli) Sultan Dergâhı, Seyyid Battal Gazi ve Seyyidgazi Tekkesi, Seyyid Garib Musa Tekkesi, Seyyid Mahmud Hayrânî Tekkesi, Sultan Şücâ'eddin Velî Dergâhı, Şahkulu Sultan Dergâhı, Şeyh Hasan Onar Tekkesi, Yalıncağ Tekkesi gibi Anadolu'dan Balkanlar'a pek çok yerde varolan tekke, zâviye ve dergâhlar⁸⁵ söz konusu ocak ve tekke yapılanmasını ortaya koymaktadır.

Alevî nitelermeli geleneğe mensup ocakların ana ocağın tekkesi durumundaki ana tekke ve buna bağı alt ocak ve tekkeler şeklinde yapılandıklarıyla ilgili görüşümüz Aksüt'ün çalışmasındaki kayıtlarla da desteklenmektedir. Buna göre söz gelimi, Dede Garkınlı ocaklardan bir misal verilecek olursa, ana/baş ocak olan Dede Garkın'a ait olduğu zikredilen zâviye, kayıtlara göre şu anda Mardin Derik ilçesine bağı Dedeköy'dedir. Dede Garkın'a bağı olan söz gelimi Şah İbrahim Velî ocağına ait, ocağın merkezi olarak görülen Malatya Hekimhan Mezirme (Ballıkaya)'de Şeyh Safî ya da Karadirek olarak bilinen bir ziyaret ya da tekke bulunmaktadır. Şah İbrahim Velî Ocağına bağı olan İbrahim Hacı Obası (Ocağı)'na ait ise bir zâviye Sarioğlan yakınındaki Kesik Viran köyünde iken; bir diğeri yine Sarioğlan'a bağı Karaözü kasabasında bulunmaktadır.⁸⁶

Geleneksel olarak tekkeye bağılılığa göre bir yapılanma içerisinde olan ve her biri müstakil ocaklar halinde âdâb ve erkânı yürüten bu topluluklarda ön plana çıkarılan "tasavvufî gelenek mensubiyet kabulleri", günümüzde Alevî şeklinde nitelendirilen ocak ve gruplar içerisinde farklı tasavvufî geleneklerin yer aldığını ortaya koymaktadır. Bilindiği gibi, günümüzde Alevî kavramıyla nitelendirilen ocak ve grupların bir kısmının geçmişte Yesevîlik,

⁸⁵ Baki Öz, *Dünyada ve Türkiye'de Alevi-Bektaşî Dergâhları* (İstanbul: Can Yayınları, 2001), 13- 330; Eraslan Doğanay, *Anadolu'da Yaşayan Dergâhlar* (İstanbul: Can Yayınları, 2000), 47-142.

⁸⁶ Aksüt, *Aleviler*, 98-99.

Vefâilik, Kalenderilik ve Haydarilik gibi hareketlerle bir biçimde ilişki kurarak bu yapılara bağlı bir şekilde varlıklarını sürdürmüşlerdir.⁸⁷ Buna ilaveten, Tokat bölgesinde sözgelimi, Hubyarlılar'ın “*abdâl*”; Keçeci Babalılar'ın “*ahî*”, Tokat yöresindeki tasnifte Dedeci Bektâşi olarak yer verilebilecek Cerliler'in “*Melâmî*”, Nefes Evlatları'nın “*Üveysî*” geleneğiyle irtibatlandırılması ocaklar arasında farklı tasavvufî geleneklerin yer aldığı gerçeğini açıkça ortaya koymaktadır.⁸⁸ Bu özellik ise, Alevî nitelemeli gelenek mensupları hakkında yürütülecek çalışmalarda ocakların -belki silsilelerin de yardımıyla- mensup oldukları tasavvufî ekol vakiasının da dikkate alınmasının sağlıklı sonuçlar için kaçınılmaz olduğunu göstermektedir. Bu ise, genellikle yapıldığı üzere, bütün grupların söz konusu farklılıkları göz ardı ederek tanımlanması ve ele alınıp anlatılmasının ne derece sıhhatli olduğu hususunda bir fikir vermektedir.

Bilindiği üzere Alevilikte özellikle ocakzâdelerin toplum içindeki meşruiyetlerinin kaynağı olması hasebiyle en önemli unsurlardan birisi silsilelerdir. Tasavvufta “*el ele, el Hakk'a*” şeklinde ifade edilen bu esas, sûfilerin zincir halkalarına benzeyen şeyhler vasıtasıyla Hz. Peygamber'e, ondan da Allah'a ulaşmak için kabul ettikleri bir esastır. Hz. Ali'nin silsiledeki konumu dolayısıyla zamanla Oniki İmam'dan biri veya birkaçının bulunduğu silsilelere ayrı bir önem verilmiş ve bunlar altın silsile anlamında “*silsiletü'z-zeheb*” diye anılmışlardır.⁸⁹ Bugün itibarıyla kendilerine Alevî nitelemesi kullanılan gelenek mensubu ocaklardan her biri bu anlamda kendilerini Oniki İmam'dan biri kanalıyla Hz. Ali'ye dayandırmakta ve her biri farklı bir silsile takip etmektedir. Nitekim Hacı Bektâş Velî'nin silsilesinin Musa Kâzım'a dayandırıldığı malumdur.⁹⁰ Keçeci Baba⁹¹ ve Şah Kalender Velî ocaklarının da Musa Kâzım,⁹² Seyyid

⁸⁷ Üzüm, *Kültürel Boyutlarıyla Alevilik*, 24.

⁸⁸ Üçer, *Geleneksel Alevilik*, 183-201.

⁸⁹ Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi* (İstanbul: Dergah Yayınları, 1990), 233-236.

⁹⁰ Bedri Noyan, *Bütün Yönleriyle Bektâşilik ve Alevilik* (Ankara: Andıç Yayınları, 1998), 1/28-32.

⁹¹ Fahri Maden, “Keçeci Baba Ocağı”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 71 (2014), 151.

⁹² Mehmet Ersal, *Alevilik Kavramlar ve Ocak Sistemi*, 114.

Hacı Ali Türabî Ocağının Muhammed Bakır,⁹³ Şücaeddin Veli Ocağının İmam Rıza,⁹⁴ Sarı Saltuklular'ın Muhammed Takî⁹⁵ yoluyla Hz. Ali'ye dayandırması örneklerinde görüldüğü üzere bütün Alevî gelenek mensubu ocaklar silsilelerini Oniki İmam'dan biri kanalıyla ve farklı silsilelerle Hz. Ali'ye ulaştırmaktadır. Tokat bölgesinde yaşayan ocakların da kimi Zeyne'l-Abidin, kimi İmam Cafer, kimi Musa Kazım ve kimi de İmam Rıza aracılığı ile kendilerini Hz. Ali'ye bağladıkları görülmektedir.⁹⁶ Farklı silsilelerin ise ocak sistemini teyit etmenin yanında yukarıda bahsedilen farklı tasavvuf gelenek mensubiyeti hususuna da az çok ışık tuttuğu görülmektedir.

Ocak mensubu pir, mürşid ya da ozanların tasavvuf ve tarikat hayatına dair dile getirdikleri hususları ortaya koyan metinlerin gelenekte “ayet,⁹⁷ deme, deyiş, nefes, nutuk vb.” olarak isimlendirildiği malumdur.⁹⁸ Bu isimlendirme olayında da ocak farklılıklarının asıl etken olduğunda şüphe yoktur. Bunun ise

⁹³ Alemdar Yalçın - Hacı Yılmaz, “Bir Ocağın Tarihi: Seyyid Hacı Ali Türabî Ocağı'na Ait Yeni Bilgiler”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 26 (2003): 85.

⁹⁴ Hacı Yılmaz, “Sultân Şücaeddin Velî Zâviyesi ve Vakfına Ait Yeni Belgelere Bir Bakış”, s. 8-12; Mehmet Demirtaş, *Horasan'dan Balkanlara Şücaeddin Veli Ocağı ve Erkanı* (2015), 25.

⁹⁵ Veli Saltık, “Sarı Saltuk ve Saltuklular”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 34 (2005): 13.

⁹⁶ Üçer, *Geleneksel Alevilik*, 63-64.

⁹⁷ Cem ayinlerinde saz eşliğinde okunarak cemlerin gerçekleştirildiği bu deyişler – gelenekte buna yönelik itirazlar olmakla beraber- “ayet” olarak isimlendirilir. Bu isimlendirmede de iki yaklaşımın sergilendiği görülmektedir. Bunlardan ilkinde göre, söz konusu deyişler “Kur'an'daki konulardan bahsetmiş olmaları, Kur'an'dan esinlenerek söylenmeleri ya da bunların her birinin bir çeşit Kur'an tefsiri olması sebebiyle” bu şekilde isimlendirilir. İkincisine göre ise, bu deyişlerin “ayet” olarak isimlendirilmesi, “bunların doğrudan Allah'ın ilhâmı ile olması dolayısıyladır.” İlham ile söylendikleri için, Allah'ın ayetlerle gerçekleştirmek istediği murad deyişlerle de sağlanmaktadır. Üçer, *Geleneksel Alevilik*, 30-31.

⁹⁸ İsmail Özmen, *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1998), 1/ 24; Yusuf Ziya Yörükkan, *Alevi-Bektaşî ve Tahtacı Nefesleri*, der. Turhan Yörükkan, erişim: 16 Ekim 2019. https://www.otuken.com.tr/u/otuken/docs/alevi-bektasi-tahtaci_nefesleri.pdf, 5-11.

ocakların yerleşik hayata geçiş süreçleri, yerleştikleri bölgeler, bölgelerde maruz kaldıkları dinî, sosyo-kültürel etkiler vb. bağlı olduğu anlaşılır bir durumdur. Yörükan'ın çalışmasında yer verilen şiir/metinlerin kimine nefes kimine deyiş denmesi; nefes denilenleriyle ilgili bibliyografik bilgilerde Bektaşî olduklarına işaret edilmesi bu durumu teyit etmektedir.⁹⁹ Nitekim Bektâşî Tekkelerinin özellikle merkez tekkenin Anadolu'da Merkezi Sistemle olan ilişkilerinin Hacı Bektaş geleneğinin dilini, kurumsal yapısını, hatta cem erkânı esnasında kullanılan müzik aletlerinin durumunu¹⁰⁰ dahi şekillendirdiğinde şüphe yoktur.

“Farklı silsile ve farklı tasavvufî ekol mensubiyeti” ile birlikte bahse konu farklı ocak yapılanması etkisinin Alevî geleneğe mensup ocakların âdâb ve erkânına dair eserlerde de bulunduğu açıktır. Sağlıklı sonuç elde etme açısından bu hususun da mutlaka göz önünde bulundurulmasının kaçınılmazlığı ortadadır. Aksi takdirde herhangi bir gruba ait olan bir eserin başka bir gruba aitmiş gibi anlaşılması söz konusu olacaktır. Bunun da çalışmaların yanlış sonuçlar doğurmasına neden olacağına şüphe yoktur. Nitekim aynı noktaya Ali Yaman'ın da haklı olarak dikkat çektiği görülmektedir. Buna göre, kendileriyle mülakât yapılan Dedelerin “kendi yöresine ait geleneksel bilgilerde ekleme ya da çıkarmalar yaparak araştırmacıyla paylaşmaları” dikkate değer bir noktadır.¹⁰¹

Bu itibarla ocaklar hakkında bahsettiğimiz aynı özellikler ve gösterilmesi gereken hassasiyet kaynaklar açısından da elzemdir. Buna göre, Alevî gelenek içerisinde kaleme alınan eserlerde, her bir gruba ait eserin söz konusu grubun hassasiyetlerini yansıtan bir özelliğe ve kendilerine ait bir ton, tını ya da renge sahip olacağı

⁹⁹ Yörükan, *Alevi-Bektaşî ve Tahtacı Nefesleri*, 15-22; Melih Duygulu, “Deyiş”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9: 263; Nuri Özcan, “Bektaşî Müsikisi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5: 371; Süleyman Uludağ, “Nefes”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32: 522.

¹⁰⁰ Şehirlerde icra edilen Bektâşî ayinlerinde saz veya kopuzun yanında kudüm, tambur, çalpala gibi aletler de kullanılır. Sezgin, *Sosyolojik Açıdan Alevilik-Bektaşilik*, 89.

¹⁰¹ Yaman, “Alevîlerde Dedelik ve Dede Ocakları”, 179.

unutulmamalıdır.¹⁰² Aslında gelenek içerisindeki pratik durum bahsettiğimiz bu noktayı teyit eder bir mahiyettedir. Nitekim, hiçbir Bektâşî grup, söz gelimi Erdebil Süfiyân Süreği'ne mensup (Kızılbaş) gruplara ait şu anda Buyruk olarak şöhret bulmuş herhangi bir âdâb ve erkâna ait eseri okumaz ve ona göre âdâb ve erkân yürütmez. Bu, tasavvuftaki her ekolün kendi başvuru kaynağıyla amel etmesi ile ilgili de bir durumdur aslında. Nasıl ki, bir Kâdiri grup, Nakşî bir grubun erkân kaynağı ya da usulüne göre âdâb ve erkânını yürütmeyecekse, aynı durum Alevî nitelemeli ocak ve gruplar için de söz konusudur. Buna göre Alevî nitelemeli ocak ve gruplar, kendi ocak gelenekleri içerisinde kaleme alınan erkâna dair eserlerle âdâb ve erkânlarını yürütürler ve diğer Alevî ocaklar ile diğer tasavvuf ekollerine ait âdâb ve erkân kitaplarıyla amel etmezler. Söz konusu noktada Alevî geleneğe mensup ocakların diğer tasavvuf ekolleri ile en temel farklılıklarından biri olan “bir nevi aşiret yapısı”yla konu değerlendirildiğinde kuralın daha kuvvetli bir vurguya sahip olacağı kesindir. Bu çerçevede özellikle dikkate alınması gereken temel husus söz gelimi İmam Cafer Buyruğu ya da Şeyh Safî Buyrukları adlı eser(ler)in Bektâşîlere ait erkân kitapları değil, daha çok Erdebil Süfiyân Süreğine (yani Kızılbaş) gruplara ait eserler olduğudur. Nitekim Bektâşî geleneğe ait âdâb ve erkân kitapları için Erkânâme; diğer ocaklara (özellikle de Süfiyân Süreği Tâlibleri/Kızılbaşlar) ait olanların Buyruk¹⁰³

¹⁰² Ali Yaman'ın “Değişik bölgelerde bulunan ocakların dinsel törenlerdeki uygulamalarında biçimsel farklılıklar bulunmaktadır” tespiti bu hususu teyit etmektedir. Yaman, “Alevîlerde Dedelik ve Dede Ocakları”, 182.

¹⁰³ Âdâb ve erkâna dair bazı eserlerin Buyruk şeklinde isimlendirilmesine de dikkat çekmek faydalı olacaktır. Zira söz konusu bu isimlendirme de genel olarak bazı karışıklıkların ortaya çıkmasına, “farklı gruplara ait eserlerin bu farklılıklarının anlaşılmasına” neden olmaktadır. Asıllarında Menâkıb (-i Şeyh Safî), Risâle (-i Şeyh Safiyyüddîn), Fütüvvetnâme (-i İmam Cafer Sadık), Vasiyetnâme (Şeyh Safî Vasiyetnâmesi) (bkz. Doğan Kaplan, *Yazılı Kaynaklarına Göre Alevîlik*, 42-58) gibi adlarla anılan farklı eserlerin Buyruk adıyla isimlendirilmesi son zamanlara ait bir gelişmedir. Bu isimlendirmenin ve kullanımın, elyazması bu eserleri 1958 yılında yayıma hazırlayan Sefer AYTEKİN ile Hasan AYYILDIZ'ın yaptığı çalışmayı Buyruk olarak isimlendirmesinin, Dedeler ve halk tarafından da benimsenip kullanılmasıyla yaygın bir kabul haline geldiği değerlendirilmektedir. Yaman, *Alevîlikte Dedeler Ocakları*, 19). Nitekim Sefer AYTEKİN yapmış olduğu çalışmanın önsözünde bu hususa işaret

olarak isimlendirilmesi ocak farklılıklarının ne kadar önemli olduğunu açıkça göstermektedir.

Hatta bu noktada şunu mutlaka vurgulamamız gerekmektedir. Her ocağın sahip olduğu farklı bir tını dolayısıyla aslında Erdebil Süfiyân Süreğine bağlı ya da bağlı olmayan ocaklara ait Buyruk ismiyle şöhret bulmuş olan eserler arasında dahi söz konusu mensubiyetten kaynaklı tını, ton ya da renk farklılığı olacağı gözden uzak tutulmamalıdır. Bu kanaate götüren olgu, Buyruk olarak isimlendirilen nüshaların birbirinden farklı olması ve her birinin kendine has bazı özelliklerinin bulunmasıdır. Söz gelimi bazılarında dört kapı kırk makam değil de; dört kapı yirmisekiz makamlı bir yapının bulunması, kullanılan ayet sayılarının farklılığı, aynı şekilde konuları işlerken farklı ayetlere işaretlerde bulunulması, benzer bir durumun hadis metinleri için de söz konusu olmasıdır. Ayrıca eserlerde yer verilen deyişlerinde farklı olduğu dikkat

etmekte ve şunları söylemektedir: “İmam Cafer Buyruğu, Menâkıb-ı Evliyâ, Menakıbname, Fütüvvetnâme gibi çeşitli adlarla anılan bu kitaba “Buyruk” adını verdik...” Sefer Aytekin, *Buyruk* (Ankara: Emek Basım-Yayımevi, 1958), 3. Doğan Kaplan ise bu süreci Buyruk isminin şöhret kazanması bağlamında görmekte, kavramsallaştırmanın Aytekin’ce yapılmadığına işaret etmektedir. Doğan’a göre, “Alevi halkı bu eserleri zaten *İmam Cafer-i Sadık Buyrukları* olarak bilmektedir. Bu eserlerin Alevi halkı arasında kısaca *Buyruk* ya da *Buyruklar* olarak isimlendirilmesinin nedeni, bunların İmam Cafer-i Sadık (ö.148/765)’a ve Şeyh Safiyüddin Erdebili (ö.735/1334)’ye nispet edilmelerinde yatmaktadır. Halk “yolun/süreğin” kurucu şahsiyetleri olarak gördüğü bu kişilerin nasihatlerini birer buyruk ve emir olarak algılamış olduğundan, eserler bu isimle şöhret bulmuş olmalıdır. Aytekin’in katkısı ise belki de bu ismin tüm kamuoyunca bu şekilde bilinirliğini sağlaması olmuştur.” Kaplan, *Yazılı Kaynaklarına Göre Alevîlik*, 99-100. Farklı ocaklar ve geleneklere ait eserlerin bu farklılıklarının dikkate alınmadan ya da Buyruk içerikli bir eserin Erkânâme şeklinde farklı gelenekteki bir isimle isimlendirilmesinden kaynaklı yaşanan problemlere dair bazı örnekler için bkz. Cenkso Üçer, “Alevî Klasikleri Çalışmalarında Ocak Sisteminin Önemi Üzerine”, *Uluslararası Alevî-Bektâşi Klasikleri Sempozyumu* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2016), 396-399. Ayrıca bkz. Bkz. Ömer Faruk Teber, v.dğr. Ayşe Gül Öz, Sabri Yılmaz, “Risâle-i Ca’fer-i Sâdık” Üzerinden Ondört Ma’sumân-ı Pâk On Yedi Kemer-Best”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi The Journal of International Social Research* 10/53 (2017): 914-920.

çekmektedir.¹⁰⁴ Burada esasen *Şeyh Safi Buyrukları* ve *İmam Cafer-i Sadık Buyrukları* olarak adlandırılmalarına rağmen az sayıda da olsa içerik olarak Safevilerden bahsetmeyen Buyruk nüshalarının bulunması da ayrıca dikkate alınması gereken önemli bir detaydır.¹⁰⁵

Ocak ve tasavvufi ekol farklılıklarının Alevî gelenek mensubu ocak ve gruplarda varolan dedelik, musâhiblik, düşkünlük gibi kurumsal yapılarda da bir takım farklılıkların görülmesindeki en büyük etken olduğu açıktır. Söz gelimi musâhiblik kurumunun hem değişik isimlerle anılması hem uygulamaya dair kabullerin farklı olması bunu teyit etmektedir. Alevî gruplar arasında Musâhibliğin farklı şekillerde anlamlandırıldığı görülmektedir. Nitekim musâhibliğe bölgeden bölgeye ya da ocaktan ocağa farklı isimler verilmekte ve *husımlık*, *can kardeşliği/yoldaşlığı*, *din kardeşliği*, *ahiret kardeşliği*, *tarikât kardeşliği*, *yol kardeşliği*, *sağdıçlık*, *bilazerlik* vb. denilmektedir.¹⁰⁶ Ayrıca Babağân Bektâşilerce nasip alma olarak görülen musâhiblik, bazı ocaklarca tarikata giriş erkânı olarak algılanmakta, diğer bazılarınca ise ikrâr vermiş (tarikata girmiş) olan ailelerden ikisinin ayrıca kardeşlik ahdi yapmaları şeklinde anlaşılmaktadır.¹⁰⁷

Sonuç

Bugün itibariyle daha çok Alevî ismiyle anılan gelenek, aslında her biri ayrı bir ocaktan oluşan topluluklardan teşekkül eden bir yapıdır. Bu gelenek mensupları geleneksel olarak ocak sistemine dayanmaktadır. Bu ocakların hemen hemen tamamı kendi ocağının evliyası olarak kabul edilen kişilerin isimleri ya da sıfatları

¹⁰⁴ Üçer, “Alevî Klasikleri Çalışmalarında Ocak Sisteminin Önemi Üzerine”, s. 393-396.

¹⁰⁵ Kaplan, *Yazılı Kaynaklarına Göre Alevilik*, 42.

¹⁰⁶ Esat Korkmaz, *Ansiklopedik Alevilik Bektaşilik Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ant Yayınları, 1994) 253-254; Yıldız, “Alevî-Bektaşî Geleneğinde Musahiplik”, 397; Emrah Özdemir, “Geleneksel Alevilikte Musahiplik ve Musahip Erkânı Samsun İli Havza ve Lâdik İlçeleri Örneği”, *Hitit Üniversitesi Hacı Bektaş Veli Araştırma ve Uygulama Merkezi I. Uluslararası Hacı Bektaş Veli Sempozyumu* (Çorum: 2011), 2/736; Ersal, *Alevilik Kavramlar ve Ocak Sistemi*, 380.

¹⁰⁷ Üçer, *Musâhiblik*, 232; Ersal, *Alevilik Kavramlar ve Ocak Sistemi*, 379; Yıldırım, *Geleneksel Alevilik*, 246.

üzerinden adlandırılmıştır. Nitekim Anadolu'da yaygın olarak varlığı devam eden Ağuçan, Baba Mansur, Hacı Bektaş, Dede Garkın, Hasan Dede, Keçeci Baba, Hubyar, Şücaeddin Veli vb. örnekler bu hususu açıkça ortaya koymaktadır.

Söz konusu ocakların her biri de farklı silsilelere ve tasavvufî gelenek mensubiyetine sahiptir. Nitekim Hacı Bektâş Veli'nin silsilesinin Musa Kâzım'a dayandırıldığı malumdur. Keçeci Baba ve Şah Kalender Veli ocaklarının da Musa Kâzım, Seyyid Hacı Ali Tûrabî Ocağının Muhammed Bakır, Şücaeddin Veli Ocağının İmam Rıza, Sarı Saltuklular'ın Muhammed Takî yoluyla Hz. Ali'ye dayandırması örneklerinde görüldüğü üzere bütün Alevî gelenek mensubu ocaklar silsilelerini Oniki İmam'dan biri kanalıyla ve farklı silsilelerle Hz. Ali'ye ulaştırmaktadır. Buna ilaveten, sözgelimi Tokat bölgesinde Hubyarlılar'ın "*abdâl*"; Keçeci Babalılar'ın "*ahî*", Cerliler'in "*Melâmî*", Nefes Evlatları'nın "*Üveysî*" geleneğiyle irtibatlandırılması ocaklar arasında farklı tasavvufî geleneklerin yer aldığı gerçeğini açıkça ortaya koymaktadır.

Hem ocak farklılığı hem silsile hem de tasavvufî gelenek farklılığının Alevî nitelemeli gelenek mensupları arasında bu geleneğe rengini veren ana unsurlarda dahi bazı farklılıkların ortaya çıkmasında temel neden olduğu açıktır. Nitekim Hakk, Muhammed, Ali kabulü, dört kapı kırk makam anlayışları, yürütülen âdâb ve erkân, söz konusu âdâb ve erkâna dair eserler, cemler, semahlar, cemlerde ve semahlarda okunan deyiş ve nefesler, musâhiblik gibi toplumsal kurumlar, bunların kavramsallaştırılması ve uygulaması gibi gelenek mensupları arasında hemen hemen bütün alanlarda görülen farklılıklar, farklı ocak, silsile ve tasavvufî gelenek mensubiyetinin açık bir sonucudur.

Ocak sisteminin Geleneksel Alevîlikle ilgili çalışmaların yanı sıra, şehirleşme olgusuna bağlı olarak anlayış birlikteliği şeklinde şekillenen vakıf ve dernek merkezli örgütlenmelerin sonucunda ortaya çıkan grupları çalışırken de dikkate alınması son derece önemlidir. Zira, şehirleşmeyle ortaya çıkmaya başlayan örgütlenme gerçeği başlangıçta yine ocak merkezli bir çerçevede teşekkül etmiştir. Ayrıca şehirdeki örgütlenme gerçeğiyle ortaya çıkan gruplara mensup olanlar, geleneksel yapı, ocak sistemine dayandığı

için bu gerçeklikle iç içe yaşamaktadır. Bu itibarla Alevî gelenek ve mensupları hakkında yürütülecek bütün çalışmaların ocak sitemini dikkate alması sağlıklı sonuçlar için son derece önemlidir. Bu aslında gelenekte sıkça dile getirilen bir gerçekliğin de gereğidir: “Yol bir, sürekin bin birdir.”

KAYNAKÇA

Akın, Bülent. “Alevilikte Ocak: Kavramsal Çerçeveye ve Tarihi Arka Plana Yeni Bir Bakış”. *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi* 17/2 (2017): 239-264.

Aksüt, Hamza. “Şeyh İbrahim Ocağı'nın Talibi Olan Oymak ve Köyler”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 30 (2004): 139-162.

Aksüt, Hamza. *Aleviler Türkiye-İran-İrak-Suriye-Bulgaristan*. Ankara: Yurt Kitap-Yayın, 2009.

Alperen, Abdullah. “Alevî(lik) Modernleşmesine Dair Düşünceler”. *Dem Dergi* 2/6 (2009): 76-82.

Anadolu'da Aleviliğinin Dünü ve Bugünü. Edit. Halil İbrahim Bulut. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Yayınları, 2010.

Arabacı, Fazlı. *Alevilik ve Sünniliğin Sosyolojik Boyutları*. Samsun: Etüt, 2000.

Aytaş, Gıyasettin. *Bingöl, Muş, Varto Yörelerindeki Ocaklar, Oymaklar ve Boylarla İlgili Araştırma Notları*. Ankara: Gazi Üniversitesi Hacı Bektaş Veli ve Türk Kültürü Araştırma Merkezi Yayınları, 2010.

Bakır, Mahmut Riyat. *Tasavvufî Bir Kavram Olarak Cem' ve Bektaşilik'teki Yorumu*. Ankara: Alternatif Yayınları, 2003.

Bal, Hüseyin. *Sosyolojik Açından Alevi-Sünni Farklaşması ve Bütünleşmesi*. İstanbul: Ant Yayınları, 1997.

Balkız, Ali. *Kent Koşullarında Sosyolojik Olgu Olarak Alevilik Yazılar*. İstanbul: Alev Yayınları, 2007.

Barkan, Ömer Lütfi. “Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskan ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler I, İstila

Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zâviyeler". *Vakıflar Dergisi* 2 (1942): 279-365.

Birdoğan, Nejat. *Anadolu ve Balkanlar'da Alevi Yerleşmesi Ocaklar-Dedeler-Soyağaçları*. İstanbul: Mozaik Yayınları, 1995.

Bozkuş, Metin. *Sivas Aleviliği*. 1. Baskı, Sivas: 2000; 2. Baskı, Isparta: Fakülte Kitabevi, 2006.

Bozkuş, Metin. "Günümüzde Sivas ve Çevresinde Yaşayan Alevilerde İnanç Esasları". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24-25 (2007): 11-31.

Buyruk. Haz. Sefer Ayteki. Ankara: Emek Basım-Yayımevi, 1958.

Büyükkara, M. Ali. *İmamet Mücadelesi ve Haşimoğulları*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 1999.

Çamuroğlu, Reha. *Değişen Koşullarda Alevilik*. İstanbul: Doğan Kitap, 2000.

Dalkıran, Sayın. "Alevî Kimliği ve Anadolu Aleviliği Üzerine Bir Deneme". *Ekev Akademi Dergisi* 6/10 (2002): 95-117.

Dem Dergi, Alevilik, 6 (2009).

Demirtaş, Mehmet. *Horasan'dan Balkanlara Şücaaddin Veli Ocağı ve Erkanı*. 2015.

Dini Araştırmalar Dergisi, Alevilik, 12/33 (2009).

Doğanay, Eraslan. *Anadolu'da Yaşayan Dergahlar*. İstanbul: Can Yayınları, 2000.

Duygulu, Melih. "Deyiş". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9: 263. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Ekinci, Mustafa. *Anadolu Aleviliğinin Tarihsel Arka Planı*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2002.

Erdebili, Şeyh Safiyeddin. *Makâlât Şeyh Saftı Buyruğu*. Haz. Sönmez Kutlu, Nizamettin Parlak. İstanbul: Horasan Yayınları, 2008.

Eren, Selim. *Sosyolojik Açından Ordu Yöresi Aleviliği*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2002.

Erkan, Ümit. *16. Yüzyılda Osmanlı'da Kızılbaş Ayaklanmaları*. Ankara: Araştırma, 2016.

Ersal, Mehmet. "Alevî Kimliğine Ritüel ve Hiyerarşik Örgütlenme Merkezli Bir Bakış". *Günümüz Aleviliğinde Eğitim Çalıştayı - Bildiriler ve Tartışmalar*. 46-51. Isparta: 2009.

Ersal, Mehmet. *Alevilik Kavramlar ve Ocak Sistemi –Çubuk Havzası Örneği*. Ankara: Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları, 2016.

Faroqhi, Suraiya. *Anadolu'da Bektaşilik*. Çev. Nasuh Barın. İstanbul: Simurg Yayınları, 2003.

Folklor/Edebiyat Dergisi, Alevilik, 1-2/29-30 (2002).

Geçmişten Günümüze Alevî-Bektaşî Kültürü. Edit. Ocak, Ahmet Yaşar. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2009.

Gölbaşlı, Haydar. *Alevî-Bektaşî Örgütlenmeleri (Sosyolojik Bir İnceleme)*. İstanbul: Alev Yayınları, 2007.

Gümüş, Burak. "Alevî Hareketleri ve Değişen Alevilik Üzerine". *Alevilik*. Haz. İsmail Engin/Havva Engin. 507-529. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2004.

Günay, Ünver. *Din Sosyolojisi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1998.

Güngör, Özcan. *Ârâf'taki Kimlik: Alevilik/Bektâşilik*. Ankara: Akasya Kitap, 2007.

Hasluck, Frederick William. *Anadolu ve Balkanlar'da Bektaşilik*. Trc. Yücel Demirel.

İstanbul: Ant Yayınları, 1995.

Kaplan, Doğan. *Yazılı Kaynaklarına Göre Alevilik*. Ankara: TDV Yayınları, 2010.

Kara, Mustafa. *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*. İstanbul: Dergah Yayınları, 1990.

Kaygusuz, İsmail. *Aleviliğin İnançsal ve Toplumsal Yol Kardeşliği Musahiplik*. İstanbul: Alev Yayınları, 2004.

Kenanoğlu, Ali - Onarlı, İsmail. *Hubyar Sultan Ocağı ve Beydili Sıraç Türkmenleri*. İstanbul: Hubyar Kültür Derneği Yayınları, 2003.

Keskin, Yahya Mustafa. *Değişim Sürecinde Kırsal Kesim Aleviliği Elazığ Sünköy Örneği*. Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2004.

Keskin, Yahya Mustafa. *Kentleşme Sürecinde Alevilik Gelenek ve Modernizm Arasında Gelgitler –Elazığ Örneği*. İstanbul: Kıvılcım Ajans, 2009.

Kılıç, Filiz - Kökel, Coşkun - Bülbül, Tuncay. *Ana Hatlarıyla Horasan'dan Anadolu'ya Alevilik Ve Bektaşilik (Erenler, Evliyâlar, Ocaklar, Ritüeller Ve Tarihi Süreç)*. Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü Ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları, 2008.

Korkmaz, Esat. *Ansiklopedik Alevilik Bektaşilik Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ant Yayınları, 1994.

Kutlu, Sönmez. "Aleviliğin Dinî Statüsü: Din, Mezhep, Tarikat, Heterodoksi, Ortodoksi veya Metadoksi". *İslâmiyât* 7/3 (2003): 31-54.

Kutlu, Sönmez. *Alevilik-Bektaşilik Yazıları, Aleviliğin Yazılı Kaynakları, Buyruk, Tezkire-i Şeyh Saft*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2006.

Kutlu, Sönmez. *Çağdaş İslamî Akımlar ve Sorunları*. Ankara: Fecr Yayınları, 2008.

Maden, Fahri. "Keçeci Baba Ocağı". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 71 (2014): 147-168.

Melikoff, İrene. *Uyur İdik Uyardılar Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları*. Trc. Turan Alptekin. İstanbul: Cem Yayınları, 1994.

Noyan, Bedri. *Bütün Yönleriyle Bektaşilik ve Alevilik*. Ankara: Andıç Yayınları, 1998.

Ocak, Ahmet Yaşar. *Babaîler İsyanı, Aleviliğin Tarihsel Altyapısı Yahut Anadolu'da İslâm-Türk Heterodoksisinin Teşekkülü*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1996.

Onat, Hasan. "Kızılbaşlık Farklılaşması Üzerine". *İslâmiyât*, 7/3 (2003): 111-126.

Onat, Hasan. "Kimlik-Teoloji İlişkisi Bağlamında Alevilik-Bektaşilikle İlgili Kimlik Tartışmaları Üzerine". *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi [Prof. Dr. İrene Melikoff'un Anısına]* 1 (2009): 18-34.

Ögel, Bahaeddin. *Türk Kültür Tarihine Giriş*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1978.

Öz, Baki. *Alevilik Nedir?*. İstanbul: Der Yayınları, 1996.

Öz, Baki. *Bektaşilik Nedir? (Bektaşilik Tarihi)*. İstanbul: Der Yayınları, 1997.

Öz, Baki. *Dünyada ve Türkiye’de Alevi-Bektaşî Dergâhları*. İstanbul: Can Yayınları, 2001.

Özcan, Nuri. “Bektaşî Müsikisi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5: 371-372. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Özdemir, Emrah. “Geleneksel Alevilikte Musahiplik ve Musahip Erkânı Samsun İli Havza ve Lâdik İlçeleri Örneği”. *Hitit Üniversitesi Hacı Bektaş Veli Araştırma ve Uygulama Merkezi I. Uluslararası Hacı Bektaş Veli Sempozyumu*. 2/ 731-751. Çorum: 2011.

Özmen, İsmail. *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*. 5 cilt. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1998.

Rençber, Fevzi. “Adıyaman Yöresi Alevî Ocakları”. *OMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (2013): 159-170.

Rençber, Fevzi. *Hakk Muhammed Ali Aşkı, Adıyaman Alevileri*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2016.

Rençber, Fevzi. *Tarihsel ve Kültürel Boyutlarıyla Alevilikte Cem ve Cem Evleri*. Şırnak: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2018.

Saltık, Veli. “Sarı Saltuk ve Saltuklular”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 34 (2005): 11-31.

Saltık, Veli. *İz Bırakan Erenler ve Alevi Ocakları*. Ankara: Kuloğlu Matbaacılık, 2004.

Sarıkaya, M. Saffet. “Bektâşî-Alevilerde Bir Dua: Nâdı Ali”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (1998): 17-31.

Sarıkaya, M. Saffet. *XIII-XVI. Asırlardaki Anadolu’da Fütüvvetnâmelere Göre Dinî İnanç Motifleri*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002.

Sarıkaya, M. Saffet. *Anadolu Aleviliğinin Tarihî Arka Planı (XI-XIII. Yüzyıl)*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2003.

Sarıkaya, M. Saffet. "Alevilik-Bektaşiliğin Tasavvufi Boyutu Üzerine". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 82 (2017): 9-23.

Selçuk, Ali. *Tahtacılar*. İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2004.

Sezgin, Abdülkadir. *Sosyolojik Açıdan Alevilik-Bektaşilik*. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002.

Sinanoğlu, A. Faruk. *Türk Kültüründe Alevi-Bektaşî Olgusu (Malatya Örneği)*. İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2008.

Sivri, Medine. "Alevilik-Bektaşilik İnanıcı ve Seyyid Sultan Şücaaddin Veli Ocağı Üzerine Genel Değerlendirmeler ve Ocak Dedesi Mehmet Demirtaş ile Ocak ve Alevilik-Bektaşilik İnanç Pratikleri Üzerine Söyleşi". *Anadolu ve Balkanlarda Şücaaddin Veli'nin Yeri ve Önemi*. Der. Mehmet Demirtaş. (Eskişehir: 2013), 33-61.

Subaşı, Necdet. *-Sırrı Fâş Eylemek- Alevi Modernleşmesi*. Ankara: Kitâbiyât, 2005.

Subaşı, Necdet. "Türk Modernleşmesi ve Aleviler". *Geçmişten Günümüze Alevî-Bektaşî Kültürü*. Edit. Ocak, Ahmet Yaşar. 110-121. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2009.

Şahhüseynoğlu, H. Nedim. *Alevi Örgütlerinin Tarihsel Süreci*. Ankara: İtalik Yayınları, 2001.

Şahin, Haşim. "Ocak". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33: 316-317. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Taplamacıoğlu, Mehmet. *Din Sosyolojisi*. Ankara: AÜİF Yayınları, 1975.

Taşgın, Ahmet. *Türkmen Aleviler -Diyarbakır Örneği-*. İstanbul: Ataç Yayınları, 2006.

Taşgın, Ahmet. "Cem, Cemevi ve İşlevleri". *Geçmişten Günümüze Alevî-Bektaşî Kültürü*. Edit. Ahmet Yaşar Ocak. 211-225. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2009.

Teber, Ömer Faruk. *Bektâşî Erkânâmelerinde Mezhebi Unsurlar*. Ankara: Aktif Yayınları, 2008.

Teber, Ömer Faruk. "Osmanlı Belgelerinde Alevilik İçin Kullanılan Dini - Siyasi Tanımlamalar". *Anadolu'da Aleviliğinin*

Dünü ve Bugünü. Edit. Halil İbrahim Bulut. 69-80. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Yayınları, 2010.

Teber, Ömer Faruk. *Balkanlar'da Bâbâgân Koluna Ait Bir XIX. Yüzyıl Bektâşî Erkânâmesi*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2013.

Teber, Ömer Faruk - Öz, Ayşe Gül - Yılmaz, Sabri. "Risâle-i Ca'fer-i Sâdık Üzerinden Ondört Ma'sumân-ı Pâk On Yedi Kemer-Best", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi / The Journal of International Social Research* 10/53 (2017): 914-920.

Türk Yurdu, Alevilik-Bektaşılık, 88 (1994).

Uludağ, Süleyman. "Nefes". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32: 522-523. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Üçer, Cenksu. *Tokat Yöresinde Geleneksel Alevilik*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1. Baskı: 2005; 2. Baskı: 2015.

Üçer, Cenksu. "Tokat Örneğinden Hareketle Alevilik Üzerine Bir Değerlendirme". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 34 (2005): 229-268.

Üçer, Cenksu. "Alevilik; Yapılar, Grupların Temel Özellikleri Ve Bazı Mülahazalar". *Dini Araştırmalar Dergisi* 12/33 (2009): 63-88.

Üçer, Cenksu. "Geleneksel Alevilikte İbadet Hayatı, Bazı Âdâb ve Erkân". *Anadolu'da Aleviliğinin Dünü ve Bugünü*. Edit. Halil İbrahim Bulut. 457-510. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Yayınları, 2010.

Üçer, Cenksu. *Alevilikte Musâhiblik*. 2. Baskı. Ankara: Araştırma Yayınları, 2015.

Üçer, Cenksu. "Alevî Klasikleri Çalışmalarında Ocak Sisteminin Önemi Üzerine". *Uluslararası Alevî-Bektâşî Klasikleri Sempozyumu*. 383-403. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2016.

Üçer, Cenksu. "Cemevi: Âdâb ve Erkânın İcrâ Edildiği Mekan". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 88 (2018): 59-84.

Üzüm, İlyas. "Modernizmin Alevî Toplumunu Üzerindeki Etkileri". *İslam ve Modernleşme*, II. Kutlu Doğum İlmî Toplantısı. 278-290. İstanbul: İsam Yayınları, 1997.

Üzüm, İlyas. *Günümüz Aleviliği*. İstanbul: İSAM Yayınları, 1997.

Üzüm, İlyas. “Günümüz Alevî Örgütlenmeleri ve Geleneksel Alevilikle İlişkisi”. *Tarihî ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiye’de Aleviler Bektaşiler Nusayriler*. 358-363. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1999.

Üzüm, İlyas. *Kültürel Kaynaklarına Göre Alevilik*. İstanbul: Horasan Yayınları, 2002.

Üzüm, İlyas. *Tarihsel ve Kültürel Boyutlarıyla Alevilik*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2007.

Vorhoff, Karin. “Türkiye’de Alevilik ve Bektaşilikle İlgili Akademik ve Gazetecilik Nitelikli Yayınlar”. *Alevi Kimliği*. Edit. T. Olsson, E. Özdalga, C. Raudvere. Çev. Bilge Kurt Torun, Hayati Torun. 32-66. İstanbul: TVY Yayınları, 1999.

Wach, Joachim. *Din Sosyolojisi*. Trc. Ünver Günay. İstanbul: MÜİFV Yayınları, 1995.

Yalçın, Alemdar - Yılmaz, Hacı. “Bir Ocağın Tarihi: Seyyid Hacı Ali Türâbî Ocağı’na Ait Yeni Bilgiler”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 26 (2003): 83-120.

Yalçinkaya, Ayhan. *Alevilikte Toplumsal Kurumlar ve İktidar*. Ankara: Mülkiyeliler Birliği Vakfı Yayınları, 1996.

Yaman, Ali. *Alevilikte Dedeler Ocaklar*. İstanbul: Ufuk Matbaacılık, 1998.

Yaman, Ali. “Alevilerde Dedelik ve Dede Ocakları”. *Geçmişten Günümüze Alevî-Bektaşî Kültürü*. Edit. Ahmet Yaşar Ocak. 178-202. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2009.

Yaman, Mehmet. *Alevilikte Cenaze Hizmetleri*. İstanbul: 1999.

Yaman, Mehmet. *Alevilik İnanç-Edeb-Erkân*. İstanbul: Ufuk Reklamcılık ve Matbaacılık, 2001.

Yıldırım, Rıza. *Geleneksel Alevilik İnanç, İbadetler, Kurumlar, Toplumsal Yapı, Kolektif Bellek*. İstanbul: İletişim, 2018.

Yıldız, Harun. *Anadolu Aleviliği Amasya Yöresi Bağlamında Bir İnceleme*. Ankara: Araştırma Yayınları, 1. Baskı: 2004; 2.Baskı: 2014.

Yıldız, Harun. “Anadolu Aleviliğinin Yazılı Kaynaklarına Bir Bakış”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 30 (2004): 323-359.

Yıldız, Harun. “Alevî-Bektaşî Geleneğinde Musahiplik”. *Geçmişten Günümüze Alevî-Bektaşî Kültürü*. Edit. Ahmet Yaşar Ocak. 397-413. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2009.

Yıldız, Harun. “Türkiye’de Aleviliğin İnanç ve Ahlakî Değerleri”. *Anadolu’da Aleviliğinin Dünü ve Bugünü*. Edit. Halil İbrahim Bulut. 405-455. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Yayınları, 2010.

Yıldız, Harun. “Amasya Yöresinde Alevilik: Ocak ve Yapılar”, *Uluslararası Amasya Sempozyumu: Tarih-Dil-Kültür-Edebiyat 2* (2017), 1527-1555.

Yılmaz, Hacı. “Sultân Şücaaddin Velî Zâviyesi ve Vakfına Ait Yeni Belgelere Bir Bakış”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 37 (2005): 7-47.

Yörükan, Yusuf Ziya. *Anadolu’da Aleviler ve Tahtacılar*. Eklerle Yayına Haz. Turhan Yörükan. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1998.

Yörükan, Yusuf Ziya. *Alevi-Bektaşî ve Tahtacı Nefesleri*. Der. Turhan Yörükan. Erişim: 16 Ekim 2019. https://www.otuken.com.tr/u/otuken/docs/alevi-bektasi-tahtaci_nefesleri.pdf.

SUMMARY

This article deals with the importance of taking account of the ‘ocak’ (family) system on the studies about the tradition or the ‘ocak’s and groups that are called as Alevi.

The expression of “Alevî Tradition” in the title of the article means the conception shaped in the context of sufi life of the ‘ocak’s and groups that are called as Alevi. While the word “ocak”s expresses the traditional structure which is the topic of our article, the word “groups” expresses the affiliation in the context of organization within the framework of different understandings arising due to urbanization.

The tradition that is called as Alevi today is traditionally based on structure which constitutes an ‘Ocak’ system.

It is important for our subject that “Ocak” includes the meaning of “clan, lineage, family in addition to it’s the meaning in Sufism. Among the Alevi called groups, the term “Ocak” and its system refers to the families of the grandfathers, who lead manners and ceremonies/etiquettes, considered as members of the holy lineages (Sayyid, believed to be descended from Ahl al-Bayt) and people of miracles, and the organizations formed around these families. Among the members of the Alevi tradition, every ‘dede’ and a ‘talib’ (disciple) belong to an “Ocak”.

Alevi called communities have been organized around the main “Ocak”s or head “Ocak”s, which are traditionally known as Metbu Ocak, and have carried this “Ocak” system to the present day by forming sub“Ocak”s connected to the main “Ocak”.

As a matter of fact, the examples that are widespread in Anatolia such as; Ağuçan, Baba Mansur, Hacı Bektaş, Dede Garkın, Hasan Dede, Keçeci Baba, Hubyar, Şücaaddin Veli etc.make the matter clear.

In this context, the word “Alevi” has been used as a parent naming for groups like Bektashis, Erdebil Sufiyan Süreği Talibleri (Kızılbaş), Tahtacı, Hubyars, Dede Garkınlı, Ağu İçens, Baba Mansurlus, Keçeci Babalı, Kureyşanlı, Sinemililer etc.

These “Ocak”s are named after the names of people who are considered as guardian/ saint of a lineage/tribe or “Ocak”. The historical background of this is that the nomadic tribes, who settled in the soil to form villages, emerged as groups of dervishes.

According to data obtained by the studies on this subject there are five main elite groups (ana ocaks) among Alevis namely *Hacı Bektâş Ocağı*, *Dede Garkın Ocağı*, *Baba Mansur Ocağı*, *Avuçan/Ağuçan Ocağı* ve *Hasan Dede Ocağı* and several sub-groups affiliated with them. It is suitable to give the main elite group of Hacı Bektaş and its sub-groups as an example to better understand the structure of main body and affiliated sub-groups. Sultan Samıt, Güvenç Abdal, Koçu Baba, Hüseyin Gazi, Seyit Cemal Sultan, Şeyh/Işık Çakır, Sarı İsmail and Kızıldeli (Seyit Ali Sultan) are the sub-groups that are affiliated with Hacı Bektaş.

All the these Ocaks have chains of authorities (*silsilahs* or *shajaras*) and they were also affiliated with various Sufi orders. These differences are the main reason for the emergence of some differences about main elements among the members of the Alevi tradition. Depending on these differences, different understandings and practices have emerged in the acceptance of “Haq, Muhammad, Ali”, four doors and forty levels, manners and ceremonies/etiquettes, books about Alevi manners and ceremonies/etiquettes, ‘Cem’s , ‘semah’s, mystical poems (deyiş) and musical ballads (nefes) recited during cems, social institutions such as ‘musahiblik’.

These groups maintained their existence in some way or another by having connections with movements like Vefaiyya, Kalenderiyya and Haydariyya. In addition to this, they were also affiliated with various Sufi orders such as “*Abdal order*”, “*Akhî order*”, “*Malami order*” and “*Uwaysi order*”.

All Alevi groups still have a formation constituted from *metbu* lodge (the lodge of the main elite group) and its other smaller lodges based on the system of main elite group and sub-groups affiliated with it. For instance according to the records, the lodge which is said to be connected to main body of Dede Garkın is currently in village of Dedeköy in the town of Derik. There is a lodge known as Şeyh Safi or Karadirek connected to Şah İbrahim Velî among the sub-groups affiliated with Dede Garkın in Malatya Hekimhan Mezirme (Ballıkaya) that is considered as the center of this group. There are two lodges as part of İbrahim Hacı Obası, which is affiliated with the main body of Şah İbrahim Velî, one in the village of Kesik Viran near Sarioğlan and another in the town of Karaözü of Sarioğlan.

The naming of mystical poems (deyiş) and musical ballads (nefes) recited during cems to exhilarate as “deyiş” ve “nefes”, shows the difference of Ocak.

The different perspectives about Musâhiblik, as it is perceived as achieving privilege by Bektâşîs, as manners and ceremonies needed for entrance to a sufi order by some other “Ocak”s and as making brotherhood covenants of the families who enter to sufi order by

other “Ocak”s are clear evidence that the these different “Ocak”s originates from their different mystical traditions and different conceptions.

However, the radical changes experienced due to modernity, secularization, industrialization, urbanization, specialization, migration etc. have radically shaken the social corporate structures like Dedelik, Düşkünlük and Musahiblik etc.

In parallel to the socio-economic developments in Turkey, “ocak”s and groups named Alevî moved to cities, they were organized under endowments and associations which they have founded in the cities.

The fact of organization that emerged with urbanization was formed in a framework centered on Ocak system. For this reason, it is very important that all studies about Alevi traditions and their members to take the Ocak system into account for producing healthy results. This is actually a reality that is often expressed in tradition: “One path, a thousand-one practices.”

SÜNNÎ MAKÂLÂT ESERLERİNDE KERRÂMIYYE’NİN TASNİFİ MESELESİ*

The Classification Problem of Karrâmiyya in Sunnî Maqâlât Works

Zeynep ALİMOĞLU SÜRMEİ¹

Öz

Horasan bölgesinde faaliyetlerini yoğunlaştırmış olan Kerrâmiyye, hicri üçüncü asırdan altıncı asra kadar yaklaşık üç asır boyunca dinî, siyasi ve sosyal anlamda bölgeyi etkilemiştir. Başlangıçta kelamî görüşlerinden ziyade önde gelen Kerrâmî âlimlerin zâhidâne yaşayışları ile pek çok taraftar edinen Kerrâmiyye, Muhammed b. Heysem’in (IV/X. asrın sonları ile V/XI. asrın başları) Kerrâmiyye’nin görüşlerine getirmiş olduğu yorumlar ile farklı bir boyut kazanmıştır. İbn Heysem’den önce Kerrâmiyye’nin müstakil bir fırka muamelesi görmesine neden olabilecek teolojik derinlikten mahrum olduğu gerçeği dikkate alındığında süreçle beraber yaşanan dönüşümlerin fırak edebiyatına yansımalarının olup olmadığı çalışmamız açısından önem arz etmektedir. Kerrâmiyye, Allah ve sıfatlarına getirmiş olduğu yorum ve iman anlayışı sebebiyle, Maqâlât eserlerinde çoğunlukla Müşebbihe-Mücessime kategorisinde veya Mürcie’nin bir alt kolu olarak ele alınmıştır. Bu sınıflandırma biçimi üzerinde Kerrâmiyye’nin kendi görüşlerinin yanı sıra maqâlât

Abstract

Karrâmiyya, which intensified its activities in the region of Khorasan, from hijri third century to sixth century affected the region for almost three centuries in the religious, political, and social sense. Karrâmiyya, which gained a lot of supporters via the ascetic lives of Karrâmiyyan scholars rather than its theological views at the beginning, got a new dimension with Mohammad b. al-Haytham’s (the end of the IV/X. century and the beginning of the V/XI. century) interpretations about the views of Karrâmiyya. When the fact that Kerrâmiyya had lacked the theological depth that could cause it to be treated as a separate sect before Ibn al-Haytham is considered, whether the changes occurring in time have reflections on fiqh literature or not is important for this study. Because of its interpretation of Allah and His divine attributions and its understanding of faith, Karrâmiyya is usually regarded in the category of Mucassimah-Mushabbihah or as

* Bu makale, “Ehl-i Sünnet’in Kerrâmiyye Eleştirisi” adlı doktora tezinden istifade edilerek hazırlanmıştır.

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, Elazığ, Türkiye /ORCID ID: orcid.org/0000-0003-0101-1812/ e-posta: zasurmeli@firat.edu.tr.

Başvuru Submission	Kabul Accept	Yayın Publish
18.11.2019	16.12.2019	31.12.2019

DOI 10.18403/emakalat.648163

müelliflerinin mezhebi aidiyetleri ve görüşlerinin nasıl bir etki yaratmış olduğu sorusu da önemsedığımız bir husustur. Bu çalışmada, doğuş, yükseliş ve etkinliğini kaybediş evrelerini kapsayan dönemlerde, Kerrâmiyye'nin farklı dinî-toplumsal gruplar tarafından hangi kategoride ele alındığı ve bu kategorizasyonu besleyen sebepler tarihi süreç takip edilerek irdelenmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kerrâmiyye, Horasan, Fıraq edebiyatı, İbn Heysem, Mürcie, Mücessime-Müşebbihe.

a branch of Murji'ah in the works of Maqâlât. The question of what kind of effect the sectarian belonging and views of maqâlât authors as well as Karrâmiyya's own views have on this kind classification is another point we mind. In this study, under which category Karrâmiyya has been handled by different religious-social groups during the periods comprising the phases of its appearance, rise and losing its efficiency and the reasons fostering this categorization will be tried to be examined by following the historical process.

Key Words: Karrâmiyya, Khorasan, Fıraq Literature, Ibn al-Haytham, Murji'ah, Mucassimah-Mushabbihah.

Giriş

Kerrâmiyye'nin doğuş, yükseliş ve etkinliğini kaybediş evrelerini kapsayan dönemlerde Horasan ve Maverâünnehir bölgesinde Abbasi hilafetine bağlı hanedanlar ve çeşitli devletler hüküm sürmektedir. Abbasi hilafetine bağlı olan Tâhirî, (205/821-259/873) Sâmani (203/819-395/1005) ve Saffârî (246/861-393/1003) hanedanlarının yanı sıra Gazneliler (352/963-581/1186) ve Büyük Selçuklular (428/1037-590/1194) dönemi de incelediğimiz dönemi kapsamaktadır. Süreç dikkate alındığında ilk Kerrâmî fikirlerin ortaya atıldığı dönemde Kerrâmîler'in siyasî erk tarafından desteklenmek bir tarafa, tehlike olarak telakki edildiği görülür. İbn Kerrâm, (ö. 255/869) Tahirî yöneticileri tarafından defalarca hapsedilir ve Nisabur'dan sürgün edilir.² Ancak Sâmanîler ve Gazneliler döneminde yaklaşık bir buçuk asır boyunca siyasî erkin desteğini arkasına alan Kerrâmiyye, İbn Heysem'in öncülüğünde

² Bkz. Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdulkerim b. Muhammed b. Mansûr et-Temimî (ö. 562/1166), *el-Ensâb*, (Beyrut: Dâru'l-Cenân, 1988), 5:44; İbn 'Asâkir, Ebu'l-Kâsım Ali b. el-Hasan b. Hibetullah b. 'Abdillâh b. Şafî'î (ö. 571/1175), *Târîhu Medineti Dimeşk*, thk. Ebû Saïd Ömer b. Garame el-Amravî, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995), 55:128.

hem teolojisini şekillendirme hem de geniş bir alanda etkinlik sağlama imkânına kavuşur.³

Özellikle Gazneli Mahmut'un Kerrâmîler'i desteklemesi ile bölgede etkin bir güç haline gelen Kerrâmiyye, Sultan Mahmut'un desteğini çekmesi (402-403/1011-1012) ile gücünü kaybetse de Nisabur'da denge unsuru olmaya devam eder.⁴ Gaznelilerin zayıflaması ile bölgede hâkimiyet mücadeleleri başlar. Bu mücadeleler neticesinde Selçuklular bölgedeki üstünlüğü ele geçirir. Eş'arîler, Selçukluların ilk döneminde vezir Amîdül-mülk el-Kündürî'nin (ö. 456/1064) yürüttüğü politikalar nedeniyle pasifize olurlarsa da genel olarak Horasan bölgesinde Kerrâmiyye'ye en ciddi muhalefet yürüten grup olur. Eş'arîler, Horasan bölgesinde Büyük Selçuklu veziri Nizamülmülk'ün (ö. 485/1092) etkin kıldığı Nizamiye medreseleri ile ciddi bir etkinliğe kavuşur. Nizamülmülk'ün selefi Mu'tezilî el-Kündürî'nin (ö. 456/1064) Eş'arîler'e yönelik yürüttüğü takibat nedeniyle bölgeden göç etmek zorunda kalan pek çok Eş'arî âlim bölgeye geri döner.⁵ Yeni dönemde Eş'arîler iktidar olurken Hanefî-Mu'tezilîler ve kendine has teolojisi ve hukuk doktrini olan Kerrâmîler muhalefette kalır. Hanefîler, Şafiîler kadar olmasa da siyasî erk tarafından desteklenirken; Kerrâmîler, Şafiî-Eş'arîler ile aralarında var

³ 'Utbi, Ebu Nasr Muhammed b. Abdilcebbâr (ö. 427/1036), *el-Yemîni*, thk. Abdullatif es-Sâmîrî, (Beyrut: Dâru't-Tuley'a, 2004), 308; Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymâz (ö. 748/1347), *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtu Meşâhiri'l-A'lâm*, thk. Beşşâr 'Avvâd, (yy: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2003), 30:497; Safedî, Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybek (ö. 764/1363), *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, thk. Ahmed Arnavûd-Türki Mustafa, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs, 2000), 5:113.

⁴ Kutlu, "Kerrâmiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25: 294.

⁵ Subkî, el-Kündürî'yi Mu'tezilî, Rafizî ve Kerrâmî olarak niteler. Veziri, aynı anda birçok mezhebi kimlikle nitelemesi müellifin katı bir Eş'arî olması ile ilgilidir. Bkz. Subkî, Tacuddîn Ebû Nasr Abdulvehhâb (ö. 771/1380), *Tabakâtu's-Şâfi'yyeti'l-Kübrâ*, thk. Mahmûd Muhammed et-Tanahî, Abdulfettâh Muhammed el-Hulv, (y.y: 1964), 3:390; Geniş bilgi için bkz. Cihan Piyadeoğlu, *Büyük Selçuklular Döneminde Horasan*, (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2008), 98-105. Kündürî'nin Hanefî-Mu'tezilîleri himaye etmesi ile ilgili bkz. Malamud, Margaret, "Ortaçağ Horasanında Sapkın bir Politika: Nişabur Kerrâmiyyesi", çev. Hüseyin Doğan, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 13/1 (2015), 547.

olagelen sürtüşmeler dolayısıyla hedef haline gelir.⁶ Kerrâmiler, Eş'ariler'in hâkimiyeti döneminde olduğu gibi Kndri döneminde de muhalefette kalır ve Eş'ariler'le beraber baskıya uğrar.⁷

Hicrî 489/1089 yılına gelindiğinde Nisabur'da Şafi'î-Hanefî koalisyonu ile onların karşısında yer alan Kerrâmiyye arasında karışıklıklar çıkar. Bu mücadelede Mehmeşâd ailesinden biri Kerrâmiyye'nin liderliğini yürütürken; Şafi'iler'in liderliğini Cveyni'nin oğlu Ebu'l-Kâsım, Hanefiler'in liderliğini ise Kâdı Muhammed b. Ahmed b. Sa'îd yürütür. Pek çok Kerrâmînin öldürüldüğü ve medreselerinin tahrip edildiği olaylar neticesinde Kerrâmiyye'nin Nisabur'daki varlığı sona erer.⁸

Faaliyetlerini ağırlıklı olarak Horasan bölgesinde, Horasan şehirleri içerisinde ise Nisabur'da yürütmüş olan Kerrâmiyye, imanı salt ikrara indirgediği ve Allah anlayışında teşbihe düştüğü gerekçesi ile başta Hadis Taraftarları, Eş'ariler ve Mâtrdiler olmak üzere birçok dinî-toplumsal grubun eleştirilerine muhatap olmuştur. Bu durum, Kerrâmiyye'yi pek çok muhalif gruba karşı aynı anda mücadele etme sorunu ile karşı karşıya getirmiştir. Bu alışmamızda, yukarıda sözünü ettiğimiz tarihi süreci de dikkate alarak yaşanan değişim ve dönüşümlerin Sünni maâlât eserlerine yansımalarını irdelemeye çalıştık. Çalışmanın kapsamını aşacağını düşünerek Mu'tezilî ve şi' maâlât geleneklerinde Kerrâmiyye'nin resmediliş biçimini ayrı bir çalışmaya bıraktık.

1. Hadis Taraftarları Maâlât Geleneğinde Kerrâmiyye

Hadis taraftarları maâlât geleneğinin en kadim eserlerinden biri Malaî'nin (. 377/987) et-*Tenbih*'idir. Malaî, *Tenbih*'inde yetmiş üç firka hadisini esas olarak firkaları tasnif eder. nce kurtuluşa eren

⁶ Malamud, "Ortaçağ Horasanında Sapkın bir Politika: Nişabur Kerrâmiyyesi", 549.

⁷ Bkz. Bulliet, Richard W. , *The Patricians of Nishapur: A Study in Mediaval Islamic Social History*, Harvard Middle Eastern Studies, (Cambridge: Harvard University Press, 1972), 210, 237.

⁸ İbn Esîr, Eb Hasan Ali b. Muhammed Abdülkerim (. 630/1223), *el-Kâmil fi't-Tarih*, thk. Ebu'l-Fidâ Abdullah el-Kâdı, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1995), 8:506; Kutlu, "Kerrâmiyye", 25:294.

fırka olarak kabul ettiği Cemâat'i zikreder. Akabinde bid'at fırkaları yetmiş ikiye tamamlayacak şekilde diğer fırkaları tasnif eder. Zenâdika'yı beş, Cehmiyye'yi sekiz, Kaderiyye'yi yedi, Mürcie'yi on iki, Revâfız'ı on beş, Havâric'i yirmi beş fırka olarak zikrederek sayıyı yetmiş ikiye tamamlar.⁹ Malaî, mezhepleri tasnif ederken bazılarının görüşlerini üçüncü grup, dördüncü grup şeklinde vermeyi tercih eder. Mürcie'nin alt kollarını zikrederken hiçbir isim kullanmayan Malaî, Mürcii fırkaları *Onlardan bir sınıf* veya *Mürcie'den bir sınıf* şeklinde anonim olarak ele alır.¹⁰

Malaî, Mürcie başlığı altında Mürcii iman nazariyesini eleştirir. Hadis taraftarlarının iman anlayışını ispatlamaya çalışan Malaî, Kerrâmiyye'den ismen söz etmeksizin imanın sadece dil ile ikrar olduğunu söyleyenlere, münafıkların imanının sahih olup olmadığını sorar. Münafığın imanını sahih bulmamaları durumunda imanı dil ile ikrara hasretmeleri dolayısıyla kendileri ile çelişeceklerini hatırlatır. Malaî'nin Kerrâmiyye'nin teşekkülü için kritik dönem olan hicri IV. asırda yaşadığı göz önünde bulundurulduğunda eserinde Kerrâmiyye'den söz etmemesi ilgi çekicidir. Ancak diğer mezhepleri tasnif ederken de birçok fırkanın adını zikretmeyen müellifin bu tavrı, temel fırkaları esas alıp tali fırkaların görüşlerini vermeyi yeterli bulması ile alakalı olabilir. Bu nedenle ismini zikretmeksizin Kerrâmiyye'yi Mürcie içerisinde mütalaa ettiğini söyleyebiliriz.

Malaî'nin Mürcie'den bir grup ile ilgili verdiği bilgiler, Kerrâmiyye'ye nispet edilen görüşlere uyar. Verdiği bilgiye göre Allah tarafından indirileni ikrar ettiklerini söyleyen bu grup, diledikleri şekilde te'vilde bulunurlar. Allah'a ve elçisi Muhammed'e iman ettiğini söyleyen ancak Muhammed'in Mekke ve Medine'deki nebi mi yoksa Horasan'daki nebi mi olduğunu bilmediğini söyleyen kişinin mü'min olduğunu kabul ederler. Haccı kabul ettiğini söyleyip haccın Mekke'ye mi yoksa Horasan'a mı yapılacağını bilmediğini söyleyen kişiyi de mü'min kabul ederler. Bunun gibi örnekleri çoğaltan Malaî'nin verdiği bu bilgiler, İbn Dâ'î er-Râzî'nin

⁹ Malaî, Ebu'l-Hüseyin Muhammed b. Ahmed (ö. 377/987), *et-Tenbih ve'r-Red 'alâ Ehli'l-Ehvâ ve'l-Bida'*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, (Kahire: el-Mektebetu'l-Ezheriyye, 2007), 6, 85, 125-156.

¹⁰ Malaî, *Tenbih*, 125-133.

(VII. asrın ikinci yarısı/XI. asrın ikinci yarısı) *Tebşıratu'l-'Avâm*'da Kerrâmiyye'ye nispet ederek ayrıntılı bir şekilde zikrettiği görüşler ile paralellik arz eder.¹¹

Hadis taraftarlarından erken dönemde makâlât telif eden müelliflerden bir diğeri ise Ebû 'Abdillâh 'Ubeydullâh b. Batta el-'Ukberî el-Hanbelî'dir. (ö. 387/997) Müellif, *Kitâbu's-Şerh ve'l-İbâne 'alâ Uşûli's-Sunne ve'd-Diyâne* adlı eserinde Hadis taraftarlarının eserlerindeki genel yaklaşıma paralel olarak rivayet ağırlıklı bir üslup tercih eder. Eserde sıklıkla cemaatin gerekliliği ve sünnetin önemini vurgulayan müellif eserin dördüncü bölümünde ise bid'atten sakındırmaktan söz eder. Ve bid'at fırkalar olarak yirmi fırka zikreder. Bu fırkalara veya alt kollarına mensup olanları tekfir eder.¹²

İbn Batta, eserinde Kerrâmiyye'den söz etmez. Bu durum müellifin, Kerrâmiyye'yi Mürcie bünyesinde değerlendirmiş olması ile ilgili olabileceği gibi müellifin yaşadığı coğrafi bölgenin Kerrâmiyye'nin etkili olduğu merkezlere uzak olması ile de ilgili olabilir.¹³ Ancak Kerrâmiyye'nin önde gelen temsilcilerinden olan Ebû Ya'kub İshak b. Mehmeşâd'ın (ö. 383/993) müellif ile aynı dönemde yaşamış olması ve Kerrâmiyye'nin en etkili dönemini yaşaması bu ihtimali zayıflatmaktadır. Çünkü Ebû Ya'kub İshak b. Mehmeşâd'ın vasıtası ile Ehl-i Kitâb ve Mecûsilerden beş binin üzerinde insanın Müslüman olduğu rivayet olunur.¹⁴ Döneminin Kerrâmî lideri olarak nitelenen bu şahıstan ve mensup olduğu

¹¹ İbn Dâ'î er-Râzî, Kerrâmîlerin Ebû 'Abdillâh Muhammed b.Kerrâm'ın risalete Ebû 'Abdillâh Muhammed b. 'Abdillâh'tan daha layık olduğunu iddia ettiklerinden ancak bu konuda takıyye yaptıklarından söz eder. Krş. Mala'î, *Tenbih*, 130; İbn Dâ'î er-Râzî, (ö. VII/XIII. asır), Seyyid Murteâ b. Dâ'î Hasenî, *Tebşıratu'l-'Avâm, fî Ma'rifeti Mekâlâti'l-Enâm*, tsh. 'Abbâs İkbâl, (ty : İntişârâtı Esâtîr, 1945), 65-70.

¹² İbn Batta, Ebû Abdillâh Ubeydullah b. Batta el-Ukberî (ö. 387/997), *Kitâbu's-Şerh ve'l-İbâne 'alâ Uşûli's-Sunne ve'd-Diyâne*, thk. Âdil b. Abdillâh b. Sa'd el-Ġâmidî, (Riyad: Dâru'l-Emr, 1432), 279.

¹³ Ġâmidî müellifin ilim tahsil etmek için Bağdat, Basra, Mekke ve muhtelif şehirlere gittiği bilgisini verir. Ancak sözünü ettiği muhtelif şehirler arasında Maveraünnehir ve Horasan bölgesindeki şehirlerin bulunup bulunmadığını bilmemekteyiz. Ancak coğrafi uzaklığın Kerrâmiyye'den haberdar olmasında etkili olması uzak bir ihtimal gibi gözükmemektedir. Bkz. İbn Batta, *Kitâbu's-Şerh ve'l-İbâne*, 7.

¹⁴ Bkz. Sem'ânî, *el-Ensâb*, 5:44-45.

mezhepten, İslam fırkaları ile ilgili eser telif eden bir müellifin haberdar olmaması düşük bir ihtimal olsa gerektir.

Bu durumda müellifin, Malaî gibi Kerrâmiyye'yi Mürcü bir fırka olarak değerlendirip ayrıca zikretmeye gerek görmediği ihtimali üzerinde durmak gerekir. Mürcie'nin kimler olduğuna dair kendisine yöneltilen soruya Ahmed b. Hanbel'in "imanın söz olduğunu iddia edenler" şeklinde genelleyici bir cevap verdiğini aktarması, İbn Batta'nın da Kerrâmiyye'yi Mürcie bünyesinde değerlendirdiğini gösterir. Ümmetin icmandan çıkan mezhepleri yirmi fırka olarak zikredip tafsilatlandırmaması da bu tespiti destekler.¹⁵ Muhtelif yerlerde Mürcie'yi zikreden İbn Batta; Mürcie'den hükümdarların dinine tabi olanlar, ümmetin icmandan çıkanlar ve peygamberlerin dili ile lanete uğrayanlar gibi vasıflandırmalar kullanarak söz eder.¹⁶ İbn Batta, *el-İbânetu'l-Kübra* adlı eserinde de Mürcie'yi iman meselesi başta olmak üzere muhtelif meselelerde eleştirir.¹⁷

Künyesi ve nisbesi dışında ismi hakkında herhangi bir bilgi olmayan Ebû Muhammed el-Yemenî (ö. VI/XII. asrın başları) *Akâidu's-Selâse ve Seb'in Fırka* adlı eserine yetmiş üç fırka hadisini zikrederek başlar.¹⁸ Yemenî, bid'at mezhepleri dört ana mezhep olarak zikreder. Bu dört ana mezhebi Havâric, Mürcie, Mu'tezile-Şâriyye ve Şîa-Râfıza olarak verdikten sonra her birinin altında on sekiz fırka zikreder. Yetmiş üçüncü ve kurtuluşa eren fırka olarak Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat'i zikreder ve bu fırkanın tek fırka olduğunu belirtir.¹⁹

¹⁵ İbn Batta, *Kitâbu's-Şerh ve'l-İbâne*, 279-280.

¹⁶ Geniş bilgi için bkz. İbn Batta, *Kitâbu's-Şerh ve'l-İbâne*, 81, 105, 133, 279-280.

¹⁷ Bkz. İbn Batta, *el-İbânetu'l-Kübrâ*, 2:884, 898, 4:111,123, 207.

¹⁸ "Beni İsrail yetmiş iki fırkaya ayrıldı. Benim ümmetim ise yetmiş üç fırkaya ayrılacaktır. Biri hariç hepsi helak olacaktır." diyen Hz. Peygamber'e sahabe kurtuluşa eren fırkanın hangi fırka olduğunu sorar. Hz. Peygamber de "Ben ve ashabımın üzerinde olduğu yolu takip edenler" cevabını verir. Bkz. Yemenî, Ebu Muhammed (VI/XII. asır), *Akâidu's-Selâse ve Seb'in Fırka*, thk. Muhammed b. Abdillâh el-Gâmîdî, (Medine: Mektebetu'l-Ulûm ve'l-Hikem, 2001), I/3.

¹⁹ Yemenî, *Akâidu's-Selâse ve Seb'in Fırka*, I/9.

Yemenî, Kerrâmiyye'yi Mürchie başlığı altında zikreder.²⁰ Mürçii fırkaların müstakil olarak görüşlerini zikretmeden evvel, ittifak ettiği hususları dile getirir. Kâfirden başkasının cehenneme gitmeyeceği, imanın kalp ile tasdik, dil ile ikrar ve azalarla amel olmadığı, imanlarının meleklerin ve peygamberlerin imanını gibi olduğu hususlar ittifak ettikleri hususlardır.²¹ Müellif, Mürchie ve alt kollarını anlattıktan sonra iman başlığı koyar.²² Müslümanlar arasında iman konusunda ortaya çıkan yedi fırkadan söz eder. Bu fırkalardan ikisi olan Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaât ile Mürchie'nin bu hususta isabet ettiğini diğer beş fırkanın ise yanlış yolda olduğunu belirtir.²³ Yemenî'ye göre Mürchie'nin cumhuru, imanını dil ile ikrar olmaksızın kalbin ma'rifeti ve tasdiki olarak tanımlar. Mürchie'den bir fırka ise imanını salt ikrar olarak tanımlar. Ama imanının dil ile ikrar, kalp ile tasdik ve azalarla amel olmadığı hususunda hemfikirdirler. İmanını salt ikrar olarak tanımlayan grubun kimliği hususunda bilgi vermez ancak Kerrâmiyye'yi Mürçii fırkalar arasında zikretmesi söz konusu grubun Kerrâmiler olduğuna işaret eder.²⁴ Yemenî'nin Kerrâmiyye hakkında verdiği bilgiler sınırlıdır.

²⁰ Müellif Cehmiyye, Kerrâmiyye, Merîsiyye, Küllâbiyye, Gaylaniyye, Neccâriyye, İlhâmiyye, Mukatiliyye, Yünusiyye, Ca'diyye, Şebîbiyye, Şâlihiyye, Sevbâniyye, Haşeviyye, Muhâciriyye, Lafziyye, Süfistâiyye ve Şimriyye olmak üzere on sekiz Mürçii fırka zikreder. Yemenî, *'Aķâidu's-Şelâşe ve Seb'in Fırka*, I/272.

²¹ Öyle ki Allah'ın çocuğu, babası veya ortağı olduğunu söyleyip kalbi ile aksine inananın mü'min olduğu ve dili ile söylediğinin imanına zarar vermeyeceğini iddia ederler. Bkz. Yemenî, *'Aķâidu's-Şelâşe ve Seb'in Fırka*, I/273.

²² Ebû Muhammed'in bu tavrı eserinde "fırka merkezli" ve "konu merkezli" yöntemleri bir arada kullanması ile ilgilidir. Müellif öncelikle mezheplerin adlarını, alt kollarını birleştirdiği temel görüşleri ve birbirinden ayrıldığı belli başlı görüşlerini anlatır. Bunun yanında bir fırkayı ele alırken, önce o fırkanın ayırıcı niteliğini başlık yapar ve diğer fırkaların o konudaki görüşlerini incelemeye çalışır. O, Havâric'ten sonra imamet, Mürchie'den sonra iman, Mu'tezile'den sonra kaza ve kader ile Kur'an ve kabir ahvâli ve İsmâîliler'den sonra Kur'an'ın Bâtinî yorumu ve diğer bazı Bâtinî teviller hakkında ayrı ayrı bâblar açmış, bunlarda hem diğer fırkaların, hem de asıl fırkanın görüşlerini anlatmıştır. Ümüt Toru, *Ebû Muhammed el-Yemenî'nin "Aķâidu's-Selâşe ve Seb'in Fırka" Adlı Eseri ve İslam Mezhepleri Tarihi Açısından Önemi*, (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006), 45; Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş*, (İstanbul: Değerler Eğitim Merkezi, 2010), 107-110.

²³ Yemenî, *'Aķâidu's-Şelâşe ve Seb'in Fırka*, I/296.

²⁴ Yemenî, *'Aķâidu's-Şelâşe ve Seb'in Fırka*, I/301.

Yemenî, Muhammed b. Kerrâm'ın, Kerrâmî lideri ve musannıfı olduğu bilgisini verir. Ayrıca Kerrâmîleri, imanı kalbin ma'rifeti olmaksızın dil ile ikrar olarak tanımlamaları dolayısıyla Cehmiyye'ye muhalefet edenler olarak tasvir eder. Yemenî, Kerrâmîlerin iman anlayışının münafığın hakikatte mü'min olmasını gerektireceğini söyler ve bu argüman üzerinden Kerrâmiyye'yi eleştirir.²⁵ Yemenî'nin verdiği bu bilgi, Kerrâmîlerin münafığı hakikî mü'min olarak kabul etmediklerini; muhaliflerin Kerrâmiyye'nin iman anlayışını, münafığı hakikî mü'min kabul ettikleri şeklinde yorumladıklarını göstermektedir.

Hadis taraftarlarının altıncı asırdaki bir diğer temsilcisi olan Abdülkâdir el-Gilânî (ö. 561/1166), *el-Ğunye li Tâlibî Tarîkati'l-Hakk Azze ve Celle* adlı eserinin *Aşlu Fıraki's-Şelâs ve Seb'in* bölümünde İslam fırkalarını tasnif etmiştir. Gilânî, eserinde yetmiş üç fırkanın aslının Ehl-i Sünnet, Havâric, Şia, Mu'tezile, Mürcie, Müşebbihe, Cehmiyye, Dırâriyye, Neccâriyye ve Küllâbiyye olmak üzere on fırka olduğunu kaydeder. Muhammed b. Kerrâm'a tabi olan Kerrâmîler'in imanı, dil ile ikrar; münafığı, hakikî mü'min olarak kabul ettiklerini dile getirir. İstitaatın fiile yakın olması ile beraber fiilden önce olduğu görüşünü benimsediklerini ve istitaatın fiille beraber olduğu görüşünü benimseyen Ehl-i Sünnet'e bu hususta muhalefet ettiklerini dile getirir.²⁶

Elimizde hicri VI/XII. asırda yaşamış olan önde gelen Hanbelî âlimlerinden bir diğeri olan Ebu'l-Ferec Abdirrahman b. Ali İbnü'l-Cevzi'nin (ö. 597/1201) *Kitâbu Telbîsi'l-İblîs* adlı eseri bulunmaktadır.²⁷ Eserinde İslam dışı fırkaları ve İslam fırkalarını konu edinen müellif, eserine sünnet ve cemaâtin lüzumu ile başlar. Bu bölümde sünnet ve cemaâtin önemine dair hadisler zikreder. Yetmiş üç fırka rivayetini de bu bağlamda muhtelif senetlerle

²⁵ Yemenî, *'Akâidu's-Selâse ve Seb'in Fırka*, I/275.

²⁶ Gilânî, Abdülkâdir b. Mûsâ b. Abdillâh Ebû Muhammed (ö. 561/1166), *el-Ğunye li Tâlibî Tarîkati'l-Hakk Azze ve Celle*, thk. Ebû Abdirrahmân Şalâh b. Muhammed, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 186.

²⁷ Yusuf Şevki Yavuz-Casım Avcı, "İbnu'l-Cevzi" Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20: 543.

zikreder.²⁸ İbnü'l-Cevzî, açtığı *Bid'at Fırkaların Sınıflandırılması* başlığı altında fırkaları tasnife geçmeden önce yetmiş üç fırka rivayetine değinir. Kurtuluşa eren fırka olarak *el-Cemaât* tabirini kullanır.²⁹ Akabinde Harûriyye, Kaderiyye, Cehmiyye, Mürcie, Râfıza ve Cebriyye olmak üzere altı ana fırka zikreder. Her bir fırkayı on iki kola ayırarak $6 \times 12 + 1$ formülünü kullanır.³⁰

İbnü'l-Cevzî, Kerrâmiyye'yi müstakil bir fırka veya Mürcie'nin bir alt kolu olarak zikretmez. İman ettikten sonra bütün büyük günahları işlemesinin kişinin imanına zarar getirmeyeceğini kabul eden Mürcüileri Allah'ın va'idini ve konu ile ilgili sahih hadisleri inkâr etmekle itham eder. Akabinde Muhammed b. Kerrâm'dan söz eder. İbn Kerrâm'ın hadislerin en zayıfını seçtiğini, teşbihe meylederek Allah'ı havâdise mahal kıldığını da özellikle belirtir. Mürcie'den İslam'daki en kötü topluluk olarak söz ettikten sonra Muhammed b. Kerrâm'ın mezheplerin en kötüsüne intisap ettiğini dile getirir.³¹ Bu durum, İbn Kerrâm'ı Mürcüi olarak nitelediğini gösterse de Kerrâmiyye'yi Mürcie'nin alt fırkaları arasında zikretmemesinin asıl sebebinin, Nesefi'nin (ö. 318/930) *Kitâbu'r-Red* adlı eserini örnek alarak fırkaları tasnif etmesi olduğu kanaatindeyiz.³² Kendisinden önce Hadis taraftarları makâlât geleneğinden Yemenî (VI/XII. asrın başları), Kerrâmiyye'yi zikrederken kendisinin zikretmemesi ve müellifin yaşadığı dönem de bu çıkarımları destekler mahiyettedir. Nitekim hicri beşinci ve altıncı asırlarda farklı geleneklerde kaleme alınmış olan makâlât eserlerinin genelinde Kerrâmiyye gerek Mürcie ve Müşebbihe-Mücessime başlıkları altında gerekse müstakil bir fırka olarak zikredilmektedir.

²⁸ İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali (597/1200), *Kitâbu Telbîsi'l-İblîs*, thk. Ahmed b. Osmân el-Mezîd, (Riyad: Dâru'l-Vatan, 2002), 1:36-40; İftirak hadisinin ümmet içerisindeki değişik düşünce ve fraksiyonları ötekileştirici bir söyleme hizmet etmesine dair bkz. Muhammed Emin Eren, "Bir Rivayetin Kısa Anatomisi: Tarihsel Süreçte İftirak Hadisinin Anlaşılma Biçimleri Üzerine", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 55/2 (2014): 59-97.

²⁹ İbnü'l-Cevzî, *Kitâbu Telbîsi'l-İblîs*, 1:157-160.

³⁰ İbnü'l-Cevzî, *Kitâbu Telbîsi'l-İblîs*, 1:157-202.

³¹ İbnü'l-Cevzî, *Kitâbu Telbîsi'l-İblîs* II/494-495.

³² Geniş bilgi için bkz. Zeynep Alimoğlu Sürmeli, *Ehl-i Sünnet'in Kerrâmiyye Eleştirisi*, (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2018), 126.

Ebü'l Fağl 'Abbâs b. Manşûr es-Seksekî el-Ĥanbelî'nin (ö. 683/1284) *el-Burhân fi Ma'rifeti 'Akâidi Ehli'l-Edyân* 'ında her ne kadar Ebû Muhammed el-Yemenî'nin makâlâtından etkilenmiş olsa da Kerrâmiyye hakkında yeni bir şey söyleyip söylemediği konumuz açısından önemlidir. Seksekî'nin (683/1284) fırkaları 4x18+1 formülünü kullanarak tasnifi ve dört ana mezhep olarak Havâric, Mürchie,³³ Mu'tezile ve Rafıza'yı zikretmesi Yemenî ile birebir uyumaktadır.³⁴ Dört ana fırkanın alt kollarının ise ufak tefek farklılıklar dışında hemen hemen aynı olması, Seksekî'nin Yemenî'nin eserinden faydalandığını göstermektedir.³⁵

Seksekî, fırkaları yetmiş üç fırka rivayetine göre tasnif ettiği eserinde Kerrâmiyye'ye Mürchie başlığı altında yer verir. Yemenî'nin kullanmış olduğu Muhammed b. Kerrâm'ın Kerrâmi lideri ve musannıfı olduğu bilgisini birebir aktarır. İbn Kerrâm'ın zâhid ve âbid kişiliğine vurguda bulunarak okuma yazma bilmeyen İbn Kerrâm'ın Nisabur'dan ayrılırken sekiz yüz kişilik bir topluluğun kendisine eşlik ettiğini aktarır. Zâhidâne yaşamına vurguda bulunduğu İbn Kerrâm'ın kendi zamanındaki taraftarlarının, onun gibi yaşamaya devam ettiklerini söyler. Okuma yazma bilmediğini söylediği Muhammed b. Kerrâm'ın Mürcii eserlerinin olduğunu ve bu eserleri ashabına imla ettirdiğini de verdiği bilgilere eklemektedir.³⁶ Kerrâmiyye'nin etkili olduğu bölgelerden söz eden Seksekî, Necran ve Yemame köylerinde, Beyt-i Makdis'te, Doğu ve Batı bölgelerinde ama özellikle Doğuda, Horasan'da pek çok

³³ Cehmiyye, Kerrâmiyye, Merisiyye, Küllâbiyye, Haşeviyye, Neccâriyye, İlhâmiyye, Mukâtiliyye, Muhâciriyye, Ca'diyye, Süfistâiyye, Şebibiyye, Cebriyye, Lafziyye, Sevbâniyye, Şimriyye, Ğaylâniyye ve İbâhiyye olmak üzere on sekiz fırka zikreder. Seksekî'nin eserinde Yemenî'den farklı olarak Cebriyye ve İbâhiyye fırkalarını zikreder. Yemenî'de ise ortak olmayan Mürcii fırkalar Yünusiyye ve Haşeviyye'dir. Seksekî, Ebu'l-Fazl Abbas b. Mansûr Ĥanbelî (ö. 683/1284), *el-Burhân fi Ma'rifeti 'Akâidi Ehli'l-Edyân*, thk. Bessâm Ali el-Âmûş, (Ürdün: Mektebetu'l-Menâr, 1996), 33-34.

³⁴ Bkz. Seksekî, *Burhân*, 17-95.

³⁵ Ancak Seksekî, eserinde Yemenî gibi her mezhebin kendisi ile temayüz ettiği temel görüşleri ile ilgili başlık açmamıştır. Müellif, bid'at fırkaları zikrettikten sonra fırka-ı nâciye olarak Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaât'ı zikretmiş ve Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaât tabirini kullanmayan muhaliflerin hakikat ile uyuşmayan isimler ile bu görüşü isimlendirdiklerini savunmuştur. Bkz. Seksekî, *Burhân*, 95.

³⁶ Seksekî, *Burhân*, 33, 35.

taftarı olduğunu belirtir. Horasan bölgesinde en etkili oldukları şehrin Nisabur olduğuna değinen müellif, ibadetler hususundaki tavırlarından dolayı halkın kendilerine rağbet ettiğinden söz eder. Ona göre ibadetleri imana dâhil etmeyerek imanı kalbin ma'rifeti olmaksızın dil ile ikrar olarak kabul etmeleri taraftar edinmelerinde etkili olmuştur.³⁷ Seksekî her ne kadar fırka tasnifinde Yemenî'den etkilenmişse de fırkalara dair bilgi aktarırken Yemenî'nin verdiği bilgiler ile kendisini sınırlandırmamıştır. Bu bağlamda Kerrâmiyye'ye dair verdiği bilgilerin Yemenî'nin aktardıklarından çok daha kapsamlı olduğunu söyleyebiliriz.

Hadis Taraftarlarının eserlerini tetkik neticesinde hicri V/XI. asra kadar bu gelenek içerisinde kaleme alınan eserlerde Kerrâmiyye'den özel olarak söz edilmeyip Mürcie içerisinde mütalaa edildiğini; hicri VI/XII. asırda ise Kerrâmiyye'den müstakil bir fırka olarak söz edildiği görülmüştür. Elimizde V/XI. asırda telif edilmiş Hadis Taraftarlarına ait bir maḳâlât eseri bulunmadığından Kerrâmiyye'nin bu gelenekte ilk olarak ne zaman müstakil bir fırka olarak zikredildiğini kestirmek güçtür. Eserleri elimizde mevcut olan Hadis taraftarları maḳâlât müelliflerinden Malaṭî (ö. 377/987) ve İbn Batta (ö. 387/997) Kerrâmiyye'yi eserlerinde Mürcie içerisinde mütalaa ederek kendisini özel olarak zikretmezken Yemenî (ö. VI/XII. asrın başları), 'Abdulkâdir el-Gilânî (ö. 561/1166), İbnu'l-Cevzî (ö. 597/1200) ve Seksekî (ö. 683/1284) kısa da olsa Kerrâmiyye veya İbn Kerrâm'dan söz ederler.

2. Hanefî Maḳâlât Geleneğinde Kerrâmiyye

Bazı maḳâlât yazarları, eserlerinde İmâm Mâtürîdî'den hiç bahsetmemekte, Ebû Hanîfe'yi öven ve yücelten ifadeler kullanarak onun itikadî görüşlerini benimsemektedirler. Sünnî çizgide yer alan ancak ne Eş'arîlik ne de Maturidîliğe nispet edilemeyen bu müellifleri, fikhî değil itikadî bir tavır olarak 'Hanefî' kimliği ile tanımlamak mümkündür.³⁸ Hanefî-Mürçî veya Hanefî-Maturidî maḳâlât eserlerinde Kerrâmiyye'nin izini sürmek, sınırlı kaynakla iktifa etmemize neden olacağından bu hususta müelliflerin Hanefî

³⁷ Bkz. Seksekî, *Burhân*, 34-36.

³⁸ Kadir Gömbeyaz, *Maḳâlât Geleneğinde İmâm Eş'arî*, (Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2005), 42.

kimliğini esas almayı tercih ettik. Hanefî makâlât eserleri arasında Ebû Mutî' Mekhûl b. Faḍl en-Nesefî'nin (ö. 318/930) *Kitâbu'r-Redd'i* Ḥakîm es-Semerḳandî'nin (ö. 342/953) *es-Sevâdu'l-'Azâm*'ının Farsça tercümesine eklenmiş olan makâlât bölümü, Ebû'l-Me'âlî'nin (ö. 485/1092) *Kitâbu Beyânî'l-Edyân*'ı ile İrakî'nin *el-Fırâḳu'l-Müfterîḳa*'sı başta gelmektedir. Hanefî Makâlât eserlerinde Kerrâmîyye'nin sınıflandırılması sorununu, bu eserler üzerinden analiz edeceğiz.

Ebû Mutî' Mekhûl b. Faḍl en-Nesefî, hicri III/IX. asrın sonları ile IV/X. asrın başlarında yaşamış Mâtürîdî'nin çağdaşı, Hanefî-Mürcci bir isimdir. Nesefî, Mürcci olmasına rağmen³⁹ Hanefî-Maturîdî geleneğinin en klasik ismi olarak nitelenmesi,⁴⁰ Maturîdî kimliğine değil Mürccie'nin Maturîdîliğin arkaplanı olarak görülmesine yapılmak istenen vurgu ile ilgili olsa gerektir. Hanefî fırak geleneğinin en kadim eseri olarak nitelenen *Kitâbu'r-Redd*'inde Nesefî, Hanefî-Mürcci fırak geleneğine uygun olarak mezhepleri 6x12+1=73 şeklinde tasnife tabi tutar. Bid'at fırkaları Ḥarûriyye, Revâfiḍ, Ḳaderiyye, Cebriyye, Cehmiyye ve Mürccie olarak altıya ayırır. Kurtuluşa eren fırkayı ise *Ehl-i Cemaat Mürcciün* olarak verir.⁴¹ Nesefî'nin Mürccie'yi hem bid'at fırkalar arasında zikretmesi hem de kurtuluşa eren fırkayı Mürcci olarak nitelemesi mezmûm ve memdûh Mürccie ayrımını akla getirmektedir.

Mezhepleri tasnifinde diğer pek çok makâlât eserinde şahit olduğumuz fırkaları yetmiş üçe tamamlama çabasını Nesefî'de de görmekteyiz. Mu'tezile'yi hem Ḥarûriyye hem Ḳaderiyye; Zeydiyye'yi ise hem Revâfiḍ hem de Ḳaderiyye başlıkları altında ele almakta, ancak kendi döneminde etkili bir fırka olan Kerrâmîyye'den hiç söz etmemektedir.⁴² Kerrâmîyye'den hiç söz etmemesinden ve yapmış olduğu iman tanımından hareketle bazı araştırmacılar, Ebû Mutî'

³⁹ Kerrâmî olduğu hususu kesin olmadığından, eserindeki beyanından ve Kerrâmîyye'nin Mürccie içerisinde zuhur etmiş bir fırka olmasından hareketle Mürcci olarak nitelemeyi daha doğru bulduk.

⁴⁰ İlyas Üzüm, "Mekhûl b. Faḍl en-Nesefî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32: 570-571.

⁴¹ Nesefî, Ebû Mutî' Mekhûl b. Faḍl (ö. 318/930), *Kitâbu'r-Redd 'alâ Ehli'l-Bida' ve'l-Ehvâ'*, thk. Marie Bernard, *Annales Islamologiques* 16 (1980), 61-62.

⁴² Nesefî, *Kitâbu'r-Redd*, 61-62.

Mekhûl en-Nesefî'nin iman anlayışını, Kerrâmî iman anlayışına yakın bulmuş ve kendisini Kerrâmî olarak nitelendirmiştir.⁴³ Mekhûl en-Nesefî, eserin muhtelif yerlerinde imanı söz; ameli ise imanın tezahürü olarak tanımlar ve çoğunlukla bu tanımlamayı Hz. Peygamber'in bir hadisi şeklinde nakleder.⁴⁴ Bir yerde ise tasdiki kalbin ma'rifeti olarak bu tanımlamaya ekler.⁴⁵ Ona göre iman, "Allah'tan başka ilah yoktur." sözüne şahadet etmektir. Bu görüşünü Hz. *Peygamber'in "İman kelamdır, tasdiki ise kalbin ma'rifetidir."* sözüne dayandırır.⁴⁶

Mekhûl en-Nesefî'nin genel olarak iman tanımlamasına baktığımızda imanı söz olarak tanımlaması, ameli iman tanımına dâhil etmemekle birlikte amellerin imanın göstergesi (tezahürü) olduğu kaydını sık sık kullanması ayrıca çeşitli yerlerde kalbin ma'rifetinden söz etmesi; *iman ikrardır* sözü ile kastının kalbin ma'rifetsiz imanı olmadığı sonucunu doğurur. İman tanımlaması, kurtuluşa eren fırkayı *Ehl-i Cemaat el-Mürciün* olarak vermesi ve muhtelif yerlerde Ebû Hanife'den rivayette bulunması⁴⁷ onun Hanefî-Mürciî kimliğine işaret eder. İmanın kelam olduğuna dair vurgusu, Kerrâmiyye'yi bidat fırkalar arasında zikretmemesi, *Lü'lü'ıyyât* adlı eserinde Muhammed b. Kerrâm'dan *ez-zâhit* övgü ibaresini kullanarak söz etmesi ayrıca Kerrâmiyye ile ilişkilendirilen Ahmed b. Harb (ö. 234/848) ve Yahya b. Muaz'dan (ö. 258/872) sık sık söz etmesi Nesefî'nin Kerrâmî olabileceği ihtimalini; Kerrâmî olmasa bile en azından Kerrâmî çevrelere sempatisi olduğu ihtimalini gündeme getirir.⁴⁸

⁴³ Bkz. Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş*, 184; Hasan Acar, *Ebû Mutî' Mekhûl en-Nesefî'nin 'Kitâbu'r-Redd 'ale'l-Ehvâ ve'l-Bida'* isimli eserinde *Mezhepleri Tasnifi ve Mürciî Makâlât Geleneği İçerisindeki Yeri*, (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2003), 30.

⁴⁴ Bkz. Nesefî, *Kitâbu'r-Redd 'ale'l-Ehvâ ve'l-Bida'* 62, 69, 70, 117, 118; Acar, *Ebû Mutî' Mekhûl en-Nesefî'nin 'Kitâbu'r-Redd 'ale'l-Ehvâ ve'l-Bida'* isimli eserinde *Mezhepleri Tasnifi ve Mürciî Makâlât Geleneği İçerisindeki Yeri*, 30.

⁴⁵ Nesefî, *Kitâbu'r-Redd*, 62.

⁴⁶ Nesefî, *Kitâbu'r-Redd*, 71,119.

⁴⁷ Nesefî, *Kitâbu'r-Redd*, 76, 81, 121.

⁴⁸ Muhammed b. Kerrâm'dan *ez-zâhit* övgü ibaresini kullanarak söz eder. İbn Kerrâm'ın geçtiği yerler ile Yahya b. Muaz ve Ahmed b. Harb'in geçtiği bazı yerler için bkz. Nesefî, *Lü'lü'ıyyât fi'l-Mevâ'iz*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya Bölümü, Nu: 4801, 172b, 173a, 182b, 188a, 193a, 197a, 200b,

Muhaliflerin Kerrâmiyye'ye atfettikleri, imanın kalbin ma'rifeti/tasdiği olmaksızın dil ile ikrar olduğu iddiası, Kerrâmî çevrelerin iddiası olmayıp muhaliflerin yorumudur. Kerrâmî gelenekte kişiye mü'min muamelesi yapmak için beyanın esas alınacağı fikri hâkim olmuştur.⁴⁹ Ancak muhalif kesimler, Kerrâmiyye'nin imanda ikrarı esas almasından yola çıkarak amelleri önemsemediği ve münafığı mü'min kabul ettiği çıkarımlarında bulunmuşlardır. Önde gelen Kerrâmî âlimlerin zâhidâne yaşayışlarına dair anlatımlar, fikir-hadise irtibatı çerçevesinde değerlendirildiğinde amelleri önemsemediklerine dair iddialar gerçekliğini yitirmektedir. Kerrâmiyye, muhaliflerin iddia ettiği gibi münafığı mü'min kabul etmemektedir. Bu konuda en insafli davranan muhalif ismin Hakîm es-Semerķandî olduğunu söyleyebiliriz.⁵⁰ İkrara olan vurgu, amellerin ve kalbî tasdiğin hiçbir anlam ifade etmeyeceği sonucunu doğurmayacaktır. Bu nedenle Nesefî'nin kelama olan vurgusu ile Kerrâmiyye'nin ikrara olan vurgusu arasında ilişki kurmaktayız.

Yukarıdaki iddiaların yanı sıra Mekhûl en-Nesefî'nin görüşleri ile Kerrâmiyye'nin görüşleri arasındaki benzerliğin, büyük ölçüde her iki tarafın Hanefî mezhebine mensup olması, aynı coğrafya ve kültür ortamını paylaşmalarından kaynaklanmış olabileceğine dair farklı görüşler de mevcuttur.⁵¹ Kendi beyanından hareketle Mürcii olduğundan şüphe etmediğimiz Nesefî'nin kesin olarak Kerrâmî olduğunu söyleyememekle beraber bunun güçlü bir ihtimal olduğunu söyleyebiliriz.⁵²

203b, 204a, 209a, 209b, 211a, 214a, 218a, 218b, 220b, 226a, 229b, 241a, 243b, 248b, 249a, 252b, 253b, 254a.

⁴⁹ Kerrâmî kaynaklar ve Kerrâmîlerin görüşleri hususunda geniş bilgi için bkz. Alimoğlu Sürmeli, Ehl-i Sünnet'in Kerrâmiyye Eleştirisi, 10-20, 63-73; Abdylkader Durguti, "Muhammed b. Kerrâm ve Taraftarlarına Dair Eserlerin Genel bir Tahlili", e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi 12 /1 (2019): 112-146.

⁵⁰ Hakîm es-Semerķandî, *es-Sevâdu'l-A'zam*, 32.

⁵¹ Geniş bilgi için bkz. Çağfer Karadaş, "Kerrâmiyye ve İtikadı", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 5:2 (2007), 47-49.

⁵² Maturidî geleneğin önemli isimlerinden Pezdevî, (ö. 493/1099) *Uşûlu'd-Dîn* adlı eserinde, farklı geleneklere mensub müelliflerin, fırkaları, yetmiş üç fırka hadisine binaen tasnif ettiklerini dile getirir. Bu bağlamda Ebû Mutî' Mekhûl b. Fazl'dan da söz eder. Pezdevî'nin Nesefî'yi ele alış tarzı onu,

Hanefî gelenekte mezheplerin tasnifi hususunda müracaat edebileceğimiz kaynaklardan bir diğeri de, Hâkîm es-Semerķandî'nin *es-Sevâdu'l-A'zam* adlı eserinin Farşça tercümesi olan *Tercümetü es-Sevâdi'l-A'zam*'dır. *Tercümetü es-Sevâdi'l-A'zam* hicri 370/980 li yıllarda kaleme alınmıştır.⁵³ Bu nedenle Kerrâmiyye hakkında bilgi edinebildiğimiz klasik eserlerden biridir. Hâkîm es-Semerķandî, Ehl-i Sünnetin akaidini beyan ettiği *es-Sevâdu'l-A'zam* adlı eserinde kurtuluşa erecek fırkaya dair kendisine yöneltilen soruya, Hz. Peygamber'in *Ashab-ı Sünne ve'l-Cemaa* şeklinde cevap verdiğini rivayet eder. Akabinde ise bu ibareyi açıklama sadedinde söz konusu grubun *es-Sevâdu'l-A'zam* (ana damar) olduğu notunu düşer.⁵⁴

Hâkîm es-Semerķandî, iman konusunu işlerken farklı iman tanımlamalarına değinir. Allah'ı kalben bilip dili ile ikrar etmeyenleri kâfir, dil ile ikrar edip kalp ile bilmeyenleri münafık, dil ile ikrar olmaksızın imanın mahallinin kalp olduğunu savunanı Cehmî, imanın salt dil ile ikrar olduğunu savunanı Kerrâmî olarak niteler. En doğru görüşün, imanın kalp ile tasdik, dil ile ikrar olduğunu kabul edenlerin görüşü olduğunu savunur.⁵⁵ Semerķandî'nin Kerrâmîlerin iman anlayışına dair aktardığı bilgi Kerrâmiyye'nin iman tanımının temel esprisinin dil ile ikrarda yattığını gösterir. Aksi durumda Kerrâmiyye'nin iman anlayışı münafıklarınki ile eş olacaktır. Ancak Allah'ı kalben bilmeden ibaresini (و لم يعرفه بالقلب) sadece münafıklar için kullanılır. Bu bilgi, bir kişiyi mü'min olarak niteleyebilmek için Kerrâmîlerin o ekişinin beyanını esas aldıklarına işaret etmektedir. Bizi bu kanaate sevk eden şey, Kerrâmî iman anlayışından söz ederken Semerķandî'nin *kalbin tasdiki olmaksızın* dil ile ikrar kaydına yer vermemesi oldu.

Kerrâmiyye ile ilişkilendirmediğini gösterir. Çünkü Pezdevî, Kerrâmiyye'yi Mücessime'ye dâhil eder. Neseî'nin kurtuluşa eren fırkayı *Ehl-i Cemâat Mürçüün* olarak vermesi, Mürçü olarak kabul edilmesine ve Maturidî geleneğin temsilcileri tarafından sahiplenilmesine neden olmuş olabilir. Bkz. Pezdevî, Ebu'l-Yusr Muhammed (ö. 493/1099), *Uşûlu'd-Dîn*, thk. Hans Peter Linss, (Kahire: el-Mektebetu'l-Ezheriyye, 2003), 33, 84, 250.

⁵³ Andulhayy Habîbî, "Piş Goftâr (Önsöz)", *Tercümetü es-Sevâdi'l-A'zam*, (İran: İnstişârât-ı Bünyâd-ı Ferheng-i, ty), 12.

⁵⁴ Hâkîm es-Semerķandî, Ebû Kâsım İshak b. Muhammed (ö. 342/952), *es-Sevâdu'l-A'zam*, (İstanbul: Matbaatu'l-Cemâl, ty), 2.

⁵⁵ Hâkîm es-Semerķandî, *es-Sevâdu'l-A'zam*, 32.

Tercümetü es-Sevâdi'l-A'zam'da 56. meselede 73 fırka hadisinden yola çıkılarak fırkalar tasnif edilmiştir. Konumuz açısından son derece önemli gördüğümüz bu bölümde fırkaların tasnif edilişi ve Kerrâmiyye'nin bu tasnifte ele alınış biçimi dikkat çekicidir. Öncelikle 56. meselede tek tek 73 fırkanın isimleri zikredilmiş akabinde bazı fırkalarla ilgili başlıklar açılmış ve bu fırkalarla ilgili ayrıntılı bilgi verilmiştir. Ancak yetmiş üç fırkanın hepsi hakkında bilgi verilmemiş; 37 fırka ile yetinilmiştir. Bu, makâlât eserlerinde sıkça rastladığımız bir durum olan müellifin 73 fırka hadisinden yola çıkarak sayıyı yetmiş üçe tamamlama çabası içerisine girme tutumunun bir sonucu olarak yorumlanabilir.

Eserdeki fırka tasnifi, Doğu-Hanefî fırak geleneğinde gördüğümüz 6x12+1 li tasnife uymamaktadır. Doğu-Hanefî fırak geleneğinin sistematüğinden uzak olduğu gibi fırka tasnifatında herhangi bir sistematik de takip edilmez. Ana başlıkların zikredilip tali fırkaların sıralanmasından azade bir biçimde fırkalar birbirinden bağımsız tek tek zikredilir. Bu nedenle ne Kerrâmiyye ve Mürcie arasında ne de fırak edebiyatında birbiriyle bağlantılı olarak zikredilen diğer fırkalar arasında herhangi bir ilişki kurulmaz.⁵⁶

Kerrâmiyye ise kurtuluşa erecek fırka olan 73. fırka Sünnet ve Cemaat Ehli'nden hemen önce yetmiş ikinci fırka olarak zikredilir. Kerrâmiyye, *Tercümetü es-Sevâdi'l-A'zam*'da hakkında en ayrıntılı bilgi verilen mezheptir. Kerrâmiyye başlığı altında öncelikli olarak ele alınan mesele iman meselesidir. Kerrâmiyye, kalbin ma'rifeti olmaksızın dil ile ikrarı, iman olarak tanımlayan bir güruh olarak sunulmaktadır. Kerrâmiler, münafığın imanını kâmil iman olarak gören bir topluluk olarak zikredilmekte ve Kerrâmiler ile münafıkların iman hususunda aynı olduğu iddia edilmektedir.⁵⁷ Seksen yıl sonra kaleme alınan ve mütercimim mezheplerle ilgili bölümü eklediği bu nüshada, Kerrâmilerin iman anlayışları nedeniyle münafıklarla özdeşleştirilmesi, eserin orijinalinde Semerқandı'nin titizlikle kaçındığı bir husustur. Çünkü Semerқandı, iman meselesini işlerken Kerrâmî iman anlayışı ile

⁵⁶ Hakîm es-Semerқandı, *Tercümetü es-Sevâdi'l-A'zam*, 166-190.

⁵⁷ Hakîm es-Semerқandı, *Tercümetü es-Sevâdi'l-A'zam*, 188.

münafığın durumunu birbirinden ayırmaktadır.⁵⁸ Kerrâmî iman anlayışındaki bu değişimin yanında tercüme nüshada, Kerrâmiyye'nin Allah'ı insan gibi tasavvur ettiği Allah'ın uzuvları olduğunu kabul ettiği dile getirilir.⁵⁹ Mekhûl en-Nesefî'den yaklaşık yarım asır sonra Horasan emiri Nuh b. Mansûr'un (366-387) emri ile Farsça'ya tercüme edilen bu eserde, Kerrâmiyye hakkında verilen bilgiler, Hanefî geleneğin Kerrâmiyye algısındaki değişikliği gösterir. Çünkü Mekhûl en-Nesefî, Mürchie'yi bid'at fırkalar arasında zikretmesine rağmen ilgili yerde Kerrâmiyye'den veya görüşlerinden söz etmez. Ancak kendisinden yaklaşık yarım asır sonra Kerrâmiyye'nin teşbih ile ilgili görüşleri gündeme gelir ve böylelikle Kerrâmiyye bid'at fırkalar arasına girer.

Hicri V/XI. asırda yaşamış olan Ebu'l-Me'âlî Muhammed b. 'Ubeydillah b. 'Alî el-Huseynî el-'Alevî'nin (ö. 485/1092), diğer dinlere de yer verdiği ancak ağırlıklı olarak İslam fırkalarını konu edindiği *Kitâbu Beyâni'l-Edyân*'i Hanefî makâlat geleneğinde öne çıkan eserlerden biridir. Ebu'l-Me'âlî'nin Gazneliler döneminde saraya yakın bir pozisyonda bulunması⁶⁰ sebebiyle eserdeki Kerrâmiyye tasnifi önem taşımaktadır. Kerrâmiyye'nin söz konusu dönemde siyasî desteği yitirdiği bilinmektedir. Bu nedenle saraya yakın bir isim olan Ebu'l-Me'âlî'nin *Kitâbu Beyâni'l-Edyân*'daki tutumu, bölgedeki Hanefîlerin yaklaşımını yansıtmaya açısından önemlidir.

İslam fırkalarını tasnif ederken yetmiş üç fırka hadisini esas alan Ebu'l-Me'âlî, sekiz temel fırka zikreder. Tali fırkalarla sayıyı yetmiş üçe tamamlar.⁶¹ Temel fırkalar olarak Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat, Mu'tezile, Şîa, Havâric, Mücebbire, Müşebbihe-Kerrâmiyye, Sûfiyye

⁵⁸ Hâkîm es-Semerqandî, *es-Sevâdu'l-A'zam*, 18-19.

⁵⁹ Hâkîm es-Semerqandî, *Tercümetü es-Sevâdi'l-A'zam*, 178, 186.

⁶⁰ Doğan Kaplan, "Farsça Yazılmış İlk Makâlat Eseri: Beyânu'l-Edyânder Şerh-i Edyân ve Mezâhib-i Câhili ve İslâmî", *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları* 6/1 (2013): 49.

⁶¹ Fırkaları işlediği bölüme Ğadîr-i Hum olayını anlatarak başlar. Akabinden yetmiş üç fırka hadisini zikreden müellif Şii geleneğe hâkim olan üsluba uygun bir biçimde kurtuluşa erecek olan fırkayı Allah'ın kitabına ve Ehl-i Beyte tabi olanlar olarak vasıflandırır. Geniş bilgi için bkz. Ebu'l-Me'âlî, Muhammed b. Ubeydillah b. 'Alî el-Huseynî el-'Alevî (ö. 485/1092), *Kitâbu Beyâni'l-Edyân*, tsh. 'Abbâs İkbâl, (yy: İntişârâtı İbn Sinâ, t.y), 23-28.

ve Mürcie olmak üzere sekiz fırka zikreder. Dikkat çekici husus, Ebû Temmâm el-Hevârizmî (IV/X. asır) ve İbn Dâ'î er-Râzî'nin (VII/XIII. asır) eserlerinde olduğu gibi Kerrâmiyye'yi Mürciî fırkalara dâhil etmemesidir. Ebû Temmâm el-Hevârizmî, Kerrâmiyye'yi Müşebbihe başlığı altında tahlil ederken Ebu'l-Me'âli, Kerrâmiyye'yi sekiz temel fırka arasında, Müşebbihe ve Kerrâmiyye'yi adeta özdeşleştirir biçimde beraber zikreder. Ancak fırkaları tafsilatlı olarak işlerken Kerrâmiyye'yi Müşebbihe başlığı altına atar.⁶² Kerrâmiyye hakkında verdiği bilgi bu kadardır. Müellifin Kerrâmiyye'yi ilişkilendirdiği temel fırka, siyasi desteği yitirmesi ile korunmasız kalan Kerrâmiyye'nin bölgedeki Hanefî-Mâtürîdiler tarafından teşbihte bulunan bir grup olarak algılandığını gösterir.

Hanefî-Mâtürîdî firak geleneğine ait olup hicrî dördüncü asırda kaleme alınmış el-'Irakî'nin (500/1106), *el-Fıraku'l-Müfteria beyne Ehli'z-Zeygî ve'z-Zendeka* adlı eseri de Kerrâmiyye'nin sınıflandırılış biçimindeki değişimleri aydınlatabilmemiz açısından önemlidir. Yetmiş üç fırka hadisinin esas alındığı eserde, Mürcie-Kerrâmiyye ilişkisine dair herhangi bir iz bulunmamaktadır. Cebriyye'nin Neccâriyye ve Mürcie olduğunu söyleyen müellif, Cebriyye'nin alt başlıkları altında Neccâriyye'yi zikrederken Mürcie'yi zikretmez. Kaderiyye ile ilgili bir rivayette Mürcie bir kez daha zikredilir.⁶³

Eserinde Nâsibiyye, Râfıza, Cebriyye, Kaderiyye, Müşebbihe ve Mu'attıla olmak üzere altı temel fırka zikreden 'Irakî, her bir ana fırka altında on iki tali fırka zikreder. Her bir fırkanın görüşlerini birkaç cümle ile özetleyip peşinden *es-Sevâdu'l-A'zam* olarak isimlendirdiği fırka-ı nâciye Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'in görüşlerini vermeyi tercih eder. Bu tasnifinde Kerrâmiyye'yi Müşebbihe başlığı altında zikreder. Üslup olarak muhalifleri ismen zikretmekten kaçınan 'Irakî'nin eserinde diğer fırkaların önemli isimleri anılmadığı gibi Kerrâmî isimler de anılmaz.⁶⁴

⁶² Ebu'l-Me'âli, *Beyânu'l-Edyân*, 25-27.

⁶³ Hz. Peygambere dayandırılan "İki Grubun İslamdan nasibi yoktur: Kaderiyye ve Mürcie." rivayetinde Mürcie ikinci defa zikredilir. Bkz. Irakî', Ebû Muhammed 'Osmân b. 'Abdillâh b. Hasan el-Hanefî (ö.500/1106), *el-Fıraku'l-Müfterika beyne Ehli'z-Zeygî ve'z-Zendeka*, thk. Yaşar Kutluay, (Ankara: 1962), 45, 61.

⁶⁴ Irakî', *el-Fıraku'l-Müfterika*, 3-10, 85.

İrakî, Kerrâmiyye'yi Allah hakkında teşbihte bulunan bir topluluk olarak zikretmesinin gerekçelerini de belirtir. Allah'ı havadise mahal kıldıklarını, Allah'ın cisim olduğunu ancak diğer cisimler gibi olmadığını iddia ettiklerini söyler. Kerrâmiyye'yi Müşebbihe gibi Allah'a nüzul, kıyam ve kuud gibi nitelikler atfetmekle eleştirir.⁶⁵

Hanefî fırak geleneğinde Kerrâmiyye ile Mürcie arasında dolaylı da olsa ilişki kuran tek isim, Ebu Mutî' Mekhûl b. Fazl en-Nesefî'dir. O, Mürcie'yi bid'at fırkalar arasında zikreder. Aynı zamanda kurtuluşa eren fırkayı da "Ehl-i Cemaat Mürciûn" olarak niteler. O, bid'at fırkalar arasında zikretmediği Kerrâmiyye'yi "Ehl-i Cemaat Mürciûn" kapsamında değerlendirmiş olmalıdır. Ancak kendisinden sonra aynı geleneğin temsilcileri Kerrâmiyye ile Mürcie arasında böyle bir ilişki kurmaz. Mekhûl en-Nesefî dışında sadece Semerkandî'nin eserinin Farsça tercümesine eklenmiş olan bölümde, Kerrâmîlerin Mürciiler gibi olduğuna dair bir bilgi yer alır. Bu bilgi dışında mezhepleri tasnifte iki fırka arasında bağlantı kurulmaz. Kerrâmiyye müstakil bir fırka olarak zikredilir. Tercümetü es-Sevâdi'l-'Azam'dan sonra kaleme alınan Hanefî makâlât ve kelam eserlerinde Kerrâmiyye, Allah'ı insan gibi tasavvur eden teşbihçi bir grup olarak sunulur. Hicri V/XI. asrın temsilcileri olan Ebu'l-Me'âlî ve el-İrakî de her iki fırkayı müstakil ancak bid'at fırkalar olarak görüp Kerrâmiyye'yi Allah hakkında teşbihte bulunduğu gerekçesi ile Müşebbihe başlığı altında mütalaa eder.

3. Eş'arî Makâlât Geleneğinde Kerrâmiyye

Eş'arî geleneğin önde gelen makâlât eserleri olan Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin (ö. 330/942) *Maqâlâtü'l-İslamiyyîn ve İhtilâfu'l-Muşallîn*'i, Abdulkâhir el-Bağdâdî'nin (ö. 429/1037) *el-Farq beyne'l Fırak*'i, Ebu'l-Muzaffer el-İsferâyîni'nin (ö. 471/1078) *et-Tebşur fi'd-Dîn ve Temyîzu'l-Fırkati'n-Nâciyeti 'ani'l-Fıraki'l-Hâlikîn*'i, Ebu'l-Feth eş-Şehristânî'nin (ö. 548/1153) *el-Milel ve'n-Nihal*'i ve Fahreddîn er-Râzî'nin (606/1209) *İtikâdâtü Fıraki'l-Müslimîn ve'l Müşrikîn*'i Eş'arî

⁶⁵ Irakî', *el-Fıraku'l-Müfterika*, 85.

makâlât geleneğinde Kerrâmiyye'nin işlenişi hususunda müracaat ettiğimiz kaynaklardır.

Eş'arî, *Makâlâtu'l-İslamiyyîn*'de temel fırkaların on tane olduğunu söyler. Ancak akabinde Şia, Havâric, Mürcie, Mu'tezile, Cehmiyye, Dırâriyye, Hüseyniyye, Bekriyye, 'Âmme, Ashâb-ı Hadîs ve Küllâbiyye olmak üzere on bir fırka zikreder.⁶⁶ Fırkaları tafsilatlandırırken bu sayı on üçe ulaşır. Girişte zikrettiği Hüseyniyye ve 'Âmme'den söz etmezken var olanlara Neccâriyye, Nüssâk, Züheyr el-Eserî ve Ebû Mu'az et-Tümeni'nin görüşlerini ekler.⁶⁷ Şi'a'yı; Ğâliyye, İmâmiyye ve Zeydiyye olmak üzere üç ana fırkaya ayıran Eş'arî, söz konusu başlıklar altında kırk tali fırka zikreder.⁶⁸ Mu'tezile başlığı altında herhangi bir fırka zikretmeksizin ayrıntılı olarak Mu'tezilî görüşleri işler.⁶⁹ Eş'arî, bu üslubu ile pek çok makâlât yazarından ayrılır. Kerrâmiyye ise bu sıralamada Mürcie başlığı altında ele alınır.⁷⁰

Eş'arî, Kerrâmiyye'yi Mürciî fırkaların on ikincisi ve Muhammed b. Kerrâm'ın taraftarları olarak zikreder. Kerrâmîler, imanın kalp ile değil; dil ile ikrar ve tasdik olduğunu iddia ederler. Eş'arî, dil ile tasdik dışında bir şeyin iman olduğunu inkâr eden Kerrâmîleri, Rasulullah zamanındaki münafıkların mü'min olduğunu iddia edenler olarak işler.⁷¹ Verdiği bilgilere göre Kerrâmiyye'nin tasdikten kast etmiş olduğu şey, dilin tasdiğidir.

Eş'arî, küfrün mahiyeti hususunda Mürcie'yi yedi fırkaya ayırır. Muhammed b. Kerrâm ve taraftarlarını dördüncü fırka olarak zikreder ve onların, küfrü, Allah'ı yalanlama, O'nu itiraf etmeyerek dil ile inkâr etmek olarak tanımladıklarını söyler. Bu grup, küfrün diğer organlarla değil dil ile olduğunu iddia eder. Eş'arî, bu bölümün sonunda Mürcie'nin tekfir yaklaşımından da söz eder. Mürcie'nin çoğunun te'vil ehlinde kimseyi tekfir etmediğini sadece

⁶⁶ Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail (ö. 330/942), *Makâlâtu'l-İslamiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, thk. Hellmut Ritter, (Wiesbaden: 1980), 5.

⁶⁷ Eş'arî, *Makâlâtu'l-İslamiyyîn* 5-299.

⁶⁸ Ayrıntılı bilgi için bkz. Eş'arî, *Makâlâtu'l-İslamiyyîn* 5-85.

⁶⁹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Eş'arî, *Makâlâtu'l-İslamiyyîn* 155-178.

⁷⁰ Eş'arî, *Makâlâtu'l-İslamiyyîn* 141.

⁷¹ Eş'arî, *Makâlâtu'l-İslamiyyîn* 141.

ümmetin küfründe icmada bulunduğu kimseleri tekfir ettiğini yukarıdaki bilgilere ekler.⁷²

Önde gelen Eş'arî âlimlerden Ebû Mansûr Abdulkâhir el-Bağdâdî ise beş bölümden oluşan *el-Farq beyne'l-Fırağ* adlı eserinin ilk bölümünde *Sapık Fırkalar* başlığını kullanır. Ravâfiğ, Havâric, Kaderiyye-Mu'tezile, Mürcie, Neccâriyye, Cehmiyye, Kerrâmiyye ve Müşebbihe ana başlıklarını kullanarak ilgili başlıklar altında tafsilatlı açıklamalarda bulunur. İkincisinde İslam'a mensup olmadıkları halde İslam'a nispet edilen fırkaları ve sonuncusunda ise kurtuluşa eren fırka olarak Sünnet ve Cemaat Ehli'ni işler. Bu tasnifte Kerrâmiyye'nin sapık fırkalar başlığı altında ele alınması müellifin Kerrâmiyye algısını yansıtmaktadır. Eserinde fırkaları yetmiş üçe tamamlamaya çalışan Bağdâdî'nin yetmiş iki rakamını elde etmekte bayağı zorlandığı görülmektedir. Ravâfiğ, Havâric ve Kaderiyye'yi yirmi, Mürcie'yi on, Cehmiyye ve Kerrâmiyye'yi ise birer fırka olarak saymasına rağmen metnin içinde fırkalar teker teker sayılınca sayıca zikredilenden ya eksik ya da fazla çıkmaktadır.⁷³

Bağdâdî, Kerrâmiyye'yi teşbihe düşmekle itham eder ve Müşebbihe başlığı altında da kendisinden kısaca söz eder. Bu bölümde mezhebin teşbih çağrıştıran görüşlerini sıralar. Allah hakkında cisim ibaresini kullanmaları, O'na sınır ve son izafe etmeleri, arşa temas ettiğini söylemeleri ve sonradan olanlara (havâdise) mahal kılmaları Müşebbihe başlığı altında sıraladığı Kerrâmî görüşlerdir.⁷⁴ Kerrâmiyye'yi Müşebbihe'den sayan Bağdâdî, ayrıca Kerrâmiyye'den *Horasan Mücessimesi* olarak da söz eder.⁷⁵

Eş'arî'nin Kerrâmiyye'yi Mürciî fırkalar arasında zikretmesi ancak Bağdâdî'nin Kerrâmiyye'yi müstakil ve sapık bir fırka olarak niteleyerek Mürcie ile Kerrâmiyye arasında ilişki kurmaması Eş'arî geleneğın Kerrâmiyye algısındaki değişimi yansıtmaktadır. Bu durumu, iki mezhep arasındaki muhalefetin yükselişe geçmesinin bir tezahürü olarak okumak mümkündür. Bağdâdî'nin verdiği

⁷² Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslamiyyîn*, 143.

⁷³ Bağdâdî, *el-Farq beyne'l-Fırağ*, thk. Muhammed Muhyiddin 'Abdulhâmid, el-Matbaatu'l-'Asriyye, (Beyrut: 1995), 21-28.

⁷⁴ Bağdâdî, *el-Farq beyne'l-Fırağ*, 228.

⁷⁵ Bağdâdî, *el-Farq beyne'l-Fırağ*, 12.

bilgilerden hareketle kendi döneminde Kerrâmiyye'nin gücünün zirvesine ulaştığı anlaşılmaktadır. Nitekim kendisi, seleflerinin gündeme getirmediği Hâkâikiyye, Tarâikiyye ve İşhâkiyye olmak üzere üç Kerrâmî fırkadan söz etmektedir. Horasan bölgesindeki Kerrâmiyye'ye nispet etmiş olduğu bu üç fırkanın birbirini küfür ile itham etmemesi nedeniyle kendisinin bu fırkaları tek bir fırka saydığını söylemektedir.⁷⁶

Hicri beşinci asra gelindiğinde Eş'arî makâlât geleneğinde İsferyâni'nin *et-Tebsür fi'd-Dîn ve Temyizu'l-Fırkati'n-Nâciyeti 'an'il-Fıraki'l-Hâlikîn* adlı makâlâtı ön plana çıkmaktadır. İsferyâni, eseri kaleme alış amacının hakk ve batıl arasında ayırım yaparak hakk ve batılın niteliklerini ortaya koymak olduğunu ifade eder. Buna ek olarak Ehl-i Zeyğ ile Ehl-i Edyân'ın niteliklerini ayrıntılı olarak işlemek için eseri on beş bölüme ayırdığını söyler. Birinci bölümü, Hz. Peygamber'in vefatından sonra Müslümanlar arasında ortaya çıkan ilk ihtilaflara ayırır.⁷⁷ İkinci bölümde fırkaları icmalî olarak zikreder. Diğer bölümleri önde gelen fırkalara ayıran İsferyâni, son bölümde Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'ı konu edinir.⁷⁸

İsferyâni, eserine yetmiş üç fırka hadisi ile başlar. Yetmiş üç fırka hadisi ile ilgili kendinden önceki Eş'arîler'in zikrettiği rivayetleri tekrar eder. Kurtuluşa eren fırkayı, yetmiş üç fırka hadisine referansla “Ben ve ashabımın üzerine olduğu yol” veya “Cemaat” olarak niteler. İsferyâni, ilk neş'et eden mezhepler olarak sırası ile Havâric, Sebeiyye ve Mu'tezile'yi zikreder.⁷⁹ Birinci bölümde zikrettiği bu ilk fırkalara ek olarak Horasan'da Muhammed b. Tâhir b. Abdillâh zamanında Kerrâmiyye'nin muhalif bir grup

⁷⁶ Bağdâdi, *el-Farq beyne'l-Fırak*, 215.

⁷⁷ Müellifimiz ilk ihtilaflar olarak çeşitli meseleler zikreder. İlk ihtilafın Hz. Peygamber'in gerçekten öldüğü mü yoksa Meryem oğlu İsa gibi göğe mi yükseltildiği çerçevesinde yaşandığını zikreder. İkinci ihtilafın nereye defnedileceği meselesi üçüncü ihtilafın ise imamet meselesi olduğunu söyler. Daha sonra ise Hz. Ali döneminde yaşanan olaylar ve bu olaylar neticesinde yaşanan ihtilafları sıralar. Geniş bilgi için bkz. İsferyâni, *Tebsür*, 19-20.

⁷⁸ İsferyâni Ebu'l-Muzaffer Tâhir b. Muhammed (ö. 471/1078), *et-Tebsür fi'd-Dîn ve Temyizu Fırkati'n-Nâciyeti 'an'il-Fıraki'l-Hâlikîn*, thk. Kemal Yusuf el-Hût, (Lübnan: Âlemu'l-Kutub, 1983), 17.

⁷⁹ Geniş bilgi için bkz. İsferyâni, *Tebsür*, 20-22.

olarak varlık kazandığına ve Neccâriyye'ye değinir.⁸⁰ Kerrâmiyye'yi birinci bölümde temel fırkalar diyebileceğimiz sınırlı sayıda fırka arasında zikretmesi ve tarihi bilgiler beraber değerlendirildiğinde bu durumun, Kerrâmiyye-Eş'ariyye muhalefet bloğunda İsferyîni'nin Kerrâmiyye'nin karşısında güçlü bir Eş'arî olarak yer alması ile ilgili olduğu görülmektedir. Bu nedenle de İsferyîni, Kerrâmiyye'ye eserinde önemli bir yer ayırmaktadır. Bağdâdî gibi Kerrâmiyye'ye özel bir başlık ayırır ancak yanı sıra Müşebbihe başlığı altında da Kerrâmiyye'den söz eder.⁸¹

İsferyîni, *Tebşır*'da Ravâfı, Havâric ve Kaderiyye'yi yirmi fırka; Mürchie'yi ise üç fırka olarak sayar. Ancak Mürchie'nin üçüncü fırkası altında beş fırka daha zikreder ve bu tasnif ile Mürchie'nin sayısının yediye ulaştığını söyler. Dıriyye, Cehmiyye ve Bekriyye'yi birer fırka; Rey ve civarında taraftar edinmiş ve kolları ondan fazla olan Neccâriyye'yi tek fırka sayar. Horasan Kerrâmiyyesi'ni Hağâikiyye, Tarâikiyye ve İshâikiyye olarak üçe ayırır. Ancak birbirlerini tekfir etmemeleri hasebiyle Kerrâmiyye'yi tek fırka olarak ele aldığını dile getiren İsferyîni, böylece sayıyı yetmiş ikiye tamamlar. Kurtuluşa eren fırka olarak Ehl-i Sünnet ve Cemaat'i zikreder ve Ehl-i Hadis, Ehl-i Rey ve fûruda ihtilaf eden tüm fikhî mezhepleri Ehl-i Sünnet ve Cemaat 'in kapsamına dâhil eder.⁸² İsferyîni de Bağdâdî gibi Kerrâmiyye'yi Mürciî fırkalar arasında zikretmemekte, Kerrâmiyye'ye müstakil bir fırka muamelesi yapmaktadır. Ayrıca konumuz açısından dikkate değer olan nokta, İsferyîni'nin Horasan Kerrâmiyyesi konusunda vermiş olduğu bilginin Bağdâdî'ninki ile birebir örtüşmesidir. Her iki müellif de Kerrâmiyye'yi Hağâikiyye, Tarâikiyye ve İshâikiyye olmak üzere üçe ayırmakta ancak söz konusu fırkaların liderleri, taraftarları ve görüşleri hakkında herhangi bir açıklama yapmamaktadır.

Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*'de Muhammed b. Kerrâm'a tabi olanlar olarak nitelediği Kerrâmîleri Allah'ın sıfatları hususundaki

⁸⁰ İsferyîni, *Tebşır*, 22.

⁸¹ Allah'a cisim deyip O'na bir sınır ve son(nihayet) izafe ederek havâdise mahal kılan bütün grupların Müşebbihe'den olduğunu söyledikten sonra Kerrâmiyye'yi de zikreder. Bkz. İsferyîni, *Tebşır*, 121.

⁸² Teberri ve tekfirin söz konusu olmadığı, şeriatin fûru'unda ihtilaf eden fikhî mezheplerin tamamını kasteder. Bkz. İsferyîni, *Tebşır*, 24-25.

görüşleri ile teccim ve teşbihe düştükleri gerekçesiyle Sıfatiyye'den sayar. Şehristânî, Eş'arî makâlât geleneği içerisinde Kerrâmiyye'yi Sıfatiyye içerisinde mütalaa eden ilk ve tek isimdir. Şehristânî, Kerrâmiyye'nin on iki fırkadan teşekkül ettiğini, önde gelenlerinin ise altı fırka olduğunu söyler. Bu altı fırkayı 'Âbidiyye, Nûniyye, Zirrîniyye, İshâkiyye, Vâhidiyye ve Heyşemiyye olarak zikreder. Şehristânî, sözünü ettiği altı fırkanın her birinin müstakil görüşleri olduğunu ancak bu görüşlerin itibar edilen âlimlere değil de cahil kişilere ait olduğunu söyler.⁸³

Fahreddîn er-Râzî, *İ'tikâdâtü Fırâki'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn* adlı eserinde temel fırkalar olarak Mu'tezile, Hâvâric, Ravâfiç, Kerrâmiyye, Cebriyye, Mürcie ve Sûfiyye'yi zikreder. Sûfiyye'nin bir fırka olduğu vurgusunda bulunarak İslam fırkaları arasında zikredilmemesini eleştirir. Eserinde İslam fırkalarını yetmiş üçle sınırlama gibi bir çaba içerisine girmez. Zikrettiği fırkaların sayısı yetmiş üçü aştığından fırkaları zikrettikten sonra yetmiş üç fırka hadisine göndermede bulunur ve Hz. Peygamber'in kastının ana fırkalar olduğu yorumunda bulunur. Ayrıca Râzî'ye göre yetmiş üç fırka ile kastedilen İslam fırkalarının sayısının yetmiş üçten az olamayacağıdır. Sayının yetmiş üçten fazla olmasının herhangi bir mahsuru yoktur.⁸⁴

Râzî, Kerrâmîleri, Muhammed b. Kerrâm'ın Ğarcistan'da yoğunluk kazanan etbai olarak zikreder. Söz konusu bölgede varlığı kökleşen Kerrâmiyye'nin pek çok alt fırkası olduğunu dile getirerek bu fırkaları Târikiyye, İshâkiyye, Hammâkiyye, 'Âbidiyye, Yûnâniyye, Sûremiyye ve Heyşemiyye olarak tek tek sayar. Bu fırkalar içerisinde kendilerine en yakın olanın Heyşemiyye olduğunu söyler. Kastettiği Ehl-i Sünnet'e olan yakınlık olsa gerektir. Allah'ın cisim

⁸³ Şehristânî, on iki fırkayı tek tek zikretmez, altı fıkranın adını verir ve Heyşemiyye'yi Ehl-i Sünnete en yakın fırka olarak anar. Bu konuda makâlât sahibinin verdiği bilgi ile yetindiğini söyler. Sözünü ettiği makâlât sahibinin kim olduğu hususunda herhangi bir bilgimiz yok. Bkz. Şehristânî, *Şehristânî*, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim (ö. 548/1154), *el-Milel ve'n-Nihâl*, thk. Ahmed Fehmi Muhammed, (Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009), 99.

⁸⁴ Râzî, Râzî, Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin (ö. 606/1209), *İ'tikâdâtü Fırâki'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn*, thk. Ali Sâmi en-Neşşâr, yy. ty. 74-75.

ve cevher olmasının yanı sıra havâdise mahal olması hususlarında Kerrâmî fırkaların bütünü'nün hemfikir olduğunu savunur. Allah'a cihet ve mekân nispet etme hususunda Kerrâmîler arasında herhangi bir fikir ayrılığı yoktur. Ancak Allah ile arş arasındaki mesafe hususunda farklı fikirler ortaya atarlar. 'Âbidiyye, Allah ile arş arasında belli bir mesafe olduğundan söz eder. Heyşemiyye ise söz konusu mesafenin sınırsız olduğunu savunur.⁸⁵

Eş'arî, Kerrâmî fırkalardan söz etmezken Bağdâdî ve İsferyânî Hâkâikiyye, Tarâikiyye ve İshâkiyye olmak üzere üç Kerrâmî firkadan söz eder. Şehristânî, Kerrâmî fırkaların sayısını çoğaltarak Kerrâmiyye'nin on iki firkadan teşekkül ettiğini, önde gelenlerinin ise altı fırka olduğunu söyler. Bu altı fırkayı 'Âbidiyye, Nüniyye, Zirrîniyye, İshâkiyye, Vâhidiyye ve Heyşemiyye olarak zikreder.⁸⁶ Râzî ise Kerrâmî fırkaların sayısından söz etmez. Ancak pek çok fırkası olduğunu söyleyerek bu fırkaları Tarîkiyye, İshâkiyye, Hammâkiyye, 'Âbidiyye, Yünâniyye, Süremiyye ve Heyşemiyye olarak verir.⁸⁷ Bu fırkalardan sadece İshâkiyye hem Bağdâdî'nin hem Şehristânî'nin hem de Râzî'nin zikrettiği firkadır. Heyşemiyye'nin ise Bağdâdî ve İsferyânî tarafından gündeme getirilmemesi, ilk defa Şehristânî tarafından zikredilmesi dikkat çekicidir. H. V/XI. asrın başlarında yaşadığını bildiğimiz İbn Heysem'in taraftarlarının Bağdâdî ve İsferyânî tarafından zikredilmemiş olması ilginçtir. Bu iki ismin Hâkâikiyye ve Tarâikiyye fırkaları ile hangi Kerrâmî grubu kastetmiş olduğunu bilemiyoruz. Dolayısıyla bu iki firkadan birinin İbn Heysem'in bağlıları olması muhtemel görünmektedir.

Kerrâmî fırkaları isimleri ile zikredenler Eş'arîler olmasına rağmen bahsini etmiş olduğumuz Eş'arî âlimler, bu fırkaların hangi bölgede etkili olduğu ve müntesiplerine dair hiçbir bilgi vermemekte fırkaların sadece isimlerini sıralamakla iktifa etmektedirler.

Eş'arî makâlât geleneğinde Kerrâmiyye'nin tasnifi hususunda ortak bir yaklaşıma rastlanmamıştır. Eş'arî, *Mağâlât*'ta İbn Fûrek ise *Mucerred*'de Kerrâmiyye'yi Mürchie'nin bir kolu olarak

⁸⁵ Râzî, *İtikâdât*, 67.

⁸⁶ Bkz. Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 99.

⁸⁷ Râzî, *İtikâdât*, 67.

sunmaktadır. Kerrâmî İbn Heysem ile münazara ettiğine ve Kerrâmîlerin etkisi ile öldürüldüğüne veya şehirden çıkarıldığına dair bilgiler bulunan İbn Fûrek'in, Kerrâmiyye hakkında ayrıntılı bilgi vermemesi ilginçtir. Bu durum *Mucered*'in Eş'arînin görüşlerini bir araya getirme amacıyla kaleme alınmış olması ile ilgili olabilir.

Bağdâdî'nin *el-Farğ beyne'l Fırak*'ında dikkate değer olan husus, Kerrâmiyye'nin ana fırkalar arasında zikredilmesidir. Ancak Kerrâmiyye'ye müstakil bir mezhep muamelesi yapan tek kişi Bağdâdî olmayıp ondan sonra İsferyânî ve Râzî de Kerrâmiyye'yi temel fırkalardan biri olarak zikretmiştir. Şehristânî'de ise durum biraz daha farklıdır. O, Kerrâmiyye'yi ne müstakil bir mezhep olarak ne de Mürcie'nin alt kolu olarak görmüş; Kerrâmiyye'yi Sıfatiyye başlığı altında incelemeyi tercih etmiştir.

Eş'arîler ile Kerrâmîler arasındaki muhalefetin Eş'arî makâlât eserlerinde Bağdâdî ile kendisini göstermeye başladığını söyleyebiliriz. Hicrî V/XI. asrın ünlü isimleri Bağdâdî ve İsferyânî ile VI/XII. asrın ünlü isimleri olan Şehristânî ve Râzî'nin gerek makâlât gerekse kelim eserlerinde, Kerrâmî görüşler sert bir dille eleştirilmiş ve Kerrâmiyye sapık bir fırka olarak tasvir edilmiştir.

Sonuç

Ebû Mutî' Mekhûl en-Nesefî'nin *el-Lü'lü'ıyyât fi'l-Mevâz* adlı eseri dışında İbn Kerrâm'dan ve Kerrâmiyye'den en erken hicrî IV/X. asrın ortalarına doğru söz edildiğini tespit ettik. Farklı geleneklere mensup makâlât yazarları bu tarihe kadar Kerrâmiyye'den veya İbn Kerrâm'dan söz etmezler. Daha erken dönemlerde kaleme alınan makâlât eserlerinde Kerrâmiyye'nin bir fırka olarak zikredilmemesi teşekkülünü tamamlamaması ile ilişkilendirilebilir. Ancak bunun tek gerekçe olduğunu söylemek yanlış olacaktır. Kelamî görüşlerinden ziyade sufi yapılanması ile temayüz eden ilk dönem Kerrâmiliği bu nedenle makâlât eserlerinde kendisine yer edinememiş olabilir. Yukarıda zikrettiklerimiz Kerrâmiliğin kendisinden kaynaklanan gerekçelerdir. Bunların yanı sıra hicrî IV/X. asrın ortalarına kadar kaleme alınmış makâlât eserlerinde

Kerrâmiyye'nin maķâlât yazarlarınca görmezden gelinerek kasıtlı olarak zikredilmemesi de bir gerekçe olarak zikredilebilir. Nitekim Kerrâmiyye'nin maķâlât eserlerine girdiği dönem, devlet eli ile desteklenmeye başlanıp geniş bir coğrafyada ciddi bir taraftar kitlesi edindiği döneme denk gelmektedir.

Horasan bölgesinde faaliyetlerini yoğunlaştırmış olan Kerrâmiyye, yaklaşık üç asır boyunca dinî, siyasî ve sosyal anlamda bölgeyi etkilemiştir. Başlarda kelamî görüşlerinden ziyade önde gelen Kerrâmî âlimlerin zâhidâne yaşayışları ile pek çok taraftar edinen Kerrâmiyye, Muhammed b. Heyşem'in Kerrâmiyye'nin görüşlerine getirmiş olduğu yorumlamalar ile farklı bir boyut kazanmıştır. Tasavvuf, fıkıh ve kelam gibi farklı alanlarda kendine has görüşleri ile temayüz eden bu mezhep, süreçle beraber birçok farklı dinî-toplumsal grup ile mücadele edebilecek güce ulaşmıştır. Sâmanîler ve Gazneliler döneminde edindiği siyasî destek, bu mücadelelerde Kerrâmiyye'nin elini güçlendirmiş ve zaman zaman Kerrâmiyye, elindeki bu siyasî desteği muhaliflere karşı kullanmıştır.

Muhalif gruplar arasında Hadis taraftarları, Kerrâmiyye ile mücadelelerinde iman meselesini merkeze almış ve Kerrâmiyye'yi salt ikrarı iman olarak kabul etmekle itham etmiştir. Hadis taraftarları ile Mürcie arasında süregelen mücadeleler göz önünde bulundurulduğunda, Mürcie menşeli olması dolayısıyla Kerrâmiyye'nin, iki mezhep arasındaki mücadelelerden payına düşeni aldığı görülmektedir. Kerrâmiyye, iman anlayışı dolayısıyla Hadis taraftarlarınca, kimi zaman örtük kimi zaman ise açık bir şekilde amelleri boşa çıkarmakla, Hristiyan ve Yahudileri cennetlik kabul etmekle itham edilmiştir. Bu suçlamaların yanı sıra Kerrâmîler, hadis uydurmakla suçlanmış ve İslam dışı bir unsur olarak resmedilmiştir. İslam bünyesinde ortaya çıkmış heretik bir unsur olarak resmedilmesi, Kerrâmîler ile olan sosyal ilişkilerde birtakım kısıtlamaların önünü açmıştır. Hadis taraftarları edebiyatının; Kerrâmîlere selam vermenin, arkalarında namaz kılmanın dahi meşruiyetinin tartışıldığı örnekler barındırması, iki mezhep arasındaki muhalefetin ulaştığı boyutları yansıtmaları açısından önemlidir.

Hadis taraftarları, Kerrâmîlerin iman anlayışını merkeze aldığından onları Mürcie içerisinde mütalaa ederken, Mâtürîdiler, eleştirilerinde Kerrâmîlerin Allah ve sıfatları hakkındaki görüşlerini esas almışlar ve Kerrâmiyye'yi genel olarak Mücessime-Müşebbihe içerisinde mütalaa etmişlerdir. Hanefi çevrelerde Kerrâmiyye'ye yöneltilen eleştirilerin ya Hakîm es-Semerkandi'de olduğu gibi kesb ve iman çerçevesinde ya da Ebu'l-Mu'in en-Nesefi'de olduğu gibi teccim ve iman çerçevesinde şekillendiği görülmektedir. Her ne kadar Kerrâmiyye, iman görüşü nedeniyle de tenkit edilmişse de iman konusunda Kerrâmiyye'ye yöneltilen tenkitler, Allah'ın sıfatları konusunda yöneltilen tenkitlerin gölgesinde kalmıştır. Bu nedenle Kerrâmiyye, Mâtürîdî gelenekte Mürcie'den bağımsız ve daha ziyade Müşebbihe-Mücessime ile ilişkilendirilen bir fırka olmuştur. Kerrâmiyye'nin zayıf olduğu dönemde, Hanefi-Mâtürîdî gelenekte Kerrâmiyye hakkında sınırlı bilgi verilmiştir. Fakat güçlendiği dönemlerde verilen malumatın arttığı görülmektedir. Ayrıca Kerrâmiyye'nin arkasındaki siyasi desteği yitirmesi ve bölgedeki hâkimiyetinin sarsılması ile beraber Kerrâmiyye'ye yönelik eleştirilerin dozu artmakta; giderek yok olmaya yönelmesiyle beraber Hanefi-Mâtürîdî gelenekte hakkında verilen bilgi azalmaktadır.

Eş'arîler ile Kerrâmîler arasındaki muhalefetin boyutu ise diğer geleneklerden biraz farklı olmuştur. İki mezhep arasındaki muhalefet, İbn Fûrek, Bağdâdî, Ebu'l-Muzaffer el-İsferâyîni ve Râzî ile önde gelen Kerrâmî isimler arasında vuku bulan münazaralar çerçevesinde tarihi kaynaklara yansımıştır. Önde gelen Kerrâmî isimler ile çağdaş olan İbn Fûrek ve İsferâyîni'nin Kerrâmiyye'ye yönelttiği tenkitler dikkate alındığında İbn Fûrek'in iman meselesinde yoğunlaştığı, Allah ve sıfatları konusunda Kerrâmiyye'ye nispet edilen görüşlere değinmediği görülmektedir. Kerrâmî kelamcısı İbn Heysem'in Kerrâmiyye'nin teşbihçi gruplar arasında zikredilmesine neden olan görüşleri kesin bir şekilde reddetmiş olmasının bu hususta belirleyici olduğu söylenebilir.

Bağdâdî ile beraber Eş'arî gelenekte Kerrâmiyye tenkidinin farklı bir boyut kazandığı görülmektedir. Bağdâdî, Kerrâmiyye tenkidini, İbn Kerrâm'ın *Azâbu'l-Ğabr* adlı eseri üzerinden gerçekleştirmiş ve bu hususta kendisinden sonraki Eş'arî müellifleri ciddi anlamda

etkilemiştir. Eş'arî gelenekte Kerrâmiyye'nin Allah ve sıfatları konusunda muhatap olduğu eleştirilerin Bağdâdî ile başladığını söyleyebiliriz. Kerrâmiyye'nin söz konusu dönemde arkasındaki siyasî desteği yitirmiş olması da kendisine yöneltilen tenkitlerin dozunun artmasında etkili olmuştur. Hicrî beşinci asrın başlarından itibaren Eş'arî gelenekte Kerrâmiyye'ye yönelik bir dizi karalama faaliyeti başlamıştır. Bağdâdî'den önce pek de gündeme gelmemiş olan Kerrâmiyye'nin Allah'ın fiili sıfatları hususundaki görüşleri Kerrâmiyye'nin siyasî ve sosyal nüfuzunu yitirmesi ile beraber önde gelen Eş'arî isimlerin Kerrâmiyye'ye yönelttiği tenkitlerde öne çıkmıştır.

Mağâlât eserlerinde Kerrâmiyye'ye yöneltilen eleştiriler üzerinde kendi görüşlerinin yanı sıra mağâlât müelliflerinin mezhebî aidiyeti ve görüşleri yadsınamaz bir etki yaratmıştır. Hadis taraftarlarınca kaleme alınan mağâlât eserlerinde Kerrâmiyye'nin tecsim-teşbih anlayışı nedeniyle eleştirilmemesi bu durumun açık bir örneği olarak zikredilebilir. İslam düşüncesinde farklı itikadî mezheplerin Hadis taraftarlarına yönelttiği tenkitlerin tecsim-teşbih ekseninde şekillenmesi, Hadis taraftarlarının Kerrâmiyye ile ilgili bu hususu neden göz ardı ettiklerini açıklamaktadır. Hanefi-Mâtürîdî gelenekte ise Kerrâmiyye'ye yöneltilen eleştiriler daha ziyade Allah ve sıfatları hususunda yoğunlaşmaktadır. İman konusundaki görüşlerine kısaca değinilerek geçilmektedir.

Kerrâmiyye'ye ait yazılı edebiyat günümüze ulaşmadığından Kerrâmiyye, daha ziyade muhaliflerin eserleri vasıtasıyla inşa edilen bir mezhep olmuştur. Bu bağlamda muhaliflerin Kerrâmiyye hakkında verdiği bilgiler herhangi bir kaynağa dayanmayıp objektiflikten uzaktır. Hadis Taraftarlarının satır aralarında veya Mürcie başlığı altında dahi olsa Kerrâmîlere yönelik tenkitlerine dair ciddi bir yazılı edebiyat bulunmasına rağmen Kerrâmîlerin Hadis Taraftarlarını eleştirirken hangi argümanları kullandıklarını bilmemekteyiz. Bu konuda sahip olduğumuz bilgi sınırlıdır. Bu durum, diğer dinî-toplumsal gruplar hakkında da aşağı yukarı aynıdır.

Kerrâmiyye, muhaliflerin iddiasının aksine amellerin farziyyetini kabul etmiş ancak kişinin mü'min ismini alabilmesi için ikrarını

yeterli görmüştür. Kerrâmiyye, her ne kadar varlığını devam ettirememiş olsa da iman anlayışına getirdiği yorum ile tekfirci söylemden uzak bir yaklaşım sergilemeyi başarmıştır. Ayrıca aynı dönemde iki ayrı imamın imametlerini meşru kabul ederek Müslümanlar arasında bölünmelere neden olan imamet meselesine, dönemin şartları çerçevesinde getirdiği çözümleyici yorum ile İslam düşünce tarihindeki yerini almıştır.

KAYNAKÇA

Acar, Hasan. *Ebû Mutî' Mekhûl en-Neseî'nin 'Kitâbu'r-Red 'ale'l-Ehvâ ve'l-Bida'* isimli eserinde Mezhepleri Tasnifi ve Mürcü Mağâlât Geleneği İçerisindeki Yeri. Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2003.

Alimoğlu Sürmeli, Zeynep. *Ehl-i Sünnet'in Kerrâmiyye Eleştirisi*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2018.

Bağdâdî, Abdulkâhir b. Tâhir b. Muhammed (ö. 429/1037). *el-Farq beyne'l-Fırak*. thk. Muhammed Muhyiddin 'Abdulhâmîd. Beyrut: el-Matbaatu'l-'Asriyye, 1995.

Bulliet, Richard W. *The Patricians of Nishapur: A Study in Mediaval Islamic Social History*. Harvard Middle Eastern Studies. Cambridge: Harvard University Press, 1972.

Durguti, Abdylkader. "Muhammed b. Kerrâm ve Taraftarlarına Dair Eserlerin Genel bir Tahlili" . *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi* 12 / 1 (2019): 112-146.

Ebu'l-Me'âlî, Muhammed b. 'Ubeydillah b. 'Alî el-Huseynî el-'Alevî (ö. 485/1092). *Kitâbu Beyâni'l-Edyân*. Tsh. 'Abbâs İkbâl. yy: İntişârâtı İbn Sînâ, t.y.

Eren, Muhammed Emin. "Bir Rivayetin Kısa Anatomisi: Tarihsel Süreçte İftirak Hadisinin Anlaşılma Biçimleri Üzerine". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 55/2 (2014):59-97.

Eş'ârî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail (ö. 330/942). *Mağâlâtü'l-İslamiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*. Thk. Hellmut Ritter. Wiesbaden: Franz Steiner,1980.

Fahreddin er-Râzî, Muhammed b. Ömer b. Hüseyin (ö. 606/1209). *İ'tikâdâtü Fırâkı'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn*. thk. Ali Sâmî en-Neşşâr. yy. ty.

Gömbeyaz, Kadir. *Mağâlât Geleneğinde İmam Eş'arî*. Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2005.

Gilânî, Abdülkâdir b. Mûsâ b. Abdillâh Ebû Muhammed (ö. 561/1166). *el-Ğunye li Tâlibî Tarihî'l-Hakk Azze ve Celle*. Thk. Ebû Abdirrahmân Şalâh b. Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.

Hakim es-Semerqandî. Ebû Kâsım İshak b. Muhammed (ö. 342/952). *es-Sevâdu'l-A'zam*. İstanbul: Matbaatu'l-Cemâl, ty.

Hakim es-Semerqandî. *Tercümetü es-Sevâdi'l-A'zam*. İran: İnstişârât-ı Bünyâd-ı Ferheng-i, ty.

'Irakî', Ebû Muhammed 'Osmân b. 'Abdillâh b. Hasan el-Hanefî (ö. 500/1106). *el-Fırâku'l-Müfterika beyne Ehli'z-Zeyğî ve'z-Zendeke*. Thk. Yaşar Kutluay. Ankara: Nur Matbaası, 1961.

İbn 'Asâkir, Ebu'l-Kâsım Ali b. el-Hasan b. Hibetullah b. 'Abdillâh b. Şafî'î (ö. 571/1175). *Târîhu Medineti Dimeşk*. Thk. Ebû Saîd Ömer b. Ğarame el-Amravî. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995.

İbn Batta, Ebû Abdillâh Ubeydullah b. Batta el-'Uğberî (ö. 387/997). *Kitâbu's-Şerh ve'l-İbâne 'alâ Uşûli's-Sunne ve'd-Diyâne*. thk. Âdil b. Abdillâh b. Sa'd el-Ğâmidî, Riyad: Dâru'l-Emr, 1432.

İbn Batta el-'Uğberî. *el-İbânetu'l-Kübra*. Thk. Komisyon, Riyad: Dâru'r-Rayye, 1994-2000.

İbn Dâ'î er-Râzî, (ö. VII. asrın ikinci yarısı/XIII. asrın ikinci yarısı). Seyyid Murtezâ b. Dâ'î Hasenî. *Tebşiratu'l-'Avâm, fî Ma'rifeti Mekâlâti'l-Enâm*. Tsh. 'Abbâs İqbâl. yy : İntişârâtı Esâtîr, 1945.

İbn Esîr, Ebû Hasan Ali b. Muhammed Abdülkerim (ö. 630/1223). *el-Kâmil fi't-Tarih*. Thk. Ebu'l-Fidâ Abdullâh el-Kâdî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.

İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahmân b. Alî (ö. 597/1200). *Kitâbu Telbîsi'l-İblîs*. Thk. Ahmed b. Osmân el-Mezîd. Riyad: Dâru'l-Vatan, 2002.

İsferâyîni, Ebu'l-Muzaffer Tâhir b. Muhammed (ö. 471/1078). *et-Tabşır fi'd-Dîn ve Temyîzu Fırkati'n-Nâciyeti 'an'ül-Fırâkı'l-Hâlikîn*. thk. Kemal Yusuf el-Hût. Lübnan: Âlemu'l-Kütüb, 1983.

Kaplan, Doğan. “Farsça Yazılmış İlk Makâlat Eseri: Beyânu'l-Edyânder Şerh-i Edyân ve Mezâhib-i Câhili ve İslâmi”. *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları* 6/1 (2013): 45-91.

Karadaş, Cağfer. “Kerrâmiyye ve İtikadı”. *Kelam Araştırmaları Dergisi* 5/2 (2007): 41-62.

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

Kutlu, Sönmez. “Kerrâmiyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 25: 294-296. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002.

Malamud, Margaret. “Ortaçağ Horasanında Sapkın bir Politika: Nişabur Kerrâmiyyesi”. Çev. Hüseyin Doğan. *Kelam Araştırmaları Dergisi* 13/1 (2015): 533-552.

Malaî, Ebu'l-Hüseyin Muhammed b. Ahmed (ö. 377/987). *et-Tenbîh ve'r-Red 'alâ Ehli'l-Ehvâ ve'l-Bida'*. Thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî. Kahire: el-Mektebetu'l-Ezheriyye, 2007.

Nesefî, Ebû Mutî' Mekhûl b. Fağl (ö. 318/930). *Kitâbu'r-Redd 'alâ Ehli'l-Bida' ve'l-Ehvâ'*. Thk. Marie Bernand. *Annales İslamologiqes* 16 (1980): 61-62.

Nesefî, *Lü'lü'ıyyât fi'l-Mevâ'iz*. Ayasofya, no. 4801, v. 165a-264b. Süleymaniye Kütüphanesi.

Pezdevî, Ebu'l-Yusr Muhammed (ö. 493/1099). *Uşûlu'd-Dîn*. Thk. Hans Peter Linss. Kahire: el-Mektebetu'l-Ezheriyye, 2003.

Piyadeoğlu, Cihan. *Büyük Selçuklular Döneminde Horasan*. Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2008.

Safedî, Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybek (ö. 764/1363). *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*. Thk. Ahmed Arnavûd-Türkî Mustafa. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs, 2000.

Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdulkerîm b. Muhammed b. Mansûr et-Temîmî (ö. 562/1166). *el-Ensâb*. Beyrut: Dâru'l-Cenân, 1988.

Subkî, Tacuddîn Ebû Nasr Abdulvehhâb (ö. 771/1380). *Tabakâtu's-Şâfi'yyeti'l-Kübrâ*. Thk. Mahmûd Muhammed et-Tanahî, Abdulfettâh Muhammed el-Hulv. y.y: 1964.

Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm (ö. 548/1154). *el-Milel ve'n-Nihâl*. Thk. Ahmed Fehmi Muhammed. Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.

Toru, Ümüt. *Ebû Muhammed el-Yemenî'nin "Akâidu's-Selâse ve Seb'in Fırka" Adlı Eseri ve İslam Mezhepleri Tarihi Açısından Önemi*. Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2006.

Utbi, Ebu Nasr Muhammed b. Abdilcebbâr (ö. 427/1036). *el-Yemînî*. Thk. Abdullatif es-Sâmîrî. Beyrut: Dâru't-Tuley'a, 2004.

Üzüm, İlyas. "Mekhûl b. Faḍl en-Nesefî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32: 570-571. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.

Yavuz, Yusuf Şevki-Avcı, Casim. "İbnu'l-Cevzi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 20: 543. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999.

Yemenî, Ebu Muhammed (VI/XII. asır). *'Akâidu's-Selâse ve Seb'in Fırka*. Thk. Muhammed b. Abdillâh el-Ġâmidî, Medine: Mektebetu'l-'Ulûm ve'l-Hikem, 2001.

Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymâz (ö. 748/1347). *Târihu'l-İslâm ve Vefeyâtu Meşâhîri'l-A'lâm*. Thk. Beşşâr 'Avvâd. yy: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, 2003.

SUMMARY

The issue of classification of the sects in Maqâlât tradition has an important place in the researches in the field of History of Islamic Sects. Although the views of the sects have been presented as the fundamental determinant element in the sect classification by the authors of firaq literature, the fact that there are other determinants about this issue does not escape attention. While the manner of understanding the hadith al-iftiraq is an apparent element to affect the relevant classification, sectarian belonging of the authors can sometimes escape the attention because of being a

latent determinant and can lead the researcher to wrong or deficient convictions. The researcher is to behave meticulously not to make the mentioned mistake so that the secondary determinants are not overshadowed by the primary ones, and the latent determinants are not overshadowed by the explicit ones. The importance of the method and scientific approach of the writer increases even more especially when the issue is the sects that have not been able to create a literature of their own or whose literature has not reached today because of various reasons. As a matter of fact, the information provided about such sects always has the handicap of being the perception of the others. This situation is also valid for the views and classification method of Karrâmiyya, which has an important place in the history Islamic thought. The decisiveness of the effect of the views of Karrâmiyya itself and that of the opponents' on the criticism directed to Karrâmiyya is a topic which needs discussing. In this article, the classification method of Karrâmiyya within the Sunnî maqâlât tradition is discussed in the context of how the belonging psychology creates a weakness about seeing the reality or to what extent it causes the distortion of the facts.

A sect active in the regions of Khorasan and Transoxania from h. 4th to 6th century, Karrâmiyya got supporters due to the ascetic living of certain Karrâmî figures rather than its theological views. Karrâmiyya got a different dimension with Mohammad b. Hayşam's (towards the end of IV/X centuries and at the beginning of V/XI centuries) interpretations about the views of Karrâmiyya. Except for Abu al-Mûti' Makhul al-Nasafi's *el-Lu'lu'iyât fi'l-Mewâ'iz*, Ibn Karrâm and Karrâmiyya are first mentioned through the mid IV/X century. This period coincides with the time when Ibn Haysam forms the theological basis of the sect. Besides, it is not possible to find a common attitude about the categorization of Karrâmiyya within maqâlât tradition. The views of Karrâmiyya on Anthropomorphism and Anthropopathism are brought into question by the supporters of Hadith; and Karrâmiyya is referred as a Murciah sect because of its approach to the problem of faith, which is the determinant of the opposition between the two groups. When we consider the fact that the supporters of the Hadith are referred

as Hashawiyya within Islamic thought because of their literal approach to nass, and that they are sometimes put under the title of Mucassimah- Mushabbihah, the reason why the supporters of Hadith do not bring forward the views of Karrâmiyya on Anthropomorphism and Anthropopathism finds meaning. When the ongoing struggles between the supporters of Hadith and Murji'ah are considered, Karrâmiyya seems to get its share from the struggle between the two sects due to its being from Murji'ah origin. Karrâmiyya has been explicitly and latently accused of invalidating the deeds and accepting the Christians and Jews as deserving the heaven by the supporters of Hadith because of their understanding of faith. In addition to these accusations, the Karramîs have been accused of making up hadith and have been described as an un-Islamic element. Their being defined as a heretic element having appeared within Islam has led to some certain limitations with the social relations with the Karramîs. The fact that the literature of the supporters of Hadith includes examples that question even the legitimacy of greeting the Karramîs and performing salaah behind them is crucial to show the dimensions of the opposition between the two sects.

While the supporters of Hadith study the Karramîs within Murji'ah as they take the Karramîs' understanding of faith to the centre, the Mâturidîs base their criticism on the views of the Karramîs on Allah and His attributes and usually study Karrâmiyya within Mucassim-Musebbih. The criticism of Karrâmiyya in Hanafi circles seems to shape around either within the frame of kesb and faith, as it is with Hakîm es-Semerkindî, or within the frame of anthropomorphism and faith, as it is with Abu'l- Mu'în an-Nasafî. Even though Karrâmiyya has been criticized due to its understanding of faith, these criticisms have been overshadowed by the criticisms directed about the attributes of Allah. Thus, Karrâmiyya has been a sect which is evaluated independently from Murji'ah and rather associated with Mucassimah- Mushabbihah. The information given about Karrâmiyya in Hanafi-Mâturidî tradition during the period when Karrâmiyya was weak is limited. Yet, the information about it increased when it became strong. Besides, the amount of criticism about Karrâmiyya has increased

with its losing the political support behind it and its dominance in the region; and the information given in Hanafi-Mâturîdî tradition has decreased as it inclined to fade.

As to the dimension of the opposition between the Ash'arîs and Karramîs, it has been different from other traditions. The opposition between the two sects has reflected to the sources within the frame of the debates between Ibn Fûrak, Abdulkâhir al-Baghdâdî, Abu'l-Muzaffar al-Isfarâyînî and Fakhr al-Dîn al-Râzî and the leading Karramî personalities. When the criticism of Ibn Fûrak and Isfarâyînî, who were the contemporaries of the leading Karramî personalities, about Karrâmiyya is considered, it is seen that Ibn Fûrak focuses on the issue of faith and does not mention the views referred to Karrâmiyya about Allah and His attributes. The fact that Ibn Hayşam, a Karramî theologian, absolutely rejects the views that cause Karrâmiyya to be mentioned among the Tashbih groups can be said to be determinant on the subject. The criticism of Karrâmiyya in the Ash'arî tradition seems to gain a different dimension with Baghdâdâ. Baghdâdî practised his criticism of Karrâmiyya over Ibn Karrâm's *Azâbu'l-Ğabr* and seriously affected the authors after him on the issue. We can say that the criticism of Karrâmiyya about Allah and His attributes in Ash'arî tradition begins with Baghdâdî. The fact that Karrâmiyya had lost the political support in this period was a factor for the increasing dose of criticism. Beginning with h. 5th century, there has been a blackening operation about Karrâmiyya within Ash'arî tradition. Karrâmiyya's views on Allah's actual attributes, which had not become an issue before Baghdâdî, began to come to the fore in the criticisms directed to Karrâmiyya by the leading Ash'arî figures with Karrâmiyya's losing its political and social power.

In this study, we have tried to present the categorization of Karrâmiyya by each opposing group with their own internal dynamics and by subjecting it to a multi-directional evaluation, considering the fact that the actuality of Karrâmiyya and the perception of Karrâmiyya have not been seriously distinguished from each other in the studies carried out about the subject thus far. In this context, we can say that Karrâmiyya has been able to maintain an approach, which is different from that of takfiri

discourse, together with the interpretation it brings to the issue of faith despite the fact that its understanding of faith has been misrepresented and distorted by the opposing groups. Furthermore, Karrâmiyya has taken its place within the Islamic thought by providing an analytic interpretation within the frame of the conditions of the time to the issue of imamate, which has not usually been mentioned by the opposing groups and which has caused separation among the Muslims due to its idea of accepting the imamates of two different imams in the same period as legitimate.

REDDİYE METİNLERİNDE DİL VE ÜSLÛP:

MİNĦĀCU'S-SÛNNE ÖRNEĞİ

Language and Style in Refutation Texts:

The Case of *Minhaj al-Sunna*

İsmail AKKOYUNLU¹

Öz

Dinler arası ilişkilerde olduğu gibi mezhepler arası ilişkilerde de dil ve üslûp, son derece önemli bir yer işgal etmektedir. Dil ve üslûba dayalı mezhepler arası ilişkilerin kök saldığı ve kalıcı hale geldiği en önemli değişkenlerden biri olarak ise karşımıza reddiye metinleri çıkmaktadır. İslam düşünce tarihinin ilk dönemlerinden itibaren mezheplerin birbirlerini görme ve okuma biçimlerinin kalıba dökülüp somutlaştığı zemin olarak varlık kazanan reddiye metinleri, birçok açıdan tahlil ve tenkidi hak etmektedir. Reddiye metinlerinin doğası gereği en fazla öne çıkan belki de en çok tahlil edilmesi gereken karakteristik özelliği ise bu metinlerde kendisine sıkça yer bulan anlama çabasından uzak, dışlayıcı ve ötekileştirici dildir. Reddiye metinlerinin tarihine bakıldığında dışlayıcı ve ötekileştirici dilin en çok kullanıldığı eserlerin başında Şii-Sünni reddiye metinlerinin geldiği görülür. Daha çok imamet ve hilafet gibi tarihin derinliklerine kök salmış tartışma konularının yer aldığı bu edebiyatta Hanbeli âlim İbn Teymiyye'nin *Minhâcu's-Sünne* adlı Şii'lik reddiyesi, dil ve üslûp açısından ayırt edici bir konuma sahiptir. Zira bu metin, yer

Abstract

Language and style occupy a very important place in inter-sectarian relations as well as interreligious relations. One of the most important variables in which inter-sectarian relations based on language and style take root and become permanent is the refutation texts. The refutation texts, which have existed as the basis of the way in which the sects see and read each other since the early periods of Islamic thought, deserve analysis and criticism in many ways. Perhaps the most prominent characteristics of refutation texts, which should be analyzed the most, are non-comprehensible, exclusionary and marginalizing language in these texts. When we look at the history of refutation texts, it is seen that Shiite-Sunni refutation texts are the most important works in which exclusionary and marginalizing language is used most. The Shiite refutation of *Minhaj al-Sunna* by the Hanbalite scholar Ibn Taymiyya has a distinctive position in terms of language and style. This text, because of its distinctive and marginalizing language, has

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, Ankara, Türkiye / e-posta: ismail.akkoyunlu@asbu.edu.tr / ORCID ID: orcid.org/ 0000-0002-2256-5120.

Başvuru Submission	Kabul Accept	Yayın Publish
10.11.2019	05.12.2019	31.12.2019

DOI 10.18403/ emakalat.644908

verdiği ayrıştırıcı ve ötekileştirici dili nedeniyle hem Şii-Sünni ilişkilerine etki etmiş hem de günümüzde dahi referans kaynağı olarak kendisini var kılmayı başarmıştır. Bu nedenle makalemizde İbn Teymiyye'nin *Minhācu's-Sünne* adlı Şiilik reddiyesinde tercih ettiği ayrıştırıcı dil ve üslup; metin tenkidi, mezhebî aidiyet ve mezhepler arası ilişkiler açısından analiz edilecektir.

Anahtar Kelimeler: İslam Mezhepleri Tarihi, Minhācu's-Sünne, Reddiye, İbn Teymiyye, Dil, Üslup.

influenced both Shiite-Sunni relations and has survived as a reference source even today. For this reason, in our paper, the discriminatory language and style preferred by Ibn Taymiyya in his refutation of Shi'ism called *Minhaj al-Sunna* will be analyzed in terms of text criticism, sectarian belonging and inter-sectarian relations.

Key words: History of Islamic Sects, Minhaj al-Sunna, Refutation, Ibn Taymiyya, Language, Style.

Giriş

Mezheplerin oluşumunu, gelişimini, edebiyatını, yayıldığı bölgeleri, diğer mezheplerle ilişkisini ve İslam düşüncesinin gelişimine yaptığı katkıları ilmî usuller çerçevesinde inceleyen İslam Mezhepleri Tarihi'nin literatürüne göz atıldığında mezheplerin ortaya çıktıkları ilk dönemlerden itibaren yazılı kaynaklar üzerinden müntesiplerince temsil edildikleri görülür. Zira mezheplerin özellikle teşekkül süreçlerinde taşıyıcılarının fikirlerinin gerek temellendirme gerek savunu gerekse reddiye amacıyla yazıya geçirilmesi büyük önem arz etmektedir. Bilinmektedir ki mezhep adı verilen yapıların hem kendilerini var kılmaları hem de bu varlığın özgün ve müstakil bir biçimde sürmesi, diğer düşünce sistemlerinden ayrılarak yeni bağlamlarda özgün söylem çerçeveleri oluşturmalarına bağlıdır. Bir mezhebin alt katmanları veya üzerine oturduğu sacayakları olarak değerlendirilebilecek olan özgün sistematik teolojisinin ya da fıkının teşekkülü ve devamı da aynı şekilde yazılı metinlerin varlığı ve icra ettiği rolle yakından ilişkilidir. Ayrıca belirtmelidir ki mezheplere kendine özgü karakteristik yapısını ve doğal rengini veren söylemler bütünü mezhebin düşünce sistemiyle diyalektik bir ilişki kurabilmesi ancak bu söylemler bütünü besleyen bir edebiyatın varlığıyla mümkün olabilmektedir. Bu edebiyatın süreklilik arz etmesi, özgünlüğünü koruması ve eşdeğer literatür birikimleriyle rekabet edecek derinliğe sahip olması da bu anlamda son derece önemlidir.

İslam Mezhepleri Tarihi edebiyatına bakıldığında mezheplerle ilgili kaleme alınan ilk eserlerin makâlât türü eserler olduğu görülür. Özellikle Ehl-i Sünnet'e mensup olmayan mezhep müntesipleri hem kendi fikirlerini açıklamak hem de toplumda hâkim konumda bulunan bazı görüşleri reddetmek amacıyla *makâle* adı verilen küçük hacimli eserler kaleme almışlardır.² Devam eden süreçte ise gerek Ehl-i Sünnet'e gerekse diğer mezheplere bağlı bazı isimlerin benzer gerekçelerle makâlât türü ancak teknik olarak daha gelişmiş metinler³ oluşturdukları bilinmektedir.⁴ Zamanla kendine özgü bir yazın faaliyeti haline gelip literatür oluşturarak İslam Mezhepleri Tarihi edebiyatının ilk nüvelerini teşkil eden bu eserler,⁵ hicrî III. yüzyıldan itibaren yerini daha kapsamlı ve sistematik eserler olan *fırak* ve *milel-nihal*

-
- ² Ethem Ruhi Fırlalı, "Çevirenin Önsözü", Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fırlalı (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007) 4. Baskı, XIII-XIV. Fırlalı, ilk makâleleri kaleme alan topluluğu "Ehl-i Sünnet'in dışında kalan kesimler" olarak nitelendirse de bu tarihte Ehl-i Sünnet'in henüz teşekkül etmediği bilinmektedir. Dolayısıyla müellifin Ehl-i Sünnet kavramıyla kastettiği aslında toplumun genelini kapsayan ve daha sonra cemaat kavramıyla ifade edilecek olan çoğunluğu olmalıdır. Kutlu'nun ilk makâle sahiplerini "Ehl-i Sünnet'e mensup olmayanlar" şeklinde değil de "Toplumun genelinden ayrı düşmüş bulunan Hariciler vb. gruplar" olduğunu belirtmesi de bu duruma işaret etmektedir. İlk makâleleri kaleme alan zümrelerin dinî-toplumsal konumu ve özellikleri ile ilgili olarak bkz. Sönmez Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş* (İstanbul: DEM Yayınları, 2013), 70-71. Böylece cemaat, kendi içinde farklı bakış açıları ve henüz sistematik görünüm kazanmamış görüş ayrılıkları ihtiva etmekle birlikte genel manada Müslümanların çoğunluğu olmaktadır. Bkz. Mehmet Kalaycı, "Şiilik-Sünnilik İlişkisinin Kapsamı ve Sınırlarına Dair Bazı Metodik Mülâhazalar", *Ortaoğu'nun Geleceği Açısından Şii-Sünnî İlişkileri Sempozyumu*, (Çorum: Çorum Belediyesi Kültür Yayınları, 2014), 202.
- ³ Örneğin Eşari'nin *Makâlâtü'l-İslamiyyîn* adlı eseri makâlât türü bir eser olmasına rağmen ilk olarak kaleme alınan küçük hacimli eserlerin limitlerini fazlaca zorlayan bir anlamda bu edebiyatın dışına çıkan bir kurgu ve muhtevaya sahiptir. Bkz. Fırlalı, "Çevirenin Önsözü", Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fırlalı, XV.
- ⁴ Fırlalı, "Çevirenin Önsözü", Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fırlalı, XV.
- ⁵ Makâlât türü eserler; küçük ve parça parça olması, savaş, yangın ve istila gibi etkenler ya da Emevîler devrindeki baskı ortamı gibi nedenlerle günümüze ulaşmamıştır. Bkz. Fırlalı, "Çevirenin Önsözü", Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fırlalı, XIV.

edebiyatına bırakmıştır.⁶ İlerleyen dönemlerde önce taklit daha sonra ise daralma dönemine giren İslam Mezhepleri Tarihi yazıcılığı, bu süreçle bağlantılı olarak özgünlüğünü ve üretim kabiliyetini yitirmeye başlamıştır.⁷ Tam da bu süreçte mezheplerin kendi doktrinlerini temellendirmekten ziyade ötekini eleştirme, yok sayma ve tarihsel akışın dışına itme gibi saiklerle oluşturduğu reddiye metinlerinin varlığını iyiden iyiye hissettirdiği görülür. Her ne kadar reddiye metinlerine mezheplerin teşekkül süreçleri olan ilk asırlarda rastlansa da reddiye söyleminin asli rengini bulması sonraki dönemlere tesadüf etmektedir. Zira mezhepler, önce kendi doktrinlerini kurgulayarak düşünce sistemlerini sıkı bir biçimde dokumuş ardından diğerini ya da diğerlerini esaslı bir rakip ve gerçekçi bir öteki olarak görmeye başlamıştır. Bu noktadan itibaren reddiye metinleri, bu ve benzeri siyasî-sosyo-kültürel faktörlerin etkisiyle İslam Mezhepleri Tarihi literatüründeki yerini perçinleyerek mezhepler arasında seyreden ilişki biçimlerinin en önemli aktörlerinden biri haline gelmiştir.⁸ Reddiye söyleminin ve bu söylem üzerinde yükselerek şekillenen reddiye içerikli metinlerin

⁶ Fırlalı, “Çevirenin Önsözü”, Bağdadi, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fırlalı, XVII.

⁷ İslam Mezhepleri Tarihi yazıcılığının taklit ve daralma döneminin karakteristik yapısı ile ilgili olarak bkz. Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş*, 86-89. İlmî bir disiplin olarak İslam Mezhepleri Tarihi'nin tarihsel seyrini dört ayrı dönemde ele alan Kutlu'ya göre bu dönemler, “Başlangıç Dönemi”, “Tedvin ve Tasnif Dönemi”, “Olgunluk Dönemi” ve “Taklit ve Daralma Dönemi”dir. “Taklit ve Daralma Dönemi”ni VIII./XIV. asırdan itibaren başlatan ve bu dönemde ele alınan eserlerin temelde önceden oluşmuş bulunan Mürcii-Maturidî makâlât geleneği ile Eşarî makâlât geleneğinin taklidinden ibaret olduğu tespitinde bulunan Kutlu, bu bahiste reddiye metinlerine yer vermemiştir. Reddiye olgusu daha çok Osmanlı-Safevî ilişkileri bağlamında ve X./XVI. yüzyıldan itibaren varlık bulacak şekilde söz konusu edilmiştir. Kanaatimize göre ise İslam Mezhepleri Tarihi yazıcılığının taklit ve daralma dönemi ile reddiye söylemi ve reddiye eserlerinin mahiyeti arasında organik bir bağ bulunmaktadır. Bu nedenle İslam Mezhepleri Tarihi yazıcılığının tarihsel seyrinde reddiye eserlerine daha fazla yer verilmelidir.

⁸ Tüm bu değerlendirmeler yapılırken ilk dönemlerden itibaren kaleme alınan makâlât, fırak ve milel-nihal türü eserlerin aslında birkaç metin istisna tutulacak olursa reddiye söylemini ve olgusunu doğası gereği bünyesinde barındırdığı gerçeğini gözden uzak tutmadığımızı belirtmek gerekir. İslam düşünce tarihinde reddiye söyleminin doğuşu ve ilk reddiye eserlerinin tarihlendirilmesi ile ilgili tespit ve değerlendirmeler için ayrıca bkz. Kutlu, *Mezhepler Tarihi'ne Giriş*, 69-72.

bu rolünü özellikle Şia ile Ehl-i Sünnet arasındaki ilişki dizileri açısından günümüzde hâlâ sürdürdüğünü ayrıca belirtmek gerekir.

Reddiye söylemine ve reddiye içerikli eserlere siyasi-itikadi İslam mezheplerinin hemen tamamının yazın faaliyetinde rastlamak mümkündür. Her ne kadar kemiyeti, yoğunluğu ve etki düzeyi farklılık gösterse de reddiye içerikli eserler her mezhebin tarihinde kendisine bir şekilde yer bulmuştur. Zira yukarıda da belirtildiği gibi bir mezhep açısından kendini ifade etme kadar ötekini değilleme veya olumsuzlama da büyük önem arz etmektedir. Bir mezhebin kendi doktrinini temellendirme çabasından sonra belki de en fazla kıymet atfedilen potansiyel gücü, muhataplık ilişkisine⁹ girdiği mezhep ya da mezheplerle olan diyalogu ve bu mezhebi veya mezhepleri görme biçimidir. Bilinmektedir ki mezhepler, belirli bir zamandan sonra diğer mezheplerle muhataplık ilişkisine girmekte ve bir anlamda kendi varlığını diğer mezhep ya da mezheplerin tarihsel önemi ve güncel gerçekliği üzerinden kurgulamak durumunda kalmaktadır. Bu sürecin muharrik gücünü ise bir yönüyle reddiye söylemi oluşturmaktadır. Böylece bir mezhep açısından ötekinin negatif tasviri ne kadar iyi yapılırsa kendisinin üzerine oturduğu zeminin o kadar iyi tahkim edileceği düşünülmektedir. Tüm bu gerçeklikler, reddiye söylemini ve bu söylemin ürettiği metinleri birçok açıdan ve farklı değişkenler üzerinden beslemektedir. Bu durumun doğal bir sonucu olarak farklı mezheplerin bünyesinde çok sayıda reddiye eseri ortaya çıkmakta hatta bu eserler hem karakteristik yapısı hem de ötekileştirici ve ayrıştırıcı özelliğiyle literatürde kendine özgü bir yer edinmektedir.

İslam düşünce tarihinde varlık kazanmış bulunan reddiye eserlerine bakıldığında mezheplerin teşekkül süreçleri, doktrinleri, özgül ağırlıkları, toplumsal karşılıkları ve temsil keyfiyetleri ile bağlantılı olarak bu eserlerin kimlik, muhteva ve muhatap değiştirdiği görülür. Örneğin erken devirlerde reddiye söylemine

⁹ Mezhepler arası ilişkiler açısından muhataplık olgusunun önemi ile ilgili değerlendirmeler için bkz. Kalaycı, “Şiilik-Sünnilik İlişkisinin Kapsamı ve Sınırlarına Dair Bazı Metodik Mülâhazalar”, 202. Konu ile ilgili olarak ayrıca bkz. Halil İbrahim Bulut (ed.), *Mezheplere Göre Klasik Kaynaklar ve Özellikleri* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2018), 29-30.

konu olan eserler, Ehl-i Hadis geleneğinin Mutezile karşıtlığı bağlamında oluşturduğu eserler¹⁰ bir kenara bırakılacak olursa daha çok Şia ile Mutezile arasında yaşanan gerilime bağlı olarak ortaya çıkmıştır.¹¹ Sonraki dönemlerde ise şartların ve bağlamın değişmesiyle birlikte reddiye söyleminin yeni anlam çerçevelerine büründüğü ve farklı aktörlerin devreye girdiği bilinmektedir. Mesela ilk olarak daha çok Mutezile ile dirsek teması kuran böylelikle de edebiyatında çoğunlukla Mutezile'ye dönük reddiye eserlerine yer veren Şia,¹² ilerleyen dönemlerde Ehl-i Sünnet olarak bilinen çok katmanlı fırkalar koalisyonu ile karşı karşıya gelmiştir.¹³ Böylece Şii-Sünnî ilişkilerinin seyrettiği en önemli değişkenlerden biri olan imamet ve hilafet daha genel anlamda ise siyaset eksenli reddiye metinleri, literatürde artarak devam eden bir yoğunlukla kendisine yer bulmaya başlamıştır.

Karşılıklı etkileşim ve muhataplık ilişkisinin sürekli tetikleyerek biçimlendirdiği çoğunlukla anlama gayretinden uzak söylemler bütünü, siyaset olgusunun beslediği imamet ve hilafet gibi hassas konuların da etkisiyle mezkûr reddiye metinlerinin ayırt edici unsuru haline gelmiştir. Böylelikle Şia ile Ehl-i Sünnet arasında yaşanan ilişkiler dizisi, özellikle imamet-hilafet odaklı çok sayıda reddiye metninin ortaya çıkmasına uygun bir zemin hazırlamıştır.

¹⁰ Ehl-i Hadis temsilcilerinin Mutezile eleştirisine hasrettiği tenkit metinlerinin bir listesi için bkz. Mustafa Sinanoğlu, "Reddiye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/517.

¹¹ Şia ve Mutezile'nin hicrî V. asra kadar birbirlerine karşı yazmış oldukları reddiyelerin bir listesi için bkz. Niyazi Kahveci, "Şia ve Mutezile'nin Reddiye Literatürü Üzerine Çalışma", *Dinî Araştırmalar* 8/23 (2005), 77-91. İslam Mezhepleri Tarihi'nin tedvin ve tasnif döneminde kaleme alınan makâlât türü eserlerin de büyük bir kısmı, Şii ve Mutezili müellifler tarafından kaleme alınmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Kutlu, *Mezhepler Tarihi'ne Giriş*, 75.

¹² Kahveci, "Şia ve Mutezile'nin Reddiye Literatürü Üzerine Çalışma", 91.

¹³ Şiilik ile Sünnilik arasındaki ilişki dizisi, diğer İslam mezhepleri arasındaki ilişkilere nazaran müstesna bir konuma sahiptir. Bunda her iki mezhebin tarih boyunca birbirleriyle yaşadıkları siyasî güç mücadelesinin büyük rolü olmuştur. İslam'ın ilk üç asrı boyunca Şia, Ehl-i Sünnet'in güçlü bir muhatabı olmakla birlikte aslında çok sayıdaki muhatabından sadece biridir. Şiiliğin Ehl-i Sünnet'in asıl muhatabı haline gelmesi, hicrî dördüncü asırdan sonra gerçekleşen bir olaydır. Bu doğrultuda Fatımî İsmaililer'in Abbasi halifeliğine alternatif hilafet iddiaları, Şiilik ve Sünnilik arasındaki muhataplık ilişkisinin siyasî bakımdan inşasında; Buveyhiler tarafından Abbasi halifeliğinin başkenti Bağdat'ta uygulamaya konulan bazı Şii ritüeller ise mezkûr muhataplığın kültürel ve toplumsal inşasında önemli rol oynamıştır.

Ehl-i Sünnet'i oluşturan yapılardan ise daha çok Ehl-i Hadis-Hanbelî düşünce geleneğinin reddiye söylemine ev sahipliği yaptığı görülmektedir. Bilinmektedir ki bu geleneğin temsilcileri, bağlı buldukları örtük referans sisteminin gereği olarak özellikle ilk asırlarda diğer ekollerle ve düşünce sistemleriyle anlamaya değil de yok saymaya, cevap vermeye ve reddetmeye dayalı bir ilişki biçimi geliştirmiştir. Bu tavrın doğal bir sonucu olarak reddiye metinleri, Hanbelî düşünce sisteminin literatüründe oldukça önemli bir yer edinmiştir.

Bu doğrultuda Ehl-i Hadis geleneğinin literatürüne göz atıldığında bu literatürün ana hatlarıyla üç başlık altında toplanabileceği görülür. Bunlar; musannef türü eserler, reddiyeler ve akide metinleridir. Musannef türü eserler, itikadî meselelerle ilgili hadis ve haberlerin derlemesinden oluşurken reddiyeler, belirli bir konunun bazen de birden fazla meselenin etrafıca ele alınıp analiz edildiği, tenkide tabi tutulduğu ve alternatif görüş ya da görüşlerin ikame edilmeye çalışıldığı eserlerdir. Üçüncü grup olan akide eserleri ise itikadî hükümlerin kelâm sahasına çok fazla girilmeden art arda sıralanmasından oluşur. Bu üç eser türü, sistematik yapısı ve kurgusu itibarıyla bazı yapısal farklılıklar arz etmekle birlikte temelde bu eserlerde reddiye mantığının ve tenkit zihniyetinin yoğun bir etkisinin olduğu görülür. Bu eserlerin inşâi değil de tenkide dayalı eserler olması karşımıza bir başka sonuç daha çıkarmaktadır ki o da bu tarz eserlerin hemen tamamında kendini gösteren redci, meseleci, irticalî ve dağınık üslûptur.¹⁴ Bu eserler içerisinde yer alan reddiyelerin ayırt edici unsurları ise müellifin tartışmacı kelâmına dayanması, salt rivayet usûlünün zamanla terk edilmiş olması, cedele yer verilmesi bir de Kadı Ebû Yala el-Ferra (öl. 458/1066), İbn Kudame el-Makdisî (öl. 620/1223) ve İbn Teymiyye (öl. 728/1328) örneğinde görüldüğü gibi geleneksel manada kelâm yapmaya teşebbüs edilmiş olmasıdır.¹⁵ Ehl-i Hadis-

¹⁴ Ehl-i Hadis edebiyatının tasnifi ve genel özellikleri ile ilgili olarak bkz. Erkan Kurt, "Ehl-i Hadis Kelâma Alternatif Bir Akaid İlmi Geliştirmiş midir?", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/40 (2014), 142.

¹⁵ Kurt, "Ehl-i Hadis Kelâma Alternatif Bir Akaid İlmi Geliştirmiş midir?", 148. Ehl-i Hadis geleneğinin edebiyatında önemli bir yere sahip olan reddiye eserleri ile ilgili müstakil bir çalışma için bkz. Ahmet Özer, *Ehl-i Hadis'in Red*

Hanbelî geleneğin en önemli temsilcilerinden İbn Teymiyye'nin *Minhācu's-Sünne* adlı Şiilik reddiyesi ise Ehl-i Hadis geleneğinin yazın faaliyeti içerisinde yukarıda belirtilen hususları taşıyan güzel bir örnek olmasının yanı sıra hacmi ve etkisiyle bu literatürde adından sıkça söz ettirmiştir.

Minhācu's-Sünne adlı Şiilik reddiyesi sadece hacmi ve etkisi ya da tarihi ve güncel önemi açısından değil aynı zamanda kullandığı dil ve yer verdiği ötekileştirici üslup açısından da analize tabi tutulmayı fazlasıyla hak etmektedir.¹⁶ Bu eserin satır aralarına dikkatle bakıldığında bazı kavramların özenle seçildiği görülür. Örneğin *Râfıza* kavramı, *Minhācu's-Sünne*'de özenle seçilip yoğun ve işlevsel anlamlar yüklenerek kullanılan bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Özellikle İbn Teymiyye'nin yaslandığı Sünnî dünya açısından fazlasıyla olumsuz anlamlar taşıyan bu kavram, İbn Teymiyye tarafından tarih üstü ve dışlayıcı bir bağlamda oldukça fonksiyonel bir biçimde kullanılmıştır. Şia yerine tercih edilen Râfıza kavramının siyaset ve itikat eksenli tarihsel olaylar silsilesi üzerinden devşirilen olumsuz anlamı, İbn Teymiyye'nin kalemi vasıtasıyla anlam genişlemesine uğrayarak çok önemli roller icra etmiştir. Böylece bu reddiyede özenle seçilen kavramlar, metnin hem dilini hem de üslubunu biçimlendirmiştir. İbn Teymiyye'nin Şia'yı diğer din ve mezheplerle mukayese ederken takındığı tavra bağlı olarak varlık kazanan üslubu ise ayrı bir sorunsalı ve ötekileştirme mantığını içerisinde barındırmaktadır. Zira İbn Teymiyye, birtakım mantık hatalarına düşme pahasına da olsa Şia

Literatürü (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008).

¹⁶ Ehl-i Hadis edebiyatında dil ve üslup sorunu sadece *Minhācu's-Sünne* gibi reddiyelerde değil aynı zamanda sünnet ve hadis müdafaasının yapıldığı müstakil eserlerde de kendisine yer bulmuş ve bu haliyle analiz edilmesi gereken bir sorun olarak karşımıza çıkmıştır. Bu sorunlu üslubu besleyen temel dinamiklerin ise muhataplara ya da muarızlara hakaret edilmesi, bu amaçla uydurma ve zayıf hadislerin delil olarak sıkça kullanılması, yorumda aşırıya kaçılması, kavramların yerli yerinde kullanılmaması, rey ve akıl karşılığında makul sınırların korunamaması ve herkesin kendi sünnet anlayışını dayatması şeklindeki yaklaşımların olduğu görülmektedir. Konu ile ilgili olarak bkz. İsak Emin Aktepe, "Ehl-i Hadis'in Sünnet ve Hadis Müdafaalarındaki Üslup Sorunu = Ahli Hadith's Wording Problem in Their Sunna and Hadith Defends", *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/1 (2015), 112.

ile diğer dinler ve İslam mezhepleri arasında kıyaslamalar yapmıştır. Özellikle bazı durumlarda amacın hakikati ortaya çıkarmak olmadığı bu kıyaslamalar, *Minhācu's-Sünne*'nin dil ve üslûbuna doğrudan etki etmiştir. *Minhācu's-Sünne* ile ilgili bu ve benzeri hususlar bir araya getirildiğinde bu eserin dil ve üslûp açısından analizinin önemi bir kat daha artmaktadır. Bu amaçla çalışmamızda *Minhācu's-Sünne* adlı Şiilik reddiyesi, mezhepler arası ilişkiler ve reddiye olgusu bağlamında dil ve üslûp açısından analiz ve değerlendirmelere tabi tutulacaktır.

1. Reddiye Olgusu Bağlamında İbn Teymiyye ve Minhācu's-Sünne

Karşı çıkmak, cevap vermek, yanıtlamak, eleştirmek, delillerle çürütmek ve reddetmek gibi amaçlarla oluşturulan reddiye eserleri, İslam düşünce tarihinin ilk dönemlerinden itibaren önemli bir yazın faaliyeti olarak Müslümanların gündeminde yer edinmiştir. Daha çok İslam Mezhepleri Tarihi ya da Kelâm gibi disiplinlerle ilintili olarak ele alınan bu edebiyat, aslında belirli bir ilim dalının etkinlik alanının içerisine hapsedilemeyecek düzeyde geniş bir rol, hacim, etki ve tarihsel gerçekliğe sahiptir.¹⁷ Bilinmektedir ki reddiye söylemi, sadece belirli bir dinin ortaya çıkmasına zemin hazırladığı kelâmî-itikadî bir sahada gerçekleşmemiş aynı zamanda farklı felsefî düşünce gelenekleri hatta din mensupları arasında da cereyan etmiştir. Böylece reddiye eserlerinin hareket ve etkinlik alanı genişlemiştir. Mezheplerin görüşlerini ele alan makâlât eserlerinin zamanla yerini diğer din ve felsefî sistemleri de inceleme konusu yapan milel-nihal türü geniş kapsamlı eserlere bırakması da aslında bu duruma işaret etmektedir. Böylece kelâmî-itikadî, felsefî ya da dinî sahada olsun aynı olgusal durumun farklı şekillerde anlamlandırılması, birbirinden farklı bakış açıları ve yorumları beraberinde getirmiştir. Bu yorumların yazıya geçirilmek istenmesine ek olarak öteki yorum faaliyetinin özellikle dışlayıcı bir bakış açısıyla

¹⁷ Kelâm, fıkıh, nahiv, mantık ve felsefe gibi bazı disiplinlerin oluşturduğu reddiye eserlerinin bir listesi için bkz. Kahveci, "Şia ve Mutezile'nin Reddiye Literatürü Üzerine Çalışma", 73-75.

eleştirilme isteği, farklı bağlamlara sahip çok sayıda tenkit metninin varlık kazanmasına uygun bir zemin hazırlamıştır.

Hicrî II. asrın başlarından itibaren literatürde kendisine yer bulmaya başlayan reddiye eserlerinin amaç, içerik ve muhataplarıyla bağlantılı olarak farklı isimlerle oluşturulduğu görülmektedir. Erken dönemlerde *er-Red alâ*, *Kitâbu'r-Red alâ* ya da *Kitâb alâ* şeklinde isimlendirilen bu eserlere ek olarak *en-Nakz* veya *Kitabu'n-Nakz* şeklindeki eserlere de rastlanmaktadır.¹⁸ Yine reddiye eserlerinin *et-Tehâfut*, *et-Tenâkuz*, *el-Fesâd* ve *Risale ilâ* şeklindeki başlıklarla kaleme alındığı bilinmektedir.¹⁹ Başlığında “er-red” ya da “en-nakz” şeklinde ibareler olmamakla birlikte reddiye içeriğine sahip çok sayıda metnin de var olduğu görülmektedir. İbn Teymiyye'nin *el-Cevâbu's-Sahîh li men Beddele Dîne'l-Mesih*²⁰ ve İbn Kayyım el-Cevziyye'nin (öl. 751/1350) *Hidâyetü'l-Hayârâ fî Ecvibeti'l-Yehûd ve'n-Nasârâ*²¹ adlı eserleri bu gruba örnek gösterilebilir.²² İlk olarak fikirlerin daha sonra fırkaların devam eden süreçte ise felsefi sistemlerin ve dinlerin konu edinildiği tüm bu eserler, birbirinden farklı ad ve içeriklere sahip olsa da temelde bu eserlerin belirli bir amaç etrafında kurgulandığı görülmektedir. Bu amaç; hedefte belirli bir görüş, düşünce, fikir, siyasî-itikadî yapı, felsefi sistem ya da din olup olmadığı fark etmeksizin²³ önce

¹⁸ Ayrıntılı bilgi için bkz. Sinanoğlu, “Reddiye”, 34/516.

¹⁹ Kahveci, “Şia ve Mutezile'nin Reddiye Literatürü Üzerine Çalışma”, 69.

²⁰ Bir Hıristiyanlık reddiyesi olan eser, Sayda Piskoposu Pavlus'a nisbet edilen bir risâleye cevap olarak yazılmıştır.

²¹ Yahudi ve Hıristiyanlar'a reddiye olarak kaleme alınan eser, Hz. Muhammed'in peygamberliğini ispat etmek amacıyla oluşturulmuştur.

²² Sinanoğlu, “Reddiye”, 34/516.

²³ Reddiye metinlerinin formel yapısına bakıldığında karşımıza biri gerçek diğeri ise muhayyel bir muhataba yazılmış iki tür çıkmaktadır. Birinci tür, muhatabı belli olan ikili konuşma şeklindedir. Bu tür eserlerde müellif, muhalifinin iddialarını “o dedi (kâle)” şeklinde sıralar ve “ona denir (yukâlu lehu)” ile başlamak suretiyle cevap verir. İkinci tür reddiyelerde ise senaryo şeklinde kurgulanan mesâil ve evcibe formunda taraflar, peş peşe sorular sorar ve bu sorulara cevaplar verilir. Böylece müellif, muhatabını karmaşıklığa itmek amacıyla, “eğer o derse (fe in yekûl)” “ona denir (yukâlu lehu)” veya “eğer birisi derse (ve in kâle kâilun)” “biz deriz ki (kulna)” biçimindeki diyalog tarzı kullanılır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Kahveci, “Şia ve Mutezile'nin Reddiye Literatürü Üzerine Çalışma”, 75-76.

savunulan görüşün hakikat terazisine vurularak sağlam bir şekilde temellendirilmesi daha sonra ise ötekinin yoğun bir tenkide tabi tutulması şeklinde varlık kazanmıştır.

Daha önce de belirtildiği gibi reddiye eserlerine siyasi-itikadî İslam mezheplerinin hemen tamamının edebiyatında rastlamak mümkündür. Böylece Haricilik, Şia, Mutezile ve Ehl-i Sünnet gibi yapıların gerek teşekkül sürecinde gerekse olgunluk döneminde bu tür eserlere ev sahipliği yaptığı görülür. Ehl-i Sünnet'in alt bileşenleri olan Hanefi-Maturidî, Şafiî-Eşarî ve Ehl-i Hadis-Hanbelî gelenek mensuplarının kendi zihniyetleri ve din anlayışları doğrultusunda şekillenen daha spesifik reddiye metinleri ortaya koydukları bilinmektedir. Söz konusu reddiye söylemi olduğunda Ehl-i Hadis-Hanbelî geleneğin biraz daha farklı bir noktada durduğunu hemen belirtmek gerekir. Bu zihniyetin referans çerçevesini oluşturan temel unsurlardan biri konumundaki *bid'at* kavramının anlam haritası ve söylem çerçevesi, böyle bir sonucun ortaya çıkmasının en önemli nedenleri arasındadır. Zira *bid'at* söylemi, kendisi gibi düşünmeyi ötekileştirme sürecini fazlasıyla kolaylaştırarak reddiye metinlerinin kemiyet ve keyfiyet itibarıyla yoğunluğunu ve etkinlik düzeyini artırmıştır. Bilinmektedir ki bu söylem, sonradan ortaya çıkan ötekileştirmeyi mümkün hatta meşru kılmıştır. Böylece reddiye söyleminin zemini fazlasıyla tahkim edilmiştir. Özellikle bu noktadan hareket eden Hanbelî gelenek mensupları, başta Şia ve Mutezile olmak üzere birçok ekole dönük reddiye eserleri kaleme almışlardır.²⁴

Ehl-i Hadis-Hanbelî gelenekte reddiye eserlerinin ilk dönemlerden itibaren var olduğu bilinmektedir. Hanbelî geleneğin kurucu figürü olarak tarihte yer edinmiş bulunan Ahmed b. Hanbel'in Ehl-i Hadis geleneği açısından paradigmatik referans metni olarak görülebilecek *er-Red ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye* adlı bir reddiye kaleme almış olması, bu anlamda önemlidir. Bu düşünme biçiminde reddiye söylemi merkezî bir role sahip olduğundan ilerleyen dönemlerde muhatapların sayısının artmasına ve çeşitlenmesine bağlı olarak farklı isimler tarafından çok sayıda

²⁴ Ehl-i Hadis Hanbelî geleneğin farklı ekollere dönük olarak kaleme aldığı eserlerin bir listesi için bkz. Sinanoğlu, "Reddiye", 34/517-519.

tenkit metni kaleme alınmıştır. Bu reddiye geleneğinin izi sürüldüğünde hicri VIII. asırda karşımıza merkezî bir isim olarak İbn Teymiyye çıkmaktadır. Zira İbn Teymiyye, başta Şii'lik reddiyesi olmak üzere birçok açıdan bu geleneğe damgasını vurarak kendisinden sonraki döneme farklı değişkenler üzerinden belirgin bir şekilde etki etmiştir. Her ne kadar onun çizgisi tam olarak korunamasa ve İbn Kayyim el-Cevziyye dışında hareketini temsil eden önemli isimler çıkmasa da o, Hanbelîliğin tarihinde bu geleneği rahatlıkla İbn Teymiyye öncesi ve İbn Teymiyye sonrası şeklinde ikiye bölecek kadar söz sahibi olmuştur.²⁵

Hanbelî gelenekte inşaî değil de daha çok tenkitçi bir düşünür olarak temayüz eden İbn Teymiyye'nin eleştirel zihniyetinin genel ve özel olmak üzere iki ayrı kategoride ele alınması mümkündür. Bu doğrultuda kelâm, felsefe, mantık ve tasavvuf gibi disiplinlere hatta Hıristiyanlık gibi dinlere genel ve paradigmatik eleştiriler yönelten İbn Teymiyye, aslında bu eleştirel zihniyetin özel bir yansıması olarak İslam mezheplerine dönük de tenkitlerde bulunmuştur. Bakıldığında Eşarîlik, Mutezile ve Şia gibi yapıların bu eleştirilere yoğun bir biçimde hedef olduğu görülmektedir. Çok sayıda eser bırakan İbn Teymiyye'nin tenkitleri, bazen bir esere konu olurken bazen de onun herhangi bir husustaki eleştirilerinin ortaya çıkarılması için bütün eserlerinin

²⁵ Hanbelî gelenek, İbn Teymiyye öncesi ve sonrası şeklinde kabaca ikiye bölünecek olursa şu isimler zikredilebilir: İbn Teymiyye öncesi; Ahmed b. Hanbel (öl. 241/855), İbn Kuteybe (öl. 276/889), Osman b. Said ed-Darimî (öl. 280/894), Ebû Ya'la el-Ferra (öl. 458/1066), İbn Akil (öl. 513/1119), İbnü'l-Cevzi (öl. 597 /1201) ve İbn Kudame el-Makdisi (öl. 620/1223). İbn Teymiyye sonraki döneme örnek olarak ise İbn Kayyim el-Cevziyye (öl. 751/1350) ve Seffarîni (öl. 1188/1774) gibi bazı isimler sayılabilir. Hanbelî gelenek ile yakın temas halinde olan ve esas itibarıyla bir zihniyet şeklinde beliren Selefilik'in önemli temsilcileri olarak ise şu isimler zikredilebilir: Emîr es-San'ânî (öl. 1182/1768), Muhammed b. Abdilvehhâb (öl. 1206/1792), Muhammed eş-Şevkânî (öl. 1250/1834), Şeyh Abdülazîz b. Bâz (öl. 1419/1999) ve Muhammed Nâsıruddîn el-Elbânî (öl. 1420/1999). Bkz. İsmail Akkoyunlu, "İbn Teymiyye'de Selef ve Selefiyye Kavramları = The Concepts of Salaf and Salafiyya in Ibn Taymiyya", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi = Cumhuriyet Theology Journal [Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi]* 23/1 (2019), 550-551. Hanbelîlik-Selefilik ilişkisi ile ilgili değerlendirmeler için ayrıca bkz. Akkoyunlu, "İbn Teymiyye'de Selef ve Selefiyye Kavramları", 559-560.

taranması gerekir.²⁶ Örneğin o, mantık ve Şiilik eleştirilerini içeren *er-Red ale'l-Mantukıyyîn ve Minhâcu's-Sünne* adlı müstakil eserler kaleme almışken onun kelâm veya tasavvuf gibi disiplinlerle ilgili ya da Eşarilik gibi mezheplere dönük eleştirilerinin tespiti, yoğun bir çabayı gerektirmektedir. İbn Teymiyye'nin yaşadığı dönem olan VIII./XIV. asrın çalkantılı dinî ve sosyo-politik şartları göz önünde bulundurulduğunda onun çok yönlü eleştirel duruşunun bir yönüyle de dağınık zihin yapısının aslında bu çalkantılı şartların düşünce dünyasındaki yansıması olarak nitelendirilebileceği söylenebilir.

İbn Teymiyye'nin reddiye içerikli eserleri arasında müstakil bir reddiye olan *Minhâcu's-Sünne*'nin ayırt edici bazı özelliklere sahip olduğunu belirtmek gerekir. Tam adı *Minhâcu's-Sünneti'n-Nebeviyye fi Nakdi Kelami's-Şiati'l-Kaderiyye* olan eser, genelde Ehl-i Sünnet özelde ise Ehl-i Hadis-Hanbelî geleneğin özellikle Şiilik eleştirisi bağlamında literatüre kazandırdığı en karakteristik metinlerden biridir. Ayrıca bu eser, Ehl-i Hadis-Hanbelî geleneğin bir yönüyle de Ehl-i Sünnet'in imamet-hilafet tasavvurunun hatta usûlüddin anlayışının ayrıntılı olarak tasvir edildiği bir metin olarak karşımıza çıkmaktadır.²⁷ İmamiyye Şiası'nın önemli temsilcilerinden biri olan aynı zamanda İbn Teymiyye'nin çağdaşı İbn Mutahhar el-Hillî'nin (öl. 726/1325) *Minhâcu'l-Kerame fi Marifeti'l-İmame* adlı eserine reddiye olarak kaleme alınan metin, bir yönüyle bağlı bulunduğu geleneğin Şiilik eleştirisi bağlamında ortaya koyduğu bakiyenin devamı olarak görülebilir. Yine de bu eser, bazı özellikleri itibarıyla bu gelenekten ve diğer ekollerin oluşturduğu Şiilik reddiyelerinden ayrılmaktadır. Örneğin bu metin, sadece Şia'nın değil aynı zamanda Mutezile ve Eşarilik gibi yapıların da birçok açıdan ele alınıp kapsamlı bir şekilde tenkit edildiği bir reddiyedir. Yine bir Şiilik reddiyesi olan bu metinde *Minhâcu'l-Kerame*'nin de

²⁶ İbn Teymiyye'nin reddiye içerikli eserlerinin bir listesi için bkz. Ferhat Koca, "İbn Teymiyye, Takıyyüddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/398.

²⁷ İbn Teymiyye'nin müstakil bir usûlüddin eseri bulunmamaktadır. Bununla birlikte *Minhâcu's-Sünne*, birçok temel meseleyi ihtiva etmesi nedeniyle bir usûlüddin metni olarak nitelendirilebilir. İbn Teymiyye'nin usûlüddine dair görüşlerinin ortaya çıkarılabilmesi için akıl-nakil ilişkisinin konu edinildiği *Der'u Tearüzi'l-Akl ve'n-Nakl* adlı eserinin de analiz edilmesi gerekir.

etkisiyle ileri düzeyde kelâmî ve felsefî tartışmalara yer verilmektedir. *Minhâcu's-Sünne*'nin kaynakları itibariyle de diğer Şîilik reddiyelerinden farklı bir profil çizdiğini belirtmek gerekir. Zira bu metin analiz edildiğinde makâlât, fıraç ve milel-nihal eserlerine ek olarak birçok kelâm, felsefe ve tarih eserinin hatta çok sayıda ayet ve hadis bu eserde kendisine yer bulduğu görülür. Bu reddiye farklı kılan en önemli yönlerinden biri de eserde benimsenen dil ve üslûptur. *Minhâcu's-Sünne*'nin tüm bu özellikleri göz önünde bulundurulduğunda bu Şîilik reddiyesinin güncel, tarihsel ve yapısal özellikleri itibariyle farklı bir noktada durduğu rahatlıkla söylenebilir.

2. Bir Şîilik Reddiyesi Olarak *Minhâcu's-Sünne*'de Dil ve Üslûp

Çok sayıda faktörün etkisiyle oluşan reddiye metinleri, farklı değişkenler üzerinden analiz edilebilir. Hangi geleneğe mensup isimler tarafından kaleme alındığı, muhatap kitle ya da kitlelerin kimlik, nicelik ve niteliği; dinî, siyasî ve tarihsel-sosyolojik şartların belirleyiciliği, metnin tarihsel ve güncel etkisi bir de mezhepler arası ilişkiler açısından oynadığı rol, bu değişkenlerden sadece bazılarıdır. Birbirleriyle yakından ilişkili aynı zamanda birbirini değiştirip dönüştüren bu faktörlere reddiye metinlerinde yer verilen dil ve üslûp unsurunun da eklenmesi gerekir. Zira reddiye söyleminin doğrudan etki ettiği dil ve üslûp, bazen metnin anlam ve işlev çerçevesinin sınırlarını zorlamış bazen de metnin önüne geçerek belirleyici bir unsur haline gelmiştir. Bu noktada konuya *Minhâcu's-Sünne* açısından eğildiğimizde neredeyse yukarıda belirtilen hususları bire bir karşılayan bir durumla karşılaşmaktayız. Zira bu metin, Ehl-i Hadis-Hanbelî geleneğinin en önemli isimlerinden biri tarafından kaleme alınmasına ek olarak hem tarihsel hem de güncel birçok rol icra etmiştir. Yazıldığı dönemde siyaset arenasında yaşanan Şîi-Sünnî ilişkilerinin seyrine etki eden *Minhâcu's-Sünne*'nin sonraki dönemlerde ve günümüzde de bu etkisini sürdürdüğü görülmektedir. VIII./XIV. asır İslam dünyasında İlhanlılar ile Memlûkler arasındaki çok katmanlı mücadelenin önemli bir parçası ya da çıktısı olan eser, günümüzde de başta Selefî-Vehhabî eğilimli Suûdî Arabistan ile Şîi-İmamî geleneğe mensup İran gibi farklı mezhebi kimliklere sahip ülkelerin

birbirlerini görme ve okuma biçimlerine etki etmektedir. Hiç şüphesiz metin, bu etki gücünü yer verdiği bilgilerin yanı sıra kullandığı dil ve üslûba borçludur. Bu özellikleri nedeniyle devam eden satırlarda *Minhâcu's-Sünne*'nin ayrıştırma ve ötekileştirme mantığına dayalı olarak vücut bulan dil ve üslûbu tartışma konusu yapılacak ve bu hususun mezhepler arası ilişkiler açısından önemi analiz edilecektir.

Minhâcu's-Sünne'de Şiilik eleştirisi bağlamında şekillenen dil ve üslûp ile ilgili hususlara, metnin başlığı ile giriş yapmak gerekir. Zira bu reddiyenin başlığı dikkatle incelendiğinde müellifin başlığa yansıttığı ve metin içerisinde de yoğun bir biçimde işlediği bir durumla karşılaşılır. Bilindiği üzere metnin tam künyesi, *Minhâcu's-Sünneti'n-Nebeviyye fî Nakdi Kelami's-Şiati'l-Kaderiyye*'dir. Başlığa bakıldığında müstakil bir Şiilik eleştirisi olarak şekillenen metnin başlığında Kaderiyye fırkasının neden yer aldığı sorusu akıllara gelmektedir. Kaderiyye kelimesinin Şia kelimesine sıfat yapılması ise bu iki ekol arasında ilişki kurulmaya çalışıldığı izlenimi vermektedir. Böylece İbn Teymiyye, daha başlıkta Şia'yı Kaderî yani Mutezili Şia olarak nitelendirmektedir.²⁸ Bazen de İbn Teymiyye'nin bu doğrultuda “er-Râfızatu'l-Kaderiyye” şeklindeki terkiplere yer verdiği görülmektedir.²⁹ İbn Teymiyye'nin, eserine reddiye yazdığı İbn Mutahhar el-Hillî için zaman zaman kullandığı “er-Râfızî el-Kaderî” şeklindeki terkip de bu bağlamda değerlendirilmelidir.³⁰ Metnin içeriği analiz edildiğinde İbn Teymiyye'nin birçok yerde İmamiyye Şiası ile Mutezile arasında köken, kaynak ve doktrin açısından benzerlik kurma ve ortaklık

²⁸ Bazı yazma nüshalarda ise eser, *Minhâcu'l-İ'tidâl fî Nakdi Kelami Ehli'r-Rafz ve'l-İ'tizâl* şeklinde geçmektedir. Bu başlık söz konusu edildiğinde de yukarıda bahsedilen hususun aynı şekilde kendisine yer bulduğu görülmektedir. Zira bu başlıkta da Râfızilik ile i'tizâl düşüncesi birlikte anılmaktadır.

²⁹ Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm İbn Teymiyye, *Minhâcu's-Sünneti'n-Nebeviyye fî Nakdi Kelâmi's-Şiati'l-Kaderiyye*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim (Riyad: Câmî'atü'l-İmâm Muhammed b. Su'üd el-İslâmiyye, 1986), 4/260; 6/396.

³⁰ İbn Teymiyye, *Minhâcu's-Sünne*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim, 3/131. İbn Teymiyye'nin Hillî ile ilgili birtakım görüşlerini Kaderiyye'den aldığı yönündeki ifadeleri de benzer bir bakış açısını yansıtmaktadır. Bkz. İbn Teymiyye, *Minhâcu's-Sünne*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim, 6/439. Konu ile ilgili tespit ve değerlendirmeler için ayrıca bkz. İbn Teymiyye, *Minhâcu's-Sünne*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim, 7/72.

oluşturma amacında olduğu görülür. İbn Teymiyye'nin değerlendirmelerine göre aslında Şia, delillerini büyük oranda Mutezile'den almış bir yapıdır.³¹ Bu doğrultuda müellif, birçok yerde İmamiyye Şiası'nı Kaderiyye ve Mutezile ile birlikte anarak aralarındaki kelâm ve itikat eksenli yapısal benzerliklere işaret etmektedir. İmamiyye Şiası'nın özellikle İbn Mutahhar el-Hillî'nin de mensubu olduğu usûlî kanadının başta "sıfatlar" ve "adalet" olmak üzere bazı konularda Mutezile'den etkilendiği bilinen bir husustur.³² Yine de belirtilmelidir ki İbn Teymiyye'nin yaptığı gibi bu tarz benzerlikler üzerinden Şia'yı Mutezile ile bir görmek ya da İmamiyye Şiası'nı bir bütün olarak i'tizâl düşüncesine indirgemek tarihsel gerçeklik ile örtüşmemektedir. Bununla birlikte İbn Teymiyye'nin Şia'yı daha kolay eleştirilebilir bir zemine çekmek için sergilediği bu tavrı, üslûp açısından metnin geneline sirayet etmiş görünmektedir.³³

İbn Teymiyye'nin *Minhâcu's-Sünne* adlı Şîlik reddiyesinde üslûp açısından değinilmesi gereken diğer bir husus, *Şia/İmamiyye* ve *Râfıza* kavramlarının kullanımı ile ilgilidir. Bilindiği üzere Şîlik, zaman zaman İbn Teymiyye'nin de kendi ifadelerinde yer verdiği gibi³⁴ ilk üç halife karşıtlığı zemininde kendi rengini bulan Râfîzî düşüncüyü içerisinde barındırmasına rağmen Şîliği Râfîzîliğe

³¹ İbn Teymiyye, *Minhâcu's-Sünne*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim, 6/396.

³² İbn Teymiyye'nin "tevhid" ve "sıfatlar" konusu bağlamında Mutezile-İmamiyye etkileşimi ile ilgili değerlendirmeleri için bkz. İbn Teymiyye, *Minhâcu's-Sünne*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim, 2/369.

³³ İbn Teymiyye düşüncesinde Şia-Mutezile ilişkisi ile ilgili müstakil bir çalışma için bkz. İsmail Akkoyunlu, "İbn Teymiyye'nin Şîlik Eleştirisinde Mu'tezile Faktörü", *Toplum Bilimleri Dergisi* 11/22 (2017), 119-132. Mutezile-İmamiyye etkileşimi ile ilgili olarak ayrıca bkz. Mazlum Uyar, "Akla Dayalı Şîî Kelâmının Oluşmasında Mu'tezile'nin Rolü ve Şeyh Müfid", *İslâmî Araştırmalar* 13/1 (2000), 101-112; a.mlf., "Gaybet Sonrası Şîî Kelâmının Teşekkülü ve Mutezile", *İslâmiyât* 3/3 (1999), 153-170. Yine de belirtilmelidir ki Mutezile-İmamiyye etkileşimi ve bu etkileşimin boyutları, İslam Mezhepleri Tarihi açısından özellikle de mezhepler arası ilişkiler bağlamında aydınlatılması gereken konuların başında gelmektedir. Böylece bu hususun özellikle reddiye metinlerinde bir polemik unsuru haline gelmesinin önüne geçmek adına önemli bir adım atılmış olacaktır.

³⁴ İbn Teymiyye'nin belirttiğine göre İslam toplumuna ilk karşı çıkarak Müslümanların birbirlerine kılıç çekmesine neden olanlar Hariciler olduğu gibi ilk üç halife karşıtlığı söylemini ilk dile getirenler de Râfîzîler'dir. İbn Teymiyye, *Minhâcu's-Sünne*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim, 6/370.

indirgemek ya da Şia kavramını Râfıza kavramının anlam haritasına hapsedmek sağlıklı bir yaklaşım değildir.³⁵ Zira Şia, hicri ikinci ve üçüncü asırlardan itibaren siyasî, itikadî, fikhî, kelâmî ve felsefî gelişimini tamamlayarak müstakil ve kapsamlı bir mezhep haline gelmiştir. İbn Teymiyye'nin özellikle de Şia'nın Mutezile ile olan etkileşimi bağlamında Râfıza kavramı yerine çoğunlukla Şia kavramını tercih etmesi aslında Şia kavramının belirtilen bu geniş yapıya karşılık gelmesi ile alakalıdır. Kaldı ki İbn Teymiyye'nin de belirttiği gibi hicri III. asrın sonlarından itibaren Mutezile ile etkileşime giren Râfızilik değil yukarıda bahsedilen şekliyle karşımıza çıkan Şiiliktir. Dolayısıyla bu haliyle Şiiliğin Râfıziliği fazlasıyla aşan bir yapı biçiminde karşımıza çıktığını belirtmek gerekir. Buna rağmen Şiilik ile Râfıziliği bir görmek ya da Şia'yı Râfıza'ya indirgemek sadece reddiye söyleminin doğal bir sonucu olarak karşımıza çıkan bir husustur ki İbn Teymiyye'nin üslubu ancak bu yönde gerçekleşen tenkit olgusuyla izah edilebilir.

İbn Teymiyye'nin aslında Şiilik ve Râfıziliği bu iki kavramın tarihsel seyrini merkeze alarak aynı zamanda aralarındaki işlem-kaplam ilişkisini de göz önünde bulundurarak kesin hatlarla gerçekleşmesi mümkün olmasa da birbirinden ayırt edecek ilmi birikime sahip olduğunun eserlerinde yer verdiği bilgilerden hareketle biliniyor olması, konunun bir başka yönüne işaret etmektedir.³⁶ Kaldı ki o, birçok yerde Şia, İmamiyye, İsna Aşeriyye ve Râfıza kavramlarına ayrı ayrı yer vererek aslında bu noktadaki

³⁵ Bu tespitte bulunurken Râfıziliğin Şia'nın bir alt kolu olduğu ya da Şiilik'ten tamamen farklı bir oluşuma karşılık geldiği yönünde herhangi bir iddia ya da ön kabulden hareket etmediğimizi belirtmek gerekir. Bilindiği üzere aslında bir fırka isminden daha çok kötüleme amacıyla kullanılan Râfıza kavramı bazen Şia'dan daha geniş anlamda kullanılmış bazen de tüm Şii fırkaları içine alan bir anlam çerçevesine işaret edecek şekilde literatürde kendisine yer bulmuştur. Bu noktadan hareket edildiğinde Râfızilik-Şiilik ilişkisi, bir anlamda işlem-kaplam ilişkisine dönüşmektedir. Böylece buradaki temel savımız şu olmaktadır ki İbn Teymiyye, devam eden satırlarda da görüleceği üzere aslında bu durumun farkındadır fakat reddiye söyleminin ve tenkit zihniyetinin dilini en keskin bir biçimde öne çıkarmak için Şia kavramını da kullanabilecekken hatta bazı durumlarda Şia kavramını kullanması gerekirken çoğunlukla Râfıza kavramını kullanmış ve bu hususu bir anlamda Şiilik eleştirisinin temel unsurlarından biri haline getirmiştir.

³⁶ İbn Teymiyye'nin Râfıziliğin doğuşu ile ilgili değerlendirmeleri için bkz. İbn Teymiyye, *Minhâcu's-Sünne*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim, 1/34-35.

duruşunu sistemleştirmiştir. İbn Teymiyye'nin Şiilik-Râfızilik ayrımı ile ilgili şu ifadeleri, bahse konu hususu daha net bir biçimde ortaya koymaktadır: Ehl-i Sünnet ve Şia, Hz. Ali'nin ilk üç halife döneminde herhangi bir hilafet iddiasının olmadığı konusunda hemfikirken Râfızilik, Hz. Ali'nin ilk üç halife döneminde hilafet iddiasında olduğu kanaatindedir.³⁷ Bakıldığında İbn Teymiyye, yalnızca Şiilik ya da Râfızilik hakkında değil aynı zamanda Haricilik, Mutezile ve Eşarilik gibi diğer İslam mezhepleri hakkında da derinlikli bilgi sahibidir. Zira İbn Teymiyye'nin bizzat kendisi, İslam mezhepleri ve bu mezheplerin görüşleri ile ilgili çok fazla araştırmalarda bulunduğunu ve mezheplerin hem görüşlerini hem de eserlerini derinlemesine incelediğini birçok yerde zikretmektedir.³⁸ İbn Teymiyye'nin eserinin birçok yerinde Ebû İsa el-Verrâk (öl. 247/861-62), Zurkan Muhammed b. Şeddâd (öl. 278/891), Muhammed b. Hasan en-Nevbahtî (öl. 310/922 [?]), Ebû Hasan el-Eşarî (öl. 324/935-36), İbn Hazm el-Endelüsî (öl. 456/1064) ve Ebu'l-Feth eş-Şehristânî (öl. 548/1153) gibi makâlât, fırak ve milel-nihal edebiyatının önemli isimlerinin eserlerinden bilgi aktarması³⁹ bu durumu teyit etmektedir. Tüm bu verilere rağmen İbn Teymiyye'nin tarihsel süreç ve doktrin itibarıyla yakın markaja aldığı Şia yerine Râfıza kavramını kullanması ya da Şiilik ile Râfıziliği birlikte anması, Şia'yı daha kolay eleştirilebilir bir zemine çekme isteğinin bir sonucu olmalıdır. Zira Râfıza kavramı tercih edildiğinde Şia ile ilgili daha olumsuz bir anlam çerçevesi ortaya koyulmakta ve sınırları net aynı zamanda keskin bir biçimde çizilen bu hareket alanı üzerinden tenkit edilen muhataba daha kolay yüklenilmektedir. İbn Teymiyye'nin bu yaklaşımı ise onun

³⁷ İbn Teymiyye, *Minhâcu's-Sünne*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim, 2/88. İbn Teymiyye'nin Şiilik-Râfızilik farklılığı bağlamında ortaya attığı bu iddiasının anlaşılır olması, onun kendine özgü bir biçimde oluşturmuş olduğu mütekaddimun Şia-müteahhirun Şia ayrımının mahiyetinin bilinmesine bağlıdır. Buna göre erken dönem Şiiler yani mütekaddimun Şia, Hz. Ali'yi ilk iki halifeye takdim etmezken geç dönem Şiiler ki bu taksimde Râfıziler'e karşılık gelmektedir, Hz. Ali'yi ilk üç halifeye takdim etmiştir. İbn Teymiyye düşüncesinde yer alan mütekaddimun Şia-müteahhirun Şia şeklindeki taksim ve bu iki yapı arasında var olduğu iddia edilen farklılıklar ile ilgili değerlendirmeler için bkz. Akkoyunlu, "İbn Teymiyye'nin Şiilik Eleştirisinde Mu'tezile Faktörü", 123-127.

³⁸ İbn Teymiyye, *Minhâcu's-Sünne*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim, 4/131.

³⁹ İbn Teymiyye, *Minhâcu's-Sünne*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim, 2/501-502.

üslûbunu şekillendiren en önemli hususlardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır.

İbn Teymiyye'nin bu doğrultuda yer verdiği kullanım biçimlerine bakıldığında karşımıza ilk olarak “mezhebü'r-râfızati'l-imamiyye” (imamiyye râfızası mezhebi) şeklindeki terkip çıkmaktadır.⁴⁰ Görüldüğü üzere İbn Teymiyye, Şia ile eş anlamlı olarak zikrettiği İmamiyye mezhebini Râfızilik ile ilişkilendirmekte ve “imamiyye râfızası” şeklinde bir kullanıma yer vermektedir.⁴¹ Bazen de İbn Teymiyye benzer bir biçimde “er-râfızatu'l-isnâ aşeriyye” (isnâ aşeriyye râfızası) şeklindeki bir terkip kullanmayı tercih etmektedir.⁴² Hemen devamında ise İbn Teymiyye, bu kez de Râfıziliği Batnîlik ve Mülhidlikle ilişkilendiren ifadelerle yer vererek işi bir ileri noktaya götürmektedir.⁴³ Yine İbn Teymiyye, bu yapıyı bazen Mutezile ve Kaderiyye'ye bazen de Mücessime ve Cebriyye'ye tabi olan bir akım olarak tasvir etmektedir.⁴⁴ Tarihsel sürece bakıldığında İbn Teymiyye'nin Şia yerine Râfızilik kavramını kullanma ve bu yapıyı diğer bazı akımlarla ilişkilendirme şeklindeki yaklaşımının bir benzerini XVI. asır ve sonrası Osmanlı düşünce dünyasında da rastlamak mümkündür. Râfızî kavramına Selçuklu kaynaklarında neredeyse hiç rastlanmamakla birlikte⁴⁵ XVI. asır ve devam eden süreçte köken itibarıyla Kızılbaş ya da Bektaşî olan

⁴⁰ İbn Teymiyye, *Minhâcu's-Sünne*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim, 1/5; 2/452; 8/273.

⁴¹ İbn Teymiyye'nin Şia-Mutezile benzerliği bağlamında yer verdiği “er-Râfızatu'l-Mu'tezile” (Mutezile Râfızası) şeklindeki kullanım da benzer bir bakış açısının sonucu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bkz. İbn Teymiyye, *Minhâcu's-Sünne*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim, 2/259.

⁴² İbn Teymiyye, *Minhâcu's-Sünne*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim, 5/7.

⁴³ İbn Teymiyye, *Minhâcu's-Sünne*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim, 1/5-6. İbn Teymiyye'nin bu üslûbunu bağlı bulunduğu Ehl-i Hadis geleneğinin kendisinden önceki temsilcilerinden birçoğunda görmek mümkündür. Örneğin Osman b. Said ed-Darimî (öl. 280/894), Cehmiyye'yi “zındıkların en habisi” olarak nitelendirirken İbn Huzeyme es-Sülemî en-Nisâbüri (öl. 311/924), Cehmiyye'ye lanet okumaktadır. Hüseyin b. Abdillâh el-Âcurri el-Bağdâdi'ye (öl. 360/970) göre ise Ehl-i Hadis'in dışında kalanlar şeytanın oyuncağı iken aynı zamanda bu fırkalar tekfiri hak etmektedir. Konu ile ilgili tespit ve değerlendirmeler için bkz. Kurt, “Ehl-i Hadis Kelâma Alternatif Bir Akaid İlmi Geliştirmiş midir?”, 154-155.

⁴⁴ İbn Teymiyye, *Minhâcu's-Sünne*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim, 1/9.

⁴⁵ Mustafa Öz, “Râfıziler”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/397.

grupların Osmanlı ulemasınca Safevilerle yürütülen mücadelenin de etkisiyle bazen *Râfızî* bazen de *Zındık* ve *Mülhid* şeklinde isimlendirildiği görülmektedir.⁴⁶ Safeviler'in İmamiyye Şiası'na mensup olduğu fakat farklı isimlerle adlandırıldığı göz önünde bulundurulduğunda ilk olarak İbn Teymiyye tarafından benimsenmeyen fakat onun kalemi marifetiyle keskin ve etkili bir ötekileştirme aracına dönüşen bu yaklaşımın sonraki dönemlerde de İslam dünyasının farklı bölgelerinde etkisini sürdürdüğü söylenebilir.⁴⁷

İbn Teymiyye, Râfıza kavramını ya da Râfızîliği sadece Şia ile birlikte kullanmamaktadır. Bu doğrultuda onun yazın faaliyetinde Râfıza kavramına bazı durumlarda müstakil olarak yer verildiği görülmektedir. Tahmin edileceği üzere bu kullanıma tarihsel akışta kendisine yer bulmuş bir yapıyı kendi gerçekliği üzerinden resmetmek şeklinde değil de çoğunlukla itham etmek amacıyla yer verilmiştir. Bu doğrultuda bakılacak olursa İbn Teymiyye'nin belirttiğine göre şu hususta ittifak edilmiştir ki Râfıza'da bulunan cehalet, dalâlet, yalan ve bid'at, başka hiçbir grupta bulunmamaktadır.⁴⁸ Râfıza, aklî ve naklî ilimler konusunda yeterli bilgi sahibi değildir⁴⁹ ve istidlâlde bulunurken aklî ve naklî delillerle hüküm vermez.⁵⁰ Kaldı ki Râfıza, nas, icmâ ve istidlâl konusunda

⁴⁶ Irene Melikoff, "Alevi Bektaşîliğin Tarihi Kökenleri, Bektaşî Kızılbaş Bölünmesi ve Neticeleri", *Türkiye'de Aleviler Bektaşîler ve Nusayriler Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1999), 22-23; krş. Öz, "Râfızîler", 397. Râfızîlik kavramının kullanımı ile ilgili tespit ve değerlendirmeler için ayrıca bkz. Mehmet Atalan, "Ca'fer es-Sâdık'ın Rafizilerle Tartıştığını Anlatan Bir Risale: Hâzihi Munazâra Ca'fer b. Muhammed es-Sâdık Maa'r-Râfızî", *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 7/1 (2009), 27-28.

⁴⁷ Osmanlı dinî ve siyasî düşünce dünyasında İbn Teymiyye etkisinin ayrı bir araştırmayı hak ettiğini belirtmek gerekir. Konu ile ilgili müstakil bir çalışma için bkz. Ahmet Hamdi Furat, "Selefilîğin Osmanlı'ya Etkisi Bağlamında Kullanılan Bir Argüman: İbn Teymiyye'nin es-Siyâsetü's-Şer'iyye İsimli Eserinin Osmanlı Dünyasında XVI. ve XVII. Asırdaki Tercümeleleri", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]* 9/3 (2009), 215-226. Ayrıca bkz. Adem Arıkan, "Osmanlı'da İbn Teymiyyeciliği Birgivi Üzerinden İhdas Etmenin İmkânı -Eleştirel Bir Yaklaşım-", *Osmanlı'da İlm-i Kelâm: Âlimler, Eserler, Meseleler*, ed. Osman Demir vd. (İstanbul: İsar Yayınları, 2016), 471-521.

⁴⁸ İbn Teymiyye, *Minhâcu's-Sünne*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim, 2/607.

⁴⁹ İbn Teymiyye, *Minhâcu's-Sünne*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim, 2/81.

⁵⁰ İbn Teymiyye, *Minhâcu's-Sünne*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim, 2/259.

ümmetin en bilgisizi ve hakikatlere en uzak olanıdır.⁵¹ Râfıza kavramı, kitap ve sünnetçe zemmedilen birçok anlamı ihtiva etmektedir ki bu anlamların başında Allah ve resulüne iftirada bulunmak, peygamberin getirdiği gerçekleri yalanlamak bir de Yahudiler'e, Hıristiyanlar'a ve müşriklere yardımcı olmak gibi özellikler gelmektedir.⁵² Râfıza; cehaletleri nedeniyle hevasına uyan, muhacir, ensar ve sahabe karşıtlığı yapan aynı zamanda Yahudi ve Hıristiyanlarla işbirliğine giden bir topluluktur.⁵³ Hatta Râfıza, on iki imamı muhacir ve ensardan üstün tutmuşken gulât Râfıza ise işi bir ileri noktaya götürerek imamları peygamberlerden üstün tutmuştur.⁵⁴ Ayrıca Râfıziler, Horasan, Irak ve Şam bölgesinde gerçekleşen Moğol saldırılarında Müslümanlara karşı Moğollarla işbirliğine gitmiş ve birçok Müslümanın öldürülmesine neden olmuştur.⁵⁵ Hatta İbn Teymiyye'ye göre Moğollar'ın İslam beldelerini işgal etmelerini sağlayan en büyük etken Râfızilerdir.⁵⁶ Yine İbn Teymiyye'nin belirttiğine göre Râfıziler, genel olarak da İslam düşmanlarına yardımcı olmak ve onların işlerini kolaylaştırmakla bilinirler.⁵⁷ Râfıziler'in bir başka özelliği ise kâfirlerle savaşmamış olmalarıdır.⁵⁸ Böylece denebilir ki tüm bu hususiyetleri nedeniyle Râfıziler, cehennem ehlidir ve orada ebedi olarak kalacaklardır.⁵⁹

⁵¹ İbn Teymiyye, *Minhâcu's-Sünne*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim, 6/466.

⁵² İbn Teymiyye, *Minhâcu's-Sünne*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim, 2/609.

⁵³ İbn Teymiyye, *Minhâcu's-Sünne*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim, 1/20-21.

⁵⁴ İbn Teymiyye, *Minhâcu's-Sünne*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim, 1/481-482.

⁵⁵ İbn Teymiyye, *Minhâcu's-Sünne*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim, 3/377-378; 6/374.

⁵⁶ İbn Teymiyye, *Minhâcu's-Sünne*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim, 7/414. İbn Teymiyye, Moğol saldırıları esnasında Râfıziler'in Moğollar'a yardımından bahsederken çoğunlukla Abbasiler'in son veziri Şii Müeyyidüddin İbnü'l-Alkamî'yi (öl. 656/1258) öne çıkarmaktadır. Sünnî tarih ve tabakât müelliflerinin de bu konuda benzer bir yaklaşıma sahip olduğunu belirtmek gerekir. Yine de Abbasi Hilafeti'nin düşüşünü Şii eğilimli de olsa sadece bir vezirin rolüne bağlamak, o dönemde yaşanan olayların tümünü kapsamı açısından sorunludur ve seçmeci bir yaklaşıma işaret etmektedir. Abbasi Hilafeti'nin düşüşü sürecinde Alkamî'nin rolü ve etkisi ile ilgili değerlendirmeler için bkz. Hanifi Şahin, "Abbasilerin Son Dönemlerinden İlhanlıların Yıkılışına Kadarki Süreçte Şii-Sünnî İlişkileri", *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları* 6/2 (2013), 21-40.

⁵⁷ İbn Teymiyye, *Minhâcu's-Sünne*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim, 6/370.

⁵⁸ İbn Teymiyye, *Minhâcu's-Sünne*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim, 8/236. İbn Teymiyye'nin Râfıziler'in kâfirler ve diğer din mensuplarıyla savaşmadıkları ve

Aynı zamanda Râfızîliğin doğuşu, temel karakteristiği ve Râfızîlik-Şiilik ilişkisi ile ilgili daha önce de belirtildiği gibi tarihsel vakiyaya uygun tespitlerde bulunan İbn Teymiyye'nin bu seçmeci yaklaşımı ancak reddiye olgusu ile izah edilebilir. Böylece onun salt reddetmek ve yok saymak amacıyla oluşturduğu bu yaklaşımı, *Minhâcu's-Sünne*'nin dil ve üslûp açısından oldukça keskin söylemler barındırmasına aynı zamanda fazlasıyla ötekileştirici bir muhteva ve söylem biçimine sahip olmasına uygun bir zemin hazırlamıştır. Bu noktada temas edilmesi gereken bir başka husus da İbn Teymiyye'nin bütün bu iddialarını sıralarken çoğunlukla bilgi ve belgeye dayalı olarak hareket etmemesi, kaynak belirtmekten kaçınması ve başka hususlarda da karşımıza çıktığı gibi ithama dayalı, genellemeci ve müphem bir üslûba yer vermesidir. Örneğin o, bu tarz iddialarını sıralarken çoğu kez yaptığı gibi selef âlimlerinin bu hususları dile getirdiğini belirtmekte, bu konularla alakalı kitaplarda sayılamayacak kadar çok bilgi olduğunu ifade etmekte ve bu kitapların tefsir, hadis, fıkıh ve usûl kitapları olduğunu söylemektedir.⁶⁰ Bununla birlikte İbn Teymiyye, selef âlimlerinin kimler olduğunu, bahse konu bilgilerin hangi tefsir, fıkıh ya da hadis eserinde nasıl geçtiğini ve bu bilgilerin mahiyetini açık bir biçimde sunmayarak konuyu kapalı bırakmaktadır. Onun bu üslûbu ise reddiye söylemini şekillendiren dilini, makul sınırların dışına taşımaktadır.

İbn Teymiyye'nin *Minhâcu'l-Kerame* adlı eserine reddiye yazdığı İbn Mutahhar el-Hillî'yi nitelendirme şekli ve Hillî hakkında verdiği bazı bilgiler ile ilgili de yukarıdaki örneklere benzer sorunların var olduğu görülmektedir. Yaşadığı dönem olan hicrî VIII. asırda İbn Teymiyye'nin de ifadelerinde yer aldığı gibi İmamiyye Şiası'nın usûlî ekolünün en önemli temsilcilerinden biri olan,⁶¹ Şiî gelenek

onlara gereken mukavemeti göstermedikleri yönündeki değerlendirmeleri, onun şu tespitiyle yakından ilişkili olmalıdır: "Râfıza'nın önde gelenlerinden bazılarının kâfirler İslam beldelerine girip Müslümanları savaşmaya zorladıklarında onlarla savaşmalı mıyız diye sorulduğunda şöyle cevap verirler: Biz, yanımızda masum imam olmadıkça savaşmayız." İbn Teymiyye, *Minhâcu's-Sünne*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim, 6/118.

⁵⁹ İbn Teymiyye, *Minhâcu's-Sünne*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim, 5/78.

⁶⁰ İbn Teymiyye, *Minhâcu's-Sünne*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim, 4/131.

⁶¹ İbn Teymiyye, *Minhâcu's-Sünne*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim, 4/127.

içerisinde öne çıkmış bulunan⁶² ve tabakât eserlerinde Allâme lakabıyla anılan Hilli'nin *Minhâcu's-Sünne*'de bazen imamî ama çoğunlukla da râfîzî şeklinde anıldığı görülür. İbn Teymiyye'nin İmamiyye'nin Râfızîlik olarak nitelendirilmesi şeklindeki yaklaşımının şahıs bazındaki yansıması olarak karşımıza çıkan bu husus, *Minhâcu's-Sünne*'de somutlaşan üslûp açısından değinilmesi gereken unsurların başında yer almaktadır. Yine İbn Teymiyye'nin İbn Mutahhar el-Hilli ile ilgili zaman zaman ithama varan ifadeleri de benzer bir muhteva arz etmektedir. Mesela İbn Teymiyye'nin belirttiğine göre İmamiyye Şiası'na mensup olan insanların birçoğu, Hilli'yi zemetmekte ve onun İmamiyye'nin usûlünü benimsemediğini hatta bu mezhep üzere olmadığını iddia etmektedirler.⁶³ İmamiyye Şiası'nın kült isimlerinden biri olduğu bilinen İbn Mutahhar el-Hilli ile ilgili öne sürülen bu ifadeler ispata muhtaçtır ancak İbn Teymiyye bu konuda herhangi bir hassasiyet göstermeyerek müphem aynı zamanda kaynağı belirsiz ifadelerle yer vermektedir. Böylece İmamiyye'ye ek olarak İbn Mutahhar el-Hilli gibi bazı İmamî isimlerle ilgili olarak da üslûp açısından sorunlu değerlendirmeler *Minhâcu's-Sünne*'de kendisine yer bulmaktadır.

İbn Teymiyye'nin Hilli'den bahsettiği yerlerde ona ek olarak Şia'nın önde gelenlerinden çok kez bahsetmesi ve genellemeci bir yaklaşımla “şuyûhu'r-râfıza”⁶⁴ veya “şuyûhu's-şia”⁶⁵ şeklinde terkipler kullanması da üslûp açısından sorunlu görülmektedir. Zira İbn Teymiyye, yukarıda yer verdiği terkiplerle oldukça müphem bir kullanım örneği sergilemiştir. Hâlbuki İbn Teymiyye'nin üslûp açısından daha makul bir tavır sergilemesi adına zaman zaman farklı bağlamlarda yaptığı gibi isim zikretmesi ve Râfızîliğin önde gelenleri ile kimleri kastettiğini belirtmesi gerekirdi. Her ne kadar İbn Teymiyye nadiren de olsa bazı yerlerde Şia'nın öncü isimleri ile kimleri kastettiğini Şeyh Müfid (öl. 413/1022), Ebu'l-Kasım el-Müsevî (öl. 436/1044), Muhammed b. Ali el-Kerâcîkî (öl. 449/1057) ve Muhammed b. Hasan et-Tûsî (öl. 460/1067) gibi isimleri⁶⁶

⁶² İbn Teymiyye, *Minhâcu's-Sünne*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim, 6/444.

⁶³ İbn Teymiyye, *Minhâcu's-Sünne*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim, 6/438.

⁶⁴ İbn Teymiyye, *Minhâcu's-Sünne*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim, 7/399; 8/297.

⁶⁵ İbn Teymiyye, *Minhâcu's-Sünne*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim, 1/80; 4/521.

⁶⁶ İbn Teymiyye, *Minhâcu's-Sünne*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim, 1/58.

sayarak zikretse de bu çabanın yukarıda belirtilen müphemliği giderecek düzeyde olmadığını belirtmek gerekir. Böylece İbn Teymiyye'nin çoğu yerde isim zikretmediği ve hem müphem hem de genellemeci bir tavır sergilediği görülmektedir ki bu yaklaşım, İbn Teymiyye'yi üslûp açısından sorunlu bir noktaya taşımasına ek olarak hem tenkitlerinin sağlıklı bir zeminde gerçekleşmesini hem de bu tenkitlerin sağlamlasının yapılmasını engellemiştir. Böylece bu durum, yapılan tenkitlerin ithama dönüşmesine kapı aralamıştır.

İbn Teymiyye'nin yer verdiği müphem ve genellemeci dilin bir anlamda İbn Mutahhar el-Hilli'nin benzer yaklaşımının gölgesi altında şekillendiği ve bu tutuma bir tepki olarak varlık kazandığı belirtilmelidir. Zira Hilli'nin de yine reddiye olgusunu içerisinde barındıran ve bir yönüyle Sünnilik reddiyesi olarak nitelendirilebilecek *Minhâcu'l-Kerame* adlı eserinde benzer bir tutum sergilediği görülmektedir. Ehl-i Sünnet düşüncesi ve Sünnî gelenek mensupları ile ilgili oldukça genellemeci, müphem ve ithamkâr bir dil kullanan Hillî, bu yönüyle tarihte benzerine sıkça rastlanan tipik bir reddiye müellifi örneği sergilemiştir. Reddiye olgusunu besleyen, birbirini tetikleyen, anlamaktan ziyade ithama hizmet eden aynı zamanda karşılıklı olarak zihinleri ve metinleri değiştirip dönüştüren bu dil ve üslûp, bu yönüyle mezhepler arası ilişkiler açısından kısır bir döngünün varlık kazanmasına zemin hazırlamıştır. Ne dendiğinin değil de nasıl ve hangi amaçla dendiğinin çok daha fazla önem ettiği reddiye metinlerinin bu yönü, mezhepler arası ilişkilerin seyrini belirlemiş dahası bu seyrin günümüzdeki durumu ve gelecekte nasıl devam edebileceği ile ilgili de çok önemli ipuçları sunmuştur.

Sonuç ve Değerlendirme

İslam düşünce tarihinin yazın faaliyetinde önemli bir yer işgal eden reddiye metinlerinin temel açmazı, bu metinlerde olay ve olguların kendi tarihsel bağlam ve gerçekliğinde değil de daha çok mezhebî kabuller temelinde aynı zamanda yanlı bir biçimde ele alınmış olmasıdır. Böylece bu tür metinlerde mezhebî aidiyet ve kabuller, çoğunlukla olgusal ve tarihsel gerçekliğin önüne geçecek şekilde kendisine yer bulmaktadır. Bu durumun sonucu olarak reddiye metinlerinde tartışılan konular, kendi gerçekliği ekseninde

ve doğal sınırları içerisinde ele alınamamaktadır. Böylece reddiye metinlerinde hem hakikatin ortaya çıkarılma ihtimali azalmakta hem de kullanılan argümanlar hakikat ve gerçeklikle ilişkisi tam olarak kurulamadan ötekileştirici bir dil ve üslûpla işlenmektedir. Tüm bu hususların reddiye metinleri üzerindeki en önemli etkisi ise *Minhâcu's-Sünne* örneğinde de görüldüğü gibi bu eserlerde dil ve üslûp açısından belirli bir ilmî seviyenin oluşturulması ve korunması noktasında gözlenmektedir. Böyle bir vasatın sağlanamamış olması ise mezhepler arası ilişkiler açısından son derece problemlili bir etkileşimin ve iletişimin varlık kazanmasına neden olmaktadır. Zira dil ve üslûp açısından sorunlu bir mahiyete sahip reddiye söylemi hem mezheplerin kendilerini ifade etme hem de ötekini anlama ve anlamlandırma süreçlerinin önündeki en büyük engellerden biri olarak varlık kazanmakta ve bu haliyle zihinlerde yer edinmektedir.

Bir Şiilik reddiyesi olarak *Minhâcu's-Sünne*'nin dil ve üslûbuna etki eden temel hususlar olarak ise karşımıza şunlar çıkmaktadır: İbn Teymiyye'nin Şia ile Mutezile arasında benzerlik kurma çabası hatta bazı durumlarda bu iki yapıyı bir görme eğilimi, Şiilik-Râfızilik ilişkisinin seçmeci bir yaklaşımla Şia'nın son derece olumsuz anlamlar taşıyan Râfıziliğe indirgenme çabasına dönüşmesi ve bu şekilde ortaya konan Râfıziliğin kendi tarihsel gerçekliği ve doğal sınırlarının dışında hatta bu sınırları fazlasıyla aşacak bir biçimde nitelendirilmesi. Tüm bu faktörlere, belirleyici unsurlar olarak dönemin siyasî ve sosyo-kültürel gerçekliğinin, İbn Teymiyye'nin Ehl-i Sünnet özelinde kendi rengini bulmuş olan din ve mezhep savunusunun bir de zaman zaman eleştiri sınırlarını zorlayan tenkitçi zihniyetinin de eklenmesi gerekir.

KAYNAKÇA

Akkoyunlu, İsmail. "İbn Teymiyye'nin Şiilik Eleştirisinde Mu'tezile Faktörü". *Toplum Bilimleri Dergisi* 11/22 (2017), 119-132.

Akkoyunlu, İsmail. "İbn Teymiyye'de Selef ve Selefiyye Kavramları = The Concepts of Salaf and Salafiyya in Ibn Taymiyya". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi = Cumhuriyet Theology*

Journal [Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi] 23/1 (2019), 545-562. <https://doi.org/10.18505/cuid.540686>.

Aktepe, İsak Emin. “Ehl-i Hadis’in Sünnet ve Hadis Müdafaalarındaki Üslup Sorunu = Ahli Hadith’s Wording Problem in Their Sunna and Hadith Defends”. *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/1 (2015), 111-123.

Arıkan, Adem. “Osmanlı’da İbn Teymiyyeciliği Birgivi Üzerinden İhdas Etmenin İmkânı -Eleştirel Bir Yaklaşım-“. *Osmanlı’da İlm-i Kelâm: Âlimler, Eserler, Meseleler*. ed. Osman Demir vd. 471-521. İstanbul: İsar Yayınları, 2016.

Atalan, Mehmet. “Ca’fer es-Sâdık’ın Rafizilerle Tartıştığını Anlatan Bir Risale: Hâzihi Munazâra Ca’fer b. Muhammed es-Sâdık Maa’r-Râfizi”. *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 7/1 (2009), 21-38.

Bağdâdî, Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed. *Mezhepler Arasındaki Farklar*. çev. Ethem Ruhi Fıglalı. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 4. Baskı, 2007.

Bulut, Halil İbrahim (ed.). *Mezheplere Göre Klasik Kaynaklar ve Özellikleri*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2018.

Furat, Ahmet Hamdi. “Selefliğin Osmanlı’ya Etkisi Bağlamında Kullanılan Bir Argüman: İbn Teymiye’nin es-Siyâsetü’ş-Şer’iyye İsimli Eserininin Osmanlı Dünyasında XVI. ve XVII. Asırdaki Tercümeleri”. *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]* 9/3 (2009), 215-226.

İbn Teymiyye, Ebû’l-Abbâs Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim. *Minhâcu’s-Sünneti’n-Nebeviyye fî Nakdi Kelâmi’s-Şiati’l-Kaderiyye*. thk. Muhammed Reşâd Sâlim. 8 Cilt. Riyad: Câmî’atü’l-İmâm Muhammed b. Su’ud el-İslâmiyye, 1986.

Kahveci, Niyazi. “Şia ve Mutezile’nin Reddiye Literatürü Üzerine Çalışma”. *Dinî Araştırmalar* 8/23 (2005), 69-92.

Kalaycı, Mehmet. “Şiilik-Sünnilik İlişkisinin Kapsamı ve Sınırlarına Dair Bazı Metodik Mülâhazalar”. *Ortadoğu’nun Geleceği Açısından Şi-Sünnî İlişkileri Sempozyumu*. 191-208. Çorum: Çorum Belediyesi Kültür Yayınları, 2014.

Koca, Ferhat. “İbn Teymiyye, Takıyyüddin”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 20/391-405. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Kohlberg, Etan. “İmâmiyye Şiası Geleneğinde “Râfizi” Terimi”. çev. Halil İbrahim Bulut. *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 2/2 (2004), 117-124.

Kurt, Erkan. “Ehl-i Hadis Kelâma Alternatif Bir Akaid İlmi Geliştirmiş midir? *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/40 (2014), 139-165.

Kutlu, Sönmez. *Mezhepler Tarihine Giriş*. İstanbul: DEM Yayınları, 2013.

Melikoff, Irene. “Alevi Bektaşiliğin Tarihi Kökenleri, Bektaşi Kızılbaş Bölünmesi ve Neticeleri”. *Türkiye’de Aleviler Bektaşiler ve Nusayriler Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi*, 17-23. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1999.

Öz, Mustafa. “Râfiziler”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 34/396-397. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Özer, Ahmet. *Ehl-i Hadis’in Red Literatürü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.

Sinanoğlu, Mustafa. “Reddiye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 34/516-521. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Şahin, Hanifi. “Abbasilerin Son Dönemlerinden İlhanlıların Yıkılışına Kadarki Süreçte Şii-Sünnî İlişkileri”. *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları* 6/2 (2013), 17-42.

Uyar, Mazlum. “Akla Dayalı Şiî Kelâmının Oluşmasında Mu’tezile’nin Rolü ve Şeyh Müfid”. *İslâmî Araştırmalar* 13/1 (2000), 101-112.

Uyar, Mazlum. “Gaybet Sonrası Şii Kelâmının Teşekkülü ve Mutezile”. *İslâmiyât* 3/3 (1999), 153-170.

SUMMARY

Different topics of discussion, concepts, individuals, artifacts, thought systems and sects have taken place in the history of Islamic thought. The legacy of Islamic intellectual thought, which owes its dynamism to freedom of thought to a great extent, has not been able to maintain its timeliness and richness with the same

vitality in every period. One of the most important reasons of this situation can be said that the sects themselves as institutionalized structures. In fact, sects, which appear as the institutionalized state of the common mind of a community which is clamped around certain principles, are subject to an ontological change in a sense after the formation process. Especially in the institutionalization process, differences have been seen as wealth in terms of sects, and even sects have emerged by being fed from the differences and freedom of thought itself. However, after completing the institutionalization process, sects have become static structures by forming their own doctrines and defining their main fields of action. From this moment on, every different point of view and interpretation has been perceived and condemned almost as a sectarian opposition. This is not only a matter of self-perceptions of the sects, but also the main points of departure of the relations and perceptions with the other sects. Thus, the doctrines of sects, which gained a systematic structure and appearance with the institutionalization of their ideas, were mostly seen as the truth itself, and the other perception was arranged and depicted through this concept of truth. As a result of this situation, the marginalization and pushing out of the circle of truth has become extremely easy.

It can be said that one of the most important instruments of the conceptions of truth discourse where sects are putting themselves at the center and othering them is refutation texts. This is because the texts of refutation appear as texts where both the truth-centered self-image is shaped and the other perception is sharply expressed. These works, which are among the most senior texts in the history of Islamic thought, have taken their place in history as a collection of discourses in which the other perception of the sects are embodied and poured into certain patterns. It is possible to come across such works in the literature activities of almost all sects which existed on the basis of politics and creed. Regardless of the name and the system of thought, all the political-religious Islamic sects have created refutation texts with different names, purposes, contents and reasons. It should be noted that the relationship forms developed by some sects in terms of the activity

of refutation texts have certain characteristics of their own and some sects are more visible in this process. In the early periods of the history of Islamic thought, numerous refutation texts were created between the Ahl al-Hadith mentality and Mutezila. In the following periods, it is known that numerous refutation texts were created as a result of the interlocutory relationship experienced between Mutezila and Shia over different variables. Since the last period of the formation of Islamic thought h. the 4th and 5th centuries, it is seen that the works of refutation have become the product of the tension-filled struggle between Shi'a and Ahl al-Sunnah. Since then, many political and socio-cultural factors have made it necessary for these two structures to be fully aware of each other and to be truly aware of each other's existence. One of the most important products produced by this obligatory contact state is the refutation texts written between the Shia and the Ahl al-Sunnah in different periods but with similar contents and reasons.

One of the most important components of the Ahl al-Sunnah, which is formed by the combination of multiple structures and not a sect in the classical style, is the Ahl al-Hadith mentality and the school of Hanbalite fiqh where this mindset is articulated. The Ahl al-Hadith-Hanbalite tradition stands at a different point under the roof of the Ahl al-Sunnah due to its unique characteristic structure. Thus, this tradition's rigid discourse of truth, its adoption of othering rather than understanding of the other, and the imagination of bid'at determined the lanes of the forms of relations it established with other sects. All these issues are the main determinants of this tradition both in shaping the discourse of refutation and in the formation of the content of refutation works. Since Ahmad ibn Hanbal, one of the most influential figures and founding figure of Hanbalite tradition, works with refutation content have been written and this issue is extremely important. Ahmad ibn Hanbal not only wrote a text of refutation but also laid the foundation of refutation works which will become the indispensable texts of this tradition in the subsequent process. At the same time, he played a role in determining both the sphere of action and the framework of meaning of the discourse of refutation that gave its color to this tradition.

Ibn Taymiyya is one of the most important names that came up when the trace of refutation discourse and refutation works which Ahmed ibn Hanbal laid the foundations of his theoretical framework. Because Ibn Taymiyya, with his work *Minhaj al-Sunnah*, has gained a prominent place in this tradition and has often made a name for himself. This text, written as a refutation of Ibn Mutahhar al-Hilli's *Minhaj al-Karâme*, who is one of the most important representatives of the Shiite tradition, played a very important political and religious role in history. Moreover, *Minhaj al-Sunnah* still continues this activity in present days. This refutation is well deserved to be analyzed on the basis of variables such as current and historical functions, resources, content, domain and specific gravity. One of the most important issues to be mentioned about *Minhaj al-Sunnah* is the subject of language and style. This work, which deserves to be described as one of the most important works of the tradition of Ahl al-Sunnah, is subject to a shift of axis in the sense of language and style and becomes a text that should be dealt with in a completely different plane. Because the language and style created in this work for Shiites and Shiite thought pushed the limits of the discourse of refutation to the end and even in some places it took on a content that would exceed these limits.

When Ibn Taymiyya's refutation of Shiism, *Minhaj al-Sunnah*, is analyzed in terms of language and style, the first thing we encounter are concepts that are carefully selected and used with specific meanings at the same time. The concept of Rafida, which is used by Ibn Taymiyya instead of Shia, is one of the best examples of the use of this selective concept. Ibn Taymiyya, who is aware of the negative meanings that the concept of Rafida has taken from tradition and wants to use this semantic framework actively in the critique of Shiism, preferred the concept of Rafida instead of Shia or Imamiyya. While using the concept of Rafiza, he sometimes contradicts the historical fact by forcing the limits of meaning of this concept. Another issue that poses a problem in terms of language and style in *Minhaj al-Sunnah* is that Shia, especially Imamiyya Shia, is depicted as a structure that has adopted the views of Mutezila, which was largely erased from the stage of history

at that time and even identified with Mutezila. Thus, Ibn Taymiyya's view of Shia as Rafizism and portraying it as a structure intertwined with the Mutezilian thought system both pushed him out of current and historical reality to a great extent and carried him to a problematic point in terms of language and style. Ibn Taymiyya's defense of the Ahl al-Sunnah, the criticism that pushed the limits of criticism and the socio-political conditions of the period were the main determinants in the emergence of such a landscape.

AZERBAJCANLI ÂLİM HACI ŞEYH HASAN MOLLAZADE GENCEVİ'NİN HAYATI, ESERLERİ VE GÖRÜŞLERİ

The Life, Works and Opinions of Azerbaijani Scholar Haji
Sheikh Hasan Mollazade Ganjavi

Şahin AHMETOĞLU¹

Öz

Azerbaycan bölgesi İslâm tarihi ve medeniyeti açısından zengin bir geçmişe sahiptir. Bölgede bu alanla ilgili müellifleri ve eserlerini araştırmak, onların İslâm kültürüne katkılarını tespit etmek, İslâm bilim tarihine önemli bir kazanım sağlayacaktır. Azerbaycan'da İslâm tarihi ve medeniyeti ile ilgili eserlerin daha çok 19. yüzyılın sonları ile 20. yüzyılın başlarında yapıldığı görülmektedir. Bu eserleri ortaya koyan müellifler ve onların dinler, inançlar, İslâm tarihi ve medeniyeti alanındaki araştırmaları üzerine yeteri kadar çalışma bulunmamaktadır.

Çalışmamızda Hacı Şeyh Hasan Mollazade Gencevî'nin hayatı hakkında bilgi verilerek, eserlerinin genel özellikleri değerlendirilecektir. Aynı zamanda müellifin eserlerinden yola çıkılarak çeşitli alanlardaki görüşlerine yer verilecek, dinler, inançlar, fırkalar, İmamiyye, Bâbilik-Bahâilikle ilgili görüşleri incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Hacı Şeyh Hasan Mollazade Gencevî, Azerbaycan, İslâm Tarihi ve Medeniyeti, Dinler ve İnançlar, Akâid, İmamiyye, Bâbilik-Bahâilik.

Abstract

Azerbaijan has a rich history in terms of Islamic history and civilization. Researching the authors and their works related to this field in the region, determining their contributions to Islamic culture will provide an important gain to the history of Islamic science. It is seen that the works related to Islamic history and civilization in Azerbaijan were mostly made in the late 19th and early 20th centuries. There are not enough studies on the authors of these works and their researches on religions, beliefs, Islamic history and civilization.

In this study, general characteristics of his works will be evaluated by giving information about the life of Haji Sheikh Hasan Mollazade Ganjavi. At the same time, based on the works of the author, his views in various fields will be included, religions, beliefs, sects, Imamiyya, Bâbism and Baha'ism perspective will be examined.

Key Words: Haji Sheikh Hasan Mollazade Ganjavi, Azerbaijan, Islamic History and Civilization, Religions and Beliefs, Aqaid, Imamiyya, Bâbism and Baha'ism.

¹ Doç. Dr., Kırıkkale Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi, Kelam ve İtikadi İslâm Mezhepleri Anabilim Dalı, Kırıkkale, Türkiye /ORCID ID: orcid.org/0000-0002-6154-2984 / e-posta: sehmetoglu@hotmail.com.

Giriş

Azerbaycan'da 19. yüzyılın sonları 20. yüzyılın başlarında İslâm tarihi dinler, inançlar ve fırkalar hakkında çok sayıda çalışmalar yapıldığını görmekteyiz. Ancak bu gibi çalışmaların varlığı Sovyetlerin bölgeyi işgal etmesiyle birlikte rafa kaldırılmıştır. Yapılacak olan yeni çalışmalara ise ya müdahale edilmiş ya da engel konulmuştur. Çalışmaların geneline bakıldığında özgün oldukları görülmektedir. Bu nedenle hem bu çalışmaların gün yüzüne çıkarılması hem de müelliflerinin ilmi faaliyetleri hakkında bilgilerin elde edilmesi kültür hazinemize sunacağı katkılar açısından önem arz etmektedir. Son yıllarda Azerbaycan'da İslâm ve diğer inanç sistemleri hakkında çeşitli çalışmaların yapıldığının şahidi olmaktayız. *Peygamberler tarihi*,² *Tarihi Menbalarda Nuh Peygamber*,³ *İslam dininin yaranması*,⁴ *Hakka doğru*,⁵ *Azerbaycan Türklerinin Dini-Felsefi Dünya Görüşü: Felsefi Aspekt*,⁶ *Kafkaz'da İslam*⁷ ve *İslam*⁸bu çalışmalardan bazılarıdır. Fakat özellikle çalışmaların bir kısmının tercüme şeklinde olduğunu da ifade etmemiz gerekir. Oysaki kendi coğrafyamızda yetişmiş olan ilim adamlarının eserlerinin tekrar incelenmesi ve neşredilmesi daha doğru bir yaklaşım olurdu. Bu boşluğu ise bu konuda çalışma yapan bilim adamları dolduracaktır. Bu ihtiyacı hissettiğimiz için belirtilen dönemlerde çok sayıda eser kaleme almış âlimleri ve onların eserlerini silsile şeklinde incelemeyi uygun gördük. Bu gibi çalışmaları bulunan âlimlerden biri de Hacı Şeyh Hasan Mollazade Gencevi'dir. Müellifin eserlerinde dinler ve inançlarla birlikte, Mezhepler Tarihi'nde önemli yeri olan İmamiyye,⁹ Bâbiyye-Bahâiyye¹⁰ gibi fırkalara değinmesi, diğer taraftan Nübüvvet,

² Hacı Sabir Hasanlı, (Bakı: Adiloğlu, 2001).

³ F. Seferli, (Nahçıvan: Acemi, 2015).

⁴ Oruc Gündretov, (Bakı: 1991).

⁵ Hacı Sabir Hasanlı, (Bakı: Elm ve hayat, 1998).

⁶ Fazil Mustafa, (Bakı: Kanun Neşriyatı, 2012).

⁷ Şeyhülislam Allahşükür Paşazade, (Bakı: Azərneşr, 1991).

⁸ Rafiq Aliyev, (Bakı: İrsad Merkezi Yayınları, 2014).

⁹ Bk. Ethem Ruhi Fıglalı, *İmamiyye Şiası*, (İstanbul: Selçuk Yayınları, 1984).

¹⁰ Bk. Zeki İşcan, "Babilik-Bahailik", *İslam Mezhepleri Tarihi-El Kitabı*, ed. Hasan Onat & Sönmez Kutlu (Ankara: Grafiker Yayınları, 2014), 509-527; Mustafa,

Mehdilik,¹¹ İmamet-Hilafet gibi itikadi ve siyasi konuları ele alması böyle bir makale yazmamızı etken kılan nedenlerdendir.

1. Hacı Şeyh Hasan Mollazade Gencevî'nin Hayatı ve Eserleri

1.1. Hayatı

Hacı Şeyh Hasan Molla İmamkulu oğlu Mollazade Gencevî 1848 yılında Azerbaycan'ın Daşkesen bölgesine bağlı Kabaktepe köyünde dünyaya geldi.¹² Hasan'ın ailesi çiftçilik, besicilik ve tarımla uğraşmıştır. İlk eğitimini babası İmamkulu'dan almıştır. Ailesi Gence'ye göç ettiğinde henüz on iki yaşlarında olan Hasan, önce Gence'deki "Şah Abbas" medresesinde eğitim aldıktan sonra Tebriz'e gitmiş burada beş yıl "Hacı Seferali" medresesinde eğitimine devam etmiş, medresede Arap ve Fars dillerini öğrenmiştir. O, ilmini devam ettirmek için Nefes şehrine getmiş ve beş yıl da bu şehirde ilim tahsil etmiştir. Burada eğitimini tamamlayan Hasan "Müçtehit" unvanı almış, ardından Nahçıvan'a gelerek Nehrem kasabasına yerleşmiştir.¹³

Mollazade Gencevî, Nahçıvan'da bir müddet yaşadıkdan sonra yeniden Gence'ye döndü. Hayatının sonuna kadar Gence'de "Sebzikar" mahallesinde yaşadı. Daha sonra Şeyh Hasan Tiflis'te Şeyhülislâm'a imtihan vererek "Gence Şiiler Meclisi"nin üye ve Gence'nin ahundu (imâm/müftü) olarak atandı. Bu zaman diliminde Gence'deki "Şah Abbas" mescidinde bulunan medresede müderrislik yaptı. Mollazade Gencevî dini faaliyetleri ile birlikte

Öz, "Türkiye'de Bahâilik ve Bahâi Faaliyetleri", *Türkiye'de Misyonerlik Faaliyetleri*, 17-18 Nisan 2004, İstanbul, 2004, 317-324.

¹¹ Bk. Ömer Faruk Teber, "Mehdilik, İnancı Temelinde Oluşan Geç Dönem Mezhepler", *İslam Mezhepleri Tarihi*, ed. Mehmet Ali Büyükkara, (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2010), 190-208.

¹² Mollazade Gencevî'nin Azerbaycan Şeki şehrinin "Gencililer" mahallesinde dünyaya geldiğini söyleyen araştırmacılar da bulunmaktadır. Bunun sebebi Şeki bölgesinin ünlü İslâm âlimlerinden biri olan Şeyhülislâm Muhammed Hasan Mövlazade Şekvi ismiyle karıştırılmış olması ifade edilmektedir. Bu nedenle müelliflerin hem dünyaya geldikleri bölge, hem de bazı eserleri yanlışlıkla birbirlerine teşmil edilmiştir. Bu konu hakkında bk. Elçin Qasimov, "Klassik Azerbaycan Tarihçisi Hacı Şeyh Hasan Mollazade Gencevî", *Bakı Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin Elmi Mecmuası*, 21 (Haziran 2014): 184-185; Şahlar Şerifov, *Şeyhülislam Mehmedhesen Mövlazade Şekvi ve Onun "Kitabül-Beyân fi Tefsiril-Quran" Eseri*, (Bakı: 2009), 11.

¹³ Qasimov, "Klassik Azerbaycan Tarihçisi Hacı Şeyh Hesin Mollazade Gencevî", 185.

içtimai-siyasi hayatta faal katılım sağladı, Gence şehir Düması'nın (Meclis) azası oldu. Onun altı oğlu ve iki kız çocuğunun olduğu bilinmektedir. Müellif 1919 yılında vefat etmiş, mezarı Gence'deki "Sebzikar" mezarlığındadır.¹⁴

1.2. Eserleri

Mollazade Gencevî kendi döneminin din bilgini ve tarihçilerinden biridir. On kadar eserinin olduğunu tespit ettiğimiz müellif, Dinler tarihi, İslâm tarihi, Peygamberler, itikad, ilmihal ve fırkaları kapsayan çeşitli konularda eser kaleme almıştır.¹⁵ Ulaşabildiğimiz eserlerinin içerikleri aşağıdaki şekildedir.

(1) *Hidayetü'l-müslimîn ve yahud mizanü'l-edyan*: Bu eser Mollazade Gencevî'nin en önemli eserlerinden biridir. Müellif, eserinde dinler hakkında kısa bilgi verdikten sonra, Yahudilik, Hıristiyanlık dinleri ve bu dinin kitapları Tevrat ve İncil hakkında değerlendirmelerde bulunmaktadır. Eserde Müslümanlar, Kur'an, eski toplumlar, din, dinin gerçeği, usûlüddîn, fûruuddîn, Tevhid, adl, nübüvvet, imâmet, ölüm, haşr, ilmihal konularına yer verilmiştir. Eserin en önemli özelliklerinden biri yeni bir din olarak telakki edilen Bâbilik-Bahâilik hakkında önemli bilgilerin yer almasıdır. Müellif, Bâbilik'in ortaya çıkışı, Bâbi liderleri, inançları, Amerikadaki Bâbiler hakkında hem bilgi vermekte hem de onları eleştirmektedir. Bu yönüyle eser Bâbilik-Bahâilik'in tarihinin ve inançlarının öğrenilmesi bakımından çok değerli bilgilere haizdir.

Eserde Kur'an-ı Kerim'den çok sayıda âyete ve meâline yer verilmiştir. Bu da müellifin Kur'an hakkında derin bilgiye sahip olduğunu göstermektedir. Müellifin eserinde bazı şahısları ve inançları çok sert ama bilimsel yönden tenkit ettiğini görmekteyiz. Bu ise onun ilim sahasında ne kadar bağımsız davrandığını hem de yaşadığı dönemde ilmi tenkitçiliğin hangi düzeyde olduğunu göstermesi açısından önem arz etmektedir.

¹⁴ Qasimov, "Klassik Azerbaycan Tarihçisi Hacı Şeyh Hesên Mollazade Gencevî", 183.

¹⁵ Mehriban Ceferova, *İslam-Elmi-kömekçi bibliografya*, (Bakı: M. F. Ahundov adına Azerbaycan Milli Kitabhanası, 2017), 15-17.

Müellif *Hidayetü'l-müslimin ve yahud mizanü'l-edyan* adlı eserini 1910 yılında Gence şehrinde Hakverdiyev ve Ebilov matbaasında Arap alfabesiyle Azerbaycan Türkçesinde neşretmiştir.

(11) Basiretü'l-İslâm-Mufasssal akâidi'l-İslâm ve fûruuddîn: Müellif, kitap hakkında “Dinî, tarihi, aklî ve şer’î birçok malumata şamil olup her bir müslümanın istifadesine layık olduğu gibi Kafkasya’nın A’dadiyye ve Rüşdiyye mekteplerinde dahi evlad-ı müslimine talim ve terbiye olunmak için münasib ve elverişlidir” demektedir.

Kitabın ikinci neşrinin adı *Akâidü'l-İslâm ve fûruuddîn*’dir. Yazar kitabın kapak sayfasında “Bu kitap evvelinci baskıdan (*Basiretü'l-İslâm “Mufasssal” Akâidü İslâm ve Fûruuddîn*) artuk metlebe şamildir. Dinî, tarihi, akî ve şer’î birçok malumat izafesiyle tertib ve telif olunmuştur. Her müslümanın istifadesine layıktır. Alelhusus mekâtib-i İslâmiyye’de talim ve terbiye-i etfal için çok sade ve faydalıdır.” demektedir. Buradan da anlaşıldığı üzere bu eser *Basiretü'l-İslâm ve mufasssal akâidi'l-İslâm ve fûruuddîn* eserinin ikinci baskısıdır.

Müellif, eserine kısa bir Mukaddime ile başlamakta ve şöyle demektedir: “Bu kitabın tertibinden amacımız usûliddîn ve fûruuddîn ahkâmını beyân etmektir. Lakin zann-ı acizanemize göre etfalı ve diyanet ehlini usûliddîn ve fûruuddîn ahkâmını lazımcıca öğrenmeye mail ve rağıb etmek için öncelikle bir pare dinlere taalluk metalibi beyân etmek için çok lazım ve münasibdir. O kadar ki herkes din emrinde basiret üzere olub din-i İslâm’ın güzel ve hak bir din olduğunu tasdik ede.”¹⁶

Eserde kıtalar, diller, dillerin ihtilafı, insanların çeşitleri ve yetenekleri hakkında bilgiler verilmektedir. Yine eserde, insana dinin gerekliliği, din ve şeriatın neshi, dünyada mevcut olan dinler ve inançlardan Budizm, Berâhime, Fetişizm, Zerdüştlük, Bâbiyye ve Bahâiyye’nin ortaya çıkışı ve inanç sistemleri incelenmiştir.¹⁷

Müellif, eserinde büyük din mensuplarını Yahudiler, Hıristiyanlar ve Müslümanlar olmak üzere üç kısma ayırmaktadır.

¹⁶ Mollazade Gencevî, *Akâidü'l-İslâm ve fûruuddîn*, 4.

¹⁷ Mollazade Gencevî, *Akâidü'l-İslâm ve fûruuddîn*, 2-3.

İslâm dini ve cahiliyye dönemini mükayeseli bir şekilde inceleyen müellif, Hz. Resûl'ün tebliğinin mahiyeti, İslâm dininin maksat ve merâmı, din ve şeriat ahkâmlarının faydası gibi konuları mercek altına almıştır.¹⁸

Allah'ın varlığının isbatı, varlık ile yokluk, vacip ile mümkün'ün farkları ele alınan eserde, Usûliddîn başlıklı bölümün mukaddimesinde, Tevhid, adl, nübüvvet, imâmet, mead ve sıfatlar hakkında bilgiler verilmektedir.¹⁹

Nübüvvet, enbiyanın bi'setinin faydası, ismet sıfatları, mucizeleri, mucize ile sihrin farkları, enbiyanın meleklere efdaliyyeti, Hz. Peygamber'in nübüvvetinin isbatı konularıyla birlikte, Peygamber'in nübüvveti, yaşamı, savaşları ve halifeler dönemi incelenmiştir.²⁰

Müellif, eserinde imâmet konusuna da yer vermiştir. İmâmet'in beyânı başlığı altında o, imâmetin usûliddinden olduğunu ifade etmektedir. Ona göre imâmete itikat etmek vaciptir. Eserde on iki imâmın her biri ile ilgili sırasıyla bilgiler verilmiştir.²¹

Daha sonra ölüm ve hayat, berzah âlemi, kıyamet, mead, sırat köprüsü, cennetin mekânı ve vasıfları, cehennem mekânı ve azabı, günah, tevbe, şefaât ve mağfiret gibi konular ele alınmıştır.²²

Füruuddîn başlığı altında namaz, oruç, zekât, hüms, hac, cihat, emr-i bi'l-ma'rûf ve'n-nahyi ani'l-münker, tevella ve teberra, günlük, cemaat, cüme, bayram ve cenaze namazları, namazı bâtil eden şeyler ve namazla ilgili diğer meselelere değinilmektedir.²³ Eserin en sonunda ise anne-babanın evlatları hakkında terbiye ve ihsanlarına yer verilmiştir.²⁴

¹⁸ Mollazade Gencevî, *Akâidü'l-İslâm ve füruuddîn*, 9-15

¹⁹ Mollazade Gencevî, *Akâidü'l-İslâm ve füruuddîn*, 18-25

²⁰ Mollazade Gencevî, *Akâidü'l-İslâm ve füruuddîn*, 26-47.

²¹ Mollazade Gencevî, *Akâidü'l-İslâm ve füruuddîn*, 47 vd.

²² Mollazade Gencevî, *Akâidü'l-İslâm ve füruuddîn*, 68-76.

²³ Mollazade Gencevî, *Akâidü'l-İslâm ve füruuddîn*, 98-116.

²⁴ Mollazade Gencevî, *Akâidü'l-İslâm ve füruuddîn*, 116-118.

Eser, 1329/1911 yılında Gence Hakverdiyev ve Ebilov matbaasında Arap alfabesiyle Azerbaycan Türkçesinde neşr edilmiştir.²⁵

(iii) Zübdetü't-tevârih:²⁶ Müellif, eseri hakkında şu bilgileri vermektedir: “Bende-i hakir ve tûrab-ı ekdam-ı müminin bile münasib gördüm ki *Zübdetü't-tevârih* nâmlı kitabımızı dörd cildin zımninde yazub imanlı kardaşlerimize takdim edeyim. Cild-i evvel ve sâni, hilkat-ı Âdem'den Hz. Enbiya-ı Uzzâm'ın ve Eimme-i Ethar aleyhissellamin ve onların heması ve onlardan sonra dünyada mevcut olan akvamın ve hulefâ-ı râşidîn ve Emevilerin ve Abbasilerin ta Endülüs devlet-i İslâmiyyesi münkariz olana kadarki ahvalat-ı tarihiyelerini beyân eder. Cild-i salis ve rabi Âdem'den beri yeryüzüne ne kadr tenzir-i zikre şayan insan gelüb gedübse onların teşkil ettikleri hükümetten ve onların terakki ve tenezzüllerinden ve o zamanlardan bu zamana kadar nev-i insanın zikre şayan vukuat-ı tarihiyelerini ve teşkil eyledikleri hükümetlerin terakki ve tenezzülünü ve birbirleriyle muharebatını ve insanların husule getürdükleri sanayii beyân eder.”²⁷

²⁵ Mollazade Gencevi'nin *Akâidü'l-İslâm ve fûruuddîn*, (Gence: Hakverdiyev ve Ebilov matbaası, 1911) ve *İbtidai Akâidü'l-İslâm ve fûruuddîn*, (Gence: Hakverdiyev ve Ebilov matbaası, 1911) isimli eserleri de akâid konularını içermekte ve okul çocuklarını eğitmek için kaleme alınmıştır.

²⁶ Mollazade Gencevi'nin *Zübdetü't-tevârih* eseri kendi döneminin en önemli İslam Tarihi çalışmalarından sayılmaktadır. Eserin böyle bir öneme sahip olduğu Kafkasya Şeyhülislamı'nın esere yazdığı Takriz'den anlaşılmaktadır. Bahsi geçen Takriz'de şöyle yazılmıştır: “El-hakk hemin kitab-ı şerif ki müştemildür cümle enbiya-yı uzzâmın ve hâsse Resûl-ü Ekrem hatemül-enbiya aleyhisselamin ve o canibe peyrovî-i hakiki (gerçek takipçiler) olan eimme-i kiramin ve hulefâ-yı râşidîn ve Emevilerin ve Abbasilerin tarihine öz ana dilimizde yani Türki Azerbaycan dilinde gayet fusuh ve fesahat üzere telif olduğuna göre her bir müslümanın istifadesine şayeste ve ensebdir.” Şeyhül-İslam Memleket-i Zakafkas Abdüsselam Ahundzade. Bk. Mollazade Gencevi, *Zübdetü't-tevârih*, 1, iç kapak sayfası.

²⁷ Eserin birinci cildi 1905 yılında Tiflis'te “Gayret” matbaasında, ikinci cildi 1909 yılında Gence'de Asger Hacı Hasanzade matbaasında, üçüncü cildin birinci kitabı 1913 yılında Gence'de Ebilov ve Hakverdiyev matbaasında, dördüncü cildi ise 1912 yılında Gence'de, Ebilov ve Hakverdiyev matbaası, 1. ve 2. kitap olarak neşredilmiştir. Eserin dördüncü cildinde Timur'un Azerbaycan'a yürüşü, Karakoyunlu, Akkoyunlu ve Safeviler devletlerinden, aynı zamanda Nahdir Şah'ın faaliyetlerinden bahsedilmesi son asırlar bölge tarihinin öğrenilmesi açısından önemli bir husustur.

Müellif, eserinde farklı mezheplerin kaynaklarına da yer vermiştir. O, bunu şu şekilde açıklamaktadır: “Gizlin kalmaya ki bu kitapta Sünnî ve Şîî cemaatinin kütüb-i mutebire-i tevârihiyyesinden mezmunu birbirine muvafik olan ahvalatlarını derc eyledim yani nakl-i bemanâ ya tercüme-i tahte’l-lafz eyledim ve ihtilaf olan yerleri çok azluğiyile derc eyledim. Yani bu kitap başluca ihtilaf olunub kütüb-i mutebire-i Şîa’dan: *Hayatu’l-kulub* ve *Nasihü’t-tevârih* ve *Tefsir-u mecmei’l-beyân* ve *Tefsir-ü sâfi* ve *Tefsir-u Molla Fethullah* ve sayir kitaplardan. Ehl-i tesenni’nin²⁸ kütüb-i mutebiresinden: *Tefsiru’l-Keşşâf*, *Ravzatü’s-Safa* ve *Tarih-u Mısıriyye* ve *Tarih-u Bedayi’i’d-duhur* ve *Habibü’s-siyer* ve tarihi umumi gibilerden.”²⁹

(iv) Tarih-i enbiya-yı uzzâm aleyhimüsselam: Eserle ilgili giriş sayfasında şu bilgiler yer almaktadır: “Çok malumata şamil, asan ve sade dilde yazılmış bir güzel tarihtir. Büyük ve küçük ve etfal-ı mekatib küllen asan vechle istifade ede bilirlir. Uslubu çok güzeldir.”³⁰

Yazar, eser hakkında şöyle demektedir, “*Tarih-i mukaddes-enbiya-yı uzzâmın* keyfiyyet-i tebliğlerinden, talim ve terbiyelerinden, onların muasırı ümmetlerin ve kavimlerin ahvalatlarından, ahlak, etvar ve âlem-i insaniyete ettikleri hizmetlerinden bahseden bir ilimdir”. Eserde peygamberler, onların yaşamı, kendi dönemlerindeki durumla ilgili bilgiler verilmektedir. Eser 1331/1913 yılında Gence’de Arap alfabesiyle Azerbaycan Türkçesinde yayımlanmıştır.

(v) Tarih-i İslâm: Müellif eserin giriş sayfasında şu bilgiler yer almaktadır: “Hilkat-ı âlemden ibtida edüb silsile-i enbiya-yı uzzâmın ve zuhur-u İslâm’ın ve Hz. Hatemü’l-Enbiya’nın ve hulefâ-ı râşidîn ve Müaviye ve Eimme-i ethar aleyhisselamın ve hilafet-i Abdullah b. Zübeyir, Museyb, Muhtar b. Ebî Ubeyde ve Haccac b. Yusuf’un muhtasaran ahvalat-ı tarihiyyelerini beyân eder. Çok malumata şamil ve her müslümanın istifadesine vacibdür. Alelhusus

²⁸ Azerbaycan’da Ehl-i Sünnet için kullanılan isimlendirmelerden biri.

²⁹ Mollazade Gencevî, *Zübdetü’t-tevârih*, (Tiflis: Gayret matbaası, 1323/1905), 1/ 4-5.

³⁰ Mollazade Gencevî, *Tarih-i Enbiya-yı Uzzâm Aleyhimüsselam*, (Gence: Ebilov ve Hakverdiyev Matbaası, 1331/1913).

Kafkasiye ve sayir Türküstan memleketlerinde mekteb uşaklarının terbiye ve talimi için çok zarurudur.” Eser 1326/1908 yılında Gence’de Hakeverdiyev ve Ebilov matbaasında Arap alfabesiyle Azerbaycan Türkçesinde neşredilmiştir.

Müellifin diğer eserleriyle ilgili olarak *Zübdetü’l-tevârih* eserinin ikinci cildinin iç kapak sayfasında şu önemli bilgileri vermektedir. “ve bakî cildleri ve *Tarih-i Muhtasar Enbiya-yı uzzâm* ve *Hulefâ-ı Râşidîn* ve *Selatın-i İslâmiye* ve *Kitabu Hidayeti’l-Müslimin* ve *Kitabu Zahireti’l-İslâm* ve *Hudud* ve *Duyat* ve *Kısas* yakın zamana mevke-i intişara koyulacaktır.”³¹ Müellifin bahsettiği bu eserlerden yukarıda isimleri geçen *Tarih-i Muhtasar Enbiya-yı uzzâm* ve *Kitabu Hidayeti’l-Müslimin* eserlerinin basıldığını tespit etmiştik. Bahsi geçen diğer eserlerin basılıp basılmadığı hakkında henüz bir bilgiye ulaşamadık.

Bu eserleriyle birlikte müellif tercüme faaliyetleri ile de meşgul olmuştur. Şöyle ki o, Molla Muhammed Bağır Meclisi (1627-1699)’nin ahlakla ilgili Farsça kaleme aldığı *Aynü’l-Hayat* isimli eserini *Kitabu basiret ve siracül-efkâr* adıyla Arap alfabesiyle Azerbaycan Türkçesine çevirmiştir. Tercüme 1911 yılında Bakü’de “Orucov” matbaasında neşredilmiştir. Bu çeviri 2015 yılında latin harfleriyle transkripsiyunu yapılarak tekrar yayınlanmıştır.³²

Mollazade Gencevî’ye nispet edilen eserlerden biri de *Tefsirü’l-Beyân* adlı tefsir kitabıdır. Fakat yapılan araştırmalar sonucunda bu tefsirin Azerbaycan şeyhülislâmlarından Şekevî’ye ait olduğu tespit edilmiştir.³³

³¹Mollazade Gencevî, *Zübdetü’l-tevârih*, (Gence: Ahmed Hacı Hasanazade matbaası, 1327/1909), 2/1.

³²Şeyh Hasan Mollazade Gencevî, *Kitabu basiret ve siracül-efkâr*, yayına hazırlayan Sebine Ehmedova, (Bakı: Elm ve Tehsil Yayınları, 2015).

³³Bu konudaki tartışmalar için bk. Şerifov, *Şeyhülislam Mahamed Hasan Mövlazade Şekevi ve onun “Kitabül-beyân fi tefsiri’l-Quran” eseri*, 12 vd.; 2. Hüseyinli Resul, *Azerbaycan ruhaniliyi* (Hanlıklar Çağından Sovet İşgalınadək Olan Dövr), (Bakı: Kür, 2002); Manaflı Habibulla, *Öyünc va Güvenc qaynağı*, (Bakı: Nurlan, 2007); N. Quliyev vd., “XIX esrde ve XX esrin evvelerinde Azerbaycan tarih elminin inkişafı”, (Bakı: 1960); Gülmammed Memmedzade, “İlahiyyatçı alim”, “İslam” gazetesi, (20 dekabr 1990); M. İsmayılov, *Şeki*, (Bakı: 1982); Halilov Aydın, “Görkemli İslam tarihçisi”, “İslam dünyası” gazetesi, (2 aprel, 1993); E, Memmedov & F. Halıqov F, *Şeki alim ve ziyalılar*, (Bakı: BDU neşri, 2002); Qasimov, “Klassik Azerbaycan Tarihçisi Hacı Şeyh Hesen

1.3. Gencevî'nin Eserlerinde Kullandığı, Dil, Uslup ve Metodoloji

Müellifi din ve mezhep mensuplarını bazen “taife”, “fırka”, “mezhep” ve “cemaat” gibi isimlerle ifade etmektedir. Örneğin İmamiyye'den bahsederken “İmamiyye taifesi”, “İmamiyye fırkası” veya “İmamiyye mezhebi” gibi kullanımlar dikkati çekmektedir. Müellif, bu ifadeyi diğer dinler ve inançlar için de kullanmaktadır. Bununla birlikte eserlerinde farklı mezhep mensuplarının konuyla ilgili kaynaklarına başvurmadan çekinmeyen müellif hem Sünnî, hem de Şîî kaynakları kullandığını ifade etmektedir.³⁴ Çoğu zaman mutedil ve zarif bir dil kullanan müellifin, özellikle hilafet ve imâmet konusundaki tartışmalarda bazen sert bir dil kullandığı görülmektedir.

Müellifin geldiği gelenek Şîî olmasına rağmen ilk üç halifeden bahsederken onların isimlerinin sonunda “radıyallahu anh” ibaresini kullanmıştır. Bunun Şîî gelenekte pek alışık bir yaklaşımın olmadığını düşünürsek müellifin bu konularda mezhepler üstü bir tutum sergilediğini söylemek mümkündür.

Yazar eserlerini arap alfabesiyle Azerbaycan Türkçesinde kaleme almıştır. Osmanlı Türkçesiyle çok yakın olduğu için müellifin çeşitli konulardaki görüşlerini ifade ederken metni ya olduğu gibi ya da küçük sadeleştirmeye aktamayı uygun gördük.

2. Görüşleri

2.1. Tarih ilmi ve lüzumu

Gencevî, tarih ilmini şu şekilde tanımlamakta ve açıklamaktadır: “Tarih, nev-i insanın adet ve ahvalinden, terakkiyat ve tenezzüllerinden ve vakaâ-yı mazilerinden bahseden bir ilimdir. Buna göre ilm-i coğrafya yeryüzünün toprak kıtalarından bahs eden ilim, ilm-i tarihe mukaddime hesap olur. Çünkü ilm-i tarih ile ilm-i coğrafya bir ayn-e bedennüma ile o aynaya bakan iki göz menzelesindedir. Ondan ötrüki eğer bir şahıs kendi suretini şekil ve şemâilini mülâhaza etmek ve kendisini tanımak isterse lazımdır ona

Mollazade Gencevî”, 184-185; Oğuztoğrul, Tahirli, 525-ci gazeti, (28- 7 dekabr 2011).

³⁴ Mollazade Gencevî, *Zübdetüt-tevârih*, 1/5.

bir bedennüma-i ayine ve iki sahih göz. İşte bu insanları ve dünyayı tanımak için ilm-i coğrafya ayine-i bedennüma menzelesindedir ve ilm-i tarih iki göz menzelesindedir. Nitekim insan suretinin hub (iyi) ve zıstını (kötü) bir ayna ve iki göz vasıtasıyla tanır ve bilür, aynı zamanda ilm-i coğrafya ve ilm-i tarih ile bir âdem mana-yı insaniyeti bilüb ve Tevhid baresinde itikadı kâmil olar ve her kavmin yanında insan hesap olar. İnsana bu iki ilim zaruridir. Tarihin lazımlığında bu kadar kifayet eder ki tarih bir âdemi Hz. Âdem zamanından dünyaya getürüb bugünedek yaşamış gibi yeryüzünde ne kadar zikre şayan insan gelüb geçmiş ise onların hal ve hareketini ve birçok vakayı'ni göstermek için bir ayine-i cihannüma hükmündedir. Ve her bir âdemi âlemi-insaniyet ve medeniyete büyük işler görmeye muvaffak eyler.”³⁵

Müellif, tarih hakkında yukarıdaki bilgileri verdikten sonra tarihin iki kısımdan oluştuğunu şu şekilde açıklamaktadır: “Tarih iki kısım olub başluca tarih-i mukaddes ve tarih-i temeddün kısımlarına münkasım olur. Tarih-i mukaddes; Hz. Âdem'den hatemü'l-Enbiya Hz. Muhammed Mustafa (as) zamanı başlarına kadar geçen zamanlardaki enbiya-ı uzzâmın hal ve hareketinden, asar-ı mucizelerinden ve meb'us oldukları akvâmın vukuât-ı meşhurelerinden bahseder. Tarih-i temeddün, nev-i insanın zuhurundan bu zamana kadar yeryüzünde mevcut olan akvâmın suret-i medeniyetlerinden, marifetlerinden, meşhur vakayı'lerinden, birbiriyle olan muamelatlarından ve davalarından, teşkil eyledikleri devletlerden ve icad ettikleri sanayiden bahseder. Ve alelumum tarih: Tarih-i kurun-ı ûla ile tarih-i kurun-ı vusta ve tarih-i kurun-ı âhire namıyla üç kısma ayrılır.”³⁶

Tarih ilminin geçmişi ve günümüze anlamakta çok faydalı bir ilim olduğunu ifade eden müellif, tarih ilminin faydaları hakkında ise şu önemli bilgileri vermektedir: “Tarih-i mukaddesin beşeriyet âlemine râci, çokça ziyade faydaları var: 1. İnsanın aklını evham ve hurafattan pak eder. 2. İnsanın aklını ahkâmı-akliyyede saf ve takviye eder. 3. İnsanın itikadını halis ve ahlakını tezkiye ve âlem-i beşeriyete hizmet etmeye terğib eder. 4. İnsanın itikadını kâmil ve

³⁵ Mollazade Gencevî, *Zübdetüt-tevârih*, 1/4.

³⁶ Mollazade Gencevî, *Zübdetüt-tevârih*, 1/5.

akâid-i bâtıldan mühafazat eder. 5. İnsanı, enbiyanın ahvalatlarını ve onların elinde zuhura gelen mucizelerini gelecek ahvalat ve hadiselerle mizan edüb hak ile batılı tefrik etmeye muktedir eder. 6. Ben-i nev-i beşeri dünyada mesud ve rahat yaşamaya ve Hak Teâla'ya kulluğa delalet eder. 7. İnsanı din emrinde basiretli, hayâ ve edepli eder. 8. İnsanı cümle peygamberin şeriatlarının ve mesleklerinin birbirine muvafık olduğunu haberdar eder. Elhasıl mutlak tarih nev-i insanın âdat ve ahvâlinden ve terakkiyyat ve tenezzüllerinden ve geçmiş vakıalarından bahseden bir ilimdir. O cihete tarih insana ibretimiz bir ayna menzelesindedir. İlm-i tarih lazımlı ilimlerden olup insana din luzumunu beyân eder. İlm-i tarih insanı dünyanın tamam ömrünü edüb dünyada zuhur eden enbiyanın ve akvamın tamam etvar ve harekâtını gözûyle görmüş gibi eder. Tarihte cahil, her ilimden cahildir.”³⁷

2. 2. İnsan, Toplum, Medeniyet ve Din İlişkisi

Gencevî, insan ve toplumu “Küllen insanların yaşamı vahşet, bedeviyet ve medeniyet halları üzere üç kısımdır.”³⁸ şeklinde açıklamaktadır. Buna göre, **Vahşi insanlar**; kuvve-i fikriyesinden istifade etmeyüb maarif ve sanayiden mahrum olmakla çöllerde ve ormanlarda ağaçların yaprağı ve meyvesi ile ve avladıkları hayvanın etiyle ve güçlüsü güçsüzün etini yemekle, vahşi ve yırtıcı hayvanlar gibi yaşarlar ve medeni insanları gördükçe korkar ve nefret ederler. Bu kısım insan bugün Afrika çöllerinde, Amerika dağlarında ve Avustralya'nın bazı cezirelerinde mevcut ve günbegün yok olmaktadır. Hiçbir din ihtiyar etmeyübler.³⁹ **Bedevi insanlar**; hal-ı vahşetten bir kadar terakkide olup göçebe yaşarlar. Kış faslı sıcak yerlere, yaz faslı serin yerlere göç ederler. Geçimleri terbiye ettikleri hayvanatın eti ve sütü ile ve aynı zamanda avladıkları hayvanatın eti ile olur. Bunların az nüfuslusuna **aşiret**, çok nüfuslusuna **kabile** denir. Her kabile bir reise tabi olup birbirlerini katil ve garet etmeye ve bir kişinin karşılığına birkaç kişiyi öldürmeye heris olurlar. Bu kısım kabîh ameller onların yanında büyük bir gurur kaynağıdır. Bu kısım insanlar eğer bir din ihtiyar ederlerse din

³⁷ Mollazade Gencevî, *Tarih-i mukaddes enbiya-yı uzzâm*, 1.

³⁸ Mollazade Gencevî, *Hidâyetü'l-müslimîn ve yahud mizanü'l-edyan*, 23.

³⁹ Mollazade Gencevî, *Hidâyetü'l-müslimîn ve yahud mizanü'l-edyan*, 24.

onların arasında bir kuru isimden ibaret olur. Dinin emir ve yasaklarını bilmezler. Sadece asabiyyet, kibir, gurur, buğz ve haset onların dini olur.⁴⁰ **Medeniyetli insanlar;** bedevilik durumundan daha terakkide olub bir cemiyet-i münezzeme altında yaşarlar. İlim, hüner ve sanat sayesinde ağaçtan, taştan evler bina edib sakin olurlar. Heyet-i müctemelerine göre küçüğüne **köy**, büyüğüne **kasaba** ve daha büyüğüne **şehir** denir. Bir hükümet teşkil edib birbirinin yardımıyla sanat, ticaret ve ziraat işleri ile rahat yaşarlar. Allah Teâla ben-i beşeri medeniyete uygun halk eettiğinden medeniyet emri bir kavme ve bir dile mahsus değildir. Belki herkes kendi küvve-i fikriyesinden istifade edüb meratib-i medeniyete yükselir. Lakin insanda teb'an medeniyete ve celb-i menfaat etmeye bir meyl var. Bu celb-i menfaat eğer bir kanun-u adliyle muvafık olmaz ise zulme, cenk, cidale ve telef-i nüfusa düçar olması bir emri bedihidir. Bundan başka nev-i beşere hâlel ve garaz-ı hilkata naks varid gelir; Felihaza Allah kullarının haline terehhüm ve tabiat-ı beşere muvafık bir din ihtiyar edib kendi Resûlan-ı uzzâmını kullarına talim etmeye emr ve ferman buyurdu. Çünkü din insana bir siyaset-i ehliyet, bir kavaid-i ihtilakiyye ve içtimaiyye-i hayatiyyedir. O, emr ve yasakarı insana rahat ve saadet yollarını gösterüb salahını bildirir. Medeniyet eğer dine müstenid olmaz ise Avrupa medeniyeti gibi zulümden hâli olmaz. Böylece malum oldu ki insana din lazımdır. Din, dünyada insana borç ve ahirette ceza manasındadır. Dinin ümde-i nazarı sıhhat-ı ahlak ve sahhat-ı ebdandır. Ona göre ahlaki bozan ve sıhhat-ı ebdane zarar yetiren şeyleri haram edibdür. Medeniyet emri din ile ve din emri ilim ve maarif ile sabit ve kâim olur. Kadim zamanda Rumlarda ve Yunanlarda ilm-i din olmadığından medeniyetleri tez zâil oldu. O cihete ki dinleri yoktu ve akîdeleri medeniyete müsaîd değildi. Çünkü din, nev-i beşerin bekasına ve kavaid-i hayatiyyesine hizmette bulunub tarık-ı saadet-i dünyeviyye ve uhreviyye göstermeye borçludur. Eğer böyle olmasa o din kalp ve sahte olur. Hak Teâla nev-i beşere ihtiyar eylediği din, İslâm dinidir. Nitekim

⁴⁰ Mollazade Gencevî, *Hidâyetü'l-müslimîn ve yahud mizanü'l-edyan*, 24.

şöyle buyurmuştur: “Allah katında din İslâmdır.” (Âl-i İmran, 3/19).⁴¹

2.3. Din ve Dinler Hakkındaki Görüşleri

2.3.1. Dinin Tanımı ve Gerekliği

Gencevî'nin çalışmalarına bakıldığında, dinler ve onun sosyal hayattaki önemiyle yakından ilgilendiği anlaşılmaktadır. Yazara göre din, insan hayatının temelini oluşturur ve insana her zaman gereklidir. Din, kadim zamanlardan beri mevcut olmuştur. En kadim kabilelerin yaşamında dinin varlığına ve önemine dikkat çeken müellif, insanoğlunun rahat yaşamak için bir dine bağlı olmasının gerekli olduğunu söylemektedir.

Ona göre din, insanlar arasında bir ünsiyet, sosyal kural ve kanunlar bütünüdür. Din, insanı hem dünya, hem de ahiret saadetine ulaştıran yoldur. Gencevî, dinin gönderilmesinin birinci sebebini “dünyada terakki ve yükselmek”, ikincisi ise “ahirette saygın ve saadetli olmak”⁴² şeklinde ifade etmektedir. İslâm dininin insanın fitratına uygun olduğunu ise şöyle açıklamaktadır: “Din-i İslâm insanın tabiatına uygun bir din-i fitrîdir ki Allah Teâla her insanı o dine amel etmek kabiliyetinde yaratmış ve insanı hayâ, edep, insaf, mürüvvet ve adaletin tarafına celp ve davet edüb hayat-ı dünyeviyye ve saadet-i uhreviyyesini taahhüd eder.”⁴³

2.3.2. Çeşitli İnanç Grupları

Gencevî, dünyada insanların muhtelif inançlara sahip olduğunu ifade ettikten sonra bu inanç sahiplerinin başlıca beş gruptan oluştuğunu söyler: 1. Putperestler. Ağaçlara ve enva heyvanata ve bir pare heykellere tapar ve melekleri Allah'ın kızları itikad ederler.⁴⁴ 2. Brahmanlar. Papazlarını Hâlık'la mahlûk arasında şefaatçi ve vasita-ı feyz-i zann ederler. Hakkı inkâr etmek, fuhuş, yalan, zina,

⁴¹ Mollazade Gencevî, *Hidâyetü'l-müslimîn ve yahud mizanü'l-edyan*, 24-25.

⁴² Mollazade Gencevî, *Akâidü'l-İslâm ve fîruuddîn*, 4.

⁴³ Mollazade Gencevî, *Akâidü'l-İslâm ve fîruuddîn*, 5.

⁴⁴ Krş. Şehristânî, *Mîlel ve Nihal* (Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi,) çev. Mustafa Öz, yayına hazırlayan Mehmet Dalkılıç, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2011), 274, 461; Ebu'l-Meâlî Muhammed b. Ni'met Alevi Fakihî Belhî, *Beyânü'l-Edyân*, tsh. Muhammedtaki Danişpejuh, Tahran: 1376, 44-45.

katl-i nefis, hırısızlık, fitne ve halk arasına fesat sokmak onların yanında büyük günahdır ve ahiret âlemine itikad ederler.⁴⁵ 3. Mecûsiler. Kendilerini Hz. İbrahim'e mensup edip ateşe taparlar. Muhtelif itikatları vardır. Örneğin, bir fırka ateşi Allah, bir fırka kible ve bir fırka şefaathçi itikad ederler. Bir fırka nuru ve karanlığı, bir fırka şeytanı Allah bilir. Bütün haramları hatta anne, kızkardeş ve kızlarını nikâhlarlar. Kıyamet gününe itikatları vardır.⁴⁶ 4. Yıldızperestler. Ay, güneş ve yıldızları göklerin ilahları, bu âlemin müdebbiri itikad ederler ve ahirete itikatları vardır.⁴⁷ 5. Tenasühiyye. Ahiret'e itikatları yoktur ve amellerin cezasının bu dünyada olduğunu bilirler ve havaya taparlar. Usûl-i akâidleri amellerine göre dördtür. Resh, fesh, mesh ve nesh. Resh odur ki insan öldükten sonra ameline muvafık taş suretinde intikal eder. Fesh odur ki insan öldükten sonra ameline göre ot ve ağac suretinde intikal eder. Mesh odur ki insan öldükten sonra ameline göre bir hayvan suretinde intikal eder. Nesh odur ki insan öldükten sonra ameline göre insan suretinde intikal eder. İtikatları şudur ki her otuz bin yılda her insan kendi suretinde tekrar dünyaya geri döner.⁴⁸

2.3.3. Din İddiasında Bulunanlar

Gencevî'ye göre, isanlar arasında din iddia eden sekiz millet vardır. O, bu milletleri şöyle ifade eder: "Bunların beşi hakikatte dinsizdir, yeni diyanet iddialarını bir peygambere ve ya bir sahîh yere isnad etmeyübler. Fakat her biri bir sahib-i garazı kendilerine mürşid ve hâdi karar edüb onun kitabını asımanı, muhtelif ve esassız sözlerini kendilerine din ihtiyar edübler. Bunlar: Buda, Berâhime, Fetîşîyye, Zerdüştlük ve Bâbiyye fırkalarıdır. Üçü dinlidir; Yahudiler, Hıristiyanlar ve Müslümanlar. Bu üç fırkanın diyanetleri bir hak peygamberden ve sahîh esasdan ahzedilse de

⁴⁵ Krş. Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 453-454.

⁴⁶ Krş. Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 209-214; İbn Dâî er-Râzî, Seyyid Murtaşâ Hasenî (7./14. yüzyıl), *Tabsıratu'l-Avâm fî Ma'rîfeti Makâlâti'l-Enâm*, tsh. Abbâs İkbâl, (Tahran: İntişârâtı Esâtir, 3. Basım, 1383/2004), 13-14.

⁴⁷ Krş. Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 273-274, 460-461.

⁴⁸ Mollazade Gencevî, *Hidâyetü'l-müslimîn ve yahud mizanü'l-edyan*, 6. Krş. Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 229-231, 279-281, 457-458; Ebu'l-Meâli *Beyânü'l-Edyân*, 46-47.

Yahudiler ve Hıristiyanlar dinlerini küllen tahrif ve tebdil edübdür. Ancak Müslümanların dini tahrif ve tağyirden mahfuzdur.⁴⁹

2.3.3.1. Budizm

Gencevî'ye göre, Buda dini mensuplarının nüfusu tüm din mensuplarından fazladır. Onlar, putlara tapar, çok ilahları vardır. Çin, Japon ve onlara komşu olan ülkelerin hepsi Buda dinine mensupturlar. Nüfusları yaklaşık olarak dörtyüz milyondur. Budistler'e göre Buda peygamberdir, yeryüzüne insan suretinde ilk o zuhur etmiştir ve bütün insanlar onun çocuğudur. Âdem, Havva ve Nuh tufanını inkâr ederler. Padişahlarını takdis ve ibadethanelerini padişahlarının resimleriyle tezyin ederler. Buda'dan başka hiçbir peygambere itikatları yoktur. İtikadlarına göre ihtiyaç olduğu zaman Buda zuhur edip dünyayı ıslah edecektir. Bu milletten şimdiye kadar İslâm'ı kabul edenler çoktur.⁵⁰

2.3.3.2. Berâhime

Gencevî'ye göre Berâhime dini Hindistan hindularının dinidir. Onların iki yüz milyon nüfusları vardır. Bunların itikadında göre Berâhime akl-i semavidir. Yukarı âlemden aşağıya insan suretinde inmesinin sebebi yeryüzünü ıslah etmesi içindir. Âdem, Havva ve Nuh tufanından haberleri yoktur. Ay'a, güneşe ve esnama taparlar. Bu taife ulemalarının resimlerini takdis ederler. Hiçbir peygambere itikad etmezler. Bunun sebebi ise dinlerini kâmil ve yeterli bildiklerindedir. Fakat Brahma'nın her devirde bir başka surette zuhur ettiğine inanırlar. Bunların ahirete inançları yoktur, tenasühe inanmaktadırlar. Onlara göre herkes öldükten sonra ameline göre bir surette dirilecektir. Bu milletten şimdiye kadar İslâm'ı kabul edenler çoktur.⁵¹

2.3.3.3. Fetişiyye

Müellife göre, Fetişiyye dinine mensup olanlar Afrika'da meskundurlar. Nüfusları yüz milyondur. Hepsi yıldızperesttir.

⁴⁹ Mollazade Gencevî, *Akâidü'l-İslâm ve fûruudîn*, 6.

⁵⁰ Mollazade Gencevî, *Akâidü'l-İslâm ve fûruuddîn*, 6-7. Krş. Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 455-456.

⁵¹ Mollazade Gencevî, *Akâidü'l-İslâm ve fûruuddîn*, 7. Krş. Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 453.

Meşhurlarına tazim ve suretlerini mabedlerinde koyup saygıda bulunur ve sitayiş ederler. Mezkur üç firka, padişahlarını ve âlimlerini ilah olarak görmezler. Fakat ulûhiyetle ubûdiyet arasında şefaatchi ve vasita olarak görmekteirler. Bu millet de her gün İslâm'ı kabul etmektedir.⁵²

2.3.3.4. Zerdüştiyye

Mollazade Gencevî'ye göre Zerdüş'tinini kuran, İran ve Azerbaycan ehlinden İbrahim Zerdüş't'tür. O Rumiya (Urmiye'de) dünyaya gelmiş, Erdebil'de yaşamıştır. Fars padişahlarından Keştasb (Keştâseb) zamanında, dünya ve ahiret işleri hakkında telif ettiği kitaba *Avesta ve Zend* adını koymuştur. Bir kitap daha yazıp adını Nesik koydu. Bu kitaplar aslen çok büyük olmuş, ancak birçok sayfası Tatarların, İskender Rumi'nin, Yunan ve Roma savaşlarında yok olmuştur. Bir o kadarı da yine İslâm'ın ortaya çıkışında arapların elinde yok olmuştur. Onlardan bazıları İslâm'ı kabul etmiş, bazıları da kitaplarından ve putlarından bir kısmını yanlarına alıp Hindistan tarafına kaçarken yok olmuşlardır. Bir kısmı ise kurtulup Karaçi limanına gittiler. İran sınırlarında 130 bin vardır. Bunlar ateşperesttir. Allah gibi ateşe, esnama ve putlara taparlar. Bu millet mensupları yok olmaktadır ve her an İslâm'ı kabul edenleri bulunmaktadır.⁵³

2.3.3.5. Bâbiyye-Bahâiyye⁵⁴

Çalışmalarında Bâbiyye-Bahâiyye'ye önemli bir yer ayıran Gencevî'ye göre Bâbiyye'nin kurucusu Mirza Ali Muhammed Bâb b. Mirza Rıza Şirâzî, hicri 1261 yılında zuhur edüb "Allah katında din İslâm'dır" (Al-i İmran, 3/19) âyetinin hılafına Mecûsilik, Yahudilik, Nasranilik, Tenasühîyye, Mücesseme ve birçok vehm, hayal ve bätıl yorumdan mürekkep bir din icat edüb şariat-ı Muhemmediye'nin iptal ve Mekke-i mukaddesenin yok ve tahrip olmasına hükmetmiştir. Fransız, İngiliz ve Rus tarihlerinde ve *Nasehü't-tevârih* ve *Mülhekatü Ravzeti's-Safa*, *Mefâtihi'l-Ebvâb*, Ehl-i tesenni

⁵² Mollazade Gencevî, *Akâidü'l-İslâm ve fûruuddîn*, 7.

⁵³ Mollazade Gencevî, *Akâidü'l-İslâm ve fûruuddîn*, 7-8. Krş. Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 215-222, Ebu'l-Meâlî *Beyânü'l-Edyân*, 36-38.

⁵⁴ Müellif eserinde Bâbiyye'yi Budizm, Berâhime, Fetişiyye ve Zerdüş'tlik ile aynı kategoride değerlendirmektedir. Bk. Mollazade Gencevî, *Akâidü'l-İslâm ve fûruuddîn*, 8-9.

kitaplarında, Babilerden Mirza Can Kaşani ve Mirza Muhammed Ali Hemedani *Tarihi-Bab* kitaplarında, meşhur Hacı Kerim Han Kirmânî *Redd-i Bâbiyye* kitabında onun hakkında bilgiler yer almaktadır.⁵⁵

Müellife göre Bâbiyye, “Hıristiyan taifesi Eflatun’un ekanim-i selase tabir ettiği Baba, Oğul ve Ruh’u cem’an Allah ve hâlık-ı âlem itikat ettikleri gibi Bâbiyyeler dahi mürşidlerini imâmet, nübüvvet ve ilahtan mürekkeb hâlık-ı âlem ve cem’i peygamberleri meb’us eden bilirler. Mürşidlerinin ulûhiyetini sabit etmek için her nev küfriyyatdan içtinab etmezler.”⁵⁶

Mollazade Gencevî, Bâbilerin itikadı konusunda şunları söylemektedir: “Umum Bâbilerin itikadı şudur ki Mirza Ali Muhammed Bâb hâlık-ı âlemdir ve Bahâiler Mirza Hüseyin Ali Bahâi’yi Allah bilirler. Baâbiler her şeyin Bâb’in emriyle yaratıldığını söylemektedirler. Şöyleki Bâb hâlık-ı halâyıktır, bütün peygamberleri meb’us eden Bâb’dır. Bahâiler bu makamı Mirza Hüseyin Ali Bahâi’ye, Ezeliyye dahi bu makamı Mirza Yahya Subh Ezel’e sabit ederler. Yani Allah’ın insan suretinde olduğuna itikad ederler. Her iddia-yı nübüvvet ve imâmet edenleri tasdik etmeyi vacip bilirler ve tenasühiyye mezhepleri gibi meadı bu dünyada, kıyameti zuhur-u Bab’dan ibaret bilirler. Halk Bâb’in zuhuru ile tekâlif-i şeriyyeden azat olmak iddiası ile yine birkaç yeni şeyleri kendilerine şeriat karar edübler. Bu taifeye demek lazımdır ki eğer halk tekalif-i şeriyyeden azat olubsa pek niçin halkı Bab’in şeriatına davet ediyorsunuz? Halk azat olduktan sonra şeriata ne gerek vardır ve amel edene hansı ücret verecekler? Eğer şeriata amel etmek gereklidirse, şeriat-ı Muhammedi’nin ayıbı neresindedir ki ondan itiraz edüb şeriat-ı Bâb’i ihtiyar etmek halka vacip oldu? Bütün Bâbiler enbiya ve eimmeden mucizeyi inkar eder ve yalanlarlar. Kabe’yi ve eimme-i etharın mezarlarını ve cemi-mesacidi ve Ku’ran-ı Mecidi yok etmeyi vacip bilirler. Müslümanların elinde olan kitapları tekzib ve ulemayı tekfir ederler, gusül ve abdesti iptal ederler.”⁵⁷

⁵⁵ Mollazade Gencevî, *Hidâyetü’l-müslimîn ve yahud mizanü’l-edyan*, 96-97.

⁵⁶ Mollazade Gencevî, *Hidâyetü’l-müslimîn ve yahud mizanü’l-edyan*, 95.

⁵⁷ Mollazade Gencevî, *Hidâyetü’l-müslimîn ve yahud mizanü’l-edyan*, 115.

Müellif, onların ritüelleri konusunda ise şu bilgileri vermektedir: Bahâiler'e göre Ümmet-i Baba vacibdür ki 19 saraydan oluşan, 19 kapu ve 19 hademe karar etsün. Ateş, hava, su, toprak, *Kitab-ı Beyân* ve Babî dinine girmek ve âsar-ı nokta-yı üla ve 66 defa "Allahu Ether" demek her pislîği pak eder. Fare pislîği ve meni-i insan paktır. Kadına talak veren 19 aydan soran gerek versün ve 19 güne kadar rücu etmeye ihtiyarı var. Erkekler "selam" yerine "Allahu Ekber" vird eden Allahu a`zemdir. Kadınlardan "selam" veren "Allahu Ebhâ" ve vird eden "Allahu Ecmel"dir. Namaz-ı Bâbiyan cenaze namazında çocukta beş tekbir ve büyükte ise altı tekbir vacibdür. Fakat çocukta 1. "انا بكل مومنون" 2. "انا بكل موقتون" 3. "انا بكل الله" 4. "انا بكل الله" 5. "انا كل الله" 6. "انا بكل الله راصون". Mezkur zikirlerin her birinin zikrini 19 defa tekrar etmek vaciptir. Fakat büyük için namaz kılındığında 1. "انا كل الله عابدون" 2. "انا كل الله ساجدون" 3. "انا كل الله قانتون" 4. "انا كل الله" 5. "انا كل الله صابرون" zikrlerini 19 defa tekrar etmek vaciptir. Cenazenin yüzünü Akka'ya doğru gömerler. Günlük namazları üç namazdur, gusül ve abdestsiz her birinde Akka'ya dönerek şu zikri ayakta okurlar: اشهد الله لا اله الا هو الله الامر و الخلق قد اظهر مشرق الضهور و مكلّم الطور الذى به انار الافق الاعلى و نطقت سدره المنتهى و ارتفع النداء بين الارض و السماء قل اتى المالك و الملكوت و الغرة له المولى الورى و مالك العرش و الثرى.⁵⁸

Müellif, "Mirza Ali Muhammed Bâb'ın her bir teklif-i şer'iden azat ederek, kendisini Samiri edüb buzağıya tapanları kendisine taabbüd ettirdiğini ve va'z ettiğini, namazın bazı yerlerinde kendisini "peygamber-i mürsel" ve bazı yerlerinde ise kendisini "İlah" karar verdiğini".⁵⁹ ifade etmektedir.

Müellife göre, küfür fırkalarından olan Bâbiyye beş fırkaya ayrılmıştır. 1. *Hâlis Bâbiler*. Bunlar Mirza Ali Muhammed Bâb'ın ulûhiyyetine kaildirler. Bab'dan sonra *Beyân* kitabına amel ederler. Mirza Hüseyin Ali Bahâi'ye ve Mirza Yahya Subh Ezel'e itikatları yoktur. Bu itikad sahiblerinin iki yüz kadar nüfusları var. Bahâiyye, Ezeliyye ve Abbâsiyye fırkalarını tekfir ederler. Kitaplarını küfür, yalan, uydurma hesab ederler, şeriat-ı peygamberi ve Kur'an'ı mensuh, Kâbe'yi, camileri, eimme-i etharın kabirlerini, Kur'an'ı, hadisleri ve fıkıh kitaplarını yok etmeyi vacip bilirlir. *Beyân* kitabını

⁵⁸ Mollazade Gencevî, *Hidâyetü'l-müslimîn ve yahud mizanü'l-edyan*, 115.

⁵⁹ Mollazade Gencevî, *Hidâyetü'l-müslimîn ve yahud mizanü'l-edyan*, 115.

ve Bâb'ın bedenini pak eden şeylerden kabul eder, Bâb'ın bir müddet yaşadığı evi Ka'be ve kible bilirler, şehadetleri (اشهد ان (على محمد) (نقطه الاولى رسول الله) olan kelme-i küfriyyedir. 2. *Bâbiyye-i Ezelîyye*. Bunlar Mirza Yahya Subh Ezel'in taraftarlarıdır. Mirza Yahya'nın Mirza Ali Muhammed'in halifesi olduğuna inanırlar çünkü Mirza Ali Muhammed onu halifesi olarak müjdelemiştir. Bu itikadın taraftarlarının sayısı iki binden fazladır. Mirza Yahya Kıbrıs adasında mahpustu ve orada vefat etmiştir. Bu fırkanın reisi Tahran'dadır. Bu fırka Mirza Hüseyin Ali ve taraftarlarının müşrik olduğunu iddia ederler. 3. *Bâbiyye-i Bahâiyye*. Bunlar Mirza Hüseyin Ali Bahâi'nin ilahlığına, halık-ı halayık olduğuna, Bâb'ın onu müjdelediğine itikad eder, bütün peygamberleri, hatta Mirza Ali Muhammed Bab'ı meb'us edenin de Mirza Hüseyin Ali Bahâ olduğunu iddia ederler. Onun oğlu Abbas da bu özelliklere sahiptir. Abbas'tan sonra bin yıla kadar kim zuhur ederse katli vaciptir. Bu fırka sayı bakımından diğerlerinden çoktur. Amerika'da ve diğer yerlerde birkaç milyon oldukları iddiası yalandır, bu, saf insanları aldatmak içindir. 4. *Bâbiyye-i Bahâiyye-i Abbâsiyye*. Bunlar da Abbas'ın ilahlığına ve hâlık olduğuna itikat ederler ve Mirza Hüseyin Ali'yi temcid ve takdis ettikleri gibi ona da aynı şeyleri addederler. Abbas, babası vefat ettikten sonra onun yerinde cülus etmiştir. Onun cülusuyla kardeşleri, babasının müritleri ve damatları nefret edüb kardeşi Mirza Muhammed Ali Nakız'ı (5. fırka) hilafet ve ulûhiyete kabul ettiler. Bu iki kardeşin müritleri birbirlerini tekfir etmişler. Abbas'ın taraftarlarına Mârıkın ve Muhammed Ali'nin taraftarlarına ise Nâkızın denilmiştir. Bu beş fırkanın itikadı Mecûsiler gibi şudur ki (ulûhiyet) onların mürşidleri Ali Muhammed Bâb'a, Bahâi'ye, Subh Ezel'e, Mirza Muhammed Ali'ye ve Abbas Efendi'ye hulul etmiştir.⁶⁰

2.3.4. Ehl-i Din

2.3.4.1. Yahudilik

Gencevî, kendi dönemindeki Hz. Musa'nın dinine mensup yedi milyon Yahudi olduğunu söyleyerek, onların inançları ve tarihteki serüveni hakkında ise şu bilgileri vermektedir: “Onların kitapları

⁶⁰ Mollazade Gencevî, *Hidâyetü'l-müslimîn ve yahud mizanü'l-edyan*, 96-97. Krş. İşcan, “Babilik-Bahailik”, 509-527.

Tevrat ve kibleleri Beytül-Makdis'tir. Allah'ın birliğine, nübüvete ve meada inanmaktadırlar. Lakin Allah-u zülcelalı insan suretinde bir cisim ve Üzeyir peygamberin Allah'ın oğlu olduğuna inanmaktadırlar.⁶¹ Nübüvete gelince Musa, Harun ve Yuşa'dan sonra hiçbir peygambere itikatları yoktur. Furuuddinleri Müslümanlar gibi on tanedir. Lakin birçok bidat ve hurafatla tağyir ve tebdil etmişlerdir. Ahvalat-ı tarihiyyeleri onların ne milleti olduğunu gösterir. Örneğin tüm Yahudiler Hz. Yakub'un evlatlarıdır. Hz. Yusuf Mısır Firavun'una maliye veziri olduğu zamanda Hz. Yakub Yusuf'un daveti üzerine bir kıtlık yılında evladiyla göç edip Mısır'a gitmiştir. Orada saygı görerek yirmi yıl oğlu Yusuf'la yaşayıp cedit İbrahim'in mezarını ziyaret kastıyla Kenan'a gimiş ve orada vefat etmiştir. Hz. Yusuf'un vefatına kadar Yakub'un evlatları Mısır'da saygın bir şekilde yaşadılar. Yusuf'un vefatından sonra beş yüz yıl Kıptilerden ve firavunlardan akla gelmeyen zulümler gördüler ve esirlik halinde daima zilletle yaşadılar. Hatta Firavun'un emriyle uzun yıllar yeni doğan erkek çocukları öldürülmüştü. Beni-İsrail muvahhidlikten putperest olmaya yöneldiği zaman Lavi evladından Hz. Musa dünyaya geldi. Hikmet-i ilahiye gereğince yimri yıl Firavun'un terbiyesinde kalmış, Kıptilerden bir şahsı öldürdükten sonra Medyen tarafına kaçmış ve Şuayb peygamberin kızıyla evlenmişti. Kırk yaşında risalete ulaştı. Firavun ve ehl-i Mısır'ın davetine memur oldu. Mısır'a gelib birçok zamanlar davet ettiyse de fayda sağlamadı. Sonunda bir vesile ile beni-İsrail'i Kenan'a götürürken Firavun sayısız ordusuyla onların peşinden gitti. Musa'nın mucizesiyle Kızıl Deniz on iki kola ayrıldı, beni-İsrail denizden kurtulurken, Allah'ın ermiyle Firavun tüm ordusuyla denizde battı.⁶²

Müellife göre Yahudilerin kutsal kitabı olan Tevrat, Yahudi din adamları tarafından heva-yı nefleriyle tahrif ve tebdil edilmiştir. Tevrat'ın hılafına akideler ortaya çıkarıp yaymışlardır. Sonunda Yahudilerin zulüm ve azgınlığı üzerine Allah Teâla Babil padişahı Buhtunnasr'ı onlara müsallat etmiştir. Sayısız orduyla gelib Beytül-Makdis'i önce ablukaya ve sonra galebeyle teşerrüf etti. Erkeklerini

⁶¹ Mollazade Gencevi, *Hidâyetü'l-müslimîn ve yahud mizanü'l-edyan*, 10-13. Krş. Şehristânî, *Mûlel ve Nihal*, 191-198.

⁶² Mollazade Gencevi, *Hidâyetü'l-müslimîn ve yahud mizanü'l-edyan*, 10-13.

öldürüp kadın ve çocuklarını esir alıp, Beytü'l-Makdis'i tahrib etti. Maye-i iftiharları olan sanduk-ı şehadeti ve bütün Tevrat kitaplarını toplayıp yaktırdı. Beni-İsrail'in esirleri yetmiş yıl Babil'de kaldıktan sonra İran devletinin müsaidesiyle kurutulup Beytü'l-Makdis'e döndüler. Tekrar Beytü'l-Makdis'i abad ve mescidini tamir edip bir küçük hükümet teşkil ettiler.⁶³

Mollazade Gencevi, Yahudilerin kutsal kitabı Tevrat'la ilgili şu değerlendirmeyi yapmaktadır: “Kitapları Tevrat'a gelince ondan bir eser kalmamıştı ve onu muhafaza eden bir kimse de yoktu. Fakat peygamberlerin ve beni-İsrail'in ahvalat-ı tarihiyyesine dair bir kitap var idi. Din adamları ona bir pare hurafe ve akâid-i faside ve iftiralar izafe edip Tevrat namı verdiler.... Hulasa dünya bilmerre zülüm ile dolub cehalet zulumatı ile karanlık olmuştu. Dünya bir mürsel ve sahib-i kitap peygamberin ıslahına nihayet muhtac iken İsa (as) İmran b. Musa'nın kızı Meryem'den babasız ve Allah'ın kudretiyle tevellüd etti. Yahudiler bu hususta Zekeriyya'yı itham edip onu şehit ettiler. Meryem bundan korkuya düşüb İsa'yı Mısır'a götürdü. Birkaç yıl orada kalıp Şam ülkesindeki Nasıra köyüne gitti. İsa orada 30 yaşındayken risalete yetişti. Üç yıl sonra Yahudiler İsa'yı astılar⁶⁴ ve havarilerini hapsedtiler. Roma imparatoru onları salı verdi. Miladi 135 yılında Roma imparatoru ordu gönderip Yahudileri katletti ve Beytü'l-Makdis'i tahrib etti. O günden itibaren Yahudiler dünyanın her tarafına dağılmışlardır.”⁶⁵

2.3.4.2. Hıristiyanlık

Müellif, Hıristiyanların dünyanın her kitasında mevcut olduğunu belirterek “Usûl-i akâidleri teslis-i ulûhiyyete kâildir” demektedir. Buna göre asıl teslis İsa'nın miladından 30 sene önce Filon (Philon, Philo)⁶⁶ adlı bir yahudinin itikadı olmuştur. Eğer bu konu nazari-

⁶³ Mollazade Gencevi, *Hidâyetü'l-müslimîn ve yahud mizanü'l-edyan*, 12.

⁶⁴ Mollazade Gencevi, *Hidâyetü'l-müslimîn ve yahud mizanü'l-edyan*, 12-13. Krş. Şehristânî, *Mûlel ve Nihal*, 199-200; Ebu'l-Meâli *Beyânü'l-Edyân*, 36-38.

⁶⁵ Mollazade Gencevi, *Hidâyetü'l-müslimîn ve yahud mizanü'l-edyan*, 13. Krş. İbn Dâi er-Râzî, *Tabsıratu'l-Avâm fi Ma'rifeti Makâlâti'l-Enâm*, 22-23.

⁶⁶ İskenderiyeli Philo, M.Ö. 20-M.S. 40 yılları arasında Mısır'ın İskenderiye şehrinde yaşamış ilk Yahudi filozofudur. İskenderiye'deki her Yahudi gibi o da Yunanca konuşuyor ve yazıyordu. O, Yahudi kutsal kitabı ile Yunanlı filozofların doktrinleri arasında sentez yapma girişiminde bulunan ilk kişidir. Ona göre kutsal metindeki düşüncenin tam bir felsefi doktrin içerdiğini kabul

itibara alınır. Hıristiyanların itikadı yahudilerden alınmadır. Onların Hz. İsa hakkında muhtelif inançları vardır. Bir fırka Allah olduğuna, bir fırka Allah'ın oğlu olduğuna, bir fırka da ruha itikad eder. Bunlar da Yahudiler gibi Allah'ın insan suretinde olduğuna inanmakta, "Allah'ın ruhu gelib Meryem-i Betül'ün betninde ete ve kana bürünüp ruh cihetinden Allah, cisim cihetinden insan olmuştur" demektedirler. Kibleleri doğu tarafadır. Mead'a itikatları vardır. Kitapları İsa'nın ahvalat-ı tarihiyyesine dair dört İncil'den ibarettir. Fakat Hz. İsa'dan her hangi bir kitap kalmamıştır. Eğer kalsaydı bir olur dört kitap olmazdı. Nübüvvet müddeti üç sene olduğundan ona iman edenler on üç kişiden on yedi kişiye kadar ve birkaç cahil balıkçıdan ibaret idi. O müddette ancak onun kitabı İncil'den Tevhid, mead ve ahlaka dair birkaç âyet nazil olmuştu. Ahkâmdan henüz bir şey nazil olmamıştı. Nazil olanlar da bir kitaba yazılmamış ve havarilerden kimse hıfz etmemişti.⁶⁷ Müellif, "Hz. İsa'dan sonra tabi olanları beni-İsrail gibi bozuk akîdeler edinip çeşitli İnciller ve risaleler yazdıklarını" söylemektedir. O, bu konuda "İncil meselesine gelince İncil-i şerifin tamamının nazil olması, bir kitaba yazılması, hangi dilde olması veya onu birisinin ezberlemesi hiçbir zaman rivayet edilmemiştir. Şu an İncil kitabı İsa'dan üç yüz sene sonra yazılmış kitaplardandır. Demek oluyor ki Hz. İsa'nın dini o zaman son buldu, Nasraniyet kalmadı ve cehalet zamanı başladı. O zaman türlü türlü İnciller meydana çıktı."⁶⁸ Hıristiyanlar bugüne kadar ellerinde olan İncillerin asıl nüshalarının hangi dilde olduğunu ve kimlerin tercüme ettiğini bilmezler, onların bazıları İbrani, bazıları Yunan, bazıları da Latin dilindedir. İsa'dan (300) yıl sonra İskenderiyye âlimlerinden Aryüs adlı bir zat Hıristiyan mezhebini tenkid edip birçok hatalarını meydana koydu ve Hıristiyanların hepsine bu hataların lüzumunu beyân etti. Aryüs'ün asıl eleştirdiği mesele teslis-i ulûhiyet meselesidir. O, "Tevhid'i ispat edib, İsa Allah'ın oğlu değil, Allah Teâla'ya nübüvvet

eden ilk filozoftur. Philo'nun hayatı ve eserlerine ilişkin geniş bilgi için bk. İsmail Taşpınar, "Yahudi Geleneğinde İlahî Kelâm Tasavvuru: İskenderiyeli Philo ve Logos Doktrini", *Milel Ve Nihal İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 71/1 (Ocak-Nisan 2011): 145.

⁶⁷ Mollazade Gencevî, *Hidâyetü'l-müslimîn ve yahud mizanü'l-edyan*, 13-14.

⁶⁸ Mollazade Gencevî, *Hidâyetü'l-müslimîn ve yahud mizanü'l-edyan*, 14-16.

etibba küfürdür” demiştir.⁶⁹ Makedonya felsefecilerinden biri (Rûhul-kudüs) Allah’ın üçüncüsü değildir, belki Allah yanında bir küvve-i hadimedir akîdesini ispat etmiştir. Miladi 325 yılında Hıristiyanlar arasında tekfir meselesi ve sonrasında büyük savaş ortaya çıktı. İstanbul imparatoru Konstantin’in emriyle bir ruhban meclisi toplandı. Hıristiyan âlimlerinin kutsal saydıkları bazı mesâil-i itikatlarını tekrar tashih ettiler. O zamanda kutsal hesap ettikleri birçok kitap mevcuttu. Toplantılarında o kitaplardan çoğunu kaldırıp yerine Yuhanna’nın İncili’nin zuhuruyla teslis-i ulûhiyyet itikadını kabul edip resmi inanç olarak ilan ettiler. O zamana kadar teslis meselesi resmi olarak kabul edilmemişti. Asırlar ve zaman geçtikçe Hıristiyanların kendi dinlerinde şüphe ve tereddütleri arttığı için miladi 364 yılında tekrar Hıristiyan âlimleri icma edip geçmişte kaldırdıklarının bazısını kabul, kabul ettiklerinin birçoğunu tekrar kaldırdılar. Bunun arkasından miladi 374 yılında İstanbul’da yüz elli rahipten oluşan bir meclis toplandı. Burada Rûhu’l-Kudüs’ün ulûhiyyetine karar verdiler. Bundan sonra Teodis’in asrında nice içtimalar oldu her içtimalarında dinlerinde birçok tebeddülât ve teğyirat verildi. Özellikle İstanbul imparatoru Konstantin’in Hıristiyan dinini kendi siyasi menfaatlerine mutabık halka kabul ettirmiştir. İmparatorun Hıristiyanlık için akıttığı kan deryaları tarihten malumdur.⁷⁰

2.3.4.3. İslâm

Mollazade Gencevî, İslâm hakkında şu şekilde bilgi verir: “Asıl maksude şuru` edenden önce dinin manasını beyân etmek lazımdır, insan basiret üzre olsun: 1. İslâm, arap dilinde itaat ve inkiyad manasına ve ıstılah-ı ehl-i İslâm’da Allah-u zülcelalın birliğine ve onun tarafından gönderilen peygamberlerin nübüvvetine dil ile ikrar ve kalp ile tasdik etmekten ibarettir. 2. Din, lugatte borç ve ceza manasında, ıstılahta ise tarikat ve şeriata denir. 3. Mezheb, lisan-ı

⁶⁹ İskenderiye’de papaz Aryüs (öl. 336) utsal kitabı liberal olarak yorumlayan Antakya ekolünün takipçisidir. Ona göre Mesih, Tanrı ile aynı özden ve onun oğlu olmayıp yalnızca Tanrı ile insan arasında aracıdır. Mollazade Gencevî, *Hidâyetü’l-müslimîn ve yahud mizanü’l-edyan*, 16. Krş. Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 201 ve 465 no’lu dipnot.

⁷⁰ Mollazade Gencevî, *Hidâyetü’l-müslimîn ve yahud mizanü’l-edyan*, 15-17. Krş. Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. 199-205; Ebu’l-Meâlî *Beyânü’l-Edyân*, 36-38; İbn Dâî er-Râzî, *Tabıratu’l-Avâm fi Ma’rifeti Makâlâti’l-Enâm*, 24-25.

arapta gidecek yola ve ıstılahta Allah Teâla'nın gösterdiği tarikat üzere süluk etmeye denir. 4. Şeriat, arabi lisanda su götürülen yere denir. Lakin ıstılah-ı ehl-i şer'ide o kanun-u külliyye denilir ki umumhalkın kavaid-i ahlakiyye ve içtimaiyye-i hayatiyyesine hâvi olub salahını ve târik-ı maaşını gösterir ve muhtaç olan surette o kanuna rücu' edüb eza ve cevahi ile amel ederler. Bu manaya göre ona **tarikât**, ehline **millet** ve ahkâmı-ilahiyyeye **şeriat** denir. O cihete ki halkın mahalli ihtiyacıdır ve ihtiyaç olan surette onun hükmüne amel olunur. Din-i İslâm'ın hakikatı hüsusunda Hz. Ali Mürteza *Nehcül-Belağa*'da buyurub: "İslâm, Allah Teâla'nın cem'i evâmir ve nevâhisini kabul etmeye ve kabul etmek yakın etmeye ve yakın etmek Allah'ı ve Peygamberi tasdik etmeye, tasdik etmek dil ile ikrar ve doğru itikad ile inkıyad etmeye ve ikrar ve inkıyad etmek cem'i evâmir ve nevâhi-i ilahiyenin hukukunu eda etmeye ve edayı hukuk Allah'ın ahkâmına amel etmeye bağlıdır". Hz. Resül (s) buyurub, erkan-ı İslâm dörttür: "Sabır, yakîn, cihad ve adalet." Yani, ibadetin ve hevahiş-i nefsin zahmetlerine sabretmek ve din emrinde yakînlık üzere olmak ve hemdinlerine zulüm ve tecavüz edenler ile hem de nefsi şeytaniyye ile cihad etmek ve her bir amelinde ve sözünde adaletli olmaktır.⁷¹

Allah'ın İslâm dinini göndermesinin maksatlarına gelince Gencevî şöyle demektedir: "Bu din; maksadı tasfiye-i ukul ve tethir-i ahlak, aynı zamanda adalet, müsavat, sadakat, muvasat, hürriyet ve herkesi kendi ilminde fail-i muhtar etmek için Allah Teâla tarafından nazil olmuştur. Aynı zamanda "taftarlarını cevri, zulüm, cefa, buğz, adavet, mekr, hiyle ve hıyanetten nehy eder..."⁷² Buna ilaveten müellif, "Din-i İslâm'ı nazil etmekten Allah Teâla'nın garazı muhtelif mekanlarda sakin olan insanların bir cemiyet-i intizamiyye teşkil edüb mekanda, adette, kavvmiyette, surette ve dilde muhtelif taifeleri din ahlakıyla birbirine muhabbet ve ünsiyet yetirmek, ahkâm-ı diniyye vasıtasıyla cümlesini itikad ve ahlakta müttehid edüb aralarında rabite-i beşeriyyeti husule getirmek ve

⁷¹ Mollazade Gencevî, *Hidâyetü'l-müslimîn ve yahud mizanü'l-edyan*, 25

⁷² Mollazade Gencevî, *Akâidü'l-İslâm ve fûruuddîn*, 11

her bir şahsı dünyada istirahatata ve ahirette saadete nail etmektir.”⁷³ demektedir.

İslâm dininin maksadı ile ilgili bir başka yerde ise “Din-i İslâm’ın maksadı umuminsanların bir kanun-u adliyye altında rahat ve mes’ud yaşayub, diyanetli, emanetli, adaletli, hayalî, edepli, insafî, tevazulu, keremli, rahimli, sahavetli, insaniyetli, doğru danışıklı, hoş hasiyetli ve birbiri ile müsavi olub cehl, behl, hiyanet, haset, mekr, hile, buğz, adavet, kibr ve gururdan kenar olmasıdır.”⁷⁴ demektedir.

Yazar müslümanların son asırlarda geri kalmasının sebebini ise “Müslümanların bu ahir zamanlarda düçar oldukları zillet, nuhuset ve ihtilaf akâid-i dini bilmemekten, evamir ve nevahiyesini muraat etmemekten naşi olubdur”⁷⁵ şeklinde beyân etmektedir.

2.5. Nübüvvet Anlayışı

Çalışmalarında Peygamberlik ve peygamberlere özel yer ayıran Mollazade Gencevî, Hz. Muhammed’e kadar yüz yirmi dört bin peygamber gönderildiğini ve bu peygamberlerin görevinin ilahi mesajı insanlara ulaştırmak olduğunu ifade etmektedir. Müellif, nübüvvetten bahsederken şöyle demektedir: “Usûlüddinin üçüncüsü nübüvvetdir, yani Hâlık ile beşer arasında bir vasıta ve haber getirenin vacipliğine itikat etmektir. Haberi getirene peygamber, resûl ve nebî denilir.”⁷⁶ Ona göre “nev-i beşer yeryüzünde zuhura geldiğinden beri altı adet semavi kitab ve altı enbiya-yı uzzâm yani Âdem, Nuh, İbrahim, Musa, İsa ve Muhammed aleyhimüsselamın şeriatlarına tabi olmuşlardır. Bütün kitapların, emir ve yasakları birbirinin aynısı ve bütün peygamberlerin mesleği bir ve hepsinin merâmı bir hakikatı tebliğ ve tâlim etmek olmuştur. Nitekim Kur’an-ı Kerim bu konuya (... لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّن رُّسُلِهِ...) (Bakara, 2/85) âyetiyle şahitlik etmektedir. Hiçbir peygamber kendinden önceki peygamberlerin kitaplarını ve şeriatlarını terk ve ilga etmemiştir. Belki onları tecdit ve tesis etmiştir. Hak Teâla evvel, Adem’i halk edib Allah’ın birliğini,

⁷³ Mollazade Gencevî, *Akâidü’l-İslâm ve fûruuddîn*, 14

⁷⁴ Mollazade Gencevî, *Akâidü’l-İslâm ve fûruuddîn*, 76.

⁷⁵ Mollazade Gencevî, *Akâidü’l-İslâm ve fûruuddîn*, 14

⁷⁶ Mollazade Gencevî, *Akâidü’l-İslâm ve fûruuddîn*, 26.

külliyat-ı usûlüddîn ve külliyat-ı fûruuddîni ona talim edib evladına talim etmeye dahi emr ve ferman buyurmuştur.”⁷⁷

Gönderilen peygamberlerin sayısı ile ilgili ise müellif şu bilgileri aktarmaktadır: Hz. Resûl'den tevatür tarikiyle varid olan haberlere ve ehl-i İslâm'ın icma'ına göre peygamberlerin adedi 124 bindir. Bunlardan üç yüz on üçü mürsel ve bâkisi gayr-ı mürseldir. Mürsellerin altısı Adem, Nuh, İbrahim, Musa, İsa ve Muhammed aleyhissamdir. Onlara Hak Teâla tarafından nazil olmuş kitaplar altıdır; sahife Adem'e, kitap Nuh'a, suhuf İbrahim'e, Tevrat Musa'ya, İncil İsa'ya ve Kur'an Muhammed aleyhimüsselama nazil olubdur. Diğer mürsel peygamberler bunların şeriatlarını tebliğ etmeye me'us olublar. Bu altı şahıs sahib-i kitab peygamberlerin beşi ulu'l-azmdir yani şeriatları naseh-i şeriat-ı sâbıkadır. Enbiyanın tabakatı dörttür: Nübüvvet, risalet, ululazm ve hatemiyet. Nübüvvet cem'i peygambere ve mertebe-i risalet üç yüz on üç, ululazm beş şahsa; Nuh, İbrahim, Musa, İsa ve Muhammed aleyhimüsselama ve mertebe-i hatemiyet sadece Muhammed aleyhisselama muhtastır. Çünkü nübüvvet o cenabda tamam oldu ve şeriatı ikmal ve eshel ve ahsen-i şerayi'dir. Hükmü, ben-i Adem dünyadan münkariz olana kadar bakî kalacaktır. Peygamberler insan nevinden olub her surette insan ile müşterek olduklarına göre onları diğerlerinden imtiyazlı kılan sadece zahir ettikleri mucizattır. Muciz, harık-ı âdat, akli ve tabiatan bir emr-i ilahidir. Peygamberler cisimde bu alem, ruhaniyette ise yukarı alem ile alakası olub yukarı alemden ahkâm-ı ilahi ve feyzi ehz edüb aşağı aleme yetürürler ve nev-i insanın sıhhat-ı bedenlerine ve sıhhat-ı ahlaklarına hizmet ederler.”⁷⁸

Müellif, peygamberlerin hangi özelliklere sahip olması gerektiğini ve mucizelerini şu şekilde açıklamaktadır: “Ben-i âdemde kadîm zamandan beri bir tabiat var ki bir kimsenin taht-ı itaatına dahil olub müt'i ve minkad olmaya meyl etmezler. Meger aciz olan surette lihaza nübüvvet iddiası edenlerin iddiası nakle ve hem de akla muvafık gerek olsun. Ta ki mücerred iddia ile peygamberler zümresine dahil olmasın. Nakli odur ki onun mahall-i zuhuru ve keyfiyyet-i daveti ve seyr-ü sülûku geçmiş peygamberlerin haberine

⁷⁷ Mollazade Gencevî, *Akâidü'l-İslâm ve fûruuddîn*, 27.

⁷⁸ Mollazade Gencevî, *Hidâyetü'l-müslimîn ve yahud mizanü'l-edyan*, 36.

mutabık olsun. Aklî ise birkaç alâmetten ibarettir. 1. Tevellüdü pak olmakla haseb ve nesebinde hiçbir töhmet gerek olmasın. 2. Müddet-i ömründe ondan bir günah-ı kebîre ve sağıre sâdır olmasın. Eğer bir günah sadır olmuş olsa kimse onun sözünü kabul etmez. 3. İddiasından önce kavminin arasında emanet ve sadakatle maruf olsun. 4. İnsaflı, adaletli, mürüvvetli, insaniyetli, tevazölü, emanetli, sadakatli, muhabbetli, şefkatli, ferasetli, rahimli, zâhiri ve bâtnî ayıplardan pak olsun. 5. Onun verdiği haberler mutabık-ı vake' gerek olsun ve peygamber-i sâbık onun ve o peygamber-i sâbıkın şeriatını tasdik etsin. 6. İddiasına ve kavminin talebine mutabık mucizat gerek zahir etsin. Eğer böyle olmasa yalancıdır. Hergah iddia-yı nübüvvet veya imâmet edenler iddialarını burhan ve mucizatla sabit etmeyeler onları tekzib etmekle azab-ı uhreviye ve tasdik etmekle de bir savab olmaz... Bizim peygamberimiz Muhammed aleyhisselamın naklî ve hem aklî mucizâtı hadden ziyadedir. Lakin burada üçünü zikretmek faydadan hali deyil. 1. Kur'an-ı Mecid'dir ki tâkat-ı beşerden hariç bir kelam-ı mucizdir ve ben-i âdemin kıyamete dek cem'i ihtiyaçlarına şamildir ve beşer kelamı değil. Allah Teâla onun hakkında buyurub "وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ" (Nisa, 4/82). 2. Şeriat-ı mötehherristir (temiz bir şeriat) ki kıyamete kadar bâki ve berkarârdır. 3. Züriyye-i tahiresi (temiz soyu) ki kıyamete kadar bâki, dünya zulüm ve cevr ile dolduktan sonra onların eliyle ıslah olacak. Cem'i peygamberlerin ahvalat-ı tarihiyesinden malum olur ki getirdikleri din her asırda İslâm dinidir.⁷⁹

Müellife göre peygamberler ıslah ve davetlerini üç şekilde yapmışlardır. Birincisi, güzel ve faydalı vaazlarla halkı hakka davet etmek. İkincisi, davetlerine karşı başkaldıranlar için tabileriyle beraber onlarla cihad etmek. Bunlar: Şis, İdris, İbrahim, Musa, Yuşa, Davud, Süleyman ve Muhammed aleyhimüselamdır. Bunların her biri ıslah ve davet-i hak uğrunda cihad edübler. Üçüncüsü ise davetlerine karşı isyanda, red ve muarızada berkarâr olanlarla cihad etmeye kifayet kadar yardım bulmadıkları surette teskin-i şerâret için Hak Teâla tarafından akla gelmeyen ve adetten hariç belalar nazil etmektir. Bunlar, Nuh, Hud, Salih, Şuayb ve Lut

⁷⁹ Mollazade Gencevî, *Hidâyetü'l-müslimîn ve yahud mizanü'l-edyan*, 7-38.

aleyhimüsselamdır. Bu üç çeşit ıslahın her biri ilm-i ilahide kavminin halına maslahat olur ise peygamber onu icra etmeye memurdur. Yüz yirmi dört bin peygamber gelüb ancak bir tek Allah'ı tanıtıp başka ilah olmadığına haber verenlerdir. Eğer başka Allah olsaydı onun da tarafından bize peygamberler gelüb onu bize tanıtırıldı.⁸⁰

Müellif, peygamber ile imâm arasındaki farkı şu şekilde açıklamaktadır: “Peygamber ile imâm arasında fark budur ki peygamber o kimseye denilir ki Allah'tan hükmü bir beşer vasıtası olmadan ilham ve vahiy tarikiyle veya bir melek vasıtasıyla alıp halka ulaştırır. Bizatihi kendisi ya da elçi ve mektup göndermek vasıtasıyla akli hükümlere takviyede bulunarak fayda sağlamak, halkın icitimaiye-i hayatiyye ve beka-yı nev'iyyesini muhafaza etmek için bir kanun-u şer'iyye tertib edib âlemi ıslah etmektir. Lakin imâm o kimseye denilir ki ahkâm-ı ilahiyyeyi peygamberden alsın veya Allah'tan ilham ile alsın ahkâm-ı akliyye ve şer'iyyeyi hıfz ede ve âlemi ıslahta saklıya.”⁸¹ Bu düşünceye göre Gencevî, imâmın da - Şii-imâmîyye'nin on iki imâmından biri- Allah'tan “ilham” almak yoluyla bir anlamda “vahiy” veya “mesaj” aldığını savunmaktadır.

2.6. İmamet ve Hilafet Hakkındaki Görüşleri

Müslümanlar arasında önemli tartışma konularının başında gelen İmamet ve Hilafet meselesi Gencevî'nin de dikkat merkezinde yer almıştır. Şöyleki müellife göre imâmîyet ve hilafet on iki imâma verilmiştir. Ona göre, “Bunların her biri Hz. Resûl'ün haberiyle, hem kendileri, zamanlarında iddia-yı imâmîyet edüb ve iddialarını tasdik eden mucizeler izhar ettiklerine göre birbirinden sonra yer ehlinde Allah'ın ve Peygamber'in halifeleridir. Çünkü bunlar Ümmet-i Peygamber'in a'lemi ve efdali ve günahlardan masum olanlarıdır. Peygamber'den sonra ismet ve a'lemîyyet ve efdaliyyet ancak bunların hakkında sabit olubdur. Böylece, hilafet ve imâmîyet emri aklen ve şer'an bu on iki büyüklere mahsustur, başkasının hakkı yoktur.”⁸² Bu meyanda o, aynı zamanda Gadir-i Hum meselesine de değinmektedir. Ona göre, Gadir-i Hum'da Hz. Ali, Allah'tan nazil

⁸⁰ Mollazade Gencevî, *Akâidü'l-İslâm ve fûruuddîn*, 26-27.

⁸¹ Mollazade Gencevî, *Akâidü'l-İslâm ve fûruuddîn*, 26.

⁸² Mollazade Gencevî, *Akâidü'l-İslâm ve fûruuddîn*, 47-49.

olan sure mucibince Hz. Peygamber tarafından hem halife, hem de imâm tayin edilmiştir.⁸³

2.7. İmâmiyye

Gencevî, İmamiyye'nin görüşlerini şu şekilde açıklamaktadır: “İmamiyye taifesine göre imâmete itikat etmek vaciptir.⁸⁴ Bu taifenin itikadınca âlem-i teklifte lütuf aklen Allah Teâla'ya vaciptir ki halkı taat-ı Halık'a ve içtima-ı hayatiyye-i beşeriyyeye celb etsin. O cihete bi'set-i enbiyâ-yı uzzâm tekâlif-i akliyyede ve nasb-ı imâm akli ve şer'i teklifleri hıfz ve talim etmek için vaciptir. Tainki tarîk-i taat-ı Halık'ı ve içtima-ı hayatiyye-i beşeriyyeyi halka talim etsünler. Çünkü peygamberlik bir hilafettir, Allah'tan ve peygamberden ve her birinde ruhaniyyet ve hem saltanat küvvesi mevcut gerek olsun, hem de sağîre ve kebîre günahlardan pak ve masum olsunlar ki emr ve nehylerinde zülüm etmesinler ve halkı zulûmden men' edüb mazlumların feryadına yetişeler ve halkı din ve dünya saadetini kesb etmeye mülzem etsünler. Eğer âlim ve masum olmayalar kendileri dahi cahil ve zalimler zümresinden olacaktırlar. O zaman da teklif alemleri hercümerç olur ve halık-ı alemin bu alemleri halk etmekten garazı yok olup fiili abes olurdu.”⁸⁵

Müellif'e göre, imâmete itikad etmek, Hz. Hatemü'l-Enbiya'dan sonra on iki vasîsinin bu ümmete hak üzere imâm olduklarına itikad ve izan etmektir. Dünyada her mürsel peygamberin sünneti bu karar olubdur ki ondan sonra on iki vasîsi vardır. Alemleri ıslahta tutup ve şeriatını müfahazat edübler. Ahirzaman Peygamber Muhammed aleyhisselamın vasîleri aynen on iki şahıstır. Her biri o birinden sonra o Hazret'in meslekini ve ahlakını ihtiyar edüb şeriatini icra edübler. Her mürsel peygamberin devr-i saltanatı kıyamet kâim olana kadar kalacaktır. Çünkü ondan sonra bir peygamber meb'us olmayacaktır. Dünya fani olanadek onun şeriatı vasîleri ile idare olunacaktır. Hz. Resûl dünyadan gittikten sonra kıyamete kadar bu dünyanın saltanat hakkı zahiren ve batınen onun on iki vasîlerine taalluktur ki o Hazret'in şeriatıyla icra-yı

⁸³ Mollazade Gencevî, *Akâidü'l-İslâm ve fûruuddîn*, 49-50.

⁸⁴ Vacip kelimesi Şii hukukunda farz olarak kabul edilmektedir. Dolayısıyla metinde geçen “vacip”tir kelimesinden kastedilen “farz”dır.

⁸⁵ Mollazade Gencevî, *Akâidü'l-İslâm ve fûruuddîn*, 47-48.

hükümet edecekler. Dünyada ilk vasî Şit vasiyyi-Adem'dir ve sonuncu vasî hazret Mehdi kâim Âl-i Muhammed'dür ki tevatür-ü ahbar ve icma-ı ehl-i İslâmiyle babası imâm Hasan-ı Asker ve annesi Nercis'tir. Tevellüdü 15 Şaban seneyi 255'te ittifak düşüb 15 Şavval seneyi 262'de düşman korkusundan dünyayı ıslahta tutmak için gaybeti ihtiyar edibdür. Alemi ıslah etmek bir mürsel peygamberin vücuduna muhtaç olduğu gibi ıslahta tutmak da bir imâm-ı adilin vücuduna muhtaçtır. İmam'ın gözlerden kaybolması elinin aleme yetişmeyine mani olmaz. Nitekim günün bulut dalında kaybolması feyzinin dünyaya şamil olmasına mani değil. Resûllerin gönderilmesi ve nasb-ı imâm Allah Teâla'dan bir lütuftur lakin nübüvvet lutf-u hâs, imâmet lutf-u âmdir. Çünkü çoğu zaman dünya peygamberden hali kalmıştır ama imâmdan hali kalmamıştır. Nitekim aklen, naklen ve tarihen bu konu sabittir. Peygamberin ve imâmın büyük ve küçük günahlardan pak olması, izhar-ı mucüze etmesi ve haber-i mutabık vaki' olması onların hakkaniyyet delilidir. Öncekilerin sonrakileri ve sonrakilerin de öncekileri tasdik etmesi gereklidir. Nübüvvet emri Muhammed'de (as) son bulunduğundan o Hazret'ten sonra dünya zahirde ve batında onun vasilerinin yönetimiyle idare olunacaktır. Abbar-ı tevatür ile sabit olubdur ki o Hazret vasilerini sayıları ve adlarıyla tesmiye etmiştir. Onlardan başkasının imâmet iddiası bătıldır. Hz. Resûl'den varid olan hadise göre önce kisas almak için kıyam eden kâim Âl-i Muhammed Mehdi, ondan sonra imâm Hüseyin, ondan sonra Hz. Ali ve diğer eimme-i ethardır. Çünkü imâmet Allah ve peygamber tarafından bir hilafettir ki zâlimi zülmünden men edib mazlumun feryadına yetişe ve hafız-ı şeriat olub halkı din ve dünya saadetini kesb etmeye emr ede ve küçük ve büyük günahlardan masum ola o kadar ki emr ve nehyinde ziyade ve nöksandan uzak olsun. Eğer masum olmasa zalim olar zülmünden imâmete salahiyeti olamaz. Lihaza imâmın ismine, nesebine ve seyr-ü sülûkunun Allah ve Peygamber tarafından açıklanması gereklidir.⁸⁶

⁸⁶ Mollazade Gencevî, *Hidâyetü'l-müslimîn ve yahud mizanü'l-edyan*, 48-51.

2.8. Bazı İtikadi ve Amelî Konular

2.8.1. Büyük Günah

Büyük günah müslümanlar arasında en çok tartışılan konuların başında gelmektedir. Gencevi'ye göre büyük günah, Müslümanlar arasında iç çekişmeler neticesinde meydana gelen savaşımlarda ortaya çıkmış en tartışmalı meselelerdendir. Müellif bu konuda şöyle demektedir: “Diyânet-i İslâmiyyeyi tahrib eden büyük günahlar beniâdemi kadim zamandan beri ilahi gazaba düçar eden ve fesada sebep olan bir pare kabih ve çirkin amellerden ibarettir ki dini-İslâm mensuplarını onlardan nehy ve mükabillerinde bir ceza-yı şer’iyye alacaklardır.” O, büyük günahın sayısının yüz kırk beş adet olduğunu söylemekte bunların elli beşinin ismini zikretmektedir. Belirlediği büyük günahlardan bazıları şunlardır; şirk ve küfür, mürted olmak, katl-i nefis, zina, livata, haydutluk etmek, namazı terk etmek, ramazan orucunu özürsüz terk etmek, zekat vermemek, humus vermemek, ebeveyne karşı gelmek, yetim malını yemek, halkın hakkını inkar etmek, zerre kadar da olsa zülmetmek, yalan şahitlik, şehadeti inkar etmek, zalimlere meyl ve muhabbet etmek, Allah’ın ve halkın hukukunu hapsetmek, yalancılık, iftira etmek, kibir ve gurur, hıyanet, mekr ve hile, Allah’ın zikrine mani olmak, fitne, fesad, yalan mesele ve fetva vermek, taziye-i imâm Hüseyin’e itiraz ve nefret etmek, anlaşmayı bozmak, şeriatın vaciplerini terketmek, Allah’a, Peygamber’e ve eimme-i ethara iftira etmek, halka cevr, cefa ve eziyet etmek, dalalete düşmek, halkı dalalete sokmak, cimrilik ve haset, buğz ve adavet, riya, içki içmek ve esrar çekmek, silahla bir müslümana saldırmak, Müslümanlar arasına bozgunculuk sokarak korku salmak, cihaddan kaçmak, bidat ve meşru olmayan bir şeyi icat etmek, müminlere saygısızlık etmek, Kur’an-ı Mecid’e olan ihtiramı kaldırmak, usûlüddin ve fûruuddin gibi zaruriyyat-ı din-i İslâm’dan birini inkar etmek yukarıda bahsi geçen amellerin çoğu küfre ve hem katle sebeptir. Günahan-ı kebirenin çoğundan tevbe veya keffaret ile kurtulmak mümkündür. Ancak enbiya, eimme-i ethardan birini katletmek veya bir mümini katletmek ve Kabe’yi tahrib etmek ve haram ile bir kızın bekaretini bozmak ve livata, varlı övretle zina etmek ve yol kesmek ve deyyusluk ve gurumsaklıq gibi a’mali kabihe Allah Teâla’ya saygısızlık etmekten ibaret olduğundan hadd-i şer’iyyeden başka

tevbesi yoktur.⁸⁷ Mollazade Gencevî, büyük günah konusunda çerçeveyi çok geniş tutmuştur. Bu da muhtemelen kendinden önce geldiği geleneğin eserlerinden sadece tekrar edilerek aktarıldığını göstermektedir. Aksi taktirde bu amellerin hepsinin tevbe edilenler istisna cezasının uygulanmaya kalkışılması toplumda infiala yol açabilir.

2.8.2. İnsanın Fiilleri

Müellif, insanın fiileri konusunda üç farklı bakış açısının olduğunu ifade etmektedir. Bu üç bakış açısının taraftarlarına gelince, bunlar; Cebriyye, Tefviziyye ve Cebriyye ile Tefviziyye arasında olanlardır. Ona göre, Cebriyye'nin itikadı şudur ki kuldan sâdır olan fiiller kulun ihtiyarı ile sâdır olmaz. Belki Allah'ın halk etmesi ve iradesiyle kul o fiili etmeye mecburdur, terk etmeye kadir değildir. Tefviziyye'nin itikadı şudur ki kul kendi fiilinde mustakildir. Kendi ihtiyarı ile ister fiili icad eder, istemez ise icad etmez. Allah Teâla fiili her kesin kendisine burakmıştır. Üçüncü taifenin itikadı şudur ki kul kendi amelinde cebr ile tefviz arasındadır. Ne kendi işinde mecburdur ve ne de mustakil muhtardur ki kendisine bırakılmış olsun. Belki her fiili ki kuldan sâdır olur eğer amel-i hayriyyesi hem kendi iradesiyle ve hem Allah'ın iradesiyle sadır olur. Eğer hılaf ise hem kulun ve hem şeytanın iradesiyle sadır olur. Lakin amel-i hayırda Allah'ın iradesi ve amel-i şer'ide Şeytan'ın iradesi uzak illettir ve kulun iradesi fiile yakın illettir. Allah'ın iradesi fiile illeti tam olmaz. Belki kulun iradesi illet-i tamdur. Tefviziyye'lerin nazarı yakın illetle ve Cebriyyelerin nazarı uzak illettür.⁸⁸

2.8.3. Cihad'ın Tanımı ve Gerekliliği

Müellif, fûruuddin'in altıncısı olarak zikrettiyi cihadı, diyanet-i İslâmiyye'de ve Medine'de nazil olan "Allah yolunda savaşın" (Bakara, 2/190) âyetinin hükmünce Müslümanlara vacip olduğunu ifade etmektedir. Müellife göre cihad, izzet-i din ve hıfz-ı hukuk ve namus-u millet, def-i şerâret ve hücum-u küffarı def' etmek için Allah yolunda savaştır. Ne zaman kafirlerden umum ehl-i İslâm

⁸⁷ Mollazade Gencevî, *Hidâyetü'l-müslimîn ve yahud mizanü'l-edyan*, 85-86; Mollazade Gencevî, *Akâidü'l-İslâm ve fûruuddîn*, 75-76.

⁸⁸ Mollazade Gencevî, *Akâidü'l-İslâm ve fûruuddîn*, 23.

ve efradına bir zulüm, zillet ve ihanet olursa her mükellef ve sahib-i iktidara vacibdür ki malı ve canı ile Allah yolunda cihad edüb onların şeraretini müslümanlardan def' edeler, savaşta ölüb ve öldürmeyi saadat-ı milliye bileler. Bundan başka yol kesmek, müslümanların ırz ve namusuna ve malına hıyanet edenlerle savaşmak cihad sayılmaktadır. Böyle bir savaşın vacip olduğuna hem şeriat ve hem akıl hükmeder.⁸⁹

Cihad lügatte sa'y ve telaş manasındadır. Istılahta ise iki manadadır. Biri cihad-i nefsi ve o biri cihad-ı ehl-i şirk ve ehl-i fesattır ki izzet-i din ve hıfz-ı hukuk-u millet yolunda savaşa denir. Bununla birlikte din kardeşlerinin namusunu, can ve malını hıfz etmek için savaşmak aynen cihattır. Cihat, birkaç kısımdır.

1. Bazı haram amellerden hükmü şeriata döndürmek için nefsiyle cihad etmek;

2. Müşrikler hıyanet ettiği takdirde evvel İslâm'a devet edilir. Kabul etmedikleri surette onlara cihat etmek vacip olur;

3. Kafirlerin Müslümanların malına ve canına taaddi eylediği cihetindedir;

4. Müslümanları katl ve garet etmek için saldırı olduğunda bir adamla veya bir taifeyle cihad etmek Bu surette umum ehl-i milletin güvenliğini muhafaza etmek için cihad etmek ve öldürmek vaciptir;

5. Müslümanların ulaşım yollarını kesen veya namusuna sadıranları püskürtmek her müslümana vaciptir. Akıl, bâliğ, özgür, sağlıklı ve erkek olan her müslümana cihad vaciptir. Çok yaşlı, deli, küçük çocuk, kadın ve yaşlı erkeğe cihad vacip değil. Çünkü onlarda savaşmak istedadı yoktur. Mal, silah ve azuge ile cihad edenlere yardım etmek iktidar sahiblerine vaciptir. Cihaddan kaçmak büyük günahdır. Mecûsî, Yahudi ve Nesaralar bir Müslümanın canına, malına, ırzına hıyanet eder ise veya düşmanlarının casususunu onların halına muttali etmek için pünhan ederlerse onlar ile cihad etmek vaciptir. Cihada gitmek ve mücahidine yardım etmek Allah'a yardım etmektir. İslâm'ı kabul edeler veya cizye ve harac verüb bazı bazı hıfz-ı ahkâm-ı İslâm olan amellerden kenar olmaya kefil olalar ve zahirde şerab içmeyeler ve

⁸⁹ Mollazade Gencevî, *Hidâyetü'l-müslimîn ve yahud mizanü'l-edyan*, 75.

domuz yemiyeler ve yol kesemeyeler. Eğer bunların birisinin hilafına gidilirse onlarla savaşmak vaciptir. Eğer vilayette yabancı taifeler müslümanlar ile savaşsalar o yerin müslümanları karşı koymaktan aciz olsalar, diğer vilayetlerin müslümanlarına vacip olur ki canlarıyla, mallarıyla ve silahlarıyla onlara yardım etsinler. Özellikle onlara yakın olanlara daha vaciptir. Eğer bir kimse şerî bir sebep olmaksızın cihaddan yüz çevirse onunla iritibatı kesmek her müslümana vaciptir. Eğer müslümanlardan iki grub birbirleriyle savaşa diğer müslümanlara vacibdür ki onları barışmaya zorlasın. Rıza göstermeyen grupla savaşmak fitneyi durdurur.⁹⁰

2.8.4. Tevella ve Teberra

Müellif tevella ve teberra ile ilgili görüşlerini şöyle açıklamaktadır: “Kur’an-ı Mecid’in hükmünce diyanet-i İslâmiyyede tekalifinden dokuzuncusu tevella ve onuncusu teberradır. Nitekim Hak Teâla Tevbe ve diğer surelerde buna emr edibdür. (... وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ... مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ...) (Mâide, 5/51) âyetiyle diyanet emrinde erkek veya kadın olsun tevella ve teberra her mükellefe vaciptir. Tevella din kardeşlerini, iman ehlini kalben ve zahiren dost dutmaya, teberra din düşmanlarını, zalim ve fasık adamları ve din emrinde bidat çıkarıcıları kalben ve zahiren düşman dutub onlardan nefret etmeye deyilür. Çünkü din-i İslâm tâbilerinin arasında alaka-yı muhabbet, şefkat, uhüvvet ve ittihadı icad eder. Diyanet-i İslâmiyye'nin tegazası şudur ki cem-i ahali-i İslâm'ın bedenle ruh gibi bir biriyle alaka-yı ittihad ve muhabbet ve şefkati olsun ve hayat ve bekalarını birbirinden bilsinler. Nitekim ruhun kıvamı bedenle, bedenın kıvamı ruh iledir. Her birinin menfaati cem'isinin menfaati ve zararı cümlesinin zararıdır. Birinin eziyeti ve zilleti cem'i müslümanların eziyeti ve zilleti ve birinin izzeti ve ihtiramı hepsinin izzeti ve ihtiramıdır. Ehl-i İslâm arasında tevella ve teberra adabı hasıl olan alaka-yı diniyye hemişe alem-i İslâmiyyete hüccet ve teravette saklar. Diyanet emri nev-i beşer arasında alaka-yı muhabbet, şefkat, ittihad, sadakat ve uhüvveti icad eylediğinden bir küvvet-i maneviyye ve bir kanun-u hayatiyye-i içtimaiyyedir. Diyanet sayesinde rahat ve ihtiramiyle yaşamak olur. O cihete din insana bir kıymetli ve mukaddes sermayedir ki onun taht-ı

⁹⁰ Mollazade Gencevî, *Akâidü'l-İslâm ve fîruuddîn*, 111-112.

idaresine cem olub onu mukaddes dutub muhafaza etmek ve usûlünü muhkem saklamak ve cem'i fûruuâtına amel etmek her müslümanlık iddiası edenlere lazım ve vaciptir. Diyanet emrinde kudsiyyet lazımdır. Din emrinde kudsiyyeti olmayanlar sonra bozuk akidelere uğrayıb zındık ve bîdin olacaktır. Kur'an-ı Mecid'den istifade olunur ki dinin devam ve sabitini taahhüd eden din emr edenlere amel etmek ve nehy edenlerden uzak olmaktır. Müslümanlık bir kuru iddia ile değil ahkâm-ı İslâm'ın tamamına amel etmektir."⁹¹ Mollazade Gencevî'nin tevella ve teberra görüşü klasik Şii anlayıştan farklılık arz etmektedir. Çünkü tevella Şii-İmamiyye'de genellikle "Hz. Ali'nin dostlarıyla dost olmak", teberra ise "Hz. Ali'nin düşmanlarından uzak durmak" şeklinde kabul edilmektedir. Müellif ise tevella ve teberrayı "Müslümanların dostlarıyla dost düşmanlarıyla düşman olarak" ifade etmektedir.

2.8.5. Mehdilik Anlayışı

Gencevî, Mehdilik konusunda şunları söylemektedir. Şii ve Sünnî ahadis ve ahbar kitaplarından tevatür tarikiyle Hz. Resûl'den varid olan hadise göre Fatıma evladından ahir zamanda bir şahıs zuhur eder Kur'an-ı Mecid'i çeşitli garaz ve bâtil akaitle sahiblerinin tefsirlerinden islah edüb Hak Teâla'nın maksuduna mutabık tefsir eder. Zuhur ettiğinde cevr ve zulümle dolmuş dünyayı adalet ve insafla yönetir. Bütün bidatleri yok ederek sünnet-i Resûlullah'ı ihya eder ve sekiz ayda bütün dünyayı fethederek din-i Muhammedi saltanat eder.⁹² Müellif, Mehdi inancıyla ilgili bilgileri Sünnî ve Şii kaynaklara isnat ederek ispat etmeye çalışmıştır. Ona göre Mehdilik inanılması gereken inanç esaslarındandır.⁹³

2.8.6. Mehdilik, Nübüvvet ve Ulûhiyet İddiasında Bulunanlar

İslâm tarihinde çok sayıda Mehdilik, Nübüvvet ve Ulûhiyet iddiasında bulunan şahısların ortaya çıktığı bilinmektedir. Mollazade Gencevî bu konuyu Mehdilik, Nübüvvet ve Ulûhiyet iddia edenler başlığı altında ele alıp değerlendirmektedir. O, bu

⁹¹ Mollazade Gencevî, *Hidâyetü'l-müslimîn ve yahud mizanü'l-edyan*, 77-78; Mollazade Gencevî, *Akâidü'l-İslâm ve fûruuddîn*, 113-114.

⁹² Mollazade Gencevî, *Hidâyetü'l-müslimîn ve yahud mizanü'l-edyan*, 89-90.

⁹³ Mollazade Gencevî, *Hidâyetü'l-müslimîn ve yahud mizanü'l-edyan*, 90-92; Mollazade Gencevî, *Akâidü'l-İslâm ve fûruuddîn*, 63-68.

konularda iddia edenlerin on ikisinden bahsetmektedir. 1. Nefsüzzekiyye denilen Muhammed b. Abdullah. Hicri 145'de Medine'de zuhur etti ve insanların çoğu onu kabul ettiler. Müşarün-ileyh Mehdilik iddiası ile Medine, Mekke, Basra, Ahvaz ve bazı fars şehirlerini fethedip Yemen'e davetçiler gönderdi. İmam Malik Yemen'de onu destekledi. Sonunda Mensur-i Devaniki onun üzerine bir ordu gönderip savaştı. Savaş sonunda Muhammed b. Abdullah yenildi ve öldürüldü. 2. Mukanna. Harun Reşid sırasında Horasan'dan Mukanna adlı bir şahıs önce imâmet ve mehdilik sonra nübüvvet ve ulûhiyet iddiasıyla zuhur etti. İnsanlardan birçoğu onu tasdik etti. Harun Reşid'in gönderdiği orduyla savaşta yenildi ve öldürüldü. 3. İmam Ca'fer es-Sâdık evladından Übeydullah el-Mehdi b. Muhammed b. Ca'fer es-Sâdık'tır. Hicri 350 yılında Afrika kıtasında zuhur edüb Mehdilik iddia ederek Afrika'nın bir çok yerini fethetti. Sonra Mısır'ı alıp, Kahire şehrini inşa etti ve Fatımî devletini tesis etti. 4. Afrika'da Muhammed b. Abdullah b. Tumert. Gençliğinde Irak vilayetine gelüb Gazali Tüsü'den ilim tahsil etmiş, Hicaz ve Mısır taraflarına seyahat etmiştir. Sonra kendi vilayetine gedüb Merakeş'te sakin olub Mehdilik iddiasında bulundu. Afrika ehli onu tasdik etti. Lakabı Abdülmümin idi ve 504'de Abdülmümin isimli devlet kurdu. 5. el-Abbas el-Fatımî. Hicri yedinci asrın sonlarında mehdilik iddiası etti. Çoğu insan kendisine tabi oldu. Fas şehrini işgal edip dükkan ve pazarını yaktırdı. Her tarafa davetçiler gönderdi. Kendisiyle savaşıldı. Yenildi ve öldürüldü. 6. Hind vilayetinden Seyid Ahmed, 1200'de Mehdilik iddiasıyla zuhur etti, çoğu insanı kendisine tabi ettirdi. Bir çok yeri işgal etti, 1243 yılında savaşta yenildi ve öldürüldü. 7. Mirza Ali Muhammed Bab b. Mirza Rıza Bezzâz Şirâzî. Hicri 1261 yılında mehdilik, nübüvvet ve ulûhiyet iddiasıyla Şiraz'da zuhur edib yeni kitab ve şeriat getirdiğini iddia etti. İran'da büyük fesada sebep olduğundan hicri 1266 yılında Tebriz'de öldürüldü. 8. Şeyh Seyid Muhammed Ali b. Şeyh Seyid Muhammed Alevi es-Senûsî. Cezairlidir, miladi 1790 yılında doğmuştur. Gençliğinde Cezair'i işgal eden Fransızlarla savaştı. Yenilince Mısıra kaçtı. Orada eğitim alıp Afrika'ya döndü. Afrika ehli onun sözünü dinledi. Her yerde çok sayıda cami ve medrese inşa etti. 1858 yılındaki vefatından önce oğlu Seyid Muhammed'i kendisine naip ilan etti. Seyid Muhammed

Mehdilik iddia etti. Senuslular onu Mehdii Mev'ud itikad edüb Muhammed Mehdi tesmiye ettiler. Afrika'nın çoğu şeyhleri ona biat etmişlerdi. 9. Mirza Gulam Ahmed Kadiyânî. Pencab'lı olup Mesihlik iddia etmiştir. Birçok camaat ona biat etmiştir. Mesihlik iddası ile ilgili Peygamber'den hadis getirmiş ve Musa'nın ümmetinde İsa zuhur ettiği gibi Muhammed ümmetinde de zuhur olacaktır. *Taalime* adlı kitab yazarak bu kitabın Allah'ın kendisine nazil ettiğini iddia etmiştir. O, Hint, Fars, Arap ve İngiliz dillerinde eserler yazmıştır. Kadiyan ve Pencap'tan birçok insan ona iman getirmiştir. 10. Muhammed Ahmed Mehdi Sudanî. Kendisi babasından sonra kâimlik iddia etmiştir. O bir kadar ilim tahsil etmiş olup çok yetenekli bir gemi ustası idi. Fakirler zümresinden Sudan'a gelmiş burada Hocali medresesinde eğitim almıştır. Kur'an'ı ve çok sayıda hadisi ezber bilirdi. Halka vaz eder, yöneticilerin zulmünün ortadan kaldırmanın yolunun çok yakında Mehdi'nin zuhuruyla gerçekleşeceğini söylerdi. Halk onun vaatlerine itikad edüb Mehdi'nin her an zuhurunu beklemekteydiler. Sonunda halk onun Mehdii Mev'ud olduğunu kendisine söylediler. O da cevabında "evet" diyerek bunu teyit etmiştir. Bu haber Afrika'da yayıldıktan sonra bütün Arap kabileleri onu tasdik ettiler. Muhammed Mehdi 1885 yılında vefat etmiştir. 11. Yemenli Şeyh Yahya. Şeyh Yahya hicri 1323 yılında Mehdilik iddia etmiş ve çok sayıda taraftar kitlesi kazanmıştır. Dört yıl kadar Osmanlı devleti ile savaştı. Yenilgiye uğradıktan sonra devlete tabi olup erkek çocuklarını rehin olarak İstanbul'a gönderdi. Bunlardan Mukanna Horasani ve Mirza Ali Muhammed Bâb Şirâzî nübüvvet ve ulûhiyet iddia etmişler. 12. Mirza Hüseyin Ali Tahrânî. Mirza Ali Muhammed Bab'ın halifesi olup imâmet, nübüvvet ve ulûhiyet iddiasında bulunmuştur. Bu fırkanın inancına göre o kendi taraftarlarına levih (saklı söz) nazil etmiştir.⁹⁴

Sonuç ve Değerlendirme

Azerbaycanlı âlimlerden Hacı Şeyh Hasan Mollazade Gencevî'nin hayatını ve çalışmalarını ele aldığımız bu makalede müellifin tarih, din, dinler ve dini gruplar, İslâm tarihi, akâid ve bazı fırkalarla ilgili

⁹⁴ Mollazade Gencevî, *Hidâyetü'l-müslimîn ve yahud mizanü'l-edyan*, 92-96. Krş. İşcan, "Babilik-Bahailik", 520.

verdiği bilgilerden onun zengin bir birikime sahip olduğu görülür. O, Din'in insanlık tarihinin ilk dönemlerinden beri insan hayatını kolaylaştıran bir unsur olduğunu, aynı zamanda ahirette saadete ulaştırdığını söylemektedir. Ona göre din, "dünyada terakki ve yükseliş etmek" ve "ahirette saygın ve saadetli olmaktır."

Din iddiasında bulunanları eserlerinde konu edinen müellif Bâbîlik-Bahâîliğe özel bir yer vermektedir. Müellif açıklamalarında Bâbîlerin yeni bir "din" olduğunu iddia etmektedir. Aynı zamanda ulûhiyyet iddia eden Bâbîleri beş kola ayırması bu alanda ortaya koyduğu özgün bilgiler olarak kabul edilebilir. Mezhepler Tarihi açısından bakıldığında müellifin verdiği bilgiler çok kıymetlidir.

Çalışmalarında Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm dini hakkında da değerlendirmelerde bulunan müellif Yahudiler ve Hıristiyanların kitaplarını değiştirdiklerini bu nedenle doğru yoldan uzaklaştıklarını beyân ederek, son dinin İslâm olduğunu, insanı hem dünyada hem de ahirette kurtuluşa erdireceğini ifade etmektedir.

Gencevî, peygamberle imâmı değerlendirirken peygamberlere vahiylerin vasıtasız olarak Allah'tan indirildiğini veya bir melek aracılığıyla geldiğini, imamın ise ilahi hükümleri paygamberden veya Allah'tan ilham ile aldığını söyler. Bu düşüncesi onun mezhebi yaklaşımının etkisiyle imamın da bir şekilde vahiy aldığını savunduğunu göstermektedir.

Yazara göre imâmet ve hilafet Hz. Ali ve onun soyundan gelen on bir şahsa aittir. Bu, hem Allah tarafından hem de peygamber tarafından bildirilmiştir. Hz. Ali, Hz. Peygamber'in vasisidir. Diğer imâmlar da birbirlerinin vasisidirler. On ikinci imâm gaybettedir. Zamanı gelince geri dönüp yeryüzünü kötülüklerden kurtaracaktır. Bu açıklamalar müellifin mezhebinin İsnâ Aşeriyye olduğunu göstermektedir. Müellif her ne kadar Şii mezhebinden olsa da diğer fırka mensuplarına bazı hususlar hariç saygıyla yaklaşmaktadır. Nitekim Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman gibi halife ve şahısların isimlerini zikr ederken "radıyallahu anh" ibaresini kullanması mezhebi taaasuptan uzak durduğunun bir göstergesi olarak kabul edilebilir.

Gencevi'nin cihada "saldırı değil bir nefsi müdafaa"dır demesi onun cihadı alışlagelen tanımların dışında yorumaldığı söylenebilir. Bu bağlamda tevella ve teberra görüşü de klasik Şîi anlayıştan farklılık arz etmektedir. Çünkü tevella Şîi-İmamiyye'de genellikle Hz. Ali'nin dostlarıyla dost olmak, teberra ise Hz. Ali'nin düşmanlarından uzak durmak şeklinde kabul edilmektedir. Müellif ise tevella ve teberrayı Müslümanların dostlarıyla dost düşmanlarıyla düşman olarak ifade etmektedir.

Müellif, dinlere ve mezheplere "fırka", "tarikât", "taife", "cemaat" ve "mezhep" gibi isimlendirmeler vermektedir. Bu anlamda yazarın isimlendirme konusunda karmaşık bir yapıya sahip olduğunu söylemek mümkündür.

19. yüzyılın sonu 20. yüzyılın başlarında yaşamış olan Şeyh Hacı Hasan Mollazade Gencevi bilim dünyasında yeteri kadar araştırılmamış İslâm âlimlerindedir. Bu gibi İslâm âlimlerinin tanıtılması, bilgilerinden faydalanılması, günümüze ve geleceğimize ışık tutması açısından oldukça önemlidir.

KAYNAKÇA

Ceferova, Mehriban. *İslam-Elmi-kömekçi bibliografiya*. Bakı: M. F. Ahundov adına Azərbaycan Milli Kitabhanası, 2017.

Ebu'l-Meâlî Muhammed b. Ni'met Alevî Fakihî Belhî. *Beyânü'l-Edyân*. tsh. Muhammedtaki Danişpejuh. Tahran: İntişârât-ı Esâtir, 1376.

Fığlalı, Ethem Ruhi. *İmamiyye Şiası*. İstanbul: Selçuk Yayınları, 1984.

Halilov, Aydın. "Görkemli İslam tarihçisi", "İslam dünyası" gazetesi, (2 aprel, 1993).

Hüseynli, Resul. *Azərbaycan ruhaniliyi* (Hanlıklar çağından sovet işğalınadək olan dövr). Bakı: Kür Yayınları, 2002.

İbn Dâî er-Râzî, Seyyid Murtaza Hasenî (7./14. yüzyıl). *Tabsıratu'l-Avâm fî Ma'rifeti Makâlâti'l-Enâm*. tsh. Abbâs İkbâl, Tahran: İntişârât-ı Esâtir, 3. Basım, 1383/2004.

İsmayılov, M. Şeki, Bakı: 1982.

İşcan, Zeki. "Babilik-Bahailik". *İslam Mezhepleri Tarihi-El Kitabı*. ed. Hasan Onat & Sönmez Kutlu. 509-527. Ankara: Grafiker Yayınları, 3. Basım, 2014.

Manafı, Habibulla. *Öyünc va Güvenc qaynağı*. Bakı: Nurlan Yayınları, 2007.

Memmedov E. & Halıqov F. *Şeki alim ve ziyalılar*. Bakı: BDU neşri, 2002.

Memmedzade, Gülmammed. "İlahiyatçı alim", "İslam" gazetesi, (20 dekabr 1990).

Mollazade Gencevî, Hacı Şeyh Hasan. *Hidâyetü'l-müslimîn ve yahud mizanü'l-edyan*. Gence: Hakverdiyev ve Ebilov matbaası, 1910.

Mollazade Gencevî, Hacı Şeyh Hasan. *Akâidü'l-İslâm ve fûruuddîn*. Gence: Hakverdiyev ve Ebilov mabaası, 1911.

Mollazade Gencevî, Hacı Şeyh Hasan. *İbtidai Akâidü'l-İslâm ve fûruuddîn*. I. Kısım, Gence: Hakverdiyev ve Ebilov matbaası, 1911.

Mollazade Gencevî, Hacı Şeyh Hasan. *Kitabu basiret ve sirâcül-efkâr*. Yayına hazırlayan, Sebine Ehmedova, Bakı: Elm ve tehsil yayınları, 2015.

Mollazade Gencevî, Hacı Şeyh Hasan. *Tarih-i Enbiya-yı Uzzam Aleyhimüsselam*. Gence: Ebilov ve Hakverdiyev Matbaası, 1331/1913.

Mollazade Gencevî, Hacı Şeyh Hasan. *Tarihi-İslam*. Cilt 1. Gence: Hakeverdiyev ve Ebilov matbaası, 1326/1908.

Mollazade Gencevî, Hacı Şeyh Hasan. *Zübdetü't-tevârih*. Cilt 1. Tiflis: Gayret matbaası, 1323/1905.

Mollazade Gencevî, Hacı Şeyh Hasan. *Zübdetüt-tevârih*. Cilt 2. Gence: Ahmed Hacı Hasanazade matbaası, 1327/1909.

Mollazade Gencevî, Hacı Şeyh Hasan. *Zübdetüt-tevârih*. Cilt 3. Gence: Ebilov ve Hakverdiyev matbaası, 1913.

Mollazade Gencevî, Hacı Şeyh Hasan. *Zübdetüt-tevârih*. Cilt 4. Gence: Ebilov ve Hakverdiyev matbaası, 1912.

Qasımov, Elçin. “Klasik Azerbaycan Tarihçisi Hacı Şeyh Hasan Mollazade Gencevi”, *Bakı Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin Elmi Mecmuası*, 21 (2014): 184-185.

Çuliyev, N vd. “XIX esrde ve XX esrin evvelerinde Azerbaycan tarih elminin inkişafı”. Bakı: 1960.

Şehristânî. *Milel ve Nihal (Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi)*. çev. Mustafa Öz, yayına hazırlayan Mehmet Dalkılıç. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2011.

Şerifov, Şahlar. *Şeyhülislam Mehmedhesen Mövlazade Şekevi ve Onun “Kitabül-Beyân fi Tefsiril-Quran” Eseri*. Bakı: 2009.

Teber, Ömer Faruk. “Mehdilik, İnancı Temelinde Oluşan Geç Dönem Mezhepler”, *İslam Mezhepleri Tarihi*, ed. Mehmet Ali Büyükkara. 190-208. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2010.

Tahirli, Oğuztoğrul. 525-ci gazeti, (28-17 dekabr 2011).

Taşpınar, İsmail. “Yahudi Geleneğinde İlahî Kelâm Tasavvuru: İskenderiyeli Philo ve Logos Doktrini”, *Milel Ve Nihal İnanc, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 8/1 (Ocak -Nisan 2011): 143-164.

Öz, Mustafa. “Türkiye’de Bahâilik ve Bahâi Faaliyetleri”, *Türkiye’de Misyonerlik Faaliyetleri*, 17-18 Nisan 2004, İstanbul, 2004, 317-324.

SUMMARY

Our article titled “The Life, Works And Opinions Of Azerbaijani Scholar Haji Sheikh Hasan Mollazade Ganjavi” consists of the following headings: Mollazade Ganjavi’s life and works, views, language, style and methodology used in his works, his views on religions and religions, understanding of prophethood, imamate and caliphate, Imamiyya, some issues Iman (faith) and deeds/ actions (amal).

In the life and works of Mollazade Ganjavi, we discussed his life, his works which we can reach in various subjects including the history of religions, Islamic history, prophets, belief, catechism and sects and the language, style and methodology that Mollazade Ganjavi uses in his works.

In the second part of our study, we took his views in the following headings: History and necessity of history, relationship between human, society, civilization and religion. In this section, the author states that history is a very useful science in understanding the past and present.

By dealing with human, society, civilization and religious relations, man and society divide the lives of all people into three parts: savagery, bedouin and civilization peoples. Accordingly, wild people; they lack ideas, knowledge and production. The Bedouin people are nomadic inhabitants who have not yet settled. On the other hand, the civilized people are more developed than the Bedouin state and have become a settled life. Thanks to knowledge, skill and art, houses have built and settled.

In the section on religion and religions, Mollazade Ganjavî's importance in religion and its social life, his views on pagans, mejusis, star worshipers, tanasuh, those who claim religion and he deals with Judaism, Christianity and Islam, which he sees as people of the religious.

According to him, among the people there are eight nations claiming religion. Five of them are in fact irreligious, Buddha, Berahime, Fetishiyya, Zoroastrianism and Babiyya who do not attribute the claims of a new religion to a prophet or to a true place.

Three are religious; Jews, Christians and Muslims. Although the religion of these three groups is one and the prophets deserve, Jews and Christians have falsified and revered their religion. However, the last religion, the Islamic religion and the Qur'an have survived unchanged. According to him, the reason for the backwardness of Muslims stems from the inability to fully know their religion and to bring it to life.

The views of the author are summarized in the section on prophethood, imam and caliphate are as follows: no prophet has abandoned and abrogated the books and sharia of the prophets before him. Maybe it's upholding them. Mollazade Ganjavî states that imams - one of the twelve imams of the Shi'i-imamiyya - can take divine provisions with inspiration from the prophet or Allah.

Therefore, he argues that imams receive “revelation” or “message” ile in a sense with inspiration from Allah.

The issue of Imamate and Caliphate, which is one of the most important debates among Muslims, was also at the center of attention of Ganjavi. According to him, imam and caliphate were given twelve imams. To believe in Imamat, after the Khatam-ul-anbiya (Seal of the prophets) is to believe that the twelve custodians for the right.

In his works, he included great sin, human deeds, jihad, tawalla and tabarra, and Mahdi. The author has kept the framework very wide in terms of great sin. This probably shows that the information in the sources of this period is repeating it as it is in its works.

Otherwise, these actions, except those who repent, having a sanction on the legal ground can lead to the upheaval in society. Mollazade Ganjavi states that there are three different perspectives on human deeds.

As for the supporters of these three perspectives, these are; Jabriya, Tafviziya and between Jabriya and Tafviziya. According to him, Jabriya is obliged in the act of servants. In Tafviziya, the servant is free in acts.

The belief of the third opinion is between algebra and feyz. When a person commits a charity, both he and Allah will. If evil works, it is the will of both your servant and Satan.

The author, states that the jihad he mentioned as the sixth of furu’ al-din is wajib for Muslims. Mollazade Ganjavi thinks that tawalla and tabarra, whether male or female, are vacib for every entrepreneur.

According to him, tawalla, a believer's religious brothers and people of faith his people faithful in heart and in an apparent manner. On the other hand, tabarra is an enemy of religion, cruel and fascist men, and those who make bidat in religion, and hate them both in their hearts and outwardly.

The author tried to prove the information about the belief in the Mahdi by referring to Sunni and Shiite sources. According to him, Mahdi is one of the fundamental principles of belief.

In our study, Mollazade Ganjavi's views on those who claim to be Mahdi, Nubuvvat and Uluhiyet are also included. He gives the names of those who claim to be the Mahdi, Nübüvvet and Ulûhiyet in history as follows:

Known as Nafs az-Zakiya, Mohammad bin Abdullah. During the reign of Harun Rashid, Mukanna appeared in Khurasan, claiming first imam and mehdism, then prophethood and divinity. From the son of Jafar Sadiq, Ubeydullah al-Mahdi bin Mohammad bin Jafar Sadiq. In Africa, Muhammad b. Abdullah b. Tumert. Al-Abbas al-Fatimi, who claims the Mahdi in the late seventh century. Sayid Ahmad, who appeared to the Mahdi claim in 1200 hijri from the Hind province. Mirza Ali Mohammad Bab b. Mirza Rıza Bezzaz Şirazi appeared in Shiraz in 1261 hijri with the claim of Mahdism, prophethood and uluhiyet. Sheikh Sayid Mohammad Ali b. Sheikh Sayid Muhammed Alavi as-Senusi, Mirza Ghulam Ahmad Kadiyani, Mohammed Ahmad Mahdi Sudani, Sheikh Yahya, Mirza Husayn Ali Tahrani.

ÇAĞDAŞ Şİİ DÜŞÜNCESİNDE İLK ISLAH ÇABALARI: ŞEYH HÂDÎ NECMÂBÂDÎ (1834-1902)

The First Reform Efforts in Contemporary Shiite Thought:
Shaykh Hâdî Najmabadi (1834-1902)

Habip DEMİR¹

Öz

Tarihsel tecrübelerle asırlar boyunca üretilmiş dinî gelenekler, süreç içerisinde kurumsallaşarak kendine mahsus bir yapı oluştururlar. Bu yapının günün ihtiyaç ve beklentilerine göre değişim ve dönüşüme uğraması bir zarurettir. İslam mezhepleri içerisinde önemli bir yeri bulunan Şiilik'te bu ihtiyaç özellikle çağdaş dönemde ulemânın kendini mezhebin merkezine koymasıyla yeni bir boyut kazanmıştır. 19. asırda Batı karşısında uğranılan yenilginin ardından İslam dünyasında bu yenilginin sebeplerine dönük çeşitli çözüm arayışları ortaya çıkmıştır. Bunlar arasında en önemli yeri dinî geleneğe olan eleştirel tutum ve ıslahat girişimleri yer almaktadır. Bu girişimlerin Şii gelenekteki boyutları ve temel dinamiklerine Türkçe çalışmalarda yeterince yer verilmemiştir. Çalışmamız, çağdaş dönemde Şii gelenekte başlayan ıslah çalışmalarının ilk örneği sayılabilecek olan İranlı düşünür Şeyh Hâdî Necmâbâdî'nin kendi eseri üzerinden bu geleneğe dönük eleştirilerine yer vermektedir.

Anahtar Kelimeler: İslam Mezhepleri Tarihi, Şiilik, İran, İslahat, Şeyh Hâdî Necmâbâdî

Abstract

Religious traditions that have been produced through historical experiences for centuries create a unique structure by institutionalizing in the process. It is a necessity that this structure undergoes change and transformation according to the needs and expectations of the day. In Shiism, which has an important place among the Islamic sects, this need gained a new dimension especially in the contemporary period by the ulama, who placed themselves at the center of the sect. After the defeat suffered in the 19th century against the West, emerged various solutions for the causes of this defeat in the Islamic world. Among these, the most important place is the critical attitude towards religious tradition and attempts at reform. The dimensions and basic dynamics of these initiatives in the Shiite tradition are not adequately included in Turkish studies. Our study includes the criticisms of the Iranian thinker Shaykh Hadi Najmabadi, who can be considered as the first example of the breeding works that started in the Shiite

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, Çorum, Türkiye / demirhabip81@gmail.com / ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-4360-3410>.

tradition in the contemporary period, based on his own work.

Key Words: History of Islamic Sects, Shiism, Iran, Reform, Shaykh Hadi Najmabadi.

Giriş

Beşerî hayatın sürekli değişken bir durum arz etmesi, İslam'ın ilk dönemlerinden itibaren çeşitli düşünce hareketlerini doğurmuştur. İslamiyet'in çeşitli kültür ve toplumlarda yayılması, onu daha canlı ve uygulanabilir hale getirmek isteyen fikir insanlarını ortaya çıkarmıştır. İslam düşünce geleneğimizde adına "müceddid" denilen şahsiyetlerin önemli fikrî kırılma noktalarında karşımıza çıkması, yenilenme ve değişim ihtiyacının süreklilik arz ettiğini göstermektedir.

İslam düşüncesinde itikada dair meselelerde aklın belirleyici bir unsur olduğunu, metin merkezli bakış açısı karşısında sorgulayıcı bir yaklaşımı ilk benimseyenler arasında Ma'bed el-Cühenî (ö. 80 / 699), Ca'd b. Dirhem (ö. 124 / 742) ve Cehm b. Safvân (ö. 128 / 745-46) gibi ilk dönem düşünürleri yer almaktadır. Bunların ardından Ebû Hanife (ö. 150 / 767) ile akılcı yöntem belirgin bir ivme kazanmış, Mu'tezile'nin teşekkülü ile bu yöntem kendine mahsus bir konuma erişmiştir. Bu düşüncenin karşısında ise, akli kullanmayı nefsanî arzularla özdeşleştiren ve itikadî alanda aklın kullanımını kısıtlayan Ehl-i Hadis çevreleri yer almıştır.² Hicrî 4. asırdan itibaren kurumsallaşma sürecini büyük ölçüde tamamlayan Şiî çevrelerde de benzer fikrî çatışmalar meydana gelmiştir.

Şiiliğin çağdaş dönemde geçirdiği değişim ve dönüşümlerin izleri İran ve Irak merkezli düşünce hareketleri çerçevesinde incelenmelidir. Bu bağlamda inceleme konusu yaptığımız 19. yüzyıl İran tarihini, modernleşme ile gelenek arasında yaşanan

² Yusuf Şevki Yavuz, "İslâm'da Yenilikçi Hareketin Başlaması ve Kelâm İlmi" (I. Uluslararası Kutlu Doğum İlmî Toplantısı: İslam, Gelenek ve Yenileşme (İstanbul: İSAM Yayınları, 1996), 82-83.

çatışmaların sancılı bir dönemi olarak nitelemek mümkündür. Kaçar hanedanından Feth Ali Şah (1797-1834) ile başlayan ve Nâsırüddin Şah (1848-1896) ile devam eden siyasî alanda yapılan birtakım değişiklikler giderek toplumsal katmanlara da sirayet etmeye başlamıştı.³ İslam dünyasının Batı karşısında hızla geri düşmesi üzerine diğer İslam ülkelerinde de görüldüğü gibi İran'da da aydın kesimin bu gidişatın önlenmesine dönük çareler üzerinde kafa yorduğu görülmektedir. İslamî uyanış adı altında dile getirilen tüm bu çabalar neticesinde yeni bir din algısının ortaya çıkmasına dönük çok sayıda fikir akımının doğduğu müşahede edilmiştir.

Çeşitli kesimler tarafından dile getirilen bu çareler arasında Batının taklidi ve dinin siyasetten ayrılması talepleri yanında, dinî metinlerin toplumun gereklerine göre yeniden yorumlanması temelinde yeni bakış açıları da ortaya çıkmıştır. Dinî metinlere akılcı bakış açısıyla yeniden eğilme yaklaşımını içeren dinî yenilikçilik hareketinin İran'daki boyutu şu ana kadar ülkemizde çok az çalışmalara konu edilmiştir.⁴ Bu çalışmalar ise daha çok İran devrimi sürecinde ortaya çıkan gelişmeler paralelinde yürütülmekte, meselenin teolojik ve tarihî arka planı ihmal edilmektedir.

İran'ın Batılı fikirlerle tanışması ve giderek bu fikirlerin etkisinde kalması 1813 ve 1828'deki Rus yenilgisinden sonra başlamıştır. Feth Ali Şah döneminde Avrupa'ya gönderilen öğrenciler kanalıyla Batı'ya ait düşüncelerin İran toplumunu etkilemeye başladığı görülmüştür.⁵

Bu bağlamda çalışma konumuzu oluşturan 19. yüzyılın İranlı düşünürü Şeyh Hâdî Necmâbâdî, kendisinden sonra gelen yenilikçilere kurucu etki bırakmış ve bu konuda önderlik etmiştir.

³ Ervand Abrahamian, *Modern İran Tarihi*, trc. Dilek Şendil (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014), 12-13.

⁴ Bu konuya kısmen temas eden bazı çalışmalar şöyledir: Asiye Tıgılı, *İran'da Entelektüel Dini Düşünce Hareketi* (İstanbul: Mana Yayınları, 2018); Mazlum Uyar, *İran'da Modernleşme ve Din Adamları* (İstanbul: Emre Yayınları, 2008); Alev Erkilet, *Orta Doğu'da Modernleşme ve İslami Hareketler* (İstanbul: Büyüyenay, 2015).

⁵ Dâryüş Rahmâniyân, "Nigahî be Seyr-i Teceddud der İrân (ez Abbas Mirza tâ Emir Kebir)", *Mecelle-i Coğrafya ve Bernamerizî*, 16 (1383/2004): 55-60; Yılmaz Karadeniz, *Kaçarlar Döneminde İran (1795-1925) İdari, Askerî, Sosyal Yapı ve Toplumsal Hareketler* (İstanbul: Selenge Yayınları, 2013), 154; Erkilet, *Orta Doğu'da Modernleşme ve İslami Hareketler*, 309-312.

Onu ayırt eden önemli hususlardan birisi, döneminde daha çok devlet kademelerinde görülmeye başlayan, siyasî ve askerî bürokratik çevrelerin sahip çıktığı yenileşme fikirlerini, bir din adamı olarak benimsemiş ve savunmuş olmasındandır. Özellikle din adamları sınıfına yönelik eleştirilerin yapıldığı dönemde kendisinin de mensubu olduğu sınıfa yönelik içeriden eleştirileri etki alanının daha geniş olmasını sağlamıştır.⁶ Bu yönüyle çalışmamızda, Necmâbâdî'nin bu geleneğe hangi yönlerden cephe aldığı kendi eserinden hareketle incelenmeye çalışılacaktır.

1. Şiilik'te Islah Çabalarını Hazırlayan Nedenler

1.1. Mercilik Kurumu ve Ulemânın Kurumsallaşması

Şiilik'te ulemânın merkezileşmesi ve kurumsal bir yapıya bürünmesi, bu alanda uzun asırların getirdiği bir birikimin sonucunda mümkün olabilmiştir. Ulemâ ve onun yetkileri meselesi imamlar henüz hayattayken onun öğrencileri tarafından dile getirilmiş, bu konuda öğrencileri arasında çeşitli fikir ayrılıklarının olduğu görülmüştür.⁷ İmamet nazariyesi ile paralel bir şekilde tartışma konusu olan bu yaklaşımlardan en önemlisi içtihadın mümkün olup olmayacağı ile ilgiliydi. Bu konuda Şiiliğin iki önemli ekolü Usûlî ve Ahbâriler farklı fikirlere sahipti. Usûlilerden bazılarına göre imamlar hayatta olduğu müddetçe böyle bir şey mümkün değilken bazılarına göre ise Peygamberin hayatından itibaren kullanılan bir yöntemdi.⁸

Şiiliğin bir mezhep olarak teşekkülünden itibaren bünye içerisinde Usûlî ve Ahbârî olmak üzere iki farklı ekol ve yaklaşım biçimi ortaya çıkmıştı. Bu ayırım, günümüze değin birçok biçimde tezahür ettiğinden dolayı, bir nevi Şiiliğin tarihi bu iki ekole mensup

⁶ Onun yaşadığı dönemdeki yenilikçiler ve fikirleri hakkında bk. Muhammed Mehdi Rovşenfikr, "Novendişân-ı Asr-ı Kâcâr: Tahlii der Ferâyend-i Islahtalebî ve Novendişi-yi Dovrân-ı Kâcâriyye", *Mâhnâme-i Endîşe ve Târih-i Siyasî-yi İrân-ı Muâsır* 8/81 (1388/2009): 46-52.

⁷ Metin Bozan, *İmamiyye Şiastı'nın Oluşumu: Masum Oniki İmam İnancının Ortaya Çıkışı*, 2. Basım (İstanbul: İSAM Yayınları, 2018), 86-129.

⁸ Mazlum Uyar, *İmamiyye Şiastı'nda Düşünce Ekolleri: Ahbarilik*. (İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2000), 298.

ulemânın birbirleriyle mücadelesinin tarihidir denilebilir.⁹ Usûlîlik, imamların olmadığı bir hayata toplumun uyumunu sağlamak amacıyla otorite kullanımının ulemâyâ ait olduğu ve içtihadın ulemânın kontrolünde belirli bir alana ve kapsama dahil edilmesi gereken bir olgu olduğundan hareket eder. Ahbârîler ise, imamların yokluğunda bireylerin elde bulunan nakil malzemesi dışında bir şeye ihtiyaç duymayacağını, böylelikle otoritenin kişilerden alınıp metinlere verilmesini gerekli görür.¹⁰

Şiî düşüncesinde akıl delilinin hüccet olarak kabul edilmesinin ilk örneği İbn İdris Hillî olmasına rağmen, içtihad tabirini ıstılah olarak ilk kullanan kişinin 7. asır ulemâsından olan Muhakkık Hillî olduğu bilinmektedir.¹¹ Onun dönemine kadar Şîa'da içtihad fikri, kıyasla birlikte reddedilen bir düşünce olmuştur. Akıl ve içtihadın imamların otoritelerine meydan okuma olduğu fikri yaygındır. Şeyh Müfid ile başlayan, Şerif el-Murtazâ ve Şeyh Tûsî ile devam eden mütekaddimun dönemi Şiî ulemâsı, aklın ancak nassı doğrulamak için bir araç olduğu fikrindedirler. Nassa yönelik bu vurgu, ona bağlı kalınarak yapılacak her türlü yorumda ulemânın tek yetkili olmasını sonucunu doğurdu. 11. asra gelindiğinde ictihad ve akıl tartışmaları beraberinde “niyâbet-i âmme” anlayışının doğmasına yol açtı. Bu anlayış, imamların yokluğunda ulemânın ona ait yetkileri kullanabilen nâibler olarak görülmelerini beraberinde getirdi.¹² Böyle bir zihniyetin Şiîlik'te entelektüel bir dönüşümü de

⁹ Konu hakkında detaylı çalışmalar için bk. Halil İbrahim Bulut, *Şîa'da Usûlîliğin Doğuşu ve Şeyh Müfid* (Araştırma Yayınları, 2013); Habib Kartaloğlu, “İmamiyye'de Ahbârî-Usûlî Farklılaşması: Şeyh Saduk ve Şeyh Müfid Örneği”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/24 (2011): 193-216; Habib Kartaloğlu, “Şiî-Usûlî Düşüncenin Ortaya Çıkış Sebepleri Üzerine Mülâhazalar”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/33 (2016): 75-90.

¹⁰ Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ahmet İshak Demir, “İmamiyye Şî'ası'nda İmamın Yetkilerinin Fakihlerce Devralınma Süreci”, *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 2/1 (2009): 43-75; Habib Kartaloğlu, “Hicri 5. Asır Şiî- Usûlî Âlimlere Göre Gaybet Döneminde İmamın Yetkilerinin Ulemâyâ Geçiş Süreci”, *Cumhuriyet İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/1 (2019): 53-71.

¹¹ Uyar, *Ahbarilik*, 301.

¹² Ulemânın oldukça uzun bir dönemi kapsayan ve günümüze ulaşan otoritesi hakkında bünyenin içerisinden gelen kapsamlı bir eleştiri için bk. Ahmed el-Katib, *Şiada Siyasal Düşüncenin Gelişimi Şurâ'dan Velâyet-i Fakîhe*, trc. Mehmet Yolcu (Ankara: Otto Yayınları, 2016).

beraberinde getirdiği rahatlıkla söylenebilir. Gaybetteki On ikinci imamın belki de kendi yaşam süreleri içinde dönmeyeceğine dair beklentilerin böyle bir zihniyet dönüşümünü sağladığı düşünülebilir. Şii ulemâ, imamın yokluğunda imam adına söz söyleyebilmenin gücüyle daha geniş bir alanda daha geniş yetkileri adım adım sağlayarak teorinin güncellenmesini ve kurumsallaşmasını sağlamıştır.

İmamların yokluğunda Şii toplumunun akıl ve içtihad karşısındaki konumunu belirlemede karşımıza “taklid” kavramı çıkmaktadır. Taklid kavramı ve buna dair anlama biçimleri mercilik kurumunun ortaya çıkmasında ve daha sonraki asırlarda Şii düşüncenin ıslahı çabalarında kilit rol oynamaktadır. İctihad seviyesine ulaşmış müçtehitlerle bu seviyeye ulaşma imkânı bulunmayan geniş halk yığınları arasında taklide dayalı bir ilişki biçiminin gelişmesi, Şii teolojisi yanında siyasi ve sosyolojik kırılmaları da beraberinde getirmiştir. Taklidin caiz olup olmadığı, olacaksa kimlerin ve nasıl taklid edeceği/edileceği uzun asırlar boyunca Şii düşüncenin belirgin tartışma konuları arasında yer almıştır. İlk dönem rasyonel Şii düşüncesinin temsilcisi olarak görülebilecek Şeyh Müfid, bu konuya en çok temas edenlerden birisidir. Ona göre, bazı kişiler geleneğe sorgusuz bir şekilde yaklaşarak mevcut nakillerin delillerine dair akıl yürütmeden körü körüne inanmaktadır. Bunun yanında o, akletmeye ihtiyacı bulunmayan ve sadece taklitle yükümlü olan bir kesimin de olduğunu kabul eder. Buna göre o, toplumu akletmesi gerekenler ve gerekmeyenler şeklinde ikiye ayırmıştır.¹³ İnananların bu şekilde ikili bir yapıya ayrılarak tanımlanması hem Usûlî hem de Ahbarî gelenek tarafından kabul edilen bir olgudur. Usûlîler “müçtehid-mukallid” şeklinde bir ayrıma giderken Ahbârîler “imam-raiyye” şeklinde bir sınıflandırmayı kabul etmektedir.¹⁴ Böylece toplumu ikili bir tasnife tabi tutan bu ayırım, imamın gaybette olduğu

¹³ Martin J. McDermott, *The Theology of Al-Shaikh Al-Mufid* (Beyrouth: Dar el-Machreq éditeurs, 1986), 243-244.

¹⁴ Uyar, *Ahbarilik*, 312; Ayrıca Usûlî ve Ahbârî ekollerinin birbirinden farkları hakkında detaylı bilgi için bk. Abdullah es-Semâhici, “İmâmiyye Şiası'nın İki Ekolü Ahbârîler ve Usûlîler Arasındaki Temel Farklar”, trc. İbrahim Kutluay *Şirnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/7 (2013): 137-153.

dönemde onun yetkilerini kendisinde barındırdığını iddia eden ulemâ sınıfına önemli bir ayrıcalık kazandırmıştır.

19. asra gelindiğinde Usûlî ulemâ “a’lemiyet” prensibini hayata geçirerek, ulemâdan en bilgili olan kişinin tıpkı imamlar gibi insanlara önderlik etmesi gerektiğini ileri sürmüş ve “merci-i taklid” kurumunu oluşturmuştur. Şeyh Murtazâ Ensârî’nin (ö. 1281/1864) en yüksek mercî olarak kabul edilmesiyle Şii düşüncesinde yeni bir dönem başlamış, gerek Şii toplum gerekse siyaset üzerinde ulemâ sınıfının kesin hakimiyeti kurulmuştur.¹⁵ Dahası bu dönemde çeşitli ritüellerin ihyâsı, dinî merkezlerin yapımı vb. çok sayıda faaliyetle dinî alanın kurumsallaşması sağlanmış, böylece homojen bir dinî doktrinin oluşmasına zemin hazırlanmıştır.¹⁶ Bunun doğal neticesi olarak da merkezî din anlayışına alternatif olabilecek her türlü oluşum yadsınarak ulemâ otoritesi sağlamlaştırılmıştır. Moazami’nin isabetle tanımladığı üzere bu dönem Şiilik’te “Resmî Dinî Ortodoksi”nin oluşum aşaması olarak isimlendirilmiştir.¹⁷ Böyle bir ortodoksi neticesinde ise doğal olarak dinî alanın yeniden yorumlanması ve dinin yapılandırılması çabaları da ortaya çıkmıştır. Bir yandan Batı karşısında İslam dünyasının düştüğü durum, diğer taraftan ulemâ eliyle mezhebin yeni bir şekil kazanması, diğer İslam ülkelerinde olduğu gibi İran’da da 19. asrın sonlarında ortaya çıkan ve 20. asırda giderek güçlenen Şii ortodoksisine yönelik eleştiri ve ıslah çabalarının doğmasına bu şekilde bir sosyo-kültürel arka plan sağlamıştır.

1.2. Meşrutiyet

Uzun asırlar boyunca saltanatla yönetilen İslam ülkelerinde geri kalmışlığın da etkisiyle Batı kökenli siyasî çözüm arayışları hız kazanmıştır. Bu çözüm arayışları içinde en belirgin olanı saltanat rejimlerinin yıkılması ve halk egemenliğinin kısmen de olsa sağlanmasına dönük çabalardır. İran söz konusu olduğunda bu olgu, devlet kademelerinde görev yapan Emir Kebîr, Malkom Han, Mirza Hüseyin Han Sipahsâlâr gibi siyasetçiler tarafından başlatılan

¹⁵ Ahmad Kazemi Moussavi, “The Establishment of the Position of Marja’iyyat-i Taqlid in the Twelver-Shi’i Community”, *Iranian Studies* 18/1 (1985): 39.

¹⁶ Abrahamian, *Modern İran Tarihi*, 22-23.

¹⁷ Behrooz Moazami, *İran’da Devlet, Din ve Devrim 1796’dan Bugüne*, trc. Bahar Bilgen (İstanbul: İletişim Yayınları, 2018), 109 vd.

çeşitli reform girişimleriyle kendini göstermiştir.¹⁸ Bu kapsamda meşrutiyetin gerekliliği ve buna bağlı olarak ulemâ kesiminin saltanat rejimine yönelttiği eleştiriler, siyasî otoriteyi paylaşan din ile ilgili algıların da gözden geçirilmesini sağlamaktaydı. Çünkü uzun asırlardır İran'da din ile siyasetin bütün halinde hareket ettiği, siyasetin açmazlarının din ve ulemâ eliyle giderilmeye çalışıldığı bir süreç yaşanmıştı. Böyle bir ortamda meşrutiyetin ilanı, ulemâ kesimi ve dolayısıyla dine yöneltilen eleştiriler için de başlangıç oldu.

Meşrutiyet hareketi modern İran'ın tarihinde gerek toplumsal gerek siyasal gerekse dinî açıdan önemli bir dönemeç olarak kabul edilmektedir. 19. asırda Avrupa'nın birçok ülkesinde görülen siyasî değişim talepleri önce Osmanlı Devleti'ni ardından da İran'ı etkilemiştir. Bu hareketin ortaya çıkmasında siyasî talepler başat rol oynasa da toplumun her kesiminin farklı beklentilerini gerçekleştirme amacına dönüşmüştür. Geniş halk kitleleri siyasî rejimde yapılacak bir değişiklikle toplumun bütününü saran ekonomik sıkıntılarının bertaraf edileceğini, entelektüel kesimler için Avrupa tarzına göre dizayn edilmiş modern bir siyasî rejim, din adamları sınıfı için de yabancı nüfuzunun ortadan kalkacağı ve İslam şariatının hâkim olacağı özgür bir ortam anlamına gelmekteydi.¹⁹

Büyük beklentilerle başlayan devrim, sonunda bütün kesimler için derin bir hayal kırıklığı yaşanmasına yol açtı. İran halkı için yeni bir çağı açması beklenen Meşrutiyet devrimi, daha fazla iç karışıklığa yol açarak ülkeyi parçalanmanın eşiğine getirdi. Devrimi yürekten destekleyen birçok reformcu kesim 1910'ların sonunda siyaset sahnesinden çekilerek ülkenin içinde bulunduğu durumu daha da zorlaştırdı.²⁰ Ancak Meşrutiyete giden yolda ulemâdan ve siyasetçilerden bir kısmının halk egemenliğine, geleneğe değil hürriyet, eşitlik, kardeşliğe, insan haklarına dayalı bir yönetim arzusu içinde değişim isteklerini açığa vurmaları, yüzlerce yıldır

¹⁸ Uyar, *İran'da Modernleşme ve Din Adamları*, 29-50.

¹⁹ Karadeniz, *Kaçarlar Döneminde İran*, 158; Ulemâ sınıfından birçok kişinin Meşrutiyet hareketine destek verdiği bilinmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Uyar, *İran'da Modernleşme ve Din Adamları*, 233-309.

²⁰ Abrahamian, *Modern İran Tarihi*, 48.

kurumsallaşarak gelen Şii geleneğin de sorgulanmasını sağlamıştır. Böyle bir ortamda Meşrutiyet ikliminin ortaya çıkardığı yeni aydın tiplerinin oluşmasına Şeyh Hâdî Necmâbâdî'nin fikirleri önemli katkıda bulunmuştur.

2. Şeyh Hâdî Necmâbâdî

2.1. Hayatı

Hayatı ile ilgili sınırlı bilgilere sahip olduğumuz Şeyh Hâdî, Hacı Molla Mehdi Necmâbâdî'nin oğlu olarak 1834 yılında Tahran'a bağlı bir köy olan Senglec'de doğdu. Doğduğunda babası Molla Mehdi, Senglec'te Mirza Abdülkerim Mescidi'nde on yıldır imamlık yapmakta ve ders okutmaktaydı. İlk eğitimini babasından aldıktan sonra, 1846'da dinî ilimleri tahsil etmek amacıyla annesiyle birlikte Şii din eğitimi merkezlerinden olan Necef'e gitti ve burada 1854 yılına kadar kaldı. Ardından Tahran'a döndü ve evlenerek bir süre burada kaldı. Daha sonra yeniden Necef'e gitti ve 1864'e kadar Necef'te kaldı ve burada Murtaşâ Ensârî ve diğer ulemâdan dersler aldı.²¹ Tahran'a döndükten sonra kendisi için yaptırılan Mirza İsa Vezir mescidinde imamlık yaptı ve burada çok sayıda öğrenci yetiştireceği ders halkalarının başına geçti. İki kez Kerbelâ'yı, bir defa da Meşhed'i ziyaret ettikten sonra 1873'te Hac görevini ifa etmek üzere Mekke'ye gitti. 1892'ye kadar aralıksız olarak mescidinde dersler verdi. Bu tarihten itibaren ders verdiği mescidden ayrılarak evinde inzivaya çekildi ve ömrünün sonuna kadar derslerini evinde devam ettirdi.

Onun Tahran'daki evi, dönemin yenilikçi ve özgürlükçü her kesiminden çevrelerin uğrak yerlerinde birisiydi. Düzenli olarak evinin önünde devlet adamları, ulemâ, prensler, şairler, Şii, Sünnî, Ermeni, Bâbî, Ali İlahîler vb. farklı inanç ve gruplardan çeşitli kesimler özgürce fikirlerini ifade eder, açık fikirli bir müçtehid olarak onları özgürlükler noktasında yönlendirirdi. Konuşmalarında

²¹ Şeyh Hâdî Necmâbâdî, *Tahrîru'l-Ukalâ*, nşr. Seyfuddin Necmâbâdî (Hamburg: Ketabsara, 1388/2009), 12; Ali Ekber Alihânî- Seyyid Ali Fâtımî, "Endişe-i Siyâsi-yi Şeyh Hâdî Necmâbâdî", 06 Aralık 2019, <https://rasekhoon.net/article/show/1303741/>.

istibdat ve otoriterlik karşılığı ağır basmaktaydı.²² Buna rağmen Nâibu's-Saltana ve Emînu's-Sultan gibi devlet adamları ile dönemin şahı Nâsırüddin Şah'ın da onun evini ziyaret edenler arasında olduğu bildirilmektedir.²³ Hayatı boyunca insanları din ve meşreplerine göre ayıran insanlardan uzak durdu. Her kesimle irtibat kurmaya çalıştı. İslam birliği idealine olan sıkı bağlılığı onun uluslararası meselelere de ilgi duymasını sağladı. 1902'de evinde vefat etti.

Eşi ve ailesinin diğer fertlerini dinî ilimleri almalarının ardından özgürlükçü bir şekilde yetiştirdi. Oğullarından Mirza Mehdî onun ölümünden sonra İran'da Adalet Bakanlığı yaptı, diğer oğlu Hacı Şeyh Takî, müçtehid seviyesinde ulemâdan biriydi. Bir başka oğlu Şeyh Muhsin ise tanınmış Anayasacılar olarak Meşrutiyet döneminde önemli komisyonlarda görev yaptı.²⁴ Kızı Bigûm (Begüm) Ağa Necmâbâdî, İran'da kadınların kurduğu ilk aktivist dernek olan *Encümen-i Muhadderât-ı İran*'ın başkanıydı. Eşi, Sekîne Kondşuluv da bu derneğin en aktif kadınlarından birisi olarak eğitim ve sosyal hayatın etkin kadınlarından birisi idi.²⁵

O, dinî eğitim ile ilgilenmesinin dışında İran'da modern kurumların kurulması için de çalışmalar yapmıştır.²⁶ Onun bu toplumsal faaliyetleri arasında *Medrese-i Hayriye* ve *Medrese-i Sâdât* adında yetim ve kimsesiz çocukların eğitimine adanmış iki eğitim kurumu ile bir hastane yer almaktadır.²⁷ Onun çok sayıda öğrenci yetiştirdiği de bilinmektedir. Bunlar arasında; Seyyid Muhammed Tabatabâi, Ali Ekber Dehhoda, Allâme Muhammed Kazvîni, Nâzımu'l-İslâm Kirmânî, Mirza Cihangirhan Şirâzî, Mehdî

²² Yahya Devletâbâdî, *Hayât-ı Yahyâ*, 5. Basım (Tahran: Attâr, 1371/1992), 1/59.

²³ Edward G. Browne, *The Persian Revolution of 1905-1909* (Cambridge: Cambridge University, 1910), 406.

²⁴ Browne, *The Persian Revolution*, 406-407.

²⁵ Necmâbâdî, *Tahrîru'l-Ukalâ*, 14.

²⁶ Ahmed Kesrevi, *Târîh-i Meşrûta-i İran*, 20. Basım (Tahran: Emir Kebir, 1383/2004), 38.

²⁷ Devletâbâdî, *Hayât-ı Yahyâ*, 1/185; Sadık Zibâkelâm- Muhammed Bidgelî, "Modernîsmbümü: Kondkâvi-yi der Endîşehâ-yı Şeyh Hâdî Necmâbâdî", *Faslnâme-i Siyaset* 48/4 (1397/2018): 972.

Necmâbâdî, Refî' Bâmdâd ve Hacı Mirza Meliku'l-Mütekellimîn gibi isimler bulunmaktadır.²⁸

2.2. Eseri ve Önemi

Şeyh Hâdî, yaşadığı dönemde bilinen bir eser bırakmamıştır. Ancak onun ölümünden sonra 1933'te damadı Murtazâ Necmâbâdî tarafından *Tahrîru'l-Ukalâ* adıyla bir eser yayınlanmıştır. Hayattayken kitap olarak basılmamış ancak, kendi el yazısıyla risale çapında da olsa konuları etkili kesimlerce takip edilmiş ve büyük tesir bırakmıştır.²⁹ Kitap, yazarının el yazılarının bir araya getirilmesi ile oluşturulmuş, ismi ise kitabı bir araya getiren damadı Murtaza Necmâbâdî tarafından verilmiştir. Kitabın toplandığı el yazmalı notlar, yazarın sohbet meclislerine gelenlere bahsedeceği konularla ilgili tuttuğu notlardan oluşmaktadır. Bu notların yazarın ömrünün son yılları olan 1896-1902 arasında olduğu anlaşılmaktadır.³⁰

Uzun süre unutulmaya bırakılan eserin ikinci baskısı Muhammed Ali Necmâbâdî tarafından hazırlanarak 1999 yılında İran'da Kültür Bakanlığı tarafından basılmıştır.³¹ Elimizdeki eser ise, onun oğlunun torunu Prof. Dr. Seyfuddin Necmâbâdî tarafından yapılmış, notlar ve ilavelerle hazırlanmış tahkikli neşri olan 2009 Hamburg baskısıdır. Bu eser ile daha önceki nüshalarda bulunmayan çeşitli bölümler eklenmiş, indeks ve açıklamalar kısmıyla genişletilmiştir.

Eserde dikkat çeken özelliklerden birisi, İncil ve Tevrat'tan çok sayıda alıntı yapmış olması ve bunları Kur'an ile karşılaştırmalı olarak vermeye çalışmasıdır. Bu tür bir eğilim, dönemin aydınlarında sıkça rastlanmayan bir eğilimdir. Kanaatimizce böyle bir bakış açısı, onun, dinlerin tarih ve gelenek oluşturma

²⁸ Nâzimu'l-İslam Kirmânî, *Târîh-i Bidâri-yi İrâniyân*, 7. Basım (Tahran: Emir Kebir, 1384/2005), 1/62; Alihânî- Fâtîmî, "Endîşe-i Siyâsi-yi Şeyh Hâdî Necmâbâdî".

²⁹ Abdulhâdî Hâirî, *Teşeyyu' ve Meşrûtiyyet der İrân ve Nakş-ı İrâniyyân-ı Mukîm-i Irâk*, 3. Basım (Tahran: Emir Kebir, 1381/2002), 7.

³⁰ Necmâbâdî, *Tahrîru'l-Ukalâ*, 6-7.

³¹ Kitabın basıldığı yılın, reformcu kimliğiyle bilinen Cumhurbaşkanı Muhammed Hatemî dönemine (1997-2005) denk gelmesi tesadüf değildir.

bakımından benzer süreçleri yaşamış olduğuna inanması ve metodunun böyle bir karşılaştırmayı zorunlu kılmasındandır.

2.3. Düşünceleri

Şeyh Hâdî Necmâbâdî'nin düşüncelerini iki farklı açıdan ele almak gerekmektedir. Onun ilk dikkat çeken özelliği, İran'da 1905 yılında ilan edilen ve saltanat karşısında halkın çeşitli haklar elde ettiği ve ilk kez bir Anayasanın yazıldığı Meşrutiyet devrimi sürecindeki siyasî yeridir. Kendisi bizatihi bu devrimi göremese de devrime giden süreçte konuşmaları ve faaliyetleriyle önemli rol oynamıştır.

2.3.1. Siyasî Düşünceleri

Onun en önemli özelliklerinden birisi İran'daki şahlık yönetimine karşı açık bir şekilde tavır almasıdır. Tütün kullanmanın haram olduğuna yönelik fetvaya katılmasının yanında³² aynı dönemde ünlü ıslahatçı Cemâleddin Afgânî ile olan yakın dostluğu onun siyasî yönünün daha ön planda olmasını sağlamış, yetiştirdiği ve etkilediği çok sayıda şahsiyetle İran tarihinin son asrında adından söz ettirmiştir.³³ O, Afgânî'nin Panislamizm akımına verdiği destekle bilinir.³⁴ Bu gayeye hizmet etme amacıyla Tahran'da bir dernek kurarak o sıralarda İstanbul'da bulunan Afgânî ile beraber çalışmıştır.³⁵

Cemâleddin Afgânî İran'a geldiğinde onu evinde ağırlamış ve fikirlerinden etkilenmiştir. Şeyh Hâdî, Afgânî ile görüşmelerinde Kur'an ayetleri ışığında özgürlük mefhumu hakkında kendilerini ve dinleyicilerini bilgilendirmesini istemiştir.³⁶ Meşrutiyet devrimine giden süreçte en önemli aşamalardan birisi olan Nâsırüddin Şah'ın

³² Kirmânî, *Târîh-i Bidâri-yi İrânîyân*, 14.

³³ Hamid Algar, *Religion and State in Iran 1785-1906: The Role of the Ulama in the Qajar Period*. (Berkeley: University of California, 1969), 199; Dâryüş Rahmâniyân- Seyyid Mikdad Nebevi Rezevî, "Nakş ve Câygâh-ı Şeyh Hâdî Necmâbâdî der Tekvîn-i Conbiş-i Meşrûtiyyet-i İran", *Mutalaât-ı Târîh-i İslâm* 5/17 (1392/2013): 49-50.

³⁴ Kirmânî, *Târîh-i Bidâri-yi İrânîyân*, 64.

³⁵ Rovşenfikr, "Novendişân-ı Asr-ı Kâcâr", 50; Rahmâniyân - Rezevî, "Nakş ve Câygâh-ı Şeyh Hâdî Necmâbâdî der Tekvîn-i Conbiş-i Meşrûtiyyet-i İran", 49-50.

³⁶ Algar, *Religion and State in Iran*, 200.

öldürülmesi olayında da Şeyh Hâdî'nin ismi gündeme gelmiştir. Nâsırüddin Şah'ı öldüren Mirza Rıza Kirmânî'nin onun evinin müdavimlerinden oluşu onun da sorgulanmasına sebep olmuştur.³⁷ Bu özellikleri onun, döneminde özgürlük, adalet, insan hakları konusunda tanınmasını ve devrimin hazırlanmasına katkısını ön plana çıkarmıştır.³⁸ Onu yakından tanıyanlardan biri olan Mirza Muhammed Han Kazvini'ye göre, o özgürlük ve yenilik düşüncesine sahip bir müçtehidti. Halkın içine şüphe düşürerek o güne kadar tartışılmayan bazı konuları dile getirirdi. Mehdî Melikzâde, bu özelliklerinden dolayı Nâsırüddin Şah döneminin çoğu yenilikçisinin onun rahle-i tedrisinden geçtiğini belirtir.³⁹

2.3.2. Dinî ve Mezhebî Düşünceleri

Şeyh Hâdî'nin siyasî yönünün vurgulanması yanında kanaatimizce onu döneminin diğer ulemâsından farklılaştıran yönü, dinî düşünceye getirmeye çalıştığı akılcılık merkezli yenilik yanlısı düşünceleridir. Onun en çok üzerinde durduğu mesele, dönemindeki birçok şahsiyet gibi genelde İslam dünyasının özel olarak İran'ın Batı karşısında elde ettiği mağlubiyet ve geri kalmışlık problemlerine çözüm arayışlarıdır. O, problemlerin sebebinin ve geri kalmışlığın dışarda değil bizzat İslam'ın içinden gelen faktörlere dayalı olduğunu savunur. Bu sorunların kaynağının ise İslam toplumunun akıl merkezli düşünceden uzaklaşarak insanların ürettiği geleneğe sarılmak olduğunu vurgular. Onun düşüncesinde akıl, diğer tüm araçlardan önce gelir. Bu yönüyle o, modern İran tarihinin dinî alanda yenilik yanlılarının ilki olarak görülmektedir.⁴⁰ Buna bağlı olarak onun "Kur'ancılık" ve akılcılığın İran'daki ilk temsilcisi sayılabileceği de ifade edilmektedir.⁴¹

³⁷ Browne, *The Persian Revolution*, 79.

³⁸ Kesrevî, bu dönemde onun evinin bir nevi siyasî sığınma evi gibi olduğunu belirtmektedir. Bk. Kesrevî, *Târîh-i Meşrûta-i İran*, 25-27.

³⁹ Mehdî Melikzâde, *Târîh-i Meşrûtiyyet-i İrân* (Tahran: İntişârât-ı İlmî, 1362/1983), 1/170-171; Onun siyasî düşüncelerinin ayrıntıları hakkında bk. Alihânî- Fâtîmî, "Endişe-i Siyâsi-yi Şeyh Hâdî Necmâbâdî".

⁴⁰ Zibâkelâm- Bidgeli, "Endişehâ-yı Şeyh Hâdî Necmâbâdî", 963-964.

⁴¹ Seyyid Muhsin Âli Gafûr, "Şeyh Hâdî Necmâbâdî, Fakih-i Rovşenfikr ve Kur'anpejûh-ı Siyasî", *İttılâât-ı Siyasî İktisadî* 24/11-12 (1389/2010): 100.

Onu döneminin diğer yenilikçilerinden ayıran temel husus, her ne kadar problemlerin kaynağı din algısı olsa da yeniliklerin İslam'a bağlı kalınarak gerçekleştirilmesi gerektiğine olan inancıdır. Bu kapsamda bir yandan modern dünyanın Müslüman kültür üzerindeki hakimiyetini kabullenip bu mağlubiyetin ilk ve en büyük sorumlularının bizzat Müslüman düşünürler olduğunu dile getirirken, diğer yandan yapılacak her türlü ıslahatın gelenekten kopmadan ve Batı'ya teslim olmadan yapılması gerektiğini savunmuştur.⁴² Ona göre başta İran olmak üzere İslam dünyasının geri kalmasındaki en önemli neden bidat ve hurafelere boğulmuş bir din anlayışının egemen olmasıdır. Böyle bir din anlayışının hâkim olmasındaki en önemli rolü de din adamlarına yüklemiştir. Böylece Müslümanları hem sorunun hem de çözümün kaynağı olarak gören bir anlayışı savunmuştur.

Bu yönüyle onu farklı ekollere nispet eden hatta tekfir edecek düzeye getiren kişiler olmasına rağmen Şii düşünceye sahip olduğundan ve hayatı boyunca da bu şekilde kaldığından şüphe yoktur.⁴³ O dönemde İran'daki ulemâ arasında yerleşik ulemâ ve din düzenine eleştirel olarak bakanlara yöneltilen en önemli suçlama, Şiilik bünyesinde ortaya çıkan ancak daha sonra ayrı bir din görünümü elde eden Bâbi/Bahâi oldukları ve dinden çıktıkları ile ilgiliydi. Böylece ulemâ, elindeki tekfir kılıcını rahatlıkla kullanıyor ve içeriden gelebilecek eleştirilere duyarsız kalabiliyordu.⁴⁴ Onun hakkında daha Necef'te öğrenci olduğu sırada Bahâi olduğu ve bunu ömrünün sonuna kadar gizlediği ile ilgili iddialar yanında,⁴⁵ dinde fesat çıkaran itikadı sapkın bir kâfir

⁴² Âli Gafûr, "Fakih-i Rovşenfikr", 275-276.

⁴³ Zibâkelâm- Bidgeli, "Endîşehâ-yı Şeyh Hâdi Necmâbâdi", 975. Buna karşılık onu Selefî-Vehhabî çizgiye yakın olarak gören yaklaşımlar da mevcuttur. Ancak bu ithamın özellikle çağdaş dönem Şii düşüncesinde yenilik taraftarı olan herkese yüklendiğini de belirtmekte fayda vardır. Bk. Muhammed Melikzâde, "Şeyh Hâdi Necmâbâdi Ruhâni-yi Te'sirgozâr ber Cereyânât-ı İnhirâfi der Târih-i Muâsır-ı İrân", 20 Kasım 2019, <https://www.asbaat.ir/3554-2/>.

⁴⁴ Melikzâde, *Târih-i Meşrûtiyyet-i İrân*, 69.

⁴⁵ Mikdad Nebevî Rezevî, "Ruykerd-i İ'tikâdi-yi Hâcî Şeyh Hâdi Necmâbâdi der Pâsoh be Bahâiyân", *Târih-i Muâsır-ı İrân* 14/53-54 (1389/2010): 45-46. Makale boyunca Şeyh Hâdi'nin eserinden yola çıkılarak bu iddianın asılsız olduğu ortaya konulmuştur.

olduğuna yönelik de ithamlarda da bulunulmuştu. Onu daha hayattayken tekfir edip bu şekilde ithamda bulunanlardan biri dönemin ünlü simalarından Seyyid Sâdık Tabatabâi idi.⁴⁶ Ancak Browne'ın ifadesiyle onun tekfir edilmesi taraftarlarının daha da artmasına ve çeşitlenmesine yol açmıştı.⁴⁷ Necmâbâdî, kendisine yöneltilen tekfir suçlamasıyla ilgili olarak, İran'da gaflet uykusundan uyandırmaya dönük kimselerin tekfir silahıyla karşılandığını, onu toplumdan uzaklaştırıp soyutlama çabalarının olduğunu belirtmektedir.⁴⁸ Bu özelliği nedeniyle o, gerek yaşadığı dönemde gerekse ölümünden sonra birisi dinde yenilik taraftarı, fakih ve aydın, diğeri dini bozan ve tahrif eden olmak üzere iki tür bakış açısına maruz kalmıştır.⁴⁹

İslam'ın yeniden ihyâ edilmesi için tarihî süreçte çeşitli sebeplerle oluşturulmuş İslam tarihinin karanlık sayfalarına değil, bizzat birinci el kaynaklara dönmek gerektiğini vurgulamaktadır. Ancak onun yapmaya çalıştığı husus, birinci el kaynakların olduğu gibi kabul edilmesi değil, aklın kontrolünde bir değerlendirmeye tabi tutulmasıdır. Bu kapsamda onun üzerinde öncelikle durduğu husus, Şii geleneğin bilgi kaynaklarına yönelik eleştirisidir.⁵⁰ O, bilgi anlayışı neticesinde Şiiler tarafından sıklıkla kullanılan yalnızca haber-i vâhid değil mütevâtir rivayetlerin de akıl süzgeciyle elden geçmesi gerektiğini savunmaktadır. Ona göre bilgilerimizin kaynağı olan naslar üçe ayrılır. İlk nas olarak Kur'an, ikinci olarak peygamber ve masum imamlar, en sonda ise ulemâ ve fukahânın ürettiği her türlü eser yer almaktadır. İkinci ve üçüncü sıradaki

⁴⁶ Hatta Seyyid Sâdık'ın minberden "Allahumme'l-laane el-Hâdî" şeklinde hitapta bulunduğu kaydedilmektedir. Bk. Rezevî, "Rüykerd-i İ'tikâdî-yi Hâcî Şeyh Hâdî Necmâbâdî", 44.

⁴⁷ Browne, *The Persian Revolution*, 406.

⁴⁸ Necmâbâdî, *Tahrîru'l-Ukalâ*, 130; Hâirî, *Teşeyyu' ve Meşrutîyyet der İran*, 95.

⁴⁹ Rezevî, "Rüykerd-i İ'tikâdî-yi Hâcî Şeyh Hâdî Necmâbâdî", 43-44.

⁵⁰ Şii düşüncede bilgi kaynakları meselesi en önemli mezhebî esaslardan birisidir. Kur'an, Peygamber ve onun devamında imamların sözleri bir bütün olarak değerlendirilip düşüncenin merkezine alınmıştır. Bu nedenle imamlardan aktarılan sözlere yapılacak bir muhalefet Şiiliğin doğrudan ana damarlarına yapılacak bir hücum anlamında gelecektir. Şeyh Hâdî'nin doğrudan bilgi kaynaklarını eleştirmesi, onun Şii gelenekle hesaplaşması demektir. Şii düşüncenin temel fikirleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Allame Seyyid Muhammed Hüseyin Tabatabâi, *Şia der İslam*, 9. Basım (Kum: Bustân-ı Kitâb, 1390/2011), 71-98.

nasların tek başlarına hüküm vermede yeterli olmadığını, ancak akıl aracılığıyla birinci sırada yer alan ve tüm hükümlerimizin temel kaynağı olan Kur'an'a arz edilmesiyle anlam kazanabileceğini belirtmektedir. Dahası üçüncü sırada saydığı ulemâ ve fukahânın günümüze ulaşan yorumlarını içeren nassın yaşadığımız döneme yönelik Kur'an'dan anlam çıkarmada herhangi bir manasının olmayacağını da eklemektedir.⁵¹ Bu nedenle onun asıl muhalefetinin ulemâ tarafından üretilmiş başta fıkıh literatürü olmak üzere rivayete dayalı din algısına yönelik olduğunu söylemek gerekir.⁵² Bu kapsamda Şiiler tarafından masum olarak görülen imamlardan gelen rivayetlerin de aklın üzerinde olduğu söylenemez. Böylece tarihî süreçte oluşturulmuş dinî literatürün aklı merkeze alarak Kur'an üzerinden yeniden yorumlanmasının bir zaruret olduğunu ifade eder.⁵³

Onun *Tahrîru'l-Ukalâ* adlı eserinin en önemli bölümü Tevhid akidesine ayrılmıştır. İslam dünyasında karşı karşıya bulunduğumuz problemlerin çoğunun Tevhid akidesine yeteri kadar bağlı olmaktan kaynaklandığına vurgu yapar. Ona göre putperestliğin iki şekli vardır: İlki nefsin hevâsına ve vehme dayanarak kendilerini nefsânî arzuları sayesinde üstün görmek ve bunun Allah'a tapmak anlamına geldiğine inanmak. İkincisi ise, insanların bu kötü davranışı tevatüre dayandırmalarıdır. Yani, babalarından ve atalarından böyle gördükleri için buna inandıklarını beyan etmeleridir. Ya da kendilerine bu yönde gelen haberleri teville anlamaktadırlar.⁵⁴ Bu konuda bütün dinler aynıdır. Din mensupları, başkalarına olan taassuplarından dolayı geçmişlerinde ne varsa kutsamak yolunu seçerler. Geçmiş büyüklerini diğerlerinin gözünde de kutsama yoluna giderler. Onların geçmişte yaptıklarını tamamen doğru kabul ederek aleyhlerine olan hiçbir şeyi kabul etmezler. Böylece kendi zamanlarında ortaya çıkan peygamberi de görmezden gelirler.⁵⁵ Bir süre sonra peygambere inananların sayısı artınca bu defa sonraki

⁵¹ Necmâbâdi, *Tahrîru'l-Ukalâ*, 108.

⁵² Zibâkelâm- Bidgelî, "Endişehâ-yı Şeyh Hâdi Necmâbâdi", 973-974.

⁵³ Zibâkelâm- Bidgelî, "Endişehâ-yı Şeyh Hâdi Necmâbâdi", 976.

⁵⁴ Necmâbâdi, *Tahrîru'l-Ukalâ*, 31.

⁵⁵ Necmâbâdi, *Tahrîru'l-Ukalâ*, 33.

nesilde inananlar bu peygamberin dönemindeki şahıslar hakkında mübalağalar yapmaya başlarlar. Önce bu mübalağa, ihtimal üzerine iken zamanla yakîn hale gelir ve bunun tersini düşünenlere karşı öldürme işine dahi girişilir.⁵⁶ Şeyh Hâdî, insanoğlunun bu girdaptan kurtulabilmesi için her zaman ve zeminde aklına müracaat etmesinin zorunlu olduğunu şöyle vurgular: *“Ey biçare! Onlar da (diğer din mensupları) senin gibi atalarından gelen nakilleri konusunda yakîn sahibi idiler. O halde aklına rücû et.”*⁵⁷

Özellikle ulemâ kesiminin bilgi elde etme yollarının batıl olduğuna vurgu yapan Şeyh Hâdî, bu konuya değinmenin anında tekfir ile karşılık bulacağını belirtmektedir. Bu konuda şunları ifade etmektedir:

*“Usûl-i dinde yakînin hasıl olamayacağını, bu nedenle zannın kâfi geleceğini söylerler. Hatta zan ile yetineceğimiz konusunda akıl da hüküm verir derler. Dahası ilmin kapısının kapalı olduğunu söylerler. Bir fikrin doğruluğu hakkında zan sahibisiniz. Karşıdakinin de hak olmadığını zanla kabul ediyorsunuz. Karşı mezhebin görüşlerini tahkik ya da istifade amacıyla kim gider, gitseniz bile muaraza niyetiyle gidiyorsunuz. Yahudiler ve Hristiyanlar da kendilerinin ve inançlarının hak, başkalarının batıl olduğu konusunda samimidirler, eğer tevatür senin için hak ise karşı taraftaki için de tevatür olacağını neden kabul etmiyorsun?”*⁵⁸

Necmâbâdî, bunu dile getirdiğinde dinin vaizlerinin insanları melun ilan edip toplum önünde küçük düşürebileceğini, böylece insanların korkudan bu fikirlere teslim olduğunu ifade etmektedir. Bu durumu gidermenin yolunun öncelikle bu düşünme biçiminde bir sorun olduğunu kabullenmek ve bu kabullenişin ardından hastalığın tedavisinin aranması gerektiğini eklemektedir.⁵⁹ Bu bağlamda Müslümanların kendilerindeki taassubu dinin gereği gibi görürken, diğerlerindeki taassubu şeytanın işi gördüklerini, bu durumun diğer din ve mezheplerde de aynı şekilde var olduğunu vurgulamaktadır:

⁵⁶ Necmâbâdî, *Tahrîru'l-Ukalâ*, 34.

⁵⁷ Necmâbâdî, *Tahrîru'l-Ukalâ*, 41.

⁵⁸ Necmâbâdî, *Tahrîru'l-Ukalâ*, 43, 44, 232-233.

⁵⁹ Necmâbâdî, *Tahrîru'l-Ukalâ*, 45.

*“Hangi din ya da mezhep mensubu ile konuşsanız diğerini müşrik ilan edip onun kitabını kabul etmez. Ama kendisinin de inandığı şeyin Tevhid olmadığını söylediğinizde Tevhidin ondan başkası olmadığını söyler. Ancak mantık açısından birinin delilinin diğerinden farkı yoktur.”*⁶⁰

Necmâbâdî, Müslümanların bu tür sıkıntılarında kurtulabilmesinin yegâne yolunun aklın rehberliğini kabul etmek olduğunu belirtir. Böylece nefsanî gazez ve kötülüklerden arınarak geçmişin daha iyi anlaşılabilceğini savunur.⁶¹

O, geçmişle yüzleşmede bireysel tecrübenin en önemli araç olacağını kabul eder. Tarihî süreçte üretilen yığınla rivayet arasında akıllı insana düşen görevin öncelikle din ve millet büyüklerinin ve mezhebinin sözlerini akıl terazisinden geçirip, böylece akla uygun olup olmadıklarını kontrol etmek olduğunu belirtir. Onun bu konudaki en önemli yöntemi, sözü söyleyene değil sözün bizzat kendisine odaklanmaktır. Karşılaştığımız her türlü haberi delillendirmeli, bu haberler hakkındaki mevcut delillerin niteliğinin araştırılması gerektiğini belirtir. *“Bu konudaki deliller vehme mi dayalıdır, ya da hiç delili yok mudur? Eğer sözü söyleyen nefsinin hevâsıyla söylüyorsa ondan yüz çevirmelidir. Bu Kur’an’ın da emridir. Eğer akıl süzgecinden geçirerek doğru olduğunu düşünüyorsa her ne şekilde olursa olsun onu kabul etmek gerekir.”* diyerek bu konuda kesin bir çizgi konulmasını gerektiğini vurgular.⁶²

Onun Tevhid ilkesi ile bağlantılı olarak değindiği en önemli konulardan birisi de din ve mezhep büyüklerinin aşırı şekilde yüceltilmesi inancıdır. Şîa’nın Ehl-i beyt ve onların dostları yoluyla Peygambere ulaştıklarını düşündüğünü, bu kapsamda Allah’a ve Peygamberine imanı onların velayetlerini kabul etmek olarak görece kadar ileri gittiklerini belirtir. Hatta velayet olmadan Allah ve Peygamberini beyhude bile görebildiklerini, bu konuda çok fazla rivayet malzemesine sahip olduklarını, bir süre sonra bu rivayetleri dinin merkezine alarak buna muhalif gördükleri her haberi tevil

⁶⁰ Necmâbâdî, *Tahrîru’l-Ukalâ*, 81-82.

⁶¹ Necmâbâdî, *Tahrîru’l-Ukalâ*, 57.

⁶² Necmâbâdî, *Tahrîru’l-Ukalâ*, 134.

yoluyla kendi görüşlerine benzettiklerini vurgulamaktadır.⁶³ Bu durumun bütün dinlerde aynı olduğunu “Biz Benî İsraildeniz, Allah bizi seçti, biz İsa’ya taraftar olduk, ya da Ali b. Ebî Tâlib’in Şiası’ndanız, ya da İmam Hüseyin’e ağlamıştık bu yüzden kıyamet gününde azaba uğramayacağız ya da şefaatçilerin şefaatiyle kurtulacağız.” denildiğini ancak Allah’ın ayetlerinin tüm bu iddiaları reddettiğini belirtmektedir.⁶⁴ Şahıslara yüklenen tüm bu sıfatların şirk olduğunu, bunun peygamberler, imamlar ya da başka kişiler olmasının herhangi bir farkının olmadığını ayetlerle vurgular.⁶⁵

Onun en önemli eleştirilerinden birisi de kendi döneminde kurumsallaşan ulemânın dinde tek yetkili olarak görülmesini gerektiren merci-i taklid prensibidir. “Her kim ki kendini mütedeyyin ve dinin reisi görür ve dinin koruyucusu olduğuna inanırsa dini vîrân eder, o dinin aslı ve hakikatine karşı duyarsızlaşır. Kendini takip eden insanları da bir süre sonra Allah’ın yolundan uzaklaştırır. İnsanlar da korkusundan onları takip eder.”⁶⁶ sözleriyle dinde ruhban sınıfının oluşmasına karşı çıkmaktadır. Her bireyin kendi kendisinin âlimi olmasını gerektiğini, Allah’ın selim fitratının bunu gerektirdiğini sözlerine ekler.

Ulemâ sınıfının kendisini her türlü bilginin kaynağı olarak gördüğünü, bu özelliklerinin de imamlardan intikal ettiğini savunduklarını belirtir. Onlar her sözlerini içtihadla Kur’an’dan ya da haberden aldıklarını söylerler. Eğer ellerinde haber yoksa keşf-i rabbanî ile ehli beyt ve peygambere ulaştıklarını söylerler. Bunun sonucunda yaptıkları tefsirin Hz. Peygamber’in hatta daha ötesi Allah’ın da muradı olduğunu söylerler. Kendi eğilimlerini harflere ve sayılara dayandırarak gizemli olduğunu söylerler. Müritleri de onların sözlerini keramet olarak addeder, diyerek otorite haline gelen ulemâ sınıfını hedef almaktadır.⁶⁷

Necmâbâdî, ulemânın geçmişte ve günümüzde tevhide aykırı birçok söyleme sahip olduğunu, bunun neticesinde “İnnî enellah”,

⁶³ Necmâbâdî, *Tahrîru’l-Ukalâ*, 77-78.

⁶⁴ Necmâbâdî, *Tahrîru’l-Ukalâ*, 117.

⁶⁵ Necmâbâdî, *Tahrîru’l-Ukalâ*, 124, 224.

⁶⁶ Necmâbâdî, *Tahrîru’l-Ukalâ*, 132.

⁶⁷ Necmâbâdî, *Tahrîru’l-Ukalâ*, 149-150.

“Bâbullah”, “Mazharullah”, “Ayetullah”, “Mehdî bihidâyetillah”, “Kâim biemrillah” gibi sözleri kendilerine yakıştırma cesaretinde bulunabildiklerini belirtir. Böylece insanların gayba değil zâhirdeki tezahürlere yöneldiklerini ve dünyanın tevhid görünümlü şirke bulaştığını düşünmektedir. Hiç kimsenin “şeâirullah” ya da “nâib-i hakk” olmadığını, kim mevlâyâ itaat ediyorsa hakkın nâibinin o olacağını ifade etmektedir.⁶⁸

Bazılarının Kur’an’ın manasının imamda olduğuna inandığını, hatta bu Kur’an’ın muharref ve nakıs olduğunu, Kur’an’ın aslının ve bütün anlamının gâib imamda olduğunu, onun bâbı dışında kimsenin bunu anlamayacağına inandıklarını belirterek, ayetlerin bunun tersini söylediğini vurgulamaktadır.⁶⁹ Necmâbâdî, Kur’an ayetlerinin açık seçik olduğuna inanmak gerektiğini, aksi halde nefsinin hevâsına ve bencilliğe kapılıp kendini bazı fikirlerle tatmin edebilecek insanlar olacağını belirtmektedir. Örneğin böyle bir inancın neticesinde, taziyeleri haram ve helallerden üstün tutup zulüm bile etsen kıyamet gününde Allah senden razı olacak ve cehennem yüzü görmeyeceksin, şeklinde bir inanca sahip olunabileceğini ifade eder. Hatta imamlardan sözler aktararak, “Bizi sevenler ve Allah’ı tanıyanlara cehennem yoktur, zina ya da hırsızlık yapmış bile olsan.” denildiğini, bunu yapanların Allah ve peygamberi adına insanları onlardan uzaklaştırdığını vurgulamaktadır.⁷⁰ Necmâbâdî’nin bu fikirleri, Şii düşünce sisteminin temel taşlarına yönelik adeta bir meydan okuma olarak görülmelidir.

Necmâbâdî’nin akıl merkezli yönteminden Kur’an ve Peygamber anlayışı da etkilenmiştir. Bu bağlamda o, Kur’an’ın i‘cazlığı ve mucizeler konusuna değinmektedir. Ona göre mucizeler insanları hidayete ulaştırmada bir araç olarak görülemez. Bu, ancak kendi dönemindeki insanlar nezdinde bir kişinin peygamberliğinin ispatı için kullanılabilir. Peygambere iman onun cismine değildir. Onun sıfatları ya da sözlerinedir.⁷¹ Dahası, bir kişinin büyüklüğü, onun

⁶⁸ Necmâbâdî, *Tahrîru’l-Ukalâ*, 179.

⁶⁹ Necmâbâdî, *Tahrîru’l-Ukalâ*, 180.

⁷⁰ Necmâbâdî, *Tahrîru’l-Ukalâ*, 181.

⁷¹ Necmâbâdî, *Tahrîru’l-Ukalâ*, 236.

hayatın akışına olağandışı müdahaleleriyle değil sözleriyle ölçülebilmelidir. Çünkü ona göre mucizeler geçici, sözler ise kalıcıdır. Kur'an'ın da i'caz olması bu şekildedir: *“Onun mucizeliği gaybdan haber vermesi, ya da belagat ve fesahatinde değil, manalarının derinliğindedir. Eğer hakkı batıldan ayırt etmek istiyorsan ilk olarak sözü söyleyenin sözünün manası ve gayesini anla, sonra onun neticelerini kendin için tasavvur et. En sonunda söz söyleyenin büyüklüğünü araştırabilirsin. Onun büyüklüğünü ilk olarak dikkate alırsan ilk önce kendi aklınla onların sözlerini tart sonra kabul et!”* diyerek bu konuda şahıs merkezli din algısını eleştirmekte ve bireyselliğe vurgu yapmaktadır.⁷²

Onun Kur'an ve Peygamber algısı, aklın süzgecinden geçirilen ve herkes için her dönemde ispatlanabilecek bir temele dayanır. Bu konuda gelen haberlerin günümüz insanına Kur'an'ın mucize olduğunu ispatlamayacağını, onun icazının ancak akılla temellendirilirse bir anlamının olacağını kabul etmektedir. Bu konuda özellikle Şii geleneğin batınî bilgi birikimini sert şekilde eleştirmekte ve kendi metoduna uygun olarak insanları düşünmeye sevk etmektedir. Bu konuda şunları ifade etmektedir:

“Kuranın mucize olduğuna dair döneminin insanları nezdinde geçerli bir kaide vardı. Onun bir benzerinin yapılamayacağı, bu nedenle i'caz olduğu iddia ediliyordu. Ancak bu iddia habere dayanarak Kur'an'ın i'caz olduğunu bu dönemin insanına anlatamaz! Bu söylem o günkü insanların Kur'an'ın benzerini yapmaktan aciz olduklarını gösterir. Kur'an'ın i'caz olduğunun ikinci kanıtı ise, gerek peygamberlik öncesi gerek sonrasını kapsayan ve ayetlerde bahsedilen, örneğin Rum'un galip gelmesi gibi gaybî haberlerdir. Ancak bu da doğru değildir. Çünkü bu haberlerin tarih kitaplarıyla mutabakat halinde olması gerekir. Yoksa muhalifler “sabahtan akşama bu ona yazdırılıyor (25/50)” derler. Ya da birinin ona öğrettiğini söylerler (16/103). Eğer bu haberler tarih kitaplarında yazanlarla uyumlu olsa yine olmaz. Çünkü onun peygamberliğinin isbatından önce onun buyruklarının doğruluğu bilinmez. Gelecekle ilgili haberlere gelince, ya haber-i vâhid ile sabit olmalı ya da bunu duyan insanlar olup bu olaylar gerçekleşmiş olmalıdır. Kur'an'daki

⁷² Necmâbâdi, *Tahrîru'l-Ukalâ*, 239-240.

bir diğeri ayet ile “eğer bu Allah’tan başkasına ait olsaydı onda ihtilaf olurdu” ayetidir. Eğer böyleyse o zaman ihtilafın ne olduğunu sormak gerekir. Eğer zahiri ihtilaflar ise Kur’an’da bu tür ihtilaf çoktur. Kur’an’ın peşine düştüğü hedefler ise bu durumda Kur’an’dan daha az ihtilaflı kitaplar bulunur. O halde bu ayetin bahsettiği mesele nedir? Bir diğeri Kur’an’daki ahkam ayetlerini delil gösterir, ancak bu da olamaz, bunun benzerini günümüz hukuk uzmanları da yapıyor. O halde bir şeyin i’caz olması için fitraten olağan dışı söz olmalı, her şekilde akıl onu derk etmeli ve kabul etmeli ve ona inananlar da ondan fayda sağlamalıdır. İnsanların hidayete ermesi için belâgat ve fesâhat yeterli midir? Acaba insanların bilgisizlik hastalığına belâgat çare olur mu? Fesâhat ve belâgat ya da Kur’an’ın sırf Arapça olması bu zamanın kavramına göre göre i’caz değildir.”⁷³

Görüldüğü üzere Necmâbâdi’nin görüşleri, döneminin yaygın din anlayışlarına bireysel tecrübe ve faydayı esas kabul ederek tutarlı bir cevap verme arayışı içermektedir.

Sonuç

İslam dünyasının Batı karşısında 19. asırda başlayan gerilemesi, dönemin birçok aydınını bu konuda çareler aramaya itmiştir. Bunlar arasında siyasetçi, asker ve ulemâ kesiminden birçok kişi yeni fikir akımları etrafında çeşitli çözüm arayışları geliştirmeye ve nihayetinde İslam dünyasının sorunlarını çözmeye çalışmıştır. Bu çözüm arayışları, ülkelerin buldukları coğrafya ve geçmişten tevarüs ettikleri tarihsel tecrübe özelinde çeşitli farklılıkları beraberinde getirmiştir. Kimi zaman Müslümanların siyasî birlik olmasının sorunları çözeceğine inanılmış, kimi zamansa çarenin eğitim öğretimin yeniden düzenlenmesinde yattığı kabul edilerek çeşitli ıslahat hareketlerine girişilmiştir.

İslam dünyasındaki genel düşünce birikiminin parçalı yapısının aksine ulemâ sınıfının etkisiyle Şii gelenek, tarihi boyunca daha homojen bir yapı arz etmeyi başarmış, bu geleneğin temel taşlarına yönelik değişim ve dönüşüm talepleri çoğu zaman daha başlamadan bitirilmiştir. İmamın gaybete gitmesiyle henüz hicri 4. asrın başlarında ulemâ otoritesine dayalı bir mezhebî öğretinin temel

⁷³ Necmâbâdi, *Tahrîru'l-Ukalâ*, 97-112.

taşları döşenmiş, Usûlî ve Ahbârî geleneğin süreç içerisindeki çözüm arayışları ulemâ sınıfını daha da güçlendirmiştir. Ulemâ sınıfının asıl önemli konuma gelmesi, 19. asrın başlarında ortaya çıkan “Alemiyyet” prensibi ve merci-i taklid anlayışının yerleşmesiyle gerçekleşmiştir. Bu teoriye göre imamın yokluğunda Şii toplumun dinî liderliği tek bir otoriteye teslim edilmiştir. Şii toplumunda böyle bir anlayışın yerleşmesiyle birlikte, tarihî süreçte gelenek içerisinde oluşmuş bilgi birikimine karşı her türlü eleştirel yaklaşım, dini ve mezhebi bozmakla itham edilerek en yüksek perdeden toplum nezdinde itibarsızlaştırılmıştır.

Böyle bir ortamda ulemâ sınıfından biri olarak Şeyh Hâdî Necmâbâdî'nin Şii geleneğe yönelttiği eleştiriler büyük yankı uyandırmıştır. Onu bir aydın olarak döneminin diğer kesimlerinden ayıran en belirleyici özelliklerinden birisi, modern dünyanın Müslüman kültür üzerindeki hakimiyetini kabullenmesi ve bu mağlubiyetin ilk ve en büyük sorumlularının bizzat Müslüman düşünürler olduğunu dile getirmesidir. Kendi döneminde gerek İran'da gerekse diğer İslam ülkelerinde Batı tecrübesi ile karşılaşan din adamlarının çoğunluğunun bu karşılaşmayı Hristiyan dünyanın İslam dünyasına karşı yürüttüğü bir saldırı olarak değerlendirip, Batı kökenli her türlü yeniliğe bidat olarak bakmasına karşılık o, Müslümanların sorunlarına akıl süzgecinden geçirilmiş geleneği merkeze alarak daha temelden eğilebilmiştir. Bu bağlamda Müslümanların sorunlarını tutarlı bir biçimde tespit etmeye çalışmış, bu sorunların çözümünde din algısına önemli bir yer ayırmıştır. Bu çabasında Müslümanların sorunlarını çözüme din adamı sınıfı ve sıradan halk arasında bir ayrıma gitmemiş, bütün Müslümanların çözümün bir parçası olması gerektiğini vurgulamıştır. Bu çözümü sağlayacak en önemli faktörün geleneğin mevcut birikiminin akıl tarafından sorgulanması olduğunu, bu sorgulamadan imamlar dahil tüm din büyüklerinin geri kalamayacağını belirterek, Şiiler tarafından masum olarak kabul edilen ve dokunulamayan bir alana dokunmaya çalışmıştır. Bu kapsamda Şii geleneğin imam, haber, taziye, şefaât, Kur'an ve peygamber algısına yeniden eğilmenin zorunlu olduğunu düşünmektedir. Şeyh Hâdî bu fikirleriyle kendisinden sonra gelecek olan aydın kesimine önemli bir eleştiri mirası bırakmıştır.

KAYNAKÇA

Abrahamian, Ervand. *Modern İran Tarihi*. Trc. Dilek Şendil. 3. Basım. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014.

Algar, Hamid. *Religion and State in Iran 1785-1906: The Role of the Ulama in the Qajar Period*. Berkeley: University of California, 1969.

Âli Gafûr, Seyyid Muhsin. “Şeyh Hâdî Necmâbâdî, Fakîh-i Rovşenfîr ve Kur’anpejûh-ı Siyasî”. *İttılâât-ı Siyasî İktisadî* 24/11-12 (1389/2010): 90-102.

Alihânî, Ali Ekber - Fâtîmî, Seyyid Ali. “Endîşe-i Siyâsi-yi Şeyh Hâdî Necmâbâdî”. 06 Aralık 2019. <https://rasekhoon.net/article/show/1303741/>.

Bozan, Metin. *İmamiyye Şiası'nın Oluşumu: Masum Oniki İmam İncancının Ortaya Çıkışı*. 2. Basım. İstanbul: İSAM Yayınları, 2018.

Browne, Edward G. *The Persian Revolution of 1905-1909*. Cambridge: Cambridge University, 1910.

Bulut, Halil İbrahim. *Şia'da Usuliliğin Doğuşu ve Şeyh Müfid*. Araştırma Yayınları, 2013.

Demir, Ahmet İshak. “İmamiyye Şi'ası'nda İmamın Yetkilerinin Fakihlerce Devralınma Süreci”. *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 2/1 (2009): 43-75.

Devletâbâdî, Yahya. *Hayât-ı Yahyâ*. 5. Basım. Tahran: Attâr, 1371/1992.

Erkilet, Alev. *Orta Doğu'da Modernleşme ve İslami Hareketler*. İstanbul: Büyüyenay, 2015.

Hâirî, Abdulhâdî. *Teşeyyu' ve Meşrutiyet der İran ve Nakş-ı İrâniyyân-ı Mukîm-i Irâk*. 3. Basım. Tahran: Emir Kebir, 1381/2002.

Karadeniz, Yılmaz. *Kaçarlar Döneminde İran (1795-1925) İdari, Askerî, Sosyal Yapı ve Toplumsal Hareketler*. İstanbul: Selenge Yayınları, 2013.

Kartaloğlu, Habib. “Hicrî 5. Asır Şii- Uşûlî Âlimlere Göre Gaybet Döneminde İmamın Yetkilerinin Ulemâya Geçiş Süreci”. *Cumhuriyet İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/1 (2019): 53-71.

Kartaloğlu, Habib. “İmamiyye’de Ahbârî-Usûlî Farklılaşması: Şeyh Saduk ve Şeyh Müfid Örneği”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/24 (2011): 193-216.

Kartaloğlu, Habib. “Şii-Usûlî Düşüncenin Ortaya Çıkış Sebepleri Üzerine Mülâhazalar”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/33 (2016): 75-90.

el-Katib, Ahmed. *Şiada Siyasal Düşüncenin Gelişimi Şûrâ’dan Velâyet-i Fakîhe*. Trc. Mehmet Yolcu. Ankara: Otto Yayınları, 2016.

Kesrevî, Ahmed. *Târîh-i Meşrûta-i İrân*. 20. Basım. Tahran: Emîr Kebîr, 1383/2004.

Kirmânî, Nâzîmu’l-İslâm. *Târîh-i Bîdâri-yi İrânîyân*. 7. Basım, 3 Cilt. Tahran: Emîr Kebîr, 1384/2005.

McDermott, Martin J. *The Theology of Al-Shaikh Al-Mufîd*. Beyrouth: Dar el-Machreq éditeurs, 1986.

Melikzâde, Mehdî. *Târîh-i Meşrûtiyyet-i İrân*. Tahran: İntişârât-ı İlmî, 1362/1983.

Melikzâde, Muhammed. “Şeyh Hâdî Necmâbâdî Ruhânî-yi Te’sirgozâr ber Cereyânât-ı İnhirâfî der Târîh-i Muâsır-ı İrân”. 20 Kasım 2019. <https://www.asbaat.ir/3554-2/>.

Moazamî, Behrooz. *İrân’da Devlet, Din ve Devrim 1796’dan Bugüne*. Trc. Bahar Bilgen. İstanbul: İletişim Yayınları, 2018.

Moussavi, Ahmad Kazemi. “The Establishment of the Position of Marja’iyyat-i Taqlid in the Twelver-Shi’i Community”. *Iranian Studies* 18/1 (1985): 35-51.

Necmâbâdî, Şeyh Hâdî. *Tahrîru’l-Ukalâ*. Nşr. Seyfuddin Necmâbâdî. Hamburg: Ketabsara, 1388/2009.

Rahmânîyân, Dâryûş - Rezevî, Seyyid Mikdad Nebevî. “Nakş ve Câygâh-ı Şeyh Hâdî Necmâbâdî der Tekvîn-i Conbiş-i Meşrûtiyyet-i İrân”. *Mutalaât-ı Târîh-i İslâm* 5/17 (1392/2013): 47-66.

Rahmânîyân, Dâryûş. “Nigâhî be Seyr-i Teceddud der İrân (ez Abbas Mirza tâ Emîr Kebîr)”. *Mecelley-i Coğrafya ve Bernamerizî*. 16 (1383/2004).

Rezevî, Mikdad Nebevî. “Rûykerd-i İ'tikâdî-yi Hacı Şeyh Hâdî Necmâbâdî der Pâsoh be Bahâiyân”. *Târîh-i Muâsır-ı Îrân* 14/53-54 (1389/2010).

Rovşenfikr, Muhammed Mehdî. “Novendişân-ı Asr-ı Kâcâr: Tahlîlî der Ferâyend-i Islahtalebî ve Novendişî-yi Dovrân-ı Kâcâriyye”. *Mâhnâme-i Endîşe ve Târîh-i Siyasî-yi Îrân-ı Muâsır* 8/81 (1388/2009): 46-52.

Semâhici, Abdullah. “İmâmiyye Şiası'nın İki Ekolü Ahbârîler ve Usûlîler Arasındaki Temel Farklar”. Trc. İbrahim Kutluay. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/7 (2013): 137-153.

Tabatabaî, Allame Seyyid Muhammed Hüseyin. *Şia der İslam*. 9. Basım. Kum: Bustân-ı Kitâb, 1390/2011.

Tıgılı, Asiye. *İran'da Entelektüel Dini Düşünce Hareketi*. İstanbul: Mana Yayınları, 2018.

Uyar, Mazlum. *İmamiyye Şiası'nda Düşünce Ekolleri: Ahbarilik*. İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2000.

Uyar, Mazlum. *İran'da Modernleşme ve Din Adamları*. İstanbul: Emre Yayınları, 2008.

Yavuz, Yusuf Şevki. “İslâm'da Yenilikçi Hareketin Başlaması ve Kelâm İlmi”. 81-86. İstanbul: İSAM Yayınları, 1996.

Zibâkelâm, Sadık - Bîdgelî, Muhammed. “Modernisimbümü: Kondkâvi-yi der Endîsehâ-yı Şeyh Hâdî Necmâbâdî”. *Faslnâme-i Siyaset* 48/4 (1397/2018): 961-977.

SUMMARY

In our tradition of Islamic thought, the emergence of personalities called “mujaddid” at important intellectual breaking points shows that the need for renewal and change is continuous. In this context, it is possible to define the 19th century Iranian history as a period of painful conflicts between modernization and tradition. A number of changes in the political field, which began with Fath Ali Shah of the Qajar dynasty and continued with Nasiruddin Shah, gradually spread to the social layers. As a result of this, it has been seen that a lot of ideas emerged for the

emergence of a new perception of religion under the name of Islamic awakening. Among these remedies voiced by various groups, new perspectives on the reinterpretation of religious texts according to the needs of the society emerged, besides the demands of the Western imitation and the separation of religion from politics. In this context, the 19th century Iranian thinker Shaykh Hadi Najmâbâdî had a founding influence and led the innovators who came after him. One of the important points that distinguishes him is that he adopted and defended the ideas of innovation, which had been gained by the political and military bureaucratic circles, which began to be seen in the levels of the state. Particularly in the period of criticism against the clergy class, his internal criticism of the class he was a member of, enabled him to have a wider influence area.

At the root of his criticism lies the superior position that the ulama class has achieved throughout history. The centralization and institutionalization of the ulama in Shi'ism was possible as a result of the accumulation of long centuries in this field. The Shi'ite ulama, which began with Shaykh Mufid and continued with Sharif al-Murtazâ and Shaykh Tûsî, was of the opinion that the mind was only a means of verifying flats. This emphasis on Nass has resulted in the ulama being the sole authority in all interpretations to be made in adherence to it. In the 11th century, the ijtiħad and reason debates led to the emergence of “neyâbat-ı amme” understanding. This understanding led to the fact that in the absence of the imams, the scholars were seen as naibs who could use their powers. In the absence of imams, the concept of taqlid emerges in determining the position of Shiite society against reason and case law. The concept of taqlid and its forms of understanding play a key role in the emergence of the institution of authority and in the efforts to improve Shiite thought in the following centuries. The development of an taqlid-based relationship between the mujtahids who reached the level of ijtiħad and the large masses of people who could not reach this level brought about political and sociological breaks along with Shiite theology. Whether or not imitation is permissible, and who will taqlid it and how it will be taqlid has been a prominent discussion topic of Shiite thought for many centuries. Shaykh

Mufid, for example, states that some people approach the tradition without question, blindly believe in the proofs of the existing transplants, and acknowledge that there is a section that does not need reasoning and is only obliged to taqlid.

By the 19th century, the Usuli ulama introduced the principle of “a‘lamiyyat” suggesting that the most knowledgeable person of the ulama should lead the people just like the imams and formed the institution of marja-ı taqlid. With the adoption of Shaykh Murtazâ Ansârî as the highest authority, a new era began in the Shiite thought and the definitive dominance of the ulama class was established on both Shiite society and politics. Moreover, in this period, the revival of various rituals, the construction of religious centers and so on. the institutionalization of the religious sphere was ensured through numerous activities and thus the basis for the formation of a homogeneous religious doctrine was prepared. As a natural consequence of this, any kind of formation that could be an alternative to central religious understanding was denied and the authority of the scholars was strengthened. On the one hand, the situation of the Islamic world in the face of the West, on the other hand, the sect gained a new shape with the hand of the scholars, Iran, as in other Islamic countries, emerged at the end of the 19th century and the 20th century, the strengthening of the Shiite orthodoxy in this way emerged provided a socio-cultural background.

The ideas of Shaykh Hadi Najmâbâdî should be considered from two different perspectives. One of his most important characteristics is his open attitude towards the Shah's administration in Iran. His close friendship with the famous reformist Jamaladdin Afghani made his political direction more prominent and supported Afghani's panislamism. In order to serve this purpose, he established an association in Tehran and worked with Afghani in Istanbul at the time. These features highlighted his recognition of freedom, justice and human rights and his contribution to the preparation of the constitutional revolution. In our opinion, what differentiates him from the other scholars of his time is his rationalist-centered pro-innovation ideas that he tries to bring to religious thought. He argues that the cause of the problems

and backwardness are not based on external factors, but from within Islam itself. He stresses that the source of these problems is to move away from the mind-centered thinking of Islamic society and embrace the tradition that people produce. In his thinking, mind comes before all other means. According to him, the most important reason for the lagging behind of the Islamic world, especially Iran, is the dominance of a religious understanding overwhelmed by bidat and superstitions. The most important role of such a conception of religion is the dominance of the clergy. Thus, he advocated an understanding that sees Muslims as the source of both the problem and the solution. He emphasizes that in order to re-enforce Islam, it is necessary to return to first-hand sources rather than the dark pages of Islamic history, which have been created for various reasons in the historical process. What he is trying to do, however, is not to accept first-hand resources as they are, but to undergo an assessment under the control of mind. In this context, he emphasized primarily the deep criticism of the Shiite tradition towards the sources of knowledge.

In this endeavor, he did not make a distinction between the clergy and the ordinary people in solving the problems of Muslims and emphasized that all Muslims should be part of the solution. Stating that the most important factor that will provide this solution is the questioning of the current accumulation of tradition by mind, that all religious elders including imams cannot be left behind, he tried to touch an area that is considered innocent by Shiites and cannot be touched. In this context, he thinks that it is imperative to reconsider the perception of the Shia tradition as imams, khabars, condolences, intercession, the Qur'an and the prophet. With these ideas, Shaykh Hadi left an important heritage of criticism to the intellectuals who would succeed him.

ZİRİLERİN FÂTİMÎ HİLÂFETİNİ TERKEDİP ABBASÎ HİLAFETİNİ TANIMALARI SÜRECİNDE Şİİ-SÜNNÎ MÜCADELESİ

Shiite Sunni Struggle in the Process of the Zirid's Abandonment
of the Fatimid Caliphate by Recognizing the Abbasid Caliphate

Abdullah Erdem TAŞ¹

Yusuf SANSARKAN²

Öz

İlk Kuzey Afrika fetihlerinden itibaren Berberilerin merkezi yönetimle sıkıntılar yaşadığı bilinmektedir. Başlarda irtidat etmeye meyilli olan Berberiler, zaman içerisinde irtidattan vazgeçip muhalif siyasi-dini fırkalara intisap etmeyi tercih ettiler. 8. yüzyılda Hâriciliğin etkili olduğu Kuzey Afrika'da 10. yüzyılda diğer bir muhalif fırka olan İsmailî Şiilik Berberiler arasında yayılma imkânı buldu. Fâtımilerin, Kutâme kabilesinin desteğiyle Ağlebî emaretini yıkmaları ve İfrikiye'de devletlerini kurmaları bölgede önemli hadiselerin de fitilini ateşledi. Hem Hâriciler hem de Sünniler bu yeni otoriteye itaat etmeyeceklerini gösterdiler. Fâtımiler zor da olsa bu isyanları bastırmayı başardılar. Ancak başşehirin İfrikiye'den Mısır'a taşınması bir süre sonra Fâtımilerin Kuzey Afrika'daki hâkimiyetlerini zayıflatmaya başladı. Kendilerine bağlı olarak Kuzey Afrika'yı yöneten Zirî hanedanının müstakil olma teşebbüslerini farklı siyasi manevralarla uzun bir dönem

Abstract

It is known that Berbers suffered from central government after the conquests of the North Africa. Berbers who were initially inclined to abandon Islam preferred to join political-religious groups in time. In the 8th century, Khârijism was influential in North Africa. In the 10th century, Ismâ'îlî Shî'ism, which was another opposition group, was able to spread among the Berbers. It caused to occur that Fâtimid destroyed Aghlabi emirate with the support of the tribe of Kutâma and established the state of İfrikiya. Both Khârijites and Sunnis showed that they would not obey this new authority. The Fâtimid barely managed to suppress these revolts. However, the shifting of the capital from İfrikiya to Egypt began to weaken the Fâtimid domination in North Africa after a while. The Fâtimids who prevented the attempts of being independent of the Zirî dynasty, which ruled North

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Kütahya Dumlupınar Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, İslam Tarihi Anabilim Dalı, Kütahya, Türkiye / ORCID ID: 0000-0002-2680-7713 / e-posta: abduallah.tas@dpu.edu.tr.

² Arş. Gör., Kütahya Dumlupınar Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi Bilim Dalı, Kütahya, Türkiye / ORCID ID: 0000-0001-8010-4173 / e-posta: yusuf.sansarkan@dpu.edu.tr.

Başvuru Submission	Kabul Accept	Yayın Publish
17.12.2019	24.12.2019	31.12.2019

DOI 10.18403/emakalat.660384

engelleyen Fâtımiler, 11. yüzyılın ortalarına gelindiğinde artık Zirileri kontrol edemez hâle gelmişti. Hanedandan Muiz b. Bâdis, Sünnî âlimlerin de desteğiyle Fâtımilerden bağımsız olmak siyasetini dinî alana da taşıdı ve Şiilere karşı Sünnîleri destekledi. Bu makâlede Zirî Emiri Muiz döneminde (406-454 | 1016-1062) özellikle Mâlikî âlimlerin halk ve emir üzerindeki nüfuzu ile bu nüfuzun Şiî-Sünnî mücadelesindeki etkisi siyasî ve içtimâî yansımaları açısından ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Fâtımiler, Ziriler, Şiî-Sünnî Mücadelesi, Kuzey Afrika, 5./11. Yüzyıl.

Africa under their dominance for a long time with different political maneuvers, became incapable of controlling the Zirids by the middle of the 11th century. Muiz b. Bâdis, a member of Zirî dynasty, with the support of Sunnî scholars, carried the policy of being independent from the Fâtimids in the religious field and he supported the Sunnis against the Shi'ites. In this study, the influence of Mâlikî scholars on the people and emir and the effect of this influence on Shi'ite-Sunnî struggle during Muiz, emirate of Zirî, period (406-454 / 1016-1062) have been dealt with in terms of political and social reflections.

Key Words: Fatimids, Zirids, Shiite-Sunni Struggle, North Africa, 5th/11th century.

Giriş

Hız. Peygamber (sas) döneminde Müslümanların iki defa (615-616) Habeşistan'a hicret etmiş olması gerçeğine rağmen, Afrika kıtasının İslamlaşma sürecinin, daha çok Hız. Ömer zamanında (634-644) başladığı kabul edilmektedir. Mısır'ın ardından Amr b. el-Âs'ın Berka³ bölgesini fethetmesi ve ardından gelen fütuhlarla kısa zamanda Roma İmparatorluğu'nun Kartaca merkezli "Provincia Africa"sı İslam Devletinin İfrikiye Eyaletine dönüşmüş⁴ ancak Kuzey Afrika'nın yerli halkı olan Berberilerin Müslüman olması öyle kolay

³ Libya'nın doğusunda merkezini Bingazi'nin oluşturduğu bölgeye verilen addır. Bölgenin diğer adları Antabulus ve Sireneyka'dır. Bkz. Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ali İbn Havkal, *Sûretü'l-arz*, ed. J. H. Kramers, 2. Bs (Leiden: Brill, 1938), 1:66-67; Ebü Abdillâh Şihâbüddin Yâkût el-Hamevî, *Kitâbu Mu'cemi'l-büldan* (Frankfurt: Institute for the History of Arabic-Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University, 1994), 1:573.

⁴ Eyaletin merkezi 670 yılında Ukbe b. Nâfi el-Fihri'nin kurduğu Kayrevan'dır. Ayrıca İfrikiye fetihleri için bk. Nadir Özkuyumcu, *Fethinden Emevilerin Sonuna Kadar Mısır ve Kuzey Afrika* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1993); Adem Apak, "Kuzey Afrika'da İlk İslâm Fetihleri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (01 Haziran 2008): 159-173.

gerçekleşmemiştir. Berberilerin bağımsızlığına düşkün bir halk olmaları Roma/Bizans tarafından dikkate alınmış ve vergileri alınmak dışında onlar üzerinde ağır bir idari tasarrufta bulunulmamıştır. İslam fetihlerinden sonra, özellikle Emevilerin (661-750) bölgeye atadığı valilerin mevâliye yönelik menfi tutumları ve kötü tasarrufları, Berberilerin İslam'la ilişkilerine ciddi bir tesir yapmıştır. Berberiler, şahsiyetlerini ezen, üzerlerine ağır vergiler koyan valilere isyan etmekle beraber, bu isyan süreci onların dinden dönmelerinin (irtidat) de önünü açmıştır. Bir süre sonra Berberilerin tepkileri, irtidat yerine daha çok siyasi merkeze muhalif dini hareketleri (Hâricilik-Şiilik) benimsemeye evrilmiştir. Bu dönemde Kuzey Afrika savaşlar ve daimi isyanlarla çalkalanmaktadır. Özellikle Emevilerin son döneminde Meysere el-Matgari⁵ adlı bir Berberi'nin başlattığı büyük Hârici isyanı, Emevî otoritesini derinden sarsmıştır. Abbasîlerin kuruluş sürecinde de Kuzey Afrika'da Harici ayaklanmaları devam etmektedir. Abbasîler doğuda iktidarlarını sağlamlaştırmakla meşgul iken İslam devletinin batısıyla yeteri kadar ilgilenememişlerdir. 756'da Emevî ailesinden Abdurrahman b. Muaviye, Endülüs'te; Hâriciler ise Kuzey Afrika'da birçok emirlik kurmuşlardır. Tamesnâ'da Bergavata Emirliği (125/743-744),⁶ Tilimsan'da Benî İfren Emirliği, (148/765)⁷ Sicilmâse'de Midrârî Emirliği, (772)⁸ Tâhert bölgesinde Rüstemî Emirliği (776)⁹ kurulan emirliklerdir.

Abbasîlerin, devletin kuruluşunda desteklerini aldıkları Alioğullarıyla ilişkileri bozulunca devletin merkezinde (Irak-Hicaz)

⁵ Ahmet Kavas, "Meysere el-Medgari", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29: 507-508.

⁶ Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed el-Merrâküşi İbn İzâri, *el-Beyânü'l-muğrib fi ahbâri'l-Endelüs ve'l-Mağrib*, 3. Bs (Beyrut: Dârü's-Sekâfe, 1983), 1: 56-57; Adnan Adıgüzel, "Bergavata: Mağrib'te Heterodoks Bir Berberi Fırkası", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (2010): 1-21.

⁷ Sabri Hizmetli, "İfren (Beni İfren)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 21: 513-514.

⁸ Şihâbüddin Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Hâlid es-Selâvî, *el-İstiksa li-ahbâri düveli'l-Mağribi'l-Aksâ*, ed. Cafer en-Nâsırî - Muhammed en-Nâsırî (Dârü'l-kitâb, t.y.), 1: 179-183.

⁹ Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Said b. Süleyman ed-Dercinî, *Tabakâtü'l-meşâyih bi'l-Mağrib*, ed. İbrahim Tallay (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1974), 1: 41.

birçok isyan çıkmıştır. Alioğulları, hilafet ve yönetim hakkının kendilerine ait olduğunu iddia etmekle beraber, daha çok Abbasi valilerinin kendilerine yaptıkları zulümlerden rahatsızdırlar. Nitekim bu şikâyetler artarak kısa zamanda büyük isyanlara dönüşmüştür. İlk büyük isyan 762'de en-Nefsüzzekiyye diye bilinen Muhammed b. Abdullah ve kardeşi İbrahim tarafından başlatılmış fakat başarılı olamamıştır. Hz. Hasan'ın torunlarından olan isyan liderleri Halife Mansur'un gönderdiği Abbasi ordusu tarafından katledilmiştir. İkinci isyan, 786'da Hüseyin b. Ali'nin liderlik ettiği isyandır. Halife Hâdi'nin (785-786) gönderdiği birlikler Fah'ta yapılan savaşı kazanmakla yetinmeyip Alioğullarına yönelik ciddi bir kıyım başlatmışlardır. Bu katliamdan kurtulmayı başaran Hz. Hasan'ın torunu İdris b. Abdullah, Kuzey Afrika'ya kaçarak burada Berberilerin desteğiyle yeni bir devletin (İdrisi Emirliği 789-985) temellerini atmıştır.¹⁰ Uzak Mağrip'de, merkezi Velila olan emirliğin dini anlayışı, kurucusu İdris b. Abdullah dolayısıyla Zeydiyye'di ve böylelikle Kuzey Afrika ilk defa Şia ile tanışmıştır.

Abbasi Halifesi Harun er-Reşid, (786-809) peş peşe ortaya çıkan isyanlar ve şehirlere yapılan saldırılar dolayısıyla İfrikiye Eyaleti'nin zor durumda olduğunu kavramıştır. Şehirlerde emniyet ortadan kalkmış, her yer harabeye dönmüş, ziraat ve ticaret faaliyetleri bitme noktasına gelmiştir. Her yıl Mısır'dan eyalete gönderilen paralar da artık işe yaramamaktadır. Bazı valilerin sükûneti sağlamak için gayreti olsa da isyan hareketleri ve saldırılar bu kazanımları kısa zamanda boşa çıkarmıştır. Bütün bunların yanında İdrisilerin de her geçen gün nüfuzunu arttırması, eyaletin kaybı tehlikesini doğurmuştur. Devlet adamlarıyla yaptığı istişareler sonucunda Harun er-Reşid, eyaletin idaresini 184/800'de evladiyet usulüyle İbrahim b. Ağleb'e vermiştir.¹¹ Halife, Frank Kralı olan

¹⁰ Selâvi, *el-İstiksâ*, 1: 208-260.

¹¹ Ebû Zeyd Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldûn, *Divânü'l-mübtede' ve'l-haber fi târihi'l-Arab ve'l-Berber ve men âsarahüm min zevi's-şe'ni'l-ekber (el-İber)*, ed. Halil Şahhâde, 2. Bs (Beyrut: Darü'l-Fikr, 1408), 4: 250; Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahya Belâzûri, *Fütühu'l-büldân* (Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1988), 231; İzzeddin İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târih*, ed. Ömer Abdüsselâm Tedmüri (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-Arabî, 1997), 4: 317-318; Şihâbüddin Nüveyri, *Nihâyetü'l-ereb fi fününi'l-edeb* (Kahire: Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 1423), 24: 100-101; İbn İzâri, *el-Beyânü'l-muğrib fi ahbâri'l-Endelüs ve'l-Mağrib*, 1: 92; İbnü'l-Ebbâr eserinde İbrâhim b. Ağleb'in II.

Şarلمان'ı Endülüs'teki Benî Ümeyye için bir set olarak değerlendirdiği gibi Mağrip'te yeni ortaya çıkan devletlere özellikle İdrisilere karşı da İbnü'l-Ağleb'i Afrika'da bir set yapmak istemiştir. İbrahim b. Ağleb'in eyaletin idaresini üstlenmesiyle İfrikiye'de valiler devri kapanmış, Ağlebî emirler dönemi başlamıştır. Ağlebî hükümeti fiilen bağımsız olmakla beraber resmen Abbasî hükümetine tabi olarak 109 yıl bölgeyi yönetmiştir.

Ağlebiler, Kuzey Afrika'da imar faaliyetlerine önem vermiş; dönemlerinde özellikle Kayrevan, doğudaki İslam şehirleriyle rekabet edecek bir seviyeye ulaşmıştır. Yapılan camiler, köprüler, hanlar vs. ile şehirler mamur hale getirilmiş; taşrada ziraat, sulama ve madencilik faaliyetleri geliştirilerek üretim artırılmıştır. Yolların emniyetinin sağlanmasıyla iç Afrika'dan Kuzey Afrika'ya gelen mallardaki artış, buradan deniz yoluyla Avrupa ve Maşrik taraflarına yapılan ticareti canlandırmış, bu da halkın refah seviyesini yükseltmiş ve Kayrevan başta olmak üzere İfrikiye şehirleri âlimlerin, şairlerin toplandığı, sohbet meclislerinin kurulduğu birer ilim-irfan merkezi hâline gelmiştir. Sicilya fetihleri de (827-902) Ağlebilerin halk üzerindeki nüfuzunu artırmıştır. Daha çok Horasan taraflarından gelen Ağlebiler, önceleri Hanefî mezhebine mensupken Kadı İbn Gânim (ö.190/806), Kadı Sahnun (ö.240/854) ve Kadı İsa b. Miskin (ö. 295/907) gibi meşhur fakihlerin tesiriyle Mâlikîlik resmi mezhepleri olmuştur. Mâlikî ve Hanefî âlimler, bölgede hâlâ etkisini sürdüren sapkın görüş sahiplerine karşı harekete geçmiş, bu minvalde önemli eserler kaleme almışlardır. Özellikle, daha çok dağlık bölge insanlarından oluşan Hâricî gruplarla mücadele edilmiştir. Şehirleşme arttıkça Hâricîlerin etkisi büyük ölçüde azalmış ancak Ağlebilerin son büyük emiri II. İbrahim'den (875-902) sonra emirliğin toprakları yeniden kargaşaya sürüklenmiştir. Halkın sefaletine rağmen hanedanın lüks ve şatafat içerisindeki müptezel hayatı herkesin tepkisini çekmektedir. Böyle bir ortamı fırsat kabul eden İsmâilî Şiîler, mezheplerini yaymak için mümbit bir ortam olarak gördükleri

İdris'in velisi olan Râşid'i bir tertiple öldürmesinden dolayı Harun er-Reşid'in onu vali yaptığını belirtiyor bk. Muhammed b. Abdullah b. Ebî Bekr el-Kudâi el-Belensi İbnü'l-Ebbâr, *el-Hulletü's-siyerâ*, ed. Hüseyin Munis (Kahire: Darü'l-Maarif, 1985), 1: 100.

İfrikiye'de bir kapı açarak propaganda faaliyetlerine girişmişlerdir. Açlık ve sefalet içerisinde yaşayan, savaşlarda perişan olan Berberilerde yeryüzünü adaletle dolduracak bir "Mehdî" çıkacağı inancı hâkim olmaya başlamışken Sünnî halkta da yöneticilerine karşı bir nefret oluşmuştur. Şii-İsmâîli dâilerden Ebû Abdullah, bölgedeki faaliyetleriyle insanları etrafına toplamış, özellikle Kutâme Berberilerinin desteğiyle bir ihtilal hareketi başlatmıştır. Ebû Abdullah, II. İbrahim döneminde (902 yılında) Mîle şehrini ele geçirerek ilk hamlesini yapmıştır. Son Ağlebî Emiri III. Ziyadetullah'ın (903-909) kötü yönetimi, Ebû Abdullah'ın işini kolaylaştırmıştır. Faaliyetlerine hız veren Ebû Abdullah, kısa zamanda Setif, Bâgâye, Kostantine, Meccâne, Kastiliye, Tifaş, Tobne, Billizme, Kafsa ve Ticis'i ele geçirmiştir. Emirliğin batısını (Doğu Cezayir ve Batı Tunus) tamamen kaybeden ve merkezde tehdit altında kalan III. Ziyadetullah'ın orduları, Şiiler karşısında tutunamamıştır. 296/909 yılında, Ürbüs'te Şiilerle yapılan son savaş da kaybedilince umutları tükenen III. Ziyadetullah, 26 Cemâziyelâhir 296'da (22 Mart 909) Rakkâde'yi terk edip Mısır'a kaçmaktan başka bir seçenek görmemiştir. Bunun üzerine Rakkâde'ye giren Ebû Abdullah eş-Şii, Ağlebî devletine son vermiş, Sicilmâse'de mahpus olan İmam Ubeydullah el-Mehdî'yi kurtarıp Rakkâde'ye getirmiş ve Fâtımî Devleti'nin (909-1171) temellerini atmıştır.¹²

1. Fâtımilere Bağlı Zîriler

Hız Peygamber'in soyundan geldiklerini iddia eden ve böylelikle ciddi bir manevi nüfuz elde eden Fâtımiler bölgeye geldiklerinde, Berberileri merkezi hilafetten kopmuş, Hâricî ve Şii olarak ayrılıp her an savaşa hazır iki kavi düşman hâlinde bulmuştur. Fâtımilerin gelişiyi beraber Şiiler, İfrikiye eyalet merkezinde güçlenirken Hâricîler Trablus (Cebel-i Nefûse), Cezayir (Cebel-i Avras) ve Doğu Tunus'ta (Cerid) dağlık bölgelerde hâkimdiler. İki fırkanın da emeli, mezhebini her tarafa yaymak ve bölgeye tamamen hâkim olmaktır.

¹² İbnü'l-Esir, *el-Kâmül fi't-târih*, 6: 516, 528-530, 574-577, 585-587, 590-596; İbn İzâri, *el-Beyânü'l-muğrib fi ahbâri'l-Endelüs ve'l-Mağrib*, 1: 134, 166-208; İbnü'l-Ebbâr, *el-Hulletü's-siyerâ*, 1: 175-176; İbn Haldûn, *el-İber*, 4: 261-264; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb fi fûnüni'l-edeb*, 24: 143-148. Ebû Ubeyd el-Bekrî, *el-Mesâlik ve'l-memâlik* (Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1992), 2: 679.

Başlarda Şiiler daha organize ve kuvvetli olduğu için dağınık haldeki Hâricilere üstün gelmiş, Tunus ve Trablus Hâricilerinin çıkardıkları küçük çaplı isyanlar kısa sürede bastırılmıştır. Zenâte kabilesinden Ebû Yezid en-Nükkârî'nin¹³ 332'de (944) Bâgâye'ye saldırarak başlattığı isyan, öncekilerden çok farklı olarak geniş bir halk desteği elde etmiştir. Bu isyan, Şîi propagandadan rahatsız olan Sünnîlerin de destek vermesiyle yeni kurulan Fâtımî Devleti'ni neredeyse yıkacak kadar etkili olmuştur.

Cezayir'den İfrîkiye topraklarına yönelen; Ürbüs, Bâce ve Kayrevan'ı ele geçiren Ebû Yezid'in Fâtımî ordularını arka arkaya yenilgiye uğratması, devleti çöküşe sürüklemektedir. İkinci Fâtımî Halifesi Kâim-Biemrillâh, (322-334 | 934-946) Ebû Yezid'e direnememiş, şehirleri tek tek kaybetmiştir. Elinde sadece başşehir Mehdiye kalmış olsa da burada kuvvetli bir tahkimat yaparak tutunmayı başarmıştır. Halife Kâim, bir taraftan Ebû Yezid'in saldırılarına direnirken diğer taraftan Sanhâce ve Kutâme büyüklerine mektuplar yazarak destek istemiştir. İşte bu mektupların ardından devletin batı sınırlarını muhafaza eden Berberî Sanhâce emirlerinden Zirî b. Menâd, erzak sıkıntısı çeken Kâim'e 200 Sanhace atlısı ve 500 köleyle beraber buğday göndermiş, Kâim de ona değerli hediyeler yollamıştır.¹⁴ Kâim'in vefatından sonra yerine geçen oğlu İsmail el-Mansûr, ağır bir mesuliyetin altında kalmış, ancak yılmamıştır. Fâtımî ordularını düzene sokup savunmadan hücumla geçirerek Ebû Yezid'e karşı destansı bir mücadele başlatmıştır. Orduları adım adım gerileyen Ebû Yezid, aldığı yenilgilerin ardından İfrîkiye topraklarından kaçmak zorunda kalmıştır. Mansûr, Doğu Cezayir'de dağlık bölgelere sığınan ve adamlarını kaybeden Ebû Yezid'in peşine

¹³ Ebû Yezîd en-Nükkârî, Zenate Berberîlerinden İbâzî mezhebini benimsemiş bir mektep hocası idi. 928 yılından itibaren Tûzer'de (Takyûs) Fâtımîlere karşı propaganda faaliyetlerine başlamıştı. Bâgâye ve Kastîliye'de başlattığı isyan bütün Mağrib-i Evsat/İfrîkiye şehirlerine yayıldı. "Sâhibü'l-hımâr" yahut "eşeğin üzerindeki adam" diye bilinen Nükkârî hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ethem Ruhi Fığlalı, "Ebû Yezîd en-Nükkârî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 10: 259-260; İbn İzâri, *el-Beyânü'l-muğrib fî ahbârî'l-Endelüs ve'l-Mağrib*, 1: 216-220.

¹⁴ Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb fî funûni'l-edeb*, 24: 163; İbn Haldûn, *el-İber*, 4: 53-54; İzzeddin İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fî't-târih*, ed. Ebû'l-Fidâ Abdullah el-Kâdi (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1987), 7: 188-192.

düşmüştür. Burada Sanhâce reislerinden Zirî b. Menad'ın misafiri olmuştur. Bölgeyi iyi bilen Zirî b. Menad, 500 Sanhâce askeriyle Fâtımî ordusuna katılmıştır. Mansûr bundan çok istifade etmiş ve şiddetli bir takibat sonucunda Ağustos 947'de Ebû Yezid yakalanıp öldürülmüştür. Halife İsmail el-Mansûr bu süreçte Zirî b. Menad'ı değerli bir dost ve tecrübeli bir komutan olarak kazanmıştır.¹⁵

Zirîlerin Fâtımî Devleti'ne hizmetleri bu şekilde başlamıştır. Zirî b. Menad, Halife Mansûr'un vefatından sonra (341/953) yerine geçen oğlu Muiz-Lidinillâh'a (341-365 | 953-975) da hizmet etmiştir. Halife Muiz, Uzak Mağrip'te ciddi bir tehdit haline gelen Endülüs Emevîleri ve onlara tabi olan kabileler üzerine 342'de (954) Cebel-i Avras seferine çıkmıştır. Bu seferde Zirî b. Menad ve oğlu Bulukkin'in çok büyük katkıları olmuştur.¹⁶ Fâtımî ordusunun Cevher es-Sıkillî komutasında 347-348'de (959-960) Atlas Okyanusu'na kadar ulaşan Mağrip seferi de Zirîleri parlatan diğer önemli olaydır. Daha önce batı Cezayir'de Eşir¹⁷ şehrini kuran Zirî, bu seferde Fas şehrinin fethini gerçekleştirmiştir. (348/959)¹⁸ Ardından fethettiği yerlerle beraber Tâhert'in idaresi Zirî b. Menad'a verilmiştir. Cezayir bölgesinde geniş toprakların hâkimi durumuna gelen Zirî'nin bu yükselişi yine Fâtımî komutanlarından olan Mesîle ve Zab lideri Cafer b. Ali b. Hamdûn'u¹⁹ rahatsız etmeye başlamıştır. Fâtımîlerin düşmanı olan Endülüs Emevîleri ve onlara tabi Zenâtelilerle ittifak kuran Cafer'in üzerine Fâtımî Halifesi Muiz,

¹⁵ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târîh*, 1987, 7: 199-201; İbn Haldûn, *el-İber*, 4: 56-57; Aydın Çelik, *Fâtımîler Devleti Tarihi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2018), 131-135.

¹⁶ İbn Haldûn, *el-İber*, 4: 58-59.

¹⁷ Eşir şehrini Zirî b. Menad 324/935-936'da kurmuş, Milyâne şehrini de yenilemiştir. Eşir şehri 440'tan sonra Yusuf b. Hammâd es-Sanhâci tarafından tahrip edilmiştir. Bk. Bekrî, *el-Mesâlik ve'l-memâlik*, 2: 724-725; Katib el-Merrâküşî, *el-İstibsâr fi acâibi'l-emsâr* (Bağdat: Dâru's-Suûni's-Sekâfiyye, 1986), 170-171; Ebû Abdillâh Şihâbüddin Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 2. Bs (Beyrut: Dâru Sâdır, 1995), 1: 202-203; İbn İzâri, *el-Beyânü'l-muğrib fi ahbâri'l-Endelüs ve'l-Mağrib*, 1: 216.

¹⁸ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târîh*, 1987, 7: 223; İbn Haldûn, *el-İber*, 6: 204.

¹⁹ Kuruluş yıllarında Mağrib-i Evsatın doğusunda, aslen Endülüslü olup Fâtımîlerin Zap valileri olan Hamdunoğulları, batısında ise Zirîler Fâtımîlerin sadık askerleri ve devletin batı topraklarında sınır muhafızları idiler. Bk. Hady Roger Idris, *ed-Devletü's-Sanhâciyye*, trc. Hammâdi Es-Sahilî (Beyrut: Darü'l-Garbi'l-Islâmî, 1992), 1: 48.

Zirî'yi göndermiştir. Yapılan savaşta Zirî b. Menad öldürülünce (360/971) yerine oğlu Bulukkin bu vazifeyi üstlenmiştir.²⁰ Bulukkin başarılı olunca, Eşir ve Tâhert'e ilave olarak Mesila ve Zab'ın âmilliği de ona verilmiştir.²¹ Bu sırada Fâtımî komutanı Cevher, Mısır'ı ele geçirmiş (969), Halife Muiz de devletin merkezini Mısır'a taşımaya düşünmüştür. Mağrip'in idaresini bırakabileceği güvenilir bir vali arayışına başlayan Muiz, devlet adamlarıyla yaptığı istişare sonucunda Sanhâce Reisi Bulukkin b. Zirî'yi bu işe layık görmüştür.²² 362'de (972) Muiz'in Mısır'a hareketiyle İfrîkiye'de yaklaşık iki asır sürecek Zirî (Sanhâce) hâkimiyeti başlamıştır.

Fâtımîlere bağlı Zirî Emirliği'nin kurucusu kabul edilen Bulukkin b. Zirî (361-373 | 972-984), 20 Zilhicce 361'de (2 Ekim 972) Halife Muiz tarafından Berka, Trablus ve Sicilya dışında kalan İfrîkiye topraklarının valiliğine getirilmiştir. 973'te Mağrip'e, 974'te Kutâme Berberileri üzerine sefer düzenleyen Bulukkin, 367'de (977-978) Fâtımî Halifesinin izniyle Trablus, Sirt ve Ecdabiye bölgelerini de hâkimiyet sahasına katmıştır. Bulukkin, 368-373 (979-984) yılları arasında Mağrip Seferi'ne çıkarak Fas ve Sicilmâse'nin ardından Bergavata topraklarına girmiştir. Bu başarılı seferleri onun şanını yüceltmiş, Fâtımî Halifesi Muiz ona "Ebü'l-Fütûh Yusuf Seyfûddeve" unvanını vermiştir. 373/984'te vefat ettiğinde yerine oğlu Mansur geçmiştir. Mansûr (373-386 | 984-996) içerideki isyanları bastıracağı gibi emirlik topraklarının ötesinde Endülüs Emevîlerine tabi olan Zenâtelilerle de mücadele etmiştir. Zirîler onun döneminde bağımsız bir emirliğe dönüşmeye başlamıştır. Mansûr'un vefatından sonra yerine oğlu Bâdis geçmiştir. Fâtımî hilafet merkezinden "Nasirüddeve" unvanını alan Bâdis döneminde (386-406 | 996-1016) emirliğin batısında bölünme yaşanarak Zirîler, ikiye ayrılmıştır. Batı Cezayir'de Bulukkin'in oğlu Hammad,

²⁰ İbn Haldûn, *el-İber*, 4: 108, 6: 205; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, ed. Abdülkadir el-Arnâvut - Mahmud el-Arnâvut (Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1989), 4: 309-310.

²¹ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târîh*, 1987, 7: 307-308; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb fi fûnûni'l-edeb*, 24: 165-168; İbn Haldûn, *el-İber*, 6: 205; İdris, *ed-Devletü's-Sanhaciyye*, 1: 70.

²² Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb fi fûnûni'l-edeb*, 24: 169-170; İbn Haldûn, *el-İber*, 4: 63, 6: 205; Takıyüddîn Ahmed b. Ali Makrîzî, *el-Mevâiz ve'l-i'tibâr bi-zikri'l-hatat ve'l-âsâr* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418), 2: 188-189.

1015'te yeni bir şehir inşa ederek (Kal'atü Benî Hammad) buradan bölgeyi yönetmeye başlamış, ana kol ise İfrikiye merkez ve Doğu Cezayir'de hâkimiyetini sürdürmüştür. Bu dönemde Zirîlerin bağımsız hareket etmeleri Fâtımî Halifesi Hâkim Biemrillâh'ı kızdırmıştır. Mısır'ı merkez edinen Fâtımîler, kabileleri birbirine karşı kışkırtarak bölgede hâkimiyetlerini devam ettirmeye çalışmışlardır. Doğuda Zirîlerin hâkimiyet alanını kısıtlamak için bir süredir Zirîler tarafından yönetilen Trablus'u Mısır'a bağlamak istemişler ancak başarılı olamamışlardır. İkinci teşebbüsleri Bâdis'in veliahtı olarak amcası oğlu Ebû'l-Kasım'ı desteklemeleri olmuştur. Bu teşebbüsleri de akîm kalmış; ancak aradaki soğukluk Zirîlerle ilişkilerini tamamen koparacak bir seviyeye de ulaşmamıştır. Yine de bu tür teşebbüslerin aksi tesiri, Bâdis'in vefatından sonra Mehdiye'de 8 yaşlarında tahta geçen Muiz b. Bâdis (406-454 | 1016-1062) döneminde görülmeye başlanmıştır.²³

2. Muiz b. Bâdis Dönemi'nde Mâlikî Ulemânın Otoritesi ve Şii-Sünnî Mücadelesi

Çalışmaya konu edilen zaman diliminde Kuzey Afrika'daki halkın çoğunluğu Malikî mezhebine mensuptur. Önceki dönemde Hanefilik ve Mâlikîlik yan yana devam etmişler fakat beşinci hicri asırdan sonra Hanefilik etkisiz hâle gelmiştir.²⁴ Şii Fâtımîlerden razı olmayan Sünnî halk, Ebû Yezid en-Nükkârî isyan ettiğinde, mezhebinin ne olduğunu bilmeden Fâtımîlere karşı onun etrafında toplanmıştır.²⁵ Her ne kadar halkın çoğunluğu Sünnî olsa da İbâzîlik de Kuzey Afrika'da kendine yer bulmuştur. Hicri ikinci asrın ikinci yarısından sonra bölgede İbâzî davette bulunan dâiler

²³ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târih*, 1987, 7: 304, 339-341, 401, 412, 419-420, 431-432, 485-486, 508-510, 531-532, 601-603; İbn İzâri, *el-Beyânü'l-muğrib fi ahbâri'l-Endelüs ve'l-Mağrib*, 1: 230, 237-252, 258, 261-267; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb fi fününi'l-edeb*, 24: 169-170, 174-177, 183-197; İbn Haldûn, *el-İber*, 4: 58-63, 110 6: 205-209; Makrizî, *el-Mevâiz*, 2: 188-189; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 4: 393 5: 38-39.

²⁴ Abdülaziz Nâsirî, "Husûsiyyetü'l-mezhebi'l-Mâlikî fi Bilâdi'l-Mağrib ve'l-Endelüs", *Rutuğ*, 11 (2017): 285; Bekir Karadağ, "Hicri Beşinci Asra Kadar Kuzey Afrika'da Hanefilik", *Journal of Divinity Faculty of Hitit University*, June (30 Haziran 2019): 75-100.

²⁵ Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed el-Merrâküşî İbn İzâri, *el-Beyânü'l-Muğrib fi İhtisâri Ahbâri Mülûki'l-Endelüs ve'l-Mağrib* (Tunus: Darü'l-Garbi'l-Islamî, 2013), 228.

vasıtasıyla yayılan mezhep, günümüze kadar varlığını sürdürecektir. derecede Kuzey Afrika'ya kök salmıştır.²⁶ Bütün bunlardan bölgenin Sünnî, Şii ve Hâricî/İbâzî nüfusu barındırdığı ortaya çıkmaktadır.

İfrikîye bölgesi merkezden uzak ve dağlık oluşu nedeniyle kontrol edilmesi zor bir yer olduğundan Abbasîlerin denetiminin dışına çıkması çok sürmemiştir. Şii İdrîsîler ile Hâricî Rüstemîlerin burada devlet kurmalarının nedeni budur.²⁷ Şii İsmâîlîler de Abbâsî baskısından kurtulmak için Kuzey Afrika'yı tercih etmişlerdir. Zira Abbâsîler tarafından takibata uğrayan İsmâîlîlerin rahat hareket edebilecekleri daha iyi bir bölgeleri yoktur.²⁸ Kuzey Afrika'ya gelene kadar çok gizli hareket etmek zorunda kalan İsmâîlî imamları ve dâîleri, Kutâme kabilesinin desteğiyle birlikte ancak Mağrip'te rahat bir nefes alabilmişlerdir.

İfrikîye ile Fâtımîler arasındaki ilişkiler, Muiz b. Bâdis'in 406 (1016) yılında başa geçtiği sırada bir Şii kıyımı yaşanmış olmasına rağmen 424 (1033) yılına kadar iyi seyretmiştir. Bu yıldan sonra Fâtımîler ile İfrikîye hâkimi Muiz b. Bâdis arasında fiili bir ilişkinin olduğunu söylemek güçtür.²⁹

Çocuk yaşta tahta geçen Muiz b. Bâdis'in mürebbisi Hasan b. Ali b. Ebi'r-Reccâl, Sünnî bir âlimdi. Bir gün halkı selamladığı esnada bazıları ona Şiîlerin Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'e hakaret ettiklerini söyleyerek şikâyette bulunmuştu. Muiz buna karşılık "Allah onlardan razı olsun" deyince bundan cesaret alan kalabalık, Şiîlerin oturdukları mahalleye saldırmış ve çok sayıda (bazı kaynaklarda 3.000 kadar) Şiî'yi öldürmüştü. İfrikîye'nin her

²⁶ Ulvi Kılavuz, "Kuzey Afrika İbâzî Akidesi: Cenâvünü Örneği", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/02 (Ocak 2016): 73.

²⁷ Yunus Emre Aydın, "Fâtımîler Devleti'nin Kuruluşunda Kutâme Kabilesinin Rolü ve Mağrip'te Fâtîmî - Kutâme İlişkileri (762 - 972)", *Anasay*, 3 (Şubat 2018): 82.

²⁸ Mehmet Dalkılıç, "Geçmişten Günümüze Kuzey Afrika'da Mezhep Tartışmaları ve Günümüze Yansımaları" (38. ICANAS Uluslararası Sempozyumu, Ankara, 2007), 90.

²⁹ Binzâvî Târık, *İstiklâlî'l-Muiz b. Bâdis ez-Zîrî anî'd-devleti'l-Fâtîmîyye* (Yüksek Lisans Tezi, Câmî'atü'l-Cezâir, Külliyyetü'l Ulûmî'l-İctima'îyye ve'l-İnsâniyye, 2009), 134.

bölgesinde bu gibi saldırılar yaşanmaya başlamıştır.³⁰ Muiz b. Bâdis Şii kıyımıyla başlamasına rağmen bu durum onunla Fâtımî yönetimi arasında iyi bir ilişkinin kurulmasına engel olmamış,³¹ Suriye bölgesinde yaşanan sıkıntılar ve iç kargaşa dolayısıyla yeni bir başkaldırıdan tedirgin olan Fâtımî Halifesi ona "Şerefüddeve" unvanı vererek ortalığı yatıştırmıştır.

Muiz b. Bâdis'in ve şehirli halkın çoğunluğunun Ehl-i Sünnet'e tabi olması, Şii kesimin azınlıkta kalmasına yol açmıştır. Buna karşın bölgenin resmi olarak Şii Fâtımî devletine bağlılığı, devletin resmi mezhebinin Şia olması, yaşayan Şii azınlığın bir süreliğine de olsa rahatça hareket etmesine imkân tanımıştır. Ancak bu durum, yukarıda işaret edildiği üzere zaman zaman Şiiilerin saldırıya uğramalarının ve öldürülmelerinin önüne geçememiştir.

Mâlikilikten önce bölgede yaygın olan Hanefiliğin güç kaybetmesi ve mensuplarının çoğunun Mâlikî olmasında büyük ölçüde siyasi yapı etkili olmuştur. Mihne sürecinde "Halku'l-Kur'an" görüşüne destek veren bazı Hanefiler, Mâlikî âlimler tarafından Mu'tezilî olarak tanınmış ve düşman olarak görülmüşlerdir. Güçlü bir itikadî sistemi olmayan Şia'nın bu konuda Mu'tezile'yi takip etmesi; Mu'tezile'ye hizmet etmek dolaylı da olsa Şia'ya destek vermek anlamına geldiğinden, Hanefi-Mu'tezilî âlimlerin Şii destekçisi olarak damgalanmalarına da neden olmuştur. Mihne süreci sona erdikten sonra bu âlimler baskı görmüş ve çok büyük bir kısmı Mâlikî mezhebine intisap etmişlerdir.³²

Dönemi anlatan kaynaklar, Sünnî âlimlerin halk üzerinde son derece etkin, kendilerinin ve onlara tabi olan halkın Şiiilere karşı müsamahasız olduğunu gözler önüne sermektedir. Öyle ki Fâtımî valisi olmasına rağmen Muiz b. Bâdis bile Sünnî âlimlerin dediklerinin aksine bir eylemde bulunamamış, onlarla iyi geçinmek zorunda kalmıştır. Örnek vermek gerekirse: Muiz b. Bâdis, Ebû Bekir b. Abdurrahman (ö. 432/1041) adlı âlimi Sicilya'ya elçi olarak

³⁰ İzzeddin İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târih* (Beyrut: Darü'l-Kitâbi'l-Arabî, 2012), 6: 639-640.

³¹ Târik, *İstiklâlü'l-Muiz b. Bâdis ez-Zîri ani'd-devleti'l-Fâtimiyye*, 133.

³² Karadağ, "Hicri Beşinci Asra Kadar Kuzey Afrika'da Hanefilik", 94-95.

göndermek istemiş ancak Ebû Bekir bunu "Bizim kalemimiz senin kılıcından daha keskindir" diyerek reddedebilmiştir. Aynı âlim Muiz'in "Giydiğimiz kıyafetlerde Fâtımî halifelerinin isminin süs olarak bulunmasının sakıncası var mıdır, bunlarla namaz kılınır mı?" sorusuna "Bu aptalca ve cahilce bir sorudur" diyerek cevap vermekten çekinmemiştir. Muiz b. Bâdis bu cevaba çok kızsa da Ebû Bekir b. Abdurrahman'a bir yaptırımında bulunamamıştır.³³ Aslında Muiz, kendini bir mecburiyet altında hissediyordu. Nitekim bir gün şöyle demişti: "Sikke ve sancakları, sırf Beytullah'a giden hacılar ve ziyaretçilerin (hatırı için), yerinde bıraktım".³⁴ Bu sözle Haremeyn yolunun hâkimleri Fâtımîlere itaat etmek mecburiyetinde kaldığını ihsas ettiriyordu.

Yine bir gün Muiz b. Bâdis, Yahudi olan özel doktoru İbn Ata'yı, bir konuda danışması için Ebû İmrân el-Fâsî³⁵ (ö. 430/1039) adlı âlime yollamıştır. Ebû İmrân onun devlet ricalinden olduğunu zannetmiş; orada hazır bulunanlar ise bu adamın seçkin bir Yahudi olduğunu söylemişlerdi. Bunun üzerine çok sinirlenen Ebû İmrân, İbn Ata adlı bu Yahudi hekime "Sen benim evimin mescidim gibi olduğunu bilmiyor musun? Ne cüretle Müslüman olmadığın halde evime girersin" diyerek onu evinden kovdu. Dışarı çıkan hekime seslenerek "Seni gönderene git, sorusunun cevabını almak istiyorsa Müslüman birini göndersin. Ben Allah'ın hükmünü senin gibi bir kâfire veremem" demiştir. Muiz'in yanına dönen Yahudi hekim "Ben İfrikiye'nin tek hâkiminin sen olduğunu sanıyordum. Daha önce senin öfkene çok şahit oldum ama bugünkü kadar korktuğumu hiç hatırlamıyorum" deyince Muiz "Ben seni onun yanına bilerek yolladım. Senin İslam'ın izzetini ve Müslüman âlimlerin heybetini görüp Müslüman olmanı umdum" demiştir.³⁶

Yukarıdaki olay Ebû İmrân'ın meşhur olup büyük bir halk desteğine sahip olduğunu gösterse de aşağıda zikredilecek diğer iki

³³ Abdurrahman b. Muhammed Debbâğ, *Me'âlimü'l-îmân fî Ma'rifeti Ehli'l-Kayrevan* (Tunus: Mektebetü'l-Atik, 1968), 3: 167.

³⁴ M. Süheyl Takkuş, *Tarihü'l-Fatmiyyin fî şimali İfrikiyye ve Mısır ve biladi's-Şam : 297-567 H / 910-1171 M.* (Beyrut: Dârü'n-nefâis, 2001), 328.

³⁵ Detaylı bilgi için bk. Muhammed Süveysi, "Ebû İmrân el-Fâsî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994).

³⁶ Idris, *ed-Devletü's-Sanhaciyye*, 219.

olay onun şöhretinin ve halk üzerindeki etkisinin derecesini daha da berraklaştıracaktır. Bu olaylardan biri, Kayrevan sokaklarında "Ben yaratılmışların en hayırlısıyım" diyerek gezinen bir adamla ilgilidir. Kayrevan halkı bu adamdan rahatsız olmuş ve onu Ebû İmrân'ın huzuruna getirmişlerdir. Ebû İmrân adama "Sen mümin misin?" diye sormuş, adam "Evet." demiştir. Ardından Ebû İmrân "Sen namazını kılıyor, oruç tutuyor ve iyilik de yapıyor musun?" diye sormuş, adam bunlara da "Evet." diye cevap vermiştir. Bunun üzerine Ebû İmrân "Var selamete yoluna git." diyerek "Şüphesiz, iman edip, salih ameller işleyenler var ya; işte onlar yaratıkların en hayırlısıdır." (Beyyine 98/7) ayetini okumuştur. Böylece insanlar o adamı rahat bırakmışlardır.³⁷

İkinci olay şöyle gelişmiştir: Bir zaman Kayrevan'da halk arasında kâfirlerin Allah'ı bilip bilmedikleri konusunda tartışma ortaya çıkmıştır. Özellikle edebiyatçı bir zat konuyu her tarafa yaymış, sormadık kelamcı ve fakih bırakmamıştır. İnsanlar arasında ayrılık konusu haline gelen mesele yüzünden halk kavgaya tutuşmaya başlamış, çareyi Ebû İmrân'a sormakta bulmuşlardır. Ebû İmrân'ın evinde toplanmışlar ve ona "Ne olur bu derdimize bir çare bul, meseleyi tartışmaktan günlük işlerimizi yapamaz hale geldik." demişlerdir. Ebû İmrân onlara cevap vermeyi kabul etmesine rağmen halk kendilerine onları ikna edecek bir cevap vermesini şart koşmuşlardır. Bunun üzerine Ebû İmrân onları biraz bekletmiş, ardından aralarından bir sözcü seçmelerini ve onun dışındaki herkesin sessizce dinlemesini istemiştir. Ebû İmrân sözcüye "Sen çarşıda birine Ebû İmrân'ı tanıyor musun diye sorsan, o da sana evet dediği halde beni bakla satan bir tüccar olarak tarif etse, beni tanıyor mudur?" diye sormuş, sözcü de "Hayır, bu seni tanımadığı anlamına gelir." diye cevaplamıştır. Ebû İmrân bu kez "Peki yine bir başkasına aynı soruyu sorsan, o da benim ilimle uğraşan, fetva veren bir âlim olduğumu söylese beni tanıyor mudur?" diye sorunca sözcü "Evet." demiştir. Bunun üzerine Ebû İmrân halka dönerek "İşte kâfirlerin durumu budur. Eğer biri, tanrısına arkadaş, evlat ve cisim yakıştırıyorsa o kişi Allah'ı bilmiyor demektir. Eğer ibadet ediyorsa da Allah'a değil, o

³⁷ Idris, *ed-Devletü's-Sanhaciyye*, 219.

şekilde düşündüğü tanrıya ibadet ediyordur. O kâfir 'Allah doğmamıştır ve doğurmamıştır. Hiçbir şey ona denk değildir.' (İhlas 114/3-4) diyen mümin gibi değildir. Mümin Allah'ı bilir ve onu sıfatlarıyla vasıflandırır." demiştir. Halk Ebû İmrân'a dua etmiş, meselenin onlar için hallolduğunu belirterek oradan ayrılmışlar ve artık bu konuyu konuşmayı bırakmışlardır.³⁸ Burada dikkat edilmesi gereken Ebû İmrân'ın kadı olmadığıdır. Buna rağmen halkın her türlü sorunda ona gelmesi, Sünnî âlimlerin halk üzerindeki etkisinin yanı sıra yönetime karşı ellerinin ne kadar güçlü olduğunu da açıklamaktadır.

Muiz b. Bâdis'i halifelik hevesinden caydıran da yine Ebû İmrân el-Fâsî'dir. Kendisine konu hakkında danışan Muiz'e hilafetin Kureyş'e has olduğunu söyleyen Ebû İmrân, Muiz'in böyle bir girişimde bulunması durumunda hilafeti elde edemeyeceğini, Kureyş'ten olmayan diğer emirlerin de Muiz'in bu hamlesinden cesaret alarak bağımsızlık yarışına gireceklerini öngördüğünü belirtmiş, İfrîkiye'nin bundan zararlı çıkacağını söylemiştir. Bunun üzerine ikna olan Muiz b. Bâdis hilafet ve bağımsızlık fikrinden vazgeçmiştir.³⁹

Endülüs'ten elçi olarak Kayrevan'a gönderilen İbn Ebû Rial adlı bir âlim, oğluyla birlikte Kayrevan'da birkaç gün kalmıştır. Buradaki âlimlerle tartışmalar yapan İbn Ebû Rial, bayram namazına Muiz b. Bâdis'in konuğu olarak, onunla birlikte katılmıştır. Resmen Fâtımilere bağlılığın bir göstergesi olarak hutbede Fâtımilere dua edilmesi gerekirken bu âlimin hatırına bu âdet yerine getirilmemiştir.⁴⁰ Önemli bile olsa bir âlimin gelişi nedeniyle bağlılığın bir göstergesinin terk edilebiliyor olması, ilişkilerin siyasi boyuttan öteye geçmediğini göstermektedir.

Ebû İshak İbrahim et-Tûnusî (ö. 443/1051) adlı bir âlime, velisi Şii olan bir kadının nikâhının geçerli olup olmadığı sorulunca Tûnusî, Şii'lerin ikiye ayrıldığını, bir kısmının kafir olmasına karşın sadece Hz. Ali'yi diğer sahabeden üstün tutan kesimin kafir olmadığını, nikahlarının geçersiz olmadığını söylemiştir. Bunu

³⁸ Idris, *ed-Devletü's-Sanhaciyye*, 220.

³⁹ Idris, *ed-Devletü's-Sanhaciyye*, 221.

⁴⁰ Idris, *ed-Devletü's-Sanhaciyye*, 217.

duyan Kayrevan fakihleri bu fetvaya şiddetle karşı çıkmışlar ve Şiilerin tamamının kâfir olduğunu iddia etmişlerdir. Fetvayı veren Tûnusî'nin görüşünün yanlış olduğunu kabul etmesini isteyen fakihler, onu ikna edemeyince konuyu saraya taşımışlar ve sonuçta Muiz b. Bâdis'in de devreye girmesiyle Tûnusî hutbede görüşünden vazgeçtiğini söylemeye zorlanmıştır.⁴¹ Bu olay İfrîkiye'de âlimlerin, özellikle Sünnî âlimlerin ne kadar etkin olduklarını göstermesi açısından önemlidir. Şiilere karşı tahammülsüzlüğü gösteren bu olay, zikredilmeye değer tek rivayet değildir. Bir dönem kadılık yapan İbn Ebû Zeyd, (ö. 460/1067-1068'den sonra) hocasının Fâtımîlerle gönül bağı olduğu gerekçesiyle baskı görmüş, Sicilya'ya kaçmak zorunda kalmış ve orada ölmüştür.⁴² Burada dikkat edilmesi gereken ne İbn Ebû Zeyd'in ne de hocası Berâze'î'nin Şii olduğudur. Sadece bir gönül bağı söylentisi emekli bir kadının vatanını terk etmesine yetmiştir.

Yukarıda adı geçen İbn Ebû Zeyd henüz kadılık görevini yürütürken onunla Mehdi olarak tanınan Ebû'l-Hasan Ali b. Temmâm adlı Şii birisi arasında bir olay vuku bulmuştur. Kadı, Kurban Bayramı gününü, Sünnî geleneğe uygun olarak hilali gözetleyerek belirlemiş ancak Şiilerin takvim hesabı hilale uymadığından bayram günü bu iki grup arasında farklı günlerde kutlanmıştır. Sünnî âlimlerin belirlediği gün Cuma'ya denk geldiği için bayram namazına katılmayıp Cuma namazına gelen Şii âlim Mehdi, imamın namazdan sonra tekbir getirmesine kızmış ve "Yalan söylüyorsun!" diyerek tepkisini dile getirmiştir. Ertesi günkü resmi kutlamalarda, bir önceki gün bayram namazını kıldıran imam tekrar namaz kıldırınca Mehdi ona çıkmış, imam da bunu takiiye gereği yaptığını söyleyerek kendini savunmuştur. Bunu duyan Kadı İbn Ebû Zeyd imamı çağırılmış, ona bunun hesabını sorunca imam bu kez de Şii âlim Mehdi'den korktuğu için ona Şii göründüğünü söylemiş ancak yine de görevinden olmaktan kurtulamamıştır.⁴³ Bu olay göstermektedir ki hem Sünnîler hem de Şiiler, gerektiğinde ayrı ayrı kutlamalar yapabilmişlerdir. Sünnîler daha çok gücünü

⁴¹ Debbâğ, *Me'âlimü'l-îmân fî Ma'rîfeti Ehli'l-Kayrevan*, 3: 178-179.

⁴² Idris, *ed-Devletü's-Sanhaciyye*, 224.

⁴³ Idris, *ed-Devletü's-Sanhaciyye*, 222-223.

halktan alırken Şiiler yönetime güvenmektedir. İmamın yaşadıkları göz önünde bulundurulduğunda halkın mezhebî görüşünün çok da önemli olmadığı, Şî - Sünnî mücadelesi arasında bir nevi mecburi bir taraf tutmak zorunda kaldıkları anlaşılabilir. Buna karşın halkın çoğunluğunun Sünnî olması, bölgeyi 109 yıl boyunca yöneten Ağlebîlerin Sünnî olmasıyla açıklanabilir.

Şia'nın bölgede tutunamamasının ve çoğunluğun Sünnî olmasının tek sebebi Ağlebî iktidarı değildir. Fâtımî devleti kurulduğundan beri onu kendine en öncelikli rakip olarak gören Abbâsî devleti, Fâtımîler hakkında aleyhte propaganda faaliyeti yürütmektedir. Abbâsî halifesi zaman zaman fakihleri toplayıp Fâtımîlerin soylarının Hz. Ali'ye dayanmadığına dair fetvalar ve bildirimler yayınlamaktadır.⁴⁴ Bilindiği üzere Abbâsîler, devletlerini kurmadan önce davetlerini Ehl-i Beyt'ten razı olunan biri adına yürütmüşler, böylelikle Şiilerin desteğini almışlardır. Devlet kurulduktan sonra Sünnî bir politika izleyen Abbâsî halifeleri, Hz. Ali soyundan gelenlerle tartışmalarında kendilerinin Hz. Abbas'ın soyundan geldiklerini, amcanın yakınlık olarak amca çocuğundan önde geldiği için hilafete kendilerinin daha layık olduklarını söylemişlerdir.

Bazı Sünnî âlimler Şiilerin ikiye ayrıldığını, bazıları Gurabiyye'yi⁴⁵ kastederek üçe ayrıldıklarını söylemişlerdir ancak tespit edebildiğimiz kadarıyla onların nazarında da halkın gözünde de bu ayrımın en büyük işareti Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer'e saygı duyulup duyulmadığıdır.⁴⁶ Bir iki âlim hariç diğer hepsinin gulât Şîi fırkalarla diğerlerini birbirinden ayırmadığı, hepsini birden kâfir gördüğü anlaşılmaktadır. Bu durum yukarıda örnekleri verildiği üzere Şiilerin hayatını zorlaştırmıştır. Sünnîlerden daha çok Şiilere düşmanlık besleyen İbâzîlerin Şiileri tek fırka kabul etmedikleri, Hz. Ali'yi diğer sahabilerden üstün görmek dışında aşırılıkları olmayan

⁴⁴ Idris, *ed-Devletü's-Sanhaciyye*, 212-213.

⁴⁵ Gurabiyye Cebrail'in vahyi yanlışlıkla Hz. Ali yerine Hz. Muhammed'e getirdiğini iddia eden gruptur. Bk. Abdülkâhir Bağdadî, *el-Fark Beyne'l-Firak*, ed. Muhammed Osman Huşt (Kahire: Mektebetu İbn Sîna, t.y.), 221.

⁴⁶ Idris, *ed-Devletü's-Sanhaciyye*, 228.

Şiileri Müslüman sayıp onlarla muameleyi caiz görmeleri ise zikredilmeye değer bir ayrıntıdır.⁴⁷

3. Fâtımî Hilâfeti'nden Kopuş ve Abbasî Hilâfeti'ne Bağlılık Sürecinde Zîrilerin Durumu

Bulukkin, Mansûr ve Bâdis, Fâtımî hilafet merkezine bağlı olarak İsmâilî mezhebini de benimsemişlerdir. Zîrilerin Fâtımîlere bağlılığını gösteren bazı alametler vardır. Bunlardan biri, her yeni Zîrî Emiri tahta oturduğunda Fâtımî Halifesi tarafından Mısır'dan bir berat gönderilmesi ve bu velayetin yani İfrikiye ve Orta Mağrip bölgesi valiliğinin onaylanmasıdır. Yeni emir de Fâtımî Halifesi'ne değerli hediyeler göndererek teşekkürünü bildiriyordu. Bunun yanı sıra Zîrî emirleri, üzerinde Fâtımî Halifesinin adı ve Fâtımî sembolleri nakşedilmiş değerli kumaşlardan elbiseler giyiyordu. Ayrıca Fâtımî Halifesi tarafından gönderilen Fâtımî sembollerini içeren sancak ve bayraklar da resmi törenlerde hazır bulunduruluyordu. Cuma hutbelerinde Fâtımî Halifesi'ne dua ediliyor ve paralar da Fâtımî Halifesi adına basılıyordu. Yine Zîrî emirlerine Fâtımî Halifeleri tarafından "Nasîruddevle, Seyfûddevle, Şerefûddevle" gibi tâbiyyet unvanları veriliyordu.⁴⁸

İfrikiye halkı büyük ölçüde Sünnî idi. Sünnî âlimler her tarafa yayılmış, bidat ehline ve batıl mezheplere karşı birçok eser kaleme almıştı. Batıl bir mezhep olarak gördükleri İsmâiliyye'nin terki hususunda halkın yöneticilerine baskısı da Muiz döneminde iyice artmıştı. Hatta hutbede Fâtımî halifelerine dua edildiği için Kayrevan halkı Cuma namazını bile terk etmeye başlamıştı. İfrikiye'de Şiiler ve Sünnîler arasında birçok kanlı mücadele de yaşanıyordu.⁴⁹ Fâtımî Halifelerinin "Şerefûddevle" unvanı verdiği Muiz b. Bâdis, sonunda devletin kapılarını Sünnî ulemaya açtığı gibi kendisi de Ehl-i Sünnet'i benimsedi. Ancak Fâtımî hilafetinden

⁴⁷ Idris, *ed-Devletü's-Sanhaciyye*, 228.

⁴⁸ Çelik, *Fâtımîler Devleti Tarihi*, 248-250, 287, 290 vd.

⁴⁹ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târih*, 1987, 7: 639-640; İbn İzâri, *el-Beyânü'l-muğrib fi ahbâri'l-Endelûs ve'l-Mağrib*, 1: 268, 269, 274; Nüveyri, *Nihâyetü'l-ereb fi fûnûni'l-edeb*, 24: 201-202.

tamamen kopması ve Abbasi Halifesi Kâim-Biemrillâh (1031-1075) adına hutbe okutmaya başlaması 440⁵⁰ (1049) bulmuştur.

Muiz b. Bâdis 435/1043'te Bağdat'a bir elçi göndermiş; Abbasiler adına hutbe okuyacağını bildirmiştir. Bağdat'tan kendisine gönderilen ahidname, siyah sancak ve hilat ise Mağrip yolunda Bizanslıların eline geçmiş ve oradan Mısır'a intikal etmiştir. Bu ilk teşebbüs akim kalmakla beraber Fâtımiler ihanetini öğrendikleri Muiz'e nasihat etmekle iktifa etmişlerdir. Ancak Muiz teşebbüsünde ısrarcı olmuş ve 440/1048'de Fâtımî Halifesi Müstansır-Billah'ın (427-487 | 1036-1094) adını hutbelerden çıkartmış ve Hz. Abbas, Dört Halife ve Aşere-i Mübeşşere'ye duada bulunmuştur. 441/1049'da Fâtımî sikkelerini tedavülden kaldırıp yeni sikkeler bastırmıştır.⁵¹ Devlet ricaline de Fâtımilerin yeşil elbiselerini çıkarıp Abbasilerin şiarı olan siyah elbise giymelerini emretmiştir. Mâlikiliği emirliğin resmi mezhebi ilan edip Şiîleri sürgün eden Muiz'i ve Zîrileri cezalandırmak isteyen Fâtımî Halifesi Mustansır-Billah, (1036-1094) uzun yıllardır devleti uğraştıran bedevi Arap kabileleri Benî Süleym ve Benî Hilâl'i Mısır'dan Kuzey Afrika'ya sevk etmiştir. Benî Süleym, Berka ve Trablusgarp bölgesine yayılırken Benî Hilâl batıya doğru ilerlemesini sürdürmüştür. Neticede Bedevi Arapların akın akın gelen göçleri (zamanla sayılarının 400.000'e ulaştığı rivayet edilir) Zîrî emirliğini derinden sarsan bir süreç başlatmıştır. Zîriler başlarda Bedevi Arapları sisteme entegre edip onlardan istifade etmeye çalışmışlar ancak bedevilerin büyük bir kısmı buna

⁵⁰ İbn Haldûn, bir yerde 440 tarihini verirken (4: 211) diğer yerde Muiz b. Bâdis'in Abbasiler adına hutbe okutma tarihini 437/1045-1046, Fâtımî Halifesi Mustansır'ın Bedevî Beni Süleym ve Beni Hilal Araplarını bölgeye sevk etme kararının tarihini de 441/1049-1050 olarak vermiştir. Yine Beni Hilal'in İfrîkiye bölgesine 443/1051-2'de geldiğini, Kayrevan'ı 445/1053-1054'te yakıp yıktıklarını, İfrîkiye topraklarını da 446/1054-1055'te bölüştüklerini kaydetmiştir. Nüveyri ise hutbe tarihini 435/1043-1044 olarak vermiştir. 435 tarihi Temim'in torunu İbn Şeddâd'a, 439-440 tarihi ise Muiz b. Bâdis'in resmi tarihçisi sayılan İbn Şeref'e dayanır. İbn İzâri'nin verdiği 433 tarihi ise çok erken ve tarihen hatalı sayılmıştır. Bk İbn İzâri, *el-Beyânü'l-muğrib fi ahbâri'l-Endelüs ve'l-Mağrib*, 1: 274; Nüveyri, *Nihâyetü'l-ereb fi fününi'l-edeb*, 24: 209; İbn Haldûn, *el-İber*, 6: 19-21; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zehab*, 5: 180; Idris, *ed-Devletü's-Sanhaciyye*, 221-222.

⁵¹ İbn İzâri, *el-Beyânü'l-muğrib fi ahbâri'l-Endelüs ve'l-Mağrib*, 1: 273-274, 277-278; Benî Hammâd 405'te, Trablus'taki Benî Hazrûn 425'te Fâtımilere itaati terk etmişlerdi. Bk. Idris, *ed-Devletü's-Sanhaciyye*, 214; Takkuş, *Tarihu'l-Fatmiyyîn*, 379.

yanaşmamıştır. 443/1052'de Kâbes yakınlarında Hilâlilerle yaptığı Hayderan Savaşı'nı kaybeden ve Kayrevan'da kuşatma altında kalan Emir Muiz daha fazla dayanamamış ve 449/1057'de oğlu Temim'in valilik yaptığı Mehdiye şehrine sığınmak zorunda kalmıştır.⁵² Emirlik topraklarının büyük bir bölümü Benî Hilâl'in ve asi valilerin eline geçince mahzun emir daha fazla yaşamamış ve 454/1062'de vefat etmiştir.⁵³ Uzun yılların gayretiyle inşa edilen mamur şehirler, birer birer harabeye dönmüş, Emir Muiz oğluna enkaz halinde parçalanmış bir emirlik devretmek zorunda kalmıştır. Sonraki süreçte gerileme devam etmiş, 543/1148'de başşehir Mehdiye, Sicilya'ya hâkim olan Normanların eline geçince Zîri Emirliği tarihe karışmıştır.⁵⁴⁵⁵ Zîrilerin son dönemlerinde ise Murabıtlar (1056-1147), ardından Muvahhidler (1130-1269), Mâlikîliği kuvvetli bir şekilde savunarak Kuzey Afrika halkının bu mezhebe bağlılığını pekiştirmiştir.

Sonuç

Şiilik Kuzey Afrika'ya çok erken tarihlerde (789) İdrîsîler eliyle girmişse de İdrîsîlerin Zeydî Şiiliği kısa zamanda Sünnîliğe inkılâp ederek Mağrip coğrafyasında etkisini yitirmiştir. İsmâîlî Şiilik ise neredeyse bir buçuk asır kadar Kuzey Afrika'da etkili olmuştur. Yalnız bu etki daha çok idare merkezi olan İfrîkiye'de, yöneticilerle sınırlı olmuştur. Halkın büyük çoğunluğu Sünnîliği benimsemiş ve özellikle Mâlikî mezhebine bağlılığını sürdürmüştür. Fâtımîlerin kuruluş tarihi olan 909 yılından itibaren devlet gücüyle ayakta kalmaya çalışan İsmâîlî Şiilik, Zîri emiri Muiz b. Bâdis döneminde devlet desteğini kaybedince kısa süre içerisinde Kuzey Afrika'da etkisini yitirmiştir. Bu süreçte Şiî anlayışı benimseyen az sayıdaki

⁵² İbn İzâri, *el-Beyânü'l-muğrib fi ahbâri'l-Endelüs ve'l-Mağrib*, 1: 292-294; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb fi funûni'l-edeb*, 24: 216-217; İdris, *ed-Devletü's-Sanhaciyye*, 254-273.

⁵³ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târîh*, 1987, 8: 172, 173; İbn İzâri, *el-Beyânü'l-muğrib fi ahbâri'l-Endelüs ve'l-Mağrib*, 1: 295,298; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb fi funûni'l-edeb*, 24: 218; İbn Haldûn, *el-İber*, 6: 211.

⁵⁴ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târîh*, 1987, 9:155-157; İdris, *ed-Devletü's-Sanhaciyye*, 415-419, 422-424; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb fi funûni'l-edeb*, 24: 245-252, 304; İbn İzâri, *el-Beyânü'l-muğrib fi ahbâri'l-Endelüs ve'l-Mağrib*, 1: 313-316; İbn Haldûn, *el-İber*, 6: 214-216.

⁵⁵ İmâdüddin İsmail b. Ali Ebü'l-Fidâ, *el-Muhtasar fi ahbâri'l-beşer* (el-Matbaatü'l-Hüseyniyetü'l-Mısriyye, t.y.), 3: 19-20, 34.

Kuzey Afrikalının baskıya maruz kaldığı ve zaman zaman da kendilerine yönelik kanlı saldırıların yaşandığı da bir gerçektir. Şiiliği terk etmek Ziriler açısından aynı zamanda müstakil olma gayesine de hizmet etmektedir. Zira Fâtımî hilafetini terk edip Abbasî hilafetine bağlanmanın, aradaki coğrafi uzaklık dikkate alındığında çok da kuvvetli bir bağlanma olmayacağı açıktır. Zîri Emiri Muiz'in Fâtımîlerden ayrılma teşebbüsü ciddi sonuçlar doğurmuştur. Fâtımî halifesinin Kuzey Afrika'ya Zirileri cezalandırmak için sevk ettiği Bedevî Arap Kabileleri, Zîri Emirliğinin yıkılışına giden süreci başlattığı gibi Kuzey Afrika tarihinde ciddi kırılmalara da sebep olmuştur. Arap akınları, birçok mamur şehrin harap olmasına ve siyasi istikrarsızlığa yol açmıştır. Araplarla karışan Berberiler arasında melez bir toplumsal yapı oluşmuş; Araplarla imtizaç edemeyen birçok Berberî kabilenin ise yurtlarını terk ederek daha güneye inmeleri, buralarda (Sahra ve Sahra altında) İslamlaşmanın başlamasına zemin hazırlamıştır.

KAYNAKÇA

Adıgüzel, Adnan. "Bergavata: Mağrib'te Heterodoks Bir Berberî Fırkası". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (2010): 1-21.

Apak, Adem. "Kuzey Afrika'da İlk İslâm Fetihleri". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (01 Haziran 2008): 159-173.

Aydın, Yunus Emre. "Fâtımîler Devleti'nin Kuruluşunda Kutâme Kabilesinin Rolü Ve Mağrip'te Fâtîmi - Kutâme İlişkileri (762 - 972)". *Anasay*. 3 (Şubat 2018): 79-98.

Bağdadî, Abdülkâhir. *el-Fark Beyne'l-Firak*. Ed. Muhammed Osman Huşt. Kahire: Mektebetu İbn Sina, t.y.

Bekrî, Ebû Ubeyd. *el-Mesâlik ve'l-memâlik*. Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1992.

Belâzürî, Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahya. *Fütûhu'l-büldân*. Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1988.

Çelik, Aydın. *Fâtımîler Devleti Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2018.

Dalkılıç, Mehmet. “Geçmişten Günümüze Kuzey Afrika’da Mezhep Tartışmaları ve Günümüze Yansımaları”. Ankara, 2007.

Debbâğ, Abdurrahman b. Muhammed. *Me’âlimü’l-îmân fi Ma’rifeti Ehli’l-Kayrevan*. 4 Cilt. Tunus: Mektebetü’l-Atik, 1968.

Dercinî, Ebü’l-Abbas Ahmed b. Said b. Süleyman. *Tabakâtü’l-meşâyih bi’l-Mağrib*. Ed. İbrahim Tallay. Beyrut: Dârü’l-Fikr, 1974.

Ebü’l-Fidâ, İmâdüddin İsmail b. Ali. *el-Muhtasar fi ahbâri’l-beşer*. el-Matbaatü’l-Hüseyniyyetü’l-Mısriyye, t.y.

Fığlalı, Ethem Ruhi. “Ebû Yezîd en-Nükkârî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1994.

Hizmetli, Sabri. “İfren (Benî İfren)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2000.

Idris, Hady Roger. *ed-Devletü’s-Sanhaciyye*. Trc. Hammadî Es-Sahilî. Beyrut: Darü’l-Garbi’l-Islamî, 1992.

İbn Haldûn, Ebû Zeyd Abdurrahman b. Muhammed. *Dîvânü’l-mübtede’ ve’l-haber fi târihi’l-Arab ve’l-Berber ve men âsarahüm min zevi’s-şe’ni’l-ekber (el-İber)*. Ed. Halil Şahhâde. 2. Bs. Beyrut: Darü’l-Fikr, 1408.

İbn Havkal, Ebü’l-Kâsım Muhammed b. Ali. *Sûretü’l-arz*. Ed. J. H. Kramers. 2. Bs, 2 Cilt. Leiden: Brill, 1938.

İbn İzâri, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed el-Merrâküşî. *el-Beyânü’l-muğrib fi ahbâri’l-Endelüs ve’l-Mağrib*. 3. Bs. Beyrut: Dârü’s-Sekâfe, 1983.

İbn İzâri, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed el-Merrâküşî. *el-Beyânü’l-Muğrib fi İhtisâri Ahbâri Mülûki’l-Endelüs ve’l-Mağrib*. Tunus: Darü’l-Garbi’l-Islamî, 2013.

İbnü’l-Ebbâr, Muhammed b. Abdullah b. Ebî Bekr el-Kudâi el-Belensî. *el-Hulletü’s-siyerâ*. Ed. Hüseyin Munis. Kahire: Darü’l-Maarif, 1985.

İbnü’l-Esir, İzzeddin. *el-Kâmil fi’t-târih*. Ed. Ebü’l-Fidâ Abdullah el-Kâdi. 11 Cilt. Beyrut: Dârü’l-kütübi’l-ilmiyye, 1987.

İbnü’l-Esir, İzzeddin. *el-Kâmil fi’t-târih*. Ed. Ömer Abdüsselâm Tedmürî. 10 Cilt. Beyrut: Darü’l-Kütübi’l-Arabî, 1997.

İbnü'l-Esîr, İzzeddin. *el-Kâmil fî't-târîh*. 10 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kitâbi'l-Arabî, 2012.

İbnü'l-İmâd. *Şezerâtü'z-zeheb*. Ed. Abdülkadir el-Arnâvut - Mahmud el-Arnâvut. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1989.

Karadağ, Bekir. "Hicrî Beşinci Asra Kadar Kuzey Afrika'da Hanefilik". *Journal of Divinity Faculty of Hitit University*. June (30 Haziran 2019): 75-100.
<https://doi.org/10.14395/hititilahiyat.465909>.

Katib el-Merrâküşî. *el-İstîbsâr fî acâibi'l-emsâr*. Bağdat: Dâru's-Şuûni's-Sekâfiyye, 1986.

Kavas, Ahmet. "Meysere el-Medgari". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2004.

Kılavuz, Ulvi. "Kuzey Afrika İbâzî Akidesi: Cenâvünü Örneği". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/02 (Ocak 2016): 71-123.

Makrizî, Takıyüddîn Ahmed b. Ali. *el-Mevâiz ve'l-i'tibâr bi-zikri'l-hatat ve'l-âsâr*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418.

Nâsırî, Abdülaziz. "Husûsiyyetü'l-mezhebi'l-Mâlikî fi Bilâdi'l-Mağrib ve'l-Endelüs". *Rutuf*. 11 (2017): 285-302.

Nüveyrî, Şihâbüddîn. *Nihâyetü'l-ereb fî fünûni'l-edeb*. 33 Cilt. Kahire: Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 1423.

Özkuyumcu, Nadir. *Fethinden Emevilerin Sonuna Kadar Mısır ve Kuzey Afrika*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1993.

Selâvî, Şihâbüddîn Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Hâlid. *el-İstiksa li-ahbâri düveli'l-Mağribi'l-Aksâ*. Ed. Cafer en-Nâsırî - Muhammed en-Nâsırî. 3 Cilt. Dârü'l-kitâb, t.y.

Süveysî, Muhammed. "Ebü İmrân el-Fâsi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1994.

Târık, Binzâvî. *İstiklâlü'l-Muiz b. Bâdis ez-Zîri ani'd-devleti'l-Fâtîmiyye*. Yüksek Lisans Tezi, Câmî'atü'l-Cezâir, Külliyyetü'l-Ulûmi'l-İctima'îyye ve'l-İnsâniyye, 2009.

Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn. *Kitâbu Mu'cemi'l-büldan*. Frankfurt: IInstitute for the History of Arabic-Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University, 1994.

Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn. *Mu'cemü'l-büldân*. 2. Bs, 7 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1995.

SUMMARY

It is known that Berbers suffered from central government after the conquests of the North Africa. Berbers who were initially inclined to abandon Islam preferred to join political-religious groups in time. In the 8th century, Khârijism was influential in North Africa. In the 10th century, Ismâ'îli Shî'ism, which was another opposition group, was able to spread among the Berbers. It caused to occur that Fâtimid destroyed Aghlabid emirate with the support of the tribe of Kutâma and established the state of Ifrîqiya. Both Khârijites and Sunnis showed that they would not obey this new authority. During the early years of the Fâtimids, there were many large and small revolts. The most effective one among these was the rebellion initiated by Abû Yazîd al-Nukkârî. During the establishment of Fâtimid, it was in danger of collapse due to this rebellion. The greatest supporters of Fâtimids who repelled Abû Yazîd and his men with a last effort and ensured dominance in the region were Sanhajids whose leader was Zîrî b. Manad. Therefore, Fâtimids found a second supporter on the territory of North Africa where they were foreigners. Following the Kutâmids, the Sanhajids made every effort to spread Fâtimids authority to the region. During moving the capital from Ifrîqiya to Egypt, a large population of Kutâmids came to Egypt as a soldier. Sanhajids left behind as a powerful element. Muiz (341-365 | 953-975), the Caliph of Fâtimids, secured the sovereignty of the state in the territory of North Africa by appointing Buluggîn b. Zîrî (361-373 | 972-984) as the governor of Maghreb. Zîrî sovereignty, which started with Buluggîn who no one doubted his loyalty to the state began to break from dynasty of Fâtimid because it gained its strength in time. The influence of Fâtimids in North Africa decreased. Fâtimids who prevented the attempts of independence of the Zîrî dynasty, which

ruled North Africa on the behalf of them through different political maneuvers, could no longer control the Zīrīs by the middle of the 11th century. As for Zīrī, they were uncomfortable with the Fātimids' political discourse against them. Muiz b. Bādīs (406-454 | 1016-1062) who ascended the throne when he was eight years old grew up under the supervision of Sunnī scholars and tended to Sunnism. However, he was afraid of the Fātimids which he was attached to. At first, the relations between the two thrones followed a good course, but after the 1030s, divergence between them came to light. Although the attacks on the Shī'ite- Ismā'īlian people who were the citizen of the Zīrī, the publication of fatwas against them by Sunnī scholars and the attitudes containing insults towards Fātimid symbols increased the anger of Fātimids, the Caliphs of Egyptian struggling with their own internal crises did not want to break their connections. Sometimes they just gave the title of honor to the Emir of Zīrī and sent letters with compliments. They also made political sanctions against the Zīrī, along with letters that included threats. They tried to ensure that the administration of Tripoli, which was regarded as a buffer zone between Egypt and Zīrīs, was in the hands of anti-Zīrī elements. The Zīrī, who skillfully eliminated the evil influences of the Fātimid political maneuvers, believed that it was time to make a big move, and with the support of the Sunnī scholars, they carried the politics into the religious field to become independent from the Fātimids and they openly supported the Sunnis against the Shī'ites. Shī'ites and anti-Shī'ite movements and campaigns appeared everywhere. People left the Friday prayers due to symbols of Fātimids. The Sunnī scholars gave fatwa that it was not permissible to marry the Shī'ites. The hostility for Fātimids was made publicly. Eventually, large crowds attacked and began to slaughter the Shī'ite neighborhoods. In 1043, Muiz b. Bādīs sent an envoy to Baghdad and announced that he would recognize the Abbasid Caliph. His attempt remained inconclusive. However he insisted on putting his intention into action. He removed the name of the caliph of Fātimid, Mūstansır-Billah (427-487 | 1036-1094) from khutbah. He also prayed for Four Caliphs and the Ten Mubashshara by recognizing the caliphate of Abbasid. He removed the Fātimid coins from circulation and issued new

coins in 1049. He ordered the Fâtimids to take off their green clothes and wear the black robes of the Abbasids. He declared the Mâlikism as the official sect of the emirate and exiled the Shi'ites. The reaction of Fâtimid Caliphate, Mustansir-Billah (1036-1094), who wanted to punish the Zîrî was not delayed. The Bedouin Arab tribes, which had been struggling with the state for many years, decided to transfer Banî Sulaym and Banî Hilâl from Egypt to North Africa. In this way, he will not only get rid of these tribes that have disturbed the Egyptian people, but will also punish his governor. The decision was put into practice. In time, around 400,000 Arabs belonging to Banî Hilâl and Banî Sulaym tribes started to flock to the Maghreb lands. While Banî Sulaym was mostly spreading to Barqa and Tripoli, Banî Hilâl continued to move to West. The migration of Bedouin Arabs caused many political-economic-social problems that would continue to affect the Maghreb for many years. At the same time, he initiated a process that deeply shook the Zîrî Emirate. At first, the Zîrîs tried to integrate the Bedouin Arabs into their system, but most of the Bedouins refused it. Muiz, as the leader of Zîrî, who lost the Hayderan War against Hilâlids and was under siege in Qayravân in 1052 could not stand anymore. Therefore, he had to take refuge in the city of Mahdiyya, where his son Temim was governor. When a large part of his land was taken over by Banî Hilâl and the rebellious governors, he did not survive and died in 454 (1062). The cities, which were built with the great effort of many years, were in ruins one by one, and Emir Muiz had to leave a fragmented emirate to his son. In the subsequent process, the decline continued, the Mahdiyya, the capital city, fell into the hands of the Normans who ruled Sicila in 543 (1148) and the Zîrî Emirate became history. In this study, the influence of Mâliki scholars on the people and emir and the effect of this influence on Shiite-Sunnî struggle during Muiz, emir of Zîrî, period (406-454 | 1016-1062) have been dealt with in terms of political and social reflections.

EBÜ'L-BEKÂ EL-KEFEVÎ'NİN TUHFETÜ'Ş-ŞÂHÂN'INDA İSLAM AKÂİDİ

Islamic Akaid in Ebu'l-Beka's Tuhfetu's-Sahan

Ramazan TARIK¹

Öz

17. asır Osmanlı Devleti duraklama dönemi Hanefî fakihlerinden olan Ebü'l-Bekâ el-Kefevî, başta Fıkıh olmak üzere Arap Dili, Tefsir ve diğer İslami ilimler alanında birçok eser neşretmiştir. Ancak el-Kefevî'nin hayatı hakkında yeterince bilgi olmamakla birlikte eserleri hakkında da kaynaklarda farklı bilgiler mevcuttur.

Çalışmamızda, Kefevî'nin "Tuhfetü'ş-şâhân" adlı ilmihal türü eserinin giriş kısmında yer alan "İslam Akâidi" bölümünün transkripsiyonu yapılmıştır. Bununla birlikte müellifin hayatı ve eserleri, çalışmanın kaynağı, içeriği ve değerlendirilmesi yapılmıştır.

Tuhfetü'ş-şâhân'da, geleneksel ilmihal türü eserlerde olduğu gibi Allah'ın varlığı, sıfatları, melekleri, kitapları ve peygamberleri ele alınmıştır. Peygamberle başlığı altında mucizelere değinilmiştir. Daha sonra ahiret ahvali ele alınmış olup bu kısımda da kabir, mizan, cennet-cehennem, sırat ve diğer konular ele alınmıştır. Ahiret konularından sonra ise kaza-kader meselesine kısaca değinilmiştir. Son kısmında mezhepler konusu işlenmiş olup burada ele alınan

Abstract

Ebu'l-Beka al-Kaffawi, who was one of the Hanafî scholars of the 17th century Ottoman Pause period, published many works in the field of Arabic language, commentary and other Islamic sciences, especially fiqh. However, although there is not much information about the life of al-Kaffawi, there is also different information about his works in the sources.

In our study, the transcription of the Islamic Akâid section in the introductory part of the catechism type written in the fiqh area of Tuhfetu's-sahan of al-Kaffawi was performed. Together with the transcription of the work, the author's life and works, the source, content and evaluation of the work were made.

In Tuhfetu's-sahan, the existence of God, adjectives, angels, books and prophets are discussed as in the works of the traditional catechism. Miracles are mentioned under the title of the Prophet. Afterwards, the states of the hereafter are mentioned and in this part, graves, trial balance, heaven-hell, sırat and other subjects are discussed. After the afterlife issues, the issue of predestinationis briefly mentioned. In the last part, the subject of sects has been discussed and the sects discussed

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Bitlis Eren Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Kalam ve İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, Bitlis, Türkiye / e-posta: tarik642@hotmail.com.tr / ORCID ID: orcid.org/0000-0002-1912-6610.

Başvuru Submission	Kabul Accept	Yayın Publish
13.11.2019	24.12.2019	31.12.2019

DOI 10.18403/emakalat.646560

mezhepler, ameli mezheplerdir.

here are fiqh sects.

Anahtar Kelimeler: el-Kefevî, Tuhfetü's-Şâhân, İslam Akaidi, Mezhep, İlimihal.

Key Words: al-Kaffawi, Tuhfetu's-sahan, Islamic Akaid, Sect, Catechism.

Giriş

Hayatı hakkında fazla bilgi olmamakla birlikte asıl adı Eyüp olan² el-Kefevî'nin tam künyesi Ebü'l-Bekâ, Eyyüb b. Musa el-Hüseynî, el-Kefevî, el-Hanefî'dir.³ Bazı kaynaklarda farklılık arz etmekle birlikte⁴, 1028/1619 yılında doğan el-Kefevî'nin babası, Kefe Müftüsü Şerif Musa Efendi'dir.⁵ Eğitim hayatını Kefe'de⁶ tamamlamış olup⁷ bir müddet burada müftülük yaptıktan sonra⁸ İstanbul'a gelmiştir.⁹

el-Kefevî'nin İstanbul'a gelişinde, Sadrazam Derviş Mehmed Paşa'nın daveti etkili olmuştur.¹⁰ Davet üzerine geldiği İstanbul'dan, önce Birgi'ye daha sonra Bağdat ve Filibe kadılığına görevlendirildiği bilinmektedir.¹¹ Ayrıca bir müddet Kudüs'te de görev yaptığı

² Hulusi Kılıç, "Ebü'l-Bekâ el-Kefevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 10/ 298.

³ Ömer Ferruh, *Meâlimül-Edebi'l-Arabî fî Asri'l-Hadîs*, (Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 1986), 2/761.

⁴ Bursalı Mehmed Tâhir Efendi, *Osmanlı Müellifleri-I*, (İstanbul: Meral Yayınevi), 307.

⁵ Mehmed Süreyya, "Eyyup Efendi (Ebûlbeke)", *Sicill-i Osmani-2* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996), 502.

⁶ Kefe, günümüzde Ukrayna topraklarında yer almakta olup Kırım yarımadasının güneydoğu sahilinde yer almaktadır. Bk. Yücel Öztürk, "Kefe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 25/ 182.

⁷ Erol Aydın, *Ebu'l-Beka'nın el-Külliyat'ındaki Hadislerin Tahric ve Değerlendirilmesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 13.

⁸ Kılıç, "Ebü'l-Bekâ el-Kefevî", 10/298.

⁹ Bursalı Mehmed Tâhir Efendi, *Osmanlı Müellifleri-I*, 307. Ayrıca bkz: Kılıç, "Ebü'l-Bekâ el-Kefevî", 10/298.

¹⁰ Kılıç, "Ebü'l-Bekâ el-Kefevî", 10: 298. Ayrıca bkz: Mohammad Mahdi Mu'azzin Jami; Farhoud Bernjian, "Abû al-Baqâ' al-Kaffawi", *Encyclopaedia Islamica* (Erişim 17.10.2019).

https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-islamica/abu-al-baq-a-al-kaffawi-SIM_0117?s.num=176&s.start=160.

¹¹ Aydın, *Hadislerin Tahric ve Değerlendirilmesi*, 13.

zikredilmektedir.¹² Özellikle Filibe’de müderris ve molla olarak görev yaparken gelen şikâyetler üzerine önce İstanbul’a çağrılmış daha sonra da Kefe’ye zorunlu olarak ikamete gönderilmiştir.¹³ Kefevî’nin İstanbul’a geri çağırılması ve Kefe’ye sürgün edilmesinin Sultan IV. Mehmed (1648-1687) tarafından gerçekleştirildiği kaynaklarda zikredilmektedir.¹⁴

On yıl süren bu sürgünün ardından affedilen el-Kefevî, yeniden İstanbul’a dönmüştür. İstanbul’a döndükten sonra, Sultan IV. Mehmed tarafından kendisine özel bir ilgi gösterildiği ve yüksek bir maaş bağlandığı rivayet edilmektedir.¹⁵ İstanbul’a dönüşünden sonra bir müddet İstinye’de¹⁶ oturan el-Kefevî, 1094¹⁷ veya 1095/1684 yılında vefat etmiştir.¹⁸ Türbesi, Hz. Halid türbesinin (Eyüp Sultan) yakınında bulunmaktadır.¹⁹

Kaynaklarda el-Kefevî’nin eserleri konusunda farklılıklar bulunsa da, genel olarak ona atfedilen çalışmalar şunlardır:

- el-Külliyyât (Külliyyâtü Ebi’l-Bekâ’),
- Tuhfetü’ş-şâhân,
- el-Udde ‘inde külli şidde,
- Haşiye-i Vaz’iyye,
- Vasiyetnâme,
- el-‘İkdü’l Ferîd,
- Şerhu Kasideti’l-bürde,
- Şerhu’l-Binâ,

¹² Jami; Bernjian, Abû al-Baqâ’ al-Kaffawî”.

¹³ Süreyya, “Eyyup Efendi (Ebûlbeka)”, *Sicill-i Osmanî-2*, 502. Ayrıca bkz: Jami; Bernjian, Abû al-Baqâ’ al-Kaffawî”.

¹⁴ M. Halil Çiçek, *Ebu’l-Beka el-Kefevî’nin Külliyyat’ında Tefsir ve Kur’an İlimleri* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Doktora Tezi, 1992), 18-19.

¹⁵ Aydın, *Hadislerin Tahric ve Değerlendirilmesi*, 14.

¹⁶ Süreyya, “Eyyup Efendi (Ebûlbeka)”, *Sicill-i Osmanî-2*, 502.

¹⁷ Bursalı Mehmed Tâhir Efendi, *Osmanlı Müellifleri-I*, 307.

¹⁸ Kılıç, “Ebû’l-Bekâ el-Kefevî”, 10/298.

¹⁹ Bursalı Mehmed Tâhir Efendi, *Osmanlı Müellifleri-I*, 307.

- Mulahhasu Ebî'l-Bekâ.²⁰

el-Kefevî'nin hayatı ile ilgili bilgiler, girişte de bahsedildiği gibi çok azdır. Çünkü hem şahsı hem de çalışmaları ile ilgili ilmi çalışma sınırlıdır. Bu durum ile ilgili olarak bazı kaynaklarda, eğer onun “*Külliyât*” adlı eseri olmasaydı unutulup giden âlimler arasında olacağı zikredilmektedir.²¹

1. 1. TUHFETÜ'Ş-ŞÂHÂN HAKKINDA GENEL BİLGİLER

Bu başlık altında ilk olarak eserin kaynağı ve nüshaları hakkında bilgi verilecektir. Daha sonra eserde işlenen konular ana başlıkları ile listelenecek ve eserin genel bir değerlendirmesi yapılacaktır.

1.1. Eserin Kaynağı

Tuhfetü'ş-şâhân, yazma eser kayıt ve koleksiyonlarında “İslam dini, ibadetler, ilmihâl ve fıkıh” konuları olan bir eser olarak geçmektedir. Eser ilk olarak 1258 yılında İstanbul'da basılmış olup ikinci baskısı ise 1264 yılında Bulak'ta gerçekleşmiştir.²²

Tuhfetü'ş-şâhân'ın hem ülkemizde hem de dünyanın birçok farklı yerindeki kütüphanelerinde yazma ve matbu nüshaları mevcuttur. Tuhfetü'ş-şâhân'ın yazma nüshaları konusunda ülkemizde yapıla ilk çalışma, eser üzerine doktora tezi bulunan Halil Çiçek'in çalışmasıdır. Çiçek, eserin yazma nüshalarını çalışmasında zikretmiştir.²³ Tuhfetü'ş-şâhân'ın Çiçek'in çalışmasında zikrettiği yazma nüshalarının dışında ülkemizde ve

²⁰ Bursalı Mehmed Tâhir Efendi, *Osmanlı Müellifleri-I*, 307. Ayrıca bkz: Kılıç, “Ebû'l-Bekâ el-Kefevî”, 10/298. Çiçek, *Tefsir ve Kur'an İlimleri*, 43-48; Davut Kılıç, “Osmanlı İlim ve Kültür Hayatında Kıvrımlı Müellifler”, *Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı 10. Uluslararası Türk Dünyası Sosyal Bilimler Kongresi*, 28Ağustos-2 Eylül 2012, Ukrayna, 738.

²¹ Çiçek, *Tefsir ve Kur'an İlimleri*, 21.

²² Çiçek, *Tefsir ve Kur'an İlimleri*, 48.

²³ Çiçek, *Tefsir ve Kur'an İlimleri*, 46-48.

yurtdışındaki kütüphanelerde başka nüshaları da mevcuttur.²⁴
Buna göre;

TUHFETÜ'Ş-ŞÂHÂN'IN YAZMA NÜSHALARI				
Sıra	Bulunduğu Kütüphane	Arşiv No	Yazar Adı	Eser Adı
1	Manisa İl Halk Kütüphanesi	45 Hk 5859	Ebû'l-Bekâ b. Abd el-Bâkî el-Hüseynî (öl. 1050/1640 civarı)	Tuhfetü'ş-Şâhân
2	Kastamonu İl Halk Kütüphanesi	37 Hk 3735	Ebû'l-Bekâ Eyyûb b. Mûsâ el-Hüseynî el-Kefevî (1028-1094/1619-1683)	Tuhfetü'ş-Şâhân
3	Bursa İnebey Yazma Eser Kütüphanesi	16 Or 496	Ebû'l-Bekâ Eyyûb b. Mûsâ el-Hüseynî el-Kefevî (1028-1094/1619-1683)	Tuhfetü'ş-Şâhân
4	Fransa Milli Kütüphanesi Türkçe Yazmaları	Regius	Ebû'l-Bekâ Eyyûb b. Mûsâ Kefevî (öl. 1094/1682)	Tuhfetü'ş-Şâhân
5	Türk Dil Kurumu Kütüphanesi Türkçe Yazmaları	Yz. A 82	Ebû'l-Bekâ b. Mûsâ Kefevî (1028/1619-1094/1683)	Tuhfetü'ş-Şâhân
6	Köprülü Kütüphanesi Türkçe Yazmaları	59	Ebû'l-Bekâ Eyyûb b. Mûsâ Kefevî (öl. 1094/1682)	Tuhfetü'ş-Şâhân
7	Hüseyin Kocabaş Kitaplığı Türkçe Yazmaları	S.H.M.H. K.Yaz. 98	Ebû'l-Bekâ Eyyûb b. Mûsâ Kefevî (öl. 1094/1682)	Tuhfetü'ş-Şâhân
8	Mısır/Kahir	Fıkhı	Ebû'l-Bekâ Eyyûb b.	et-

²⁴ Bu kısımda tablo halinde sunulan çalışmalar hakkında detaylı bilgi için Türkiye yazma Eserler Kurumu'nun yazmalar.gov.tr adresinden ulaşmak mümkündür.

	e Milli Kütüphanesi Türkçe Yazmaları	Henefî Türkî 69	Mûsâ Kefevî (öl. 1094/1682)	Tuhfetü's-Şâhân fî Furû'î'l-Hânefiye
9	Mısır/Kahir e Milli Kütüphanesi Türkçe Yazmaları	Fıkhı Türkî Talat 105	Ebû'l-Bekâ Eyyûb b. Mûsâ Kefevî (öl. 1094/1682)	et-Tuhfetü's-Şâhân fî Furû'î'l-Hânefiye
10	Kayseri Raşit Efendi Eski Eserler Kütüphanesi	Râşid Efendi Eki 453	Ebû'l-Bekâ Eyyûb b. Mûsâ Kefevî (öl. 1094/1682)	Tuhfetü's-Şâhân
11	Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu	06 Mil Yz A 8451/1	Ebû'l-Bekâ' Eyyûb b. Mûsâ el-Kâdî	Tuhfetü's-Şâhân
12	Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu	06 Mil Yz A 8104	Ebû'l-Bekâ' Eyyûb b. Mûsâ el-Kâdî	Tuhfetü's-Şâhân
13	İstanbul Millet Kütüphanesi	34 Ae Şeriyeye 454	Müellif adı yok	Tuhfetü's-Şâhân
14 ²⁵	Molla Murad Kütüphanesi	1051	Ebû'l-Bekâ Eyyûb b. Mûsâ Kefevî (öl. 1094/1682)	Tuhfetü's-Şâhân
15	Süleymaniye Kütüphanesi	998	Ebû'l-Bekâ Eyyûb b. Mûsâ Kefevî (öl. 1094/1682)	Tuhfetü's-Şâhân
16	Süleymaniye Kütüphanesi	249	Ebû'l-Bekâ Eyyûb b. Mûsâ Kefevî (öl. 1094/1682)	Tuhfetü's-Şâhân
17	Süleymaniye Kütüphanesi	317/1	Ebû'l-Bekâ Eyyûb b. Mûsâ Kefevî (öl. 1094/1682)	Tuhfetü's-Şâhân
18	Süleymaniye Kütüphanesi	77	Ebû'l-Bekâ Eyyûb b. Mûsâ Kefevî (öl. 1094/1682)	Tuhfetü's-Şâhân

²⁵ 14-23 sıra sayılı yazmalar, Çiçek'in doktora tezi'nde zikrettiği yazma nüshalardır.

			1094/1682)	
19	Süleymaniye Kütüphanesi	152	Ebü'l-Bekâ Eyyûb b. Mûsâ Kefevî (öl. 1094/1682)	Tuhfetü's-Şâhân
20	Süleymaniye Kütüphanesi	947	Ebü'l-Bekâ Eyyûb b. Mûsâ Kefevî (öl. 1094/1682)	Tuhfetü's-Şâhân
21	Süleymaniye Kütüphanesi	403	Ebü'l-Bekâ Eyyûb b. Mûsâ Kefevî (öl. 1094/1682)	Tuhfetü's-Şâhân
22	Süleymaniye Kütüphanesi	211	Ebü'l-Bekâ Eyyûb b. Mûsâ Kefevî (öl. 1094/1682)	Tuhfetü's-Şâhân
23	Süleymaniye Kütüphanesi	2458	Ebü'l-Bekâ Eyyûb b. Mûsâ Kefevî (öl. 1094/1682)	Tuhfetü's-Şâhân
24	İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi	NECTY02 199	Ebü'l-Bekâ Eyüb b. Şerif Musa el-Hüseynî el-Kefevî 1028-1095 H (1619-1684 M)	Tuhfetü's-Şahan

Tuhfetü's-şâhân'ın yukarıda saydığımız nüshalarının dışında iki matbu ve bir yazma nüshası daha mevcuttur. Söz konusu nüshalar, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı'ndadır.²⁶ İlgili eserlerin demirbaş bilgileri şu şekildedir:

DİĞER NÜSHALAR			
Eser Adı	Müellif	Nüsha	Demir baş No
Tuhfetü's-Şahan	Ebu'l Beka el-Kefevi, Eyüb b. Şerif Musa (ö. 1095 H.)	Yazma	Bel_Yz_K_0791
Tuhfetü's-Şâhân	es-Seyyid Ebulbeka Eyüb Kefevi	Matbu	OE_TK_00186/0 1

²⁶ Nüshalar hakkında detaylı bilgiye Atatürk Kitaplığı'nın <http://ataturkkitapligi.ibb.gov.tr/> uzantılı internet adresinden ulaşmak mümkündür.

Tuhfetü'ş-Şâhân	es-Seyyid Ebulbeka Eyüb Kefevi	Matbu	OE_TK_00186/01
-----------------	--------------------------------	-------	----------------

Tuhfetü'ş-şâhân, ilmihal türü eserler sınıfında kabul edilmektedir. Günümüzdeki ilmihal kitaplarında olduğu gibi²⁷ bu eserde de inanç, ibadet esasları ve ahlak ile muamelata dair bazı konulara yer verilmektedir. Eser, İslam Akaidi'ne dair bir bölümle başlamaktadır. Bu bölümden sonra sırayla namaz ve diğer ibadet ve muamelat konuları ele alınmıştır. Eserde ele alınan konular, ana başlıkları ile şu şekildedir:

²⁷ Hatice Kelpetin Arpağu, "Bir Telif Türü Olarak İlmihal Tarihi Geçmişi ve Fonksiyonu", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2002/1), 27.

- | | |
|---|--|
| 1- Fasl fi'l-akâidi'l-İslâmiyye | 26- Fasl fi kırâati'l-Kur'an |
| 2- Mukaddimetü's-salât | 27- Fasl fi hakki'mesâhif ve gayrihâ |
| 3- Fasl fi'l-vudû' | 28- Fasl fi'd-duâ' ve gayrihi |
| 4- Fasl fi't-teyemmüm | 29- Fasl fi hakki'l-mesâcid ve gayrihâ |
| 5- Fasl fi'l-encâs | 30- Fasl fi's-selâm |
| 6- Beyânu setri'l-avret | 31- Fasl fi isti'mâli'z-zehab |
| 7- Beyânu istikbâli'l-kible | 32- Fasl fi talebi'r-rızk |
| 8- Beyânu mevâkîti's-salât | 33- Fasl fi'l-ekl |
| 9- Beyânu'l-evkâti'-mekrûhet | 34- Nev'un fi âdabi'l-ekl |
| 10- Beyânu'n-niyet | 35- Fasl fi'ş-şirb |
| 11- Beyânu't-tekbîr fi evveli's-salât | 36- Fasl fi'l-hedâyâ ve's-salât |
| 12- Faslu'l-kıyâm fi's-salât | 37- Fasl fi'l-bey' ve'ş-şerâ |
| 13- Faslu'l-kırâati fi's-salât | 38- Fasl fi'l-me'âsi ve'l-istihlâl ve reddi'l-mezâlim |
| 14- Fasl fi mekrûhâti's-salât | 39- Fasl fi mâ yeseu min cerâhâti benî Âdem ve'l-hayevânât |
| 15- Fasl fi sücûdi's-sehv ve secdeti't-tilâveti | 40- Fasl fi'l-ıstıyâd ve'z-zebâih |
| 16- Faslu'l-hads fi's-salât | 41- Fasl fi't-tedâvi ve'l-muâcilât |
| 17- Fasl fi idrâki'l-ferîda ve'l-ıktidâ | 42- Fasl fi mâ yecüzü bihi't-tedâvi vemâ lâ yecüz |
| 18- Fasl fi'l-cum'a ve's-sünen ve'n-nevâfil | 43- Fasl fi nef'i'd-duâ li'l-meyyit |
| 19- Fasl fi't-terâvih ve salâti'l-müsâfir | 44- Fasl fi'l-muharremât mine'n-neseb |
| 20- Fasl fi müfterikâti's-salât | 45- Fasl fi ehl-i'z-zimme ve'l-ahkâm |
| 21- Fasl fi'l-ezân ve gayrihi | 46- Fasl fi'l-cihâd ve taksîmi'l-ganâim |
| 22- Fasl fi's-salâti'l-cenâiz | 47- Fasl fi'l-harb |
| 23- Fasl fi ahkâmi'ş-şehid ve gayrihi | |
| 24- Fasl fi's-savm | |
| 25- Kitâbü'l-kerâheti ve'l-istihsân | |

- | | |
|---------------------|---------------------------------------|
| 48- Fasl fi'l-ahlâk | 50- Fasl fi afâti'l-küfr ve'l-kelimât |
| 49- Fasl fi't-takvâ | 51- Fasl fi vesâye'l-mülük |

1.2. Eserin İçeriği

el-Kefevî'nin "*Tuhfetü's-şâhân*" adlı eseri üzerinde çalışırken müellifin, kendisinden yaklaşık yüz yıl önce yaşayan İmam Birgivi'nin "*Vasiyetname*" adıyla da anılan "*Risâle-i Birgivi*"²⁸ adlı eserinden oldukça etkilendiğine şahit olduk. Kaynaklarda, Vasiyetname veya Risâle-i Birgivi ile ilgili olarak iyi derlenmiş ve Osmanlı Türkçesi ile yazılan ilmihal kitabı olduğu ifade edilmektedir.²⁹

el-Kefevî'nin, özellikle akâid konularını ele alırken Birgivi'nin bu eserinden yoğun alıntılar yaptığı görülmüştür. el-Kefevî'nin bu denli benzer ifadeler kullanmasıyla alakalı kaynaklarda herhangi bir malumat bulunmasa da aralarındaki ortak nokta, el-Kefevî'nin bir dönem Birgi kadılığında kadı olarak görev yapmış olmasıdır. el-Kefevî, eserin girişinde veya herhangi bir yerinde müellif Birgivi'den faydalandığına dair herhangi bir malumat vermemiştir.

Söz konusu benzerliklerin hacmi değişmekte olup aşağıda bu benzerliğe birkaç örnek göstereceğiz. Birinci örnekte, her iki eserin giriş kısmında bulunan ve Allah'ın varlığı konusu, ikinci örnekte de Hz. Peygamber'in eşleri ve çocukları bahsi arasındaki benzerlik gösterilmiştir. Benzerlikler şu şekildedir:

el-Kefevî Metni:

Ve Hakk Teâlâ hazretinin varlığının evveli ve âhiri yoktur. Varlığı kendindedir, gayriden değildir. Zât-ı şerîfi bir hâl üzere sabittir. Hasta olmaktan ve gussalanmadan ve korkmadan ve teğayyurâtтан beridir. Aksaklık sıfatlarının cümlesinden beridir. Bu cümle âlem yok iken öl var eder. Hiç kimseye muhtâc değildir, aczden beridir. Murâd etse bu cümle âlemi bir anda yok edip geri var eder. O'na hiçbir iş güç gelmez. Bir sinekçik yaratmakla bu gökleri ve yerleri

²⁸ Adı geçen eserin transkribi yapılmıştır. Çalışmamızda hem eserin orijinal hali hem de mezkûr eserden faydalanılacaktır. Eser için bk: Halis Demir, "Birgivi'nin 'Risale-i Birgivi' Adlı Eseri Üzerine İncelemeler", *Balikesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/2 (2017), 197-259

²⁹ Emrullah Yüksel, "Birgivi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 6/193.

yaratmak O'na beraberdir. Kimse O'na hükmetmez öl cümleye hükmeder. Hiçbir nesne O'na lâzım ve vâcib değildir.³⁰

Risâle-i Birgivi Metni:³¹

Varlığının evveli ve ahiri yoktur. Varlığı kendüdendir, gayrîden değildir. Zât-ı şerîfesi bir hâl üzere sâbittir. Hasta olmadan ve gussalanmadan ve korkmadan ve tegayyürâtdan cümle berîdir. Eksiklik sıfatlarından cümle berîdir. Bû cümle âlem yoğiken ol vâridi hiç kimseye muhtaç değildir. Aczden berîdir. Dilese bû cümle âlemi bir anda yok eder ve dilese giru bir ânâ vârider ve ânâ hiçbir nesne güç gelmez. Bir sinekcik yaratmakla yedi gökleri ve yedi yerleri yaratmak beraberdir. Kimse ânâ hükmetmez öl cümleye hükmederler. Hiç nesne ânâ vâcib değildir. Bir kimseden nef' veya zarar görmeden berîdir.³²

el-Kefevî Metni:

Ve Muhammed Aleyhi's-selam avratlar nikâh etmişlerdir. Hatice ve Âişe ve gayriler gibi Radıyallâhu Teâlâ anhünne. Ve evladları olmuştur. Ve Abdullah ve İbrahim ve gayri gibi Radıyallâhu Teâlâ anhüm. Ve kızları olmuştur. Fâtıma ve Rukiyye ve Zeynep ve Ümmü Gülsüm gibi Radıyallâhu Teâlâ anhünne. İbrahim'den gayrileri cümlesi Hatice'den doğmuştur. İbrahim Mâriye adlı bir cariyyeden olmuştur. Ve cümle evladı önünce vefât etmişlerdir. Fâtıma'dan gayri onu Hazret-i Ali'ye tezvîc etmiştir. Hasan ve Hüseyin radyallâhu anhümâ ondan doğmuştur. Cümle kızlarının efdalidir, sevgilisidir.³³

Risâle-i Birgivi Metni:

Ve dahî avratlar nikâh itmişdir. Hadice ve radyallâhü anhünne. Ve oğlanları olmuştur. Kâsım ve Abdullah ve İbrahim (radyallahu ve kızları olmuştur. Fâtıma ve Rukiyye ve Zeyneb ve Ümmü gülsüm (radyallahu Hatice'den olmuştur İbrahim'den gayri. Ol Mâriye adlı bir câriyyeden olmuştur. Ve önünce vefât itmişdir Fâtıma radyallahu anh'dan gayri. Onu Hazreti Ali'ye tezvîc Hasan ve Hüseyin radyallahu anh Ândân olmuştur. Cümle kızlarının Resûlullâh'ın sevgilisidir.³⁴

³⁰ Eyüb b. Şerif Musa Ebu'l Beka el-Kefevî, *Tuhfetü's-Şahan* (İstanbul: Atatürk Kitaplığı Muhammed b. Ahmed Zikri, 1111 H), 4a.

³¹ Risâle-i Birgivi metni ele alınırken Halis Demir'in transkribi esas alınmıştır. Bundan dolayı örnek olarak verilen kısımlardaki yazım biçimine ve noktalama işaretlerine dokunulmamıştır. Ancak söz konusu ifadenin Birgivi'nin orijinal eserindeki yeri de gösterilmiştir.

³² Takıyyüddin Mehmed b. Pir Ali el-Birgivi, *Risâle-i Birgivi*, (İstanbul: Darü't-Tıbaati'l-Cedidetü'l-Mamure (Üsküdar Matbaası), 3. Ayrıca bkz: Demir, "Birgivi'nin 'Risale-i Birgivi' Adlı Eseri Üzerine İncelemeler", 210-211.

³³ el-Kefevî, *Tuhfetü's-Şahan*, 9a-9b.

³⁴ el-Birgivi, *Risâle-i Birgivi*, 15. Ayrıca bkz: Demir, "Birgivi'nin 'Risale-i Birgivi' Adlı Eseri Üzerine İncelemeler", 216.

Görüldüğü üzere ufak değişiklikler haricinde metin büyük oranda birbirine benzemektedir. Her ne kadar bu benzerlik metnin tamamında olmasa da birçok başlıkta durum böyledir.

el-Kefevî, eserine manzum bir giriş yapmıştır. Daha sonra İslam akaidi ile ilgili bölüme geçmiş, bölümün sonunu yine manzum bir eser ile bitirmiştir. Girişteki manzum kısım, konumuzla ilgili olmadığı için çalışmamızda yer verilmemişse de sondaki manzum, bölüme dâhil olduğu için transkripsiyon kısmında verilmiştir.

el-Kefevî, akâid kısmının girişinde ilk olarak bir kimsenin akıl bâliğ olduktan sonra Allah'ı bilmesinin cemî ferâizin mukaddemi olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca bir kimsenin kendi hükmü altında olan kişi veya kişilere iman, namaz, orucu doğru bir şekilde yerine getirebilecek kadar öğretmesinin vacip olduğunu dile getirmiştir.

Daha sonra Allah'ın şekil, suret ve renkten münezzeh olduğunu dile getirmiştir. Kur'an'geçen el, yed, vech ve nefis gibi sıfatların bilâ keyf sıfatlar olduğunu, Allah'ın başlangıcının ve sonunun olmadığını ifade etmiştir.

Allah'ın sıfatları bahsinde O'nun alim, semî, basir, mürid, kâdir, mütekellim ve hâlik olduğunu söylemiştir. Daha sonra melekler bahsine geçişmiş, bu başlık altında da meleklerin genel özelliklerine değinilmiştir.

Akâid başlığı altında ele alınan bir diğer mesele, Allah'ın kitaplarıdır. Burada ilk olarak İbranice olarak Hz. Musa'ya inen Tevrat; Yunanca olarak Hz. İsa'ya inen İncil; Süryânice olarak Hz. Dâvud'a inen Zebur ve Hz. Muhammed'e inen Kur'an-ı Kerim hakkında bilgiler verilmiştir. Kitaplardan sonra ele alınan konu, peygamberlerdir. Onların aynı zamanda Allah'ın bir kulu oldukları bazıları, resul bazıları da nebî oldukları ifade edilmiştir. İlk peygamberin Hz. Âdem olduğu ve ondan itibaren Hz. Muhammed'e kadar gelen her peygamberin bir kavme gönderildiği zikredilmiştir. Peygamberler başlığı altında ele alınan bir diğer husus, mucizelerdir. Her peygamberin, gönderildikleri kavim ve milletlerin durumlarına uygun olarak mucizeler gösterdiklerini söylemiştir. Hz. Musa'nın âsâsı, Hz. İsa'nın ölüyü diriltmesi ve Hz. Muhammed'in

İsrâ hadisesi peygamberlerin mucizelerine örnek olarak gösterilmiştir.

Peygamberlik konusundan sonra Hz. Muhammed'in aile efradı konu edinmiştir. Önce eşleri, daha sonra da evlatları hakkında malumatlar verilmiştir. Ayrıca Hz. Muhammed ile ilgili olarak O'nun kırk yaşında vahiy aldığı ve altmış üç yaşında vefat ettiği bildirilmiştir.

Peygamberlerden sonra evliyanın kerametinin hak olduğu ifade edilmiştir. Velilerin en faziletlisinin Hazreti Ebûbekir Sıddık olduğunu daha sonra da Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali'nin en faziletli veliler olduğunu ifade etmiştir.

İslam Akaidi kısmının ikinci yarısında sem'iyat bahislerine girilmiştir. Bu kısımda sırasıyla kabir azabı, melekler ve özellikleri, kıyamet alametleri ve kıyametin kopuşu, mizan, sırat gibi ahiret ahvali hakkında malumatlar aktarılmıştır.

Sem'iyât bahislerinden sonra kaza-kader meselesi işlenmiş olup Allah'ın ve kulların fiilleri hakkında kısaca bilgiler aktarılmıştır. Daha sonra peygamberlerin meleklerden; avam-ı beşerin de avam-ı meleklerden efdal olduğu ifade edilmiştir. Bu kısımda sonunda kısaca teklif-i mâ lâ yutak işlenmiştir.

Akaid kısmının sonunda cennet ve cehennem hakkında bilgiler verilmiş ve her iki âlemin ahalisinin durumları hakkında malumatlar verilmiştir. Bu kısmın sonunda da kimlerin cenaze namazının kılınıp kılınmayacağı konusu ele alınmıştır.

Bölümün sonunda mezhepler kısmı ele alınmıştır. "*İlk olarak amelde mezhebin kimdir?*" sorusuna cevap aranmıştır. Ayrıca Ebû Hanîfe mezhebinin hak olduğunu ama hata olma ihtimalinin de olduğunu; diğer mezheplerin de batıl olduğunu ama savâb olma ihtimalinin de olduğu zikretmiştir. Mezhep başlığı altında ele alınan bir diğer mesele ictihad meselesidir. İctihad meselesinden yola çıkarak her âlimin bir mezhebe mensup olduğunu ileri sürmüş ve kiminin Hanefî kiminin Şâfiî, kiminin Mâlikî ve kiminin de Ahmed b. Hanbel'e bağlı olduğunu zikretmiştir. Sayılan bu mezheplerin cümlesinin itikadda bir olduklarını ve bunların Ehli Sünnet ve'l-Cemaât'ten olduklarını dile getirmiştir. Bu arada müellif, kendisin

de Hanefî mezhebine mensup olduğunu açıkça ifade etmektedir. Ancak mezhepler konusunda daha detaylı bilgi vermemiştir. Ayrıca mezhep bahsinde sadece fıkhi mezhepler ele alınmış, itikadi ve siyasi mezheplere hiç değinilmemiştir.

el-Kefevî, yaşadığı topraklarda Hanefî mezhebinin yaygın olduğunu, Ebû Hanîfe'nin diğer imamlardan önce, Hz. Peygamber'in hicretinden seksen sene sonra dünyaya geldiğini ifade etmiştir. Ayrıca onun talebelerinin de olduğunu ve bunlar arasında en meşhur olanlarının Ebû Yûsuf, Muhammed ve Züfer olduğu zikretmiştir.

Mezhep kısmının sonunda da İmâm Şâfiî'den bahsetmiş, onun İmâm A'zam'ın vefat ettiği sene dünyaya geldiğini söylemiştir.

el-Kefevî, İslam Akâidi kısmını, altı beyitten müteşekkil bir manzume ile sonlandırmıştır.³⁵

1.3. Eserin Transkripsiyonunda Takip Edilen Yöntem

Ebü'l-Bekâ el-Kefevî'nin "*Tuhfetü's-şâhân*" adlı eserin transkripsiyonuna geçmeden önce, bu süreçte takip edilecek usûl ve esasları dile getirmek, çalışmanın tam olarak anlaşılabilmesine ışık tutacaktır. Buna göre çalışmada takip edilecek yöntemler şunlardır:

- Transkribe edilecek olan metin, İBB Atatürk Kitaplığı'nda yer alan nüshadır.³⁶
- Metnin orijinali Osmanlı Türkçesi ile yazılmıştır. Ancak okuyucu tarafından kolayca anlaşılabilmesini sağlama düşüncesinden hareketle 17. asrın Osmanlı Türkçesi ile değil günümüz Türkçesine uygun olarak aktarılmıştır.

³⁵ İslam Akâidi bölümünün son kısmında yer alan manzume, çalışmamızın transkripsiyonunun sonunda yer almaktadır.

³⁶ Nüshanın Atatürk Kütüphanesi'ndeki künyesi için bkz: Ebü'l Bekâ el-Kefevî, Eyüb b. Şerif Musa, *Tuhfetü's-Şahan*, y.y: Muhammed b. Ahmed Zikri, 1111 H.

- Bu nüsha, 266 varaktan ibaret olup “İslam Akâidi” kısmı 17 varaktan oluşmaktadır.
- Her sayfa 17 satırdan müteşekkildir. Tarafımızca transkripsiyonu yapılan bu metin, yukarıda adı geçen yazma eserin ilk bâbı olup 2/b-19/a varakları arasında yer almaktadır.
- Çalışma içerisinde zikredilen ayet ve hadislerin hem Arapça hem de Türkçeleri (*italik*) yazılmıştır.
- Çalışmada, basit transkripsiyon yöntemi kullanılmıştır.
- Günümüz Türkçesine aktarılırken, tamlamalar ve bazı çoğul kullanımlar (hayevân, emkine vb.) eserde geçtiği şekilde ele alınmıştır.
- Çalışmada Arapça ve Farsça kelimelerde bulunan harflerin üzerindeki uzatmalar gösterilmiştir.
- Esere herhangi bir başlıklandırma yapılmamış olup eser, yazma nüshada olduğu gibi düz metin olarak yazılmıştır.
- Metin içerisinde sayfa geçişlerinde, yazma nüshadaki varak numaraları siyah punto ile parantez içerisinde gösterilmiştir.
- Özellikle metinde geçen “*etmek*” fiilinin farklı kullanımları (idüb, îde vb), günümüz Türkçesindeki karşılıkları ile yazılmıştır.
- Eserde geçen “ânâ, eğerçi” gibi dönemin dil ve üslubunu yansıtan kelimeler, “ona, eğer ki” şeklinde günümüz Türkçesine uygun şekilde aktarılmıştır.
- Günümüz Türkçesine uygun transkripsiyon yaptığımız için özellikle fiil sonlarında “*ı, ip*” ve “*p, ç, t, k*” gibi sert ünsüzler kullanılmıştır.
- Eserde herhangi bir noktalama işareti olmadığından, metindeki nokta ve virgüllerden oluşan bazı noktalama işaretleri tarafımızca eklenmiştir.
- Metinde geçen ve günümüzde kullanılmayan veya tam olarak anlaşılmayan bazı Osmanlıca sözcüklerin günümüz Türkçesindeki karşılığı dipnotlarda verilmiştir.

- Çalışma boyunca dipnot ve kaynakçanın hazırlanmasında “İsnad Atıf Sistemi” temel alınmıştır.
- Metin içerisinde bulunan ayetlerin meali dipnotta verilmiş olup “Diyanet İşleri Başkanlığı’nun Kur’an-ı Kerim Portalı” esas alınmıştır.³⁷

1.4. Sonuç

Osmanlı Devleti’nin Duraklama dönemi âlimlerinden olan Ebû’l-Bekâ el-Kefevî, ilim ehli bir ailede doğmuş, eğitimini tamamlamış ve memleketi Kefe’de bir dönem müftülük yapmıştır. Payitahttan yapılan davet üzerine İstanbul’a gelmiş ve buradan Birgi ve Bağdat kadılıklarına görevlendirilmiştir. Bu süreçte hakkında yapılan şikâyetler dolaysıyla günümüz tabiriyle merkeze çağrılmış ve sonrasında bir dönem sürgün hayatı yaşamıştır. On yıllık sürgün hayatı sonunda affedilmiş, tekrar payitahta çağrılmış ve hayatının son döneminde az da olsa birtakım taltifler görmüştür.

el-Kefevî, tespit edebildiğimiz kadarıyla, hayatının bu inişli çıkışlı dönemlerine rağmen ona yakın eser telif etmiştir. Eserlerine bakıldığında, başta Kur’an ve tefsiri, hadis ve fıkıh ilmi olmak üzere temel İslami ilimler alanında eserler vermiştir. Aynı zamanda dil, edebiyat ve ahlaka dair eserler de kaleme almıştır.

Tuhfetü’ş-şâhân, el-Kefevî’nin fıkıh sahasında yazdığı ilmihal sınıfına giren eseridir. Eserin yazma nüshalarını tespit amacıyla yapılan araştırmalarda, yirmi beş yazma nüshasına rastlanmıştır. Ayrıca eser, farklı tarihlerde matbu olarak da basılmıştır. Bu durum, bu eserin yazıldığı ve sonraki dönemlerde Osmanlı ilim camiasında makbul olduğunu ve medreselerde okutulan eserler arasında olduğunu göstermektedir.

Tuhfetü’ş-şâhân, ilmihal türü eser olduğu için sınıfının içerik özelliği olan inanca dair konularla başlayıp daha sonra sırayla

³⁷ Diyanet İşleri Başkanlığı Kur’an-ı Kerim Portalı için bkz: <https://kuran.diyaret.gov.tr/mushaf>. Erişim Tarihi: 19.11.2019.

namaz, oruç gibi ibadet, haram-helal konuları ve hükümdarlara yönelik tavsiyelerle sona ermektedir.

İnanç konusunda “*İslam Akâidi*” şeklinde başlıkla bir bölüm ayrılmıştır. Bu başlık altında sırasıyla tevhid, nübüvvet ve meâd konuları ele alınmıştır. Bölüm sonunda mezhep bahsi ele alınmış ancak bu bahis içerisinde sadece fikhî mezheplere yer verilmiştir. Özellikle Hanefî mezhebine mensup olduğu için İmam Azam Ebû Hanîfe hakkında kısa bilgi verilmiştir.

Tuhfetü’ş-şâhân’ın İslam Akâidi bölümünün transkripsiyonu yapılırken bu eserin Birgivi’nin Risâle-i Birgivi’si ile benzerliklerinin olduğu tespit edilmiştir. Eser, hem içerik hem de kullanılan dil yönüyle birbirine çok benzemektedir. Aralarında neredeyse yüzyıla yakın bir zaman farkı vardır. Akâid konuları ifade edilirken sadece kelime yapısında bazı değişiklikler mevcut olduğu hatta kullanılan kelimelerin dahi birbirine benzediği görülmektedir. Ancak ne eserin girişinde ne de kaynaklarda Birgivi risâlesi ile olan ilişkisine dair bir kayıt bulunmamaktadır.

Osmanlı ilim camiası tarafından kabul gören bu eserle ilgili ülkemizde herhangi bir çalışmanın yapılmamış olması maalesef önemli bir eksiklikler. el-Kefevî ve eserleri ile ilgili yapılan sınırlı çalışmalarda, onun daha çok “*Külliyât*” adlı eserine yoğunlaştığı görülmektedir. Bu durumda Tuhfetü’ş-şâhân’ın, Külliyât’ın gölgesinde kaldığını söylemek mümkündür. Her ne kadar doğrudan olmasa da, çalışmanın içeriğinde Tuhfetü’ş-şâhân’a müstakil başlık ayrılmak suretiyle hem eser hem de içeriği hakkında kısaca bilginin verildiği bir çalışma, Macaristan’da yapılmıştır. Ancak mezkûr çalışmada da, içeriğinde vampirlerle ilgili bilgi ve fetvalardan dolayı Tuhfetü’ş-şâhân’dan “*vampir ilmihal*” olarak bahsedilmiştir.³⁸ Bir dönem Osmanlı medreselerinin ve ilmiye sınıfının gözde eserlerinden biri olan bu eserin üzerindeki farklı ağuların kalkması

³⁸ Salim Fikret Kırgı, *An Early Horror Story: The Folks Beliefs in Vampire-like Supernatural Beings in the Ottoman Empire and the Consequent Responses in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Master of Arts, Central European University History Department, Budapest, Hungary, 2017, 48-55. Bu çalışma daha sonra Türkçe kitap olarak neşredilmiştir. Bkz: Salim Fikret Kırgı, *Osmanlı Vampirleri Söylenceler, Etkileşimler, Tepkiler*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2018, 80-90.

için ülkemizdeki farklı ilim dalına mensup araştırmacılar tarafından neşri, büyük önem arz etmektedir.

KAYNAKÇA

Arpaguş, Hatice Kelpetin. “Bir Telif Türü Olarak İlmihal Tarihi Geçmişi ve Fonksiyonu”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 22, (2002/1), 25-56.

Aydın, Erol. *Ebu'l-Bekâ'nın el-Külliyat'ındaki Hadislerin Tahrir ve Değerlendirilmesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.

Bursalı Mehmed Tâhir Efendi. *Osmanlı Müellifleri-I*. İstanbul: Meral Yayınevi, t.y.

Çiçek, M. Halil. *Ebu'l-Beka el-Kefevi'nin Külliyyat'ında Tefsir ve Kur'an İlimleri*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1992.

Demir, Halis. “Birgivi'nin ‘Risale-i Birgivi’ Adlı Eseri Üzerine İncelemeler”. *Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2), (2017), 197-259.

Ebu'l Bekâ el-Kefevî, Eyüb b. Şerif Musa. *Tuhfetü's-Şâhân*, Muhammed b. Ahmed Zikri. (y.y), 1111.

el-Birgivi, Takıyyüddin Mehmed b. Pir Ali. *Risâle-i Birgivi*, Medinetü Üsküdar (İstanbul): Darü't-Tıbaati'l-Cedideti'l-Mamure (Üsküdar Matbaası), 1803.

Ferruh, Ömer. *Meâlimü'l-Edebi'l-Arabî fî Asri'l-Hadis*. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 1986.

Jami, Mohammad Mahdi Mu'azzin; Bernjian, Farhoud. (y.y.). “Abü al-Baqâ' al-Kaffawî”. *Encyclopaedia Islamica*. Erişim: 17.10.2019.

https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-islamica/abu-al-baqa-al-kaffawi-SIM_0117?s.num=176&s.start=160

Kılıç, Davut. “Osmanlı İlim ve Kültür Hayatında Kırımlı Müellifler”, *Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı* 10. Uluslararası Türk

Dünyası Sosyal Bilimler Kongresi, 28Ağustos-2 Eylül 2012, Ukrayna, 737-744.

Kılıç, Hulusi. “Ebü'l-Bekâ el-Kefevî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10/298. Ankara: TDV Yayınları, 1994.

Kırgı, Salim Fikret. *An Early Horror Story: The Folks Beliefs in Vampire-like Supernatural Beings in the Ottoman Empire and the Consequent Responses in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Budapest, Hungary: Central European University History Department, Master of Arts, 2017.

Kırgı, Salim Fikret. *Osmanlı Vampirleri Söylenceler, Etkileşimler, Tepkiler*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2018.

Öztürk, Yücel. “Kefe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/ 182-184.

Süreyya, Mehmed. “Eyyup Efendi (Ebûlbeka)”, *Sicill-i Osmanî-2*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996.

Yüksel, Emrullah. “Birgivi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 6/191-194. Ankara: TDV Yayınları, 1992.

EK: Yazma Eserin İlgili Kısımının Transkripsiyonu

İSLAM AKÂİDİ HAKKINDAKİ BÖLÜM

(FASL FÎ AKÂİDİ'L-İSLÂM)

(2/b) Evvelâ kulun üzerine bâliğ olduktan sonra vâcib olan, cemî ferâizden mukaddem Hakk Teâlâ hazretini anlamak ve îmân getirmektir. Bir kimse Hak Sübhânehû ve Teâlâ hazretini şân-ı şerîfini lâıyk olmaz vecihle anlasa îmânı sahih olmaz. Bir kimse ahkâm-ı îmânı bilmeseyse her işlediği ibâdet dürüst değildir. Bir âkile ve bâliğa avrat, ahkâm-ı îmândan suâl olunmakta “bilmezim” **(3/a)** dese erinden³⁹ boş olur. Ammâ nedir diye suâl etmeyip şöyle şöyle değil midir diye telkîn-i tarikle suâl olunmak gerektir. Bir kimse müşrik olan yahut Ehl-i Kitâb'tan olmayan bir câriyeye mâlik olsa îmânın ahkâmını ve erkânını bildirmeyince öl câriye-i vatî helâl değildir. Bir kasap îmânın ahkâmını ve erkânını bilmeseyse onun zevcesi harâmdir.

Her kimse kendi hükmü altında olanlara cümle erkân-ı îmânı ve namâzı ve savmı ve namazı dürüst olacak kadar Kur'an-ı azîmü's-şânı okutmak vâciptir. Yevm-i kıyâmette öl kimse bunlardan suâl olursa gerektir. İmdi, Hakk Teâlâ hazretine îmân getirmek Allah Teâlâ hazretini bilmek gerektir böyle edeler. Şehâdet ederim ki ibâdete lâıyk ve müstehak kimse yoktur illâllâhu Teâlâ hazreti vardır. Şerîki⁴⁰ ve nazîri yoktur. Giyinmeden ve kuşanmadan ve yemeden ve içmeden ve uyumadan ve durmadan ve oturmadan ve doğumdan ve doğurmadan ve avrattan ve oğlandan ve kızıdan münezzehtir ve berîdir. Bu nesnelere O'nda olmaz ve olmak dahî mümkün değildir. Gökte ve yerde değildir. Mekândan **(3/b)** münezzehtir. Sağda ve solda, önde ve artta, üstte ve altta değildir. Cemî emkine ve cihetten berîdir. Gökler ve yerler hükmünde ve ilminde ve kudretindedir. Hak Teâlâ hazretinin mekânı vardır diye itikât eden kâfir olur. Bazı kimseleri yukarıda Allah derler. Eğer mekân murâd ederlerse kâfir olurlar. Eğer Allah Teâlâ âlidir, yücedir demek ise kâfir olmaz. Lâkin bu ma'nâyı avâm-ı nâs anladığı malûm değildir. Duâda ellerin yukarı tutmak cihet-i fevk duâyı kabul kılındığı içindir.

³⁹ Kocasından.

⁴⁰ Ortak.

Ve Hakk Teâlâ hazretini suretten ve şekilden ve renkten ve azâdan baş ve kulak ve göz ve el ve ayak ve dil ve ağız ve burun gibi nesnelere münezzehtir.

Vech ve yed ve nefis gibi şeyler ki Hakk Teâlâ hazreti Kur'ân'da bu şeyler ile mezkûrdur. Öl şeyler Hakk Teâlâ hazretine bilâ keyf sıfâttır. Gazap ve rızâ ve sâir keyfiyyât-ı nefsâniyyeler dahî Hakk Teâlâ hazretinin bilâ keyf sıfâtındandır. Bu sıfâtın keyfiyeti bazılara müştebeh⁴¹ olmakla asl-ı malûmu inkâr edip meselâ yed-i **(4/a)** kudret ya nimetle tarif edip ta'til-i sıfâtullah etmişlerdir. Ammâ Ehl-i Sünnet nassla malûm olan şeyi ki asıldır. Onu isbât edip müteşâbihe olan şeyi ki öl keyfiyettir. Onda tevakkuf edip öl keyfiyeti talebe iştiğâli câiz görmemişlerdir.

وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا

“Ve'r-râsihûne ft-l'ülmi yekûlûne âmennâ bihi kullun min 'indi rabbinâ.”⁴²

Ve Hakk Teâlâ hazretinin varlığının evveli ve âhiri yoktur. Varlığı kendüdendir, gayrîden değildir. Zât-ı şerîfi bir hâl üzere sabittir. Hasta olmaktan ve gussalanmadan⁴³ ve korkmadan ve tegayyurâtından berîdir. Aksaklık sıfatlarının cümlesinden berîdir. Bu cümle âlem yoğ iken öl vâir eder. Hiç kimseye muhtaç değildir, aczden berîdir. Murâd etse bu cümle âlemi bir ânda yok edip geri vâir eder. O'na hiçbir iş güç gelmez. Bir sinekçik⁴⁴ yaratmakla bu gökleri ve yerleri yaratmak O'na beraberdir. Kimse O'na hükmedemez öl cümleye hükmeder. Hiçbir nesne O'na lâzım ve vâcip değildir. Bir kimseden nef' ya zarar görmeden berîdir. Cümle fâsıklar ve cümle kâfirler mutî **(4/b)** ve mümin olup ibâdet etseler O'na bir fâide hâsıl olmaz. Ve cümlesi kâfir olsalar O'na hiç zarar gelmez.

Ve Hakk Teâlâ hazreti alîmdir. Cemî' malûmâtı bir kezden bilir ki birini bilmek birine hicâb olmaz. Göklerde ve yerlerde olanları gizli ve âşikârları cümle bilir. Cüz'iyâtı ve külliyyâtı, geçmişleri ve

⁴¹ Şüpheli, karışık.

⁴² “İlimde derinleşmiş olanlar, “Ona inandık, hepsi Rabbimiz katındandır” derler. Bk: <http://kuran.diyaret.gov.tr/> (Erişim 19.11.2019), Âl-i İmrân, 3/7.

⁴³ Kederlenmek, tasalanmak.

⁴⁴ Sinek.

gelecekleri, hâzırları⁴⁵ ve gâipleri cümle bilir. Gaybı hiç kimse bilmez meğer Allah Teâlâ bildirir. Unutmadan ve gafletten ve sehvden⁴⁶ beridir. Ve bilmesi ezelidir, kadîmdir. Sonradan olma değildir.

Ve Hakk Teâlâ hazreti semî'dir. Cemî' mesmûâtı⁴⁷ bir kezden işitir ki birini işitmek birine hicâb olmaz. Gizli olsun katî olsun lâkin işitmesi bizim gibi kulakla değildir.

Ve Hakk Teâlâ hazreti basîrdir. Cemî' mubassirâtı⁴⁸ bir kezden görür ki birini görmek birine hicâb olmaz. Karânû gicelerde⁴⁹ kara karıncanın kara taş üzerinde yürüdüğünü görür. Ve ayağının sadâsını işitir ki görmesi bizim gibi göz ile değildir.

Ve Hakk Teâlâ hazreti mürîddir. Dilediğini eder dilemediği nesne vücûda gelmez. Hiç kimse O'na güç eylemez. Bir nesne ittirmeye kâdir değildir.

(5/a) Her nesne ki âlemde vardır. Cümeli O'nun dilemesi ile olmuştur. Eğer hayr ve eğer şer müminin imanın ve mutî'in⁵⁰ tâatin dilemiştir. Dilememiş olsaydı kimse mü'min ve mutî' olmazdı. Kâfirin küfrünü ve fâsıkın fîskını dilemiştir. Eğer dilemiş olsaydı kimse kâfir ve fâsık olmazdı. Her nesne ki biz onu işleriz. Murâd etmediği nesne vücûda gelmez. Eğer dilese cümleyi kâfir ve âsî ederdi. Lâkin fâil-i muhtardır. Dilediği ve işlediği nesneden suâl olunmaz. Öl cümleye suâl eder. Ve işlediği nesnelere nice hikmetler ve fâideler vardır. Bizim aklımız O'na yetişmez. Kâfirleri halk ettiğinde ve küfürlerini dilediğinde ve yılanları ve akrepleri ve hınzırları vesâir şerleri yaratmasında nice hikmetler ve fâideler vardır. Bize onları bilmek lâzım değildir. Bize lâzım olan itikâdımız böylece etmektir. Ve irâdeti kadîmdir, ezelidir. Sonra olma değildir.

Ve Hakk Teâlâ hazreti kâdirdir. Her mümkün olanı yaratır. Dilerse ölüyü diriltmek ve taşı ve ağacı söyletmek ve yürütmeye kâdirdir. Bu cümle âlemi bir lahzada yok edip geri var **(5/b)** etmeye kâdirdir. Ve suyu yukarı akıtmaya ve taşı yer ile gök arasında durmaya durdurmağa kâdirdir. Bir kulunu bir saatte maşrıktan⁵¹

⁴⁵ Mevcut.

⁴⁶ Yanlışlık.

⁴⁷ İşitilenler.

⁴⁸ Görülenler

⁴⁹ Karanlık gecede.

⁵⁰ İtaat eden.

⁵¹ Doğudan.

mağribe⁵² ve mağripten maşrika iletmek ve yeryüzünde bir sâatte yedinci göğe iletip geri getirmeye kâdirdir. Kudreti dahî kadimdir, ezelîdir, ebedîdir. Sonradan olma değildir. Şimden geri ve dahî tükenir değildir.

Ve Hakk Teâlâ hazreti mütekellimdir. Türlü türlü söyler lâkin söylediği bizim gibi dil ile değildir. Bazı kullarına vâsitasız söyler. Ve bazına vâsita ile söyler. Bu zikir olunan sıfât-ı kadîmlerinden olup zât-ı şerîfiyle kâimlerdir. Zevalden ve tegayyurâttan⁵³ berilerdir.

Ve Hakk Teâlâ hazreti hâliktir. Her şeyi yaradan O'dur. O'ndan gayri yaratıcı yoktur. Âdemlerin ve hayevânların işlerini ve hareket ve sükûnlarını ve ibâdetlerini ve günahlarını ve hayrlarını ve şerlerini ve küfürlerini ve imanlarını yaratan O'dur. Elin kımıldadığını ve dilin söylediğini ve gözün açtığını ve kapadığını yaratan O'dur. Ve sineklerin uçtuğunu ve ayakları kımıldadığını ve avazlarını yaratan O'dur.

(6/a) Cemî mevcûdâtı yaratan O'dur. Ve cümlelerin rızkını veren O'dur. Öldürüp ve dirgüren⁵⁴ O'dur. Hasta eden ve sağ eden O'dur. Ateşe dokunduğu yerin ıssını ve yanmasını ve kar dokunduğu yerin soğuk olmasını yaratan O'dur. Kâdirdir ki bir kimseyi öd içine koysalar yaktırmaya. Ve kâdirdir ki kar içinde oturanı üşütmemek belki terlete yahut yandıra. Lâkin âdetullah böyle câridir ki ateşte yakmak ve karda üşütmek yaradır. Yakmayı ve üşütmeyi yaradan ateş ve kar değildir. Ve bi'l-cümle O'ndan gayri müessir yoktur. Cümel eşya bi'z-zât O'nun mahlûkudur. Pes, bir kimse Hak Teâlâ hazretinin sıfâtını mahlûka yâhut muhaddisedir dense yahut tevakkuf etse yanî talep marifetini tehir etse öl sıfâtın vücudunda bilmek ile şek etse öl kimesne kâfir olur. Küfr-ü mücib olan cehl ve şekk Hak Teâlâ hazretinin hayât ve kudret ve ilim ve kelâm ve sem' ve basar ve irâdet ve tahlîk ve terzîk sıfatlarına mahsustur demişlerdir.

Ve şehâdet ederim ki Allah Teâlâ hazretinin melekleri vardır. Bazı nurdan **(6/b)** yaratılmıştır. Ve bazı nârdan yaratılmıştır. Allah Teâlâ'nın emriyle âmillerdir. İnsan gibi onlar Allah Teâlâ'ya âsi olmazlar, masûmlardır. Kat'an günah etmezler, yemezler ve içmezler. Erkeklik ve dişilik onlarda olmaz. Onların içinde

⁵² Batıya.

⁵³ Başkalaşmalar

⁵⁴ Dirgürmek: diriltmek.

mukarrebler ve peygamberler vardır. Her birini Allah Teâlâ hazreti bir hizmete koymuştur. Kimi yerde ve kimi gökte ve kimi dâim kıyamda ve kimi dâim rükûda ve kimi dâim sücûdda ve kimi dâim tesbîhtedir. Ve kimi Âdemoğlanlarına müekkeldir. Amellerini yazarlar. Onlara kirâmen kâtibin ve hafaza derler. Ve ba'zı meleklerine azîm cüsse ve kuvvet vermiştir. Hazret-i Cebrail Aleyhi's-selam gibi bir saâtte gökten yeryüzüne iner ve bir dağı kanadının bir tüy ile kaldırıp ve dağıtır.

Ve Hazreti İsrâfil Aleyhi's-selâmı sura vurmaya müekkel⁵⁵ kılmıştır. Sur dedikleri bir büyük boynuz gibi nesnedir. İsrâfil Aleyhi's-selâm'ın hâlâ elindedir, ağzın deliğine vermiştir. Allah Teâlâ hazretinden izin oldukça onu üfürse gerektir. Ondân bir berk âvâz çıksa gerektir. İşitenler cümle ölse gerektir. İki kere üfürür. Biri cümle canlıları öldürmek için. Bir nice müddet bu âlem **(7/a)** yattıktan sonra Hak Teâlâ yine İsrâfil'i diriltip bir dahî suru üfürüp cümel ulular dirilse gerektir.

Ve şehâdet ederim ki Allah Teâlâ hazretinin kitapları vardır. Cebrâil Aleyhi's-selam ile gökten indirilmiştir. Yeryüzünde olan peygamberlerine, peygamberlerden gayriye kitap inmez. Ve Cebrâil Aleyhi's-salâtu ve's-selâm hazretlerine Kur'ân-ı Azîmü's-Şân inmiştir. Arap lisanı üzere gerek oldukça yirmi üç yılda tamam olmuştur.

Ve Hazret-i Mûsâ Aleyhi's-selam'a Tevrât inmiştir. İbrânî dilince.

Ve Hazret-i İsâ Aleyhi's-selam'a İncil inmiştir. Yûnânî dili üzerine.

Ve Hazreti Dâvûd Aleyhi's-selam'a Zebûr inmiştir. Süryânî dilince.

Ve gayrisîn gayri peygamberlerine indirmiştir. Yüz suhuf, dört kitâp inmiştir. Bu bazı nüshada tasrîh vardır. Lâkin nass-ı kâti⁵⁶ yoktur. Mahal ihtirazdır. Cümlesi hakktır. Ve îmân getirmek vacib olmakta. Cümlesi berâberdir. Lâkin Kur'ân-ı Azîmü's-Şân cümleden muahhar inmiştir. Hükmü kıyâmete değîn bâkidir. Nesh ve tebdilden beridir. Evvel inen kitaplar bazı hükmün nesh etmiştir. Onlar ile amel şimdî **(7/b)** câiz değildir. Ve bu cümle gökten inen kitaplara mahlûktur demek küfürdür. Eğer mânâsı murâd edip der ise. Ammâ kâtip yazdığı hurûf mahlûktur der ise câizdir.

⁵⁵ Vekil tayin edilmiş.

⁵⁶ Manası açık olan ayetlerden delil olarak gösterilen ayettir.

Ve şehâdet ederim ki Allah Teâlâ hazretinin yeryüzünde peygamberleri vardır. Onlar Allah Teâlâ hazretinin kullarıdır. Her ne ki buyursalar haktır. Bunların bazıı mürseldir. Ya'nî üzerine hem vahiy gelmiştir hem sâhib-ü şerîattir. Ve bazı nebîdir. Ya'nî ilhamla yâhût rüya ile amel eyler, sâhib-ü şeriat değildir. Kitâplara aded-i muayyen olmadığı gibi peygamberlere dahî aded-i muayyen değildir. Bu dahî mahal ihtirazdır. Yüz yirmi dört bindir dedikleri rivâyet ile amel olunmaz. Ve hiç kul cinsi ve avrat cinsi peygamber olmamıştır. Zülkarneyn'in ve Lokman'ın ve Hızır'ın peygamber olmaları ihtilafidir. Ammâ bazı tefsîrde Hızır'ın peygamber olduğu muhakkaktır diye tasrîh olunmuştur. Ve cümle peygamberlere vahiy geldikten sonra günah-ı kebâirden ve seğâirden masûmdurlar.

Ve cümle peygamberlerin evveli Hazret-i Âdem Aleyhi's- **(8/a)** salâtu ve's-selâm'dır. Allah Teâlâ O'nu kuru balçıktan yaratmıştır. Cümlelerin aslı O'dur. Âdem'e secde edin diye meleklerle emr olundukta cümlesi secde etmişlerdir. İblîs lain (aleyhi'l-la'ne) secde etmeyip ben O'ndan hayırlıyım dediği için Hak Teâlâ ona lanet edip kovmuştur. Ve kıyâmete değin mühlet vermiştir. Ve çok evlâd ile Âdem oğlanına iğva verirler. Âdem'in içine nereden gerekse girerler. Damarlarında kan gezer gibi Âdem'in içinde gezerler. Lâkin kimseyi güçle kâfir ve âsî edemezler. Ancak vesvese ederler. Her mümine lâzımdır ki onu düşman-ı kavî bilip vesveselerine uymayalar. Ve cümle peygamberlerin âhiri Peygamberimiz Muhammed Aleyhi's-salâtu ve's-selâm'dır. Bu iki peygamberin arasında çok peygamberler gelmiştir. Hesabın Allah Teâlâ bilir.

Ve Hazreti Muhammed Aleyhi's-salâtu ve's-selâm'dan evvel gelen peygamberlerin her biri bir tâifeye gönderilmiştir. Şer-i şerîfi kıyâmete değin bâkîdir. Ve bizim peygamberimize mutî olmak yer ehli üzerine nice vâcib ise gök ehli üzerine dahî böylece vâciptir.

(8/b) Ve her peygamberlerin mucizâtı vardır. Gönderildikleri tâifenin hallerine göre mucizeler verilmiştir. Meselâ Hazreti Musa Aleyhi's-selâm'ın asrında ekser halk sâhir olmakla Musa Aleyhi's-selâm'ın âsâsı ejder⁵⁷ olması mucize verilmiştir. Tâ öl sihrelerin sihirlerini engel iptâl eyleye.

Ve Hazret-i İsâ Aleyhi's-selâm'ın ölüyü diriltmek mucizesi verilmiştir. Zîrâ öl asırda hukemâ ve etibbâ çok olmakla ve bizim

⁵⁷ Büyük canavar.

peygamberimiz Muhammed Mustafa Sallallahu aleyhi ve sellem hazretlerine Kur'ân-ı Azîmü's-Şân mucize verilmiştir. Zîrâ öl zamanda feshan ve belağan çok olmakla katî kıssa sûresinin nazirin getirmeden cümle âlem halk âciz kalmışlardır. Zîrâ Allah Teâlâ kelâmıdır, mahlûk O'na nazîre getirmeye kâdir değıllerdir. Muhammed Aleyhi's-selam'ın mucizâtı çoktur. Mübarek parmağından sular akıtmıştır. Ve ayı mübarek parmağı ile işâret edip iki yaratmıştır. Ve hayvanlar ve ağaçlar ve taşlar Yâ Muhammed Hak Resûlüsün diye şehâdet etmişlerdir. Ve bir gecede Mekke'den kuds-i mübâreke varıp ondan göklere çıkıp cenneti ve cehennemi **(9/a)** görüp Allah Teâlâ ile söyleşip ve görmüştür. Lâkin gayri bir kimse Allah Teâlâ hazretini dünyada görmemiştir. Ve şimdin girü ve dahî görmez. Lâkin âhirette, cennette mü'minler baş göz ile görseler gerektir. Önlerinde ve üstlerinde olmakla değıl her kim bunu inkâr eylese kâfir olur. Mu'tezilî celal-i azimete binâen ru'yeti inkâr ederler ise mübtedilerdir. Ya'nî mürtekib-i kebir⁵⁸ olurlar. Ru'yeti muhâldir derler ise kâfir olurlar. Ve öl gece sabah olmadan geri Mekke'ye inmiştir. Ve bu Mirâc-ı şerif uyanıklıkta resûlün mübarek teni üzerine olmuştur. Bunu inkâr eden mübtedi⁵⁹ ve ehl-i dalâl olur. Hülâsada mestürdur ki mirâcı inkâr eden eğer İsrâ'nın Mekke'den Beyt-i Makdis'e⁶⁰ olduğunu inkâr ederse kâfir olur. Beyt-i Makdis'den mirâcı inkâr ederse kâfir olmaz. Zîrâ sûret-i evveli nass-ı kat' ile biline.⁶¹

Ve Muhammed Aleyhi's-selam avratlar⁶² nikâh etmişlerdir. Hatîce ve Âişe ve gayriler gibi Radyallâhu Teâlâ anhünne.

Ve evlatları olmuştur. Ve Abdullah ve İbrahim ve gayri gibi Radyallâhu Teâlâ anhüm. Ve kızları **(9/b)** olmuştur. Fâtıma ve Rukiyye ve Zeynep ve Ümmü Gülsüm gibi Radyallâhu Teâlâ anhünne. İbrahim'den gayrileri cümlesi Hatîce'den doğmuştur. İbrâhîm Mâriye adlı bir cariyyeden olmuştur. Ve cümle evladı önünce vefât etmişlerdir. Fâtıma'dan gayri onu Hazret-i Ali'ye tezvîc etmiştir. Hasan ve Hüseyin Radyallâhu anhümâ ondan doğmuştur. Cümle kızlarının efdalidir, sevgilisidir.

⁵⁸ Büyük günah işleyenler.

⁵⁹ Bid'at ehli.

⁶⁰ Beytül-Mukaddes olarak da bilinmekte olup diğeri bir adı da Mescid-i Aksâ'dır.

⁶¹ "biline" kısmı daha önce "te'yittir" şeklinde yazılmış ama daha sonra üzeri çizilmiştir.

⁶² Eşler.

Ve peygamberimize kırk yaşında vahiy gelmiştir. Altmış üç yaşında âhirete intikâl buyurmuşlardır. Mekke'de dünyaya gelip sonra Medine'ye hicret edip O'nda intikâl buyurmuşlardır.

Ve şehâdet ederim ki, kerâmet-i evliyâ haktır. Ve veliler derecesi nebilerin derecesine yetişmez. Ve cümle velilerin efdali Hazreti Ebûbekir Sıddık Radiyallâhu Teâlâ anhü Resûlüllâh'ın kâin atasıdır. Kızı Aîşe-i Sıddika'yı peygambere vermiştir. Peygamberimize intikâl ettikte sonra yerine halife olmuştur, hilâfeti hakkıdır. Ve ondan sonra efdal-i evliyâ Hazreti Ömer'dir. Radiyallâhu Teâlâ anhü, Ebûbekir'den sonra **(10/a)** öl halife olmuştur, hilâfeti hakkıdır. Kızı Hafza'yı Resûlüllâh'a tezvîc⁶³ etmiştir. Ve ondan sonra efdal-i evliyâ Hazret-i Osmân'dır. Radiyallâhu anhü, Hz. Ömer'den sonra öl halife olmuştur, hilâfeti hakkıdır. Peygamber Aleyhi's-selam iki kızın ona tezvîc etmiştir. Ve ondan sonra efdal-i evliyâ Hazreti Ali'dir. Radiyallâhu anhü. Hazreti Osmân'dan sonra öl halife olmuştur, hilâfeti hakkıdır. Ve cümle ashâb-ı Resûlüllâh âdillerdir. Hak üzeredirler. Onları sevmeyen mübtedi ve fâsıktır. Biz cümlesini severiz. Ve şefâatlerin umarız. Allâhümme'r-zuknâ (اللهم الرزقنا) ve dahî.

Ve şehâdet ederim ki, azâb-ı kabr⁶⁴ hakkıdır. Âdem oğlanı olup kabre vardıkta eğer mü'min eğer kâfir eğer büyük eğer küçük münker ve nekir adlı iki melek gelip onu kabirde diriltirler ve kaldırırılar. Ve suâl ederler. Tanrıdan ve peygamberden ve dinden ve kableden mü'min ve mutî olanlar cevap verirler. Ki Tanrımız Allah Teâlâ'dır. Ve sıfâtı **(10/b)** şöl zikir ettiğimizdir. Ve peygamberimiz Muhammed Aleyhi's-selam'dır. Ve dinimiz İslam'dır. Ve kiblemiz Kâbe'dir deyip kabirde türlü türlü nimetler edeler. Kâfirler ve fâsıklar cevâbâ kâdir olmayıp onlara türlü türlü azaplar edeler. Cin ve insandan her zi-rûha⁶⁵ suâl olunup hatta razîa dahî suâl olunur. Lâkin melek telkîn ve ilhâm ederler demişler. Bir kimseyi kurtlar, kuşlar yemiş olsa öl kimsenin azâları onların içinde karâr buldukta suâl olunur demişler. Asılmış kimse asıldığı yerde suâl olunur demişler. Ammâ bir yere nakl için bir yere defîn olunmayınca suâl olunmaz demişler. Lâkin suâl ne keyfiyetle olacaktır. Bizim aklımız ermek lâzım değil. Zîrâ müteşâbihâtandır. Peygamberlere suâl

⁶³ Evlendirmek.

⁶⁴ Kabir azabı.

⁶⁵ Ruh sahibi.

olunmaz. Bazıları ümmetin ne hâl üzere terk eyledik diye suâl olunur demişler kavli-i evvel esihhadır.

Ve melâike suâl olunmaz demişler ve siddikîne ve şühedâya⁶⁶ ve murâbita⁶⁷ mat'üen fevt⁶⁸ olanlara dahî suâl olunmaz demişler. Bâliğ olmayan oğlancıklara suâl olunmaz demişler. Bazıları bunların dahî **(11/a)** akılları kâmil olursa suâl olunur demişler. Eblehe ve mecnûna ve fetrete fevt olanlara suâl olunmaz demişler. Bazıları tevakkuf etmişlerdir. Cuma günü yâhût Cuma gecesi vefât edene dahî suâl olunmaz demişler. Ve her gece Sûre-i Mülk okuyana suâl olunmaz demişler. Bazıları kâfir-i sarîha suâl olunmaz suâl münâfikadır demişler. Etfâl-i müşrikin suâlinde Ebû Hanîfe'ye Rahimehullahu Teâlâ tevakkuf etmişlerdir.

Ve şehâdet ederim ki, Hazreti Muhammed Aleyhi's-salâtü ve's-selâm kıyâmet alâmetlerinden her ne kim haber vermiştir. Cümlesi haktır olsa gerektir. Deccal'ın hurûcu gibi. Ve Hazreti Îsâ Aleyhi's-selâm'ın gökten inip Deccal'ı katledip bizim peygamberimizin şeriatıyla amel etmesi gibi. Ve Mehdi Âl-i Rasûl'den hurûc edip Hazreti Îsâ Aleyhi's-selâm ile cem' olması gibi. Ve Ye'cüc ve Me'cüc ve Dâbbetü'l-arz çıkması gibi. Ve gayriler gibi cümlesi haktır ve olsa gerektir.

Ve şehâdet ederim ki, cümle hayevânlar olup aslâ canlı kimse kalmasa gerektir. **(11/b)** Ondan sonra kıyâmet kopsa gerektir. Dağlar havada kuş gibi uça gerektir. Ve gökler pâre pâre olup eriyip dökülse gerektir. Ammâ yedi şey fânî olmaz. Cennet ve cehennem ve arş ve kürsî ve levh ve kalem ve ervâh. Bunlar bâkilerdir. Lâkin bir lahza helâk olmak bekâya münâfi değildir. Bir kimse bunlar için bâkî değildir dese kâfir olur. Zirâ bekâsı sarîh Kur'ân'la sâbittir. Pes, bu dünya böyle harâp olup bunun üzerine birinci zaman geçtikten sonra Hakk Teâlâ tekrar yerleri düzeltip cümle olanları şimdiki beden üzere ve şimdiki suret üzere dirgürse gerektir. Cümlesi çıplak ve yalın ayak başı kaba koysa gerektir. Enbiyâ ve evliyâ ve sulahâya cennetten hulleler ve buraklar kılıp, giyip ve binip arş gölgesinde otursalar gerektir. Bâkî halâyık aç ve susuz ve üryân ayak üzere sıkışıp dursalar gerektir. Ve güneş başlarına bir mil kadar yakın kılıp kimi topuğuna dek ve kimi dizine

⁶⁶ Şehitler.

⁶⁷ Kalbini Allah'a bağlayan.

⁶⁸ Vebadan dolayı ölmek.

dek ve kimi beline dek ve kimi ağzına dek ve kimi tepesine dektirler. İçinde batsalar gerektir. Ve her kişi ilmüne ceza olursa gerektir. Dünyada meleklerin yazdığı **(12/a)** kitapları onda verseler gerektir. Mü'minlere ve mutîlere sağından verseler gerektir. Kâfirlere ve âsilere solundan ve arkasından verseler gerektir.

Ve Allah Teâlâ hazreti cümle halka vâsitasız suâl etse gerektir. Mazlumun hakkını zâlimden alıverse gerektir. Hayr ameli var ise alıp mazluma verip yok ise mazlumun günahın zalime yükletse gerektir. Ve terazi kurulup hayrları ve şerleri çekilse gerektir. Hayrı ağır olanlar cennete ve şerri ağır olanlar cehenneme girseler gerektir. Meğer Allah Teâlâ mağfiret ede. Yâhût peygamberlerden ya evliyadan ya ulemâdan şefâat erişe. Eğer imanla gitmiş ise imansız gitmiş ise ona şefâat olmaz. Ve hiç cehennemden çıkmaz. Eğer imanla gidip günahı ağır kılıp mağfiret ya şefâat erişmişse cehennemde günahı miktarı yanıp sonra çıkıp cennete girse gerektir. Zerre kadar imanla giden elbette cehennemden çıksa gerektir.

Ve sırât köprüsü ki kıldan ince ve kılıçtan keskindir. Cehennem üzerine kurulsa gerektir. Ve cümle halk üzerinden geçse gerektir. Kimi yıldırım gibi **(12/b)** ve kimi yel gibi ve kimi segirdir at gibi ve kimi emekleyip arkasında günahın yüklenmiş geçse gerektir. Ve kimi geçerken düşüp cehenneme girse gerektir. Ve her peygamberin bir havzı vardır. Cennete girmezden evvel ümmetiyle ondan içseler gerektir. Bizim peygamberimizin havzı cümlesinden büyüktür. Bir cânibinden bir cânibine varınca bir aylık yoldur. Kenarında bardakları yıldızdan çoktur. Bir kere için artık susamaz, suyu baldan tatlı ve süttten aktır. Bunlar cümle haktır.

Ve kıyâmet gününde her kişinin eli ve ayağı ve cemî endâmı her ne amel ettiyse ikrâr edip kendi kendini rüsvây etse gerektir. Ve cennet ve cehennem şimdiki halde mevcûtlardır. El'ân⁶⁹ mahlûklardır. Cennet ehli cennete girdikten sonra ebeden lâ bâde ânda kalırlar. Hiç çıkmazlar. Ânda ölmek ve kocamak olmaz. Kaftanları eskimez, ayakyoluna varmak olmaz. Ve uyumak yoktur. Ve ânda olan hûriler ve avratlar hayz ve nifâstan ve yaramaz hulktan berilerdir. Ve her ne türlü taâm ve şarap isterlerse önlerine gelir. Pişirmek ve kotarmak olmaz. **(13/a)** Toprağı misktendir. Binâsının bir kerpici altından ve bir kerpici gümüştedir. Ve bi'l-cümle zikr olunan sıfât-ı

⁶⁹ Şimdi, halen.

havz ve hür-i ayn ve ehl-i cennetin et'ama⁷⁰ ve eşraba⁷¹ ve elbiseleri vesâir gaybiyye ve sem'iyye ki ânları Allah Teâlâ ve resûlü bize tebliğ etmiştir. Bunların asılları ma'lûm olup ve sıfatları müteşâbihe olanlardır. Bize vâcib olan bunları tasdik ve imân getirmek ve mahkûm ve fermânber ola. Vez keyfiyyet ve kemmiyyetten suâl etmeyiz. Mebâde ki öl keyfiyyet bizi sermest ve edy-i hayrat edip tarik-i dalâlete ilete. Ânda neûzü billâhi cehenneme giren kâfirleri şeytânlar cehennemde ebeden lâ bâde kalırlar, hiç çıkmazlar. Deveboynu gibi yılanlar ve semerli katır gibi akrepler ile azâplar olunurlar. Dahî ateş ile ve ıssı su ile azâp ederler. Gövdeleri yanıp kömür olduktan sonra Hak Teâlâ tekrâr taze deriler bitirip azâp etseler gerektir. Hiç azâpları tükenmez. Ânlara dahî mevt yoktur. Ashâb-ı cahîmin azâba i'tiyât ile müteellim olmamalarına itikât etmek bâtıldır.

Ve şehâdet ederim ki, hayr ve şer her nesne, Allah Teâlâ'nın **(13/b)** kazasıyla ve kaderiyledir. Her olup ve olacağı ezel ve ezelde takdir etmiştir. Ve Levh-i Mahfûz'a yazmıştır. Hiç O'na muhâlif nesne olmaz. Mü'minin imânı ve mutî'in⁷² tâati ve hayırlar, Hakk Teâlâ hazretinin bilmesiyle ve murâd etmesiyle rızasıyla ve sevmesiyledir. Kâfirin küfrü ve fâsıkın fısıkı ve şerleri rızasıyla ve sevmemesiyledir. Lâkin bilmesiyle ve dilemesiyle ve takdiriyle ve Levh-i Mahfûz'a yazmasıyla ve halk etmesiyledir. Öl murâd ettiğin eder. Fail-i muhtâr⁷³dır. O'na suâl olunmaz. Kulları dahî fâil-i muhtardır. Kûl kendi ihtiyârıyla hayr ihtiyâr etse öl sebep ile cennete girer. Eğer şer ihtiyâr etse öl sebep ile cehenneme girer.

Pes, hayr ve şerri halk eylemek Allah'tan oldu, kesb eylemek kuldan oldu. Bundan ötesine aklımız erişmez. Bu cümle yazılan ahvâl;

أَمَنْتُ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَبِالْقَدَرِ خَيْرِهِ وَشَرِّهِ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى

"Âmentü billâhi ve melâiketihî ve kütübihî ve rusûlihî ve'l-yevmi'l-âhiri ve bi'l-kaderi hayrihî ve şerrihî minallâhi Teâlâ" mazmûnîdir.

Böylece itikâd ve böyle iman getirmek vâciptir. Ve bu vech ile imân sâhibini dünyada haraçtan ve âhirete azâb-ı ebedden halâs eyler diye itikâd etmek gerektir.

⁷⁰ Yiyecekler.

⁷¹ İçecekler.

⁷² İtaat eden.

⁷³ İsteddiğini serbestçe yapabilen.

(14/a) Ve cemî enbiyâ cemî meleklerden efdaldır. Ve avâm-ı beşer avâm-ı meleklerden efdaldır. Havâs-ı melek avâm-ı beşerden efdaldır. Ve melâike-i azâm cennete girerler. Lâkin Hazreti Cebrâil-i Emîn Aleyhi's-selâm'dan gayrisi didâr görmez. Ôl dahî bir kere görür demişler. Cinnin Müslümanı cennete girmelerinde İmâm Azam hazretleri tevakkuf⁷⁴ etmişlerdir. İmâmeyn katında ânlar dahî girerler. İmân ve İslâm ikisi birdir, kalp ile inanma ki lisân ile ikrâr etmektir.

Ve Sultân-ı Kevneyn Aleyhi's-salâtü ve's-selâm hazretlerinin Allah Teâlâ hazretinden getirdiği nesnelere cümle hakır diye ikrâr etmektir. Getirdiği şöl zikir ettiklerimizdir. Ve imân-ı icmâlî ibtidâ imânda kifâyet eder. Hak Teâlâ'nın vahdâniyyetine ve Hazreti Resûl-i Ekrem Aleyhi's-selâm'ın nübüvvetine ve şeriat-i şerifinin hakkiyyetine itikâd etmek avâma kifâyet eder. Mefhumlarına ve tefâsil-i ahkâmına vukuf-i tafsîlî değildir. Ve mukallidin imânı sahihtir. Lâkin mukallid olduğu cihetten değil belki tasdikî hakka muvâfık olduğunu itibâriyledir. Ammâ mukallid **(14/b)** terk-i istidlâl ile âsî olur bi'l-icmâ. Ve bir mü'min adam öldürmek gibi ve zinâ etmek gibi büyük günâh etmek ile imândan çıkmaz eğer helâldir demezse. Ve büyük günâh eden tevbesiz vefât eden mü'min Allah Teâlâ'nın meşiyetinde olur. Dilerse yarlıgar dilerse günâhı miktarı azap edip ba'de cennete kor.

Ve Allah Teâlâ hazreti kullarına tâkat getirmediği teklif eylemez. Ve bir kimse mü'min misin deseler “*mü'minim hakkân*” gerektir. İnşallah demeye, dese kâfir olur. İman ile mi fevt olursun deseler bilmezim Allah Teâlâ bilir diye zîrâ gaybtır. Bir kimse imân nedir bilmezim dese hakikat-i şer'iyyesin bilmezim demek ise nesne lâzım gelmez.

Ammâ lafz-ı imânın manâsı tasdik bi'l-kalb ve ikrâr bi'l-lisân idüğünü bilmeyip bilmezim der ise tahdîd-i imân lâzım gelir. Bir kimseye Müslüman mısın deseler inşaallah Müslümanım dese ta'lik-i kast etmese nesne lâzım gelmez. Ve Allah Teâlâ hazretleri şirki ve küfrü yarlıgamaz. Kalan günahları murâd ederse yarlıgar⁷⁵ ve kimseye imanla gitmiştir. Ya imânla **(15/a)** gider. Ya cennetliktir demek câiz değildir.

⁷⁴ Duraklama.

⁷⁵ Bağışlamak.

Peygamberlerden gayri peygamberlerin haber verdiği kimselerden gayri meselâ Ebûbekir Sıddık ve Ömer Fâruk ve Osmân Zü'n-nüreyn ve Alıyyü'l-Murtazâ ve Talha ve Zübeyr ve Abdurrahman bin Avf ve Sa'd bin Ebî Vakkâs ve Saîd bin Zeyd ve Ebû Ubeyde bin el-Cerrâh radiyallâhu anhum ecmaîn. Dahî ehl-i cennettir diye hükm câizdir. Ve Hazreti Fâtımatü'z-Zehrâ ve Hazreti Hasan ve Hüseyin radiyallâhu Teâlâ anhum ecmaîn. Ve hiçbir kimseye küfür üzere gitmiştir yahut küfür ile gider ya cehennemliktir demek dahî câiz değildir. Meğer Allah Teâlâ ve peygamberlerinin haber verdikleri kimselerden ola. Şeytân ve Ebû Leheb ve Ebû Cehil ve Fir'avn aleyhmül-la'ne gibi bunlara cehennemliktir diye hükm câizdir. Tebliğ, davet olunmayan tâife yahut murâhik⁷⁶ mücerred akılla mükellef bi'l-imân olmazlar. İmân ve küfür itikâd etmeseler mazûrlardır, ehl-i cennet olurlar. Hak Teâlâ öl kavme istidlâl ve teemmüle kâdir **(15/b)** olacak mertebe-i vüs'at verip lâkin ânlar Hak Teâlâ hazretinin vücudundan ğâfil olmalarıyla mü'min olmasalar tebliğ-i da'vet olmamış ise dahî mazûr olmazlar. Etfâl-i müminîni iman fitratıyla mukâbelesinde Allah Teâlâ cennete idhâl eder. Öl ecildendir ki salât-ü cenâzelerinde istiğfâr olunmaz. Etfâl-i müşrikîn dahî iman fırtatıyla müminler olup ehl-i cennet olurlar demişler.

Ve ehl-i cennet ma'zûl olmadan emînlerdir. Ammâ Hak Teâlâ'nın celâli havfından emîn değıllerdir demişler. Ve rûh hakkında üç yüz altmışaltı kavl vardır. Hakikatini Allah Teâlâ bilir. Gayriyi kimse bilmez. Ve huf üzerine ve edik üzerine mesh sünnettir. Ve Ramazân gecelerinde terâvih sünnettir. Ravâfız⁷⁷ ikisini dahî inkâr ederler.

Ve her mümin meyyitin namâzı kılınır, sâlih olsun fâsık olsun. Ve her mümin ardında namâz kılmak câizdir, sâlih olsun fâsık olsun. Lâkin sâlih ardında kılmak sevabı arttırır. Fâsıkın imameti mekruhtur. Ve şefâat-i peygamberi **(16/a)** ve Kirâmen Kâtibîn ve azâb-ı kabri ve âhirette ru'yet-i hakkı inkâr edenlerin ardında namâz câiz değıldir. Zîrâ kâfirlerdir diye hulâsada mezkûrdur.

Ve herkese lâzımdır ki itikâdda ve amelde mezhebini bile. İtikâdda mezhebin kimdir? deseler Ehl-i Sünnet ve Cemâat'tendir. Yanî Resûl-i Ekrem hazretlerinin ashâbı ve cemaâti. Her ne itikâd üzerine oldular ise ben dahî öl itikâd üzerineyim diye onların itikâdı

⁷⁶ Buluğ çağına yaklaşmış erkek çocuk.

⁷⁷ Rafıziler.

şöl zıkr olunanlardır. Ve hükm eyleye ki Ehl-i Sünnet ve Cemâat mezhebi haktır. Fulân mezhepler bâtıldır diye.

Ve amelde mezhebin kimdir? deseler, İmâm Azam Ebû Hanîfe'dir diye. Ammâ ahkâm edip Ebû Hanîfe mezhebi haktır gayri bâtıldır demeye.

Pes, Ebû Hanîfe mezhebi savâptır. Hatâ olmak ihtimâli de vardır diye. Gayri mezhepler hatâdır, savâb ihtimâli de vardır diye. Ve bu mezâhibin ihtilâfına sebep ve ictihâda, ihtiyâca sebep öldür ki Allah Teâlâ'nın kitâbında ve Resûlünün hadîs-i şerifinde bu cümle vardır. Lâkin bazı gizlidir. **(16/b)** Ancak ulemâ ve ukalâ anlar. Pes, Hak Teâlâ ulemaya emr etmiştir. Tâ ki çalışalar ve zahmet çekmeler. Kendi kitâbından ve resûlünün sözünden öl gizlileri bulup çıkaralar. Ve onunla amel edeler. Ve gayrilere öğreteler. Tâ ki bunlara çok sevâp ve ihsân ede. Eğer öl âlim hatâ da anladıysa mazûrdur, günâh olmaya. Bu mertebeye kadar olmayanlara emrettiği, bunlardan birine uyular, onun sözüyle amel edeler. Ânlar dahî mazûr olup günâhkâr olmayalar. Eğer ki öl uyduğu âlim hata da etse zara vermez. Pes, Resûl-i Ekrem Sallallâhu aleyhi ve sellem dünyadan âhirete rihlet buyurdukta, ashâb-ı kirâm gazayı mühim görüp O'na sa'y ettiler. Kitâb, Allah'tan ve hadîsten çokça ahkâm çıkarıp yazmaya elleri değmedi, hem ihtiyâçları yok idi. Zîra ekseri müçtehid ve âlim idi. Vakt-i hâcette içtihad ile amel ederler idi. Halk arasında havâdis çok değil idi. İstiftâ az vâki' olurdu. Ânlar gittikten sonra Ehl-i İslâm çoğaldı ve havâdis ve cehl şâyi oldu.

(17/a) Pes, lâzım geldiği öl zamanın âlimleri çalışıp gayri nesneden vâz kılıp içtihad edeler. Kitâp, Allah'tan ve hadîsten çokça ahkâm çıkarıp yazalar. Pes, her âlim akli erdiği kadar çalıştır. Ve anladığını beyân edip yazdılar. Her birine bir tâife tâbi' oldu. Kimi Hanefî'ye ve kimi Şâfiî'ye kimi Mâlikî'ye kimi Ahmed'e ki öl Hanbelî'dir, tâbi' oldular. Ve bunun üzerine amel ettiler. Tâ bu zamana gelince. Ve bunlar cümle itikâta birdir, Ehl-i Sünnet ve Cemâat'tendir. Gayeti bu ki amelde bazı hususta biri birlerine muhâlefet ederler. Anladıklarına göre ve öl muhalefet Allah Teâlâ izniyle olmuştur, zarar vermez. Bir kişi her hangisine tâbi' olursa câizdir. Ve kıyâmette cennete girer. Tâbi' olduğu imâm hatâ da ettiyse zarar vermez. Pes, Hak Teâlâ ulemâ arasında böyle ihtilâf halk eyledi. Tâ ki mü'minlerin yolu vâsi ola. Her hangi kavil ile amel ederlerse, isâbet etmiş olalar. Eğer cemî' ulemâ bir manâ üzerine ittifâk etseler, Müslümanlara amel etmek gâyet güç olurdu. Meselâ bir

asker azîme bir yolda yürüyen **(17/b)** ve bundan taşra çıkmak demek güç olduğu gibi. Ve Ehl-i Sünnet ve Cemâat'ın usûl-i dinde bir olup furû'da bir olmayıp dört olduğu Kur'an'da kırâat yedi olduğu gibidir. Müminler her ne vecihle amel eyerlerse ulemanın kabullerinden hâlî değildir. Eğer halk arasından ihtilâf görürlerse kıyâmet yakın olup cümlesi helâk olmak nişanıdır.

Ve bu diyârlarda Ebû Hanîfe mezhebi şâyi olmuştur. Bunların halı onu imâm edinmişlerdir. Zîrâ cümle imâmlardan evvel gelmiştir. Hazreti Peygamber'in hicretinden seksen yıl geçtikten sonra doğmuştur. Yüz elli yıl oldukça vefât etmiştir. İsmi Numân, babası Sâbit, lakabı Ebû Hanîfe'dir. Rahmetullâhi aleyh. Ve onun şâkirtleri vardır. Ebû Yûsuf ve Muhammed ve Züfer ve gayri gibi. Ânlar dahî müçtehitlerdir. **(18/a)** Bazı hususta üstâdlarına muhâlif kavilleri vardır, anladıklarına göre. Lâkin bunlar başka mezhep sayılmaz. Zîrâ üstâdlarına çok yerde tâbi olurlar. Belki bu cümle bir mezhep sayılır. İmâm Azam mezhebinde olan kimesne bazı hususta bunların kavilleriyle amel eylese de câizdir. Ve ânların üstâdlarına muhâlefetleri sûreten muhalefettir. Ammâ manen yine müttefiklerdir. Zîrâ İmâm Azam hazretleri İmâm Muhammed ile İmâm Yûsuf'un mertebe-i içtîhâda yetiştiklerini bildikten sonra bunlara emr eylediği eğer benim kavlimi görüp öl kavlimi nerden ehaz ettiğimi bilmeseniz öl kullara amel etmeyesiz demiş idi. Zîrâ müçtehid olan kimse gayri kimsenin içtîhadı ile amel etmeyip kendi içtîhâdıyla amel etmek gerektir. Ve taklid etmelerin nehy etmiştir. Bu kere İmâm Azam hayatta iken delilin bulmadıkları bazı meseleyi varıp kendiye mürâcaat ederlerdi. Vefâtından sonra mürâcaat mümkün olmakla delilin bulamayıp ve hilâfına alâmet zâhir olan bazı mes'eledede imâmın sözünü terk edip emr ettiği üzere kendi reyleri üzere amel etmişlerdir. Me'a Hâzâ⁷⁸ eğer İmâm Azam hayatta olup kavline delil zikretse idi mutâbaat⁷⁹ ve inkiyâd⁸⁰ etmelerine mu'terifler idi. Pes, ihtilâf hakîkatte ittifaktır.

(18/b) Ve tâattir ve isyân değildir. Ve İmâm Şâfiî hazretleri, İmâm Azam hazretleri vefât ettiği senede doğmuştur. Ve gayri zikr olunan imâmlar cümle ândan sonra gelmişlerdir. Zann-ı gâlibimiz budur ki İmâm Azam hazretlerinin anlayıp ihraç ettiği meselelerin sevâbı sâir imâmların çıkardıklarından çok ola. Ve amelde mezhebim İmâm

⁷⁸ Bununla birlikte.

⁷⁹ Uymak.

⁸⁰ Bağlanma, boyun eğme.

Azam mezhebidir demenin manâsı İmâm Azam'ı ibâdetinde ve muâmelede imâm edindim ve onun kitâb Allah'tan ve hadîs-i Resûlullâh'tan anlayıp ve çıkardığını kabûl ettim. Ve onun sözleriyle amel ihtiyâr ettim demektir.

NAZM

Gel ey hadîka-i fadl ve belâğat içre ilm,

Yeter bu denlû akaîd bilinmesidir ehem.

Bu ilim içinde bülûğ-ı kemâle sa'y etmek,

Hemân vücûda meşakkat verir katî muhkem.

Netîce söyleye ulûmun nefâisin ahz et,

Edâya vâdih eyle ôl mezîl mâ yûbhem.

Arz budur ki suhûletle fehm ide tullâb,

(19/a) Duâya bâ'is ola, okudukça her âdem.

Velî ki ayıp bizimçün hatâ bizimçündür,

Kerâmetiyle nazar-ı setr eder, keremle kalem,

Lisân hâme, salât hüdâya bede' etsün,

Şir'at vakt-i saîd recâ-i en yuhtem.

SUMMARY

Ebu'l-Beka al-Kaffawi, who was accepted as one of the Hanafi scholars of the Ottoman State during the pause period, was born in a well-known family in Kefe, which is located within the territory of Ukraine and completed his education there. He worked as a mufti in his hometown of Kefe and then came to Istanbul with the invitation of the Ottoman Grand Vizier. He worked as a mufti in different regions of Anatolia. Although he lived in exile due to some negative events, he was forgiven for the last period of his life and returned to Istanbul and died there.

al-Kaffawi published almost ten works in almost every branch of Islamic sciences. Especially in Arabic, Tafsir, Hadith, Fiqh and Kalam has a distinguished place in the sciences. His work Kulliyyat, which he wrote, bears traces from all of the Islamic sciences.

Tuhfetu's-sahan is the work of al-Kaffawi written in the fiqh field and evaluated under the title of catechism. The work is written in the form of belief, worship and moral issues within the framework of the general characteristics of the catechism works. The subject of faith has been dealt with as a separate chapter under the title of Islamic Akaid. The aim of our study is to give brief information about the life of al-Kaffawi, to reveal the manuscripts of his book Tuhfetu's-sahan and to transcribe the Islamic Akaid section based on one of these manuscripts.

As a result of our researches in the libraries of manuscripts about Tuhfetu's-sahan, we identified twenty-five manuscripts. However, the work was also printed in different dates and places. This situation reveals the value of the work before the Ottoman ulema, but also shows that it is one of the most widely read works in the Ottoman madrasas. However, there are limited number of studies on this work of al-Kaffawi in our country. Especially in the thesis, articles and encyclopedia articles, it is seen that only brief information about the work is given in the subtitle of al-Kaffawi's works. However, in a thesis on history in Hungary in 2018, this work was referred to as the Vampire Catechism because of some information contained in it.

In our study, firstly the life of al-Kaffawi was briefly mentioned. Then, information was given about the content of Tuhfetu's-sahan and the manuscripts were presented in a table. However, the methods and principles to be applied when transcribing are mentioned in the articles. In the last part, the transcription of the Islamic Akaid section, which deals with the belief in the work, is given. When transcribing the work, the manuscript in the Istanbul Metropolitan Municipality Atatürk Library was taken into consideration. Transcription is based on the simple transcription method. The work, written in 17th century Ottoman Turkish, has been translated in today's Turkish language so that it can be easily

understood by the reader. The meaning of the verses in the text is given in the footnotes. This process is based on the Holy Quran Portal of the Presidency of Religious Affairs.

In the section of Islamic Akaid, which consists of seventeen leaves, the pleasure of knowing God, the existence of God, adjectives, books and prophets are discussed. Afterwards, the prophet mentioned information about the family of the Prophet Muhammad. After the prophets, saints were mentioned and the first four caliphs in Islamic History were stated to be the most virtuous people. An important part of the chapter is devoted to the hereafter. In this section, the grave, angels and the day of judgment and their characteristics are given. Again, the issue of predestination is another issue addressed. In the last part, the subject of heaven-hell is mentioned and information about those who will enter here is given.

The last subject of the Akaid is the sects. In this issue, fiqh sects are especially discussed. It is emphasized that the Abu Hanifa sect is right and the others are superstitious. The subject of ijtihad under the title of sect was mentioned, and because of the ijtihad issue, people stated that they adopted Hanafi, Shafi, Maliki, and Hanbali sects but they were all Ahl al Sunnat wal-Jamaat. Since al-Kaffawi is a member of the Hanafi sect, he briefly gave some information about Abu Hanifa and finished the section. At the end of the Islamic Akaid section, there is a verse consisting of six couplets.

While al-Kaffawi's *Tuhfetu's-sahan* was transcribing, the similarity between the *Risale-i Birgivi* of Imam Birgivi, who lived about a hundred years ago, drew our attention. The titles, language and content used in both works are very similar. The only difference in the content is the way the subject is expressed. The issue in one is the addition or subtraction of only a few words. Similarities are the same in almost every title. Since al-Kaffawi wrote the work after Birgivi, the introductory part of the work was examined carefully. However, neither the entrance nor the other chapters found any information about the bond or relationship between them.

Although Ebu'l-Beka al-Kaffawi did not have detailed information about his life in the relevant sources, it was seen that the available information sometimes did not coincide. In Halil Çiçek's words, the most important reason for this situation is the limited number of biographical works about him. The majority of his studies have been in the field of hadith, tafsir and fiqh.

However, since the Tuhfetu's-sahan, which he wrote in the fiqh field, was overshadowed by another work called Kulliyat, the work on this work remained limited and could not go beyond giving information about it. This work, which has been widely read in Ottoman madrasas for a period, should be examined, transcribed, and brought into today's scientific world, especially by the researchers who work in the field of fiqh. In addition, the negative image of the vampire catechism about this work in the West should be eliminated. In this study, we wanted to unearth the work by transcribing the belief part at the beginning of the work. However, there are many sections waiting to be discovered.

GADİR-İ HUM HADİSESİNİN DEĞERLENDİRİLMESİ

Evaluation of the Ghadir Khumm Incident

İhsan ARSLAN ¹

Öz

Bu araştırmada Hz. Ali'nin velâyeti incelenirken Şia ve Ehl-i sünnetin temel kaynakları referans olarak kullanılmıştır. Şia'ya göre Hz. Peygamber, Hz. Ali'yi Gadir-i Hum denilen yerde vasî tayin etmiş, başta Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer olmak üzere orada bulunanlar ise buna tanıklık etmişlerdir. Görüşlerini âyetlerle desteklemeye çalışan Şia, bu düşüncesini İslâm'ın beş temel şartından biri olarak kabul etmiştir. Ehl-i sünnet ise Gadir-i Hum'da meydana gelen olayı Hz. Ali'nin Yemen seferi dönüşü askerler arasında yaşanan bazı problemlerle ilişkili olarak değerlendirmektedir. Yapılan incelemede Şia'nın Hz. Ali'nin vasilîğini meşrulaştırmak için kullandığı âyetlerin konuyla ilgili olmadığı değerlendirilmesinde bulunulmuştur. Bu bağlamda Hz. Ali'nin yaşadığı dönemlerde meydana gelen iktidar mücadelelerinde olayın kahramanlarının âdeta akıl tutulması yaşayarak onu hatırlayamamaları, bu hadisenin mezhebî duygu ve düşüncelerle inşa edilerek kurgulandığı sonucunu doğurmuştur.

Anahtar Kelimeler: Hz. Peygamber, Hz. Ali, Gadir-i Hum, Şia, Velâyet.

Abstract

In this research while examining Ali's succession, the basic sources of Shi'a and Ahl-i Sunnah were used as reference. According to the Shi'a, Prophet Muhammad (pbuh) assigned Ali as his successor at the place called Ghadir Khumm and those who were there, particularly Abu Bakr and Umar witnessed that. Shi'a, who tries to support his views with verses, accepts this event as one of the five basics of Islam, whereas Ahl'i Sunnah sees this event took place at Ghadir Khumm as related to some problems between Ali and the soldiers occurred after the expedition from Yemen. In this study it was concluded that the verses which Shi'a using to justify Ali's succession are not relevant. In this context, the inability to remember, as if with an abdication of reason, of people who witnessed the events at Ghadir Khumm, in the power struggles while Ali was living led to the conclusion that this incident was constructed with sectarian feelings and thoughts.

Key Words: Prophet Muhammad (pbuh), Ali, Shi'a, Ghadir Khumm, Succession.

¹ Doç.Dr. Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Tarihi Anabilim Dalı, Rize, Türkiye / e-posta: ihsan.arslan@erdogan.edu.tr / ORCID ID: 0000-0003-4790-0711.

Başvuru Submission	Kabul Accept	Yayın Publish
17.06.2019	11.12.2019	31.12.2019

DOI 10.18403/emakalat.578972

Giriş

Sık ağaçlık anlamına gelen “hum” kelimesi ile gölet anlamına gelen “gadır” kelimesinin birleşiminden meydana gelen “Gadır-i Hum”² Mekke ile Medine arasında yolun sol tarafında³ Cuhfe’ye bir,⁴ iki,⁵ üç⁶ veya dört⁷ mil kadar uzaklıkta olup sık sık yağın yağmurlar sebebiyle bataklık ve sazlık haline gelmiş bir gölcükten ibarettir.⁸ Burası ikliminin elverişsizliği, bataklık, aşırı sıcaklık ve bulaşıcı hastalıklar gibi yaşam koşullarının zorluğundan dolayı insanların ikamet etmeyi düşünmediği bir yerdir. Bu sebeple burada Huzâa ve Kinâne kabilelerine mensup az sayıda aile yaşamaktaydı.⁹ Cidde şehrinin önemli bir liman haline gelmesi ve Mekke ile Medine arasında yeni yolların yapılması sonucunda eski hac yolu üzerinde bulunan Cuhfe önemini kaybetmiş, dolayısıyla Hz. Peygamber’in hatırasına inşa edilen mescidle birlikte Gadır-i Hum da metruk hale gelmiştir.¹⁰

Şia’nın, Ali b. Ebî Tâlib’in imâmeti veya hilâfeti için kullandığı en önemli delil, Allah Rasûlü’nün Veda Haccı dönüşü 18 Zilhicce 10/17 Mart 632 yılında Pazar günü¹¹ “Gadır-i Hum” denilen mevkide konakladığında söylediği rivayet edilen hadistir. Şia ve Ehl-i sünnet arasında tartışma konusu olan bu hadise, her iki tarafın kaynaklarında farklı bir şekilde anlatılmaktadır. Şia kaynaklı rivayetlerde Hz. Ali’nin Hz. Peygamber tarafından imâmete tayin

² Nuruddîn Ali b. Ahmed es-Semhûdî, *Vefâü'l-Vefâ bi Ahbâri Dâri'l-Mustafâ* (Kahire: Dâru't-Talâii', 2010), 4: 78.

³ Ebû Ubeydullah Abdullah b. Abdülazîz el-Bekrî el-Endelüsî, *Mu'cemu Mesta'cem min Esmâi'l-Bilâd ve'l-Mevâzi'* (Beyrut: Alemü'l-Kütüp, 983), 2: 268.

⁴ Semhûdî, *Vefâü'l-Vefâ*, IV, 78.

⁵ Şihâbüddîn Ebû Abdullah Yâkût b. Abdullah el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990), 4: 213.

⁶ Semhûdî, *Vefâü'l-Vefâ*, 4: 78.

⁷ Semhûdî, *Vefâü'l-Vefâ*, 4: 78.

⁸ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, 4: 213; Ethem Ruhi Fığlalı, “Gadır-i Hum”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13: 279.

⁹ Semhûdî, *Vefâü'l-Vefâ*, 4: 78.

¹⁰ Fığlalı, “Gadır-i Hum”, 13: 279.

¹¹ Ebu'l-Fidâ el-Hâfız b. Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye* (Kahire: Dâru'l-Hadis, 1994), 5: 198.

edildiği belirtilirken, Ehl-i sünnet kaynaklarında ise Hz. Ali'nin sefere gittiği Yemen dönüşü askerler arasında meydana gelen olay şeklinde anlatılmaktadır. Şia bu günü bayram olarak kutlamaktadır. Bu günün ilk defa bayram olarak kutlanması, Büveyhî halifesi Muizzüddeve döneminde 352/963 yılında başlamıştır.¹² Sunniler ise 398/1008 yılında Şia'nın bayramına alternatif olarak söz konusu bayramdan sekiz gün sonra Hz. Peygamber'in, Hz. Ebû Bekir ile mağarada bulunduğu günü çeşitli etkinliklerle kutlamaya başlamışlardır.¹³ Bu bayram kutlamaları esnasında mezhep taassubundan dolayı Şiiler ve Sunniler arasında zaman zaman kavgalar meydana gelmiştir.¹⁴ Öte yandan Büveyhilerin Şiilik taassubu, Ehl-i sünnet mensuplarını Şii bayramlarına katılmak zorunda bırakmıştır.¹⁵ Bu çalışmanın amacı, Hz. Ali'nin imâmeti için en önemli delil olarak gösterilen ve Şia tarafından da bayram olarak kutlanan Gadîr-i Hum hadisesinin sağlıklı bir şekilde değerlendirilebilmesi için Şii ve Sunnî kaynaklarda nasıl kullanıldığını ortaya koyarak bir sonuca ulaşmaktır.

1- Şia Kaynaklarında Gadîr-i Hum Hadisesi

Şia, Ğadîr-i Hum hadisesini Hz. Ali'nin imametinin¹⁶ en güçlü delillerinden biri olarak kabul etmektedir. Hz. Peygamber Veda Hacc'ından sonra Medine'ye gitmek üzere yola çıktı. Suyu olmayan ve dinlenmeye de müsait olmayan Gadîr-i Hum denilen yere gelindiğinde Cebrâil gelerek Allah Rasûlü'nden, Hz. Ali'nin ayağa

¹² Celâlüddin Abdurrahman b. Ebî Bekir es-Suyûtî, *Târîhu'l-Hulefâ* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1989) s. 450; Philip K. Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslâm Tarihi*, trc. Salih Tuğ (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1996), 3: 741; Adnan Demircan, *Hz. Ali'nin Hilafet Meselesinde Gadîr-i Hum Olayı* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1996), 40.

¹³ Takıyyuddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ali el-Makrizî, *Kitâbü'l-Mevâiz ve'l-I'tibâr bi Zikri'l-Hitâti'l-Âsâr* (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), 1: 389.

¹⁴ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 11: 259.

¹⁵ Hasan İbrahim Hasan, *Siyasi-Dini-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi*, trc. Komisyon (İstanbul: Kayihan Yayınları, 1987), 3: 400.

¹⁶ Şia'da imamet tasavvurnun oluşumu hakkında geniş bilgi için bkz. Hasan Onat, *Emeviler Devri Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 20-187; Hasan Onat, "Şiilğin Doğuşu Meselesi (Birinci Hicrî Asır)", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (1997): 79-118; Metin Bozan, *İmâmiyye'nin İmâmet Nazariyesinin Teşekkül Süreci*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009), 57-243.

kaldırılıp bütün insanlara imam tayin edildiğini tebliğ etmesinin bildirdi. Bunun üzerine Rasûlüllah: “*Ümmetim cahiliyye dönemine yakındır*” diyerek bu emri yerine getirmekten kaçındı. Ancak Cebrâil: “*Bu emrin ruhsat değil, azimet olduğunu*” bildirdi ve: “*Ey peygamber! Rabbinden sana indirileni tebliğ et! Eğer bunu yapmazsan O’nun mesajını iletmemiş olursun. Allah seni insanlardan koruyacaktır. Şüpheli yok ki Allah, kâfirler topluluğunu hidayete erdirmez.*” (el-Mâide 5/67) âyeti de nâzil olunca Hz. Peygamber çok sıcak bir gün olmasına rağmen orada bulunan ağaçların altının temizlenmesini ve Müslümanların burada toplanmasını emretti. Daha sonra Allah Rasûlü cemaatle namaz kılınması için müezzinin duyuru yapmasını istedi. İnsanlar kumun yakıcılığından korunmak amacıyla ayaklarını elbiseleriyle sarmak zorunda kalmışlardı. Rasûlüllah, insanların kendisini daha iyi işitebilmeleri için yüksekçe bir yere çıktı ve yanına gelen Ali b. Ebî Tâlib’i de Hz. Peygamber’in sağında yüksek bir yerde durdu. Allah Rasûlü Allah’a hamd ve senada bulunduktan sonra: “*Çağrıldım ve bu çağrıya icabet etme zamanım yaklaştı. Aranızdan ayrılma zamanım yakındır. Sizlere benden sonra yanlışa düşmemeniz için Allah’ın kitabını ve itratım ehl-i beytimi bırakıyorum. Onlar havuzun başında buluşuncaya kadar birbirlerinden ayrılmazlar*” dedikten sonra yüksek bir sesle: “*Sizlere nefislerinizden daha yakın değil miyim?*” diye sordu Orada bulunalar ise: “*Evet*” cevabını verdiler. Bunun üzerine Hz. Peygamber, Ali b. Ebî Tâlib’in koltuk altlarının beyazlığı görünecek şekilde onun kollarını kaldırdı ve. “*Ben kimin mevlâsıysam, Ali de onun mevlâsıdır. Allah’ım ona dost olana dost, düşman olana da düşman ol. Ona yardım edene yardım et, ona yardım etmeyeni de yardımsız bırak. Ben ondanım. Onun benim yanımdaki konumu, Harun’un Musa’nın yanındaki konumu gibidir. Ancak benden sonra nübüvvet yoktur.*” şeklinde bir konuşma yaptıktan sonra bulunduğu yerden indi. Hz. Peygamber öğle namazından önce iki rekat namaz kıldıktan sonra müezzine öğle namazı için ezan okumasını emretti. Namazı kıldıktan sonra da çadırına oturdu, Ali b. Ebî Tâlib’in de yanına oturmasını istedi ve insanlara Ali b. Ebî Tâlib’in yanına giderek imâmetini kutlamalarını ve onu: “*Emîru’l-Müminîn*” şeklinde selamlamalarını emretti. Orada bulunanlar da gün boyunca denileni yaptılar. Daha sonra

Rasûlüllah, onların eşlerine ve bütün müminlerin hanımlarına kendisiyle beraber gidip Ali'yi “*Emîru'l-Müminîn*” olarak selamlamalarını emretti Onlar da bu emri yerine getirdiler. Bu esnada Hz. Ömer de Ali b. Ebî Tâlib'in yanına gelip: “*Ey Ali haydi iyisin! Benim ve her müminin mevlâsı oldun*” diyerek kendisini kutladı.¹⁷ Rivayete göre Hz. Ali'nin imâmetinden sonra Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer ona biat etmemek için Cuhfe denilen yere kadar ilerlemişler, fakat Hz. Peygamber adam gönderip onları çağırılmış ve kendilerini azarlayarak: “*Ey Ebû Kuhâfe'nin oğlu ve ey Ömer! Benden sonraki velâyet için Ali'ye biat ediniz*” deyince¹⁸ onlar da: “*Ey Allah'ın Rasûlü! Bu emir senden mi, yoksa Allah'tan mı?*” diye sorusuna Hz. Peygamber: “*Evet, Allah'ın ve Rasûlü'nün bir emridir*” şeklinde cevap verince Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer ayağa kalkarak

¹⁷ Fazl b. Şâzân en-Neysâbüri, *el-İzâh* (Tahran: Menşûrât-i Câmîat-i Tahran, 1404), 99; Muhammed b. Ya'kûb el-Kuleynî, *Usûlü'l-Kâfî* (Beyrut: Menşûrâtü'l-Fecr, 2007), 1: 178; Ebu'l-Hasen Ali b. İbrahim el-Kummî, *Tefsîru'l-Kummî* (Kum: Müessesetü'l-İmâmi'l-Mehdî, 1435), 1: 255; Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali b. Hüseyin b. Mûsâ b. Bâbeveyh el-Kummî, *el-Hidâye fî'l-Usû ve'l-Furu'* (Kum: İmâm el-Hâdî, 1418), 149-150; Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân el-Hârisî el-Ukberî, *en-Nüket fî Mükâdemâti'l-Usûl* (Kum: el-Mu'temeru'l-Âlemiyyu li'ş-Şeyh el-Müfid, 1413), 45-46, 73; Eminü'l-İslâm Ebû Ali Fadl b. Hasan et-Tabersî, *Mecmau'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Mürtezâ, 2006), 3: 314; Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan b. Ali et-Tûsî, *el-İktisâd fî mâ Yetealleku bi'l-İktisâd* (Beyrut: Dâru'l-Edvâ', 1406), 344; Eminü'l-İslâm Ebû Ali el-Fadl b. el-Hasan et-Tabersî, *İ'lâmü'l-Verâ bi A'lâmi'l-Hüdâ* (Kum: Müessesetü Âli Beyt, 1417/1997), 261-262; Muhammed Kâzım el-Kazvîni, *İmâm Ali mine'l-Mehdi ile'l-Lahd* (Beyrut: Müessesetü'n-Nûr, 1993), 195-196; Ebu'n-Nasr Muhammed b. Mes'ûd b. Ayyâş, *Tefsîru'l-Ayyâşî* (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî, 1991), 1: 360-362; Seyyid Hâşim el-Bahrânî, *el-Burhân fî Tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî, 2006), 2: 494-500; el-Mevlâ Muhsin el-Feyz el-Kâşânî, *Tefsîru's-Sâfi* (Tahran: Mektebetü's-Sadr, 1379), 2: 51-70; Nâsır Mekârim eş-Şîrâzî, *el-Emsel fî Tefsîri Kitâbillahi'l-Münzel* (İran: Müessesetü Âli'l-Beyt, 1426), 3: 579-590; Cemâlüddin el-Hasen (el-Hüseyin) b. Yûsuf b. Ali İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Nehcü'l-Hak ve Keşfü's-Sıdk* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Lübânî, 1982), 192; Ziyâüddin Nûrullah b. Şerefuddin Abdillâh b. Nûrillâh b. Muhammed Şâh el-Mar'aşî, *es-Savârimü'l-Mührika fî Reddi's-Savâ iki'l-Muhrika* (Tahran: en-Nahda, 1409), 186; Muhammed Hüseyin Tabâtabâi, *el-Mizân fî Tefsîri'l-Kur'ân* (Kum: Cemâatü'l-Müderresîn, ts.), 5: 193-194; Ca'fer es-Sübhânî, *el-Akîdetü'l-İslâmiyye* (Kum: Müessesetü'l-İmâmi's-Sâdik, 1428), 195.

¹⁸ Muhammed Bakır b. Muhammed Tâkî b. Maksûd Ali el-Meclisî, *Bihâru'l-Envârî'l-Câmîa li Düreri Ahbârî'l-Eimmeti'l-Athâr* (Beyrut: Basım yeri yok, 1983), 28: 99; Muhsin Emin, *A'yânü'ş-Şîa* (Beyrut: Dâru'l-Mearif, 1983), 1: 420.

Hız. Ali'ye biat ettiler. Ayrıca Hız. Ömer: “*Ey Müminlerin Emiri! Sana selam olsun. Haydi iyisin! Benim ve her müminin mevlâsı oldun*” diyerek kendisini kutladı.¹⁹ Başka bir rivayete göre Mâide suresinin 67. âyetini indirince Cebrâil Hız. Peygamber'e gelerek şu emri getirdi: “*Ali b. Ebî Tâlib benim kardeşim, vasîm, halifem ve benden sonra imamdır. Ey İnsanlar! Allah onu size velî ve imam olarak tayin etti, ona itaat etmeyi herkese farz kıldı. Ona muhalefet eden mel'un, saygı gösteren ise merhamete erecektir. Dinleyiniz ve itaat ediniz. Allah mevlanız, Ali ise imamınızdır. İmamet ondan sonra onun soyundan kıyamete kadar devam edecektir.*”²⁰ İlgili âyetin iniş sebebi, Ali b. Ebî Tâlib'in imâmeti hakkındadır.²¹ Çünkü bu âyette tebliğ edilmesi gereken şey; Ali'nin hilafetidir. Ayrıca Hız. Peygamber, Hız. Ali'nin imâmetini: “*İnsanlar amcasının oğlunu kayırıyor ve onu eleştirirler*” diyerek gerçeği açıklamaktan kaçındığı için bu âyet nazil oldu. Bunun üzerine Allah Rasûlü Gadir günü bu hakikati herkese açıkladı.²² Hassân b. Sâbit de bu önemli günün hatırasına şiir söylemek için Hız. Peygamber'den izin istedi. Kendisine izin verilince şu şiiri söyledi:

“Gadir günü peygamberleri onlarla konuşuyor. Konuşan peygamberi dinle!

Cibrîl, Rabb'inin emri üzerine ona gelerek masum olduğunu ve gevşek davranmamasını istedi.

Onlara, Rabb'leri olan Allah'ın sana indirdiğini tebliğ et ve burada düşmanlardan korkma!

Bu sırada eliyle Ali'nin elini kaldırarak yüksek sesle ilan etmek için ayağa kalktı.

Dedi ki: “Mevlânız ve veliniz kimdir? Burada kör olacak bir durum yoktur” dediler.

¹⁹ Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 1: 255; Kazvîni, *İmâm Ali*, 196; Tabersî, *İ'lâmü'l-Verâ*, 262-263; Emîn, *A'yânü's-Şîa*, 1: 420.

²⁰ Kazvîni, *İmâm Ali*, 194-195; Cemal Sofuoğlu, “Gadir-i Hum Meselesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (1993): 461.

²¹ Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, 3: 313; Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed el- Vâhidî, *Esbâbü'n-Nüzûl* Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1993), 170.

²² Alemü'l-Hüdâ Ebü'l-Kâsım Ali b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Muhammed el-Alevî eş-Şerîf el-Murtazâ, *Resâilü's-Şerîf el-Murtezâ* (Kum: Dâru'l-Kur'âni'l-Kerîm, 1405), IV, 130; Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, 3: 313.

İlahın, mevlâmızdır, sen de velimizsin. Bugün bizi sana isyan eder bulmayacaksın.

Ona dedi ki: “Kalk ey Ali! Seni benden sonra imam ve hidayete götürecek kişi olarak seçtim.

Ben kimin mevlâsıysam, bu da onun velisidir. Ona doğrulukta yardımcı ve mevlâ olun.”

Burada dua etti: “Allah’ım onun dostuna dost ol ve Ali’ye düşmanlık yapana düşman ol”

Ey Rabbim! Ona yardım edenlere, dolunay gibi karanlıkları aydınlatan hidayet imamına yardımlarında yardımcı ol.”²³ Hassân b. Sâbit şiirini bitirdikten sonra Hz. Peygamber: “Ey Hassân! Dilinle bize yardım ettiğin müddetçe Ruhu’l-Kudus ile desteklendin” diyerek kendisini taltif etmiştir.²⁴ Hz. Ali imâmete tayin edildikten sonra: “Bugün dininizi kemale erdirdim, üzerinizdeki nimetimi tamamladım ve size din olarak İslâm’ı seçtim.” (el-Mâide 5/3) âyeti nâzil olunca Rasûlüllah: “Dinin kemali, nimetin tamamlanması, Rabbimin risâletinden razı olması ve benden sonra Ali’nin velâyeti için Allah’a hamdolsun” diyerek âyetin nâzil olmasından duyduğu memnuniyeti belirtmiştir.²⁵ Başka bir rivayette ise Cebrâil Hz. Peygamber’e gelerek Allah sana selem ediyor ve ümmetine de şunu söylemeni istiyor: “Bugün sizlere Ali b. Ebî Tâlib’in velâyetiyle dininizi kemale erdirdim, sizlere olan nimetimi tamamladım ve sizlere din olarak İslâm’ı seçtim.”²⁶ Dinin kemali, Ali b. Ebî Tâlib’in velâyetiyle gerçekleşmiştir. Ayrıca: “Sizin dostunuz ancak Allah’tır, Resûlüdür ve Allah’ın emirlerine boyun eğerek namazı kılan ve zekâtı veren

²³ Kazvîni, *İmâm Ali*, 209-210; Tabâtabâi, *el-Mizân*, 5: 193; Tabersî, *İ’lâmü’l-Verâ*, 262-263; Emîn, *A’yânü’s-Şîa*, 1: 420. Şiirin tercümesi için bkz. Demircan, *Hz. Ali’nin Hilafet Meselesinde Gadîr-i Hum Olayı*, 24-25.

²⁴ Kazvîni, *İmâm Ali*, 209-210; Tabersî, *İ’lâmü’l-Verâ*, 263; Emîn, *A’yânü’s-Şîa*, 1: 420.

²⁵ Tabersî, *Mecmau’l-Beyân*, 3: 227; Tabersî, *İ’lâmü’l-Verâ*, 263; Kâşânî, *Tefsîru’s-Sâfi*, 2: 10. Tabâtabâi, *el-Mizân*, 5: 193; Şîrâzî, *el-Emsel fî Tefsîri Kitâbillahi’l-Münzel*, 3: 420.

²⁶ Ebû Ca’fer Muhammed b. Ali b. Hüseyin, *Emâli’s-Sadûk* (Beyrut: Müessesetü’l-A’lemî, 2009), 99; Ayyâşî, *Tefsîru’l-Ayyâşî*, 1: 322.

müminlerdir.” (el-Mâide 5/55) âyetinin de Hz. Ali'nin velâyeti hakkında indiği belirtilmektedir.²⁷

Şia için önemli bir hadis kaynağı olan el-Kâfi'de Hz. Ali'nin imâmeti şöyle anlatılmaktadır: “Allah, Hz. Muhammed'i elçi olarak gönderince ehl-i kitabın bir kısmı Müslüman oldular, İsrâiloğulları ise onu yalanladılar. Hz. Peygamber, Allah yoluna davet etti ve O'nun yolunda mücadele etti. Daha sonra vasisinin faziletini ilan etmesini bildirince Allah Rasûlü: “Allah'ım! Araplar, cahil insanlardır. Onların kitapları yok ve kendilerine de bir peygamber gönderilmemiştir. Onlar, peygamberlerinin faziletlerini ve şereflerini de bilmezler. Onlara, Ehl-i beytimin faziletlerini bildirirsem, bana inanmazlar” diye endişelerini belirtince Allah: “Onlardan yana endişe etme!” (en-Nahl 16/127) ve “Sizlere selam olsun. Yakında bilecekler.” (ez-Zuhruf 43/89) diyerek Rasûlüllah'ı teskin etmeye çalıştı. Bunun üzerine Hz. Peygamber vasisinin faziletlerini anlatınca onların kalplerine nifak düştü. Daha sonra Allah Rasûlü onların düşüncelerini öğrenince Allah: “Ey Muhammed! Onların söylediklerin şeylerden dolayı senin göğsünün daraldığını biliyoruz. (el-Hicr 15/97). Onlar seni yalanlamıyorlar. Fakat zâlimler, Allah'ın âyetlerini inkâr ediyorlar.” (el-En'âm 6/33). Ayrıca onlar delilleri olmadığı halde inkâr ediyorlar. Hz. Peygamber, onların gönüllerini kazanmaya çalışıyor ve bazılarına karşı da bazılarından yardım alıyordu. O, bu sûre nâzil oluncaya kadar vasisinin faziletleri hakkında onlara bazı şeyler söylemeye devam ediyordu. Kendisine ölüm haberi bildirilince onlara delil getirdi ve nefsi ona ölüm haberini verdi. Bundan sonra Allah: “Boş kaldığın zaman hemen başka bir işle meşgul ol ve yalnız Rabbine yönel” (el-İnşirâh 94/7-8) dedi ve devamla: “Boş kaldığın zaman bildiğini göster ve vasîni ilan et. Onun faziletini açıkça onlara bildir” deyince Hz. Peygamber: “Ben kimin mevlasıysam, Ali de onun mevlasıdır. Allahım! Ona dost olana dost, düşman olana da düşman ol” dedi. Allah rasûlü bu sözünü üç defa tekrarladı. Daha sonra Rasûlüllah: “Bir adam göndereceğim ki, Allah ve Rasûlü'nü sever, Allah ve Rasûlü de onu sever. Kendisini savaştan dönenlerden gösterecek, arkadaşlarını korkutan ve arkadaşlarından korkan bir kaçak

²⁷ Ayyâşi, *Tefsiru'l-Ayyâşi*, 1: 356; Bahrâni, *el-Burhân fî Tefsiri'l-Kur'an*, 2: 475-487; Şirâzi, *el-Emsel fî Tefsiri Kitâbillahi'l-Münzel*, 3: 547-555.

olmayacaktır. Ali, müminlerin efendisi ve dinin de direğidir. Benden sonra insanlarla savaştık o'dur. Nereye yönelirse yönelsin, hak Ali ile beraberdir. Sizlere Allah'ın kitabını ve Ehl-i beyti ıtratını bırakıyorum. Onları alırsanız, asla şaşırmasınız. Ey İnsanlar! Dinleyiniz. Sizler havuzun başında bana geleceksiniz ve ben de sizlere bu iki şeye ne yaptığınızı soracağım. Onları geçerseniz, helak olursunuz. Onlara öğretmeyin. Çünkü onlar sizlerden daha bilgilidir.”²⁸

Hz. Peygamber Medine'ye gelince ensâr: “Ey Allah'ın Rasûlü! Allah zikrini indirmek suretiyle bizlere iyilikte bulundu ve aramıza seni göndermekle bizleri şereflendirdi. Dostlarımızı sevindirdi ve düşmanlarımızı da rezil etti/perişan etti. Medine'ye gelen heyetlere verecek bir şey bulamadığın için düşman bu duruma seviniyor. Bizler mallarımızın üçte birini Mekke'den gelen heyetlere vermek için sana vermek istiyoruz” teklifine Hz. Peygamber her hangi bir cevap vermedi, ancak Allah'tan gelecek vahyi beklemeye başladı. Bunun üzerine Cebrâil: “De ki: Ben buna karşılık sizlerden akrabalık sevgisinden başka bir ücret istemiyorum.” (eş-Şûrâ 42/33) âyetini indirince Allah Rasûlü onların teklif ettiği malları kabul etmedi. Bunun üzerine münafıklar: “Allah bunu Muhammed'e indirmede. O, amcasının oğlunun pazısını yukarıya kaldırmaktan ve Ehl-i beytini bize yüklemekten başka bir şey istemiyor.” Dün: “Ben, kimin mevasıysam, Ali de onun mevasıdır” diyordu. Bu gün ise: “De ki: Ben buna karşılık sizlerden akrabalık sevgisinden başka bir ücret istemiyorum” (eş-Şûrâ 42/23) diyor. Daha sonra ona humus âyeti nâzil olunca: “Onlara mallarımızı ve feylerimizi vermek istiyor” dediler. Bu olanlardan sonra Cebrâil, Hz. Peygamber'e gelerek: “Ey Muhammed! Nübüvvetini yerine getirdin ve günlerini tamamladın. İsm-i Ekber'i, ilim mirasını ve nübüvvet ilminin işaretlerini Ali'ye ver. Ben, itaatimi ve vilayetimi bilen bir âlim bırakmadan yeryüzünü terk etmem. O, onlara, bir peygamberin vefatından diğer peygamberin ortaya çıkışına kadar delil olur” emrini getirdi. Ayrıca ona: “İsm-i Ekber'i, ilim mirasını ve nübüvvet ilminin işaretlerini vasiyet etti. Ona

²⁸ Kuleynî, *Usûlü'l-Kâfi*, 1: 177-178.

bin kelime ve bin kapı da vasiyet etti. Bu kelimelerin ve kapıların her biri bin kelime ve bin kapı açıyor."²⁹

Başka bir Şîa kaynağına göre Hz. Peygamber Veda hutbesinin sonunda: "Sizlere iki şey bırakıyorum. Onlara sarıldığınız müddetçe doğru yoldan ayrılmazsınız. Onlar: "Allah'ın kitabı ve itratım Ehl-i beytimdir. Allah, o ikisinin havzın başında bana arz olununcaya kadar birbirinden ayrılmayacağını haber verdi. Dikkat edin! O ikisine sarılan kimse kurtulmuş ve o ikisine muhalefet eden ise helak olmuştur. Sizlere tebliğ ettim mi? Orada bulunalar: "Evet" karşılığını verince Allah Rasûlü: "Allahım, şahid ol" dedikten sonra sizlerden bazıları havzın başında bana arz edilecektir. Ben de onlar için: "Ya Rabbi! Onlar benim ashabımdır" deyince: "Ey Muhammed! Senden sonra onlar bozuldu ve sünnetini de değiştirdiler" denilince ben de: "Doğrudur" diyeceğim.³⁰

Diğer bir Şîa kaynağına göre teşrik günlerinin sonunda Allah: "Allah'ın yardım ve fethi gelince..." (en-Nasr 110/1) âyetini indirince Hz. Peygamber: "Bana ölüm haberi verildi" dedi ve namazın Mescidü'l-Hayf'ta³¹ kılınacağını haber verdi. İnsanlar burada toplanınca Allah Rasûlü konuşma yapmak için Allah'a hamd ve sena ettikten ve sözlerini başkalarına duyurmak isteyenlere de dua ettikten sonra sözlerine şöyle devam etti: "Ey İnsanlar! Sizlere iki ağır şey (sakaleyn) bırakıyorum" deyince Onlar: "Ey Allah'ın Rasûlü! O iki ağır şey (sakaleyn) nedir? diye sorunca Hz. Peygamber: "Allah'ın kitabı ve itratım Ehl-i beytimdir. Allah, havzın başında onları bana döndürünceye kadar şu iki parmağım gibi onların birbirlerinden ayrılmayacağını bildirdi." İki işaret parmağını yan yana getirdi ve: "Bu iki parmağım gibi demiyorum" diyerek başparmağı ile orta parmağını yan yana getirdi ve: "Bu, diğerinden uzundur" dedi. Ashâbtan bazıları: "Muhammed imâmeti Ehl-i beytine vermek istiyor" diyerek içlerinden dört kişi Mekke'ye gidip Kabe'ye girdiler ve orada Muhammed ölür veya öldürüldükten sonra imâmetin Ehl-i beytine verilmemesi konusunda anlaşmaya vardılar

²⁹ Kuleynî, *Usûlü'l-Kâfî*, 1: 178.

³⁰ Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 1: 253-254.

³¹ Mina'da bulunan bir mescittir. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân*, 2: 412.

ve bu anlaşmayı da yazıya geçirdiler.³² Bunun üzerine Allah şu âyetleri indirdi: “Yoksa bir işe kesin karar mı verdiler? Şüphesiz biz de kararlıyız. Yoksa onlar, sırlarını ve gizli konuşmalarını duymadığımızı mı sanıyorlar? Hayır öyle değil, Onların yanlarında bulunan elçilerimiz yazmaktadırlar.” (ez-Zuhruf 43/79-80).

Aynı kaynağa göre Rasûlullah Mekke’den Medine’ye gitmek için yola çıktı ve Gadir-i Hum denilen yere geldi. O, insanlara görevlerini öğretmiş ve onun vasiyeti onları kızdırmıştı. Allah: “*Ey Peygamber! Rabbinden sana indirileni tebliğ et! Eğer bunu yapmazsan O’nun mesajını iletmemiş olursun. Allah seni insanlardan koruyacaktır*” âyetini indirince Hz. Peygamber ayağa kalkarak Allah’a hamd ve senadan sonra: “*Ey İnsanlar! Velinizin kim olduğunu biliyor musunuz?*” Onlar: “*Evet Allah ve Rasûlü’dür*” şeklinde cevap verince Hz. Peygamber: “*Benim, sizlere nefislerinizden daha yakın olduğumu biliyorsunuz değil mi?*” Onlar: “*Evet*” dediler. Bunun üzerine Allah Rasûlü üç defa: “*Allahım şahid ol*” dedi. Daha sonra Emiru’l-Müminin’in elini tutarak koltuk altı beyazlığı görününceye kadar yukarıya kaldırdı ve: “*Dikkat edin! Ben kimin mevlasıysam, Ali de onun mevlasıdır. Allahım, ona dost olana dost, düşman olana düşman ol, onu terk edeni terk et, onu seveni de sev*” dedikten sonra başını semaya kaldırarak: “*Allahım, onlara şahit ol, ben şahitlerdenim*” dedi. Ashâb arasında bulunan Hz. Ömer, Hz. Peygamber’e: “*Bu, Allah’tan ve O’nun Rasûlü’nden mi?*” diye sordu. Rasûlullah: “*Evet, bu Allah ve O’nun Rasûlü’ndendir. O, müminlerin emiri, müttakilerin imamı ve meşhurların seçkin komutanıdır. Allah onu kıyamet günü sıratın üzerine oturtacak ve o da dostlarını cennete, düşmanlarını ise cehenneme sokacaktır.*”³³

Aynı müellifin diğer rivayetine göre Hz. Peygamber’in ashâbından bazıları: “*Muhammed Mescidü’l-Hayf’da söylediklerini burada da söyledi ve o, Medine’ye dönerse, bizlerden Ali’ye biat etmemizi ister*” diyerek irtidat ettiler. Bunun üzerine on dört kişilik grup Rasûlullah’ı öldürmek plan yaptılar ve Herşâ Akabesi denilen ve Cuhfe ile Ebvâ arasında bulunan Akabe mevkiinde pusuya yattılar. Hz. Peygamber’in devesini ürkütmek için onlardan yedisi Akabe’nin

³² Kummî, *Tefsîru’l-Kummî*, 1: 254.

³³ Kummî, *Tefsîru’l-Kummî*, 1: 255.

sağ tarafına, yedisi de sol tarafına oturdular. Gece olunca Allah Rasûlü ordunun arasından geçerek yoluna devam ettiği esnada devesinin üzerinde uykusu geldi ve Akabe'ye yaklaşınca Cebrâil: *“Ey Muhammed! Bazı kişiler sana tuzak kurdular”* dedi. Allah Rasûlü etrafına bakınarak: *“Arkamda kim var?”* diye seslenince Huzeyfe b. Yemân: *“Benim”* diye cevap verdi. Hz. Peygamber: *“Duyduklarımı sen de duydun mu?”* diye sorunca Huzeyfe: *“Evet”* dedi. Rasûlüllah da: *“Bunları gizli tut”* dedikten sonra onların yanına yaklaştı ve kendilerine isimleriyle seslendi. Onlar, Hz. Peygamber'in sesini işitince kaçarak insanların arasına girdiler. Onlar binitlerini bağladıkları için orayı terk ettiler. İnsanlar, Rasûlüllah'a yetişerek onları yakalamak istediler. Hz. Peygamber onların bağlı olan binitlerinin yanına gidince kendilerini tanıdı. Konaklayınca da: *“Birilerine ne oluyor ki, Kabe'de Muhammed ölür veya öldürülürse, bu iş Ehl-i beytine asla verilmeyecektir şeklinde sözleştiler”* diyerek bir konuşma yaptı. Bunun üzerine onlar, Rasûlüllah'a gelerek: *“Yemin ederek bu sözleri kendilerinin söylemediğini, böyle bir şeyi istemediklerini ve bunu yapmayı da akıllarından geçirmediklerini belirttiler.”* Bunun üzerine Allah: *“ (Ey Muhammed! O sözleri) söylemediklerine dair Allah'a yemin ediyorlar. Halbuki o küfür sözünü elbette söylediler ve Müslüman olduktan sonra kâfir oldular. Başaramadıkları bir şeye (Peygambere suikast yapmaya) de yeltendiler. Ve sırf Allah ve Resûlü kendi lütuflarından onları zenginleştirdiği için öç almaya kalkıştılar. Eğer tevbe ederlerse onlar için daha hayırlı olur. Yüz çevirirlerse Allah onları dünyada da, ahirette de elem verici bir azaba çarptıracaktır. Yeryüzünde onların ne dostu ne de yardımcısı vardır”* (et-Tevbe 9/74) âyetini indirdi.³⁴ Aynı müellifin başka bir rivayetine göre Hz. Peygamber Gadîr günü müminlerin emiri olarak Hz. Ali'nin elini kaldırdığında onun hizasında yedi münafık bulunduğu belirtilerek onların adları şu şekilde sıralanmaktadır: *“Ebû Bekir, Ömer, Abdurrahman b. Avf, Sa'd b. Ebû Vakkâs, Ebû Ubeyde, Ebû Huzeyfe'nin azatlısı Sâlim ve Muğîre b. Şu'be.”* Bu sırada Ömer'in Rasûlüllah'ı kastederek. *“Bakmıyor musunuz? Gözleri sanki bir delinin gözlerine benziyor”* dediği ve bunun üzerine Cebrâil'in gelip bu konuşmayı Rasûlüllah'a

³⁴ Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 1: 255-256.

bildirdiği, Hz. Peygamber'in onları çağırdığında ise yemin edip inkâr ettikleri ve bunun üzerine de bu âyetin indirildiği belirtilmektedir.³⁵

Şîa rivayetine göre Huzeyfe b. Yemân bu kişilerin isimlerini Rasûlüllah'a sormuş, o da: “*Onlar dünya ve ahirette münafik olanlardır*” demiştir. Huzeyfe daha sonra Hz. Peygamber'in hepsini tanıdığını, isimlerini teker teker kendisine söylediğini belirtmiştir. Bir gencin ona bu isimleri sorması üzerine ise, bunların dokuzu Kueryş'ten, beşi de diğer insanlardan olmak üzere on dört kişiden ibaret olduğunu bildirmiştir. Israr üzerine onların isimlerini şu şekilde sıralamıştır: “*Ebû Bekir, Ömer b. Hattâb, Osman b. Affân, Talha b. Ubeydullah, Abdurrahman b. Avf, Sa'd b. Ebû Vakkâs, Ebû Ubeyde bi Cerrâh, Muâviye b. Ebî Süfyân, Amr b. As, Kureyş'ten olmayanlar ise, Ebû Musa el-Eş'arî, Muğîre b. Şu'be.*” Bu kişiler Medine'ye geldiklerinde bir araya gelip toplanmışlar ve Ali b. Ebî Tâlib'in velâyeti konusunda Muhammed'e itaat etmeyeceklerine dair aralarında anlaşarak bunu bir sahifeye yazmışlardır. Bu sahifede yazılan ilk şey; Ali b. Ebî Tâlib'in velâyeti ile ilgili biattan dönmek olmuştur. Bu görev, Ebû Bekir, Ömer b. Hattâb, Ebû Ubeyde b. Cerrâh ve Sâlim'e verilmiştir. Bu toplantıya otuz dört kişi katılmıştır. Bunlar hazırladıkları bu yazılı belgeyi emin olarak bilinen Ebû Ubeyde b. Cerrâh'ın yanına emanet etmişlerdir. Bu sahife Ömer b. Hattâb'ın dönemine kadar Kabe'de saklı tutulmuş, ancak Ömer onu yerinden çıkartmıştır.³⁶

Başka bir Şîa kaynaklı anlatıma göre Hz. Peygamber'in Gadîr günü Hz. Ali'yi imâmete tayin ettikten sonra “*Ben kimin mevlasıysam, Ali de onun mevlasıdır*” sözünü duyan Hâris b. Nu'mân el-Fihri bineğinin üzerinde Rasûlüllah'a gelerek: “*Ey Muhammed! Bizlere Allah'tan başka ilah olmadığına ve senin O'nun Rasûlü olduğuna şahitlik etmemizi emrettin, kabul ettik. Beş vakit namaz kılmamızı emrettin, kabul ettik. Bir ay oruç tutmamızı emrettin, kabul ettik. Hacca gitmemizi emrettin, onu da kabul ettik. Fakat bütün bunlarla yetinmeyip amcanın oğlunun kolunu havaya kaldırarak onu bizlerden üstün tuttun ve onun için de: “Ben kimin mevlasıysam, Ali de onun mevlasıdır” dedin. Ayrıca da bu, senden*

³⁵ Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 2: 430-431.

³⁶ Meclisi, *Bihâru'l-Envârî'l-Câmia*, 28: 116.

mi, yoksa Allah'tan mı? diye sordu. Bunun üzerine Hz. Peygamber: “*Kendisinden başka ilah olmayan Allah'a yemin olsun ki, bu Allah'tandır*” diye cevap verince Hâris: “*Allahım! Muhammed'in dediği doğruysa, üzerimize gökten taş yağdır veya bizlere elim bir azap ver!*” diyerek bineğine yöneldi. Henüz bineğine ulaşmadan Allah onun üzerine gökten bir taş attı. Atılan taş onun tepesinden/kafasından girip altından/dübüründen çıktı. O da orada öldü. Bu olay üzerine Allah: “*Soran birisi, yükselme yollarının sahibi Allah tarafından kâfirlere kesinlikle inecek olan ve hiç kimsenin uzaklaştıramayacağı azabı sordu.*” (Meâric 70/1-3) ayetini indirdi.³⁷

Gadır-i Hum hadisesi Şia açısından Hz. Ali'nin velâyeti için en önemli delildir. Bu olayı meşru bir zemine oturtmak için de Kur'an ve sünnet en önemli kaynak olarak kullanılmaktadır. Cebraîl, Hz. Peygamber'e Hz. Ali'nin imâmetini açıklamasını bildirdiği zaman Rasûlüllah'ın bazı gerekçelerle bundan kaçınmasından dolayı Mâide sûresinin 67. âyeti nâzil olunca, bu hakikati Müslümanlara açıklamaktan başka bir çıkar bulamamıştır. Bu sebeple o, Veda Haccı dönüşü Gadır-i Hum denilen yerde Hz. Ali'yi kadın ve erkek bütün Müslümanların imamı olduğunu açıklamış ve başta Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer olmak üzere orada bulunanlar bu tayini kabul ederek Hz. Ali'yi kutlamışlardır. Bundan sonra da dinin kemale erdiği Mâide sûresinin üçüncü âyetiyle teyit edilmiştir. Ancak daha sonra bazı sahâbiler verdikleri sözden dönerek Hz. Ali'nin velâyetini kabul etmeyeceklerini beyan etmişlerdir. Hatta bu kişiler, yapılan tayinden dolayı Hz. Peygamber'e suikast düzenlemeyi bile göze almışlardır. Halbuki Hz. Ali'nin velâyeti: “*Hani Rabbim (ezelde) Âdemoğullarının sulplerinden zürriyetlerini almış, onları kendilerine karşı şahit tutarak, “Ben sizin Rabbiniz değil miyim?” demişti. Onlar da, “Evet, şahit olduk (ki Rabbimizsin)” demişlerdi. Böyle yapmamız kıyamet günü, “Biz bundan habersizdik” dememeniz içindir.*” (el-A'râf 7/172) âyeti çerçevesinde Allah bütün peygamberlerden Hz. Ali'nin “*Mümünlerin emiri*” olduğuna dair söz almıştı.³⁸ Hatta Hz. Peygamber'den rivayet edilen bir hadise göre iman esasları; namaz

³⁷ Kazvîni, *İmâm Ali*, 201.

³⁸ Kuleynî, *Usûlü'l-Kâfi*, 2: 8; Bahrânî, *el-Burhân fî Tefsîri'l-Kur'an*, 2: 494.

kılmak, zekat vermek, oruç tutmak, hacca gitmek ve velâyettir. Bu sebeple Şîa'ya göre İslâm'ın beş şartından biri de velâyettir.³⁹ Yani Hz. Ali'nin Hz. Peygamber'in vasîsi olduğuna inanmak, inanç esaslarından kabul edilmektedir. Şîa kaynaklarında oldukça zengin bir rivayet kültürüne sahip olan Gadîr-ı Hum hadisesi, başta İran olmak üzere Şîi çoğunluğun bulunduğu devletlerde halen fiilî olarak bayram şenlikleri atmosferinde kutlanmaktadır.

2- Ehl-i Sünnet Kaynaklarına Göre Gadîr-i Hum Hadisesi

Gadîr-i Hum hadisesi Ehl-i sünnet kaynaklarında, Şîa kaynaklarından oldukça farklı bir şekilde anlatılmaktadır. Şîa bu hadiseyi inanç boyutunda sunarken, Ehl-i sünnet kaynakları ise onu normal bir olay şeklinde değerlendirmektedir. Bu sebeple Ehl-i sünnet kaynaklarında geçen bu olayı farklı yönleriyle ortaya koymak, onu yorumlama noktasında önemli bir veri olacaktır. Bureyde el-Eslemî konu hakkında başından geçen olayı şöyle anlatmaktadır: “*Ali ile beraber Yemen’e sefere gittim. Ondan sert bir muamele gördüm. Dönünce Ali’nin bana yaptığı davranışın yanlışlığını Rasûlüllah’a anlatıp onu eleştirince Hz. Peygamber’in yüz ifadesi değişti ve bana: ‘Ey Bureyde! Ben müminlere nefislerinden daha evla değil miyim?’ diye sorunca ben de: ‘Ey Allah’ın Rasûlü! Öylesin’ dedim. Bunun üzerine Allah Rasûlü: ‘Ben kimin mevlasıysam, Ali de onun mevlasıdır’ dedi.*”⁴⁰ Hz. Peygamber ile Bureyde arasında geçen bu konuşmanın nerede ve ne zaman yapıldığı hakkında rivayetin içerisinde herhangi bir işaret bulunmamaktadır. Ancak bunun Yemen dönüşü olduğu açık bir şekilde belirtilmektedir.

Başka bir rivayete göre Hz. Peygamber, Hâlid b. Velid’in de içerisinde bulunduğu bir orduyu Yemen’e sefere gönderdi. Daha sonra da Hz. Ali’yi Hâlid b. Velid’in yerine tayin etti. Bu sefer esnasında pek çok ganimet elde edildi. Diğer bir anlatıma göre Hz.

³⁹ Kuleynî, *Usûlü’l-Kâfi*, 2: 15.

⁴⁰ Ahmed b. Hanbel, *Müsned* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), 5: 347; Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *Kitâbu Hasâisi Emîri’l-Mü’minîn*, trc. Naim Erdoğan (İstanbul: İz Yayıncılık, 1992), 66-69; İbn Kesir, *el-Bidâye ve’n-Nihâye*, 5: 198.

Peygamber ganimetlerin dağıtımı için Hz. Ali'yi Yemen'e göndermiştir. Hz. Ali'nin ganimet dağıtımındaki uygulamalarından rahatsız olan Bureyde, Hz. Ali'ye kızdı. Hatta sabahleyin Hz. Ali'nin yıkandığını görünce Hâlid'e: "*Bunu görmüyor musun?*" diye şikayette bulundu. Allah Rasûlü Bureyde vasıtasıyla olanlardan haberdar oldu ve: "*Ey Bureyde! Ali'ye kızıyor musun?*" diye sordu. Bureyde ise: "*Evet*" cevabını verince Hz. Peygamber: "*Ali'ye kızma! Ganimetler içerisinde ona bundan (aldığı cariyeden) daha fazlası vardır*" karşılığını verdi.⁴¹ Bu rivayette Hz. Ali'nin ganimet dağıtımından dolayı ordu içerisinde bulunanların rahatsızlığı ve Hz. Peygamber'in de Hz. Ali'nin yapmış olduğu bu taksimin doğru olduğu belirtilmektedir. Çünkü bu taksimatta savaş hukukuna aykırı bir durum söz konusu olsaydı, muhtemelen Hz. Peygamber onu gündeme getirir ve yanlışlığı ortaya koyarak olması gerekeni belirtirdi. Hz. Ali'nin, Rasûlüllah'ın akrabası olması, onun yaptığı yanlışlığın örtbas edileceği anlamına gelmemelidir. Çünkü Hz. Peygamber'in adalet anlayışı kişiye özgü değil, hadiseye göredir.

Diğer bir rivayette Hz. Peygamber, Hz. Ali'yi Yemen'e sefere gönderdi. Askerler bindikleri develerin rahatsızlığını ileri sürerek onları dinlendirmek amacıyla zekat malları arasında bulunan develere binmek istediler, ancak Hz. Ali onların bu talebini kabul etmedi ve: "*Müslümanlar gibi sizlerin de bir hissesi bulunmaktadır*" diyerek gerekçesini belirtti. Ali b. Ebî Tâlib buradaki işini bitirip Rasûlüllah ile birlikte hac görevini yerine getirmek için yola çıkmadan önce yerine birilerini vekil bıraktı. O, hac görevini yerine getirdikten sonra Hz. Peygamber onu arkadaşlarının yanına gönderdi. Hz. Ali'nin yerine vekil bıraktığı kişi, onların zekat develerine binmelerine izin verdi. Ancak Ali b. Ebî Tâlib develere binildiğini öğrenince, onu azarladı. Bunun üzerine bu şahıs: "*Medine'ye gidince bu olanları Rasûlüllah'a haber vereceğini ve kendisinin de sert muameleye uğradığını bildireceğini*" söyledi. Bunun üzerine bu şahıs Medine'ye gelince Ali'den gördüğü kötü muameleyi Rasûlüllah'a söylemek için yola çıktı. Yolda Ebû Bekir ile karşılaşarak birlikte Hz. Peygamber'in yanına gittiler. Hz. Ebû Bekir: "*Bu, Sa'd b. Mâlik b. eş-Şehîd*" dedi. Allah Rasûlü izin verince

⁴¹ Buhârî "Meğâzî" 61; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 5: 100.

içeriye girip ona selam verdi ve karşılıklı konuşmalardan sonra: “*Ey Allah’ın Rasûlü! Ali bana çok kötü davrandı*” dedi ve olanları anlatmaya başladı. Sözünün ortasına gelince Rasûlüllah yanında bulunan Sa’d’ın dizine vurdu ve: “*Ey sa’d! Kardeşin hakkında böyle konuşmayı bırak. Vallahi onun, Allah’ın yolunda olanların en iyisi olduğunu biliyorsun*” deyince Sa’d kendi kendine: “*Ey Sa’d! Allah seni kahretsin*” diyerek yaptığından dolayı duyduğu pişmanlığı ifade etmeye çalıştı.⁴² Burada şikâyet edilen konu; Hz. Ali’nin zekat develerine askerlerin binmelerine izin vermemesidir. Ayrıca Hz. Peygamber, Hz. Ali’nin yaptığı bu tasarrufu hakkında olumsuz şeyler söyleyerek onu desteklemiştir. Bu sebeple Hz. Ali’nin bu uygulamasında da hukuka aykırılık gözükmemektedir.

İbn Kesîr’in başka bir rivayetine göre Hz. Ali, Yemen’de bulunan orduya birini komutan tayin ederek Hz. Peygamber’in yanına geldi. Bir adam Rasûlüllah’a gelerek: “*Bu adam herkese elbise giydirdi*” diye şikâyette bulundu. Bunun üzerine Hz. Ali onları karşılamak üzere yola çıktı ve üzerlerinde bulunan elbiseleri görünce: “*Bu nedir?*” diye sordu onlar: “*Bunları bize falan kişi giydirdi*” diyerek cevap verdiler. Bunun üzerine Hz. Ali onların üzerlerinde bulunan elbiseleri çıkarttırdı. Daha sonra onlar Rasûlüllah’a gelerek Hz. Ali’yi şikâyet ettiler. Hz. Peygamber de onları sakinleştirdi.⁴³ Bu rivayette şikâyet konusu; askerlerinin giymiş oldukları elbiseler ve bu elbiselerin Hz. Ali tarafından üzerlerinden çıkartılmasıdır. Ayrıca bu rivayette Allah Rasûlü’nün Hz. Ali hakkında herhangi bir sözünden bahsedilmemektedir. Daha sonra onlar Rasûlüllah ile anlaşmışlardır.

Vâkıdî’nin rivayetine göre Hz. Ali Yemen’de elde edilen ganimetleri beşe böldü ve kura çekerek hangisinin “Humus” a ait olduğunu belirlemesine rağmen askerler bu humusun da kendilerine dağıtılmasını istedi. Ancak Hz. Ali onların bu isteğini yerine getirmeyerek Mekke’ye gitmek üzere yola çıktı. Ancak Futuk denilen yere gelindiğinde Hz. Peygamber’e yetişmek için yerine Ebû Râfi’yi vekil bırakarak yola çıktı. Humus malları arasında Yemen kumaşından yapılmış elbiseler de bulunmaktaydı. Hz. Ali hem bu

⁴² İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-Nihâye*, 5: 101-102.

⁴³ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-Nihâye*, 5: 102.

elbiselerin giyilmemesini hem de zekat develerine binilmemesini emretmişti. Hz. Ali buradan ayrıldıktan sonra askerler Ebû Râfi'den bu elbiseleri istediler. O da onlara birer ikişer verdi. Hz. Ali onları karşılamaya gittiğinde üzerlerinde bu elbiseleri görünce Ebû Râfi'yi azarladı, hatta onların üzerlerinde bulunan bu elbiseleri çıkarttırdı. Onlar da bu durumu Rasûlüllah'a şikayet ettiler. Hz. Peygamber, Hz. Ali'yi çağırarak: “Onların niçin şikayet ediyorlar?” diye sordu. Hz. Ali de: “*Elde edilen ganimetleri onların arasında dağıttığını, buna rağmen onların humus olarak belirlenen malların da kendileri arasında dağıtılmasını istedikleri ve kendisinin de bunu kabul etmediğini*” belirtince Rasûlüllah da Hz. Ali'nin yaptığını tasdik edercesine sustu.⁴⁴

Berâ b. Âzib'ten gelen rivayete göre Hz. Ali, askerlerin zekat develerine binme isteğini reddetmesi ve giydikleri elbiseleri üzerlerinden çıkarttırmasından dolayı onun hakkında bazı söylentiler ortaya atıldı. Hz. Peygamber Veda Hacc'ından Medine'ye dönerken Zilhicce ayının on sekizi Pazar günü Gadîr-i Hum denilen yerde bir ağacın altında⁴⁵ durarak insanlara: “*Ali'yi temize çıkarmak, onun kadrini yükseltmek, faziletini haber vermek ve insanların içerisinde ona karşı oluşan olumsuz duyguları gidermek*” amacıyla bir konuşma yaptı.⁴⁶ Hz. Peygamber bu konuşmasında muhtemelen Hz. Ali'de bulunan özellikleri insanlara anlatmak istemiştir. Rasûlüllah'ın Hz. Ali de olmayan özellikleri ona nispet ederek onun değerini yükseltmeye çalıştığını düşünmek uygun değildir. Hatta bu sözlerden hareketle de Hz. Ali'ye farklı bir konum vermeye çalışmak da yanlıştır. Yani Şia'nin iddia ettiği gibi bu konuşmada Hz. Ali'nin vasiliğini çıkartmak akademik bir yaklaşım değildir.

Başka bir hadiste ise Hz. Peygamber Veda Hacc'ından sonra Medine'ye dönerken yolda durdu ve insanlara cemaatle namaz kılmalarını emretti. Daha sonra da Hz. Ali'nin elini tutarak: “*Ben müminlere nefislerinden daha evla değil m iyim?*” dedi. Oradakiler:

⁴⁴ Muhammed b. Ömer el-Vâkidi, *Kitâbü'l-Megâzi*, Âlemü'l-Kütüp, Beyrut ts., III, 1080-1081.

⁴⁵ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 5: 198.

⁴⁶ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 5: 102, 198.

“Evet” cevabını verdikten sonra Allah Rasûlü tekrar: “Ben bütün müminlere nefsinden daha evla değil miyim?” diye sordu. İnsanlar yine “Evet” cevabını verdiler. Bunun üzerine Hz. Peygamber: “Ben kimin mevlasıysam, Ali de onun mevlasıdır. Allahım! Ona dost olana dost, düşman olana düşman ol” dedi. Nesâî bu hadisin, Ali b. Yezîd b. Cüd’ân sebebiyle zayıf olduğunu belirtmektedir.⁴⁷

Tirmizî’nin rivayetine göre Hz. Peygamber, Hz. Ali’nin komutasında bir grup Müslümanı sefere göndermişti. Sefer sırasında alınan ganimetler arasında bir cariye de bulunmaktaydı. Cariye ile cinsi münasebette bulunduğundan dolayı Hz. Ali’yi kınadılar. Bunlardan dört kişi Rasûlüllah’ın yanına döndüklerinde Hz. Ali’nin yaptıklarını anlatma konusunda anlaşdılar. Sefer dönüşü Hz. Peygamber’in yanına gelerek bu dört kişiden her biri Hz. Ali’nin yaptıklarını anlattı. Bu anlatılanlar karşısında Rasûlüllah’ın kızgınlığı yüzünden belli oluyordu. Hz. Ali’yi şikayet edenlere üç defa: “Ali’den ne istiyorsunuz? şeklinde tepkisini göstermiş ve: “Ali benden, ben de Ali’denim ve o, benden sonra her müminin velisidir” diyerek Hz. Ali konusundaki kanaatlerini belirtmiştir. Ayrıca Tirmizî bu hadisin garip olduğunu söylemektedir.⁴⁸

Bu rivayetin bir öncekinden farkı, “Hz. Ali’nin bütün müminlerin velisi olduğunun” bildirilmesidir. Ayrıca Hz. Ali’nin şikayet edilmesi karşısında Rasûlüllah’ın öfkelenmesi, onun adalet anlayışına ve eşitlik ilkesine aykırıdır. Çünkü suç işleyenin konumu ve nesebi ne olursa olsun, diğerlerinden farkı yoktur. Yani kanun karşısında herkes eşit olmalı ki, insanların adalet mekanizmasına karşı şüphe içerisinde olmasınlar. Kaldı ki şikayet edilen nübüvvet makamıdır. Bu makamdan/Hz. Peygamber’den beklenen davranış, tarafları dinlemesi ve bir neticeye ulaşmasıdır. “Benim yakınımdır denilerek” olayın örtbas edilmesi peygamberi bir yöntem değildir. O halde: “Cariye olayı gerçekten meydana gelmişse, Hz. Peygamber’in Ali’yi sorguladığına, en azından olanları ondan dinlediğine inanıyoruz. Kaldı ki, Allah’ın indirdiği hükümler karşısında bütün insanları eşit gören, hatta kendi kızına bile ayrıcalık tanımayan, insanların kalbini kırarak ve onları azarlayarak değil, gönüllerini kazanarak dinini

⁴⁷ İbn Mâce “Mukaddime” 11.

⁴⁸ Tirmizî “Menâkıb” 19.

güzel bir şekilde tebliğ eden Hz. Muhammed'in hiçbir sorgulamada bulunmadan Hz. Ali'yi şikayet edenlere karşı böyle bir tavır takınacağına inanmıyoruz."⁴⁹ Nitekim Tirmizî rivayetinde geçen Ca'fer b. Süleyman'ın şii olduğu, Hz. Ebû Bekir'e ve Hz. Ömer'e kin beslediği belirtilmektedir.⁵⁰

Şia kaynaklarında Hz. Ali'nin velâyetinin en önemli delili olarak belirtilen Gadîr-i Hum olayı, Sunnî kaynaklarda ise Hz. Ali'nin Yemen dönüşü meydana gelen olaylarla irtibatlandırılmaktadır. Çünkü bu sefere katılan askerler, Hz. Ali'nin cariyeye meselesi, zekat develerine binilmesine karşı çıkması ve humusa ait olan elbiselerin giyilmesine izin vermemesi gibi uygulamalarından dolayı rahatsızlıklarını bildirmeleri üzerine Hz. Peygamber'in askerlerle Hz. Ali arasında meydana gelen sorunu çözmek için Gadîr-i Hum denilen yerde veya başka bir yerde iki tarafı da sakinleştirmek amacıyla dostluğun ve kardeşliğin önemine vurgu yapan bir konuşma yapmıştır. Muhtemelen de bu konuşmadan sonra Hz. Ali ile askerler arasında herhangi bir problem kalmamıştır. Çünkü konuyla ilgili rivayetlere yansıyan bir bilgi yoktur.

Ahmed b. Hanbel'in rivayet ettiği bir hadise göre Rasûlüllah Veda Haccı dönüşü Gadîr-i Hum denilen yere gelince onun için iki ağacın altında oturması için yer hazırlandı. İnsanlar cemaatle namaz kılması için davet edildiler. Hz. Peygamber, Hz. Ali'nin elini tutup sağ tarafına oturtuktan sonra: "*Ben herkese nefsinden daha evla değil miyim?*" diye sordu. İnsanlar: "*Evet*" cevabını verince *Ben kimin mevlasıysam, Ali de onun mevlasıdır. Allahım! Ona dost olana dost, düşman olana düşman ol*" dedi. Hz. Ömer de Hz. Ali ile karşılaşınca: "*Ne mutlu sana! Bütün müminlerin velisi oldun*" diyerek kendisini tebrik etmiştir.⁵¹ Bu hadisin farklı varyantlarının senetlerinde bulunan Ali b. Yezîd, Ebû Harun el-Abdî, Musa b. Osman b. el-Hadramî ve İsmail b. Amr el-Becelî gibi raviler hadis tekniği açısından zayıf olarak nitelendirilmişlerdir.⁵²

⁴⁹ Demircan, *Gadîr-i Hum Olayı*, 47.

⁵⁰ Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah b. Osmanez-Zehebi, *Mizânü'l-İtidâl fi Nakdi'r-Ricâl* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1963), 1: 408-409.

⁵¹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4: 281.

⁵² İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 5: 199-201.

Hadisin temel omurgasını oluşturan: “*Ben kimin mevlasıysam, Ali de onun mevlasıdır*” kısmının sahihliği konusunda sunnî âlimler konuya olumlu yaklaşmaktadırlar. Tirmizî hadisin hasen-sahih,⁵³ Hâkim en-Neysâbüri sahih,⁵⁴ Zehebî sahih,⁵⁵ İbn Kesir hasen-sahih ve bütün ravilerinin güvenilir olduğunu⁵⁶ Aclûnnî ise mütevatir veya meşhur olduğu,⁵⁷ ayrıca bu hadisin Abdurrahman b. Ebî Leylâ isnadlı senedinin zayıf-garib olduğu da belirtmektedir.⁵⁸ Ancak hadisin: “*Ben kimin mevlasıysam, Ali de onun mevlasıdır*” kısmından sonra gelen: “*Allah! Ona dost olana dost, düşman olana düşman ol*” kısmının hadise daha sonra ilave edildiği,⁵⁹ senedinin zayıf-garip olduğu⁶⁰ belirtilirken, Zeyd b. Erkâm’dan gelen senedinin sahih ve ravilerinin tamamının sika olduğu ve bu senedi Tirmizî’nin sahih,⁶¹ başka bir rivayette ise onu hasen-garib veya sahih-garib kabul ettiği,⁶² Şu’be’nin İbn İshâk kanalıyla gelen senedin sahih-hasen olduğu,⁶³ ayrıca bu hadisin garib hatta münker olduğu ve isnadının da zayıf olduğu ve ayrıca bu cümlenin ziyade olduğu belirtilmektedir.⁶⁴ “*Ona yardım edene yardım et. Ona yardım etmeyene de yardım etme*” ve *Onu seveni sev, kin besleyene kin besle*” bölümleri metne daha sonra eklendiği için⁶⁵ hadisin birinci bölümü hakkında olumlu düşünceler ağırlık kazanırken, daha sonraki kısımlarında ise olumsuz düşünceler ortaya konulmuş ve bu kısımlar için ihtiyatlı olunmasına vurgu yapılmıştır. Bu sebeple hadisin birinci bölümünde yer alan “*mevlâ*”

⁵³ Tirmizî “Menâkıb” 19.

⁵⁴ Muhammed b. Abdullah Hâkim en-Neysâbüri, *el-Müstedrek ale’s-Sahîhayn* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1990), 3: 613.

⁵⁵ İbn Kesir, *el-Bidâye ve’n-Nihâye*, 5: 199.

⁵⁶ İbn Kesir, *el-Bidâye ve’n-Nihâye*, 5: 199.

⁵⁷ İsmail b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfu’l-Hafâ* (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabiyyi, 1352), 2: 274.

⁵⁸ İbn Kesir, *el-Bidâye ve’n-Nihâye*, 5: 200.

⁵⁹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1: 152; İbn Kesir, *el-Bidâye ve’n-Nihâye*, 5: 201.

⁶⁰ İbn Kesir, *el-Bidâye ve’n-Nihâye*, 5: 200.

⁶¹ İbn Kesir, *el-Bidâye ve’n-Nihâye*, 5: 201.

⁶² İbn Kesir, *el-Bidâye ve’n-Nihâye*, 5: 202.

⁶³ İbn Kesir, *el-Bidâye ve’n-Nihâye*, 5: 200.

⁶⁴ İbn Kesir, *el-Bidâye ve’n-Nihâye*, 5: 202-203.

⁶⁵ İbn Kesir, *el-Bidâye ve’n-Nihâye*, 5: 200

kelimesinin nasıl anlaşılması gerektiğini ortaya koymak, cümlelerin maksadını anlamak için önemli bir adım olacaktır.

3- Şîa'nın Delillerinin Değerlendirilmesi

a- Mevlâ kelimesinin Anlamı

Arapça'da ولي fiilinin ism-i faili olan مولى kelimesi; mâlik, köle, azad eden, azad edilmiş köle, sahip, efendi, amcaoğlu, komşu, anlaşmalı, oğul, amca, misafir, ortak, yeğen (kızkardeşin oğlu), velî (yönetici), rabb, seven, yardımcı, koruyucu, kanun nazarında sorumlu, nimet veren, nimet verilen, dost, tâbi ve damat gibi anlamlara gelmektedir.⁶⁶ Bu kelime cümle içerisindeki kullanımına göre farklı anlamlar kazanmaktadır. Bu sebeple Hz. Peygamber'in Hz. Ali için söylediği bu cümlelerin bağlamı oldukça önemlidir. Bunu belirledikten sonra cümleye yeni bir anlam verme durumu söz konusu olacaktır. Yemen dönüşü Hz. Ali ile askerler arasında problem meydana gelmiş ve Hz. Peygamber de şikâyet üzerine konudan haberdar olunca: “Ben kimin mevlasıysam, Ali de onun mevlasıdır” hadisini söylemiştir. Bu sözün bağlamını dikkate alınca iki taraf arasındaki kırgınlığı gidermeye yönelik söylendiği ortaya çıkmaktadır. Bu açıdan cümleye: “Ben kimim dostu isem, Ali de onun dostudur” şeklinde anlam vermek mümkündür. Bu cümleyi literal anlamda bile anlamaya çalışsak, yine de Şîa'nın verdiği anlamı çıkartmak mümkün değildir. Çünkü مولى kelimesi birden çok anlama geldiği için bağlamı dikkate almadan buradan Hz. Ali'nin vasîliğini belirlemek doğru bir yaklaşım değildir.

Şîa'nın önemli delillerinden biri olan Menzile hadisine göre Hz. Peygamber hicretin dokuzuncu yılında Tebûk Seferi'ne çıkarken Hz. Ali'yi Medine'de yerine vekil bırakmıştı. Ancak münafıklar başta olmak üzere bazıları, Hz. Peygamber'in Hz. Ali'yi çocukların ve kadınların başına bekçi bıraktığını dillendirerek ileri-geri konuşmaya başladılar. Bu durumdan oldukça rahatsız olan Hz. Ali, Medine'den hareket ederek Rasûlüllah'a gelip olanları anlattıktan sonra orduya katılmak istedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber, Hz. Ali'yi sakinleştirmek ve Medine'ye dönmesini sağlamak için: “Ey Ali!

⁶⁶ Ebu'l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mukerrem b. Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1990), 15: 406-415; Mecdüddin Muhammed b. Ya'kûb el-Fîrûzabâdî, *Kâmûsu'l-Muhît* (Beyrut: el-Muessesetu'r-Risâle, 1987), 1732.

Senin, benim yanımdaki konumunun, Harun'un Musa'nın yanındaki konumu gibi olmasından memnun değil misin? Ancak benden sonra peygamber gelmeyecektir."⁶⁷ Bu rivayette Hz. Peygamber'in vurgu yaptığı nokta, Hz. Ali'nin kendi yanındaki konumunu vurgulamak içindir. Rasûlullah, Hz. Ali'nin konuyu daha iyi anlaması için Hz. Musa ve Hz. Harun örneğini vermiş, devamında ise: "*Benden sonra peygamber gelmeyecektir*" sözüyle de yanlış anlayışların önüne geçmiştir. Ayrıca Hz. Peygamber Medine'de yerine vekil bıraktığı kişinin de kendisi gibi idareci olduğunu ve ona itaat edilmesi gerektiğini vurgulamıştır. Hz. Ali'nin vekilliği ise Rasûlullah Medine'ye gelince sona erecektir. Yani bu görevlendirme Hz. Peygamber'in Medine'ye gelmesiyle sınırlıdır. Dolayısıyla hadisenin bağlamını göz ardı ederek Hz. Ali'nin, Rasûlullah'ın vasîsi olduğunu iddia etmek, mezhep taassubunun bir göstergesidir.

b- Hz. Ali'nin Hz. Peygamber'in Vasîsi Olmadığını Gösteren Tarihi Olaylar

Abbâs b. Abdilmüttalib, hasta yatağında yatan Rasûlullah'ı ziyaret ettikten sonra Hz. Ali, ona: "*Ne istiyorsun*" diye sordu. Abbâs. "*Rasûlullah'a, bizden bir halife istihlâf etmesini sormak istiyorum*" deyince Hz. Ali: "*Yapma*" uyarısında bulundu. Bunun üzerine Abbâs: "*Niçin*" diye sordu. Hz. Ali de: "*Bunu istediğimiz zaman insanların: 'Rasûlullah, bunu size vermekten yüz çevirdi, değil mi?' demelerinden korkuyorum*" şeklinde cevap verdi.⁶⁸

Başka bir rivayete göre Abbâs b. Abdilmüttalib, Hz. Peygamber'in rahatsızlığı esnasında hilâfet konusunu konuşmak için Abdülmüttaliboğullarının yanında toplanmalarını istedi. Hz. Ali'nin ise, Abbâs'ın yanında özel bir yeri vardı. Abbâs, Hz. Ali'ye: "*Ey Kardeşimin oğlu! Bir rüya gördüm. Senin ile istişare etmeden her hangi bir şey de yapmak istemiyorum*" deyince Hz. Ali "*O nedir?*" diye sordu. Bunun üzerine Abbâs'ın: "*Rasûlullah'ın yanına girip, kendisinden sonra hilâfete kimin geçeceğini sorâlim. O (hilâfet) biz de olacaksa, yeryüzünde bizden hiç kimse kalmayınca kadar onu teslim etmeyiz. O (hilâfet) bizim dışımızdakilere aitse, ondan*

⁶⁷ Muhammed b. Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ* (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990), 3: 17; Buhârî "Meğâzî" 78.

⁶⁸ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 2: 190.

(*Rasûlüllah'tan*) sonra onu asla talep etmeyiz” sözlerine Hz. Ali: “*Ey Amca! Bu iş, sana aittir. Bu konuda her hangi bir kişi mücadele eder mi?*” şeklinde karşılık verince orada bulunanlar Rasûlüllah'ın yanına girmeden dağıldılar.⁶⁹

Bu rivayette Abbâs b. Abdülmuttalib ile Hz. Ali arasında Hz. Peygamber'den sonra kimin idareci olacağı tartışılmaktadır. Hz. Peygamber kendisinden sonra Hz. Ali'yi yerine tayin etmiş olsaydı, bu bilgi Hâşimoğulları arasında özellikle de ona yakın olanlar tarafından bilinirdi. Gerek Abbâs'ın gerekse de Hz. Ali'nin böyle bir durum karşısında söylemleri daha farklı olurdu. En azından Abbâs b. Abdülmüttalib, Hz. Ali'ye bu tarzda bir soru yöneltmezdi. Abbâs b. Abdülmüttalib'in, Hz. Ali'nin vasiliğinden haberi olmadığından dolayı bu soruyu sorduğunu düşünsek bile, Hz. Ali'nin onu uyarması ve zaten Allah Rasûlü'nün kendisini yerine bıraktığını söylerdi. O halde ne Abbas'ın ne de Hz. Ali'nin böyle bir vasi tayininden haberleri vardır. Hz. Ali'nin insanların: “*Rasûlüllah, bunu size vermekten yüz çevirdi, değil mi?*” demelerinden korkuyorum” şeklinde cevabı, bu olaydan diğerlerinin de vasi olayından habersiz olduğunu göstermektedir.

Hz. Peygamber'in defninden önce ensâr ve muhâcir Benî Saide Sakîfesi'nde toplanarak halifenin kim olacağını tartışmaya başlamışlardır. Hilâfet tartışmalarının çok yoğun yaşandığı anlar bile meydana gelmiştir. Bu süreçte taraflar halifenin kendilerinden olması için çeşitli deliller sunmaya çalışarak birbirlerinin ileriye sürdüğü delilleri de çürütmeye çalışmışlardır. Bu tartışmalarda başat aktör olarak bulunan Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Ebû Ubeyde b. Cerrâh, Sa'd b. Ubâde ve Hubâb b. Münzir gibi iki tarafın önemli simaları Gadîr-i Hum'da yaşanan olayları ihsas ettirecek herhangi bir cümle veya kelime kullanmamışlardır.⁷⁰ Burada bulunan sahâbiler içerisinde Hz. Ebû Bekir'in ve Hz. Ömer'in de Gadîr-i Hum'da Hz. Peygamber'in Hz. Ali'yi vasi tayin etmesi olayına tanık olduğu belirtilmektedir. Orada Müslümanların da Hz. Ali'ye biat ettikleri, hatta Hz. Ömer'in Hz. Ali'ye giderek onu tebrik ettiği de

⁶⁹ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 2: 189.

⁷⁰ İhsan Arslan, *Hz. Peygamber ve Sahâbe Örneğinde İslâm'da Eleştiri Kültürü* (İstanbul: Okur-Akademi Yayınları, 2014), 205-251.

rivayet edilmektedir. Bu olaya tanık olanlar ya akıl tutulması yaşayarak onları unuttu ya da bilerek unuttu. Ancak her fırsatta Rasûlüllah'a biat ederek mallarıyla ve canlarıyla destek veren sahâbilerin Hz. Ali'nin, Hz. Peygamber tarafından vasî tayinini unutmaları mümkün değildir. En azından aradan geçen zaman dilimi çok az olduğu için olaya tanık olanların hatırlaması gerekir. Kaldı ki aradan geçen zaman o kadar da uzun değildir. Bey'atü'l-hâssa denilen birinci gündeki bey'ate katılanlar yaşananları hatırlamadıysa, ikinci günde yapılan Bey'atü'l-âmmeye katılanlar neden hatırlamadı? O halde olaya tanık olanların tamamının duyarsız olması ise akıl ve mantık kuralları çerçevesinde anlaşılabilir bir konu değildir. Bu sebeple yaşayanların bilmediği bu hadisenin daha sonraki dönemlerde mezhebî duygu ve düşüncelerden hareketle kurgulandığını söylemek mümkündür.

İbn Sa'd'ın diğer rivayetinde Rasûlüllah vefat edince Abbâs b. Abdilmüttalib, Hz. Ali'ye: *“Ey Ali! Kalk ben ve burada bulunanlar sana biat edelim. İnsiyatif bizdeyken bunu yaparsak, hiç kimse karşı çıkamaz.”* Bunun üzerine Hz. Ali: *“Biri mi var? Yani bizden başka bu işe birileri tamah eder mi?”* şeklinde cevabına Abbâs: *“Vallahi, olacağını zannediyorum”* karşılığını verdi. Hz. Ebû Bekir'e biat edilip insanlar mescide gelince Hz. Ali *‘tekbir’* sesi işitti ve: *“Bu nedir?”* diye sordu. Bu soruya Abbâs b. Abdilmüttalib kinayeli bir şekilde: *“Bu, seni davet ettiğim, senin de kaçındığın/yüz çevirdiğin şeydir”* şeklinde cevap verince Hz. Ali: *“Bu, olabilir mi?”* diye sorunca Abbâs b. Abdilmüttalib: *“Bunun benzeri asla reddedilmez”* diyerek⁷¹ Hz. Ali'nin büyük bir fırsatı kaçırdığını ifade etmeye çalışmıştır. Eğer Hz. Peygamber Hz. Ali'yi yerine bırakmış olsaydı, bu bilgiyi Abbâs b. Abdilmüttalib'in bilmesi gerekirdi. Hz. Ali de böyle bir durumda amcasına bu gerçeği mutlaka söylerdi.

Hz. Ali, Hz. Ebû Bekir'in halife olduğunu haber alınca mescide gitti ve: *“Ey Ebû Bekir! Bu işte (hilâfette) bizim de hakkımızın olduğunu düşünmedin mi?”* sitemine Hz. Ebû Bekir'in: *“Evet, fakat fitne çıkmasından korktum ve gerçekten de büyük bir işin sorumluluğunu üzerime aldım”* özrüne karşılık Hz. Ali: *“Rasûlüllah'ın seni namaz kıldırmakla görevlendirdiğini ve mağaradayken ikinin*

⁷¹ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 2: 190.

ikincisi olduğunu biliyorum. Bu hilâfette bizim de hakkımız olduğu halde, bizimle istişare edilmedi. Bu yaptığından dolayı Allah seni affetsin” dedi ve ardından biat etti.⁷²

Başka bir rivayete göre Hz. Ebû Bekir genel biat aldıktan sonra Hz. Ali’yi getirtti. Hz. Ali de: “Kendisiyle istişare edilmemesi ve bir oldu bitti karşısında bırakılmasından dolayı memnuniyetsizliğini açıkça beyan etti ve: “Sizler muhacirun olmanız hasebiyle bu emr (hilâfet) hakkında Rasûlüllah’ın kendi aranızdan çıktığını ve Ebû Bekir’in de ona yakın olduğunu söylemek suretiyle ensâra karşı asabileşip hırçınlaştınız, fakat ben Rasûlüllah’ın ailesi (ehl-i beyt) olarak size aynı delilleri, yani kim olursa olsun (emr’e) herkesten daha yakın olduğumuzun delillerini söyleyebilirim” dedi. Bunun üzerine Hz. Ebû Bekir: “Ah Ali! Senin bu iş hususunda muhalefet edip itiraz edeceğine bir bilseydim. Ne onun peşinde koştum ne de istedim. Şu anda herkes biat etmiş bulunuyor. Şayet sen de aynı şekilde hareket edersen, sende beklediğim şeyi yapmış olursun. Şayet aksine hemen biat etmek istemez ve düşünmeyi arzu edersen, seni zorlayacak değilim. Sana hak veriyorum. Selametle evine dön” şeklinde konuştu.⁷³

Hz. Ebû Bekir yerine Hz. Ömer’i teklif ettiğinde başta Hz. Ali olmak üzere toplumun herhangi bir ferdinden vasilik konusunda bir ifade kullanılmamıştır.⁷⁴ Ayrıca Hz. Ömer’in oluşturduğu şûra çalışmalarında Hz. Ali’nin vasiliğine dair herhangi bir şey gündeme gelmemiştir.⁷⁵ Bütün bu gelişmelerin içerisinde yer alan Hz. Ali’nin sessiz kalmasının izahı mümkün değildir. Eğer böyle bir atama nas ile sabit olmuşsa, başta Hz. Ali olmak üzere diğer sahâbilerin seçme hakkı yoktur. Böyle bir tayin, bir kişi için en önemli delil teşkil etmektedir. Kendisini hilafet makamına getirecek ve muhalifleri susturacak bu delili kişinin kullanmaması ise muhaldir. Hz. Ali’nin ilk üç halife döneminde bu konuyu gündeme taşımaması ve eleştiri

⁷² Ahmed b. Yahya b. Câbir el-Belâzürî, *Ensâbü’l-Eşrâf*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2001), 2: 6.

⁷³ Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, trc. Salih Tuğ (İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1993), 2: 1110-1111.

⁷⁴ İbn Kesir, *el-Bidâye ve’n-Nihâye*, 7: 18-19.

⁷⁵ İbn Kesir, *el-Bidâye ve’n-Nihâye*, 7: 137-142.

konusu yapmaması, bu vasilik rivayetlerinin inşâ edildiğini göstermektedir.

c- Mâide Sûresinin 67. ve 3. Âyetlerinin Nüzûl Sebebi

1- Mâide Sûresinin “Resûlüm! Rabbinden sana indirileni tebliğ et. Eğer bunu yapmazsan, risalet görevini yerine getirmemiş olursun.” 67. Âyetinin Nüzûl Sebebi

Şîa'nın, Hz. Ali'nin vasiliğinin açıklanması için indirildiğini iddia ettiği bu âyetin Sünnî kaynaklarda çeşitli nüzûl sebepleri bulunmaktadır. Bu nüzûl sebeplerini belirttikten sonra bir değerlendirmede bulunmak daha doğru bir yaklaşımdır. Mâide sûresi Medine döneminde nâzil olduğu için Medenî bir sûredir.⁷⁶

Mukâtil b. Süleyman'ın rivayetine göre Hz. Peygamber Yahudileri İslâm'a davet ettiği zaman onlar: “*Ey Muhammed! Hristiyanların İsa b. Meryem'e meylettikleri gibi sen de bizim sana meyletmemizi mi istiyorsun?*” diyerek alay ettiler. Onların bu durumunu gören Rasûlüllah onlara cevap vermeyip susmayı tercih etti. Bunun üzerine Allah, Hz. Peygamber'in tebliğ etmeye devam etmesini, onların yalanlamasının ve istihzalarının bu duruma mani olamayacağını bildirmek için bu âyeti indirdi.⁷⁷

Taberî'ye göre Allah bu sûrede Ehl-i kitaptan olan Yahudilerin ve Hristiyanların durumunu Rasûlüllah'a anlattı. Yani onların kusurlarını, dinlerinin habisliğini, Rablerine karşı cüretkarlığını, peygamberlerine saldırganlığını, kitaplarını tahrif ettiklerini, yiyeceklerinin ve içeceklerinin bozukluğunu, onlar dışındaki müşrikleri anlattı. Onlarla ilgili anlatılanları tebliğ etmesi

⁷⁶ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 1: 276; Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *Tefsîru'l-Keşşâf* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009), 1: 588; Ebu'l-Ferec Cemâlüddin Abdurrahman b. Ali b. Muhammed el-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr fî İlmî't-Tefsîr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009), 2: 160; Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1999), 4: 276; Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmî li Ahkâmi'l-Kur'ân* (Kahire: Dâru'l-Hadis, 2010), 3: 409; Nâsirüddin Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl* (Beyrut: Dâru Sâdır, 2004), 1: 256; Ebu'l-Fidâ İsmail b. Kesîr, *Muhtasarü Tefsîri İbn Kesîr* (Mekke: el-Mektebetü'l-Mahmûdiyye, ts.), 1: 475; Cemâlüddin Abdurrahman b. Ebi Bekir es-Suyûtî, *ed-Dürü'l-Mensûr fî't-Tefsîr bi'l-Me'sûr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010), 2: 446.

⁷⁷ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 1: 311-312.

konusunda da Hz. Peygamber'i uyarmış ve Allah'tan başka hiç kimsenin onu koruyamayacağını belirtmiştir. Ayrıca Allah, eğer Allah'ın onlar hakkında indirmiş olduğu hususları tebliğ etmediği takdirde de büyük bir günah işleyeceğini belirtmiştir. Böylece âyet, bu hakikati Hz. Peygamber'e bildirmek üzere indirilmiştir.⁷⁸

Mâtürîdî'ye göre Allah, Hz. Peygamber'e risâletini tebliğ etmeyi emretti ve insanların ona tuzak kurmalarına ve onu öldürmelerine mani olacağını bildirdi. Kişi, kavminin yalanlaması sebebiyle üzerine aldığı sorumluluğu yerine getirmezse, o azaba maruz kalır. Bundan dolayı Allah, nebisine kendisine indirileni tebliğ etmesini, öldürülmekten, yalanlanmaktan, eziyete uğramaktan ve dostsuz kalmaktan korkmamasını emretti. Yani tebliğ esnasında Hz. Peygamber'e hiçbir şey mani olmayacak. Dolayısıyla âyet bu hakikati bildirmek için nâzil olmuştur.⁷⁹

Zemahşerî ve Beyzâvî'ye göre âyetin nüzül sebebi şudur: Rasûlüllah: “Allah beni risletiyle görevlendirdiği zaman takatim kesildi. Bunun üzerine Allah bana, risâletimi tebliğ etmezsen, sana azap ederim, diye vahyetti. Allah beni koruması altına alınca, kendimi güçlü hissettim” dedi. Böylece bu âyet, Hz. Peygamber'deki sıkıntıyı gidermek için indirilmiştir.⁸⁰

İbnü'l-Cevzî'nin rivayetine göre Hz. Peygamber: “Allah, bana risâletini gönderince takatim kesildi ve insanların beni yalanlayacağını anladım” buyurdu. Nitekim o, Yahudilerden, Hristiyanlardan ve Kureyş'ten korkuyordu. Bunun üzerine Allah bu âyeti indirdi.⁸¹

Râzî ise Mâide sûresinin 67. âyetinin nüzul sebebini on madde olarak şöyle açıklamaktadır:

a- Âyet, Yahudiler hakkında daha önce geçen recm ve kısas hakkında nâzil olmuştur.

⁷⁸ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vilü Âyi'l-Kur'ân* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2010), 4, 615.

⁷⁹ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004), 2: 54-55.

⁸⁰ Zemahşerî, *Tefsîru'l-Keşşâf*, 1: 645-646; Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl*, 1: 278.

⁸¹ İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, 2: 236.

b- Yahudilerin dini ayıplamaları, din ile alay etmeleri ve Rasûlüllah'ın onlara karşı sesiz kalması üzerine nâzil olmuştur.

c- Ahzâb sûresinin: *“Ey peygamber! Eşlerine şöyle de: “Dünya hayatını ve güzelliklerini istiyorsanız gelin size bir şeyler vereyim sonra da güzellikle sizi serbest bırakayım. Yok eğer Allah'ı, resulünü ve âhiret yurdunu istiyorsanız şunu bilin ki Allah, içinizden iyiliği seçenlere büyük bir ödül hazırlamıştır.”* (el-Ahzâb 33/28-29) âyeti nâzil olunca Hz. Peygamber hanımlarının dünyayı seçmelerinden korktuğu için âyeti onlara bildirmedir. İşte bunun üzerine bu âyet nâzil oldu.

d- Âyet, Zeyd b. Hârise ve Zeyneb bint Cahş'ın durumu hakkında nâzil olmuştur. Hz. Âişe'den gelen bir rivayete göre: *“Kim, Rasûlüllah vahiyden bir şey gizledi derse, Allah'a karşı büyük bir iftirada bulunmuştur.* Bu âyet buna engeldir. Eğer Hz. Peygamber vahiyden bir şey gizlemiş olsaydı, Allah'ın şu sözünü gizlemiş olurdu: *“Allah'ın açığa vurduğu şeyi içinde gizliyordun.”* (el-Ahzâb 33/37).

e- Âyet, cihad hakkında nâzil olmuştur. Çünkü münafıklar cihada gitmekten hoşlanmıyorlardı. Bundan dolayı Allah Rasûlü zaman zaman onları cihada teşvik etmiyordu.

f- *“Allah'tan başkasına tapanlara hakaret etmeyin; sonra onlar da bilgisizlik yüzünden sınırı aşarak Allah'a hakaret ederler. Böylece biz her ümmete kendi işlerini güzel gösterdik. Sonunda dönüşleri rablerindenir. Artık O, ne yaptıklarını kendilerine bildirecektir.”* (el-En'âm 6/108) âyeti nâzil olunca Hz. Peygamber müşriklerin ilahlarını ayıplamaktan vaz geçti. Bunun üzerine bu âyet nâzil oldu. Allah: *“Tebliğ et...”* *“Yani onların ilahlarının ayıplarını söylemeye devam et ve onlardan bu durumu gizleme. Allah seni onlardan korur.”*

g- Bu âyet Müslümanların hakları konusunda nâzil olmuştur. Çünkü Hz. Peygamber Veda Haccı'nda çeşitli hükümleri ve haccın menâsikini açıklarken: *“Tebliğ ettim mi?”* diye sormuş, Müslümanlar da: *“Evet”* cevabına Rasûlüllah: *“Allah'ım! Şahid ol”* diye karşılık vermiştir.

h- Hz. Peygamber seferlerinin birisinde ağacın altında konakladı ve kılıcını da astı. O, uyuduğu esnada bir bedevî gelerek

onun kılıcını kınından çıkardı ve: “*Ey Muhammed! Şimdi seni elimden kim kurtaracak?*” deyince Allah Rasûlü: “*Allah*” diye cevap verdi. Bunun üzerine Alla bu âyeti indirerek onu insanlardan koruyacağını açıkladı.

i- Rasûlüllah, Kureyş’ten, Yahudilerden ve Hristiyanlardan korkuyordu. Allah da onun kalbindeki korkuyu gidermek için bu âyeti indirdi.

j- Bu âyet Hz. Ali’nin fazileti hakkında nâzil olmuştur. Bu âyet nâzil olunca Hz. Peygamber, Hz. Ali’nin elini tutarak: “*Ben kimim mevlasıysam, Ali de onun mevlasıdır. Allah’ım ona dost olana dost, düşman olana da düşman ol*” dedi. Daha sonra Hz. Ömer, Hz. Ali ile karşılaşınca: “*Ey Ali! Sana müjdeler olsun. Bütün Müslümanların mevlası oldun*” diyerek onu tebrik etmiştir. Âyetin nüzûl sebebi konusunda pek çok rivayete yer veren Râzî şöyle bir değerlendirmede bulunarak daha doğru olanı şu şekilde açıklamaktadır: “*Allah, onu Yahudilerin ve Hristiyanların tuzağından emin kıldı ve onlara aldurmaksızın tebliğini yapmasını emretti. Çünkü bu âyette önceki ve sonraki pek çok âyet Yahudi ve Hristiyanlarla ilgili olduğuna göre bu âyete öncesine ve sonrasına uygun olmayan bir anlam vermek imkânsızdır.*”⁸²

Kurtubî’ye göre İslâm’ın ilk yıllarında Hz. Peygamber müşriklerin tepkisinden korkuyordu. Allah bu âyeti göndererek ona tebliğini açık bir şekilde yapmasını emretti ve kendisini insanlardan koruyacağını bildirdi. Allah Rasûlü nübüvvetle görevlendirildiği zaman insanların kendisini yalanlamasından korktuğu için bu âyet nazil olmuştur. Hata bu âyet ininceye kadar Ebû Tâlib her gün Hâşimoğullarından bazılarını Hz. Peygamber’i korumaları için gönderiyordu. Nitekim bu âyet gelince Rasûlüllah: “*Ey Amca! Allah beni insanlardan ve cinlerden koruduğu için herhangi birisinin beni korumasına ihtiyacım yok*” diyerek koruma istemediğini belirtmiştir.⁸³ Ancak Kurtubî sûrenin başında bu sûrenin ittifakla Medenî olduğunu, bu âyetin nüzul sebebinin ise İslâm’ın ilk

⁸² Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, 4: 400-401; Suyûti, *ed-Dürrü’l-Mensûr*, 2: 528-530.

⁸³ Kurtubî, *el-Câmî*, 3: 587-588; Cemâlüddin Abdurrahman b. Ebî Bekir es-Suyûti, *Esbâbü’n-Nüzûl*, trc. Abdulcelil Alpkıray (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2015), 226.

yıllarının olduğu belirtilmekte ise de, bu doğru değildir. Çünkü Hz. Peygamber Medine'ye gelince bir gece uykusuz kaldı ve: “*Keşke arkadaşlarımdan güvendiğim biri beni korusa*” diye temennide bulundu. Daha sonra silah sesi işitilince Hz. Peygamber: “*Bu kim?*” diye sorunca Sa’d b. Ebi Vakkâs: “*Benim*” diye cevap verdi. Allah Rasûlü: “*Niçin buradasın?*” diye sorunca Sa’d: “*İçimde sana bir şey olur diye bir korku oluştuğu için seni korumaya geldim*” şeklinde cevap verdi. Hata başka bi gece de buna benzer bir olay daha meydana gelmiş, bu sefer de Sa’d ve Huzeyfe Rasûlüllah’ı korumaya gelmişlerdi. Bunun üzerine bu âyet nâzil oldu⁸⁴ ve Hz. Peygamber deriden yapılmış çadırından başını çıkartarak: “*Ey İnsanlar! Artık dağılınız. Allah beni koruyor*” diyerek insanların kendisini korumasına ihtiyacı olmadığını belirtmiştir.⁸⁵

İbn Kesir’in anlatımına göre bu âyet nâzil olunca Hz. Peygamber: “*Ya Rabbi! Ben bu görevi nasıl yerine getireyim. Ben tek, onlar ise bana karşı toplanmışlar.*” Bunun üzerine âyetin: “*Sorumluluğunu yerine getirmezsen, risâletini yapmamış olursun. Allah seni insanlardan korur*” olan ikinci kısmı nâzil olmuştur. Yani sen risâletimi ulaştır, Ben seni koruyacağım, sana yardım edeceğim, seni düşmanlarına karşı destekleyeceğim ve seni muzaffer kılacağım. Korkma ve üzülme. Onlar sana asla zarar veremeyeceklerdir.⁸⁶

Suyûtî'ye göre Hz. Peygamber Benû Enmâr üzerine sefere çıktığında Zâtürrikâ' denilen yerde bulunan en büyük hurma ağcının altında konakladı. Kuyunun başında otururken ayaklarını da sarkıtmıştı. Bu sırada Neccâroğullarından Vâris isimli bir şahıs: “*Muhammed'i öldürecekim*” dedi. Bunun üzerine Arkadaşları: “*Onu nasıl öldüreceksin?*” diye sorunca Vâris: “*Ona kılıcını ver diyecekim, kılıcını verince onunla onu öldürecekim*” cevabını verdikten sonra Rasûlüllah'ın yanına gitti ve: “*Ey Muhammed! Bakmak için kılıcını bana verir misin?*” dedi. Hz. Peygamber kılıcını ona verir vermez elleri titremeye başladı ve kılıç elinden düşünce Rasûlüllah: “*Allah*

⁸⁴ Kurtubî, *el-Câmî*, 3: 587-588.

⁸⁵ Tirmizi “Tefsiru'l-Kur'an” 5/4; Kurtubî, *el-Câmî*, 3: 587-588.

⁸⁶ İbn Kesir, *Muhtasarı Tefsiri İbn Kesir*, 1: 534; Suyûtî, *ed-Dürü'l-Mensür*, 2: 528.

senin yapmayı düşündüğün şeye mani oldu” dedi. Bunun üzerine bu âyet nâzil oldu.⁸⁷

Rivayetler dikkate alındığında Mâide sûresinin Medeni olduğu belirtilmektedir. Ancak nüzul sebebi konusunda hem Mekke dönemine ait hem de Medine dönemine ait rivayetler mevcuttur. Bu sebeple Âlûsî, bu âyetin hem Mekke’de hem de Medine’de olmak üzere iki defa nâzil olabileceğini belirterek rivayetlerin arasını te’lif etmeye çalışmaktadır.⁸⁸ Ancak âyetin içeriğine bakıldığında “İndirilen vahyin ne pahasına olursa olsun, tebliğ edilmesi ve bu görevin yerine getirilmesi esnasında da karşılaşılabilecek engellemelerden de korkulmaması” vurgulanmaktadır. Çünkü Hz. Peygamber İslâm’ı tebliğ ederken en çok sıkıntıyı Mekke’de yaşamıştır. Medine’ye gelince burada bulunan Yahudiler, Hristiyanlar ve müşriklerle ilgili âyetler nâzil olmaya başlamış ve Hz. Peygamber muhtemelen bu âyetleri insanlara açıklamaktan çekinmiş, nasıl bir yöntem izlemesi etmesi konusunda sorunlar yaşamıştır. Âyetin öncesi ve sonrası dikkate alındığında hem Mekke döneminde hem de Medine döneminde Müslüman dışındakileri rahatsız edecek söylemler bulunmaktadır. Toplum huzurunun devam ettirilebilmesi ve sosyal kargaşanın çıkmaması için söylenecek şeylerin özenle seçilmesi gerekmektedir. Muhtemelen Rasûlullah bu dengeleri gözettiğinden daha temkinli davranmaya gereği hissetmiştir. Ancak âyet gelen vahyin her şeye rağmen tebliğ edilmesine vurgu yapmaktadır. Âyet hem Mekke döneminde hem de Medine döneminde ne pahasına olursa olsun, indirilen vahyin tebliğ edilmesini istemektedir. Bu sebeple âyetin hem Mekke döneminde hem de Medine döneminde indirildiğini söyleyen Âlûsî’nin görüşü daha doğru olmaya yakındır. Şia’nın iddia ettiği gibi âyeti bağlamından kopararak Hz. Ali’nin velâyeti için indirildiğini söylemek akademik ve ilmî yaklaşımdan oldukça uzaktır.

⁸⁷ Suyûti, *Esbâbü’n-Nüzûl*, 225-226.

⁸⁸ Ebu’s-Seâ Şihâbüddin Mahmud b. Abdillâh b. Mahmud el-Âlûsî, el-Hüseyinî, *Rûhu’l-Meânî fî Tefsiri’l-Kur’âni’l-Azîm ve Seb’i’l-Mesânî* (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, ts.), 6: 199.

2- Mâide Sûresinin “Bugün sizin için dininizi kemale erdirdim, size nimetimi tamamladım ve sizin için din olarak İslâm’ı seçtim.” 3. Âyetinin Nüzûl Sebebi

Bu âyet, hicretin onuncu senesi Veda Haccı’nda Hz. Peygamber Cuma günü ikindiden sonra Adbâ adlı devesinin üzerinde Arafat’ta vakfe yaparken nâzil olmuştur.⁸⁹ Bu âyetin Pazartesi günü nâzil olduğu da rivayet edilmektedir.⁹⁰ Ayrıca Esmâ bint Umeys bu âyetin sebab-i nüzûlünü şöyle anlatmaktadır: “*Veda Haccı’nda Rasûlullah ile birlikte haccettim. Biz yürürken o da binitinin üzerindeydi. İşte bu esnada Cibrîl ona geldi ve biniti vahyin ağırlığından dolayı çöktü. Ben de onun yanına gelerek üzerimdeki bürdeyi onun üzerine örttüm.*”⁹¹ Esmâ bint Yezîd de benzer rivayeti anlatmaktadır.⁹² Bu âyet nâzil olunca Hz. Ömer ağlayınca Allah Rasûlü ona: “*Ey Ömer! Niçin ağlıyorsun?*” diye sorunca Hz. Ömer: “*Beni ağlatan, dinimiz konusunda yükselmenin son noktasına gelmemizdir. Dinin tamamlanması, artık hiçbir şeyin eksik olmadığını göstermektedir*” cevabını verince Rasûlullah: “*Doğru söyledin*” diyerek Hz. Ömer’i tasdik etmiştir.⁹³ Râzî’nin rivayetine göre Hz. Ebû Bekir bu âyet nâzil olunca ağladı. Sebebini ise şöyle açıkladı: “*Bu âyet, Rasûlullah’ın vefatının yaklaştığını göstermektedir. Kemalden sonra zeval vardır.*”⁹⁴ Nitekim Rasûlullah bu âyetin inmesinden seksen bir veya seksen iki gün sonra vefat etmiştir.⁹⁵

Taberî bu âyeti şöyle açıklamaktadır: “*Ey Müminler! Bugün sizlere farzlarımı, sınırlarımı, emirimi, nehyimi, haramımı, helâlimi ve vahyimi tamamladım. Vahyimi de sizlere Rasûlümün diliyle açıkladım. Dininizle ilgili olan her şeyi ikmal ettim. Artık bu günden*

⁸⁹ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 280; Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 4: 336; Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, 4: 288; Suyûtî, *Esbâbü’n-Nüzûl*, 292; Suyûtî, *ed-Dürrü’l-Mensûr*, 2: 456; Vâhidî, *Esbâbü’n-Nüzûl*, 159-160.

⁹⁰ Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 4: 336.

⁹¹ Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 4: 331; Suyûtî, *ed-Dürrü’l-Mensûr*, 2: 458.

⁹² Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 4: 336

⁹³ Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 4: 331; Kurtubî, *el-Câmî*, 3: 437.

⁹⁴ Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, 4: 288.

⁹⁵ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 280; Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 4: 336; İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-Mesîr*, 2: 170; Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, 4: 288; Suyûtî, *Esbâbü’n-Nüzûl*, 292; Suyûtî, *ed-Dürrü’l-Mensûr*, 2: 458.

*sonra dinde vahiy dönemi kapanmıştır.*⁹⁶ Bu âyetin inişinden sonra Hz. Peygamber'e farz, haram ve helal konusunda her hangi bir âyet nâzil olmadığı gibi,⁹⁷ tebdil, nesh ve ziyade de olmamıştır.⁹⁸

Mâide sûresinin üçüncü âyetinden önceki ve sonraki âyetler gözden geçirildiğinde emirlerin ve nehiylerin olduğu görülecektir. Hatta üçüncü âyetin içerisinde bile haramlar ve helaller bulunmaktadır. Bu sebeple bu âyette dinin kemale erdiği ve İslâm'ın seçildiği vurgulanmaktadır. Bu âyetin, son vahiylerden biri olması ve ondan sonra da haram ve helal noktasında bir emrin ve nehyin gelmemesi, bağlama uygun düşmektedir. Zaten rivayetlerde de buna vurgu yapılmaktadır. Bu sebeple âyetin, Hz. Ali'nin velâyetinin tasdiki için indirildiğini söylemek olası değildir. Çünkü âyetin içeriğinde, öncesinde ve sonrasında velâyet konusuna işaret eden her hangi bir telmih de yoktur. Şîa'nın iddia ettiği gibi böyle önemli bir konun ilgili olmayan bir âyetle desteklenmeye çalışılması, Hz. Ali'nin velâyeti konusunun ne kadar zayıf bir temele dayandırıldığını göstermektedir. Hz. Peygamber'in vefatından sonra meydana gelen sahâbe arasındaki iktidar mücadelelerinde açık veya gizli bir şekilde hem Hz. Ali hem de taraftarları tarafından gündeme getirilmemesi, olayın kurgu olduğuna işaret etmektedir. Şîa'nın konuyla ilgili seçtiği âyetler o kadar sağlam temelden yoksun ki, her hangi bir eleştiri karşısında güneşi gören karın erimesi gibi yok olmaya mahkumdur.

Sonuç

Şîa, Hz. Ali'nin velâyeti konusunda en önemli meşru delil olarak kabul ettiği Gadir-i Hum hadisesi, tarih boyunca tartışılan bir konudur. Bu tartışmanın asıl noktasını ise, tarafların konuya yaklaşımları oluşturmaktadır. Şîa, Veda Haccı dönüşü Hz. Ali'nin velâyetinin açıklanması için "*Ey Peygamber! Rabbinden sana indirileni tebliğ et! Eğer bunu yapmazsan O'nun mesajını iletmemiş olursun. Allah seni insanlardan koruyacaktır. Şüpheli yok ki Allah, kâfirler topluluğunu hidayete erdirmez*" (Mâide: 5/67) âyeti nâzil

⁹⁶ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 4: 330; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 592.

⁹⁷ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 280; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 4: 330.

⁹⁸ Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, 4: 288.

olunca Hz. Peygamber'in yüksekçe bir yere çıkararak herkesin görebileceği bir şekilde Hz. Ali'nin kollarını kaldırıp "*Ben kimin mevlasıysam, Ali de onun mevlasıdır*" diyerek onun kendisinin vasîsi olduğunu iddia etmektedir. Ayrıca onlar, orada bulunan bütün Müslümanların da Hz. Ali'ye biat etiklerini ve hatta Hz. Ömer'in de özel olarak onu tebrik ettiğini ileriye sürmektedirler. Bu biat ve tebrik işlemleri sonlandıktan sonra ise "*Bugün dininizi kemale erdirdim, üzerinizdeki nimetimi tamamladım ve size din olarak İslâm'ı seçtim*" (Mâide: 5/3) âyetinin gelmesiyle velâyet işinin tamamlandığı ifade edilmektedir. Şîa'ya göre velâyet, İslâm'ın beş şartından olup inanç esaslarından biri olarak kabul edilmektedir. Ancak bu olaya tanık olanlar, iktidar mücadelelerinin yaşandığı dönemlerde bu konuyu asla gündeme getirmemişlerdir. Hz. Ebû Bekir'in halife olmasından sonra rahatsızlığını belirten Hz. Ali, kendisinin vâsi olduğundan haberi bile yoktur. Böyle bir meşru delil hem Hz. Ali hem de onu sevenler tarafından bulunmaz bir fırsattır. Ancak olayın kahramanları akıl tutulması yaşayarak âdeta zihinleri resetlenmiştir.

Şîa'nın inanç objesi haline getirdiği Gadîr-i Hum olayının meşru bir zemine oturtmaya çalıştığı temel, inandırıcılıktan oldukça uzaktır. Çünkü bu olayla irtibatlandırılan Mâide sûresinin 67. âyetinde belirtilen husus, Hz. Ali'nin velâyetinin açıklanması değil, Hz. Peygamber'in, Allah'tan aldığı emir ve nehiylerin her ne pahasına olursa olsun tebliğ edilmesidir. Gerek Mekke döneminde gerekse de Medine döneminde Yahudiler, Hristiyanlar ve müşrikler hakkında âyetler nâzil olunca toplumsal dengeleri gözetken Hz. Peygamber insanların tepkisinden çekindiği için endişelenmiştir. Allah bu âyeti göndererek Rasûlullah'ın endişelenmesine gerek olmadığını ve manevî olarak kendisinin korunduğunu belirterek içerisinde bulunan korkuyu gidermeye çalışmıştır. Tefsir usûlü açısından da âyetleri bağlamından kopartarak anlamaya çalışmak, doğru bir yaklaşım değildir. Ayrıca Mâide sûresinin 3. âyeti de bağlamından kopartılarak mezhebi görüşler doğrultusunda anlaşılmaya çalışılmıştır. Halbuki bu âyetin kendisi, öncesi ve sonrası dikkate alındığında velâyetle ilgili olmadığı, haram, helal, emir ve nehiy konusunda hükümler içerdiği görülecektir. Bu âyetin, son vahiylerden olması ve ondan sonra da teşrî konusunda emir ve

nehiylerin gelmemesi, bu düşünceyi destekler mahiyettedir. Allah vahyini açık bir şekilde göndererek insanların yanlış anlamalarına mani olmaya çalışmıştır. Bu sebeple eğer Hz. Peygamber'den sonra Hz. Ali'nin velâyeti nas ile tayin edilmişse, onun net bir şekilde anlaşılması gerekirdi.

Ehl-i sünnet kaynaklarında ise Gadîr-i Hum olayı Hz. Ali'nin sefere gittiği Yemen dönüşü askerler arasında meydana gelen olay ile ilişkili olarak anlatılmaktadır. Bu sefere katılan askerler Gadîr-i Hum denilen yerde Hz. Ali'nin cariye meselesi, zekat develerine binilmesine karşı çıkması ve humusa ait olan elbiselerin giyilmesine izin vermemesi gibi uygulamalarından duydukları rahatsızlıkları bildirmeleri üzerine Hz. Peygamber meydana gelen sorunu çözmek için iki tarafı da sakinleştirmek amacıyla dostluğun ve kardeşliğin önemine vurgu yapan bir konuşma yapmış ve bu bağlamda da “*Ben kimin dostuysam, Ali de onun dostudur*” sözüyle taraflar arasındaki sorunu çözmüştür. Bu sebeple Şîa'nın inanç meselesi haline getirdiği Gadîr-i Hum hadisesi mezhebî duygu ve düşüncelerle kurgulanmış ve meşruluğu ise bağlamından koparılan âyetlerle desteklenmeye çalışılmıştır. Bu sebeple Şîa, Gadîr rivayetini kendi mezhep sisteminin merkezine konumlandırarak bütün teolojik geleneğini ve bağlı unsurları da bu çerçevede inşa etmiştir

KAYNAKÇA

Aclûnî, İsmail b. Muhammed. *Keşfu'l-Hafâ*. 2. Baskı. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabiyyi, 1352.

Ahmed b. Hanbel. *Müsned*. 6 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

Âlûsî, Ebu's-Seâ Şihâbüddîn Mahmud b. Abdillâh b. Mahmud el-Hüseynî. *Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve Seb'i'l-Mesânî*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.

Arslan, İhsan. *Hz. Peygamber ve Sahâbe Örneğiğinde İslâm'da Eleştiri Kültürü*. Okur-Akademi Yayınları, 2014.

Ayyâşî, Ebu'n-Nasr Muhammed b. Mes'ûd b. Ayyâş. *Tefsîru'l-Ayyâşî*. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî, 1991.

Bahrânî, Seyyid Hâşim. *el-Burhân fî Tefsîri'l-Kur'an*. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî, 2006.

Bekrî, Ebû Ubeydullah Abdullah b. Abdülazîz el-Endelüsî. *Mu'cemu Mesta'cem min Esmâ'î'l-Bilâd ve'l-Mevâzi'*. 2 Cilt. Beyrut: Alemü'l-Kütüp, 1983.

Belâzürî, Ahmed b. Yahya b. Câbir. *Ensâbü'l-Eşrâf*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.

Bezvâvî, Nâsiruddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 2004.

Bozan, Metin, *İmâmiyye'nin İmâmet Nazariyesinin Teşekkül Süreci*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.

Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *Sahîhu'l-Buhârî*. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

Demircan, Adnan. *Hz. Ali'nin Hilafet Meselesinde Gadîr-i Hum Olayı*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1996.

Emîn, Muhsin. *A'yânü's-Şîa*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Meârif, 1983.

Fığlalı, Ethem Ruhi. "Gadîr-i Hum". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13: 279-280. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

Fîrûzabâdî, Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb. *Kâmûsu'l-Muhît*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1987.

Hâkim en-Neysâbüri, Muhammed b. Abdullah. *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.

Hamidullah, Muhammed. *İslam Peygamberi*. Trc. Salih Tuğ. 2 Cilt. İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1993.

Hasan, İbrahim Hasan. *Siyasî-Dinî-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi*. Trc. Komisyon. 7 Cilt. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1987.

Hillî, Cemâlüddîn Hasen (Hüseyn) b. Yûsuf b. Ali İbnü'l-Mutahhar. *Nehcü'l-Hak ve Keşfü's-Sıdk*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Lübnânî, 1982.

Hitti, Philip K. *Siyasî ve Kültürel İslâm Tarihi*. Trc. Salih Tuğ. 4 Cilt. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1996.

İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ el-Hâfız İsmail. *Muhtasaru Tefsîri İbn Kesîr*. 3 Cilt. Mekke: el-Mektebetü'l-Mahmûdiyye, ts.

İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ el-Hâfız İsmail. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. 15 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadis, 1994.

İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd. *Sünenü İbn Mâce*. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mukerrem. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1990.

İbn Sa'd, Muhammed. *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.

İbn Şâzân, Fazl en-Neysâbüri. *el-İzâh*. Tahran: Menşûrât-i Câmiat-i Tahran, 1404.

İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. *Zâdü'l-Mesîr fî İlmî't-Tefsîr*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.

Kâşânî, el-Mevlâ Muhsin el-Feyz. *Tefsîru's-Sâfi*. 5 Cilt. Tahran: Mektebetü's-Sadr, 1379.

Kazvinî, Muhammed Kâzım. *İmâm Ali mine'l-Mehdi ile'l-Lahd*. Beyrut: Müessesetü'n-Nûr, 1993.

Kuleynî, Muhammed b. Ya'kûb. *Usûlü'l-Kâfi*. 8 Cilt. Beyrut: Menşûrâtü'l-Fecr, 2007.

Kummî, Ebu'l-Hasen Ali b. İbrahim. *Tefsîru'l-Kummî*. 3 Cilt. Kum: Müessesetü'l-İmâmi'l-Mehdi, 1435.

Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *el-Câmî li Ahkâmi'l-Kur'ân*. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadis, 2010.

Makrizî, Takıyyuddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ali. *Kitâbü'l-Mevâiz ve'l-İtibâr bi Zikri'l-Hitâti'l-Âsâr*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, Beyrut ts.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004.

Meclisî, Muhammed Bakır b. Muhammed Tâkî b. Maksûd Ali. *Bihâru'l-Envâri'l-Câmia li Düveri Ahbâri'l-Eimmeti'l-Athâr*. 110 Cilt. Beyrut: Basım yeri yok, 1983.

Mukâtil b. Süleymân. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.

Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb. *Kitâbu Hasâisi Emîri'l-Mü'minîn*. Trc. Naim Erdoğan. İstanbul: İz Yayıncılık, 1992.

Onat, Hasan, *Emevîler Devri Şîi Hareketleri ve Günümüz Şîiliği*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993. Onat, Hasant, “Şîilğin Doğuşu Meselesi (Birinci Hicrî Asır)”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36: 79-118. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1997.

Râzî, Fahreddîn. *et-Tefsîru'l-Kebîr*. 23 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1999.

Semhûdî, Nuruddîn Ali b. Ahmed. *Vefâü'l-Vefâ bi Ahbâri Dâri'l-Mustafâ*. 4 Cilt. Kahire: Dâru't-Talâii', 2010.

Sofuoğlu, Cemal. “Gadir-i Hum Meselesi”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26: 461-470. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1993.

Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekir. *Târîhu'l-Hulefâ*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1989.

Suyûtî, Cemâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekir. *ed-Dürü'l-Mensûr fi't-Tefsîr bi'l-Me'sûr*. 16 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010.

Suyûtî, Cemâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekir. *Esbâbü'n-Nüzûl*. Trc. Abdulcelil Alpkıray. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2015.

Sübhânî, Ca'fer, *el-Akîdetü'l-İslâmiyye*. Kum: Müessesetü'l-İmâmi's-Sâdık, 1428.

Şâh el-Mar'âşî, Ziyâüddîn Nûrullah b. Şerefuddîn Abdillâh b. Nûrillâh b. Muhammed Şâh Mar'âşî. *es-Savârimü'l-Mührika fi Reddi's-Savâiki'l-Muhrika*. Tahran: en-Nahda, 1409.

Şerîf Murtazâ, Alemü'l-Hüdâ Ebü'l-Kâsım Ali b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Muhammed el-Alevî. *Resâilü's-Şerîf el-Murtezâ*. 4 Cilt. Kum: Dâru'l-Kur'âni'l-Kerîm, 1405.

Şeyh Müfid, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân el-Hârisî el-Ukberî. *en-Nüket fi Mükâdemâti'l-Usûl*. Kum: el-Mu'temeru'l-Âlemiyyu li's-Şeyh el-Müfid, 1413.

Şeyh Sadûk, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali b. Hüseyin. *Emâli's-Sadûk*. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî, 2009.

Şeyh Sadûk, Ebû Ca'fer Muhammed b. Alî b. Hüseyin b. Mûsâ b. Bâbeveyh el-Kummî. *el-Hidâye fi'l-Usû ve'l-Furu'*. Kum: İmâm el-Hâdî, 1418.

Şîrâzî, Nâsır Mekârim. *el-Emsel fi Tefsîri Kitâbillahi'l-Münzel*. 20 Cilt. İran: Müessesetü Âli'l-Beyt, 1426.

Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin. *el-Mizân fi Tefsîri'l-Kur'ân*. 20 Cilt. Kum: Cemâatü'l-Müderrişîn, ts.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-Beyân an Te'vilü Âyi'l-Kur'ân*. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2010.

Tabersî, Emînü'l-İslâm Ebû Ali el-Fadl b. el-Hasan. *İ'lâmü'l-Verâ bi A'lâmi'l-Hüdâ*. Kum: Müessesetü Âl-i Beyt, 1417/1997.

Tabersî, Emînü'l-İslâm Ebû Ali el-Fadl b. el-Hasan. *Mecmau'l-Beyân fi Tefsîri'l-Kur'ân*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Mürtezâ, 006.

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre. *Sünenü't-Tirmizî*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan b. Ali. *el-İktisâd fi mâ Yetealleku bi'l-İktisâd*. Beyrut: Dâru'l-Edvâ', 1406.

Vâhidî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed. *Esbâbü'n-Nüzûl*. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1993.

Vâkîdî, Muhammed b. Ömer. *Kitâbü'l-Megâzî*. 3 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüp, ts.

Yâkût el-Hamevî, Şihâbüddîn Ebû Abdullah Yâkût b. Abdullah. *Mu'cemü'l-Büldân*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.

Zehebî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah b. Osman. *Mizânü'l-İtidâl fi Nakdi'r-Ricâl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1963.

Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *Tefsîru'l-Keşşâf*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.

SUMMARY

Ghadir Khumm, which consists of a combination of the Word *ghadir* meaning “dense woodland” and the Word *hum* meaning “pond” in Arabic, was on the left side of the road between Mecca

and Madina away from Cuhfe about one, two, three or four miles. It was a pond that had become a swamp and reeds due to frequent rains.

The Ghadir Khumm Incident which Shia considers as the most important valid evidence for Ali's succession has been controversial throughout the history. The basic of this controversion is viewpoint of the both sides. According to Shia belief, while the Muslims were returning from the Farewell Pilgrimage, when the verse saying "O Apostle! Deliver what has been sent down to you from your Lord; and if you don't do it, you have not delivered His message (at all); and Allah will protect you from the people "(Qur'an 5: 67)" was revealed Prophet Muhammad (peace be upon him) delivered a lengthy sermon in which he announced Ali was his heir by saying "Anyone who has me as his *mawla*, has Ali as his mawla." Yet more Shia claimed that Ali received the congratulations of the Muslims who acclaimed him as Amir al-Mu'minin. Among these well-wishers were the later caliphs Abu Bakr and Umar. Shia stated that after the oaths of allegiance and congratulations the official appointment of Ali as Prophet Muhammad (pbuh) successor was completed with the revelation of third verse of Al-Ma'idah saying: "This day I have perfected your Religion for you: Completed My favour upon you, and have chosen for you Islam as your Religion." According to the Shia this event is one of the five basics of Islam. However, the witnesses of this incident did not make it a current issue in the course of the power struggles. Even Ali did not mention about it during the Abu Bakr's caliphate despite the fact that he uttered his annoyance about Abu Bakr's caliphate several times. It means even Ali was aware of his succession. Because the clear evidence like this would be an enormous opportunity for Ali and his supporters. However, the main actors of the conflict were almost within the eclipse of reason and could not remember this evidence which definitely could heal the breach.

The basis of the Ghadir Khumm incident, which Shia has turned into an object of faith, is far from being convincing. For, the matter mentioned in the sixty-seventh verse of Al-Ma'idah, which is connected with this event, is not about the succession of Ali but just announcement of all the commands and prohibition which

Allah orders at any cost. The Prophet Muhammad (pbuh) who pursued the balance between all the parts of the society was wary of public's revulsion when the verses were revealed about the Jews, Christians and polytheists. The Prophet Muhammad (pbuh) was worried about people's reaction and by sending this verse, Allah eliminated the fear that the Messenger of Him (pbuh) and made it clear that he did not need to worry about and that he was spiritually protected. In terms of tafsir methodology it is not a correct approach to try to understand the verses by decontextualizing them. For, the third verse of Al-Ma'idah was decontextualized by Shia in compliance with their factional views. In this context, when this verse is taken into consideration before and after, it is seen that it is not related to *imamat* or succession but includes provisions on haram, halal, orders and prohibitions. This verse being one of the last verses and revelation of no further orders and prohibitions on legislation supports this view. Allah tried to prevent people from misunderstanding by sending the revelation clearly. For this reason, if Ali's succession had been determined by Him it would have been revealed and understood clearly.

The Sunnî sources connects the event with Ali's campaign in Yemen, from which he had just returned prior to accompanying Prophet Muhammad (pbuh) on the Farewell Pilgrimage. In Ghadir Khumm the soldiers who participated this campaign accused of Ali the distribution of booty, bondswoman issue, not letting riding on zakat camels and wearing clothes belongs to the booty during the expedition. Thereupon, the Prophet Muhammad (pbuh) made a speech emphasizing the importance of friendship and brotherhood in order to placate both sides and settled the matter by saying "Anyone who has me as his comrade, has Ali as his comrade" in this context. Therefore, The Ghadir Khumm incident, which Shia has turned into a matter of faith, was constructed with sectarian feelings and thoughts and its legitimacy was supported by verses decontextualized.

RÂŞİD EL-GANNÜŞİ’NİN DEMOKRASİ VE LAİKLİK ANLAYIŞI*

Rachid Al-Ghannouchi’s Understanding of Democracy and
Secularism

Aysel ÖZTÜRK¹

Ahmet BAĞLIOĞLU²

Öz

Tunuslu düşünür ve siyasetçi olan Râşid el-Gannüşî çağdaş İslam düşüncesine, demokrasi ve İslâm arasındaki ilişkiyi yeniden düşünüp yorumlaması, sivil toplum dilini yeniden tanımlaması ve sivil toplum ile laiklik kavramlarının bağdaşmadığı şeklindeki düşünceleri ile katkı sağlamış bir mütefekkindir. Onun temel düşüncesi; sömürge sonrası Tunus’taki diktatoryaya karşı demokrasi ve çoğulculuğu savunmasıdır. O, “şûrâ” kavramına yüklediği anlam ile aslında demokrasinin İslâm’ın özünde de var olduğunu iddia eder. Fakat İslâm’ın demokrasi ile uyumlu olduğunu iddia etmekle birlikte modern liberal demokrasi türlerinin laiklik temelleri sebebiyle Müslüman dünyasına uymadığının da altını çizer. Bu makalede günümüz siyaset anlayışına sunulmuş bir zenginlik olarak değerlendirilebilecek olan Gannüşî’nin

Abstract

Tunisian thinker and politician, Rachid al-Ghannouchi, is a thinker who has contributed to the idea of contemporary Islamic thought by rethinking and interpreting the relationship between democracy and Islam, redefining the language of civil society and his thoughts that the concepts of civil society and secularism are incompatible. His basic idea is the defense of democracy and pluralism against post-colonial dictatorship in Tunisia. With the meaning that he assigned to the concept of “Shura”, he claims that democracy actually exists in the very essence of Islam. But He claims that Islam is compatible with democracy, but underlines the fact that modern liberal democracy types do not fit into the Muslim world due to the secularism. In this article,

* Bu makale, “Râşid el-Gannüşî ve Siyaset Anlayışı” adlı yüksek lisans tezinden türetilmiş olup herhangi bir yerde yayımlanmamıştır. / This article is extracted from master thesis entitled “Rachid al-Ghannouchi and Understanding of Politics” and has not been published anywhere.

¹ Vaiz, Elazığ İl Müftülüğü / e-posta: ayselbetulozturk@gmail.com / ORCID ID: orcid.org/ 0000-0002-0917-6040.

² Doç Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, İzmir, Türkiye / e-posta: baglioglu@firat.edu.tr / ORCID ID: orcid.org/ 0000-0001-5852-6951.

Başvuru Submission	Kabul Accept	Yayın Publish
15.04.2019	11.12.2019	31.12.2019

DOI 10.18403/emakalat.554136

demokrasi ve laiklik anlayışı ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Gannûşî, Demokrasi, Çoğulculuk, Laiklik, Sivil Toplum.

Ghannouchi's understanding of democracy and secularism which can be considered as a richness presented to the political concept of today, will be discussed.

Key words: Ghannouchi, Democracy, Pluralism, Secularism, Civil Society.

Giriş

1941 yılında Tunus'un Gabes vilayetinde doğan Râşid el-Gannûşî, eğitim dilinin Arapça olduğu ez-Zeytûne okulundan mezun olduktan sonra yüksek öğrenim için Suriye'ye gitmiş ve Şam Üniversitesi'nde felsefe eğitimi almıştır.³ Şam'daki eğitiminden sonra lisansüstü eğitimini Fransa'da Sorbonne Üniversitesi'nde devam ettirmiş ancak bazı ailevi sebeplerden dolayı tezini veremediği için Tunus'a dönmek zorunda kalmıştır.⁴

Gannûşî'nin Fransa'dan döndüğü yıllarda Tunus, sömürge sonrası yönetimi ele geçirmiş olan Burgiba tarafından yönetilmektedir. Burgiba, Tunus toplumunu Batılı değerler doğrultusunda dönüştürmeye çalışan ve bunu gerçekleştirmek için de İslâmî olan her şeyi toplumsal ve siyasî alanda etkisiz hale getirmeye çalışan biridir. Tunus'ta yükselen İslâmî hareket de bu uygulamalara bir tepki olarak doğmuştur.⁵

Suriye ve Fransa tecrübesinden sonra Tunus'a dönen Gannûşî bir grup arkadaşı ile birlikte toplumda dinin yeniden canlanması için özellikle de okullarda tebliğ faaliyetlerine başlamışlardır. Bu topluluk başlangıçta Cemâat-ı İslâmiyye olarak adlandırılmış olup daha çok dindar bir nesil yetiştirmeyi amaçlamıştır. Ancak bu hareket, daha sonraları yaşanan işçi grevleri ve hükûmetin bu grevlere karşı şiddet uygulaması, bu eylemleri daha çok sol grupların üstlenmesi ve İran İslâm Devrimi gibi gelişmeler

³ Râşid el-Gannûşî, *Min Tecrubeti'l Hareketi'l İslamiyye fî Tunus* (Maghreb Centre For Research&Translation, ts.), 20-22.

⁴ Azzâm Tamimî, *Râşid Gannûşî: İslamcılık Geleneğinde Bir Demokrat*, trc. Ayşe Yönlük (Ankara: Hece Yayınları, 2016), 48, 60.

⁵ M. Tahir Kılavuz v.dğr., *Orta Doğu'da İslamcı Siyaset: Değişim Sürecinde Müslüman Kardeşler ve Nahda*, 2. Baskı (İstanbul: İlke Yayınları, 2014), 51-52.

sonucunda toplumsal ve siyasî olana yönelik bir eğilim göstermiş ve hükümeti de eleştiren bir söylem geliştirmiştir.⁶ Siyasi parti olarak faaliyet göstermek maksadıyla isim değişikliğine de giden hareket, başlangıçta İtticâh-ı İslâm ve sonrasında ise Nahda Hareketi olarak adlandırılmış olup günümüzde de bu isimle anılmaktadır.⁷

Gannûşî, Tunus İslamcılığında önemli bir yere sahip olan Nahda Hareketi'nin liderliğini üstlenerek bu mücadelede aktif bir rol oynamıştır. Öyle ki hareket, adeta Gannûşî'nin düşünceleri ile şekillenmiştir. Onun ön planda oluşu iki kez hapisle cezalandırılması ile sonuçlanmıştır. Yine Tunus'un ikinci diktatörü sayılan Zeynelabidin b. Ali döneminde ise hapis yerine hicreti tercih ederek 1989 yılında ülkesini terk etmek zorunda kalmıştır. Tunus'ta yaşanan ve Arap Baharı olarak adlandırılan sürece kadar ülkesine dönemeyen Gannûşî, 22 yıl sürgün hayatı yaşamıştır.⁸

Arap Baharı sonrasında ülkesine dönen Gannûşî, Nahda Hareketi'nin liderliğini yürütmekle birlikte herhangi bir siyasî görev üstlenmemiştir. Zira Tunus bir geçiş süreci yaşamaktadır ve bu süreci atlatmak için bazı fedakarlıklar yapmak gerekmektedir. Bu sebeple denilebilir ki Arap Baharı sürecinin Tunus'ta başarı ile sonuçlanmasında Gannûşî'nin, ülkenin en büyük muhalefet lideri olmasına rağmen siyasî bir görev üstlenmeyerek ortamı sakinleştirici bir tavır sergilemesinin etkisi büyüktür.

Nahda Hareketi lideri olarak Tunus'ta hayatını devam ettiren Gannûşî, 2019 yılında yapılan seçimler sonucunda Nahda Partisi'nin adayı olarak Tunus meclis başkanlığına seçilmiş olup halen bu görevi sürdürmektedir.

Râşid el-Gannûşî'nin Demokrasi Anlayışı

Râşid el-Gannûşî'nin demokrasi düşüncesinin temelinde devlet otoritesi karşısında halkın güvenliğini sağlamak yer almaktadır. O demokrasiyi, merkezine halk kavramını koyarak

⁶ John L. Esposito - John O. Voll, *Makers of Contemporary Islam* (New York: Oxford University Press, 2001), 99.

⁷ Ahmet Gökçen, "Bağımsızlıktan Devrime Tunus'ta İslamcılığın Seyri ve Sosyolojik Muhayyilesi", *Orta Doğu'da Çatışmalar ve İdeolojiler*, ed. Necmettin Doğan, (İstanbul: Vadi Yayınları, 2017), 175-176.

⁸ Fatih Okumuş, *İslâmî Hareketin İktidar Deneyimi: Tunus ve Mısır* (İstanbul: Mana Yayınları, 2015), 31.

değerlendirmektedir. Onun “şûrâ” kavramına ısrarla vurgu yapması ve bu kavrama “yönetimde halkın gücü” gibi bir anlam yüklemesi bu anlayışının bir sonucudur. Ayrıca Batılı bir kavram olmasına rağmen demokrasiyi benimsemesi, demokratik yönetimlerde olan halkın gücüyle alakalıdır. Gannûşî'nin bir diğer özelliğini ise çoğulculuğa verdiği önem oluşturur. Zira toplumda yer alan farklı fikirlere korku ile bakmak yerine bunları kültürel zenginlik kabul edip ilerleme yönünde istifade edilmesi gereken durumlar olarak düşünür. Onun tek bir fikrin doğru kabul edilip yönetimin onun üzerinden şekillendiği anlayışa olan karşı çıkışı ve bu karşı çıkışı İslâmî temellere dayandırması günümüz siyaset anlayışına sunulan bir zenginlik olarak değerlendirilebilir.

Gannûşî demokrasi konusunda Cezayirli mütefekkir Malik b. Nebî'den⁹ oldukça etkilenmiştir. Mâlik b. Nebî demokrasiyi, “halk için halkın yönetimi” gibi basit bir şekilde ele almayıp daha çok bir davranış biçimi ve kültür merhalesi olarak değerlendirir. Bu açıdan bakıldığında demokrasi, insanın kendisine karşı bir duygu olarak geliştiği gibi başkalarına karşı bir duygu olarak da gelişir. Yine demokrasi, bu duyguların fertlerde doğması ve gelişmesi için gerekli içtimaî ve siyasî şartların bir bütünü olarak karşımıza çıkar.¹⁰ Gannûşî de demokrasiyi; halkın her yönden psikolojik, ahlâkî, sosyal ve siyasal açıdan eğitilmesi projesi olarak algılar. Ona göre demokrasi sadece iktidarın halka intikali ve bunun anayasada bir hak olarak yer almasından ibaret değildir.

Demokrasiyi hem biçim hem muhteva rejimi olarak gören Gannûşî'ye göre o biçim rejimidir çünkü egemenliğin halkta olduğu ilkesiyle şekillenmektedir. Bu egemenlik değişik rejimlere göre farklılık gösterebilen, tüm anayasal tekniklerde kullanılabilen bir egemenliktir. Bununla birlikte seçim, kuvvetler ayrılığı, çoğulculuk, ifade özgürlüğü yönetimin çoğunluk tarafından kabul edilmesi ve azınlığın da muhalefet hakkına sahip olması gibi temel ilkeler açısından hemen hemen demokrasiyi kabul eden tüm rejimlerde ittifak vardır. Demokrasinin muhtevası ise insana verilen değer

⁹ Bk. Saîd Murad, “Mâlik bin Nebî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27: 513-514.

¹⁰ Mâlik b. Nebî, *İslâm ve Demokrasi*, trc. Ergun Göze (İstanbul: Ötüken Yayınları, 1968), 20.

itirafıdır. İnsan kendisine verilen bu değer sayesinde onurunu ve kamudaki idari işlere katılma hakkını elde eder. Gannûşî'ye göre genel olarak en iyi rejimler bu şerefi itiraf edip temin eden rejimlerdir. İnsanın teknik ve eğitim ile ilgili donanımını sağlayan, zulme karşı korunmasını, ilerlemesini ve geleceğini hazırlamaya iştirakini sağlayan rejimlerdir.¹¹ Gannûşî, demokrasiyi sadece siyasi alana hasredilmiş bir kavram olarak değil de neredeyse hayatın tümünü kapsayan bir hayat biçimi olarak ele almaktadır. Onun bu düşüncesinde Mâlik b. Nebî'nin etkisini görebilmek mümkündür.

Gannûşî'ye göre demokrasi tüm medeniyetlerin mirası olup çok uzun bir tarihî süreç içerisinde ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla bu mirasın ortaya çıkmasında İslâm medeniyetinden de istifade olunmuştur. Ona göre Avrupa'nın İslâm dünyası ile ilişkiye girmesi ile mutlakiyetçi kralların esaretinde olan halkta bir uyanış başlamış, kilise ve derebeyliğin sultasını yıkarak egemenliğin kaynağını halka vermek şeklinde bir hedef doğmuş ve böylece liberal demokrasi oluşmuştur. Kralların ilahî otoriteye sahip olduğu düşüncesiyle prangalanmış bir medeniyetin kendini despotluktan kurtarma amacı gütmemesinin son derece doğal olduğunu düşünen Gannûşî'ye göre liberal demokrasinin insanlara sunduğu en önemli değerler; halk egemenliği, seçimler, kuvvetler ayrılığı ve kamusal özgürlüklerdir. Yönetimin ne kadar demokratik olduğunun ölçüsü ise halkın kamusal alandaki işlere katılım derecesiyle doğru orantılıdır. Bu katılım, yönetimde ne kadar fazla ise demokrasi de o oranda artmış demektir.¹²

Gannûşî siyasî anlamda demokrasiyi çeşitli sistem ve yöntemleri kapsayacak genişlikte düşünmektedir. Bu anlamda demokrasiyi hem hükümet için bir sistem hem de bir takım kurumlar bütünü olarak görür. Halk bu sistemde parti kurma, seçimlere katılıp oy kullanma gibi yollarla kendilerini temsil edenleri denetleme ve uyarma ihtiyacını karşılayabilecektir. Seçilmiş olan iktidarın görevini yerine getirmemesi durumunda ise halk tarafından

¹¹ Râşid el-Gannûşî, *İslâm Devletinde Kamusal Özgürlükler*, trc. Osman Tunç (İstanbul: Mana Yayınları, 2010), 113-114 ; Râşid el-Gannûşî, *el-Huriyyâtü'l-Âmme fî Devleti'l-İslamiyye* (Beyrut: Merkezü Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Merbiyye, 1993), 77.

¹² Gannûşî, *Kamusal Özgürlükler*, 112; Gannûşî, *el-Huriyyâtü'l-Âmme*, 76.

denetlenmesi ve iktidarın değiştirilmesi mümkün olabilecektir ki bu demokrasinin özünü oluşturup en büyük meyvesi olarak kabul edilir.¹³ Bununla birlikte bir rejimin sadece kendisini demokratik olarak ilan etmesi, parlamentolara, partilere sahip olması ve seçimler düzenlemesi gibi demokrasiye dair süslemelerle yetinmesi, o rejimin demokratik olduğunu kanıtlamak için yeterli değildir. Zira bazı diktatör rejimlere sahip ülkelerde demokratik süslemeler olmakla birlikte nice adaletsizlik, insanların topraklarını sömürme, rüşvet, yolsuzluk gibi ihlaller de demokrasi adı altında yapılmaktadır.¹⁴ Gannûşî'nin bu düşüncesinde, görünürde demokratik olmakla birlikte yıllarca “tek adam” ile yönetilen Tunus'taki rejimin uygulamalarının etkili olduğunu görmekteyiz. Zira Tunus'ta görünürde seçimler ve çok partililik gibi demokratik rejimlerde görülen uygulamalar vardır. Ancak bunlar sadece sözde kalmaktadır. Öyle ki Zeynelabidin b. Ali girdiği seçimlerden yüzde doksan dokuz oy alabilmektedir.

İslâm ve Demokrasi

İslâm ile demokrasi arasındaki ilişki noktasında bazı düşünürler bu iki kavramın birbirleri ile uyuştuğunu ileri sürerken bazıları ise demokrasinin İslâm'da yerinin olmadığını belirtmişlerdir.¹⁵ Batı'da İslâm ile demokrasinin uyuşmazlığını ileri sürenlere göre Allah'ın mutlak otoritesi gibi demokrasi ile uyuşmayan bir takım özellikler İslâm'da yer almaktadır. Oysa demokrasi kavramı ancak laiklik kavramı ile gelişmesini tamamlayabilir. Laiklik de din ile dünya işlerinin birbirinden ayrılmasını gerektirir. İslâm ise sadece uhrevî hayatı düzenleyen bir din değil aynı zamanda dünyevî hatta siyasi bir takım düzenlemeleri de içeren bir dindir. İslâm'ın demokrasi ile uyuşmadığını ileri süren İslâmcılara göre ise meselenin özünde “hâkimiyet” ögesi yatmaktadır. İslâm sisteminde hâkimiyet sadece

¹³ Gannûşî, *Kamusal Özgürlükler*, 125; Gannûşî, *el-Huriyyâtü'l-Âmme*, 85.

¹⁴ Tamîmî, *Râşid Gannûşî*, 152.

¹⁵ Demokrasi kavramına son iki asırdaki siyasi İslâm düşünürlerinden bazılarının – Rifâa et-Tahtâvî'den Gannûşî'ye- yaklaşımı ile ilgili bk. Azzâm S. Tamîmî, “Democracy in Islamic Political Thought”, *International Journal Political Studies*, 1/ 2 (2015).

Allah'a ait iken demokratik sistemlerde bu yetki halka devredilmektedir. İslâm ise halk hâkimiyeti felsefesini reddeder.¹⁶

İslâm'ın demokrasi ile uyuşabilirliğini dile getirenler ise laikliği, demokrasi için zorunlu bir unsur olarak görmezler. Çünkü bu zorunluluk daha çok Batı için geçerli bir durumdur. Oysa İslâm medeniyeti laiklikten azade kendi demokrasisini oluşturabilir. Yine demokrasiyi bir yönetim mekanizması olarak düşündüğümüzde İslâm ile uyuşmaması için bir sebep kalmamaktadır. Çünkü İslâm'da da "şûrâ, icmâ ve içtihad" gibi demokrasiyi gerçekleştirebilecek kavramlar vardır ve bu kavramlar İslâmî demokrasinin temelini oluşturur.¹⁷

Râşid el-Gannûşî bu tartışmalarda İslâm ile demokrasinin uyduğu savını dile getirenlerin safında yer almaktadır. O, İslâm ile demokrasinin çelişmediği, İslâmî motiflerle bezenmiş bir demokrasi sisteminin uygulanabileceği kanısındandır. Gannûşî, demokrasiye karşı olan İslâmcıları ise, siyasî bilimlerde uzman olmamakla ve nesnelere basit bir şekilde sınıflandıran telkinlere dayanmakla itham eder. Ona göre bu kişilerin temel argümanı "İslâmî yönetim Allah'ın yönetimi, demokrasi ise halk yönetimidir. Dolayısıyla demokrasi Allah'ın hâkimiyetinin dışında başka bir hakimiyet tanımaktadır. O halde demokrasi küfür ve şirk'tir" şeklindedir. Oysa böyle bir tanımlama siyasî meselelerin basitleştirilemeyecek kadar karmaşık olduğunu anlayamamaktan ileri gelmektedir. Hükmün Allah'a ait olduğu şeklindeki slogan aslında büyük bir devrimdir. Çünkü kralların otoritesini sınırlayan, yöneticinin yalnızca halkın hizmetçisi olup, kanun koyma hakkının olmadığını sadece yürütmeden sorumlu kişi olduğunu hatırlatan bir ilkedir. Hâkimiyetin Allah'a ait olduğunu söylemek kanun ve ümmetin hükmetmesi anlamına gelip devletin, hukuk devleti oluşunu ifade

¹⁶ Ahmet Ayhan Koyuncu, "Dört Farklı Perspektiften İslâm Demokrasi Tartışmaları", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 4/3 (2015): 710-712.

¹⁷ Koyuncu, "Dört Farklı Perspektiften İslâm Demokrasi Tartışmaları", 716.

eder. Yani hüküm kralların değil iman ettiği ve seçtiği şey çerçevesinde halkın hükmüdür.¹⁸

Gannûşî'ye göre ideal demokraside esas olan otoritenin bir merkezde toplanması değil dağıtılmasıdır. Bu durum kararın bireysel olarak değil ortak olarak alınmasını gerektirir. Kur'an da aynı şekilde "Onların işleri aralarında şûrâ iledir" (eş-Şûrâ 42/38) buyurarak karar alma noktasında demokrasi gibi katılımın genişliğini hedefler. Ona göre İslâm'ın ve demokrasinin düşmanları aynıdır ki bunlar diktatörlük ve istibdattır. İslâm ile demokrasi arasındaki fark ise işleyişte değil içeriktedir. Demokrasinin kullandığı seçimler, parlamento, çoğulculuk gibi araçlar İslâm'ın açıkça ortaya koyduğu ve benimsediği araçlardır. İçerikteki en önemli farklardan biri ise çağdaş demokrasilerin ahlâkî değerlere siyasette yer vermemesidir. Seçmenlerin oyları üzerinde oyunların oynanması, sermayenin kamuoyu üzerinde egemenlik kurmasına izin verilmesi gibi durumlar İslâm'ın kabul edeceği hususlar değildir. Ancak demokrasinin Batı'daki uygulamasında görülen bu eksiklikler İslâmcıların demokrasiyi reddetmesi için bir sebep oluşturmaz. Müslümanlar pekala demokrasi denen karar alma aracını materyalist felsefeden ayırıp imanî değerler ile donatabilirler. Müslümanlar bunu yaptıkları zaman demokrasinin aslında kendilerine ait bir sermaye olduğunu anlayacaklardır.¹⁹ Çünkü demokrasi İslâm'daki ifadesiyle şûrâdan başka bir şey değildir. Müslümanlar şûrâyı siyasal bir düzene dönüştürememiş ancak Batılılar onlardan aldıktan sonra geliştirerek siyasî bir düzene dönüştürmüşlerdir.²⁰

Batı menşe'ili olduğu gerekçesiyle demokrasiyi reddeden, seçimleri bidat ve Batı'yı taklit olarak değerlendiren anlayışı

¹⁸ Râşid el-Gannûşî, *Laiklik ve Sivil Toplum*, trc. Gülşen Topçu, 2. Baskı (İstanbul: Mana Yayınları, 2015), 126-127; Râşid el-Gannûşî, *Mukârabât fi'l İlmâniyye vel-Müctema' el-Medenî* (Londra: Maghreb Centre For Resarch&Translation, 1999), 154-156.

¹⁹ Lukman Thaib v.dğr, "Rasyid Al-Ghannousyi's Thought on Islamic Democracy" *Jurnal Agidah dan Filsafat Islam*, (journal.uinsgd.ac.id/index.php/jaqfi/article/view/1687), s. 28.

²⁰ Kusay Salih Derviş, *Râşid Gannûşî İle İslâmî Hareketler Üzerine Söyleşiler*, trc. İbrahim Akbaba - Ramazan Yıldırım (İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1994), 90-91.

eleştiren Gannûşî'ye göre hikmet müminin yitik malıdır ve onu nerde bulursak almalıyız doğrultusunda davranmalıyız. Zira Batı'nın teknolojisini almakla Allah'ı inkar etmiş olmuyorsak demokratik değerleri de alıp kendi kültür ortamımızda kullanmak bizi dinden çıkarmayacaktır. Nasıl ki demokrasi mekanizması Hıristiyanlık değerleri çerçevesinde çalıştırılmış ve Hıristiyan demokratlığı doğmuşsa, sosyalist felsefe çerçevesinde çalıştırılmış ve sosyal demokrasi rejimini ortaya koymuşsa İslâmî bir demokrasinin ortaya çıkması için ilmi değerler çerçevesinde çalışmak da imkansız bir şey değildir.²¹

Gannûşî, diktatör rejimlerden kurtulmanın aracı olarak gördüğü demokrasinin karşısında yer almanın Müslümanlar için "diktatörlük yanlıları" şeklinde olumsuz bir imaj oluşturduğunu düşünür. Oysa diktatörlükten en çok çeken ve istibdat rejimlerinin baskıları altında kıvranan Müslümanlar olmuştur. O halde yapılması gereken şey demokrasi yerine diktatörlükle mücadele etmektir. Çünkü demokratik bir rejim her halde Müslüman olduğunu iddia edip diktatörlük sergileyen bir rejimden daha iyidir.²²

Gannûşî'nin Müslüman ve diktatör bir rejime karşı demokratik ancak Müslüman olmayan bir rejimi savunmasında, Tunus'un yıllarca muhalefete göz aç açtırmayan diktatör rejiminin etkisi büyüktür. Çünkü böyle bir rejimde değişim çok zor olmakta iken demokratik rejimlerde, yine demokrasinin sunduğu araçlarla söz konusu değişim daha kolay gerçekleşebilecektir.

Batı Demokrasisinin Eksiklikleri

Gannûşî demokrasiyi; iktidarın tek elden yönetilmesi, baskı ve despotluğa karşı bir çare rejimi olarak görmekle birlikte bir takım eksiklikler ihtiva ettiğini de kabul eder. Her şeyden önce halkın idaresi olarak düşünülen demokraside tüm bireylerin eşit koşullarda yönetime katılması mümkün olmamıştır. Örneğin Atina site devletinde kölelerin, kadınların ve yabancıların idareye

²¹ Gannûşî, *Kamusal Özgürlükler*, 130-131; Gannûşî, *el-Huriyyâtü'l-Âmme*, 88.

²² Derviş, *Râşid Gannûşî İle İslâmî Hareketler Üzerine Söyleşiler*, 92.

katılımları söz konusu değildi. İngiltere’de, Fransa’da ve İsviçre’de kadınların seçimlere katılabilmeleri çok uzun yıllar sonra gerçekleşmiştir. Kadınlar; İngiltere’de 1928, Fransa’da 1945, İsviçre’de ise 1971 yılında seçimlere katılabilmek hakkını elde etmişlerdir. Ayrıca görünürde her seçmenin oyu eşit gibi gözükse de etki bakımından aynı değildir. Örneğin büyük kartel sahipleri, gazete, radyo ve televizyon sahipleri gibi çevrelerin oyları ile işsizlerin yahut ziraat işçileri gibi kesimlerin oy gücü teoride eşit gibi gözükse de gerçekte büyük çoğunluk ilk gruptaki azınlığın yönlendirmesi ile şekil alır. Bu durumda demokrasinin halkın kendi kendini idare etmesi, halk idaresi olduğu şeklindeki tanım gerçekleşmiş olmaz.²³

Batı’da uygulanan demokrasinin bir diğer eksikliği de ulusal sınırları aşamamasıdır. Bu duruma etken olan şey, Batı demokrasisinin mutlak değerlere dayanmayıp hatta dayalı değerlere, başkalarına tahakküme ve güçlülerin hakkına dayanmasıdır. Ortaya koyduğu özgürlüğü kuvvetten başka bir şey sınırlamamaktadır. Gannûşî bu durumu Batı demokrasisinde insan iradesini aşan mutlak değerlerin yokluğuna bağlar. Bu sebeple sadece çoğunluğun iradesi mukaddes sayılmakta bu da zayıfın hakkını ortadan kaldırmaktadır ve zayıfın hakkını sağlayacak herhangi bir değer de bulunmamaktadır. Bu durum, Batı demokrasisinin sunduğu özgürlüklerin kendi halklarının dışına hatta bazen kendi halklarının içinde egemen sınıfın dışına çıkamamasına yol açmaktadır. Batı’nın kendi ülkelerindeki Müslüman azınlığa karşı ve zencilere karşı olumsuz tavırları ile ülkeleri dışındaki Müslüman halklar üzerinde estirdiği vahşetin sebebi de budur. Demokrasinin beşiği sayılan İngiltere ve Fransa’da hala sömürge bakanlıklarının bulunması, bu ülkelerin hinterlandında bulunan yerlerde her yıl on binlerce kişinin açlıktan ölmesi demokrasinin başarısızlığıdır. Batı’da özgürlükler ve haklar konusunda her türlü imkanlar sağlanmışken bu haklar ve özgürlükler sadece Batı insanı için geçerli olup ulusun sınırlarını

²³ Gannûşî, *Kamusal Özgürlükler*, 122-124; Gannûşî, *el-Huriyyâtü’l-Âmme*, 83-85.

aşamamaktadır. Oysaki insanlığın geleceği ve gidişatı birlikte olmalıdır.²⁴

Gannûşî demokrasinin Batı'da uygulanışında görülen bu eksikliklerle birlikte sorunu ideal demokraside ya da demokrasinin mekanizmalarında yani seçim, parlamento, çok partililik, basın özgürlüğü gibi araçlarda görmez. Sorun, Batı'nın ulusalcılık ve materyalizme dayalı siyaset felsefesindedir. Bu felsefe ruhla bedeni ayırmış, Tanrı'ya karşı savaş açmış ve O'nun yerini kulla doldurmaya çalışmıştır. Oysa insanın ruhi ve ahlâkî yapısı kabul edilmesi gereken bir boyutudur ve insanın, yaratıcısına ihtiyacı vardır. Tanrısız bir yaşam insanlıktan ödün vermek demektir. Demokrasinin dümenini materyalizmi içeren Batı felsefeleri tutunca, ortaya güçlünün güçsüzü ezdiği tablolar çıkmaktadır. Fransa'da ezilen Kuzey Afrikalı göçmenler, Filistin'de zapt edilen Filistinliler ve Balkanlar'da ezilen Müslümanlar bu duruma örnek gösterilebilir. O, bütün bu baskı örneklerinde ve dünya üzerinde yaşanan birçok zulüm olaylarında doğrudan ya da dolaylı olarak liberal demokrat hükümetlerin parmağı olduğunu düşünür. Çare ise demokrasinin temeline materyalist felsefe yerine, insanın maddî ve manevî tüm boyutlarını kabul eden İslâm felsefesini yerleştirmektir. Demokrasi mekanizması ancak bu şekilde çağdaş köleliğin ve istibdatın üstesinden gelmek için başarı ile işleyebilecektir.²⁵

Gannûşî'nin Batı'da var olan değerleri tümünden reddetmek ya da olduğu gibi kabul etmek şeklinde tezahür eden anlayışlardan uzak kendi değerlerimize uygun ve faydalı olanı almak şeklindeki genel felsefesinin demokrasi anlayışında da etken olduğunu görmekteyiz.

Demokrasinin Temel İlkeleri

Tarih boyunca farklı uygulamalara sahip olmakla birlikte demokrasi, genel anlamda halkın yönetimi olarak adlandırılmıştır. Farklı sosyo-ekonomik, politik ve hukuksal yapılara sahip toplumlar demokrasiyi de farklı biçimlerde uygulamışlardır ve bu şekilde

²⁴ Gannûşî, *Kamusal Özgürlükler*, 126-127; Gannûşî, *el-Huriyyâtü'l-Âmme*, 86-87.

²⁵ Gannûşî, *Kamusal Özgürlükler*, s. 127-128.

demokrasinin pek çok tipi ortaya çıkmıştır.²⁶ Ancak bu farklılıklara rağmen özgürlük, eşitlik, siyasal temsil, siyasal katılım gibi bazı ilkeler demokrasi rejimleri için vazgeçilmezdir. Gannûşî ise daha çok siyasal anlamda demokrasinin “kuvvetler ayrılığı” ve “çoğulculuk” prensipleri üzerinde durmuştur.

Kuvvetler Ayrılığı Prensibi

Kuvvetler ayrılığı prensibi, “yasama, yürütme ve yargı olarak tanımlanan kuvvetlerin değişik yollardan göreve gelen ve aralarında fren ve denge mekanizması bulunan farklı organlara verilmesi olarak” tanımlanabilir.²⁷ Gannûşî bu ilkeyi; vatandaşların hukuk, adalet ve özgürlükleri yararına devlet istibdadının önlenmesi için gerekli olan çareler arasında görür. Ona göre İslâmî tasavvurda devlet, istibdadın kaynağı değil bozuklukları düzeltmek, insan onurunu yüceltmek, adalet ve özgürlük için ortam hazırlayan bir araçtır. İslâmî yönetimin devletin uygulayabileceği istibdada karşı bir takım nisbî çarelere sahip olduğunu düşünen Gannûşî'ye göre bu çarelerin başında Allah'ın yüce meşruiyeti²⁸ ve halkın iktidarı denetlemesi gelmektedir. Herkesin uyması gereken bu ilke ile insanın insana karşı zulmünün önüne geçilmiş olacaktır. Çünkü insan yapısı itibariyle bir takım şiddetli arzular ile donatılmıştır ve bu arzular insanın insana karşı zulmüne, haksızlığına yol açabilir. Ayrıca İslâmî yönetimde iktidarın denetlenmesi görevi tüm halka verilerek istibdadın önüne geçilmeye çalışılmıştır. Böylelikle İslâm, iktidarın istibdadını engellemek için uyarıcı bir halk denetimi tesis etmiştir. Çarelerin bir diğeri ise, imametin bir sözleşme olması prensibidir. Bu sözleşme ile ortaya önemli bir senet konmaktadır ve despot hükümetlerin önüne set çekilmektedir. Çünkü onlar artık halkın vekilleridir ve vazifeleri halkın iradesini yerine getirmektir. Bir diğeri ilke ise kuvvetler ayrılığı ilkesidir. Bu ilke özgürlüğün ve zulme engel olmanın en önemli güvencelerinden biri olarak Batı

²⁶ Nesrin Demir, “Demokrasinin Temel İlkeleri ve Modern Demokrasi Kuramları”, *Ege Akademik Bakış*, 10/2 (2010): 599.

²⁷ Mehmet Emin Akgül, “Kuvvetler Ayrılığı İlkesinin Dönüşümü ve Günümüz Demokratik Rejimlerindeki Anlamı”, *Ankara Barosu Dergisi*, 4 (2010): 81.

²⁸ Gannûşî'nin “Allah'ın yüce meşruiyeti” ifadesinden kastının devlet yönetiminde yöneten ve yönetilenlerin uyması gereken “kanunilik ilkesi” olduğu söylenebilir.

siyaset düşüncesinin insanlığa sunduğu bir ilkedir ve iki kural ile özetlenebilir. Bunlar devlete düşen görevlerin yasama, yürütme ve yargı diye üçe ayrılması ve bu vazifelerle görevli olan kurulların da birbirinden ayrılmasıdır. Bu ilkenin asıl gayesi ise kuvvetlerin birbirinden bağımsız, eşit olmaları ve aralarında uyumun sağlanmasıdır. Bunlardan herhangi birinin tek başına istibdada ve tek başına yönetimi ele geçirmeye kalkışmaması gerekmektedir.²⁹

Gannûşî'ye göre kuvvetler ayrılığı ilkesinin istibdadı önlemede bir araç konumunda olması genel kabul görmesine rağmen birçok eleştiriye de konu olmuştur. Her şeyden önce yönetimin parçalara ayrılması işlevsiz hale gelmesine, işlerin durmasına, sorumluluğun ortadan kalkmasına sebebiyet verecektir. Bu durumda her bir erk, işi diğerine havale edecektir ve işler yürütülemez hale gelecektir. Yine bu prensibin amacı kuvvetler arasındaki eşitliği sağlamaktır. Ancak bu amacın farazi olduğu söylenebilir. Çünkü işleyişte genellikle bir güç diğerini alt etmeye çalışır ve devlet yönetimini ele alır.³⁰ Bu güç dengesinin devlet reisinden (yürütme) yana ağırlığını koyması halinde Amerikan sisteminde olduğu gibi başkanlık sistemi söz konusu olur. Güçler arasında daha yumuşak bir ayırım veya yardımlaşma olduğunda ise çıkan sistem, İngiltere örneğinde olduğu gibi parlamenter sistem olur.³¹

Gannûşî İslâmcılar arasında bu ilkeyi destekleyenler olduğu gibi karşı çıkanların olduğunu iddia eder. Bu ilkeyi savunanlar, her şeyden önce İslâm'ın açık naslarında kuvvetler ayrılığı ilkesini kesin bir şekilde reddeden bir hükmün bulunmadığını düşünürler. Aksi bir nas bulunmadığı sürece eşyada aslolan ibahadır. Ayrıca bu ilke maslahat ilkesine de uygundur. Çünkü kuvvetler ayrılığı, istibdada ileten gücün merkezileşmesini önlemenin güvencesini temsil etmektedir. Kuvvetler ayrılığı şayet bireylerin özgürlüklerinin korunmasında bir araç ise, İslâm'ın da hedefi zaten budur. Dolayısıyla bu ilke İslâm'ın esasları ile çelişmemektedir. Bu görüş sahiplerine göre yasama ve yürütme arasını ayırmada tereddüt olsa

²⁹ Gannûşî, *Kamusal Özgürlükler*, 347-354; Gannûşî, *el-Huriyyâtü'l-Âmme*, 221-226.

³⁰ Gannûşî, *Kamusal Özgürlükler*, 355-357; Gannûşî, *el-Huriyyâtü'l-Âmme*, 227-228.

³¹ Akgül, "Kuvvetler Ayrılığı İlkesinin Dönüşümü", 85, 92.

bile yargının bağımsızlığı noktasında neredeyse icma söz konusudur. Yargı gücü diğer güçler arasında bir denetim hakkına sahiptir ve hiç kimsenin bu denetimin dışında kalma ayrıcalığı yoktur. Bu tasavvura göre şûrâ meclisi bir danışma meclisidir ve bu meclisin dini içtihad anlamında yasa koyma rolü yoktur. Çünkü yasama gücü aslen şeriatındır ve İslâm uygulama noktasında onu müçtehid âlimlere bırakmıştır. Bu konuda devletin onlar üzerinde herhangi bir baskısı söz konusu değildir.³² Bu ilkeyi kabul etmeyenler ise, kuvvetlerin ayrılığı ile işlerin aksayacağını ve devlet organında bir ataletin meydana geleceğini iddia ederler. Zaten İslâmî bir yönetimde devlet başkanı, bütün kamu işlerinden birinci derecede sorumludur. Çünkü ümmet onu kendisini yönetmek için seçmiştir. Devlet başkanı hem yürütmenin başı hem de şûrâ meclisine başkanlık yapmaktadır.³³ Dolayısıyla İslâm devletinde yasama ve yürütme güçleri arasında kesin bir ayırım yapmak mümkün değildir. Dolayısıyla devleti oluşturan kuvvetler arasında tam bir ayırım olup bu ayrımların çatışmasına yol açmak yerine devlet başkanının şûrâ meclisine başkanlık etmesiyle yasama ve yürütme arasında yardımlaşmayı esas alan bir yol takip edilmelidir.³⁴

Gannûşî, kuvvetler ayrılığı prensibinin tartışılmasında esas olan şeyin bu güçlerin kaç bölündüğü ve görevin kimlere verilmesi gerektiğinin değil asıl konunun güçler arasındaki ilişki meselesinde düğümlendiği kanaatindedir. Bu ilişki başkanlık sisteminde olduğu gibi katı bir ilişki mi yoksa parlamenter sistemde olduğu gibi daha

³² Gannûşî, *Kamusal Özgürlükler*, 370-371; Gannûşî, *el-Huriyyâtü'l-Âmme*, 237.

³³ Bu şekilde düşünenlerden biri de Muhammed Esed'tir. Ona göre semavî bir şeriatın hükümlerine boyun eğen bir devlette yasama ve yürütme organları arasında tam bir ayrılık olmamalıdır. Devlet başkanı, yönetimin dizginlerini elinde tutan kişi olup onu meclisin sıradan bir üyesi olarak kabul etmemek gerekir. Meclisin çalışmalarını yönlendirmek ve ona başkanlık etmek devlet başkanının görevleri arasındadır. Kısacası İslâm düzeni, görevini devlet reisi olarak yasama organının başkanı sıfatıyla yapan emirin yetkisine yasama ve yürütme işlerini birlikte verir. Bk. Muhammed Esed, *İslâm'da Yönetim Biçimi*, trc. M. Beşir Eryarsoy (İstanbul: Ekin Yayınları, 2016), 67-68.

³⁴ Gannûşî, *Kamusal Özgürlükler*, 372-373; Gannûşî, *el-Huriyyâtü'l-Âmme*, 238-239.

yumuşak ve birbirine yardımcı olacak nitelikte bir ilişki midir? Ona göre bu mesele İslâmî naslarda kesinlik arz etmeyen içtihadî bir meseledir. Bununla birlikte en yüksek yasama gücünün Kitap ve Sünnet'e dayanarak doğrudan doğruya Allah'a ait olduğu söylenebilir. Kuvvetler ayrılığı arasındaki ilişkiler ise birbirinden farklılık arz etse de devletin güçleri arasında çatışma ve mücadele yerine karşılıklı yardımlaşma olmalıdır. Zaten şûrâ ilkesi bireysel ve toplumsal anlamda çatışma ilkesini şiddetle reddetmektedir. Çünkü İslâm hukuku Müslümanlara birliği emretmektedir. Bu sebeple güçler arasında katı bir ayrıma ve çatışma ilkesine dayanan kuvvetler ayrılığı ilkesi İslâmî tasavvurla ters düşmekte ve onunla çelişmektedir. Örneğin İslâmî anlayışa göre şûrâ heyeti yapılan biate göre devlet başkanına itaat etmesi gerekirken, kuvvetler ayrılığı prensibine göre devlet başkanı, şûrâ heyeti karşısında itaat etmekle yükümlüdür. Genel biatte kitle başkana karşı tam bir itaat ve söz dinleme halindeyken kuvvetler ayrılığı prensibinde en yüce makam yasama meclisine verilmektedir. Bu durumda başkanın sorumluluğu topluma karşı değil yasama meclisine karşıdır. Böylece anayasal biat anlamını yitirmekte ve geriye biçimsel bir anlamı kalmaktadır ve ümmetin karşısında sorumlu olan başkan değildir. Bu sebeple tartışılması gereken şey erklerin ayrılığı ve birbirlerine üstünlüğünün tartışılması değil güçler arasındaki yardımlaşma prensibidir ve amaç da iktidarın ferdileşmesinin yani istibdadının önüne geçilmesidir. Ayrıca Gannûşî'ye göre istibdadın önlenmesi için bir araç olarak kuvvetler ayrılığı ilkesinin alınması halinde bunun, parlamenter sistemde olduğu gibi en hafif olan biçimi alınmalıdır. Çünkü bu sistemde hükümet ve onun başkanı parlamentonun bir parçasıdır.³⁵

Gannûşî'nin bu ilkeye yaklaşımının şarta bağlı olduğunu görmekteyiz. Eğer bu ilke erklerin ayrılığı ile devlet işlerini zorlaştıran ve işlerin yürütülemez bir hale geldiği şekilde uygulanmayıp tersine istibdadı önleme amacına yönelik olarak birbirlerine üstünlük yarışına girmeksizin yardımlaşma prensibi doğrultusunda işletilirse kabul edilebilir hale gelmektedir.

³⁵ Gannûşî, *İslâm Devletinde Kamusal Özgürlükler*, s. 382-388; Gannûşî, *el-Huriyyâtü'l-Âmme*, s. 244-248.

Çoğulculuk (Çok Partililik)

Çoğulculuk, farklılıkların kamusal ve siyasî ifadesinin mümkün olması gerektiğini ifade eden bir kavramdır.”³⁶ Gannûşî ise çoğulculuğu, Batı dünyasında siyasal anlamda demokrasiyi istibdada karşı korumanın başlıca güvencesi olarak değerlendirir. Çünkü Batı, tek parti sistemini diktatörlük olarak görmektedir. Batı’da partilerin varlığı halkla iktidar arasında bağlantıyı sağlayan konumdur. Ayrıca partiler kamuoyu oluşturup olması gereken şeyler üzerinde halkın iradesinin ortaya çıkmasını sağlar.³⁷

İslâm toplumlarındaki çoğulculuğun ilk örneklerini Hz. Ali ile Muaviye taraftarları arasında yaşanan Sıffin savaşına kadar götürülen Gannûşî, İslâm toplumundaki siyasî cemaatleri bilinen bir gerçek olarak görüp bunları çoğulculuğa örnek olarak gösterir. Sıffin savaşı sonucunda Şia, Hariciler, Mutezile ve Mürcie gibi büyük akımlar ortaya çıkmış ve her biri din, tarih ve siyasî iktidarlar, devrimler gibi konularda görüşlerini ortaya koymuşlardır. İslam tarihine bakıldığında birçok hizbin ortaya çıktığı görülür ve hatta bunlardan bazılarının İslâmî yönetime talip olma özellikleri de vardır. Ayrıca İslâm medeniyetinde sadece İslâmî bir zeminden hareket eden çoğulculuğu görmemekteyiz. Farklı din ve mezheplerin varlığına rağmen İslâm toplumunda görülmedik bir tolerans ve barış içinde beraber yaşama gerçeğine tanık olmaktadır. Bu durum İslâm medeniyetinde çoğulcu bir anlayışın yer aldığına delildir. Nitekim İslâm tarihinde din savaşları ve ırka dayalı etnik temizlik gibi olumsuz hareketlerin görülmemesi de bu gerçeğin kanıtıdır.³⁸

Gannûşî siyasal anlamdaki çoğulculuk yani çok partililik konusunda İslâmcılar arasındaki görüş farklılıklarını değerlendirerek çok partililiği destekleyen İslâmcılar olduğu gibi

³⁶ Levent Köker, “Seçim Sistemleri ve Siyasî Çoğulculuk, Demokratik Meşruluk Açısından Bir Değerlendirme”, *Anayasa Yargısı*, 23 (2006): 201.

³⁷ Gannûşî, *Kamusal Özgürlükler*, 388-389; Gannûşî, *el-Huriyyâtü'l-Âmme*, 248.

³⁸ Gannûşî, *Kamusal Özgürlükler*, 392-393; Gannûşî, *el-Huriyyâtü'l-Âmme*, 250.

bunu reddedenlerin de olduğunu ifade eder. Ona göre Rifâa et-Tahtâvî, Abdurrahman el-Kevâkibî, Cemalettin Afganî, Muhammed Abduh ve Hayrettin Tunusî gibi İslâmî önderler çok partililiği destekleyenler arasındadırlar. Onlara göre çok partili sistemi toplumu parçalanmaya götüren bir yol olarak görmek doğru değildir. Çünkü Avrupa, siyasî çoğulculuk sistemlerini seçmekle, partilere ve siyasî fırkalara ayrılmakla tefrikaya ve parçalanmaya maruz kalmamıştır. Ancak çok partililiği ümmeti parçalayan bir unsur olarak gören İslâmcılar da mevcuttur ki bunların başında İslâmî hareketlerin en büyüğü olan, fikir ve toplum olarak günümüz İslâm'ı üzerinde en etkili hareket olan İhvân-ı Müslimîn'in kurucusu Hasan el-Bennâ gelir. Bennâ parlamenter sistemi desteklemekle birlikte ümmette tefrika oluşturacağı düşüncesiyle çok partililiği kabul etmez. Bu durumun Batı ile mukayese edilmesi ve bu mukayese üzerinden değerlendirme yapılmasını doğru bulmaz. Zira Batı toplumlarında çok partililiğin varlığı toplumun birliğini tehdit etme noktasına ulaşmamıştır. Çünkü iktidar genellikle iki parti arasında el değiştirir ki bu iki parti arasında da temelde bir ihtilaf yoktur. Oysa İslâm ülkelerinde hizipçilik, İslâm'ın geleceği için büyük bir tehdit oluşturmaktadır. Çünkü partilerin yaptıkları şey ümmetin birliğini bozmak ve parçalamaktır. Gannûşî, Bennâ'nın çok partililikle ilgili sözlerini konjonktürel olarak değerlendirir. Bu durum daha çok Mısır'ın özel şartları ve İngiliz işgaline karşı mukavemet göstermedeki birlik ruhunun korunması ile ilgilidir. Onun karşı çıktığı partiler daha çok Mısır'daki partilerdir ki bunlar Batı'daki partilerden farklı olup birliği parçalayıcı özellik gösterir. Temel ilkeler ve hedefler arasında bir ayrılığın olmadığı İngiltere ve Amerika'daki partiler için ise bir olumsuzluk düşünmez. Çünkü oralardaki partilerde ihtilaf ikincil meselelerdedir ve bu durum toplumun birliğini tehdit etmez. Dolayısıyla Bennâ'nın çok partililik hakkındaki düşünceleri özel şartlar içerisinde söylenmiş olup İslâm siyasî düşüncesinde bir kural haline gelmemesi gerekmektedir.³⁹

³⁹ Gannûşî, *Kamusal Özgürlükler*, 395-405; Gannûşî, *el-Huriyyâtü'l-Âmme*, 251-257.

Gannûşî, Bennâ'nın düşüncelerinden etkilenen geniş Müslüman kesimlerin uzun süre partilerden nefret etmeleri ve cemaatlerini parti olarak nitelendirmekten uzak durmuş olmalarını doğru bulmaz. Ona göre çağımızdaki partiler hukuk devletinin temel unsurlarından biridir. Hürriyetin teminatı ve istibdada engel olmanın sigortasıdır ve bütün bunlar mekasid-ı İslâmiyyedir. Çok partililiği birliği ve vahdeti bozan bir durum olarak görmek, İslâmî vahdeti basite indirgeyerek anlamak demektir. Oysa İslâmî vahdeti; nas ve şûrâ, iltizam ve hürriyet bağlamında çeşitliliği doğuran bir vahdet olarak anlamak daha doğru olacaktır.⁴⁰

İslâmî ıslah hareketleri içerisinde belki de en etkili olan İhvân-ı Müslimîn'in çok partililik hakkındaki görüşlerinin zamanla yumuşadığını belirten Gannûşî'ye göre Bennâ'nın çok partililik hakkındaki sözleri sonraki dönemlerde yorumlanmış ve İhvân, İslâm toplumu içerisinde çoğulcu siyasî yapıyı kabul eder hale gelmiştir. İhvân, İslâmî yönetim içerisinde çok partililiğe yer verilebileceğini düşündüğü gibi İslâmî kurallara uyulması halinde her grup veya hizbin davet ettiği şeyi açıkça ilan etmesi ve programını açıklamasına da karşı çıkmamaktadır.⁴¹ Nitekim İhvân'ın daha sonraki süreçlerde muhalif diğer partilerle işbirliği yapması, Gannûşî'nin söylediklerini doğrular niteliktedir.

Gannûşî'nin Laiklik Anlayışı

Din ile devlet arasındaki ilişkiye dair siyasî bir ilke ve proje olarak kabul edilen laiklik kavramı, Batı uygarlığının kendine has fikrî ve siyasî gelişimi çerçevesinde ortaya çıkmıştır.⁴² Devlet işleri söz konusu olduğunda dinin referans noktası olarak kabul görmemesi anlamını da taşıyan laiklik,⁴³ Arapça'ya 'ilm kökünden türeyip bilim ya da bilgi anlamlarına gelen 'ilmaniya; ya da 'alem kökünden türeyip dünya anlamına gelen "alemaniya" olarak çevrilmektedir. Gannûşî ise laiklik kelimesini "dunyawiya" yani

⁴⁰ Râşid el-Gannûşî, *ed-Dîmokratiyye ve Hukuku'l-İnsan fi'l-İslâm* (Riyad: ed-Dâru'l-Arabî, 2012), 95.

⁴¹ Gannûşî, *Kamusal Özgürlükler*, 409.

⁴² Kenan Gürsoy, "Laiklik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27: 60.

⁴³ Volkan Ertit, "Birbirinin Yerine Kullanılan İki Farklı Kavram: Sekülerleşme ve Laiklik", *Akademik İnceleme Dergisi*, 9/1 (2014): 109.

dünyevî, alelade, geçici olarak tanımlamaktadır. O laiklik kavramını ele alırken sekülerizm ile laikliği eş anlamlı olarak kullanmaktadır.⁴⁴ Ayrıca modernleşme, batılılaşma gibi kavramlara da laikliğe yüklediği anlamları yüklemektedir. Çünkü bu kelimeler sömürgecilik vasıtasıyla Müslüman dünyasına giriş yapmış ve oluşturdukları anlam itibarıyla birbirlerine yakındırlar.⁴⁵

Gannûşî, Batı dünyasında uygulanan laiklik ile Arap ve Müslüman ülkelerde uygulanan laikliğin aynı şeyler olmadığı kanaatinde. Yine laikliğin ortaya çıkış sebeplerine bakıldığında Batı'daki laikliğin haklı ve olumlu yanlarının söz konusu olduğunu düşünür. Zira Ortaçağ Hıristiyanlığı Tanrı'nın dünyadaki elçileri olduklarını iddia eden ve dinî güçlerini kullanarak insanları temel bir takım haklardan mahrum eden özel bir sınıfa kapı aralamıştır. Bu durum hem demokrasi önünde hem de gelişme ve ilerleme önünde bir engel teşkil etmekteydi. Hıristiyanlığın doğasının yol açtığı, yasama ve dünyevî işleri düzenleme sisteminin olmadığı despot ve baskıcı teokrasilere karşı halk da "Tanrı'ya ait olanı Tanrı'ya Sezar'a ait olanı Sezar'a verip" dini olanı dünyevî olandan ayırmayı haklı bulmuştur.⁴⁶ Bu sebeple diyebiliriz ki laiklik, dünyevî olana itibar kazandırarak Batı aklını vehimlerden, kilisenin ve feodalitenin hâkimiyetinden kurtarmıştır.⁴⁷ Batı'daki oluşumuna bu açıdan bakıldığında laiklik, haklı görülebilir. Zira gelişmeyi ve ilerlemeyi engelleyen bir inanç söz konusudur.

Ortaya çıkışı Batı dünyasında haklı görülmesine karşın laiklik, Müslüman dünyasının ihtiyaç duyduğu bir şey değildir. Çünkü İslâm, bilimsel buluşları kısıtlayan, düşünce özgürlüğünü yasaklayan bir din değildir. Dolayısıyla İslâm'ın din dışı meselelere karışmaması ve kişisel yaşam alanlarına sığdırılması gerektiğinin öne sürülüp savunulması kabul edilemez. İslâm'ın mantık ya da bilimle çeliştiği varsayımı Avrupalı Hıristiyan bağlamının ortaya

⁴⁴ Laiklik ile sekülerizm arasındaki fark için bk. Ertit, "Birbirinin Yerine Kullanılan İki Farklı Kavram; Talip Küçükcan, "Modernleşme ve Sekülerleşme Kuramları Bağlamında Din, Toplumsal Değişme ve İslâm Dünyası", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 13 (2005): 118.

⁴⁵ Tamimî, *Râşid Gannûşî*, 183.

⁴⁶ Tamimî, *Râşid Gannûşî*, 187.

⁴⁷ Gannûşî, *Laiklik ve Sivil Toplum*, 85; Gannûşî, *Mukârabât fi'l İlmâniyye*, 104.

attığı bir şeydir. Oysaki İslâm ile Hıristiyanlığın düşünce özgürlüğü ve aklın özgürlüğü gibi konularda aynı kefeye konması doğru değildir. Çünkü İslâm'ın değerleri ve prensipleri insanı özgürleştirmeyi, adalet ve eşitliği sağlamayı amaçlamaktadır. İslâm, araştırma ve yeniliği teşvik etmekte, düşünce, ifade ve ibadet özgürlüğünü garantilemektedir. Bu sebeple Müslümanların dinî değerler ve hayatları arasına set çekmeden ilerleme ve gelişme kaydetmeleri mümkündür.⁴⁸

Gannûşî'nin laiklik noktasında eleştirdiği en önemli husus, bu kavramın özelde Tunus genelde Arap dünyasında uygulanışı ve bu toplumların üzerinde bıraktığı olumsuz etki yönündedir. Batı'da laiklik; devletin inançlar karşısındaki tarafsızlığı, kamusal alanın din adamlarının otoritesinden kurtarılması ya da aklın mutlak hürriyeti anlamına gelmektedir. Bu anlam ve uygulamadaki laiklik ile İslâmî hareketin herhangi bir sorunu yoktur.⁴⁹ Ancak Müslüman dünyasının sömürgecilik sonrası tanıştığı laiklik kavramının Müslüman ülkelerdeki uygulanışı göz önüne alındığında Batı'daki gibi olumlu sonuçlar doğurmadığını görmekteyiz.⁵⁰ Çünkü Müslüman ülkelerde başlangıçta sömürgeciler eliyle uygulanmaya çalışılan laiklik, sonrasında sömürgecilere hayranlık duyan yerli elitler vasıtasıyla dine tam anlamıyla savaş açma şeklinde uygulanmaya çalışılmıştır. Müslüman ülkelere, toplumun geçmişle bağlarını kopararak dinin hayatın her kademesinden silinmesi şeklinde gelen laiklik, denilebilir ki ilerlemenin değil gerilemenin kaynağı olmuştur.

Gannûşî, sahte sekülerizm adını verdiği Arap dünyasında uygulanan laikliğin, daha çok Fransız modelini taklit ettiğini ve toplumun geçmişiyle tüm bağlarını kopararak yeniden

⁴⁸ Tamîmî, *Râşid Gannûşî*, 191-192.

⁴⁹ Gannûşî, *Laiklik ve Sivil Toplum*, 124; Gannûşî, *Mukârabât fi'l İlmâniyye*, 152.

⁵⁰ Benzer düşüncelere sahip olan Muhammed Ammara, "Laiklik acaba kendi Avrupalı çerçevesinde üstlendiği ilerlemeyi bize yönelik olarak da temsil edebilir mi? Yoksa laiklik İslâm toplumlarına nisbetle garip, elverişsiz ve hatta zararlı bir bitkiden mi ibarettir" diye sorarak Batı ve İslâm dünyasında uygulanan laikliğin aynı şeyler olmadığını belirtir. Bk. Muhammed Ammara, *Laiklik ve Dinî Fanatizm Arasında İslâm Devleti*, trc. Ahmet Karababa-Salih Barlak (İstanbul: Endülüs Yayınları, 1991), 266.

şekillenmesini hedeflediğini düşünür. Müslüman ülkelerdeki laiklik, dünyevî olan ile dinî olan arasında bir ayrım oluşturmak yerine dinî kurum ve semboller üzerinde tam denetim elde etmeye çalışmak, dinin yeniden yorumlanması hakkını talep ederek bu hakkı tekelleştirmek istemiştir. Gannûşî bu haliyle Arap dünyasındaki laiklik savunucularını Ortaçağ Avrupası'ndaki kiliseye benzetir. Çünkü Arap tecrübesindeki sekülerizm din, toplum ve aklın yeni bir kilisenin, seküler elit devletinin ya da seküler teokrasi olarak adlandırılabilir devlet sistemin egemenliğine girmesiyle sonuçlanmıştır. Gannûşî, seküler teokrasi iddiasını ispatlamak için Tunus'ta Şeyh Rahmanî hakkında idam istemiyle açılan davayı örnek gösterir. Davada şeyh Rahmanî, Kur'an'ı, başkanın⁵¹ anladığının aksine anlama yetkisini kendisinde görmekle suçlanmıştır. Yine Tunus din işleri bakanı, Nahda Partisi'nin tanrısız olduğu yönünde fetva verme hakkını kendisinde görebilmiştir.⁵² Ona göre Arap Mağribi'nde devlet her durumda sekülerist elit tarafından yönetilmekte ve dinî kurumları kontrol edip yönetmektedir. Öyle ki camii imamı konuşmalarını ve hatta Cuma namazı hutbesinin içeriğini düzenleyen devlet tarafından atanmaktadır. Tüm bunlar, devletin dinî tekelleştirmeye çalışmasının ürünüdür. Devlet başkanı hem siyasî lider hem de dinî lider gibi davranmaktadır. Bu durum, Batı'daki anlamıyla laiklik değil modernizasyon adı altında dinî olanı silmeye çalışarak toplumu bu şekilde dizayn etme girişimidir.⁵³

Gannûşî laikliğin en radikal şeklinin Arap Mağribi'nde uygulandığını iddia eder. Öyle ki bu laiklik modeli gerek Cezayir ve Fas'ta gerekse Tunus'ta otokratik rejimlerin ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir. Bu ülkelerdeki sekülerist rejimleri uygulayan elitlerin ortak yanları ise hepsinin Fransız düşünce sisteminden mezun olmalarıdır. Laikliğin Fransız modeli, kiliseye ya da dinî olana savaş açan; akli ve insanı evrenin merkezine yerleştiren ve bilimle insanlığın tüm sorunlarının çözüleceğini ve bunun için de

⁵¹ Tunus eski başkanı Burgiba kastediliyor.

⁵² Râşid el-Gannûşî, "Arap Mağribi'nde Sekülerizm", *Ortadoğu'da Modernleşme İslâm ve Sekülerizm*, trc. Gürkan Bayır (İstanbul: Mana Yayınları, 2009), 192.

⁵³ Gannûşî, "Arap Mağribi'nde Sekülerizm", 180-181.

geçmişle bağların koparılması gerektiğini iddia eden bir özelliğe sahiptir. Ancak Gannûşî'ye göre Kuzey Afrikalı elitler ilham kaynakları olan Batılı modeli de tam olarak benimsememiş ve sahte bir laiklik modeli uygulamışlardır. Çünkü Batı'daki modelde devlet, dini olandan elini çekerek bu konuyu dinî kurumlara bırakabilmiştir. Oysa Arap Mağribi'nde dini kamulaştırma ve yorumlama hakkını tekelleştirme vardır. Bölgede, bağımsız dinî bir kurum oluşturulmasına izin vermiş tek bir devlet yoktur. Bu da sahte laiklik denilebilecek modelin sert bir şekilde uygulanmasının sonuçlarıdır.⁵⁴

Gannûşî'nin zihin dünyasında laikliğin; Batı dünyasında ve Batı'nın kendine ait özel şartları içerisinde doğup gelişmiş bir ilke olduğu ve bu ilkenin olduğu gibi alınıp Müslüman dünyasına uygulanmasının başarı değil başarısızlık doğuracağı şeklinde yer aldığı söylenebilir. Ayrıca Gannûşî, Arap Mağribi'nde uygulanan laikliğin bilenen anlamıyla din ve devlet işlerini birbirinden ayırma şeklinde değil daha çok dinin üzerinde hegemonya oluşturarak dini yönetme şeklinde olduğunu düşünmektedir.

Laikliğin Modernite İle İlişkisi

Modernite, Batı'nın kendi tecrübelerini ortaya koyarak ekonomik, sosyal, kültürel ve siyasal alanda yaşadığı, Batı dışı toplumların ise öykünerek gerçekleştirmeye çalıştığı değişimleri ifade eder. Laiklik, sekülerizm, bilimsellik, demokrasi, ulus devlet gibi kavramlar modernitenin ürettiği değerler arasında yer almaktadır. Modernitenin temel amacının ise; insanı köleleştirdiğine inanılan dinin bağlayıcılığından kurtararak bireysel ve toplumsal yaşamı yeniden anlamlandırmak olduğu iddia edilmiştir. Bu noktadan bakıldığında laiklik modernite için vazgeçilmez bir ürün olarak kabul edilmekte ve modernleşmenin başarıları laikliğe bağlanmaktadır.⁵⁵

Gannûşî modernite ile laikliğe aynı anlamları yüklemektedir. Çünkü onun için bu kavramlar, Müslüman ülkelerde uygulanış

⁵⁴ Gannûşî, "Arap Mağribi'nde Sekülerizm", 179.

⁵⁵ Gamze Aslan Yaşar, "Ortaçağdan Günümüze Modernite: Doğuşu ve Doğası", *Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 7 (2011): 10-11.

şekli bakımından inananları kontrol etme ve dine baskı yapma sürecini anlatmaktadır. Bu açıdan bakıldığında Arap bölgesindeki laikleşme ve modernleşme bu bölgeyi Batılılaştırma ve yabancı egemenliğini bu bölgeye kabul ettirmek için dikkatle tasarlanmıştır. Sömürgeciler eliyle gelen modernitenin uygulanış sürecinde ise, onun Batı'daki siyasî ve ekonomik başarıların nedeni olan faydalı yönleri bir kenara bırakılarak, ilerlemeyle ilgisi olmayan ve İslâmî temellere ters düşen Avrupalı yaşam biçimi örnek alınıp Arap bölgesi, Batılı hegemonyaya adeta teslim edilmiştir.⁵⁶

Gannûşî'ye göre Müslüman ülkelerdeki modernizasyon süreci toplumun kültürel kimliğini yok ederek yıkıcı sonuçlar üretmiştir. Arap Mağribi'nde millî kimliğin sembolü ve İslâm'ın resmî dili olan Arapça'yı Fransızca ile değiştirme girişimleri modernizasyonun sonuçlarıdır. Yeni nesil bu şekilde iki dile de hâkim olamayıp diller arasında bölünmüş ve toplum kimliğinden ayrılarak tarihsel ve medeniyetsel köklerinden koparılmak istenmiştir.

Modernitenin ürettiği değerler arasında demokrasi de yer almaktadır. Ancak Kuzey Afrika'daki sömürgecilik sonrası modernizasyon sürecine bakıldığında demokrasiye yer verilmemiş, demokrasi sadece dekoratif bir form olarak tesis edilmiştir. Gannûşî, bu durumdan Batı'yı sorumlu tutar. Çünkü Batı moderniteyi güçlendirmek adına, demokratik olmayan seküler rejimlerin yaratılıp yaşamasını sağlamıştır. Cezayir'de doksanlı yıllarda yapılan seçimler buna örnektir. Halkın demokratik tercihi, Batı'nın desteklediği sekülerist elitlerin lehine olmayınca Batı kendi üretmiş olduğu demokrasi değerinden vazgeçmiştir. Zira Cezayir'de yapılan seçimler sonrası İslâmî Kurtuluş Cephesi (FIS) çoğunluğu elde edince Fransız politikacı Micheal Jobar "Cezayir ordusu henüz konuşmadı" şeklinde açıklama yapabilmıştır. Gannûşî, Batı için çıkarların ön planda olduğunu düşünür. Eğer sonuç ülkenin gerçek ve samimi evlatlarının iktidarı ve sömürge devri artığı azınlık rejimlerinin sona ermesi ise değerler de unutulabilmektedir. Tüm bunlar Müslüman ülkelerde uygulanan modernitenin gerçek değil sahte olduğunu göstermektedir.⁵⁷

⁵⁶ Tamîmî, *Râşid Gannûşî*, 199.

⁵⁷ Gannûşî, "Arap Mağribi'nde Sekülerizm", 87, 189.

Modernitenin bir diğer özelliği geleneksel ile karşıtlık içerisinde olması yani eskiye karşı çıkış ve ondan kopma, yeni ilişkiler ağı oluşturmaktır.⁵⁸ Gannûşî'ye göre İslâm dünyası, teokrasi ve mutlakiyet çağından kalma modernite öncesi Avrupa tarzı rejimler tarafından yönetilmektedir.⁵⁹ Bu durumda ilerleme değil gerileme söz konudur.

Gannûşî, sahte modernitenin kendisini, din ve devletin ayrılması değil de dinin hayatın tüm yönlerinden dışlanması ve devletin dinî olmayan temeller üzerine yeniden kurulması olarak ifade ettiğini belirtir. Peki gerçek modernite nedir? Ona göre gerçek modernite, insan özgürlüğünü ve seçme hürriyetini tesis eden, demokratik bir sistemin ve toplumun egemenliğinin yeniden ortaya konulmasını sağlayan bir projedir. Böylesi bir projeye Müslümanlar elbette karşı çıkmayacaklardır. Çünkü hakikî moderniteyi en az başkaları kadar çok istemektedirler. Ancak böylesi bir moderniteye Fransa, ABD ya da Rusya'nın izlediği yollarda değil kendi yolumuzda ilerlememiz gerekmektedir. Bugün sahte modernite yerine içeriden çıkan, yerel ihtiyaçlara cevap veren, yerel ve kültürel değerlerle uyumlu gerçek bir moderniteye ihtiyaç vardır.⁶⁰

Modernite ve laiklik ile ilgili düşüncelerinin aynı yönde olduğunu söyleyebileceğimiz Gannûşî'nin bu iki kavrama eleştirel yaklaşımı, bunların Müslüman ülkelerde uygulanış biçimi ile ilgilidir. Zira Gannûşî'nin moderniteye karşı çıkışı; onun ilerlemeyi sağlayan bir mefhum olmasından ziyade gerilemenin kaynağı olduğunu düşünmesi üzerine kuruludur.

Laikliğin Sivil Topluma Etkisi

Sivil toplumu (el-mücteme'ul medenî) gönüllülük esasına dayanarak organize olmuş toplum olarak yorumlayan Gannûşî'ye göre bu gönüllülük, ister siyasî oluşum aşamasında olsun isterse kültürel ve toplumsal açıdan insanların birbiriyle ilişkilerinde olsun gerekli olan bir unsurdur. Siyasî açıdan bakıldığında sivil toplum;

⁵⁸ Yaşar, "Ortaçağdan Günümüze Modernite: Doğuşu ve Doğası", 11.

⁵⁹ Gannûşî, "Arap Mağribi'nde Sekülerizm", 193.

⁶⁰ Gannûşî, "Arap Mağribi'nde Sekülerizm", 185, 194.

kuvvetin meşruluğu üzerine kurulmayan, sözleşme esasına dayanarak toplumun hizmeti için çalışan bir yönetimin olduğu toplumdur. Bu toplumda devlette iktidar olgusu, hükümet ile toplum arasında paylaştırılmış ve denge toplumun lehine olmuştur.⁶¹

Gannûşî'nin sivil toplum tasavvurunda devletin, topluma müdahalesi oldukça sınırlıdır. Ona göre devlet insanların rızkını tekeline alamaz. Mülkiyet özeldir ve pazar serbesttir. Sivil toplumda eğitim serbest bırakılarak tekelleşmesinin önü alınır. Yine devlet, toplumsal hizmetin sunulmasına doğrudan müdahil değildir. Camiler, kültürel kulüpler, siyasî ve dinî tartışmalar serbesttir. Bu şekilde toplum devletin iznine ihtiyaç duymaksızın kendiliğinden sistematikleşir. Gannûşî'ye göre böylesi bir toplumda devlet yıkılsa bile toplum ayakta kalacaktır. Çünkü her şeyde devlete bağımlı olmayan özgür, demokratik ve gönüllü teşkilatlar söz konusudur.⁶²

Sivil toplumda topluluğa aidiyet iradî olup gönüllülük esası üzerine kurulur. Bu açıdan bakıldığında İslâmî toplum tam bir sivil toplum özelliği gösterir. Çünkü İslâmî düşüncede devlet, milliyetçilik, ırk, dil ya da tarih üzerine değil gönüllülük esasına dayanan inanç üzerine kurulur.⁶³ İslâmî birliktelik gerçek uygarlığı oluşturur çünkü bireylerin özgürce benimsediği inanca dayanmaktadır. Bugünün modern devleti ise ırk, renk dil ya da tarih üzerine kurulu olup kabile toplumlarından bazı kalıntılar taşımaktadır.⁶⁴

Sivil toplumun; gönüllü aidiyet, adalet, eşitlik ve insana insan olduğu için değer verme üzerine kurulu olduğunu düşünen Gannûşî, İslâmî toplumun bu özelliklere sahip olduğunu ve bu itibarla Batı toplumlarından ayrıldığını düşünür. Çünkü İslâmî toplumda insan başka kabule gerek duymaksızın Allah'ın halifesi yani Allah'a adanmış bir varlık olarak kabul edilmiş olup inanç, renk, ırk farklılığı gibi unsurların zulmün ve saldırganlığın gerekçesi

⁶¹ Gannûşî, *Laiklik ve Sivil Toplum*, 67-68; Gannûşî, *Mukârabât fi'l İlmâniyye*, 81-82.

⁶² Gannûşî, *Laiklik ve Sivil Toplum*, 68; Gannûşî, *Mukârabât fi'l İlmâniyye*, 82.

⁶³ Gannûşî, *Laiklik ve Sivil Toplum*, 71; Gannûşî, *Mukârabât fi'l İlmâniyye*, 86.

⁶⁴ Gannûşî, "Arap Mağribi'nde Sekülerizm", 205.

olmaması gerektiği üzerinde durulmuştur. İslâm, adalet ilkesini ulusal sınırların üstünde görür. Müslüman kendisine ve akrabasına uyguladığı adaleti kendisi dışında akrabası olmayana ve hatta düşmanına bile uygulamak zorundadır. “...bir topluluğa duyduğunuz kin sizi adaletli davranmamaya itmesin.” (el-Maide 5/8) Gannûşî bu konuda Batı toplumlarının İslâmî düşüncesinin çok gerisinde olduğunu kanaatindedir. Çünkü Batı’daki sivil toplum ırkçılık ve ötekini reddetme üzerine kurulu olup ülke içinde geçerli olanlar ile ülke dışındakiler aynı değildir. Örneğin Fransa’da aşırı sağcı Le Pen’i desteklemek için yapılan gösteride Sen nehri üzerinden geçilirken orada bulunan Faslı bir genç hiç tereddüt edilmeksizin Sen köprüsünden atılmaya çalışılmıştır. Aynı şekilde Almanya’da bir Türk ailesinin evi, içerisindeki kadın ve çocuklara bakılmaksızın ateşe verilebilmiştir. Los Angeles’te bir grup polis tarafından sırf zenci olduğu için bir adam dövülebilmektedir. Endülüs’te Müslümanlar, Kuzey ve Güney Amerika ile Avusturalya’da Kızılderililer, Avrupa’da Yahudiler soykırma uğramış, Filistin’de ise kameralar önünde Filistinliler hala soykırma uğramaktadır. Tüm bunlar Batılı toplumların medenî özellikler gösteremeyip sivil toplum anlayışlarında problemler olduğunun kanıtıdır. Zira bu anlayışta Batılı birey hariç insanın ve onun değerinin hiçbir önemi yoktur.⁶⁵

Sivil toplum ile medenî toplumu aynı anlamda gören Gannûşî’ye göre İslâm toplumundaki medeniliğin temeli Batı medenileşmesine aykırı olarak insan ile Allah arasındaki sözleşmeye yani insanın Allah’ı tanıması, O’na kulluk etmesi ve bunun sonucu olarak da yarattıklarına zulmetmemesi ve adil davranması üzerine kurulur. İslâm medenî toplumunda, kişinin diğer inanlara onların her biri kendi benliğinden insanlığın bir örneğini taşıyormuşçasına davranması esastır.⁶⁶ Bu açıdan denilebilir ki Allah’a, ahirete ve kardeşliğe iman, sivil toplumun kurulmasında ve insanların bu doğrultuda eğitilmesinde temel düşüncedir. Bu şekilde hayatın anlamı altmış yetmiş yıllık bir süre ile sınırlı kalmayıp sonsuz bir

⁶⁵ Gannûşî, *Laiklik ve Sivil Toplum*, 77-80; Gannûşî, *Mukârabât fi’l İlmâniyye*, 94-98.

⁶⁶ Gannûşî, *Laiklik ve Sivil Toplum*, 82; Gannûşî, *Mukârabât fi’l İlmâniyye*, 100-101.

boyut kazanmaktadır. Yaşam süresi genişleyip sınırlı bir alana hapsolmediği zaman da toplumda medenî ahlak oluşacaktır.⁶⁷

Gannûşî, Batı toplumlarında ortaya çıkan laikliğin sivil toplumu olumsuz yönde etkilediğini düşünmektedir. Bu toplumlardaki laiklik ve modernizm; teknik başarılar ve keşiflerin yapılmasına, bireylerin ve toplumların hayatında büyük değişikliklerin olmasına imkan sağlaması yanında dini devre dışı bırakması, eskiyi yok etmeye çalışması maddî ve milliyetçi değerler üzerinde yükselmesi gibi sebeplerle Batı toplumları üzerinde olumsuz etki bırakmaktadır. Çünkü laiklik; bencillik, ırkçılık duygularının patlamasına, içgüdüsel doygunluk, kâr, bireysel ve ulusal tahakküm yönündeki yoğun gayretine ve diktatörlükten başka sonuç getirmeyen devletin merkezileşmesine neden olmuştur. Gannûşî'ye göre tüm bunlar sivil toplumu yıkan unsurlardır. Çünkü gerçek medenilik ahlaktan ayrılamaz, diğerkâmlıkla ayakta durur. Oysa laiklik liberalizm ile sonuçlanmış olup daha çok bencillik ve bireysellelikle ilişkilidir. Bu sebeple Batı toplumlarındaki insanlar okyanusta birbirleriyle bağlantısı olmayan hatta birbirinden korkan ve birbirlerini korkutan dağılmış milyonlarca ada gibidir. Yıllarca komşuları ile hiçbir şekilde bağlantı kurmayan ve yalnızlık, yabancılaşma içinde yaşayan insanlar söz konusudur ki insan sıcaklığının olmadığı bir yerde medenilikten de söz edilemez. Bu sebeple laiklik belki Batı toplumunu kilisenin baskısından kurtarmıştır ama sonunda onu insanlık ve diğerkâmlıktan da yoksun bırakmıştır.⁶⁸

Sivil toplum kavramı bazı Batı toplumlarında ve bu toplulukları taklit eden Müslüman ülkelerde aşırı sekülerizasyonun bir sonucu olarak, din karşıtı uygulamalar için kullanılmıştır. Fransız kültüründe, kilise ile devrim arasında yaşanan şiddetli çatışmalar sonucunda radikal sekülerist kültür, dinin dışlanması ve sosyal süreçte herhangi bir etkiye sahip olmaması şeklinde bir eğilim göstermiştir. Bu durum Fransız sömürgesi kültürlerde de fazlası ile görülmektedir. Kiliseyi dışlayan Fransız kültürünü benimseyen

⁶⁷ Gannûşî, *Lakiklik ve Sivil Toplum*, 84; Gannûşî, *Mukârabât fi'l İlmâniyye*, 103.

⁶⁸ Gannûşî, *Lakiklik ve Sivil Toplum*, 85-87; Gannûşî, *Mukârabât fi'l İlmâniyye*, 104-107.

Arap dünyasındaki bazı seküleristler sivil toplum kavramını diktatörlüğe karşı değil de İslâm'ın yeniden canlanma ihtimaline karşı bir silah olarak kullanarak bu kavrama din karşıtı bir boyut kazandırmaya çalışmışlardır. Sanki “sivil” sekülerist bir şeymiş gibi ve sekülerizm de demokrasinin koşuluymuş gibi sunulmuş buna karşılık İslâm da cehalet ve despotluk olarak takdim edilmiştir. Böylelikle Arap toplumlarına bir tarafta din, diktatörlük, totaliterlik birleşimi diğer tarafta ise uygarlık, demokrasi, özgürlük, sekülerizm birleşiminden oluşan iki tercih sunulmuştur.⁶⁹

Batı'da kilise her zaman için sivil toplumun bir antitezi olarak görülmemektedir. Bugün kilise, Batı'da sivil toplumun en önemli kurumlarından biri halini almıştır. Öyle ki kilise, devletin gücünü toplumdaki kontrol eden ve dengeleme görevi gören bağımsız bir yapıdadır. Ayrıca kilisenin halk üzerinde ahlakî ve manevî açıdan da önemli bir etkisi vardır. Batı'daki seküler devletin yaygınlaştırdığı ateist kültüre karşı manevî destek ve ahlakî koruma sağlar. Kilise aynı zamanda sahip olduğu dernekler yoluyla yardım ve muhtaçlara mali destek sağlamaktadır.⁷⁰ Gannûşî, kilise örneğini vererek dinin sivil toplum karşıtı değil aksine sivil toplumu güçlendiren bir yapı arz ettiğini vurgulamak istemiştir. Ayrıca Fransız kültürünün etkisiyle camilerin fonksiyonunu yok sayan ve dini hayattan dışlamaya çalışan Arap seküleristlerine de zımnen cevap vermektedir.

Sonuç

Râşid el-Gannûşî hem bir düşünür hem de İslamî hareket lideri olarak son yıllarda çağdaş İslam düşüncesine yön veren ve küresel çevrelerce de itibar edilen biridir. O, düşünür olmanın yanı sıra siyasete doğrudan dahil olmasıyla da ön plana çıkmaktadır. Onun en önemli özelliği istibdata karşı demokrasiyi savunması ve ileri sürdüğü görüşlerini kendi siyasî yaşantısında da pratiğe dökmesidir. Zira Arap Baharı ve sonrasındaki süreçte ülkesinde göstermiş olduğu uzlaşıcı tavrı ile birçok kesimin takdirini kazanmıştır.

⁶⁹ Gannûşî, “Arap Mağribi’nde Sekülerizm”, 201.

⁷⁰ Gannûşî, “Arap Mağribi’nde Sekülerizm”, 202-203.

Gannûşî, demokrasiyi tüm medeniyetlerin ortak mirası olarak görür. Bu mirasın oluşumunda İslam medeniyetinden de istifade edilmiştir. Dolayısıyla demokrasiden istifade etmek bir bakıma kendi medeniyetimizden istifade etmektir.

Demokrasiyi “halk için halkın yönetimi” şeklinde sadece yönetsel bir araç olarak değerlendirmeyen Gannûşî'ye göre demokrasi, bir davranış biçimi ve kültür merhalesidir. Bu davranış biçimi, hem insanın kendisine karşı hem de başkalarına karşı bir duygu olarak gelişir. Yönetimde kullanılan demokrasi ise, genel demokrasinin sadece bir yanını oluşturur. Bu açıdan bakıldığında kültür ve davranış noktasında demokrasi sağlanmadığı takdirde araç olarak demokrasi, şekle indirgenmiş olup işlevselliğini kaybedecektir.

Gannûşî biçim ve muhteva rejimi olarak değerlendirdiği demokrasinin biçimsel olarak; seçim, kuvvetler ayrılığı, çoğulculuk gibi ilkelere sahip olduğunu belirtir. Muhteva rejimi olması ise insana verilen değer ifadesidir. Bu bakımdan “en iyi rejimler insana verilen değeri itiraf edip temin edenlerdir” diyerek demokrasi anlayışının özüne “yönetime karşı insanı koruma” anlayışını yerleştirir.

Demokrasinin insanlara sunduğu en önemli değerler halkın egemenliği, seçimler, kuvvetler ayrılığı ve kamusal özgürlüklerdir. Yönetimin ne kadar demokratik olduğunun ölçüsü ise halkın kamusal alandaki işlere katılım derecesiyle doğru orantılıdır. Bu katılım yönetimde ne kadar fazla ise demokrasi de o oranda artmış demektir.

Gannûşî'ye göre ideal demokraside esas olan otoritenin bir merkezde toplanması değil dağıtılmasıdır. Bu durum kararın bireysel olarak değil ortak olarak alınmasını gerektirir. Kuran da şûrâ kavramına vurgu yaparak karar alma noktasında demokrasi gibi katılımın genişliğini hedeflemiştir.

Gannûşî Batı'da uygulanan demokrasinin eksikliklerini de dile getirmiştir. Ona göre bu eksikliklerin başında; eşitmiş gibi görünen seçmenlerin oylarının aynı etkiye sahip olmaması gelmektedir. Batı demokrasisinin bir diğer eksikliği ise ulusal sınırları aşamamasıdır.

Bu eksikliklerin yaşanmasında Batı'nın materyalizme ve ulusalcılığa dayanan siyaset felsefesi etkindir.

Gannûşî demokrasinin ilkeleri arasında daha çok kuvvetler ayrılığı ve çok partililik esasları üzerinde durmuştur. Ona göre kuvvetler ayrılığı prensibinde önemli olan güçlerin kaça bölündüğü ve görevin kimlere verildiği değildir. Önemli olan devlet güçleri arasında çatışma ve müdahale yerine karşılıklı yardımlaşmanın olmasıdır.

Demokrasinin bir diğer önemli ilkesi olan çok partili sistem konusunda ise bu sistemi kabule yanaşmayan İslamcılara eleştirir. Gannûşî, çoğulculuğu hukuk devletinin temel unsurları olarak değerlendirip bu sistemin istibdadın önlenmesinde sigorta vazifesi gördüğünü belirtir.

Gannûşî; İslâm ve demokrasi arasındaki ilişkiyi açıklarken İslâm ile demokrasinin uyumlu olduğunu iddia edenlerin safında yer alır. Şûrâ kavramından yola çıkarak İslâm'ın özünde demokrasinin olduğunu belirtir. Fakat İslâm'ın demokrasi ile uyumlu olduğunu iddia etmekle birlikte modern liberal demokrasi türlerinin laiklik temelleri sebebiyle Müslüman dünyasına uymadığının da altını çizer. Gannûşî'ye göre Batı demokrasisinde var olan bu eksiklikler, onun alınıp kullanılması için bir engel de değildir. Zira demokrasi bu eksikliklerinden arındırılarak kendi kültürümüze uyarlanabilecek bir mekanizmadır.

Gannûşî, laiklik kavramını ele alırken onun ortaya çıkış dönemine gider. Batı'da ortaya çıkış şartları ile Müslüman dünyasında yer almasını mukayese ederek Müslüman dünyasının laikliğe ihtiyacı olmadığını belirtir. Çünkü laikliğin Batı'da ortaya çıkış sebeplerine bakıldığında ilerlemeyi engelleyen bir dine karşı mücadele olduğu görülür. Ancak İslâm; bilime, özgürlüğe ve ilerlemeye ket vuran bir din olmadığı için laikliğe İslâm dünyasında yer vermeye gerek yoktur. Ayrıca o, Batı'da uygulanan laiklik ile Müslüman ülkelerde uygulanan laikliğin birbirinin aynı olmadığını iddia eder. Batı'daki laiklik, din ile devleti ayırıp birbirine müdahalesi olmayan bir durum sergilerken; Müslüman dünyasında uygulanan laiklik, dini hükmü altına alıp bir baskı aracına

dönüşmüştür. Batı'da laiklik din hürriyeti getirirken Müslüman dünyasında devlet eliyle dine baskı yapan bir unsur haline almıştır.

Laikliğin uygulanış biçimini eleştiren Gannûşî, Batı'daki haliyle yani devletin inançlar karşısındaki tarafsızlığı ve kamusal alanı din adamlarının otoritesinden kurtarma şeklinde uygulanan laiklik ile İslami hareketin hiçbir sorunu olmadığını düşünür. Gannûşî'nin bu düşüncesinin şu anki siyasetinde etkin olduğu görülmektedir.

Laikliğe yüklediği anlamı moderniteye de yükleyen Gannûşî'ye göre bu kavramlar Müslüman ülkelerde insanları kontrol etme ve dine baskı yapma olarak uygulanmıştır. Oysa gerçek modernite insan özgürlüğünü sağlamalı ve demokratik sistemi oluşturmalıdır.

Gannûşî, sivil toplumu tanımlaması ve laiklik ile ilişkisine getirdiği yorumları ile çağdaş İslâm düşüncesine katkı sağlamıştır. O, medenî toplum ile sivil toplumu eşdeğer görüp, sivil toplumun gönüllülük esasına dayandığını belirtir. Müslüman toplum ise iman noktasından bakıldığında zorlama olmaksızın oluşmuş bir toplumdur. Dolayısıyla Müslüman toplum, sivillik yani medenilik özelliği göstermektedir. Ayrıca sivil toplum şu ahlakı da gerektirir: "Kendin için istediğini başkaları için de iste." Oysa laiklik, Batı toplumlarında da görüldüğü gibi bencillik, bireysellik gibi sonuçlar doğurmuştur. Böyle bir durumda laiklik; sivil topluma zarar verirken laik bir toplum, sivil olma özelliğini kaybedecektir.

KAYNAKÇA

Ammara, Muhammed. *Laiklik ve Dini Fanatizm Arasında İslam Devleti*. Trc. Ahmet Karababa - Salih Barlak. İstanbul: Endülüs Yayınları, 1991.

Akgül, Mehmet Emin. "Kuvvetler Ayrılığı İlkesinin Dönüşümü ve Günümüz Demokratik Rejimlerindeki Anlamı". *Ankara Barosu Dergisi* 4 (2010).

Bin Nebî, Mâlik. *İslâm ve Demokrasi*. Trc. Ergun Göze, İstanbul: Ötüken Yayınları, 1968.

Demir, Nesrin. "Demokrasinin Temel İlkeleri ve Modern Demokrasi Kuramları". *Ege Akademik Bakış* 10/2 (2010).

Derviş, Kusey Salih. *Râşid Gannûşî ile İslâmî Hareket Üzerine Söyleşiler*. Trc. İbrahim Akbaba - Ramazan Yıldırım. İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1994.

El-Gannûşî, Râşid. *Min Tecrubeti'l Hareketi'l İslamiyye fi Tunus*. Maghreb Centre For Research&Translation, ts.

El-Gannûşî, Râşid. *el-Huriyyâtü'l-Âmme fi Devleti'l-İslamiyye*. Beyrut: Merkezü Dirâsâti'l-Vahdeti'l Merbiyye, 1993.

El-Gannûşî, Râşid. *Mukârabât fi'l İlmâniyye vel-Müctema' el-Medenî*. Londra: Maghreb Centre For Resarch&Translation, 1999.

El-Gannûşî, Râşid. *Ed-Dimokrâtiyye ve Hukûki'l-İnsân fi'l-İslâm*. Riyad: ed-Dâru'l-Arabî, 2012.

El-Gannûşî, Râşid. *İslam Devletinde Kamusal Özgürlükler*. Trc. Osman Tunç. İstanbul: Mana Yayınları, 2010.

El-Gannûşî, Râşid. *Laiklik ve Sivil Toplum*. Trc. Gülşen Topçu. 2. Baskı. İstanbul: Mana Yayınları, 2015.

El-Gannûşî, Râşid. "Arap Mağribi'nde Sekülerizm", *Ortadoğu'da Modernleşme İslâm ve Sekülerizm*. Trc. Gürkan Bayır. İstanbul: Mana Yayınları, 2009.

Esed, Muhammed. *İslâm'da Yönetim Biçimi*. Trc. M. Beşir Eryarsoy. İstanbul: Ekin Yayınları, 2016.

Esposito, John L. – Voll John O. *Makers of Contemporary Islam*. New York: Oxford University Press, 2001.

Ertit, Volkan. "Birbirinin Yerine Kullanılan İki Farklı Kavram: Sekülerleşme ve Laiklik", *Akademik İnceleme Dergisi* 9/1 (2014).

Gökçen, Ahmet, "Bağımsızlıktan Devrime Tunus'ta İslamcılığın Seyri ve Sosyolojik Muhayyilesi", *Orta Doğu'da Çatışmalar ve İdeolojiler*. Ed. Necmettin Doğan. İstanbul: Vadi Yayınları, 2017.

Gürsoy, Kenan. "Laiklik", *Türkiye diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27: 60-62. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Kılavuz, M. Tahir - Mercan, M. Hüseyin - Güder, Süleyman. *Orta Doğu'da İslamcı Siyaset: Değişim Sürecinde Müslüman Kardeşler ve Nahda*. 2. Baskı. İstanbul: İlke Yayınları, 2014.

Köker, Levent. “Seçim Sistemleri ve Siyasî Çoğulculuk, Demokratik Meşruluk Açısından Bir Değerlendirme”, *Anayasa Yargısı* 23 (2006).

Küçükcan, Talip. “Modernleşme ve Sekülerleşme Kuramları Bağlamında Din, Toplumsal Değişme ve İslâm Dünyası”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 13 (2005).

Murâd, Saîd. “Mâlik bin Nebî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27: 513-514. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Okumuş, Fatih. *İslamî Hareketin İktidar Deneyimi: Tunus ve Mısır*. İstanbul: Mana Yayınları, 2015.

Yaşar, Gamze Aslan. “Ortaçağdan Günümüze Modernite: Doğuşu ve Doğası”. *Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 4/7 (Aralık 2011).

Tamîmî, Azzâm. “Democracy in Islamic Political Thought”. *International Journal Political Studies* 1/2 (2015).

Tamîmî, Azzâm. *Râşid Gannûşî: İslamcılık Geleneğinde Bir Demokrat*. Trc. Ayşe Yönkul. Ankara: Hece Yayınları, 2016.

Thaib, Lukman- Bara'Barakat Hammad al Gharibeh -Bharuddin ChePa -Zaidi Abdul Rahman. “Rasyid Al-Ghannousy's Thought on Islamic Democracy”. *Jurnal Agidah dan Filsafat Islam*. journal.uinsgd.ac.id/index.php/jaqfi/article/view/1687

SUMMARY

Rachid al-Ghannouchi, a Tunisian thinker and leader of the Islamic movement, has been a leading figure in contemporary Islamic thought in recent years and is well respected by global circles. In addition to being a thinker, he is also directly involved in politics. His most important characteristic is that he defends democracy against tyranny and puts his views into practice in his political life. Because he gained appreciation of many segments with his conciliatory attitude in his country during the Arab Spring and after.

Rachid al-Ghannouchi considers democracy as the common legacy of all civilizations. Islamic heritage was also used in the

formation of this heritage. Therefore, to benefit from democracy is to benefit from our own civilization.

According to Ghannouchi who does not consider democracy as merely administrative tool in the form of “public administration for public”, democracy is a mode of behavior and cultural stage. This form of behavior develops both as a feeling for oneself and for others. Democracy used in administration is only one side of general democracy. From this point of view, if democracy is not provided at the point of culture and behavior, democracy will be reduced to form and will lose its functionality.

Ghannouchi who considers democracy as a form and content regime, states that formally democracy has principles such as election, separation of powers, pluralism. On the other hand It is the expression of the value given to man in terms of the content regime. In this respect, the best regimes are those that confess and assure the value given to human beings. And by this way, he places the understanding of protecting human into essence of democracy.

The most important values that democracy offers to people are the sovereignty of the people, elections, separation of powers and public freedoms. The extent to which government is democratic is directly proportional to the degree of public participation in public affairs. The more this participation is in the administration, the more democracy is increased.

According to Ghannouchi, what is essential in ideal democracy is not the concentration of authority in a center but its distribution. This requires that the decision be made jointly, not individually. The Qur’an also aimed at the breadth of participation such as democracy, at the point of decision-making by emphasizing the concept of shura.

Ghannouchi also expressed the shortcomings of democracy in the West. According to him, these deficiencies are; the fact that the votes of voters who appear to be equal does not have the same effect. Another deficiency of Western democracy is that it cannot cross national borders. The political philosophy of the West, which is based on materialism and nationalism, is effective in experiencing these deficiencies.

Ghannouchi emphasized much more the separation of powers and the multi-party principles among the principles of democracy. According to him, what is important in the principle of separation of powers is not how many forces are divided and to whom the task is assigned. What is important is that there is mutual aid between state forces rather than conflict and intervention.

On the other hand, he criticizes Islamists who do not accept the multi-party system which is another important principle of democracy. Ghannouchi considers pluralism as the basic elements of the rule of law and states that this system acts as an insurance for the prevention of tyranny.

Ghannouchi; in explaining the relationship between Islam and democracy, is on the side of those who claim that Islam and democracy are compatible. From the concept of shura, he states that there is democracy at the core of Islam. Although he argues that Islam is compatible with democracy, he also underlines that modern liberal democracy does not fit into the Muslim world because of its secular foundations. According to Ghannouchi, these deficiencies in Western democracy are not an obstacle for its use. Because democracy is a mechanism that can be adopted to our culture by removing these deficiencies.

While Ghannouchi takes the concept of secularism, he goes to its emergence period. He indicates that the Muslim world does not need secularism by comparing the conditions of emergence in the West and its presence in the Muslim world. Because, when are looked at the reasons for the emergence of secularism in the West, it is seen that there is a struggle against a religion that prevents progress. However, there is no need to include secularism in the Islamic world, since Islam is not a religion that hinders science, freedom and progress. He also argues that secularism in the West and secularism in Muslim countries are not the same. Secularism in the West, while separating religion from the state, exhibits a situation that does not interfere with each other; secularism in the Muslim world turned into a means of oppression against religion by the state. While secularism in the West brought religious freedom,

it became a factor that put pressure on religious by the state in the Muslim world.

Ghannouchi who criticizes the way secularism is practiced, thinks that Islamic movement has no problem with secularism which is applied in the form of neutrality of the state against beliefs and the rescue of the public sphere from the authority of the clergy. Ghannouchi's this thought seems to be effective in his current politics.

According to Ghannouchi, who also puts the meaning he attaches to secularism to modernity, these concepts are applied in Muslim countries as controlling people and oppressing religion. But true modernity should ensure human freedom and establish a democratic system.

Ghannouchi contributed to contemporary Islamic thought with his definition of civil society and his comments on the relationship between civil society and secularism. He thinks that civil society and modern society are equivalent and that civil society is based on voluntarism. On the other hand, Muslim society is a society without coercion when viewed from the point of faith. Therefore the Muslim community shows the characteristic of civilization. Civil society also requires the morality: "The things you wish for yourself, wish them for others, either." However secularism, as seen in Western society, has had consequences such as selfishness and individuality. In such a case, while secularism harms civil society, a secular society will lose its civilian character.

İMAM MÂTURİDÎ VE MATURİDİLİK HAKKINDA BİBLİYOGRAFYA

Bibliography of Imam Maturidia and Maturidism

Ömer Faruk TEBER¹

Ahmet Tunahan AKGÜN²

Öz

Yaklaşık 15 asırlık İslâm tarihinde yaşadığı çağdan günümüze kadar iz bırakan birçok İslam âlimi gelip geçmiştir. Hicri 333'te vefat eden İmam Ebû Mansûr Mâturidî de bu âlimlerden birisidir. İmam Mâturidî başta kendisi olmak üzere talebeleri ve kendisine Mâturidî aidiyeti ile bağlanmış olan birçok âlim, İmam Mâturidî ve Maturidiliğin anlaşılması için eserler ortaya koymuştur. Günümüzde de İslâm'ın kaybolan halkası olarak nitelendirilen İmam Mâturidî ve Maturidilik hakkında birçok kitap, makale yazılmış, yüksek lisans-doktora tez çalışmaları yapılmış ve birçok bilgi şöleni, panel ve çalıştaylar gerçekleştirilmiştir. Ehl-i Sünnet'in iki büyük ekolünden birisi olarak görülen Maturidilik ve İmam Ebû Mansûr Mâturidî hakkında şu ana kadar pek çok araştırma yapılmış olmasına rağmen, Sönmez Kutlu'nun tespit edebildiği kadarıyla, iki makale dışında kapsamlı müstakil bir bibliyografya çalışması yapılmamıştır. Yapılanlar ise ya sadece İmam Mâturidî'nin eserleri ya da Maturidilik konusunda yayımlanmış bazı eserler ve makalelerle, birkaç

Abstract

In about 15-century-Islamic history, many Islamic scholars who left a lot of marks from their period to our present day lived. Imam Abu Mansur Maturidi, died in 333 A.C, is one of these Islamic scholars. Imam Maturidi, notably himself, his students and many other scholars who attached themselves to him through sense of belonging of Maturidi produced many works to understand better Imam Maturidi and belief of Maturidi. Many books and articles have been written, many post graduate and doctorate studies have been carried out and many panel discussions, conferences and symposiums have been held about the belief of Maturidi and Imam Maturidi who is described as a missing chain of Islam at the present time. Although many studies have been carried out about the belief of Maturidi and Imam Maturidi who is described as one of two big echols of Ahl- Al Sunnah, as much as Kutlu Sönmez can determine, extensive and independent bibliography study,

¹ Prof. Dr., Akdeniz Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, Antalya, Türkiye / e-posta: omerfarukteber@akdeniz.edu.tr / ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0002-3126-3802>.

² Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Öğrencisi /e-posta: a.tunahan.akgun@gmail.com / ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0003-2483-3974>.

Başvuru Submission	Kabul Accept	Yayın Publish
18.09.2019	11.12.2019	31.12.2019

DOI 10.18403/emakalat.621657

yazmayı veya konuyla ilgili yapılan çalışmaların kaynakçasını ve bir doktora seminer çalışmasını geçmeyen çalışmalardır. Bu sebeple çalışmamızda geniş bir eser havzası olan İmam Mâtürîdî ve Maturidîliliği daha iyi anlayabilmek ve yeni çalışmalara yol gösterebilmek amacıyla daha önceki bibliyografya çalışmalarından yola çıkarak sistemli geniş bir bibliyografya çalışmasının yapılması amaçlanmıştır. Araştırmalarımız neticesinde İmam Mâtürîdî ve Maturidîlik hakkında birçok çalışmayı sistemli bir şekilde düzenleyerek oluşturulan geniş bibliyografya, ilim yolcusu araştırmacıların istifadesine sunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: İslam Mezhepleri Tarihi, Mezhep, İmam Mâtürîdî, Mâtürîdiyye, Bibliyografya.

except two articles, have not been carried out. Studies that have been carried out concern only books of Imam Maturidi and some works and articles published about the belief of Maturidi and some other writings and productions, which don't go further than a doctorate seminar and source of studies carried out. For this reason, It is aimed to make an extensive and a systematic bibliography study based on previous bibliography studies to understand better Imam Maturidi and the belief of Maturidi which is an extensive work basin in this study. In consequence of our research, extensive bibliography which is formed by editing systematically many studies about Imam Maturidi and the belief of Maturidi is offered for the benefit of researchers who are scolarship passenger.

Key words: History of Islamic Sects, Sects, Imam Maturidi, Maturidite, Bibliography.

Giriş

Rızauddin b. Fahrudin (1936), bir kitabında şöyle der: “*Bir âlimi fikirleriyle ihya etmek bütün âlimleri ihya etmek, yani diriltmek gibidir.*”

İmam Ebû Mansûr Mâtürîdî'yi fikirleriyle gündeme getirmek ve onu ihya etmek pek çok âlimi ihya etmek demektir. Yaklaşık 15 asırlık İslâm Tarihinde yaşadığı çağdan günümüze kadar iz bırakan birçok İslam Âlimi gelip geçmiştir. Hicrî 333'te vefat eden İmam Ebû Mansûr Mâtürîdî de bu âlimlerden birisidir. İmam Mâtürîdî başta kendisi olmak üzere talebeleri ve kendisine Mâtürîdî aidiyeti ile bağlanmış olan birçok âlim İmam Mâtürîdî ve Maturidîliliğin anlaşılması için eserler ortaya koymuştur. Günümüzde de İslam'ın kaybolan halkası olarak nitelendirilen İmam Mâtürîdî ve Maturidîlik hakkında birçok kitap, makale yazılmış, yüksek lisans, doktora tez

çalışmaları yapılmış ve birçok sempozyum, panel ve çalıştaylar gerçekleştirilmiştir. Ehl-i Sünnet'in iki büyük ekolünden birisi olarak görülen Maturidilik ve İmam Ebû Mansûr Mâturîdî hakkında şu ana kadar pek çok araştırma yapılmış olmasına rağmen, Sönmez Kutlu'nun kendi çalışması ve tespit edebildiği kadarıyla iki makale dışında kapsamlı müstakil bir bibliyografya çalışması yapılmamıştır.³ Yapılanlar ise ya sadece İmam Mâturîdî'nin eserleri ya da Maturidilik konusunda yayımlanmış bazı eserler ve makalelerle, birkaç yazmayı veya konuyla ilgili yapılan çalışmaların kaynakçasını ve bir doktora seminer çalışmasını geçmeyen çalışmalardır. Bu sebeple geniş bir eser havzası olan İmam Mâturîdî ve Maturidililiği daha iyi anlayabilmek ve yeni çalışmalara yol gösterebilmesi amacıyla daha önceki bibliyografya çalışmalarından yola çıkarak sistemli geniş bir bibliyografya çalışmasının yapılması amaçlanmıştır. Araştırmalarımız neticesinde İmam Mâturîdî ve Maturidilik hakkında birçok çalışmayı sistemli bir şekilde düzenleyerek oluşturulan geniş bibliyografya, ilim yolcusu araştırmacıların istifadesine sunulmuştur.

1. İmam Mâturîdî ve Maturidilik Üzerine Yapılan Bibliyografya Çalışmaları

Ehl-i Sünnet'in iki büyük ekolünden birisi olarak görülen Maturidilik ve İmam Ebû Mansûr Mâturîdî hakkında şu ana kadar pek çok araştırma yapılmış olmasına rağmen, Sönmez Kutlu'nun kendi çalışması ve tespit edebildiği kadarıyla, iki makale dışında kapsamlı müstakil bir bibliyografya çalışması yapılmamıştır. Yapılanlar ise ya sadece İmam Mâturîdî'nin eserleri ya da Maturidilik konusunda yayımlanmış bazı eserler ve makalelerle, birkaç yazmayı veya konuyla ilgili yapılan çalışmaların

³ Bu makale 2018 yılına kadar hazırlanan veriler doğrultusunda düzenlenerek oluşturulmuştur. Her ne kadar "...kapsamlı müstakil bir bibliyografya çalışması yapılmamıştır." şeklinde ifadede bulunsak da daha sonra Selçuk Üniversitesi'ne bağlı Mâturîdî Uygulama ve Araştırma Merkezi tarafından 14-15 Eylül 2018 tarihinde Beyşehir'de "*Uluslararası İmam Mâturîdî ve Mâturîdilik Literatürü Sempozyumu*" gerçekleştirilmiştir. İlgili sempozyumun kitabı ise "*Mâturîdî Düşünce ve Mâturîdilik Literatürü*" olarak 2019 yılında yayına hazırlanmıştır. Bu sebeple iki çalışma arasındaki ilgili bağlantı noktalarına dipnot verilmek suretiyle alanda çalışma yapmak isteyen araştırmacılara karşılaştırma imkânı sunulmuştur.

kaynakçasını ve bir doktora seminer çalışmasını geçmeyen çalışmalardır.⁴

Çalışmalarda genel olarak, İmam Mâturîdî'nin tefsir, kelam ve usul-i fıkıh ilmiyle ilgili ve ona nispeti şüpheli eserleri sıralanmış, kısa bilgiler verilmiş, mevcut yazma nüshaların yerleri ve kayıt numaraları zikredilmiş, daha sonra da Mâturîdî'den söz edenler, hakkında müstakil eser yazanlar, onları eleştirenler ve onun fikirlerini devam ettirenlerin isimleri, eserleri ve yazma ise bulunduğu yerler kaydedilmiştir.

İmam Mâturîdî ve Maturidilik ile alakalı olarak yazmalar, Arapça basmalar, Avrupa dillerinde yazılanlar ve Türkçe yazılanlar şeklinde tasnif yapılmıştır. Bu tür çalışmalar faydalı olmakla beraber, yalnız Maturidi merkezli olmaları, bilimsel metoda uygun bulunamamış olmaları ve belirli kütüphaneleri esas almaları sebebiyle yetersiz kalmışlardır.⁵

Yine çalışmalarda İmam Mâturîdî ile ilgili Türkçe kaleme alınan eserlere ve makalelere, İmam Mâturîdî hakkında düzenlenen bir sempozyumun bildirilerine, konuyla ilgili olarak hazırlanan lisans, yüksek lisans ve doktora çalışmalarına yer verilmiştir. Türkçe eserleri toplaması bakımından önemli olmakla birlikte yabancı dillerde yayımlananları ve Mâturîdî kültür çevresiyle ilgili çalışmaları içermemesi bakımından eksiktir.

Sönmez Kutlu, yukarıda bahsedilen problemleri göz önünde bulundurarak zikredilen eksiklikleri tamamlamak ve yeni yapılacak bilimsel incelemelere altyapı oluşturmak amacıyla "*Ebu Mansur el-Mâturîdî ve Mâturîdî Kültür Çevresiyle İlgili Bibliyografya*" adıyla kapsamlı bir bibliyografya çalışması yapmıştır.

⁴ Önceden yapılmış çalışmalar: Ali Rıza Karabulut, "Maturidi'nin Eserleri ve Hakkında Yazılanlar", Ebu Mansur Semerkandi Maturidi (862-944) Kongresi, (Kayseri: 1990), 179-197; Kıyasettin Koçoğlu, Maturidi Genel Bibliyografyası ve Değerlendirilmesi, Doktora Semineri, Ankara 2002, 47 s.; Ahmet Vehbi Ecer, "Türkiye'de Ebu Mansur Muhammed el-Maturidi ile İlgili Araştırma ve Yayınlar", Türk Kültürü XXXVIII/445 (2000): 308-314.

⁵ Kutlu, Sönmez, "Ebû Mansûr Maturidî ve Mâturîdî Kültür Çevresiyle İlgili Bibliyografya", *İmam Mâturîdî ve Maturidilik*, haz. Sönmez Kutlu, (Ankara: OTTO Yayınları, 2017), 443-444.

Sönmez Kutlu, Mâturîdî kültür çevresi hakkında Ebu Hanife'ye nispet edilen *Fıkhü'l-Ekber* ve Nesefî'nin *Akidesi*'ne Maturidi âlimler tarafından yazılan ve Mâturîdî kimliğin oluşmasında önemli katkıları olan şerhlerden sadece birkaçı zikretmiştir. Çalışmasında yer alan ve hakkında bilgi verilen eserlerin kendisinin aldığı şekliyle sınırlı olmayıp daha pek çok tabakat kitapları, şehir tarihleri, tefsirler, fıkıh, usul-ı fıkıh ve kelami eserler üzerine yazılan şerh ve talikatların bulunduğu dikkatini çekmiştir. Çünkü bu durumun daha kapsamlı bir araştırmayı gerektirmesi sebebiyle tamamına çalışmasında yer verememiştir.

Bununla birlikte, mezhepler arası kültür alışverişinin önemli belgeleri durumunda olan ve uzlaşma arayışı amacıyla yazılan bazı eserleri çalışmasına dâhil etmiştir. Örneğin Taftazânî, Subkî, İbn Ebi'l-İzz, İbn Ebi'i-Şerîf gibi müelliflerin eserleri bu tür eserlerdendir.

Sönmez Kutlu, Mısır Dâru'l-Kutub el-Mısriyye'de kayıtlı bir mecmuada, Hanefi-Maturidi kimliğini oluşturan 'usulu'd-din konusunda yazılmış eserlerle ilgili tespit ettikleri önemli bir konuyu araştırmacıların dikkatine sunmuştur. Dikkate aldığı mecmuada Ebu Hanife'nin *Kitabu'l-fıkhü'l-ekber* adlı eseriyle birlikte Nesefî'nin *Bahru'l-Kelâm*'i, Şafii âlim İbn Ebi's-Şerîf Ebu'l-Me'âlî Kemâluddin Muhammed b. Muhammed b. Ali el-Makdîsî (906/1500)'nin *Şerhu'l-musâyere*'si ve Humeydi'nin *Şerhu umdeti'l-İslâm*'i bulunmaktadır. Şafii İbn Ebi's-Şerîf'in eserinin sonunda, bir kısmı günümüze kadar yazma olarak ulaşmış veya neşredilmiş, bir kısmının kaynaklarda sadece adları kaydedilmiş olan, ama maalesef günümüze ulaşmamış, diğer bir kısmı da ne kaynaklarda zikredilmiş ne de yazmaları günümüze ulaşmış Hanefi-Maturidi mezhebinin 'usulu'd-din'e ait eserlerinin bir listesi verilmektedir. Sönmez Kutlu, *Şerhu'l-musâyere*'nin neşredilen baskısında böyle bir bilginin olmadığını tespit etmekle beraber, bu bilginin İbn Ebi's-Şerîf' ait olmayıp ya müstensihinin ya da başka birisinin bir ilavesinin olabileceğinin kanaatindedir. Araştırmasının izlenimlerini aktarmasının devamında ise "her ne olursa olsun bunun, Hanefi-Maturidi kelam

edebiyatının aydınlatılmasında son derece önemli olduğunun kanaatindeyiz” ibaresini düşmüştür.⁶

Ahmet Ak, “*Mâturîdî ve Mâturidilik ile İlgili Türkçe Akademik Çalışmaların Değerlendirmesi*”, makalesinde değerlendirme bölümünde değindiği gibi Türkiye’de İmam Mâturîdî ve Maturidilik üzerine yapılan ve önemli gördüğü bazı akademik çalışmaları değerlendirmeye çalışmıştır. Ancak bu alanda yapılmış onlarca kitap, yüzlerce makale ve tebliğ olduğundan bütün akademik çalışmaları değerlendirmemiştir. Türkiye’de yapılan çalışmaların genel bir değerlendirmesi ile onların sadece önemli bir kısmını tanıtip, değerlendirmiştir. Makalenin sınırlarını zorlaması sebebiyle diğer çalışmaların değerlendirmesini başka bir makaleye bırakmıştır.⁷

İmam Maturidi ve Mâturidilik üzerine çok sayıda araştırma yapılmış olmasına rağmen, bunların büyük bir kısmı henüz yayımlanmamıştır. İmam Maturidi ve Maturidilik hakkında araştırılması ve çözüme kavuşturulması gereken daha pek çok problem bulunmaktadır. Çünkü henüz gerek İmam Maturidi’nin gerekse Maturidi mezhebine mensup meşhur âlimlerin yüzlerce eseri tozlu kütüphane raflarında tahkik edilip yayımlanmayı beklemektedir.⁸

2. “İmam Mâturîdî ve Maturidilik Hakkında Bibliyografya” Çalışmamız Hakkında

“İmam Mâturîdî ve Maturidilik Hakkında Bibliyografya” çalışmasında Ehl-i Sünnet’in iki büyük ekolünden birisi olarak görülen Maturidilik ve İmam Ebû Mansûr Mâturîdî hakkında bu zamana kadar yazılmış olan eserleri ve yapılmış olan çalışmaları bir araya getirdik. Bu sayede bu alanda araştırma yapmak isteyen

⁶ Kutlu, “Ebû Mansûr Maturidî ve Mâturîdî Kültür Çevresiyle İlgili Bibliyografya”, 445.

⁷ Ak, Ahmet, *Mâturîdî ve Mâturidilik ile İlgili Türkçe Akademik Çalışmaların Değerlendirmesi = Evaluation of Turkish Academic Studies Related to Mâturîdî and Maturitide*, İslâmi Araştırmalar = Journal of Islamic Research XXIX/2 (2018): 382.

⁸ Kutlu, “Ebû Mansûr Maturidî ve Mâturîdî Kültür Çevresiyle İlgili Bibliyografya”, 442.

araştırmacıya kaynak taraması yönünden yardımcı olmasını arzuladık.

İmam Mâturîdî'ye nispetle günümüze ulaşan eser çerçevesinde genel araştırmanında üzerinde ittifak ettiği haliyle kendisine ait iki eser tespit edebildik. Yine İmam Mâturîdî'ye nispetle günümüze ulaşmayan çalışmalar olarak kendisine ait 12 eser, İmam Mâturîdî'ye nispeti şüpheli olan eserlerden 8, İmam Mâturîdî'nin talebelerinin 7, talebelerinde yetişen âlimlerden 2, İmam Mâturîdî'den sırasıyla bir, iki ve üç asır sonra kaleme alınan eserler şeklinde bir tasnif ile toplam 22 eseri tespit edebildik.

“İmam Mâturîdî ve Maturidilik Hakkında Bibliyografya” çalışmamızın ikinci bölümünden itibaren yaptığımız eser sahiplerinin isim ve soyisimleri üzerinden alfabetik sıralama ve tasnif ile İmam Mâturîdî ve Maturidilik üzerine hazırlan yazma eser çalışmalarında toplam 182 adet eser tespit ettik. Kitap çalışmalarında; Türkçe 119, Arapça 135, Özbekçe 10, İngilizce 10, Fransızca 7, Almanca 17 ve Farsça 2 olmak üzere toplam 307 eserin telif edildiğini tespit ettik. Tez çalışmalarında yüksek lisans olarak hazırlanan tezlerde; tamamlanamayan 6, devam eden 39, tamamlanan 95 olmak üzere toplam 140 ve doktora olarak hazırlanan tezlerde; tamamlanamayan tespit edilmedi, devam eden 26, tamamlanan 61 olmak üzere toplam 87 çalışma tespit ettik. Yüksek lisans ve doktora toplam 227 tez çalışması yapıldığını tespit ettik. Çalışmamızda İmam Mâturîdî ve Maturidilik hakkında oluşturulan başlıklara önem vermemiz sebebiyle tamamlanamamış olmasına ve devam etmesi rağmen tezlerin konu başlıklarını verdik ancak çalışmalar tamamlanmadığı için çalışmayı kimin başlattığının hakkında bir bilgi paylaşmadık. İmam Mâturîdî ve Maturidilik üzerine hazırlanan makale çalışmalarında; Türkçe 304, Arapça 7, İngilizce 31, Özbekçe 16, Farsça 22, Almanca 11 ve müstakil bir başlık olarak ele almamız yeterli sayıda olmaması sebebiyle diğer diller olarak ele aldığımız bölümde 9 çalışma olmak üzere makale çalışmaları bölümünde toplam 399 çalışma tespit ettik. Ansiklopedi maddesi çalışmalarını ayrı olarak ele aldığımız çalışmamızda bu alanda genel olarak farklı ansiklopedilerde ve farklı dillerde toplam 12 madde tespit ettik. İmam Mâturîdî ve Maturidilik üzerine gerçekleştirilen sempozyum, panel ve çalıştay

olarak 13 program, 712 bildiri tespit ettik. Konu ve Kişi bağlamının dışında gerçekleştirilen ve bu çalışmalara konu olan bildiriler kapsamında da 26 bildiri çalışması olmak üzere bu bölümde İmam Mâturîdî ve Maturidilik hakkında sunulan 738 farklı başlıkta bildiri tespit ettik. Son olarak İmam Mâturîdî ve Maturidilik üzerine gerçekleştirilen programlardan araştırmalara söz konusu olacak ve yardımcı olacak nitelikte video kayıtları olarak toplam 65 erişim kanalını tespit ettik ve bibliyografyaya ekledik.

İMAM MÂTURÎDÎ VE MATURİDİLİK HAKKINDA BİBLİYOGRAFYA

1. İmam Mâturîdî ve Maturidilik İle İlgili İlk Kaynakları

1.1. İmam Mâturîdî'nin Günümüze Ulaşan Eserleri

Kitâbu't-Tevhîd

Te'vilâtu'l-Kur'ân

1.2. İmam Mâturîdî'nin Günümüze Ulaşmayan Eserleri⁹

Kitâbu'l-Makâlât¹⁰

Kitâbu'l-Cedel fi usûli'l-fıkh¹¹

Kitâbu Reddi evâ'ili'l-edille li'l-Ka'bi¹²

Kitâbu Reddi Tehzîbi'l-cedel li'l-Ka'bi¹³

Kitâbu Beyâni vehmi'l-Mu'tezile¹⁴

Kitâbu fi'r-red 'ale'l-Karâmita (fi'l-usûl)¹⁵

Kitâbu fi'r-red 'ale'l-Karâmita (fi'l-füru)¹⁶

Me'âhizü (Me'hazü)'ş-şerâ'î' fi usûli'l-fıkh¹⁷

Reddü Vâ'idi'l füssâk li'l-Ka'bi¹⁸

⁹ Ahmet Ak, "Mâturîdîliğin Temel Kaynakları", *İmam Maturidi ve Maturidiliğe Gelenegi*, ed. Hülya Alper, (İstanbul: İFAV 2018), 386-417.

¹⁰ Bkz. Nesefî, *Tebsıratu'l-Edille*, I, 52, 162, 405, II, 829, 834.

¹¹ Nesefî, *Tebsıratu'l-Edille*, I, 359.

¹² Nesefî, *Tebsıratu'l-Edille*, I, 359.

¹³ Nesefî, *Tebsıratu'l-Edille*, I, 359.

¹⁴ Nesefî, *Tebsıratu'l-Edille*, I, 359.

¹⁵ Nesefî, *Tebsıratu'l-Edille*, I, 359.

¹⁶ Nesefî, *Tebsıratu'l-Edille*, I, 359.

¹⁷ Nesefî, *Tebsıratu'l-Edille*, I, 146, II, 784.

Reddû Kitâbi'l-Îmâme li ba'zi'r-Revâfız¹⁹

Reddû'l-Usûli'l-Hamse li Ebî Ömer el-Bâhili²⁰

Şerhu'l-Câm'i's-sağır²¹

1.3. İmam Mâturîdî'ye Nispeti Şüpheli Olan Eserler²²

Kitâbu't-Tevhîd (Risâle fi't-Tevhîd)²³

Şerhu'l-Fıkhı'l-ekber

Kitâbu'l-Usûl / Usûlu'd-dîn

Vesâyâ ve münâcât

Pendnâme-i Mâturîdî

Fevâ'id

Kitâbu't-tefsîri'l-esmâ ve's-sıfat

Usûlu'l-imân ve risâle fi beyâni gurûhi ehli'd-dalâl ve makâletihim

1.4. İmam Mâturîdî'nin Talebelerinin Eserleri²⁴

Ebu'l-Kâsım İshâk b. Muhammed b. İsmâil el-Hakîm es-Semerkindî (ö. 342/954), *Kitâbu's-sevâdi'l-a'zam*.²⁵

Ebu'l-Kâsım İshâk b. Muhammed b. İsmâil el-Hakîm es-Semerkindî (ö. 342/954), *Risâle fi'l-imân cüz'ün mine'l-'amel em lâ ve mürekkebum em lâ*.²⁶

¹⁸ Nesefî, *Tebsıratu'l-Edille*, I, 359.

¹⁹ Nesefî, *Tebsıratu'l-Edille*, I, 359.

²⁰ Bu şahıs, Mu'tezile'nin önde gelen şahsiyetlerinden Ebû Ömer Muhammed b. Ömer b. Saîd el-Bâhili el-Basri'dir. (ö. 300/913). Bkz. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist fi ahbâri'l-ulemâ'l-musanniğîn mine'l-kudemâ ve'l-muhdesîn ve esmâi kütübihim* (nşr. Rızâ-Teceddün b. Ali), Tahran: 1391/1971, s. 219.

²¹ Fâhru'l-İslâm el-Pezdevî, *Şerhu'l-Câmî'i'sağır*, Süleymaniye Ktp., Carullah, nr. 605, vr. 113b, 266a; Alâüddin Ebû Bekr b. Mes'ûd el-Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâ'i fi tertibi's-şerâ'i*, Beyrut: 1982, VII, 47.

²² Ak, "Mâturîdîliğin Temel Kaynakları", 391.

²³ Bu eser, Mâturîdî'nin şu an elimizde baskısı mevcut olan Kitâbu't-Tevhîd'inden farklı küçük bir risâledir.

²⁴ Geniş bilgi için bkz. Ak, "Mâturîdîliğin Temel Kaynakları", 392-395.

²⁵ Hakîm es-Semerkindî, *Kitâbu's-sevâdi'l-a'zam*, İstanbul: 1987.

²⁶ Carl Brockelman, *Târihu'l-edebi'l-Arabî*, trc. Abdülhalim Neccar, Kahire: 1991, III, 268; Fuat Sezgin, *Târihu't-türâsi'l-Arabî*, trc. Mahmut Hilmi Hicazi, Riyad: 1982-1988, I, 44.

Ebu'l-Hasen Ali b. Saïd er-Rustuğfânî (ö. 345/956), *el-Es'île ve'l-ecvibe*.²⁷

Ebu'l-Hasen Ali b. Saïd er-Rustuğfânî (ö. 345/956), *Fevâidu'r-Rustuğfânî*.²⁸

Ebu'l-Hasen Ali b. Saïd er-Rustuğfânî (ö. 345/956), *İrşâdü'l-muhtedî, Kitâbu'z-zevâid, Kitâb fî'l-hilâf, Beyânu's-Sunne ve'l-cemâ'a*.²⁹

Ebu'l-Leys es-Semerkindî (ö. 373/983)³⁰, *Şerhu'l-Fıkhi'l-ekber*.

Ebu'l-Leys es-Semerkindî (ö. 373/983), *Behcetü'l-'ulûm fî şerhi beyâni akîdeti'l-usûl*.³¹

1.5. İmam Mâturîdî'nin Talebelerinden Yetişen Âlimlerin Eserleri³²

Ebu Seleme Muhammed b. Muhammed es-Semerkindî (ö. IV/X. Yüzyıl ortaları), *Cümelü usûli'd-dîn*.³³

Ebu'l-Hüseyin Muhammed İbn Yahyâ el-Beşâgarî (ö. IV/X. yüzyıl sonları), *Şerhu Cümeli usûli'd-dîn*.³⁴

1.6. İmam Mâturîdî'den Bir Asır Sonra XI. Yüzyılda Yazılan Eserler³⁵

Ebu Şükûr es-Sâlimî (ö. 460/1068'den sonra), *et-Temhîd fî beyâni't-tevhîd*.³⁶

²⁷ İbn Kemal'in (ö. 940/1534), *Akâid* adlı kitabının içerisinde yazma halinde bulunmaktadır. / Rustuğfânî, *el-Es'île ve'l-ecvibe*, vr. 154a.

²⁸ Fuat Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums (GAS)*, Leiden: E. J. Brill: 1967, I, 606.

²⁹ Bu bahsi geçen dört esere günümüzde ulaşamamıştır. Bkz. Neseî, *Tebseratu'l-Edille*, I, 358; Leknevî, *el-Fevâidu'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*, Kahire: 1324/1906, s. 65.

³⁰ Ebu'l-Leys es-Semerkindî'nin İmam Mâturîdî'nin öğrencisi olduğu konusunda ihtilaf varsa da onun Mâturîdî'nin zamanında Semerkand'da yaşadığı ve onun görüşlerinin çoğunu isim vererek savunduğu bilinmektedir.

³¹ Ebu'l-Leys es-Semerkindî, *Behcetü'l-'ulûm fî şerhi beyâni akîdeti'l-usûl*, British Museum, nr. 871.

³² Geniş bilgi için bkz. Ak, *Mâturîdîliğin Temel Kaynakları*, s. 395-397.

³³ Ebu Seleme es-Semerkindî, *Cümelü usûli'd-dîn*, nşr. Ahmet Saim Kılavuz, *Ebu Seleme es-Semerkindî ve Akâid Risalesi*, haz. Ahmet Saim Kılavuz, İstanbul: Emek Matbaacılık 1989.

³⁴ İbn Yahyâ, *Şerhu Cümeli usûli'd-dîn*, Süleymaniye Ktp., vr. 161b-163a.

³⁵ Geniş bilgi için bkz. Ak, *"Mâturîdîliğin Temel Kaynakları"*, 397-404.

Ebu'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed el-Pezdevî (ö. 493/1099), *Kitâbu usûli'd-dîn*.³⁷

Ebu'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115), *Tebsıratu'l-edille*.³⁸

Ebu'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115), *Bahru'l-keîâm fi akâ'id-i ehli'l-İslâm*.³⁹

Ebu'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115), *et-Temhîd li kavâ'id-i't-tevhîd*.

Ebu İshâk Saffâr el-Buhârî (ö. 534/1139), *Telhîsu'l-edille li kavâ'id-i't-tevhîd*.⁴⁰

Necmüddin Ömer en-Nesefî (ö. 537/1142), *'Akâ'idü'n-Nesefî*.⁴¹

Alâüddîn Ebu Bekir Muhammed b. Ahmed es-Semerkindî (ö. 539/1144), *Şerhu't-Te'vilât / Şerhu't-Te'vilâti'l-Kur'ân*.

Alâüddîn Ebu Bekir Muhammed b. Ahmed es-Semerkindî (ö. 539/1144), *Mizânu'l-usûl fi netâ'ici'l-'ukûl*.

1.7. İmam Mâturîdî'den İki Asır Sonra XII. Yüzyılda Yazılan Eserler⁴²

Ali b. Osman el-Üşî (ö. 575/1179), *el-Kasîdetu'l-lâmiyye fi't-tevhîd ve Lâmiyye-i kelâmiyye (el-Emâli)*.

Ebu'l-Feth Alâüddîn Muhammed b. Abdülhamîd b. Hüseyin el-Üsmendî es-Semerkindî (ö. 552/1157), *Lübâbü'l-Kelâm*.⁴³

³⁶ Yusuf Şevki Yavuz, "Ebu Şükür es-Sâlimî ve Başlıca Kelâmî Görüşleri", Ebu Şükür es-Sâlimî, *et-Temhîd fi beyâni't-tevhîd*, (nşr. Ömür Türkmen) içinde, Ankara-Beyrut: TDV Yayınları 2017, s. 15-29.

³⁷ İki adet yazma nüshası mevcuttur. Birisi AÜ Dil ve Tarih Coğrafya Fak. İsmail Saib Sencer, nr. 2/1261; Kayseri Raşid Efendi Ktp. nr. 516.

³⁸ Bugün bilinen ve günümüze ulaşan ilk nüshası, Carullah Ktp. nr. 1128, Ramazan b. Yusuf b. Muhammed b. Yusuf b. Ahmed b. Fadl Hanefi Şeybânî tarafından 571/1175 yılında yazılmıştır.

³⁹ Bk. Hasan b. Ebi Bekir el-Makdisî, *Gâyetü'l-merâm fi şerhi Bahri'l-keîâm* (nşr. Abdullah Muhammed Abdullah İsmail-Muhammed Seyyid Ahmed), *Mektebetu'l-Ezheriyye*, Kahire: 1432/2012.

⁴⁰ Ebu İshâk Saffâr el-Buhârî, *Telhîsu'l-edille li kavâ'id-i't-tevhîd*, (nşr. Angelika Brodersen), I-II, Beyrut: el-Ma'hedü'l-Almani li'l-Ebhasi's-Şarkıyyeti, Müessesetü'r-Reyyan 1432/2011.

⁴¹ Meşhur şerhleri, Sa'deddin et-Teftâzânî (ö. 792/1390), *Şerhu'l-'Akâ'id*; Hayâlî, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-'Akâ'id-i'n-Nesefiyye*.

⁴² Geniş bilgi için bkz. Ak, "Mâturîdîliğin Temel Kaynakları", 404-407.

⁴³ M. Sait Özervarlı, *Alaeddin el-Üsmendî ve Lübâbü'l-Kelâm*, İSAM 2005.

Nüreddin es-Sâbûnî (ö. 580/1184), *el-Bidâye fî usûli'd-dîn*.⁴⁴

Nüreddin es-Sâbûnî (ö. 580/1184), *el-Kifâye fî'l-hidâye*.⁴⁵

Ebu's-Senâ Mahmûd b. Zeyd el-Lâmişî el-Hanefî el-Mâturîdî (ö. VI/XII. yüzyılın ikinci yarısı), *et-Temhîd li kavâ'idi't-tevhîd*.

Ebu's-Senâ Mahmûd b. Zeyd el-Lâmişî el-Hanefî el-Mâturîdî, *Kitâb fî usûli'l-fikh*.

1.8. İmam Mâturîdî'den Üç Asır Sonra XIII. Yüzyılda Yazılan Eserler⁴⁶

Rüknüddîn Ubeydullah b. Muhammed b. Abdülazîz es-Semerkindî (ö. 701/1301), *el-Akîdetü'r-Rukniyye fî şerhi lâ ilâhe illallah Muhammedün Rasulullah*.⁴⁷

Muhammed b. Eşref el-Hüseynî Şemsüddîn es-Semerkindî (ö. 702/1303), *el-Mu'tekad li i'tikâdi ehli'l-İslâm*.⁴⁸

Muhammed b. Eşref el-Hüseynî Şemsüddîn es-Semerkindî (ö. 702/1303), *es-Sahâifu'l-ilâhiyye*.⁴⁹

Muhammed b. Eşref el-Hüseynî Şemsüddîn es-Semerkindî (ö. 702/1303), *el-Meârif fî şerhi's-sahâ'if*.⁵⁰

Ebu'l-Berekât Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî (ö. 710/1310), *el-Umde fî'l-akâid*.⁵¹

2. İmam Mâturîdî ve Maturidilik İle İlgili Yazma Eserler

⁴⁴ Nüreddin es-Sâbûnî, *Mâturîdiyye Akâidi*, trc. Bekir Topaloğlu, Ankara: DİB Yayınları 1982.

⁴⁵ es-Sâbûnî, *el-Kifâye fî'l-hidâye*, nşr. Muhammed Aruçi, Beyrut: 1435/2014.

⁴⁶ Geniş bilgi için bkz. Ak, "Mâturidiliğin Temel Kaynakları", 407-408.

⁴⁷ Rüknüddîn es-Semerkindî, *el-Akîdetü'r-Rukniyye fî şerhi lâ ilâhe illallah Muhammedün Rasulullah*, nşr. Mustafa Sinanoğlu, İstanbul: İSAM 2008.

⁴⁸ İsmail Yürük - İsmail Şık, "Şemsüddîn es-Semerkindî", Şemsüddîn es-Semerkindî, İslam İnanç İlkeleri, *el-Mu'tekad li i'tikâdi ehli'l-İslâm* ile beraber (trc./nşr. İsmail Yürük- İsmail Şık), Ankara: Araştırma Yayınları 2011.

⁴⁹ Şemsüddîn es-Semerkindî, *es-Sahâifu'l-ilâhiyye*, nşr. Ahmed Abdurrahman eş-Şerif, Kuveyt 1405/1985.

⁵⁰ Şemsüddîn es-Semerkindî, *el-Meârif fî şerhi's-sahâ'if*, içinde, nşr. Abdullah Muhammed Abdullah İsmail-Nazir Muhammed Nazir İyad, I-II, Kahire 2015.

⁵¹ Ebu'l-Berekât en-Nesefî, *el-Umde fî'l-akâid*, nşr. Temel Yeşilyurt, (Malatya: Kubbealtı Yayıncılık 2000); Ebu'l-Berekât en-Nesefî, *İslam İnançının Ana Umdeleri*, trc. Temel Yeşilyurt, (İstanbul: Endülüs Yayınları 2019).

Akkirmâni, Muhammed, *İrade-i cuz'iyye risâlesi*, Süleymaniye Ktp., Seres Bölümü, Nu: 3853; Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, Nu: 2705/2; Efulu'l-'ibâd vel-irâdeti'l-cuz'iyye, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, Nu: 1711.

Akkirmâni, Muhammed, *Risâle fî meşiyyeti'llâh*, Süleymaniye Ktp., Fatih Böl: Nu: 5353/2, v. 10b-lla.

Alâed-dîn Muhammed b. Ahmed es-Semerkindi, *Te'vîlatü'l-Maturidiye*, Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Antalya Elmalı İlçe Halk Kütüphanesi, Arşiv no: 07 El 2548/2.

Alâuddîn Zâde el-Hanefî, Muhammed b. Bahâuddîn b. Lütfullah, *el-Kavlu'l-fasl*, Dâru'l-Kutub el-Mısıryye, İlmü'l-Kelâm, Nu: 282, Mikrofilm Nu: 40980.

Ankaravî, Kâsım Efendi, *el-İrade el-cüziyye*, Austrian National Library, Yazma: (N.F 266), v. 16b-17a.

Antepli Abdurrahman Efendi, *Hâşiye alâ şerhi'l-akâ'idi'n-nesefiyye*, Raşid Efendi Ktp., Nu: 9217/2.

Celâl ed-dîn Muhammed b. Es'ad ed-Devvânî (830-918/1427-1512), *Risâle fî isbâti'l-Vâcibi'l-Kadîme*, Milli Kütüphane-Ankara, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, Arşiv no: 06 Mil Yz A 7903/1.

Çorlulu, Kara Halil Paşa (1189/1775-76), *el-Mesâilu'l-Muhtelife beyne'l-Eş'ariyye ve'l-Maturidiyye*, Süleymaniye Ktp., Hafid Efendi, Nu: 150, v. 20.

Ebû Abdullâh Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî, *Akidetü Ehli't-Tevhîd*, Milli Kütüphane-Ankara, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, Arşiv no: 06 Mil Yz A 1399/2.

Ebû Bekr b. Meymûn, *Şerhu'l-irşâd*, Topkapı Sarayı III. Ahmet Ktp., Nu: 1860, ist. tar: 782.

Ebû Bekr el-lyâzî, *Aşr mesâ'il min asli'd-dîn*, (el-Hâsirî, Muhammed b. İbrâhîm, el-Hâvî fi'l-fetâvî içinde), Süleymaniye Ktp. Hekimoğlu Ali Paşa, Nu: 402, v. 251a-b.

Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sâbit el-Kûfî (80-150/699-767), *Vasîyetü'l-İmâmî'l-A'zam li-Tilmizihi*, Milli Kütüphane-Ankara, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, Arşiv no: 06 Mil Yz A 6631/1.

Ebû Mansûr el-Maturidî, *Vukufu'l-Kur'ân-ı Kerîm*, Kastamonu İl Halk Kütüphanesi, Arşiv no: 37 Hk 2123/10.

Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed el-Maturidi, *Risale fi Beyanı ma Yecuzü'l-Vakf*, Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Konya İl Halk Kütüphanesi, Arşiv no: 42 Kon 3281/5.

Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed el-Maturidi, *Risale fi'l-Mesaiil'n-Nizaiye Beyne'l-Maturidi Ve'l-Eşari*, Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Konya İl Halk Kütüphanesi, Arşiv no: 42 Kon 3529/4.

Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed el-Maturidi, *Risale fi-Vukufi'l-Kur'an*, Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Konya İl Halk Kütüphanesi, Arşiv no: 42 Kon 2654/4.

Ebû Sa'id Muhammed b. Mustafâ el-Hâdimî (1113-1175/1701-1762), *Şerhü İhtilâfi Beyne'l-Maturidiye ve'l-Eş'âriye*, Milli Kütüphane-Ankara, Adana İl Halk Kütüphanesi, Arşiv no: 01 Mü 1075/4.

Ebû Şekûr es-Sâlimî, Muhammed b. Abdisseyid b. Şu'ayb el-Kâşî, *Kitâbu't-temhîd fi beyâni't-tevhîd*, Şehid Ali Paşa, Nu: 1153.

Ebû Şuca' en-Nâsırî, Menkubers Necmuddîn b. Yalınkılıç Abdullâh et-Turkî (652/1254), *en-Nûru'l-lâmî ve'l-burhânu's-sâtî*, Köprülü Ktp., Nu: 861 ve Nu: 848, ist. tar: 648; Ayasofya Ktp., Nu: 2311; Yeni Cami Ktp., Nu: 760/1; Ayasofya, Nu: 2311; Laleli Ktp., Nu: 2318 ve Nu: 2320.

Ebû Zekeriyâ' Yahyâ b. Ebî Bekr el-Hanefî el-Âmirî, *el-Muhtasar fi Beyâni'l-İtikâd*, Milli Kütüphane-Ankara, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, Arşiv no: 06 Mil Yz A 6394/7.

Ebû'l-Hasan Alî b. Said er-Rustuğfenî (345/956), *Kitâbu'l-fevâ'id eş-Şeyh Ebî'l-Hasan Ali b. Saïd er-Rustuğfenî*, (el-Keşşî, Mecmû'u'n-nevâzil ve'l-havâdis içinde), Süleymaniye Ktp. Yeni Cami Nu: 547, v. 285b-317b.

Ebû'l-Müntehâ Ahmed b. Mehmed Magnîsâvî (öl. 1000/1592 civarı), *Şerhu'l-Fıkhî'l-Ekber*, Milli Kütüphane-Ankara, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, Arşiv no: 06 Mil Yz A 7162/1.

el-Belhî, Muhammed b. el-Kâdî Hamîduddîn Mahmûd b. Ömer el-Mahmûdî, *Lâ budde min ma'rifeti usûli'l-eşyâ ve furû'ihâ*, Dârul-Kutubi'l-Mısriyye, Mecmua Nu: 169, Mikrofilm Nu: 5160, v. 188a.-205a.

el-Buhârî, Kıvâmuddîn Ahmed b. Abdurreşîd (VI./XII. asır ?), *Câmi'u'l-akâ'id*.⁵²

el-Cevherî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Hasan (1182/1768-69), *Risâle fî'l-fark beyne kelâmi'l-Mâturîdî ve'l-Eş'arî*, el-Mektebetü'l-Merkeziyye Câmi'atu Ummi'l-Kurâ, Nu: 1420/1.

el-Cevherî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Hasan (1182/1768-69), *Risâle tete'allak beyne kelâmi'l-Mâturîdî ve'l-Eş'arî*, Topkapı Sarayı Müzesi, Nu: 2004, 292 v.

el-Cürcânî, Seyyid Şerî Ali b. Muhammed (816/1413), *risâle fî Mesâilî'l-Muhakkaka beyne'l-Mâturîdî ve'l-Eş'arî*, Süleymaniye Ktp.: Yazma Bağışlar, Nu: 4164/7, v. 23b.-24a.

el-Emîr es-Sağîr Muhammed b. Muhammed es-Sinbâvî el-Mağribî (1253/1837-38'den sonra), *Matla'u'n-nîreyn fî mâ yeta'allaku bi'l-kudreteyn*, Mektebetu Mekkete'l-Mükerreme, Nu: 38 (Tevhid), 24s. Mikrofilm: Ummu'l-Kurâ Üniversitesi, Nu: 657 (Akide).

el-Enbârî, Abdurrahmân b. Muhammed b. Ebî Sa'îd (577/1181), *Kitâbu dâl' ile'l-islâm fî usûl 'ilmi'l-keâm*, Beyazîd Veliyyuddîn Ktp., Nu: 2106, İst. tar: 744.

el-Esmevî, Muhammed b. Abdurrahmân, *Zubdetu'l-keâm li 'ismetî'l-en'âm*, Topkapı Sarayı, III. Selim, Nu: 1873, ist. tar: 708.

el-Gaznevî, Ahmed b. Mahmûd b. Sa'îd, *Risâle fî'l-akâ'id*, İstanbul Üniversitesi Merkez Ktp., Nu: 4138, ist. tar: 1085.

el-Gaznevî, Ebû Hafs Cemâluddîn Ahmed b. Muhammed b. Mahmûd (593/1197), *el-Mu'temed fî usûli'd-dîn*, İstanbul Üniversitesi, Merkez Ktp., Nu: 4138, 199 v.

el-Gaznevî, Ebû Hafs Cemâluddîn Ahmed b. Muhammed b. Mahmûd (593/1197), *Ravdatu'l-mutekellimîn*, Bkz. *Ravdatu'l-mutekellimîn*, Süleymaniye Ktp, Bağdatlı Vehbi, Nu: 2028, v. 103-

⁵² Bkz. Mehmet Baktır'ın Mâtürîdî Kelamcıları ve Bunlar Üzerine Yapılan Çalışmalar (İstanbul 1992) adlı Yüksek Lisans tezi içerisinde, s. 50-59.

135. Bkz. Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudî'e*, I. 120; Leknevî. *Fevâ'idu'l-behiyye*, s. 40; Brockelmann, *Târîhu'l-edebî'l-arabî*, III. 702.⁵³

el-Habbâzî, Celâluddîn Ömer b. Muhammed b. Ömer el-Hocendî (691/1292), *Kitâbu 'l-hâdî fî usûli'd-dîn*, Millet Ktp., Feyzullah Efendi, Nu: 1177.

el-Hâdimî, Ebû Safid Muhammed b. Mustafâ, *Şerhu ihtilâf beyne'l-mâturidiyye ve'l-eş'ariyye*, Adana İl Halk Ktp., Nu: 1075, İst. tar: 1176/1762, v. 61a-78a.

el-Halvâî, Abdulazîz b. Ahmed, *Meclis fî sıfati eşrati's-sâ'a ve makamâti'l-kuyâme*, Süleymaniye Ktp., Es'ad Efendi, Nu: 1446/III, v. 43b-73b.

el-Hanefî, Yahyâ b. Ebî Bekr en-Nehâî (V. asır), *Muhtasar fî beyâni'l-i'tikâd*, Beyazîd Veliyyuddîn Ktp., Nu: 2984, ist. tar: 1107. (el-Hanefî, Yahyâ b. Ebî Bekr en-Nehâî (5. asır), "el-Muhtasar fî Beyâni'l-i'tikâd", thk. Marie Bernand, *Annales Islamoloğıçes*, 18 (1982), s. 1-35.)

el-Hâsirî, Ebû'l-Mehâmid Muhammed (Mahmûd?) b. İbrâhîm, *el-Hâvî fîl-fetâvî*, Süleymaniye Ktp., Hekimoğlu Ali Paşa, Nu: 402.

el-İtâki Yûsuf, *el-Kasîdetü'l-mîmiyye fî İhtilâf beyne'l-Mâturidiyye ve el-Eş'ariyye*, Süleymaniye Ktp., Kasidecizâde, Nu: 687/4, v. 93a-95b, Bağdatlı Vehbî, Nu: 2161/8.

el-İtkânî, Kıvâmuddîn Emir Kâtib b. Emîr Ömer b. Emîr Gazî Ebû Hanife (758/1357), *er-Risâle el-ala'îyye*, Leiden Üniversitesi Nu: OR 706, v. 21b-29a.

el-İtkânî, Kıvâmuddîn Emir Kâtib b. Emîr Ömer b. Emir Gâzî Ebû Hanife (758/1357), *er-Risâle şeddehât el-mu'tezile*, Leiden Üniversitesi, Nu: OR 706, v. 34b-38a.

⁵³ Müellif kendi esefini, *el-Muntekâ min ravdati'l-mutekellimîn* olarak ihtisar etmiştir. Bu eser bize kadar ulaşmış bulunmaktadır. Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudî'e*, I. 120; Leknevî, *el-Fevdidu'l-behiyye*, s. 40. Brockelmann *Akâ'id* adıyla ona ait bir eserin yazmasının Dâru'l-Kutub el-Mısıriyye'de Kahire el-Evvel Nu: 2/50'de kayıtlı olduğunu söylemektedir. Bkz. *Târîhu'l-edebî'l-arabî*, III. 702. İstanbul kütüphanelerinde Gaznevî veya Ahmed b. Mahmûd'a nispet edilen bazı yazmalar bulunmaktadır. Gaznevî Ahmed b. Mahmûd b. Said, *Risâle fîl-akâ'id*, İstanbul Üniversitesi Ktp., Nu: 4138, ist. tar: 1085. en-Nesefî İbn Ebî'l-Mu'eyyed Ahmed b. Mahmûdî, *Risâle fîl-akâ'id*, Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, Nu: 338/6.

el-Kasâni, Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed (587/1191), *el-Mu'temed fî'l-mu'tekad*, Bibiliotheque Nationale de France, Arabe 825/III, v. 322a-325a).

el-Kasâni, Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed (587/1191), *Şerhu tehzibi'l-keîâm*, Nuruosmaniye Ktp, Nu: 1403, 746 v.

el-Kâsım b. Muhammed b. Ali, *Kitâbu'l-esâs li akâ'idi'l-ekyâs*, İstanbul Üniversitesi Ktp., Nu: 429, ist. tar: 1059 ve Nu: 255, ist. tar: 1019.

el-Keşşî, Ahmed b. Mûsâ, *Mecmû'u'l-havâdis ve'n-nevâzil*, Yazma, Süleymaniye Ktp., Yeni Cami, Nu: 547.

el-Keşşî, Ebû Şekûr es-Sâlimî Muhammed b. Abdusseyyid b. Şu'ayb el-Hanefî (V./XI yüzyılın II. yarısı), *Kitâbu't-temhîd fî beyânî't-tevhîd*, Selim Ağa Ktp., Nu: 587; Atıf Efendi Ktp., Nu: 1222, ist. tar: 999; Ragıb Paşa Ktp., Nu: 726, ist. tar: 1003; İstanbul Üniversitesi Merkez Ktp., Nu: 4622; Selim Ağa Ktp., Nu: 587; Berlin Ktp., Nu: 2456. v. 1-170b

el-Kırşehri, Muhammed b. Velî b. Resul (1165/1752), *Mesailü'l-hilâfiyyat fî ma beyne'l-eş'ariyye ve'l-Matüridiyye*, Köprülü Yazma Eser Kütüphanesi, Mehmed Asım Bey Koleksiyonu, Arşiv no: 34 Ma 254.

el-Kırşehri, Muhammed b. Velî b. Resûl(1165/1752), *Şerhu'l-hilâfiyyât beyne'l-eş'arî ve'l-mâturîdî*, Süleymaniye Ktp., Şehit Ali Paşa, Nu: 1650, ist. tar: 1165, 143 v.

el-Kudsî, Hasan b. Ebi Bekr el-Hur(836/1432), *Gâyetul-merâm fî şerhi bahri'l-keîâm li Ebî'l-Mu'în en-Nesefî*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, Nu: 1693, ist. tar. 1119; Atıf Efendi Ktp., Nu: 1274, telif tar: 882, ist. tar: 1105; Nuruosmaniye Ktp., Nu: 2097, ist. tar: 1047. (varak 300'den 382'ye kadar); Hasan Paşa Ktp., Nu: 1154, telif tar: 832, ist. tar: 1136. Dipnot: Brockelmann, Târihu'l-edebî'l-arabî, IV. 285.

el-Lâmişî, Ebû'l-Me'âlî Muhammed b. Zeyd b. el-Lâmişî, *Kitâbu't-temhîd me'a şerhihi fî mevâdi't-tecrîd*, Selim Ağa, Nu: 587, ist. tar: 761.

el-Pezdevî, Alî b. Muhammed, *Durru akâ'idi ehli's-sunne ve'l-cemâ'a*, Sankt-Peterburg (Russia) Şarkiyat Enstitüsü, Nu: B 2375.

el-Pezdevî, Alî b. Muhammed, *Şerhu'l-fikhi'l-ekber*, Sankt-Peterburg (Russia) Şarkiyat Enstitüsü, Nu: B 4124 ve B 1438 (2 nüsha).

el-Pezdevî, Ebû'l-Yusr Muhammed b. Huseyn Abdulkerim, *Akîdetu Mevlânâ "Ebû Yusr"*, Râşid Efendi Ktp., Nu:516; Beyazıd Veliyyuddîn Ktp., Nu: 2130, ist. tar: 1166.

en-Neccârî, Halil b. Alî b. Abdullah el-Yemenî el-Hanefî (632/1235), *Şerhu umdeti'l-akâ'id*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, Nu: 1667, 40 v.

en-Neccârî, Halil b. Alî b. Abdullâh el-Yemenî el-Hanefî (632/1235), *Şerhu umdeti akîdeti ehli's-sunne li'n-Nesefî*, Süleymaniye Ktp., Fatih, Nu: 3083, v. 11-80.

en-Nesefî Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed (508/1114), *Tabsıratu'l-edille*, Millet Ktp., Carullâh Efendi, Nu: 1128; Yeni Cami Ktp., Nu: 733, ist. tar: 1114,; Beyazıd Veliyyuddîn Ktp., Nu: 3063, ist. tar: 846; Atıf Efendi Ktp., Nu: 1215; İstanbul Üniversitesi Merkez Ktp., Nu: 258; Topkapı Sarayı, III. Selim, Nu: 1894, ist. tar: 663, (II. Cilt); Selim Ağa Ktp., Nu: 585, ist. tar: 1138; Nu: 586; Dâru'l-Kutub el-Mısnyye, Tevhîd, Nu: 42; Süleymaniye Ktp., Fatih, Nu: 2907; Laleli Ktp., Nu: 2162; Kılıç Ali Paşa, Nu: 506; Kayseri Raşid Efendi Ktp., Nu: 496.

en-Nesefî, Ahmed b. Ebî'l-Mu'eyyed el-Mahmûdî el-Hanefî (519/1125), *Risale fi'l-akâ'id*, Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi Nu: 338/6.

en-Nesefî, Ahmed b. Ebî'l-Mu'eyyed el-Mahmûdî el-Hanefî, *Kasîde ra'ıyye fi'l-akâ'id*, Süleymaniye Ktp., Kılıç Ali Paşa, Nu: 1027, v. 104-107.

en-Nesefî, Ahmed b. Ebî'l-Mu'eyyed el-Mahmûdî el-Hanefî, *Muhtasaru umdeti'l-kuttâb*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, Nu: 2144, v. 90-100.

en-Nesefî, Ahmed b. Ebî'l-Mu'eyyed el-Mahmûdî el-Hanefî, *Şerhu akîdeti'n-nesefî*, Süleymaniye Ktp, Laleli, Nu: 1189, 24 v.

en-Nesefî, Ahmed b. Ebî'l-Mu'eyyed el-Mahmûdî el-Hanefî, *Şerhu'l-cevâhiri'l-mudî'e fi'l-kelâm*, Süleymaniye Ktp., Laleli, Nu: 2366, 152 v.

en-Neseî, Ebû Hafs Necmuddîn Ebû Ca'fer b. Muhammed, *Risâle fî beyâni'l-mezâhibes-Seyfu'l-bâtır li-erkâbi's-şî'ati ve'r-revâfidi'l-kevâfir mecmuâ içerisinde*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Ktp., 43a-b.

en-Neseî, Ebû Hafs Necmuddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed (537/1142), *Risâle fî beyâni'l-fırakı'd-dâlle mine'l-mutasavvife*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, Nu: 2317, v. 92-94; Süleymaniye Ktp., Fatih, Nu: 5436, v. 46-47.

en-Neseî, Ebû Hafs Necmuddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed (537/1142), *et-Teysîr fî 'ilmi't-tefsîr*, Giresun İl Halk Ktp., Nu: 1146, 296 v.

en-Neseî, Ebû Hafs Necmuddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed (537/1142), *Câmi'u ihtilâfi'l-mezâhib*, İstanbul Üni. Merkez Ktp., Nu: 2327, 122 v.; Beyazıt Devlet Ktp., Beyazıt, Nu: 2803, 42 v.

en-Neseî, Ebû Muhammed Abdulazîz b. Osmân Buhârî (533/1138-39), *el-Munkid mine'z-zelel fî'l-'ilmi ve'l-amel*, Bursa Ulu Cami Ktp., Nu: 564.

en-Neseî, Ebû'l-Berekât Abdullâh b. Ahmed (701/1301), *el-İtimâd fî'l-ittikâd (Şerhu'l-umde)*, Süleymaniye Ktp., Fatih, Nu: 3085; Süleymaniye Ktp., Karaçelebizâde, Nu: 232, 79 v.; Süleymaniye Ktp., Ayasofya Nu: 2312/1, v 132; Beyazıt Devlet Ktp., Nadir Eserler Böl: Nu: 3185/7, v. 107b-182b; Süleymaniye Ktp., Mahmud Paşa Nu: 291, v. 116; Süleymaniye Ktp., Laleli Nu: 2317/1, v. 106; Süleymaniye Ktp., Fatih Nu: 3085, v. 117; Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa Nu: 1569, v. 124; İstanbul Üniversitesi Ktp., Nu: 1083.⁵⁴

en-Neseî, Ebû'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd (701/1301), *el-Umde fî'l-akâ'id*, Atıf Efendi Ktp., Nu: 1354, ist. tar: 867; Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi Efendi, Nu: 20082/5, v. 42-44; Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi Efendi, Nu: 2061/2, v, 7-12; Süleymaniye Ktp., Ayasofya Böl. Nu: 2336/1, Nu: 4456; Süleymaniye Ktp., Carullâh Nu: 600/5, Nu: 1249/1; Süleymaniye Ktp., Es'ad Efendi, Nu: 3521/4; Süleymaniye Ktp., Fatih Nu:

⁵⁴ Tahkiki için bkz. Muhammed Yazıcı, Ebû'l-Berakât en-Neseî, Hayatı Şahsiyeti ve el-İtimâd fî'l-ittikâd Adlı Eseri, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 1991 (Y Lisans Tezi).

3012/4, 3038/1, 5362/1; Süleymaniye Ktp., Giresun Nu: 126/2; Süleymaniye Ktp., Kadızâde Mehmet Nu: 318/2; Süleymaniye Ktp., Lala İsmail Nu: 706/2; Süleymaniye Ktp., Nu: 2430/10, 789/2; Süleymaniye Ktp., Nafiz Paşa Nu: 229/2; Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa 2725/53, 2758/1; Süleymaniye Ktp., Şehzâde Mehmet Nu: 66/1; Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi Nu: 338/6; Süleymaniye Ktp., Laleli Nu: 2413 v. 282-289; Sankt-Petersburg (Russia) Şarkiyat Enstitüsü, Nu: A 565.

en-Nesefî, Ebû'l-Berekât Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd, *Şerhu'l-îtimâd fî'l-îtikâd*, İstanbul Üniversitesi Merkez Ktp., Nu: '1083, telif tar: 698.

en-Nesefî, Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed (508/1114), *Bahru'l-keîâm*, Hasan Paşa Ktp., Nu: 1161; Atif Efendi Ktp., Nu: 1215; ist. tar: 867; Nu: 1354; İstanbul Üniversitesi Merkez Ktp., Nu: 278, ist. tar: 1093; Nu: 190, ist. tar. 1161; Nu: 932; Nu: 3955; Nu: 1513; Nu: 4092, ist. tar: 1135; selim Ağa Ktp., Nu: 657.

en-Nesefî, Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed, *Kitâbu't-temhîd li kavâ'idî't-tevhîd*, Atif Efendi Ktp., Nu: 1221, İst. tar: 684, 117 v.; Nu: 1281, İst. tar: 719, 181 v.; İstanbul Üniversitesi Merkez Ktp., Nu: 268, İst. tar: 534, 53 v.; Bayezid Ktp., Nu: 3078, İst. tar: 710, 158 111. Ahmed Ktp., Nu: 1866, 24 v.

en-Nesefî, Mekhûl b. el-Fadl el-Hanefî (318/930), *el-Lu'lu'ıyyât fî'l-mevâ'id kısm mine'l-lu'lu'ıyyât*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, Nu: 4801, 100 v.; Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, Nu: 1695, v. 257-259.

en-Nesefî, Mekhûl b. el-Fadl el-Hanefî (318/930), *Kitâbu'r-redd alâ ehli'l-bida' ve'l-ehvâi'd-dâlle*, Thk. Seyit Bahçivan, Kitap Dünyası Yayınları, Konya, 2013.

en-Nisâbü'rî, Ebû Sa'îd Ahmed b. Muhammed (353/964), *el-Mecâlisu'l hanefiyye min sûreti's-şems*, Süleymaniye Ktp., Fatih, Nu: 263, 56 v.; Beyazıt Devlet Ktp., Beyazıt, Nu: 1641, v. 1b-120b.

Esirî-zâde Abd el-Bâkî b. Mehmed Bursavî (öl. 1092/1681), *Risâle fî İhtilâfî Biyne'l-Eş'ari ve Maturidi*, Kastamonu İl Halk Kütüphanesi, Arşiv no: 37 Hk 355/3.

es-Sâbûnî, Nureddin Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr (580/1184), *el-Muntekâ fi ismeti'l-enbiyâ*, Laleli Ktp., Nu: 2425, ist. tar: 653, v. 1-17b.; Nu: 2426, ist. tar: 652, 126 v.

es-Sâbûnî, Nureddin Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr, *el-Kifâye fi'l-usûl*, Bursa Ulu Cami Ktp., Nu: 583 (Bursa Hüseyin Çelebi).

es-Sâbûnî, Nureddin Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr, *el-Kifâye fi'l-hidâye*, İstanbul Üniversitesi Merkez Ktp., Nu: 812, ist. tar: 777; Topkapı Sarayı, III. Selim, Nu: 1880, İst. tar: 653, v. 16-68; Laleli Ktp., Nu: 2271, İst. tar: 677, 93 v; Aşir Efendi Ktp., Nu: 181, 122 v; Karaçelebizâde Ktp., Nu: 347; Esad Efendi Ktp., Nu: 432; Beyazıd Veliyyuddin Ktp., Nu: 2148.⁵⁵

es-Sâbûnî, Nureddin Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr, *el-Kifâye şerhu'l-bidâye fi usûli'd-dîn*, İstanbul Üniversitesi Merkez Ktp., Nu: 3839, ist. tar: 1153, Nu: 3708.

es-Sâbûnî, Nureddin Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr, *Kitâbu'l-bidâye fi usûli'd-dîn*, Topkapı Sarayı, III. Ahmet, Nu: 1880, ist. tar: 653, v 1-14; Nu: 1804, ist. tar: 838, 1-40 v; Laleli Ktp., Nu: 2271; Beyazıd Veliyyuddin Ktp., Nu: 2128; Nu: 2129, ist. tar: 1153; Nu: 2130, telif tar: 481, ist. tar: 1166; Nu: 21, ist. tar: 1172; Nu: 2148; İstanbul Üniversitesi Ktp., Nu: 3839, ist. tar: 1153; Nu: 4418; Aşir Efendi Ktp., Nu: 181; Şehid Ali Paşa Ktp., Nu: 1704; İsmihan Sultan Ktp., Nu: 242; Esad Efendi Ktp., Nu: 432; Kasidicizâde Ktp., Nu: 735; Hacı Selim Ağa Ktp., Nu: 657.

es-Sâbûnî, Nureddin Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr, *Kitâbu's-sâbûnî fi usûli'd-dîn*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, Nu: 1704.

es-Sâbûnî, Nureddin Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr, *Muhtasâru'l kifâye*, Millet Ktp., Feyzullah Efendi, Nu: 1158.

es-Saffâr el-Buhârî, Ebû İshâk İbrâhîm b. İsmâ'il b. Ebî Nasr (534/1139), *Telhîsu'l-edille li kavâ'idi't-tevhîd (fi usûli'd-dîn)*, Atıf

⁵⁵ Bu eser tahkik edilmiştir; ancak, henüz yayımlanmamıştır. es-Sâbûnî, Nureddin Ahmed b. Mahmûd, *el-Kifâye fi'l-hidâye*, thk. Muhammed Aruçi, (Nureddin es-Sâbûnî ve ârâ'uhu'l-kelebiyye min kitabi'l-kifâye fi'l-hidâye, Dirâse ve tahkik, Yüksek Lisans Tezi, Kâhire Üniversitesi 1406/1986 içinde), I. 145-11. 979 s.

Efendi Ktp., Nu: 1220, ist. tar: 1128, 170 Biritish Museum, Nu: 1577, Escurial Ktp., Nu: 1472; Bağdad Mektebetu'l-Evkâf el-Amme, Nu: 5233, ist. tar: 884, 192 v; Hasan Onat'ın Özel Kütüphanesi (Şahıs elinde bulunan yazmadan fotokopi), ist. tar: 821, 222 v.

es-Saffâr el-Buhârî, Ebû İshâk İbrâhîm b. İsmâ'îl b. Ebî Nasr, *Ecvibetu'l-İmâm es-Saffâr el-Buhârî*, Dâru'l-Kutub el-Mısriyye, Mecmua Nu: 272, Mikrofilm Nu: 48652, v. 67a.-70a.

es-Saffâr el-Buhârî, Ebû İshâk İbrâhîm b. İsmâ'îl b. Ebî Nasr, *Esi'le fî'l-ittikâd*, Dâru'l-Kutub el-Mısriyye, Mecmua Nu: 169, Mikrofilm Nu: 5160, v. 183b-187b.

es-Saffâr el-Buhârî, Ebû İshâk İbrahim b. İsmâ'îl b. Ebî Nasr, *Risâle fî mesâ'il su'ile anha eş-şeyh...*, Bibliotheque national de France, Arabe, 4808, v. 57a-71a.

es-Saffâr el-Buhârî, İbrâhîm b. İsmâ'îl b. Ahmed el-Hanefî (534/1139), *Risâle fî'l-keâm*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, Nu: 1706, 19 v.

es-Saffâr el-Buhârî, İbrâhîm b. İsmâ'îl b. Ahmed el-Hanefî, *Risâle fî ma'na'l-hayât ve'l-ihtilâfi'l-vaki'i fihâ*, Süleymaniye Kip. , Ayasofya, Nu: 1683, v. 171-184.

es-Saffâr el-Buhârî, İbrâhîm b. İsmâ'îl b. Ahmed el-Hanefî, *Risâle fî'l-akaid*, Beyazıt Devlet Ktp., Beyazıt, Nu: 7886, v. 84b-90a.

es-Semerkindî, Alâuddîn Ebû Bekr Muhammed b, Ahmed, *Şerhu te'vilâti'l-mâturîdî*, Süleymaniye Ktp., Hamidiye, Nu: 176; Topkapı Sarayı Medine Bölümü, Nu: 179; Taşkent Ebû Reyhân Birûnî Şarkiyat Enstitüsü, Nu: 3155, 3249.

es-Semerkindî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Yemân, *Me'âlimu'd-dîn*, Meşhed Ktp., Nu: 2605, 367 v.; Amasya Bayezid Ktp., Nu: 999, v. 1b-185b.

es-Semerkindî, Ebû Seleme Muhammed b. Muhammed, *el-Cumeli'l-keâmîyye min kutubi'l-mâturidiyye*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, Nu: 1648, ist. tar: 667.

es-Semerkindî, Ebû'l-Feth Alâuddîn Muhammed b. Abdulhamîd b. Ömer b. Hasan b. Huseyn el-Usmendî (488-552/563), *Lubâbul-*

kelâm, Süleymaniye Ktp., Karaçelebizâde, Nu: 347, ist. tar: 702, v. 1b-91b.

es-Semerkandî, Ebû'l-Leys Nasr b. Muhammed b Ahmed b. İbrâhîm (374/983), *Hel el-îmân mahluk em ğayru mahluk*, (Yazma), British Museum, Add. 9505, fol. 162a-162b.), ed. F.O.A. el-Ömer, *The Doctrines*, s. 238-242. (Exzerpt aus: Mustafâ b. Zekeriyya b. Aydoğmuş el-Karamânî, et-Tevhîd)

es-Semerkandî, *el-Mu'tekadât*, Atıf Efendi Ktp., Nu: 1369, ist. tar: 715.

es-Semerkandî, Muhammed b. Abdulcelîl, *Muntehâb kitâbu'l-kand*, Bibliotheque Nationale de France, Arabe Nu: 6284, v. la75b.

es-Semerkandî, Ruknuddîn Ubeydullah b. Muhammed b. Abdulaziz (701/1301-02), *Kitâbu'l-akîdeti'r-rukniyye fî şerhi lâ ilâhe illa'llâh muhammedu'r-resûlullâh*, Millet Ktp., Feyzullâh Efendi, Nu: 1158; Beyazıd Devlet Ktp., Nu: 8028; Beyazıd Veliyyuddîn Ktp., Nu: 3244, ist. tar: 701/1301, 54 v.; Manisa İl Halk Ktp., Nu: 1187/1; Dr. Emel Esin Ktp., Nu: 227/1; (Risâlefi'l-akâ'id), Süleymaniye Ktp., Carullâh, Nu: 1248, ist. tar: 748, 124 v.; Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, Nu: 1691.

es-Semerkandî, *Şerhu'l-mu'tekadât*, Atıf Efendi Ktp., Nu: 1369.

es-Seyyid eş-Şerîf Alî b. Muhammed b. Alî el-Cürcânî (740-816/1340-1413), *Risâle Beyânî Tebe'iyeti'l-Eş'âri ve'l-Maturidi*, Milli Kütüphane-Ankara, Ankara Adnan Ötüken İl Halk Kütüphanesi, Arşiv no: 06 Hk 2221/10.

es-Sıĝnakî, Husâmuddîn Huseyn b. Alî b. Haccâc (711/ 1311), *et-Tesdîd fî şerhi't-temhîd li Ebû'l-Mu'in en-Nesefî*, Beyazıd Veliyyuddîn Ktp., Nu: 3078; Atıf Efendi Ktp., Nu: 1282, ist. tar: 719; Ragıb Paşa Ktp., Nu: 774.

es-Sivâsî, Muhammed, *Hâşiye alâ şerhil-akâ'idi'n-nesefiyye*, Râşid Efendi Ktp., Nu: 500/3.

es-Subezmûnî, Abdullâh b. Muhammed, *Keşfu'l-âsâr fî menâkıb Ebî Hanîfe*, Taşkent Şarkşinaslık İnstituti, Yazma Nu: 3105.

es-Subkî, Ebû Nasr Tacuddîn Abdulvehhâb b. Takiyuddîn (771/13369-70), *Kasîde fi'l-hilâf beyne'l-eş'ariyye ve'l-mâturidîyye*, Mısır

Câmi'atu'l-Arabiyye, Nu: 202. (*Nazm ma'a halef el-eşâ'ir fihî'l-mâturîdiyye*), Bağdatlı Vehbi Efendi Ktp., Nu: 2000/17, v. 178-179.

ez-Zendevisatî, Yahyâ b. Ali, *Ravdatu'l-ulemâ' ve nuzhetu'l-fudalâ*, Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi, Nu: 681, 10+218 v; Fatih, Nu: 2635, 273 v; Dügümlü Baba, Nu: 62, 245 v; Taşkent Şarkşinaslık İnstituti, Nu: 2972, v. lb-422b.

Feth-Allâh b. Mahmûd el-Mâturîdî el-Mavsilî (1147/1735'te sağ), *el-Kavlu'l-Faslu'l-Muhakkik bi-Şerhi's-Süllemi'l-Muravnîk*, Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Malatya Darende İlçe Halk Kütüphanesi, Arşiv no: 44 Dar 121/1.

Feth-Allâh b. Mahmûd el-Mâturîdî el-Mavsilî (1147/1735'te sağ), *Risâle fî Beyâni Zamiri's-Şe'n*, Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Malatya Darende İlçe Halk Kütüphanesi, Arşiv no: 44 Dar 121/3.

Feth-Allâh b. Mahmûd el-Mâturîdî el-Mavsilî (1147/1735'te sağ), *Şerhü Ciheti'l-Vahde*, Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Malatya Darende İlçe Halk Kütüphanesi, Arşiv no: 44 Dar 121/4.

Hace Parsa, Muhammed b. el-Buhârî (822/1419), *Risâle muntehabe min akîdeti Ebi'l-Kâsım es-Semerkindî*, Süleymaniye Ktp., Es'ad Efendi, Nu: 3702, 147 v.

Hâcî Dâvud Karsî, *Risâle fî Hakki Sıfâtillahi İnde'l-Maturidiye*, Kastamonu İl Halk Kütüphanesi, Arşiv no: 37 Hk 798/1.

Hâlid Ziyâ ed-dîn b. Hüseyin el-Bagdâdî (öl. 1242/1826), *el-İkdu'l-Cevheri fî'l-Fark Beyni Kesbi'l-Maturidi ve'l-Eş'ârî*, Kastamonu İl Halk Kütüphanesi, Arşiv no: 37 Hk 1222/4.

Hasan b. Ebi'l-Hasan, *Risâle fî sevâdi'l-a'zam*, Nuruosmaniye Ktp., Nu: 2249.

Hayâlî Şems ed-dîn Ahmed b. Mûsâ (829-862/1425-1458), *Hâşiyetü'l-Hâşiyeye 'alâ Şerhi'l-'Akâ'idi'n-Neseftiye*, Milli Kütüphane-Ankara, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, Arşiv no: 06 Mil Yz A 4786/3.

Hayalî, Şemsuddîn Ahmed b. Mûsâ (875/1470-71), *el-ihlâf beyne'l-mâturîdî ve'l-eş'arî*, Antalya Tekeli Ktp., Nu: 58, ist. tar: 843/1458, v. 92b-95a (Türkçe).

Hüseyn b. İskender Rûmî, *el-Cevheretü'l-Mü'nîfe fî Şerhi Vasıyeti'l-İmâm Ebî Hanîfe*, Milli Kütüphane-Ankara, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, Arşiv no: 06 Mil Yz A 5393/2.

İbn Cemâ'a, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr, *Dercu me'âlî fî şerhi bed'il-emâli*, Raşid Efendi Ktp., Nu: 1169/1, 21527/2.

İbn Ebî's-Şerîf, Ebû'l-Me'âlî Kemâluddîn Muhammed b. Muhammed b. Alî el-Makdîsî (906/1500), *el-Musamere fî şerhi'l-musâyere*, Raşid Efendi Ktp., Nu: 1408, 26141/2. (Şafii mezhebindendir.)

İbn Ebî's-Şerîf, Ebû'l-Me'âlî Kemâluddîn Muhammed b. Muhammed b. Alî el-Makdîsî (906/1500), *Haşiye alâ şerhi'l-akâ'idî'n-nesefiyye (el-Ferâ'id fî halli şerhi'l-akâ'id)*, Raşid Efendi Ktp., Nu: 9309/2. (Şafii mezhebindendir.)

İbn Sadruddîn eş-Şirvânî, Muhammed Emîn, *Tercümanü'l-umem*, thk. Ethem Ruhi Fıglalı, AÜİFD XXIV (1981), s. 277-335.⁵⁶

İbn Yahyâ, *Şerhu cumelu usûli'd-dîn*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, Nu: 1648/II, v. 18a-168b.

İbnu's-Serrâc, Cemâluddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mes'ûd el-Konevî, *Risâle fî temyizi'l-mezhebi'l-mâturidiyye ani'l-mezâhib*, Süleymaniye Ktp., Kasidecizâde, Nu: 672.

İbnu's-Serrâc/İbnü's-Sirâc, *Tezkiretü'l-Mezâhib*, thk. Ethem Ruhi Fıglalı, AÜİFİED, (Ankara 1975), II. 117-141.

İbnu's-Serrâc/İbnü's-Sirâc, *Tezkiretü'l-Mezâhib*, Türkçeye çev. Ethem Ruhi Fıglalı, AÜİFİED, (Ankara 1975), II. 103-116.

Kâdızâde el-Erzurumî el-İspirî, Muhammed Arif b. Muhammed (990/1582), *Mumeyyize mezhebi'l-mâturidiyye ani'l-mezâhibi'l-ğayriyye*, Berlin Ktp., Nu: 2492, v. 68b-76a; *Risâle fî temyizi'l-mezhebi'l-mâturidiyye ani'l-mezheb'il-ğayriyye*, Süleymaniye Ktp.,

⁵⁶ Bkz. Abdülkadir Karahan, *Tercümanü'l-Ümem, (İtikad Mezhepleri üzerine Türkçe bir yazma)*, (İstanbul: İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü Yayınları, 1962) 42.

Kasideczâde, Nu: 672, ist. tar: 1173, v. 50b-59a; Yazma Bağışlar, Nu: 1287, v. 11.

Kâdi Asker şerif Mehmed Mollâ Efendî (ö. 1308/1890), *Eyyühe'l-Ah*, Milli Kütüphane-Ankara, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, Arşiv no: 06 Mil Yz A 7288/2.

Kâdi Asker şerif Mehmed Mollâ Efendî (öl. 1308/1890), *Risâle der Ehl-i Sünnet*, (Farsça) Milli Kütüphane-Ankara, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, Arşiv no: 06 Mil Yz A 6459/2.

Kâdi Asker şerif Mehmed Mollâ Efendî (öl. 1308/1890), *Risâle fi Mesâ'ili'l-Hilâfiye*, Milli Kütüphane-Ankara, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, Arşiv no: 06 Mil Yz A 5629/7.

Kâdi Asker şerif Mehmed Mollâ Efendî (öl. 1308/1890), *Risâle fi Tahkiki Beyâni Mezâhibi Eş'ârî ve Mâturîdi*, Milli Kütüphane-Ankara, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, Arşiv no: 06 Mil Yz A 5661/6.

Kâdi Asker şerif Mehmed Mollâ Efendî (öl. 1308/1890), *Terceme-i Fıkh-ı Ekber*, Milli Kütüphane-Ankara, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, Arşiv no: 06 Mil Yz A 5020/29.

Kâdi-zâde Mehmed Arîf b. Mehmed Erzurûmî (öl. 1173/1759), *Mümeyyize Mezhubu'l-Mâturîdiye ani'l-Mezâhibi'l-Gairiye*, Manisa İl Halk Kütüphanesi, Arşiv no: 45 Hk 4844/2.

Kâdi-zâde Mehmed Erzenî, *Mümeyyize Mezhebi'l-Maturîdiye ani'l-Mezhebi'l-Gayriye*, Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Konya İl Halk Kütüphanesi, Arşiv no: 42 Kon 1074.

Kâdi-zâde Muhammed el-İsbârî (öl. 990/1582 civarı), *Mümeyyize Mezhebi'l-Maturîdiye ani'l-Mezhebi'l-Gayriye*, Erzurum İl Halk Kütüphanesi, Arşiv no: 25 Hk 23979/5.

Karakemal, Kemâluddin İsmâ'îl el-Karamânî, *Hâşiye ala şerhi'l-akâ'idi'n-nesefiyye*, Raşid Efendi Ktp., Nu: 501, 26669.

Kemâl Paşazâde şems ed-dîn Ahmed b. Süleymân (873-940/1468-1543), *İhtilâfu Beyâni'l-Aş'ari ve'l-Maturidi*, Milli Kütüphane-Ankara, Adana İl Halk Kütüphanesi, Arşiv no: 01 Hk 139/7.

Kemâl Paşazâde Şems ed-dîn Ahmed b. Süleymân (873-940/1468-1543), *el-İhtilâf Beyne'l-Eşa'ire ve'l-Maturidîye*, Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, Arşiv no: 05 Ba 908/2.

Kemâl Paşazâde Şems ed-dîn Ahmed b. Süleymân (873-940/1468-1543), *el-İhtilâf Beyne'l-Eşa'ire ve'l-Maturidîye*, Milli Kütüphane-Ankara, Tokat Zile İlçe Halk Kütüphanesi, Arşiv no: 60 Zile 118/3.

Kemâl Paşazâde Şemseddin Ahmed b. Süleymân (873-940/1468-1543), *el-İhtilâf beyne'l-eşa'ire ve'l-Matüridîye*, Balıkesir İl Halk Kütüphanesi, Arşiv no: 10 Hk 1209/24.

Kırımî, Ahmed b. Abdillâh, *Hâşiye (el-Keşf) alâ şerhi'l-akâ'idi'n-nesefiyye*, Kayseri Raşid Efendi Ktp., Nu: 500/2.

Kul Ahmed, Ahmed b. Muhammed, *Hâşiye alâ şerhi'l-akâ'idi'n-nesefiyye*, Kayseri Raşid Efendi Ktp., Nu: 483/1, 487, 469/2, 492, 491.

Malkaravî, Nevî Yahyâ Efendî b. Ali (1007/1598), *Risâle ft'l-fark beyne mezhebi'l-eşâ'ira ve'l-mâturidiyye*, Amasya Beyazıt Ktp., Nu: 882, ist. tar: 1007/1598, v. 7b-9a., Nu: 918, ist. tar: 1007/1598, v. 150a-151b.; Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa Böl. Nu: 607, v. 1-51.

Mestcizâde, Abdullâh b. Osmân b. Mûsâ (1150/1737), *Hilâfiyyâtu'l-hukemâ me'a'l-mutekellimîn ve hilâfiyyâtu'l-eşâ'ire me'a'l-mâturidiyye*, Mısır Dâru'l-Kutubi'l-Arabiyye, Nu: 3441; *(el-Mesâlik ft beyâni'l-mezâhib li'l-hukemâ ve'l-mutekellimîn ve'l-eş'ariyye ve'l-mâturidiyye)*, Süleymaniye Ktp., Fatih, Nu: 5402, Aşir Efendi, Nu:407, v. 81.

Mîrzâcân Habib Allah ed-Dihlevî eş-Şîrâzî (öl. 994/1586), *Hâşiye 'alâ Risâle ft İsbâti'l-Vâcibi'l-Kadîme*, Milli Kütüphane-Ankara, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, Arşiv no: 06 Mil Yz A 7903/3.

Muhammed b. Allân es-Sıddikî, *Şerhul-Fıkhi'l-Ekber*, Milli Kütüphane-Ankara, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, Arşiv no: 06 Mil Yz A 7235/6.

Muhammed Emin İzzî, *el-Mesâilü'l-muhtelifa beyne'l-Matüridî ve'l-eş'ârî*, Manisa İl Halk Kütüphanesi, Manisa Akhisar Zeynelzade Koleksiyon, Arşiv no: 45 Ak Ze 5765.

Muhammed Kâdi-zâde, *Mümejjize Mezhebi'l-Maturidiye ani'l-Mezhebi'l-Gayrîye*, Milli Kütüphane-Ankara, Ankara Adnan Ötüken İl Halk Kütüphanesi, Arşiv no: 06 Hk 2220/4.

Muharrem b. Ebû'l-Berekât Muhammed b. el-Ârif b. el-Hasan ez-Zilî Sivâsî (öl. 1000/1592), *Zelletü'l-Kârî bi-Înâyeti'r-Rabbi'l-Bârî*, Milli Kütüphane-Ankara, Ankara Adnan Ötüken İl Halk Kütüphanesi, Arşiv no: 06 Hk 2820/4.

Muhyî ed-dîn Mehmed b. İbrâhîm Niksârî (öl. 901/1495), *Şerhu Kasîdeti Yekûlu'l-Abd*, Milli Kütüphane-Ankara, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, Arşiv no: 06 Mil Yz A 7800.

Necmeddîn Ebû Hafs Ömer b. Muhammed en-Nesefî, *el-Akâ'idu'n-Nesefiye*, Milli Kütüphane-Ankara, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, Arşiv no: 06 Mil Yz A 6047/10.

Nevî Efendî, *Risâle fî'l-Fark Beyne Mezhebi'l-Eşâ'ire ve'l-Mâturîdiye*, Kastamonu İl Halk Kütüphanesi, Arşiv no: 37 Hk 529/3.

Nev'i Mehmed Efendî Ma'alkaravî (940-1007/1533-1598), *Risâle fî'l-Fark Beyne Mezhebi'l-Eşâ'ire ve'l-Mâturîdiye*, Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, Arşiv no: 05 Ba 918/9.

Nev'i Yahyâ Efendî b. Ali Ma'alkaravî, *Risâle fî'l-Fark Beyne Mezhebi'l-Eşâ'ire ve'l-Mâturîdiye*, Milli Kütüphane-Ankara, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, Arşiv no: 06 Mil Yz A 4915/5.

Nişancızâde, *Tenvîru'l-cenân fî beyânî hüfd'l-îmân*, Beyazıt Veliyyuddîn Ktp., Nu: 2138, telif tar: 1020, ist. tar: 1160.

Nür ed-dîn Ali b. Sultân Muhammed el-Kârî (öl. 1014/1605), *Dav'u'l-Me'âlî fî Şerhi Bed'il-Emâlî*, Milli Kütüphane-Ankara, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, Arşiv no: 06 Mil Yz A 7241/1.

Nür eş-Şîrâzî Muhammed b. Ebû't-Tayyib, *Şerhü'l-Kasîde fî'l-Hilafî Beyne'l-Eş'ariye ve'l-Maturidiye*, Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, Arşiv no: 19 Hk 1030/2.

Saçaklızâde, Muhammed b. Ebî Bekr el-Maraşî, *Hâşiye alâ şerhi'l-akâ'idî'n-nesefiyye*, Kayseri Râşid Efendî Ktp., Nu:531

Sa'd ed-dîn Efendî Yanyavî, *Tafsîlu'l-İradeti'l-Cüziyye ve Tahkîki ale'l-Mezhebi'l-Maturidiye*, Manisa İl Halk Kütüphanesi, Arşiv no: 45 Hk 3131/1.

Sa'd ed-dîn Mes'ûd b. Ömer et-Taftâzânî (712-793/1312-1390), *Şerhü'l-'Akâ'idi'n-Neseftiye*, Milli Kütüphane-Ankara, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, Arşiv no: 06 Mil Yz A 7378.

Sâdık Kayserî, *Risâle fî Ef'âli'l-İbâd*, Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Antalya Elmalı İlçe Halk Kütüphanesi, Arşiv no: 07 El 2824/6.

Sahhaflar Seyyid-zâde Es'ad Efendî, *Risâle fî Beyâni'l-İhtilâfî Beyne'l-Eş'ari ve Maturidi fî'l-İ'tikâd*, Kastamonu İl Halk Kütüphanesi, Arşiv no: 37 Hk 3906.

Sirâc ed-dîn Alî b. Osmân el-Üşî (öl. 575/1179), *Kasîdetu Yekûlü'l-'Abd*, Milli Kütüphane-Ankara, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, Arşiv no: 06 Mil Yz A 7907/1.

Süleymân Efendî (öl. 1128/1716), *Risâletü'l-Mezâhib*, Kastamonu İl Halk Kütüphanesi, Arşiv no: 37 Hk 1228/6.

Şems ed-din Muhammed et-Tebrizi el-Hanefî, *Hâşiye 'alâ Risâle fî İsbâti'l-Vâcibeti'l-Kadîme*, Milli Kütüphane-Ankara, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, Arşiv no: 06 Mil Yz A 7903/2.

Şucâî, Lutfullâh b. Şucâ'uddîn İlyâs b. İsâ, *Hâşiye alâ şerhi'l-akâ'idi'n-neseftiyye*, Kayseri Râşid Efendi Ktp., Nu:500/1

Za'fî, *Akâ'id Manzûmesi*, Milli Kütüphane-Ankara, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, Arşiv no: 06 Mil Yz A 6339/2.

Ziyâ'uddîn en-Nakşibendî, Hâlid el-Bağdâdî (1242/1826-27), *İkdul-cevherî fî'l-fark beyne kudre'teyi'l-mâturidiyye*, Mektebetu Hâci Mahmûd, Nu: 1459, 13 v.; Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, Nu: 4122, ist. tar: 1242, v. 166b-173b.⁵⁷

Müellifi Meçhul, *Ebû Mansûr el-Mâturidî ile Ebû'l-Hasan el-Eş'arî Arasındaki İhtilaflar*, Amasya Beyazıd Ktp., Nu: 1612/14, v. 155a-b.

⁵⁷ Ömer Harpûti Zâde Hamid Efendî, bu eseri *es-Sımt el-abkarî fî şerhi'l-ikd el'cevherî* adıyla şerhetti. Basıldı. Burselî, Osmanlı Müellifleri, I. 66-67.

Müellifi Meçhul, *Ebû Mansur el-Mâturidî İle Ebû'l-Hasan el-Eş'ârî Arasındaki İhtilâf*, Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, Arşiv no: 05 Ba 1612/14.

Müellifi Meçhul, *Ebû Mansûr el-Mâturidî ile Ebû'l-Hasan el-Eş'ârî Arasındaki İhtilaflar*, Amasya Beyazıt Ktp., Nu: 1612/14, v. 155a-b.

Müellifi Meçhul, *el-İhtilâf Beyne'l-Eş'a'ire ve'l-Maturidiye*, Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Antalya Elmalı İlçe Halk Kütüphanesi, Arşiv no: 07 El 58/4.

Müellifi Meçhul, *el-İrşâd fî usûli'd-din*, Topkapı Sarayı, III. Ahmet, Nu: 1875.

Müellifi Meçhul, *el-Mesâil el-muhtelifa beyne imamey ehli's-sunne*, Süleymaniye Ktp., Lala İsmail, Nu: 705, v. 170-184.

Müellifi Meçhul, *Mâturidiler ile Eş'arilerin İhtilâfından Bahis Bir Eser*, Süleymaniye Ktp., Tirnovalı, Nu: 1135/3, v. 44.

Müellifi Meçhul, *Mesâ'ilu'l-muhtelifa beyne imamey ehli-i sunne*, Süleymaniye Ktp., Lala İsmail, Nu: 705/8, v. 170-184+2.

Müellifi Meçhul, *Risâle fî Beyâni Sifâtillahe Te'ala İnde'l-Maturidi*, Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, Arşiv no: 19 Hk 971/11.

Müellifi Meçhul, *Risâle fî beyâni'l-mesâil el-muhtelifa fihâ beyne'l-eş'â'ira ve'l-mâturidiyye*, Mektebetü'l-Harem el-Mekkî eş-Şerif, Nu: 122.

Müellifi Meçhul, *Risâle fî i'tikâd*, Beyazıt Veliyyuddîn Ktp., Nu: 2899.

Müellifi Meçhul, *Risâle fî Mevazi'ü'l-Hilaf Beyne'l-Maturidiye ve'l-Eş'aire*, Milli Kütüphane-Ankara, Ankara Adnan Ötüken İl Halk Kütüphanesi, Arşiv no: 06 Hk 2726/4.

Müellifi Meçhul, *Risâle fî'l-mesâil en-nizâiyye beyne'l-Mâturidî ve'l-Eş'ârî*, Süleymaniye Ktp., Antalya Tekeli Oğlu, Nu: 5872.

Müellifi Meçhul, *Risâle fî'l-Mesâ'ili'n-Nizaiye Beyne'l-Maturidi ve'l-Eş'ârî*, İstanbul Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Antalya Tekelioğlu İl Halk Kütüphanesi, Arşiv no: 07 Tekeli 872/21.

Müellifi Meçhul, *Risâle fî'l-mesâili'n-nizâ'iyye beyne'l-mâturidî ve'l-eş'ârî*, Antalya Tekeli Ktp., Nu: 872.

Müellifi Meçhul, *Risâle-i Akâ'id Maturidîye*, Milli Kütüphane-Ankara, Samsun İl Halk Kütüphanesi, Arşiv no: 55 Hk 654/3.

Müellifi Meçhul, *Sıfatu's-sunne ve'l-cema'a*, (el-Hâsirî, Muhammed b. İbrâhîm, el-Hâvî fi'l-fetâvî içinde), Süleymaniye Ktp., Hekimoğlu Ali Paşa, Nu: 402, v. 252a.

Müellifi Meçhul, *Usûlu'l-hanefiyye li'l-imâmi'l-a'zam*, Nuruosmaniye Ktp., Nu: 2093, ist. tar: 1136.

3. İmam Mâturîdî ve Maturidilik İle İlgili Kitaplar

3.1. Türkçe Kitaplar

Abdulhamid, İrfan, *İslam'da İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*, trc. Saim Yeprem, İstanbul: Marifet Yayınları, 1994.

Adam, Hüdaverdi, *Necmüddin Ömer en-Neseî ve Akidesi*, Adapazarı: Değişim Yayınları, 1998.

Ak, Ahmet, *Büyük Türk Âlimi Mâturîdî ve Mâturîdilik*, 1. Baskı, İstanbul: Bayrak Matbaası, 2008.

Ak, Ahmet, *Selçuklular Döneminde Mâturîdilik*, 1. Baskı, Ankara: Yayınevi Yayın, 2009.

Ak, Ahmet, *Hanefî-Maturidi Âlimlerine Göre Şefaat Kitabı*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.

Ak, Ahmet, *Selçuklular Döneminde Mâturîdilik*, 2. Baskı, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019

Ak, Ahmet, *Büyük Türk Âlimi İmam Maturidi ve Maturidilik*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.

Ak, Ahmet, *Büyük Türk Âlimi İmam Maturidi ve Maturidilik*, 3. Baskı, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019

Ak, Ahmet, *Maturidi Âlimlerine Göre Şefaat İnancı*, İstanbul: İdeal Kültür Yayıncılık, 2016.

Alper, Hülya, *Akıl-Vahiy İlişkisi*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2008.

Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mekhûl, *Tevhîdin Esasları Kitâbü't-Temhîd li Kavâidi't-Tevhîd En-Neseî*, trc. Alper, Hülya, İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.

Alper, Hülya, *İmam Maturidi ve Maturidiyye Geleneği Tarih, Yöntem, Doktrin*, İstanbul: İFAV, 2018.

Alper, Hülya, *Bir Kelam Problemi Olarak İmanın Psikolojik Yapısı*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2007.

Alpyağlı, Recep, *Din Felsefesi Açısından Maturidi Gelenek-i Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi III*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.

Baloğlu, Adnan Bülent - Memiş, Murat, *İslam İnanç Esasları Fıkhul-Ekber Şerhi Ebu Mansur el-Maturidi*, İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2013.

Baloğlu, Adnan Bülent - Memiş, Murat, *İslam İnanç Esasları*, İstanbul: Bilge Yayıncılık, 2014.

Başer, Said, *Yahya Kemal'de Türk Müslümanlığı*, İstanbul: Seyran Kitap Kültür Sanat Organize ve Tüketim Pazarlamaları, 1998.

Bebek, Adil, *Mâturîdî'de Günah Problemi*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 1998.

Biçer, Ramazan, *Akil ve İrade Kapısı İmam Mâturîdî*, Erdem Yayınları, 2018.

Bilmen, Ömer Nasuhi, *Muvazzah İlm-i Kelam Ehl-i Sünnet Akaidi*, Ravza Yayınları, 2017.

Bolay, Süleyman Hayri, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*, Ankara: Akçağ Yayınları, 1990.

Çağatay, Neşet-Çubukçu - İ. Agâh, *İslam Mezhepleri Tarihi*, AÜİF Yayınları, 1965.

Çağlayan, Harun, *Etik Açısından Maturidi'nin Hidayet Anlayışı*, Ankara: Grafiker Yayınları, 2015.

Çalışkan, İsmail, *Felsefe Ahlak ve Kelamın Sentezi*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.

Çelebi, İlyas, *Büyük Türk Âlimi İmam Maturidi ve Maturidilik Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı 22-24 Mayıs 2009 İstanbul*, , 2012.

Çelebi, İlyas, *İmam-ı A'zam Ebu Hanife'nin İtikadî Görüşleri*, İstanbul: İFAV, 1996.

Çelikoğlu, Şahver, *Emali Şerhi I Maturidi Akaidi (İslam'da İnanç Esasları)*, İstanbul: Marifet, 2007.

Çelikoğlu, Şahver, *Emali Şerhi II Maturidi Akaidi (İslam'da İnanç Esasları)*, İstanbul: Marifet, 2008.

Çelikoğlu, Şahver *Emali Şerhi III Maturidi Akaidi (İslam'da İnanç Esasları)*, İstanbul: Marifet, 2009.

Çiçek, Hamza Burak, *Ehl-i Sünnet ve Cemaat, Ehl-i Sünnet'in İki Büyük İmamı İmam Maturidi ve İmam Eş'ari*, İstanbul: Dirayet Yayınları, 2018

Demir, Abdullah, *Ebu İshak es-Saffar'ın Kelam Yöntemi*, Ankara: İSAM, 2018.

Demir, Hilmi, *Ehl-i Sünnet'in Reislerinden İmam Maturidi*, Ankara: Ay Yayıncılık, 2017.

Düzgün, Şaban Ali, *Mâturîdî'nin Düşünce Dünyası*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2011.

Ebu Zehra, Muhammed, *İslam'da Siyasî ve İtikadî Mezhepler Tarihi*, trc. Hasan Karakaya - Kerirn Aytakin, İstanbul: Hisar Yayınları, 1983.

Ecer, Ahmet Vehbi, *Türk Din Bilgini Maturidi Hayatı ve Doktrini*, Yesevi Yayıncılık, 1978.

Ecer, Ahmet Vehbi, *115 Soruda Türk Alimi İmam Maturidi*, İstanbul: Yesevi Yayıncılık, 2015.

Ecer, Ahmet Vehbi, *Türk Din Bilgini Mâturîdî*, İstanbul: Yesevi Yayıncılık, 2007.

Erdem, Sabri, *Mâturîdî ve İbn Teymiyye'de Metod Anlayışı ve Kur'an Araştırmaları*, İstanbul: Şule Yayınları, 1998.

Erdemci, Cemalettin - Karadaş, Cağfer - Aydın, Salih - Sifil, Ebubekir, *İmam Maturidi Paneli: İmam Maturidi Hayatı, Görüşleri ve Mezhebi*, Plural Yayınları

Ergün, Nihat, *İktisadi Ve Siyasi Düşüncede Akıl: Hanefî-Maturidi Ekol Bağlamında*, Ankara: OTTO Yayınları, 2017.

Erk, Hasan Basri, *İslami Mezhepler-Tarikatlar*, Varol Matbaası, 1954.

es-Semerkandî, Ebu'l-Kasım el-Hakim, *Kelime Anlamlı ve Açıklamalı es-Sevâdü'l-a'zam Tercümesi*, trc. Talha Alp, İstanbul: Yasin Yayınevi, 2007.

et-Taftâzânî, Mes'ûd b. Ömer b. Abdillâh b. Sa'duddîn (792/1389), *Kelam İlmi ve İslâm Akaidi (Şerhu'l-Akaid)*, trc. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1980.

Fığlalı, Ethem Ruhi, *Çağımızda İtikadı İslam Mezhepleri*, İstanbul: Selçuk Yayınları, 1993.

Gölcük, Şerafettin, *Kelam Tarihi*, Konya: Esra Yayınları, 1992.

Gölcük, Şerafettin - Toprak, Süleyman, *Kelam*, Konya: Tekin Kitabevi Yayınları, 1996.

Gölpınarlı, Abdulbaki, *Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şiilik*, İstanbul: Der Yayınları, 1979.

Gümüşhanevi, Ahmed Ziyaüddin, *Ehl-i Sünnet İtikadı -Cami'u'l-Mütûn Tercümesi-*, İstanbul: Bedir Yayınevi, 2014.⁵⁸

Gürer, Dilaver - Şimşek, Murat, *Buhara'dan Konya'ya İrfan Mirası ve XIII. yy. Medeniyet Merkezi Konya*, Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2018.

Hatipoğlu, Mehmed Said, *Hilafetin Kureyşliliği İslam'da İlk Siyasi Kavmiyetçilik*, Ankara: OTTO Yayınları, 2015.⁵⁹

Huleyf, Fethullah, *Kitabu't-Tevhid İmam Maturidi*, İstanbul: Hicret Yayınları, 1981.

Işık, Kemal, *Mâturîdî'nin Kelam Sisteminde İman Allah ve Peygamberlik Anlayışı*, Ankara: Fütüvvet Yayınları, 1980.

İbrahim, Şeyhü'l-İslâm Haydarizâde, *İslam Mezhepleri ve Tarikatları*, sadeleştiren: Tekin Ertem, İstanbul: Medrese Yayınları, 1981.

İlhan, Avni - Öz, Mustafa - Ecer, Ahmet Vehbi, *İslam Mezhepleri Tarihi*, Akyol Neşriyat, 1977.

⁵⁸ İmam Maturidi Hakkındaki Bilgiler 6. Kısımda "İmam Maturidi'nin İtikad Hususundaki Geniş İzahatı" Başlığı ile 66-92 sayfa arasında yer almaktadır.

⁵⁹ Maturidilik Hakkındaki Bilgiler s. 90-91-99 ve 107 de yer almaktadır.

İmamoglu, M. Ragıp, *İmam Ebu Mansur el-Mâturîdî ve Te'vilâtü'l-Kur'an'daki Tefsir Metodu*, Ankara: DİB Yayınları, 1991.

İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, yayına haz. Sabri Hizmetli, Ankara: Ümran Yayınları, 1981.

Kahraman, Hüseyin, *Mâturîdîlik'te Hadis Kültürü*, Bursa: Arasta Yayınları, 2001.

Kalaycı, Mehmet, *Tarihsel Süreçte Eş'arîlik-Mâturîdîlik İlişkisi*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.

Kara, Seyfullah, *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaları*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.

Karagöz, Nail, *Hanefî-Maturidi Gelenekte Kıyas İçerikli İstidlal : (Hulviyyat Örneği)*, Ankara: Serüven Kitapevi, 2015.

Karataş, Ali, *İmam Maturidi'nin Kur'an Anlayışı ve Kur'an'ı Kur'an'la Tevil Yöntemi*, İstanbul: Yesevi Yayıncılık, 2014.

Kartal, Ahmet, *Uluğ Bir Çınar İmam Maturidi - Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı 28-30 Nisan 2014 Eskişehir Doğu Araştırmaları Merkezi*, İstanbul, 2014.

Koçar, Musa, *Mâturîdî'de Allah-Âlem İlişkisi*, İstanbul, Ötüken Yayınları, 2004.

Koçar, Musa, *Maturidi'de Esmâ-i Hüsna*, Isparta: Fakülte Yayınevi, 2002.

Korkmaz, Sıddık, *İmam Maturidi ve Mezhep Eleştirileri*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.

Köker, A. Hulusi, *Maturidi Ebu Mansur Semerkandi*, Erciyes Üniversitesi, Kayseri, 1986.

Kutlu, Sönmez, *İmam Maturidi ve Maturidîlik*, Ankara: Kitabiyat, 2003.

Kutlu, Sönmez, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, Ankara: TDV Yayınları, 2000.

Kutlu, Sönmez, *Türk Müslümanlığı Üzerine Yazılar Hanefîlik-Maturidîlik-Yesevîlik*, Ankara: Ötüken Yayınları, 2017.

Kutluay, Yaşar, *İslamiyette İtikadi Mezheplerin Doğuşu*, Balkanoğlu Matbaacılık, 1959.

Kutluay, Yaşar, *Tarihte ve Günümüzde İslâm Mezhepleri*, Konya: Selçuk Yayınları, 1968.

Mızrak, Gürbüz, *Maturidilik İslam'ı, Kur'an'a ve Sünnete Uygun Anlama, Anlatma Gayreti*, Ankara: Berikan Yayınevi, 2017.

Öğük, Emine, *Mâtürîdî'nin Düşünce Sisteminde Şer-Hikmet İlişkisi*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.

Öz, Mustafa, *İmam Azam'ın Beş Eseri*, İstanbul: İFAV, 2017. Tercüme ve Arapça Metinler ile Birlikte oluşturulmuştur.

Özarslan, Selim, *Maturidi Kelamcısı İbn Hümmam'ın Kelami Görüşleri*, Ankara, 2003.

Özcan, Hanifi, *Mâtürîdî'de Dini Çoğulculuk*, İstanbul: İFAV, 1995.

Özcan, Hanifi, *Maturidi'de Bilgi Problemi*, İstanbul: İFAV, 2012.

Özdemir, Faruk, *Te'vilatu'l-Kur'an ve el-Keşşaf'ta Kelami Tartışmalar*, Ankara: Araştırma Yayınları, 2017.

Özdeş, Talip, *Mâtürîdî'nin Tefsir Anlayışı*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.

Özer, Hasan, *Maveraünnehir İslam Hukukçuları Ömer Neseî'nin el-Manzume'si ve Ebu'l-Berekat Neseî'nin el-Musaffa'sı*, Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı.

Rahman, Fazlur, *İslam*, trc. Mehmet Dağ - Mehmet Aydın, Ankara: Ankara Okulu, 1999.

Sezen, Melikşah, *İmam Maturidi'nin Tefsir Literatürüne Tesiri*, İstanbul: Kökler Yayınevi, 2018.

Sezen, Melikşah, *Maturidiyye I Teşekkül Dönemi*, İstanbul: Kökler Yayınevi, 2018.

Şahin, Hasan, *Mâtürîdî'ye Göre Din*, Yeni Matbaa, 1987.

Şahin, Mehmet Kenan, *İmâm Mâtürîdî'nin Mu'tezile Görüşlerine Getirdiği Eleştiriler*, Ankara: Otto Yayınları, 2019.

Şeker, M. Fatih, *İslamlaşma Sürecinde İslam Tasavvuru*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.

Şekeroğlu, Sami, *Mâtürîdî'de Ahlak-Felsefî Bir Betimleme-*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010.

Şık, İsmail, *Haneft-Mâturîdî Geleneği Usûlu'd-Din Anlayışı Lâmişî Perspektifinde Kelam-Usulu'l-Fıkıh Diyalogu*, Ankara: Özbaran Ofset, 2009.

Şık, İsmail, *Maturidi İnanç Sistemi Lamîşî Örnekleminde Haneft Maturidi Kelamı*, Ankara: Gece Kitaplığı, 2015.

Taşcı, Özcan, *Maturidi: Semerkand'da Ehl-i Sünnet Kelamı*, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016. Rudolph Ulrich'den çevirisi yapılmıştır.

Terzioğlu, Hülya, *Mâturîdî'de Kadın Algısı*, Gökkuşbu Yayınları, 2018.

Topaloğlu, Bekir, *İslam İşenimderüne Baylanıştı Amaaliy Şarhi (Şerhu'l-Emâli)*, Bişkek 2008.

Topaloğlu, Bekir, *Maturidiye Akaidi*, İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınevi, 1991.

Topaloğlu, Bekir, *Kitabu't-Tevhid Ebu Mansur el-Maturidi*, Ankara: İSAM, 2017.

Topaloğlu, Bekir, *Kelâm İlmine Giriş*, İstanbul: Damla Yayınevi, 1988.

Topaloğlu, Bekir - Aruçi, Muhammed, *Kitabu't-Tevhid Ebu Mansur el-Maturidi*, Ankara: Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 1981.

Tuğlu, Nuri, *Maturidilik ve Hadis Kelam Ekolü Çerçevesinde Kelami Hadislerin Değerlendirilmesi*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016.

Tunçpınar, Ahmed Said, *İmam Maturidi ve Eğitim*, Konya: Aybil Yayınları, 2016.

Turan, Ahmet, *İslam Mezhepleri Tarihi*, Samsun: Eser Matbaası, 1993.

Tuzcu, Recep - Akpınar, Raşit - Özgen, Mustafa, *Maturidi Araştırmaları Sorular ve Öneriler*, İstanbul: Endülüs, 2018.

Uluç, Tahir, *İmam Mâturîdî'nin Âlemin Ontolojik Yapısı Hakkında Filozofları Eleştirisi*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2017.

Uludağ, Süleyman, *Kelam Dersleri*, İstanbul: İrfan Yayınevi, 1969.

Uludağ, Süleyman, *İslam Düşüncesinin Yapısı, Selef Kelam, Tasavvuf, Felsefe*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1994

Ulusoy, Ali Haydar, *Te'vilatu'l-Kur'an*, İstanbul: Mizan Yayınevi, 2008.

Ülken, Hilmi Ziya, *İslâm Düşüncesi*, İstanbul: İÜEF Yayınları, 1994.

Vanlığlu, Muhammet Masum, *Ebu Mansur el-Maturidi Te'vilatü'l-Kur'an*, İstanbul: Mizan Yayınevi, 2009.

Watt, W. Montgomery, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, trc. Ethem Ruhi Fırlı, Ankara: Ümran Yayınları, 1981.

Yazıcıoğlu, M. Sait, *Maturidi ve Nesefti'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, İstanbul, MEB Yayınları, 1992.

Yazıcıoğlu, M. Sait, *Hızır Bey*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1987.

Yazıcıoğlu, M. Sait, *Kelam Ders Notları*, AÜİF Yayınları, 1987.

Yeprem, M. Saim, *İrade Hürriyeti ve İmam Maturidi*, İstanbul: İFAV, 1997.

Yeprem, M. Saim, *Mâturîdi'nin Akide Risalesi ve Şerhi*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.

Yeprem, M. Saim, *Maturidi'nin Akide Risalesi ve Şerh-i es-Seyf el-Meşhur fi Şerhi Akidet-i Ebi Mansur*, İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2000.

Yeprem, Saim - Ateş, Süleyman, *İrade Hürriyeti ve İmam Maturidi: Cüneyd-i Bağdadi Hayatı Eserleri ve Mektupları*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1984.

Yörükân, Yusuf Ziya, *Müslümanlıktan Sonra Türk Mezhepleri*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1998.⁶⁰

⁶⁰ Çankaya Atatürk Özel Kitaplığı 238 Numarada Kayıtlı. Bkz. *Anadolu'da Aleviler ve Tahtacılar*, hazırlayan: Turhan Yörükân, , s. 12. 1932'li yıllara ait bir yazmadır.

Yörükân, Yusuf Ziya, *İslam Akaidine Dair Eski Metinler-1*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1953. (Ebu Mansur el-Mâturîdî'nin İki Eseri: Tevhid Kitabı ve Akaid Risalesi)

Yörükân, Yusuf Ziya, *İslam Akaid Sisteminde Gelişmeler İmam-ı Azam Ebu Hanîfe ve İmam Ebu Mansur-i Maturidi*, yayına haz. Turhan Yörükân, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001.

Yurdağür, Metin, *Kayseri Raşid Efendi Kütüphanesindeki Arapça Akaid ve Kelam Yazmalarının Tanıtım ve Değerlendirilmesi (Bibliyografik Bir Kelam Tarihi Denemesi)*, İstanbul: ER-TU Matbaası, 1989.

Yüksel, Emrullah, *Maturidiler ve Eşariler Arasındaki Görüş Ayrılıkları*, İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2012.

Müellifi Meçhul, *Türkiye'de Misyonerliğin Önüne Geçme Yolları: Mâturîdîlik Kimliği Asam Projesi*, Ankara 2005.

3.2. Arapça Kitaplar

Abdulfazîz ibn Ali el-Malikî el-Saidî el-Ezherî, *al-manhal al-sayyal al-dafi' li-ma nasha'a min khilaf bayna al-ash'ari wa-al-maturidiyah min al-ishkal*, Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmîyye, 2008.⁶¹

Abdulmecid el-Turki, *Kitab fi usul al-fiqh / abu al-thana' mahmud ibn zayd al-lamishi al-hanafi al-maturidi*, Beyrut: Daru'l-Garbu'l-İslamî, 1995.⁶²

Abdülhamid, İrfân, *Dirâsût fi'l-fırak ve'l-akâ'idil-islâmiyye*, Bağdat, 1967.

Ahmed ibn Avadallah ibn Dahil el-Luhaybî el-Harbî, *al-maturidiyah: dirasatan wa-taqwiman*, Riyad: Daru'l-Asimah, 1992.⁶³

Akhisari, Kâfi Hasan, *Ravdâtu'l-cennât fi usûli'l-i'tikâdât*, ed. Edward Badeen, (Edward Badeen, Sunnitische Theologie in Osmanisc-her Zeit, (Wurzburg 2008) adlı kitap içerisinde), s. 31-60.

⁶¹ erişim: 26.02.2019, <https://catalog.princeton.edu/catalog/5567759>

⁶² erişim: 26.02.2019, <https://catalog.princeton.edu/catalog/1164283>

⁶³ erişim: 26.02.2019, <https://catalog.princeton.edu/catalog/scsb-3160476>

Akkirmanî, Muhammed, *Ef'alu'l-i'bâd ve ve'l-irâdeti'l-cuz'iyeye*, İstanbul: Matbaatu'l-Osmâniyye, 1283.

Ali Abdulfettah al-Mağribi, *Imam ahl al-sunnah wa-al-jama'ah abu mansur al-maturidi : wa-arauhu al-kalamiyah*, Kahire: Maktabat Wahbah, 1985.⁶⁴

Bahâuddîn Zâde, Muhyiddîn Muhammed b. Bahâuddîn, *el-Kavlu'l-fasl şerhu'l-fikhi'l-ekber*, thk. Refik el-Acem, Beyrut: Dâru'l-Muntehab el-Arabî, 1998.

Bihîştî, Ramazan b. Abdulmuhsin, *Haşiye alâ şerhi'l-akâ'idin-nesefiyye*, İstanbul 1320-1326.

Brockelmann, Carl, *Târîhu'l-edebi'l-arabî*, trc. Komisyon, Mısır, 1993.

Eba İshâkzâde, Mehmed Es'ad b. İsmâ'îl Efendi el-İstanbulî, *Risâle fi ihtilâfâtî'l-eş'arî ve'l-mâturidî*, İstanbul 1287.

Ebu al-Hayr Muhammad Eyyub Ali, *'Aqidat al-islam wa-al-ımmam al-maturidi*, Bangladish – Dakka: al-Mu'assasah al-Islamiyah, 1983.⁶⁵

Ebû Azbe el-Hasan b. Abdulmuhsin (1172/1758-59'dan sonra ?), *er-Ravzatu'l-behiyye fîmâ beyne'l-eşâ'ıra ve'l-mâturidiyye*, thk. Abdurrahman Umayra, Beyrut 1989; Haydarabad 1322; thk. Ali Ferid Dahrûc, Beyrut: Dâru's-Sebilu'r-Reşâd, 1996; ed. Ecdward Badeen, (Edward Badeen, Sunnitische Theologie in Osmanischer Zeit, (Wurzburg 2008) adı kitap içerisinde), 133-209.

Ebû Hanîfe, en-Nu'mân b. Sâbit (150/767), *Kitâbu'l-alim ve'l-mute'allim*, thk. Muhammed Revvâs Kal'acî - Abdurrahman el-Hindî en-Nedevî, Halep 1972.

Ebû Muhammed el-İrakî, Osmân b. Abdillâh b. el-Hasen el-Hanefî, *el-Fıraku'l-mufterika beyne ehli'z-zeyğ ve'z-zandaka*, thk. Yaşar Kutluay, Ankara 1961.

Ebû Tahir Hâce, Semerkandî Semeriyye der beyân-ı avsâf-ı tabi-i mazârât-ı Semerkand ed. İrec Afşar, Teheran 1343/1965.

⁶⁴ erişim: 26.02.2019, <https://catalog.princeton.edu/catalog/scsb-7302911>

⁶⁵ erişim: 26.02.2019, <https://catalog.princeton.edu/catalog/SCSB-2549270>

Ebû'l-Muntehâ, Ahmed b. Muhammed el-Mağnisâvi el-Hanefî, *Şerhu'l-fıkhı'l-ekber*, Haydarabad 1321.

Efğânî, Şemseddin es-Selefi, *el-Mâturidiyye: A'dâ'u'l-mâturidiyye li'l-akîdeti's-selefiyye: el-Mâturidiyye ve mevki'fuhum min tevhi'di'l-esmâ ve's-sıfât*, Taif: Mektebetü's-Sadik, 1419/1998.

ed-Demenhûrî, Ahmed Sa'd, *الإمام الماتريدي ومنهج أهل السنة في تفسير القرآن*, Demenhur(Kahire): Daru'n-Nuru'l-Mübin, 2018.

ed-Demenhûrî, Ahmed Sa'd, *سد الثغور بسيرة علم الهدى أبي منصور الماتريدي*, Demenhur(Kahire): Daru'n-Nuru'l-Mübin, 2016.

ed-Demenhûrî, Ahmed Sa'd, *نظرية المعرفة عند أهل السنة والجماعة؛ دراسة موضوعية نصية من خلال آراء أعلام المدرسة الماتريدية*, Demenhur(Kahire): Daru'n-Nuru'l-Mübin, 2018.

el-Akhisarî, Pruşçak Hasan b. Turhan b. Davud Hasan Kâfi el-Bosnavî (1024/1615), *Nûru'l-yakîn fî usûli'd-dîn fî şerhi akâidi et-Tahavî*, thk. Adlufiteş Bosnavî, Riyad: Mektebetu'l-Ubeykân, 1997.

el-Bâbertî, Ekmeluddîn Muhammed b. Muhammed (ö. 786/1384), *Risâle fi'l-fırakı'd-dâlle*, bkz. Gömbeyaz, "Baberti'ye Nispet Edilen Bir Fırak Risalesi Hakkında Tespitler ve Mülâhazalar", e-Makalat Mezhep Araştırmaları, V/1, 2012, 7-33.

el-Bâbertî, Ekmeluddîn Muhammed b. Muhammed (ö. 786/1384), *Şerhu vasiyyeti'l-İmam Ebî Hanîfe*, thk. Muhammed Subhî-Hamza Muhammed Vesîm el-Bekrî, Ürdün 2009.

el-Bâbertî, Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd (6.786/1384), *Şerhu akîdetu ehli sünne ve'l cema'a*, thk. Arif Aytakin, Kuveyt 1989.

el-Bedevî, Abdurrahmân, *Mezâhibu'l-islâmiyyîn*, Beyrut, 1973.

el-Beyâzî, Kemâluddîn Ahmed b. Hasan (1098/1687), *İşârâtu'l-merâm an ibârâtu'l-imâm*, thk. Yûsuf Abdurrezzak, Kahire 1949.⁶⁶

el-Fahrî, Ahmed b. Muhammed b. Abdillâh (9./15. asrın ilk yarısı), *Kitâbu telhîsi'l-beyân fî zikri fırakı ehli'l-edyân*, Moskova 1988.

⁶⁶ Bkz. Beyazizâde, *İmam-ı Azam Ebu Hanîfe'nin İtikadî Görüşleri*, trc. İlyas Çelebi, İFAV, İstanbul 1996

el-Gâlî, Belkâsım b. Kâsım, *Ebû Mansûr el-Mâturîdî hayâtuhu ve ârâ'uhu'l-akîdiyye*, Tunus: Dâru't-Turki, 1989.⁶⁷

el-Gaznevî, Cemâluddîn Ahmed b. Mahmûd el-Hanefî (593/1197), *Usûlu'd-dîn*, thk. Ömer Vefîk ed-Dâûk, Beyrut: Dâru'l-Besâir el-İslâmiyye, 1998.

el-Hadimî, Ebû Sa'îd Muhammed, *el-Barîkatu mahmudiye fî's-şerhi tarikati muhammediyye*, İstanbul: Dâru'l-Hilâfe el-Aliyye, 1318.

el-Hakîm es-Semerkindî, Ebu'l-Kâsım İshâk b. Muhammed, *Tercume-i sevâdi'l-a'zam*, nşr. Abdulhayy Habibî, Tahran 1348.

el-Hakîm es-Semerkindî, Ebu'l-Kâsım İshâk b. Muhammed, *Risâle fî'l-Îmân*, İstanbul 1887.

el-Hakîm es-Semerkindî, Ebu'l-Kâsım İshâk b. Muhammed (342/953), *Kitâbu's-sevâdi'l-a'zam*, İstanbul 1887.

el-Hâlidî, Ahmed el-Cevherî (1181/1767-68), *Kerâmâtu'l-evliyâ fî'l-hayâti ve ba'de'l-intikâli ve me'ahu: feydu'l-aliyyi el-vedûdi fî tahkiki meseleti'l-vücûdi: el-Fark beyne kelâmi'l-Mâturîdî ve'l-Eş'ârî*, thk. Sa'îd Abdülfettâh, Kahire 2003.

el-Hamîs (?), Muhammed b. Abdurrahmân, *Hwârun me'a eş'arî ve yelihi el-mâturîdiyye rebîbetu'l-kelebiyye*, Riyad: Mektebetu'l-Me'ârif li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2005.

el-Hazelî, Ahmed b. Avdillâh, *el-Mâturîdiyye*, Riyad: Dâru'l-Âsıma, 2000.

el-Kâdî Muhammed Ahmed Ken'ân, *Câmi'u'l-Leâlî Şerhu Bed'u'l-Emâlî*, Daru'l-Beşâiri'l-İslamiyye.

el-Kırşehrî, Muhammed b. Vâlî, *Kitâbu'l-mesâili'l-hilâfiyye beyne'l-mâturîdiyye ve'l-eş'âire*, Austrian National Library, yazma: (Mixt. 1112)

el-Lâmişî, *Tevhîd*, Paris 1995.

el-Lâmişî, Ebû's-Sena'î Mahmûd b. Zeyd el-Hanefî el-Mâturîdî (11.-12. asır), *Kitâbu't-temhîd li kavâ'idi't-tevhîd*, thk. Abdulmecîd Turkî, Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1951.

⁶⁷ erişim: 26.02.2019, <https://catalog.princeton.edu/catalog/scsb-2742201>

el-Luheybî, Ahmed b. İvazullâh el-Harbî, *el-Mâturîdiyye dirâse ve takvim*, Riyad: Dâru'l-Âsime, 1413.

el-Mağribî, Ali Abdulfettâh, *İmâmu ehlu's-sunne ve'l-cemâ'a Ebû Mansûr el-Mâturîdî ve arâ'uhu'l-keîamiyye*, Kahire 1985.

el-Meydânî, Abdulğani el-Ğuneymî el-Hanefî (1298/1881), *Şerhu akîdetu't-tahaviyye*, thk. Abdusselâm b. Abdulhaddî Şennâr, Beyrut: Dâru'l-Beyrûtî ve Dâru İbn Abdilhâdî, 2005.

El-Müderrişî, Muhammed Mahrûs Abdullatif, *Meşâyihu Belh Mine'l Hanefiyye*, Bağdat 1977.

el-Oşî, Alî b. Osmân (575/1179), *el-Kasidetu'l-Lâmiyye fî't-Tevhîd*, İstanbul 1302/1884-85. ("*Lâmiyye-i Kelâmiyye*", trc. Kemal Edib Kürkçuoğlu, AÜFD, III (1954), say: 1-2, s. 1-21.)

el-Oşî, Alî b. Osmân (575/1179), *Merahu'l-Me'âli fî Şerhi'l-Emâli*, trc. Ahmed Asım Efendi, İstanbul 1304.

el-Pezdevî, İmam Ebû Yusr Muhammed (421-493/1027-1099), *Ehl-i Sünnet Akaidi*, trc. Şerafeddin Gölcük, İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1998.

el-Pezdevî, İmam Ebû Yusr Muhammed (421-493/1027-1099), *Şerhu'l-Fıkhul-Ekber*, nşr. Lord Stanley of Alfred, London 1279/1862.

el-Pezdevî, İmam Ebû Yusr Muhammed (421-493/1027-1099), *Usûlu'd-dîn*, thk. Hans Peter Linss, Kahire: Dâru'l-İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, 2003.

el-Rânîrî, Nuruddîn, *el-Tibyân fî Ma'rifetil-Edyân*, Voorhoeve 1955.

el-Usmendî, Ebû'l-Feth Alâuddîn Muhammed b. Abdulhamîd b. Umer b. Hasan b. Huseyn es-Semerkindî (552/1157), *Lubâbu'l-Kelâm*, thk. M. Said Özerari, Ankara: İSAM, 2005.

el-Ustuvâî, Ebû'l-A'lâ Sa'id b. Muhammed b. Ahmed en-Nisaburî (343-432/954-1040), *Kitâbu'l-i'tikâd*, thk. Seyit Bahçıvan, Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-ilmiyye, 2005.

en-Nablûsî, Abdulğani el-Hanefî, *Tahkikul-intisâr fî ittîfâki'l-eş'ari ve'l-mâturîdî alâ halkı'l-ihiyâr*, ed. Edward Badeen, (Edward

Badeen, Sunnitische Theologie in Osmanischer Zeit, Wurzburg 2008) adlı kitap içerisinde), s. 81-132.

en-Nesefî, Ebû Hafs Necmuddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed (537/1142), *et-Teysîr fi't-Tefsîr*, thk. Mahir Edîb Habûş, Beyrut: Daru'l-Lubâb, 2019.

en-Nesefî, Ebû Hafs Necmuddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed (537/1142), *el-Akâ'id*, Kahire 1925.

en-Nesefî, Ebû Hafs Necmuddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed (537/1142), *el-Akâ'idu'n-nesefiyye*, İstanbul 1331.

en-Nesefî, Ebû Hafs Necmuddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed (537/1142), *el-Kand fî zikri ulemâ'i Semerkand*, thk. Nazar Muhammed Faryâbî, Suûdi Arabistân: Mektebetu'l-Kevser, 1991.

en-Nesefî, Ebû Hafs Necmuddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed (537/1142), *el-Kand fî zikri ulemâ'i Semerkand*, thk. Yûsuf el-Hâdî, Tahran: Ayine-i Mirâs, 1420/1999.

en-Nesefî, Ebû Mutî' Mekhûl b. Fazl (318/930), *Kitâbu'r-Redd alâ'l-Bida' ve'l-Ehvâ*, thk. Marie Bernand, Annales Islamologiques, 1980.

en-Nesefî, Ebû'l-Berekât Abdullâh b. Ahmed (701/1301), *el-İtimâd fî'l-i'tikâd (Şerhu'l-umde)*.

en-Nesefî, Ebû'l-Mu'in Meymûn b. Muhammed (508/1114), *Tabsiretu'l-edille fî usûli'd-dîn*, thk. Claude Selame, Dimeşk 1992; II. thk. Hüseyin Atay, Ankara: DİB Yayınları, 1993.

en-Nesefî, Ebû'l-Mu'in Meymûn b. Muhammed (508/1114), *Bahru'l-keîâm fî akâ'idî ehli'l-islâm*,⁶⁸ Kahire Matbaatu'l-Meşrik, 1910; thk. Veliyüddîn Salih el-Farfûr, Dımaşk: Mektebetü Dâru'l-Farfûr, 2000. (*İslam İnançları ve Mezhepler Arasındaki Görüş Farkları*, trc. Cemil Akpınar, Konya 1977.)

en-Nesefî, Ebû'l-Mu'in Meymûn b. Muhammed (508/1114), *et-Temhid fî usûli'd-dîn*, thk. Abdulhayy Kâbil, Kahire: Dâru's-Sekâfe li'n-Neşr ve't-Tevzî, 1987.

⁶⁸ Ebu'l-Mu'in en-Nesefî, *Mâturîdî Kelamı*, trc. Yusuf Arkaner, İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.

en-Nisâbüri, Ebû'l-A'lâ Said b. Muhammed b. Ahmed el-Ustuvâ'i (343-432/954-1040), *Kitâbul-İ'tikâd*, Leiden 1977.

er-Râzî, Ebû Abdillâh Fahreddin Muhammed b. Omer (606/1209), *Munâzarâtu Fahrüddîn er-Râzî fî bilâdi Maverâunnehr*, nşr. Fethullah Huleyf, Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1984.

er-Râzî, Ebû'l-Fezâ'il el-Belhî Ahmed b. Muhammed b. el-Muzaffer b. el-Muhtar el-Hanefî (VII/XII. asrın sonları), *Kitabu huceci'l-kur'ân*, thk. Abbâs Ahmed el-Baz, Beyrut 1986.

er-Reyhânî, Muhammed b. Suleymân el-Halebî (1228/1813), *Nuhbetu'l-Leâlî li Şerhi Bedi'l-Emâlî*, İstanbul: İhlas Vakfı Yayınları, 1992.

es-Sabûnî, Nureddin Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr (580/1184), *Mâturîdiye Akaidi*, trc. Bekir Topaloğlu, , Ankara: DİB Yayınları 1979.

es-Sabûnî, Nureddin Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr (580/1184), *Kitâbu'l-Bidâye mine'l-Kifâye fî'l-Hidaye fî Usûli'd-Dîn*, thk. Fethullah Huleyf, İskenderiye 1969.

es-Semerkindî, Alâuddin Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed, *Mizânu'l-usûl fî netâ'ici'l-ukûl*, nşr. Muhammed Zeki Abdilberr, Katar 1984.

es-Semerkindî, Ebû Selem (4. asrın ikinci yarısı), *Cümelü Usûli'd-Din*, thk. Ahmed Saim Kılavuz, İstanbul 1989.

es-Semerkindî, Ebû'l-Leys Nasr b. Muhammed b Ahmed b. İbrahim el-Hanefî (383/993), *Ukûbetu Ehli'l-Kebâ'ir*, thk. Mustafa Abdulkadir Atâ', Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1985.

es-Semerkindî, Ebû'l-Leys Nasr b. Muhammed b Ahmed b. İbrahim el-Hanefî (383/993), *Akîdetu'l-Usûl*, ed. W. T. Juynboll, Bijdragen tot de Taal-Land-en Volkenkunde van Nederlandsch-Indie, ser. IV, vol. 5/1881/215-231 ve 267-284.

es-Semerkindî, Ebû'l-Leys Nasr b. Muhammed b Ahmed b. İbrahim el-Hanefî (383/993), *Şerhu'l-Fıkhî'l-Ekber*, Haydarabad 1321.

es-Semerkandî, Ebû'l-Leys Nasr b. Muhammed b Ahmed b. İbrahim el-Hanefî (383/993), *et-Tefsîr* thk. Abdurrahîm Ahmed ez-Zikka, Bağdad 1985.

es-Semerkandî, Ebû'l-Leys Nasr b. Muhammed b Ahmed b. İbrahim el-Hanefî (383/993), *Uyûnu'l-Mesâ'il*, nşr. Seyyid Muhammed Muhenna, Beyrut 1989.

es-Semerkandî, Ebû'l-Leys Nasr b. Muhammed b Ahmed b. İbrahim el-Hanefî (383/993), *Tenbîhu'l-Ğafilîn ve Bustânu'l-Ârifîn*, Beyrut 1989.

es-Semerkandî, Ruknuddîn Ubeydullâh b. Muhammed b. Abdilaziz (701/1301-02), *Kitâbu'l-Akîdeti'r-Rukniyye fî Şerhi Lâ İlâhe İllâ'llâh Muhammedu'r-Resûlullâh*,_____

Es-Seyyid Musa el-Hüseynî el-Samarraî, *wafî al-bayan fî sharh al-iradah al-juziyyah 'inda al-insan wa-al-'aqd al-jawhari fî al-farq bayna kasbıyy al-maturidi wa-al-ash'ari / kilahuma li-mawlana al-imam al-rabbani khalid al-naqshabandi*, thk. al-sayyid musa al-husayni al-samarrai, Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmıyye, 2019.⁶⁹

es-Subkî, Tacuddîn Ebu Nasr Abdullâh b. Ali b. Abdilkafi (771/1370), *es-Seyfu'l-Meşhur fî Şerhi Akîdeti Ebî Mansûr*, thk. M. Saim Yeprem, İstanbul 2000.

es-Subkî, Tacuddîn Ebu Nasr Abdullâh b. Ali b. Abdilkafi (771/1370), *Nûniyyetu's-Subkî*, ed. Edward Badeen, (Edward Badeen, Sunnitische Theologie in Osmanischer Zeit, (Wurzburg 2008) adlı kitap içerisinde), s. 1-18.

et-Taftâzânî, Mes'ûd b. Ömer b. Abdillâh b. Sa'duddin (792/1389), *Şerhu'l-akâ'id*, thk. Claude Salame, Şam 1974; thk. Abdüsselam b. Abdülhadî, Beyrut: Dâru'l-Beyrûtiyye-Dâru'l-Abdülhadî, 2007. (*Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi (Şerhu'l-Akâid)*, trc. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergah Yayınları, 1980.)

et-Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme (321/933), *Akîdetu't-Tehâviyye*, Beyrut 1392.

⁶⁹ erişim: 26.02.2019, <https://catalog.princeton.edu/catalog/11129759>

et-Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme (321/933), *Beyânu (ehli's)-sunne ve'l-cemâ'a*, Halep 1344.

et-Tarsûsî, Necmuddîn (785/1357), *Kitâbu tuhfetu't-Turk*, thk. Muhammed Menasri, Damascus: Institut Français de Damas, 1997.

et-Tûnusî, Şihâbuddîn Ahmed b. İbrahim ed-Dakdûsî(1133/1720-21), *Neşru'l-leâlî bî şerhi bedî'l Emâlî*, thk. Salahuddîn Humusî, 2007.

Eyyüb, Ali Ebû'l-Hayr Muhammed, *el-Akîdetu'l-islâm vel-imâm el-Mâturidî*, Dakka 1983.

Eyyubî, Abdullah b. M. Sâlih (Re'îsu'l-Kurrâ), *Hâşiye alâ şerhi'l-akâ'idin-nesefiyye*, İstanbul 1314.

ez-Zebidî, Muhammed b. Muhammed el-Huseynî (1205/1790), *Kitâbu ithâfî's-sa'âdeti'l-muttekin bi şerhi esrârî ihya'î ulûmi'd-din*, thk. Ahmed b. Suûd es-Siyâbî, Mısır 1311.

Fatima Yusuf el-Haymi, *Tafsir al-quran al-'azim, al-musamma ta'wilat ahl al-sunnah / tasnif abi mansur muhammad ibn muhammad ibn mahmud al-maturidi al-samarqandi al-hanafi*, Beyrut: Müessesetü el-Risale Neşirun, 2004.⁷⁰

Gâvicî, Vehbî Suleymân, *Faslun fî hilâfâti ehli's-sunne ve'l-hilâfâti'l-menkûle beyne'l-mâturidiyye ve'l-eşâ'ira*, Dâru İbn Hazm, (Nisbetu kitâbi'l-ibâne cemî'a ilel-imâmi'l-Celîl Ebî'l-Hasan el-Eş'ari adlı kitabın ekinde)

Halîl ez-Zeyn, Şeyh Muhammed, *Tarîhu'l-fıraki'l-islâmiyye*, Beyrut, 1985.

Hamdi Abdullah Şarkâvî, *Nazariyat al-ma'rifah fi al-fikr al-islami: dirasah muqaranah bayna al-maturidi wa-al-baqillani*, İskenderiye: Daru'l-Vefa li-Dünya el-Tıba'ah ve el-Neşr, 2013.⁷¹

Han, Muhammed Sıddık Hasan (1248-1308), *Habi'etu'l-ekvan fî iftirâki'l-umem alâ'l-mezâhib ve'l-edyan*, Beyrut, 1984.

⁷⁰ erişim: 26.02.2019, <https://catalog.princeton.edu/catalog/4301959>

⁷¹ erişim: 26.02.2019, <https://catalog.princeton.edu/catalog/scsb-7915402>

Hasan ibn Abdulmuhsin ibn Abdiadhabah, *al-rawdah al-bahiyah fima bayna al-asha'irah wa-al-maturidiyah*, Beyrut: Daru's-Sebilu'r-Reşad, 1996.⁷²

Hayâlî, Ahmed b. Mûsa, *Hâşiye alâ şerhi'l akâ'di'n-nesefiyye*, İstanbul 1320-1326.

Hızır Beğ (862/1458), *Kasîdetu'n-nûniyye*, İstanbul 1842, Ankara 1987.

Hizmetli, Sabri, *el-Akîde vel-fıraku'l-islamiyye*, Cezayir, 1994.

İbn Asâkîr, Ebû'l-Kâsım Alî b. Hasan b. Hibetullâh, *Tebiyûnu kizbi'l-mufterî fi mâ nusibe ile'l-imâm Ebû 'l-Hasan el-Eş'arî*, Şam, 1347.

İbn Ebi's-Şerîf, Kemâluddîn Muhammed b. Muhammed, *el-Musâmere fi şerhi'l-musâyere*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1979.

İbn Kemâl Paşa Ahmed b. Suleyman (940/1533-34), *Hamse resâil fi'l-fırak ve'l-mezâhib*, thk. S. Bahçivan, Mısır 2005.

İbn Kemâl Paşa Ahmed b. Suleymân (940/1533-34), *Risâletu'l-ihtilâfi beyn'el-eş'a'ire ve'l-mâturidiyye fi isnaaşare Mes'ele*, İstanbul 1304.

İbn Kemal Paşa, Kemâlpaşazâde Ahmed b. Suleymân, *Risâletu'l-ihtilâfi beyn'el-eş'a'ire ve'l-mâturidiyye*, ed. Edward Badeen, Edward Badeen, *Sunnitische Theologie in Osmanischer Zeit*, (Wurzburg 2008) adlı kitap içerisinde), s. 19-24.

İbnu'l-Humâm, Kemâluddîn Muhammed b. Abdilvehhâb es-Sivâsî (861/1457), *el-Musâyere fi ilmi'l-keâm*, Kahire; *Kitâbu'l-musâyere*, Mısır 1889; İstanbul: Çağrı Yayınları, 1979. (İbn Ebi's-Şerîf'in şerhiyle birlikte)

İbrahim 'Avadayn ve al-Sayyid 'Avadayn, *Tafsir al-maturidi al-musamma ta'wilat ahl al-sunnah / li-abi mansur muhammad ibn muhammad al-maturidi al-samarqandi*, Kahire: Lajnat al-Qur'a-n wa-al-Sunnah, 1971.⁷³

⁷² erişim: 26.02.2019, <https://catalog.princeton.edu/catalog/1802645>

⁷³ erişim: 26.02.2019, <https://catalog.princeton.edu/catalog/2761728>

İbrâhîm Hilbânî b. Huseyn, *Selâmu'l-ahkâm alâ sevâdil-a'zam*, İstanbul 1313.

İspirî, Kâdızâde Muhammed, *Mumeyyizetu mezhebi'l-mâturidiyye ani'l-mezâhibi'l-ğayriyye*, ed. Edward Badeen, (Edward Badeen, *Sunnitische Theologie in Osmanischer Zeit*, (Wurzburg 2008) adlı kitap içerisinde), s. 61-80.

Kangurî, Abdullâh b. Hasan, *Hâşiye alâ şerhi akâ'idi'n-nesefiyye*, Mısır 1254.

Karahan, Abdülkadir, *Tercümanü'l-Ümem (İtikad Mezhepleri Üzerine Türkçe Bir Yazma)*, İstanbul: İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü Yayınları, 1962.

Kefevî, Seyyid Muhammed b. Hâmid, *Hâşiye alâ şerhi akâ'idi'n-nesefiyye*, İstanbul 1316.

Kestelî, Muslihuddîn Mustafa b. Muhammed, *Hâşiye alâ şerhi akâ'idi'n-nesefiyye*, İstanbul 1320, 1326.

Kevserî, Muhammed Zâhid, (Kemâluddîn el-Beyâzî), *İşârâtu'l-merâm min ibârâti'l-imâm -Önsöz-*, Kahire 1949/1369

Klud Salamah, *Tabsirat al-adillah fi usul al-din : 'ala tariqat al-imam abi mansur al-maturidi / talif abi al-mu'in maymun ibn muhammad al-nasafi*, Dımeşk: el-Ma'hed el-İlmi el-Faransî lil-Diraset el-Arabiyye, 1990.⁷⁴

Majdi Basallum, *Tarwilat ahl al-sunnah: tafsir al-maturidi / talif abi mansur muhammad ibn muhammad ibn mahmud al-maturidi*, Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmıyye, 2005.⁷⁵

Mestcizâde, Abdullah b. Osmân b. Mûsâ Efendi (1150/1737), *Mestcizâde'nin el-mesâlik fi'l-hilâfiyyât beyne'l-mutekellimîn ve'l-hukemâ*, thk. Seyit Bahçıvan, İstanbul: Mektebetu'l-İrşâd, 2007.

Mevlânâ Veliyyuddîn, *Hâşiye alâ şerhi akâ'idin-nesefiyye*, İstanbul 1316.

⁷⁴ erişim: 26.02.2019, <https://catalog.princeton.edu/catalog/3057151>

⁷⁵ erişim: 26.02.2019, <https://catalog.princeton.edu/catalog/9219572>

Muhammed ibn Abdurrahman el-Hamis, *Hiwar ma'a ash'ari; wa-yalih, al-maturidiyah rabibat al-kallabiyah*, Riyad: Mektebetü'l-Maa'rif li'n-Neşr ve et-tavzi', 2005.⁷⁶

Muhammed İbrahim el-Feyyûmî, *Tariku'l-firak el-islamiyyetü's-siyasi ve'd-dinî*, Kahire: Daru'l-Fikri'l-Arabi, 2003.⁷⁷

Muhammed Mustafid el-Rahman, *Tawilat ahl al-sunnah / talif abi mansur muhammad ibn muhammad ibn mahmud al-maturidi al-samarqandi al-hanafi; haqqaqahu wa-raja'ahu muhammad mustafid al-rahman*, Bağdat: Vizarat el-Evkaf ve el-Şu'un el-Diniyyeh, 1983.⁷⁸

Nakşibendi, Halid ibn Ahmed, *al-'iqd al-jawhari fi farq al-kasb bayna al-maturidi wa-al-ash'ari*, El yazması: fol. 40b-49b. 250 x 184 mm. 19th cen. Brockelmann, Gal, s. 11, 909 (39).⁷⁹

Nev'i Efendi, *Risâletun fi'l-fark beyne mezhebi'l-eşâ'ire ve'l-mâturîdiyye*, ed. Edward Badeen, (Edward Badeen, Sunnitische Theologie in Osmanischer Zeit, (Wurzburg 2008) adlı kitap içerisinde), s. 25-30.

Nidal Ale Reşşi, *el-Hidaye Şerhu'l-bidaye fi Usuliddin*, Mektebetü Diyarbekir.⁸⁰

Ömer ibn Ahmed ibn Ali el-Ahmed el-Abbas, *Tarikh al-'aqidah al-islamiyah fi al-'iraq li-ma ba'da al-'uhud al-'abbasiyah, min sanat (656 h/1358 m) ila sanat (1335 h/1917 m) : yabhathu fi 'aqa'id al-salaf wa-'aqa'id al-mutakallimin min ash'ariyah wa-maturidiyah wa-ma ittasala bi-huma ma'a tawdihat 'an hadhihi al-'aqa'id fi al-'uhud al-'abbasiyah*, Riyad: Daru'l-Tevhid li'n-Neşr, 2011.⁸¹

Ramazan Efendi, Ramazan b. Muhammed, *Şerhu Ramazân Efendi alâ Şerhi'l-Akâid*, İstanbul 1896-97, 1293, 1314, 1320.

⁷⁶ erişim: 26.02.2019, <https://catalog.princeton.edu/catalog/scsb-5418290>

⁷⁷ erişim: 26.02.2019, <https://catalog.princeton.edu/catalog/4163268> , içindekiler bölümünde İmam Maturidi hakkında 6. maddede ayrı başlık verilmiştir.

⁷⁸ erişim: 26.02.2019, <https://catalog.princeton.edu/catalog/SCSB-3489282>

⁷⁹ erişim: 26.02.2019, <https://catalog.princeton.edu/catalog/6264417>

⁸⁰ Nureddin es-Sabuni'nin Bidaye isimli eserine yapılan şerhtir.

⁸¹ erişim: 26.02.2019, <https://catalog.princeton.edu/catalog/7122124>

Sa'd Muhammad Ali İmam Ebu Hatab Kitab, *al-tawhid lil-maturidi / abu mansur muhammad ibn muhammad ibn mahmud al-maturidi al-samarqandi al-ansari*, Kahire: al-maktabah al-azhariyah lil-tura-th, 2018.⁸²

Sezgin, Fuat, *Tarīhu't-turâsi'l-arabî*, trc. Mahmud Fehmi Hicâzî, Riyad, 1991.

Sivâsi, İsmâ'il (1048/1638-39), *Risâletu'l-İhtilâf beyne'l-Eşâ'ire ve'l-Mâturîdiyye*, İstanbul 1304.

Subhânî, Ca'fer Buhûs, *fî'l-milel ve'n-nihal: Dirâse mevdû'iyeye mukârene li'l-mezâhibi'l-islâmiyye*, Kum, 1412.

Şeyhzâde, Abdurrahmân b. Muhammed(1137/1724-25), *Nazmu'l-ferâ'id ve cemû'l-fevâ'id fî beyâni'l-mesâ'il elleti vak'a fiha'l-ihtilâfu beyne'l-mâturîdiyyeti ve'l-eş'ariyye fî'l-akâ'id*, İstanbul 1288, 1323; Mısır 1317.

Topaloğlu, Bekir - Aruşi, Muhammed, *Kitab al-tawhid / talif abi mansur muhammad ibn muhammad ibn mahmud al-maturidi al-samarqandi*, Beyrut: Mektebetu'l-irşad, 2010.⁸³

Yahyâ b. Ebî Bekr en-Nehâ'î el-Henefî (5. asır), *el-Muhtasar fî beyâni'l-i'tikâd*, thk. Marie Bernand, Annales Islamologiques, 1982.

Yânivî, Mustafa ibn Kasım, *Mes'eletü'l-ihitiyaratü'l-cüz'iyeye ve el-iradetü'l-kalbiyye*.⁸⁴

Ziyâ'ddîn Nakşibendî, Hâlid el-Bağdâdî (1242/1826-27), *es-Simtu'l-abkerî fi's-şerhi'l-ikdi'l-cevherî fî'l-fark beyne kesbeyi'l-mâturidî ve'l-eş'arî*, İstanbul 1305.

Müellifi Meçhul, *Risalat jami'ah bi-al-ikhtilaf bayna abi mansur al-maturidi wa-abi al-hasan al-ash'ari*, El yazması: vr. 7b-8a. 233 x 167 mm. 18. yüzyıl anon. - 12 mas'alah'a bölünmüş.⁸⁵

3.3. Özbekçe Kitaplar

⁸² erişim: 26.02.2019, <https://catalog.princeton.edu/catalog/10974160>

⁸³ erişim: 26.02.2019, <https://catalog.princeton.edu/catalog/7102723>

⁸⁴ erişim: 26.02.2019, <https://catalog.princeton.edu/catalog/3060554> , İmam Maturidi'nin takipçilerine atıfta bulunarak, özgür irade ve determinizmin tartışmasından ibarettir. El yazmasıdır.

⁸⁵ Erişim: 26.02.2019, <https://catalog.princeton.edu/catalog/6267004>

Akilov, Saidmuhtar, *Abu'l-Muîn en-Nesefiy İlmîy Merasi va Maturidiya Ta'limati*, Taşkent 2008.

İslomiy, H., *Abu Mansur al-Moturidiy*, Taşkent: Ğafur Ğulom Yayınevi, 2000.

Kabulova, R. - Mahmudov, G., *Al-Maturidiy va Samarkand Sünniylik İlahiyeti*, Taşkent 2001.⁸⁶

Kattayev, K., *İmom al-Moturidiy va Chokardiza*, Samarkand 2000.

Muminov, Aşirbek Kurbanoviç, *Hanafiy Ulamalarning Markaziy Mavaraunnahr Şaharlari Hayatida Tutgan Orni ve Roli*, Taşkent 2003.

Tilav, A. *Anjumanga Armuĝon Rukni Ostida "Abu Mansur Al-Moturidiy"*, Taşkent: Mavaraun-Nahir Yayınevi, 2000.

Uvatov, U. *İmom Moturidiy Merosining Mohiyati*, Taşkent: Manaviyat Yayınevi, 2000.

Uvatov, U. *İmom Al-Moturidiy Va Uning Talmoti*, Taşkent: Fan Yayınevi, 2000.

Ziyodov, Şovovil Yunusoviç, *al-Moturidiy Hayoti va Merosi*, Taşkent: Abdulla Kodiriy Yayınevi, 2000.

Ziyodov, Şovovil Yunusoviç, *Abu Mansur al-Moturidi Movarounnahr Kalom Tarihida Tutgan O'rne*, Taşkent 2002.

3.4. İngilizce Kitaplar⁸⁷

Ceric, Mustafa *Roots of Synthetic Theology in İslam: A Study of the Theology of Abu Mansur al-Maturidi*, Kuala Larnpur: ISTAC, 1995.

Daiber, Hans, *The Islamic Concept of Belief in the 4th/10th century: Abu'l-Lays as-Samaqandi's commentary on Abu Hanifa, al-Fiqh al-absat (Introduction, text and commentary)*, Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa, Tokyo, 1995.

Elder, E. E., *A Commentary on The Creed of Islam: Tatzani on the Creed of Nasafi*, New York, 1950.

⁸⁶ Ulrich Rudolph'a ait eseri Özbekçe'ye kazandırmışlardır.

⁸⁷ Krş. Korkmaz, Sıddık, "Matüridilik Hakkında Batıda Yapılan Çalışmalar," Matüridi Düşünce ve Matüridilik Literatürü, İstanbul: Önsöz Yayınları, 409-418.

Eyyub, Ali Ebu'l-Hayr Muhammed, *A History of Muslim Philosophy*, Wiesbaden, 1963.

Frank, R. M. *Notes and remarks on the Tabâ'i' in the teaching of al-Mâturidî*, Leiden, 1974. (Mélanges d'Islamologie [Volume dédié a la mémoire de Armand Abel], 137-149. sayfa)

Williams, John Alden, *The Word of Islam University of Texas Press*, Austin, 1994.⁸⁸

Renard, John, *Islamic Theological Themes: A Primary Source Reader*, Berkeley/Kaliforniya: University of California Press, 2014.⁸⁹

Kholeif, F.A.N. *A Study on Fakhr al-Din al-Râzî and his Controversies in Transoxsion*, Beyrouth: Dar al-Machreq Editeurs, 1966.

MacDonald, D. B. *Development of Muslim Theology Junsprudence and Constitual Illeoty* London, 1903.

Madelung, Wilferd, *Religious Trends in Early Islamic Iran Columbia Lectures on Iranian Studies*, ed. Ehsan Yarshater, USA 1988.

Madelung, Wilferd, *Religious Schools and Sects in Medieval Early Islam*, London, 1985.

Muhammad Mustafizur Rahman, *An introduction to al-maturidi's ta'wilat ahl al-sunna*, Bangladesh – Dakka: Islamic Foundation, 1981.⁹⁰

⁸⁸erişim: 26.02.2019, <https://catalog.princeton.edu/catalog/SCSB-3120076> İngilizce bir eserdir. "Batı'nın İslam'ın düşündüğü terimleri anlaması ve müslümanlarla etkili bir şekilde iletişim kurması çok önemlidir. Bu antoloji, bazıları daha önce çevrilmiş ancak burada reddedilen, daha önce hiç bir batı dilinde ortaya çıkmamış olan, İslam düşüncesinin merkezinde yer alan yazıları içerir." Bu anlayış ile çalışma gerçekleştirilmiştir. İçerisinde İmam Maturidi ve Maturidilik alanında 5. bölümde ilahiyatçıların ifadeleri başlığı altında Ebu Mansur Maturidi'yi de işlemiştir.

⁸⁹ erişim: 26.02.2019, <https://catalog.princeton.edu/catalog/8682612> , Bu eser, "İslami teolojik temalar, geniş bir kronolojik ve coğrafi spektrumdan toplanmış birincil kaynakları içermektedir. Çevirilerde temel İslami kutsal metinlerin kapsamlı bir antolojisi olan bu cilt, hepsi taze olarak yerleştirilmiş ve kapıların açılması için bir bakış açısıyla sunulan, nadir ve daha önce tercüme edilmemiş seçimleri içermektedir." -Maturidilik üzerine - Nasafi's Maturidi creed - Bazdawi's Maturidi perspective on moral capacity - isimli eserler yer almaktadır.

Rahman, Fazlur, *Islam*, Chicago and London: University Of Chicago Press, 1979.

Rudolph, Ulrich, *Maturidi*, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.

Thomas, David (Richard, David), *Christian Doctrines In Islamic Theology*, Boston: Brill Academic Publishers.⁹¹

Ulrich, Rudolph - Rodrigo, Adem, *Al-Maturidi And The Development Of Sunni Theology In Samarqand*, Leiden: Brill Academic Publishers

Watt, W. Montgomery, *The problem of al-Maturidi*, Leiden, 1974. (Mélanges d'Islamologie [Volume dédié a la mémoire de Armand Abel], 264-269. sayfa)

Watt, W. Montgomery, *Free Will and Predestination in Early Islam*, London 1948.

Watt, W. Montgomery, *Islamic Philosophy and Theology*, Edinburgh, 1962.

Watt. W. Montgomery, *The Formative Period of Islamic Thought*, Edinburg, 1973.

3.5. Fransızca Kaynaklar⁹²

Allards, Michel S. J., *Le Proble'me Des Atributs Dwins Editions*, Beyrouth: De L'imprimerie Catholique, 1965.

Gilliot, Calude, *L'embarras d'un exégete musulman face a un palimpseste. Maturidi et la sourate de l'Abondance (al-Kawthar, sourate 108), avec une note savante sur le commentaire coranique d'Ibn al-Naqib (m. 698/1298)*, Paris, 2004.

Gimaret, Daniel, *Theories de l'acte humain en theologie musulmane*, Paris, 1980.

⁹⁰ erişim: 26.02.2019, <https://catalog.princeton.edu/catalog/598757>

⁹¹ erişim: 26.02.2019, <http://manuscripta.bibliotecas.csic.es/buscar.html>

⁹² Krş. Korkmaz, Sıddık, "Matüridilik Hakkında Batıda Yapılan Çalışmalar," Matüridi Düşünce ve Matüridilik Literatürü, İstanbul: Önsöz Yayınları, 419-420.

Mohammed Hocine Benkheira, *la maîtrise de la concupiscence: mariage, célibat et continence sexuelle en islam, des origines au xix^e siècle*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2017.⁹³

Pierre Salmon, *mélanges d'islamologie: volume dédié à la mémoire de armand abel par ses collègues, ses élèves et ses amis*, Leiden: E.J. Brill, 1974.⁹⁴

Salim Daccache, *le problème de la création du monde et son contexte rationnel et historique dans la doctrine d'abu mansur al-maturidi (333/944)*, Beyrut: Daru'l-Meşrik, 2004.⁹⁵

Yazıcıoğlu, M. Sait, *le Kelam et Son Role Dans la Societe Turko-Ottomane aux...*, Ankara: Kültür Bakanlığı, 1990.

3.6. Almanca Kitaplar⁹⁶

Angelika Broderse, *Der unbekante kalam Theologische Positionen der Frühen Maturidiya am Beispiel der Attributenlehre*, (Berlin/Münster/Wien/Züric/London 2014).

Llyod V.J. Ridgeon, *'Azîz Nasafi*, (Richmond, Curzon 1998).

Bernd Radtke, *Al-Hakîm at-Tirmidi: ein islamischer Theosoph des 3./9. Jahrhunderts*, (Schwarz Verl., Freiburg 1980).

'Umar ibn Muhammad Nasafi, *Die Rechtslehre des Imam an-Nasafi in türkischer Bearbeitung vom Jahre 1332*, çev. Milan Adamovic Stuttgart Steiner, 1990).

Abu'l- Yusr Muhammad al-Bazdawi, *Probleme der islamischen Dogmatik, das Kitab usul ad-din des Abu'l-Yusr Muhammad al-Bazdawi*, (çev. Hans Peter Linss Essen, Thales 1991).

⁹³ erişim: 26.02.2019, <https://catalog.princeton.edu/catalog/10527875> , Fransızca bir eserdir. "İslam'da evlilik, bekârlık ve cinsel devamlılık" üzerine oluşturulmuş bir çalışmadır. Çalışmada, l'euphémisation de la sexualité du prophète/ (Hz. Peygamber'in cinselliğinin coşkusu - el-Mâturidi (333/945)) başlıklı bir yazı da yer almaktadır.

⁹⁴ erişim: 26.02.2019, <https://catalog.princeton.edu/catalog/1265803> , Fransızca, İngilizce ve Almanca bir eserdir. Farklı meseleleri ele alan bu eserde watt, w. m. the problem of al-maturidi "Maturidi sorununu ele almıştır."

⁹⁵ erişim: 26.02.2019, <https://catalog.princeton.edu/catalog/7655275>

⁹⁶ Krş. Korkmaz, Sıddık, "Matüridilik Hakkında Batıda Yapılan Çalışmalar," Matüridi Düşünce ve Matüridilik Literatürü, İstanbul: Önsöz Yayınları, 418-419.

Muhammad ibn Ali Al-Tirmidhi, *Drei Schriften des Theosophen von Tirmid. Das Buch vom Leben der Gottesfreunde/Ein Antwortschreiben nach Sarahs/Ein Antwortschreiben nach Rayy*, Teil 2, (Notlarla çev. Bernd Radtke, Beirut, Stuttgart 1996),

Abu'l-Muin an-Nasafi, *Das Meer der Worte-Eine Maturidi Glaubenslehre (Originaltitel: Bahr al-Kalam)* çev. Abdullah von Blumenthal, Astec Verlag 1. Auflage 2013.

Admovic, Milan, *Die Rechtslehre des Imam al-Nasafi in Türkscher Bearbeitung vom Jahre 1332*, Stuttgart, 1990.

Badeen, Edward, *Sunnitische Theologie in Osmanischer Zeit*, Würzburg, 2008.

Blumenthal, Abdullah, *Das Meer Der Worte: Eine Maturidi-Glaubenslehre*, Astec Verlag, Bochum, 2013.⁹⁷

Brockelmann, Carl, *Geschichte der Arabischen Litterature*, Leiden 1943.

Daiber, Hans, *İlahiyatçı Abû'l-Lait as-Semerkandi'nin Maturidi Okulu'ndaki Yeri*, Teoman Duralı'ya Armağan, 2008.

Rudolph, Ulrich, *Ratio und überlieferung in der erkenntnislehre al-as'ari's und al-maturidi's*, Halle (Saale): elektronik baskı, Üniversite ve Saksonya Anhalt Eyalet Kütüphanesi, 2014.⁹⁸

Rudolph, Ulrich, *Al-maturidi und die sunnitische theologie in Samarkand*, New York-Koln, E. J. Brill, 1997.⁹⁹

Sezgin, Fuat, *Geschichte des Arabischen Schrifttums (GAS)*, Leiden: E.J. Brill, 1967.

van Ess, Josef, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*, Berlin, 1991.

Rudolph, Ulrich, *al-Maturidi Sünnitskaya Teologiya u Samarkande*, trc. Cudmila Trutanova, Fridrich Ebert (Almanca'dan Rusça'ya), Almatı, 1999.

3.7. Farsça Kitaplar¹⁰⁰

⁹⁷ Almanca'ya çevirisi yapılan eser Ebu'l-Mu'in En-Nesefi'den alıntılanmıştır.

⁹⁸ erişim: 26.02.2019, <http://menadoc.bibliothek.uni-halle.de/dmg/periodical/titleinfo/150561>

⁹⁹ erişim: 26.02.2019, <https://catalog.princeton.edu/catalog/1122792>

Muhammed Şakir Hasan Ma'sumî, *Tafsir-i Maturidi: Ya, Tawilat ahl al-sunnah: Tafsir surat al-fatihah / li-abi mansur muhammad ibn al-maturidi*, İslamabad: Idarah-yi tahqiqat-i İslami, 1971.¹⁰¹

Seyid Lutfullah Celalî, *Tarikh va 'aqayid-i maturidiyah = history and beliefs of maturidiyya*, İran: İntişarat-ı Danışgah-ı Edyan ve Mezahib, 2011.¹⁰²

4. İmam Mâtürîdî ve Maturidilik İle İlgili Tezler

4.1. Yüksek Lisans Tezleri

4.1.1. Tamamlanamayan Tezler

İmam Maturidi'nin İslam yorumunda Türk düşüncesinin izleri

Maturidi Kelâmında Nazım Geleneği

Matûridi Kelâmı Açısından Bediüzzaman Said Nursi'nin Kader Anlayışı

Mâtüridiyye Akâidi Açısından İmâmiyye Şia'sında Nübüvvet İmâmet ve Takiyye Anlayışı

"Hanefi - Maturidi Geleneğinin Siyasi Paradigması" Ebû'l-Muin en-Neseî Örneğinde Bir İnceleme

Farabi ve Matûridi'de Tanrı Sıfatlarının Bilgi ve Toplum Algıları Bakımından Karşılaştırılması

4.1.2. Devam Eden Tezler

Matûridi'de İnsan Anlayışı

İnsan Hürriyeti Bağlamında, Matûridi'de Kötülük Problemi

Matûridi'nin Te'vilâtü'l-Kur'an Adlı Eserinde Kelâmi Bilgi Kaynakları

Mâtüridi Lîteratüründe Kerâmet Tabiri

Matûridilikte Tekfir Anlayışı

¹⁰⁰ Krş. Kaplan, Doğan, "Fars Dilinde Matûridilik Literatürü", *Matûridi Düşünce ve Matûridilik Literatürü*, İstanbul: Önsöz Yayınları, 423-435.

¹⁰¹ erişim: 26.02.2019, <https://catalog.princeton.edu/catalog/scsb-4085513>

¹⁰² erişim: 26.02.2019, <https://catalog.princeton.edu/catalog/8831268>

Eş'ari ve Matürîdi'nin İhtilaf Ettikleri Noktalarda Getirdikleri Nakli ve Akli Deliller

İmam Matürîdi'nin Nübüvvet Anlayışının Eleştirisi

Kelam İlmi Açısından İmam Matürîdi'de Din Dünya İlişkisi

Te'vilâtü'l-Kur'ân Bağlamında Mâtürîdi'de Hadis Yorumu

Şirk Kavramı: İmam Mâtürîdi ve Radikal Selefi Yorumlar Bağlamında

Ebu Mansur El-Mâtürîdi'nin Had Ayetlerinin İlet ve Hikmetlerine Dair Te'vilâtü'l-Kur'ân Adlı Tefsirindeki Değerlendirmeleri

İmam Maturîdi'nin İman Anlayışı

Atalar Dini Zihniyetine Kur'anî Eleştiri (İmam - Maturidi Örneği)

Maturidi ve Eşari'nin Nübüvvet Görüşleri

Kader ve İnsan Özgürlüğünün Maturidi'ye Göre Değerlendirilmesi

İmam Maturidi'nin Kötülük Problemine Yaklaşımı

Maturidi'de Allah'ın Varlığının İspat Yöntemleri

İmam Maturidi'nin Hariciliğe Bakışı

El-Maturidi ve el-Eş'arî'ye Göre İlâhi Buyruk Teorisi

Mâtürîdi'de Peygamberlerin Bir Niteliği Olarak İsmet Sıfatı

Maturidi ve Eş'ari Kelamcılarının Sahabe Anlayışı

Maturidi ve Cüveynî'ye Göre İnsan Hürriyeti

Maturidi Kelamında Tanrı-Ahlak İlişkisi

Farabi ve Maturidi'de Metafizik Kavramlar

Maturidi'de Taklit ve Taklitçi Zihniyeti

Mütekelliminin Taklit ve Mukallidin İmanı Problemlerine Bakışları (Mütekaddimin Dönemi Es'ari-Maturidi Alimler)

Maturidi ve Kieskegaard Düşüncesinde Allah İnsan İlişkisi

Maturîdi ve Eş'arî'de Nübüvvet Kavramı

2000 Yılından Günümüze Bilim-Kurgu Filimlerinde Allah Anlayışının Maturidi Kelamındaki Allah Anlayışıyla Karşılaştırılması

İmam Mâtürîdi'de Aslah Kavramı

Maturidi'de İnsan Hürriyeti Bağlamında Kötülük Problemi

Ebu'l-Muîn en-Neseî ve Mâtürîdîliğin Gelişim Süreci

Te'vîlâtü'l- Kur'ân Tefsiri'nde Mâtürîdî'nin Kur'ân Tasavvuru

Ebu'l-Muîn en-Neseî ve Maturidi Gelenekteki Yeri

Çağdaş Alman Düşüncesinde Mâtürîdîlik

İmam Mâtürîdî ve Zemahşeri'nin, İrâde ve Meşîet Konusuyla İlgili Âyet-i Kerimelere Dair Yorumlarının Karşılaştırılması

İzmirli Muhammed b. Veli ve Mesailü'l-hilafiyat beyne'l-Eşariyyeti ve'l-Maturidiyyeti İsimli Eseri'nin Tahkik ve Tahlili

İmam Maturidi'nin Şiaya Yaklaşımı

İmam Maturidi'de Mucize

4.1.3. Tamamlanan Tezler¹⁰³

Acımatov, Zaylabidin, *Türkler'in İslamlaşma Sürecinde Mezheplerin Rolü*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001.

Adıgüzel, Nuri, *Eflâtun'da Tanrı Anlayışı ve Mâtürîdi Kelamı Açısından Tenkidi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1989.

Akçay, Murat, *Mâtürîdî'de Nesh Problemi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013.

Akgüç, Ahmet, *Kemaleddin İbnü'l-Hümâm' Göre Yüce Allah'ın Filleri ve Gazzali'nin Bu Husustaki Fikirleriyle Karşılaştırılması*, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1994.

Akgül, Muhittin, *Mâtürîdi Tefsiri'nden Kehf Suresinin Tahkik ve Tahlili*, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1991.

Arıkan, Ahmet, *Kemaleddin b. Hümmam'ın Sıfat Görüşü*, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1996.

Arslaner, Mehmet, *Eş'arilerle Mâtürîdiler Arasındaki Kelâmî İhtilâflar*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005.

¹⁰³ Krş. Ahmet Ak, "Türk Dilinde Mâtürîdîlik Literatürü", *Mâtürîdi Düşünce ve Mâtürîdîlik Literatürü*, İstanbul: Önsöz Yayınları, 311-320.

Aruçi, Muhammed, *Nureddin Es-Sabuni ve Ara'uhu'l-Kelamiyye Min Kitabi'l-Kifaye Fi'l-Hidaye*, Dirase ve Tahkik Kahire Üniversitesi, 1406/1986.

Aslan, Abdulgaffar, *Kelam İlminde Husun Kubuh Meselesi (Bakillani, Ebu'l-Mu'in en-Neseî ve Kadı Abdulcebbar'a Göre)*, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1991.

Aslantürk, Ayşe Hümeýra, *Ebû Mansur Muhammed İbn Muhammed el-Mâtürîdî'nin Tevilâtü'l-Kur'an'ından Sûretü'n-Nisâ (Tenkidli metin)*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1989.

Aytaç, Muhammed Eşref, *İmam Mâtürîdî'nin Te'vilâtü'l-Kur'an Adlı Eserinde Mu'tezile'yi Tenkit Ettiği Âyetler*, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015.

Bağcı, Mehmet, *İslam Mezheplerinde İman ve Büyük Günah Problemi*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008.

Baktır, Mehmet, *Mâtürîdi Kelamcılar ve Bunlar Üzerinde Yapılan Çalışmalar*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1993.

Baydaş, Mehmet, *Ebu Mansur Muhammed İbn Muhammed el-Mâtürîdî (v. 333/944) ve Tevilâtü'l-Kur'an'ından Mümteherine suresi tefsiri (Tenkidli metin)*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1990.

Camuzcuoğlu, Gökçen, *Fârâbi, İbni Sina, Maturidi, Mutezile'ye Göre İnsan Hürriyeti*, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1991.

Can, Hüseyin, *Ehl-i Sünnet Ekollerinden Eş'arîlik ve Mâtürîdî'ye Göre Allah'ın Fîllerinde Hikmet*, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006.

Can, Mustafa, *Hakîm Es-Semerkindî ve Sevâdu'l-A'zam'ı*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1985.

Ceyhan, İrem, *Mâtürîdî'de Hidâyet ve Dalâlet Bağlamında Allah-İnsan İlişkisi*, İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013.

Cihan, Ahmet, *Matürîdî'nin Hikmet ve Rızık Anlayışı*, Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1987.

Çelidze, Rasim, *Ebû İshak İbrahim Es-Saffâr: Hayatı, Görüşleri ve "Risale fi'l-Kelam" Adlı Eseri (İnceleme, Tahkik)*, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007.

Çetin, Maksut, *Te'vilatu'l-Kur'an Ekseninde Maturidi'nin Siyaset Olgusuna Yaklaşımı*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008.

Çölgeçen, Abdurrahman, *Sa'duttin Et-Taftazani, Hayatı, Eserleri, Metodu ve Kelami Görüşleri*, Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1997.

Değmiş, Zeki, *Osmanlılarda İtikadî Mezhepler*, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006.

Demir, Abdullah, *Mâtürîdî Kelâm Ekolünde Mukallidin İmânı*, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006.

Demir, Ramazan, *İmam Mâtürîdî ve Te'vilâtü'l Kur'an (Al-i İmran 1-95. ayetlerin tefsiri)*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1988.

Demirci, Muhammet Sami, *Hicri V-VI. Yüzyıllarda Mâverâünnehir'de Yaşamış Mâtürîdî Âlimlerin Mâtürîdilik İçindeki Yeri ve Görüşleri*, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012.

Demirel, Osman, *Mu'tezilî, Eş'arî ve Mâtürîdî Ekollerinde Lütuf Anlayışı*, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016.

Demirer (Önder), Zeynep, *H.IV-IX./M. X-XV. Yüzyıl Mâtürîdî ve Eş'arî Akaid Metinlerinde Ebû Hanife'nin Etkisi*, Hitit Üniversitesi (Gazi Üniversitesi) Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016.

Demirtaş, Fatma, *Mâtürîdî'nin Tefsir-Te'vil Ayrımı ve Öncesinde Pratik Boyut ile Dilsel Kullanımın İzleri*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016.

Diñç, Ömer, *Taberî ve Maturidî Tefsirlerinin "Nesh Meselesine Yaklaşımları Açısından" Mukayesesi*, Hitit Üniversitesi (Gazi Üniversitesi) Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013.

Doğan, H. İsmail, *Matürîdî'nin Heretik Akımlara Yönelttiği Eleştiriler*, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006.

Doğanbaz, Cem, *Mâtürîdî'nin Bilgi Kuramında Vahiy*, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012.

Durmuş, Hünkar, *Maturidî Eş'arî İhtilafı: Razî-Neseî Tefsirleri Eksenli Bir Tedkik*, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.

Ekiz, Recep, *İmam Maturidi'ye Göre Hüsün ve Kubuh*, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010.

Eren, Recep, *İmam Mâtürîdî'nin Müteşâbih Âyetlere Yaklaşımı*, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017.

Gilgil, Kenan, *İmam Mâtürîdî ve Nübüvvet Anlayışı*, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 1, 2008.

Günaydın, İbrahim, *Mâtürîdî'nin Te'vilâtü'l-Kur'ân'ında Hikmet Kavramı*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012.

Güneş, Kamil, *İbnü'l-Hümmam'ın Kader Anlayışı*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1993.

Gürbüz, Ahmet, *Mâtürîdî'nin Melek, Cin ve Şeytan Anlayışı*, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016.

Güven, Mustafa, *Ebu'l-Mu'in En-Neseî'nin Allah Anlayışı*, Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1997.

Güven, Osman, *Mâtürîdî'de Allah-Âlem İlişkisi*, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006.

Kahraman, Hüseyin, *Mâtürîdî ve Neseî'de Kesb Teorisi*, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010.

Kahveci, Harun, *Ebu'l-Leys Es-Semerkandî ve Kelama Dair Görüşleri*, Karadeniz Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2000.

Kaplan, Yunus, *Horasan Mu'tezilesi ve Ebu'l-Kasım El-Ka'bi'nin Hayatı*, 2006.

Karadaş, Çağfer, *Ali El-Karî'nin Akaide Dair Eserleri ve Bazı İtikadi Görüşleri*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1991.

Karadut, Ahmet, *Kelam Tarihinde Tahavi ve Akide Risalesi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1990.

Karcı, Mustafa, *Mâtürîdî'ye Göre Zat Sıfat İlişkisi*, Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012.

Kaya, Veysel, *Fahreddin Râzî'nin Mâtürîdîlerle Olan Tartışmaları ve Eleştirisi*, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007.

Kayar, İsmail, *Mâtürîdî'nin Te'vîlâtü'l-Kur'ân'da Hz. Muhammed'in Peygamberliğini İspatla İlgili Ayetleri Yorumu*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009.

Kaygısız, Mehmet Ali, *Mâtürîdî'nin Çeşitli Fırkalara Bakışı*, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1996.

Kayıoğlu, Nurullah, *Ebu'l-Muin En-Nesefti'ye Göre İsbat-ı Nübüvvet*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1998.

Kılıç, Muhammet Emin, *İlk Dönem Mâtürîdî Kaynaklarında İstilahlar*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1997.

Kılınç, Mahmut, *Mâtürîdî'nin Te'vîlât Adlı Eserinde İrade-Fiil İlişkisi - Yöntem Bağlamında Bir Değerlendirme -*, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018.

Kılınç, Mustafa, *İmam-ı Mâtürîdî'de Fısk-İman İlişkisi*, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016.

Kızılkaya, Talip, *Maturîdî'nin Kitabü't-Tevhîd'inin Kelam Metodu Açısından Değerlendirilmesi*, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011.

Koçar, Musa, *İmam Mâtürîdî'de Esmâ-i Hüsnâ*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1992.

Koçoğlu, Kıyasettin, *Maturîdî'ye Göre Mürcie*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2000.

Kuruoğlu, Ahmet, *Ebu Mansur Mâtürîdî'nin Kaza ve Kader Görüşü*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1978.

Kutlu, Sönmez, *Mürcie'nin Doğuşu ve İtikadi Görüşleri*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1989.

Küçük, Fatih, *İmam Mâtürîdî'nin Kitabü't-Tevhid Adlı Eserindeki İtikadi Ayetlerin Yorumu*, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011.

Mangır, Abdullah, *İmam Pezdevî ve Bazı İtikadi Görüşleri*, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1990.

Maral, Mehmet Şerif, *Eş'ari ve Maturidinin Nübüvvet Anlayışı*, Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.

Mavil, Kılıç Aslan, *Mâtürîdiye Kelâm Ekolünde Varlık Anlayışı*, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2004.

Mursel, Erdoğan, *Maturidiliğin Anadolu'ya Gelişi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006.

Musahanov, Yuldus, *Oşî ve Emâlî Kasidesi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006.

Nas, Hasan, *Mâtürîdî'nin Düşüncesinde Allah Tasavvuru (Kitâbü't-Tevhîd Örneği)*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005.

Özdemir, Ekrem, *Mevlâna ve Maturîdî'de İrade Hürriyeti*, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011.

Özervarlı, M. Sait, *Ebu'l-Mu'in En-Neseî'ye Ait Tabsiratu'l-Edille'nin Kaynakları*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1988.

Özgen, Mustafa, *Eş'ari Ve Mâtürîdi Mezhepleri Arasındaki Görüş Farkları*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1992.

Öztürk, Necmettin, *Matürîdî'nin Kelam Sisteminde Ehl-i Kitap Anlayışı*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010.

Pehlivan, İbrahim, *İlk Mâtürîdilere Göre Hüsün-Kubuh Meselesi*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1985.

Qarizada, Sayed Daoud, *Mâtürîdî Tefsirinde Diğer Din Mensupları*, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012.

Rajab, Abdulkhaleq Abdulsalam, *Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî'nin "el-İkdu'l-Cevherî fi'l-Fark Beyne Kudreti'l-Abdi ve Kesbihi İnde'l-Mâtürîdî ve'l-Eş'ari" Adlı Eserinin Tenkidli Neşri ve Tahkiki (ö. 1242/1827)*, Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017.

Sakarya, Adem, *Ebu'l-Mu'in En-Neseî'nin İman ve İslam Anlayışı*, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006.

Sarıtoprak, Zeki, *Ebu'l-Muîn en-Neseî'ye Gore Tekvin Sıfatı*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1985.

Soyar İbili, Saliha, *Ebû'l-Muîn en-Neseî ve Paul Tillich'in İman Anlayışlarının Karşılaştırılması*, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006.

Süzen, Ahmet, *Akidet-Ü Ebu Mansur El-Maturîdi İsimli Eserin Edisyon Kritiği ve Görüşlerinin Değerlendirilmesi*, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1996.

Şener, H. İbrahim, *Ebû'l-Muîn en-Neseî'nin Kader ve Kaza Anlayışı*, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1998.

Şensoy, Güvenç, *Abdülkadir el-Hamzâvî'nin er-Risâletü'l-Hamzâviyye fî Beyâni Hakikati'l-fark Beyne Kesbi'l-Eş'ariyye ve'l-Mâtürîdiyye Adlı Eserinin Tahkik, Tahlil ve Tercümesi*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015.

Tabak, Abdurrahim, *İmâm-ı Mâtürîdi'de Nübüvvet Anlayışı*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006.

Talu, Sümeyra, *Hadislerin Akaiddeki Yeri (Ebû'l-Muîn en-Neseî ve İmam Gazâli Örneği)*, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006.

Tırabzon, Abdullah, *Kemaleddin İbnü'l-Hümâm ve Kelam ilmindeki Yeri*, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1997.

Timur, İhsan, *Gaznevî'nin Usûlu'd-Dîn Adli Eseri ve Mezhepler Tarihi Açısında Değerlendirilmesi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008.

Topçu, Muhammet Taha, *Mâtürîdi ve Cessâs Tefsirlerinde İbadetlere Dair Ahkâm Ayetlerinin Yorumlanması*, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017.

Tunçpınar, Ahmed Said, *Ebu Mansur el-Maturîdi'nin Te'vilatu'l-Kur'an Adlı Tefsirinin Eğitim ve Din Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010.

Ulusan, Mehmet, *Ebû'l-Muîn en-Neseî ve Kelam İlmindeki Yeri*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1990.

Uulu (Kutman), Melis, *İmam Mâtürîdî'ye Göre Haberî Sıfatlar*, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005.

Uysal, Hüseyin, *Matürîdî'nin Te'vil Anlayışı*, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1992.

Yalçıntaş, İsmail, *Maturîdî'de Dini Tekelcilik*, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011.

Yavuz, Salih Sabri, *Hızır Bey ve Kasîde-i Nuniyyesi*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1985.

Yazıcı, Muhammed, *Ebû'l-Berekât en-Neseî, Hayatı Şahsiyeti ve el-İtimâd fî'l-İtikâd Adlı Eseri*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1991.

Yazıcıoğlu, M. Sait, *(Ebû'l-Muîn en-Neseî) et-Temhîd li Kavâidi't-Tevhîd (Türkçeye çevirisi)*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1971.

Yektir, Yusuf, *Ebû'l-Muîn en-Neseî'nin Haberî Sıfatlar Anlayışı*, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006.

Yıldırım, Yasin, *Osmanlı Kelâmcılarından İsmail Gelenbevi'nin Ulûhiyyet Anlayışı ve Mâtürîdî Akaidi Açısından Değerlendirilmesi*, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013.

Yılmaz, Nesrin, *Ebû Mansur Muhammed Mâtürîdî ve Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin Allah Görüşlerinin Karşılaştırılması*, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008.

Yılmaz, Nusrettin, *Kelâbâzî'nin Tasavvuf ve Akaid Alanındaki Görüşleriyle Mâtürîdî'nin Mukayesesi*, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1990.

Yücedoğru, Tefvik, *Eş'ari ve Matürîdî Mezheplerinin Tekvin Sıfatı Anlayışı*, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1984.

4.2. Doktora Tezleri

4.2.1. Devam Eden Tezler

Maturîdî ve Neseî Tefsirlerine Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım

Maturîdî'nin diğer dinlere bakışı

- Maturîdî'de İyilik Kötülük Problemi*
- Müteşabih Ayetlerin Yorumunda İmam Matûridî ile Kadı Abdu'l-Cebbar'ın Mukayesesi*
- Ebu Hanife'den Maturidi'ye Hanefi İtikadının Gelişim Süreci*
- Ahkâm Ayetleri Açısından Mâturîdî'nin Te'vilâtü'l-Kur'an'ı*
- Ebu Hanife'nin Maturidi'ye Etkisi (İtikadi-Siyasi)*
- Kaynak ve Kullanım Alanları Açısından Kelam Ekollerinin Metodolojik Esasları - Matûridilik-Mütezile Mukayesesi -*
- Tarihsel Süreçte Mürcie ve Mâturîdîlik İlişkisi*
- İtikadi Mezheplerde Kur'an ve Sünnet'in Rolü: Maturidilik Örneği*
- Mâturîdî'de Tefsir-Te'vîl Ayrımı ve Tefsirin İmkânı Meselesi*
- Hanefi Maturidi Kelam Sisteminde Teolojik Ayrışmalar (H. 4. - 6. Asır)*
- Maturidi Tefsirinde Ahlakî Kavramlara Yaklaşımlar*
- Kur'an'ı Anlama ve Yorumlamada Delalet Bahislerinin Metodik Kullanımı: Taberi, Maturidi, Cessâs Örneğinde Analitik Bir Çalışma*
- İmam Mâturîdî'nin Hadis Anlayışı*
- Hanefi-Maturidi Kelam Okulunun Tasavvufla ilişkisi (Mütekaddimun Dönemi)*
- İmam Matûridî'nin Kaynakları*
- Mâtûridî'de İnsan Tasavvuru*
- Mâtûridî'de Ölüm ve Ölüm Ötesi Hayat*
- Mâtûridî'nin Te'vilâtü'l-Kur'ân Adlı Eserinde Esbâb-ı Nüzûl*
- Kelam İlmi Açısından Matûridî'de Söz - Anlam İlişkisi*
- İmam Mâtûridî'nin Te'vilâtü Ehli's-Sünne İsimli Tefsirinde Mutezili Söylemin Eleştirisi*
- Mâtûridî'de İrâde-Fiil İlişkisi*
- İmâm Mâtûridî'nin Din Şeriat İlişkisi Bağlamında Toplumsal Düzen ve Hukukla İlgili Ayetlere Yaklaşımı*
- İmam Mâtûridî'nin Düşünce Sisteminde Ahlak*
- Nübüvvet Anlayışında Matûridî Sâbûnî Mukayesesi*

4.2.2. Tamamlanan Tezler

Ak, Ahmet, *Maturidi Kaynaklarda Maturidi ve Maturidilik*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006.

Aydın, Ömer, *Sadruşşerîa Es-Sânî'ye Göre İnsan Hürriyeti ve Fülleri*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1996.

Aygün, Fatma, *Mâtürîdî'ye Göre Allah'ın Varlığını Aklen Bilmenin İmkânı*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.

Baktır, Mehmet, *Ehl-i Sünnet Kalamında Akıl*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2000.

Bebek, Adil, *İmam Mâtürîdî'de Günah Problemi*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1989.

Bilgin, Ömer Faruk, *el-Mâtürîdî'nin Te'vilâtü'l-Kur'an'ının Dirâyet Tefsiri Açısından Tahlili*, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012.

Can, Mustafa, *Matürîdî'ye Kadar Nübüvete Karşı Çıkanlar ve Maturidi'de Nübüvvet Anlayışı*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1997.

Çakır, Erkan, *Mâtürîdî'nin Te'vilât'ında Müşkilü'l-Kur'an*, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017.

Çetin, Maksut, *Maturidiliğin Siyaset (Hilafet/İmamet) Anlayışı*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013.

Çetiner, Bedrettin, *Ebü'l-Berekât Abdullah İbn Ahmed En-Neseî Ve Medâriku't-Tenzil ve Hakâiku't-Te'vil Adlı Eseri*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1983.

Demir, Osman Nuri, *Mâtürîdî'de İnsan Tasavvuru*, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.

Düzgün, Şaban Ali, *Neseî ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1996.

El-Mağribî, Ali Abdulfettah, *Ebu Mansur el-Mâtürîdî ve ârâ'uhu'l-keîâmîyye*, Kahire Üniversitesi, 1980.

el-Ömer, Faruk Ömer Abdullah, *The Doctrines of the Mâtürîdî School with Special Reference to As-Sawad al-A'zam of Al-Hakim as-Samarkandî*, Edinburgh University, 1974.

Enver, Muhammed, *Ebu'l-Mu'in Meymûn b. Muhammed En-Neseî (508/1114), Tabsıratu'l-Edille fî Usûli'd-Dîn (Tahkik Çalışması)*, Ezher Üniversitesi, 1977.

Erdem, H. Sabri, *Tabstra'ya Semantik Yaklaşım*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1988.

Eraslan, Yunus, *Erken Dönemde Hanefi-Mâtürîdî Kelâm Sisteminin Tasavvufla İlişkisi*, Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.

Erjan, Kalmahan, *İmam-ı Maturidi'de Peygamberlik*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2003.

Eroğlu, Muhammet, *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ve Te'vilâtu'l-Kur'an*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1971.

Er-Rahman, M. Mustefiz, *An Edition Of The First Two Chapters Of Al-Mâtürîdî's "Ta'wîlât Ahl Al-Sunna" (Introduction)*, University Of London, 1970.

Furat, Ayşe Zişan, *XV. Ve XVI. YY.'larda Fatih ve Süleymaniye Medreseleri'nde Verilen Din Eğitiminin Karşılaştırılmalı Bir İncelemesi*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2004.

Givony, Joseph, *The Murjia and The Theological School of Ebu Hanîfe a Historical and İdeolojical Study*, Edinburg University, 1977.

Gökçe, M. Cüneyd, *Muhammed b. Eşref es-Semerkindî ve Kelâm İlmindeki Yeri*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1996.

Günaydın, Fatma, *Mâtürîdî'nin Kelâm Sisteminde Peygamberlerin İsmeti*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013.

Işık, Harun, *Maturidi'ye Göre Kaza ve Kader*, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011.

İmamoğlu, M. Ragıp, *İmam Ebû Mansûr El-Mâtürîdî Te'vilâtu'l-Kur'an'daki Tefsir Metodu*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Tefsir Bilim Dalı, 1973.

Jusupov, Mairambek, *Mâtürîdî'nin Tavîlât Adlı Eserinde Hadis Anlayışı - Nisâ Sûresi Örneği*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016.

Kahraman, Hüseyin, *Maturidiyye Kelamında Hadisin Yeri*, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2000.

Kalaycı, Mehmet, *Tarihsel Süreçte Eşarilik-Maturidilik İlişkisi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011.

Karagöz, Nail, *Hanefî-Mâtürîdî Gelenekte Kıyas İçerikli İstidlal (Hulviyyât Örneği)*, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.

Karataş, Ali, *Mâtürîdî'nin Te'vîlâtü'l-Kur'an'ında Kur'an'ı Kur'an'la Tefsir*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010.

Kılıç, Mehmet Şükrü, *İlk Dönem Sünnî Kelamında Ulûhiyet Anlayışı - Tahâvî ve Mâtürîdî Örneği*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011.

Koçoğlu, Kıyasettin, *Maturidi Genel Bibliyografyası ve Değerlendirilmesi*, Ankara, 2002. (Doktora Semineri)

Koçoğlu, Kıyasettin, *Mâtürîdî'nin Mutezile'ye Bakışı*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005.

Kutlu, Sönmez, *Mürchie ve Horasan-Maveraünnehir Yayılışı*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1994.

Malkoç, Mehmet, *Klasik Dönem Mâtürîdiyye'de Kıyâmet ve Âhiret*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009.

Mavil, Kılıç Aslan, *Klasik Dönem Mâtürîdiyye Kelâmında Te'vîl Anlayışı*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012.

Oral, Osman, *Maturidi'nin Hikmet Anlayışı*, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.

Ögük, Emine, *Mâtürîdî'nin Düşünce Sisteminde Şer-Hikmet İlişkisi*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007.

Öğüt, Salim, *Hâfizuddîn Ebû'l-Berekât Abdullah b. Ahmed en-Nesefî ve Şerhu Hâfizuddîn en-Nesefî li Kitâbi'l-Muntehab fi Usûli'l-Mezheb (Tahkîk Çalışması)*, Mekke Camiatu Ummu'l-Kura, 1988.

Öktem, Ülker, *Mestcizde'nin "el-Hilâfiyyât bayna al-Hukema ma'a'l-Mutakallimîn ve al-Hilâfiyyât bayna al-Mu'tazila ma'a al-Eşâ'ira ve al-Hilâfiyyât bayna al-aşâ'ira ma'a al-Maturîdiyya" Adli Eseri*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1993.

Önal, Recep, *Mâtürîdî'ye Göre İslâm Dışı Dinler*, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013.

Özaykal, Kayhan, *Theological-Ethics and Epistemology: The Euthyphro Dilemma and The Metaethics of al-Maturidi*, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017.

Özcan, Hanifi, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1985.

Özdeş, Talip, *İmam Mâtürîdî'nin (Te'vilatu Ehli's-Sünne) Adli Eserinin Tefsir ve Metodolojisi Açısından Tahlil ve Tanıtımı*, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1997.

Solmaz, Latif, *Ebû Mansûr Muhammed Mâtürîdî'de Günah Meselesi*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2003.

Şahin, Hasan, *Descartes'in Tanrı Anlayışı ve İslâmî Açıdan Değerlendirilmesi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1982.¹⁰⁴

Şekeroğlu, Sami, *Mâtürîdî'de Ahlâk Problemi*, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007.

Tahirova, Adile, *Kadî Abdulcebbar ve Ebû'l-Muîn en-Neseî'ye Göre Nübüvvetin Gerekliği*, M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2004.

Taşdelen, Mehmet, *Mâtürîdî'nin Düşüncesinde Emr-i Bi'l Ma'rûf ve Nehyi Ani'l-Münker*, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016.

Tsafirir, Nurit, *The Spread of the Hanefî School in the Western Regions of the Abbasid Caliphate up to the End of the Third Century*, A.H Princeton University, Princeton, 1993.

Tuğlu, Nuri, *Mâtürîdî Kelâm Ekolü Çerçevesinde Kelâmî Hadislerin Değerlendirilmesi*, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2003.

Tuğral, Süleyman, *Sadruşşeria'da İyilik ve Kötülük Problemi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1995.

¹⁰⁴ Değerlendirme Maturidi'ye göre yapılmıştır.

Turan, Sebahattin, *İmam Maturidi'nin Kıraat Anlayışı ve Te'vilatu'l Kur'an'da Kıraat Olgusu*, Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017.

Yalçınkaya, Mustafa, *Maturidi'de İman-Amel İlişkisi*, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.

Yazıcıoğlu, M. Sait, *le Kalam et Son Role Dans la Societe Turko-Ottomane*, Paris, 1977.

Yeprem, Mustafa Saim, *İrade Hürriyeti ve İmam Maturidî*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1980.

Yeşilyurt, Temel, *Ebû'l-Berekât Abdullah b. Ahmed en-Neseî ve Belli Başlı Kelami Görüşleri*, Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1989.

Yılmaz, Ali Tarık Ziyat, *Mâtürîdî Âlimlerden Sıgnâki'nin (Ö. 714/1314) et-Tesdîd fî Şerhi't-Temhîd Adlı Eserinin Tahkiki ve İlahiyat Konularının Tahlili*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016.

Yuldus, Musahanov, *Mâtürîdî'nin Mu'tezile Eleştirisi (Ebu'l-Kasım el-Ka'bi el-Belhî Bağlamında)*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009.

5. İmam Mâtürîdî ve Maturidilik İle İlgili Makaleler

5.1. Türkçe Makaleler¹⁰⁵

Abdullaev, Abdullazhon, *Mâtürîdî Kelamcısı Olarak Siracüddin Ali bin Osman el-Üşî'nin İtikadi Konularda Mu'tezile Mezhebine Karşı Görüşleri*, Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmi Dergisi 23 (2018): 335-353.

Acimamatov, Zaylabidin, *Kırgızistan'da Selefilikle Başedebilmek Açısından Mâtürîdîliğin Önemi = The Role of the Maturidy Against to the Stream of Salaf in Kyrgyzstan Country*, İlahiyat Araştırmaları Dergisi = Journal of Divinity Studies 5 (2016): 1-19.

Açıkgöz, Özkan, *Fıkıh, Kelam ve Tasavvuf Alanında Hanefîlik, Maturidilik ve Yesevîliğin "Türk Müslümanlığı"*

¹⁰⁵ Krş. Ak, Ahmet, "Türk Dilinde Mâtürîdîlik Literatürü", *Mâtürîdî Düşünce ve Mâtürîdîlik Literatürü*, İstanbul: Önsöz Yayınları, 326-349.

Zaviyesinden Tahlili, Bilig: Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi [Bilig: Bilim ve Kültür Dergisi] 20 (2002): 25-56.

Ahatlı, Erdinç, *Maturidilikte Hadis Kültürü Adlı Eser Üzerine Bazı Mülâhazalar*, Hadis Tetkikleri Dergisi 1/2 (2003): 167-179.

Ak, Ahmet, *+Risâle fî Beyâni Gürûhi Ehli'd-Dalâl ve Makâlâtihim++ Adlı Eserin Mâturîdî'ye Aidiyeti Meselesi ve Risalede Mezheplerin Tasnifi*, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi XII/2 (2008): 287-310.

Ak, Ahmet, *Ebû Mansur el-Mâturîdî'nin Mürcie'ye Bakışı*, Dini Araştırmalar VIII/24 (2006): 193-202.

Ak, Ahmet, *Faslün Fi Usûli'l-İman Adlı Risale ve Maturidi'ye Aidiyeti*, Dini Araştırmalar IX/26 (2006): 113-122.

Ak, Ahmet, *İmam Mâturîdî ve Neseî Şârihlerine Göre Peygamberlere İman*, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi XIII/26 (2015): 71-89.

Ak, Ahmet, *Mâturîdî Âlimlere Göre İlhamın Bilgi Kaynağı Olması Sorunu*, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi V/2 (2014): 129-146.

Ak, Ahmet, *Mâturîdîliğin Halep ve Şam'a Gelişi*, Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi XVI/1 (2016): 119-138.

Ak, Ahmet, *Mâturîdîliğin Hanefîlik İle İlişkisi*, Milel ve Nihal İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi VII/2 (2010): 223-240.

Ak, Ahmet, *Ebu'l-Muin en-Neseî'ye Göre İman-Amel İlişkisi*, Dini Araştırmalar 8/24 (2006): 245-252.

Ak, Ahmet, *Mâturîdî ve Mâturîdîlik ile İlgili Türkçe Akademik Çalışmaların Değerlendirmesi = Evaluation of Turkish Academic Studies Related to Mâturîdî and Maturitide*, İslâmi Araştırmalar = Journal of Islamic Research XXIX/2 (2018): 380-398.

Ak, Ahmet, *Maturidi'nin Şükür Anlayışı*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi XLVII/2 (2006): 185-194.

Akgül, Muhittin, *Ebû Mansûr el-Mâturîdî ve Te'vilâtu'l-Kur'ân*, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 4 (2001): 57-67.

Akın, Murat, *Hakîm es-Semerkandî'nin "es-Sevâdü'l-A'zam" İsimli Eseri Bağlamında Mâturîdî Akâid Eserlerinde Fıkhî Konulara Yer*

Verilmesinin Muhtemel Nedenleri, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlahiyat Tetkikleri Dergisi (İLTED) 47 (2017): 103-118.

Akın, Murat, *Mâtürîdî Ekolünde Akâid Metni Yazma Geleneği ve Önemli Bazı Akâid Metinleri = The Tradition of Writing Texts in the Maturidi School and Important Some Doctrinal Texts*, Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi XI/22 (2018): 109-150.

Aktürk, Eyüp, *Akıl- Vahiy- Bilgi İlişkisi: Maturidi Üzerine Bir İnceleme*, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi 20 (2011): 206-223.

Alper, Hülya, *İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi: Aklın Önceliği ve Vahyin Gerekliği*, Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi VII/2 (2010): 7-29.

Altıntaş, Ahmet, *Ebû Mansur Muhammed el-Mâtürîdî ile Ebu'l-Mu'in en-Neseî'nin İman Görüşü = The View of Abû Mansûr Muhamed al-Mâtürîdî and Abû'l-Mu'in al-Nasafî About Faith*, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi XVI/32 (2018): 311-355.

Altıntaş, Ramazan, *İmâm-ı Mâtürîdî'nin Tezkiye Kavramı ve Mahiyetine Yönelik Yaklaşımı Buhara'dan Konya'ya İrfan Mirası ve XIII. yy. Medeniyet Merkezi Konya (I)*, Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları: 401 (2018): 58-64.

Altıntaş, Ramazan, *İmâm-ı Mâtürîdî'de Din-Siyaset İlişkileri*, Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi VII/2 (2010): 53-66.

Altıntaş, Ramazan, *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ve Kelâmcılığ*, Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni: Felsefe, Ahlâk ve Kelâmın Sentezi VI (2015): 95-112.

Altıntaş, Ramazan, *Mâtürîdî Kelam Sisteminde Akıl-Nakil İlişkisi*, Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim] V/3 (2005): 233-245.

Ardoğan, Recep, *Ehl-i Sünnet Kelamında (Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye) Tekfirden Sınırlar -İman-Küfr Sınırlarını Belirlemede Başlıca İlkeler-*, İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi 25 (2015): 315-342.

Ardoğan, Recep, *Mutezile'nin Halkul'Kur'an Fikrinin Eş'ariyye-Maturidiyye Kelâmına Nüfuzu: Kelâm-ı Nefsi Kavramlaştırması*, Usûl: İslam Araştırmaları 15 (2011): 125-160.

Armutlu, Sadık, *Maturidi Kelamının Klasik Edebiyata Yansımaları*, EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler - XXII/73 (2018): 93-110.

Arslan, Hulusi, *Mâtürîdî'ye Göre Evren ve İnsanın Yaratılışı*, Hikmeti Hikmet Yurdu II/4 İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdilik Özel Sayısı (2009): 71-90.

Aslan, Abdulgaffar, *Neseî'î'de Bilgi Problemi*, Arayışlar: İnsan Bilimleri Araştırmaları, 1/1 (1999): 195-211.

Atalan, Mehmet, *Hanefîlik ve Mâtürîdîliğin Bektâşîlik Üzerindeki Etkileri*, Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi I/1 (2017): 25-47.

Atalan, Mehmet, *Hiz. Ali Cenknâmelerinde Mâtürîdîlik ve Hanefîlik İle İlgili Unsurlar*, e-Makâlât Mezhep Araştırmaları III/1 (2010): 65-103.

Atik, M. Kemal, *Te'vilatü'l-Kur'an Çerçevesinde Mâtürîdî'nin Müteşabih Ayetleri Anlayışı*, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi 3 (1989): 313-332.

at-Tancı, Muhammed b. Tavîr, *Abû Mansûr al-Mâtürîdî*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi IV/1-2 (1955): 1-12.

Avcı, Metin, *İmam Mâtürîdî'nin 'Din-Şeriat Ayrımı' Anlayışında Ebû Hanîfe'nin Etkisi = The Influence of Abu Hanîfa on Imam Maturidi's View of Separation of Religion and Sharia*, e-Makâlât Mezhep Araştırmaları XI/1 (2018): 177-199.

Aydın, Mehmed, *Türk Kelâmcılarından İmam Mâtürîdî*, İslâm Medeniyeti III/34 (1973): 28-30.

Aygan, Fadıl, *Mâtürîdî Kelamcı Şemsüddîn es-Semerkindî'nin Hıristiyanlık Eleştirisi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 46 (2014): 125-144.

Aygün, Fatma, *Allah'ın Varlığı'nı Aklen Bilmeye İlişkin Mâtürîdî'nin Hudûs Delili (Hadesü'l-A'yân Delili)*, Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 6 (2016): 161-187.

Aygün, Fatma, *Allah'ın Varlığını Aklen Bilmeyen İlişkin Mâtürîdî'nin Gâye ve Nizam Delili (Hikmet ve Tedbîr Delili)*, Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi III/4 (2014): 29-45.

Aygün, Fatma, *Allah'ın Varlığını Aklen Bilmeye İlişkin Mâtürîdî'nin Fıtrat Delili (Hilkât Delili)*, Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi IV/4 (2015): 93-125.

Aygün, Fatma, *Mâtürîdî'nin Te'vilâtü'l-Kur'ân Adlı Eserinden Allah'ın Varlığına İlişkin Aklî Deliller*, Kelam Araştırmaları Dergisi XV/1 (2017): 150-166.

Bakkal, Mustafa Cihad, *Kıssalar Bağlamında Mâtürîdî'nin Kur'ân'daki Mübhemlere Yaklaşımı*, EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler – XXI/72 (2017): 195-214.

Bakkal, Mustafa Cihad, *Mâtürîdî'nin İbtidâen Nüzûl Anlayışı*, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 41 (2018/2): 62-74.

Baloğlu, Adnan Bülent, *Doğru Bilgi Tanımına Ulaşma Çabası: Ebu'l-Muin En-Neseî Örneği*, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 17 (2003): 3-20.

Bardakoğlu, Ali, *Hüsn ve Kubh Konusunda Aklın Rolü ve İmam Maturidi*, Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 4 (1987): 59-76.

Baydoğan, M. Lütfullah, *Kur'an ı Kerîm, Fennin Bütün İleri Hamlelerini Muhittir*, Müslüman Sesi Dergisi 59/3 (1952): 1. <http://katalog.idp.org.tr/yazilar/onizleme/108575/kur-an-i-kerim-fennin-butun-ileri-hamlelerini-muhittir>

Bebek, Adil, *İmam Mâtürîdî ve Kadi Abdülcebbar'a Göre Haber-i Vahidin Epistemolojik Değeri*, Kelamda Bilgi Problemi: Bildiriler, (2003): 47-52.

Bebek, Adil, *Mâtürîdî'nin Kelâm Sisteminde Âhiret İnancı*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 19 (2000): 5-41.

Biçer, Ramazan, *Matürîdî'ye Göre Dini Tebliğ Metodu Bir İnsan-ı Selîm*, Prof. Dr. Azmi Özcan'a Armağan, (2016): 353-361.

Biçer, Ramazan - Osman Sezgin, *Teo-Psikolojik Açıdan Mâtürîdî'de İrade Özgürlüğü*, Bilig: Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi 80 (2017): 239-263.

Biçer, Ramazan, *Maturîdî'ye Göre Hidayete Engel Olan Beşeri Zaaflar ve Tezahürleri*, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi VIII/1 (2004): 41-60.

Bilgili, İsmail, *Hanefî Fıkıh Medeniyetine İmam Mâtürîdî'nin Etkisi*, İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi 29 (2017): 399-423.

Birinci, Züleyha, *Ebû Mutî Rivayetli el-Fıkhü'l-Ekber Şerhi'nin Müellifi Meselesi*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi 35 (2008): 52-72.

Bozkurt, Mustafa, *Mâtürîdî'nin Bilgi Sisteminin Teşekkülünde Akıl ve Vahyin Konumu*, İslam ve Yorum: Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar, I (2017): 165-175.

Bulut, İsmail, *'Kelimetullah' Bağlamında Mâtürîdî'nin 'Kelime/Logos' Anlayışı*, EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler - XX/66 (2016): 367-392.

Bulut, Mustafa, *İmam Mâtürîdî, Hocaları ve Öğrencileri*, Hikmet Yurdu II/4 İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdilik Özel Sayısı (2009): 137-146.

Cengiz, Lütfi, *Hasan Basri Çantay'ın Ehl-i Sünnet/Hanefilik-Maturîdilik Vurgusu(nun Gerekeçleri ve Temelleri)*, Türk-İslam Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi = Journal of the Academic Studies of Turkish-Islamic Civilization XII/23 (2017): 111-119.

Ceyhan Akçakoyun, İrem, *Mâtürîdî'de İlahi Füllerde Kullanılan Maslahatı*, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi VIII/2 (2017): 319-343.

Cici, Recep, *Osmanlı Hukuk Düşüncesini Etkileyen Başlıca Kaynaklar*, UÜİFD 8/8 (1999).

Cici, Recep, *Osmanlı Klasik Dönemi Fıkıh Kitapları*, Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi (TALİD) 3/5 (2005).

Coşkun, İbrahim, *Mâtürîdî Düşüncede Allah-İnsan İlişkisi*, Hikmet Yurdu II/4 İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdilik Özel Sayısı (2009): 17-46.

Çakır, Kamil, *Buhârî'nin Mürcie ile İman Konusunda Tartışması*, AÜİFD XXXII (1992).

Çakır, Erkan, *Tefsirde Bir İlke Olarak Tevakkuf -Ebû Mansûr Mâtürîdî Örneği-* = *Tawaqquf As a Principle in Tafsir-The Sampling of Abu Mansur Maturidi-*, İslâmi Araştırmalar = Journal of Islamic Research XXIX/3 (2018): 626-641.

Çalışkan, İsmail, *Tefsirde Mâtürîdî'yi Keşfetmek: İmam Mâtürîdî ve Te'vîlâtü'l-Kur'an'ın Tefsir İlmindeki, Yeri Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi VII/2 (2010): 67-93.*

Çınar, Mahmut, *Ehl-i Sünnet Kelâmının Kurucu Aklı İmâm Mâtürîdî ve Kelâm Sistemi*, Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmi Dergisi 20-21 (2015): 119-134.

Dağdeviren, Alican - Erkan Çakır, *Mâtürîdî'ye Göre İşkâlin Çözüm Yollarından Biri Olarak Cem' ve Tevfik*, EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler- 70 (2017): 21-37.

Dağdeviren, Alican - Erkan Çakır, *Mâtürîdî'ye Göre Kurân-ı Kerim'de İşkâl Sebepleri*, Dinî Araştırmalar XIX/50 (2016): 33-57.

Demir, Abdullah, *Mâtürîdî Âlimi Ebû İshâk Zâhid es-Saffâr'ın Kelâm Müdâfaası = Mâtürîdî Theologian Abû Ishâq al-Zâhid al-Saffâr's Vindication of the Kalâm*, Cumhuriyet İlahiyat Dergisi = Cumhuriyet Theology Journal XX/1 (2016): 445-502.

Demir, Abdullah, *Ali b. Osman el-Ûşî'nin Mâtürîdî Kelâmına Katkıları*, Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmi Dergisi 23 (2018): 371-386.

Demir, Hilmi, *İslam Dünyasında Ortak Akıl Arayışının Tarihi Serüveni -Mâtürîdîlik Bir Çözüm mü?-, Dış Politika Dergisi üç aylık dergi (2019): 7-21.*

Demir, Hilmi, *Gelenekten Geleceğe Hanefî-Maturidiliği Yeniden Hatırlamak*, Türk Düşüncesi Dergisi 1 (Ocak-Şubat 2019).

Dere, Ali, *al-Maturidi und sie die Sunnitische Theologie in Samarkand*, İslamiyat I/2 (1998): 135-139. (Ulrich Rudolph'un Maturidi ile ilgili çalışmasının değerlendirilmesi)

Doğan, Lütfi, *Sunni Kelamı: Ebu Mansur el-Maturidi*, İslam Dergisi 45/4 (1961): 282.

<http://katalog.idp.org.tr/yazilar/onizleme/84454/sunni-kelami-ebu-mansur-el-maturidi>

Duman, Ali, *İmam Mâtürîdî, Hayatı, Eserleri ve İslam Düşüncesindeki Yeri*, Hikmet Yurdu II/4 İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdilik Özel Sayısı (2009): 109-126.

Duman, Ali, *İmam Matürîdî'nin Te'vilatü'l-Kur'an'ında Akıl Yürütmeyle İlgili Kavramlar -Fıkıh, İstidlâl, Kıyas-*, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi V/1 (2014): 103-116.

Duran, Bünyamin, *Eşârî-Maturidi Akılcılığı ve Türk Müslümanlığı*, Köprü Dergisi 66 (Bahar 1999).

Düzgün, Şaban Ali, *De Facto Siyasal Otoriteden Meşru Siyasal İktidara: Mâtürîdî'nin Ulu'l-Emr Kavramsallaşması*, Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi XIV/1 (2017): 24-35.

Düzgün, Şaban Ali, *Maturidi'nin Kur'an Yorum Yöntemi*, Kelam Araştırmaları Dergisi, X/1 (2012): 1-18.

Düzgün, Şaban Ali, *Mâtürîdî'de Bireysel Ahlaki Otonomi*, Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi VII/14 (2018): 1-10.

Ecer, Ahmet Vehbi, *Büyük Türk Bilgini Mehmet Matürîdî ve Türk Kültürünü Destekleyen Görüşleri*, Hikmet Yurdu III/6 (2010): 89-106.

Ecer, Ahmet Vehbi, *Mâtürîdî'nin Türk Kültüründeki Yeri*, Hikmet Yurdu II/4 İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdilik Özel Sayısı (2009): 91-108.

Ecer, Ahmet Vehbi, *Ebû Mansur el-Matürîdî, İslâm Medeniyeti* III/29 (1973): 10-14.
<http://katalog.idp.org.tr/yazilar/onizleme/61861/ebu-mansur-el-maturidi>

Ecer, Ahmet Vehbi, *Türk Din Bilgini Matürîdî'nin Tanınması*, Diyanet İlmî Dergi [Diyanet Dergisi] XXIII/1 (1987): 12-17.

Ecer, Ahmet Vehbi, *Büyük Türk Âlimi Ebu Mansur Muhammed Maturîdî*, Kubbealtı Akademi Mecmuası 4(2000): 52-58.

Ecer, Ahmet Vehbi, *Ebu Mansur Maturidi es-Semerkandî*, Milli Kültür Dergisi 10 (Ekim 1997).

Ecer, Ahmet Vehbi, *Ebu Mansur Maturidi İslam*, Medeniyeti Dergisi 29 (1973): 10-14.

Ecer, Ahmet Vehbi, *İmanın Artması ve Eksilmesi*, İslam Dergisi (1962).

Ecer, Ahmet Vehbi, *Mâturidî'nin İslam Dünyası'nda Tanınması*, Diyanet Dergisi, 23/1 Ocak-Mart (1987): 12-17.

Ecer, Ahmet Vehbi, *Türk Bilginlerinden Ebu Mansur Muhammed Maturidi*, Kurultay Dergisi (02.03.1975).

Ecer, Ahmet Vehbi, *Kadercilik Meselesi Geri Kalma Sebebi*, Türk Ocağı 72 (06.12.2006).

Ecer, Ahmet Vehbi, *Gizlenen Maturidi*, Yesevi 138 (Haziran 2005).

Ecer, Ahmet Vehbi, *Mâturidî'nin Yetiştirdiği Coğrafi Ortam*, Yesevi, 121 (Ocak 2004).

Ecer, Ahmet Vehbi, *Türk Kültür Tarihinde Ebu Mansur Muhammed Mâturidî'nin Yeri ve Etkisi*, Yeni Türkiye XXII/82 (2016): 594-606.

Ecer, Ahmet Vehbi, *Türkiye'de Ebu Mansur Muhammed el-Maturidi ile İlgili Araştırma ve Yayınlar*, Türk Kültürü (2000): 308-314.

Erdem, H. Sabri, *Ebu Mansur al-Maturidi'nin Bazı Kelâmî Görüşleri Üzerine*, Dini Araştırmalar VII/22 (2005): 165-170.

Erdem, Engin, *Hanefî-Mâturidî Gelenekte Bilgi ve İman = Knowledge and Faith in the Hanafî-Maturidi Tradition*, Diyanet İlmi Dergi [Diyanet İşleri Reisiği Yıllığı] LIV/3 (2018): 59-78.

Erel, Sami Turan, *İmam Mâturidî*, İslam Düşünce Atlası (2017) <https://www.islamdusunceatlası.org>

Esen, Muammer, *Mâturidî'nin Bilgi Kuramı ve Bu Bağlamda Onun Âlem, Allah ve Kader Konusundaki Görüşlerinin Kısa Bir Tahlili*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 49/2 (2008): 45-56.

et-Tancî, Muhammed b. Tavîd, *Abu Mansur al-Maturidi*, İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler (2011): 355-368.

et-Tancî, Muhammed b. Tavî, *Abû Mansûr Al-Mâtürîdî*, düzenleyen: Sıddık Korkmaz, e-Makâlât Mezhep Araştırmaları IV/1 Muhammed b. Tavî et-Tancî özel sayısı (2011): 355-368.

Evkuran, Mehmet, *Haneft-Maturîdî Kelam Sistemi Üzerine -Bir Kelam Sosyolojisi Denemesi-*, Eski Yeni: Üç Aylık Düşünce Dergisi 25 (2012): 14-30.

Eyub Ali, *Maturidilik*, trc. Ahmet Ünal, İslam Düşüncesi Tarihi I (1990): 295-310.

Fığlalı, Ethem Ruhi, *Burdur Kütüphanesinde Bulunan Bir Risale "Tezkitetü'l-Mezahib"*, AÜİFD (1975): 99-102.

Fığlalı, Ethem Ruhi, *İbn Sadruddin eş-Şirvani ve İtikadi Mezhepler Hakkında Türkçe Risalesi*, AÜİFD (1981): 249-276.

Galli, A. M. Ahmad, *Mâtürîdî'nin Tefsirinin Bazı Yönleri*, trc. Hanifi Özcan, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 4 Prof. Dr. Ömer Yiğitbaşı'na Armağan (1987): 467-480.

Gengil, Veysel, *Mekke Müşriklerini Mâtürîdî'nin Gözüyle Okumak*, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi XX/38 (2018): 201-222.

Gömbeyaz, Kadir, *Haneft-Maturîdî Mezhepler Tarihi Kaynakları, Mezheplere Göre Klasik Kaynaklar ve Özellikleri* (2018): 339-350.

Güdekli, Hayrettin Nebi, *Müteahhirîn Dönemi Mâtürîdî Kelâmında İradenin Ontolojisi Sorunu: Saçaklızâde'nin Risâletü'l-İrâdeti'l-Cüz'îyye'sinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi*, İslâm Araştırmaları Dergisi 41 (2019): 85-129.

Gül, Ali Rıza, *Mâtürîdî'nin Te'vilâtü'l-Kur'ân'da Kullandığı Veri Kaynaklarına Ahkâm Ayetleri Ekseninde Bir Yaklaşım*, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 3 (2015): 7-46.

Gümüsoğlu, Hasan, *İmam Mâtürîdî'nin Âyetler Temelinde Kader ve Kaza Meselesini İzahı = Revealing the Question of Fate on the Basis of the Verses by Imam Mâtürîdî*, Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi = The Journal of International Social Research X/48 (2017): 728-739.

Gündoğar, Hamdi, *İmam Matürîdi ve Fahreddin er-Razi'de Fatıha Suresinin Tefsiri*, Adıyaman Üniversitesi İslami Bilimler Fakültesi İslami İlimler Araştırmaları Dergisi I/1 (2017): 9-24.

Gürkan, Salime Leyla, *Dogmaya Karşı Akıl: Mâtürîdî'nin Teslis İnancını Tenkidi*, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 19 (2009): 63-86.

Halif [Huleyf], Fethullah, *Maturidi ve Eşari Mezhepleri Hakkında Bir Tetkik*, trc. Mustafa Öz, Diyanet İlmî Dergi [Diyanet Dergisi] XIV/2 (1975): 102-115.

Huleyf, Fethullah, *Ebu Mansur Maturidî Hayatı ve Eserleri*, trc. Mustafa Öz, Diyanet İlmî Dergi [Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi] XIII/5 (1974): 316-319.

Huncan, Ömer, *Soner Türk Hakanlığı (Karahanlılar)'nın Dinî Siyaseti'nde Mâtürîdî Âlimlerin Rolü*, Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi = Trakya University Journal Social Science XVIII/2 (2016): 377-393.

İbiş, Fatih, *Mâtürîdî'de İman-Ahlak İlişkisi*, Kelam Araştırmaları Dergisi XIII/2 (2015): 717-734.

İbrahim, Lütfi, *Allah'ın Varlığı Hususunda Mâtürîdî'nin Delilleri*, trc. Emrullah Yüksel, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 10 (1991): 202-207.

İlhan, Avni, *İmam-ı Maturidi ve Kitâbu't-Tevhid'i*, Diyanet İlmî Dergi [Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi] IX/94-95 (1970): 99-102.

İşcan, Mehmet Zeki, *İslam Düşüncesinin Entellektüel Temellerinin Yeniden Yorumlanmasında Mâtürîdî'nin Katkısı*, EKEV Akademi Dergisi -Sosyal Bilimler- XII/34 (2008): 1-22.

Jusupov, Mairambek, *Mâtürîdî'nin Te'vilâtu'l-Kur'an Adlı Eserinde Bazı Hadis Kavramlarının Kullanılışı: Nisâ Sûresi Örneği = Usage of Some Hadith Terms in Maturidi's Work Named Ta'wilat al-Qur'an: The Case of Surat an-Nisa*, İlahiyat Araştırmaları Dergisi = Journal of Divinity Studies 3 (2015): 71-91.

Kahraman, Hüseyin, *Hadisin Mâtürîdî Kültüründeki Yeri ve İmâm Mâtürîdî'nin Hadis Yorumu*, Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi VII/2 (2010): 141-171

Kahraman, Hüseyin, *Mâtürîdilikte Hadis Kültürü*, Hadis Tetkikleri Dergisi III/2 (2005): 169-177.

Kalaycı, Mehmet, *Eşarilik ve Maturidiliği Uzlaştırma Girişimleri: Tâcüddin es-Sübki ve Nûniyye Kasidesi*, Dinî Araştırmalar XIV/40 (2012): 112-131.

Kalaycı, Mehmet, *Kemâlpâşâzâde'nin Eş'arilik-Mâtürîdilik İhtilafı Konusundaki Risalesi Üzerine*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [AÜİFD] LIII/2 (2012): 211-218.

Kalaycı, Mehmet, *Mâtürîdî-Hanefî Aidiyetin Osmanlı'daki İzdüşümleri = Projection of Mâtürîdite-Hanefite Identity on the Ottomans*, Cumhuriyet İlahiyat Dergisi = Cumhuriyet Theology Journal XX/2 (2016): 9-72.

Kalaycı, Mehmet, *Osmanlı'da Eşarilik-Maturidilik İlişkinine Genel Bir Bakış*, İlahiyat Akademi: Altı Aylık Uluslararası Akademik Araştırma Dergisi 5 (2017): 113-127.

Kalaycı, Mehmet, *Şeyhülislam Mehmed Esad Efendi ve Eşarilik-Maturidilik İhtilafına İlişkin Risalesi*, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi XI/21 (2012): 99-134.

Kalaycı, Mehmet, *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdî Kelamcılığının Yeniden Keşfedilmesinde Eşariliğin Rolü*, Eski Yeni: Üç Aylık Düşünce Dergisi 25 (2012): 31-38.

Kalaycı, Mehmet, *Osmanlı'da Eş'arilik - Mâtürîdilik İhtilafı Edebiyatı*, TALİD XV/29 (2017): 79-151.

Kalaycı, Mehmet, *18. Yüzyıl Osmanlı Dinî Düşüncesinde Mâtürîdilik Vurgusu: Hanefilikten Mâtürîdiliğe Giden Sürece Dair Bir Tahlil*, Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası: Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler XVIII. Yüzyıl II (2018): 47-95.

Karaağaç, Hilmi, *Maturidi Düşünce Sisteminde İman Anlayışı*, EKEV Akademi Dergisi -Sosyal Bilimler- XV/49 (2011): 65-80.

Karadağ, Cağfer, *Mürchie'nin Mezhepliği Problemi ve Ebû Mansûr el-Mâtürîdî*, Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi VII/2 (2010): 191-221.

Karadaş, Cağfer, *Semer kand Hanefî Kelam Okulu: Mâtürîdîlik - Oluşum Zemini ve Gelişim Süreci-*, Usûl: İslâm Araştırmaları 6 (2006): 57-100.

Karagöz, Nail, *Hanefî-Mâtürîdî Düşünce Akımında İsbat-ı Vâcibe ve İlahî Sıfatlara Yönelik İstidlâller*, Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi XV/2 (2015): 29-63.

Karagöz, Nail, *Mâtürîdî'de İstidlâlin İşlev Alanları*, Kelam Araştırmaları Dergisi XVI/2 (2018): 241-263.

Karakuş, Abdulkadir, *İmam Mâtürîdî'nin Nesh Anlayışı = Imam Maturidi's Understanding of the Nash*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 45 (2018): 83-113.

Karataş, Ali, *Rivayet ve Dirayet Kaynakları Açısından Mâtürîdî'nin Te'vilâtü'l-Kur'an'ı*, EKEV Akademi Dergisi -Sosyal Bilimler- XV/47 (2010): 161-174.

Kasapoğlu, Abdurrahman, *Mâtürîdî'nin İmanda Artmayı İfade Eden Âyetlere Yaklaşımı*, Hikmet Yurdu II/4 İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik Özel Sayısı (2009): 47-70.

Kazanç, Fethi Kerim, *Ahlaki Bir Varlık Olarak İnsan: Teolojik Bir Çözümleme*, Bilge Adamlar Dergisi 29 (2012): 55. <http://katalog.idp.org.tr/yazilar/onizleme/487980/ahlaki-bir-varlik-olarak-insan-teolojik-bir-cozumleme>

Kazanç, Fethi Kerim, *İmanî Konuların Kelam İlmi Açısından Değerlendirilmesi*, Din ve Hayat Dergisi 21 (2014): 42. <http://katalog.idp.org.tr/yazilar/onizleme/544987/imani-konularin-kelam-ilmi-acisindan-degerlendirilmesi>

Kırca, Celal, *Ebu Mansur El-Maturidi'nin Tefsir ve Te'vil Anlayışı*, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi 3 (1989): 281-295.

Kırca, Celal, *İmam Mâtürîdî'ye Göre Tefsir ve Tevil Kavramları*, Kur'an ve Bilim (1996) 151-171.

Koçar, Musa, *Mâtürîdî'ye Göre Nübüvvetin Gerekliliği ve Hz. Peygamber'in Nübüvveti*, Tabula Rasa: Felsefe-Teoloji 4/10 (2004): 131-142.

Koçar, Musa, *Mâtürîdî'de Akılcılık ve Uygulama Alanları*, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 17 (2006): 27-53.

Koçar, Musa, *Mâtürîdî'nin Kur'ân'da Yer Alan Ruh Kavramına Yüklediği Anlamlar*, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 16 (2006): 57-68.

Koçar, Musa, *Mâtürîdî'nin Hristiyanların Tanrı Anlayışına Yönelttiği Eleştiriler*, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 18 (2007): 15-26.

Koçoğlu, Kıyasettin, *İmam Mâtürîdî'nin Mutezile Algısı*, Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi VII/2 (2010): 241-276.

Koçoğlu, Kıyasettin, *Mâtürîdiyyenin Temel Kaynaklarında Râfıza ve Râfızî Fırkalar*, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Atatürk Üniversitesi İslâmi İlimler Fakültesi Dergisi] [İİFD] [EAÜİFD] 38 (2012): 215-248.

Koçoğlu, Kıyasettin, *İmam Maturîdî ve Mezhepler*, Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni: Felsefe, Ahlâk ve Kelâmın Sentezi VI (2015): 113-144.

Korkmaz, Sıddık, *İmam Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Hayatı ve Eserleri*, Dinî Araştırmalar IV/10 (2001): 89-120.

Korkmaz, Sıddık, *Mâtürîdî Öğretisinin Yesevî Sufiliğindeki Yansımaları = Reflection of Mâtürîdî's Approach on the Sufism of Yasavi*, Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi 84 (2017): 47-60.

Korkmaz, Sıddık, *Mâtürîdîliğin Türk Dünyasındaki Medeniyet Arayışlarına Katkısı IV. Uluslararası Türk Dünyası Ekonomi Forumu 7-9 Mayıs 2015 Bildiriler Kitabı*, (2015): 23-37.

Korlaelçi, Murtaza, *Maturîdî'nin Düşünmeyle İlgili Bazı Ayetleri Tevili*, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi I/1 (1987): 129-147.

Kurt, Hasan, *İmam Mâtürîdî'de Mu'tezilî Ka'bi'nin Eleştirisi*, Bilimname: Düşünce Platformu 20 (2011): 109-134.

Kutlu, Sönmez, *Bilinmeyen Yönleriyle Türk Din Bilgini: İmâm Mâtürîdî*, Dinî Araştırmalar V/15 (2003): 5-28.

Kutlu, Sönmez, *Mâtürîdî Akılcılığı ve Günümüz Sorunlarını Çözmeye Katkısı*, e-Makâlât Mezhep Araştırmaları II/1 (2009): 7-41.

Kutlu, Sönmez, *Ehl-i Sünnet Siyaset Anlayışının Dini Temellerinin Sorgulanması*, e-Makalat Dergisi, 1 (2008): 1-13.

Kutlu, Sönmez İmâm Mâtürîdî'ye Göre Diyanet-Siyaset Ayrımı ve Çağdaş Tartışmalarla Mukayesesi İslâmiyât, Ankara, 2005, VIII. cilt, 2. sayı [Ümmet Üzerine Özel Sayısı] , s. 55-70.

Kutlu, Sönmez, *Ebû Muhammed Ali b. Osman b. Muhammed b. Süleyman el-Üşî el-Fergânî'nin (ö. 569/1174) Haneftî-Mâtürîdî Kültür Çevresi*, Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmi Dergisi 23 (2018): 127-142.

Kutlu, Sönmez, *İmâm Mâtürîdî'ye Göre Diyanet Siyaset Ayrımı ve Çağdaş Tartışmalarla Mukayesesi*, İslamiyât, 8/2 (2005).

Kutlu, Sönmez, *İslam ve Mezhepler*, Türk Yurdu, 17 (1997): 116-117.

Kürkçüoğlu, Kemal Edîb, *Lâmiyye-i Kelâmiyye*, AÜİFD III/1-2 (1954): 1-21.

Macit, Nadim, *Mâtürîdî Geleneğinde Din, İçtihat ve Siyaset*, Düşünce Dünyasında Türkiz Siyaset ve Kültür Dergisi II (2011): 105-122.

Macit, Yüksel, *İmâm Mâtürîdî'ye Göre Kur'an'dan Bir Hükmün İçtihat İle Neshi*, Hikmet Yurdu II/4 İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik Özel Sayısı (2009): 127-136.

Madelung, Wilferd, *Horasan ve Maverannehir'de İlk Mürcie ve Hanefiliğin Yayılışı*, trc. Sönmez Kutlu, AÜİFD XXXIII (1992): 239-247.

Malkoç, Mehmet, *Matürîdî'de Ahiret Âlemi İnancının Temellendirilmesi*, Diyanet İlmi Dergi XLVIII/4 (2012): 7-22.

Mavil, Kılıç Aslan, *Bir Mu'tezile-Mâtürîdiyye Tartışması - Rû'yetullah*, Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi XIV/2 (2014): 449-478.

Mavil, Kılıç Aslan, *Mâtürîdîlere Göre Nübüvvetin Kapsam ve Gerekliliği*, Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi V/9 (2017): 76-88.

Mavil, Kılıç Aslan, *Bir Hanefî-Mâtürîdî Âlimi Ebü'l-Berekât en-Neseftî*, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi XXII/1 (2013): 57-83.

Mehdi, Rüstem, *İtikadi Konularda Taklid (1) Hanefîlik Üzerine Yazılar*, (2015), erişim: 28.02.2019, <https://hanifhanefi.wordpress.com/2018/10/28/itikadi-konularda-taklid-1/>

Mehdi, Rüstem, *İmam el-Mâtürîdî'nin Görüşlerinde Din-Devlet Ayırımına Zemin Var mı? Hanefîlik Üzerine Yazılar*, (2017), erişim: 28.02.2019.

<https://hanifhanefi.wordpress.com/2018/11/01/imam-el-maturidinin-goruslerinde-din-devlet-ayirimina-zemin-var-mi/> ?

Memiş, Murat, *Eşari-Matürîdî İhtilafına Dair İki Risale*, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi I/35 (2012): 75-103.

Memiş, Murat, *İmam Mâtürîdî ve Ebussuûd'un Tefsirlerinde Hz. Meryem*, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 43 (2016): 101-141.

Musahan, Ali Yıldız, *Mâveraünnehir Bölgesinde Mütezile-Mâtürîdî Etkileşimi*, Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi XVII/1 (2015): 185-220.

Mustafa Abdurrazık Paşa, *Kelamcıların Vahy Hakkındaki Fikirleri*, Sebilürreşad Dergisi 341/14 (1962): 242. <http://katalog.idp.org.tr/yazilar/onizleme/96323/kelamcilarin-vahy-hakkindaki-fikirleri>

Okumuş, Namık Kemal, *Matürîdîliğin Ezelî Yazgı Anlayışı Üzerine Bazı Tespitler*, Kelam Araştırmaları Dergisi XIII/2 (2015): 655-692.

Onat, Hasan, *Din Anlayışımızın Kaynakları Üzerine Bazı Düşünceler*, Türk Yurdu XIII/75 (1993).

Oral, Osman, *Mâtürîdî'de Sabır, Şükür ve Hikmet İlişkisi*, Mütefekkir Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi II/4 (2015): 343-362.

Oral, Osman, *Mâtürîdî ve Mehmet Âkîf'e Göre Asr Sûresi'nde Hüsrânı Önleyen İmân Tezâhürü Psiko-Sosyal Hikmetler*, Türk ve İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi = The Journal of Turk & Islam World Social Studies V/16 (2018): 159-188.

Oral, Osman, *Mâtürîdî ve Râzî'ye Göre Bakara Sûresi'nin Son İki Âyeti "Âmenerresûlü"nde İmânî Hikmetler*, Türk ve İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi = The Journal of Turk & Islam World Social Studies V/17 (2018): 170-199.

Oral, Osman, *Mâtürîdî'de Akıl ve Yaratılış Hikmeti*, Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi] 40 (2015): 139-158.

Oral, Osman, *Mâtürîdî'de Büyük Günah ve Şefaatin Hikmeti*, International Journal of Russian Studies = Uluslararası Rusya Araştırmaları Dergisi X/1 (2017): 15-40.

Oral, Osman, *Mâtürîdî'de İnşirâh Sûresi ve Psiko-Sosyal İmânî Hikmetler*, Türk ve İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi = The Journal of Turk & Islam World Social Studies IV/15 (2017): 156-175.

Oral, Osman, *Mâtürîdî'de Kadın Algısı ve Psiko-Sosyal Konumu*, International Journal of Russian Studies = Uluslararası Rusya Araştırmaları Dergisi XI/1 (2018): 1-44.

Oral, Osman, *Mâtürîdî'nin Kader Görüşü*, International Journal of Russian Studies = Uluslararası Rusya Araştırmaları Dergisi IX/1 (2016): 16-36.

Oral, Osman, *Mâtürîdî'ye Göre Ahiretin Yaratılış Hikmeti*, International Journal of Russian Studies = Uluslararası Rusya Araştırmaları Dergisi X/2 (2017): 39-64.

Oral, Osman, *Mâtürîdî'ye Göre Âyetü'l-Kürsi'de Allah Tasavvuru ve Tevhid Sorunu*, Türk ve İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi = The Journal of Turk & Islam World Social Studies V/16 (2018): 291-314.

Oral, Osman, *Mâtürîdî'ye Göre Hayvanların Yaratılış Hikmetleri*, International Journal of Russian Studies = Uluslararası Rusya Araştırmaları Dergisi X/1 (2017): 1-14.

Oral, Osman, *Mâtürîdî'ye Göre İhlâs Sûresi'nde Allah Tasavvuru ve Tevhid Sorunu*, Türk ve İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi = The Journal of Turk & Islam World Social Studies IV/5 (2017): 76-93.

Oral, Osman, *Mâtürîdî'ye Göre Peygamberlerin Gönderiliş Hikmetleri*, Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi III/2 (2015): 225-251.

Oral, Şehit, *Beşer İrâdesi Hakkında Mâtürîdiyye Mezhebi -II-*, Diyanet İlmi Dergi II/3-4 (1963): 14-16.

Oral, Şehit, *Beşer İrâdesi Hakkında Mâtürîdiyye Mezhebi*, Diyanet İlmi Dergi [Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi] II/1-2 (1963): 17-20.

Önal, Recep, *İmam Mâtürîdî Teolojisinden Semantik Analizler: 'Din, Şeriat, Hak Din ve İslâm' Kavramları Örneği*, Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi = Journal of Balıkesir University Faculty of Theology I/1 (2015): 61-78.

Önal, Recep, *İnanç ve Düşünce Özgürlüğü Bağlamında İslâm'ın Kılıç Zoruyla Yayıldığı İddialarına Karşı İmam Mâtürîdî'nin Yaklaşımı*, Kalam Araştırmaları Dergisi XV/1 (2017): 44-74.

Önal, Recep, *Mâtürîdî'nin Hayatı, Eserleri ve Kalam İlmi'ndeki Yeri* = *Maturidi's Life, Work and Islamic Theology\Kalam*, Akademik İncelemeler Dergisi = Journal of Academic Inquiries VIII/3 (2013): 325-360.

Önal, Recep, *Mâtürîdî'nin Yahudilerle Polemiği: Tahrif Bağlamında Kutsal Kitap İnançlarına Yönelik Eleştirileri* = *Maturidi's Argument with Jews: His Criticism to Their Holy Book Belief in the Context of Degeneration*, İslami Araştırmalar XXVII/3 (2016): 333-352.

Önal, Recep, *Matürîdî'ye Göre Dinlerarası Diyalog: Ehli Kitabın Kurtuluşu*, Kalam Araştırmaları Dergisi XI/2 (2013): 139-180.

Özcan, Hanifi, *Matürîdî'ye Göre Dünyanın Yaratılış Amacı*, Diyanet İlmi Dergi [Diyanet Dini - İlmi - Edebi Dergi] XXIX/1 (1993): 17-21.

Özcan, Hanifi, *Mâtürîdî Ahlakına Felsefî Bir Yaklaşım*, Türkiye Günlüğü, 103 (Güz 2010): 95-105.

Özcan, Hanifi, *Mâtürîdî Metafizikine Bir Bakış*, Türkiye Günlüğü, 104 (Güz 2010): 128-135.

Özcan, Hanifi, *Mâtürîdî Düşünce Sistemine Felsefi Bir Yaklaşım*, Türkiye Günlüğü, 102 (Yaz 2010): 141-147.

Özcan, Hanifi, *Türk Düşünce Hayatında Mâtürîdîlik*, Türkiye Günlüğü, 101 (Bahar 2010): 141-151.

Özcan, Hanifi, *Mâtürîdî'ye Göre İman-İslâm-İhsan ve Küfür İlişkisi*, Diyanet İlmî Dergi [Diyanet İşleri Reisliği Yıllığı] XXIX/3 (1993): 85-100.

Özcan, Hanifi, *Mâtürîdî'nin Düşünce Sisteminin Önemi*, Hikmet Yurdu II/4 İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik Özel Sayısı (2009): 13-16.

Özcan, Hanifi, *Mâtürîdî 'ye Göre "Hikmet" Terimi*, İslâmî Araştırmalar II/6 (1988): 42-46.

Özcan, Hanifi, *Mâtürîdî'nin Bilgi Teorisinde "İkân" Terimi*, İslâmî Araştırmalar III/1 (1989): 36-41.

Özcan, Hanifi, *Mâtürîdî'nin Bilgi Teorisinde "Fıkıh" Terimi*, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 4 Prof. Dr. Ömer Yiğitbaşı'na Armağan (1987): 143-150.

Özcan, Hanifi, *Matürîdî'ye Göre "İman- İslam- İhsan" ve "Küfür" İlişkisi*, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 8 (1994): 179-205.

Özcan, Hanifi, *Matürîdî'ye Göre Kur'an'daki Kıssa ve Mesellerin Epistemolojik Amaç ve Önemi*, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 9 (1995): 103-117.

Özdemir, İbrahim, *Mâtürîdîler'de İlahî Füllerin Ta'lili*, e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi X/21 (2018): 921-936.

Özdemir, Metin, *Mâtürîdî'nin Düşünce Sisteminde Kötülük Problemi*, Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni: Felsefe, Ahlâk ve Kelâmın Sentezi VI (2015): 169-200.

Özdeş, Talip, *Mâtürîdî İslam'ın Seküler Yorumuna Temel Oluşturabilir mi?*, Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi VII/2 (2010): 31-52.

Özdeş, Talip, *Mâtürîdî ve Tefsir*, Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni: Felsefe, Ahlâk ve Kelâmın Sentezi VI (2015): 145-167.

Özdeş, Talip, *Maturidi'yi Nasıl Okumalıyız?*, Dini ve Felsefi Metinler: Yirmibirinci Yüzyılda Yeniden Okuma, Anlama ve Algılama II (2012): 963-974.

Özdeş, Talip, *Mâtürîdî'nin Fıkhî Yönü ve Metodu Üzerine Bazı Değerlendirmeler*, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 2 (1998): 343-360.

Özen, Şükrü, *Bir Otoritenin Oluşumu: İmam Mâtürîdî Örneği*, İslam ve Klasik (2008): 55-72.

Özen, Şükrü, *Osmanlı Dönemi Fetva Literatürü*, Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi (TALİD), 3/5 (2005): 249-378.

Özen, Şükrü, *IV (X.) Yüzyıllarda Ehl-i Sünnet-Mutezile Mücadelesi ve Bir Ehl-i Sünnet Beyannamesi*, İslam Araştırmaları Dergisi, 9 (2003).

Özen, Şükrü, *Yeterince Tanınmayan Bir İmam: Mâtürîdî*, Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim] V/3 (2005): 411-423.

Özervarlı, Mustafa S., *Alâeddin el-Üsmîdî'nin Kelamcılığı ve Bilgi Teorisi: Maverâünnehir Kelam Düşüncesine Bir Katkı*, İslam Araştırmaları Dergisi, 10 (2003).

Özmen, Kerim, *İmam Mâtürîdî ve Kâdî Abdülcebbar'ın Müteşâbih Ayetleri Yorum Yöntemi*, İslam ve Yorum: Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar II (2017): 329-338.

Özkan, Fatih, *Siracüddin Ali b. Osman el-Ûşî ve Mâtürîdilikte İsim ve Müsemma*, Oş Devlet Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi İlmî Dergisi 23 (2018): 363-369.

Öztürk, Resul, *Maturidi'nin Kelâm Sisteminde Allah'ı Bilme (Mârifetullah) Meselesi*, EKEV Akademi Dergisi -Sosyal Bilimler- IX/24 (2005): 95-110.

Papatya, Nail, *Maturidiye ve Eş'ariye Arasındaki İlmî Esaslar*, Hilal Dergisi 11/124-125 (Şubat 1972): 129. <http://katalog.idp.org.tr/yazilar/onizleme/52991/maturidiye-ve-es-ariye-arasindaki-ilmî-esaslar>

Pekcan, Ali, *İmâm Mâtürîdî'nin "Usûl-I Fıkh"a Dair Görüşleri ya da "Meâhüzü's-Şerâi" i Yeniden Kurmaya Çalışmak*, Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi IV/2 (2004): 151-172.

Pessagno, J. Meric, *Maturidiye Göre Akıl ve Dinî Tasdik*, trc. İlhami Güler, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi XXXV (1996): 425-435.

Pessagno, J. Meric, *Mâtürîdî Düşüncede Kötülük [Kavramının] Kullanımları*, trc. Fethi Kerim Kazanç, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 10 (1998): 455-476.

Pessagno, J. Meric, *Akıl ve Dini Tasdik: Ebu Mansur el-Maturîdî'nin Görüşü*, trc. A. Bülent Baloğlu-Adil Çiftçi, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 8 (1994): 441-453.

Pınar, Fatma, *İmam Mâtürîdî'nin Te'vîlâtü'l Kur'ân İsimli Özelinde Bazı Kelami Problemlere Bakışı*, Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi V/9 (2018): 22-35.

Polat, Salahaddin, *Gayb Meselesi ve İmam Maturidi*, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi 3 (1989): 261-280.

Rudolph, Ulrich, *Mâtürîdî'nin Hikmet Anlayışı = Al-Mâtürîdî's Concept of God's Wisdom*, trc. Ersin Kabakcı, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi XVII/34 (2018): 777-786.

Salame, Claude, *Kelam İlminin Temellerinde Rasyonalist (Akılcı) ve Literalist (Nakilci, Lafızcı) Akımlar ve Büyük Kelam Okulları*, trc. Kamil Güneş, Marife 2/1 (2002): 197-211.

Sarıbulak, Zekerya, *İki Manzum Kasidede Eş'ârî ve Mâtürîdîlik - Üşî'nin Emâlî'si ile el-Lakkâni'nin Cevheretu't-Tevhîd'i-*, Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmî Dergisi 33 (2018): 315-333.

Sarıkaya, Mehmet Saffet, *Maturîdî'nin Din Anlayışında Hoşgörü*, e-Makâlât Mezhep Araştırmaları III/2 (2010): 145-164.

Sarıkaya, Mehmet Saffet, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mezheplerin ve Tarikatların Yeri*, Türkler 5 (2002): 1-20.

Seber, Abdulkerim, *İmam Ebu Mansur Muhammed Mâtürîdî'nin "Te'vîlâtü'l-Kur'ân"ında Necm Suresi Tefsiri: Tercüme - Tahlil - Mukayese*, Bilimname: Düşünce Platformu IV/11 (2006): 97-139.

Sinanoglu, Abdulhamit, *İmâm Ebu Mansûr Muhammed Mâtürîdî'nin Allah Anlayışı ve Yanlış Tanrı Tasavvurlarını Eleştiri Biçimi*, Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi V (2016): 247-265.

Sinanoğlu, Abdülhamit, *İmam Mâtürîdî'nin Düşüncesinde İnsan Hürriyeti Sorunu*, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi = Journal of Divinity Faculty of Hitit University XV/30 (2016): 249-267.

Sönmez, Vecihi, *Kelamda Eş'ârîyye ve Mâtürîdiyye Arasındaki Farklar Bağlamında Siracüddin Ali b. Osman el-Üşî Örneği*, Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmi Dergisi 23 (2018): 301-313.

Sözen, Kemal, *Matürîdî'de Allah-Alem İlişkisi adlı kitap üzerine = On the book of Matürîdî'de Allah-Alem İlişkisi*, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 15 (2005): 199-202.

Suuçak, Ali, *Mâtürîdî'nin Kur'an'da Yer Alan "el-Hayatü'd-Dünya" Kavramına Yüklediği Anlamlar = Interpretation of Qur'anic Concept al-Hayatu'd-Dunya (Life on Earth) by Maturidi*, e-Makâlât Mezhep Araştırmaları X/1 (2017): 183-205.

Sülün, Murat, *İmam Mâtürîdî ve Te'vilâtü'l-Kur'an Adlı Eseri-Genel Bir Bakış-*, Araşan Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmi Dergisi 5-6 (2008): 59-74.

Şahin Ahmetoğlu - Şerîf, Hâdî Vekîlî Hüseyî, *Mâtürîdîliğin Yayılışı (Hicrî V-VII. Yüzyıllar)*, İğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 3-4 (2014): 259-272.

Şahin, Mehmet Kenan, *Mâtürîdî Kelâmcısı Hakîm es-Semerkandî'nin (342/953) Sem'ıyyât'a Dair Görüşleri*, Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi II/2 (2015): 15-41.

Şaşa, Mehmet, *İmam Mâtürîdî'nin Siyaset Anlayışında Öne Çıkan Yönetim İlkeleri = Prominent Management Principles in Imam Maturidi's Political Approach*, e-Makâlât Mezhep Araştırmaları XI/2 (2018): 309-344.

Şeker, Fatih M., *"Türk Müslümanlığı" Fikriyatı ve Matürîdî Algısının Dönüşümü*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 38 (2010): 47-80.

Şekeroğlu, Sami, *İnsanın Ahlaki Ontolojisine Matürîdî Bir Bakış*, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi XVIII/30 (2013): 129-138.

Şekeroğlu, Sami, *Mâtürîdî Ahlak'ında, Erdem Fikri*, Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi VII/2 (2010): 173-189.

Şekeroğlu, Sami, *Mâtürîdî'de Kötülük Problemi*, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 14/21 (2009): 135-150.

Şekeroğlu, Sami, *Mâtürîdî'de Zühd ve Takva Anlayışı*, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi XIV/22 (2009): 53-64.

Şen, Mustafa, *Maturidi'nin Tefsiri Bağlamında Şefaat*, EKEV Akademi Dergisi -Sosyal Bilimler- XXII/73 (2018): 485-512.

Sensoy, Güvenç, *Abdülkadir el-Hamzâvî'nin er-Risâletü'l-Hamzâviyye fî Beyâni Hakikari'l-Fark Beyna Kesbi'l-Eş'ariyye ve'l-Mâtürîdiyye Adlı Eserinin Yazma Nüshaları, Tanıtım ve Muhtevası Üzerine = On the Manuscripts, Introduction and Content of al-Rasilah al-Hamzawiyyah fî Beyan Hakikat al-Fark Bayna Kasb al-Ashariyyah wa al-Maturidiyyah by Abdulqadir al-Hamzawi*, Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi III/1 (2016): 99-110.

Şık, İsmail, *Semer kandlı Hanefî-Mâtürîdî Âlim Mahmud B. Zeyd El-Lâmişî ve İlmi Konumu*, Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi X/1 (2010): 105-124.

Tan, Muzaffer, *Geç Dönem Hanefî- Mâtürîdî Fırak Geleneği Bağlamında Bir Risale: "El- Makâlât fî Beyâni Ehli'l- Bida ve'd-Dalâlât" = A Treatise in the Context of Late Hanafîte-Maturidite Heresiography: "al-Maqâlât fî Bayân Ahl al-Bida' wa al-Dalâlât"*, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi XIV/1 (2009): 181-202.

Tan, Muzaffer, *Hanefî- Mâtürîdî Fırak Geleneği Bağlamında Mezheplerin Tasnifi Meselesi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 49/2 (2008) 121-152.

Taşdelen, Mehmet, *Mâtürîdî'nin Düşüncesinde Emri bi'l-Ma'rûf ve Neyhi ani'l-Münker'in Anlaşılma Şekli*, Adıyaman Üniversitesi İslami Bilimler Fakültesi İslami İlimler Araştırmaları Dergisi I/2 (2017): 75-97.

Taşpınar, Halil, *Mâtürîdî'ye İle Eş'ariyye Mezhepleri Arasında İhtilaf mı? Suni Dalgalanma mı?*, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi X/1 (2006): 213-250.

Tekineş, Ayhan, *İmam Maturidi'nin Hadisleri Yorumlama Metodu: Te'vilatu Ehli's-Sünne Örneği*, Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim] X/3 (2010): 159-170.

Terzioğlu, Hülya, *Mâtürîdî'de Hikmet ve Rahmet Bağlamında Günahkârın İmânî Durumu = The Religious Situation of the Sinners in the Content of Wisdom and Mercy in Mâtürîdî*, Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi = The Journal of International Social Research XI/55 (2018): 1059-1067.

Toksarı, Ali, *Evlendirmede Maturidi'ye Göre Şahitlik*, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi 3 (1989): 253-260.

Toprak, Süleyman, *İnsanın Fıileri Konusunda Maturidi ve Eş'arı Arasındaki İhtilaf*, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 3 (1990): 165-186.

Tosun, Necdet, *Mâtürîdiyye ve Tasavvuf İlişkisi*, Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi XVII/38 (2016): 47-54.

Tuğlu, Nuri, *İmam Mâtürîdî'nin Te'vilâtü'l-Kur'ân Adlı Tefsirinin Rivayet İlimleri Açısından Bazı Özellikleri Arayışlar*, İnsan Bilimleri Araştırmaları III/5-6 (2001): 115-130.

Tuğlu, Nuri, *Mâtürîdîliğin Hadis Anlayışı*, Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi VII/2 (2010): 95-139.

Tuğlu, Nuri, *Teşbih İfade Eden Rivâyetler ve Ehl-i Sünnet Yorumu Bağlamında İmam Mâtürîdî'nin Yaklaşımı*, Dinî Araştırmalar VIII/24 (2006): 203-218.

Turan, Osman, *Türkler ve İslamiyet*, AÜDTCFD IV (1946).

Tuzcu, Recep, *XIII. Asırda İmam Maturidi Düşüncesinin Ortadoğu ve Anadolu'da Tesiri Buhara'dan Konya'ya İrfan Mirası ve XIII. yy. Medeniyet Merkezi KONYA (I)*, Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları: 401 (2018): 65-86.

Türcan, Galip, *Mâtürîdî'ye Göre Muhkem ve Müteşâbih Ayetler*, Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi VII/2 (2010): 277-294.

Uludağ, Süleyman, *Maturidi Kelamı ve Taftazani Üstüne Düşünceler*, Aylık Dergi Ehl-i Sünnet Özel Sayısı (1985).

Uzundağ, Mehmet Sait, *Semerkanlı Hanefî-Mâtürîdî Âlim Mahmud b. Zeyd el-Lâmişî ve Bazı Hadis Meselelerine Yaklaşımı*, Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi VIII/16 (2017): 55-75.

Ünverdi, Veysi, *Mâtürîdî’de İnsanın Sorumluluğu*, Usûl: İslam Araştırmaları 20 (2013): 47-80.

Yaltkaya, Mehmet Şerafeddin, *Ebu Mansur Maturidi*, DFİFM 23 (1932): 3-4, 7-12.

Yaltkaya, Mehmet Şerafeddin, *İslam’da İlk Fikri Hareketler ve Dini Mezhepler*, DFİFM, 23 (1929) 1-20.

Yaltkaya, Mehmet Şerafeddin, *Kerramîler*, DFİFM 2 (1929): 1-15.

Yaltkaya, Şerafüddin Muhammed, *Selçuklular Devrinde Mezâhib*, sad. Ali Duman, Hikmet Yurdu II/4 İmam Maturidi ve Maturidilik Özel Sayısı (2009): 179-194.

Yarımbaş, Emine, *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944)’nin Kitâbü’t-Tevhîd’i ve Türkçe Tercümesi Üzerine Bir Değerlendirme*, Kelâm Araştırmaları Dergisi I/2 (2003): 175-179.

Yazıcıoğlu, Mustafa Sait, *Mâtürîdî Kelâmında İnsan Hürriyeti Meselesi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi XXX (1988): 155-169.

Yazıcıoğlu, Mustafa Sait, *Mâtürîdî Kelâm Ekolü’nün İki Büyük Siması: Ebû Mansûr Mâtürîdî ve Ebu’l-Mu’in Neseî*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi XXVII (1985): 281-298.

Yeşilyurt, Teme, *Maturidilerde Tekvin Sıfatı ve Temellendirilmesi*, Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi I/1 (2017): 9-23.

Yeşilyurt, Temel, *Mâtürîdîlerde İmanda Çıklık = The Clarity of Faith in Maturidis Thought*, Cumhuriyet İlahiyat Dergisi = Cumhuriyet Theology Journal [Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi] XXII/1 (2018): 93-111.

Yıldırım, Arif, *Ebû Mansûr Mâtürîdî’nin Din-Devlet İlişkisine Bakışı ve Bazı Değerlendirmeler*, EKEV Akademi Dergisi -Sosyal Bilimler- X/27 (2006): 147-168.

Yıldız, Mustafa, *Din-Siyaset İlişkileri Bağlamında Fârâbî ve Mâtürîdî Temaşa*, Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi 1 (2014): 77-93.

Yılmaz, Ali Tarık Ziyat, *Matürîdî Âlimlerden Sıgnâki'nin (Ö. 714/1314 [?]) Hayatı, İlmî Şahsiyeti, Kelâm İlmindeki Yeri ve Eserleri*, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi = Journal of Divinity Faculty of Çanakkale Onsekiz Mart University 12 (2018): 43-68.

Yılmaz, Nusrettin, *İslam Düşüncesinin Tasavvuf ve Kelam Alanında Bir Karşılaştırma: Kelâbâzî ve Mâturîdî*, İnönü Üniversitesi Darende İlahiyat Fakültesi Dergisi 1 (1995): 73-90.

Yörükan, Yusuf Ziya, *İslâm Akaid Sisteminde Gelişmeler ve Ebu Mansur-i Matürîdî*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi II/2-3 (1953): 127-142.

Yörükan, Yusuf Ziya, *İslâm Akaid Sisteminde Gelişmeler ve İmam-ı Azam Ebu Hanife*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi I/2-3 (1952): 1-19.

Yurdagür, Metin, *Kurucusundan Sonra Maturidiyye Mezhebinin En Önemli Kelamcısı Ebu'l-Muin En-Neseî'nin Hayatı ve Eserleri*, Diyanet İlmî Dergi [Diyanet Dergisi] XXI/4 (1985): 27-43.

Yüksel, Emrullah, *Eş'ariler İle Mâturîdîler Arasındaki Görüş Ayrılıkları*, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 9 (1990) 1-11.

Yüksel, Emrullah, *Eş'ariler İle Mâturîdîler Arasındaki Görüş Ayrılıkları*, Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi 4 (1980) s. 91-103.

Yüksel, Emrullah, *Eş'ariler İle Mâturîdîler Arasındaki Görüş Ayrılıkları*, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 11 (1993): 8-17.

Yüksel, Emrullah, *Eş'ariler İle Mâturîdîler Arasındaki Görüş Ayrılıkları*, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 12 (1995).

Yüksel, Emrullah, *Eş'ariler İle Mâturîdîler Arasındaki Görüş Farklılıkları*, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 10 (1996): 16-20.

Zysow, Aron, *Hanefî Hukuku Kuramında Mu'tezîlilik ve Matürîdîlik*, trc. Süleyman Aydın, Hikmet Yurdu II/4 İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik Özel Sayısı (2009): 147-178.

Müellifi Meçhul, *Abu Mansur Maturidi'nin Hayatı ve Eserleri İslam'ın İlk Emri Oku*, 27/3 (1963), <http://katalog.idp.org.tr/yazilar/onizleme/77344/abu-mansur-maturidi-nin-hayati-ve-eserleri>

Müellifi Meçhul, *Müslüman Çocuklarına Din, Terbiye ve Ahlak Dersleri*, Müslüman Sesi Dergisi 128/8 (1956). <http://katalog.idp.org.tr/yazilar/onizleme/109616/musluman-cocuklarına-din-terbiye-ve-ahlak-dersleri>

Müellifi Meçhul, *Milli Kültür Lügatçesi*, Yeniden Milli Mücadele Dergisi 3/1 (1970): 13. <http://katalog.idp.org.tr/yazilar/onizleme/118744/milli-kultur-lugatcesi>

Müellifi Meçhul, *Milli Kültür Lügatçesi*, İslam'da Akıl Yeniden Milli Mücadele Dergisi 1/21 (1970): <http://katalog.idp.org.tr/yazilar/onizleme/119006/milli-kultur-lugatcesi-islam-da-akil>

Müellifi Meçhul, *Milli Kültür Lügatçesi*, İslam Akaidi Yeniden Milli Mücadele Dergisi 1/21 (1970): 13. <http://katalog.idp.org.tr/yazilar/onizleme/119028/milli-kultur-lugatcesi-islam-akaidi>

Müellifi Meçhul, *Milli Kültür Lügatçesi*, İslam Akaidi Yeniden Milli Mücadele Dergisi 1/22 (1970): 10-30. <http://katalog.idp.org.tr/yazilar/onizleme/119047/milli-kultur-lugatcesi-islam-akaidi>

Müellifi Meçhul, *Milli Kültür Lügatçesi*, İslam Akaidi Yeniden Milli Mücadele Dergisi 1/23. (1070). <http://katalog.idp.org.tr/yazilar/onizleme/119070/milli-kultur-lugatcesi-islam-akaidi>

Müellifi Meçhul, *Milli Kültür Lügatçesi*, İslam Akaidi Yeniden Milli Mücadele Dergisi 1/24 (1970). <http://katalog.idp.org.tr/yazilar/onizleme/119092/milli-kultur-lugatcesi-islam-akaidi>

Müellifi Meçhul, *Milli Kültür Lügatçesi*, İslam Akaidi Yeniden Milli Mücadele Dergisi 1/25 (1970): 10.

<http://katalog.idp.org.tr/yazilar/onizleme/119111/milli-kultur-lugatcesi-islam-akaidi>

Müellifi Meçhul, *Milli Kültür Lügatçesi*, İslam Akaidi Yeniden Milli Mücadele Dergisi 1/26 (1970): 10.

<http://katalog.idp.org.tr/yazilar/onizleme/119133/milli-kultur-lugatcesi-islam-akaidi>

Müellifi Meçhul, *Milli Kültür Lügatçesi - Kaza ve Kader*, Yeniden Milli Mücadele Dergisi 50/1 (1971): 10.

<http://katalog.idp.org.tr/yazilar/onizleme/119693/milli-kultur-lugatcesi-kaza-ve-kader>

Müellifi Meçhul, *İmam Matürîdî'nin Tevhid Risalesi*, Yeniden Milli Mücadele Dergisi 486/10 (1979): 10.

5.2. Arapça Makaleler

Ahmed Celî, Ahmed Muhammed, *Nazariyyetu'l-ma'rife 'inde'l-İmâmîl'l-Mâtürîdî*, ed-Dirâsâtu'l-islâmiyye 17/2 (1982): 15-42.

Dekkaş, Selim, *Mulâhazât menheciyye ve advâ' târihiyye alâ Kitâbi't-Tevhîd li Ebî Mansûr el-Mâtürîdî havliyyâtu fer'i'l-edebi'l-arabiyye*, (Annales du Department des Letters Arabes) University Saint-Joseph 2 (1982-1983): 43-59.

Hamîs, Muhammed b. Abdîrrahmân, *el-Mâtürîdiyye*, Rebîbetu'l-Kullâbiyye Mecelletu'l-buhûsi'l-islâmiyye 55 (1419/1998-1999): 123-160.

Hijazi, Hasan, *Mâhiyetü'l-îmân min Manzûri Hüsâmeddin es-Suğnâkî el-Mâtürîdî*, Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi III/6 (2017): 247-269.

Huleyf, Fethullah, *el-İmam Ebû Mansur el-Maturidi*, el-İlmü'l-Fikr 11/1 (1980): 233-258.

Huleyf, Fethullah, *Kitâbu't-Tevhîd li Ebî Mansûr el-Mâtürîdî*, Mevsû'atu Turâsi'l-insâniyye VIII-IX 153-170.

Omari, Ali Mahmoud, *el-İlmü'l-Kelâm ve's-şübühâtül-muâsıra "Müşkiletü's-şer inde'l-İmâm el-Mâtürîdî nemüzece"*, FSM İlmi Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi 11 (2018): 387-398.

5.3. İngilizce Makaleler¹⁰⁶

Ayyup Ali, *Maturidism*, Sharif, M.M., A History of Muslim Philosoph I (1963): 259-274.

Başaran, Yasin Ramazan, *The Idea of Subjective Faith in al-Maturidi's Theology*, Islamic University of Europa Journal of Islamic Research - İslam Araştırmaları IV/2 (2011): 48-54.

Çağlayan, Harun, *İmam Mâtürîdî'de Hidayetin Yöntem ve Çeşitleri*, ULUM 2/1 (Temmuz 2019):29-50.

Dorroll, Philip, *Mâtürîdî Theology in the Ottoman Empire: Debating Human Choice and Divine Power Osmanlı'da İlm-i Kelâm: Âlimler, Eserler, Meseleler* (2016): 219-238.

er-Rahman, M. Mustefiz, *İmâm Abû Mansûr al-Mâtürîdî*, JAS Pakistan 16 (1971): 197-208.

Frank, Richard, *M. Notes and Remarks on the Tabâ'i in the Teaching of al-Maturidi*, Melanges d'Islamologie: Volume dedie a la memoire d'Armond Abe (ed. Pierre Salmon) (1974): 137-149.

Galli, Ahmed M. Ahmed, *Some aspects of al-Mâturid's Commentary on the Qur'an*, Islamic Studies 21/1 (1982): 3-21.

Gibb, H. A. R. – Kramer, J. H., *al-Maturidi Shorter Encyclopadia of Islam*, (1961).

Ishak, Aldila, *Salient Features of al-Mâturid's Theory of Knowledge*, al-Shajarah VI/2 (2001): 253-279.

Lewinstein, Keith, *Notes on Eastern Hanafite Heresiography*, Journal of the American Oriental Society 114/4 (1994): 583-598.

Lutpi, Ibrahim, *Al-Mâturidi's Argumehts for Existence of God*, Hamdard Islamicus 3/4 (1980): 17-22; *Essays on Islam*, ed. H. M. Said, Karaçi (1992): 16-21.

Madelung, Wilferd, *The Early Murjia in Khurasan and Transoxsania and the Spread of Hanafism*, Der Islam 59/1 (1982).

¹⁰⁶ Krş. Korkmaz, Sıddık, "Maturidilik Hakkında Batıda Yapılan Çalışmalar," *Matürîdî Düşünce ve Matürîdilik Literatürü*, İstanbul: Önsöz Yayınları, 411-415.

Madelung, Wilferd, *Early Sunnite Doctrine Concerning Faith as reflected in the Kitab al-iman of Ebu Ubeyd al-Kasım b. Sellam*, *Studia Islamica* XXXII (1970): 233-254.

Madelung, Wilferd, *Abu'l-Muin al-Nasafi and Ash'ari Theology*, *Turkish Culture II* (2000): 318-330.

Madelung, Wilferd, *The Spread of Maturidism and The Turks*, *Actas do IV Congresso de Estudos Arabes e islamicos E.J. Brill* (1971): 109-168.

Memiş, Murat, *Jesus and His Family in Mâturîdî's Commentary: Methods and Sources*, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi = The Journal of International Social Research XI/56* (2018): 1024-1034.

Özcan, Hanifi, *Abû Mansûr al-Maturîdî's Religious Pluralism*, *Islamochristiana* 23 (1997): 65-80.

Özervarlı, M. Sait, *The Authenticity of the Manuscript of Maturidi's Kitâb al-Tawhîd: A Re-examination*, *TDV İSAM İslam Araştırmaları Dergisi I* (1997): 19-29.

Özervarlı, M. Sait, *The Authenticity of the Manuscript of Mâturîdî's Kitâb al-Tawhid: A Re-Examination*, *İslâm Araştırmaları Dergisi 1* (1997): 19-29.

Pessagno, J. Meric, *The Uses of Evil in Maturidian Thought*, *Studia Islamica* 60 (1984): 59-82.

Pessagno, J. Meric, *Irade, İhtiyar, Qudra, Kasb, The view of Abû Mansûr al-Maturîdî*, *Journal of American Oriental Society JOAS* 104 (1984): 177-191.

Pessagno, J. Meric, *Intellect and Religious Assent: The View of Abû Mansûr al-Maturîdî*, *The Muslim World* 69/1 (1979): 18-27.

Pessagno, J. Meric, *The Reconstruction of the Thought of Muhammad Ibn Shabib*, *Journal of the American Oriental Society* 104/3 (1984).

Schacht, Joseph, *New Sources for the History of Muhammedan Theology*, *Studia Islamica* 1 (1953): 23-42.

Schacht, Joseph, *An Early Murci'it Treatise: The Kitab al-Alim wa'l-Muta'allim*, *Oriens* 17 (1964): 96-117.

Tomas, David, *Aba Mansûr al-Mâturîdî on the Divinity of Jesus Christ*, *Islamochristiana* 23 (1997): 43-64.

Tritton, A. S., *An Early Work From the School of al-Mâturîdî*, *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* III-IV (1966): 96-99.

Uluç, Tahir, *Abü Mansûr al-Mâturîdî's, Universalist Interpretation of Islam* *İlahiyat Studies: A Journal on Islamic and Religious Studies* VIII/1 (2017): 29-64.

Watt, W. Montgomery, *The Problem of al-Mâturîdî*, *Melanges d'Islamologie: Volume dedie a la memoire d'Armond* (ed. Pierre Salmon) (1974): 267-268.

Wojcik, Agata - Lukasz Wojcik, *The Sources of Religious and Political Power in Thought of Abu Mansur Al-Maturidi and Saint Thomas Aquinas -the Comparative Perspective-*, *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları* III/2 (2010): 229-239.

Yaman, Hikmet, *Small Theological Differences, Profound Philosophical Implications: Notes on some of the Chief Differences between the Ash'aris and Maturidis*, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* LI/1 (2010): 177-194.

5.4. Özbekçe Makaleler

Abdullayev, A., *Abu Mansur Maturidiy va Islomiy Etikod*, *Özbekiston Müslümonları* 1/4 (1997): 18-19.

Abdullayev, A., *Moturidiy va etikod*, *Milliy Tiklanish* 12 (1997).

Abdullayev, A. - Hikmatullayev, H., *Muhammed Maturidi Semerkandi*, *FAN Yayınevi* (1969): 15-16.

Azimov, A. - Abdurasulov, Ş., *Al-Moturidiy va Islamiy Etikod*, *Shark Masali* 1/2 (2000): 16-20.

Jozjoniy, Abdulhakim, *Shariy as-Sobuniy-Moturidiy Maktabining Yirik Vakili*, *İmom al-Buhori Saboqları* 2 (2000): 102-106.

Jozjoniy, Abdulhakim, *Shariy Goyaviy Birlik Darğasi*, *Shark Mashali* 1/2 (2000): 9-16.

Komilov, M. *Moturidiyaya Talimotining Davomchisi*, *Shark Mashali* 1/2 (2000): 24-27.

Mahsimov, Abdukahhor, *İmom al-Hudo*, İmom al-Buhori Saboqları 2 (2000): 102-108.

Munavvarov, Z. Abbosova, *Abu Mansur al-Moturidiy*, Shark Mashalı 1/2 (2000): 4-9.

Rudolph, Ulrich, *Moturidiylik*, İmom Buhori Saboqları 2 (2000): 98-102.

Shirinov, T. - Berdumurodov, A. *Abu Mansur Moturidiy*, Meros 3/4 (1997/02).

Ziyodov, Ş. *Abu Mansur al-Moturidiy va Uning Tavilot ahl as-Sünna, Asarı Hakkında Yangı Malūmatlar*, Şarkşunoslik 9 (1999): 66-73.

Ziyodov, Ş. *Abu Mansur al-Moturidiy va Uning Kalom Talimoti*, Özbekiston Tarıhı 3 (2000): 32-37.

Ziyodov, Ş. *Abu Mansur al-Moturidiy*, Mulokat 1 (2000): 51-52.

Ziyodov, Ş. *Kalom Talimoti va Abu Mansur al-Moturidiy*, İslom, Tarıh va Manaviyat Abdulla Kodiriy Yayınevi (2000): 26-34.

Ziyodov, Ş. *Moturidiy va Kalom Talimoti*, Fan va Turmush 6 (1997): 12-13.

5.5. Farsça Makaleler

Ahlâkî, Hasan Ali - Muhammed Ali Fekverî, *İmâmet ve İmâm der Goftemân-ı İmâmiyye ve Mâturidiyye*, Pejuhişnâme-i Kelâm 1 (1393/2014): 49-68.

Celâli, Seyyid Lütfullah, *Pejuheşi der Bâb Mâturidiyye*, Mecelle-i Maʿrifet 78 (1383/2004): 96-110.

Dinânî, Gulamhuseyn İbrahimî, *Kelâm-ı Mâturidî*, Mecelle-i Keyhân-ı Ferhengî 130-131 (1375/1996): 42-45.

Fulâdî, İbrahim, *Ebû Hanîfe ve Mezheb-i İrcâ*, Nistân-ı Edyân ve Mezâhib, 1/1 (1389/2010).

Golpaygânî, Ali Rabbânî, *Mâturidiyye*, Mecelle-i Kelâm ve Endişehâ-yi Kelâmî 53 (1373/1994): 104-120.

Hâtî, Muhammed Şefik, *Câygâh-ı Ehl-i Beyt (a) ez Didgâh-ı Ebû Hanîfe*, Pejuhişnâme-i Hikmet ve Felsefe-i İslâmî 17 (1385/2006): 145-174.

İbrahim, Lutpi, *İstidlalhâ-yi Mâturidî der İsbât-ı Vücut-ı Hodâ*, trc. Seyyid, Lütfullah Celalî, Tulu 4/13-14 (1384/2005): 219-224.

Kanberî, Menzer, *Berresî-yi Ârâ ve Endişehâ-yi Kelâmî-yi Ebû Mansûr-ı Mâturidî*, Mecelle-i Kelâmî İslâmî 65 (1387/2008): 123-135.

Kayyumzâde, Mahmud, *Berresî ve Tebyîn Reveşşinâsi-yi Mekteb-i Kelâmî-yi Mâturidî*, Mecelle-i Ayine-i Ma"rifet 31 (1391/2012): 119-138.

Kayyumzâde, Mahmud, *Costarî der Fırkaşinâsi-yi Mâturidiyye*, Dânişgâh-ı Âzâd-ı İslâmiyye Vâhid-i Sâve (1385/2006).

Mîr Zânyâ, Manûr, *Âsâr-u Efkâr-ı Ebû Mansûr-ı Mâturidî*, Keyhân-ı Endişe 40 (1370/1992): 70-82.

Nefisî, Şâdi - Âştîyânî, Sümeyye Halilî, *Berresî ve Nakd Ârâ-i Mâturidî ve Neseftî der Movrid-i Ayât-i Merbût be Ehl-i Beyt (a.s.)*, Tahkîkât-ı Ulûm-ı Kuran ve Hadîs 12/1 (1394/2015).

Rızanejad, Izzuddin, *Mâturidî; Rakîb-i Gornâm-i Mu'tezile ve Eş'arî*, Mecelle-i Kelâmî İslâmî 47 (1382/2003): 105-115.

Sadik Hüseyin - Muhammed Ali Rızâyî İsfahânî, *Reveşşenâsi-i Tefsîri Ebû Mansûr Mâturidî*, Mecelle-i Tulu-i Nûr 37 (1390/2011): 25-56.

Vekîlî, Hâdî-Enîse Sâdât, *Gosteriş-i Mâturidiyye Teyy-i Kurûn-i 5-7*, Coğrafya ve Bernâmerizî 25 (1386/2007): 131-143.

Müellifi Meçhul, *Bâverhâ-yi Kelâmî-yi Mâturidiyân*, Heft Âsemân 23 (1383/2004): 147-166.

Müellifi Meçhul, *Taftazânî; Eş'arî ya Mâturidî?*, 10-11 (1383/2004): 73-86.

Müellifi Meçhul, *Târîh ve Akâid-i Mâturidiyye*, Merkez-i Mütâlaât-ı Edyân ve Mezâhib (1386/2007).

Müellifi Meçhul, *Mebâni-yi Fikrî ve Fikhî-yi Ebû Mansur Mâturidî*, Nâme-i Encümen 30 (1387/2008): 171-184.

Müellifi Meçhul, *Esmâ-i İlâhî ez Menzer-i İmâmiyân ve Mâturidiyân*, Heft Âsemân 27 (1384/2005): 163-190.

Müellifi Meçhul, *Hudâ ve Sıfât-ı Hudâ der Mekteb-i İmâmiyye ve Mâturidiyye*, İntişârât-ı Merkez Cihâni-yi İslâmî (1385/2006).

Müellifi Meçhul, *Berresi-i Tatbiki-i Mebhesi Sıfat-ı İlahi ez Menzer-i Allâme Tabatabâi ve Ebû Mansûr Mâturidî*, Mecelle-i Tulu 16 (1384/2005): 84-104.

5.6. Almanca Makaleler

Angelika Brodersen, "Göttliches und menschliches Handeln im maturiditischen kalam" (*Maturidi Kelamında İlahi ve Beşeri Füller*), Jahrbuch für Islamische Theologie und Religionspädagogik, 2 (2013), s. 117-139.

Angelika Brodersen, "Der Schlaf ist der Bruder des Todes. Einige Traditionen über Schlaf und Traum und ihre Funktion in der Argumentation As-Saffar al-Buharis", C. Gilliot/T. Nagel (Hg.), Das Prophetenhadit. Dimensionen einer islamischen Literaturgattung, *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen*, I. Philologisch-historische Klasse, 1 (2005), s. 98-107.

Bernd Radtke, "Theologen und Mystiker in Hurasan und Transoxanien" (*Horasan ve Maveravnehr'de Kelamcılar ve Mutasavvıflar*), ZDGM (Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft), 136 (1986), s.538-549.

Daiber, Hans, *Zur Erstausgabe von al-Mâturidî, Kitâb at-Tavhîd*, Der Islam 52/2 (1975): 229-313.

Edward Badeen, "Al-As'ariyya wa-l-Maturidiyya wa-t-tabdi' wa-t-takfir", Historical Articles in Honor of Professor Butrus Abu-Manneh. Compiled and Edited by: Atallah Qubti, Johnny Mansour and Mustafa Abbasi, Beirut 2011, s. 29-57.

Fritz Meier, "Die Schriften des 'Aziz-i Nasafi'" (*Aziz Neseî'nin Eserleri*), Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, 52 (1953/55), s. 125-182.

Gimaret, Daniel, *al-Mâturidî und die Sunnitische Theologie in Samarkand*, by Rudolp Ulrich Leiden 1977", Bulletin Critique des Annales Islamologiques 14 (1998): 40-44.

Götz, M. Anfred, *Maturidî und sein Kitâb Ta'wilât al-Qur'an*, Der Islam XLI (1965): 27-70.

Heinz Halm, "Der Wesir Al-Kunduri und die Fitna von Nisapur" (*Vezir Kunduri ve Nişapur'daki Fitne Hadisesi*), *Die Welt des Orients*, 6 (1971), s. 205-233.

Rudolph, Ulrich, *Das Entstehen der Mâturîdiya (Maturidiliğın Oluşumu)*, *Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft* 147/2 (1997): 394-404.

Rudolph, Ulrich, *Ratio und Überlieferung in der Erkenntnislehre al-As'arî's und al-Mâturîdî's (Eş'ari ve Maturidî'nin Bilgi Teorilerinde Akıl ve Rivayet)*, *Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft* 142/1 (1992): 72-89.

5.7. Diğeri Dillerde Makaleler

Gadret, D. *De quelques questions poses par L'etude du Ilm al-Kalam*, *SI/XXXII* (1970): 135-139.

Monnot, Guy, *Maturîdî et le Manicheisme*, *Melanges de l'Institut Dominicain d'Etudes O. Du Caire (MIDEO)* 13 (1977): 39-66. Ayrıca bkz. *Islam et Religions*, Paris (1986): 129-140.

Salame, Claude, *Le Courant Rationalisant et Le Courant Littéraliste Dans Les Fondements de la Theologie Dialectique et ses Grandes Ecoles*, *Bulletin d'Etudes Orientales* XXXI (1980): 269-285.

Spiro, Jean, *La Theologie d'Aboû Mansoûr al-Mâtourîdy*, *Verhandlungen des XIII. Internationalen Orientalisten Kongresses (Hamburg 1902)*; Leiden (1904): 292-295.

Vadet, Jean-Claude, *Le karramisme de la Haute-Asie au carrefour de trois sectes rivales*, *REI* 48 (1980): 20-25.

Vajda, Georges, *Abu Mansûr Muhammed al-Mâturîdî: Kitâb al-Tawhîd*, (ed. by Fathallah Kholeif) *Arabica* 20/1 (1973): 93-95.

Vajda, Georges, *Le Temoignage d'al-Mâturîdî sur la Doctrine des Manicheens, des Daysânites et-des Marcionites*, *Arabica* 13/1 (1996):1-18; 13/2 (1996): 113-128; *Etudes de theologie et de philosophie arabislamiques a l'epoque clabbique* (ed. Daniel Gimaret-M. Hayoun et S. Solivet) London (1986): 113-128.

van Ess, Josef, *Kitablar ve Mecmualar Review of Books and Periodicals*, (DİA için tercüme Ziya Yılmaz) *Oriens* 27-28 (1981): 556-565.

Vyatkin, V L. *Samarkandskie Legendi: Yevreyskiy Mudrets, Çupan Ata, Darhan, Şayh Maturidi, Şahi-Zinda*, Spravoçnaya Knijka Samarkandskoy Oblasti V (1897): 224-240.

6. Ansiklopedi Maddeleri Bibliyografyası

MacDonald, Duncan Black, *al-Mâturîdî*, Shorter Enclopedia of Islam, 362-363, Leiden: 1953.

MacDonald, Duncan Black, *Mâturîdî*, Ensyolopedia de'l Islam, III. 469470.

MacDonald, Duncan Black - Ateş, Ahmet, *Matüridi*, MEB, İslam Ansiklopedisi, VII: 404-406, İstanbul: 1957.

Madelung, Wilferd, *Mâturîdiyya*, Encyclopedia of Islam, IV: 847-848.

Özen, Şükrü, *Matüridi (Fıkıh ve Fıkıh Usulündeki Yeri)*, DİA, XXVIII: 159-165, Ankara: 2003.

Özen, Şükrü, *Matüridi (Matüridiyye Mezhebinin Kurucusu, Müfessir ve Fakih)*, DİA, XXVIII/146-151, Ankara: 2003.

Speight, R. Martson, *al-Mâturîdî*, Encylopedia of Religion, 9: 285-86, New York: 1987.

Topaloğlu, Bekir, *Matüridi (Kelama Dair Görüşleri)*, DİA, XXVIII: 151-157, Ankara: 2003.

Topaloğlu, Bekir, *Matüridi (Tefsir İlmindeki Yeri)*, DİA, XXVIII: 157-159, Ankara: 2003.

Yavuz, Yusuf Şevki, *Matüridi (Matüridiyye (Tarihçe, Görüşleri ve Değerlendirme)*, DİA, , XXVIII: 165-175, Ankara: 2003.

Müellifi Meçhul, *Maturidiye*, AnaBritanica, XV: 435, İstanbul: 1989.

Müellifi Meçhul, *Matüridi*, Türk Ansiklopedisi, XXIII: 331, Ankara: 1976.

7. Gazete/Dergi Yazısı Türü Bibliyografyası

Akdemir, Orhan, *Maturidilik Nedir, Ne Değildir?*, Furkan Dergisi, İstanbul, Nisan-Mayıs 2018, yıl: 11, sayı: 61, s. 12-13.

Aktan, Gündüz, *Atatürk Laikliği İmam Mâturîdî'nin Yoludur(Neşe Tüzel'in Yaptığı Söyleşi)*, Radikal Gazetesi, 09.07.2007

Aktan, Gündüz, *Kurtuluş İdeolojimiz ve İslam (1)*, Radikal Gazetesi, 09.10.2004.

Aktan, Gündüz, *Kurtuluş İdeolojimiz ve İslam (2)*, Radikal Gazetesi, 12.10.2004.

Aktan, Gündüz, *Kurtuluş İdeolojimiz ve İslam (3)*, Radikal Gazetesi, 14.10.2004.

Aktan, Uygur, *İdeoloji, Teoloji ve Devlet*, Radikal Gazetesi, 12.11.2004.

Aktan, Uygur, *İslamiyet ve Yeniden İnşa*, Radikal Gazetesi, 13.01.2005.

Aktan, Uygur, *Türk Devrimi, Laiklik ve İslam*, Radikal Gazetesi, 13.10.2006.

Baysal, Erkan, *Matüridilik Çalışmaları "Keşfi Kadim" mi? "Binai Cedit" mi? Yoksa "Tahmil" mi?*, Ufkumuz Haber, 07.11.2018.

Bolak, Hasan Sami, *Mâtürîdîlik ve Türk Devlet Felsefesi (6 Seri Makale)*, Erciyes Gazetesi.

Çetin, Harun, *Maturidilik İstismarın Siyasi Gayesi*, Furkan Dergisi, İstanbul, Nisan-Mayıs 2018, yıl: 11, sayı: 61, s. 18-21.

Çetin, Harun, *Beyazizade Ahmed Efendi*, Furkan Dergisi, İstanbul, Nisan-Mayıs 2018, yıl: 11, sayı: 61, s. 24-27.

Çetin, Harun, *Sevadü'l-Azam*, Furkan Dergisi, İstanbul, Nisan-Mayıs 2018, yıl: 11, sayı: 61, s. 22-23.

Çubukçu, İ. Âgah, *İmam Maturidi ve Görüşleri*, Tercüman Gazetesi, 19.04.1974.

Demir, Hilmi, *Yeni Paradigma İçin Maturidilik Çözüm Mü?*, Yörünge Dergisi(www.yorungedergi.com), 01.12.2018.

Demir, Hilmi, *İslam'ın Kayıp Halkası: Ebû Hanife*, Türkiye Gazetesi, 12.01.2018, <https://www.turkiyegazetesi.com.tr/yazarlar/hilmi-demir/600152.aspx>

Demir, Hilmi, *Bir Güvenlik Sorunu Olarak Mezhepsizlik*, Türkiye Gazetesi, 26.01.2018,

<https://www.turkiyegazetesi.com.tr/yazarlar/hilmi-demir/600379.aspx>

Demir, Hilmi, *Radikaller Neden Mezheplere Karşıdır?*, Türkiye Gazetesi, 10.02.2018,

<https://www.turkiyegazetesi.com.tr/yazarlar/hilmi-demir/600635.aspx>

Demir, Hilmi, *Eş'ari mi Yoksa Luther mi Daha Tutucudur?*, Türkiye Gazetesi, 09.03.2018,

<https://www.turkiyegazetesi.com.tr/yazarlar/hilmi-demir/601105.aspx>

Demir, Hilmi, *Ehl-i Sünnet ve Dinî Jeopolitiğin Dönüşümü*, Türkiye Gazetesi, 04.05.2018,

<https://www.turkiyegazetesi.com.tr/yazarlar/hilmi-demir/602066.aspx>

Demir, Hilmi, *Matüridilik bir ulus devlet projesi midir?*, Türkiye Gazetesi, 18.05.2018,

<https://www.turkiyegazetesi.com.tr/yazarlar/hilmi-demir/602293.aspx>

Demir, Hilmi, *"Sünni Dünya" neden birlik değil?*, Türkiye Gazetesi, 15.06.2018,

<https://www.turkiyegazetesi.com.tr/yazarlar/hilmi-demir/602728.aspx>

Demir, Hilmi, *Türkiye'nin Cemaatlerle İmtihanı*, Türkiye Gazetesi, 27.07.2018, <https://www.turkiyegazetesi.com.tr/yazarlar/hilmi-demir/603396.aspx>

Demir, Hilmi, *Gelenek, Mezhep ve Medeniyet*, Türkiye Gazetesi, 10.08.2018, <https://www.turkiyegazetesi.com.tr/yazarlar/hilmi-demir/603623.aspx>

Demir, Hilmi, *Nedir bu Selefîlik?*, Türkiye Gazetesi, 24.08.2018, <https://www.turkiyegazetesi.com.tr/yazarlar/hilmi-demir/603837.aspx>

Demir, Hilmi, *Sultan Alparslan ve Pax-Sunnica*, Türkiye Gazetesi, 31.08.2018, <https://www.turkiyegazetesi.com.tr/yazarlar/hilmi-demir/603947.aspx>

Demir, Hilmi, *Temel Yanlıslara Cevaplar - Sünnilik nedir ne değildir?*, Türkiye Gazetesi, 08.09.2018, <https://www.turkiyegazetesi.com.tr/yazarlar/hilmi-demir/604073.aspx>

Demir, Hilmi Hangi Hanefi-Matüridilik? Türkiye Gazetesi, 16.11.2018, <https://www.turkiyegazetesi.com.tr/yazarlar/hilmi-demir/605156.aspx>

Demir, Hilmi, *Ahlak meselemiz ve Ebu Hanife*, Türkiye Gazetesi, 15.12.2018, <https://www.turkiyegazetesi.com.tr/yazarlar/hilmi-demir/605609.aspx>

Demir, Hilmi, *Oryantalizmden İslamofobiye: Cihatçılık*, Türkiye Gazetesi, 26.01.2019, <https://www.turkiyegazetesi.com.tr/yazarlar/hilmi-demir/606265.aspx>

Karaman, Hayrettin, *Devrim, Laiklik ve İslam*, Yeni Şafak Gazetesi, 24.10.2004.

Karaman, Hayrettin, *Laik Cumhuriyet ve İslam (1)*, Yeni Şafak Gazetesi, 17.10.2004.

Karaman, Hayrettin, *Laik Düzen ve İslam (1)*, Yeni Şafak Gazetesi, 19.10.2004.

Karaman, Hayrettin, *Laikliğin Kur'an'la Savunulması (2)*, Yeni Şafak Gazetesi, 22.10.2004.

Kılıçarslan, İsmail, *İmam Maturidi'den İdeolojik Önder Çıkarmak*, Yeni Şafak Gazetesi, 20.10.2018.

Kocatürk, Yusuf, *Fetö Gibi Tehditlere Karşı Maturidi Çözüm*, Maturidi-Yesevi Otağı, 18.12.2016

Sait, Rifat, *Balkan İnsanında İtikad Farkı: Maturidilik*, Dünya Online, 25.10.2007.

Satılmış, Alişan, *İmam Maturidi*, Ortadoğu Gazetesi, 13.10.2006.

Sezen, Melikşah, *İmam Maturidi'den Tarihselci Çıkarmak*, Yörünge Dergisi, 27 Aralık 2018, <http://www.yorungedergi.com/2018/12/imam-maturididen-tarihselci-cikarmak/>

Sezen, Melikşah, *Ebu Mansur Muhammed el-Maturidi ve Kitabü't-Tevhid*, Furkan Dergisi, İstanbul, Nisan-Mayıs 2018, yıl: 11, sayı: 61, s. 14-17.

Sifil, Ebubekir, *Te'vilâtu'l-Kur'an ve Hanefi-Maturidi Çizgi*, Milli Gazete, 29.04.2006.

Sifil, Ebubekir, *İmam Maturidi Kim? Maturidilik Ne?*, [Gazete Yazıları\(www.ebubekirsifil.com\)](http://www.ebubekirsifil.com), 20.12.2008.

Sifil, Ebubekir, *Maturidi Versus Ebu Hanife*, [Gazete Yazıları\(www.ebubekirsifil.com\)](http://www.ebubekirsifil.com), 27.12.2008.

Sifil, Ebubekir, *Ehl-i Sünnet Tek Mezhep mi?* Gazete Yazıları(www.ebubekirsifil.com), 28.09.2004.

Şahin, Ruçhan, *Barış Osmanlı'nın Son Dönem Maturidi Âlimlerinden Manastırlı İsmail Hakkı Efendi'nin Hayatı ve Eserleri*, Furkan Dergisi, İstanbul, Nisan-Mayıs 2018, yıl: 11, sayı: 61, s. 28-35.

Yıldırım, Ramazan, *Maturidi Teolojisi ve Cumhuriyetin Özgür Bireyi*, 29.08.2006.
<https://www.ulkucudunya.com/index.php?page=altin-yazi-detay&kod=28>

8. Sempozyum, Çalıştay ve Panellerde Sunulan Bildiri Bibliyografyası

8.1. Gevher Nesibe Sultan Anısına Düzenlenen Ebu Mansur Semerkandi - Maturidi Kongresi Tebliğleri (14 Mart 1986, Kayseri)

Bağçeci, Muhittin, *Mâturidi'nin Kelâm Metodu*, Ebû Mansur Semerkandî Matüridî (862-944) (Kayseri, 14 Mart 1986), ed. Ahmet Hulusi Köker, 23-32, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Matbaası, 1986.

Atik, Mustafa Kemal, *Mâturidî'nin Müteşabih Ayetlere Bakış Açısı*, Ebû Mansur Semerkandî Matüridî (862-944) (Kayseri, 14 Mart 1986), ed. Ahmet Hulusi Köker, 119-134, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Matbaası, 1986.

Bardakoğlu, Ali, *Mâturidî'ye Göre Hüsn ve Kubh Konusunda Aklın Rolü*, Ebû Mansur Semerkandî Matüridî (862-944) (Kayseri, 14 Mart

1986), ed. Ahmet Hulusi Köker, 33-50, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Matbaası, 1986.

Coşkun, Ahmet, *Mâturîdî'nin Rızıkla İlgili Ayetleri Tefsiri*, Ebû Mansur Semerkandî Matürîdî (862-944) (Kayseri, 14 Mart 1986), ed. Ahmet Hulusi Köker, 165-178, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Matbaası, 1986.

Ecer, Ahmet Vehbi, *Mâturîdî'nin Tanınması*, Ebû Mansur Semerkandî Matürîdî (862-944) (Kayseri, 14 Mart 1986), ed. Ahmet Hulusi Köker, 9-16, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Matbaası, 1986.

Karabulut, Ali Rıza, *Mâturîdî'nin Eserleri ve Hakkında Yazılanlar*, Ebû Mansur Semerkandî Matürîdî (862-944) (Kayseri, 14 Mart 1986), ed. Ahmet Hulusi Köker, 179-197, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Matbaası, 1986.

Kırca, Celal, *Mâturîdî'nin Tefsir, Te'vil Anlayışı ve Metodu*, Ebû Mansur Semerkandî Matürîdî (862-944) (Kayseri, 14 Mart 1986), ed. Ahmet Hulusi Köker, 51-70, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Matbaası, 1986.

Korlaelçi, Murtaza, *Mâturîdî'nin Düşünme İle İlgili Bazı Ayetleri Te'vilî*, Ebû Mansur Semerkandî Matürîdî (862-944) (Kayseri, 14 Mart 1986), ed. Ahmet Hulusi Köker, 71-88, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Matbaası, 1986.

Polat, Selahattin, *Mâturîdî'ye Göre Gayb Meselesi*, Ebû Mansur Semerkandî Matürîdî (862-944) (Kayseri, 14 Mart 1986), ed. Ahmet Hulusi Köker, 99-118, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Matbaası, 1986.

Toksarı, Ali, *Mâturîdî'ye Göre Evlenmede Şahitlik*, Ebû Mansur Semerkandî Matürîdî (862-944) (Kayseri, 14 Mart 1986), ed. Ahmet Hulusi Köker, 89-98, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Matbaası, 1986.

Tunç, Cihat, *Mâturîdî'nin İmân Anlayışı*, Ebû Mansur Semerkandî Matürîdî (862-944) (Kayseri, 14 Mart 1986), ed. Ahmet Hulusi Köker, 17-22, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Matbaası, 1986.

Uğur, Ahmet, *Mâturîdî'nin Zamanında İslâm Âlemine Kısa Bir Bakış*, Ebû Mansur Semerkandî Matürîdî (862-944) (Kayseri, 14 Mart 1986), ed. Ahmet Hulusi Köker, 1-8, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Matbaası, 1986.

Yurdağür, Metin, *Kur'an'da Kader ve İmam Mâtürîdî'nin Te'vüâtü'l-Kur'anında Kader İle İlgili Bazı Ayeti Kerimlerin Yorumu*, Ebû Mansur Semerkandî Matürîdî (862-944) (Kayseri, 14 Mart 1986), ed. Ahmet Hulusi Köker, 135-164, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Matbaası, 1986.

8.2. Büyük Türk Bilgini İmam Matürîdî Ve Matürîdilik - Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı (22-24 Mayıs 2009)

Ak, Ahmet, *Matürîdilîğin Ortaya Çıkışı*, Büyük Türk Bilgini İmam Matürîdî ve Matürîdilik Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı (İstanbul, 22-24 Mayıs 2009), ed. İlyas Çelebi, 435-451, İstanbul: İFAV, 2012.

Alper, Hülya, *Matürîdî'nin Mutezile Eleştirisi: Tanrı En İyiyi Yaratmak Zorunda mıdır?*, Büyük Türk Bilgini İmam Matürîdî ve Matürîdilik Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı (İstanbul, 22-24 Mayıs 2009), ed. İlyas Çelebi, 207-214, İstanbul: İFAV, 2012.

Bebek, Adil, *Matürîdî'nin Düşüncesinde İman ve Küfür Kavramı*, Büyük Türk Bilgini İmam Matürîdî ve Matürîdilik Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı (İstanbul, 22-24 Mayıs 2009), ed. İlyas Çelebi, 195-206, İstanbul: İFAV, 2012.

Bedir, Murteza, *Matürîdî Fıkıh Usulü: Gerçek mi? Kurgu mu?*, Büyük Türk Bilgini İmam Matürîdî ve Matürîdilik Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı (İstanbul, 22-24 Mayıs 2009), ed. İlyas Çelebi, 412-420, İstanbul: İFAV, 2012.

Correa, Dale J., *Matürîdî'nin Bilgi Teorisinde Tevatür*, Büyük Türk Bilgini İmam Matürîdî ve Matürîdilik Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı (İstanbul, 22-24 Mayıs 2009), ed. İlyas Çelebi, 375-389, İstanbul: İFAV, 2012.

Dhanani, Alnoor, *Matürîdî ve Neseî'nin Atomculuk ve Tabiat Anlayışı*, Büyük Türk Bilgini İmam Matürîdî ve Matürîdilik Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı (İstanbul, 22-24 Mayıs 2009), ed. İlyas Çelebi, 65-76, İstanbul: İFAV, 2012.

Durusoy, Ali, *Matürîdî Kelamcılarının Mantığa Yaklaşımı*, Büyük Türk Bilgini İmam Matürîdî ve Matürîdilik Milletlerarası Tartışmalı

İlmi Toplantı (İstanbul, 22-24 Mayıs 2009), ed. İlyas Çelebi, 393-402, İstanbul: İFAV, 2012.

el-Alemi, Abdurrahim, *Menhecü'l-İmam el-Matüridi fi Tefsiri'l-Kur'an beyne İlmi'l-Kelam ve Usuli'l-Ahkam*, Büyük Türk Bilgini İmam Matüridi ve Matüridilik Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı (İstanbul, 22-24 Mayıs 2009), ed. İlyas Çelebi, 331-349, İstanbul: İFAV, 2012.

el-Gali, Belkasım, *Menhecü'l-Matüridi fi İsbati'l-Akideti'l-İslamiyye*, Büyük Türk Bilgini İmam Matüridi ve Matüridilik Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı (İstanbul, 22-24 Mayıs 2009), ed. İlyas Çelebi, 421-431, İstanbul: İFAV, 2012.

Erdem, H. Sabri, *Ebu Hanife ve Ebu Mansur el-Matüridi, Mürcie'nin Devamı Olarak Görülebilir mi?*, Büyük Türk Bilgini İmam Matüridi ve Matüridilik Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı (İstanbul, 22-24 Mayıs 2009), ed. İlyas Çelebi, 143-146, İstanbul: İFAV, 2012.

Evkuran, Mehmet, *Matüridiliğin Teorik ve Sosyolojik Birleşenleri Üzerine - Teo-Sosyolojik Bir Değerlendirme-*, Büyük Türk Bilgini İmam Matüridi ve Matüridilik Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı (İstanbul, 22-24 Mayıs 2009), ed. İlyas Çelebi, 495-523, İstanbul: İFAV, 2012.

Gilliout, Claude, *Matüridi'nin Erken Dönem Tefsir Geleneklerine ve İlgili Konulara Bakışı*, Büyük Türk Bilgini İmam Matüridi ve Matüridilik Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı (İstanbul, 22-24 Mayıs 2009), ed. İlyas Çelebi, 576-595, İstanbul: İFAV, 2012.

Gürkan, Salime Leyla, *Mâtüridi'nin Kitâbü't-Tevhid'inde Hristiyanlık ve Teslîs Eleştirisi*, Büyük Türk Bilgini İmam Matüridi ve Matüridilik Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı (İstanbul, 22-24 Mayıs 2009), ed. İlyas Çelebi, 302-309, İstanbul: İFAV, 2012.

Hacak, Hasan, *Matüridi Kelamı ve Hanefî Fıkhı: Matüridiliğin Âlem Anlayışının Hanefî Fıkhıyla İlişkisi*, Büyük Türk Bilgini İmam Matüridi ve Matüridilik Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı

(İstanbul, 22-24 Mayıs 2009), ed. İlyas Çelebi, 403-411, İstanbul: İFAV, 2012.

İşcan, Mehmet Zeki, *Türk Basınında Matüridi ve Matüridilik*, Büyük Türk Bilgini İmam Matüridi ve Matüridilik Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı (İstanbul, 22-24 Mayıs 2009), ed. İlyas Çelebi, 475-492, İstanbul: İFAV, 2012.

Kadi, Yasir, *Matüridi ve Eşari Kelamında Kader*, Büyük Türk Bilgini İmam Matüridi ve Matüridilik Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı (İstanbul, 22-24 Mayıs 2009), ed. İlyas Çelebi, 176-191, İstanbul: İFAV, 2012.

Kahraman, Hüseyin, *Hadisin Matüridi Kültüründeki Yeri ve Matüridi'nin Hadis Yorumu*, Büyük Türk Bilgini İmam Matüridi ve Matüridilik Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı (İstanbul, 22-24 Mayıs 2009), ed. İlyas Çelebi, 350-374, İstanbul: İFAV, 2012.

Karadaş, Cağfer, *Mürcie'nin Mezhepliği Problemi ve Ebu Mansur El-Matüridi*, Büyük Türk Bilgini İmam Matüridi ve Matüridilik Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı (İstanbul, 22-24 Mayıs 2009), ed. İlyas Çelebi, 147-175, İstanbul: İFAV, 2012.

Korkmaz, Sıddık, *İmam Matüridi'nin Şia'ya Yönelttiği Eleştiriler*, Büyük Türk Bilgini İmam Matüridi ve Matüridilik Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı (İstanbul, 22-24 Mayıs 2009), ed. İlyas Çelebi, 275-301, İstanbul: İFAV, 2012.

Kutlu, Sönmez, *Matüridi Akılcılığı ve Bunun Günümüz Sorunlarını Çözmeye Katkısı*, Büyük Türk Bilgini İmam Matüridi ve Matüridilik Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı (İstanbul, 22-24 Mayıs 2009), ed. İlyas Çelebi, 549-575, İstanbul: İFAV, 2012.

Mahmud, Merve, *İmam Matüridi'nin Kelam Yöntemi Olarak Akıl ve Nakil Arasında Kurduğu Denge*, Büyük Türk Bilgini İmam Matüridi ve Matüridilik Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı (İstanbul, 22-24 Mayıs 2009), ed. İlyas Çelebi, 77-104, İstanbul: İFAV, 2012.

Muminov, Aşirbek, *Matüridilik Araştırmalarında Kaynak Olarak Semerkant Cakardize Mezarlığı'ndaki Mezartaşı Kitabeleri - Matüridilik Tarihini Öğrenme Açısından X-XIV. Asır Semerkand*

Kitabelerinin Önemi, Büyük Türk Bilgini İmam Matüridi ve Matüridilik Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı (İstanbul, 22-24 Mayıs 2009), ed. İlyas Çelebi, 452-463, İstanbul: İFAV, 2012.

Özcan, Hanifi, *Matüridi'ye Göre Din-Şeriat Ayırımının Felsefi Temelleri, Büyük Türk Bilgini İmam Matüridi ve Matüridilik Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı (İstanbul, 22-24 Mayıs 2009), ed. İlyas Çelebi, 138-140, İstanbul: İFAV, 2012.*

Özdemir, Metin, *Matüridi'in Mutezili Akılcılığa Yönelttiği Eleştirilerin Epistemolojik Temelleri, Büyük Türk Bilgini İmam Matüridi ve Matüridilik Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı (İstanbul, 22-24 Mayıs 2009), ed. İlyas Çelebi, 215-229, İstanbul: İFAV, 2012.*

Özdeş, Talip, *Matüridi'nin Din ve Şeriat Anlayışı, Büyük Türk Bilgini İmam Matüridi ve Matüridilik Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı (İstanbul, 22-24 Mayıs 2009), ed. İlyas Çelebi, 123-137, İstanbul: İFAV, 2012.*

Özen, Şükrü, *Matüridi ve Siyaset: Hilafetin Kureyşiliği Meselesi, Büyük Türk Bilgini İmam Matüridi ve Matüridilik Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı (İstanbul, 22-24 Mayıs 2009), ed. İlyas Çelebi, 524-548, İstanbul: İFAV, 2012.*

Rudolph, Ulrich, *Matüridi'nin İlahi Hikmet Anlayışı, Büyük Türk Bilgini İmam Matüridi ve Matüridilik Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı (İstanbul, 22-24 Mayıs 2009), ed. İlyas Çelebi, 45-53, İstanbul: İFAV, 2012.*

Sarıkaya, Saffet, *Matüridi'nin Din Anlayışında Hoşgörü (Diğer Mezheplere Bakışı), Büyük Türk Bilgini İmam Matüridi ve Matüridilik Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı (İstanbul, 22-24 Mayıs 2009), ed. İlyas Çelebi, 108-122, İstanbul: İFAV, 2012.*

Sinanoglu, Mustafa, *İmam Matüridi'nin Düalist İnanç Gruplarına Yaklaşımı, Büyük Türk Bilgini İmam Matüridi ve Matüridilik Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı (İstanbul, 22-24 Mayıs 2009), ed. İlyas Çelebi, 311-328, İstanbul: İFAV, 2012.*

Topaloğlu, Bekir, *İmam Matürîdi'nin Temel İslam Bilimlerindeki Yeri*, Büyük Türk Bilgini İmam Matürîdi ve Matürîdilik Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı (İstanbul, 22-24 Mayıs 2009), ed. İlyas Çelebi, 39-42, İstanbul: İFAV, 2012.

Yavuz, Yusuf Şevki, *Matürîdi'nin Tabiat ve İliyete Bakışı*, Büyük Türk Bilgini İmam Matürîdi ve Matürîdilik Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı (İstanbul, 22-24 Mayıs 2009), ed. İlyas Çelebi, 54-64, İstanbul: İFAV, 2012.

Ziyodov, Shovosil, *Matürîdiyye Doktrininin Özbekistan'da Araştırılması: Problemler ve Çözümler*, Büyük Türk Bilgini İmam Matürîdi ve Matürîdilik Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı (İstanbul, 22-24 Mayıs 2009), ed. İlyas Çelebi, 464-477, İstanbul: İFAV, 2012.

8.3. Uluğ Bir Çınar: İmâm Mâturîdî: Uluslararası Sempozyum (28-30 Nisan 2014)

Ak, Ahmet, *İmâm Mâturîdî'nin Hayatı Eserleri ve Görüşleri*, Uluğ Bir Çınar İmâm Mâturîdî Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı (Eskişehir, 28-30 Nisan 2014), ed. Ahmet Kartal, 17-30, İstanbul: 2014.

Ak, Ahmet, *Nesefî Şerhlerinde İmâm Mâturîdî'nin İzleri: Peygamberlere İman Örneği*, Uluğ Bir Çınar İmâm Mâturîdî Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı (Eskişehir, 28-30 Nisan 2014), ed. Ahmet Kartal, 107-114, İstanbul: 2014.

Akimkhanov, Askar, *İmâm Ebu Mansur el-Mâturîdî ve İlmî Kişiliği*, trc. Rysbek Alimov, Uluğ Bir Çınar İmâm Mâturîdî Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı (Eskişehir, 28-30 Nisan 2014), ed. Ahmet Kartal, 735-741, İstanbul: 2014.

Apaydın, H. Yunus, *Mâturîdî'de Şer'î Hüküm Akıl İlişkisi*, Uluğ Bir Çınar İmâm Mâturîdî Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı (Eskişehir, 28-30 Nisan 2014), ed. Ahmet Kartal, 537-540, İstanbul: 2014.

Armutlu, Sadık, *Mâturîdî Kelâmının Klasik Edebiyata Yansıması*, Uluğ Bir Çınar İmâm Mâturîdî Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı (Eskişehir, 28-30 Nisan 2014), ed. Ahmet Kartal, 271-292, İstanbul: 2014.

Arslan, Halis Adnan, *Çağdaş Zamanların Çözömlerinde Bir Güç Faktörü Olarak Mâtürîdî*, Uluğ Bir Çınar İmâm Mâtürîdî Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı (Eskişehir, 28-30 Nisan 2014), ed. Ahmet Kartal, 161-168, İstanbul: 2014.

Aslan, İbrahim, *İmâm Mâtürîdî'nin Deist Eleştirilere Karşı Nübüvvet Savunusu*, Uluğ Bir Çınar İmâm Mâtürîdî Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı (Eskişehir, 28-30 Nisan 2014), ed. Ahmet Kartal, 325-336, İstanbul: 2014.

Bozkurt, Mustafa, *Mâtürîdî'de Hakikat, Taklid ve Tahkik Açısından İman*, Uluğ Bir Çınar İmâm Mâtürîdî Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı (Eskişehir, 28-30 Nisan 2014), ed. Ahmet Kartal, 405-411, İstanbul: 2014.

Brodersen, Angelika, *Mâtürîdî Kelâmında İlahî ve İnsanî Fiil = Divine and Human Acts in Mâtürîdî Kalâm*, trc. Merve İnci, Uluğ Bir Çınar İmâm Mâtürîdî Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı (Eskişehir, 28-30 Nisan 2014), ed. Ahmet Kartal, 347-366, İstanbul: 2014.

Brucmary, Philipp, *Güney ve Güneydoğu Asya'da Mâtürîdîlik'in Geçmiş ve Bugünkü Yönleri = Past and Present Aspects of Mâtürîdism in South and Southeast Asia*, trc. Hilmi Özden, Uluğ Bir Çınar İmâm Mâtürîdî Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı (Eskişehir, 28-30 Nisan 2014), ed. Ahmet Kartal, 115-131, İstanbul: 2014.

Cihangir, Erol, *Bozkır/Göçebe Toplumunun Yeniden İnşasında Mâtürîdî'nin Rolü*, Uluğ Bir Çınar İmâm Mâtürîdî Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı (Eskişehir, 28-30 Nisan 2014), ed. Ahmet Kartal, 717-723, İstanbul: 2014.

Coşar, Hakan, *Mâtürîdî Düşüncesinde Felsefe Kelam İlişkisi*, Uluğ Bir Çınar İmâm Mâtürîdî Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı (Eskişehir, 28-30 Nisan 2014), ed. Ahmet Kartal, 371-381, İstanbul: 2014.

Çelik, Ali, *"İslâm-İman İlişkisi" Konusunda Cibrîl Hadisinin Mâtürîdî Yorumuna Esas Olan Rivâyetinin Hadis İlmi Açısından Değerlendirilişi*, Uluğ Bir Çınar İmâm Mâtürîdî Uluslararası

Sempozyum Tebliğler Kitabı (Eskişehir, 28-30 Nisan 2014), ed. Ahmet Kartal, 577-588, İstanbul: 2014.

Çobanoğlu, Özkul, *İmâm Mâturîdî Felsefesinin Yayılışı ve Anadolu'ya Taşınması Bağlamında Yunus Emre'nin Şiirine Yansımaları*, Uluğ Bir Çınar İmâm Mâturîdî Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı (Eskişehir, 28-30 Nisan 2014), ed. Ahmet Kartal, 251-258, İstanbul: 2014.

Demir, Hilmi, *Mâverâünnehir'in Dini-Politiği ve Mâturîdî'nin Yeri: Maniheizm ve Gnostikler*, Uluğ Bir Çınar İmâm Mâturîdî Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı (Eskişehir, 28-30 Nisan 2014), ed. Ahmet Kartal, 433-450, İstanbul: 2014.

Demir, İsmet, *İmâm Mâturîdî'nin Hayatı-Kazâ ve Kader Hakkındaki Görüşleri*, Uluğ Bir Çınar İmâm Mâturîdî Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı (Eskişehir, 28-30 Nisan 2014), ed. Ahmet Kartal, 413-417, İstanbul: 2014.

Demir, Osman, *Hikmete Uygun Yaşamak; Varlık, Bilgi ve Değer İlişkisi Bakımından İmâm Mâturîdî'de Ahlâk Düşüncesi*, Uluğ Bir Çınar İmâm Mâturîdî Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı (Eskişehir, 28-30 Nisan 2014), ed. Ahmet Kartal, 529-536, İstanbul: 2014.

Dinç, Ömer, *Din-Şerit Ayırımı Meselesinin Mâturîdî ve Taberî'deki Yansımaları/Karşılaştırılması*, Uluğ Bir Çınar İmâm Mâturîdî Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı (Eskişehir, 28-30 Nisan 2014), ed. Ahmet Kartal, 189-197, İstanbul: 2014.

Duman, Ali, *İmâm Mâturîdî'nin Te'vilatü'l-Kur'an'ında İctihad Kavramı*, Uluğ Bir Çınar İmâm Mâturîdî Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı (Eskişehir, 28-30 Nisan 2014), ed. Ahmet Kartal, 547-558, İstanbul: 2014.

Gürler, Kadir, *İmâm Mâturîdî'ye Göre Hz. Peygamber'in Otoritesi "Hz. Peygamber'e İtaati Emreden Âyetler Çerçevesinde Bir Değerlendirme"*, Uluğ Bir Çınar İmâm Mâturîdî Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı (Eskişehir, 28-30 Nisan 2014), ed. Ahmet Kartal, 607-616, İstanbul: 2014.

Hacımüftüoğlu, Nasrullah, *Akıl-Vahiy İlişkisinde Akıl Yerine Oturtan Müfessir: el-Mâturîdî*, Uluğ Bir Çınar İmâm Mâturîdî

Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı (Eskişehir, 28-30 Nisan 2014), ed. Ahmet Kartal, 311-316, İstanbul: 2014.

İşcan, Mehmet Zeki, *İmâm Mâturîdî'nin Temel Dini Görüşleri ve İslâmî Düşüncede Yenilik*, Uluğ Bir Çınar İmâm Mâturîdî Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı (Eskişehir, 28-30 Nisan 2014), ed. Ahmet Kartal, 153-160, İstanbul: 2014.

Jandarbek, Zikiriya, *Kazak Halkının Geleneksel Dünya Görüşü ile İmâm Mâturîdî Akidesi Arasındaki Benzerlikler*, trc. Didar Shauyenov, Uluğ Bir Çınar İmâm Mâturîdî Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı (Eskişehir, 28-30 Nisan 2014), ed. Ahmet Kartal, 463-470, İstanbul: 2014.

Kahraman, Hüseyin, *İmâm Mâturîdî'de ve Mâturîdilikte Hadisin Değeri*, Uluğ Bir Çınar İmâm Mâturîdî Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı (Eskişehir, 28-30 Nisan 2014), ed. Ahmet Kartal, 561-570, İstanbul: 2014.

Kalaycı, Mehmet, *Eş'arî'nin İkmali Mâturîdî'nin İhmali: İki İmanın Gelenekleri İçerisindeki Konumlarına Dair Bağlamsal Bir Analiz*, Uluğ Bir Çınar İmâm Mâturîdî Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı (Eskişehir, 28-30 Nisan 2014), ed. Ahmet Kartal, 133-144, İstanbul: 2014.

Kaplan, İbrahim, *Mâturîdî'de Din ve Vicdan Hürriyeti*, Uluğ Bir Çınar İmâm Mâturîdî Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı (Eskişehir, 28-30 Nisan 2014), ed. Ahmet Kartal, 69-75, İstanbul: 2014.

Karadaş, Çağfer, *İmâm Mâturîdî'nin Etki Alanı ve Muhyiddîn İbn Arabî*, Uluğ Bir Çınar İmâm Mâturîdî Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı (Eskişehir, 28-30 Nisan 2014), ed. Ahmet Kartal, 77-85, İstanbul: 2014.

Karataş, Ali, *İmâm Mâturîdî'de Kur'an'ı Kur'an'la Te'vil*, Uluğ Bir Çınar İmâm Mâturîdî Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı (Eskişehir, 28-30 Nisan 2014), ed. Ahmet Kartal, 201-215, İstanbul: 2014.

Karatışkenova, Kimbat, *Aquinalı Thomas ve İmam-ı Mâturîdî Düşüncelerinde Kader ve İrade Meselesi*, Uluğ Bir Çınar İmâm

Mâturîdî Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı (Eskişehir, 28-30 Nisan 2014), ed. Ahmet Kartal, 429-431, İstanbul: 2014.

Kariev, Adil, *Bağımsızlık Döneminde Özbekistan'da İmâm Mâturîdî İlmî Mirasının İncelenmesi*, trc. Selahittin Tolkun, Uluğ Bir Çınar İmâm Mâturîdî Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı (Eskişehir, 28-30 Nisan 2014), ed. Ahmet Kartal, 471-474, İstanbul: 2014.

Kazanç, Fethi Kerim, *Mâturîdî'nin Ahlâk Kuramı Üzerine Teolojik ve Felsefî Bir Çözümleme*, Uluğ Bir Çınar İmâm Mâturîdî Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı (Eskişehir, 28-30 Nisan 2014), ed. Ahmet Kartal, 483-521, İstanbul: 2014.

Kenzhetayev, Dosay, *Kazak Müslüman Toplumu ve Mâturîdî Akidesinin Yeniden İhyası*, Uluğ Bir Çınar İmâm Mâturîdî Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı (Eskişehir, 28-30 Nisan 2014), ed. Ahmet Kartal, 457-461, İstanbul: 2014.

Ketenci, Hilmiye, *İmâm Mâturîdî Hazretlerinin Eserlerinde Görülen Tasavvufî Unsurlar*, Uluğ Bir Çınar İmâm Mâturîdî Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı (Eskişehir, 28-30 Nisan 2014), ed. Ahmet Kartal, 301-308, İstanbul: 2014.

Koçoğlu, Kıyasettin, *Osmanlı'nın Başlangıç Döneminde Hanefî-Mâturîdî Algısı: Bâbertî Örneği*, Uluğ Bir Çınar İmâm Mâturîdî Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı (Eskişehir, 28-30 Nisan 2014), ed. Ahmet Kartal, 89-100, İstanbul: 2014.

Korkmaz, Sıddık, *İmâm Mâturîdî'nin Kader Anlayışı*, Uluğ Bir Çınar İmâm Mâturîdî Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı (Eskişehir, 28-30 Nisan 2014), ed. Ahmet Kartal, 419-427, İstanbul: 2014.

Kula, Naci, *İmâm Mâturîdî'ye Göre Fatıha Süresi Işığında İnsan-Allah İlişkisi*, Uluğ Bir Çınar İmâm Mâturîdî Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı (Eskişehir, 28-30 Nisan 2014), ed. Ahmet Kartal, 223-227, İstanbul: 2014.

Mirzabekov, Muratbek, *Mâturîdî İlminin Kazak Düşünürlerine Tesiri*, Uluğ Bir Çınar İmâm Mâturîdî Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı (Eskişehir, 28-30 Nisan 2014), ed. Ahmet Kartal, 451-455, İstanbul: 2014.

Muminov, Ashirbek, *Ebû Mansur el-Mâturîdî'nin Semerkand'daki Muasırları*, Uluğ Bir Çınar İmâm Mâturîdî Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı (Eskişehir, 28-30 Nisan 2014), ed. Ahmet Kartal, 33-38, İstanbul: 2014.

Müftüoğlu, Ömer, *Bir Müfessirin Kelamullah Karşısındaki Konumunu Tefsirinin İsmi Üzerinden Belirleme Denemesi: Mâturîdî'nin "Te'vîlâtu Ehli's-Sunne"si*, Uluğ Bir Çınar İmâm Mâturîdî Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı (Eskişehir, 28-30 Nisan 2014), ed. Ahmet Kartal, 217-222, İstanbul: 2014.

Okilov, Saidmukhtar, *Mâturîdî Doktrininin Reformu: Ebu'l-Muîn en-Nesefî Örneği*, Uluğ Bir Çınar İmâm Mâturîdî Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı (Eskişehir, 28-30 Nisan 2014), ed. Ahmet Kartal, 101-106, İstanbul: 2014.

Okur, Kaşif Hamdi, *Mâturîdî'ye Nispet Edilen "İctihâdî Nesh" Kavramına Hanefî Geleneği Perspektifinden Bir Bakış*, Uluğ Bir Çınar İmâm Mâturîdî Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı (Eskişehir, 28-30 Nisan 2014), ed. Ahmet Kartal, 541-546, İstanbul: 2014.

Onay, Hamdi, *İmâm Mâturîdî'nin Nedensellik Anlayışına Bakışı*, Uluğ Bir Çınar İmâm Mâturîdî Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı (Eskişehir, 28-30 Nisan 2014), ed. Ahmet Kartal, 383-391, İstanbul: 2014.

Önal, Recep, *İmâm Mâturîdî'nin Düalist İnanç Gruplarına Eleştirisi: Mecûsîlik Örneği*, Uluğ Bir Çınar İmâm Mâturîdî Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı (Eskişehir, 28-30 Nisan 2014), ed. Ahmet Kartal, 616-638, İstanbul: 2014.

Önal, Recep, *İmâm Mâturîdî Döneminde Mâverâünnehir'in İnanç Coğrafyası*, Uluğ Bir Çınar İmâm Mâturîdî Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı (Eskişehir, 28-30 Nisan 2014), ed. Ahmet Kartal, 639-678, İstanbul: 2014.

Özdeş, Talip, *Mâturîdî'nin Yorumlarında İnsan Olgusuna Yaklaşımı*, Uluğ Bir Çınar İmâm Mâturîdî Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı (Eskişehir, 28-30 Nisan 2014), ed. Ahmet Kartal, 681-688, İstanbul: 2014.

Şalkarov, Danyar, *Mâturîdî Teolojisi ve Ana Kaynakları*, Uluğ Bir Çınar İmâm Mâturîdî Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı (Eskişehir, 28-30 Nisan 2014), ed. Ahmet Kartal, 705-709, İstanbul: 2014.

Şeker, Fatih M., *Bir Selef ve Halef Olarak Mâturîdî ile Gazzâlî*, Uluğ Bir Çınar İmâm Mâturîdî Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı (Eskişehir, 28-30 Nisan 2014), ed. Ahmet Kartal, 689-704, İstanbul: 2014.

Şekeroğlu, Sami, *Mâturîdî'nin Nazarında İnsanın Ahlâkiliği*, Uluğ Bir Çınar İmâm Mâturîdî Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı (Eskişehir, 28-30 Nisan 2014), ed. Ahmet Kartal, 523-527, İstanbul: 2014.

Şen, Adil, *İmâm Mâturîdî ve Çevresi*, Uluğ Bir Çınar İmâm Mâturîdî Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı (Eskişehir, 28-30 Nisan 2014), ed. Ahmet Kartal, 47-50, İstanbul: 2014.

Şık, İsmail, *Mâturîdî'den Farklılaşan Mâturîdîlik*, Uluğ Bir Çınar İmâm Mâturîdî Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı (Eskişehir, 28-30 Nisan 2014), ed. Ahmet Kartal, 51-67, İstanbul: 2014.

Tuğlu, Nuri, *İmâm Mâturîdî'de Haber-i Vahidlerin Değeri*, Uluğ Bir Çınar İmâm Mâturîdî Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı (Eskişehir, 28-30 Nisan 2014), ed. Ahmet Kartal, 583-598, İstanbul: 2014.

Tuğrul, Süleyman, *Mâturîdî Mektebinde İrade ve İyilik-Kötülük Düşüncesinin Gelişmesinde Sadruşşeria'nın Katkısı*, Uluğ Bir Çınar İmâm Mâturîdî Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı (Eskişehir, 28-30 Nisan 2014), ed. Ahmet Kartal, 337-345, İstanbul: 2014.

Tunçpınar, Ahmet Sait, *İmâm Mâturîdî'nin Eğitimle Alâkalı Bazı Ayetlere Getirdiği Yorumlar*, Uluğ Bir Çınar İmâm Mâturîdî Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı (Eskişehir, 28-30 Nisan 2014), ed. Ahmet Kartal, 229-250, İstanbul: 2014.

Türker, Ömer, *Mâturîdî Kelamında Kadîm-Hâdis İlişkisi: Çift Yönlülük Teorisi*, Uluğ Bir Çınar İmâm Mâturîdî Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı (Eskişehir, 28-30 Nisan 2014), ed. Ahmet Kartal, 367-369, İstanbul: 2014.

Ünal, Mustafa, *Mehmet Akif Ersoy'un Şiirlerinde Mâtürîdilik*, Uluğ Bir Çınar İmâm Mâtürîdî Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı (Eskişehir, 28-30 Nisan 2014), ed. Ahmet Kartal, 259-269, İstanbul: 2014.

Vurucu, İkbâl, *Din Görevlilerinin Ebu Hanîfe ve İmâm Mâtürîdî Hakkındaki Bilgi Düzeyleri (Denizli İli Örneğinde Bir Araştırma)*, Uluğ Bir Çınar İmâm Mâtürîdî Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı (Eskişehir, 28-30 Nisan 2014), ed. Ahmet Kartal, 169-187, İstanbul: 2014.

Yıldız, Mustafa, *Din-Siyaset İlişkileri Bağlamında Fârâbî ve Mâtürîdî*, Uluğ Bir Çınar İmâm Mâtürîdî Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı (Eskişehir, 28-30 Nisan 2014), ed. Ahmet Kartal, 599-606, İstanbul: 2014.

Ziyodov, Şovosil, *Mâtürîdî ve Onun Zahidlik Sembolü*, trc. Selahittin Tolkun, Uluğ Bir Çınar İmâm Mâtürîdî Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı (Eskişehir, 28-30 Nisan 2014), ed. Ahmet Kartal, 293-300, İstanbul: 2014.

8.4. Maturidiliğin Dünü Bugünü ve Geleceği Uluslararası Sempozyum (04-06 Mayıs 2015 - Kazakistan)

Acımatmatov, Zaylabidin, *Қырғызстандағы Салафия Ағымына Қарсы Күресте Матуридilikтің Орны*, Uluslararası Maturidilik Sempozyumu Bildirileri (Kazakistan, 04-06 Mayıs 2015), ed. Sönmez Kutlu, 562-573, Ankara: 2018.

Adilbayev, Alau, *Имам Әл-Матуридидің Имам Әбу Ханифа Көзқарастарына Қатысты Ұстанымдары*, Uluslararası Maturidilik Sempozyumu Bildirileri (Kazakistan, 04-06 Mayıs 2015), ed. Sönmez Kutlu, 194-206, Ankara: 2018.

Adygamov, Ramil, *The Doctrine Of Abū Mansūr Al-Mâtürîdî In The Volga Region (History and Modernity)*, Uluslararası Maturidilik Sempozyumu Bildirileri (Kazakistan, 04-06 Mayıs 2015), ed. Sönmez Kutlu, 475-482, Ankara: 2018.

Ak, Ahmet, *Maturîdî Âlimlere Göre İlhamın Bilgi Kaynaklığı Sorunu*, Uluslararası Maturidilik Sempozyumu Bildirileri (Kazakistan, 04-06 Mayıs 2015), ed. Sönmez Kutlu, 241-252, Ankara: 2018.

Akimkhanov, Askar, *Имам Матуридидің Иман Мен Амал Арақатынасы Мәселесіне Қатысты Ұстанымы Және Аталмыш Мәселенің Бүгінгі Таңдағы Маңызы*, Uluslararası Maturidilik Sempozyumu Bildirileri (Kazakistan, 04-06 Mayıs 2015), ed. Sönmez Kutlu, 519-529, Ankara: 2018.

Allaqulov, Abdullatif, *The Place Of ‘Umar An-Nasaḫī In The School Of Maturidiya*, Uluslararası Maturidilik Sempozyumu Bildirileri (Kazakistan, 04-06 Mayıs 2015), ed. Sönmez Kutlu, 377-388, Ankara: 2018.

Alper, Hülya, *Māturīdī Akılcılığının Günümüz Açısından Önemi*, Uluslararası Maturidilik Sempozyumu Bildirileri (Kazakistan, 04-06 Mayıs 2015), ed. Sönmez Kutlu, 503-518, Ankara: 2018.

Atalan, Mehmet, *Hanefilik ve Maturidiliğin Bektaşilik Üzerindeki Etkileri*, Uluslararası Maturidilik Sempozyumu Bildirileri (Kazakistan, 04-06 Mayıs 2015), ed. Sönmez Kutlu, 411-428, Ankara: 2018.

Avcu, Ali, *İmam Maturīdī'nin İsmailīler'e Yönelttiği Eleştiriler*, Uluslararası Maturidilik Sempozyumu Bildirileri (Kazakistan, 04-06 Mayıs 2015), ed. Sönmez Kutlu, 310-328, Ankara: 2018.

Brodersen, Angelika, *The Divine Will In The Conception Of Al-Māturīdī And His Successors*, Uluslararası Maturidilik Sempozyumu Bildirileri (Kazakistan, 04-06 Mayıs 2015), ed. Sönmez Kutlu, 231-240, Ankara: 2018.

Bruckmayr, Philipp, *Salafī Challenge And Māturīdī Response: Contemporary Disputes Over The Legitimacy Of Kalām*, Uluslararası Maturidilik Sempozyumu Bildirileri (Kazakistan, 04-06 Mayıs 2015), ed. Sönmez Kutlu, 549-561, Ankara: 2018.

Dariyabek, Davran, *Матуриди Дүниетанымындағы Діни Толеранттылық Мәселелері*, Uluslararası Maturidilik Sempozyumu Bildirileri (Kazakistan, 04-06 Mayıs 2015), ed. Sönmez Kutlu, 530-536, Ankara: 2018.

Demir, Abdullah, *Ebū İshāk Zāhid Es-Saffār'ın Māturīdī Kelāmına Katkıları*, Uluslararası Maturidilik Sempozyumu Bildirileri (Kazakistan, 04-06 Mayıs 2015), ed. Sönmez Kutlu, 289-309, Ankara: 2018.

Dorroll, Philip, *'The Turkish Understanding Of Religion': Rediscovering Mâturîdî In Modern Turkey*, Uluslararası Maturidilik Sempozyumu Bildirileri (Kazakistan, 04-06 Mayıs 2015), ed. Sönmez Kutlu, 539-548, Ankara: 2018.

Ercan, Kalmahan, *Имам Матуридидің Өмірі Мен Еңбектері*, Uluslararası Maturidilik Sempozyumu Bildirileri (Kazakistan, 04-06 Mayıs 2015), ed. Sönmez Kutlu, 29-39, Ankara: 2018.

Gül, Ali Rıza, *Ahkâm Ayetleri Bağlamında İmam El-Mâturîdî'nin Yorum Yöntemi*, Uluslararası Maturidilik Sempozyumu Bildirileri (Kazakistan, 04-06 Mayıs 2015), ed. Sönmez Kutlu, 89-113, Ankara: 2018.

Huncan, Ömer Soner, *Türk Hakanlığı (Karahanlılar)'nın Dini Siyaseti'nde Mâturîdî Âlimlerin Rolü*, Uluslararası Maturidilik Sempozyumu Bildirileri (Kazakistan, 04-06 Mayıs 2015), ed. Sönmez Kutlu, 275-288, Ankara: 2018.

Kalaycı, Mehmet, *Osmanlı'da Eşarilik-Maturidilik İlişisine Genel Bir Bakış*, Uluslararası Maturidilik Sempozyumu Bildirileri (Kazakistan, 04-06 Mayıs 2015), ed. Sönmez Kutlu, 398-410, Ankara: 2018.

Karatışkenova, Kîmbat, *Матуридilik Гілімінің Қазақ Ой-Санасына Ықналы*, Uluslararası Maturidilik Sempozyumu Bildirileri (Kazakistan, 04-06 Mayıs 2015), ed. Sönmez Kutlu, 449-460, Ankara: 2018.

Kenjetay, Dosay, *Матуриди Мұрасының Қазақстанның Болашағы Тұрғысынан Маңызы*, Uluslararası Maturidilik Sempozyumu Bildirileri (Kazakistan, 04-06 Mayıs 2015), ed. Sönmez Kutlu, 596-602, Ankara: 2018.

Kerim, Şamşadin, *Әбу Хафс Нәжм Уд-Дин Ан-Насафидің Және «Ақайд Ан-Насафия» Атты Еңбегінің Матуридия Гілімін Таратудағы Орны*, Uluslararası Maturidilik Sempozyumu Bildirileri (Kazakistan, 04-06 Mayıs 2015), ed. Sönmez Kutlu, 344-349, Ankara: 2018.

Kutlu, Sönmez, *İmam el-Mâturîdî'nin Düşünce Sisteminin Oluşumunda Değişim ve Sosyal Değişimin Önemi: Değişmeyen ve Değişen Değer ve Yargılar Alanı*, Uluslararası Maturidilik

Sempozyumu Bildirileri (Kazakistan, 04-06 Mayıs 2015), ed. Sönmez Kutlu, 51-89, Ankara: 2018.

Maraş, İbrahim, *Tatar Ceditçiliği ve Maturidilik Algısı*, Uluslararası Maturidilik Sempozyumu Bildirileri (Kazakistan, 04-06 Mayıs 2015), ed. Sönmez Kutlu, 431-440, Ankara: 2018.

Mırzabekov, Muratbek, *Матуридilik Ілімінің Қалыптасу Алғышарттары Және Әбу Мансур Әл-Матуридидің Өмір Сүрген Ортасы*, Uluslararası Maturidilik Sempozyumu Bildirileri (Kazakistan, 04-06 Mayıs 2015), ed. Sönmez Kutlu, 40-50, Ankara: 2018.

Muhammed, Kadir, *Ebû Mansûr El-Mâturîdî'nin Haberî Sıfatlara Bakışı*, Uluslararası Maturidilik Sempozyumu Bildirileri (Kazakistan, 04-06 Mayıs 2015), ed. Sönmez Kutlu, 143-154, Ankara: 2018.

Muminov, Aşırbek, *Зарождение И Эволюция Матуридизма-Ского Учения При Саманидах И Караханидах*, Uluslararası Maturidilik Sempozyumu Bildirileri (Kazakistan, 04-06 Mayıs 2015), ed. Sönmez Kutlu, 255-274, Ankara: 2018.

Murzaraimov, Bakit, *Әбу Мансұр Ал Матуридидің «Ахли Кітапқа» Болгон Көзқарасы*, Uluslararası Maturidilik Sempozyumu Bildirileri (Kazakistan, 04-06 Mayıs 2015), ed. Sönmez Kutlu, 603-615, Ankara: 2018.

Okilov, Saidmukhtar, *The Position Of Abû'l-Mu'in An-Nasafî In Debates Between Medieval-Mâturîdî And Ash'arî Scholars (Based On Tabsirat Al-Adilla)*, Uluslararası Maturidilik Sempozyumu Bildirileri (Kazakistan, 04-06 Mayıs 2015), ed. Sönmez Kutlu, 331-343, Ankara: 2018.

Onat, Hasan, *Yeni Bir İslam Medeniyeti İçin Mâturîdî ve Maturidiliğin Önemi*, Uluslararası Maturidilik Sempozyumu Bildirileri (Kazakistan, 04-06 Mayıs 2015), ed. Sönmez Kutlu, 577-595, Ankara: 2018.

Öztürk, Mustafa, *İmam El-Mâturîdî'nin Şîî İmamet Nazariyesiyle İlişkilendirilen Ayetler Ekseninde Şîilik Eleştirisi*, Uluslararası Maturidilik Sempozyumu Bildirileri (Kazakistan, 04-06 Mayıs 2015), ed. Sönmez Kutlu, 126-142, Ankara: 2018.

Pardaev, Abdulkodir, “Sabotul Ojızın” – *Moturidiya Ta`Limotining Nazmiy Talqini*, Uluslararası Maturidilik Sempozyumu Bildirileri (Kazakistan, 04-06 Mayıs 2015), ed. Sönmez Kutlu, 441-448, Ankara: 2018.

Primov, Soatmurat, *Abû Shakûr As-Solmiy Al-Keshiyning “At-Tamhîd Fî Bayon At-Tavhîd” Asari Moturidiya Ta’limotiga Oid Muhim Manba*, Uluslararası Maturidilik Sempozyumu Bildirileri (Kazakistan, 04-06 Mayıs 2015), ed. Sönmez Kutlu, 360-373, Ankara: 2018.

Sarıkavak, Kazım, *İmam el-Mâturîdî ve Ebû Nasr el-Farabî’de Akıl*, Uluslararası Maturidilik Sempozyumu Bildirileri (Kazakistan, 04-06 Mayıs 2015), ed. Sönmez Kutlu, 209-218, Ankara: 2018.

Sarıkaya, Mehmet Saffet, *Ebû Hanîfe’den Ahmet Yesevi’ye Hanefî-Maturidî Gelenekte Sufî Tezahürler*, Uluslararası Maturidilik Sempozyumu Bildirileri (Kazakistan, 04-06 Mayıs 2015), ed. Sönmez Kutlu, 164-176, Ankara: 2018.

Şalkarov, Daniyar, *Хусам Ад-Дин Ас-Сығнақи Еңбектеріндегі Калами Философиялық Элементтердің Түркі Дүниетанымы Мен Мәдениетіндегі Көрінісі Түйін*, Uluslararası Maturidilik Sempozyumu Bildirileri (Kazakistan, 04-06 Mayıs 2015), ed. Sönmez Kutlu, 389-397, Ankara: 2018.

Şengül, İdris, *İmam El-Mâturîdî’de Tevhid Hakikati*, Uluslararası Maturidilik Sempozyumu Bildirileri (Kazakistan, 04-06 Mayıs 2015), ed. Sönmez Kutlu, 114-125, Ankara: 2018.

Taşçı, Özcan, *Günümüz Almanya’sında Maturidilik Üzerine Yapılan Çalışmaların Gelişim Süreci*, Uluslararası Maturidilik Sempozyumu Bildirileri (Kazakistan, 04-06 Mayıs 2015), ed. Sönmez Kutlu, 483-500, Ankara: 2018.

Timür, İhsan, *12-14. Asır Türkistanlı Alimler Tarafından Yazılan el-Akîdetü’t-Tahâviyye Şerhlerinde Maturidiliğin İzleri*, Uluslararası Maturidilik Sempozyumu Bildirileri (Kazakistan, 04-06 Mayıs 2015), ed. Sönmez Kutlu, 350-359, Ankara: 2018.

Timür, İhsan, *Osmanlı Maturidî Kelam Geleneğine Yansımalarıyla el-Akîdetü’t-Tahâviyye Şerhleri*, Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi XV/29 (2017): 329-274.

Tosun, Necdet, *Mâturidiyye ve Tasavvuf İlişkisi*, Uluslararası Maturidilik Sempozyumu Bildirileri (Kazakistan, 04-06 Mayıs 2015), ed. Sönmez Kutlu, 157-163, Ankara: 2018.

Yeşilyurt, Temel, *Maturidilerde Tekvîn Sıfatı ve Temellendirilmesi*, Uluslararası Maturidilik Sempozyumu Bildirileri (Kazakistan, 04-06 Mayıs 2015), ed. Sönmez Kutlu, 219-230, Ankara: 2018.

Zhandarbek, Zikiria, *Абу Ханифа, Имам Матуриди Және Қожа Ахмет Йасауи Ілімдері Арасындағы Сабақтастық Пен Түріктердің Діни Дүниетанымының Қалыптасуы*, Uluslararası Maturidilik Sempozyumu Bildirileri (Kazakistan, 04-06 Mayıs 2015), ed. Sönmez Kutlu, 177-193, Ankara: 2018.

Ziyadov, Şovosil, *Moturdiylikga Oid Tadqiqotlarda Yangi Tizgilar*, Uluslararası Maturidilik Sempozyumu Bildirileri (Kazakistan, 04-06 Mayıs 2015), ed. Sönmez Kutlu, 463-474, Ankara: 2018.

8.5. IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu - Hanefilik-Mâtürîdilik- (05-07 Mayıs 2017)

Ak, Ahmet, *Mâtürîdî'nin Eserlerinde Ebû Hanîfe'nin İzleri: Şefa'at Anlayışı Örneği = Abû Hanîfa's Traces in Mâtürîdî's Works: Sample of Shafa'at Concept*, IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu - Hanefilik-Mâtürîdilik-, 05-07 Mayıs 2017, 2017, cilt: II, s. 133-152

Alper, Hülya, *Mâtürîdî'den Şemseddin es-Semerkindî'ya Allah'ın Fîli Sorunu: O Mûcib bi'z-Zât mıdır? Fâil bi'l-İhtiyâr mıdır? = The Problem of Divine Action from al-Maturidi to Shemsuddin al-Samarqandi: Is He an Essentially Necessitating or Voluntarily Acting?*, IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu - Hanefilik-Mâtürîdilik-, 05-07 Mayıs 2017, 2017, cilt: I, s. 158-170

Argon, Kemal Enz, *The Potential Importance and Relevance of Abu Mansur al-Maturidi's Thought for Muslims in the West = Abu Mansur el-Maturidi'nin Fikirleri, Batı'daki Müslümanlar ile Potansiyel İlişkisi ve Önemi*, IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu - Hanefilik-Mâtürîdilik-, 05-07 Mayıs 2017, 2017, cilt: II, s. 548-553

Arpaguş, Hatice K., *Mâtürîdilik ve İrade-i Cüz'iyeye Meselesi*, IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu -Hanefilik-Mâtürîdilik-, 05-07 Mayıs 2017, 2017, cilt: I, s. 41-48

Arslan, Hammet, *Maturidi'nin Eleştirdiği "Sümeniyye" Budizm midir?*, IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu -Hanefilik-Mâturîdilik-, 05-07 Mayıs 2017, 2017, cilt: II, s. 527-537

Arslan, Hulusi, *Mâturîdî'de İnsanın Yaratılış Hikmeti*, IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu -Hanefilik-Mâturîdilik-, 05-07 Mayıs 2017, 2017, cilt: I, s. 556-563

Avcı, Metin, *Büyük Günah Sahibinin Tekfir Edilmesi Sorunu ile İlgili İmam Mâturîdî'nin Eleştirileri = Criticism of İmâm Mâturîdî About the Problem of Takfeer of Big Sinners*, IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu -Hanefilik-Mâturîdilik-, 05-07 Mayıs 2017, 2017, cilt: II, s. 325-344

Aykaç, Mustafa, *Mâturîdî'ye Nispet Edilen "el-Kitâbu fî'l-Usûli li'l-Mâturîdî" ve "Risâletün fî Usûli'l-Mâturîdî" İsimli Eserlerin Tanıtım ve Tahkiki*, IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu -Hanefilik-Mâturîdilik-, 05-07 Mayıs 2017, 2017, cilt: I, s. 93-108

Aytaç, Muhammed Eşref, *Matürîdî'nin Te'vilâtü'l-Kur'an'da Mu'tezile'yi Tenkit Metodu (Aslah Görüşü Bağlamında Bir Çalışma) = Criticism Method of Maturidi Against Mu'tazila in Ta'wilat al-Qur'an (An Analysis in the Context of the View of Aslah)*, IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu -Hanefilik-Mâturîdilik-, 05-07 Mayıs 2017, 2017, cilt: II, s. 419-427

Baltacı, Burhan, *Maturîdî'nin Tefsir-Te'vil Ayrımının İmkânı Üzerine*, IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu -Hanefilik-Mâturîdilik-, 05-07 Mayıs 2017, 2017, cilt: I, s. 331-337

Bardakçı, Mehmet, *Necmeddin Fakr ve Günâ Terimleri Çerçevesinde Mâturîdî'nin Zühd Anlayışı*, IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu -Hanefilik-Mâturîdilik-, 05-07 Mayıs 2017, 2017, cilt: I, s. 454-468

Bıykoğlu, Yakup, *Mâturîdî'nin Tefsirciliği Bağlamında Müteşabih Ayetleri Te'vil Yöntemi*, IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu -Hanefilik-Mâturîdilik-, 05-07 Mayıs 2017, 2017, cilt: I, s. 338-353

Bilgili, İsmail, *Bir Hanefî Fakihî Olarak İmam Matürîdî*, IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu -Hanefilik-Mâturîdilik-, 05-07 Mayıs 2017, 2017, cilt: I, s. 139-149

Bulut, İsmail, *İmam Mâtürîdî Perspektifinde Hz. İsa*, IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu -Hanefilik-Mâtürîdilik-, 05-07 Mayıs 2017, 2017, cilt: II, s. 514-526

Coşar, Hakan, *Mâtürîdilik Bağlamında İslam Düşüncesinde Kelam Felsefe İlişkisi*, IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu -Hanefilik-Mâtürîdilik-, 05-07 Mayıs 2017, 2017, cilt: I, s. 439-440

Coşkun, İbrahim, *Küresel Dünyada Şafî-Eş'arî Eksenli Sünnî Paradigmanın Hanefî-Maturidî Cizgiye Evrilmesinin Gereği Üzerine Mülâhazalar = Innovation Necessity of Sunni Paradigm and Opinions About Philosophy-Oriented Creating Maturidi Paradigm in Global World*, IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu -Hanefilik-Mâtürîdilik-, 05-07 Mayıs 2017, 2017, cilt: I, s. 223-245

Çelik, İsa - Birol Yıldırım, *Hanefî-Mâtürîdî Ekolünden Gelen Şeyh Ahmed Sirhindî/İmâm-ı Rabbânî'nin Üç Alandaki Mücadelesi (Vahdet-i Vücûd-Dinlerin İttihâdî-Râfizîlik)*, IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu -Hanefilik-Mâtürîdilik-, 05-07 Mayıs 2017, 2017, cilt: I, s. 485-511

Çuhadar, Cengiz, *Mâtürîdî'nin İstidlal (Çıkarım)'e Bakışı = Mâtürîdî's View on Inference*, IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu -Hanefilik-Mâtürîdilik-, 05-07 Mayıs 2017, 2017, cilt: II, s. 360-372

Demir, Habip, *Günümüz İran Hanefiliği ve İran'da Hanefilik-Maturidilik Çalışmaları = Contemporary Iran Hanefism and Studies on Hanefism-Maturidism in Iran*, IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu -Hanefilik-Mâtürîdilik-, 05-07 Mayıs 2017, 2017, cilt: II, s. 312-324

Doğan, Hüseyin, *Ebû Hanîfe'de Ortaya Çıkan Zühd ve Takvâ Anlayışının Mâtürîdî Kelâmına Yansımaları*, IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu -Hanefilik-Mâtürîdilik-, 05-07 Mayıs 2017, 2017, cilt: I, s. 516-526

Düzgün, Şaban Ali, *Mâtürîdî'de Bireysel Ahlaki Otonomi = Individual Ethical Autonomy in Mâtürîdî*, IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu -Hanefilik-Mâtürîdilik-, 05-07 Mayıs 2017, 2017, cilt: I, s. 34-40

Esen, Muammer, *Matüridî Epistemeolojisi; Taklid Eleştirisi Bağlamında Bilgi Kuramı*, IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu -Hanefilik-Mâtüridilik-, 05-07 Mayıs 2017, 2017, cilt: I, s. 151-157

Evadullaev, Tokhir, *Haneftî-Mâtüridîliğin İlk Temsilcisi Olarak İbrahim es-Saffâr el-Buharî*, IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu -Hanefilik-Mâtüridilik-, 05-07 Mayıs 2017, 2017, cilt: I, s. 391-397

Evkuran, Mehmet, *Din Niçin Gönderildi? -Hanefî-Matüridî Düşüncede Hayatın Anlamı ve Dinin Amacı Üzerine-*, IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu -Hanefilik-Mâtüridilik-, 05-07 Mayıs 2017, 2017, cilt: II, s. 611-623

Görmüş, Adem, *Mâtüridî'nin Mecâzî Te'villerinin Kur'an'ın Doğru Anlaşılmasına Katkısı*, IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu -Hanefilik-Mâtüridilik-, 05-07 Mayıs 2017, 2017, cilt: I, s. 370-373

Gül, Ahmet, *Maturidi Tefsirinde (Te'vilatu'l-Kur'an'da) Siret-Nüzul İlişkisi*, IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu -Hanefilik-Mâtüridilik-, 05-07 Mayıs 2017, 2017, cilt: I, s. 374-380

Hakyemez, Cemil, *Ebû Mansûr el-Mâtüridî ve Şülik*, IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu -Hanefilik-Mâtüridilik-, 05-07 Mayıs 2017, 2017, cilt: II, s. 167-172

İsmailov, Masudhan, *Hâce Muhammed Pârsâ'nın "Faslu'l-Hitâb" Eseri: Hanefîlik ve Maturidîliğe Tasavvufî Bakışlar*, IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu -Hanefilik-Mâtüridilik-, 05-07 Mayıs 2017, 2017, cilt: I, s. 512-515

İşcan, Mehmet Zeki, *İmam Maturidi'ye Göre Ebu Hanife*, IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu -Hanefilik-Mâtüridilik-, 05-07 Mayıs 2017, 2017, cilt: I, s. 272-280

Korkmaz, Seyfullah, *Hanefîlik ve Mâtüridîlik Üzerine Yapılan Arapça Araştırmalar/Tahlil ve Değerlendirme = Al-Maturidia and al-Hanafia in Arabic Studies Description and Analysis*, IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu -Hanefilik-Mâtüridilik-, 05-07 Mayıs 2017, 2017, cilt: I, s. 382-390

Korkmaz, Sıddık, *Mâtürîdî'nin Duyular ve Tecrübeye Dayalı Bilgi Hakkındaki Görüşleri Üzerine*, IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu -Hanefîlik-Mâtürîdîlik-, 05-07 Mayıs 2017, 2017, cilt: II, s. 390-396

Korkmazgöz, Rıza, *Mâtürîdî'de Tarihin Teolojik Yorumu = Theological Interpretation of History in al-Mâtürîdî*, IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu -Hanefîlik-Mâtürîdîlik-, 05-07 Mayıs 2017, 2017, cilt: II, s. 373-389

Kozukulov, Timur, *Kırgızistan'da Hanefî-Maturidiliğinin Toplumsal Siyaset Açısından Dini Tehlikeye Karşı Bir Değer Olarak Ele Alınması = Hanefî-Maturidism As a Value Against Religious Threat in Kyrgyzstan*, IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu -Hanefîlik-Mâtürîdîlik-, 05-07 Mayıs 2017, 2017, cilt: II, s. 304-311

Kömürcü, Kamil, *Kelamdaki "İstidlal bi's-Şahid ale'l-Gaib" Metoduna Maturidî'nin Yaklaşımının Mantıksal Analizi ve Değeri = Logical Analysis and Consideration About Maturidi's Approach to Method of the Analogy of the Unknown to the Known (Qiyas) al-Ghaib ala al-Shaid) in Islamic Theology*, IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu -Hanefîlik-Mâtürîdîlik-, 05-07 Mayıs 2017, 2017, cilt: I, s. 441-452

Kutlu, Sönmez, *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik Çalışmalarında Rastlanan Bazı Sorunlar*, IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu -Hanefîlik-Mâtürîdîlik-, 05-07 Mayıs 2017, 2017, cilt: I, s. 193-222

Maden, Şükrü, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Bağlamında Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'ye Göre Cihâdın Meşrûiyet Şartları = Validity Conditions for a Jihad According to Abu Mansur al-Maturidi in the Context of His Commentary Te'vilâtü'l-Kur'ân*, IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu -Hanefîlik-Mâtürîdîlik-, 05-07 Mayıs 2017, 2017, cilt: I, s. 354-369

Maraş, İbrahim, *Farabi ve İbn Sina Üzerinden Maturidi'yi Okumak: Sudur-Tekvin İlişkisi*, IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu -Hanefîlik-Mâtürîdîlik-, 05-07 Mayıs 2017, 2017, cilt: I, s. 417-425

Ögük, Emine, *Kelâm İlminde Bilgi Anlayışının Oluşmasında Mâtürîdî'nin Rolü*, IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu - Hanefilik-Mâtürîdilik-, 05-07 Mayıs 2017, 2017, cilt: I, s. 171-191

Özdirek, Recep, *Hanefî-Mâtürîdî Gelenekte Hukuk Ahlâk İlişkisine Dâir Nâdir Bir Yazma "Kitâbü'l-Cem"*, IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu -Hanefilik-Mâtürîdilik-, 05-07 Mayıs 2017, 2017, cilt: II, s. 99-106

Özgel, İshak, *Bazı Çağdaş Tartışmalar Açısından Mâtürîdî'nin Tevilâtü'l-Kur'an'ı*, IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu -Hanefilik-Mâtürîdilik-, 05-07 Mayıs 2017, 2017, cilt: I, s. 75-84

Pak, Süleyman, *İmam Mâtürîdî'nin Te'vilâtü'l-Kur'an Adlı Eserinde Müşkil Ayetleri Telifi = The Ta'lif of So-Called Contradictory Ayats in al-Mâtürîdî's Book Entitled Ta'wilat al-Qur'an*, IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu -Hanefilik-Mâtürîdilik-, 05-07 Mayıs 2017, 2017, cilt: II, s. 554-571

Saydakbarovich, Okilov, *Saidmukhtor İmam Maturidiyi Kolay Anlamda Abu'l Mu'in Neseî'nin 'Bahr el-Kalam' Eserinin Rölü*, IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu -Hanefilik-Mâtürîdilik-, 05-07 Mayıs 2017, 2017, cilt: I, s. 256-270

Tatlı, Bekir, *"Çağını Aşan Bir Bilge: Haber-i Rasûl ve Beş Gayb Meselesine Yaklaşımı Bağlamında İmam Mâtürîdî = A Scholar Beyond His Age: Imam Mâtürîdî in the Context of His Approach to the Khabar al-Rasûl and the Five Ghaybs Issues"*, IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu -Hanefilik-Mâtürîdilik-, 05-07 Mayıs 2017, 2017, cilt: I, s. 85-91

Teber, Ömer Faruk, *İslâm'ın Bir Din Olarak Benimsenmesi ve Yayılmasında Maturîdî'den Hoca Ahmet Yesevî'ye: Vasat Bir Ümmet Projesi = From Imam al-Maturidi to Khoja Ahmet Yassawi Islam's Acceptance As a Religion and Its Expansion: The Project of a Middle-Way Community*, IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu -Hanefilik-Mâtürîdilik-, 05-07 Mayıs 2017, 2017, cilt: I, s. 246-255

Tuğlu, Nuri, *İmam Mâtürîdî'de Sahabe Anlayışı*, IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu -Hanefilik-Mâtürîdilik-, 05-07 Mayıs 2017, 2017, cilt: I, s. 408-415

Uluç, Tahir, *Mâtürîdî'nin Filozofların Âlemin Kıdemi Görüşünü Eleştirisi*, IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu - Hanefilik-Mâtürîdilik-, 05-07 Mayıs 2017, 2017, cilt: I, s. 426-438

Xursanmurodovich, Umarov, *Shukurillo Al Moturidiy of "Kitobu-t-Tawhid" in the Hadith and the Scientific Importance of the Kalam*, IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu -Hanefilik-Mâtürîdilik-, 05-07 Mayıs 2017, 2017, cilt: I, s. 564-566

Yıldırım, Mustafa, *İmam Matüridi'nin Ceza Hukukuna Dair Ayetlerle İlgili Farklı Yorumları*, IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu -Hanefilik-Mâtürîdilik-, 05-07 Mayıs 2017, 2017, cilt: II, s. 355-359

Yürük, İsmail, *Hanefî Maturidi Geleneğinde Kelamın Felsefleşmesi ve Şemsüddin es-Semerkandi'nin Mezhebi Üzerindeki Spekülasyonlar*, IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu - Hanefilik-Mâtürîdilik-, 05-07 Mayıs 2017, 2017, cilt: I, s. 307-314

8.6. Mâtürîdî Kelamını Anlamak: Düşünsel Miras, Çağdaş ve Geleceğe Dönük Problemler Sempozyumu (28-29 Ekim 2017, Amman)

Arif Ali en-Nayid, *İlahi Yaratmaya Maturidi Yaklaşım "The Maturidi Approach to Divine Creativity"*, Mâtürîdî Kelamını Anlamak: Düşünsel Miras, Çağdaş ve Geleceğe Dönük Problemler Sempozyumu, Amman 2017.

Saîd Abdullatif Fûdeh, *Maturidi Kelamı ve Teolojide Modern Sorunlar "Maturidi Kalam and Modern Challenges to Theology"*, Mâtürîdî Kelamını Anlamak: Düşünsel Miras, Çağdaş ve Geleceğe Dönük Problemler Sempozyumu, Amman 2017.

Muhammed Emin Hulvadya, *Maturidi Kelamın Biyoetiğe Etkisi "The Impact of Mâtürîdî Kalam on Bioethics"*, Mâtürîdî Kelamını Anlamak: Düşünsel Miras, Çağdaş ve Geleceğe Dönük Problemler Sempozyumu, Amman 2017.

Nazif Muhtaroğlu, *İnsan İradesine Maturidi Yaklaşım ve Çağdaş Bilişsel Psikoloji "The Maturidite View on Human Will and Contemporary Cognitive Psychology"*, Mâtürîdî Kelamını Anlamak: Düşünsel Miras, Çağdaş ve Geleceğe Dönük Problemler Sempozyumu, Amman 2017.

Tubanur Yeşilhark Özkan, *Mâturîdî'nin Pastoral Teolojisinde Hikmet Kavramı "The Concept of Hikma in Maturidi's Pastoral Theology"*, Mâturîdî Kelamını Anlamak: Düşünsel Miras, Çağdaş ve Geleceğe Dönük Problemler Sempozyumu, Amman 2017.

Mehmet Bulgen, *Maturidî Kelamında Atomizmin Rolü "The Role of Atomism in Maturidi Kalam"*, Mâturîdî Kelamını Anlamak: Düşünsel Miras, Çağdaş ve Geleceğe Dönük Problemler Sempozyumu, Amman 2017.

Hedil Cerâde, *Klasik Sonrası Maturidilikte Ahlak Bilgisi "Moral Knowledge in Post-Classical Maturidism"*, Mâturîdî Kelamını Anlamak: Düşünsel Miras, Çağdaş ve Geleceğe Dönük Problemler Sempozyumu, Amman 2017.

Seyfeddin Duhûrî, *Eşarî Alimler arasında Maturidî Kelamu: Endonezya Açe'de Dayah Cemiyetinin Teolojisinde Mâturîdî Etkisine Dair Bir Sentez "Maturidi Kalam Among Ash'ari Scholars: A Synthesis of Mâturîdî Influence on Dayah Community's Theology in Aceh Indonesia"*, Mâturîdî Kelamını Anlamak: Düşünsel Miras, Çağdaş ve Geleceğe Dönük Problemler Sempozyumu, Amman 2017.

Safaruk Chowdhury, *Ahirete Doğru: Maturidî Düşüncede İnsan Dışındaki Canlılarla İlgili Teodiseler "Into the Eschaton: Possible Animal Theodicies in Maturidite Thought"*, Mâturîdî Kelamını Anlamak: Düşünsel Miras, Çağdaş ve Geleceğe Dönük Problemler Sempozyumu, Amman 2017.

Ayşe Betül Tekin, *Geç Osmanlı Döneminde Bir Maturidî Metin: Sırrı Paşa'nun Şerhu'l-Akaid Tercümesi "The Reception of a Mâturîdî Text in the Late Ottoman Empire: Sirri Pasha's Translation of Sharh al-Aqaid"*, Mâturîdî Kelamını Anlamak: Düşünsel Miras, Çağdaş ve Geleceğe Dönük Problemler Sempozyumu, Amman 2017.

Abdurrahman Mihirig, *"Klasik Sonrası Mâturîdî Geleneğinde Felsefenin Islahı: Kemalpaşazade'nin "Mucibun bi'z-zat" Üzerine İncelemesi" "The Rehabilitation of Philosophy in the Post-Classical Mâturîdî Tradition Kemalrashazade's Treatise on the Mujib bil-Dhat"*, Mâturîdî Kelamını Anlamak: Düşünsel Miras, Çağdaş ve Geleceğe Dönük Problemler Sempozyumu, Amman 2017.

Ali el-Ömerî, *Çağdaş Meseleler Işığında Maturidî Kelamı: Mâtürîdî'nin Eserlerinde Kötülük Problemi* "الكالم الماتريدي والشبهات المعاصرة: مشكلة الشر عند المام الماتريدي نموذجاً", Mâtürîdî Kelamını Anlamak: Düşünsel Miras, Çağdaş ve Geleceğe Dönük Problemler Sempozyumu, Amman 2017.

8.7. Uluslararası Ali b. Osman el-Ûşî Sempozyumu - (2018)

Abdullaev, Abdullazhon, *Mâtürîdî Kelamcısı Olarak Siracüddin Ali bin Osman el-Ûşî'nin İtikadi Konularda Mu'tezile Mezhebine Karşı Görüşleri*, Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmi Dergisi, 23. sayı [Uluslararası Ali b. Osman el-Ûşî Sempozyumu Bildirileri] , 335-353. sayfa

Akalın, İsa, *Mâtürîdî Kelamcısı Ali b. Osman el-Ûşî'nin el-Emâlî'sinde Telmihte Bulunduğu Hadisler Örneğinde Hadisçiliği*, Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmi Dergisi, 23. sayı [Uluslararası Ali b. Osman el-Ûşî Sempozyumu Bildirileri] , 525-535. sayfa

Demir, Abdullah, *Ali b. Osman el-Ûşî'nin Mâtürîdî Kelâmına Katkıları*, Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmi Dergisi, 23. sayı [Uluslararası Ali b. Osman el-Ûşî Sempozyumu Bildirileri] , 371-386. sayfa

Kutlu, Sönmez, *Ebû Muhammed Ali b. Osman b. Muhammed b. Süleyman el-Ûşî el-Fergânî'nin (ö. 569/1174) Hanefî-Mâtürîdî Kültür Çevresi*, Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmi Dergisi, 23. sayı [Uluslararası Ali b. Osman el-Ûşî Sempozyumu Bildirileri] , 127-142. sayfa

Özkan, Fatih, *Siracüddin Ali b. Osman el-Ûşî ve Mâtürîdilikte İsim ve Müsemma*, Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmi Dergisi, 23. sayı [Uluslararası Ali b. Osman el-Ûşî Sempozyumu Bildirileri] , 363-369. sayfa

Sarıbulak, Zekeriya, *İki Manzum Kasidede Eş'ârî ve Mâtürîdilik - Ûşî'nin Emâlî'si ile el-Lakkânî'niin Cevheretu't-Tevhîd'i*, Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmi Dergisi, 23. sayı [Uluslararası Ali b. Osman el-Ûşî Sempozyumu Bildirileri] , 315-333. sayfa

Sönmez, Vecihi, *Kelamda Eş'ârîyye ve Mâtürîdiyye Arasındaki Farklar Bağlamında Siracüddin Ali b. Osman el-Ûşî Örneği*, Oş Devlet

Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmî Dergisi, 23. sayı [Uluslararası Ali b. Osman el-Ûşî Sempozyumu Bildirileri] , 301-313. sayfa.

8.8. Uluslararası Şeyh Şa'ban-ı Velî Sempozyumu -Eş'arîlik- (04-06 Mayıs 2018)

Aminov, Hamidulla - Öktam Palvanov, *Sa'duddin at-Taftazani Hanefî-Maturîdî mi ya da Şafei-Aş'arî mi?*, V. Uluslararası Şeyh Şa'ban-ı Velî Sempozyumu -Eş'arîlik-, 04-06 Mayıs 2018, 2018, s. 482-492

Gengil, Veysel, *Şâfiî-Eşarî Müfessir er-Râzî'nin Meçhul Kaynağı Mâtürîdî*, V. Uluslararası Şeyh Şa'ban-ı Velî Sempozyumu -Eş'arîlik-, 04-06 Mayıs 2018, 2018, s. 621-633

Güzey, Ahmet Rifat, *Osmanlı Tarihi'nde Maturîdî-Eş'arî İhtilafı*, V. Uluslararası Şeyh Şa'ban-ı Velî Sempozyumu -Eş'arîlik-, 04-06 Mayıs 2018, 2018, s. 56-67

Özdirek, Recep, *Şâfiî-Eş'arî İmam Şa'ranî ile Hanefî-Mâtürîdî Sâid b. Ahmed'in Fikhî Mezhep Farklılıklarını Değerlendirmesi*, V. Uluslararası Şeyh Şa'ban-ı Velî Sempozyumu -Eş'arîlik-, 04-06 Mayıs 2018, 2018, s. 672-681

Taşcı, Özcan, *Batılı/Alman Araştırmacılara Göre Mu'tezile Temelinde Eş'arîliğin Maturîdîlik Karşısındaki Konumu*, V. Uluslararası Şeyh Şa'ban-ı Velî Sempozyumu -Eş'arîlik-, 04-06 Mayıs 2018, 2018, s. 376-384

8.9. İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik Literatürü Sempozyumu (14-15 Eylül 2018-Beyşehir)

Ak, Ahmet, *Türk Dilinde Mâtürîdîlik Literatürü*, İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik Literatürü Sempozyumu, Beyşehir 2018,

Altıntaş, Ramazan, *Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü Kütüphanesinde Bulunan Mâtürîdî Kelam Kaynakları*, İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik Literatürü Sempozyumu, Beyşehir 2018,

Azimli, Mehmet, *Mâtürîdî Çağında Türkistan*, İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik Literatürü Sempozyumu, Beyşehir 2018,

Bahçıvan, Seyit, *Arap Dilinde Mâtürîdîlik Literatürü*, İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik Literatürü Sempozyumu, Beyşehir 2018,

Coşar, Hakan, *Mâtürîdîlik Bağlamında İslam Düşüncesinde Kelam Felsefe İlişkisi*, İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik Literatürü Sempozyumu, Beyşehir 2018,

Erdem, Mehmet, *Mâtürîdî Fıkıh Literatürü Üzerine Notlar*, İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik Literatürü Sempozyumu, Beyşehir 2018,

Ersöz, Muhammed, *Mâtürîdî'nin, Tefsirinde Görüşlerini Temellendirmenin Bir Metodu Olarak Ayetin İfade İhtimallerini Değerlendirip Elemesi*, İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik Literatürü Sempozyumu, Beyşehir 2018,

Gengil, Veysel, *Mâtürîdî Niçin Yok Sayılmış Olmalı?*, İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik Literatürü Sempozyumu, Beyşehir 2018,

Gömbeyaz, Kadir, *Hanefi-Maturidi Fırak Geleneğine Dair Yeni Tespit, Tez ve Mülâhazalar*, İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik Literatürü Sempozyumu, Beyşehir 2018,

Güler, Mehmet Nuri, *Maturidi'nin Siyaset Anlayışının Akaidinin Yayılmasına Etkisi*, İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik Literatürü Sempozyumu, Beyşehir 2018,

İbrahimova, Şahine - Eshmuhamedova, Meryem, *Özbekistan Kütüphanelerinde Mâtürîdî Kelam Kaynakları*, İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik Literatürü Sempozyumu, Beyşehir 2018,

Kaplan, Doğan, *Fars Dilinde Mâtürîdîlik Literatürü*, İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik Literatürü Sempozyumu, Beyşehir 2018,

Karimov, Dusmamat, *Revisiting Maturidi's concept of kasb (acquisition) in relation to concept of qadar (divine determining)*, İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik Literatürü Sempozyumu, Beyşehir 2018,

Korkmaz, Sıddık, *Batı Dilinde Mâtürîdîlik Literatürü*, İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik Literatürü Sempozyumu, Beyşehir 2018,

Mirzaev, Djalaitdin, *Islamic Thought in Termez in Times of al-Maturidi*, İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik Literatürü Sempozyumu, Beyşehir 2018,

Mukhammadiev, Otabek, *Mâtürîdîlik, Maverâünnehir Kelam ve Fıkıh Mektepleri*, İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik Literatürü Sempozyumu, Beyşehir 2018,

Narol, Süleyman, *Matüridi'nin Şefaitle İlgili Ayetlerin Yorumunda Mutezile'ye Yaptığı İtirazlar*, İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdilik Literatürü Sempozyumu, Beyşehir 2018,

Öğük, Emine, *Mâtürîdî'de Hak, Adalet ve Hikmet Kavramları: Etkileşimleri ve Topluma Yansımaları*, İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdilik Literatürü Sempozyumu, Beyşehir 2018,

Önal, Recep, *İmam Mâtürîdî'nin Yahudilerle Polemiği: Nübüvvet İnançlarına Yönelik Teolojik Eleştirileri*, İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdilik Literatürü Sempozyumu, Beyşehir 2018,

Özdeş, Talip, *Sivas Yozgat Yazma Eserler Kütüphanesinde Bulunan Mâtürîdî Kelam Kaynakları*, İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdilik Literatürü Sempozyumu, Beyşehir 2018,

Tuğlu, Nuri, *Mâtürîdilik ve Hadis İlişkili Literatürün Değerlendirilmesi*, İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdilik Literatürü Sempozyumu, Beyşehir 2018,

Ünverdi, Mustafa, *İmam-ı Mâtürîdî'de Bilgi Kaynakları ve Bilgi Kaynağı Olarak Taklidin Değeri*, İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdilik Literatürü Sempozyumu, Beyşehir 2018,

Ünverdi, Veysi, *İmam Mâtürîdî'de İrade ve Kudret Bağlamında İnsanın Sorumluluğu*, İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdilik Literatürü Sempozyumu, Beyşehir 2018,

Yıldırım, Ahmet, *İmam Maturidi Zaviyesinden Tasavvufa Bakış*, İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdilik Literatürü Sempozyumu, Beyşehir 2018,

Yılmaz, Aykut, *Alper Maturidilik ve Molinizm'de Özgür İrade*, İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdilik Literatürü Sempozyumu, Beyşehir 2018,

8.10. Orta Asya Âlimlerinin İslam Medeniyetine Katkıları Uluslararası Sempozyum (10-12 Ekim 2018, Bişkek-Kazakistan)

Bardakçı, Necmeddin, *İmam Maturidi'nin Dindarlık ve Ahlak Anlayışı*, Orta Asya Âlimlerinin İslam Medeniyetine Katkısı – Uluslararası Sempozyum-, Bişkek, 2018.

Kazanç, Fethi Kerim, *Maturidi'nin Kelam Sisteminde İlahi Adalet ve Kötülük Meselesi Üzerine Bir Çözümleme*, Orta Asya Âlimlerinin

İslam Medeniyetine Katkısı –Uluslararası Sempozyum-, Bişkek, 2018.

Musahan, Ali Yıldız, *Orta Asya İslam Medeniyetinde Maturidi'nin Rolü*, Orta Asya Âlimlerinin İslam Medeniyetine Katkısı – Uluslararası Sempozyum-, Bişkek, 2018.

Ümit, Mehmet, *Semerikand Bölgesi Hanefi-Maturidi Kelamcılarının Hilafet Nazariyesi: Ebu Şekur es-Salimi Örneği*, Orta Asya Âlimlerinin İslam Medeniyetine Katkısı –Uluslararası Sempozyum-, Bişkek, 2018.

Okşar, Yusuf, *Maturidi'nin Kader Anlayışının Cebr ve Tevfiz Açısından Değerlendirilmesi*, Orta Asya Âlimlerinin İslam Medeniyetine Katkısı –Uluslararası Sempozyum-, Bişkek, 2018.

Borsbuğa, Mustafa, *İmam Maturidi ve Ebu'l-Muin en-Neseî Bağlamında Orta Asya Âlimlerinin Epistemolojiye Katkıları*, Orta Asya Âlimlerinin İslam Medeniyetine Katkısı –Uluslararası Sempozyum-, Bişkek, 2018.

Karataş, Ali - Ethem, Mürsel, *Tefsir ve Tefsir Tarihi Açısından Maturidi'nin Te'vilatı'l-Kur'an Adlı Eseri*, Orta Asya Âlimlerinin İslam Medeniyetine Katkısı –Uluslararası Sempozyum-, Bişkek, 2018.

Yusupov, Mayrambek, *Te'vilât'a Göre Mâtürîdî'nin Hadis Anlayışı*, Orta Asya Âlimlerinin İslam Medeniyetine Katkısı – Uluslararası Sempozyum-, Bişkek, 2018.

8.11. Kayıp Aydınlanmanın İzinde: Uluslararası İmam Mâtürîdî Çalıştayı (25-27 Ekim 2018)

Alper, Hülya, *Matürîdî'de Epistemolojik Tasavvur: AKIL*, Kayıp Aydınlanmanın İzinde: Uluslararası İmam Mâtürîdî Çalıştayı 25-27 Ekim 2018, Müzakere: Prof. Dr. Angelika Brodersen

Dorrol, Philip C., *Matürîdî'de Metafizik Tasavvur: ADALET*, Kayıp Aydınlanmanın İzinde: Uluslararası İmam Mâtürîdî Çalıştayı 25-27 Ekim 2018, Müzakere: Doç. Dr. İbrahim Aslan

Kutlu, Sönmez, *Matürîdî'de İnsan ve Toplum Tasavvuru: ÖZGÜR İRADE*, Kayıp Aydınlanmanın İzinde: Uluslararası İmam Mâtürîdî Çalıştayı 25-27 Ekim 2018, Müzakere: Prof. Dr. Şaban Ali Düzgün

Şekeroğlu, Sami, *Matürîdî'de Ahlâki Tasavvur: HİKMET*, Kayıp Aydınlanmanın İzinde: Uluslararası İmâm Mâtürîdî Çalıştayı 25-27 Ekim 2018, Müzakere: Prof. Dr. Dosay Kençetaş

8.12. Uluslararası İmâm Mâtürîdî ve Te'vilâtü'l-Kur'ân Sempozyumu (02-03 Kasım 2018)

Ak, Ahmet, *Mürtekib-i Kebîre Bağlamında İmâm Mâtürîdî'nin Hâricilere Yönelttiği Eleştiriler*, Uluslararası İmâm Mâtürîdî ve Te'vilâtü'l-Kur'ân Sempozyumu 02-03 Kasım 2018, 1. Baskı, İstanbul: Ekim 2019.

Akıtürk, Zeynep, *İmâm Mâtürîdî'nin Bâtınlık Eleştirisi*, Uluslararası İmâm Mâtürîdî ve Te'vilâtü'l-Kur'ân Sempozyumu 02-03 Kasım 2018, İstanbul: Ekim 2019, s. 781-798.

Amrane, Boudegzdame, *نظرية المعرفة وعلاقتها بالنسق الكلامي عند الإمام الماتريدي*, Uluslararası İmâm Mâtürîdî ve Te'vilâtü'l-Kur'ân Sempozyumu 02-03 Kasım 2018, İstanbul: Ekim 2019, s. 563-590.

Arpaguş, Hatice K., *Te'vilâtü'l-Kur'ân Bağlamında Kulların Filleri*, Uluslararası İmâm Mâtürîdî ve Te'vilâtü'l-Kur'ân Sempozyumu 02-03 Kasım 2018, İstanbul: Ekim 2019, s. 645-668.

Aydınlı, Osman, *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî Dönemi Semerkant'ta İlmî Ortam ve İlim Merkezleri*, Uluslararası İmâm Mâtürîdî ve Te'vilâtü'l-Kur'ân Sempozyumu 02-03 Kasım 2018, İstanbul: Ekim 2019, s.103-130.

Aygün, Fatma, *Mâtürîdî'nin Te'vilâtü'l-Kur'ân'ında Ehl-i Kitâb'ın Hz. İbrahim Anlayışına Eleştirisi*, Uluslararası İmâm Mâtürîdî ve Te'vilâtü'l-Kur'ân Sempozyumu 02-03 Kasım 2018, İstanbul: Ekim 2019, s. 497-510.

Ayğan, Fadıl, *Hiz. Peygamber'in Nübüvvetini İspat Bağlamında Mâtürîdî'de Nesih Teorisi*, Uluslararası İmâm Mâtürîdî ve Te'vilâtü'l-Kur'ân Sempozyumu 02-03 Kasım 2018.

Aytekin, Arif, *Te'vilâtü'l-Kur'ân'da İrade ve Meşiet Yorumları*, Uluslararası İmâm Mâtürîdî ve Te'vilâtü'l-Kur'ân Sempozyumu 02-03 Kasım 2018.

Bakkal, Mustafa, *Cihad Mâtürîdî'nin Nüzûl Sebebi Rivayetlerini Değerlendirmesi*, Uluslararası İmâm Mâtürîdî ve Te'vilâtü'l-Kur'ân Sempozyumu 02-03 Kasım 2018, İstanbul: Ekim 2019, s. 231-258.

Bardakçı, Necmettin, *İmâm Mâtürîdî'nin Mârifetullah Anlayışı*, Uluslararası İmâm Mâtürîdî ve Te'vilâtü'l-Kur'ân Sempozyumu 02-03 Kasım 2018, İstanbul: Ekim 2019, s. 591-610.

Bayram, Abdullah, *Mâtürîdî'nin Te'vilâtü'l-Kur'ân Adlı Eserinin Lafzî / Literal ve Gâî / Teleolojik Yorum Perspektifinden Değerlendirilmesi: Tefsir ve Te'vil Kavramları Çerçevesinde*, Uluslararası İmâm Mâtürîdî ve Te'vilâtü'l-Kur'ân Sempozyumu 02-03 Kasım 2018, İstanbul: Ekim 2019, s. 273-294.

Bilgin, Ömer Faruk, *Mâtürîdî'nin Tefsir Kültürünün Nazarî Yönü*, Uluslararası İmâm Mâtürîdî ve Te'vilâtü'l-Kur'ân Sempozyumu 02-03 Kasım 2018, İstanbul: Ekim 2019, s. 259-272.

Boynukalın, Mehmet, *فقه العقوبات عند الإمام الماتريدي*, Uluslararası İmâm Mâtürîdî ve Te'vilâtü'l-Kur'ân Sempozyumu 02-03 Kasım 2018, İstanbul: Ekim 2019, s. 471-496.

Cengiz, Yunus, *Mâtürîdî'nin Kelâmî ve Felsefî Etiğe Katkısı: Doğa ve Kudreti Uyumlulaştırma Çabası*, Uluslararası İmâm Mâtürîdî ve Te'vilâtü'l-Kur'ân Sempozyumu 02-03 Kasım 2018, İstanbul: Ekim 2019, s. 669-684.

Ceric, Mustafa, *مميزة الإمام الماتريدي في تفعيل العقل السليم مع مراعاة السمع المبين*, Uluslararası İmâm Mâtürîdî ve Te'vilâtü'l-Kur'ân Sempozyumu 02-03 Kasım 2018, İstanbul: Ekim 2019, s.83-92.

Dindi, Emrah, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne'de Ahiret Betimlemelerinin Kültürel-Antropolojik Yorumu*, Uluslararası İmâm Mâtürîdî ve Te'vilâtü'l-Kur'ân Sempozyumu 02-03 Kasım 2018, İstanbul: Ekim 2019, s. 295-325.

ed-Demenhuri, Ahmed Sad, *جهود الإمام الماتريدي في إزالة التعارض بين آيات القرآن*, Uluslararası İmâm Mâtürîdî ve Te'vilâtü'l-Kur'ân Sempozyumu 02-03 Kasım 2018, İstanbul: Ekim 2019, s. 397-418.

en-Nüveyhi, Muhammed Halil, *مسألة الإيمان عند الإمام الماتريدي من تفسيره*, Uluslararası İmâm Mâtürîdî ve Te'vilâtü'l-Kur'ân Sempozyumu 02-03 Kasım 2018, İstanbul: Ekim 2019, s. 685-708.

Erdoğan, Emine, *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Te'vilâtü'l-Kur'an'da Rivâyet Bilgisi ve Yöntemi (Bakara Suresi Özelinde)*, Uluslararası İmâm Mâtürîdî ve Te'vilâtü'l-Kur'an Sempozyumu 02-03 Kasım 2018, İstanbul: Ekim 2019, s. 217-230.

Gediş, Abdülfettah, *موقف الامام الماتريدي من المعتزلة من خلال كتابه تاويلات القرآن*, Uluslararası İmâm Mâtürîdî ve Te'vilâtü'l-Kur'an Sempozyumu 02-03 Kasım 2018, İstanbul: Ekim 2019, s. 771-780.

Güloğlu, Nazife Vildan, *Te'vilâtü'l-Kur'an'da Mecâzü'l-Kur'an*, Uluslararası İmâm Mâtürîdî ve Te'vilâtü'l-Kur'an Sempozyumu 02-03 Kasım 2018, İstanbul: Ekim 2019, s. 419-450.

Günaydın, Fatma, *İmâm Mâtürîdî'nin Nübüvvetin Gerekliği ve Hz. Peygamber'in (A.S.) Nübüvvetinin İspatı Konularında İleri Sürdüğü Deliller Bugüne Ne Söyler?*, Uluslararası İmâm Mâtürîdî ve Te'vilâtü'l-Kur'an Sempozyumu 02-03 Kasım 2018.

Harvey, Ramon, *Al-Mâtürîdî on Abrogation of the shar'â in the Qur'an and Previous Scriptures*, Uluslararası İmâm Mâtürîdî ve Te'vilâtü'l-Kur'an Sempozyumu 02-03 Kasım 2018, İstanbul: Ekim 2019, s. 511-524.

İzeti, Metin, *İmâm Mâtürîdî'nin Te'vilât'ında Dinlerin Teolojisi*, Uluslararası İmâm Mâtürîdî ve Te'vilâtü'l-Kur'an Sempozyumu 02-03 Kasım 2018, İstanbul: Ekim 2019, s. 93-102.

Kahraman, Abdullah, *İmam Mâtürîdî'nin Had Cezasıyla İlgili Âyetlere Yaklaşımı*, Uluslararası İmâm Mâtürîdî ve Te'vilâtü'l-Kur'an Sempozyumu 02-03 Kasım 2018.

Kalaycı, Mehmet, *Bir Te'vilât Hikayesi: Türkiye Yazma Eser Kütüphanelerindeki Nüshalardan Hareketle Te'vilât'ın Dolaşım Ağına Dair Bazı Tespitler*, Uluslararası İmâm Mâtürîdî ve Te'vilâtü'l-Kur'an Sempozyumu 02-03 Kasım 2018, İstanbul: Ekim 2019, s. 151-188.

Karataş, Ali, *İmâm Mâtürîdî'nin Tefsirinde İmâm Şâfiî Eleştirisi*, Uluslararası İmâm Mâtürîdî ve Te'vilâtü'l-Kur'an Sempozyumu 02-03 Kasım 2018, İstanbul: Ekim 2019, s. 799-818.

Mahi, Sümeyye, *الصنعة الكلامية والفلسفية عند الإمام الماتريدي*, Uluslararası İmâm Mâtürîdî ve Te'vilâtü'l-Kur'an Sempozyumu 02-03 Kasım 2018.

Mercuni, Kemaluddin Nuruddin, *وسطية الإمام الماتريدي في تقرير العقيدة الإسلامية*, Uluslararası İmâm Mâtürîdî ve Te'vilâtü'l-Kur'ân Sempozyumu 02-03 Kasım 2018, İstanbul: Ekim 2019, s. 749-770.

Müberki, Ömer, *المصطلح العقدي عند الإمام أبي منصور الماتريدي من خلال تأويلات أهل السنة: الروافد والخلفيات*, Uluslararası İmâm Mâtürîdî ve Te'vilâtü'l-Kur'ân Sempozyumu 02-03 Kasım 2018, İstanbul: Ekim 2019, s. 725-748.

Muminov, Ashirbek, *New Image of Abū Mansūr al-Mâturîdî during the Reign of the Qarakhanids*, Uluslararası İmâm Mâtürîdî ve Te'vilâtü'l-Kur'ân Sempozyumu 02-03 Kasım 2018.

Önal, Recep, *İmâm Mâtürîdî'nin Ulûhiyet Bağlamında Yahudi Teolojisine İlişkin Eleştirileri*, Uluslararası İmâm Mâtürîdî ve Te'vilâtü'l-Kur'ân Sempozyumu 02-03 Kasım 2018, İstanbul: Ekim 2019, s. 831-852.

Özaykal, Kayhan, *The Ethical Dimension of al-Mâturîdî's Metaphysics*, Uluslararası İmâm Mâtürîdî ve Te'vilâtü'l-Kur'ân Sempozyumu 02-03 Kasım 2018.

Özdemir, İbrahim, *İmâm Mâtürîdî'de Ahkâmın Neshi Bağlamında Nass-İçtihad İlişkisi*, Uluslararası İmâm Mâtürîdî ve Te'vilâtü'l-Kur'ân Sempozyumu 02-03 Kasım 2018, İstanbul: Ekim 2019, s. 525-548.

Özgel, İshak, *Tehaddî Âyetleri Bağlamında Te'vilât'ta İcâzü'l-Kur'ân*, Uluslararası İmâm Mâtürîdî ve Te'vilâtü'l-Kur'ân Sempozyumu 02-03 Kasım 2018

Öztürk, Mustafa Bilal, *Te'vilâtü'l-Kur'ân'la Felsefenin İzini Sürmek*, Uluslararası İmâm Mâtürîdî ve Te'vilâtü'l-Kur'ân Sempozyumu 02-03 Kasım 2018

Öztürk, Yunus, *Mâtürîdî ve İbn Sina Karşılaştırması (Sofist İddialara Yaklaşımları Bağlamında)*, Uluslararası İmâm Mâtürîdî ve Te'vilâtü'l-Kur'ân Sempozyumu 02-03 Kasım 2018, İstanbul: Ekim 2019, s. 611-632.

Sağlam, Mustafa, *Bir Tefsir Yöntemi Olarak Te'vilâtü'l-Kur'ân'da Kıraat Farklılıkları*, Uluslararası İmâm Mâtürîdî ve Te'vilâtü'l-Kur'ân Sempozyumu 02-03 Kasım 2018

Saidakbarovich, Okilov Saidmukhtor, *Özbekistan'da Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Eserleri ve Te'vilâtü'l-Kur'ân'ın Yazma Nüshaları*, Uluslararası İmâm Mâtürîdî ve Te'vilâtü'l-Kur'ân Sempozyumu 02-03 Kasım 2018, İstanbul: Ekim 2019, s. 147-150.

Sarıkaya, Abdüssamet, *Te'vilâtü'l-Kur'ân'ın Üç Tahkikinin Analizi ve İhlas Suresi*, Uluslararası İmâm Mâtürîdî ve Te'vilâtü'l-Kur'ân Sempozyumu 02-03 Kasım 2018, s. 189-216.

Sülün, Murat, *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Te'vilâtü'l-Kur'ân'ının Tahkikli Neşirleri*, Uluslararası İmâm Mâtürîdî ve Te'vilâtü'l-Kur'ân Sempozyumu 02-03 Kasım 2018

Tarakçı, Muhammet, *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Tevrat ve İncil'in Tahriki Meselesine Bakışı*, Uluslararası İmâm Mâtürîdî ve Te'vilâtü'l-Kur'ân Sempozyumu 02-03 Kasım 2018, İstanbul: Ekim 2019, s. 819-830.

Taşci Yıldırım, Emine, *Mâtürîdî'nin Hikmet Temelli İnâyet Anlayışı*, Uluslararası İmâm Mâtürîdî ve Te'vilâtü'l-Kur'ân Sempozyumu 02-03 Kasım 2018, İstanbul: Ekim 2019, s. 633-644.

Ünverdi, Mustafa, *Mâtürîdî'nin Te'vilâtü'l-Kur'ân'da Siyasete İlişkin Kavramlara Yaklaşımı*, Uluslararası İmâm Mâtürîdî ve Te'vilâtü'l-Kur'ân Sempozyumu 02-03 Kasım 2018, İstanbul: Ekim 2019, s. 709-724.

Yargı, Mehmet Ali, *İmâm Mâtürîdî'nin Ayetlerden Ters Anlam (Mefhûmu'l-Muhâlefe) Çıkarılmasına Yaklaşımı*, Uluslararası İmâm Mâtürîdî ve Te'vilâtü'l-Kur'ân Sempozyumu 02-03 Kasım 2018, İstanbul: Ekim 2019, s. 357-396.

Yavuz, Yusuf Şevki, *Te'vilâtü'l-Kur'ân ve Mâtürîdî'nin İslam Düşüncesindeki Yeri*, Uluslararası İmâm Mâtürîdî ve Te'vilâtü'l-Kur'ân Sempozyumu 02-03 Kasım 2018, İstanbul: Ekim 2019, s.71-82.

Yerinde, Âdem, *Mâtürîdî'nin Müşkil Âyetleri Yorumu; Yöntem ve Kaynakları*, Uluslararası İmâm Mâtürîdî ve Te'vilâtü'l-Kur'ân Sempozyumu 02-03 Kasım 2018, İstanbul: Ekim 2019, s. 339-356.

Yılmaz, Ömer, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Çerçevesinde Fıkıh Usûlü-Kelâm İlişkisi: İmâm Mâtürîdî'nin Âm Lafza Yaklaşımındaki Kelâmî Arka*

Plan, Uluslararası İmâm Mâtürîdî ve Te'vilâtü'l-Kur'ân Sempozyumu 02-03 Kasım 2018, İstanbul: Ekim 2019, s. 451-470.

8.13. İmâm Maturidi Paneli: İmâm Maturidi Hayatı, Görüşleri ve Mezhebi

Aydın, Salih, *Mâtürîdiyye Ekolü ve İmâm Mâtürîdî*, IGMG'nin gerçekleştirdiği panel serisinin üçüncüsü olan “İmâm Mâtürîdî – Hayatı, Görüşleri ve Mezhebi” dört akademisyenin katkılarıyla oluşturulmuştur. 112-172 s.

Erdemci, Cemalettin, *Tarihî Süreciyle İlm-i Kelam'ın Doğuşu*, IGMG'nin gerçekleştirdiği panel serisinin üçüncüsü olan “İmâm Mâtürîdî – Hayatı, Görüşleri ve Mezhebi” dört akademisyenin katkılarıyla oluşturulmuştur. 10-67 s.

Karadağ, Çağfer, *İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik'in Tanınması*, IGMG'nin gerçekleştirdiği panel serisinin üçüncüsü olan “İmâm Mâtürîdî – Hayatı, Görüşleri ve Mezhebi” dört akademisyenin katkılarıyla oluşturulmuştur. 70-96 s.

Sifil, Ebubekir, *İmâm Mâtürîdî'nin Görüşleri ve Mezhebine Dair*, IGMG'nin gerçekleştirdiği panel serisinin üçüncüsü olan “İmâm Mâtürîdî – Hayatı, Görüşleri ve Mezhebi” dört akademisyenin katkılarıyla oluşturulmuştur. 100-111 s.

8.14. Farklı Programlarda Sunulan Bildiriler

Ak, Ahmet, *Büyük Selçuklular Döneminde Mâtürîdî Temsilciler*, II. Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Sempozyumu Selçuklularda Bilim ve Düşünce (19-21 Ekim 2011 Konya), 2013, cilt: II, s. 299-318

Aslantürk, A. Hümeýra, *Türk Müfessiri Ömer Neseî (537/1141)'nin Hanefî - Mâtürîdî Anlayışının Yayılmasına Katkıları*, Uluslararası Türk Dünyasının İslamiyete Katkıları Sempozyumu = International Symposium on the Contribution of Turkish World to Islam, 31 Mayıs - 1 Haziran 2007, 2007, s. 611-618

Demir, Hilmi, *Hoca Ahmed Yesevi'yi Hanefî Mâtürîdî Kültür Havzasına Bağlayan Ard Alan ve Hakim es-Semerikandî*, I. Uluslararası Hoca Ahmed Yesevi Sempozyumu Bildirileri 28-30 Nisan 2016, Ankara, 2017, s. 637-647

Erdem, Engin, *Doğal Yasa Teorisi ve Matüridi Ahlâkı*, Geçmişten Geleceğe Ahlâk (Uluslararası Katılımlı Sempozyum) 13-14 Mayıs 2015, Bartın, 2015, s. 137-146

Geçit, Mehmet Salih, *İmâm Maturidî'nin Mu'tezile Eleştirisinde Kullandığı Dil ve Üslup*, Uluslararası Din ve Dil Sempozyumu, 30 Kasım 2018 = International Symposium on Religion and Language, 30 November 2018, 2018, s. 537-585

İşcan, Mehmet Zeki, *Bir Türk Bilgini İmam Maturidi'nin İslam Düşüncesine Katkıları*, Uluslararası Türk Dünyasının İslamiyete Katkıları Sempozyumu = International Symposium on the Contribution of Turkish World to Islam, 31 Mayıs - 1 Haziran 2007, 2007, s. 461-466

Kartal, Ahmet, *Millî Birliğimizin Üç Kaynağı: İmâm-ı A'zam- İmâm Mâtüridî- Hoca Ahmed Yesevî*, Millî Birlik ve Beraberlik Sempozyumu, 2017, s. 139-154

Koçoğlu, Kıyasettin, *İmam Maturidi, Hoca Ahmed Yesevi ve Hacı Bektaşi Veli'de Hz. Ali, Hazret-i Ali -Sempozyum Bildirileri-*, 24-25 Ekim 2007, 2009, s. 365-384

Korkmaz, Sıddık, *Selçuklu İslam Anlayışına Kaynaklık Eden İmam Maturidî'nin Ehl-i Hadis'e Yönelttiği Eleştiriler*, II. Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Sempozyumu Selçuklularda Bilim ve Düşünce (19-21 Ekim 2011 Konya), 2013, cilt: II, s. 415-426

Kutlu, Sönmez, *el-Maturidi and His Epistemology*, Özbekistan'ın İslam Medeniyetindeki Yeri Uluslar Arası Sempozyumu, 14-15 Ağustos 2007, Taşkent-Semer kand.

Oral, Osman, *Mâtüridi'de Din-Siyâset İlişkileri ve Yönetim İlkeleri*, I. Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi Tam Metin Kitabı = International Social Sciences Congress Book of Full Text, 2018, s. 926-960

Özarslan, Selim, *Osmanlı Döneminde Yaşamış Matüridi Kelâmcısı İbn Hümâm'ın Allah Anlayışı*, Uluslararası Katılımlı Osmanlı Bilim ve Düşünce Tarihi Sempozyumu 08-10 Mayıs 2014 Bildiriler Kitabı, 2014, s. 419-448

Özen, Şükrü, *İmam Mâtürîdî'nin Mirasından Öğrendiklerimiz, Zamanı Aşan Medeniyet Özbekistan Sempozyumu 15 Haziran 2019, Bahariye Mevlevihanesi.* (Kitabı basılmamıştır.)

Özler, Mevlüt, *Kadıızâde Mehmed Efendi'nin Mümeyyizetü Mezhebi'l-Maturidiyye ani'l-Mezhebi'l-Ğayriyye Adlı Risâlesi ve İnsanın Hürriyeti Sorunu,* Erzurum İspirli Kadızâde Mehmed Ârif Efendi ve Ömer Efendi Sempozyumu (2-4 Mayıs 2014 Erzurum), 2014, s. 155-183

Özmen, Kerim, *İmam Mâtürîdî ve Kâdî Abdülcebbar'ın Müteşâbih Ayetleri Yorum Yöntemi,* İslam ve Yorum: Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar, 2017, cilt: II, s. 329-338

Sadiker, Ömer – Akbaş, Hamdi, *Necmeddin Tarsûsî'ye Göre Eş'arîler ile Hanefî-Mâtürîdîler Arasındaki Görüş Ayrılıkları,* Uluslararası Orta Anadolu ve Akdeniz Beylikleri Tarihi, Kültürü ve Medeniyeti Sempozyumu III: Ramazanoğulları Beyliği, Konya 2017, 455-469.

Sarıkaya, Berat, *Mâverâünnehir Bölgesinin İslam Düşüncesine Katkısı-Mâtürîdîlik,* Uluslararası "İslamî İlimlerin Teşekkülü ve İslamî İlimler Arası İlişkiler" Sempozyumu (28-30 Nisan 2014/Bişkek-Kırgızistan) Bildiriler Kitabı, 2014, s. 133-146

Sinanoğlu, Mustafa, *Mu'tezile, Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye Mezheplerinin Yaklaşımları İslam ve Hristiyan Kaynaklarında Hz. İsa,* Uluslararası Müslüman-Hristiyan Diyalogu Sempozyumu, 23-24 Eylül 2005, Yeşilköy, 2005, s. 152-170

Sinanoğlu, Mustafa, *Point de Vue Sur Jésus des Ecrivains Exégetes Musulmans Approche des Doctrines Mu'tezile, Eş'ariyye et Mâtürîdiyye İslam ve Hristiyan Kaynaklarında Hz. İsa,* Uluslararası Müslüman-Hristiyan Diyalogu Sempozyumu, 23-24 Eylül 2005, Yeşilköy, 2005, s. 171-190, Fransızca bir çalışmadır.

Şeker, Fatih M., *Millet Olmanın Merkez Noktası: Hanefî-Mâtürîdî Geleneği,* Millî Birlik ve Beraberlik Sempozyumu, 2017, s. 55-59

Şık, İsmail, *Mâtürîdîlik ve Teolojik Farklılaşmaları: Misâk Örneği,* 13. Uluslararası Türk Dünyası Sosyal Bilimler Kongresi, 28-29 Ekim 2015, Bakü-Azerbaycan, 2016, s. 99-103

Şık, İsmail, *Hanefî-Mâturîdî Din Anlayışının Günümüz Dünyası Açısından Kazanımları*, Uluslararası Türk Dünyası Eğitim Bilimleri ve Sosyal Bilimler Kongresi Bildirileri: 2016 Hoca Ahmet Yesevi Yılı Anısına, 2016, cilt: V, s. 427-432

Teber, Ömer Faruk, *Türk Kültür Tarihinden Bir Kesit Bektâşî Geleneğinde Mâturîdî İzler*, 13. Uluslararası Türk Dünyası Sosyal Bilimler Kongresi, 28-29 Ekim 2015, Bakü-Azerbaycan, 2016, s. 85-87

Uğur, Hakan, *Büyük Türk Müfessir İmam-ı Maturidi'nin Te'vilat'ında Büyük Günah Kavramı*, III. Uluslararası Hamza Nigari Türk Dünyası Kültürel Mirası Sempozyumu Bildirileri, 17-18.05.2017, Şamahı, Azerbaycan, 2017, s. 678-690

Yakıt, İsmail, *Matürîdilik ve Türk Tefekkür Dünyasındaki Yeri*, Türk Tefekkür Dünyası Bilgi Şöleni, 06-07 Aralık 2012, Denizli, 2015, cilt: II, s. 753-763

Yıldırım, Ahmet, *İmam Mâturîdî'nin Düşünce Dünyasında Tasavvuf*, IV. Uluslararası Türk Dünyası Ekonomi Forumu 7-9 Mayıs 2015 Bildiriler Kitabı, 2015, s. 61-70

9. İmam Maturidi ve Maturidilik Üzerine Gerçekleştirilen Programların Video Kayıtları Bibliyografyası

Alper, Hülya, *İmam Maturidi ve Maturidilik*, Erişim: 11 Şubat 2019. <https://www.youtube.com/watch?v=7QF9Tİy91fA>

Alper, Hülya, *İmam Maturidi'de Akıl-Vahiy İlişkisi*, Erişim: 11 Şubat 2019. https://www.youtube.com/results?search_query=maturidi

Bayındır, Abdülaziz, *Maturidi Akaidi Üzerine Bazı Tenkitler*, Erişim: 11 Şubat 2019. <https://www.youtube.com/watch?v=4TLtBYP4MWQ>

Bulgen, Mehmet, *The Role of Atomism in Maturidi Kalam*, Erişim: 11 Şubat 2019. <https://www.youtube.com/watch?v=vuyo4sjsaL0>

Çelebi, İlyas, *İslam Düşünce Atlası - Ebû Mansûr el-Mâturîdî*, Erişim: 11 Şubat 2019. <https://www.youtube.com/watch?v=2P43axJwTAU>

Demir, Hilmi, *İmam Maturidi Kimdir?*, Erişim: 11 Şubat 2019.
<https://www.youtube.com/watch?v=DA2qFdfNlw0>

Demir, Hilmi - Düzgün, Şaban Ali - Sezen, Melikşah, *İmam Maturidi ve Maturidilik*, Erişim: 11 Şubat 2019.
<https://www.youtube.com/watch?v=reggy6QsxGo>

Demir, Osman, *Matûridî, Kitâbü't-Tevhîd (8 Part)*, Erişim: 11 Şubat 2019.
https://www.youtube.com/watch?v=n5db1j7YGo4&list=PLFHCthjEsEL3RAMveY47CbDDQsJG6u2q_

Duhri, Saifuddin, *A Synthesis of Maturidi Influence on Dayah Community's Theology in Aceh*, Erişim: 11 Şubat 2019.
<https://www.youtube.com/watch?v=Q0JfNt4RSjk>

Düzgün, Şaban Ali, *Maturidi Aklı ile Günümüze Bakış*, Erişim: 11 Şubat 2019. https://www.youtube.com/watch?v=JUH_WEZo1kU

Düzgün, Şaban Ali, *Matûridi'de Hikmet ve Ümit Kavramı*, Erişim: 11 Şubat 2019. <https://www.youtube.com/watch?v=ITWHJqcZSIs>

Düzgün, Şaban Ali, *Osmanlı'da İslami Hayatın Gerilemesi*, Erişim: 11 Şubat 2019.
<https://www.youtube.com/watch?v=nsGDyXbkAvk>

Evkuran, Mehmet, *Maturidi*, Erişim: 11 Şubat 2019.
<https://www.youtube.com/watch?v=qzwpqOysPHc>

Foudeh, Saeed, *Maturidi Kalam and Modern Challenges to Theology*, Erişim: 11 Şubat 2019.
<https://www.youtube.com/watch?v=8WAgKnV25VM>

Gelişgen, Ahmet, *Maturidilik Bağlamında Diyanet ve İlmî İslam*, Erişim: 11 Şubat 2019.
<https://www.youtube.com/watch?v=Q59Fn0aYzI8>

Issam Abu Abdallah, *Die Geschichte der Aqidah - Teil 8: Die Maturidi'ah: Grundlagen, Verbreitung*, Erişim: 11 Şubat 2019.
https://www.youtube.com/watch?v=aWOLO_Hewho

Kalaycı, Mehmet, *Tarihsel Süreçte Maturidilik ve Muhatapları*, Erişim: 11 Şubat 2019.
<https://www.youtube.com/watch?v=4c6n0XOGKAA>

Karataş, Ali, *Maturidi Penceresinden Bir Yol Çıkar mı?*, Erişim: 11 Şubat 2019. <https://www.youtube.com/watch?v=-vvaqMkwMkE>

Kholwadia, Mohammed Amin, *The Impact of Maturidi Kalam on Bioethics*, Erişim: 11 Şubat 2019. <https://www.youtube.com/watch?v=ufwatT1xHLY>

Kutlu, Sönmez, *İmam Maturidi ve Maturidilik*, Erişim: 11 Şubat 2019. <https://www.youtube.com/watch?v=ZWWuCU0-XkQ>

Kutlu, Sönmez, *Hanefi-Maturidi Gelenek Günümüze Ne Söyler?*, Erişim: 11 Şubat 2019. <https://www.youtube.com/watch?v=OKK1mIVvcTw>

Kutlu, Sönmez, *İmam Maturidi'nin Eleştirel Düşünce İçin Önemi Nedir?*, Erişim: 11 Şubat 2019. <https://www.youtube.com/watch?v=cvt4rqWGarU>

Kutlu, Sönmez, *Maturidi ve Maturidilik*, Erişim: 11 Şubat 2019. <https://www.youtube.com/watch?v=PY5auEjw6Qw>

Kutlu, Sönmez, *Maturidilik Günümüze Ne Söyler?*, Erişim: 11 Şubat 2019. <https://www.youtube.com/watch?v=kXS7pcZgrxs>

Kutlu, Sönmez, *Türk Müslümanlığı: Hanefilik-Maturidilik-Yesevilik*, Erişim: 11 Şubat 2019. https://www.youtube.com/watch?v=wHRbv_T05I4

Kutlu, Sönmez, *Maturidilik ve Türk Din Anlayışı*, Erişim: 11 Şubat 2019. <https://www.youtube.com/watch?v=ZyBAohbzhE>

Kutlu, Sönmez - Karataş, Ali, *Maturidilik*, Erişim: 11 Şubat 2019. <https://www.youtube.com/watch?v=rnDJCeAhIq4>

Mızrak, Gürbüz, *Maturidi Kimdir ve Maturidilik Nedir?*, Erişim: 11 Şubat 2019. <https://www.youtube.com/watch?v=KIkAXPnECeg>

Mızrak, Gürbüz, *Türk Dünyası Dersleri: Türk Dünyası'nda Din: İmam-ı Maturidi*, Erişim: 11 Şubat 2019. <https://www.youtube.com/watch?v=GYLcICcnHjo>

Muhtaroğlu, Nazif, *The Maturidite View on Human Will and Contemporary Cognitive Psychology*, Erişim: 11 Şubat 2019. <https://www.youtube.com/watch?v=S2CeyFPB3tQ>

Nayed, Aref Ali, *The Maturidi Approach to Divine Creativity*, Erişim: 11 Şubat 2019.
<https://www.youtube.com/watch?v=WxBCCiURSaA>

Onat, Hasan, *İmam Maturidi*, Erişim: 11 Şubat 2019.
<https://www.youtube.com/watch?v=9eUVic8-hAk>

Onat, Hasan, *Din Alanında Güvenilir Bilgi ve Maturidi Düşünce*, Erişim: 11 Şubat 2019.
<https://www.youtube.com/watch?v=s9ZfTzfUSCk>

Onat, Hasan, *İslam'ın Akılcı Yorumu Maturidilik*, Erişim: 11 Şubat 2019. https://www.youtube.com/watch?v=2P_k0g9VXA4

Onat, Hasan - İşcan, Mehmet Zeki - Aktan, Uygur Suphi, *İmam Maturidi Kim?*, Erişim: 11 Şubat 2019.
<https://www.youtube.com/watch?v=84fHF1wpUNQ>

Özalp, Mehmet, *Great Figures of Islam – Imam Maturidi* Erişim: 11 Şubat 2019. <https://www.youtube.com/watch?v=IRLD4LF60bE>

Özdeş, Talip, *Maturidi'nin Kur'an Anlayışı ve Tefsir Yöntemi*, Erişim: 11 Şubat 2019.
<https://www.youtube.com/watch?v=acCOPYF1DXw>

Özen, Şükrü, *İmam Maturidi ve İslam Hukuk Düşüncesi*, Erişim: 11 Şubat 2019. <https://www.youtube.com/watch?v=YeetNonPXmo>

Özkan Yeşilhark, Tubanur, *The Concept of Hikma in Maturidi's Pastoral Theology*, Erişim: 11 Şubat 2019.
https://www.youtube.com/watch?v=rSO-xHI_Eb4

Sezen, Melikşah, *Maturidiyye Akâidi 3 Part*, Erişim: 11 Şubat 2019.
<https://www.youtube.com/watch?v=OTT4XSjASqc&list=PLdYSgAPpETcSMMnNrg-YdPnadlTYyTV1H>

Sifil, Ebubekir, *Maturidilik Neredeyse Ölüyor*, Erişim: 11 Şubat 2019. <https://www.youtube.com/watch?v=tmePIDEFP3s>

Sifil, Ebubekir, *İmam Maturidi, Görüşleri ve Maturidilik*, Erişim: 11 Şubat 2019. <https://www.youtube.com/watch?v=Ml8NL1ubXck>

Sifil, Ebubekir, *İmam Maturidi ve Görüşleri*, Erişim: 11 Şubat 2019. https://www.youtube.com/watch?v=zflJfad-A_4

Sifil, Ebubekir, *Eş'arilik ve Maturidilik*, Erişim: 11 Şubat 2019.
https://www.youtube.com/playlist?list=PLlUggp7ZWlGwgazQtqW9TKOSHir_pbLtP

Sülün, Murat, *İmam Maturidi - Te'vilatü'l-Kur'an*, Erişim: 11 Şubat 2019. <https://www.youtube.com/watch?v=KxxBuVqhrsg>

Sülün, Murat, *İmam Maturidi - Te'vilatü'l-Kur'an*, Erişim: 11 Şubat 2019. <https://www.youtube.com/watch?v=dBbcCB6-1VQ>

Sülün, Murat, *İmam Maturidi ve Te'vilatü'l-Kur'an*, Erişim: 11 Şubat 2019. <https://www.youtube.com/watch?v=9WNhNkEyOdU>

Sülün, Murat, *İmam Maturidi ve Te'vilatü'l-Kur'an*, Erişim: 11 Şubat 2019. <https://www.youtube.com/watch?v=Al2CyxIEQwU>

Sülün, Murat, *İmam Maturidi ve Te'vilatü'l-Kur'an*, Erişim: 11 Şubat 2019. <https://www.youtube.com/watch?v=bzprLGPemtl>

Sülün, Murat, *İmam Maturidi ve Te'vilatü'l-Kur'an*, Erişim: 11 Şubat 2019. <https://www.youtube.com/watch?v=UXFzOZlXOVM>

Sülün, Murat, *İmam Maturidi ve Te'vilatü'l-Kur'an*, Erişim: 11 Şubat 2019. https://www.youtube.com/watch?v=iYONXwe_ks

Sülün, Murat, *İmam Maturidi ve Te'vilatü'l-Kur'an*, Erişim: 11 Şubat 2019. https://www.youtube.com/watch?v=pCpqxjK_U7k

Sülün, Murat, *İmam Maturidi ve Te'vilatü'l-Kur'an*, Erişim: 11 Şubat 2019. https://www.youtube.com/watch?v=T4TpdWM_MlA

Sülün, Murat, *İmam Maturidi ve Te'vilatü'l-Kur'an*, Erişim: 11 Şubat 2019. <https://www.youtube.com/watch?v=6tZGKvyZQQs>

Sülün, Murat, *İmam Maturidi ve Te'vilatü'l-Kur'an*, Erişim: 11 Şubat 2019. <https://www.youtube.com/watch?v=bAZG7ZmZe-c>

Sülün, Murat, *İmam Maturidi ve Te'vilatü'l-Kur'an Dersleri*, Erişim: 11 Şubat 2019.
<https://www.youtube.com/playlist?list=PLqC2ZPIUaYz1w7ohsnhyVk7IDPHiKIKfO>

Tekin, Ayşe Betül, *The Reception of a Maturidi Text in the Late Ottoman Empire*, Erişim: 11 Şubat 2019.
<https://www.youtube.com/watch?v=hMcoYmKjN8A>

Yavuz, Yusuf Şevki, *Maturidiliğin Kurucusu İmam Maturidi*, Erişim: 11 Şubat 2019. <https://www.youtube.com/watch?v=Nc322Kgxy78>

Yavuz, Zikri, *İslam Sosyal Sistemini Oluşturmada Eş'arilik ve Maturidiliğin Özgürlük Anlayışı*, Erişim: 11 Şubat 2019. <https://www.youtube.com/watch?v=VzUOlyHV0fw>

Ebu Mansur Muhammed el-Maturîdî Hazretlerini Anma Programı, Erişim: 11 Şubat 2019. <https://www.youtube.com/watch?v=leN0xIziUME>

İmam Maturidi ve Tefsiri Tevilatü'l Kuran Ehli's sunne, Erişim: 11 Şubat 2019. <https://www.youtube.com/watch?v=qzQTY-rIy4g>

İmam Mâtürîdî Araştırmaları Çalıştayı, Erişim: 11 Şubat 2019. <https://www.youtube.com/watch?v=88HUU9Oyztg>

Tefsir Okumaları | Sa'd 23 ve Ahzab 37. Ayet | Maturidi / Tevilatü'l Kur'an, Erişim: 11 Şubat 2019. <https://www.youtube.com/watch?v=hjxBE-Pi1m8>

Understanding Maturidi Kalam Conference, Erişim: 11 Şubat 2019. <https://www.youtube.com/watch?v=Gx0ig-p4x2A>

Maturidilik Soru & Cevap, Erişim: 11 Şubat 2019. <https://www.youtube.com/watch?v=4Gse6wQ3nVs>

DEĞERLENDİRME

Genel olarak bugüne kadar İmam Mâtürîdî ve Maturidilik ile ilgili başta lisansüstü tezler, derlemeler, sempozyum tebliğ kitapları, bazı dergilerin konuyla ilgili özel sayıları, diğer dergilerde yayımlanan makalelerin yanı sıra yabancı dillerden çevrilen yüzlerce kitap ve makale yayımlandığı görülmüştür.

İmam Mâtürîdî'ye nispetle günümüze ulaşan eser çerçevesinde genel araştırmanında üzerinde ittifak ettiği haliyle kendisine ait iki eser tespit edebildik. Yine İmam Mâtürîdî'ye nispetle günümüze ulaşmayan çalışmalar olarak kendisine ait 12 eser, İmam Mâtürîdî'ye nispeti şüpheli olan eserlerden 8, İmam Mâtürîdî'nin talebelerinin 7, talebelerinde yetişen âlimlerden 2, İmam Mâtürîdî'den sırasıyla bir, iki ve üç asır sonra kaleme alınan eserler şeklinde bir tasnif ile toplam 22 eseri tespit edebildik.

“İmam Mâturîdî ve Maturidilik Hakkında Bibliyografya” çalışmamızın ikinci bölümünden itibaren yaptığımız eser sahiplerinin isim ve soyisimleri üzerinden alfabetik sıralama ve tasnif ile İmam Mâturîdî ve Maturidilik üzerine hazırlan yazma eser çalışmalarında toplam 182 adet eser tespit ettik. Kitap çalışmalarında; Türkçe 119, Arapça 135, Özbekçe 10, İngilizce 10, Fransızca 7, Almanca 17 ve Farsça 2 olmak üzere toplam 307 eser telif edildiğini tespit ettik. Tez çalışmalarında yüksek lisans olarak hazırlanan tezlerde; tamamlanamayan 6, devam eden 39, tamamlanan 95 olmak üzere toplam 140 ve doktora olarak hazırlanan tezlerde; tamamlanamayan tespit edilmedi, devam eden 26, tamamlanan 59 olmak üzere toplam 85 çalışma tespit ettik. Yüksek lisans ve doktora toplam 225 tez çalışması yapıldığını tespit ettik. Çalışmamızda İmam Mâturîdî ve Maturidilik hakkında oluşturulan başlıklara önem vermemiz sebebiyle tamamlanamamış olmasına ve devam etmesi rağmen tezlerin konu başlıklarını verdik ancak çalışmalar tamamlanmadığı için çalışmayı kimin başlattığının hakkında bir bilgi paylaşmadık. İmam Mâturîdî ve Maturidilik üzerine hazırlanan makale çalışmalarında; Türkçe 304, Arapça 7, İngilizce 30, Özbekçe 16, Farsça 22, Almanca 11 ve yeterli sayıda olmaması sebebiyle diğer diller olarak ele aldığımız bölümde 9 çalışma olmak üzere makale çalışmaları bölümünde toplam 399 çalışma tespit ettik. Ansiklopedi maddesi çalışmalarını ayrı olarak ele aldığımız çalışmamızda bu alanda genel olarak farklı ansiklopedilerde ve farklı dillerde toplam 12 madde tespit ettik. İmam Mâturîdî ve Maturidilik üzerine gerçekleştirilen sempozyum, panel ve çalıştay olarak 13 program, 712 bildiri tespit ettik. Konu ve Kişi bağlamının dışında gerçekleştirilen ve bu çalışmalara konu olan bildiriler kapsamında da 26 bildiri çalışması olmak üzere bu bölümde İmam Mâturîdî ve Maturidilik hakkında sunulan 738 farklı başlıkta bildiri tespit ettik. Son olarak İmam Mâturîdî ve Maturidilik üzerine gerçekleştirilen programlardan araştırmalara söz konusu olacak ve yardımcı olacak nitelikte video kayıtları olarak toplam 65 erişim kanalını tespit ettik ve bibliyografyaya ekledik.

Günümüzde Mâturîdî ve Maturidilik ile ilgili çalışmalara büyük önem veren Hasan Onat’ın İmam Mâturîdî ile ilgili tespitleri bir hayli dikkat çekmektedir. Onun bu yöndeki çabalarını

göstermek açısından görüşlerinin bir kısmına burada yer vermek istiyoruz. Ona göre “İnsanlığın yeni bir medeniyete ihtiyacı vardır. Yeni medeniyet, İslam’ın kurucu ilkelerinden ve kök değerlerinden hareketle Müslümanların eseri olabilir. Bunun için de, öncelikle Müslümanların Kur’an’ın kurucu ilkelerini ve Hz. Peygamber’in örneğini esas alarak yeni bir din anlayışı geliştirmeleri gerekmektedir. Bu doğrultuda İmam Mâturîdî’nin özgün fikirleri ve Maturidilik tecrübesi yol gösterici olabilir. Çünkü İslam’ın bir medeniyet dini haline gelmesinde, muhteşem İslam medeniyetinin inşasında İmam Azam Ebû Hanife’nin, İmam Mâturîdî’nin ve onların temsilcisi oldukları akılcı “Ehlü’r-Rey” ekolünün katkısı, tahminlerden daha ileri düzeydedir. İslam Medeniyeti’nin kök hücrelerini bu gelenekte bulmak mümkündür.”¹⁰⁷

Bu sebeple İmam Mâturîdî ve Maturidilik’in günümüzde gelecek inşaa eden İslâm toplumu için önemini anlaşılması ve toplum düşüncesi üzerinde etkin bir vaziyet alması için Mâturîdî araştırmaları, sorunları ve önerileri noktasında yapılması gereken ilk işin Mâturîdî ve Maturidilik literatürü oluşturulması olduğudur. Böylelikle elimizdeki imkânlarla İmam Mâturîdî ve Maturidilik hakkında ulaşabildiğimiz kadarıyla gerek Türkiye merkezli çalışma ve kaynakları gerekse yurtdışı çalışma ve kaynakları tespit ettik. Bu alanda çalışma yapmak isteyen araştırmacının kılavuzu olmasını sağlamak amacıyla İmam Mâturîdî ve Maturidilik hakkında bu bibliyografya çalışmamızı gerçekleştirdik.

Ancak bu alanda yapılmış onlarca yazma, kitap, yüzlerce makale ve tebliğ olduğundan bütün akademik çalışmaları değerlendirmek mümkün olmadı. Çalışmamızın sınırlarını zorladığı için diğer çalışmalar da başta Mâturîdî ve Maturidilik külliyyatı olmak üzere yazmaların ve diğer çalışmaların değerlendirilmesi ve açıklamalı bibliyografyayı başka çalışmalara bırakıyoruz.

¹⁰⁷ Onat, Hasan, “Mâturîdî’nin Düşünce Sistemi Üzerine”, Türk Yurdu, 358, (2017) 45-50.

KAYNAKÇA

Ak, Ahmet. “Mâtürîdiliğin Temel Kaynakları”. *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdiyye Geleneği*. ed. Hülya Alper. 385-386. İstanbul: İFAV Yayınları, 2018.

Ak, Ahmet. *Selçuklular Döneminde Maturidilik*. Ankara: Yayınevi Yayın, 2009.

Ak, Ahmet. “Türk Dilinde Matüridilik Literatürü”, *Matüridi Düşünce ve Matüridilik Literatürü*, İstanbul: Önsöz Yayınları, 310-353.

Demir, Habip. *Günümüz İran Hanefiliği ve İran’da Hanefilik-Maturidilik Çalışmaları = Contemporary Iran Hanefism and Studies on Hanefism-Maturidism in Iran*. IV. Uluslararası Şeyh Şa’bân-ı Velî Sempozyumu -Hanefilik-Mâtürîdilik-, 05-07 Mayıs 2017, II (2017): 312-324.

Ecer, Ahmet Vehbi. *Türkiye’de Ebu Mansur Muhammed el-Maturidi ile İlgili Araştırma ve Yayınlar*. Türk Kültürü XXXVIII/445 (2000): 308-314.

İSAM (İslâm Araştırmaları Merkezi), İlahiyat Makaleler Veri Tabanı. <http://ktp.isam.org.tr/?url=makaleilh/findrecords.php>

İSAM (İslâm Araştırmaları Merkezi), Osmanlıca Makaleler Veri Tabanı. <http://ktp.isam.org.tr/?url=makaleosm/findrecords.php>

İSAM (İslâm Araştırmaları Merkezi), Türk Tarih, Edebiyat, Kültür ve Sanat Makaleleri Veri Tabanı, <http://ktp.isam.org.tr/?url=makalesbv/findrecords.php>

İSAM (İslâm Araştırmaları Merkezi). İlahiyat Fakülteleri Tezler Kataloğu Veri Tabanı. <http://ktp.isam.org.tr/?url=tezilh/findrecords.php>

Kaplan, Doğan. “Fars Dilinde Matüridilik Literatürü”. *Matüridi Düşünce ve Matüridilik Literatürü*, İstanbul: Önsöz Yayınları, 423-435.

Karabulut, Ali Rıza. “*Maturidi’nin Eserleri ve Hakkında Yazılanlar*”. Ebu Mansur Semerkandi Maturidi (862-944) Kongresi. 179-197. Kayseri: 1990.

Koçoğlu, Kıyasettin. *Maturidi Genel Bibliyografyası ve Değerlendirilmesi*. Doktora Semineri. 47. Ankara: 2002.

Korkmaz, Sıddık. “Matüridilik Hakkında Batıda Yapılan Çalışmalar” *Matüridi Düşünce ve Matüridilik Literatürü*, İstanbul: Önsöz Yayınları, 408-422.

Kutlu, Sönmez. “Ebû Mansûr Maturidî ve Mâtürîdî Kültür Çevresiyle İlgili Bibliyografya”. *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik*. Haz. Sönmez Kutlu. 441-505. Ankara: OTTO Yayınları, 2017.

Recep Tuzcu – M. Raşit Akpınar – Mustafa Özgen (ed). *Mâtürîdî Araştırmaları – Sorunlar ve Öneriler-*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018.

Milli Saraylar Kütüphanesi.

Onat, Hasan. “*Mâtürîdî'nin Düşünce Sistemi Üzerine*”, Türk Yurdu, 358, (2017) 45-50.

Princeton Üniversitesi'nin İslami Yazmalar Dijital Kütüphanesi.

T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayınlar Genel Müdürlüğü, Katalog Tarama ve e-Kitap.

T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Milli Kütüphane, El Yazmalar, Bibliyografyalar.

<http://www.mkutup.gov.tr/tr/Sayfalar/default.aspx>

Taşcı, Özcan. “*Alman Kaynaklarında Mâtürîdî ve Mâtürîdî Düşüncesi*”. *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîye Geleneği*. ed. Hülya Alper. 495. İstanbul: İFAV, 2018.

TBMM Kütüphanesi.

Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, Yazma Eserler Portalı.

Yazma Eserler Kurumu'nun transkripsiyon, tıpkıbasım ve yayınları.

<http://koha.ekutuphane.gov.tr/>

<http://library.princeton.edu/projects/islamic/>

<http://www.ekitap.yek.gov.tr/>

<http://yazmalar.gov.tr/>

<https://acikerisim.tbmm.gov.tr/xmlui/handle/11543/>

<https://acikerisim.tbmm.gov.tr/xmlui/handle/11543/2112>

<https://catalog.princeton.edu/cgi-bin/Pwebrecon.cgi?DB=local&PAGE=First>

GÜNEY ASYA'DA TASAVVUF^{1*}

Sufism In South Asia

Yazar: Carl ERNST²

Çevirmen: Mehmet ATALAY³

Öz

Bu makalede, İslam dünyasının nüfusça en yoğun bölgesi olan Güney Asya'da tasavvuf konusu kısaca ele alınmaktadır. Genel olarak tasavvufi örgütlenme özelliği, bu örgütlenme çevresinde oluşan tasavvufi kültürü ve Hz. Adem'in ayak izinin bulunduğu inanılan Adem Zirvesi'ni [Serendip Dağı] içermesi dolayısıyla Güney Asya, genel İslam kültür ve geleneklerinin önemli bir kısmını teşkil etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Güney Asya Tasavvufu, Adem Zirvesi, Deobandi Okulu, Tekil İslamcı Söylem.

Abstract

In this article, the issue of Sufism in South Asia, which is the most populous region of the Islamic world, is being concisely investigated. The region of South Asia constitutes in general a significant part of the Islamic culture and traditions, mainly because of its Sufi organizations, the relevant Sufi culture, and its inclusion of Adam's Peak [Mountain of Sarandib] which is believed to have the footprint of the prophet Adam.

Key Words: South Asian Sufism, Adam's Peak, Deoband Academy, Monolithic Islamist Discourse.

* Bu makale, Prof. Carl W. Ernst'ün özel izniyle –ve kendi son yazdığı taslak esas alınarak– tercüme edilmiştir.

² Prof. Dr. Carl W. Ernst, University of North Carolina'da (Chapel Hill) Din Bilimleri (Religious Studies) Bölümünde öğretim üyesi olarak çalışmaktadır. (E-mail: cernst@email.unc.edu). Makalenin –kitap içinde giriş bölümü olarak– ilk yayımlandığı yer itibarıyla künyesi şöyledir: Carl W. Ernst, "Islam and Sufism in Contemporary South Asia," in *Sacred Spaces: A Journey with the Sufis of the Indus*, by Samina Quraeshi, (Cambridge, MA: Peabody Museum Press, 2009), pp. 21-40.

³ Doç. Dr. Mehmet Atalay, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Din Psikolojisi Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye / e-posta: matalay@istanbul.edu.tr / ORCID ID: 0000-0002-6241-8959

Giriş

Hindistan, Pakistan, Bangladeş, Afganistan ve diğer komşu ülkelerden oluşan Güney Asya alt kıtası, günümüzde tüm dünya Müslümanlarının üçte birlik bir nüfusunu barındırmaktadır. Kitle medyasında bu bölgeyle ilgili olarak en ziyade tedavül eden bilgi, birçok bakımdan 'çatışma'ya odaklıdır: genel çarpışmalar, terörizm ve savaş. Bu sansasyonel 'tasvirler'in tümüyle ihmal ettiği şey, alt kıtaya asıl çeşnisini katan yerel kültür unsurlarıdır. Ne ki yüz milyonları bulan Güney Asya Müslümanlarının büyük çoğunluğu için hayat, gazetecilerin çizdiği korku kültürüyle tasvir edilmektedir. Yerel kültürün izleri, hem uzak kırsal mıntıkaların hem de şehir merkezlerinin görünümünü süsleyen mukaddes türbe külliyeleri etrafında yoğunlaşmaktadır. Büyük sufi velilerin hatıraları, bazıları mimari cevher niteliğindeki bu türbelerde muhafaza edilmektedir. Tartışmaya açık olsa da bu mekânlar, Güney Asya İslam'ının bazı en önemli merkezlerini teşkil etmektedir.

İslam kültürünün Güney Asya alt kıtasındaki coğrafi yayılışını değerlendirebileceğimiz başka bazı bakış açıları da sözkonusudur elbette. Bruce Lawrence, kavramsal olarak çok farklı olsa da iki çok önemli kısa makalesinde bu bakış açılarından iki tanesini dirayetle sergilemiş bulunmaktadır. Bu makalelerinin "The Eastward Journey of Muslim Kingship" (Müslüman Krallığının Doğu Seyahati) başlıklı olanında Lawrence, Müslüman toplumun oluşumunu gözlemeye yarayan bir büyüteç olarak Moğol imparatorluk müesseselerine ilişkin canlı bir anlatı sergilemektedir.⁴ "Islam in South Asia" (Güney Asya'da İslam) başlıklı diğer makalesindeyse Lawrence, geniş açılı (periferik) bir yaklaşım benimsemiş ve bir 'merkez-kaç' bakış açısı sağlamak amacıyla (Bengal ve Kerala da dâhil olmak üzere) alt kıtanın en ücra bölgelerini tetkik etmiştir.⁵ Bu bağlamda çok daha geniş ölçekli kültürel bir tetkik olarak bir başka çalışma, Annemarie Schimmel'in geniş kapsamlı olması ve ilgili kaynaklara hâkimiyeti açısından gerçek bir klasik haline

⁴ Bruce B. Lawrence, "The Eastward Journey of Muslim Kingship," in *The Oxford Illustrated Encyclopedia of Islam*, ed. John Esposito.

⁵ Bruce B. Lawrence, "Islam in South Asia," in *The Oxford Encyclopaedia of the Modern Islamic World*, ed. John Esposito.

gelmiş *Islam in the Indian Subcontinent (Hint Alt Kıtasında İslam)* başlıklı kitabıdır.⁶ Bu kitapta sergilenen yaklaşım, Lawrence'in akademik makalelerindeki farklıdır ve daha çok Annemarie Schimmel'in kendi kültürel bakış açısını yansıtan niteliktedir. Aslında bu yaklaşım, Güney Asya'lı Müslüman bir kadın olarak Samina Quraeshi'nin kişisel yolculuğunun etkisinde teşekkül etmiştir. Özellikle belirtmek gerekirse, Schimmel, Güney Asya'nın orta ve kuzey batısında bulunan çekirdek bölgelerdeki büyük tasavvuf merkezlerinin derin manevi cazibesini anlatmaktadır. Pencap'ın kırsal bölgeleri ve Ganj nehri ovasına ilişkin olduğu kadar antik dönem şehirleri olarak Lahor ve Delhi'yi de ele almaktadır. Her ne kadar bu vizyon, Güney Asya Müslüman kültürünün hayranlık uyandıran girift boyutlarını bütün yönleriyle sergiliyor değilse de, Güney Asya İslam'ının anlaşılmasına yönelik olarak büyük önemi haiz gelenekleri gündeme getirmektedir.

Güney Asya İslam'ı için farklı bir kader ve 'güzergâh' sözkonusu olduğu fikri yeni değildir. On üçüncü yüzyıl gibi erken bir tarihte, tarihçi Minhac-i Sirâc, Müslüman Hindistan'ı İslam'ın kalesi ve aslında -Orta Doğu'nun maruz kaldığı Moğol istilası ve 1258 yılında İslam halifeliğinin yıkılması felaketinden sonra- İslam'ın 'merkezi sığınağı' olarak görmüştür. İslami hükümlerine yönelik bu darbelerden sonra, hem Delhi'de hem de ücra bölgelerdeki sultanlıklarda Müslüman hükümdarlar, hilafet simgelerini kendi bastıkları madeni paralarda bir yüzyıldan fazla bir süreyle muhafaza etmişlerdir. Toynbee'nin seçtiği tabir ile söylersek, bir 'kurmaca' tarzındaki görkemli halifelik fikrinin devamlılığı; aynı zamanda, Hint-İslam hükümdarlarının sözkonusu İslami mirası muhafaza etmedeki rolleri açısından da güçlü bir iddia durumundaydı. Sultan Firuz Şah İbn Tuğluk örneğinde olduğu gibi bazı hükümdarlar, Türk Orta Asya'sı kökenli dünya hâkimiyeti ülküsünü İslam hukukuna yönelik itibar ve himaye tavırlarıyla desteklemişlerdir. On dördüncü yüzyılın sonlarına doğru İbn Tuğluk, İslam hukukunun Hanefi mezhebine ait çok sayıda yazılı ilmi mahsulü mali anlamda desteklediği gibi, aynı zamanda, şeriat

⁶ Annemarie Schimmel, *Islam in the Indian Subcontinent*, Handbuch der Orientalistik, Zweite Abteilung: Indien, 4:3 (Leiden-Köln: E. J. Brill, 1980).

dışı hükümet etme ve vergilendirme yol ve yöntemlerini terk ettiğini ilan etmiştir. Ayrıca İbn Tuğluk, Çeştî sufi Nizamüddin Evliya'nın türbesinin tadil edilmesine nezaret etmiştir. Benzeri bir şekilde Moğol imparatoru Âlemgir Şah (vef. 1707), fıkhi metin derlemelerini (meşhur *Fetâvâ-i `Alemgîrî*) teşvik edip destekleyerek İslami simge ve müesseselerin kamusal cazibesinden istifade etmiştir. Aynı zamanda Âlemgir Şah (her ne kadar "muhafazakâr" tutumu ve Hindu put kırıcılığı eğilimi önemli ölçüde abartılmışsa da); ataları Ekber Şah, Şah Cihangir ve Şah Cihan tarafından inşa edilmiş olan görkemli Moğol ve Fars saltanat abidelerine İslami çeşni ve emareler ilave etmiştir.

Bununla beraber, Samina Quraeshi'nin tasrih ettiği gibi, saray içi entrika ve mücadele masallarına yönelik genel romantik hayranlığa rağmen hükümdarlık müessesesi, Güney Asya Müslüman kültürünün merkezi önemi haiz bir unsuru değildir. Hindistan'ın Müslüman zihin dünyasına merkezi etkisine vakıf olabilmek için geriye doğru çok daha uzak bir noktaya yoğunlaşmak gerekmektedir. Bu son derece güçlü öngörü, Hintli şair ve âlim Gulam Ali Azad Bilgrami'nin (vef. 1786) *Hint Geleneklerinin Mercan Tesbihi* (*Coral Rosary of Indian Traditions*) başlıklı geç dönem Arapça şaheserinde dikkate alınmış ve geniş ölçüde istihdam edilmiştir. Bu eserinde Bilgrami, Hz. Peygamber'in hadislerinden müteşekkil en temel İslami kaynaklar bağlamında Hindistan'ın merkezi bir rol oynadığına işaret etmiştir. Örnek olarak söylersek, Taberî'nin (vef. 923) *Peygamberler ve Hükümdarlar Tarihi* (*History of the Prophets and Kings*) başlıklı hacimli eserinde geniş ölçüde gösterildiği gibi Hindistan, İslam kozmolojisinin en eski ve temel anlatılarından biri olarak Hz. Adem'in cennetten yeryüzüne in(diril)işine konu olmuş bir coğrafyadır.⁷ Hz. Adem'in yeryüzünde ilk ayak bastığı yer, Arapların adlandırdığı şekliyle söylersek, büyük Serendip adasında (Seylan ya da günümüzün Sri Lanka'sı) bir dağın tepesi idi. Hz. Adem'in ilk ayak bastığı bu mekân, orada bir kaya üzerinde oyuk halinde bulunan ayak izi aynı zamanda Budist ve

⁷ Carl W. Ernst, trans., "India as a Sacred Islamic Land," in *Religions of India in Practice*, ed. Donald S. Lopez, Jr., Princeton Readings in Religions, 1 (Princeton University Press, 1995), pp. 556-64, online olarak şurada mevcut: (<http://www.unc.edu/~cernst/articles/azadtrans.DOC>).

Hindu gelenekleri mensuplarınca –sırasıyla– Buda'nın ya da Şiva'nın ayak izi olarak tazim görse de, günümüzde –isabetli bir adlandırma olarak– Adem Zirvesi olarak bilinmektedir. Fakat Müslümanlar için burası, yüzyıllardır mübarek bir mekân olarak muamele görmektedir. Bu bağlamda, meşhur seyyah İbn Battûta'nın 14'üncü yüzyılın başlarında kaleme aldığı şu müşahedeyi gözden geçirmekte fayda vardır:

Serendip Dağı [Adem Zirvesi], dünyanın en yüksek dağlarından biridir. Dokuz gün süren seyahatimiz sırasında bu dağı denizden görmüştük. Bu dağa tırmandığımızda ise hemen alt tarafımızda dağın dip taraflarını görmemizi engelleyen bulutlar vardı. Dağın tepesinde, el ayası büyüklüğünde kırmızı bir gül de dâhil olmak üzere yemyeşil bitkiler ve çeşitli renklerde çiçekler vardı. Dağda, Ayak izine doğru giden iki yol var. Bunlardan birine –Hz. Adem'e gönderme olmak üzere– Baba yolu, diğerine ise –Hz. Havva'ya gönderme olmak üzere– 'Ana yolu' denmektedir. 'Ana yolu,' üzerinde yürünmesi kolay bir yoldur ve hacıların dönüş güzergâhını teşkil etmektedir. Ancak bu yolu gidişte kullananlar, hacılar tarafından, bu manevi seyahati kesinlikle yapmamış kabul edilmektedirler. 'Baba yolu' ise zordur ve çetin bir tırmanışa tekabül etmektedir. Eski nesiller, dağda bir nevi merdiven kullanmışlardır. Bu merdivenin kenarlarına sabitlenmiş demirden direkler var ki bu direklere dağa tırmananların tutunmasına yarayan zincir halkalar adapte edilmiş. Merdiven yolunda böyle on tane zincir halkası var: dağın dip tarafında "eşik" denen noktada iki adet; daha sonra merdiven yolu güzergâhı boyunca artarda yedi halka daha; onuncu halka ise "İman İkrarı Zinciri" diye adlandırılmıştır. Son halka böyle adlandırılmış, çünkü herhangi bir ziyaretçi bu halkaya ulaşıp dağın dip tarafına baktığında düşme korkusuyla endişeye gark olmakta ve imanını ikrar etmektedir ("Lâ ilâhe illallah, Muhammedürresûlullah!"). Bu demir halkayı geçtiğinizde pürüzlü-kaba bir yol buluyorsunuz. Onuncu demir halkadan Hızır mağarasına kadar 11,2 kilometrelik (7 mil) bir mesafe var; bu mağara geniş bir plato üzerinde bulunmakta ve yakınında da balık dolu bir su kaynağı var; ama bu balıkları kimse tutmaz. Bu noktaya yakın ve yolun her iki tarafında olmak üzere iki kayaya oyulmuş iki

'depo' bulunmaktadır. Ziyaretçiler eşyalarını Hızır mağarasında bırakıp o noktadan itibaren yaklaşık iki kilometre boyunca Dağın 'Ayak İzi'nin bulunduğu zirvesine çıkarlar.

Babamız Hz Adem'in Ayak İzi, geniş bir düzlükteki yüksek bir kaya üzerinde bulunmaktadır. Mübarek Ayak kayaya öyle batmış ki üzerinde oyuk gibi bir iz bırakmış. Bu ayak izi yedi karış (span) büyüklüğündedir. Çok eski zamanlarda Çinliler buraya gelmiş ve ayak başparmağı ve diğer kısımların izlerini oymuşlar. Sonra da bu parçaları Zaytun'da bir mabede yerleştirmişler. Bu mabed ülkenin en uzak bölgelerinden bile ziyaretçi çekmektedir. Ayak İzi'nin bulunduğu kaya üzerinde sekiz delik mevcuttur. Kâfir ziyaretçiler bu deliklere altın, mücevher ve diğer değerli taşlardan adak niyetine bağış bırakırlar. Hızır mağarasına ulaştıktan sonra dervişlerin bu deliklerdeki şeyleri almak için birbirleriyle yarışmasına koşuşturduklarını görebilirsiniz. Kendi adımıza söylersek, bu deliklerde birkaç taş parçası ve biraz altından başka hiçbir şey bulamadık; bulduklarımızı da kılavuzumuza verdik. Ziyaretçilerin Hızır mağarasında üç gün boyunca kalmaları ve bu süre zarfında her sabah ve akşam Ayak İzi'ni görmeye gitmeleri âdettendir. Biz de öyle yaptık. Üç gün geçtikten sonra da Mama yolu üzerinden döndük. Bu dönüşümüz esnasında da dağdaki birçok köy üzerinde mola verdik. Dağın dip tarafında, ulaşılamayan bir noktada, yaprakları hiç yere düşmeyen eski bir ağaç mevcuttur. Ancak, bu ağacın yapraklarını gören hiç kimseyle karşılaşmadım.⁸

Bu değerlendirmeyi uzunlamasına iktibas ettim ki böylece bu Faslı Müslüman yargıcın, Hz. Adem'in Ayak İzi'nin bulunduğu yere yaklaşırken yaşadığı tecrübenin mahiyeti iyice tebellür etsin istedim. Burada genel olarak atmosfer; sözlencesel imalar, ziyaretçilerin erkek ya da kadın olmasına bağlı olarak sergilediği farklı yaklaşımlar ve hâlâ yaşadığına inanılan peygamber Hz. Hızır'a ithaf edilmiş 'belli belirsiz' bir mağaranın mevcudiyeti itibarıyla hayli zengindir. Ayrıca belirtmek gerekirse bu mağara, günümüzde

⁸ Ibn Battuta, *Travels in Asia and Africa 1325-1354*, trans. H. A. R. Gibb, (New York: Robert M. McBride & Company, 1929), pp. 258-9.

bile birçok zahit ve derviş ziyaretçi çekmektedir.⁹ Bu iktibasın kaleme alındığı zamandan dört yüzyıl sonra Azad Bilgrami, bu mıntıkanın halk arasında gördüğü rağbet, çektiği sufi ziyaretçiler ve Müslüman ziyaretçileri memnuniyetle karşılayan dostane “Hindu” (gerçekten Budizm’in Theravada mezhebi mensubu) hükümdar ile ilgili olarak değerlendirmeler yapmıştır. Daha da önemlisi, Azad’a göre Hindistan, Müslümanlar için dünyadaki en kutsal yerler olarak Mekke ve Medine’den sonra gelmektedir: Azad’a göre Hindistan; (Hz. Adem Hindistan’ı terk edip Cidde’ye ‘düşmüş’ Hz. Havva’yı aramaya başladığı yer olduğundan) ilk hac ziyaretinin başladığı, bütün sanatların, bilimlerin ve nadir şeylerin yeryüzüne ilk olarak ihsan edildiği, Hz. Adem vasıtasıyla Hz. Muhammed’in manevi hakikatinin ilk tecelli ettiği yer olmaktadır. Bilgrami’nin vardığı sonuç yargıya göre Hz. Adem’in çocukları olmamız hasebiyle hepimiz aslında Hindistanlıyız.

Hatta resmi Arap-İslam ilim geleneği bağlamında Bilgrami, özellikle Arapça olmak üzere çeşitli bilim ve sanat dallarına terakki kazandıracak çalışmaların çoğunun Arap olmayanlar –İranlılar, Türkler ve elbette Hintliler– tarafından gerçekleştirildiğini ifade etmiştir. Bilgrami, bir taraftan, Hindistan Müslümanlarının özellikle tasavvufun son derece hayranlık besledikleri önder simalarının hayatına yoğunlaştığını itiraf ve teyit ederken (bu konuyu kısaca tekrardan ele alacağım), bir taraftan da, –Arapların Hindistan alt kıtasına tabir ettikleri şekliyle– el-Hind’de yetişmiş İslam âlimlerinin hayat hikâyelerine dair özgün bir değerlendirme serdetmiştir. İngilizlerin müstemlekeci yayılma hamlesinin büyük ve başarılı saldırısından kısa bir süre önce kaleme alınmış bu 18. yüzyıl tasvirinin daha da ilginç tarafı, Güney Asya’lı Müslüman âlimlerin hayat hikâyelerinde tezahür eden entelektüel perspektif genişliğidir. Hindistanlı Müslüman âlimler tarafından tefsir ve özellikle hadis araştırmaları teşvik edilmekteydi. Ancak bu âlimlerin tasavvufi tarikatlarla sıkı bağları vardı ve üstelik bu âlimlerin çoğu antik Yunan’a kadar uzanan felsefi geleneklerle ciddi şekilde alakardı.

⁹ Hz. Adem’in Ayak İzi’nin bulunduğu mıntıkanın yakınındaki Hz. Hızır makamını konu alan zengin içerikli görsel ve yazılı belge (ve bu makama ilişkin benzer Hindu ve Budist yorumlamalara) bkz. Bu belge, on line olarak şurada mevcuttur: (<http://kataragama.org/islamic.htm>).

Bundan daha ilginç olan şuydu ki bu âlimler Arapça ve Farsça şiir alanlarında da derinlemesine uzmanlık sahibiydiler. Dahası, bizzat Bilgrami, Hint edebi gelenekleri üzerine dört başı mamur bir uzmanlık sergilemişti. Bilgrami bu gelenekleri, *Mercan Tesbih (Coral Rosary)* başlıklı çalışmasının son bölümlerinde Hint belağatinin önemli simalarını tanıtmak ve muhtelif âşık türlerine ilişkin bir değerlendirme yapmak amacıyla uzun uzadıya Arapça şiir numunelerine yer vermek suretiyle ele almıştı. Bilgrami'nin emsal teşkil edecek derecede sergilediği 'beşeri birlik yaklaşımı' (kozmpolitanizm) ve nezaket, evliya kabirleri çevresinde inşa edilen Hint tasavvufi merkezleri tarafından hem entelektüel hem de maddi-somut anlamda bihakkin muhafaza edilmiştir.¹⁰

Sufiler Güney Asya'ya nasıl gittiler? Tasavvuf, erken İslami dönemde (9. – 10. yüzyıllar), esas itibarıyla Bağdat'da ve Horasan diye bilinen İran'ın doğu bölgesinde tam olarak teessüs etmişti. Fakat Türk ve Fars etkisi doğuya doğru yayılırken, tasavvuf tabir edilen manevi geleneğin Hint alt kıtasında ortaya çıkması sadece bir zaman meselesiydi. Bu bağlamda dikkat çeken ilk sufi sima, Lahor'lu meşhur sufi veli olarak Şeyh Ebu'l-Hasan Ali el-Hucviri'dir. Afganistan'ın Gazni bölgesi yakınlarında küçük bir kasabada doğan el-Hucviri, 1039 yılında Lahor'a gelmiş ve 1073 yılındaki vefatına kadar orada kalmıştır. Manevi faziletleri dolayısıyla Lahor halkı, bir minnettarlık eseri olarak kendisine, Hintçe basit bir isimle "Data" ("bağışta bulunan") ya da "Data Genç Bahş" (hazine bağışlayan) diye tabir ediyordu. Özellikle yazılı mahsulleriyle Hint alt kıtasının manevi hayatını önemli ölçüde etkilemiş olmasına rağmen bu zatın hayatına dair az miktarda ayrıntı bilinmektedir. Bu yazılı mahsullerin en meşhuru da, Farsça yazılmış ilk temel tasavvuf kaynağı (compendium) olarak *Keşfu'l-Mahcûb* başlıklı kitabıdır. Lahor'daki türbesinin yakınında, Şeyh Muinüddin Çeştî'nin (vef. 1236) el-Hucviri'nin türbesine yaptığı ziyareti kaydeden küçük bir abide mevcuttur. Muinüddin Çeştî, Hindistan'a, Türklerin Delhi'yi

¹⁰ Bilgrami'nin çalışmalarıyla ilgili ayrıntılı bilgi için şu tebliğ metnine bkz.: Carl Ernst, "Indian Islam: Reconfiguration of the Relation between Religion and World in Sufism and Reformist Islam since the 18th Century," presented at the conference on "Religion and Civil society – Germany, Great Britain and India in the 19th century" at WZB Berlin on 10-13 May 2006.

fethettiği zamanlarda gelmiş ve en nihayet Acmer'e bağlı Rajasthani denen kasabaya yerleşmiştir. Afganistan'ın Çeşt denen bir muntikasında iki yüzyıl boyunca faal olan bir tasavvuf tarikatına mensup olan Muinüddin Çeştî'nin, gördüğü bir rüyada Hz. Peygamber'den aldığı talimatlar sayesinde seyahat ettiği Hindistan'a girmek için Şeyh Hucviri'nin müsaadesini istediğine inanılmaktadır. Şeyh Muinüddin Çeştî, daha sonraki nesillerden Çeştî tarikatına mensup sayısız halifeler aracılığıyla Güney Asya üzerinde öylesine kuvvetli bir etki icra etmiştir ki yaygın olarak bu bölgede "Hindistan'ın Sultanı" (Sultan-ı Hind) diye adlandırılmıştır. 11. ve 13. yüzyıllarda yaşamış -ve her ikisi de Hindistan sahasına Afganistan'dan gelmiş- bu iki sima (el-Hucviri ve Muinüddin Çeştî), tasavvufi geleneğin intişarının sadece iki en bariz örneğidir. Bu iki simanın yanı sıra, Orta Asya ve Fars bölgelerinden olup Hindistan'a gelen sayısız miktarda gezici sufi de olmalıdır.

'Sufi veliler'in (çalışılmasının), Güney Asya İslam'ı için 'tanımlayıcı-belirleyici bir etki' sağladığı hangi anlamda söylenebilmektedir? Bu olguya ilişkin bir gösterge olarak, 'kavvâli' ilahileri icracısı ve yaygın olarak tanınmış merhum Nusret Fatih Ali Han'ın repertuarı içinde çok meşhur olmuş bir ilahi dikkate alınabilir. Bu ilahi, 13'üncü ve 14'üncü yüzyıl büyük Çeştî velilerinin tarikat silsilelerini övmektedir. İlahinin çok güçlü bir ahenk ve vurgu içeren nakarat bölümü şöyledir: "Allah, Muhammed, ve dört evliya (*Allah Muhammed çehar-ı yâr*): Hacı, Hâce, Kutub, Ferid." Çok net bir şekilde bu ifade, aşağıdaki simalara göndermede bulunmaktadır: Hacı Osman Hervânî (vef. 1211), Hâce Muinüddin Çeştî (vef. 1236), Kutbuddin Bahtiyar Kâkî (vef. 1235), ve Feridüddin Genc-i Şeker (vef. 1265). Nisbetleriyle birlikte bu isimler, 'ilahî bir coğrafya'yı kısaca özetlemiş olmaktadır: Osman Hervânî, Afgan şehri Çeşt'de ikamet etmiş son Çeştî şeyhi ve bu zatın halifeleri de Çeştiyye tarikatının Hindistan'a intikalini sağlamışlardır; Muinüddin'in kabri, Recesthan bölgesindeki Acmer şehrinde; Kutbuddin'in kabri, Delhi'nin güneyindedir; Feridüddin'in türbesi ise Pakistan Pencap'ındaki Pakpattan şehrinde bulunmaktadır. Bu 'dini merkezler,' günümüzde bile büyük ziyaretçi kalabalığı çekmektedir. Bu ziyaretçiler de; tasavvuf

ehli elit simalardan, toplumsal hayatın her kademesinden gelen sıradan insanlara kadar geniş ölçekli bir profil arz etmektedir.

Bu velilerden teselli arayan elit bir sima örneği olarak, Şah Cihan'ın kızı ve Dârâ Şikuh ile Alemgir'in kızkardeşi olan Moğol prensesi (şahzâdi) Cihan Ârâ zikredilebilir. Cihan Ârâ, ilmi merakını, Kadirî şeyhi olan hocası Molla Şah ile Muinüddin Çeşti'nin biyografilerini yazma yönünde kullanmıştır. Cihan Ârâ'nın mütevacı kabri, Feridüddin'in halifesi Şeyh Nizamüddin Evliya'nın (vef. 1325) Delhi'deki türbesiyle aynı mıntıkada bulunmaktadır. Bu kabrin üzerindeki sade mezar taşında şunlar yazmaktadır: “Yeşillik hariç kimse kabrimi örtmesin, çünkü gariplere mezar örtüsü olarak çimen yeter.” Hem manevi hem de maddi faydalar devşirmek istendiğinde, avam halk mensubu muazzam miktarda insan – özellikle de vefat yıldönümlerinde (*urs*)– evliya türbelerini ziyaret ederler. Ancak, evliya türbelerini ziyaretle amaçlanan şefaath beklentisi, modern zamanlarda, Selefî ya da Vehhabî ıslahatçılığı (reformizm) diyebileceğimiz haşin ve hoşgörüsüz yaklaşımı destekleyenlerce tenkit edilegelmektedir.

Bununla beraber, tasavvufî velilerin gayri Müslimler arasında ne boyutta sadık ve tutkulu takipçiler edindiğini dikkate almak son derece önemlidir. Bu bağlamda klasik bir örnek, muhtemelen, Çeşti tarikatının anahtar simalarından biri olarak yukarıda zikredilen Feridüddin Genc-i Şeker olmaktadır. Feridüddin bilim ve eğitim dili olarak Arapça ve Farsça dillerinde dört başı mamur bir eğitim gördüğü halde, anlaşılan o ki, anadili olarak Pencap lisanının (Farsça metinlerde sadece Hindevî ya da “Hint lisanı” diye tanımlanan) bir erken dönem lehçesini konuşmaktaydı. Feridüddin ve Hindistan'da doğmuş diğer sufiler, alışkanlık ve teamül gereği kendi ana dillerinde şiir inşad etmişlerdir. Feridüddin'in zaman zaman kaleme aldığı kendi mısralarıysa Sihlerin ‘Guru Granth Sahib’ denen kutsal metinlerine dâhil olduğunda bir tür ölümsüzlük ihraz etmiştir. MacAuliffe gibi müstemleke dönemi İngiliz âlimlerinin şüphecilğine rağmen Feridüddin'in Guru Granth Sahib'deki mısralarının gerçekliği (ve ona aidiyeti), 14. yüzyılda Dekkan kaynaklı Çeşti yazılı mahsuller olarak bazı el yazma

nüshalarca teyit edilmektedir.¹¹ Dini pratik alanı itibarıyla Hinduların, Sihlerin, Hıristiyanların ve diğer bazı din mensuplarının büyük sufi türbelerdeki mevcudiyeti, kuvvetli bir sosyal olgudur ve her dini grup içindeki 'öz'cü simaların eleştirilerine rağmen bu olgunun giderek bertaraf olacağına dair de herhangi bir belirti sözkonusu değildir. Sadece bir örnek zikretmek gerekirse, on altıncı yüzyılın meşhur bir Güney Asya velisi olarak Şahul Hamdi'nin kabri, bu veliye yönelik büyük bir saygı belirtisi olarak Hindu kral Maharaja Pratap Singh tarafından yaptırılmıştır (bu kabrin, Malezya'nın Penang adlı adasında bulunan ve Hintli göçmenlerce yapılmış küçük bir benzeri de sözkonusudur). Güney Asya alt kıtasında, 'Adem Zirvesi'ndeki mabette olduğu gibi, tasavvuf velilerinin (manevi) mevcudiyetinin geniş kalabalıklara velayet müessesesiyle ilişki kurma imkânını sağladığı çok sayıda mekân sözkonusudur.

Güney Asya'daki herhangi bir büyük sufi türbesine yapılan bir ziyaret, o türbenin bulunduğu bölgedeki göstermelik hükümdarların (hakan ve sultanlar) evliya otoritesinin üstün konumunu somut olarak itiraf ve kabul ettiği yönünde önemli bir delil teşkil edecektir. Büyük sufi türbelerinin çoğu, evliyalar için ihsan ettikleri bağışlar sayesinde kendi kişisel eylemleriyle temin edemeyecekleri bir manevi fazilet elde etmeye çalışan Şah Cihan gibi hükümdarlar tarafından inşa edilmiştir. Çok daha dramatik bir örnekle ifade edecek olursak, bembeyaz badanayla ya da bazen rengârenk boyanmış ve çok sayıda ziyaretçi çeken birçok sufi türbesinin dış çevresinde; evliyaya fiziksel yakınlığın, işledikleri günahları 'tazmin' edeceğini ümit etmiş kralların metruk kabirleri bulunmaktadır. Dolayısıyla, modern dönem öncesi Güney Asya coğrafyasında sufiler, Allah'ın dünya üzerinde otorite ihsan ettiği gerçek hükümdarlar olarak görülmüştür.

Fakat evliyanın insanların kaderi bağlamında benimsenen aracılık ve belirleyicilik rolü, son yıllarda ciddi şekilde sorgulanır olmuştur. Bu sorgulama, en ziyade, dinin tasavvur edilen kaynaklarına dönüş çabası içinde dini öğretinin saflığı ve aslına

¹¹ Carl W. Ernst, *Eternal Garden: Mysticism, History, and Politics at a South Asian Sufi Center* (2nd ed., New Delhi: Oxford University Press, 2005), pp. 166-168.

uygunluğuna azami önem veren yazılı temel dini metinlere dayalı kitle hareketlerinden gelmektedir. Dolayısıyla, merhum sufilerin türbelerine ziyaret; şirk olarak kötülenmiş ve politeist Hindularla içli-dışlı olmanın bir sonucu olarak kınanmıştır. Bu tür bir fundamentalizm; sadece Müslümanlar arasında değil, aynı zamanda Hindu çevrelerde de hayatiyet bulmaktadır. İslam'ın doğuş dönemi kaynaklarına müracaat hassasiyetlerine rağmen bu kitle hareketlerinin görece yeni hareketler olduğu gerçeğini fark etmek önemlidir. İngiliz müstemlekecilüğünün ortaya çıkışı ve yerli elit kesimlerin (eşrâf) gücünü kaybetmesi, Azad Bilgrami'nin örneklendirdiği 'beşeri birlik' (kozmpolitanizm) fikrini besleyen yüksek eğitim kurumlarının sonu anlamına geliyordu. 1857 yılında İngilizlere karşı gerçekleştirilen başarısız Hint isyanından sonra, Deoband okulu örneğinde olduğu gibi yeni Müslüman dindarlığı örnekleri ortaya çıktı. Kendi müfredatı itibarıyla Deoband okulu, dini davranış ve öğretiyeye ilişkin tasavvur edilebilir her mesele karşısında 'karar mercii ve kaynağı' olarak Hz. Peygamber'in hadislerine merkezi bir önem atfetmişti. Deoband örneğinde yeni olan şey, bir anlamda, bilginin intişarı hedefinde elle çoğaltılan yazılı metinlerin yerine İngiliz ön örnekleri model alan bir bürokratik eğitim planı çerçevesinde ikame edilen modern baskı teknolojisi olmuştu. Her ne kadar modern bir ortamda neşvü nema bulsa da, Deoband'ın temsil ettiği bir başka yenilik, diğer kaynak metinlerin dıştalanması pahasına temel dini metinlere (Kur'an ve Hadis) yoğunlaşmak olmuştu. Ve en nihayetinde Deoband okulu, köken itibarıyla kendi yerel ve kültürel temellerini reddetme pahasına İngiliz hükümlerinin getirdiği kültürü açıkça reddetme tavrı takınacaktır.

Son yıllarda, bir eğitim-öğretim kurumu olarak medreseleri fanatikliğin tek-boyutlu kaynağı olarak resmetmek revaç bulmuştur. Önemli ölçüde bu yaklaşım, Pakistan'ın Kuzey Batı Yakası'ndaki mülteci kamplarında kurulu Deobandi okulların rolüne dayalı olarak dile getirilmektedir. Çünkü bu okullar, Taliban ile işbirliği içinde cihad hareketi başlatma konusunda önemli bir fonksiyon icra etmiştir. Bazı 'acar' gazeteciler, bu eğitim-öğretim merkezleri ile ilgili olarak müfrit ve akıl dışı şiddet faaliyetlerini tecrit etme umuduyla haber dosyaları hazırlamaya devam

etmektedirler. Sözkonusu gazeteciler bu eğitim-öğretim merkezlerini Amerikan karşıtlığı yuvaları olarak resmetmektedirler. Gerçekteyse durum çok daha girift bir nitelik arz etmektedir. Deobandî âlimlerin, büyük Hindu destanı *Mahabharata*'nın etkisiyle düzenlenmiş kendi Racput şecereleri bağlamında pek bilgili olması hâlâ muhtemel bulunmaktadır.¹² Yanısıra, yakın zamanlarda bir yazarın gösterdiğine göre, medrese eğitimi tecrübesi bir kurumdan diğerine muazzam ölçüde farklılık arz etmektedir.¹³ Dolayısıyla, birçok Deoband âliminin, özellikle de Deoband ekolünün kurucularının Çeştî üstad Hacı İmdadullah'ın müridi olduğu gerçeğini dikkate alırsak, tasavvuf tarikatlarıyla bağlantılarını muhafaza ettiğini kaydetmek önemlidir.

İslam'ın yekpâre (monolitik) yorumlarının revaç bulması, ironik bir durum teşkil etmektedir; çünkü, hiçbir zaman 'tekil bir fenomen' olmayan İslam için gelecekte de böylesi bir yönelim sözkonusu değildir. Tarih, İslam'ın temel metin ve -yerel geleneklerde tezahür eden bazı farklılıklarla birlikte- temel uygulamaları çevresinde salkım salkım kümelenmiş çoğul yorum otoriteleri olduğu gerçeğini ifşa etmektedir. Müstemlekecilik (kolonyalizm) karşıtı bir ideoloji olarak yeni İslam konsepti ile birlikte çağdaş iletişim imkânları, Müslüman birliği fikrini canlandırma teşebbüsünü son derece cazip hale getirmiştir. Bu bağlamda muhalif görüşler, evrensel İslam ümmeti içindeki kırılma noktaları olarak nahoş bulunmakta ve sindirilmektedir. Farklı yerel uygulamalar, mütecanis (türdeş) modelden sapma olarak değerlendirilmekte ve kınanmaktadır. Yine de sorulması gereken soru şudur: İslam'ın tam anlamıyla ne olduğuna kim(ler) karar verecektir?

Aynı zamanda, küresel yaygınlık kazanmış iletişim imkânları, yekpâre bir İslami söylem imkân ve ihtimaline yol vermiş bulunmaktadır: bu doğrultuda önceleri cılız çıkan sesler şimdi

¹² Shail Mayaram, "Rethinking Meo Identity: Cultural Faultline, Syncretism, Hybridity or Liminality?", *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 17 (1997), pp. 35-44, online olarak şurada: (<http://www.cssaame.ilstu.edu/issues/V17%2D2/MEO.pdf>)

¹³ Ebrahim Moosa, "Inside the Madrasa: A Personal History," *Boston Review* 32.1 (2007), online olarak şurada: (<http://bostonreview.net/BR32.1/moosa.html>)

pekâla işitilebilmektedir. Yeni gelişmeler arasında, geleneğin, – İslamcı kadınlar da dâhil olmak üzere– feministlerce yeniden değerlendirilmesi bulunmaktadır. Gelişme odaklı Avro-Amerikan feministlerine, kendi takip ettikleri yörüngenin, Müslüman kadınlarca da takip edilmesi gereken yegâne yol olduğu fikri cazip gelmektedir. Ancak, şayet Müslüman kız kardeşlerinin gerçek seslerini işitmeyi murad ediyorlarsa, Avro-Amerikan feministlerinin sözkonusu varsayımına direnmesi gerekmektedir. Keza şimdilerde, – mezhepsel sapkın olarak yaftalanıp ‘cemaat dışı’ kabul edilenler de dâhil olmak üzere– Müslüman azınlık gruplarının seslerini de işitebilmekteyiz. Kendilerini İslami devlet olarak tanımlayan Pakistan gibi ülkeler, insan hakları konusu olarak kadın hakları ve dini azınlık hakları meseleleriyle uğraşmaktadır. Çoğulculuğa ilişkin bu tartışmalar, yerel bölgelerdeki seçmen gruplara olduğu kadar medya aracılığıyla gerçekleşen uluslararası denetim teşebbüslerine de cevap verecektir.

İslam’ı tanımlama yetkisini kim taşımaktadır? Tarihi dönem ve ortamların pragmatik çoğulculuğu, İslam’ı tekil bir ‘ses’ e indirgeme temayül ve iradesine aykırı düşmektedir. Bununla beraber, –İslam’ı tek bir sese indirgemek yerine– Güney Asya İslam’ı bağlamında çoğul nitelik taşıyan ve yerel olarak küçük farklar arz eden bir İslam vizyonu öneren Samina Quraeshi’nin söylemi dikkatle dinlenebilir. Bu söyleme göre Güney Asya İslam’ı sanatla zenginleşmiştir ve hem dişil hem de eril bakış açılarını hesaba katmaktadır. Bu bağlamda mevcut ideolojinin fakirliği, kültürün tarihsel derinliğine dayalı bir tasavvur zenginliğine yoğunlaşmak suretiyle aşılabilmektedir. Aynı minval üzere bu kitabın okuyucuları; bu kitabın, Güney Asya İslam’ının anahtar bir veçhesi diyebileceğimiz tasavvufi kültüre ilişkin olarak sergilediği bakış açılarından istifade edebilecektir.

KAYNAKÇA

Lawrence, Bruce B. "The Eastward Journey of Muslim Kingship." In *The Oxford Illustrated Encyclopaedia of Islam*. Ed. John Esposito.

Lawrence, Bruce B. "Islam in South Asia." In *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*. Ed. John Esposito.

Schimmel, Annemarie. *Islam in the Indian Subcontinent*. Handbuch der Orientalistik, Zweite Abteilung: Indien, 4:3, Leiden-Köln: E. J. Brill, 1980.

Ernst, Carl W. (trans.) "India as a Sacred Islamic Land." In *Religions of India in Practice*. Ed. Donald S. Lopez, Jr., Princeton Readings in Religions, 1 (Princeton University Press, 1995), pp. 556-64.

Ibn Battuta. *Travels in Asia and Africa 1325-1354*. Trans. H. A. R. Gibb. New York: Robert M. McBride & Company, 1929.

Ernst, Carl. "Indian Islam: Reconfiguration of the Relation between Religion and World in Sufism and Reformist Islam since the 18th Century," presented at the conference on "Religion and Civil society – Germany, Great Britain and India in the 19th century" at WZB Berlin on 10-13 May 2006.

Ernst, Carl W. *Eternal Garden: Mysticism, History, and Politics at a South Asian Sufi Center*. 2nd ed. New Delhi: Oxford University Press, 2005.

Mayaram, Shail. "Rethinking Meo Identity: Cultural Faultline, Syncretism, Hybridity or Liminality?" *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 17 (1997).

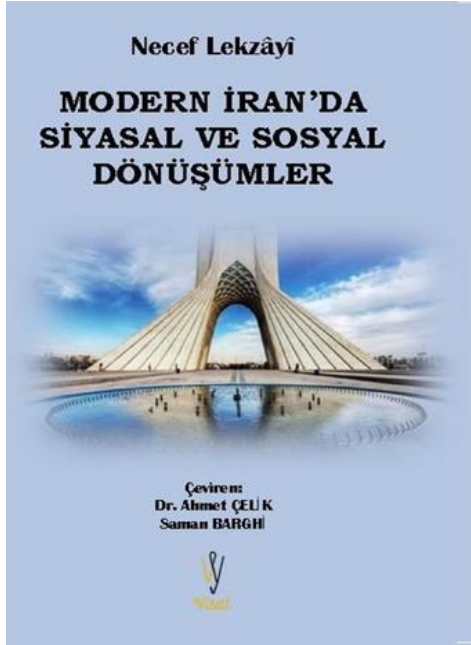
Moosa, Ebrahim. "Inside the Madrasa: A Personal History." *Boston Review* 32.1 (2007).

MODERN İRAN'DA SİYASAL VE SOSYAL DÖNÜŞÜMLER

Necef Lekzâyî

Visal Yayınları, Çev. Ahmet Çelik ve Saman Barghi, İstanbul 2019,
415 sayfa.

Ahmet ÇIRAKOĞLU*



Şii siyasal düşüncesindeki devamlılığın bir ürünü olan 1979 Devrimi, ulusal düzeyde siyasal ve toplumsal dönüşümleri zaruri kılarken, uluslararası alanda da İslam uygarlığının tarih boyunca var olageldiği itibarını tekrar kazandırmayı şiar edinmiştir. Yıllar boyunca geleneksel din ile pozitif bilimler arasında yaşanan kopukluk, bu konuda din adamlarının yaşadığı en büyük engel olmuştur. İslam dünyasının içerisinde bulunduğu geri kalmışlığın tetkiki ve çözümü, ilmin ışığında gelişen fikri

açılımlarla mümkün olacaktır. Geleneksel İslamî görüşlerin yanında, bu fikirlere modern dünyada var olan yeni bilimlerin desteğiyle eleştirel açılımlar getiren eser, sorunun ilmî yollarla aşılmasına katkı vermeyi amaçlamaktadır. Kitabın yazarı olan Hüccetü'l-İslam Necef Lekzâyî, Dünya Ehli Beyt Kurultayı kültür

* Yüksek lisans mezunu | ORCID ID: orcid.org/0000-0001-5491-1780 / e-posta: irday.geruri@gmail.com.

Başvuru Submission	Kabul Accept	Yayın Publish
31.07.2019	21.11.2019	31.12.2019
DOI	10.18403/ emakalat.599105	

işleri daire başkanı ve aynı zamanda genel sekreter danışmanıdır. İran'da yaşanan dönüşümlerin din adamlığı vasfının yanında siyaset bilimi doktoru da olan bir ilim adamının gözünden teorik yaklaşımlar ve bilimsel değerlendirmelerle okuyucuya sunulması, kitabın değerlendirmek üzere seçilmesinde ana etken olmuştur. Olayların odak noktasına dinin ve din adamlarının yerleştirilmesi kitabın okuyucu kitlesini belirliyor olsa da, söz konusu eser günümüz İran'ını oluşturan fikri yaklaşımların anlamlandırılabilmesi açısından tüm kesimlerin ilgisine açıktır. Kitabın kapak resminde Pers İmparatorluğu'nun 2500. yılı anısına devrimden önce inşa edilen Azadi Kulesi'nin kullanılması, İran tarihindeki sürekliliğın yazar tarafından da benimsendiğini göstermektedir.

“Modern İran” kavramı ve kapsadığı dönem, İran'ın farklı toplumsal kesimleri arasında daima tartışma konusu olmuştur. Uzun yıllardan beri geleneksel toplum içerisinde Batı tarzı modernleşmeye karşı katı bir muhalefet yerleşmiştir. İslam Cumhuriyeti resmi söylemde (modernleşme teorilerinin dayattığı) modernleşmenin kendisine bile karşı çıkarken, muhalif kesim Kaçarlar döneminde eğitim amacıyla Avrupa'ya ilk öğrencilerin gönderilmesiyle başlayan modernleşme dönemini Pehlevi Hanedanlığı'nın yıkılışıyla sonlandırmaktadır. Muhalifler teokratik oligarşi olarak tanımadıkları İslam Cumhuriyeti'ni modern İran tarihini akamete uğratan dönem olarak tasvir ederken, mevcut yönetim yanlıları ise yabancı güçlere dayalı sultanî diktatörlük şeklide nitelendirdikleri Pehleviler dönemini kendi modernlik tanımlarının dışında tutarlar. 1979 Devrimi'yle dünyada benzeri olmayan bir devlet yönetimin hayata geçirilmesi, Batı tarzı modernleşmeye karşı gelişen olumsuz tavrı açıklayabilir. Devrimciler yönetim tarzlarını ve sosyo-politik dönüşümleri Batılı kavramlarla açıklamaktan kaçınmakta, buna alternatif kavramsal dil kullanmaya özen göstermektedirler. Yazar ise modern İran tarihinin başlangıcı hakkındaki görüşleri Safeviler, Kaçarlar ve Meşrutiyet Dönemi olarak gruplandırdıktan sonra, bunu Safeviler dönemiyle ele almanın daha gerçekçi olacağını dile getirmektedir. Eser boyunca, Kaçarlar dönemi için “Eski İran”, Kaçarlar sonrası için ise “Yeni İran” kavramı kullanılmıştır.

Lekzâyî'nin bu eseri; kavramsal açıklamalar, modellemeler, teorik çerçeve, soru-cevap gibi sistematik bir düzlem ihtiva etmesi hasebiyle kapsamlı bir akademik tez hüviyetindedir. Ki yazar da bu eserin bilimsel yaklaşımla İran'ın modern siyasi tarihi, sosyo-politik dönüşümleri ve İran Devrimi'yle ilgili verilecek olan derslerde yardımcı kaynak olarak faydalanılması gereken ders kitabı olarak hazırlandığını belirtmektedir. İran'da yaşanan dönüşümlerde dinin rolüne ağırlık verilmesi, yazarın fikrî yöneliminin anlaşılması açısından önemlidir. Yazar, Yeni İran'ın oluşumunda rol oynayan olaylar, değişimler ve dönüşümlerin incelendiği bu çalışmasından beklentisini, dini ve siyasi kültürün gelişmesi ve bu sayede İslam siyasi düşüncesinin tüm dünyaya yayılması olarak dile getirmektedir. Eseri emsallerinden farklı kılan en belirgin özellik, eserin bütününe hâkim olan fikrî yaklaşımdır.

Kitabın diğer bir önemli özelliği, bilimsel bilgilerin teorik yaklaşımlara dayandırılarak veriliyor olmasıdır. Toplamda dokuz bölümden oluşan kitabın ilk bölümlerinde kavramsal tanımlamalar ve teorik açıklamalar yoğunluktadır. Sonrasında ise konuların mahiyetine göre uzmanların görüşleri yansıtılarak detaylı açıklamalar yapılmaktadır. Kitap özellikle İslam Cumhuriyeti'nin kuruluşunda rol oynayan ilim adamlarının görüşlerini yansıtması bakımından önemlidir. Dini yönüne ağırlık verdiği olayları ilim adamı hüviyetiyle değerlendiren yazarın, alan yazına hâkim olduğu açıkça görülmektedir. Yerli ve yabancı birçok kaynağın kullanıldığı bu çalışma, çeviride tamamına yer verilemeyen oldukça geniş bir literatürü içermektedir.

Yazar, giriş bölümüne araştırmanın genel çerçevesinin çizilmesiyle başlar ve birinci bölümde konuyla ilgili detaylı kavramsal tanımlamalar yaparak kuramsal çerçeveyi okuyucuyla paylaşır. İran'ın tarih boyunca yaşadığı sosyal ve politik dönüşümleri bilgi, konu, kalkınma, güç ve ayrışma odaklı çerçeveden yararlanarak ele alır. Kavramsal olarak "Modern İran" kavramı ve politik, ekonomik, kültürel alanda farklılaştırılan "Eski/Geleneksel İran" ve "Yeni/Modern İran" kavramına açıklık getiren yazar, "dönüşüm" ve muadili kavramlar arasındaki ince ayrımı okuyucuyla paylaşarak bu kavrama net bir tanımlama getirir. Aynı zamanda İran'ın son iki yüz yılında yaşanan İran-Rus

Savaşları, Tütün Hareketi, Meşrutiyet Devrimi, Petrolün Millileştirilmesi, Ak Devrim ve 1979 Devrimi gibi temel dönüşümlerin, İran tarihinde bir çözülme mi, yoksa süreklilik mi olduğu, geleneksellik ile modernite arasında bir karşıtlık/çelişki olup olmadığı tartışılmaktadır.

Modern İran'da yaşanan dönüşümler analiz edilirken nakli tarih anlayışı yerine, düşünsel ve yönetsel bir eğilim tercih edilmiştir. Araştırmanın teorik çerçevesi tarih felsefesi özelinde teorik tarih felsefesine dayanmaktadır. Burada yazarın fikrî yaklaşımını anlamak açısından sorduğu en önemli soru, tarihin hareket ettirici gücünün ne olduğudur. Ra'd Suresi'nin "Bir toplum kendisindekini değiştirmedikçe Allah onlarda bulunanı değiştirmez" (s. 28) ayeti ışığında Kur'an-ı Kerim'in öğretilerini izlediğini söyleyen yazara göre tarihin temel hareket ettiricisi, insanların batınî (duygu, bilgi, değer, içgüdü, karakter vb.) muhtevasıdır. Kültürel kuramlar arasında yer alan bu görüşe göre, insan davranışlarındaki değişim ve dönüşüm toplumsal hareketliliğin de yönlendiricisi konumundadır. Bu minvalde din adamları, devlet yöneticileri, aydınlar, yabancı güçler ve bu dörtlü arasındaki ilişki, modern İran'da yaşanan sosyal ve politik dönüşümlerin itici gücünü oluşturmaktadır. Kitaptaki tartışmaların odağı da, dörtlü güçler ekseninde İran'daki dönüşümlerin ve bu güçlerin İran'ın geri kalmışlığı/ilerlemesi konusundaki etkilerinin akademik hassasiyetle analiz edilmesidir.

Kavramsal tanımlamalarla başlayan ikinci bölümde, geçmişten günümüze İran'da devletin mahiyeti; yönetim modellerine kişi odaklı bakan "Weberci kuram" ve üretim ilişkileri üzerinden değerlendiren "Marksçı kuram", Immanuel Wallerstein'in "dünya sistemleri kuramı", Kaztuziyan'ın "İran'a özgü diktatörlük teorisi", Skechel'in "rantiyer devlet teorisi", John Foran'ın "kırılgan direniş teorisi" ve son olarak da Müslüman filozofların, kelamcılarının, fakihlerin görüşleri ışığında ulemanın yaklaşımıyla açıklanmaya çalışılmıştır. Modern İran'da Kaçar Hanedanlığı'nın yönetim sistemi (Doğulu gelenekçi) patrimonyalizm, Pehlevi Hanedanlığı'nın ise (Doğulu gelenekçi) neo-patrimonyalizmdir, bazı analistlerin gelenekçi ve değersel model olarak gördüğü İslam Cumhuriyeti'nde ise yönetim karizmaya dayanmaktadır. Yapılan değerlendirmelerin sonucunda İran'da hâkim olan en kötü yönetimin yabancı güçlere

bağımlı diktatörlük modeli olan Pehlevi Hanedanlığı dönemi, en iyisinin ise İran'a bağımsızlık ve özgürlüğü getiren İslam Cumhuriyeti modeli olduğu kanısına varılır (s. 38).

Devletin mahiyeti konusunda ulemanın görüşlerine değinilen kısımda, aslen kuramsal bağlamda İran Devrimi'nin ve İslam Cumhuriyeti'nin meşruiyet zemini oluşturulmaya çalışılmaktadır. Hz. Ali'nin uygulamaları ve İmam Humeyni'nin İslam Cumhuriyeti'nin temelini oluşturan siyasetinin, Hz. Muhammed'in "dini siyasetin ruhu kılan" sünnetinden alındığı iddia edilmekte, Müslüman siyasi filozofların görüşü doğrultusunda Hz. Muhammed'in, masum imamlardan birinin veya sünnetin önderinin başında yer aldığı "erdemli (ideal) devlet" kavramına atıf yapılarak bu iddia desteklenmeye çalışılmaktadır. Konuyu "İmamet" paradigmasını merkeze alarak değerlendiren Şii filozoflara göre de gaybet döneminde sünneti temsil eden, gerekli şartlara haiz fakihin başında olduğu sistem meşrudur. Onlara göre İmamet olduğu için hatm-i nübüvvet (Hz. Muhammed'in gelişyle peygamberliğin sona ermesi) bitmiştir, devam eden İmamet'tir (s. 71-72).

Kitabın üçüncü bölümünde ulemanın İran'daki nüfuzu ve din kurumunu korumak amacıyla yapılan çalışmalara ilişkin görüşler üzerinde durulmuştur. Dini güçlerin etkisi sadece Şiilik mezhebi odağa alınarak işlenmiş, İranlıların Şiiliğe yönelme sebepleri konusunda Hz. Ali ile Hz. Osman taraftarları arasındaki mücadeleden başlanarak bu ayrılığın belirginleşmesine katkı sağlayan tarihi gelişimlere değinilmiştir. Bu noktada Şiiliğin modern İran'daki siyasal ve toplumsal dönüşümlerin en etkili gücü olduğu savı yazarın önemli iddialarından biridir.

Modern İran tarihindeki iki önemli toplumsal dönüşüm olan Meşrutiyet Hareketi ve İran Devrimi'nin ana destekleyicisi İran'daki dini güçler olmuştur. İslamî ve entelektüel grupların birlikte hareket etmesi ve İngiltere'nin desteğiyle başarıya ulaşan Meşrutiyet Hareketi'nde etkili olan faktörler Şia siyasal kültürü ve politik entelektüel kültürdür. 1979 devrimi ise, Humeyni, Tabâtabâi, Mutahharî, Behişti gibi İslamî bir hükümet kurularak şah rejiminin devrilmesi amacıyla her alanda aktif mücadeleye odaklanan din adamları ve kısmen de olsa Golpâyegânî, Şeriatmedârî, Maraşi

Necefi gibi rejimin değişmesine ihtimal vermediğinden dolayı kişilerin değişmesini yeterli görerek bu doğrultuda toplumsal mücadeleye inanan ılımlı âlimlerin önderlik ettiği mücadeleler sonucunda gerçekteşmiştir. Yazar, dış güçlerin yönlendirdiği uluslararası sistemin karşısında duran ve bölgedeki küresel yapıyı tersyüz eden İran Devrimi'nin İslamî karakterli bir devrim olduğunu iddia etmektedir.

Dördüncü bölümde yazar, Meşrutiyet ve İslam Cumhuriyeti'nin kuruluşuyla ilgili teorik ilkeleri ve İran'da yaşanan sosyo-politik dönüşümleri özellikle Ayetullah Şeyh Muhammed Huseyn Nâinî ve İmam Humeyni gibi yerli teorisyenlerin fikirleri çerçevesinde irdeler. Fikrî olarak Nâinî ve Humeyni'nin diğer din adamlarından farkı, hükümetin ve siyasi sistemin oluşumunda halkın rolüne ilişkin yeni bir yol çizmeleridir. Bu noktada halkın hükümetteki rolüne özel bir önem veren Humeyni, fakihler için hükümet kurmanın vacib-i kifaye olduğunu, halkın da fakihlere destek vermekle yükümlü olduğunu söylemekte, meşruluk kaynağı bakımından başında masum imamın bulunduğu hükümetin en üstün yönetim şekli olduğunu savunmaktadır. Bunun mümkün olmadığını dile getiren Nâinî ise meşrutiyet rejimine geçilerek toplumsal ve siyasi konuların din adamlarının denetiminde olan parlamentoya devredilmesinin gerekliliğini vurgulamaktadır. Yazara göre İslam peygamberi ve masum imamların kurduğu devletin devamı anlayışını kuramsallaştıran Humeyni'nin Velâyet-i Fakih görüşü, modern devletin anlamını tamamlamaktadır. İlahi temelde kurulan bu modern devlette yönetimin anahtar kavramları ise temsilcilik ve çoğunluktur. İdeal devlet tarzı da, dini öğretilere göre kurulan ve hem ilahi rızayı, hem de halkın katılımını gözeten İslamî devlettir (s. 230-231).

Geri kalmışlık ve kalkınma çabalarının değerlendirildiği beşinci bölümde, üreticilik ve kalkınma; güç ve siyaset, düşünce ve kültür, ekonomi ve servet üçlüsünün bileşeni olarak değerlendirilmektedir. Yazar geri kalmışlık hakkında din karşıtı görüş, (Marksist) solcu görüş, (Batı yanlısı) liberal görüş, Kaçar şahlarının ve İslamî dirilişçilerin görüşlerini aktardıktan sonra, geri kalmışlığın din karşıtı uygulamalar ve dincilerin yıllarca mücadele ettiği sömürü düzenine dayalı istibdat rejiminden kaynaklandığı sonucuna varır.

Kitabın altıncı bölümünde, çatışma, gerginlik, karşıtlık temelli olan ve ikilemler üzerine kurulan “ayrışma teorisi” üzerinden İran’da sosyo-politik ayrışmalar açıklanarak, bu ayrışmaların kimlik politikaları ve siyasal alan üzerindeki etkileri değerlendirilmiştir. Bu ayrışmalar, aynı zamanda siyasal partilerin karakterini ve kimlik tartışmalarını da şekillendirmektedir. Pehleviler döneminde Farsları âri ırk olarak tanımlayarak milliyet kökenine dayandırılan kimlik meselesi, İslam Cumhuriyeti’yle birlikte aslolan İslamî karakterine geri dönmüştür. Din ile devlet arasındaki ilişkinin temeli de “insan ile Allah arasındaki ayrışma” üzerinden değerlendirilir. Bu noktada meşruiyetini ilahi kaynaklara dayandıran İran’ın yönetim yapısı, ayrışmaları sentezleyen bir niteliğe sahiptir. Humeyni’ye göre, din siyasetten daha kapsayıcıdır ve bu sebeple siyaset dinin içinde yer alır, dolayısıyla devlet kurumunun davranışları dini olmalıdır. Din ve siyasetin birbirini tamamlamasıyla ilgili olarak yazar şu tespitte bulunur: “Dinin ürünü ‘meşruiyet’ ve hükümetin ürünü ‘iktidar’dır. Bu yüzden gücün dine iktidar kazandırabilmesi için dinin yönetime meşruiyet kazandırması gerekir” (s. 283).

Aydınlanma kavramının tarihsel gelişimiyle birlikte ele alınarak tüm yönleriyle açıklandığı yedinci bölümde, İran’ın aydınlanmadan sekülerizme olan yolculuğu konu edilmektedir. Yazara göre aydınlanma, genel anlamıyla mevcut düzene eleştirel bakıştan doğmuştur ve bu anlamda düzene muhalif olanlar da aydın olarak tanımlanır. Fakat Humeyni bu özellikleri göstermesine rağmen hiçbir zaman klasik anlamda bir aydın olarak anılmamıştır. İran’da klasik manada aydınlanmanın doğuşu liberal ve sosyalist/Marksist kuşak düzleminde Batı’dakiyle benzer özellikler taşısa da, dini aydınlanmanın kökenlerini Cemâleddin Efgâni’ye dayandırmak mümkündür. Yakın tarihte ise bu akım Mehdi Bâzergân, Ali Şerîatî, Celâl Âl-i Ahmed, Abdulkerim Surûş gibi aydınlar tarafından devam ettirilmiştir.

Yazara göre dini dünyevileştirmeyen bir modernite anlayışını kabul etmek dinden uzaklaşmak anlamına gelmez. Dolayısıyla sekülerleşmek azami düzeyde olmadığı müddetçe de dinle çelişmez. Dini aydın olan birinin, dinin asgarisini kabul etmiş olması gerekir. Bu konuda Surûş’un şu sözleri aktarılır: “Kim demiş ki, sekülerizm kötüdür. Sekülerizm dine karşı çıkmak anlamında değildir.

Sekülerizm, bizim dünyamızın akıl ve bilimle yönetilmesi, yönetimimizin fikhî değil, ilmî olmasının gerektiği anlamındadır” (s. 323). Bu bakış açısı aslında kitaba ismini veren “Modern İran” kavramını modernleşme teorisiyle şekillenen klasik Batı modernleşmesinden ayırmakta ve kavrama dini bir açılım kazandırmaktadır.

Sekizinci bölümde, İran petrolü özelinde kalkınma ve geri kalmışlık parametrelerinden biri olan ekonomik meseleler üzerinde durulur. Bu konuda yazar İslam’ın ekonomiye bakışını sorgulayarak, kapitalist sistemi eleştiren Marks ve kapitalizmi protestan ahlakıyla özdeşleştiren Weber’in tezleri üzerinden yaptığı teorik tartışmalarla kapitalizm ile din arasındaki ilişkiyi irdelemektedir. Sosyalist eğilimli olan Ahmed Eşref, İran’da kapitalizmin gelişmediği ve gelişmesinin de çeşitli gerekçelerle mümkün görülmediği yorumunu yapmakta, Rızâkulî ise gelişmemenin sebebini siyasi dönüşümlerin otoriter düzene değil, otoritere muhalefet şeklinde olmasından kaynaklandığını söylemektedir. Bu bölümde üzerinde durulan en önemli konu, modern İran tarihinde belirleyici bir konumda olan petrolün kalkınmadaki rolüdür. Kimilerine göre “siyah altın”, bazılarınca da “İran’ın baş belası” olarak adlandırılan petrolün İran’da keşfiyle birlikte ülke Rusya, İngiltere, ABD gibi sömürgeci güçlerin odağı konumuna gelmiştir.

Dokuzuncu ve son bölümde, modern İran’daki dönüşümlerde yabancı güçlerin etkileri üzerinde durulur. Safeviler döneminde Osmanlı Devleti’yle olan mücadelelerle başlayarak, Pehleviler dönemindeki ABD emperyalizminin 1979 Devrimi’yle sona ermesine kadar kesintisiz olarak İran’da varlık gösteren yabancı güçler, modern İran tarihindeki sosyal ve siyasi dönüşümleri şekillendiren ana unsur olmuştur. Günümüzde yabancı güçlerin etkisine karşı direnç gösteren İslam Cumhuriyeti, ABD başta olmak üzere birçok güçlü devletin orantısız yaptırımlarına maruz kalmaktadır. Bu konuda devrim sonrası politikaların Amerikalıları aşağıladığını iddia eden yazar, “ne Doğu, ne Batı” politikasıyla zafere ulaşan devrimden sonra Nojeh Darbesi’nde de başarısız olan ABD’nin artık İran’ın politikalarını şekillendiremeyeceğini, herhangi bir devletin içişlerine müdahalesinin ise İran tarafından kabul edilmeyeceğini dile

getirmektedir.

Sonuç olarak bu kitap, modern İran tarihi olarak nitelendirilen dönemlerin kritik evrelerini geniş bir çerçeve çizerek, dini kesime yoğun atıflar yaparak aşama aşama okuyucuya aktarmaktadır. Konuların bütün detaylarıyla açıklanabilmesi ve okuyucu tarafından anlaşılabilmesi için akıcı bir dil kullanılmış, kitap bölümlerinin sıralı bir şekilde tasnifine özen gösterilmiştir. Her bölümün başlangıcında konuyla ilgili temel kavramların verilmesi ve kuramsal açıklamaların yapılması kitabın bilimsel yönünü güçlendirmekte, yazar tezlerini bu teoriler çerçevesinde güçlü bir şekilde tartışmaktadır. Kitapta Humeyni başta olmak üzere, Kaçarlar döneminden itibaren modern İran'ın şekillenmesinde rol oynayan, Pehlevi monarşisine direnen ve 1979 Devrimi'nde etkin olan önemli din adamlarının hayatları, görüşleri, mücadeleleri ve önemli eserlerinden etraflıca bahsedilmekte, Humeyni'nin bu ulemalar hakkındaki görüşleri aktarılmaktadır. Bu açıdan kitap, yaşanan sosyal ve siyasi dönüşümlerde büyük din adamlarının ve özellikle de devrim lideri Humeyni'nin rolünü odağa almakta, modern İran'ın oluşumunu ulemanın mücadeleleri ve çalışmalarının bir neticesi olarak yansıtmaktadır. İslami ilimler ile pozitif bilimleri başarılı bir şekilde sentezleyen bu eser, alanında literatüre katkı sunacak olan önemli bir çalışma niteliğindedir.