

e-makâlât

Cilt / Volume: 13 | Sayı / Issue: 2
GÜZ / FALL 2020



Mezhep Araştırmaları Dergisi

Journal of Research of Islamic Sects

e-ISSN 1309-5803

<http://www.emakalat.com/tr/>

E-MAKÂLÂT MEZHEP ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

e-Makâlât Journal of Islamic Sects Research

Cilt / Volume: 13 | Sayı / Issue: 2 | GÜZ / FALL 2020

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

Fevzi Rençber -Rifat Türkel

İletişim / Mailing

emakalat@mezhep.org

Copyright (c) 2020 | www.emakalat.com | All Rights Reserved

www.emakalat.com

E-MAKÂLÂT MEZHEP ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

e-Makâlât Journal of Islamic Sects Research

Cilt / Volume: 13 | Sayı / Issue: 2 | GÜZ / FALL 2020

İÇİNDEKİLER | CONTENTS

Makaleler | Articles

Dua, Gülbank ve Tercümanlar Üzerinden Alevî Nitelemeli Gelenek Hakkında Bazı Değerlendirmeler357-398

Some Evaluations on The Alavi-Called Tradition Through Prayers, Gulbanks and Tercumans

Cenkso ÜÇER-Rıza SARI

Mâverâünnehirli Hanefî Âlimlerin Mâtürîdîliğin Gelişimine Katkıları399-429

The Contributions of Hanafi Scholars from City of Transoxiana to the Development of Mâturidiyya

Ahmet AK

İlâhî Sıfatlar Probleminin Ortaya Çıkışında Çok Kültürlü Ortamın Etkisi.....430-450

Multiple-Culture Environment's Impact on Appearance of Divine Designation Problem

Seyithan CAN

Alevilik-Bektaşilik Entegrasyonu: Alevilik-Bektaşilik Birlikteliğinin Her İki İnanç Sistemi Üzerindeki Etkisi 451-480

Getting to The Final Form: Reforming of The Alevi And Bektaşi Belief Through Their Interaction With One Another

Reyhan ERDOĞDU BAŞARAN

Kavramsal Bir Bunalımdan Çıkış Denemesi: Hak, Hakikat, Gerçeklik ve Doğruluk İlişkisi481-502

Emancipation From a Conceptual Crisis: The Relation Between Haqq, Haqiqa, Reality and Accuracy

Hamdullah ARVAS

Hanbelîlik İle Küllâbîlik Arasındaki İlişki..... 503-537

The Relation Between Hanbalism and Kullabism

İsa KOÇ

E-MAKÂLÂT MEZHEP ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

e-Makâlât Journal of Islamic Sects Research

Cilt / Volume: 13 | Sayı / Issue: 2 | GÜZ / FALL 2020

Postmodernizm Açısından Şii-Sünni Yakınlaşmasının Değerlendirilmesi.....538-579

Evaluation of the Shiite-Sunni Rapprochement in Terms of Postmodernism

Sıddık AĞÇOBAN

Geri Çekildi: Araz Teorisi Açısından Mu'tezile'de İnsan Fiilleri580-615

This article has been retracted: Human Acts in Mu'tazila from the Point of Accident Theory

Mücteba ALTINDAŞ

Kimlik ve Tarihçilik Bağlamında Vehhâbiliğe Dair Mülâhazalar (Ahmed Cevdet Paşa ve Osman B. Bişr Örneği)616-649

Considerations on Wahhabism in The Context of Identity And Historiography (The Case Study of Ahmed Cevdet Pasha and Osman b. Bishr)

Ebru KOÇAK

İrfanî/Gnostik Geleneğin Şii Gulat'daki Tezahürleri: Beyâniyye Örneği650-668

Reflections of Gnostic Tradition in the Shiite Ghulât: The Exmple of al-Bayâniyya

Yusuf KOÇAK

Mezhepler Tarihi Literatüründeki Benzerlikler Üzerine Bir Çalışma "Kitâbu'r-Redd Ve Telbisü İblis Örneği"669-712

A Study On The Similarities In The Literature Of Sects History "The example of Kitâb al-Radd and Talbis Iblis"

Aysel ÖZTÜRK- Zeynep ALİMOĞLU SÜRMELİ

Alevi-Bektaşî Yolunda Dört Kapı'nın Makamları.....713-742

The Makams of The Four Gates in The Alevi-Bektashi Belief

Ali Rıza ÖZDEMİR

E-MAKÂLÂT MEZHEP ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

e-Makâlât Journal of Islamic Sects Research

Cilt / Volume: 13 | Sayı / Issue: 2 | GÜZ / FALL 2020

Bahâ Saîd Bey'in Hayatı, Eserleri ve Anadolu'daki Alevî-Bektaşî-Nusayrî Zümreleri İle İlgili Çalışmaları.....743-772

Bahâ Saîd Bey's Life, Works and His Studies on Anatolian Communities of Alevies, Bektashies and Nusayries

Süleyman ÇAM

Çeviri | Translation

Kâdî Abdülcebâr'ın Yükselişi ve Düşüşü.....773-805

The Rise and Fall of Qadi Abd al-Jabbar

Yaz. Gabriel Said REYNOLDS / Çev. Samet KARAHÜSEYİN

Kitap Tanıtım | Book Review

İslam Tasavvuf Düşüncesinin Teşekkülü 806-818

The Formation of Islamic Sufi Thought

Nida Sultan ÇELİKKAYA

E-MAKÂLÂT MEZHEP ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

e-Makâlât Journal of Islamic Sects Research

Cilt / Volume: 13 | Sayı / Issue: 2 | GÜZ / FALL 2020

Danışma Kurulu | Advisory Board

Prof. Dr. A. Bülent ÜNAL <i>Dokuz Eylül Ü.</i>	Prof. Dr. Mehmet DALKILIÇ <i>İstanbul Ü.</i>
Prof. Dr. Ahmet AK <i>Sütçü İmam Ü.</i>	Prof. Dr. Mehmet KUBAT <i>İnönü Ü.</i>
Prof. Dr. Ahmet TURAN <i>Ondokuz Mayıs Ü.</i>	Prof. Dr. Mehmet Zeki İŞCAN <i>Atatürk Ü.</i>
Prof. Dr. Avni İLHAN <i>Dokuz Eylül Ü.</i>	Prof. Dr. Metin BOZAN <i>Dicle Ü.</i>
Prof. Dr. Cemil HAKYEMEZ <i>Hitit Ü.</i>	Prof. Dr. Metin BOZKUŞ <i>Sivas Cumhuriyet Ü.</i>
Prof. Dr. Cenksu ÜÇER <i>Ankara Yıldırım Beyazıt Ü.</i>	Prof. Dr. Muharrem AKOĞLU <i>Erciyes Ü.</i>
Prof. Dr. Doğan KAPLAN <i>Necmettin Erbakan 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>

E-MAKÂLÂT MEZHEP ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

e-Makâlât Journal of Islamic Sects Research

Cilt / Volume: 13 | Sayı / Issue: 2 | GÜZ / FALL 2020

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 değerlendirilmesi, 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: 13 | Sayı / Issue: 2 | GÜZ / FALL 2020

Yazarlara Rehber

e-Makâlât 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: 13 | Sayı / Issue: 2 | GÜZ / FALL 2020

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. İlgili kurallar www.isnadsis-temi.org adresinde ayrıntılı olarak verilmiştir.

Editörlerden...

e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisinin Kıymetli Okurları ve Yazarları,

e-Makâlât'ın yeni bir sayısının yayım zamanına ulaşmış bulunuyoruz. 13. cildin 2. sayısı olarak yayımlanan bu sayıda 12 makale, 1 derleme, 1 çeviri ve 1 kitap tanıtım yazısı ile e-makâlât karşınızda bulunmaktadır. Bu sebeple sizler gibi biz de editoryal ekip olarak büyük bir mutluluğun içerisindeyiz. Bu sayıda e-Makâlât'ın "İslam Mezhepleri ve ilgili alanlar" olarak tarif edilen kapsamı çerçevesinde İslam Mezhepleri ve İslam Mezhepleri Tarihi ilmiyle alakalı olduğu değerlendirilen yazılar bulunmaktadır.

Aynı zamanda bu sayı ile birlikte yazarlardan yapılması istenilen hususları zikretmek istiyoruz. e-Makâlât'ın dizinlendiği TRDizin kriterleri çerçevesinde yazarlarımızdan yazılarının içeriğinde araştırma ve yayın etiğine uyulduğuna dair ifadeye yer vermeleri istenilmiştir. Yine bu çerçevede e-Makâlât'ın ana sayfasında etik ilkeler yayımlanmıştır. Bu sebeple e-Makâlât yazarlarından bu sayıda olduğu gibi diğer sayılarda da bu etik ilkelere uymaları istenilmektedir.

Bu sayı ile birlikte benzerlik raporu ile ilgili hususta yeni bir uygulama olmuş, önceki sayılarda editoryal ekip tarafından temin edilen benzerlik raporlarının doğrudan yazarlardan istenilmesine başlanmıştır. Bu çerçevede ikili bir kontrol sistemi oluşturularak yazar benzerlik raporuyla editoryal ekibin elde ettiği benzerlik raporları karşılaştırılarak incelenmiştir. Sonraki sayılarda benzerlik raporlarının yazı ile birlikte sisteme yüklenilmesi uygulaması titizlikle istenilmeye devam edecektir.

Yine yazarlarımız tarafından İSNAD atıf sistemin benimsendiği ve ilgili kurallar çerçevesinde yazılara referans gösterildiği görülmektedir. Bu ise sonraki düzeltme aşamalarını kolaylaştırmış, bizleri ziyadesiyle mutlu etmiştir. Ancak bazı yazarlarımızın atıf gösterirken Mendeley, Zotero, Citavi vs. referans programlarını kullanmadan referans göstermeleri sebebiyle yazım hatalarının olduğu görülmektedir. Bu sebeple yazıların yazımı

esnasında referans gösterme programlarını kullanılmasının gerek yazarların gerek editoryal ekibin işin kolaylaştıran bir durum olacağını ifade etmek istiyoruz.

Bu sayıda Dergipark süreç programını güncellemiş bulunmaktadır. Geçiş aşamasındaki bazı sorunlar sebebiyle yazarlarımıza ait yazıların süreçlerinin uzadığını, sisteme geçiş çalışmalarının tamamlanmasıyla birlikte süreçlerin normal seyrine döndüğünü siz yazarlarımıza ifade etmek istiyoruz. Her zaman olduğu gibi bu sayıda da Dergipark ekibine ve hizmeti sunan TÜBİTAK yetkililerine teşekkürü bir borç biliriz.

Diğer taraftan akademik dergilerin olmazsa olmazlarından olan yazıları, e-Makâlât'a göndererek dergiye ilgilerini ortaya koyan yazarlarımıza, yazıların değerlendirilme sürecinde e-Makâlât'a hakem olarak destek veren kıymetli hocalarımıza teşekkür ederiz. Ayrıca siz değerli okuyucularımıza; danışma ve editörler kurulu üyelerimiz ile İslam Mezhepleri Tarihi ailesinin kıymetli üyelerine de teşekkürü borç biliriz.

Son olarak 14. Cildin 1. Sayısının 2020 yılı içerisinde vefat eden İslam Mezhepleri Tarihi ilim dalının gelişmesinde büyük katkısı olan Prof. Dr. Hasan Onat için özel sayı olarak yayımlanacağını ifade etmek istiyoruz. Bu çerçevede ilgili sayı için siz kıymetli yazarlarımızdan diğer konularda yazı kabul edilmeyecektir.

e-Makâlât'a gösterdiğiniz ilgi için tekrar teşekkür ederiz. Bir sonraki sayıda buluşmak dileğiyle...

Editörler

Prof. Dr. M. Saffet SARIKAYA

Doç. Dr. Rifat TÜRKEK

Doç. Dr. Fevzi RENÇBER

DUA, GÜLBANK VE TERCÜMANLAR ÜZERİNDEN ALEVİ NİTELEMELİ GELENEK HAKKINDA BAZI DEĞERLENDİRMELER

Some Evaluations on The Alavi-Called Tradition Through Prayers, Gulbanks and Tercumans

Cenkşu ÜÇER¹

Rıza SARI²

Öz

Bu çalışmada, Alevî geleneğe mensup ocak ve gruplarca sosyal hayatta ve cemlerde okunan dua, gülbank ve tercümanlar ele alınmakta ve Alevî nitelemeli gelenek hakkında bazı değerlendirmeler yapılmaktadır. Dua, gülbank ve tercümanların, bütün yalnızlığıyla aşkın varlığa yapılan bir arz-ı hal, bir yakarış ve kendini sunma hali olması, öncelikle geleneğin Allah tasavvurunun, sonrasında ana zihniyetinin ve oturduğu temel zeminin net bir şekilde anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. Dua, gülbank ve tercümanlar, Alevî gelenekte, her an işiten, duaları kabul eden, affeden/bağışlayan, ikram eden, rızık veren, lütfeden ve her an yaratan bir Allah tasavvurunu açıkça ortaya koymaktadır. Dua, gülbank ve tercümanlar, Alevî geleneğin tasavvufi bir zihniyete sahip olduğunu göstermektedir. Ayrıca Alevî ocak ve gruplarca okunan dua, gülbank ve tercümanların, özellikle cehri zikri kabul

Abstract

In this study, the prayers, gulbanks and tercumans read by the lodges (ocak) and groups, that are members of the Alevi tradition, in social life and in the 'Cem's are discussed and some evaluations are made about the Alevi-qualified tradition. The fact that prayer, gulbank and tercuman are simply a state of offering, a supplication and self-presentation to the transcendent being will contribute to a clear understanding of the tradition's imagination of God, and then the main mentality and the basic ground. In the Alevi tradition, the prayer, gulbank and tercumans, explicitly express the vision of a God, who hears at all times, accepts prayers, forgives, offers, gives sustenance, favors and creates at every moment. Prayer, gulbank and tercumans show that the Alevi tradition has a sufi mentality. It is also remarkable that the prayer, gulbank and tercumans read by

¹ Prof. Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Kelam ve İtikadi İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, İtikadi İslam Mezhepleri Tarihi Bilim Dalı, Ankara, Türkiye, orcid.org/0000-0001-9874-2990, e-mail: cenksu.ucer@ybu.edu.tr, hcenksuucer@hotmail.com.

² Yüksek Lisans Öğrencisi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Kelam ve İtikadi İslam Mezhepleri Tarihi Bilim Dalı, Ankara, Türkiye, orcid.org/0000-0003-2836-0043, e-mail: rr.sari25@gmail.com.

Başvuru Submission	Kabul Accept	Yayın Publish
16.12.2020	27.12.2020	30.12.2020

DOI: 10.18403/emakalat.841578

edip uygulayan bazı tasavvuf ekollerinde okunan dua, gülbank ve tercümanlarla hemen hemen aynı ifadeleri taşıyor olması oldukça dikkat çekicidir. Bu Alevî nitelemeli geleneğe mensup ocak ve grupların, diğer tasavvuf ekollerindeki türdeşleriyle aynı zeminde değerlendirilmesi gerektiğini açıkça ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimeler: Alevî Gelenek, Tasavvuf, Dua, Gülbank, Tercüman.

lodges and groups belonging to the Alevi tradition carry almost the same expressions as prayer, gulbank and tercumans read in some other Sufi schools, especially those who accept and practice the audible invocation (dhikr). This clearly shows that the lodges and groups belonging to the Alevi tradition should be evaluated on the same grounds as their counterparts in other Sufi schools.

Keywords: Alevi Tradition, Mysticism, Prayer, Gulbank, Tercuman.

GİRİŞ

Bu çalışmada Alevî nitelemeli geleneğe mensup ocak ve gruplarda gerek sosyal hayatta gerek ibadet hayatlarının merkezine yerleştirmiş oldukları bir zikir/tevhîd erkânı olan cemlerde okunan dualar, gülbanklar ve tercümanlar üzerinden gelenek hakkında bazı değerlendirmeler yapılacaktır.

Daha önceki çalışmalarımızda dile getirdiğimiz bir hususun burada tekrarlanması fayda görülmektedir. “Alevî nitelemesi 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)mızda ‘Alevî nitelemeli gelenek ya da ocaklar ve gruplar’ şeklinde bir ifadeyi kullanmayı gerekli kılmaktadır. Burada ‘Alevî gelenek’ ocak ve grupların geleneksel olarak sahip oldukları tasavvuf hayatı bağlamında şekillenen temel anlayışı, ‘ocaklar’ bir nevi ‘boy, soy, aşiret’ sistemine dayalı geleneksel yapıyı, ‘gruplar’ ise şehirleşmeyle ortaya çıkan farklı anlayışlar çerçevesindeki örgütlenme bağlamındaki mensubiyeti ifade etmektedir.”³

Alevî gelenek ya da mensup ocak ve gruplar konusu, pek çok amatör şahsî çalışmanın yanı sıra ilahiyat, tarih, eğitim, sosyoloji, edebiyat, sanat ve benzeri çeşitli alanlarda farklı disiplinlerce ve farklı bakış açıları ile yapılan araştırmalarla ele alınmaktadır. Son yıllarda artan farklı kategorilerdeki ilişkilendirmeler konuyu karmaşık hale getirmekte ve bunlar bazen geleneğin mecrası dışında anlaşılmasına

³ Cenkü Üçer, “Alevî Nitelemeli Gelenek ya da Ocak ve Gruplar Hakkında Yapılacak Çalışmalarda Ocak Sisteminin Dikkate Alınmasının Önemi”, *e-makâlât* 12/2 (2019), 354, 362-372, 376-380.

da neden olabilmektedir. 2014 yılında yapılan bir araştırma neticesinde Alevî nitelemeli gelenek hakkında sadece ilahiyat alanında 470 çalışma yapıldığı⁴ tespit edilmiştir. Yapılan bu çalışmaların devam etmesi neticesinde bu sayının sabit kalmadığı ve günümüzde daha büyük rakamlara ulaşıldığını tahmin etmek zor değildir. Ancak yapılan araştırmalar incelendiğinde özellikle gelenek mensuplarınca yürütülen âdâb ve erkân üzerinden kültürel kimlik, zihniyet dünyası ve geleneğin oturduğu temel zemini içeren çalışmaların daha az bir yekun tuttuğu dikkat çekmektedir.⁵

Araştırma ve yayın etiği kuralları doğrultusunda ele alınan bu çalışma, dua, gülbank ve tercümanlar üzerinden Alevî gelenek hakkında bir zihniyet analizi yapmayı ve geleneğin oturduğu temel zemine dair bir çerçeve çizmeyi hedeflemektedir. Zira dua, gülbank ve tercümanların bütün yalınlığıyla aşkın varlığa yapılan bir arz-ı hal, bir yakarış ve kendini sunma hali olması, öncelikle geleneğin Allah tasavvurunun, sonrasında ise ana zihniyetinin ve oturduğu temel zeminin net bir şekilde anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

Bu itibarla çalışmamızda öncelikle bir makalenin sınırlılıkları bağlamında dua, gülbank ve tercümanların mahiyeti ortaya konulmuştur. Daha sonra Alevî geleneğin neligi hakkında daha önceki çalışmalarımızdan ve alanda yapılan akademik çalışmalardan hareketle bir çerçeve çizilmiştir. Bilahare, Alevî nitelemeli gelenekte gerek erkân dışında dinî-sosyal hayatın her safhasında gerek erkân içinde okunan dua, gülbank ve tercümanlardan bazı örnekler yer verilmiştir. Bu örnekler yer verilirken çalışmamızda aynı zamanda diğer tasavvuf ekollerinde aynı konuda okunan dua, gülbank ve tercüman metinleri de bir mukayese açısından zikredilmiş ve bütün bu verilerden hareketle Alevî nitelemeli gelenek hakkında bazı değerlendirmelerle çalışmamız tamamlanmıştır.

1. Dua, Gülbank ve Tercüman

1.1. Dua

“Dua kelimesi, ‘çağırma, seslenmek, istemek, yardım talep etmek’ manasındaki da’vet ve da’vâ kelimeleri gibi mastar olup, ‘küçükten büyüğe, aşağıdan yukarıya vâki olan talep ve niyaz’ anlamında isim olarak kullanılır. Ayrıca Allah’a arz edilecek talepleri sözlü veya yazılı olarak dile getiren metinlere de dua denir. İslam literatüründe ise dua, Allah’ın yüceliği karşısında kulun aczini itiraf

⁴ Sefer Göküş, “İlahiyat Alanında Yapılan Alevilik-Bektaşilik Çalışmaları: Bibliyografik Bir Deneme”, *Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 7/13 (2014), 164.

⁵ Göküş, “İlahiyat Alanında Yapılan Alevilik-Bektaşilik Çalışmaları”, 160.

etmesini, sevgi ve tâzim duyguları içinde lütuf ve yardımını dilemesini” ifade eder.⁶

Duanın ana hedefi insanın Allah’a halini arz etmesi ve O’na niyazda bulunması olduğuna göre dua kul ile Allah arasında bir diyalog anlamı taşır. Bir başka söyleyişle dua sınırlı, sonlu ve âciz olan varlığın⁷ sınırsız ve sonsuz kudret sahibi ile kurduğu bir köprüdür. Bu sebeple insan, tarihin hiçbir döneminde duadan uzak kalmamıştır.⁸

“Duanın kabulü için şart olmamakla birlikte uygulamada bazı şekli unsurlar gözetilmiştir. Bunlar daha çok zaman, mekân ve dua şekilleriyle ilgilidir. Dua her yerde yapılabildiği halde tarih boyunca çeşitli dinlerde dua için özel mekânlar tespit edilmiş veya buralarda dua etmenin daha etkili olacağı düşünülmüştür. Dua ve ibadetlerin cemaatle yerine getirilmesi amacıyla yapılan mâbedlerin dışında ilâhî kudretin muhtelif vesilelerle tecelli ettiği düşünülen yüksek yerler, kayalar ve dağlar, bazı ağaçların çevresi gibi mekânlar da dua yeri olarak rağbet görmüştür. Duanın özellikle ferdi olanı her zaman yapılabildiği halde daha muteber olması için belirli zamanların seçilmesine de itina gösterilmiştir.”⁹

“Duanın muhtevasını ve dua edenin iç dünyasını yansıtan dış şekiller duanın bir parçası sayılır. Ayakta durma, diz çökme, eğilme, secde etme, başını eğme, elleri gökyüzüne doğru kaldırma, iki yana açma, kavuşturma, kenetleme, gözleri yukarıya dikme, elleri birbirine vurma, göğse veya alna vurma, ayakların çıplak veya giyinik, başın açık veya örtülü olması, vücudun bir yere yönelmesi, hareket etmesi (dans), jestlere sözün katılması, müsiği aletlerinin kullanılması gibi haller farklı kültürlerde ve çeşitli dinî çevrelerde dua esnasında görülen farklı davranışlardır.”¹⁰

⁶ Osman Cilacı, “Dua”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/529.

⁷ Dua, sınırlılığın yarattığı gerilimi azaltmaktadır. Zira insan sınırlı olmakla birlikte sorumlu ve özgür bir varlıktır. Fatma Bayraktar Karahan, “Bir Kelam Problemi Olarak Dua-Kader İlişkisi”, *İslami İlimler Dergisi* 1 (2009), 286.

⁸ Cilacı, “Dua”, 9/529. Normal zamanlarda dua etmeyen veya Allah inancına uzak olanlar bile, üstesinden gelemedikleri olaylar karşısında dua ihtiyacı duymaktadırlar. Mehmet Zeki Aydın, “Duanın Önemi”, *Diyanet Aylık Dergi* 166 (Ekim 2004), 14-15.

⁹ Cilacı, “Dua”, 9/529.

¹⁰ Cilacı, “Dua”, 9/529. Duanın inançlara göre şekilsel biçimlerinde farklılıklar görülse de amaçları bakımından benzerlikler içerdiği söylenebilir. Bu durum, duanın evrensel, sosyolojik ve psikolojik bir olgu olduğunu göstermektedir. Nurdoğan Türk, “İslam’da Duanın Ruh Sağlığına Katkısı”, *Kilitbahir* 17 (Eylül 2020), 76.

“Dua insanın Allah’a kulluk faaliyetlerinin esas unsurudur ve İslam literatüründe genel anlamda dua terimi, bu unsurun değişik kavramlarla anlatılan çeşitli görünüşlerini de ifade eden geniş bir muhteva kazanmıştır.”¹¹ Genel anlamda Allah’a karşı duanın üç anlam ifade ettiği üzerinde durulmaktadır: a) Cenab-ı Hakk’ın birliğini ikrâr etme ve O’nu övme. b) Allah’tan af, merhamet ve kendisine yakınlaştıracak vesile dileme. c) Allah’tan dünyaya ait bir nasip isteme.¹² “Dua fiiline beraber kullanıldığı mef’ulleriyle bakıldığında bu kavramın dinî muhtevası açıkça görülür. Buna göre dua kulun Allah’tan bir şey dilemesi, Allah’ı istemesi, Allah’ı yardıma çağırması, anması demek olur. Başka bir ifadeyle kul, içinde bulunduğu şartların tesiriyle bir şey için veya Allah için Allah’a yönelmektedir. Bu durumda dua kavramı, İslamî dönemde yeniden teşkil edilen semantik alan içinde dinî duygu ve yönelişin birbirine komşu olan zikir, tesbih, hamd, senâ, şükür, tövbe, istiğfar, istiâze vb. görünüşlerinin genel çerçevesini oluşturmaktadır. İnsan içinde bulunduğu zor ve sıkıntılı durumlardan kurtulmak, kötü durumlara mâruz kalmamak için Allah’ı hatırlar, aczini, güçsüzlüğünü ve kusurlarını samimiyetle itiraf ederek O’ndan yardım ister (zikir, istiâze, istiâne). Kötü durumdan kurtulma isteği, onu işlediği günah ve kusurlar sebebiyle pişmanlık duymaya ve kalbini temizlemeye, Allah’ı övüp yüceltmeye, af dilemeye sevkeder (zikir, tesbih, hamd, senâ, tövbe, istiğfar). Bazen sıkıntıdan kurtulduğu, nimet ve rahata kavuştuğu için memnuniyetini dile getirir (şükür, hamd, senâ). Dua bazen tabiattaki nizam ve estetiği derinden müşahede eden, mutlak kemal, güzellik ve gerçekliği sezen kişinin içinde meydana gelen hayranlık duygularının ifadesi olur (zikir, tesbih, tekbir, tehlîl). Dar anlamıyla dua, niyaz, tövbe, istiğfar ve istiâze “istek”; tesbih, tehlîl, tenzih, hamd, senâ, şükür gibi kavramlar da “zikir” başlığı altına konabilir.”¹³

“Psikolojik açıdan yapılan tahlillerde duanın, ilâhî yardımın celbi için başvuru genel bir ruhî mekanizma olduğuna işaret edilmekle birlikte daha çok insanın yaratıcısına doğru fitrî çekilişini, yakınlaşma isteğini ifade ettiği üzerinde durulmuştur. Bu yönüyle dua zihnin maddî olmayan âleme doğru çekilmesi, bazen her şeyin değişmez ve üstün prensibinin huşû içinde bir teması, ruhun Allah’a doğru yükselişi, hayat denilen mucizeyi yaratan varlığa karşı aşk ve tapınma ifadesi; her şeyi yaratan, en üstün kemal, kudret, kuvvet ve güzellik kaynağı, herkesin kurtarıcısı ve hâmisî olan

¹¹ Selahaddin Parlador, “İslam’da Dua”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/531.

¹² Ahmet Bostancı, “Arapça’da Dua Üslubu”, *Nüsha* 4/14 (2004), 26.

¹³ Parlador, “İslam’da Dua”, 9/531.

görülmez bir varlıkla ilişkiye geçmek için yapılan bir gayret; Allah'ın durmadan taşan sevgi ve alâkasına kulun verdiği bir cevaptır.”¹⁴

Duanın dindeki ve insan hayatındaki önemine istinaden İslam tarihinde pek çok dua kitabı yazılmıştır. Dua kitaplarında yer alan duaların bir kısmı ayetlere, büyük bir çoğunluğu da hadislere dayandırılmıştır. Hayli uzun listeler teşkil eden duaların önemli bir kısmı insanın temel istek ve ihtiyaçlarıyla ilgilidir. Beden ve ruh sağlığı, dünya ve ahiret mutluluğu, ferdi ve içtimaî güvenlik dilekleri yanında istenmeyen, gelmesinden korkulan durumlardan Allah'a sığınma duaları daha ayrıntılı olarak sıralanmıştır.¹⁵ “Bunlarda insanın temel endişe ve korkuları neredeyse tek tek dile getirilmiştir. Hastalık, tabii afet, fakirlik, saptırıcı zenginlik, nefis ve şeytan, sıkıntı ve üzüntü, zulüm ve düşman, borç, darlık, güçsüzlük, zillet, cehennem ve kabir azabı bu sakınılan kötülük ve fitnelerin başlıcalarını oluşturur. Ayrıca hayatın doğum, ölüm ve yolculuk gibi önemli olayları; ibadet, yeme, içme, yatma, uyuma, rüya görme, uyanma, çarşıya çıkma, alışveriş gibi basit faaliyetler de birer dua konusu olmuştur. Genellikle hayatın korunması ve ahiret mutluluğunun sağlanmasıyla ilgili duaların yer aldığı pratik dua kitapları hemen her devirde rağbet görmüştür.”¹⁶

Konumuz açısından tasavvufta dua hususuna da kısaca değinmekte fayda vardır. “Tasavvufta duanın haricî âdâb ve erkânı genellikle sünnette belirlendiği şekliyle icra edilmekle birlikte özellikle muhteva açısından farklı bir nitelik kazanmıştır. Mutasavvıflar bir yandan teorik olarak duanın mahiyetini araştırırken öte yandan nasıl dua edileceği, duanın kabul edilmesinin şartları ve dua ederken gözetilmesi gereken âdâb gibi pratik hususlar üzerinde de durmuşlardır. Süfilerin yaptığı duaların önemli bir kısmı Allah'a hamdüsenâ, O'nun ululuğunu, yüceliğini, sonsuz gücünü, ilmini, lütfunu ve rahmetini dile getirme şeklindedir. Diğer bir kısmının duası hallerini Allah'a arz etme, zaaf ve acizliklerini ifade etme tarzındadır.”¹⁷

¹⁴ Parladır, “İslam'da Dua”, 9/531; Türk, “İslam'da Duanın Ruh Sağlığına Katkıları”, 103.

¹⁵ Duada zikredilen bu hususların bugünün gençlerince de dile getirildiği görülmektedir. Abdullah Dağcı, “Amaçsal Açıdan Dua Türleri: Din Psikolojisi Bağlamında Tümevarımsal Bir Yaklaşım Denemesi”, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/8 (2018), 88-120.

¹⁶ Parladır, “İslam'da Dua”, 9/534. Kur'an-ı Kerim'de yer alan Peygamberlere ait dua örnekleri üzerinden duaların psiko-sosyal bir analizi için bk. Ali Yılmaz, “Kur'an'daki Peygamber Dualarının Psiko-Sosyal Analizi”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (2011), 55-76.

¹⁷ Süleyman Uludağ, “Tasavvufta Dua Anlayışı”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/535.

“Tasavvufta dua genellikle sözle (lisân-ı kâl), bazen da susularak (lisân-ı hâl) yapılır. Sözle yapılan duanın gönülden ve samimi olması şarttır. Dualarda Allah ulaşılacak istenen bir sevgili olarak görüldüğünden perdelerden ve hicrandan yakınılır, vuslat ve müşâhede talep edilir. Tasavvuf edebiyatında “habîb, mahbûb, mâşuk, yâr, can, cânâ, cânan” denilince daima Allah anlaşılır. İlâhî aşk ağırlık kazanınca dualar da böyle bir muhtevaya ulaşmıştır. Allah’tan af, mağfiret, cehennemden kurtulma, cennete girmeyi istemek sûfilerin dualarında yer alırsa da onlar daha çok ilâhî rızaya ermek, Allah’ın sevgisini kazanmak ve O’nu temaşa etme mutluluğuna ermek için dua eder.”¹⁸

Tasavvuf tarihinde dualarla ilgili iki hususa daha değinmek faydadan hali değildir. Buna göre “sûfilerin yaptığı duaların muhtevası zamanla değişmiş, meşrep farklılığı dualara da yansımıştır. İlk dönem zâhidleri Allah’ın azabından, gazabından ve cehennemden kurtulmak, cennete gitmek için dua ederken; daha sonraki devirlerde bunların yerini Allah sevgisi ve aşkı almış; son dönemlerde ise vahdet-i vücûdla ilgili kavram ve deyimler duaların özünü oluşturmuştur. Aynı zamanda ilk sûfi ve zâhidler daha çok nesir halindeki ifadelerle, çok seyrek olarak da manzum şekillerle dua ederken; sonraki dönemlerde manzum dualar rağbet görmüş, bazen mensur dualarda secili ifadeler de kullanılmıştır.”¹⁹ Tasavvuf hayatında zamanla şiir ve edebiyatın tesirli bir şekilde kullanılmasının dua, gülbank ve tercümanlarda da böyle bir halin ortaya çıkmasına neden olduğunda şüphe yoktur.

1.2. Gülbank

Farsça’da “gül sesi” manasına gelen kelimeye sözlüklerde birbirine yakın anlamlar verilmiştir. Bu bağlamda kelimenin “çoşkulu bir şekilde yüksek sesle bağırma, savaş esnasında askerlerin attığı nâra, bülbül sesi, müjde, bir makam adı”, “Mehterler nevbete başlarken ve selâtin ü vüzerâ süvâr olurken çavuşlar yek-dehen demsâz olurlar” şeklinde “algış”²⁰ yakın olarak tarif edildiği görülmektedir. Türkçe sözlüklerde kelimeye, “bir cemaat tarafından bir ağızdan makamla

¹⁸ Uludağ, “Tasavvufta Dua Anlayışı”, 9/535.

¹⁹ Uludağ, “Tasavvufta Dua Anlayışı”, 9/536.

²⁰ “Hayır dua” anlamına gelen bu kavramın metinlerde genellikle “alkış” şeklinde yazıldığı görülmektedir. Bu durumda kelimenin iki eli birbirine vurarak ortaya konulan alkışlamak eylemi ile karıştırılması söz konusu olmaktadır. Bu kelimenin gündelik dilde fiilen “hayır dua” anlamında kullanıldığı bir kültürel ortamın insanı olarak alkışlamak ile hayır dua arasındaki farkı ortaya koyacağı düşüncesiyle kelimenin algış şeklinde yazılmasının daha doğru olacağı kanaatinden hareketle metinde “algış” yazımı tercih edilmiştir. Nitekim “algış”ın zıddı olan “kargış” da “g” ile yazılmakta ve ifade edilmektedir.

çağrılan dua ve sürûd ve âhenk veya tekbir ve tehlil; vaktiyle mektebe yeni başlayan çocuğun hanesi kapısının önünde mektep çocuklarının ettikleri dua”; “âyinlerde ve bazı merasimde müteaddit adamlar tarafından dua ve algış tarzında hep bir ağızdan bağrışma” gibi karşılıklar verilmiştir. Gülbank okunması için daha çok “gülbank çekme” deyiminin yaygın olarak kullanıldığı bilinmektedir.²¹

Gülbank kelimesi Türk edebiyatında bu anlamların yanında “zafer havaları vuran kös sesi, zafer nârası”, “tekbir ve tehlil”, “dua ve zikir” ve “Hz. Peygamber’in adının arş ve semada yankılanması” gibi başka manalarda da kullanılmıştır. Fars ve Türk edebiyatlarında ezan için ayrıca “gülbang-i Muhammedi” ve “gülbang-i müselmâni” tamlamalarının kullanıldığı da görülmektedir.²² Abdülbaki Gölpınarlı ise konu hakkında şöyle bir açıklama getirmektedir: “Gül sesi anlamına gelen bu Farsça terkip, bülbül çilemesine denir. Bütün tasavvuf yollarında umumi bir terimdir ve gülbenk tarzında söylenegelmiştir. Tertiplenmiş dualara denir.”²³

“Gülbankler yapılacak işin hayırlı, uğurlu olması veya sağlık, esenlik, başarı dileğiyle ve kalıplaşmış bir ifade tarzıyla Allah’a yalvarıp yakarmayı dile getiren dua metinleridir. Osmanlı cemiyet hayatında çeşitli toplantılar yanında dinî törenlerde, özellikle tarikat âyinlerinde okunan birbirinden farklı gülbank metinlerinin en belirgin vasıfları, dualar gibi seci ve iç kafiyelerin de yardımıyla ve belli bir eda ile yüksek sesle okunmaya elverişli melodik bir yapıya sahip bulunmalarıdır. Gülbankler, genellikle bitirilen işin ardından gülbank çekmekle görevli kişi tarafından okunur.”²⁴

Osmanlı hayatında gülbank okuma geleneğinin gelişip yayılmasında tekkelerin ve tasavvuf erbabının önemli tesiri olmuştur. Doğum, ad koyma, sünnet olma, mektebe başlama, tarikata giren yeni dervişe arakiyye giydirme, evlenme gibi törenlerde ve cenazelerde bir şeyh veya hoca efendi tarafından gülbank okunmuştur.²⁵

“Mevleviyye, Bektaşiiyye ve Halvetiyye’nin bazı kollarının yanı sıra Yeniçeri Ocağı’nda da gülbank okunması yaygın bir adettir. Fütüvvet

²¹ Mustafa İsmet Uzun, “Gülbank”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/232. Ayrıca bkz. Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kocabalı Yayinevi, 2002), 149.

²² Uzun, “Gülbank”, 14/232-233.

²³ Abdülbaki Gölpınarlı, *Mevlevî Âdâb ve Erkânı* (İstanbul: İnkilap ve Aka Kitapevleri, 1963), 19. Ayrıca bkz. Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, 149.

²⁴ Uzun, “Gülbank”, 14/233; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, 149; Mehmet Yazıcı, *Alevîlik-Alevî Deyişlerinin ve Gülbanklarının Sosyolojik Analizi* (İstanbul: Çıra Yayınları, 2014), 134.

²⁵ Uzun, “Gülbank”, 14/233; Nuri Özcan, “Cenaze Gülbangi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/357.

ehli esnaf arasında yapılan yâran toplantılarıyla çıraklık, kalfalık, ustalık gibi esnaf teşkilatı merasimlerinde de gülbangın önemli bir yeri vardı.”²⁶

Gülbank metinleri genellikle Türkçe’dir. Çok uzun gülbank metinleri bulunduğu gibi birkaç cümleden ibaret olanlar da vardır. Gülbankler daima “Allah Allah illallah, Allah Allah eyvallah, Bism-i Şâh Allah Allah” gibi kalıplaşmış bir ifade içinde tekrar edilen “Allah” lafzı ile başlamaktadır.²⁷ Gülbank, hangi işin ardından çekilecekse ona işaret eden bir veya birkaç cümle ile devam eder, arkasından klasik dua cümleleri yer alır ki bu kısım gülbangın en uzun bölümünü teşkil eder. Nihayet Hz. Peygamber ve Hz. Ali’nin (farklı geleneklerde silsilenin dayandırıldığı ilk dört halifenin) adlarıyla, gülbank çekenin bağlı olduğu tarikat silsilesinin önde gelen bazı şeyhleri, özellikle de son şeyhin ismi anılır.²⁸ Bu kişilerden medet ve himmet talep edilmesinin ardından gülbank, “Demine devranına hû diyelim” sözüyle sona erer. Dinleyenlerin bir ağızdan yüksek sesle “hû” diyerek karşılık vermesiyle gülbank çekme işi tamamlanır. Bu son “hû” nefes yettiğinde uzatılır. Mevleviler’de gülbank çekilirken hazır bulunanlar sonuna kadar sessizce dinler ve sadece son “hû”ya iştirak ederler.²⁹ Alevî geleneğe mensup ocak ve gruplarda ise gülbank çekme sırasında muhib ve dervişler peymançeye durarak niyaz vaziyeti alırlar, “yani ayakta bulunanlar ayağını ‘mühürler’, ellerini niyaz vaziyetinde tutarlar; oturanlar sağ ellerinin parmak uçlarını sol ellerinin parmak uçları üstüne koyacak şekilde yere değdirip üzerine secde eder ve gülbank sonuna kadar bu durumda kalırlar; gülbank bitince “hû” diyerek niyazdan kalkarlar. Ayrıca bu esnada belli bir âhenk ile “Allah Allah” diye zikrederek gülbange iştirak ederler.”³⁰ “Diğer tarikatlarda da dervişlerin, secde durumunda “Allah Allah” diye zikredip gülbank çekmeye katıldıkları bilinmektedir.”³¹

²⁶ Mustafa İsmet Uzun, “Türk Tasavvuf Edebiyatında Bir Dua ve Niyaz Tarzı Gülbank,” *İLAM Araştırma Dergisi*, 1/1 (1996), 72; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, 149; M. Saffet Sarıkaya, “Alevilik ve Bektaşiliğin Ahilikle İlişkisi - Fütüvvetnamelere Göre-”, *İslâmiyât* 6/3 (2003), 110-111.

²⁷ Bazı örnekler açısından bkz. Mehmet Ersal - Serpil Ersöz, “Alevi Gülbenglerinin Temel Yapısı Üzerine Bir Değerlendirme”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 65 (2013), 57.

²⁸ Ersal - Ersöz, “Alevi Gülbenglerinin Temel Yapısı”, 55.

²⁹ Uzun, “Gülbank”, 14/233; Gölpinarlı, *Mevlevî Âdâb ve Erkânı*, 104, 127, 130.

³⁰ Uzun, “Gülbank”, 14/233; Cenksu Üçer, *Tokat Yöresinde Geleneksel Alevilik* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 337-338; Ersal - Ersöz, “Alevi Gülbenglerinin Temel Yapısı”, 67.

³¹ Uzun, “Gülbank”, 14/233.

1.3. Tercüman

“Tercüman” kelimesinin de zaman zaman gülbank ile eş anlamlı olarak kullanıldığı bilinmektedir. Ancak tercüman ile gülbank arasında önemli bir fark bulunmaktadır: Tercüman, yatağa girildiğinde, uykudan kalkıldığında, tıraş olurken, yeni ay görüldüğünde, bir kabir veya türbe ziyareti esnasında vb. hallerde bir kişinin kendisi tarafından okunabilmektedir.³² Gülbankta ise topluca yapılan bir merasim sırasında belirli bir âdâb içinde şeyh, dede, baba veya bu işle görevli kişilerce çekilme durumu söz konusudur.³³ Bu durumda kişinin kendi başına okuyabildiği dua metinleri için tercüman kelimesinin kullanılmasının, “tercüme-i hâl” tamlamasında da ifadesini bulan olayın kişinin kendisiyle irtibatlı görülmesinden ve “tercüme” kelimesinin bu anlam çerçevesine sahip olmasından kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Ayrıca genellikle Türkçe olan ve daha çok Bektaşiler’le fütüvvet ehli arasında yaygın olan tercümanların bilhassa manzum olanlarının bir kısmının müellifi belli olduğu halde gülbankların anonim olması da diğer bir farklılık olarak dikkat çekmektedir. Kaynaklarda “dâr, tâc, vudû, gusûl, ikrâr, vedâ, eşik, çamaşır, post, meydan, teslim, niyaz, tığ-bend, ziyaret-i türbe, tevbe, su, lokma, yatak, çırağ, hak, hayırlı vb.” başlıklar altında bir takım tercüman metinleri kayıtlıdır.³⁴

2. Alevî Nitelemeli Gelenek

Dua, gülbank ve tercümanlardan hareketle Alevî gelenek ve mensubu ocak ve gruplar hakkında bir değerlendirme yapmak için öncelikle Alevî nitelemeli geleneğin “neliği” hakkında daha önceki çalışmalarımızda ortaya koyduğumuz veri ve tespitlerden de yararlanarak bir çerçeve çizmek yerinde olacaktır. Anadolu’da yaşayan ve bugün itibarıyla daha çok Alevî olarak isimlendirilen ocak ve gruplar³⁵ hakkında bir değerlendirme yapıldığında, Alevilik

³² Ömer Faruk Teber, “Bektâşi Tercümanları”, *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler* – 11/31 (2007), 211.

³³ Uzun, “Gülbank”, 14/233. Alevî geleneğe mensup kimi ocaklarda cem erkânında yürütülen hizmetlerde ocakzâde olan dedenin değil de, erkânda hizmet yürütenlerin okudukları dua metinleri için de tercüman denilebildiği görülmektedir. Ersal - Ersöz, “Alevî Gülbenglerinin Temel Yapısı”, 54.

³⁴ Uzun, “Gülbank”, 14/233; Ali Çavuşoğlu, “Ehl-i Beyt Sevgisi’nin ‘Tercümanları’”, *Marife* 4/3 (2004), 329-340; Teber, “Bektâşi Tercümanları”, 211-212.

³⁵ Alevî nitelemesinin Anadolu coğrafyasında Bektâşiler, Erdebil Süfiyân Süreği Tâlibleri (Kızılbaşlar) ana iskeletinde; Dede Garkınlılar, Ağu İçenler, Baba Mansurlular, Hubyarlılar, Keçeci Babalılar, Kureyşanlılar, Sinemilliler, Şücaaddin Velililer, Tahtacılar vb. söz konusu toplulukları ifade etmek üzere bir üst kimlik ya da şemsiye kavram olarak kullanılması XIX. yy.ın ikinci

kelimesinin, genel hatlarıyla bir nevi “boy-soy-aşiret” sistemine dayalı sosyal bir hayat sürdüren ve dinî hayatlarını daha çok tasavvuf ve tarikat hayatı kalıplarında şekillendiren topluluklar için bir *üst kimlik veya bir şemsiye kavram* olarak kullanıldığı görülmektedir.³⁶ Boy-soy-aşiret sistemli sosyal bünyelerine uyarlayarak aldıkları süfi karakterli İslam anlayışı, geçmişten günümüze Alevî nitelemeli ocak ve grupların sadece dinî hayatını şekillendirmekle kalmamış, iman ve ibadet hayatı dahil her şeyi bu alana hasreden Alevî gelenek mensupları, daha çok göçebe ya da yarı göçebe veya kırsal bölgelerde sürdürdükleri sosyal hayatlarını da yine tasavvuf ve tarikat hayatı kalıplarında şekillendirmiştir.³⁷ Aslında gelenek mensubu ocak ve gruplarda okunan dua, gülbank ve tercümanlar da bu çerçeveyi teyit etmektedir. Nitekim Alevî geleneğe mensup ocak ve gruplarda bu ana karakter çerçevesinde, gerek erkân dışında sosyal hayatın her safhasında gerek erkân içinde yani cemlerde okunan dua, gülbank ve tercümanlar, geleneğin dua uygulamalarını da yine tasavvuf zihniyeti ve tarikat hayatı kalıplarında anlamlandırıp biçimlendirdiğini açıkça ortaya koymaktadır.

“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 taşımışlardır.³⁸ Alevî nitelemeli topluluklarda

yarısına ait bir gelişmedir. İrene Melikoff, *Uyur İdik Uyardılar Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları*, çev. Turan Alptekin (İstanbul: Cem Yayınları, 1994), 53; Hasan Onat, “Kızılbaşlık Farklılaşması Üzerine”, *İslâmiyât* 7/3 (2003), 124; Ömer Faruk Teber, “Osmanlı Belgelerinde Alevilik İçin Kullanılan Dini - Siyasi Tanımlamalar”, *Anadolu’da Aleviliğinin Dünü ve Bugünü*, edit. Halil İbrahim Bulut (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Yayınları, 2010), 71. Hatta ülkemizde ve dünyada Alevî kelimesi söz konusu içerikle daha çok 1980-1990’lı yıllardaki gelişmelere bağlı olarak kullanılmaya başlanmıştır. Cenksu Üçer, *Anadolu’da Alevî Ocakları ve Grupları* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020), 44-46.

³⁶ Üçer, *Alevî Ocakları ve Grupları*, 463.

³⁷ Geleneğin tasavvufi boyutu hakkında ayrıca bkz. M. Saffet Sarıkaya, “Alevilik-Bektaşiliğin Tasavvufi Boyutu Üzerine”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 82 (2017), 9-23.

³⁸ Nejat Birdoğan, *Anadolu ve Balkanlar’da Alevî Yerleşmesi Ocaklar-Dedeler-Soyağaçları* (İstanbul: Mozaik Yayınları, 1995); Ali Yaman, *Alevilikte Dedeler Ocakları* (İstanbul: Ufuk Matbaacılık, 1998); Hamza Aksüt, *Aleviler Türkiye-İran-İrak-Suriye-Bulgaristan* (Ankara: Yurt Kitap-Yayın, 2009); Mehmet Ersal, *Alevilik Kavramları ve Ocak Sistemi -Çubuk Havzası Örneği-* (Ankara: Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları, 2016).

ana ocak ve alt ocaklar yapısı, geleneksel kurumsal teşkilatlanma hali tekke yapılanmasına da etki etmiştir. Ana ocak ve bağlı alt ocaklar ya da bunun kurumsal teşkilatlanmış hali ana (*metbu*) tekke ve alt tekkeler şeklindeki yapı, sadece sosyal hayatla ilgili olmayıp daha çok tarikat hayatına dair uygulamaların hakim olduğu dinî hayat da tamamen bu yapıya uyarlanarak yürütülmüştür.³⁹ Alevî geleneğe mensup ocaklar ve grupların okudukları gülbanklar ve tercümanlarda, gerek ocakların kendi içinde gerek diğer tasavvuf ekolleri arasında okunanlarda çoğunlukla benzer ifadeler ve kalıplar söz konusu olsa da gerek dil özellikleri gerek uzun-kısalıklar vb. özelliklerinde görülen bir takım farklılıkların yine geleneğe var olan farklı ocak gerçeğiyle bağlantılı olduğunda şüphe yoktur.

“Günümüzde Anadolu’da Alevî olarak nitelendirilen ocak ve gruplar kendi içlerinde bölgeden bölgeye, gelenekten geleneğe ve hatta ocaktan ocağa bir takım farklılıkları bünyelerinde barındırır. Bununla birlikte söz konusu grupların temel bazı ortak özellikleri mevcuttur. Alevî nitelemeli ocak ve gruplarda, “ilhâm ve keşf” temel bilgi kaynaklarından biri olarak kabul edilir ki geleneğe buna karşılık olarak “*duygu*” kelimesinin kullanılabilirdiği ifade edilmelidir.

Orijinal haliyle “Üçler” şeklinde isimlendirilen “Hakk, Muhammed, Ali” kabulü, Alevî nitelemeli ocak ve grupların esas olarak görülür. Bu kalıp ifadede yer alan *Hakk*, Allah’ı, Allah’ın varlığını ve birliğini; *Muhammed*, Hz. Muhammed’in peygamberliğini ve son peygamber olduğunu; *Ali* ise, Hz. Ali’nin evliyânın pîri ya da velâyet makamının pîri olduğunu ifade eder. Dolayısıyla bu kalıp ifade ve telakkî, İslâm tasavvuf ekollerinin temel kabullerinden biri olan “Ulûhiyyet, Nübüvvet, Velâyet” prensibinin ifade şeklidir.

Alevî gelenek mensubu ocak ve gruplardaki diğer merkezî motif *Ehl-i Beyt* kavramıdır. Özellikle XVI. yüzyılda cereyan eden sosyal ve siyasî olaylardan sonra, hassaten Osmanlı-Safevî mücadelesi sonrası süreçte Oniki İmam bağlantılı bir Ehl-i Beyt anlayışının hakim olduğu Anadolu ve çevre coğrafyadaki Alevî nitelemeli ocak ve gruplar, pek çok telakkisini Ehl-i Beyt kavramını merkez alarak oluşturmuştur. Bu bağlamda, imamlar, hilâfet, tevellâ-teberrâ, velâyet, seyyidlik, silsile, mehdilik, şefâat ve ahiretle ilgili bazı kabuller hep Ehl-i Beyt anlayışına göre şekillendirilmiştir.

³⁹ Üçer, “Ocak Sisteminin Dikkate Alınmasının Önemi”, 362-370. Amasya, Adıyaman ve Ankara Çubuk havzasındaki ocaklar için bkz. 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; Ersal, *Alevilik Kavramları ve Ocak Sistemi*, 63.

Geleneksel Alevî ocak ve gruplarda Tanrı-evren/insan ilişkisinde daha çok “vahdet-i vücûd” anlayışı hakimdir. İçinde “tevhîd” bablarıyla beraber 12 hizmet üzerinden yürütülen ve bir *zikir* toplantısı olan ‘cem’, âdâb ve erkânıyla ibadet hayatı ve uygulamaların temeline oturtulmuştur. Cemlerde erkân olarak okunan gülbanklar konumuz açısından dikkat edilmesi gereken önemli bir husustur. Kişinin insân-ı kâmil olarak yetiştirilmesi (seyr-i sulûk) için gerekli *âdâb ve erkân, dört kapı-kırk makam* çerçevesinde oluşturulmuştur.⁴⁰ Alevî nitelemeli ocaklar ve gruplar arasında öncelikle ocakzâdeler ve tâlibler şeklinde aralarında geçişkenlik olmayan iki ana insan unsuru bulunmakla birlikte dinî gelenek alanındaki hiyerarşik yapılanma, diğer tarikatlarda olduğu gibi, pîr, şeyh, dede, rehber, tâlib (mürîd) şeklinde oluşturulmuştur.

Geleneksel Alevî ocak ve gruplarda da diğer tarikatlarda olduğu gibi bireylerin yola girmeleri esastır. Söz konusu bu esas “*İkrâr Verme Cemi*” ile sağlanır ki bu bir *inâbe-biat* uygulamasıdır. Bütün Alevî ocak ve grupların Hz. Ali’ye ulaştırılan *silsileleri (şecere)* vardır ve bu esas “*el ele el Hakk’a*” olarak isimlendirilir. Tasavvufta Hz. Ali’ye ulaştırılan silsilelere “*silsiletü’z-zeheb*” denildiği malumdur. Temel ahlâkî prensipler, diğer tasavvuf ekollerinin de benimseyip “*Edeb Yâ Hû*” kalıbında formüle ettikleri *eline-diline-beline sahip olmak* kabulü çerçevesinde şekillendirilmiştir.

Sıralanan ortak hususiyetlerin yanı sıra cem esnasında coşkuyu sağlamak için okunan *deyiş ve nefeslerin*, tasavvuf geleneğindeki *ilâhîler* ile aynı mahiyette kullanılması,⁴¹ cemlerde kullanılan saz ve keman gibi enstrümanların, kudüm, def veya ney ile aynı mahiyette anlamlandırılması⁴²; “mütû kable en temütû/ölmeden önce ölmek”, “hâsibû kable en tuhâsebû/hesaba çekilmeden önce hesaba çekilmek” gibi anlayışların *görgün*ün gerekçesi olarak kabul edilmesi; Alevîlerin gerek temel kaynak olarak kabul edilen âdâb ve erkâna ait eserlerinde gerek ozanların deyişlerinde gerekse Alevîlerce kaleme alınan kitaplarda kullanılan *dört kapı-kırk makam, üç sünnet-yedi farz, velâyet, evliyâ, ermek, ermişlik, kutb, ilhâm, küntü kenz* vb. örnekleri çoğaltılabilecek kavramların ana iskeleti oluşturduğu terminoloji göz önüne alındığında, günümüzde Alevîlik şeklinde

⁴⁰ Bazı Buyruk nüshalarında bunun dört kapı ve her kapıda yedi makam olmak üzere şekillendirildiği ifade edilmelidir. Metin Bozkuş, *Sivas Alevîliği* (Isparta: Fakülte Kitabevi, 2006), 283-286.

⁴¹ Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1966), 301-302; İrene Melikoff, *Hacı Bektaş Efsanesinden Gerçeğe*, çev. Turan Alptekin (İstanbul: Cumhuriyet Kitapları, 1999), 24-25.

⁴² Abdülkadir Sezgin, *Sosyolojik Açıdan Alevîlik-Bektaşilik* (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002), 89.

isimlendirilen yapının ortak özelliklerinin tarikat hayatı kalıplarında anlam kazandığı açıkça ortaya çıkmaktadır.⁴³ Alevî ocak ve grupların temel eserleri olarak kabul edilen kaynaklar dikkate alınarak bir değerlendirme yapıldığında da bir velînin yaşadığı çevre ve kerâmetlerini ele alan Menâkıbnâmeler ya da Velâyetnâmeler'in; tasavvuf hayatında yürütülmesi gereken âdâb-erkânı ele alan Makâlât, Buyruklar ve Erkânâmeler ve benzeri kaynakların tasavvuf hayatı çerçevesinde kaleme alınan eserler oldukları açıkça ortadadır.⁴⁴

Günümüzde Anadolu'da kendileri için Alevî nitelmesi kullanılan ocak ve gruplardaki ortak özellikler dikkate alındığında bunların tasavvufî hareketlerde yer alan ortak unsurlara⁴⁵ tekabül ettiği açıkça görülmektedir.⁴⁶ Ülkemizde alan araştırmalarına dayalı yürütülen bilimsel çalışmaların verileri de bu çerçeveyi teyit etmektedir.⁴⁷

Alevî gelenek ya da geleneğe mensup ocak ve gruplar hakkında ortaya konulan bu çerçeve erkân dışı ve içinde okunan dua, gülbank ve tercümanların sağlıklı değerlendirilmesi açısından oldukça önemlidir. Bu, geleneğin gülbank ve tercümanlarla ortaya koyduğu

⁴³ Cenkso Üçer, "Cemevi: Âdâb ve Erkânın İcrâ Edildiği Mekân", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 88 (2018), 61-62.

⁴⁴ Sönmez Kutlu, *Alevîlik-Bektaşîlik Yazıları, Alevîliğin Yazılı Kaynakları, Buyruk, Tezkire-i Şeyh Saft* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2006), 31.

⁴⁵ Tarikatlar zikir, seyr-i sulûk gibi fiili; pîr, mürşid, şeyh, silsile, inâbe-biat gibi insanî ve tekke gibi maddî birtakım ortak unsurları ihtiva ederler. Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi* (İstanbul: Dergah Yayınları, 1990), 200-271; Osman Türer, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi* (İstanbul: Seha Neşriyat, 1995), 107-163

⁴⁶ Alevî geleneğin tarikat olarak değerlendirilmesi gerektiği ve tasavvufî boyutu hakkında ayrıca bkz. Sayın Dalkıran, "Alevî Kimliği ve Anadolu Alevîliği Üzerine Bir Deneme", *Ekev Akademi Dergisi* 6/10 (2002), 109-110; Sönmez Kutlu, "Alevîliğin Dini Statüsü: Din, Mezhep, Tarikat, Heterodoksi, Ortodoksi veya Metadoksi", *İslâmiyât* 7/3 (2003): 51-52; Doğan Kaplan, *Yazılı Kaynaklarına Göre Alevîlik* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 161-308, 315; Sarıkaya, "Alevîlik-Bektaşîliğin Tasavvufî Boyutu Üzerine", 9-23; Üçer, *Alevî Ocakları ve Grupları*, 62-70.

⁴⁷ Hüseyin Bal, *Sosyolojik Açıdan Alevî-Sünnî Farklaşması ve Bütünleşmesi* (İstanbul: Ant Yayınları, 1997), 221; Yahya Mustafa Keskin, *Değişim Sürecinde Kırsal Kesim Alevîliği Elazığ Sünköy Örneği* (Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2004), 103; Üçer, *Geleneksel Alevîlik*, 65-68; Ahmet Taşğın, *Türkmen Alevîler – Diyarbakır Örneği-* (İstanbul: Ataç Yayınları, 2006), 43, 77; A. Faruk Sinanoğlu, *Türk Kültüründe Alevî-Bektaşî Olgusu (Malatya Örneği)* (İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2008), 119-121; Halil İbrahim Bulut- Murat Çetin, "Gölyaka Alevîlerinin Dini İnanç ve Yaşantıları", *e-makâlât Mezhep Araştırmaları* III/2 (2010), 201; Fevzi Rençber, *Hakk Muhammed Ali Aşkî, Adıyaman Alevîleri* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2016), 30-34.

temel zihniyetin ve buna bağlı zemininin daha iyi anlaşılmasına, bu çerçevede geleneğin bir tasavvuf zihniyetine ve zeminine sahip olduğunun açıkça görülmesine katkı sağlamaktadır.

3. Alevî Gelenek ve Diğer Tasavvuf Ekollerinde Okunan Dua, Gülbank ve Tercümanlar

Yukarıda da işaret edildiği üzere gerek bir tarikat erkânı ya da herhangi bir merasimde şeyh, dede veya babanın önderliğinde cemaatle beraber toplu okunan gülbanklarda⁴⁸ gerek kişilerin kendi başına okudukları tercümanlarda⁴⁹ belirli bir format söz konusudur. Hemen hemen bütün tasavvuf ekollerinde özellikle de cehrî zikri uygulayanlarında gülbanklar daima “Allah Allah illallah, Allah Allah eyvallah, Bism-i Şâh Allah Allah” gibi kalıplaşmış bir ifade içinde tekrar edilen “Allah” lafzı ile başlamakta, gülbank, hangi işin ardından çekilecekse ona işaret eden bir veya birkaç cümle ile devam etmekte, arkasından gülbangın en uzun bölümünü teşkil eden klasik dua cümleleri yer almakta, nihayet Hz. Peygamber ve Hz. Ali’nin adlarıyla, gülbank çekenin bağlı olduğu tarikat silsilesinin önde gelen bazı şeyhleri, özellikle de son şeyhin ismi anılmakta, bu kişilerden medet ve himmet talep edilmesinin ardından gülbank, “Demine devranına hû diyelim” vb. sözlerle sona ermektedir. Bu esnada gülbanga iştirak edenler bir ağızdan yüksek sesle “hû, Allah Allah ” vb. ifadelerle gülbanga eşlik etmekte, gülbank çekenin “Demine devranına hû diyelim” diyerek gülbangı bitirme cümlesine de yine katılanların “Allah kabul etsin, âmin” anlamında “hû, Allah Allah” vb. ifadelerle karşılık vermesiyle gülbank çekme işi tamamlanmaktadır.

Ana hatlarıyla giriş, dua ve kapanış şeklindeki bu formatın Alevî geleneğe mesup ocak ve gruplarda da büyük oranda aynıyla muhafaza edildiği görülmektedir.⁵⁰ Alevî gelenekte genel olarak “Bism-i Şâh Allah Allah” ifadeleriyle başlayan gülbanklar, “Allah bir Muhammed Ali, Balım Sultan, Kızıldeli, pîrim Hünkâr Hacı Bektâşı

⁴⁸ Gölpınarlı, eserinde simat/somat (sofra-yemek), aşure, seyahat, şeb-i arûs, zıfâf, hatim, eşik, seyahat ve cenazeye dair çeşitli gülbank metinleri vermiştir. Gölpınarlı, *Mevlevî Âdâb ve Erkânı*, 127, 130. Gülbank ve tercüman bakımından en zengin malzemeye sahip olan Bektâşilik’te hemen her tören için ayrı gülbanklar tertip edilmiştir. İkrar, aşure, nevruz, çerağ, ad koyma, sünnet, lokma erkânı, sofrâ, gasil, cenaze, defin gülbankleri bunların belli başlılarıdır. Uzun, “Gülbank”, 14/233.

⁴⁹ Kaynaklarda dâr, tâc, vudû, gusûl, ikrar, vedâ, eşik, çamaşır, post, meydan, teslim, niyaz, tîğ-bend, ziyâret-i türbe, tevbe, su, lokma, yatak, çırağ, hak, hayırlı vb. başlıkları altında bir takım tercüman metinleri bulunduğu yukarıda işaret edilmişti. Uzun, “Gülbank”, 14/233.

⁵⁰ Ersal - Ersöz, “Alevî Gülbenglerinin Temel Yapısı”, 56.

Veli, ceddin Cibâli...” gibi ocakların kendi hiyerarşilerini ve ocak pirlerine yer veren sözcüklerle devam etmekte, hizmetin özelliğine göre söz gelimi sakka hizmetinde “sâkiyel-kevser Aliyye’l-Mürtezâ” gibi sembol isimler zikredilmekte, yine hizmetin ne olduğuna dair cemaati ön bilgilendirici ifadelerle söz gelimi, süpürgeci/carcı hizmetinde “Meydanlar pâk, günahlar affola”, kurban hizmetinde “Kurbanlarımız kabul ola, muratlarımız hasıl ola, tüyü başına binbir sevap yazıla”, sakka/suyu hizmetinde “Erenlerin sırrı dâim olsun, içenlere âb-ı hayat olsun, dertlilerimize devâ olsun, hastalarımıza şifâ olsun...” sürdürülmekte, duaların ana kısmında yine hizmetlerin mahiyetine uygun bir şekilde dünya ve ahiretle ilgili talepler zikredilmekte, dua bitirilirken yine hizmet piri ve ocak pirine “dil bizden nefes/nutuk Hasan Dede, Şücâeddin Veli’den ola...” türü ifadelerle yer verilmekte, “hû, gerçeğe hû, gerçeğe hû mümine yâ Ali, gerçeklerin demine hû, gerçeklerin keremine hû...” vb. ifadelerle de tamamlanmaktadır.⁵¹

Gerek derslerde gerek farklı ortamlarda “Bism-i Şâh” kalıbında yer alan Şâh ifadesinin “Hz. Ali’yi mi kastettiği?” hususunda bir takım sorular sorulduğu görülmektedir.⁵² Bu vesileyle konu hakkında bir açıklama yerinde olacaktır. Gülbank ve tercümanların giriş cümlelerinde yer alan bu kalıptaki Şâh ifadesiyle Allah’ın kastedildiği açıktır. Zira Şâh kelimesinden sonra “Allah Allah” ifadelerinin gelmesi, bunu beyan ve teyit etmektedir. Kaldı ki, Allah Teâlâ’ya “Şâh” isminin verilmesi sadece Alevî geleneğe ait bir hususiyet değildir. Tasavvuf kültüründe bu kullanıma zaten rastlanmaktadır. Nitekim kayıtlarda Amasya Kadir Gecesi İlahisi olarak yer alan, Burhan Özbakır tarafından derlenen, Osman Akbaş ve Fatih Koca tarafından düzenlenen ve yine Fatih Koca tarafından icrâ edilen⁵³ “Ey bizim Allahımız/ Dü cihanda **Şâhımız**/ Affeyle günahımız/ Bizi rüsvay eyleme”⁵⁴ şeklindeki Hüzzâm İlahî’de de Allah Teâlâ’nın “Şâh” olarak nitelendirildiği görülmektedir. Bu durum yine Alevî geleneğin bütün özellikleriyle tasavvuf ve tarikat hayatı kalıplarında şekillendiğini ve Alevî gelenek hakkında yapılacak bütün çalışma ve

⁵¹ Teber, “Bektâşi Tercümanları”, 211-212; Ersal - Ersöz, “Alevi Gülbenglerinin Temel Yapısı”, 56-67; Yazıcı, *Alevi Deyişlerinin ve Gülbanklarının Sosyolojik Analizi*, 135. Bu meyanda Adıyaman yöresinde dâr erkânında okunan örnek gülbank ve tercümanlar için bkz. Fevzi Rençber, “Alevî-Bektaşî Geleneğinde ‘Dârdan İndirme Erkânı’: Adıyaman Örneği”, *GİBTÜ İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 1 (2020), 31-49.

⁵² Ersal - Ersöz, “Alevi Gülbenglerinin Temel Yapısı”, 56.

⁵³ Fatih Koca, “Amasya Kadir Gecesi İlahisi”, YouTube (1 Temmuz 2016), 0.29 - 0.40.

⁵⁴ “Ey Bizim Allahımız”, *Amasya Kadir Gecesi İlahisi*, der: Burhan Özbakır, düz. Osman Akbaş - Fatih Koca, İlahi Notaları (Erişim: 12.12.2020).

tartışmaların, mutlaka tasavvuf ve tarikat hayatı merkeze alınarak yapılması gerektiğini açıkça ortaya koymaktadır.

Alevî geleneğe mensup ocak ve gruplarda var olan bir nevi “boy, soy, aşiret” yapısına uyarlanmış bir tasavvuf anlayışı ve tarikat uygulamalarının, diğer tasavvuf ekollerine nispeten biraz daha farklılaşmalarına neden olduğunda şüphe yoktur. Söz gelimi, gülbanklar diğer tasavvuf ekol mensuplarında da şeyh, dede, baba gibi bir takım tarikat unvanı olanlarca ya da bu işle görevli kişilerce okunmaktadır. Alevî geleneğe mensup ocak ve gruplarda bahse konu olan soy sürme esaslı bir nevi aşiret yapısına dayalı birbiri arasında geçişkenlik olmayan ocakzâdeler ve tâlibler şeklindeki yapının, gülbank okuyacaklar hakkında aynı paralelde ancak biraz daha net kuralların şekillenmesine neden olduğu anlaşılmaktadır. Alevî geleneğe mensup ocak ve gruplarda gülbank ancak kutsal bir soydan geldiğine inanılan seyyidler (ocakzâdeler/ dedegân) tarafından okunabilir. Seyyid olmayan birinin gülbank okuması, geleneğe ve seyyid/dedelere karşı saygısızlık olarak kabul edilir ve okunan gülbankın da hiçbir değerinin olmadığına inanılır. Bu nedendir ki gülbanklar seyyid kuşağında devam etmektedir. Gülbankları ezberleme ve uygulama noktasında ocakzâdelerin kendi ailesinden kişilere aktarılması hususu kayıtlarda zikredilmektedir.⁵⁵

Bir nevi “boy, soy, aşiret” yapısına uyarlanmış olan tasavvuf anlayışı ve tarikat hayatı uygulamaları, gülbank alacak kişiler hakkında da bu yapıya uyarlanmış bir takım şartların ortaya konulmasına neden olmuştur. Buna göre, dedenin gülbank vereceği kişi veya ailenin bir ocak mensubu olması gerekmektedir. Ocak mensubu olmayan diğer bir ifadeyle Alevî olmayan kişi veya aileye gülbank verilmez. Bu ocakların sadece kendi içlerinde erkân yürüttükleri, başka ocaklardan olanların veya ocakzâde ya da tâlib olmayanların (yani Alevî geleneğe mensup olmayanlar) erkâna katılmadıkları bir gerçeklikte zaten doğal bir sonuçtur. Gülbank alacak kişi veya ailenin “yol düşkünü” olmaması esastır. Dedenin eli boş gülbank istenmez. Bir tâlibin ocakzâde/dededen gülbank alması için ya elinde “niyaz” olmalı ya da bir hizmet yerine getirmiş olmalıdır. Gülbank ailecek alınacaksa, niyaz için aile bireylerinden rızalık alınmış ve aile bireyleri arasında dargınlıklar giderilmiş olmalıdır. Ayrıca gülbank almak için doğal olarak cem erkânına katılmak ve erkânda ilgili bir görevi yerine getirmek gerektiği açıktır.⁵⁶

⁵⁵ Yazıcı, *Alevî Deyişlerinin ve Gülbanklarının Sosyolojik Analizi*, 135.

⁵⁶ Yazıcı, *Alevî Deyişlerinin ve Gülbanklarının Sosyolojik Analizi*, 138.

3.1. Mukayeseli Bazı Gülbank ve Tercüman Örnekleri

Çalışmamızın bu kısmında buraya kadar çizilen çerçevenin daha somut görülmesine yönelik bir takım gülbank ve tercüman örneklerine yer verilmiştir. Alevî gelenek mensubu ocak ve gruplarda okunan gülbank ve tercümanların, diğer tasavvuf ekollerinde okunanlarla hemen hemen aynı zihniyet kalıpları ve ifadeleri taşıyor olması burada gülbank ve tercümanların mukayeseli bir şekilde yer verilmesinin yerinde olacağını ortaya koymaktadır.

3.1.1. Sabah Gülbangi ya da Tercümanı

Sabah güne başlarken okunan farklı tasavvuf ekollerine ait gülbank ve tercümanlar şu şekildedir:

Alevî Gelenek	Halvetî (Cerrâhî) Gelenek	Mevlevî Gelenek
Bism-i Şâh, Allah Allah! Sabahlar hayrola, hayırlar feth ola, şerler def ola, münkir, münafık mat ola. Mü'minler zât ola ve sevine. Dışımız kuvvetli, içimiz kudretli ola. Allah, erenler yardımcımız ola. Her nazar haklarımızda hayırlı ola. Münkir, münafık boynundan Zülfikar-ı Haydar eksik olmaya. Gülbank-i Muhammedi, Nur-u Nebi Kerem-i Ali, Pirimiz kutb-u âlem Hünkar Hacı Bektaş Veli, üçler, beşler, yediler, kırklar, nâzirân, gâibân, evliyâ, enbiyâ, Kutb-u zaman,	Allah Allah, eyvallah! Sabahlar hayr ola, hayırlar feth ola, şerler def ola. İstekler, niyâzlar kabul ola. Çerağımız rûşen ola. Vakitler küşâd ola. Münkir, münafık perişan ola! Demler, safâlar baki ola. Dem-i enbiya, sırr-ı evliya, üçler, yediler, kırklar, aşk-ı Mevla, nur-ı kerem-i İmam Ali, gülbank-i Muhammedi, pirimiz Sultan	Sabâh-ı şerif hayr ola, hayırlar feth ola, şerler def ola; ashâb-ı hayrâtın ruh-ı revânı handân u şâd, kulub-i âşikan küşâd, demler, safâlar müzdâd ola. Dem-i Hazret-i Mevlânâ, sırr-ı Şems-i Tebrizî, Kerem-i İmâm Ali, (nur-ı Nebi) hû diyelim hûûû... ⁵⁹

⁵⁹ Yakup Şafak, *Gülbanglar* (Konya: Konya Valiliği İl Kültür Turizm Müdürlüğü Yayınları, 2013), 25.

Oniki İmân, Ondört ma'sum-u pâk, Onyedekerbestegân... Nur-u nübüvvet, sırr-ı velâyet, gerçekler demine Hû... ⁵⁷	Nureddin-i Cerrahî, Kerem-i Mevla, Ya Allah, Hûûû... ⁵⁸	
--	--	--

3.1.2. Sofra Gülbankları

Tasavvuf geleneğinde sofraya en önemli unsurlardan biridir. Bu itibarla, pişirilmek üzere erkân yerine getirilen yiyeceklerin dualanmasından, yemek pişirme esnasında, sofraların kurulması ve yemeğe başlarken, yemek sonunda ve kurbancı hizmetini veren görevlilerin görevlerinin başı ve sonunda olmak üzere pek çok gülbank ve tercüman uygulaması bulunduğu malumdur.

Alevî Gelenek	Halvetî Gelenek	Mevlevî Gelenek
Bismillah Bismi Şâh Allah Allah. Elhamdü lillah, Elhamdü lillah, Elhamdü lillah. Nimet-i Celil, Bereket-i Halil. Bu gitti ganisi gele. Hakk Muhammed Ali bereketin vere, yedirenlere nur-u iman ola, yiyenlere cennet taamı ola, gittiği yerler gam gussa görmeye.	Elhamdü lillah Allah, el-hamdü lillah yâ Allah, el- hamdü lillah, lâ ilâhe illallah hu, lâ ilâhe illallah Allah. Bu gitti ganisi gele. Hak berekâtın vere. Yensin eksilmesin. Taşsın dökülmesin. Kotoranlar, pişirenler, getirenler nur olsun. İçleri,	Nân-ı merdân, nimet-i Yezdân, berekât-ı Halilür- rahmân. Elhamdü lillah, eşşükrü lillah; Hakk berekâtın vere, yiyenlere nur-ı iman ola, erenlerin nân-u nimetleri müzdâd ola. Sımat sahibinin nezri makbul ola, cümle geçmişlerinin ve geçmişlerimizin

⁵⁷ Ömer Uluçay, *Gülbank Alevilikte Dua* (Adana: Ajans 1 Yayıncılık, 1992), 36.

⁵⁸ Uzun, "Türk Tasavvuf Edebiyatında Bir Dua ve Niyaz Tarzı Gülbank", 79. Anadolu'da Halvetî gelenek ile bazı Alevî geleneğe mensup ocak ve gruplar arasındaki ilişkiler bağlamında bir örnek olay için bkz. Rifat Türkel, "Sofça Örneğinde Kalburcu Şeyhi Pir Ahmed Efendi ve Alevilik Anlayışı", *İnsan ve Toplum Dergisi* 6/1 (2016): 48, 52.

<p>Kazanıp getirenlere, pişip kotaranlara hayr-i hasenat, aşk-u şevk ola. Hizmet sahipleri hizmetlerinden şefaath bula. Hakk, Muhammed, Ali, Pirimiz Hünkâr Hacı Bektâş Velî destgirimiz ve şefaathimiz ola. İki cihanda yüzlerimiz ak, imanlarımız pâk ola. Göçenlerimize rahmet ve mağfiret ola, Oniki İmam, Ondört Ma'sum-ı Pâk, Onyedî Kemerbest efendilerimizin katarlarından, didarlarından ayırmaya. Cümlemizi ve cümle bendengâh-ı Ehl-i Beyt-i cehennem nazarından, zalimin zulmünden, kabir azabından emin ve muhafaza eyliye. Didarı ile mükafatlandır. Dertlerimize derman,</p>	<p>dışları sürûr olsun. Gönülleri aşk-ı ilâhî ve aşk- ı Resul ile dolsun. Yediğimiz nimet ibadete kuvvet olsun. Gözümüz sırlar görsün. Üçler yediler, kırklar, cümle veliyullahın himmetleri üstümüzde olsun. Devletimiz adl ile tâ kıyamet pâyidar olsun. Ordularımız düşmana galip olsun. Düşmanlarımız kahr-u tedmir olsun. Ümmet-i Muhammed'in âsileri ıslâh olsun. Hastalar şifayâb, dertlere derman olsun. Aşıklar vuslât bulsun. Bi- hürmeti aşk-ı ilâhî, nur-u Nebî, Kerem-i Ali, Gülbeng-i Muhammedî, selâmeti hâzırın, selâmet-i gâibun, üçler, yediler, kırklar İslâma boyun eğsin</p>	<p>ervâh-ı mukaddesleri handân ü şâdân ola. Muradlarımız hâsıl ola. Kulub-i âşıkân küşâde ola, demler safâlar ziyâde ola. Dem-i Hazret-i Mevlânâ, sırr-ı Cenâb-ı Şems-i Tebrizî, sırr-ı Ateş-bâz-ı Velî, hûû diyelim hûû...⁶² Mâ sûfiyân-ı râhim mâ tabla- hâr-ı şâhim Pâyende dâr yâ Rab in kâse râ vü han râ. Elhamdû lillâh, eş-şükrü lillah, Hak berekâtın vere; erenlerin nân ü nimetleri müzdâd ola; ashâbü'l- hayrâtın rûh-i revanları handân u şâdân, bâkiler selamette ola; bu gitti, ganisi gele; demler, safâlar ziyâde ola. Dem-i Hazret-i Mevlânâ, sırr-ı Ateşbaz-ı Velî, kerem-i İmam-ı Ali, (nur-i</p>
---	---	--

⁶² H. Hüseyin Top, *Mevlevî Usul ve Adabı* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2007), 225.

<p>hastalarımıza şifa, borçlarımıza hayırlı eda'lar ihsan eyliye. Yurdumuzu, milletimizi üstün eyliye. Varlığımızı, birliğimizi, dirliğimizi sonsuz eyliye. Dar-ı bekâ olmuş ehl-i imanı rahmeti ile gani kıla. Lokma hakkına. Evliya keremine, cömertler cemine, erenler demine Hû.⁶⁰</p>	<p>cümle ırklar. Kalksın aradan dertler. Dem-i Evliyâullah sırrı Enbiyâ'ullah bi- şefaatihim ecma'ıyn. Vâris-i Hayder-i Kerrâr, sâki-i aşk-ı ilâhi, Pirimiz Sultan Nureddini'l- Cerrahî. Dem-i devranına Hû diyelim Hû. Tekabbel minna, Kerem-i Mevlâ yâ Allah Hu...⁶¹</p>	<p>Nebî) hû diyelim hûûû.⁶³</p>
---	---	--

3.1.4. Çerağ Gülbankları

Bilindiği üzere özellikle Alevî gelenek mensubu ocak ve gruplar ile Mevlevî gelenekte tarikat esnasında çerağ uyarmak önemli bir erkândır. Çerağ uyaran bütün gruplar bu işlemi yerine getirirken Nur suresinin 35 ve 36. ayet-i kerimelerini okumakla beraber bütün hizmet aşamalarında da gülbanklar çekilmekte ve tercümanlar okunmaktadır.

Alevî Gelenek	Mevlevî Gelenek
<p>Bismi şâh. Çırağ-ı dervişan, fahri dervişan zuhuri imân, küşad-ı meydan, kanunu evliya, kuvveti abdalân gerçek</p>	<p>Akşâm-ı şerif hayr ola, hayırlar feth ola, şerler def ola. Çerağ-ı rûşen, fahr-i dervişân, ziyâ-i iman, kânun-i merdân. Dem-i Hazret-i Mevlânâ, sırr-ı</p>

⁶⁰ Uluçay, *Gülbank*, 34.

⁶¹ Muzaffer Ozak, *Ziyet-ül-kulub (Kalplerin Ziyeti)* (İstanbul: Salah Bilici Kitabevi), 58.

⁶³ Şafak, *Gülbangler*, 30.

<p>erenler demine hû Allah dost...⁶⁴</p> <p>Çerağ-ı rûşen, fahr-i dervişân, zuhûr-i iman, himmet-i pîran, Pîr-i Horasan, kûşâd-ı meydan, kuvve-i Abdalân, kânun-i evliya. Gerçekler demine Hû...⁶⁵</p>	<p>Şems-i Tebrizî, Kerem-i İmam Ali, nur-ı Nebî hû diyelim hûûû.⁶⁶</p>
--	---

3.1.4. Cem ya da Erkân Bitiş Gülbankları

Alevî Gelenek	Kâdirî Gelenek	Mevlevî Gelenek
<p>Bism-i Şâh!</p> <p>Elhamdülillahillezî nevvare kulûbe'l-ârifine binûri'l-irfani ve'l-iykan ve zeyyene sudûre's- sâlikine bizîneti'l-ilmî ve'l-hilmi ve'l-ışki ve'l-viddân ve eddebehüm biâdâbi Resulullâhi ve erkânı Ali veliyyullah aleyhi salâvâtirrahman. Allahümme salli ve sellim alâ nuri Seyyidina Muhammed ve Ali ve'l-Fatıma ve'l-Hatice ve âlihîm ecmeîn! Vakitler hayr ola! Hayırlar</p>	<p>Allah Allah Allah, yâ Allah illallah, illallah, illallah, vahdehû lâ şerike lehû illâ hu, illâ hu, illâ hû. Lâ ilâhe illallah, Hak Muhammed Resulullah. Hayırlar fethola. Şerler defola. Meydanlar kûşâd ola. Çerağlar rûşen ola. Sadırlar keşfol. Aşıklar menzil bula. Asiler islâh ola. Aşkımız, tâatımız ziyade ola. Gönüller</p>	<p>İnâyet-i Yezdân, himmet-i merdân, mübârek vakitler hayr ola, hayırlar fethola, şerler defola. Sâhib-cem'iyetin murâdı hâsıl ola. Bi'l cümle sâhib-i hayrâtın ervâhı şâd ola. Bu gitti ganisi gele. Demler, safâlar müzdâd ola. Dem-i Hazret-i Mevlânâ, sırr-ı Şemsi Tebrizî, Kerem-i İmam-ı Ali, (nur-i Nebî)</p>

⁶⁴ Nazmi Tombuş, "Bektaşî Duaları", *Çorumlu* 55 (1945), 13.

⁶⁵ Uluçay, *Gülbank*, 63.

⁶⁶ Şafak, *Gülbangler*, 14.

<p>feth ola. Şerler defola. Mü'minler bermurad ola. Münkirler mât, münafıklar berbad ola. Demler dâim, cemâl kâim, gönüller şâd, meydanlar âbâd ola. Dostlar mesrûr, sırlar mestûr, gönüller pürnûr, hanedân-ı fukara ma'mur, muradlar hâsıl ola. Erkânlar kabul, niyazlar makbûl, sâlikler fuhûl ola. Âşikânın matlûbu hâsıl ola. Dem-i devrân-ı hanedân dâim ve bâkî ola. Düşmanlar mahkûr, mü'minün-ü mü'minât mansûr ola. Düşmânân-ı âli âbâ hakir ve fânî ola. Dil-i sâdikân mütecellî, bezm-i âşikân mütehallî ola. Al-i âbâ emrine 'inkiyad eden ârifân, muhibbân, sâdikân dünya ve ukbâ aziz ve memnun ola. Cümle belâ ve kazadan masûn ola. Düşmanları hor ve hakir ve zebûn ola. Hakk Muhammed,</p>	<p>maksûdunu bula. Aşıklar vuslât bula. Kafirler, zalimler kahr-u tedmir ola. Hastalar şifayâb ola. Dertliler devâ bula. Din-ü devlet, vatan-ü millete hizmet edenler iki cihanda aziz ola. Bi hürmet-i aşk-ı ilâhî. Nur-u Nebî. Kerem-i Ebabekir, Ömer, Osman, Ali. Bi-hürmeti dem-i İmam-ı Hasan-ı müctebâ ve İmam-ı Hüseyin-i Şehid-i Kerbelâ. Ve bi-izzeti bükâ-i Fatıma't-üz-Zehra ve vefây-ı Hatice't-ül-kübrâ. Üçler, yediler, kırklar. Dem-i Hazreti Pir. Selâmet-i hâzırûn, selâmet-i gâibûn... Meded yâ Ali. Meded yâ Ali. Meded yâ ehl-i beyt-i Resulallah. Meded yâ</p>	<p>hû diyelim hûûû.⁶⁸</p>
---	---	--------------------------------------

⁶⁸ Şafak, *Gülbangler*, 13.

<p>Ali cümlemize muîn ve zâhir ola... Himmet-i aliyyeleri hâzir ve nâzır ola. İltifât-ı a'lâları ve ruhâniyet-i ulyâları hemîşe yâr ve yâverimiz ola.</p>	<p>Ricâlullah. Meded yâ Ricâlullah. Meded yâ Ricâlullah. Meded yâ Ehl-i Bedr. Meded yâ Ehl-i Bedr. Meded yâ Ehl-i Bedr. Medet yâ Abdülkadir. Medet yâ Abdülkadir. Medet yâ Gavs'ül-a'zam. Medet yâ Ahmet Rufâî. Medet yâ Ahmet Rufâî. İmdat yâ Ebâ alemeyn. Medet yâ Ahmet Bedevî. Medet yâ Ahmet Bedevî. İmdat yâ Ebâ Nesebeyn. Medet yâ İbrahim Düsûkî. Medet yâ İbrahim Düsûkî. İmdat yâ İbrahim Düsûkî. Ebû Uyûn. Medet yâ Nureddin el- Cerrâhî. Medet yâ Nureddin el- Cerrâhî. İmdat yâ Ebû Füyûzât. Tekabbel minnâ. Kerem-i Mevlâ yâ</p>	
---	--	--

	Allah... Hû... Hû... Hû... ⁶⁷	
--	---	--

Makale sınırlılığı içerisinde tablo ile fazla yer işgal etmemek için Alevî geleneğe ait söz konusu gülbangın bazı ilgili bölümlerine burada yer vermek konumuzun çerçevesini somut olarak teyit edecektir. "...Hâlık-ı Yektâ, Ferd-i bihemtâ, Mûcid-i mevcudât, Râzık-ı mahlûkât, yani Hazret-i Perverdigar Celle Celâlühû kavim-i sırat-ı müstakimden ayırmaya, bol nasib ve kısmetler ve feth-i fütuhâtlar kerem ve inâyet eyleye...Seyyid-i kâinât, mefhar-ı mevcudât, Sultânü'l-enbiyâ-i ve'l- mürselin, muktedâü'l- evliyâ-i ve'l-muttakîn limahbûbi Rabbülâlemin, halifetullâh alâ cemîi'l- mahlûkâti'l-evvelin ve'l- âhirin yani Hazret-i Ahmet Muhtar aleyhi salâvâtullah fi külli'l- leyl ve'n-nehâr; Şâh'ı Merdân, şir-i Yezdân, mazhar-ı Rahmân, nâsır-ı ehl-i imân, kâtiü'l- küfr ve't-tuğyân, hâlifetullah ale'l-âlemin. Nefs-i pâk hayrül-mürselin, yani Hazret-i Aliyyül Murteza sâlâvâtullah, mâdâmetül-arz ve's-semâ; ve Seyyide-i ma'sûme'l-ulyâ Hazret-i Fâtümetü'z-Zehrâ ve Haticetü'l-Kübra, nur dide-i Peygamber şepir-i şepper seyidüne'l-İmam Hasanül-Müctebâ ve'l-Hüseynü Mazlûmu's-şehidü'l-Kerbelâ, seyidü's-sâcidin Ali Zeynel Abidin...efendilerimizin şefaatlarından mahrum eylemeye...Adem Safiyyullah, Nuh Neciyyullah, İbrahim Halîlullah, Musa Kelimullah, İsâ Mesihullah cümle Enbiya vel-Mürselin Efendilerimizin dembedem iltifat-ı tayyibeleri ve ruhâniyet-i âliyyeleri müeyyid ve müzahirimiz ola. Selmân-ı Fârisi, Ammâr b. Yâsir, Ebû Zerr Gıfârî... cümle Kemerbestegân-ı Âl-i Âbânın himmet ve inayetleri üzerimize hâzır ve nâzır ola... Tâcü'l-Arifin, Kutbu'l-Vâsilin, Sultânü'l-Âşikîn, Pîrimiz, üstadımız ve melce-i melezzimiz Hazret-i Hünkar El-Hac Seyyid Muhammed Bektâş-ı Velî kaddesallah sırrehu'l-âli efendimizin ruhaniyet-i tayyibeleri canperverimiz ola. Himmetleri muîn ve yaverimiz ola...Balım Sultan, Pîrân-ı Horasan ve bâhusus Seyyid Ali Sultan, Abdâlân-ı Rum, Kalenderân-i Türkistan, Meşâiyih-ı Arabistan, Zümre-i İhtiyar, Tife-i Ebrâr, Sahibân-i ikrâr, Dervişân, Âşıkân, Muhibbân, Sâdikân, Mürşid-i Kâmil Hoca Ahmet El-Yesevî, Şeyh Lokman Perende, Hasan El-Basrî, Ma'ruf-u Kerhî, Şeyh Seriy Es-Sakatî, Cüneyd-i Bağdadi, Bâyezid-i Bistâmi, Şeyh Şibli, Mansur-u Hallâcî, Sultan'ül Evliyâ Mürebbiyü'l-Arifin Fahr'ül-Muhakkıkîn Hatm-i Velâyet-i Muhammediyye Muhyi'l-Millet-i ve'd-Din Ebu Abdullah Muhammed b. Ali İbnü'l-Arabî el-Tâi el-Hatemî el-Endulûsî kuddise sırrahu'l-âli, Evhahüddin-ı Irâkî, Şihabuddin-ı Sühreverdî, Şemsüddin-i Tebrizî, Mevlânâ Celâlüddin-i Rumi, Mahbub-u

⁶⁷ Ozak, *Ziyinet-ül-kulub*, 114.

Kurretü'l-ayn ve sahibü'l-alemeyn Seyyid Ahmet er-Rufâî ve Şeyh Demirtâşi el-Halvetî, Abdülkadir el-Geylânî, Seyyid Ahmet el-Bedevî, Muhyî'l-Millet-i ve'd-Din Simavnavî Bedrettin ve Pîr-i Nakşî Mehmed Bahaeddin, Hacı Şa'ban-ı Velî, Şeyh Muhammed Nur El-Arabî, Rehber-i hakikat Şeyh ibn İsa ve Nur el-Azhar Abdüsselam Esmer, Şah Nîmetullah Velî, Şah Fazlullah-ı Nâimî, Cemaledin Sultan, Sarı İsmail Sultan, Hâcım Sultan, Baba Resul Sultan, ... Pîr postnişini Tûrâbî ve Dede Baba Muhammed Ali kaddesallahu esrârehumul maâli, himmetleri ve zâhir kerametleri ve bâhir velâyetleri üzerimize hâzır ve nâzır ola. Mürîdân, abdalân, dem-i devrân dâim ve kâim ola. Zahirde hâkî, hakikatta bâkî eyleye!... Erkânlar tamam, meydanlar ber-kiyâm, muhabbetler ber-devâm ola... Kerem-i Seyyid-i Kâinât, Sırr-ı Aliyy'ül-Murtaza, demi devrân-ı Hazret-i Pîr-i destgir, gerçekler keremi ile gerçekler demine HUUU!... diyelim HUUU!..."⁶⁹

Gündelik hayattan ve erkân içerisinde okunan gülbank ve tercümanlardan verilen bu örneklerin kasdımızın anlaşılması için yeterli olduğu değerlendirilmektedir. Farklı tasavvuf ekollerine ait gülbank ve tercümanlarla ilgili yayınlarda, uykudan uyanma, sabah, sabah meydan, sabah vazifeye başlama, akşam, akşam uykuya yatarken, sofrâ, lokma, yemek (pişirme/düşürme), yemeğe başlama, yemek sonrası, isim koyma, tıraş (başlarken ve bitince), nikah/zifaf, hatim, mukabele, sefer/yol, gaza, bayram, nevrüz, şeb-i arûs, iftar, aşure, matem, defin/cenaze, dâr erkânı, tevbe-istiğfar, kabir ziyareti (evliya türbeleri, şehit mezarları ve diğer mezarlar) gibi gündelik ve dinî-sosyal hayatla ilgili olanların yanı sıra; tarikat hayatı bağlamında tâc vurunma, tığbend bağlama, teslim taşı, kanberriyye, hırka, tennure; tarikat erkânı bağlamında, erkân mekanının açılması, meydan, cem ve erkânı başlatma, cem ve erkânlarda yürütülen hizmetlerin hemen hemen hepsinin öncesi, esnası ve sonrasında söz gelimi, dedenin cemi başlatması, rehber, zâkir ve diğer hizmet sahiplerine görevi tevdi etmesi, tarikat abdesti, tevbe-istiğfar, bağışlanma, post hizmeti ve meydancı, süpürgeci, rızalık alma, çerağ, cem birleme, ikrâr alma, kurban hizmeti (hayvanın meydana getirilmesi, tekbirlenmesi ve sonrası), miraçlama ve semah, duâgu (semâ), sakka, lokma hizmetlerinde, cem ve erkânların sonu ve bitişinde okunan farklı gülbank ve tercüman metinlerinin yer aldığı görülmektedir.

Burada Alevî geleneğe ait gülbank ve tercümanların gerek amatör gerek akademik yayınlar arasında daha fazla bir yekun tuttuğu dikkat çekmektedir.⁷⁰ Bunda dünyada ve ülkemizde özellikle 1990'lı

⁶⁹ Uluçay, *Gülbank*, 28-31.

⁷⁰ Burada gelenekte dua ve gülbanklar hakkında yapılan müstakil çalışmalar ile bazı akademik çalışmalara yer vermekte fayda görülmektedir: Uluçay, *Gülbank*

yıllarda görülen gelişmeler ve bu bağlamda ortaya çıkan kimlik politikalarının Alevî geleneğe mensup ocak ve gruplar üzerindeki etkisinin ana sebeplerden biri olduğunda şüphe yoktur.⁷¹

4. Gülbank ve Tercümanlarda Yer Alan Zihniyet Yapısı

Gerek Alevî geleneğe mensup ocak ve gruplarda gerek Mevlevîlik, Kâdirîlik, Halvetîlik gibi özellikle silsile olarak kendilerini Hz. Ali'ye dayandıran ve cehrî zikri esas kabul eden tasavvuf ekollerinde hem dinî-sosyal hayatta hem tarikat erkânında okunan gülbank ve tercümanlar, biçimsel açıdan incelendiğinde genellikle “Bismişah,” “Allah Allah” ifadeleriyle başlayıp, “Gerçekler Demine”, “Erenler Demine”, “Gerçeğe Hü” şeklindeki ifadelerle bitmektedir.

Gündelik hayatta ve erkânda okunan dua, gülbank ve tercümanlarda Alevî gelenekte Üçler olarak isimlendirilen “Hak-Muhammed-Ali / Uluhiyyet, Nübüvvet, Velayet” olgusunun, başlı başına Hâtemü'l-enbiya Hz. Muhammed (sas) vurgusunun, beraberinde Hz. Ali, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin, Hz. Fatıma ve Hz. Hatice isimlerinin, Hz. Ali, Ahmet Yesevi, Abdülkadir Geylânî, Şems-i Tebrizî, Mevlânâ, Hacı Bektâş-ı Velî vb. isimler örneğinde görüldüğü

Alevilikte Dua; Ali Adil Atalay, *Alevi Duaları Gülbankları* (İstanbul: Can yay. 2003); Cemal Şener, *Alevilerde Dua (Gülbank)* (İstanbul: Karacaahmet Sultan Kültür Derneği, 2008); Ali Bektaş, *Alevi Bektaşilerde Açıklamalı Dualar Gülbanklar* (İzmir: Etki Yayınları, 2013); Binali Doğan, *Alevi İnancında-Anadilde İbadet Hakk'a Yürüme Erkanı ve Dualar* (İstanbul: Erikli Baba Kültür Derneği Yayınları, 2014); Sevgi Öz, *Alevi-Bektaşî İnancında Gülbank Dua ve Değişler* (Ankara: Kültür Ajans Yayınları, 2016); Remzi Kaptan, “Alevi Duaları Gülbanklar,” <http://www.alevitentum.de/Gulbanklar.pdf> Erişim, 1 Eylül 2020; Ali Duymaz, “Alevi-Bektaşî Belleğine Cönklerden Katkılar: Terceman ve Gülbanklar”, *IV. Uluslararası Alevilik ve Bektaşilik Sempozyumu*, ed. Orhan Kurtoğlu, Ayşe Çamkara Erginer (Ankara: Hacı Bektaş-ı Velî Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi Yayınları, 2018), 1/437-448; Mustafa Kıranatlıoğlu, “Alevi Bektaşî Geleneğinde Yemek Duaları”, *IV. Uluslararası Alevilik ve Bektaşilik Sempozyumu*, ed. Orhan Kurtoğlu, Ayşe Çamkara Erginer (Ankara: Hacı Bektaş-ı Velî Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi Yayınları, 2018), 2/ 65-74; Esra Pakdemir, *Anadolu Aleviliği'nde Gülbank ve Niyaz Anlayışı* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020). Bu arada son zamanlarda Mevlevî Gülbankları hakkında bir makale kaleme alan Fatih İyiyol ilgili makalesinde konuya “1. Alevî-Bektaşî Kültüründe ve Diğer Sufî Ekollerinde Gülbanklar” başlığıyla başlamıştır. Fatih İyiyol, “Mevlevî Gülbankları ve Mevlevî Gülbanklarının İşlevsel Açısından Tahlili”, *Turkish Studies* 9/6 (2014), 586.

⁷¹ Necdet Subaşı, “Türk Modernleşmesi ve Aleviler”, *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; Üçer, *Alevî Ocakları ve Grupları*, 17-21.

üzere tasavvuf ve tarikat hayatının en önemli unsurlarından silsile, mürşitlik ve pîrlik hususunun, Ehl-i beyt kavramı ve bağlamında Oniki İmam, On Dört Ma'sum-i Pâk, On Yedi Kemerbest kavramlarının, tasavvufun temel hedefi olan "insan-ı kâmil" meselesinin, tasavvufun iki ana ilkesi olan irşadı ve ilm-i ledünnü temsil eden⁷² 'Hz. Hızır' motifinin, gavs, kutub, mürşid, pîr vb. sıfatlarla anılan eren/evliyânın himmet ve yardımlarının talep edilmesinin, gönül temizliği, mürşide bağlılık konusunun, "Edep Ya Hu" kalıbında ifadesini bulan "eline- diline- beline sahip çıkmak" prensibinin, müminlere dua, münafıklara bedduanın, Hz. Hüseyin'in şehit edilişi, susuzluğu merkezinde Kerbelâ olayının ve bağlı olarak Yezid'e bedduanın ana iskeleti oluşturduğu görülmektedir. Aynı zamanda dua, gülbank ve tercümanlarda şeytanın şerrinden, kazalardan, belalardan, kabir ve cehennem azabından korunma isteği, dünyada huzur ve refaha kavuşmak için niyazlar, günahkarlık vurgusu, tövbe, günahlardan sıyrılmak ve bağışlanma arzusu, ahiret vurgusu, şefaate ve didar (Allah'ın yüzü) görmeye erişmek konuları sıklıkla karşımıza çıkmaktadır.

Doğumdan ölüme; sabah güne başlarken, gün boyunca yapılan yemekten yolculuğa iş ve işlemler ile gün sonuna dinî-sosyal hayat ve dinî hayatta ve tarikat erkânında okunan dua, gülbank ve tercümanlardaki kavramlar ve kabuller, bunların baştan aşağıya tasavvuf ve tarikat hayatı bağlamında şekillendiğini, bu itibarla Alevî geleneğe mensup ocak ve gruplarla diğer tasavvuf ekollerinin aynı zihniyet algılarına sahip olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Ayrıca Alevî geleneğe mensup ocak ve gruplarca okunan dua, gülbank ve tercümanların, özellikle cehrî zikri kabul edip uygulayan bazı diğer tasavvuf ekollerinde okunan dua, gülbank ve tercümanlarla hemen hemen aynı ifadeleri taşıyor olması da son derece dikkat çekicidir. Bu da Alevî nitelemeli geleneğe mensup ocak ve grupların, diğer tasavvuf ekollerindeki türdeşleriyle aynı zeminde değerlendirilmesi gerektiğini açıkça ortaya koymaktadır.

5. Dua, Gülbank ve Tercümanlardan Hareketle Alandaki Bir Takım Tartışma Konularına Dair Bazı Değerlendirmeler

Alevî gelenekte okunan dua, gülbank ve tercümanlar ve diğer tasavvuf ekollerinde okunan dua, gülbank ve tercümanlarla ilgili buraya kadar çizilen çerçeve alanda yürütülen bir takım tartışma konularına dair bazı mülahazaların paylaşılmasında yarar olduğunu ortaya koymaktadır.

⁷² Süleyman Uludağ, "Hızır", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/409.

5.1. Alevî Geleneğe Mensup Ocak ve Grupların Diğer Tasavvuf Ekollerindeki Türdeşleriyle Kıyaslanması Gereği

Alevî gelenekte okuna dua, gülbank ve tercümanlar, Alevî gelenek ve mensubu ocak ve grupların diğer tasavvuf ekollerine kıyaslanması gerektiğini açıkça göstermektedir. Dinî-sosyal hayat ve dinî hayatta ve tarikat erkânında okunan dua, gülbank ve tercümanlardaki kavramlar ve kabuller bunların baştan aşağıya tasavvuf ve tarikat hayatı bağlamında şekillendiğini, bu itibarla Alevî geleneğe mensup ocak ve gruplarla diğer tasavvuf ekollerinin aynı zihniyet algılarına sahip olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Ayrıca Alevî geleneğe mensup ocak ve gruplarca okunan dua, gülbank ve tercümanların, özellikle cehrî zikri kabul edip uygulayan bazı diğer tasavvuf ekollerinde okunan dua, gülbank ve tercümanlarla hemen hemen aynı ifadeleri taşıyor olması da son derece dikkat çekicidir. Bu da Alevî nitelendirilen geleneğe mensup ocak ve grupların, diğer tasavvuf ekollerindeki türdeşleriyle aynı zeminde değerlendirilmesi gerektiğini ve bunların mukayese edilebilir türdeşler olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.

İşin hakikat bu olmasına rağmen, Alevî geleneğin yanlış bir şekilde ısrarla Sünnilik ile kıyaslanmaya çalışıldığı dikkat çekmektedir. Böyle bir gayret ise maalesef olayın ve olgunun kendi zemininde görülmesi ve tartışılmasını engellemektedir. Alevî gelenek ile Sünnilik mukayese edilebilir türdeşler olmadığı için de yapılan kıyaslar ve tartışmalar doğal olarak doğru sonuçlar vermemektedir.⁷³ Bu bağlamda bir tevhid/zikir erkânı olan cemin diğer tasavvuf ekollerindeki zikir âyiniyle değil de namazla; cemevinin dergah ve tekkelerle değil de camiyle; Alevî gelenekte farklı ocaklarda 9, 10, 12, 15 gün olarak değişik sayılarda tutulan Muharrem orucunun, diğer tasavvuf ekollerinde 10 gün aynı zihniyet ve pratiklerle tutulan Muharrem orucuyla değil de Ramazan orucuyla; dede, babaların diğer süfi gruplardaki şeyh, dede, babalarla değil de imamlarla kıyas edilmesi türünden çoğaltılabilecek mukayeseler bu çerçevede zikredilebilir.

Aynı tavrın gülbank ve tercümanlar noktasında da yürütüldüğü görülmektedir. Gülbank ve tercümanların, diğer tasavvuf ekollerinde de aynı isimle ve hemen hemen aynı kalıp ifadelerle okunan gülbank ve tercümanlarla değil de; camide yapılan dualarla kıyaslanıp cemaatin duaların kabul olmasına yönelik “âmin” demesi ile cemlerde cemaatin “Allah Allah, Eyvallah Hû, Gerçeğe Hû” demesi üzerinden bir mukayese,⁷⁴ haliyle doğru sonuçlar vermemektedir.

⁷³ Cenksu Üçer, “Alevilik; Yapılar, Grupların Temel Özellikleri ve Bazı Mülâhazalar”, *Dinî Araştırmalar*, 12/33 (2009), 84-86.

⁷⁴ Ersal - Ersöz, “Alevî Gülbenglerinin Temel Yapısı”, 67-68.

Halbûki, mukâyese cami ortamı ve temel ibadetler gerçekliğiyle değil de, diğer tasavvuf ekollerindeki gülbank ve tercüman uygulamalarıyla yapılırsa, bütün bu geleneklerde aynı isimlendirmelerin, aynı uygulamanın, aynı ifadelerin var olduğu görülecek ve dolayısıyla kıyas doğru sonuçlar verecektir. Zira özellikle silsilelerini Hz. Ali'ye dayandıran ve cehri zikri esas kabul eden diğer tasavvuf ekollerinde de gülbank ve tercümanlar, aynı Alevî geleneğe mensup ocak ve gruplarda olduğu gibi "Hû diyelim, Allah Allah, Yâ Allah Hû" vb. ifadelerle bitmektedir.

Halbûki, gerek tarikat içinde gerek dışında okudukları dualara "gül sesi ve bülbül şakıması" anlamına gelen "gülbank" demek suretiyle bir isimlendirme yapan Alevî ocaklar ve gruplar ile diğer tasavvuf ekollerinin aynı kavram ve sembollere vurgu yaptığı, bu bağlamda gülbanklarla irtibatlı olarak görülebilecek gül, bülbül, seher vakti⁷⁵ vb. vurguların da hep ortak olduğu açıktır. Bu itibarla gerek Alevî ocaklar ve gruplarda gerek diğer tasavvuf ekollerinde "gül, bülbül, seher" vb. temel semboller hep aynıyken; bütün bu gelenekler gülbanklar için de "gül sesi ve bülbül şakıması" bağlamında bir yakarışı aynı çerçevede anlamlandırmışken; bunların birbirleriyle kıyaslanarak türdeşliklerinin değerlendirilmesinin daha sıhhatli bir yol olduğu açıktır.

5.2. Gülbank ve Tercümanlar Bağlamında Türkçe İbadet Tartışmaları

Gülbanklar ve tercümanlar vesilesiyle, konuların çoğu zaman bilimsel bilgiyle ve metodik bir biçimde değil de daha çok hissi, gündelik tartışmalar ve bazen de ideolojik tavırlarla ele alındığını gösteren ve Kur'an'ın gerek erkân içinde gerek dışında Türkçe okunması sonucunu doğurduğu düşünülen ve oldukça sloganlaştırılmış olan "Türkçe ibadet tartışmalarına" da göz atmak yerinde olacaktır. Daha önceki bir çalışmamızda işaret ettiğimiz üzere, "tasavvufî oluşumlar, genelde yaptıkları zikir ya da çektikleri kelime-i tevhid esnasında neşveyi sağlamak üzere okudukları deyiş/nefes/ilâhileri doğal olarak ana dillerinde okumaktadır. Türkiye'de söz gelimi Kâdirilerin, tarikat yürütürken okudukları ilahilerin -bir kaç Arapça yaygın ilahi hariç- Türkçe olduğuna herkes kolayca ulaşabilecektir... Ülkemizde tasavvuf ekollerinin hepsinin kendi ana dillerinde söylenen ilâhilerle tevhid çektikleri bilindiğine göre, Alevî geleneğe mensup ocak ve gruplarda erkân esnasında

⁷⁵ Herkesçe bilinen "Seher vakti bülbüller ne de güzel öterler...", "Seher yelleriyle esen Ali'dir, Muhammed kılavuz mahşer yerinde..." ilahisi ve deyişi örneğinde görüldüğü üzere seher vakti vurgusunun ve bu vakitte yapılan duaların kabul olacağı anlayışının hem Alevî geleneğe hem diğer tasavvuf ekollerinde yaygın bir anlayış olduğu ve bunun gülbanklara da fiilen yansıdığı görülmektedir.

okunan deyiş/nefeslerin genelde Türkçe olmasından hareketle “Alevilikte ibadet dilinin Türkçe” olduğunun ileri sürülmesi, konunun ne kadar sübjektif bir şekilde ele alındığını göstermektedir. Dolayısıyla zikir ya da tarikat erkânı esnasında okunan ilahilerin o kişilerin kendi dillerinde okunması hususu sadece Alevî nitelemeli gruplara has bir özellik değil; tasavvufî yapıların ortak özelliklerindedir.”⁷⁶

Bu itibarla Alevî nitelemeli geleneğin tasavvufî yapısı ve mukayese edilebilir durumdaki türdeşleri olan diğer tasavvuf ekollerindeki uygulamaların da aynı olduğu göz önünde bulundurulduğunda, Alevî geleneğe ait âdâb ve erkâna dair bütün eserlerde, Kur’an ayetlerini ya da bazı sure isimlerini doğrudan metinlerine alan ya da telmihte bulunan bütün nefes/deyişlerde, geleneğe ait tarikat araç ve gereçlerinin ayetlerle anlamlandırılması ve bezenmesinde tamamen Kur’an’ın aslı Arapça ayetlere yer verilmesi ve geleneksel olarak cemlerde erkân esnasında okunan bütün ayetlerin yine Arapça asıllarıyla okunması, son zamanlarda görülen “cemlerde Kur’an’ın Türkçe meâlinin okunmasına” da zemin teşkil eden “Alevilikte ibadet dilinin Türkçe olduğu” hususunda dile getirilen iddiaların daha ihtiyatla ele alınması gerektiğini ortaya koymaktadır.⁷⁷

Bu durumu makalemizin konusu dua, gülbank ve tercümanlar da başka bir boyutuyla teyit etmektedir. Nasıl ki, Anadolu’da var olan diğer tasavvuf ekollerine ait gülbank ve tercüman metinlerinin Türkçe olmasından hareketle, bunlarda ibadet dilinin ana dilde/Türkçe olduğu söylenmiyorsa, Alevî ocak ve gruplarda okunan dua, gülbank ve tercümanlardan hareketle Alevî gelenekte ibadet dilinin ana dilde/Türkçe olduğunu söylemek konuyu mecrası dışında değerlendirmek anlamına gelecektir. Çünkü bu hususiyet, sadece Alevî geleneğe ait bir özellik değil; bütün tasavvuf ekolleri için geçerli olan bir özelliktir. Bu durumda gerek zikir esnasında neşveyi sağlamak üzere okunan nefes/deyiş ve ilâhilerin gerek dua, gülbank ve tercümanlarda bunların talep, arzu ve yakarış kısımlarının ana dilde olması tasavvufa ait ortak bir özelliktir. Bunun da ötesinde bu durumun aslında dua olgusuyla alakalı bir hal olduğunda şüphe yoktur.

Kaldı ki, Alevî geleneğe mensup ocak ve gruplarda okunan bazı münâcâat metinlerinde ve Nâd-ı Ali duasında esas metnin Arapça

⁷⁶ Cenksu Üçer, “Cemlerde Kur’an’ın Türkçe Meâlinin Okunması Üzerine Bazı Mülâhazalar”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 84 (2017), 7879. Gelenek mensuplarında eserlerinin başlıklarında bu hususun yer aldığı yayınlar yaptığı dikkat çekmektedir. Doğan, *Alevî İnancında-Anadilde İbadet Hakk’a Yürüme Erkânı ve Dualar*.

⁷⁷ Üçer, “Cemlerde Kur’an’ın Türkçe Meâlinin Okunması”, 66-75.

olması;⁷⁸ dua, gülbank ve tercümanlarda ayetlerin Arapça asıllarıyla yer alması ve okunması, gülbank ve tercümanların başlarındaki “Bismillâh, Bism-i Şâh Allah Allah, çerağ-ı rûşen, fahr-i dervîşân manâ-i pîran, kuvvet-i Abdalân, huzûr-u hâzirun” gibi bazı kalıp ifadelerin çoğunun Arapça ve Farsça terkiplerden oluşması ve aynı durumun diğer tasavvuf ekollerindeki dua, gülbank ve tercümanlar için de söz konusu olması, sağlıklı değerlendirmeler için bütün bu verilerin beraberce dikkate alınmasının yerinde olacağını göstermektedir.

5.3. Alevî Gelenekte Allah Tasavvuru ve Geleneğin Tanrıtınmaz Bir Takım Anlayışlarla İrtibatlandırılmaya Çalışılması

Alevî gelenekte İslam dünyasında özellikle tasavvuf geleneklerinde var olan Allah tasavvuru çerçevesinde temel kabuller olmasına rağmen, geleneğin zaman zaman tanrıtınmaz bir takım anlayışlarla irtibatlandırılmaya çalışıldığı görülmektedir.

Alevî gelenekte okunan dua, gülbank ve tercüman metinleri, kendisinden başka ilah olmayan, kadim(öncersiz), en büyük, en yüce, her şeyi işiten, bilen, gören, her an yaratan, rahmet ve merhamet sahibi, mülkün mutlak sahibi ve her türlü noksanlıktan uzak, duaları kabul eden, affeden/bağışlayan, ikram eden, rızık veren, lütfeden ve her an yaratan bir Allah tasavvurunu çok açık bir şekilde ortaya koyduğu halde, Alevî gelenek hakkında geleneği materyalizm vb. tanrıtınmaz bir takım anlayışlarla irtibatlandırmaya çalışan gayretler olduğu malumdur. Söz gelimi İsmail Kaygusuz'un Alevilik hakkında söylediklerine bu anlamda göz atılabilir. Kaygusuz Aleviliği “*felsefî materyalizm*” şeklinde anlayarak sosyalizm ve komünizmle ilişkilendirmekte ve şunları söylemektedir: “Alevilik yaşamla bütünleşmiş maddenin dinidir, maddeye ilişkin bir inanç sistemidir ve felsefî materyalizm üzerine yükselmiştir. İnsan canlı maddedir, hem de evrendeki en gelişmiş maddedir. Alevilik inanç sistemi insanı ve insanî değerleri doruğa çıkartır... Bu güzel değerler felsefî materyalizm olan, diyalektik materyalizm üzerine kurulmuş siyasî ve ekonomik sistem bilimsel sosyalizmin, komünizmin yücelttiği en öne koyduğu değerlerdir.”⁷⁹ Esat Korkmaz'ın ise Aleviliği *felsefî bir din* şeklinde tanımladığı görülmektedir. Nitekim Aleviliğin bir felsefî din,

⁷⁸ M. Saffet Sarıkaya, “Bektâşi-Alevilerde Bir Dua: Nâdı Ali”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (1998), 17-31; Çavuşoğlu, “Ehl-i Beyt Sevğisi'nin ‘Tercümanları’”, 329-340; Teber, “Bektâşi Tercümanları”, 212-216; M. Saffet Sarıkaya, “Bektâşi ve Alevî Kültürünün Yazılı kaynağı Olarak Fütüvvetnameler”, *Alevilik Araştırmaları Dergisi* 4 (2012), 50-66.

⁷⁹ İsmail Kaygusuz, *Görmediğim Tanrıya Tapmam Alevilik-Kızılbaşlık ve Materyalizm* (İstanbul: Alev Yayınları, 1996), 12.

bir bilgelik öğretisi olduğunu kanıtlamak için kaleme aldığını ifade ettiği çalışmasında Korkmaz şunları söylemektedir: “Anadolu Aleviliği bilge olarak karşımıza çıkan bir eren felsefesidir, bu anlamda vahiy dışı felsefî bir dindir; Aleviliği vahiyli bir din olarak tanımlamak, Aleviliğin otantik özünü çarpıtmak anlamına gelir; Alevilik Ortodoks dinin özü olan vahyin yerine aklı koymuş, bunun yerine düşünme ve akıl yürütme üzerine yapılan felsefeyi yerleştirmiş ve bir bakıma ‘*bir akıl dîni*’ yaratmıştır.”⁸⁰

Alevî gelenekte okunan, dua, gülbank ve tercümanlarda ortaya konulan Allah tasavvuru yukarıda zikredilen görüşler ve benzerlerinin aslında gelenek açısından ne anlama geldiğini açıkça ortaya koymaktadır. Dua, gülbank ve tercümanların ortaya koyduğu üzere Alevî gelenekte güçlü bir Allah inancı olduğu halde, yukarıda işaret edildiği türden iddiaların ileri sürülebilmesi oldukça dikkat çekicidir.

SONUÇ

Son dönemlerde kendilerine Alevî nitelemesi kullanılan bir nevi “boy- soy -aşiret” sistemine dayalı sosyal bir hayat sürdüren ocak ve gruplar, kendi içlerinde farklı ocak, silsile ve meşrebî mensubiyetler söz konusu olsa da, ortak genel özelliklerine bakıldığında ilhâm ve keşfin temel bilgi kaynaklarından biri olarak kabul edilmesi, “Hakk, Muhammed, Ali” kabulünün “Ulûhiyyet, Nübüvvet, Velâyet” prensibinin ifade şekli olması, genelde vahdet-i vücûd anlayışının hakim olması, Ehl-i Beyt kavramının geleneğin temel sembollerinden biri olması, içinde “*tevhîd*” bablarıyla beraber 12 hizmet üzerinden yürütülen ve bir *zikir* toplantısı olan ‘*cem*’ın, bütün âdâb ve erkânıyla ibadet hayatı ve uygulamaların temeline oturtulması, diğer tarikatlarda olduğu gibi bireylerin yola girmelerinin esas olması ve bunun bir *inâbe-biat* uygulaması olan “*İkrâr Verme Cemi*” ile sağlanması, kişinin insan-ı kâmil olarak yetiştirilmesi (seyr-i sulûk) için gerekli âdâb ve erkânın, *dört kapı-kırk makam* çerçevesinde oluşturulması, gelenek mensubu ocak ve gruplarda ocakzâdelere ve tâlibler şeklinde aralarında geçişkenlik olmayan iki ana insan unsuru bulunmakla birlikte dinî gelenek alanındaki hiyerarşik yapılanmanın, pîr, şeyh, dede, rehber, tâlib (mürîd) şeklinde oluşturulması, bütün ocak ve grupların Hz. Ali’ye ulaştırılan *silsileleri* (*şecere*) olması, temel ahlâkî prensiplerin, diğer tasavvuf ekollerinin de benimseyip “*Edeb Yâ Hü*” kalıbında formüle ettikleri

⁸⁰ Esat Korkmaz, *Anadolu Aleviliği* (İstanbul: Berfin Yayınları, 2000), 5, 10, 16-27.

eline-diline-beline sahip olmak kabulü çerçevesinde şekillendirilmesi, ocak ve grupların geleneksel olarak ana ocak ve bağlı alt ocaklar şeklindeki yapıya uyarlanmış *ana tekke* bağlı *alt tekkeler* sistemiyle teşkilatlanmış olması, Alevî nitelemeli geleneğin ve mensup ocak ve grupların tasavvuf ve tarikat hayatı bağlamında görülmesi gerektiğini ortaya koymaktadır. Alevî gelenek mensubu ocak ve gruplarda okunan dua, gülbank ve tercümanlar da bu çerçeveyi teyit etmektedir.

Alevî geleneğe mensup ocak ve gruplarda bu ana karakter çerçevesinde, gerek erkân dışında sosyal hayatın her safhasında gerek erkân içinde yani cemlerde okunan dua, gülbank ve tercümanlar, geleneğin dua uygulamalarını da yine tasavvuf zihniyeti ve zemininde, tarikat hayatı kalıplarında anlamlandırıp biçimlendirdiğini açıkça ortaya koymaktadır.

Gerek erkân dışında dinî-sosyal hayatın her safhasında gerek erkân içinde sıkça okunan dua, gülbank ve tercüman metinleri, kendisinden başka ilah olmayan, kadim, en büyük, en yüce, her şeyi işiten, bilen, gören, rahmet ve merhamet sahibi, mülkün mutlak sahibi ve her türlü noksanlıktan uzak, duaları kabul eden, affeden/bağışlayan, ikram eden, rızık veren, lütfeden ve her an yaratan vb. bir Allah tasavvurunu çok açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Buna rağmen Alevî gelenek hakkında Alevîliğin materyalizm vb. tanrıtanımaz bir takım geleneklerle özdeşleştirilmeye çalışılması, alanda metodik olmayan ve ideolojik bir takım sâiklerle ortaya konulduğu anlaşılan pek çok yaklaşımın olduğunu göstermektedir.

Sonuç olarak Alevî nitelemeli geleneğe mensup ocak ve grupların âdâb ve erkân içinde ve dışında okumuş oldukları bazı dua, gülbank ve tercüman örnekleri üzerinden gelenek değerlendirildiği takdirde geleneğin bir tasavvuf ve tarikat yapılanması olduğu gerçeği açıkça görülmektedir. Bu, Alevî nitelemeli geleneğe mensup ocak ve grupların, diğer tasavvuf ekollerindeki türdeşleriyle aynı zeminde değerlendirilmesi gerektiğini apaçık ortaya koymaktadır.

KAYNAKÇA

Aksüt, Hamza. *Aleviler Türkiye-İran-Irak-Suriye-Bulgaristan*. Ankara: Yurt Kitap-Yayın, 2009.

Alperen, Abdullah. "Alevî(lik) Modernleşmesine Dair Düşünceler". *Dem Dergi* 2/6 (2009), 76-82.

Atalay, Ali Adil. *Alevi Duaları Gülbangları*. İstanbul: Can Yayınları, 2003.

Aydın, Mehmet Zeki. "Duanın Önemi", *Diyanet Aylık Dergi* 166 (Ekim 2004), 14-15.

Bal, Hüseyin. *Sosyolojik Açıdan Alevi-Sünni Farklaşması ve Bütünleşmesi*. İstanbul: Ant Yayınları, 1997.

Bektaş, Ali. *Alevi Bektaşilerde Açıklamalı Dualar Gülbanklar*. İzmir: Etki Yayınları, 2013.

Birdoğan, Nejat. *Anadolu ve Balkanlar'da Alevi Yerleşmesi Ocaklar-Dedeler-Soyağaçları*. İstanbul: Mozaik Yayınları, 1995.

Bostancı, Ahmet. "Arapça'da Dua Üslûbu". *Nüsha* 4/14 (2004), 25-48.

Bozkuş, Metin. *Sivas Aleviliği*. Isparta: Fakülte Kitabevi, 2006.

Bulut, H. İbrahim – Çetin, Murat. "Gölyaka Alevilerinin Dini İnanç Ve Yaşantıları". *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları*. www.mezhep.org. 3/2 (2010), 165-206.

Cilacı, Osman. "Dua". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9: 529-530. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Çavuşoğlu, Ali. "Ehl-i Beyt Sevgisi'nin 'Tercümanları'". *Marife* 4/3 (2004), 319-340.

Dağcı, Abdullah. "Amaçsal Açıdan Dua Türleri: Din Psikolojisi Bağlamında Tümevarımsal Bir Yaklaşım Denemesi". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/8 (2018), 88-120.

Dalkıran, Sayın. "Alevî Kimliği ve Anadolu Aleviliği Üzerine Bir Deneme". *Ekev Akademi Dergisi* 6/10 (2002), 95-117.

Doğan, Binali. *Alevi İnançında-Anadilde İbadet Hakk'a Yürüme Erkanı ve Dualar*. İstanbul: Erikli Baba Kültür Derneği Yayınları, 2014.

Duymaz, Ali. "Alevi-Bektaşî Belleğine Cönklerden Katkılar: Terceman ve Gülbanklar", *IV. Uluslararası Alevilik ve Bektaşîlik Sempozyumu*. ed. Orhan Kurtoğlu, Ayşe Çamkara Erginer. 1/437-448. Ankara: Hacı Bektaş-ı Veli Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi Yayınları, 2018.

Ersal, Mehmet. *Alevilik Kavramlar ve Ocak Sistemi –Çubuk Havzası Örneği-*. Ankara: Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları, 2016.

“Ey Bizim Allahımız”. *Amasya Kadir Gecesi İlahisi*. der. Burhan Özbakır. düz. Osman Akbaş – Fatih Koca. “İlahi Notaları”. Erişim: 12.12.2020.<http://ilahinotalari.com/wp-content/uploads/2018/05/EY-B%C4%B0Z%C4%B0M-ALLAHIMIZ.pdf>.

Göküş, Şeref. “İlahiyat Alanında Yapılan Alevilik-Bektaşilik Çalışmaları: Bibliyografik Bir Deneme”. *Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 7/13 (2014), 159- 195.

Gölpınarlı, Abdülbaki. *Mevlevi Âdâb ve Erkânı*. İstanbul: İnkılap ve Aka Kitabevleri, 1963.

İyiyol, Fatih. “Mevlevi Gülbankları ve Mevlevi Gülbanklarının İşlevsel Açından Tahlili”. *Turkish Studies* 9/6 (2014), 583-600.

Kaplan, Doğan. *Yazılı Kaynaklarına Göre Alevilik*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.

Kaptan, Remzi. “Alevi Duaları Gülbanklar”. Erişim 1 Eylül 2020. <http://www.alevitentum.de/Gulbanklar.pdf>.

Kara, Mustafa. *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*. İstanbul: Dergah Yayınları, 1990.

Karahan, Fatma Bayraktar. “Bir Kelam Problemi Olarak Dua-Kader İlişkisi”. *İslami İlimler Dergisi* 1/2 (2009), 275-294.

Kaygusuz, İsmail. *Görmediğim Tanrıya Tapmam Alevilik-Kızılbaşlık ve Materyalizm*. İstanbul: Alev Yayınları, 1996.

Keskin, Yahya Mustafa. *Değişim Sürecinde Kırsal Kesim Aleviliği Elazığ Sünköy Örneği*. Ankara: İlahiyât Yayınları, 2004.

Kıranatlıoğlu, Mustafa. “Alevi-Bektaşî Geleneğinde Yemek Duaları”. *IV. Uluslararası Alevilik ve Bektaşilik Sempozyumu*. ed. Orhan Kurtoğlu, Ayşe Çamkara Erginer. 65-74. Ankara: Hacı Bektaş-ı Veli Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi Yayınları, 2018.

Fatih Koca, “Amasya Kadir Gecesi İlahisi”. YouTube. Yayın Tarihi 1 Temmuz 2016. <https://www.youtube.com/watch?v=TMW453JoKBQ>.

Korkmaz, Esat. *Anadolu Aleviliği*. İstanbul: Berfin Yayınları, 2000.

Köprülü, Fuad. *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1966.

Kutlu, Sönmez. *Alevilik-Bektaşilik Yazıları, Aleviliğin Yazılı Kaynakları, Buyruk, Tezkire-i Şeyh Safî*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2006.

Kutlu, Sönmez. "Aleviliğin Dinî Statüsü: Din, Mezhep, Tarikat, Heterodoksi, Ortodoksi veya Metadoksi". *İslâmiyât* 7/3 (2003), 31-54.

Melikoff, İrene. *Uyur İdik Uyardılar Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları*. çev. Turan Alptekin. İstanbul: Cem Yayınları, 1994.

Melikoff, İrene. *Hacı Bektaş Efsaneden Gerçeğe*. çev. Turan Alptekin. İstanbul: Cumhuriyet Kitapları, 1999.

Ersal, Mehmet - Ersöz, Serpil. "Alevi Gülbenglerinin Temel Yapısı Üzerine Bir Değerlendirme". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 65 (2013), 53-80.

Ocak, Ahmet Yaşar. "Alevi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2: 368-369. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.

Onat, Hasan. "Kızılbaşlık Farklılaşması Üzerine". *İslâmiyât* 7/3 (2003), 111-126.

Ozak, Muzaffer. *Ziynet-ül-kulub (Kalplerin Ziyneti)*. İstanbul: Salah Bilici Kitabevi.

Öz, Sevgi. *Alevi-Bektaşî İnancında Gülbank, Dua ve Deyişler*. Ankara: Kültür Ajans Yayınları, 2016.

Özcan, Nuri. "Cenaze Gülbangi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7: 357-358. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Parladır, Selahaddin, "İslam'da Dua". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9: 530-535. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Pakdemir, Esra. *Anadolu Aleviliği'nde Gülbank ve Niyaz Anlayışı*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.

Rençber, Fevzi. "Adıyaman Yöresi Alevî Ocakları". *OMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (2013), 159-170.

Rençber, Fevzi. *Hakk Muhammed Ali Aşk, Adıyaman Alevileri*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2016.

Rençber, Fevzi. "Alevî-Bektaşî Geleneğinde 'Dârdan İndirme Erkânı': Adıyaman Örneği". *GİBTÜ İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 1 (2020), 31-49.

Sarıkaya, M. Saffet. "Bektâşî-Alevilerde Bir Dua: Nâdı Ali". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (1998), 17-31.

Sarıkaya, M. Saffet. "Alevilik ve Bektaşiliğin Ahilikle İlişkisi - Fütüvvetnamelere Göre-". *İslâmiyât* 6/3 (2003), 93-112.

Sarıkaya, M. Saffet. "Bektaşî ve Alevî Kültürünün Yazılı Kaynağı Olarak Fütüvvetnameler". *Alevilik Araştırmaları Dergisi* 4 (2012), 35-66.

Sarıkaya, M. Saffet. "Alevilik-Bektaşiliğin Tasavvufî Boyutu Üzerine". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 82 (2017), 9-23.

Sezgin, Abdülkadir. *Sosyolojik Açından Alevilik-Bektaşilik*. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002.

Sinanoglu, A. Faruk. *Türk Kültüründe Alevi-Bektaşî Olgusu (Malatya Örneği)*. İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2008.

Subaşı, Necdet. "Türk Modernleşmesi ve Aleviler". *Geçmişten Günümüze Alevî-Bektaşî Kültürü*. Edit. Ocak, Ahmet Yaşar. 110-121. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2009.

Şafak, Yakup. *Gülbangler*. Konya: Konya Valiliği İl Kültür Turizm Müdürlüğü Yayınları, 2013.

Şener, Cemal. *Alevilerde Dua (Gülbang)*. İstanbul: Karacaahmet Sultan Kültür Derneği, 2008.

Taşgın, Ahmet. *Türkmen Aleviler –Diyarbakır Örneği-*. İstanbul: Ataç Yayınları, 2006.

Teber, Ömer Faruk. "Bektâşî Tercümanları". *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler* – 11/31 (2007), 209-216.

Teber, Ömer Faruk. "Osmanlı Belgelerinde Alevilik İçin Kullanılan Dini - Siyasî Tanımlamalar". *Anadolu'da Aleviliğinin Dünü ve Bugünü*. edit. Halil İbrahim Bulut. 69-80. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Yayınları, 2010.

Tombuş, Nazmi. "Bektaşî Duaları". *Çorumlu* 55 (1945), 11-15.

Top, H. Hüseyin. *Mevlevî Usul ve Adabı*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2007.

Türer, Osman. *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*. İstanbul: Seha Neşriyat, 1995.

Türk, Nurdoğan. "İslam'da Duanın Ruh Sağlığına Katkısı". *Kilitbahir* 17 (2020), 74-109.

Türkel, Rifat. "Sofça Örneğinde Kalburcu Şeyhi Pîr Ahmed Efendi ve Alevilik Anlayışı". *İnsan ve Toplum Dergisi* 6/1 (2016), 47-70.

Uluçay, Ömer. *Gülbang Alevilikte Dua*. Adana: Ajans 1 Yayıncılık, 1992.

Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2002.

Uludağ, Süleyman. “Tasavvufta Dua Anlayışı”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9: 535-536. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Uludağ, Süleyman. “Hızır”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17: 409-410. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Uzun, Mustafa İsmet . “Gülbank”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14: 232-235. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

Uzun, Mustafa İsmet. “Türk Tasavvuf Edebiyatında Bir Dua ve Niyaz Tarzı Gülbank”. *İLAM Araştırma Dergisi* 1/1 (1996), 69-84.

Üçer, Cenksu. “Alevilik; Yapılar, Grupların Temel Özellikleri ve Bazı Mülâhazalar”. *Dinî Araştırmalar* 12/33 (2009), 63-88.

Üçer, Cenksu. *Tokat Yöresinde Geleneksel Alevilik*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.

Üçer, Cenksu. “Cemlerde Kur’an’ın Türkçe Meâlinin Okunması Üzerine Bazı Mülâhazalar”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 84 (2017), 59-84.

Üçer, Cenksu. “Cemevi: Âdâb ve Erkânın İcrâ Edildiği Mekân”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 88 (2018), 59-84.

Üçer, Cenksu. “Alevî Nitelemeli Gelenek ya da Ocak ve Gruplar Hakkında Yapılacak Çalışmalarda Ocak Sisteminin Dikkate Alınmasının Önemi”. *e-makâlât* 12/2 (2019), 353-402.

Üçer, Cenksu. *Anadolu’da Alevî Ocakları ve Grupları*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020.

Yaman, Ali. *Alevilikte Dedeler Ocakları*. İstanbul: Ufuk Matbaacılık, 1998.

Yazıcı, Mehmet. *Alevilik- Alevi Değişlerinin ve Gülbanklarının Sosyolojik Analizi*. İstanbul: Çıra Yayınları, 2014.

Yıldız, Harun. “Amasya Yöresinde Alevilik: Ocak ve Yapılar”. *Uluslararası Amasya Sempozyumu: Tarih-Dil-Kültür-Edebiyat 2* (2017), 1527-1555.

Yılmaz, Ali. “Kur’an’daki Peygamber Dualarının Psiko-Sosyal Analizi”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (2011), 51-80.

SUMMARY

In this study, the prayers (du‘ās), gulbanks and tercumans recited by the ocaks and groups, that are members of the Alevi tradition, both in social life and in the ‘cem’s which they place at the center of their worship life, are discussed and some evaluations are made about the Alevi-qualified tradition. For this purpose, content analysis is applied on the classical texts of the tradition, namely the du‘ās, gulbanks and tercumans.

The fact that the groups, which are the subject of Alevi qualification, are based on the system of ocak and organized around different Alevi conceptions with the impact of urbanization requires conceptualizing the phenomenon as Alevi-qualified traditions or ocaks and groups. However, associating the Alevi tradition with different categories causes the tradition to be perceived outside its actual medium. Therefore, this study aims to describe the basis of the Alevi tradition by analyzing the du‘ās, gulbanks and tercumans. The texts that are used for analysis are thought to contribute to comprehending the perception of Allah in the tradition along with its mentality. In this study, we first tried to reveal the nature and features of the texts, and draw a framework on the Alevi tradition.

Although there are some differences within the Alevi tradition, the following elements and practices regarding the characteristics of the tradition reveal that the Alevi-qualified tradition needs to be evaluated in the context of Sufism and Sufi lifestyle, which is also confirmed through the du‘ās, gulbanks and tercumans recited by the followers of the tradition. These elements can be listed as follows: the basic sources of knowledge are based on inspiration and kashf (inner knowledge); the “Haqq-Muhammad-Ali” is a form of interpretation of the principle “Uluhiyyah, Nubuwwah, Walayah”; the acceptance of “wahdah al-wujud” (unity of being); the formulization of the manners (ādāb) and etiquettes/ceremonies (arkān) required to reach the level of being the “perfect human” (insan al-kāmil) as “four doors-forty levels”; the similarity of their basic moral principles with other schools of Sufism, etc.

When we analyze the du‘ās, gulbanks and tercumans recited both in and out of the ceremonies (arkān) and in all spheres and stages of the religious and social/daily life, it is clearly seen that the tradition is shaped on the basis of Sufism and in the context of the sufi order lifestyle. The concepts and acceptances in the texts reveal that the main idea of the tradition is shaped around the axis of Sufi life. Therefore, it is certainly required to compare the ocaks and groups of the Alevi tradition with other schools of Sufism in order to comprehend them properly.

It is noteworthy that there are similar expressions between the du‘ās, gulbanks and tercumans recited by the ocaks and groups of the Alevi tradition and those recited in other schools of Sufism in terms of content, concepts, and acceptances. For this reason, it is clearly seen that the ocaks and groups of the Alevi-qualified tradition need to be evaluated on the same basis as other schools of Sufism, and that they are comparable organizations of the same kind.

Another subject of discussion that is brought to agenda and shows that the subject is handled in an unscientific and ideological manner needs to be handled and clarified through the du‘ās, gulbanks and tercumans, namely the discussions on worship in Turkish language. All schools of Sufism recite the expressions and hymns they use during dhikr or the kalimah al-tawhid in their mother language. Likewise, the expressions recited in the ocaks and groups of Alevi tradition during the ceremonies (arkān) are generally in Turkish. From this point of view, it makes the issue subjective to claim that the language of worship in the Alevi tradition is Turkish as this situation is not unique to Alevi-qualified traditions but a general feature of the Sufistic structures which the Alevi tradition is in.

It is also confirmed by du‘ās, gulbanks and tercumans that it is a misconception to assume that the language of worship in Alevi tradition is Turkish. When we examine the du‘ā, gulbank, and tercuman texts belonging to other schools of Sufism in Anatolia, we see that their texts are in Turkish as well. Therefore, it would not be correct to say based on the du‘ās, gulbanks and tercumans recited in the Alevi ocaks and groups that the language of worship in Alevi tradition is Turkish. Because as mentioned above, it is not a feature of the Alevi tradition only, but a common feature seen in all schools of Sufism.

“The conception of Allah” in the du‘ās, gulbanks and tercumans which are frequently recited in the Alevi tradition both in and out of the ceremonies and in every stage of religious/moral/social life is another point to be emphasized. The idea of the Creator in these texts, which occupy a significant position both in life and in ceremonies (arkān), is in harmony with the principle of tawhid (oneness/unity). Besides, the conception of the Creator includes the features such as the greatest, the exalted, the all-hearing, all-seeing, all-knowing, merciful and compassionate, the absolute owner of the existence and free from all deficiencies, acceptor of the prayers, the forgiver, the sustainer, the bestower, and the one that creates each moment. Identifying the Alevi tradition with a godless and materialist worldview despite clearly seeing the idea of the Creator in the texts is not only far from being a scientific approach but it is also an astonishing situation. Leaving aside the centrality of the

transcendent being and forcing it towards a materialist point of view distances the issue from being methodological and scientific showing that it is interpreted with ideological motives.

As a conclusion, when the du‘ā, gulbank and tercuman texts recited by the ocaks and groups of the Alevi-qualified tradition both inside and outside of manners and etiquettes/ceremonies (ādāb and arkān) are analyzed, it is seen that the tradition is in the structure of Sufism and Sufi schools. It brings to light the necessity that the ocaks and groups of the Alevi-qualified tradition should be handled on the same basis and parameters as their counterparts in other Sufi schools.

MÂVERÂÜNNEHİRLİ HANEFİ ÂLİMLERİN MÂTÜRİDİLİĞİN GELİŞİMİNE KATKILARI *

The Contributions of Hanafî Scholars from City of Transoxiana
to the Development of Mâturîdiyya

Ahmet AK¹

Öz

Mâtürîdilik, Mâverâünnehirli Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'ye (ö. 333/944) nispet edilen ve kökleri İmam Azam Ebû Hanîfe'ye (ö. 150/767) dayanan bir mezheptir. İmam Mâtürîdî, icâzet veren Hanefî bir fakih, büyük bir müfessir olarak Hanefîliğin hem itikâdî yönünün hem de fıkıh yönünün doğru anlaşılmasına büyük çaba sarf ederek Ebû Hanîfe'nin itikâdî görüşlerini geliştirip sistemleştirmiştir. Aynı zamanda o, *Kitabü't-Tevhid* ve *Te'vilâtü'l-Kur'ân* gibi çok değerli eserler vermiş ve değerli öğrenciler yetiştirmiştir. Onun öğrencileri, öğrencilerinin öğrencileri ve onların takipçileri Mâtürîdî'nin eserlerini okutmuşlar ve onun görüşlerini yaymaya çalışmışlardır. Hatta onlardan Ebû'l-Yûsr el-Pezdevî (ö. 493/1100), Ebû'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115), Necmüddin Ömer en-Nesefî (ö. 537/1142) ve Nüreddin es-Sâbûnî (ö. 580/1184) gibi çok sayıda Mâverâünnehirli Hanefî-Mâtürîdî âlim, İmam Mâtürîdî'nin görüşlerini özetlemek veya açıklamak için özgün eserler ortaya koymuşlardır. Böylece onlar, bir taraftan İmam Mâtürîdî'nin ismini ve görüşlerini öne çıkararak, Mâtürîdilîğin Mâverâünnehirde yayılışına katkıda bulunmuşlardır. Bu bağlamda bu makale, Mâve-

Abstract

Mâturîdiyya is a sect that is attributed to Abû Manşûr al-Mâturîdî (d. 333/944) who was from Transoxiana (Mâ-warâ' al-Nahr) and its roots are based on İmâm al-'Azâm Abû (d. 150/767). Abû Manşûr al-Mâturîdî, as an accredited The Hanafî jurists and a great commentator, made a great effort to understand both the creed and fiqh aspects of Hanafîyya and developed and systematized Abû Hanîfa's creed views. At the same time, he gave valuable works such as *Kitâbü't-Tawhid* and *Ta'wîlât al-Qur'ân* and educated valuable students. His students, students of his students and their followers have taught Mâturîdî's works and tried to spread his views. Among them, Abû l-Yusr Muḥammad al-Bazdawî (d. 493/1100), Abû l-Mu'în al-Nasafî (d. 508/1114), 'Alâ' al-Dîn al-Samarqandî (d. 539/1144), and Nûr al-Dîn al-Şâbûnî (d. 580/1184) and many other Hanafî-Mâturîdî scholars from Transoxiana have produced original works to summarize or explain al-Mâturîdî's views. Thus, they contributed to the spread of al-Mâturîdî in Transoxiana

* Bu makale, Selçuklular *Döneminde Mâtürîdilik* adlı kitabımızın 147-183 sayfaları arasında yer alan bölümün gözden geçirilip geliştirilmiş halidir.

¹ Prof. Dr., Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, Kahramanmaraş-Türkiye / e-posta: aak@ksu.edu.tr / ORCID ID: orcid.org/0000-0002-1788-5429.

Başvuru Submission	Kabul Accept	Yayın Publish
28.11.2020	26.12.2020	30.12.2020

DOI: 10.18403/emakalat.832811

râünehirli Hanefî âlimlerin X, XI, XII ve XIII. asırlarda Mâtürîdîliğin gelişimine nasıl katkı sağladıklarını irdeleyerek kronolojik ve özet olarak ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Mâtürîdîliğin Gelişimi, Hanefî Âlimler, Mâverâünnehir, Ebû Hanîfe, Ebû Mansûr el-Mâtürîdî.

by highlighting Abû Mansûr al-Mâtürîdî's name and views. In this context, this article aims to reveal, chronologically and briefly, how the Hanafî scholars from Transoxiana contributed to the development of Mâtürîdiyya in the X, XI, XII and XIII. centuries.

Key Words: Development of Mâtürîdiyya, Hanafî Scholars, Transoxiana, Abû Hanîfa, Abû Mansûr al-Mâtürîdî.

GİRİŞ

Mâverâünnehir'de Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin görüşlerini benimseyen Hakîm es-Semerkindî (ö. 342/953), Ali b. Said er-Rüstüfağnî (ö. 345/956), Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî, Ebû'l-Muîn en-Nesefî, Necmüddin Ömer en-Nesefî, Alâuddin es-Semerkindî (ö. 539/1144), Alâuddin el-Üsmendî (ö. 552/1157) ve Nureddin es-Sâbü'nî gibi çok sayıda Mâverâünnehirli Hanefî-Mâtürîdî âlim yetişmiştir. Bu âlimlerin hepsi de eserlerinde Mâtürîdî'nin ismini övmüşler ve görüşlerini savunmuşlardır. Onlar, bir taraftan *Tabsiratü'l-edille*, *'Akâ'idü'n-Nesefî* ve *Bahrü'l-keâm fî akâ'idi ehli'l-İslâm* gibi Mâtürîdîliğe ait temel kaynakları yazarak, diğer taraftan çok sayıda öğrenci yetiştirerek Mâtürîdîliğin gelişimine öncülük etmişlerdir. Aynı zamanda onlar, söz konusu kitaplarının yanı sıra Mâtürîdî'nin eserleri ile fıkhîta Hanefîliğe ait temel kitapları da birlikte okutmuşlardır. Böylece Hanefîlik ile Mâtürîdîlik, etle tırnak gibi birbirinin ayrılmaz iki parçası olmuştur.

Aslında bu çalışmadan önce Mâtürîdîliğin gelişimine katkı sağlayan Mâverâünnehirli âlimler hakkında önemli çalışmalar yapılmıştır. Fakat onların hemen tamamında sadece bir ya da birkaç Mâtürîdî âlimin² Mâtürîdîliğe katkısı ele alınmış olup belli başlı

² Bu konuda tespit edebildiğimiz kadarıyla sadece iki çalışma mevcuttur. Bunlardan biri *Selçuklular Döneminde Mâtürîdîlik* adlı çalışmamızda belli başlı 12 Hanefî-Mâtürîdî âlimin Mâtürîdîliğe katkıları incelenmiştir. Bk. Ahmet Ak *Selçuklular Döneminde Mâtürîdîlik*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019; Diğeri ise bir Yüksek Lisans tezi olup belli başlı dokuz Hanefî âlimin kısaca Mâtürîdîliğe katkıları üzerinde durulmuştur. Bk. Muhammet Sami Demirci, *Hicri V-VI. Yüzyıllarda Mâverâünnehir'de Yaşamış Mâtürîdî Âlimlerin Mâtürîdîlik İçindeki Yeri ve Görüşleri*, (Yüksek Lisans Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2012), 1-116.

Hanefî-Mâtürîdî âlimlerin tamamının katkıları üzerine bu zamana kadar pek çalışma yapılmamıştır.³ İşte bu makalede, X, XI, XII ve XIII. yüzyıllarda yaşayan 20 tane belli başlı Mâverâünnehirli Hanefî âlimlerin kısaca tanıtımları yapılmış ve yeni bulgular çerçevesinde onların Mâtürîdîliğin gelişimine katkıları kronolojik sıraya göre ele alınmıştır. Ayrıca bilimsel araştırma ve yayın eteği kurallarına da riayet edilmiştir.

1. Onuncu Yüzyılda Yaşayan Mâtürîdî Âlimlerin Katkıları

Onuncu yüzyılda, Mâtürîdîliğin gelişimine katkı sağlayan Mâverâünnehirli âlimler arasında Hakîm es-Semerkindî, Ali b. Said er-Rüstüfağnî, Ebû Seleme (ö. IV/X. asrın ortaları) ve İbn Yahyâ'yı (ö. IV/X. asrın sonları) saymak mümkündür. Şimdi bu âlimlerin Mâtürîdîliğin gelişimine katkılarını vefat tarihlerine göre ele alalım.

1.1. Ebû'l-Kâsım el-Hakîm es-Semerkindî (ö. 342/953)

İmam Mâtürîdî'den "fıkıh ve kelâm okuyan Hakîm es-Semerkindî, halk tarafından sevilen ve saygı duyulan bir kişi olarak Semerkant'ta uzun süre kadılık görevinde bulunmuştur."⁴ *es-Sevâdü'l-a'zam* isimli esiri Mâtürîdiyye mezhebinin başlangıç devri eserlerinin önemli örneklerinden biri kabul edilen⁵ Hakîm es-Semerkindî, hocası İmam Mâtürîdî'nin mezar taşına şu ibareyi yazdırmıştır:⁶

³ Bk. Abdullah Demir, Ali b. Osman el-Üşî'nin Mâtürîdî Kelâmına Katkıları, *Uluslararası Ali b. Osman el-Üşî Sempozyumu Bildirileri*, Ed. Ferhat Gökçe, (Bişkek: Türkiye Diyanet Vakfı Oş Devlet İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2018), 371-386; Abdullah Demir, "Ebû İshâk Zâhid es-Saffâr'ın Mâtürîdî Kelâmına Katkıları," *Uluslararası Mâtürîdîlik Sempozyumu (Dünü, Bugünü ve Geleceği) Bildiriler*, Ed. Sönmez Kutlu, (Türkistan: Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi Turan Matbası, 2015); İsmail Şık, "Semerkantlı Hanefî-Mâtürîdî Âlim Mahmud b. Zeyd el-Lâmişi ve İlmi Konumu", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (CÜİFD)* 10 (2010): 105-123; Hakan Yıldızhan, *Ebu'l-Yusr Muhammed el-Pezdevî'nin Mâtürîdî Kelam Sistemine Katkıları*, (Yüksek Lisans Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2019).

⁴ Ahmet Ak, *Büyük Türk Âlimi Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, Ankara: Ensar Neşriyat, 2019), 63; Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratü'l-edille*, nşr. Claude Salame (Dımeşk: y.y. 1993), 1: 360; Mahmud b. Süleyman el-Kefevî, *Ketâibü a'lâmi'l-ahyâr*, (Süleymaniye Kütüphanesi, Reisülküttâb, no. 690), 105b; Sönmez Kutlu, *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 285.

⁵ Mustafa Can, "Hakîm es-Semerkindî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15: 193-194.

⁶ Nesefî, *Tabsiratü'l-edille*, 1: 358.

“Burası bütün hayatını ilme adayan, gücünü ilmin yaygınlaşması ve öğretilmesi yolunda tüketen, din yolundaki eserleri övgüyle anılan ve ömrünün meyvelerini devşiren kişinin mezarıdır.”

İmam Mâtürîdî'nin mezar taşındaki bu beyit, onun, sonraki dönemlerde olduğu gibi yaşadığı dönemde de iyi tanınan, eserleri biliniyor okunan ve dönemin en meşhur âlimlerinden biri olduğunu göstermektedir. Öte taraftan uzun yıllar sevilen ve saygı duyulan önemli bir kişi olarak Semerkant'ta kadılık görevinde bulunmuş olan Hakîm es-Semerkandî'nin yazdırdığı bu beytin, Mâtürîdî'nin mezar taşında yüzyıllarca kaldığını söylemek mümkündür. Bütün bunlar, Hakîm es-Semerkandî'nin Mâtürîdîliğin oluşum ve gelişimine az da olsa katkı sağladığına işaret etmektedir.

1.2. Ebü'l-Hasen Alî b. Saîd er-Rüstüfağnî el-Hanefî (ö. 345/956)

Kaynakların büyük bir kısmına göre 345 (956) yılında vefat eden Rüstüfağnî, Mâtürîdî'nin öğrencilerinden olup⁷ *Beyânu's-sünne ve'l-cemâ'a*⁸ ve *el-Es'ile vel ecvibe* gibi kıymetli eserler yazmış⁹ ve hocasının görüşlerini yaymaya çalışmıştır.¹⁰ Rüstüfağnî, İmam Mâtürîdî'yi “eş-Şeyh el-İmam”¹¹, “eş-Şeyh Ebû Mansûr el-Mâtürîdî”¹², “Şeyhu'l-İslâm”¹³ ve “eş-Şeyhu'l-İmâmi'l-Hüdâ”¹⁴ gibi sıfatlarla tavsif etmiş ve hocasının görüşlerini anlatmıştır.¹⁵ Bunun yanı sıra Rüstüfağnî'nin kendi görüşünün doğru olduğunu ispatlamak için hocası İmam Mâtürîdî'nin görüşünü de delil

⁷ Ebü'l-Hasan Rüstüfağnî, *el-Es'ile ve'l-ecvibe*, *Akâid*, (Süleymaniye Kütüphanesi, Molla Murad, no. 1829), 154a; Kefevî, *Ketâib*, 105b; Muhammed Aruçi, “Rüstüfağnî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2008), 35: 296.

⁸ Neseî, *Tabsiratü'l-edille*, 1: 358; Leknevî, *el-Fevâid*, 65.

⁹ Rüstüfağnî, *el-Es'ile*, 154a.

¹⁰ Ebü'l-Hüseyn Muhammed İbn Yahyâ el-Beşâğarî (İbn Yahyâ), *Şerhu cümeli usûli'd-din li Ebî Seleme es-Semerkandî*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, no. 1648/2), 162a; Geniş bilgi için bkz. Ak, *Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, 139-141.

¹¹ Ebü'l-Hasan Rüstüfağnî, *el-Fevâid*, *Mecmû'u'l-havâdis ve'n-nevâzil*. (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Cami, n0. 547), 302a.

¹² Rüstüfağnî, *el-Fevâid*, 313b.

¹³ Rüstüfağnî, *el-Fevâid*, 315a.

¹⁴ Rüstüfağnî, *el-Fevâid*, 317a.

¹⁵ Rüstüfağnî'nin hayatı, görüşleri ve Mâtürîdîliğe katkıları hakkında geniş bilgi için bkz. Halil İbrahim Bulut, “Rüstüfağnî Hayatı, İlmî Şahsiyeti ve Bazı Kelâmî Görüşleri”, *Orta Asya Âlimlerinin İslam Medeniyetine Katkıları Sempozyumu*, 2018, 651-675; Ak, *Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, 139-141.

getirmiştir. Mesla o, büyük günah işleyenin dinden çıkmayacağını ifade ettikten sonra “Bu görüş, eş-Şeyh Ebû Mansûr el-Mâtürîdî’nin görüşüdür.” şeklinde hocasına atıfta bulunmuştur.¹⁶ Yine tespit edebildiğimiz kadarı ile eserlerinde İmam Mâtürîdî’nin ismine ve görüşlerine ilk referansın Rüstüfağni tarafından yapıldığını söylemek mümkündür. Bununla birlikte o, birçok Hanefî-Mâtürîdî âlime de ders vermiştir. Sonuç olarak bütün bunlar, Rüstüfağni’nin Hanefî-Mâtürîdî geleneğinin önemli bir halkası olduğunu ve İmam Mâtürîdî’nin bir mezhep imamı olarak kabul edilmesi ve kendisine nispetle bir ekolün oluşmasında onun önemli katkısının olduğunu göstermektedir.

1.3. Ebû Seleme

Ebû Seleme, “*Cümelü usûli’-d-din* adlı eserinde iman,¹⁷ tevhid¹⁸ ve müteşâbihât¹⁹ gibi temel konularda İmam Mâtürîdî’nin görüşlerini isim vermeksizin savunmuştur.”²⁰ Bundan dolayı onun için “İmam Mâtürîdî’nin *Kitâbü’t-Tevhîd*’inde ele aldığı konuları özetleyerek verdiğini söylemek mümkündür. Çünkü her iki âlim de eserlerine, bilgi ve bilgi edinmenin yollarıyla başlamışlar ve Allah’ın varlığı ve tevhidi, sıfatları, tekvin, kader, iman, rüyetullah ve nübüvvet konularını işlemişlerdir. Bundan dolayı *Büyük Türk Alimi Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik* adlı eserimizde de belirttiğimiz gibi Mâtürîdî’nin görüşleri defa derli toplu ilk defa Ebû Seleme tarafından ortaya konulmuştur.²¹ Ayrıca o, söz konusu eserinde Mâtürîdî’nin görüşlerine yer vermiş ve onun görüşlerinin büyük bir kısmını benimsemiştir. Böylece Mâtürîdî görüşlerin tanınmasına katkıda bulunmuştur.

1.4. İbn Yahyâ (ö. IV/X. asrın sonları)

İbn Yahyâ, İmam Mâtürîdî’nin öğrencisinin öğrencisinden okuyup yetişmiş ve *Şerhu Cümelü usûli’-d-din* gibi önemli eserler yazmıştır. O, söz konusu eserinde Rüstüfağni’den sonra en çok Mâtürîdî’nin ismine ve fikirlerine yer vermiştir. Sönmez Kutlu tarafından “Mâtürîdî Kültür Çevresiyle İlgili Yazmalar”²² arasında gösterilen bu eser, yine,

¹⁶ Rüstüfağni, *el-Fevâid*, 313b.

¹⁷ Ebû Seleme, *Cümelü usûli’-d-dîn*, 10, 26-28.

¹⁸ Ebû Seleme, *Cümelü usûli’-d-dîn*, 13-15.

¹⁹ Ebû Seleme, *Cümelü usûli’-d-dîn*, 37.

²⁰ Ak, *Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, 161.

²¹ Ak, *Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, 160-163.

²² Sönmez Kutlu, “Ebû Mansûr Maturîdî ve Mâtürîdî Kültür Çevresiyle İlgili Bibliyografya”, *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, haz. Sönmez Kutlu (Ankara: Otto Yayınları, 2016), 458.

Anke Von Kuegelgen ile Ashirbek Müminov'un birlikte yazdıkları "Mâtürîdî Döneminde Semerkant İlahiyatçıları (4./10.Asır)" başlıklı makalede, Mâtürîdî ve mezhebi konusunda, en önemli bilgiyi veren ilk eser olarak tanıtılmaktadır.²³ O, bu eserinde Mâtürîdî'nin görüşlerini, kendi görüşlerinin doğru olduğuna delil getirmiştir.²⁴ İbn Yahyâ, söz konusu eserinde Mâtürîdî'yi "Zamanında ilimde, anlayışta, mezhepleri bilmede ve takvâda yegâne idi" şeklinde tavsif etmektedir.²⁵ Bütün bunlardan dolayı onun *Cümelü usûli'd-din* gibi önemli eserler vererek ve öğrenciler yetiştirerek Mâtürîdîliğin oluşmasına katkı sağladığını söylemek mümkündür.

1.5. Ebü'l-Leys es-Semerkandî (ö. 373/983)

Ebü'l-Leys es-Semerkandî, *Şerhu fıkhu'l-ekber* adlı kitabında imanın tanımı,²⁶ iman ve İslâm'ın bir oluşu,²⁷ sıfatlar,²⁸ tevhid²⁹ ve kıyamet³⁰ ile ilgili konularda İmam Mâtürîdî'nin ismini zikretmiş ve ona atıfta bulunmuştur.³¹ Onun şerhi incelendiğinde, Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin Mâtürîdî'ye ait görüşleri esas itibarıyla benimsediği ve savunduğu anlaşılmaktadır.³² Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin çok sayıda önemli eserler verdiği ve bu eserlerin sûfi Hanefiler arasında Ahmed Yesevî'nin eserleri gibi geniş bir kabul gördüğü ve yaygın bir şekilde okunduğu da bilinmektedir.³³ Bütün bunlar, Mâtürîdîliğin teşekkül etmesinde ve yayılmasında Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin de önemli katkıları olduğunu göstermektedir.

²³ Anke Von Kuegelgen-Ashirbek Müminov, "Mâtürîdî Döneminde Semerkand İlahiyatçıları (4./10. Asır)", sad. Sönmez Kutlu, *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, haz. Sönmez Kutlu (Ankara: Otto Yayınları, 2016), 279-290; Ak, *Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, 165-166.

²⁴ İbn Yahyâ, *Şerhu cümel*, 18b, 20a, 29a, 31a, 34a, 39a, 46b, 52b, 53a, 61b, 64b, 68a, 68b, 88b, 93b, 110a, 117b, 118b, 127b; Geniş bilgi için bkz. Ak, *Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, 167-168.

²⁵ İbn Yahyâ, *Şerhu cümel*, 161b-162a.

²⁶ Ebü'l-Leys es-Semerkandî, *Şerhu fıkhu'l-ekber* (Haydarabad: y.y., 1321), 7.

²⁷ Ebü'l-Leys es-Semerkandî, *Şerhu fıkhu'l-ekber*, 6, 7.

²⁸ Ebü'l-Leys es-Semerkandî, *Şerhu fıkhu'l-ekber*, 19.

²⁹ Ebü'l-Leys es-Semerkandî, *Şerhu fıkhu'l-ekber*, 20, 21.

³⁰ Ebü'l-Leys es-Semerkandî, *Şerhu fıkhu'l-ekber*, 26.

³¹ Ak, *Selçuklular Döneminde Mâtürîdîlik*, 103-104..

³² Ebü'l-Leys es-Semerkandî, *Şerhu fıkhu'l-ekber*, 7.

³³ Saffet Sarıkaya, "Ebü Hanife'den Ahmed Yesevî'ye Hanefi Maturidi Gelenekte Sufi Tezahürler", Uluslararası Dünü-Bugünü-Geleceği Maturidilik Sempozyumu, Ahmed Yesevî Türk-Kazak Üniversitesi, 3-5 Mayıs 2015, Türkistan-Kazakistan, 1: 164-176.

2. On Birinci Yüzyılda Yaşayan Âlimlerin Katkıları

Bu asırda Ebü'l-Yüsr Muhammed el-Pezdevî ve Ebü'l-Muîn en-Nesefî gibi çok önemli iki Hanefî-Mâtürîdî âlim yetişmiştir.

2.1. Ebü'l-Yüsr Muhammed el-Pezdevî (ö. 493/1099)

Mâtürîdî'nin başka bir öğrencisi olan Abdülkerim b. Musa el-Pezdevî'nin (ö. 390/1000) torunu olan Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, ilk tahsiline babasının yanında başlamış; ondan sonra da önemli Hanefî âlimlerden okuyup yetişmiştir.³⁴ Onun ilmi, hocası İsmail b. Abdüssâdık, dedesi Abdülkerim el-Pezdevî yolu ile Mâtürîdî'ye dayanmaktadır. Usûl ve fûrû ilimlerinde üstün bir derece elde ettiği için Mâverâünnehirdeki Hanefîlerin başkanlığına getirilen³⁵ Pezdevî, *Usûlü'd-din* adlı eserinde dedesi Abdülkerim b. Musa'nın birçok talebe ile birlikte Mâtürîdî'den *Kitâbü't-Te'vîlât*'tan ders aldığını naklettiğini belirtmektedir.³⁶ Bu da onun, Mâtürîdî'nin öğrencisinin öğrencilerinden ders aldığını göstermektedir.

Ebü'l-Yüsr Pezdevî, eğitim faaliyetlerinin yanı sıra *Usûlü'd-din* gibi kıymetli eserler yazmakla kalmamış; aynı zamanda Ömer Nesefî, Alâuddin es-Semerkindî ve Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin aralarında olduğu çok sayıda öğrenciye ders vermiştir. Onun zikri geçen bu üç öğrencisi de Hanefî-Mâtürîdî âlimlerin en meşhurlarındandır. Zira bunlardan Ömer Nesefî, *'Aşkâ'idü'n-Nesefî*'yi yazmıştır. Ebü'l-Muîn en-Nesefî de *Tabsiratü'l-edille ve Bahrû'l-keîâm* gibi önemli eserler yazmıştır. Alâuddin es-Semerkindî ise *Mîzânü'l-intizam*'ı kaleme almıştır.³⁷ Söz konusu eserlerin tamamı da Mâtürîdîliğin en temel kaynakları arasında yer almaktadır. Onun diğer öğrencileri ise Ebü Said Abdülmeccid b. İsmail b. Muhammed el-Herevî (ö. 537/1142), Rüknu'l-Eimme Abdülkerim b. Muhammed (ö. 623/1226),³⁸ Muhammed b. Tâhir b. Abdirrahman b. Hasan es-Suaydî es-Semerkindî el-Lelebâdî (ö. 515/1121)³⁹ ve Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî'nin oğlu Ahmed b. Muhammed el-Pezdevî'dir (ö. 502/1108)'dir.⁴⁰

³⁴ Ebü'l-Hasenât Muhammed el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiye fi terâcimi'l-Hanefiyye*, (Kahire: 1324), 283; Ak, *Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, 175.

³⁵ Leknevî, *el-Fevâid*, 309; Ak, *Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, 175.

³⁶ Ebü'l-Yüsr Muhammed el-Pezdevî, *Kitâbu usûlid-dîn*, thk. Hans Petter Linss (Kahire: Dâru'l mektebeti'l-Arabiyye, 1383/1963), 3.

³⁷ Leknevî, *el-Fevâid*, 71, 309; Kefevî, *Ketâib*, 146a.

³⁸ Leknevî, *el-Fevâid*, 171.

³⁹ Leknevî, *el-Fevâid*, 283.

⁴⁰ Leknevî, *el-Fevâid*, 70; Kefevî, *Ketâib*, 311.

Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd*'ini yeterli bulmakla bereber onu dil ve üslûbunu beğenmediği için *Uşûlü'd-dîn* adlı eserini yazmıştır. O, *Usûlü'd-dîn* adlı kitabında meseleleri ele alırken en çok Ebû Hanîfe'den nakilde bulunmuş; ikinci olarak ise Mâtürîdî'nin ismini ve görüşlerine yer vermiştir.⁴¹ Yine o, Mâtürîdî'nin Ehl-i sünnet ve'l-cemâatin reislerinden biri olduğunu belirtmiş ve onun görüşünü savunmuştur.⁴² Mesela o, *Uşûlü'd-dîn* adlı eserinde tekvin ile ilgili olarak "Bu konuyu, Şeyh Ebû Mansûr Mâtürîdî, Sünnet ve Cemâat Ehlinin mezhebini icâd mevcuddan başkadır, icâd hâdis değildir, ama ezelidir diyerek tashih edip, düzeltmiştir"⁴³ nakilde bulunmuştur. Böylece o, Mâtürîdî'nin Ebû Hanîfe'nin görüşlerini sistemleştirdiğine vurgu yapmıştır.⁴⁴ Bu kayıttan dolayı İmam Mâtürîdî'nin Ehl-i Sünnet'in görüşlerini sistemleştirdiğini ifade eden ilk Hanefî alimin Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî olduğunu söylemek mümkündür.

Bununla birlikte Pezdevî'nin, İmam Mâtürîdî'nin unutulmaya yüz tuttuğu bir dönemde, Hanefî-Mâtürîdî geleneğinin önemli temsilcilerinden biri olması, Buhâra ve Semerkant şehirlerinde Hanefî halkla iç içe kadılık görevinde bulunmuş olması, Hanefî-Mâtürîdîliğe dair *Usûlü'd-dîn* gibi kıymetli eserler yazması ve sonraki dönemlerde adları ve eserleri sıkça anılan öğrenciler yetiştirmiş olması, ihmale uğrayan İmam Mâtürîdî'nin dolayısı ile Mâtürîdîliğin teşekkül edip yayılmasına önemli katkılar sağlamıştır.⁴⁵

Netice olarak o, Mâtürîdî'nin Ehl-i sünnet ve'l-cemâat'ın reislerinden biri olduğuna vurgu yaparak ve Ebû Hanîfe'nin itkada dair fikirlerini geliştirip sistemleştirdiğini, hatta onun yanlış anlaşılan görüşlerini tashih ettiğini belirtmiştir. O bununla da kalmamış, Mutezîlî fikirlerden uzak durmaları konusunda Hanefîleri uyarmıştır.⁴⁶ Bütün bunlar onun Hanefîleri Mâtürîdî'nin görüşleri etrafında toplamaya çalıştığını göstermektedir. Sonuç Pezdevî'nin gayretleri neticesinde uzun süre ihmal edilen Mâtürîdî'nin isminin ve görüşlerinin daha tanınır ve bilinir hale geldiğini söylemek

⁴¹ Pezdevî'nin Ebû Hanîfe'ne yer verdiği yerler için bkz. Ebü'l-Yüsr Muhammed Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, çev. Şerafeddin Gölcük (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1994), 5, 63, 71, 77, 101, 166, 218, 303, 304, 332, 336, 366, 367; Pezdevî'nin Mâtürîdî'nin ismine yer verdiği yerler için bkz. Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, 3, 50, 51, 123, 293, 295, 299, 305, 347; Ak, *Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, 175.

⁴² Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, 2-3.

⁴³ Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, 101.

⁴⁴ Ak, *Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, 176-177.

⁴⁵ Yıldızhan, *Ebu'l-Yusr Muhammed el-Pezdevî'nin Mâtürîdî Kelam Sistemine Katkıları*, 63-64.

⁴⁶ Geniş bilgi için bk. Ak, *Selçuklular Döneminde Mâtürîdîlik*, 147-155.

mümkündür. Böylece o, Ebü'l-Muîn Neseî, Ömer en-Neseî ve Alâuddîn es-Semerkandî gibi kıymetli öğrenciler yetiştirerek önemli eserler vererek ve Mâtürîdîliğin oluşup, gelişmesine büyük katkı sağlamıştır.

2.2. Ebü'l-Muîn en-Neseî (ö. 508/1114)

Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî gibi önemli bir âlimden okuyup yetişen Ebü'l-Muîn en-Neseî, kendisi de Alâuddîn es-Semerkandî ve Ömer en-Neseî gibi önemli talebeler yetiştirmiştir.⁴⁷ Ayrıca *Tabsiratü'l-edille* ve *Bahrü'l-keâm* gibi çok önemli eserler kaleme almıştır.⁴⁸ O, *Tabsiratü'l-edille* adlı eserinde tespitlerimize göre 78 yerde Mâtürîdî'nin ismine ve görüşlerine yer vermiş ve onun görüşlerini savunmakla kalmamış; aynı zamanda Ebü Hanîfe'nin görüşlerini en iyi bilen kişinin Mâtürîdî olduğuna dikkat çekerek, kaydetmiştir.⁴⁹ Yine onun, *Tabsiratü'l-edille*'de Mâtürîdî'nin görüşlerini sistematik bir şekilde delilleri ile birlikte açıklamıştır. Bütün bunlardan onun, Mâtürîdî'nin görüşlerini en iyi açıkladığı ve onun görüşlerini daha sistematik hale getirdiği anlaşılmaktadır. Nitekim o, bunlardan dolayı gayet haklı olarak Mâtürîdîliğin ikinci kurucusu kabul edilmiştir.

Ebü'l-Muîn en-Neseî'nin Mâtürîdîliğin yayılışına katkıda bulunan başka bir eseri de *Bahrü'l-keâm fî 'Aķâ'idi ehli'l-İslâm*'dır. Nitekim onun söz konusu eseri Mâtürîdîliğin temel kaynakları arasında yer almaktadır.⁵⁰ Yine o, *Kitâbü't-temhîd li kavâidi't-tevhîd* adlı eserinde de⁵¹ İmam Mâtürîdî'yi "Ebü Mansûr el-Mâtürîdî (r.a.) hem usûlde hem de furûda Ebü Hanîfe'ye en çok tabi olan kişidir"⁵² şeklinde övmüş ve onun görüşlerini on dört yerde atıfta bulunarak savunmuştur.⁵³ Yine daha önce belirtildiği üzere Ebü'l-Muîn en-

⁴⁷ Ebü'l-Muîn en-Neseî'nin hayatı ve ilmî kişiliği hakkında geniş bilgi için bk. Metin Yurdağur, "Kurucusundan Sonra Mâtürîdiyye Mezhebinin En Önemli Kelamcısı Ebü'l-Muîn en-Neseî'nin Hayatı ve Eserleri", *Diyanet Dergisi*, 1985, 21(4), 27-43.

⁴⁸ Muhyiddin el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*, nşr. Abdülfettah Muhammed el-Hulv, 1-4, (Kahire: 1993), 1: 422 vd; Leknevî, *el-Fevâid*, 355; Yusuf Şevki Yavuz, "Neseî, Ebü'l-Muîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32: 569-570.

⁴⁹ Neseî, *Tabsiratü'l-edille*, 1: 162.

⁵⁰ Yusuf Şevki Yavuz, "Bahrü'l-Kelâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 2: 516.

⁵¹ Ebü'l-Muîn en-Neseî, *Tevhidin Esasları Ebü'l-Muîn en-Neseî*, çev. Hülya Alper, (İstanbul: İz Yayıncılık 2013), 21.

⁵² Ebü'l-Muîn Neseî, *Tevhidin Esasları*, 39.

⁵³ Ebü'l-Muîn Neseî, *Tevhidin Esasları*, 39, 143, 145, 151.

Nesefî, Mâtürîdî'yi bir ekol sahibi olarak benimsemiş ve kelâma dair görüşlerini merkeze alarak *Kitâbü't-Tevhîd*'den sonra ikinci kaynak sayılan *Tebşîratü'l-edille*'yi telif etmiştir.⁵⁴ Böylece Nesefî ile birlikte Mâtürîdîlik bir kelâm akımı olmuştur. Sonuç olarak Ebû'l-Muîn en-Nesefî, Mâtürîdîliğe ait önemli eserler yazarak, Mâtürîdî'nin görüşlerini daha da sistematik hale getirerek Mâtürîdîliğin gelişimine büyük katkı sağlamıştır.

3. On İkinci Yüzyılda Yaşayan Âlimlerin Katkıları

Bu asırda yaşayan Mâverâünnehirli Mâtürîdî âlimler arasında, Saffar el-Buhârî (ö. 534/1139), Sadrü'd-Şehid Ömer b. Abdülaziz b. Mâze el-Buhârî (ö. 536/1142), Ebû Hafs Ömer en-Nesefî, Alâuddîn es-Semerkindî (ö. 539/1144), Alâuddîn el-Üsmendî (ö. 552/1157), Ali b. Osman el-Uşî (ö. 575/1179) ve Nureddin es-Sâbüni gibi âlimleri saymak mümkündür.

3.1. Ebû İshâk Saffâr el-Buhârî (ö. 534/1139)

Saffar el-Buhârî, Hanefî-Mâtürîdîliğin Mâverâünnehirdeki önde gelen âlimlerden biridir. O, *Telhisü'l-edille li-kavâidi't-tevhîd* adlı eserinde Mâtürîdî'ye üç yerde atıf yapmıştır. Bunların biri, kişinin Allah'ı bilme yöntemi hakkındadır. Burada Saffâr, bir insanın peygamber gönderilmese bile aklıyla Hz. Allah'ı bilmesi gerektiği görüşünü Ebû Hanîfe'ye dayandırarak kaydeder. Ayrıca Mâtürîdî'yi "Ehl-i sünnet ve'l-cemâat'ın imamlarından biridir" ifadesiyle övmektedir. Bu konuda, onun, Mâtürîdî gibi düşündüğü şu kayıttan anlaşılmaktadır: "şüphesiz şeriatın yolu sem'/nakildir. Ancak din'in yolu akıldır".⁵⁵ Ayrıca Saffâr, Hanefî bir fakih olduğu kadar aynı zamanda Mâtürîdî bir kelâmcı kabul edilmiştir.⁵⁶ Yine o, Allah'ın sıfatlarıyla ilgili Mâtürîdî'nin görüşünün en doğru görüş olduğunu belirtmiştir.⁵⁷

Bu konuda önemli çalışmaları olan Abdullah Demir'e göre Saffar, *Telhis* adlı eserinde kelâm ilminin önemi ve meşruluğunu geniş bir

⁵⁴ Bu konuda geniş bilgi için bk. *Selçuklular Döneminde Mâtürîdîlik*, 155-161.

⁵⁵ Ebû İshâk Saffâr el-Buhârî, *Telhisü'l-edille li-kavâidi't-tevhîd*, I-II, nşr. Angelika Brodersen, (Beyrut: el-Ma'hedü'l-almâni li'l-Ebhâsi's-Şarkiyyeti Müessesetü'r-Reyyan, 1432/2011), 1: 133; Abdullah Dinç, *Saffar el-Buhari'nin Mezhepleri Tasnifi*, (Doktora Tezi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, 2018), 107-114.

⁵⁶ Kutlu, "Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ve Mâtürîdî Kültür Çevresiyle İlgili Bibliyografya", 390; Ak, *Selçuklular Döneminde Mâtürîdîlik*, 179-180.

⁵⁷ Saffâr el-Buhârî, *Telhisu'l-edille*, 1: 209.

şekilde ele alarak bu ilmin gerekli oluşuna dikkat çekmiştir.⁵⁸ Onun bu tutumu Mâtürîdî kelamının Hanefiler arasında gelişimine destek olmuştur. Saffar, görüşlerini akli ve nakli deliller ile temellendirerek günümüzde semantik olarak isimlendirilen anlam bilimi kullanmıştır. Onun semantiği en güzel şekilde kullanmış olması ve bu konuda örnek oluşu Mâtürîdîliğe en önemli katkısı kabul edilmektedir. Mâtürîdîlerin akli-nakil ilişkisini daha da geliştirmesi, Mâtürîdî gibi tefsir ve tevil ayırımına giderek dini konularda farklı yorumların olabileceğini mümkün görenek muhalif görüşteki Müslümanların tekfir edilmesine karşı çıkmıştır. Onun bu tutumu Mâtürîdîliği en iyi şekilde yansıtmıştır. Mâtürîdînin bilgi kuramını daha da sistematik hale getirmiştir. Kelami konuları Allah'ın isimlerine dayandırarak geniş bir şekilde yorumlar getirmiştir. *Telhisü'l-edille* ve *Risâle fi'l-keâm* adlı eserlerinin içerikleri ile kullandığı yöntemin Mâtürîdînin eserlerindeki içerik ve yöntemle benzerliği ve onun görüşlerine atıfta bulunması, Saffarın önemli bir Mâtürîdî kelamcısı olduğunu göstermektedir.⁵⁹ Bütün bunlar, Saffarın Mâtürîdîliğin oluşup, gelişmesine önemli katkıda bulunduğunu göstermektedir.

3.2. Sadrü'd-Şehid Ömer b. Abdülaziz b. Mâze el-Buhârî (ö. 536/1142)

Buhâra'da kadılık görevi de yapan Sadrü's-Şehid, Alâuddin el-Üsmendî⁶⁰ ve Ali b. Hasan el-Burhaneddin el-Belhî (ö. 548/1153) gibi âlimlere dersler verdi. Özellikle onun talebeleri arasında yer alan Ali b. Hasan el-Belhî, kendisinden başka Buhâra'da Ebû'l-Muîn en-Nesefî'den de dersler alarak yetişmiş bir vaziyette Halep ve Şam'a gitmiş ve orada kendisine verilen üç medresede Ebû Hafs en-Nesefî'nin *'Akâ'idü'n-Nesefî'*ni okutarak Mâtürîdîliği Suriye'ye taşımıştır.⁶¹

⁵⁸ Bu konuda geniş bilgi için bk. Abdullah Demir, "Mâtürîdî Âlimi Ebû İshâk Zâhid es-Saffâr'ın Kelâm Müdâfaası", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 20(1), 2016, 445-502.

⁵⁹ Abdullah Demir, "Ebû İshâk Zâhid es-Saffâr'ın Mâtürîdî Kelâmına Katkıları," *Uluslararası Mâtürîdîlik Sempozyumu (Dünü, Bugünü ve Geleceği) Bildiriler*, Ed. Sönmez Kutlu, (Türkistan: Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi Turan Matbası, 2015), 289-310; Demir, "Mâtürîdî Âlimi Ebû İshâk Zâhid es-Saffâr'ın Kelâm Müdâfaası", 445-502.

⁶⁰ Kureşî, *el-Cevâhir*, 3: 209; Kefevî, *Ketâib*, 186a.

⁶¹ Kureşî, *el-Cevâhir*, 2: 560-562; Wilferd Madelung, "Mâtürîdîliğin Yayılışı ve Türkler", *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, haz. Sönmez Kutlu, çev. Muzaffer Tan. (Ankara: Otto Yayınları, 2016), 342, 361.

Sadrü’ş-Şehîd, *Şerhu câmiu’s-sağîr*⁶² adlı eserinde, Mâtürîdî’nin görüşlerine dört ayrı yerde atıfta bulunmuştur.⁶³ Sadrü’ş-Şehîd’in Buhâra’da kadılık görevinde bulunması ve Alâuddin el-Üsmendî ve Ali b. Hasan Burhaneddin el-Belhî gibi önemli âlimler yetişmiş olması, onun Mâtürîdîliğin teşekkül etmesine resmi ve ilmî yönden katkıda bulunduğunu göstermektedir.

3.3. Necmüddin Ömer en-Neseî (ö. 537/1142)

Ebü’l-Yüsr el-Pezdevî ve Ebü’l-Muîn en-Neseî gibi önemli hocalardan ders alan Ömer en-Neseî, *Akâ’idü’n-Neseî*, *el-Kand fî zikri ulemâ-i Semerkand* ve *et-Teysîr fî’t-tefsîr* gibi çok kıymetli eserler vermiştir.⁶⁴ O, yazdığı eserlerinde Mâtürîdî’nin ismini ve görüşlerini övmüştür. Nitekim o, *el-Kand fî zikri ulemâ-i Semerkand* adlı eserinde Mâtürîdî’yi “eş-Şeyh el-İmam”, “eş-Şeyh el-İmam Ebî Mansûr el-Mâtürîdî rahimehullah”⁶⁵ ve “Kıdvetü’l-ferîkayn, imam, fâdil, verâ sahibi, müftü, münâzaracı, Dâru’l-Cüzcânîyyede ders veren büyük bir müderris, fıkıh ve nazar ilimlerinde üst seviyede bir âlimdir”⁶⁶ şeklinde övmektedir. Yine onun *Akâ’idü’n-Neseî*’sinde, Mâtürîdî’nin görüşlerini savunup, yaydığı öteden beri ilim ehli tarafından bilinmektedir. Nitekim ondan sonra *Akâ’idü’n-Neseî*’si üzerine çok sayıda şerh ve haşiyeler yazılmıştır. Hatat nerdeyse Mâtürîdî’nin görüşleri artık bu eserle meşhur olmuştur.⁶⁷ Bütün bunlar Ömer Neseî’nin Mâtürîdîye akâidinin sade bir özeti kabul edilen *Akâ’idü’n-Neseî*’yi yazması ile Mâtürîdîliğin kolay bir şekilde anlaşıldığını ve dolayısı ile yayılmasını büyük ölçüde kolaylaştırdığını göstermektedir.

3.4. Alâuddin es-Semerkandî (ö. 539/1144)

Mizânü’l-usûl, *Tuhfetü’l-fukahâ* ve *Şerhu Te’vilâtü’l-Kurân* gibi önemli eserler veren Alâuddin es-Semerkandî, Ebü’l-Muîn en-Neseî ve Ebü’l-Yüsr el-Pezdevî’den okuyup yetişen Mâverâünehirli Mâtürîdî

⁶² Ahmet Özel, “Sadrüşşehid”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35: 426.

⁶³ Hüsameddin Ömer b. Abdülaziz İbn Mâze, *Şerhu’l-câmi’i’s-sağîr*, (Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, no. 850), 27a, 118a, 129a, 134a; Ak, *Selçuklular Döneminde Mâtürîdîlik*, 164-165.

⁶⁴ Leknevî, *el-Fevâid*, 243, 244.

⁶⁵ Necmüddin Ömer en-Neseî, *el-Kand*, (Riyad: 1412/1991), 311, 320.

⁶⁶ Ömer Neseî, *el-Kand*, 32, 143, 311 vd.

⁶⁷ Bu konuda daha geniş bilgi için bk. Ak, *Selçuklular Döneminde Mâtürîdîlik*, 162-164.

bir âlimdir.⁶⁸ Alâuddin es-Semerkandî, Mâtürîdî'nin *Te'vilâtü'l-Kur'an*'ını Ebü'l-Muîn en-Nesefî'den okuduğunu ve Nesefî'nin tefsir okuturken gerekli yerleri açıkladığını kaydetmektedir.⁶⁹ Ayrıca o, *Mizânü'l-usûl* adlı eserinde Mâtürîdî'ye çok sayıda atıfta bulunmaktadır. Nitekim o, *Mizânü'l-usûl* adlı bir de fıkıh usûlü eseri yazarak, Mâtürîdî'nin usûl anlayışını canlandıran⁷⁰ Alâuddin es-Semerkandî, bu eserinde Mâtürîdî'ye çok sayıda atıfta bulunmaktadır. Bu atıfların birincisi, usûl ve fûrû' konusunda yazılmış olan kitapların tasnifiyle ilgili olup şu şekilde geçmektedir: "Usûl ve fûrû' konularını cem eden, meşrû ve makul ilimleri geniş bir şekilde barındıran eş-Şeyh el-İmam ez-Zâhid Ehl-i sünnetin reisi, Ebi Mansûr el-Mâtürîdî es-Semerkandî'ye ait olan *Me'hazû's-şerâi'* ve *el-Cedel* adlı kitaplardır."⁷¹ Mâtürîdî'ye ikinci atıf ise kâfirlerin emir ve nehiyle muhatap olup olmaması konusyla ilgilidir: "Irak ve Mâverâünnehir ehlinin geneli ve onların reisi eş-Şeyh el-İmam el-Ecel Ebü Mansûr el-Mâtürîdî rahmetullahi aleyhim: kâfirler imanla muhataptırlar, bundan kaçınanlar ve bu şekilde ölenler cehennem ehлиндendir; iman edenler ve o halde ölenler cennet ehлиндendirler".⁷² Mâtürîdî'ye yapılan atıfların üçüncüsü ise, umum-husus konusyla ilgilidir. "Meşâyih-u Semerkant ve onların reisi eş-Şeyh el-İmam Ebü Mansûr el-Mâtürîdî rahimehümullah'a göre, umum ile amel etmek vaciptir. Ve Allah Teâlâ'nın umum ve husus ile murad ettiği şeye inanmak haktır"⁷³ demektedir. O, *Mizânü'l-usûl*'ün bir yerinde Mâtürîdî için "*Ehl-i Sünnet'in reisi*"⁷⁴ iki yerinde ise "*Mâverâünnehir-Semerkant Hanefî fıkıh ekolünün reisi*", ifadelerini kullanmaktadır.⁷⁵

Sonuç olarak Pezdevî ile tanınmaya başlayan Ebü'l-Muîn en-Nesefî ile zirveye çıkartılan İmam Mâtürîdî'nin isminin ve görüşlerinin, Alâuddin es-Semerkandî'nin İmam Mâtürîdî'yi Ehl-i sünnet ve'l-cemâatin imamı ve Mâverâünnehir'de yaşayan Hanefilerin fıkıhtaki reisi olarak göstermesiyle daha hızlı yayıldığı

⁶⁸ Leknevî, *el-Fevâid*, 71, 91, 260; Kefevî, *Ketâib*, 88a, 309; Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 47-48.

⁶⁹ Alâuddin es-Semerkandî, *Şerhu te'vilâtü'l-Kur'an*, (Süleymaniye Kütüphanesi, Medine, no, 179), 1b; Ak, *Selçuklular Döneminde Mâtürîdîlik*, 166.

⁷⁰ Alâuddin es-Semerkandî, *Mizânü'l-usûl fî netâici'l-ukûl*, (Katar: 1404/1984), 4, 5.

⁷¹ Alâuddin es-Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 3.

⁷² Alâuddin es-Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 191; Ak, *Selçuklular Döneminde Mâtürîdîlik*, 166-167.

⁷³ Alâuddin es-Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 280.

⁷⁴ Alâuddin es-Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 3.

⁷⁵ Alâuddin es-Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 191, 280.

söylenbilir.⁷⁶ Bütün bunlar, Mâtürîdîliğin oluşum ve gelişimini olumlu yönde etkilemiştir.

3.5. Alâüddîn el-Üsmendî es-Semerkindî (ö. 552/1157)

Alâüddîn el-Üsmendî, *Lübâbü'l-keâm* adlı kıymetli bir eser yazmıştır.⁷⁷ O, bu eserinde Mâtürîdî'yi "İmamü'l-Hüdâ" olarak övmekte ve görüşlerini açıkça savunmaktadır.⁷⁸ Nitekim o, *Lübâbü'l-keâm*'ın bir yerinde, kendisine tebliğ ulaşmayan bir kimsenin aklını kullanarak Allah'a inanması gerektiğini savunmakta ve İmam Mâtürîdî, İyâziyye hocaları ve onların tâbilerinin Ebû Hanife'den nakledilen bu görüşü benimsediklerini kaydetmektedir.⁷⁹ Başka bir yerde ise iman ve İslâm konuları anlatılırken en doğru görüşün İmamü'l-Hüdâ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin görüşü olduğunu açıkça zikretmektedir.⁸⁰ Böylece Üsmendî, Mâtürîdî'nin fikirlerini açıklayarak ve savunarak yaymaya çalışmıştır.

3.6. Ebû's-Senâ Muhammed b. Zeyd el-Lâmişî (ö. VI./XII. asrın ikinci yarısı)

Lâmişî'nin *et-Temhîd li kavâidi't-temhîd* adlı eseri, önemli Mâtürîdî kaynaklardan kabul edilmektedir.⁸¹ O, bu eserinde İmam Mâtürîdî'nin görüşlerini daha sistematik hale getiren Ebû'l-Muîn en-Nesefî'yi "eş-Şeyh el-İmam Seyfû'l-Hak"⁸² gibi sıfatlarla överek ona iki ayrı yerde atıfta bulunmaktadır.⁸³

Lâmişî'nin *Kitap fî usûli'l-fıkh* adlı eseri de Hanefî-Mâtürîdî bir fıkıh usûlü kitabıdır.⁸⁴ Lâmişî, bu eserinde de İmam Mâtürîdî'yi

⁷⁶ Ak, *Selçuklular Döneminde Mâtürîdîlik*, 167-168.

⁷⁷ M. Sait Özervarlı, "Maveraünnehir Âlimi Olarak Alâeddin es-Semerkindî", *Alâeddin el-Üsmendî ve Lübâbü'l-Kelâm Adlı Eseri*, M. Said Özervarlı (İstanbul: İSAM Yayınları, 2005), 25.

⁷⁸ Özervarlı, "Maveraünnehir Âlimi Olarak Alâeddin es-Semerkindî", 30.

⁷⁹ Alâeddin el-Üsmendî, *Lübâbü'l-keâm*, 47 vd.

⁸⁰ Alâeddin el-Üsmendî, *Lübâbü'l-keâm*, 156.

⁸¹ Sönmez Kutlu, "Ebû Mansûr Mâtürîdî ve Mâtürîdî Kültür Çevresiyle İlgili Bibliyografya", 459.

⁸² Ebû's-Senâ Mahmud b. Zeyd Lâmişî, *Kitâbü't-temhîd li-kavâidi't-tevhîd*, nşr. Abdülmecid et-Türkî (Paris: Daru'l-Garb el-İslami, 1995), 80.

⁸³ Lâmişî, *et-Temhîd*, 80, 128, 151; İsmail Şık, *Hanefî-Mâtürîdî Geleneğinin Usulü'd-Din Anlayışı Lamişî Perspektifinde Kelâm-Usûlü'l-Fıkh Diyaloğu* (Ankara: Asil Yayın Dağıtım, 2009), 45.

⁸⁴ Ebû's-Senâ Mahmud el-Lâmişî, *Kitâb fî usûli'l-fıkh*, nşr. Abdülmecid et-Türkî (Paris: Daru'l-Garb el-İslami, 1995), 205.

“Semerkant meşâyihî ve onların reisi”⁸⁵ ve “Semerkant meşâyihî ve onların en büyüğü”⁸⁶ gibi sıfatlarla tavsif etmektedir.⁸⁷ Ayrıca o, bu eserinde mutlak emrin hükmü⁸⁸ ve kendisine tebliği uşlaşamayan kişinin imanla muhatap olup olmaması gibi pek çok konuda Ehl-i sünnet ve'l-cemâatin görüşlerini İmam Mâtürîdî'nin görüşleri doğrultusunda açıklamaktadır.⁸⁹ Ayrıca bu konuda önemli çalışmaları olan İsmail Şık da Lâmişî'nin Mâtürîdîliğin temel görüşlerini akılcı bir yöntemle savunan Semerkandlı kelâmcı usul âlimi olduğunu, sade, kolay anlaşılır, dil ve üslub ile Mâtürîdîliğin oluşumuna katkıda bulunduğunu kaydetmektedir.⁹⁰ Bütün bunlar, Lâmişî'nin Mâtürîdîliğin teşekkül edip gelişmesinde önemli rol oynadığını göstermektedir.

3.7. Ali b. Osman el-Ûşî (575/1179[?])

Ali b. Osman el-Ûşî'nin en meşhur eseri 569/1173 yılında yazdığı *Bedü'l-emâlî*'dir.⁹¹ O, bu eserinde Ehl-i sünnetin Mâtürîdîlik koluna ait temel görüşleri 66 beyit halinde özetlemiştir. Özlü ve manzum şekilde olan bu Mâtürîdî akâid risâlesi, öğrenilip ezberlenmesinin kolay olmasından dolayı ilk dönemlerden itibaren medreselerin ilk sınıflarında okutulduğu gibi akâid kitapları arasında çok rağbet görmüş, değişik yerlerde çok sayıda istinsah edilmiştir.⁹² Bu yüzden “Önemli bir Mâtürîdî akâid risalesi” olarak görülen *Emâlî*, çeşitli dillere tercüme edilmiş ve üzerine önemli şerhler yazılmıştır.⁹³ *Emâlî* şerhlerinin en meşhuru, Ali el-Kârî (ö. 1014/1605) tarafından yapılan *Şerhu bedü'l-emâlî*'dir. Ayrıca *Bedü'l-emâlî*, Mâtürîdî akâidine dair yazılan ilk manzum eserdir. Manzum olduğundan ezberlenmesi kolay olan el-Ûşî'nin bu eseri İslâm dünyasında çok meşhur olmuş

⁸⁵ Lâmişî, *Kitâb fî usûli'l-fikh*, 91, 124,

⁸⁶ Lâmişî, *Kitâb fî usûli'l-fikh*, 134.

⁸⁷ Ak, *Selçuklular Döneminde Mâtürîdîlik*, 172-173.

⁸⁸ Lâmişî, *Kitâb fî usûli'l-fikh*, 91.

⁸⁹ İsmail Şık, *Lâmişî'nin Kelâm İlmindeki Yeri ve Önemi*, (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2009), 246.

⁹⁰ Şık, "Semerkandlı Hanefî-Mâtürîdî Âlim Mahmud b. Zeyd el-Lâmişî ve İlmi Konumu", 105-123.

⁹¹ Kureşî, *el-Cevâhir*, 2: 583.

⁹² M. Sait Özervarlı, “el-Emâlî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11: 73; Ak, *Selçuklular Döneminde Mâtürîdîlik*, 182.

⁹³ Özervarlı, “el-Emâlî”, 11: 73-75.

ve pek çok kişi tarafından ezberlenmiştir.⁹⁴ Ayrıca *Emâlî* adlı kasidenin Mâtürîdiliğin görüşlerin öğrenilmesi, öğretilmesi ve yaygınlaşmasında önemli bir yere sahip olduğu gibi sonraki dönemlerde Mâtürîdiliğe dair yazılan akaid manzumelerine de örnek olduğu gibi kaydedilmiştir.⁹⁵

Ali b. Osman el-Üşî'nin *el-Fetâva's-Sirâciyye* adlı eserinde kelâm aleyhinde kullanılan rivayetleri İmam Mâtürîdî ve gibi kelâmın lehine yorumladığı bilinmektedir. Onun bu tutumu Mâtürîdî kelâmının Hanefiler arasında devam etmesine katkı sağlamıştır. Ayrıca onun Fergana bölgesindeki Hanefî-Mâtürîdîlerin bir temsilcisi olarak kaleme aldığı *Emâlî* ile Mâtürîdiliğin temel görüşlerini savunması ve yaymaya çalışması da önemli ve değerlidir.⁹⁶ Ayrıca o, İmam Mâtürîdî'ye de ismen atıfda bulunarak ve onun "Zâlim sultana âdil diyen kâfir olur." fetvasını *el-Fetâva's-Sirâciyye*'de nakletmiş olması ve *Emâlî*'de aklı kullanarak Cenabı Allah'ı tanımanın ve iman etmenin gerekli olduğunu Mâtürîdî gibi savunmuş olması;⁹⁷ tekvîn sıfatının Allah'ın ezeli bir sıfatı olduğunu savunması, onun Mâtürîdî'nin görüşlerini benimsediği ve Mâtürîdiliği yaymaya çalıştığını göstermektedir.⁹⁸

Şifâhî şiir kültürünün hâkim olduğu bir dönemde Mâverâünnehir'de yaşayan Ali b. Osman el-Üşî'nin Ebû Hanîfe ve Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin itikâdî fikirlerini *Bedü'l-emâlî*'de şiir şeklinde ifade etmesi, Hanefî-Mâtürîdiliğin Mâverâünnehirde daha kolay anlaşılıp yayılmasına büyük katkı sağlamıştır. Ayrıca *Emâlî*'nin pek çok şerhinin yapılışı ve Türkçe, Farsça gibi değişik dillere tercüme edilişi, söz konusu eserin çok rağbet gördüğünü göstermektedir. Nitekim bu manzum eser, asırlardır geniş coğrafyaya hâkim olan Türk İslâm dünyasında okutulmuştur ve hala da okutulmaktadır. Bu bakımdan bu eserin, Orta Asya'da mazmun hale dökülen Mâtürîdî düşüncenin kolay öğrenilmesine yardımcı olduğu gibi günümüze kadar ve günümüzde de Mâtürîdiliğin kolay anlaşılmasına katkı sağladığı söylenebilir.

⁹⁴ Zaylabidin Acımamatov, *Ebû Hanîfe ve Fergana Vadisindeki Etkisi*, (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2009), 130; Ak, *Selçuklular Döneminde Maturidilik*, 182.

⁹⁵ Demir, "Ali b. Osman el-Üşî'nin Mâtürîdî Kelâmına Katkıları", 385; Ak, *Selçuklular Dönemi*, 183.

⁹⁶ Demir, "Ali b. Osman el-Üşî'nin Mâtürîdî Kelâmına Katkıları", 387.

⁹⁷ Demir, "Ali b. Osman el-Üşî'nin Mâtürîdî Kelâmına Katkıları", 378.

⁹⁸ Demir, "Ali b. Osman el-Üşî'nin Mâtürîdî Kelâmına Katkıları", 381.

3.8. Nüreddin es-Sâbûnî (ö. 580/1184)

Nüreddin es-Sâbûnî, *el-Bidâye* adlı eserinde Mâtürîdî'yi “Hidâyet rehberi ve Ehl-i Sünnet'in reisi Ebû Mansûr beyyazallahu ğurretehu⁹⁹” “Büyük İmam Ebû Mansûr el-Mâtürîdî”¹⁰⁰ şeklinde tavsif etmiştir.¹⁰¹ Ayrıca o, *Tabsiratü'l-edille*'yi okumaya ve okutmaya icâzetli Şemsü'l-Eimme Muhammed el-Kerderî (ö. 642/1244) gibi önemli âlimlere hocalık yapmıştır.¹⁰²

Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-hidâye* adlı diğer bir eserinde ise İmam Mâtürîdî'yi 12 yerde “eş-Şeyh el-İmam Mâtürîdî rahimehullah” şeklinde övmekte ve onun görüşlerini savunmaktadır.¹⁰³ Diğer eserlerinde olduğu gibi *el-Kifâye* adlı eserinde de “Sâdık bir Mâtürîdî”¹⁰⁴ olan Nüreddin es-Sâbûnî, hicri 580, miladi 1184 yılında Buhâra'da vefat etmiştir.¹⁰⁵ Onun yazdığı söz konusu eserler, kendisinden sonra gelen Ebû'l-Berakât en-Nesefî (ö. 710/1310) Sa'düddin Taftazânî (ö. 793/1390), Kemâlüddin el-Beyâzî (ö. 1098/1687), Râgıb Paşa (ö. 1176/1763) gibi âlimlerin yazdığı eserlere de kaynaklık etmiştir.¹⁰⁶

Öte taraftan Sâbûnî, *el-Bidâye* adlı eserinde Ebû Hanîfe'nin adını altı yerde zikretmesine rağmen, bu yerlerin hiç birisinde Ebû Hanîfe hakkında Ehl-i sünnetin reisidir ya da Ehl-i sünnetin imamıdır, şeklinde bir bilgi vermez. Buna karşı onun aynı eserinde Mâtürîdî'nin ismini yedi yerde zikrettiği görülmektedir. Bu yedi yerin birinde Mâtürîdî'den açıkça “Ehl-i sünnetin reisi,”¹⁰⁷ diğer bir yerinde ise “Büyük İmam Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ve ve ona tâbi olanlar”¹⁰⁸ şeklinde anmaktadır. Bu durum, XII. yüzyılda Mâverâünnehir'deki Hanefî âlimlerin İmam Mâtürîdî'nin ismi ve görüşleri etrafında birleşmeye başladıklarını ve diğer mezheplere karşı Mâtürîdî'nin ilgili görüşleri ile cevap verdiklerini göstermektedir. Böylece artık XII. yüzyıldan itibaren İmam Mâtürîdî'nin isminin ve itikâdî görüşlerinin

⁹⁹ Sâbûnî, *el-Bidâye*, 34.

¹⁰⁰ Sâbûnî, *el-Bidâye*, 39, 54, 62, 71, 86, 88.

¹⁰¹ Ak, *Selçuklular Döneminde Mâtürîdîlik*, 174-179.

¹⁰² Leknevî, *el-Fevâid*, 42; Kefevî, *Ketâib*, 138b; Muhammed Aruçi, “Sâbûnî, Nüreddin,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35: 360-361.

¹⁰³ Nüreddin Sâbûnî, Ahmed Ahmed b. Mahmud b. Ebî Bekr, *el-Kifâye fi'l-hidâye*, nşr. Muhammed Aruçi, (Beyrut: Dar İbn Hazm, 1436/2014), 47, 132, 133, 151, 160, 204, 215, 216, 289, 348, 353 ve 359.

¹⁰⁴ Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akaidi*, 33.

¹⁰⁵ Leknevî, *el-Fevâid*, 74.

¹⁰⁶ Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akaidi*, 10, 21.

¹⁰⁷ Sâbûnî, *el-Bidâye*, 34.

¹⁰⁸ Sâbûnî, *el-Bidâye*, 62.

Ebû Hanife'nin isminden ve itikâdî görüşlerinden daha çok öne çıkmaya başladığını ve aynı zamanda *Ashâbu Ebî Hanîfe*'den *Ashâbu Ebî Mansûr el-Mâtürîdî*'ye geçişe işaret etmektedir. Yani Mâtürîdîlik isminin alt zemininin oluştuğunu göstermektedir.

Öte taraftan Fahreddin er-Râzî'nin *Münâzarât* adlı eserinde geçen bilgilere göre Nûreddin es-Sâbûnî, Buhâra'da itibarlı ve zengin bir aileye mensup olup bölgenin önde gelen Hanefî âlimlerinden biridir. Yine aynı eserde Sâbûnî'nin hacca gidiş gelişi esnasında Horasan ve Irak'taki âlimlerle tanışıp, onların ilim meclislerine katılarak konuşmalar yapmış ve onlara bir takım tavsiyelerde bulunduğu bahsedilmektedir.¹⁰⁹ Bu kayıt, Mâtürîdîliğin o dönemde siyasi ve eğitim alanlarında olduğu gibi ekonomik alanda da büyük desteğe sahip olduğunu göstermektedir. Bütün bunlar, Nûreddin es-Sâbûnî'nin de Mâtürîdîliğin gelişip yayılışına önemli katkı sağladığına işaret etmektedir.

3.9. Ahmed b. Muhammed b. Ömer el-Attâbî el-Buhârî (ö. 586/1190)

Mâverâünnehir Hanefî uleması arasında önemli bir yeri olan Ahmed el-Attâbî, Hanefîliğin temel kaynaklarına yaptığı şerhlerle meşhur olmuştur.¹¹⁰ Mâverâünnehirli Hanefî-Mâtürîdî âlimlerin İmam Mâtürîdî'nin fıkıh usûlünü yeniden inşa etmesi ile ilgili önemli bir çalışması olan Şükrü Özen'in de belirttiği gibi Attâbî'nin *Şerhu câmi's-sağîr* adlı eserinde İmam Mâtürîdî'yi üç ayrı yerde överek atıfta bulunması gayet anlamlıdır.¹¹¹ Bütün bunlar Ahmed el-Attâbî'nin de az da olsa Mâtürîdîliğin gelişip yayılışına katkı sağladığını göstermektedir.

3.10. Alâuddin el-Kâsânî (ö. 587/1191)

Mâverâünnehirli Hanefî-Mâtürîdî âlimlerden biri de Anadolu ve Halep'e gelen Alâuddin Ebû Bekr b. Mesud b. el-Kâsânî'dir. O, İmam Mâtürîdî'nin *Tevîlâtü'l-Kur'ân* adlı tefsirini şerh eden Alâuddin es-

¹⁰⁹ Fahreddin Râzî, *Münâzarât*, nşr, Fethullah Huleyf, (Beyrut; 1967), 7-14.

¹¹⁰ Halit Ünal, "ATTÂBÎ, Ahmed b. Muhammed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4: 93.

¹¹¹ Ahmed b. Muhammed b. Ömer el-Attâbî, *Şerhu'l-câmi'i's-sağîr*, (Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi, no. 463, 132a, 136a, 166b; Şükrü Özen, "İmam Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün İnşâsı", *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, Haz. Sönmez Kutlu, Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2003), 209-210; Şükrü Özen, "Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşâsı", (Basılmamış Doçentlik takdim çalışması, İstanbul, 2001), 200-207.

Semerkindî'nin en seçkin talebesi olarak bilinmektedir.¹¹² Hanefî-Mâtürîdîliği Alâuddin es-Semerkindî, Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî ve Ebü'l-Muîn en-Nesefî hoca silsilesinden öğrenen Alâuddin el-Kâsânî, Hanefî âlimlerin büyüklerinden olup usûl ve fûrû da söz sahibi olduğundan "Âlimlerin meliki" unvanıyla anılmaktadır. Hocası Alâuddin es-Semerkindî, kızı Fâtıma'yı Alâuddin el-Kâsânî ile evlendirmiştir. 587/1191 yılında Halep'te vefat eden el-Kâsânî, *Tuhfe* adlı eserin sahibi olan eşi Fatıma'nın kabrinin yanına defnedilmiştir.¹¹³

Alâuddin el-Kâsânî, Halep'e gelmeden önce Konya'ya gelerek Anadolu Selçuklu Sultanı olan I. Mesud'un (ö. 547/1152) sarayında bir müddet bulunduktan sonra Antalya'ya geçmiş ve orada bir müddet ders vermiştir.¹¹⁴ Ancak o, kısa bir müddet sonra Sultan II. Kılıçaslan (1155–1192) tarafından Halep'e Nüreddin Mahmud b. Zengi'nin (ö. 569/1174) yanına gönderilmiştir.¹¹⁵ 543/1148 yılında Halep'e gelen ve orada çok iyi karşılanan el-Kâsânî, Halep'te Nüreddin Zengi tarafından yapılan medreseye müderris olarak atanmış ve orada yıllarca dersler vermiştir.¹¹⁶ Alâuddin el-Kâsânî, gerek Halep'te müderrislik yaparken gerekse gittiği her yerde Ebû Hanîfe ve İmam Mâtürîdî'nin usul ve fûrûdaki görüşlerini Mutezile'ye karşı savunarak Hanefî-Mâtürîdîliği yayılmasına çalışmıştır.¹¹⁷

Alâuddin Kâsânî, Mâtürîdî'nin *Tevîlâtü'l-Kurân'ın*ı şerh eden Alâuddin es-Semerkindî'nin en seçkin talebesi¹¹⁸ olmanın yanı sıra Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî ve Ebü'l-Muîn en-Nesefî gibi meşhur âlimlerden ders almış; kendisi de aynı çizgide pek çok âlim yetiştirmiştir. Alâuddin el-Kâsânî'den başka daha birçok Hanefî-Mâtürîdî âlim Horasan ve Mâverâünnehir'den Halep ve Şam'a gelerek buralarda Hanefî-Mâtürîdîliği yaymaya çalışmışlardır.¹¹⁹ Bütün bunlar, Alâuddin el-Kâsânî'nin 543/1148 yılında Halep'e gelip, orada 587/1191 yılında vefat edinceye kadar kırk yılı aşkın bir sürede Hanefî-Mâtürîdîliğin gelişip, yayılmasına önemli katkısı olduğunu göstermektedir.

¹¹² Kureşî, *el-Cevâhir*, 2: 244.

¹¹³ Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 91; Kureşî, *el-Cevâhir*, 2: 25.

¹¹⁴ Kureşî, *el-Cevâhir*, 2: 245.

¹¹⁵ Kamâl al-Dîn İbn al-'Adîm, *Buğyat at-Talab fî Târîh Halab Selçuklularla İlgili Hal Tercümeleri*, yay. Ali Sevim, (Ankara: 1976), 99-100.

¹¹⁶ Kureşî, *el-Cevâhir*, 4: 26; Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 91.

¹¹⁷ Kureşî, *el-Cevâhir*, 4: 26; Bu konuda daha geniş bilgi için bk. Ahmet Ak, "Mâtürîdîliğin Halep ve Şam'a Gelişi", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (2016) 16 (1), 119-138.

¹¹⁸ Kureşî, *el-Cevâhir*, 4: 25-26.

¹¹⁹ Ak, "Mâtürîdîliğin Halep ve Şam'a Gelişi", 130-138.

4. On Üçüncü Yüzyılda Yaşayan Âlimlerin Katkıları

4.1. Rüknuddin Ubeydullah b. Muhammed b. Abdülaziz es-Semerkindî

Ubeydullah es-Semerkindî (ö. 701/1301), sûfi ve müteahhir dönem Mâtürîdî âlimlerden kabul edilir. Onun *el-Akîdetü'r-rükniyye fî şerhi lâ ilâhe illallah Muhammedün Rasûlullah* adlı Mâtürîdiyye mezhebinin müteahhir devirdeki önemli kaynaklarından biri kabul edilmektedir. O, bu eserinde her akâid kitabında bulunmayan bazı meselelere temas ederek ve çeşitli konularda Mâtürîdîliğe ait görüşleri överek nakletmekle kalmamış¹²⁰ aynı zamanda İmam Mâtürîdî'nin ismini "İmamü'l-Hüdâ Ebû Mansur el-Mâtürîdî" şeklinde öne çıkarmıştır. Ayrıca söz konusu eserinde Hanefî-Mâtürîdilikte önemli yerleri olan Ebû Hanife, Ebû'l-Leys Semerkindî, Ebû'l-Yüsr Pezdevi ve Ebû'l-Muin Nesefî'den de nakillerde bulunmuş ve onların görüşlerini savunmuştur.¹²¹ Keza Mâtürîdîliğe muhalif olan Müşebbihe, Hanbeliyye, Mu'tezile, Eş'ariyye ve Haşviyye gibi belli başlı mezhep ve akımların görüşlerini aklı ve naklî delillerle çürütmeye çalışmıştır.¹²² Böylece o, Mâtürîdîliğin gelişimine katkıda bulunmuştur.

4.2. Muhammed b. Eşref Şemsüddin es-Semerkindî (ö. 702/1303)

Şemsüddin Semerkindî, önemli bir Mâtürîdî âlimidir.¹²³ Onun *el-Mu'tekâd li i'tikâdi ehli'l-İslâm* adlı eseri bulunmaktadır. Bu konuda önemli çalışmaları olan İsmail Yürük Şemsüddin Semerkindî'nin görüşleri ve göstermiş olduğu ilmî tutumu ile önemli bir Mâtürîdî bir

¹²⁰ Mustafa Sinanoğlu, "Ubeydullah es-Semerkindî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36: 480.

¹²¹ Mustafa Sinanoğlu, "Bir Mâtürîdî Âlim Olarak Ubeydullah es-Semerkindî", Ebû Muhammed Rüknuddin Ubeydullah b. Muhammed b. Abdülaziz es-Semerkindî, *el-Akîdetü'r-rükniyye fî şerhi lâ ilâhe illallah Muhammedün Rasûlullah*, haz. Mustafa Sinanoğlu, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2008), 15.

¹²² Sinanoğlu, "Ubeydullah es-Semerkindî", 36: 480.

¹²³ Muhammed b. Eşref el-Hüseynî Şemsüddin es-Semerkindî, *Şemsüddin es-Semerkindî İslam İnanç İlkeleri*, çev. İsmail Yürük - İsmail Şık, (Ankara: Araştırma Yayınları, 2011), 11; İsmail Yürük, "Hanefî Mâtürîdî Geleneğinde Kelamın Felsefileşmesi ve Şemsüddin es-Semerkindî'nin Mezhebi Üzerindeki Spekülasyonlar", *Kastamonu Üniversitesi IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Veli Sempozyumu -Hanefîlik-Mâtürîdîlik 05-07 Mayıs 2017*, Ed. Cengiz Çuhadar-Mustafa Aykaç-Yusuf Koçak, 2. Baskı, Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2018, 309-314.

âlim olduğunu kaydetmektedir.¹²⁴ Kelâm, mantık, tefsir ve astronomi gibi birçok alanda eserleri olan Şemsüddin Semerkandî'nin başlıca eserleri şunlardır: *es-Sahâ'ifü'l-İlâhiyye*, *el-Mu'tekadât*, *Kitabü'l-Maârif fi Şerhi's-Sahâ'if*, *Risâletü'l-Akâ'id*, *el-Envârü'l-İlâhiyye*, *Kıstâsü'l-Efkâr*, *Aynü'n-Nazar fi'l-Mantık*, *es-Sahâ'if fi't-Tefsir*, *Tahsilü'l-Usûl*, *Âdâbü'l-Bahs*, *İlmü'l-Âfâk ve'l-Enfûs*, *Eşkâlü't-Te'sîs*. Onun kelâm sahasındaki önemli çalışması ise *es-Sahâ'ifü'l-İlâhiyye*'dir.¹²⁵ Bütün bunlar Şemsüddin Semerkandî'nin yazmış olduğu söz konusu eseriyle Mâtürîdîliğin gelişimine katkıda bulunduğuna işaret etmektedir.

4.3. Ebü'l-Berekât Ahmed b. Mahmud en-Nesefî (ö. 710/1310)

Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin el-'Umde adlı eseri, Ehl-i sünnet akaidinin bir özeti olan Necmeddin en-Nesefî'nin 'Akâ'id'inin şerhi sayılabilecek bir niteliktedir. Onun bu eseri W. Cureton tarafından 1843 yılında The Pillar of Creed adıyla İngilizce'ye çevrilmiş ve Arapça'sıyla birlikte Londra'da yayımlanmıştır. Ayrıca Temel Yeşilyurt tarafından tahkik edilerek Türkçe çevirisiyle birlikte basılmıştır. Onun bu el-'Umde adlı eseri üzerine müellifin kendi şerhi yanında pek çok şerh ve bir nazım çalışması yapılmıştır.¹²⁶ *el-Umde fi'l-akâid* adlı eserinde Mâtürîdîliğin bilgi, iman, ilahiyat, nübüvvet ve ahiret ile ilgili görüşleri birinci kaynaklardan hareketle ortaya konulmaktadır.¹²⁷ Bu bakımdan Mâtürîdîliğin gelişimine katkı sağlamıştır.

¹²⁴ Bu konuda daha geniş bilgi için bk. Yürük, "Hanefî Mâtürîdî Geleneğinde Kelâmın Felsefîleşmesi ve Şemsüddin es-Semerkandî'nin Mezhebi Üzerindeki Spekülasyonlar", 309-314; İsmail Yürük, *Şemsü'd-Dîn Muhammed b. Eşref al-Husaynî al-Semerkandî'nin Belli Başlı Kelâmî Görüşleri*, (Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 1987).

¹²⁵ Bu konuda geniş bilgi için bk. Şemseddin Semerkandî, *es-Sahâ'ifü'l-İlâhiyye*, Ed. İlyas Çelebi, Çev: Ramazan Biçer, (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi Yayınları, 2017), 21-27; Şemsüddin Semerkandî, *İlmü'l-Âfâk ve'l-Enfûs Âlem ve İnsan*, Haz. Yusuf Okşar - İsmail Yörük, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2020), 17-18; İlhan Kutluer, "Şemseddin, Muhammed b. Eşref", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36: 475-477.

¹²⁶ Murteza Bedir, "NESEFÎ, Ebü'l-Berekât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32: 567-568.

¹²⁷ Ebü'l-Berekât en-Nesefî, *İslâm İnançının Ana Umdeleri* ["el-Umde" Tercümesi], Nşr. Temel Yeşilyurt, (Malatya: Kubbealtı Yayıncılık, 2000), 1-79.

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Mâverâünnehir'de İmam Mâtürîdî'den başka çok sayıda Hanefî-Mâtürîdî âlim yetişmiştir. Ömer en-Nesefî, *el-Kand fî zikri ulemâi Semerkand* adlı kitabında Semerkant'ta yetişen âlimlerin geniş bir listesini vermektedir. Hanefî-Mâtürîdî eğitim öğretim, özellikle Mâverâünnehir'in Buhâra, Belh, Nesef ve Pezdev gibi diğer şehirlerinde uzun yıllar devam etmiştir. Ancak bu ilim merkezleri arasında kuşkusuz Semerkant'ın ayrı bir yeri vardır. Zira Semerkant o devirde dünyanın önde gelen ilim ve kültür merkezlerinden biri idi. Bu sebeple Mâverâünnehir'deki Hanefîler üzerinde en etkili eğitim Semerkant'ta verilmiştir. Böylece İmam Mâtürîdî'nin görüşleri Semerkant, Buhâra, Nesef ve Pezdev gibi şehirlerde asırlarca okutulup öğretilmiştir. Aynı zamanda söz konusu Hanefî âlimler, bölgede Mâtürîdî'nin görüşlerini açıklayıcı ve destekleyici çeşitli eserler yazmışlardır.

Bu çalışmada, Ömer Nesefî, Ebû'l-Muin en-Nesefî ve Siracüddin Ali b. Osman el-Üşî gibi belli başlı 20 Hanefî-Mâtürîdî âlimin Mâtürîdîliğe katkıları ortaya konulmaya çalışıldı. Bundan dolayı söz konusu âlimlerin Mâtürîdî kimlikleri delilleri ile ortaya konulmaya çalışıldı. Mâtürîdî'nin fikirleri, kendisinden sonra Hakîm es-Semerkandî, Ali b. Said Rüstüfağnî ve Abdulkerim el-Pezdevî gibi öğrencileri vastasıyla Mâverâünnehirli Hanefî-Mâtürîdî âlimler tarafından savunulmuştur. Nitekim bu dönemde Ebû Seleme, *Cümelü usûli'd-dîn*, İbn Yahyâ *Şerhu cümelü usûli'd-din*, Rüstüfağnî, *el-Fevâid*, Ebû'l-Leys Semerkandî *Şerhu fıkhi'l-ekber* adlı eserler yazmışlardır. Ancak bir ara ihmale uğrayan İmam Mâtürîdî'nin isminin ve görüşlerinin Karahanlılar döneminde Semarkant kadılığına getirilen Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî ile yeniden tanınmaya başlamış ve onun öğrencisi Ebû'l-Muin en-Nesefî ile tamamen öne çıkartılmıştır. Nitekim Ebû'l-Muin en-Nesefî, Ebû Hanîfe'yi en iyi anlayan ve ifade edenin İmam Mâtürîdî olduğunu belirtmekle kalmamış; aynı zamanda Mâtürîdî'nin Ebû Hanîfe'nin görüşlerini geliştirip sistemleştirdiğini de açıkça ifade etmiştir. Böylece o, Ebû Hanîfe ile Mâtürîdî'nin fikirleri arasında tam bir uyum olduğuna vurgu yaparak, Mâtürîdîliğin Mâverâünnehir'de teşekkülüne ve gelişimine çok önemli katkı sağlamıştır.

Ayrıca söz konusu dönemdeki âlimlere, saygın yöneticiler gibi değer verilmiştir. Yine köy, şehir ve kasabalardaki halkın resmi olmayan önderleri sayılan âlimlerin nüfuzlarının giderek arttığı görülmüştür. Bu bakımdan halk arasında büyük itibarları olan Mâverâünnehirli Hanefî-Mâtürîdî Türk âlimlerin nüfuzunun artması ile Mâtürîdîliğin teşekkül sürecini tamamlayıp, gelişimini hızlandırdığı söylenebilir. Bundan başka söz konusu âlimlerin vasıtasıyla İmam Mâtürîdî'nin görüşleri başta Mâverâünnehir olmak

üzere özellikle Türklerin hâkim olduğu veya bulunduğu yerlere kısa zamanda ulaşmıştır. Ayrıca Mâverâünnehirde Mâtürîdîliğin yayılmasında Karahanlılar ve Selçuklular gibi Türk devletlerinin yöneticilerinin de büyük katkıları olmuştur. Karahanlılar'ın Semerkant'ı ele geçirdikten sonra Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî'yi Semerkant kadılığına atamış olmaları bu görüşü desteklemektedir.

Sonuç olarak bu çalışmada, Mâverâünnehirli belli başlı 20 Hanefî âlimin eserleri kronolojik olarak incelenmiş ve onların sadece kıymetli eserler yazmakla kalmadıkları, aynı zamanda değerli öğrenciler yetiştirerek Mâtürîdîliğin teşekkül edip gelişimine önemli katkılarda buldukları özet olarak delilleri ile ortaya konulmuştur. İmam Mâtürîdî'nin isminin ve görüşlerinin Ebü'l-Yüsr Pezdevî ile siyasi desteği arkasına aldığı ve onun isminin ve görüşlerinin Ebü'l-Muîn en-Nesefî ile daha sistematik hale getirildiği anlaşılmıştır. Alâuddin es-Semerkandî'nin İmam Mâtürîdî'yi Ehl-i sünnet ve'l-cemâatin imamı ve Mâverâünnehir'de yaşayan Hanefîlerin fıkhındaki reisi olarak göstermesiyle, Mâtürîdîliğin onuncu yüzyıl ile on üçüncü yüzyıllarda Mâverâünnehir'de teşekkül ederek gelişimini ve yayılışını hızlandırdığı delilleri ile ortaya konulmaya çalışılmıştır. Yine Mâtürîdîliğe ait temel kaynakların incelemiş olduğumuz Mâverâünnehirli Hanefî âlimler tarafından bu yüzyıllarda kaleme alındıkları tespit edilmiş ve Mâverâünnehirli Hanefî-Mâtürîdî âlimlerin önemli bir kısmının onbirinci yüzyıl ile onikinci yüzyıllarda yaşadıkları görülmüştür. Ayrıca söz konusu Hanefî-Mâtürîdî âlimlerden Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin Mâtürîdîliğin ikinci kurucusu kabul edildiğinin ne kadar isabetli olduğu teyit edilmiştir. Yine bu bölgede Mâtürîdîliğin yayılıp, gelişmesinde Ahmed Yesevi ve Ebü'l-Leys Semerkandî gibi Hanefî-Mâtürîdî sûfi âlimlerin de önemli etkisi olmuştur. Bununla birlikte bu makalede Mâtürîdîliğin gelişiminde Selçuklu ve Karahanlı gibi Türk devletlerinin sultan ve diğer yöneticilerinin siyasi destekleri konusuna girilmemiştir. Bu çalışmada, sadece Mâverâünnehirli söz konusu Hanefî âlimlerin Mâtürîdî oldukları ve bu mezhebi benimseyip destekledikleri konusu üzerinde durulmuştur. Aynı zamanda söz konusu Hanefî âlimlerin Mâtürîdîliğin oluşum ve gelişimine katkıları üzerinde durulmaya çalışılmıştır. Ancak bir makalenin sınırlarını aşacağından meselenin siyasi ve sosyal yönüne girilmemiş; araştırmanın bu yönleri başka bir çalışmaya bırakılmıştır.

Liste 1: Mâverâünehirli Hanefî-Mâtürîdî Âlimler ve Eserleri

1. Hakîm es-Semerkindî (ö. 342/954) *es-Sevâdü'l-a'zam*
2. Ebü'l-Hasan er-Rüstüfağnî (ö. 345/956), *Fevaidü'r-Rüstüfağnî*
3. Ebü'l-Hasan er-Rüstüfağnî (ö. 345/956), *el-Es'ile vel ecvibe*
4. Ebü Seleme es-Semerkindî (ö. IV/X. Asır ortaları), *Cümelü usüli'd-dîn*
5. İbn Yahyâ (ö. IV/X. Asır sonları), *Şerhu cümeli usüli'd-dîn*,
6. Ebü'l-Leys es-Semerkindî (373/983), *Şerhu fikhü'l-ekber*
7. Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî (ö. 493/1099), *Usülü'd-dîn*
8. Ebü'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115), *Tabsıratü'l-edille*
9. Ebü'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115), *Bahrü'l-keâm*
10. Ebü'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115), *et-Temhîd*
11. Ebü İshâk Saffâr el-Buhârî (ö. 534/1139), *Telhisü'l-edille*
12. Ebü İshâk Saffâr el-Buhârî (ö. 534/1139), *Mesâil*
13. Necmüddin Ömer en-Nesefî (ö. 537/1142), *'Aķâ'idü'n-Nesefî*
14. Alâuddin es-Semerkindî (ö. 539/1144), *Şerhu te'vilâti'l-Kur'an*
15. Alâuddin es-Semerkindî (ö. 539/1144), *Mizânü'l-usûl*
16. Alâüddin el-Üsmendî es-Semerkindî (ö. 552/1157), *Lübâbü'l-keâm*
17. Ali b. Osman el-Ûşî (ö. 575/1179), *el-Emâlî*
18. Nüreddin es-Sâbûnî (ö. 580/1184), *el-Bidâye fi usüli'd-dîn*
19. Nüreddin es-Sâbûnî (ö. 580/1184), *el-Kifâye fi'l-hidâye*
20. Ebü's-Senâ el-Lâmişî (ö. VI/.XII.), *et-Temhîd*,
21. Ebü's-Senâ el-Lâmişî (ö. VI/.XII.), *Kitap fi usüli'l-fikh*
22. Rüknuddin Ubeydullah es-Semerkindî (ö. 701/1301), *el-Aķidetü'r-rükniyye fi şerhi lâ ilâhe illallah Muhammedün Rasûlullah*
23. Şemsüddin es-Semerkindî (ö. 702/1303), *el-Mutekâd li itikâd-i ehli'l-islâm*
24. Ebü'l-Berekât Ahmed b. Mahmud en-Nesefî (ö. 710/1310), *el-Umde fi'l-akâid*

KAYNAKÇA

Acımamatov, Zaylabidin. *Ebû Hanîfe ve Fergana Vadisindeki Etkisi*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2009.

Ak, Ahmet. *Selçuklular Döneminde Mâtürîdîlik*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.

Ak, Ahmet. *Büyük Türk Âlimi Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.

Ak, Ahmet. “Mâtürîdîliğin Halep ve Şam’a Gelişi”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16/1 (2016): 119-138.

Alâuddin es-Semerkandî. *Mizânü’l-usûl fî netâici’l-ukûl*. Katar: 1404/1984.

Alâuddin es-Semerkandî. *Şerhu te’vilâtü’l-Kur’ân*. Süleymaniye Kütüphanesi, Medine, no. 179.

Anke Von Kuegelgen-Ashirbek Müminov. “Mâtürîdî Döneminde Semerkand İlahiyatçıları (4./10. Asır)”. sad. Sönmez Kutlu. *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, haz. Sönmez Kutlu. 279–290, Ankara: Otto Yayınları, 2016.

Aruçi, Muhammed. “Sâbüni, Nüreddin”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35: 360-361, İstanbul: TDV Yayınları, 2008.

Aruçi, Muhammed. “Rüstüfağni”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35: 296-297. Ankara:TDV Yayınları, 2008.

Attâbi, Ahmed b. Muhammed b. Ömer. *Şerhu’l-câmi’i’s-sağır*. Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi, no. 463.

Bedir, Murteza. “NESEFÎ, Ebü’l-Berekât” . *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32: 567-568. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Bulut, Halil İbrahim. “Rüstüfağni Hayatı, İlmi Şahsiyeti ve Bazı Kelâmî Görüşleri” . *Orta Asya Âlimlerinin İslam Medeniyetine Katkıları Sempozyumu* (2018) : 651-675.

Can, Mustafa. “Hakîm es-Semerkandî” . *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15: 193-194. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Demir, Abdullah. “Mâtürîdî Âlimi Ebü İshâk Zâhid es-Saffâr’ın Kelâm Müdâfaası”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*. 20/1 (2016): 445-502.

Demir, Abdullah. “Ali b. Osman el-Ûşî’nin Mâtürîdî Kelâmına Katkıları” . *Uluslararası Ali b. Osman el-Ûşî Sempozyumu Bildirileri*. Ed. Ferhat Gökçe. Bişkek: Türkiye Diyanet Vakfı Oş Devlet İlahiyat Fakültesi Yayınları (2018): 371-386.

Demir, Abdullah. “Ebü İshâk Zâhid es-Saffâr’ın Mâtürîdî Kelâmına Katkıları”. *Uluslararası Mâtürîdîlik Sempozyumu (Dünü,*

Bugünü ve Geleceği) Bildiriler. Ed. Sönmez Kutlu. Türkistan: Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi Turan Matbası (2015): 289-310.

Demirci, Muhammet Sami. *Hicri V-VI. Yüzyıllarda Mâverâünnehir'de Yaşamış Mâtürîdî Âlimlerin Mâtürîdîlik İçindeki Yeri ve Görüşleri*. Yüksek Lisans Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2012.

Dinç, Abdullah. *Saffar el-Buhari'nin Mezhepleri Tasnifi*. Doktora Tezi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, 2018.

Ebû'l-Leys es-Semerkandî. *Şerhu fıkhu'l-ekber*. Haydarabad: y.y., 1321.

Ebû İshâk Saffâr el-Buhârî. *Telhîsü'l-edille li-kavâidi't-Tevhîd*. nşr. Angelika Brodersen. Beyrut: el-Ma'hedü'l-almani li'l-Ebhasi's-Şarkıyyeti Müessesetü'r-Reyyan, 1432/2011.

İbn al-'Adîm, Kamâl al-Dîn. *Buğyat at-Talab fî Târih Halab Selçuklularla İlgili Hal Tercümelere*. Yay. Ali Sevim. Ankara: 1976.

İbn Mâze, Hüsameddin Ömer b. Abdülaziz. *Şerhu'l-câmi'i's-sağır*. Laleli, no. 850. Süleymaniye Kütüphanesi.

İbn Yahyâ, Ebû'l-Hüseyin Muhammed el-Beşâğari. *Şerhu cümeli usûli'd-din li Ebî Seleme es-Semerkandî*. Şehid Ali Paşa, no. 1648/2. Süleymaniye Kütüphanesi.

Kefevî, Mahmud b. Süleyman. *Ketâibü a'lâmi'l-ahyâr*. Reisülküttâb, no. 690. Süleymaniye Kütüphanesi.

Kureşî, Muhyiddin. *el-Cevâhiru'l-mudıyye fî tabakâti'l-Hanefıyye*. Nşr. Abdülfettah Muhammed el-Hulv. Kahire: 1414/1993.

Kutlu, Sönmez. "Ebû Mansûr Maturidî ve Mâtürîdî Kültür Çevresiyle İlgili Bibliyografya". *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*. Haz. Sönmez Kutlu. 441-505. Ankara: Otto Yayınları, 2016.

Kutlu, Sönmez. *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.

Kutluer, İlhan. "Şemseddin, Muhammed b. Eşref". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36: 475-477. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Lâmişî, Ebû's-Senâi Mahmud b. Zeyd. *Kitâbü't-temhîd li-kavâidi't-tevhîd*. Nşr. Abdülmecid et-Türkî. Paris: Daru'l-Garb el-İslami, 1416/1995.

Lâmişî, Ebû's-Senâ Mahmud. *Kitâb fî usûli'l-fikh*. Nşr. Abdülmecid et-Türkî. Paris: Daru'l-Garb el-İslami, 1995.

Leknevî, Ebû'l-Hasenât. *el-Fevâidü'l-behiye fî terâcimi'l-Hanefıyye*. Kahire: 1324.

Madelung, Wilferd. “Mâtüridîliğin Yayılışı ve Türkler”, *İmam Mâtüridî ve Mâtüridîlik*, haz. Sönmez Kutlu, çev. Muzaffer Tan. 323-386. Ankara: Otto Yayınları, 2016.

Nesefî, Ebü'l-Berekât. İslâm İncancının Ana Umdeleri [“el-Umde” Tercümesi]. Nşr. Temel Yeşilyurt. Malatya: Kubbealtı Yayıncılık, 2000.

Nesefî, Ebü'l-Muin. *Tabsiratü'l-edille*. Nşr. Claude Salame. Dimeşk: y.y. 1414/1993.

Nesefî, Ebü'l-Muîn. *Tevhidin Esasları Ebü'l-Muin en-Nesefî*. Çev. Hülya Alper. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.

Nesefî, Necmüddin Ömer. *el-Kand*. Riyad: 1412/1991.

Özel, Ahmet. “Sadrüşşehid”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35: 426. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.

Özen, Şükrü. “Ebü Mansûr el-Mâtüridî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşâsı”. Basılmamış Doçentlik takdim çalışması, İstanbul, 2001.

Özen, Şükrü. “İmam Ebü Mansûr el-Mâtüridî'nin Fıkıh Usûlünün İnşâsı”. *İmam Mâtüridî ve Mâtüridîlik*, Haz. Sönmez Kutlu, 203-242, Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2003.

Özervarlı, M. Sait. “el-Emâlî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11: 73. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Özervarlı, M. Sait. “Mâverâünnehir Âlimi Olarak Alâeddin es-Semerkindî”. *Alaeddin el-Üsmendî ve Lübabü'l-Kelam Adlı Eseri*, M. Said Özervarlı. 25-63. İstanbul: İSAM Yayınları, 2005.

Pezdevî, Ebü'l-Yüsr Muhammed. *Ehl-i Sünnet Akaidi*. Trc. Şerafeddin Gölcük. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1994.

Pezdevî, Ebü'l-Yüsr Muhammed. *Usûlüd-dîn*. Thk. Hans Petter Linss. Kahire: Dâru'l mektebeti'l-Arabiyye, 1383/1963.

Râzî, Fahreddin. *Münâzarât*. Nşr. Fethullah Huleyf. Beyrut: 1967.

Rüstüfağnî, Ebü'l-Hasan. *el-Fevâid, Mecmû'u'l-havâdis ve'n-nevâzil*. Yeni Cami, no. 000547, 285b-317b. Süleymaniye Kütüphanesi.

Rüstüfağnî, Ebü'l-Hasan. *el-Es'ile ve'l-ecvibe, Akâid*. Molla Murad, no.1829, 154b. Süleymaniye Kütüphanesi.

Sâbüni, Nûreddin. *el-Bidâye fi usûli'd-dîn*. Nşr. Bekir Topaloğlu. Dımaşk: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1399/1979.

Sâbüni, Nureddin. *el-Kifâye fi'l-hidâye*. Nşr. Muhammed Aruçi. Beyrut: Dar İbn Hazm 1436/2014.

Sâbûnî, Nüreddin. *Mâtürîdiyye Akaidi Sâbûnî*. Trc. Bekir Topaloğlu. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1982.

Sarıkaya, Saffet, “Ebû Hanife’den Ahmed Yesevi’ye Hanefi Maturidi Gelenekte Sufi Tezahürler”, *Uluslararası Dünü-Bugünü-Geleceği Maturidilik Sempozyumu, Ahmed Yesevi Türk-Kazak Üniversitesi, 3-5 Mayıs 2015, Türkistan-Kazakistan*, 1: 164-176.

Sinanoglu, Mustafa. “Bir Mâtürîdî Âlim Olarak Ubeydullah es-Semerkindî”. Ebû Muhammed Rûknüddin Ubeydullah b. Muhammed b. Abdülaziz es-Semerkindî. *el-Akîdetü’r-rükniyye fî şerhi lâ ilâhe illallah Muhammedün Rasûlullah*. Haz. Mustafa Sinanoğlu, İstanbul: İSAM Yayınları, 2008.

Sinanoglu, Mustafa. “Ubeydullah es-Semerkindî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36: 480. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Şemseddin Semerkandî. *es-Sahâifü’l-İlâhiyye*. Ed. İlyas Çelebi. Trc. Ramazan Biçer. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi Yayınları, 2017.

Şemsüddin es-Semerkindî. Muhammed b. Eşref el-Hüseynî. *Şemsüddin es-Semerkindî İslam İnanç İlkeleri*. Trc. İsmail Yürük-İsmail Şık. Ankara: Araştırma Yayınları, 2011.

Şemsüddin Semerkandî. *İlmü’l-Âfâk ve’l-Enfûs Âlem ve İnsan*. Haz. Yusuf Okşar - İsmail Yörük. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2020.

Şık, İsmail. "Semerkandlı Hanefi-Mâtürîdî Âlim Mahmud b. Zeyd el-Lâmişi ve İlmi Konumu". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 10 (2010): 105-123.

Şık, İsmail. *Hanefi-Mâtürîdî Geleneğin Usulü’-d-Din Anlayışı Lamişi Perspektifinde Kelam-Usulü’l-Fıkh Diyaloğu*. Ankara: Asil Yayın Dağıtım, 2009.

Şık, İsmail. *Lâmişi’nin Kelâm İlmindeki Yeri ve Önemi*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2009.

Ünal, Halit. “ATTÂBÎ, Ahmed b. Muhammed”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4: 93. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Yavuz, Yusuf Şevki. “Bahrü’l-Kelâm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2: 516. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Yavuz, Yusuf Şevki. “Nesefî, Ebü’l-Muîn”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32: 569-570. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Yıldızhan, Hakan. *Ebü’l-Yüsr Muhammed el-Pezdevî’nin Mâtürîdî Kelam Sistemine Katkıları*. Yüksek Lisans Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2019.

Yurdağür, Metin. “Kurucusundan Sonra Mâtürîdiyye Mezhebinin En Önemli Kelamcısı Ebû'l- Muîn en-Nesefî'nin Hayatı ve Eserleri”. *Diyanet Dergisi*. 21(4) 1985, 27-43.

Yürük, İsmail. “Hanefî Mâtürîdî Geleneğinde Kelamın Felsefileşmesi ve Şemsüddin es-Semerkindî'nin Mezhebi Üzerindeki Spekülasyonlar”. Kastamonu Üniversitesi IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Veli Sempozyumu -Hanefilik- Mâtürîdîlik 05-07 Mayıs 2017, Ed. Cengiz Çuhadar-Mustafa Aykaç-Yusuf Koçak, 2. Baskı, Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2018, 309-314.

Yürük, İsmail. *Şemsü'd-Dîn Muhammed b. Eşref al-Husaynî al-Semerkindî'nin Belli Başlı Kelâmî Görüşleri*. Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 1987.

SUMMARY

Mâtürîdiyya is a sect that is attributed to Abû Manşûr al-Mâtürîdî (d. 333/944) who was from Transoxiana (Mâ-warâ' al-Nahr) and its roots are based on Imâm al- 'Azâm Abû Hanîfa (d. 150/767). This article aims to reveal, chronologically and briefly, how the Hanafi scholars from Transoxiana contributed to the development of Mâtürîdiyya in the X, XI, XII and XIII. centuries. In fact, before this study, important studies were carried out on the scholars of Transoxiana who contributed to the development of Mâtürîdiyya. However, in almost all of them, the contribution of only one or a few Mâtürîdî scholars to Mâtürîdiyya has been discussed, and not much work has been done on the contributions of all major Hanafî-Mâtürîdî scholars. In this article, It is the first study that 20 prominent Hanafi scholars living in the centuries of X, XI, XII and XIII. briefly introduced and their contribution to the development of Mâtürîdiyya was studied in chronological order.

al-Mâtürîdî, who wrote invaluable works such as *Kitâbü't-Tawhid* and *Ta'wîlât al-Qur'ân*, and also al-Hakîm al-Samarqandî (d. 342/954), al-Ali b. Saïd al-Rustufağnî (d. 345/956) He trained important students such as and al-Abdulkarîm al-Bazdawî (d. 390/1000). One of these students, al-Ali b. Saïd al-Rustufağnî also trained valuable scholars such as Abû Salama (dead IV / mid-X century) and Ibn al-Yahya (d. IV / X century). For this reason, it is possible to call al-Mâtürîdî's students and his students the first generation Hanafî-Mâtürîdî scholars of Transoxiana. In this respect, the influence of these scholars in the formation of Mâtürîdiyya was strong. As a matter of fact, Abû l-Yusr Muḥammad al-Bazdawî, who grew up in this line, wrote a work called *Usûlü'd-din*, as well as serving as the Qâdî of Samarqand for a while, and raised very

important scholars such as al-Omar al-Nasafi and Abū l-Muʿin al-Nasafi

In this article, the method of describing the History of Islamic Sects was used. Based on this method, it was tried to put forward objectively how Hanafi-Māturīdī scholars in Transoxiana spread their views of Māturīdiyya. At the same time, attention was paid to the chronological order in order to better understand the subject.

For this reason, in order to reveal the contributions of these scholars to the formation and development of Māturīdiyya in Transoxiana, first of all, al-Hakīm al-Samarqandī, who lived in the Xth century, Ali b. The contributions of Hanafi scholars such as al-Saīd a-Rustufaḡnī, Abu Salama and Ibn Yahya were discussed. Then XI. The contribution of Hanafi scholars such as Abū l-Yusr Muḥammad al-Bazdawī and Abū l-Muʿin al-Nasafi, who lived in the 12st century, was revealed. After that, in XII. Century, Abū Ishāq Ibrāhīm b. Ismāʿīl al-Zāhid al-Şaffār al-Bukhārī (d. 534/1139), al-Omar al-Nasafi, ʿAlāʾ al-Dīn al-Samarqandī (d.539/1144), ʿAlāʾ al-Dīn al-Usmāndī (d. 552/1157), Ali b. Osman el-Ūshī (d. 575/1179) The contributions of Hanafi scholars such as and Nūr al-Dīn al-Şābūnī (d. 580/1184) finally came to the end of the XIII. Shamsuddīn al-Samarqandī (d. 702/1303), and Abū l-Barakāt Ahmed b. The contributions of Hanafi scholars such as Maḥmūd al-Nasafi (d. 710/1310) were discussed together with their evidence.

For example, he gave works such as Abū l-Yusr Muḥammad al-Bazdawī, *Usūlu'd-dīn* and raised valuable students such as Omar al-Nasafi and ʿAlāʾ al-Dīn al-Samarqandī. Abū l-Muʿin al-Nasafi made the works of Māturīdī read and opened up to his views and made it more systematic. al-Şaffār al-Bukhārī made Māturīdiyya's theory of knowledge more systematic. Omar al-Nesefī wrote *Aḡā'idü'n-Nasafi*, which is accepted as a simple summary of the Māturīdiyya creed. ʿAlāʾ al-Dīn al-Samarqandī showed Imam al-Māturīdī as the imam of Ahl al-Sunnah wa'l-jamāat and the head of the Hanafis living in Transoxiana. Ali b. Osman al-Ūshī made Māturīdiyya easy to understand with his work *al-Amālī*, which he wrote in verse. Nūr al-Dīn al-Şābūnī praised Māturīdī as “the head of the Ahl al-Sunnah” and “the great Imām Abū Manşūr al-Māturīdī and his followers” and formed the basis of the name Māturīdī. ʿAlāʾ al-Dīn al-Kāsānī was a professor in Aleppo and there he defended the views of Imam al-Māturīdī against Mutazila and thus tried to spread the Hanafi-Māturīdī religion.

In this study, it was revealed for the first time how 20 Hanafi-Māturīdī scholars spread the name and views of Abū Manşūr al-Māturīdī in Transoxiana, chronologically and with their evidence. In

addition, it was concluded that Mâturîdiyya was supported by the political support of Abū l-Yusr Muḥammad al-Bazdawī in Transoxiana. It was also confirmed that it was made more systematic with Abū l-Mu‘īn al-Nasafī. Likewise, when ‘Alā’ al-Dīn al-Samarqandī portrayed Imam Mâturīdī as the imam of the Ahl al-Sunnah and the head of the Hanafis living in Transoxiana, Mâturīdī was in Transoxiana from the Xth century to the XIII. that it was formed in the centuries; It was tried to be put forward with the evidences that it accelerated its development and spread.

However, in this study, the political and social side of the issue was not entered as it would go beyond the boundaries of an article. It is beneficial to study these aspects from now on. In addition, It is also recommended to study Mâturîdiyya and its development from the XIV th. century to the present. Likewise, there may be a separate study on the current situation. It will also be useful to scan libraries around the world and to verify and publish the manuscripts of that period.

İlâhî Sıfatlar Probleminin Ortaya Çıkışında Çok Kültürlü Ortamın Etkisi

Multiple-Culture Environment's Impact on Appearance of Divine Designation Problem

Seyithan CAN¹

Öz

İslâm düşünce tarihinde de sıfatlar, üzerinde en çok tartışılan konuların başında yer almaktadır. Hatta bu konu, mezhepler arasında tekfire götüren boyutlarıyla ele alınmıştır. Ancak tarihsel sürece bakıldığında, İslâm âleminde tartışma konusu olan sıfatların sosyo-kültürel konjonktür gereği tevhidi düşünceyi savunma amacıyla ortaya çıktığı görülmektedir. Tevhidi savunma gayesi güden sıfat anlayışının, mezhepler tarafından sistematik bir hale getirilmesi, tarihsel süreçte ortaya çıkan sıfat telakkisinin tek genelgeçer anlayış olduğu algısını da beraberinde getirmiştir. Dolayısıyla tarihsel süreçte tenzih ve mutlaklık üzerinde şekillenen Allah tasavvuru, günümüz insanının tam anlamıyla içselleştirebildiği bir tasavvur olamamıştır. Bunun sebebi, tenzih ve mutlaklık üzerinde şekillenen savunmacı söylemin, farklı kültür ve medeniyetlerle etkileşimin bir sonucu olarak ortaya çıkmasıdır.

Bu çalışma, ilahi sıfatlar kapsamında tartışılan konuların, İslâm'ın hangi dinler veya inançlarla etkileşimi neticesinde ortaya çıktığını belirlemeyi amaçlamaktadır. Özellikle İslâm âleminde mezhebî ayrılıklara sebebiyet veren Allah'ın kelâmının yaratılmışlığı, tenzih ve ta'til anlayışları, Hıristiyanlıkla etkileşimin bir sonucudur.

Abstract

Designation subject in Islamic consideration history is the main of most-discussed subjects. Even it has been considered with its aspect taking sects into significant discussions and takfir. However, when historical process is considered, it is seen that designations which are discussion subject in Islam world appeared for a certain socio-cultural conjuncture and became for defending monotheism. However, sects made designation consideration pursuing defense of monotheism systematically so that brought perception that this consideration is virtually single consideration. Thus, Allah realisation shaping on exception and absoluteness in historical process has not tendency that today's man can interiorize properly. This is because apologetic expression shaping on exception and absoluteness occurred as a result of interaction between different cultures and civilizations. In this study, it is aimed to reveal that the discussion fields on designation subject occurred as a result of interaction with whichever religion and faith. Especially, creaturehood of Allah kalan,

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Kelam ve İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, Siirt, Türkiye / e-posta: seyithancan@gmail.com / ORCID ID: orcid.org/0000-0002-2336-4179.

Başvuru Submission	Kabul Accept	Yayın Publish
29.09.2020	29.11.2020	30.12.2020

DOI: 10.18403/emakalat.801502

Antropomorfizm, teşbih, tecsim tartışmalarının Yahudilikle; her yönüyle mutlak Tanrı anlayışının ise düalist inançlarla etkileşimin bir neticesi olduğunu söyleyebiliriz.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, İlâhî Sıfat, Çok Kültürlülük, Düalizm, Antropomorfizm.

exception and isolation considerations causing differences among sects in Islam world occurred as a result of interaction with Christians. We can say that anthropomorphism is result of encountering simile, embodying discussions with Judaism, absolute god consideration is result of encountering with dualist faiths.

Key Words: Kalam, Divine Designation, Multiple Sophistication, Dualism, Anthropomorphism.

GİRİŞ

Teolojik paradigmların anlaşılması için onların ortaya çıktıkları sosyo-kültürel ortamın iyi bilinmesi ehemmiyet arz etmektedir. Çünkü insanın anlama, tasavvur etme, düşünme ve algılama tarzı, toplumsal ilişkilerle doğrudan bağlantılıdır. Bu bakımdan insanların yaşamış oldukları dönemde onları çevreleyen sosyo-kültürel ortam, onların düşünce yapıları üzerinde doğrudan etkili olmuştur. Teolojik paradigmların da sosyo-kültürel referansları bulunmasından dolayı gerek fikir gerekse kurumsallaşma yönünden tarihsel kültürden soyutlanmaları mümkün değildir. Müslüman âlimlerin dinsel alanda ortaya koydukları görüşlerin doğru anlaşılabilmesi için onları etkileyen sosyo-kültürel ortamın iyi bir şekilde tahlil edilmesi gerekir. Ancak tarihsel süreç içerisinde gelişen paradigmların ortaya çıktıkları sosyo-kültürel kodlardan kopuk bir şekilde sunulduğunu söyleyebiliriz. Ortaya çıkış referansları sunulmayan düşüncelerin zaman içerisinde tarih üstü anlaşıldıkları da olağandır. Bu durum âlimlerin ortaya koymuş olduğu dini yorumların inanç haline gelmesine sebep olmuştur denilebilir. Zamanla sosyo-kültürel ortamın değişmesine rağmen inanç haline getirilen dini paradigmlar değişmediği ve tarihi arka planları göz ardı edildiği için, söz konusu paradigmlar, bir kuşak sonrasında bile anlaşılmaları noktasında sorunlar ortaya çıkabilmiştir. Çünkü paradigmların ortaya çıktıkları bağlam farklılaşmış, yeni sosyo-kültürel kodlar oluşmuş, insanın zihin yapısı ve algısı değişmiştir.

Kelâm tarihine bakıldığında düşünce ekollerinin sistematikleşmesi, ekolün bütün düşünceleri üzerinden değil de benimsediği bir veya birkaç görüş üzerinde şekillendiği görülmektedir. Öyle ki bir mezhebin âlimleri, aynı konuyla alakalı farklı görüşler ortaya koymalarına rağmen, mezhebin genel kabulünün sadece bir âlimin düşüncesi üzerinden okunduğunu

söyleyebiliriz. Bunun sebebi, sistematikleşme dönemlerinde dini düşünce ve teorilerden çok siyasi ve ideolojik kaygıların ön planda tutulmuş olmasıdır. Düşünce ekolleri sistematikleştikten sonra paradigmalarını, ortaya çıktıkları bağlamı dikkate almadan aktarmışlardır. Bu durum, dini paradigmaların inanç halini almasına sebebiyet vermiştir. Âlimlerin tarihsel olarak ortaya koydukları dini teoriler; inanç halini aldıktan sonra tek doğru olarak kabul edilmiş ve sorgulanamaz, eleştirilemez, değiştirilemez bir boyuta ulaşmıştır. Ancak geçmiş zamanın kültürel kodlarına göre ortaya çıkan teorilerin zamanımızdaki kodları değişmiştir. Sosyo-kültürel kodlar değiştiği için de bakış açıları, yorumlama, düşünme, tasavvur etme gibi birçok eylem de değişmiştir. Tarihsel süreçte ortaya çıkan düşünce, her ne kadar inanç halini almış olsa da insanın sorununu çözmekten ve onun metafizik alanla ilişkisini düzenlemekten uzak kalmıştır. Bu durum insanın Allah ile ilişkisinin anlaşılabilir bir noktaya sokulmasına sebebiyet verebilmiştir. Böyle bir anlaşmazlığa mahal vermemek için tarihsel süreç içerisinde ortaya çıkan teolojik düşüncelerin sosyo-kültürel ortamları dikkate alınarak değerlendirilmeleri ehemmiyet arz etmektedir.

İslâm düşünce tarihi dikkatli bir şekilde tahlil edildiğinde inanç haline getirilen birçok teorinin, İslâm inancına aykırılık teşkil eden bir düşüncenin sadece belli bir yönüne tepkisel olarak üretildiği ortaya çıkacaktır. Fetihlerle birlikte İslâmiyet'in geniş topraklara yayılmaya başlamasından sonra Müslümanlar, farklı din ve kültürlerle etkileşim halinde olmuşlardır. Sosyolojik açıdan kültürler ve medeniyetler arası temas, etkileşim ve fikrî alışverişler için kaçınılmaz bir olgudur. Müslümanların da başka kültür ve uygarlıklarla teması, hem sosyo-kültürel hem de dinî alanda etkileşimin meydana gelmesine neden olmuştur. Öyle ki, İslâm'da dinî düşüncenin gelişmesinde görülen çeşitlilik; İslâm'ın hâkim olduğu coğrafyanın genişliği ve bu coğrafyadaki dini yapıların farklılığıyla ilintilidir.

İslâm medeniyeti, siyasi ve askerî açıdan diğer kültürleri etkisi altına alırken, aynı zamanda diğer kültürlerden de etkilenmiştir. Bu çalışmada İslâm'ın düşünce tarihinde en çok tartışılan sıfatlar konusunun sosyo-kültürel kodları aranmaktadır. Bu bağlamda sıfatlar konusunda hangi din ve inançla temasın hangi tartışmayı çıkardığı tespit edilmeye gayret edilmiştir. Aynı zamanda günümüz Müslümanlarının tam anlamıyla içselleştiremediğini düşündüğümüz Allah tasavvurunun, insanın dindarlığını etkileyecek tevhid odaklı bir yaklaşımla tekrar ele alınmasının önünü açmayı gaye edinmektedir.

1. Sıfat Kavramı

“Sıfat” kavramı lügatte; bir zât ile birlikte bir mânayı ve zâtın hallerini gösteren bir isim olarak tarif edilir. Yani bir varlığın; uzun, kısa, akıllı, ahmak vb. birtakım hallerine denk gelen isimdir.² Kur’ân-ı Kerim’de sıfat kavramının yer almadığını görüyoruz. Kelimenin mastar şekli olan “vasıf” bir tek yerde kullanılırken, isim şekli olan “vasf” da bir yerde geçer.³ Fiil şekli olan “vasafe” ise Kur’ân’da on üç kez yer alır. Fiil şeklinde kullanımına bakıldığında çoğu kez insanların Allah hakkında söyledikleri durumlarla alakalı olduğu görülmektedir.⁴

Kur’ân-ı Kerim’de Allah için sıfat tabiri kullanılmasa da “En güzel isimler Allah’ındır; O’na bu güzel isimlerle dua edin! O’nun isimleri hakkında doğru inançtan sapanları kendi başlarına bırakın. Onlar yaptıklarının cezasını çekecekler!”⁵ âyeti, O’nun isimlere sahip olduğunu göstermektedir. Hz. Peygamber de hadislerinde Allah’ın güzel isimlerinden bahsetmektedir.⁶ Ancak her ne kadar Kur’ân-ı Kerim ve hadislerde Allah için “İsimler” tabiri kullanılsa da İslâm düşünce tarihine bakıldığında “İsim” yerine “Sıfat” teriminin kullanıldığını görüyoruz. İsim kavramının yerine sıfat kavramının kim tarafından ne zaman kullanıldığı kesin olarak bilinmemektedir. Ancak Eş’ari’, İbn Küllâb’ın “Allah’ın sıfatları isimleridir” şeklindeki tanımlamasından yola çıkarak, bunun ilk defa İbn Küllâb tarafından kullanıldığını belirtir.⁷ İbn Hazm ise sıfat teriminin ilk defa Mu’tezilî âlim Hişâm b. Hakem ve onun gibi öteki Rafizî grupların âlimleri tarafından kullandığını ifade eder.⁸ Bu açıklamalardan da anlaşılacağı üzere isim yerine sıfat kavramının erken dönemden itibaren kullanılmaya başlandığını söyleyebiliriz.

² Seyyid Şerif el-Cürcânî, *Kitâbu’t-Ta’rifât* (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1985), 138.

³ el-En’âm, 6/139.

⁴ Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu’cemül-Müfehres Li elfazi’l-Kur’ânî’l-Kerim* (Kahire: Kahire:Dâru’l Kutubi’l-Mısriyye, 1945), 751; A. Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, çev. Kasım Turhan (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2016), 89. el-Bakara, 15; el-En’âm 100; 140/21-22; 23/93;37/193; 43/82

⁵ el-A’râf, 7/180.

⁶ “Allah’ın doksandokuz ismi vardır. Kim bunları sayarsa (ihşâ) Cennete girer.” Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi’u’s-Sahih*, nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr (Beyrut: Dâru Tavki’n-Necât, 2001), 198.

⁷ Ebu’l-Hasen el-Eşârî, *Makalâtu’l-İslâmiyyin*, thk. Helmut Ritter (Beyrut: Dâru’n-Neşr, 2005), 546; Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, 90.

⁸ Ali b. Ahmed İbn Hazm, *El-Fasl*, çev. Halil İbrahim Bulut (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), 2/306.

2. İlâhî Sıfat Probleminin Ortaya Çıkışı

Allah'ın varlığına inanmak kadar O'nun birliğine de inanmak, imanın geçerliliği açısından zorunludur. Tarihsel sürece bakıldığında insanların şirk ve küfür noktasına düşmeleri, genel itibarıyla Allah'ın varlığıyla ilgili olmaktan çok O'nun birliği ve mâhiyeti yönüyle olmuştur. Allah'ın birliğini bozan durumlar ise sadece farklı yaratıcıları kabul etmekle gerçekleşmez. Aynı zamanda O'na atfedilen nitelikler açısından da gerçekleşmektedir. Yani inkâr, Allah'a has olan sıfatları başka varlıklara yakıştırma neticesinde de ortaya çıkmaktadır. Bu bakımdan sıfatların ispatı konusu hem tevhidi düşüncenin sağlanması hem de insanın Allah ile olan ilişkisinin doğru bir zeminde kurgulanması açısından önem arz etmektedir. O'nun varlığı ve birliği yanında, zâtı için zorunlu olan mutlak sıfatlarını bilmek, O'nu kendisine yakışmayan eksik sıfatlardan tenzih etmek, O'nu nitelerken de aşırı bir tasavvurdan kaçınmak doğru bir imanın ilkeleridir.

İlâhî sıfatlar açısından bakıldığında ilk dönemlerde Müslümanlar arasında herhangi bir ihtilâfın olmadığı görülmektedir.⁹ Allah'ın sıfatlarının tartışma konusu olması hicri II. yüzyılın başlarına rastlamaktadır.¹⁰ Sıfatlar tartışmasının en temel sebeplerinden biri İslâmiyet'in yayılmaya başlamasından sonra Müslümanların farklı din ve kültürlerle etkileşimi olmuştur. Bu etkileşim, sosyo-kültürel ve dini alanda gerçekleşmiştir. Sosyo-kültürel alandaki etkileşim, İslâm medeniyetinin gelişmesi açısından olumlu etkiler barındırır da dini alandaki etkileşimin karşılıklı polemiklere sebebiyet verdiğini söyleyebiliriz.¹¹ Çünkü İslâm dini, her ne kadar sosyo-kültürel etkileşimi meşru zeminde kabul etse de usûl-i selâse dediğimiz ulûhiyet, nübüvvet ve âhiret konuları gibi dinin esasını teşkil eden konularda diğer dinlerle karşılıklı etkileşimi reddetmiştir. Zaten söz konusu dinler ile İslâm arasındaki ayrımın temelinde bu konular yer almaktadır.

Müslümanlar her ne kadar dini etkileşim noktasında ihtiyatlı davransalar da Emeviler döneminden itibaren İran menşeli Maniheizm, Mecusilik, Hint kökenli Sümeniyye, Yunan Felsefesi, Hristiyan ve Yahudilik gibi sistematik ve güçlü teolojilerle karşı

⁹ Yusuf Okşar, "Şemsüddin es-Semerkindi'nin İlâhî Sıfatlar Problemine Yaklaşımı", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (31 Aralık 2019), 178.

¹⁰ Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, 85.

¹¹ Fevzi Rençber, "İslam Mezhepleri Tarihi Dersine Yönelik Görüş ve Beklentiler (Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği)", *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 11/1 (30 Haziran 2018), 38.

karşıya kalmışlardır.¹² İslâm'ın karşılaştığı yabancı inançların İslâm akidesine yaptığı saldırılar, Müslümanların da bu saldırılara karşı reaksiyonunu ortaya çıkarmıştır. Saldırıların öncelikle ulûiyet alanında olması, İslâm toplumunda Allah'ın sıfatlarının tartışılmasına ve reddiyelere konu olmasına zemin hazırlamıştır. Dolayısıyla ilâhî sıfatlar tartışmasının ilk defa yabancı inançlara karşı oluştuğunu söyleyebiliriz.¹³

İslâm düşünce tarihinde, ilâhî sıfatlarla ilgili görüş ortaya koyan ilk kişinin Ca'd b. Dirhem (ö. 124/742 [?]) olduğu belirtilir. Ca'd b. Dirhem'den sonra konu hakkında konuşan diğer bir ismin, Cehm b. Safvân (ö. 128/745-46) olduğu rivayet edilmiştir. Cehm, bu konuda Ca'd'a tabi olmuş, onun görüşlerini benimsemiş ve yaymaya çalışmıştır.¹⁴ Bu iki âlimin ilk defa sıfatları konu edinmelerinin temelinde yaşadıkları bölge ve karşılaştıkları dini grupların olduğu söylenebilir. Çünkü Cehm b. Safvân, Yahudilik, Hıristiyanlık ve Sümeniyye gibi farklı inanç gruplarının yer aldığı bölgelerde yaşamıştır. Yaşadığı bölgelerdeki inançlıların Tanrı'ya yüklediği nitelikler, İslâm'a aykırılık teşkil ettiği için burada İslâm'ın koruyuculuğunu üstlenmiş gözükmektedir.¹⁵

Genel olarak sıfatlar tartışmasının ortaya çıkmasında İslâm toplumu içinde meydana gelen faktörlerin de olduğu vurgulanmaktadır.¹⁶ Ancak her ne kadar ilâhî sıfatlar probleminin ortaya çıkışı iç ve dış faktörler bağlamında ele alınsa da bu iki faktörün sıfatlar açısından farklı yönleri ifade ettiğini söyleyebiliriz. Dış faktörlerin sıfatlar problemindeki etkisi, Allah'ın mâhiyeti ve mutlaklığı üzerinde şekillenirken; iç faktörler çerçevesinde ele alınan

¹² Louis Gadret- Georges Anawati, *İslâm Teolojisine Giriş*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2015), 66-67; İrfân Abdülhamit, *İslâm'da İtikâdî Mezhepler ve Akâid Esasları*, çev. M. Saim Yeprem (İstanbul: Marifet Yayınları, 1994), 242; Cemalettin Erdemci, *Kelâm İlmine Giriş* (İstanbul: Dem Yayınları, 2015), 31; Fethi Kerim Kazanç, "İslâm'ın İlk Dönemlerinde Birlikte Yaşama Çerçevesinde Teolojik Tartışmalar", *Milel ve Nihal* 6/2 (01 Haziran 2009), 80.

¹³ Mustafa Sinanoğlu, "Reddiye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007), 34/516-521; Abdülhamit, *İslâm'da İtikâdî Mezhepler ve Akâid Esasları*, 242.

¹⁴ Takiyuddin İbn Teymiyye, *Minhâcû Sünneti'n-Nebeviyye*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim (Riyad, 1987), 7/392.

¹⁵ Ayşe Turhan, "Mu'tezilî Sıfat Telakkisinin İnşâında Cehm B. Safvân'ın Belirleyiciliği", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2018/2/41 (2018), 94; Ahmed Mahmud Subhî, *fi İlmi'l-Kelâm* (Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, 1985), 1/174.

¹⁶ İlyas Çelebi, "Sıfat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009), 39/100-106.

tartışmalar, Allah-insan ilişkisi bağlamında ele alınmıştır.¹⁷ Çünkü ilahi sıfatlar probleminin temelini bakıldığında, özellikle Allah'ın mutlaklığı ve mâhiyeti üzerinde odaklandığı görülür. İslâm'ın diğer din ve inançlarla en temel ayırım noktasının Allah'ın mâhiyeti ve mutlaklığı üzerinde şekillendiği görülmektedir. İlk etapta çok kültürlü ortamın etkisiyle ortaya çıkan sıfat tartışması, İslâm toplumuna ideolojik bir şekilde sirâyet etmiştir. Hatta âlimler, muhalif görüşleri yermek ve tecrit etmek için İslâm dışı din ve inançlarla aralarında benzerlik oluşturmaya çalışmışlardır.

3. İlâhî Sıfatlar Probleminin Ortaya Çıkışına Etki Eden Din ve Kültürler

İlâhî sıfatlar probleminin ortaya çıkmasında Hıristiyanlık, Yahudilik gibi dinler ve Seneviyye genel adı ile bilinen düalist öğretilerin etkisi söz konusudur. Bu kültürlerle etkileşimden sonra sıfatlar konusunda hangi alanda tartışmaların ortaya çıktığına geçmeden önce İslâm medeniyetinin bu din ve öğretilerle karşılaşma seyrine kısaca göz atmak yararlı olacaktır.

3.1. Hıristiyanlık

Müslümanlar, Hıristiyan teolojik düşüncesiyle ilk kez Şam'da karşılaştılar. Çünkü Şam, kültürel açıdan Mekke ve Medine'ye göre daha metropol bir yer olup; Hıristiyanlık orada yayılmış ve gelişmişti. İslâm Devleti'nin başkentini Şam'a taşımasıyla birlikte Hıristiyanlar ile Müslümanlar arasındaki ilişkiler, dinsel ve entelektüel alana da sıçramıştır.¹⁸ Bazı âlimler, sıfatlar probleminin gelişim sürecinin Hıristiyanlarla bu temas neticesinde, Theodore Ebu Kurra (Ö.196/812'den sonra) ve Yuhanna ed-Dimeşki (ö. 132/749) 'nin kitapları aracılığıyla Müslümanlara geçtiğini iddia etmişlerdir. Çünkü bu dönemde Müslümanlar ile Hıristiyanlar arasında bilhassa Allah'ın birliği, mâhiyeti, zâtı ve sıfatları hususunda yoğun ve çetin bir teolojik tartışma, çatışma ve çekişme meydana geldiği rivâyetlerden aktarılmaktadır.¹⁹ Özellikle Hıristiyanlığın Hint, İran ve Yunan felsefesi ile mecz olmuş ve kaynaşmış olması, karşılıklı polemiklerin meydana gelmesinin zeminini oluşturduğunu söyleyebiliriz. Öyle ki Wensinck ve Wolfson gibi âlimler, Müslüman

¹⁷ Fevzi Rençber, "İslam Birliği İnşasında Bir Engel Olarak Mezhep-Cemaat Taassubu ve Çözüm Yolları", *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 10/1 (30 Haziran 2017), 79-80.

¹⁸ Gardet - Anawati, *İslam Teolojisine Giriş*, 62.

¹⁹ Kazanç, "İslâm'ın İlk Dönemlerinde Birlikte Yaşama Çerçevesinde Teolojik Tartışmalar", 59.

kelâmcıların sıfat anlayışının Râfizi Hıristiyan düşüncesinden etkilendiğini ve ona göre şekillendiğini düşünmektedir.²⁰

3.2. Yahudilik

İslâm düşüncesinde sıfatlarla ilgili tartışmaların ortaya çıkışında diğer bir faktörün de Yahudi inancı olduğu vurgulanmaktadır.²¹ Hz. Peygamber'in Medine'ye hicretiyle Yahudilerle olan siyasi ve sosyal ilişkiler yoğunlaşmıştı. Sosyo-siyasi ilişkilerle beraber dini etkileşimin de başladığı görülmektedir. Bu noktada Yahudiler'in, Hz. Peygamber'e Allah'ın kolu, dirseği gibi cismani özelliklerle ilgili sorular yönelttikleri kaydedilir.²² Hz. Peygamber dönemindeki ilk karşılaşmanın ardından Şam, Mısır ve Irak topraklarının fethiyle Yahudilik ile ilişkiler farklı mecralara taşınmıştır.

3.3. Mecûsilik, Maniheizm, Mazdekiyye

Sıfatlar konusunun ortaya çıkmasında etkili olan diğer bir faktör Seneviyye denilen düalist inançlardır. İran'da, Hindistan'da ve İslâm imparatorluğunun diğer uzak bölgelerinde gnostik ve düalist inanç sistemlerine sahip Seneviyye denilen din ve inançlarla hicri I. yüzyılın ortalarından itibaren gerçekleştirilen fetihlerle karşılaşmıştır.²³ Seneviyye denilen ve gnostik unsurlar içeren Maniheizm ve Mecûsilik, İran'ın fethiyle birlikte İslâm toplumuna giren ilk dini-felsefi ekollerdir. Bunlarla beraber Zerdüşti bir karakter taşıyan Mazdekilik de İslâm'ın karşılaştığı bir diğer düalist anlayıştır.²⁴

Müslümanların erken dönemden itibaren Maniheistlerle ilişki kurdukları ve onlarla tanıştıkları nakledilmiştir. Bunlar düşünce ve fikir özgürlüğünden faydalanarak İslâm'ın öğretilerine saldırmışlardır. Özellikle vahyi reddetmeleri ve düalist (ikili) tanrı anlayışını benimsemeleri, İslâm'ın karşı çıktığı temel düşüncelerdir.²⁵ Maniheistlerin İslâm'a ciddi saldırılarından sonra Cehm b. Safvân ve Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748)'nın Maniheist ve Sümeniyye mezhebi taraftarları ile girdikleri tartışmalardan bahsedilir.²⁶

²⁰ Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, 105-106.

²¹ Takiyuddîn İbn Teymiyye, *Mecmûatu'l-fatevâ*, thk. Enver Baz- Amir Cezzar (Dâru'l-Vefae li'r-Tebâati ve'n-Neşr, 2005), 5/17.

²² Fadıl Ayğın, *İslâm kelâmında Yahudilik Eleştirisi* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016), 45.

²³ Mustafa Sinanoğlu, "Seneviyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009), 36/521-522.

²⁴ Kenan Has, "Mezdekiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004), 29/521-524.

²⁵ Gardet - Anawati, *İslam Teolojisine Giriş*, 64-68.

²⁶ Erdemci, *Kelâm İlmine Giriş*, 32.

4. Çok Kültürlülük Bağlamında İlahî Sıfatlar Probleminin Tartışma Alanları

İslâm medeniyetinin farklı kültürlerle karşılaşması problemlerin de çeşitli olmasına neden olmuştur. Tanrı'yı parçalara ayırmış ve O'nun Hz. İsa'nın bedeninde hulûl ettiğini kabul eden Hıristiyan inancı, iyilik ve kötülük ilkelerini birbiriyle çatışan iki bağımsız Tanrı olarak gören Seneviyye, Tanrı'ya insani nitelikler atfeden (Antropomorfizim) Yahudilik gibi pek çok inanç, kelâm âlimlerinin önündeki ciddi sorunlardı.²⁷ Kelâm âlimleri, İslâm'a aykırı olan bu görüşlere Allah'ın mutlaklığına zarar vermeyecek şekilde reddiyeler sunmaya gayret etmişlerdir.

4.1. Hz. İsa'nın Ezeliliği İnancına Karşı Kelâm'ın Yarattığı Anlayışı

Bazı âlimler, sıfatlar tartışmasının bazı yönlerinin Hıristiyanlardan geldiğini iddia etmişlerdir. Müslüman kelâmcıların sıfatları zât ve fiili sıfatlar şeklinde ayırmalarını, Hıristiyan teolojisinden etkilendikleri anlamına getirmişlerdir.²⁸ Wensinck, Hıristiyanlıkta Logos'un ve Yahudilikte Tevrat'ın ezeli olduğunu vurgulayarak, Müslümanların Kur'an'ın ezeliliği inancının, bu anlayışlardan kaynaklandığını ileri sürmektedir. Sweetman ise Mu'tezile mezhebinin Kur'an'ın yaratılmış olduğunu kabul etmelerinin sebebini, Hıristiyan inancına karşı bir tepki olarak görmektedir.²⁹ Özellikle Yuhanna ed-Dimeşki'nin Hıristiyan ile Müslüman arasında gerçekleşen bir diyalog çerçevesinde kurgulamış olduğu risalesinin bu konuyla alakalı olması dikkat çekicidir. Yuhanna bu risâlede, Müslüman ile Hıristiyan arasında geçen, Hz. İsa'nın mâhiyeti ile ilgili tartışma konusu ortaya atar. Bir Müslüman tarafından bir Hıristiyan'a İsa'nın ne olduğu sorulduğunda "Allah'ın kelimesi" şeklinde bir cevap alacağını ifade eder. Aynı sorunun Hıristiyan tarafından Müslüman'a sorulduğunda da "Ey Hıristiyanlar dininiz de aşırı gitmeyin. Allah hakkında sadece gerçeği söyleyin. O'na gerçek dışı şeyler isnad etmeyin. Meryem oğlu İsa Mesih Allah'ın oğlu değil sadece onun elçisi Meryem'in rahmine koyup orada oluşturduğu kelimesi ve kendinden üflemiş bir ruhtur. O halde siz Allah'a ve peygamberlerine inanmaya bakın. "Tanrı üçtür" demeyin, bu yanlış inancı bırakın. Çünkü sizin için hayırlı olan budur. Şüphesiz ki Allah tek ilâhtır. O, çocuk sahibi olmaktan münezzehtir. Göklerde ve yerde ne varsa hepsi O'nundur (çocuk edinmeye ihtiyacı

²⁷ Mehmet Evkuran, "İslâm Düşünce Geleneğinde Tanrı Tasavvuru -Tevhid, Tenzih ve Teşbih Kavramları Ekseninde Bir Analiz-", *İslâmî İlimler Dergisi* 1/3 (01 Nisan 2007), 51.

²⁸ Abdülhamit, *İslâm'da İtikâdî Mezhepler ve Akâid Esasları*, 240.

²⁹ Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, 47.

yoktur) vekil olarak Allah yeter. Allah'ın bir yaratma ile ilgili kanunlarını bilenler için başka bir güce inanmaya ve güvenmeye ihtiyaç yoktur." (Nisâ, 4/171) âyetine göre "Hz. İsa, Allah'ın kelimesi'dir" şeklinde bir cevap vereceğini belirtir. Böyle bir cevabın Müslümanların Allah'ın kelâmının ezeliyeti düşüncesinden hareketle Hz. İsa'nın da ezeli olduğunu Müslümanların da kabul ettiğini vurgulamaya çalışır.³⁰ Allah'ın kelâm sıfatı bağlamında ele alınan bu görüşe göre Kur'an'ın yaratılmışlığı söz konusudur. Kur'an gayri mahlûktur demek Hıristiyanların Meryem oğlu İsa hakkındaki o mahlûk değildir; çünkü o Allah'ın kelimesidir görüşlerine benzetmişlerdir.³¹ Bu düşünceye karşılık ilk dönemde karşıt tepkiler ortaya çıkmıştır. Bu bakımdan Hz. İsa'nın yaratılmışlığını ortaya koymak için bazı âlimler; Allah'ın kelâmının yaratılmış olduğunu ve Kur'an-ı Kerim'in Allah'ın kelâmı olması hasebiyle de onun da yaratılmış olduğunu söylemişlerdir. Bu hususta Kur'an'ın yaratılmışlığı fikrini ilk defa ortaya koyanların, Ca'd b. Dirhem ve Cehm bin Safvân olduğu belirtilmektedir.³²

Bazı âlimlere göre de sıfatlar tartışması, Yahudilerden etkilenilerek ortaya çıkmıştır. Yahudilikten etkilenilen nokta, Tevrat'ın mahlûk olduğuna dair düşüncedir. Bazı âlimler, Yahudiler'in Tevrat'ı yaratılmış kabul etmelerinin Müslümanları etkilediğini ve Müslümanlar'ın bu etkiyle Kur'an'ın da yaratılmış olduğunu kabul ettiklerini ifade ederler.³³ İbn Kuteybe, Kur'an'ın mahlûk olduğunu ilk kabul eden kişinin Ebû Abdillâh Mugîre b. Saîd el-İclî el-Becelî (ö. 119/737)' nin olduğunu bunun da Yahudi Abdullah b. Sebe'nin etbândan olduğunu aktarır.³⁴ Dolayısıyla Kur'an'ın yaratılmışlığı tartışmasının Hıristiyan veya Yahudi kaynaklı olduğu vurgulanmıştır. Her iki görüşe baktığımızda Hz. İsa'nın ezeliyetine yönelik temellendirmenin Müslümanları, Allah'ın kelâmının yaratılmışlığı düşüncesine götürmesi daha büyük bir ihtimaldir. Özellikle ilk dönemde hicrî II. yy.'a kadar böyle bir tartışmanın olmaması, Kur'an'ın yaratılmışlığı tartışmasında

³⁰Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, 185; Mustafa Göregen, "Yuhanna Ed-Dımaşki'nin "Bir Hıristiyan ile Bir Müslüman Arasında Diyalog" İsimli Risalesi'nin Değerlendirilmesi", *Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 16 (2015), 12.

³¹ Abdülhamit, *İslâm'da İtikâdi Mezhepler ve Akâid Esasları*, 240.

³²Çelebi, "Sıfat", 39/100-106; Abdülhamit, *İslâm'da İtikâdi Mezhepler ve Akâid Esasları*, 242; Cemaleddin el-Kâsımî, *Târihu'l-Cehmiyye ve'l-Mu'tezile* (Beyrut: Müessesu'r-Risâle, 1979), 18-19; İbn Teymiyye, *Minhâcü Sünneti'n-Nebeviyye*, 7/392.

³³ Abdülhamit, *İslâm'da İtikâdi Mezhepler ve Akâid Esasları*, 240; Sinanoğlu, "Seneviyye", 36/521-522.

³⁴ Abdülhamit, *İslâm'da İtikâdi Mezhepler ve Akâid Esasları*, 240.

Hıristiyan etkisinin olabileceğini düşündürmektedir. Ancak bu düşünce, her ne kadar Hz. İsa'nın ezeli olduğu algısına karşı geliştirilmiş olsa da tarihsel süreçte İslâm âlemini derinden etkilemiş, siyasi, ideolojik bir hal almış ve kelâm âlimleri arasında ciddi polemiklere sebebiyet vermiştir.³⁵

4.2. Kadimlerin Çokluğu (taaddüd-i kudemâ)'na Karşı Nefiy Anlayışı

Sıfatlar probleminin ortaya çıkmasında diğer bir faktörün de Hıristiyanların ekânim (teslis) görüşüdür.³⁶ Hıristiyanlarda üçlemenin ezeli ve Tanrı kabul edilmesi, özellikle Mu'tezile ekolünün zât-sıfat ilişkisine yaklaşımını etkilediğini söyleyebiliriz. Mu'tezile âlimleri, ekânim görüşünün şirk olmasından dolayı Allah'ın sıfatlarının zâtından ayrı kabul edilmemesi gerektiğini düşünmüşlerdir. Çünkü teslis inancında şirke götüren en önemli nokta; baba, oğul ve kutsal ruhun ezeli kabul edilmesidir. Bazı âlimler, Allah'ın zâtından ayrı ezeli sıfatlar kabul edilmesi durumunda teslis inancıyla aynı durumun oluşacağını düşünmüşlerdir. Özellikle Cehm b. Safvân ve Vâsıl b. Atâ, teslis inancına düşmemek için Allah'ın zâtından ayrı ezeli sıfatlar olmadığını söylemişlerdir. Vâsıl b. Atâ, ezeli iki ilâhın varlığının muhal olduğunu söylemiştir. Ona göre kadim bir sıfat veya manânın kabulü, iki ilâh kabul etmek anlamına gelir.³⁷ Vâsıl'ı takip eden ondan sonraki Mu'tezili âlimler, bu görüşün sistematik bir hal almasına öncülük etmişlerdir. Öyle ki Mu'tezile ile sistematikleşen bu görüş, sonraki süreçte Müslüman kelâmcılar arasında da ciddi tartışmalara sebebiyet verecektir.³⁸ Mu'tezile, birden çok kadimin (taaddüd-i kudemâ) oluşacağından hareketle Allah'ın zâtından ayrı sıfatlarının varlığını kabul etmemiştir.³⁹ Onlara göre "Andolsun; Allah, üçün üçüncüsüdür diyenler de kâfir olmuşlardır. Halbuki bir tek Allah'tan başka hiçbir Tanrı yoktur. Eğer bu söylediklerinden vazgeçmezlerse, içlerinden kâfir olanlara acı bir azap isabet edecektir." (Mâide, 5/73) âyeti gereğince Allah, zâtında fazlalık iddia edenleri kâfirlik ile tanımlamaktadır. Dolayısıyla Allah'a zâtından ayrı

³⁵ Ayrıntılı bilgi için bk. Nahide Bozkurt, *Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi*, ed. Mehmet Mahfuz Söylemez (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012); Nahide Bozkurt, *Mu'tezile'nin altın çağı: Me'mun dönemi* (Ankara: Ankara Okulu yayınları, 2002).

³⁶ Abdülhamit, *İslâm'da İtikâdi Mezhepler ve Akâid Esasları*, 240.

³⁷ Abdülkerim bin Ahmed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, thk. Emir Ali Menha (Lübnan: Dârü'l-Mârife, 1993), 1/60-61.

³⁸ Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, 86; Abdülhamit, *İslâm'da İtikâdi Mezhepler ve Akâid Esasları*, 240.

³⁹ Kâdi Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, thk. Abdülkerim Osman (Kâhire: Mektebetü Vehbe, 1996), 128-131.

kadim sıfatlar isnat etmek küfrün içerisine girmek anlamına gelir. Cehm b. Safvân ve Vasıl b. Atâ'nın Allah'tan ayrı manalar şeklinde sıfatları kabul etmemesi, tenzihî bir anlayışı benimsediklerini göstermektedir. Tenzihî anlayışın amacı, Allah'ın zâtını ve sıfatlarını her türlü yanlış anlamadan korumaktır. Onlar, Allah'ın kıdem sıfatının yegâneliğinden hareketle, O'nun kademine zarar verebilecek her türlü düşünceden uzak durmaya çalışmışlardır. Allah'ın sıfatlarının zâtından ayrı olmadığı görüşünü benimsemiş ve sıfatların zâtle mündemiç olduklarını belirtmişlerdir. Bu görüşlerinden dolayı sıfatları "iptal eden" anlamında "Muattıla" diye de isimlendirilmişlerdir. Muattıla, sıfatları iptal etmek anlamında kullanılmış olsa da Cehm ve Vâsıl, sıfatları reddetmez. Aksine onları zatla mündemiç bir şekilde kabul eder. Ancak her ne kadar onların sıfatlar yaklaşımı kadimlerin çokluğuna engel olmak ve Allah'ın mutlaklığını savunmak amacı gütsede tarihsel süreçte sıfatları iptal edenler olarak anılmış ve Ehl-i Sünnet tarafından yerilmişlerdir. Ehl-i Sünnet, bu görüşün kendi görüşlerine uymadığını belirtse de kanaatimizce bu düşüncenin ortaya çıkmasının temelinde, Allah'ın mutlaklığına zarar vermemek olduğu göz önünde bulundurulmalıdır.

4.3. Hulûl-Antropomorfizm'e Karşı Tenzih Anlayışı

Hulûl; "ilâhî zâtın veya sıfatların yaratıklardan birine, bir kısmına yahut tamamına intikal edip onlarla birleşmesi, Allah'ın insan veya başka bir maddî varlık görünümünde ortaya çıkması" diye tanımlanabilir.⁴⁰ Hulûl tartışması, Hristiyan Theodore Ebu Kurrâ'nın etkisiyle ortaya çıkmıştır. O, Tanrı'nın insan bedenine bürünmesinin mümkün olduğunu ve bunun Tanrı'nın aşkınlığına bir hâlel getirmediğini Müslümanlara kabul ettirmeye çalışmıştır.⁴¹ Müslümanların buna karşı çıkması, karşılıklı polemiklere sebebiyet vermiştir.

Tenzih merkezli tasavvurun gelişmesinde bir diğer faktörün Yahudilikle temasın olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü Yahudilerle karşılaşma neticesinde ortaya çıkan en temel problemlerden biri onların ulûhiyet alanında benimsemiş oldukları teşbih, antropomorfizm (insanbiçimci Tanrı) anlayışıdır.⁴² Antropomorfizm; insanbiçimcilik olup insana özgü niteliklerin özellikle Tanrı'ya aktarılması anlamına gelmektedir.⁴³ Yani, Tanrı'ya insan şeklinin,

⁴⁰ Kürşat Demirci, "Hulûl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998), 18/341-344; Sayın Dalkıran, *Tanrılaşırmanın Tarihçesi* (İstanbul: Teklif Yayınları, 2018), 53,70-71.

⁴¹ Gardet- Anawati, *İslâm Teolojisine Giriş*, 66-67.

⁴² eş-Şehristânî, *el-Mîlel ve'n-Nihâl*, 1/252.

⁴³ Bedia Akarsu, *Felsefe terimleri sözlüğü* (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2016), 25,105.

duygularının ve niteliklerinin atfedilmesidir.⁴⁴ Klasik kelâm literatüründe bu kavram, genellikle teşbih kavramıyla ifade edilmiştir. Teşbih düşüncesi, İslâm kelâmında ilâhî sıfatlarla ilişkili olarak ele alınmıştır.

İslâm geleneğinde erken dönemden itibaren antropomorfist Allah tasavvurunun Yahudiliğin temel bir inancı olduğu bilinmektedir. Mesela onlara göre Tanrı, intikam alır. Gökten iner, onlarla düşmanlara karşı savaşır. Onların bekâsı için başkalarını öldürür. Onlara kızdığında düşmanlarıyla baş başa bırakır. Onları sevdiğinde ise düşmanlarından intikam alır.⁴⁵ Yahudiler arasında tufandan dolayı Allah'ın pişman olduğuna, ağladığına, gözlerinin rahatsız olup parmaklarını ısırduğuna ve sonra da meleklerin O'nu ziyarete geldiğine dair inançlar söz konusudur.⁴⁶ Hatta Yahudi kutsal metinlerinde Tanrı; elleri ve kolları olan, oturan, yürüyen, savaşan, günün serinliğinde gezen, unutan, pişman olan, kıskançlık duyan bir ilâhtır.⁴⁷

Kur'ân'da, Yahudilerin “Üzeyir Allah'ın oğludur” demeleri ile Hristiyanlar'ın “Mesih (İsâ) Allah'ın oğludur” söylemlerine eleştiriler yöneltilmektedir.⁴⁸ Kur'ân-ı Kerim'e göre bu tür düşünceler daha önceki inkârcıların söylediklerine benzer biçimde ağızlarından çıkan sözlerdir.⁴⁹ Ayrıca Yahudiler'in, Allah'ın elinin sıkı olduğunu belirtmeleri, Allah'ın fakir kendilerinin zengin olduklarını iddia etmeleri, ulûhiyet alanında tevhide aykırı durumlar olarak Kur'ân'da yer alan kesitlerdir. Bu bakımdan İslâm dünyasında gelişen teşbih anlayışı ile Yahudiliğin antropomorfist inancı arasında bir ilişki kurulduğu, teşbih ve tecsim ifade eden rivâyetlerin oluşum sürecinde Yahudi geleneğinin etkisinin kabul edildiği anlaşılmaktadır.⁵⁰

İslâm bünyesinde bu anlayışın etkisinde ilk defa Şia'nın bazı ekolleri kalmışlardır. Onlar, imamlarını Allah'a benzetmiş veya Allah'ı varlıklardan birine benzetmişlerdir.⁵¹ Bazı âlimler de Yahudilerden gelen bu düşüncenin Abdullah İbn Sebe aracılığıyla İslâm'a

⁴⁴ Fahreddin er-Râzî, *Esâsu't-Takdis fi İlmi'l-Kelâm*, çev. İbrahim Coşkun (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 38; Ayğın, *İslâm kelâmında Yahudilik Eleştirisi*, 86.

⁴⁵ Ali Sâmi en-Neşşâr, *Neşet'ül Fikri'l-Felsefi'l İslâmî* (Kâhire: Dârü'l-Maârif, 1977), 1/65.

⁴⁶ Dalkıran, *Tanrılaştırmanın Tarihçesi*, 70-71.

⁴⁷ Dalkıran, *Tanrılaştırmanın Tarihçesi*, 53.

⁴⁸ Ayğın, *İslâm kelâmında Yahudilik Eleştirisi*, 31.

⁴⁹ et-Tevbe, 30/9.

⁵⁰ Ayğın, *İslâm kelâmında Yahudilik Eleştirisi*, 107.

⁵¹ eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, 1/104-105.

taşındığını belirtmişlerdir.⁵² Böylece teşbih ve teccim inancı sıfatlar bağlamında tartışılmaya başlanmıştır. Müslüman kelâmcılar, tenzih merkezli ulûhiyet anlayışını benimseyerek Allah'a yakışmayan nitelikleri içeren bu anlayışı eleştirmişlerdir.⁵³ Bu noktada Mu'tezili kelâmcıların sıfatlara yönelik anlayışları, tenzih ilkesi üzerinde şekillenmiştir. Tenzih anlayışındaki temel gaye ise; eski doğu dinlerinin teccim, teşbih ve hulul gibi düşüncelerini geçersiz kılmaktır.⁵⁴

4.4. Düalizm'e Karşı Mutlak Tanrı Anlayışı

Mecûsiler, Yezdan ve Ehrimen'in âlemdeki mevcudâtın başlangıcı olduğunu kabul ederler. Onlara göre nur ve zulmetin karışımından birleşimler (terkipler) hâsıl olmuş, muhtelif birleşimlerden de sûretler ortaya çıkmıştır. Eğer bunlar birbiriyle karışmamış olsaydı âlem de mevcûd olmazdı.⁵⁵ Mecûsilerin zulmet yaratılmıştır kabulüne karşılık; nur ve zulmetin ezeli ve kadim iki unsur olduğunu belirten Seneviyye'de düalist bir inanış söz konusudur. Bunların yanında İslâm düşüncesinin karşılaştığı diğer bir öğreti de Maniheizm'dir. Maniheistler, âlemin nur ve zulmet olmak üzere iki kadim esasın birleşmesinden meydana geldiğini iddia ederler. Onlara göre her iki asıl da ezeli ve ebedidir.⁵⁶ İkili Tanrı anlayışını benimseyen diğer bir öğreti de Mazdekiyyedir. Bu öğretinin iki âlem ve iki asıl düşüncesi, Maniheistler'in görüşleri gibidir. Fakat Mazdek, nurun ihtiyari olarak, zulmetin ise rastgele ve tesadüfi olarak fiil ortaya koyduğunu belirtir.⁵⁷

Allah'ın mutlak yönüyle kemal sıfatlara sahip olduğu düşüncesi bütün İslâm düşünürlerinin kabul ettiği bir noktadır. Ancak İslâm Devletinin genişlemesiyle Müslümanların karşılaştıkları bu inançlar, mutlak tek Tanrı anlayışına aykırılık teşkil etmiştir. Çünkü mutlak varlık; en yüce, en mükemmel, en bilgili ve hiçbir yönüyle değişmeyen Tanrı'dır.⁵⁸ Düalist Tanrı anlayışlarının tek mutlak varlığı ortadan kaldırmasından dolayı Müslüman kelâmcılar, düalist Tanrı anlayışlarının reddine yönelik eserler yazmışlardır. Reddiyeler

⁵² eş-Şehristâni, *el-Mûlel ve'n-Nihâl*, 1/203-204.

⁵³ Gardet - Anawati, *İslâm Teolojisine Giriş*, 66-67; Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, 51-52; Aygân, *İslâm kelâmında Yahudilik Eleştirisi*, 87-88.

⁵⁴ Evkuran, "İslâm Düşünce Geleneğinde Tanrı Tasavvuru -Tevhid, Tenzih ve Teşbih Kavramları Ekseninde Bir Analiz-", 52; Abdulnasır Süt, *Basra ve Mu'tezile* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018), 148.

⁵⁵ eş-Şehristâni, *el-Mûlel ve'n-Nihâl*, 1/281-282.

⁵⁶ eş-Şehristâni, *el-Mûlel ve'n-Nihâl*, 1/290.

⁵⁷ eş-Şehristâni, *el-Mûlel ve'n-Nihâl*, 1/295.

⁵⁸ Evkuran, "İslâm Düşünce Geleneğinde Tanrı Tasavvuru -Tevhid, Tenzih ve Teşbih Kavramları Ekseninde Bir Analiz-", 49.

yazılırken âlimler, farklı yaklaşımlar, yöntemler benimsemişlerdir. Mesela Vâsıl b. Atâ, ilk dönemde düalist dinlerle yaptığı tartışmalar çerçevesinde bu inançların iki ilâh kabul etmiş olacağını belirtir.⁵⁹ İki ilah inancının İslâm'a aykırılığından dolayı Müşebbihe ve Seneviye'ye karşı vermiş olduğu mücadelede tevhid ilkesini korumak amacıyla nefy-i sıfat anlayışını geliştirmiştir.⁶⁰ Cehm b. Safvân'ın da yaratılışın tamamını mutlak tek bir Tanrı'ya atfettiği görülmektedir. Cehm'in bu görüşü Allah'ın insan ile ilişkisinden çok Allah'ın mâhiyetine yönelik yaptığı vurgunun neticesi ile oluştuğunu söyleyebiliriz. Cehm burada reaksiyonel bir tavır alarak, yaratılışın tamamını her yönüyle tek mutlak Tanrı'ya nispet ederek düalist anlayışları reddetmiştir. Şâyet bunlara karşı verilen mücadelede insanın da fiil meydana getirebileceği düşüncesi oluştaysa o zaman iki yaratıcı kabul edenlere yönelik eleştirilerin bir anlamı kalmazdı.

SONUÇ

Tarihsel süreçte ortaya çıkan her düşüncenin sosyo-siyasi ve kültürel bağlamı bulunmaktadır. Dinsel düşüncelerin zamanın ihtiyaç ve şartlarına göre ortaya çıkması, bunların da sosyo-siyasi ve kültürel referansı olduğunu ortaya koymaktadır. Sosyo-siyasi ve kültürel referans, bazı zamanlarda dini savunma refleksi neticesinde ortaya çıkarken; bazı zamanlarda da farklı din ve inançlara üstün gelme gayesiyle belirmiştir. Öyle ki her dinin "tek doğru benim" iddiası, farklı din ve kültürlerin birbirleriyle etkileşimlerini genel itibariyle çatışmalı bir hale sokmuştur. Bu çatışma genellikle her dinin ayırım noktasını teşkil eden Tanrı tasavvuru etrafında odaklanmıştır. İslâm düşünce tarihine bakıldığında da sıfatlar probleminin ilk etapta faklı din ve inanç gruplarıyla karşılaşılması neticesinde ortaya çıktığını söyleyebiliriz.

İslâm düşünce tarihinde sıfatlar probleminin ortaya çıkışını bazı âlimler, İslâm dünyasında yaşanan olaylara bağlasalar da bunun tam anlamıyla doğru olduğu kanaatinde değiliz. Çünkü sıfatlar problemi hicrî II. yy.'da ortaya çıkmış ve o zamana kadar İslâm âleminde hiçbir yönüyle tartışılmamıştır. Zaten sıfatlar probleminin temel tartışmalarına bakıldığında bunun Allah'ın zâtı, mâhiyeti ve mutlaklığı üzerinde şekillendiği görülmüştür. İslâm âleminde Müslümanlar açısından bunların herhangi bir zaman diliminde tartışma konusu olması söz konusu değildir. Bu noktada sıfatlar tartışmasının iki yönlü bir seyir izlediğini de belirtmek gerekir. Birinci

⁵⁹ eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, 1/60-61.

⁶⁰ Osman Aydın, *İslam düşüncesinde aklileşme süreci: Mutezilenin oluşumu ve Ebu'l-Huzeyl Allaf* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 87.

yön; ilk ortaya çıktıkları şekliyle olup Allah'ın hakimiyeti ve mutlaklığı üzerinedir. İkinci yön ise tartışmanın İslâm alemine taşınmasıyla başlar. Burada sıfatlar tartışması, genellikle Allah-insan ilişkisi üzerinde odaklanmıştır.

İlâhî sıfatlar probleminin ortaya çıkışında farklı din ve inançların etkili olduğu görülmektedir. Hristiyanlıkla etkileşim; Allah'ın kelâmı, kadimlerin çokluğu ve hulûl gibi tartışmaların meydana gelmesine sebebiyet verirken, Yahudilikle etkileşimin neticesinde özellikle antropomorfizm tartışmaları dikkati çekmektedir. Seneviyye denilen düalist anlayışların ise Allah'ın mutlaklığı tartışmalarına zemin hazırladığını söyleyebiliriz. Bu hususta dikkat edilmesi gereken önemli noktalardan biri sıfatlar tartışmasında kelâm âlimlerinin savunmacı bir yaklaşım sergilemiş olmalarıdır. Zaten kelâmın savunmacı yapısı göz önünde bulundurulduğunda, bu ilmin ortaya çıkışında öncelikle söz konusu inanç ve din sahiplerinin İslâm dini ve inancına yönelik saldırılarına karşı kelâm âlimlerinin İslâm'ı savunma psikolojisinin etkili olduğu gâyet açıktır.

Sıfatlar tartışmasında üzerinde durulması kayda değer bir diğer husus ortaya konan düşüncelerin konjonktürel olmasıdır. Yani İslâm âlimlerinin sıfatlara yaklaşımı; zamanın siyasal, sosyal ve kültürel etkilerini taşımaktadır. Dolayısıyla tevhîd ve tenzih ekseninde sıfatlar konusunun kelâmî epistemolojide yer bulması, ilk neslin yaşadığı sosyo-kültürel ve siyasî etkileşimin neticesidir. Zamanın değişmesiyle değişen sosyo-kültürel yapı insan algısını ve zihniyetini de değiştirmiştir. Bu bakımdan günümüzde sadece tenzih ve mutlaklık üzerinde inşa edilen Allah tasavvurunun insanın hayatına ne kadar dokunduğunun irdelenmesi gerektiğine inanmaktayız. İslâm aleminin içerisinde bulunduğu durum göz önünde bulundurulduğunda, Müslümanların hayatlarına dokunan ve onların zihin dünyasına hitap eden, kültürel kodlarla şekillenmiş, tevhid eksenli yeni bir Tanrı tasavvurunun geliştirilmesi gerekir.

KAYNAKÇA

Abdülbâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemül-Müfehres Li elfazi'l-Kur'ânî'l-Kerim*. Kahire: Kahire:Dâru'l Kutubi'l-Mısriyye, 1945.

Abdülcebbâr, Kâdi. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*. thk. Abdülkerîm Osman. Kâhire: Mektebetü Vehbe, 1996.

Abdülhamit, İrfân. *İslâm'da İtikâdi Mezhepler ve Akâid Esasları*. çev. M.Saim Yeprem. İstanbul: Marifet Yayınları, 3. Basım, 1994.

Akarsu, Bedia. *Felsefe terimleri sözlüğü*. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2016.

Aydınlı, Osman. *İslam düşüncesinde aklileşme süreci: Mutezilenin oluşumu ve Ebu'l-Huzeyl Allaf*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.

Ayğan, Fadıl. *İslâm kelâmında Yahudilik Eleştirisi*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016.

Bozkurt, Nahide. *Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi*. ed. Mehmet Mahfuz Söylemez. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012.

Bozkurt, Nahide. *Mu'tezile'nin altın çağı: Me'mun dönemi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-. *el-Câmi'u's-Sahîh*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 2. Basım, 2001.

Cürcânî, Seyyid Şerif el-. *Kitâbu't-Ta'rifât*. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1985.

Çelebi, İlyas. "Sıfat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/100-106. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.

Dalkıran, Sayın. *Tanrılaştırmaların Tarihçesi*. İstanbul: Teklif Yayınları, 1. Basım, 2018.

Demirci, Kürşat. "Hulûl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/341-344. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.

Erdemci, Cemalettin. *Kelâm İlmine Giriş*. İstanbul: Dem Yayınları, 3. Basım, 2015.

Eşârî, Ebu'l-Hasen el-. *Makalâtü'l-İslâmiyyin*. thk. Helmut Ritter. Beyrut: Dâru'n-Neşr, 2005.

Evkuran, Mehmet. "İslâm Düşünce Geleneğinde Tanrı Tasavvuru -Tevhid, Tenzih Ve Teşbih Kavramları Ekseninde Bir Analiz-". *İslami İlimler Dergisi* 1/3 (01 Nisan 2007), 45-62.

Gardet, Louis- Anawati, Georges. *İslam Teolojisine Giriş*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2015.

Göregen, Mustafa. "Yuhanna Ed-Dımaşki'nin "Bir Hıristiyan İle Bir Müslüman Arasında Diyalog" İsimli Risalesi'nin Değerlendirilmesi". *Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 16 (2015), 111-126.

Has, Kenan. "Mezdekiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/523-524. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004.

İbn Hazm, Ali b. Ahmed. *El-Fasl*. çev. Halil İbrahim Bulut. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.

İbn Teymiyye, Takiyuddîn. *Mecmûatu'l-fatevâ*. thk. Enver Baz - Amir Cezzar. 37 Cilt. Dâru'l-Vefae li'r-Tebâati ve'n-Neşr, 3. Basım, 2005.

İbn Teymiyye, Takiyuddîn. *Minhâcü Sünneti'n-Nebeviyye*. thk. Muhammed Reşâd Sâlim. 9 Cilt. Riyad, 1987.

Kâsımî, Cemaleddin el-. *Târihu'l-Cehmiyye ve'l-Mu'tezile*. Beyrut: Müessestu'r-Risâle, 1979.

Kazanç, Fethi Kerim. "İslâm'ın İlk Dönemlerinde Birlikte Yaşama Çerçevesinde Teolojik Tartışmalar". *Milel ve Nihal* 6/2 (01 Haziran 2009), 51-86.

Neşşâr, Ali Sâmi en-. *Neşet'ül Fikri'l-Felsefi'l İslâmî*. 3 Cilt. Kâhire: Dârü'l-Maârif, 7. Basım, 1977.

Okşar, Yusuf. "Şemsüddîn es-Semerkindî'nin İlahi Sıfatlar Problemine Yaklaşımı". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (31 Aralık 2019), 175-212. <https://doi.org/10.35209/ksuifd.615477>

Râzî, Fahreddîn er-. *Esâsu't-Takdis fi İlmi'l-Kelâm*. çev. İbrahim Coşkun. İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.

Rençber, Fevzi. "İslam Birliği İnşasında Bir Engel Olarak Mezhep-Cemaat Taassubu ve Çözüm Yolları". *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 10/1 (30 Haziran 2017), 77-102. <https://doi.org/10.18403/emakalat.303020>

Rençber, Fevzi. "İslam Mezhepleri Tarihi Dersine Yönelik Görüş ve Beklentiler (Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği)". *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 11/1 (30 Haziran 2018), 37-72. <https://doi.org/10.18403/emakalat.425763>

Sinanoğlu, Mustafa. "Reddiye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/516-521. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.

Sinanoğlu, Mustafa. "Seneviyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul). 36/521. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.

Subhî, Ahmed Mahmud. *fi İlmi'l-Kelâm*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, 1985.

Süt, Abdulnasır. *Basra ve Mu'tezile*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018.

Şehristânî, Abdilkerîm bin Ahmed eş-. *el-Milel ve'n-Nihâl*. thk. Emir Ali Menha. Lübnan: Dârü'l-Mârife, 1993.

Turhan, Ayşe. “Mu’tezilî Sıfat Telakkisinin İnşâında Cehm B. Safvân’ın Belirleyiciliği”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2018/2/41 (2018), 92-101.

Wolfson, A. Austryn. *Kelâm Felsefeleri*. çev. Kasım Turhan. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 3. Basım, 2016.

SUMMARY

Like every thought that emerged in the historical process, theological paradigms also have socio-cultural references. In this context, in order for the views put forward in the religious field to be understood correctly, the socio-cultural environment that affects them should be analyzed well. It can be said that the presentation of religious ideas in a historical process in a way that is disconnected from socio-cultural references has caused them to become beliefs. After religious interpretations took the form of belief, it was accepted as the only truth and reached an unquestionable, uncritical, and unchangeable dimension. However, since the theories that emerged according to the cultural codes of the past have changed their codes in our time, it is difficult to say that they provided the dynamic relationship between Allah and humanity.

When the history of Islamic thought is analyzed carefully, it will be revealed that many religious ideas that have been turned into beliefs are produced reactively. After the spread of Islam to vast lands with the conquests, Muslims interacted with different religions and cultures. The religious aspect of this interaction has given rise to various polemics. The attacks of foreign beliefs faced by Islam on the Islamic creed have also revealed the reaction of Muslims to these attacks. The fact that the attacks were primarily in the realm of divinity paved the way for the discussion of Allah's attributes and rejection in the Islamic community. Looking at the basis of the divine attributes debate, its focus on the absoluteness and quintessence of Allah can be regarded as an indication of its emergence due to external factors. External factors are religions such as Christianity, Judaism, and dualist teachings known as Seneviyye. Muslims first encountered Christian theological thought in Damascus. Although Judaism was encountered in the time of the Hz. Prophet, with the conquest of Damascus, Egypt and Iraq, relations with Judaism moved to different mediums. The religions and beliefs called Seneviyya were encountered as a result of the conquests carried out since the middle of the Hijri first century. The encounter of Islamic civilization with different cultures caused various debates. At this point, the answers given to different cultures have brought different approaches in Islamic theology. One of them is the understanding of

the creation of kalam against the belief of the eternity of Jesus. Especially the reason why the Mu'tezile sect accepted that the Quran was created was a reaction against the Christian faith. Because to say that the Quran is immaterial reminded the remark of Christians that he is not creature because it is the word of Allah about Jesus, son of Mary. In this regard, they said that the word of Allah was created in order to reveal the creation of Jesus, and that the Quran was created because it is the words of Allah. According to some scholars, the basis of the understanding of the creation of the Quran is the thought that the Torah is a creature. The Jews express that they accepted the Torah as being created affected Muslims and Muslims accepted that the Quran was also created with this effect. Another factor in the emergence of Allah's attributes is the Christians' view of the trinity. We can say that accepting the trilogy as eternal and God in Christians affected the approach to especially Mu'tezile school's approach to the relationship between person and attribute. Because the most important point in trinity belief that leads to shirk is that father, son and holy spirit are accepted as eternal. Some scholars thought that the same situation would occur with the Trinity belief if pre-eternal attributes are accepted apart from the essence of Allah. Especially Cehm b. Safwan and Vasil b. Ata, in order not to fall into the trinity belief, by saying that there are no pre-eternal attributes separate from Allah's essence, they developed the understanding of the nefiy against the multitude of the ancients (taadd al-kudama). Another method put forward in the attributes discussion is the understanding of the tanziah. The understanding of tanziah emerged as a result of the attempt of the Christian Theodore Abu Kurra to make Muslims accept that it is possible for God to be in human body and that this does not harm God's transcendence. We can say that another factor in the development of the tanziah-centered imagination is the contact with Judaism. Because one of the main problems that emerged as a result of the encounter with the Jews is the analogy they adopted in the realm of divinity, that is, the understanding of anthropomorphism (anthropomorphism God) which is accepted as the attribution of human shape, feelings and qualities to God. In this respect, it is understood that a relationship has been established between the understanding of simile which has developed in the Islamic world and the anthropomorphist belief of Judaism, and that the influence of the Jewish tradition has been accepted in the formation of narrations expressing similes and expressions. Muslim theologians, by adopting the concept of divinity centered on tanziah, criticized this understanding that includes qualities that are not suitable for Allah. At this point, the understanding of Mu'tezilite Mu'tezilists towards adjectives has been shaped on the principle of oneness. The main

purpose in the understanding of tanziah is to invalidate thoughts such as taqsim, simile and hulul.

Another understanding of attributes that emerges influenced by external cultures is the understanding of absolute God. This understanding was developed against dualist teachings such as Magizm, Maniheizm, and Mazdekiyye, which are expressed in the general name Seneviyye. Because the Magians accept that Yezdan and Ehrimen are the beginning of the existence in the realm. According to them, combinations (compositions) were formed from the mixture of light and cruelty, and forms emerged from various combinations. If these had not been mixed with each other, the realm would not exist. Manichaeans claim that the realm is a combination of two ancient principles, namely light and cruelty. According to them, both principles are eternal. Another teaching that adopts the dual God understanding is Mazdekiyye. The two realms and two main ideas of this doctrine are like the views of the Manichaeans. However, Mazdek states that light acts arbitrarily and persecution arbitrarily and accidentally.

As a result, we can say that the approaches towards the imagination of Allah that emerged around certain cultural codes in the historical process are accepted as the imagination of God by today's people. However, the changing socio-cultural structure with the change of time has also changed the perception and mentality of people. In this respect, it is necessary to examine how much the imagination of Allah, which is built on merely transcendence and absolutism, touches human life today. Considering the situation in the Islamic world, it is necessary to develop a new concept of Allah that touches the lives of Muslims and appeals to their world of mind, shaped by cultural codes and based on oneness.

GETTING TO THE FINAL FORM: REFORMING OF THE ALEVI AND BEKTAŞI BELIEF THROUGH THEIR INTERACTION WITH ONE ANOTHER

Alevilik-Bektaşilik Entegrasyonu: Alevilik-Bektaşilik
Birlikteliğinin Her İki İnanç Sistemi Üzerindeki Etkisi

Reyhan ERDOĞDU BAŐARAN¹

Abstract

The Alevis/Kızılbaş and Bektaşis, two of the most prominent religious groups of the Ottoman dynasty, in modern times, have unusually come to be called the Alevi-Bektaşis. This way of use gives the impression that these two religious institutions as though reflect the same group of people despite differences in historical development and growth. With the influence of the popular writings of Fuad Köprölü and later İrene Mėlikoff much of the current scholarship held to the belief that these two entities originated from the same root, the Babaı movement. While acknowledging the historical connection between the two groups, few scholars have taken an interest in clarifying how and when such an association started. This article aims to uncover the historical link of the Alevi-Bektaşi alliance. It further explores the possible benefits that the two entities obtained through their interaction with one another. It will then focus on how the two have affected each other's religious stance. In doing so the following questions will guide this research: How and why did a Sufi order, recognized and advocated by the Ottoman state, come into contact with a harshly criticized religious group which was identified as an enemy to the Ottoman unity? How did the Kızılbaş-Bektaşi interaction affect

Öz

Osmanlı İmparatorluğu döneminde zuhur eden popüler dini gruplardan olan Alevilik diğer bir adıyla Kızılbaşlık ve Bektaşilik modern dönemde daha ziyade 'Alevilik-Bektaşilik' başlığı altında kullanılmıştır. Bu kullanım biçimi birbirinden farklı tarihsel serüvene sahip olan bu iki dini kurumun aynı inanç biçimini ve zümreyi yansıttığı intibai vermektedir. Araştırmacıların geneli tarihsel gelişimlerdeki farklılıklarına rağmen, Fuad Köprölü ve akabinde İrene Mėlikoff'un çalışmalarının etkisi ile her iki grubun da temelde aynı kökten yani 'Babaılıktan' türediği düşünceyi benimsemişlerdir. Diğer yandan iki grup arasındaki tarihsel bağlantı kabul edilmekle birlikte, bu bağlantının ne zaman, nasıl ve hangi şartlar altında başladığı ve geliştiğine yönelik sorular ile tam olarak ilgilenilmemiştir. Bu makalenin temel amacı Alevilik-Bektaşilik entegrasyonunun tarihsel serüvenini ele almak ve bu bağlantının zaman içinde her iki grubun dini yapısında ortaya çıkardığı muhtemel değişikliği irdelemektir. Çalışmaya öncülük edecek sorular Şu Şekilde

¹ Assist., Prof., İĞdir University, Faculty of Theology, İĞdir, Türkiye / e-mail: reyhanerdogdu@gmail.com / ORCID ID: orcid.org/0000-0002-0046-2761.

Başvuru Submission	Kabul Accept	Yayın Publish
29.06.2020	11.11.2020	30.12.2020

DOI: 10.18403/emakalat.759634

the social, political, and religious experience of the Kızılbaş over the course of its transformation into the Alevi belief system? In what sense did both sides benefit or not benefit from such a link?

Key Words: Alevism, Bektaşism, Kızılbaş, Hacı Bektaş, Ottoman.

sıralanabilir: Osmanlı Devleti tarafından tanınan ve desteklenen Bektaşilik nasıl ve neden Osmanlı Devleti'nin bütünlüğüne bir tehdit olarak görülen ve itibarı zedeli olan dini bir grup ile temas etmiştir? Kızılbaşlık'dan Alevilik inancına dönüşüm sürecinde Kızılbaş-Bektaşî entegrasyonunun etkisi nedir? Alevilik-Bektaşîlik birlikteliği her iki grubun inanç biçimini nasıl şekillendirmiştir?

Anahtar Kelimeler: Alevilik, Bektaşîlik, Kızılbaşlık, Hacı Bektaş, Osmanlı.

INTRODUCTION

In this research, I study two inter-related religious groups, the Alevi/Kızılbaş² and Bektaşî. From the late fifteenth century onward, both of which played a particular role in the Ottoman Empire's socio-political domain. The scholars of Alevism and Bektaşism from the early twentieth century have often been tempted to view the Alevi and Bektaşî as though they were genetically related. With the popular saying of Fuad Köprülü, 'Alevi are the village Bektaşî,' the two entities began to be viewed as the same thing, according to which they both originated from the same ground — the Baba'î movement.³ This approach has been supported with the works of Irène Mélikoff as she further states that they were of the same origin, but were divided into two groups after the early fifteenth century.⁴ Beside, much of the recent scholarship of Alevism and Bektaşism has come to use the phrase of 'Alevi-Bektaşî' in the sense of that as though the Alevi and Bektaşî represent the same group of people. Relatedly, in some of the Alevi-Bektaşî literature, the

² From the nineteenth century onward, the Kızılbaş has been called as the Alevi. Across this article, I will particularly use the term Alevi even when referring to the Kızılbaş community lived under the Ottoman rule.

³ Baba'î movement occurred with the rebellion of Baba Ishaq in 637/1240 against the Seljuk sultanate.

⁴ Irène Mélikoff, *Uyur İdik Uyardılar: Alevilik-Bektaşîlik Araştırmaları*, İstanbul: Demos Yayınları, 2006, p. 29; Irène Mélikoff, "Bektashi/Kızılbaş: Historical Bipartition and Its Consequences", ed. T. Olsson, et al. *Alevi Identity: Cultural, Religious and Social Perspectives*, İstanbul: 1-7. Taylor & Francis e-Library, 2005, pp. 1-7.

historical development of these two entities was wrongfully interchanged; for example, the historical growth and development of the Alevi has been narrated for the Bektaşîs.⁵

Much of the current scholarship — while upholding the assertion that these two entities grew from the same root — does not clarify; however, how and when such an association started. Neither does it stipulate how long such an association lasted, nor when it ended, nor when it began again. At this juncture, two things seem to be in conflict. Firstly, not only did Bektaşîsm play a crucial role in the social life of the Turkmen tribes of the Ottoman subject, but also the Bektaşîs were closely connected with the Ottoman military system. This connection, which came through the Janissaries, continued until the suppression of the Janissaries in 1826. Further, while the Ottomans were favored by the moral and social support of the Bektaşî order, the Bektaşîs were always respected and protected by the Ottoman sultans and had no religio-political arguments with either of them until 1826 when the order was temporarily dissolved. Unlike the Bektaşîs, the Kızılbaş could never find a legitimate space under the rule of the Ottomans because of their support of the Safavids. Secondly, while the Bektaşîs like other dervish groups have not been tolerated by the Republic since 1923 (their religious places were closed and leaders were imprisoned), the Republic of Turkey has perceived the Alevi as allies in their quest to establish a secular and nationalist state.⁶ This shows that these two groups have been differently perceived by both the Ottoman and Turkish states. Even if they were of one origin, they did not get along from their existence until a certain time. Neither were they perceived as the same community. Hence I argue that claiming that these two movements were of the same origin leaves substantial historical loopholes. Therefore, this paper seeks to explore and retheorize the historical and religious development of the possible attachment of the Alevi with the Bektaşîs. Ultimately, it tends to illustrate that at the time of their emergence until the early seventeenth century, with the exception of a few individual link, the two movements appear to be poles apart.

How did the Alevi-Bektaşî alliance affect the social, political, and religious experience of the 'Kızılbaş' over the course of its transformation into the Alevi belief system? In what ways did the

⁵ For an example, see Baki Öz, *Kurtuluş Savaşında Alevi-Bektaşîler*, İstanbul: Can Yayınları, 1990, p. 23; Besim Atalay, *Bektaşîlik ve Edebiyatı*, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1930.

⁶ Baha Sait Bey, *İttihat-Terakki'nin Alevilik-Bektaşîlik Araştırması*, ed. Nejat Birdoğan, İstanbul: Berfin Yayınları, 1994.

Alevi-Bektaşî association influence each other's discourse and standing within the sectarian conjecture of Islam? Though interrogating those questions, this research suggests that both Alevism and Bektaşîsm have mutually benefitted from their association with one another. While the Alevis in the eyes of the Sunnis, have gained acceptance in their own right as members of an Islamic pattern, the Bektaşîs have pursued their presence and possessions under two different, but rough circumstances; namely, after the closure of the Bektaşî lodges in 1826 and later in the early times of the Republic of Turkey.

1. Historical, Political and Religious Development of the Bektaşî Order

1.1 From Hacı Bektaş to Balım Sultan

Yet to date, the historical process of the Bektaşî tradition — from the lifetime of Hacı Bektaş, the *murşid* (someone who gives right guidance) and patron saint of the Bektaşîs, until the official presence in the early sixteenth century of Balım Sultan, the second patron saint — has not been fairly covered. This is primarily because of lack of sources concerning the early history of Hacı Bektaş. Besides that, the information provided by the earliest historiography on Hacı Bektaş and the Bektaşî tradition is heroic and legendary. As with a number of other mystic groups, Bektaşî resources attribute miracles to Hacı Bektaş and define him as a charismatic powerful leader who can perform miracles. Several historical materials, written almost one or two centuries after the death of Hacı Bektaş, address his historical and legendary personality. The work *Garibnâme* written by Aşık Paşa around the thirteenth century⁷, *Menâkıbu'l-Ârifin* of Aflakî composed by the fourteenth century⁸, and *Menâkıbu'l Kudsiyye* by Elvan Çelebi written around the fourteenth century⁹ are all of crucial importance in terms of delivering information on the religious personality of Hacı Bektaş. The most detailed information on the life, beliefs and methods of Hacı Bektaş can be found in the *Velayetnâme* of Hacı Bektaş.¹⁰

⁷ Aşık Paşa, *Garibname*, ed. Kemal Yavuz. vol. 4, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2000, According to Köprülü, as a Sunni scholar, Aşık Paşa wrote *Garibnâme* to distinguish the Sunni ideology from the non-Sunnis.

⁸ Ahmed Eflâkî, *Ariflerin Menkabeleri*, trans. and ed. Tahsin Yazıcı, İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2006.

⁹ Elvan Çelebi et al. *Menakibu'l Kudsiyye fi Menasibi'l Unisiyye: Baba İlyas-ı Horasânî ve Sülâlesinin Menkabevi Tarihi*, İstanbul: 1984.

¹⁰ Hacı Bektaş Veli, *Velayetname*, ed. Hamiye Duran, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.

Hacı Bektaş is believed to have been born in Nishapur, a city of Khorasan in the thirteenth century. The date of 668/1270 is accepted as the date of Hacı Bektaş's death at the age of sixty-three, but this is not definitive. According to the *Menâkıb* of Aflakî, Hacı Bektaş was contemporary with Mevlânâ Celâleddin Rumî (603/1207 – 671/1273).¹¹ He fled from the Mongol invasion and came to Anatolia with his brother called Menteş and visited several cities including Sivas, Amasya, Kırşehir, Kayseri and settled in Suluca Karahöyük, a village of Kırşehir.¹² In Suluca Karahöyük, he was welcomed in the house of a woman named Kadıncık Ana.¹³ It has come to be believed that the house of Kadıncık Ana had become the first *tekke* (dervish lodge) where Hacı Bektaş preached and raised followers.¹⁴ According to Aşık Paşazâde's account, Hacı Bektaş was joined to the group of 'bacıyân-ı rûm' (women's union in Anatolia), which was one of the four separate Sufi groups active in Anatolia.¹⁵ He further states that Hacı Bektaş adopted Kadıncık Ana as a daughter, and revealed his secrets and prophecy (*kerâmet*) to her.¹⁶ He died there and was buried in the city of Hacı Bektaş, the city named after him. Hence, by the fourteenth century, the earliest structure of the Bektaşî teaching was already in place, having begun to be developed right after the death of Hacı Bektaş by a certain Abdal Musa with the help of Kadıncık Ana.¹⁷

Although the Bektaşî order was named after Hacı Bektaş, he is not regarded to be the founder of the order, but it was rather molded in the early sixteenth century by Balm Sultan (d. 922/1516). With the institutionalization of the Bektaşî doctrine, Hacı Bektaş has become

¹¹ Eflâkî, *Ariflerin Menkubeleri*, pp. 370-372.

¹² Aşık Paşazâde, *Tevârîh-i âl-i Osman*, ed. Nihal Atsız, İstanbul: Türkiye Yayınevi, 1949, p. 195. *Tevârîh-i âl-i Osman* was first published by Ali Beg in İstanbul, 1332 (1914), then by Friedrich Giese in Leipzig in 1929, and finally edited by Nihal Atsız in İstanbul in 1949.

¹³ Necdet Öztürk, *Aşıkpaşazade Tarihi: Osmanlı Tarihi. 1285-1502*, İstanbul: Bilgi Kültür Sanat, 2013, p. 307.

¹⁴ Mikail Bayram, *Fatma Bacı ve Bacıyân-i Rûm: Anadolu Bacılar Teşkilâtı*, İstanbul: Nüve Kültür Merkezi Yayınları, 2008, pp. 35-36.

¹⁵ The other three are: *Gaziyân-ı Rûm*, *Ahiyân-ı Rûm* and *Abdalân-ı Rûm*.

¹⁶ 'İmdi Hacı Bektaş bunların içinden Bacıyân-i Rûm'a ihtiyar etti. Kim o Hatun anadır. Onu kız edindi, keşf ve kerametini ona gösterdi, ona teslim etti. Kendi Allah'ın rahmetine vardı.' Aşık Paşazâde, *Tevârîh-i âl-i Osman*, p. 195.

¹⁷ Mélikoff, "Bektashi/Kızılbaş: Historical Bipartition and Its Consequences", p. 2; Ahmet Yaşar Ocak, *Türkiye'de Tarihin Saptırılması Sürecinde Türk Sufiliğine Bakışlar: Ahmed-i Yesevî, Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, Yunus Emre, Hacı Bektaş-ı Velî, Ahilik, Alevilik-Bektaşlık: Yaklaşım, Yöntem ve Yorum Denemeleri*, İstanbul: İletişim Yayıncılık, 1996, p. 20.

the most celebrated of all dervishes.¹⁸ Due to the fact that his philosophy and teaching has been recognized and appreciated even before his death, the time from the thirteenth century onward can be introduced as the starting point for the development of this particular Sufi order.

Aşık Paşazâde, in his well-known historical account of *Tevârîh-i al-i Osman*, talks about the presence of a Sufi group in the late fifteenth century with the name of 'Bektaşî'. He uses the term 'Bektaşî' for a particular group that attribute themselves to Hacı Bektaş.¹⁹ Relying on the information provided by Aşık Paşazâde, Köprülü came to believe that the Bektaşî order was officially founded with its religious ceremonies and rules by the fifteenth century.²⁰ The *Dīvân* of Sadık Abdal also mentions of a Sufi group with the name of 'Bektaşî' by the fifteenth century. According to him, this Sufi group was formed in the dervish lodge of Kızıldeli.²¹ Balım Sultan was also trained in the Kızıldeli lodge.²² Vâhidî in his *Menâkıb* (written in 929/1522), beside, provides information on the Bektaşî dervishes of the early sixteenth century. According to his writing, the Bektaşî dervishes like a number of other mystic dervish groups including Qalandars, Haydaris, Abdals of Rûm, Jamis, and Shams-i Tabrîzîs were active social dervish groups in the Ottoman lands.²³ Unlike the other dervishes, the Bektaşîs became even more influential after the sixteenth century.

In 1502, Balım Sultan (d. 922/1516) was asked to institutionalize the Bektaşî order by the sultan of the Ottoman Empire, Bayazid II (885/1481 – 917/1512). According to the tradition, Balım Sultan came into the Kızıldeli lodge in which he systematized the Bektaşî rituals and decrees. That is why he is regarded as the real founder and second patron saint of the order.²⁴ While a number of mystic dervishes mentioned in Vâhidî's work slowly went out of existence,

¹⁸ Irène Mélikoff, *Hacı Bektaş: Efsaneden Gerçeğe*, İstanbul: Cumhuriyet Kitap Kulübü, 1998, p. 87.

¹⁹ Aşık Paşazâde, *Tevârîh-i al-i Osman*, pp. 237-238.

²⁰ Aşık Paşazâde, *Tevârîh-i al-i Osman*, pp. 204-206.

²¹ For detailed information on the role of the Kızıldeli lodge in the formation of the Bektaşî Order, see Rıza Yıldırım, "Muhabbetten Tarikata: Bektaşî Tarikatı'nın Oluşum Sürecinde Kızıldeli'nin Rolü", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Araştırma Dergisi* 53 (2010): 153-190.

²² John Kingsley Birge, *The Bektashi Order of Dervishes*, London: Luzac & Co. [1937] 1965, pp. 56-57.

²³ Ahmet T. Karamustafa, *God's Unruly Friends: Dervish Groups in the Islamic Later Middle Period, 1200-1550*, Salt Lake City: University of Utah Press, 1994, p. 83.

²⁴ Birge, *The Bektashi Order of Dervishes*, p. 57.

the Bektaşî dervishes of the fifteenth century retained their entity. They progressed even further to become the primary dervish group existing in the Ottoman realm. The Ottoman support has been listed as the leading reason behind the success of the *tariqah*. The order was granted territories from the newly conquered areas and was advocated to establish their own dervish lodges (*zāwiya*) in Anatolia and the Balkans.²⁵ Those *zāwiyas* served as a central place for Islamic teaching.

The Ottoman-Bektaşî alliance was mutually beneficial for both sides. As stated earlier, with the backing of the Ottoman state, the order expanded its teaching and rituals all around the Ottoman territories. Through the service of the Bektaşî *tekkes* — a type of Islam indigenized by the Ottoman government — they reached out to the people of different religious tendencies in the newly conquered places. At this point, Mélikoff suggested that the Ottomans blessed the order with the objective of keeping the *rafiidi* thoughts within the bubble of the Ottoman central belief.²⁶ Thus and so, those Sufi religious groups of different vibes would have been in the sights of the Ottoman. Likewise Rıza Yıldırım states that it was aimed to control the various social-religious groups and to prevent them from affiliating themselves with the Kızılbaş movement.²⁷ Besides, it has been claimed that the Ottoman co-opted the Bektaşî lodges to Islamize the Christian children of the conquered Byzantine territories.²⁸

As far as it is known, the Bektaşîs were one of several dervish groups that actively engaged in the social and religious spheres of the Ottoman dynasty during the late fifteenth and early sixteenth century. Aside from those dervish groups which had not yet turned

²⁵ Irène Mélikoff, *Tarihi ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiyede Aleviler, Bektaşiler, Nusayriler*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 1999, pp. 20-21. It is also suggested that Abdal Musa, claimed to perform and teach the Hacı Bektaş discipline, played a particular role in the conquest of the Balkans and Trace. In return, he and his followers were rewarded from the conquered territories for their effort and commemorated as *ghāzīs* (Muslim fighters against infidels). They were allowed to build their own religious lodges. See, Ömer Lütfi Barkan, “Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler I: İstilâ Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeleri”, *Vakıflar Dergisi* 5 (1942): 279-386.

²⁶ Irène Mélikoff, “Le probleme Kızılbaş”, *Turcica* 6 (1975): p. 65.

²⁷ Rıza Yıldırım, “Bektaşî kime derler?: Bektaşî Kavramının Kapsamı ve Sınırları Üzerine Tarihsel Bir Analiz Denemesi”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Araştırma Dergisi* 55 (2010): 30-33.

²⁸ The view has been initially suggested by Louis Massinon and then adopted by a number of other scholars. Stefan Winter, *The Shiites of Lebanon under Ottoman Rule, 1516-1788*, Cambridge University Press, 2010, pp. 10-11.

into a Sufi order, by the late fifteenth century there were; however, the Sunni colored Sufi brotherhood, such as the Mevlevîs. While the Mevlevîs were recognized by the Ottoman administration, they had likewise always supported the state's political and social stand. There appeared no sign of their anti-state stance. At this point, I ask how and why did the Ottoman choose the Bektaşîs over the other dervish groups? Instead of turning its full attention to the Mevlevîs, which was an already institutionalized Sufi order why did the Ottoman spend its energy and money to fund a socially esoteric dervish group which had not yet systematized its teaching and rites? At this point, the aforementioned discussion makes sense, according to which the Ottoman state supported the Bektaşîs to keep different views of several dervish groups in line with the Ottoman's central belief. While the Bektaşîs interacted with the Turkmen *babas*, even claiming to be the continuum of the Babaî order, the Mevlevîs never thought of the Turkmen *babas* as an ally, but rather as rivals.²⁹ At this point, Bektaşîs appears to have been a better option than the Mevlevîs to attract the attention of and even control the distinctive dervish groups.

1.2 Janissary-Bektaşî Association

The Bektaşî's distinctive authority over the Janissary army could be listed as the primary reason of the expeditious progress of the order within the Ottoman regions. According to general view, the Janissary corps, paid soldiers of which constituted the principal branch of the army in the Ottoman state,³⁰ were educated spiritually by the Bektaşî *dedes*.³¹ They paid allegiance to Hacı Bektaş and recognized him as their patron saint. The era of Murat I has been officially recognized for the establishment of the Janissary army³², but when and how Janissaries-Bektaşîsm interaction began is still a controversial and undefined subject.³³

²⁹ Mehmed Fuad Köprülü, "Bektaşîliğin Menşeleri", *Türk Yurdu* 7 (1925).

³⁰ Godfrey Goodwin, *Yeniçeriler*, trans. Derin Türkömer, İstanbul: Doğan Yayıncılık, 2008, p. 157.

³¹ Fahri Maden, "Yeniçerilik-Bektaşîlik İlişkileri ve Yeniçeri İsyanlarında Bektaşîler", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 73 (2015): 174.

³² İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti Teşkilatından Kapıkulu Ocakları, I. Acemi Ocağı ve Yeniçeri Ocağı*, vol. I, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1984, p. 145.

³³ What kind of relationship had they had? Was any money transferred to Bektaşî lodges from the incomes of foundations established by Janissaries? If so what was its potential? This discussion is beyond the scope of our study. For a detailed information on this subject, see, Metin Ziya Köşe, "Yeniçeri Ocağının Bektaşîleşme Süreci ve Yeniçeri-Bektaşî İlişkileri", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 49 (2009): 195-207.

It is claimed that Hacı Bektaş met with Osman I (655/1258 – 726/1326), and he prayed for the Janissaries' success.³⁴ He was also claimed to be a close friend and a consular of Sultan Orhan Gazi;³⁵ however, it is a fact that he died long before the birth of Orhan Gazi (679/1281 – 761/1360). According to the account of Aşık Paşazâde, Hacı Bektaş was never engaged in a conversation with any of the Ottoman sultans.³⁶ As stated by Aşık Paşazâde, the Hacı Bektaş cult gained recognition through the mediation of Abdal Musa, as he was in interaction with the Janissary army during the conquest of Bursa.³⁷

Even though the interaction of the Bektaşî order with the Janissary corps was officially recognized from 1591 onwards³⁸, historical records show that even before then there had appeared a constant relationship between the two. The fact that some Janissary *ocaks* (the Janissary organizations named as *ocak*) were called by phrases like '*ocak-ı Bektaşîyyan,*' '*taife-i Bektaşîyyan,*' '*güruh-u Bektaşîyyan,*' and etc.,³⁹ offers sufficient proof to illustrate a possible connection between the Janissary army and Bektaşî order. The Janissary army was abolished by Mahmut II in 1826. The army was not in favor of the sultan's reforms and resisted training by saying that it is an infidel invention.⁴⁰ The firm attitude of the army was judged as a threat to the central government. Thus the Janissary army was disbanded in 1826 and numerous soldiers were executed. The abolishment of the Janissary army was also declared as '*vaka-i hayriyye*' (propitious event).⁴¹

³⁴ Ahmed Lütfi Efendi, *Tarih 1*. vol. 1 ed. Abdurrahman Şeref, İstanbul: Matbaa-ı Âmire: 1290/1874, p. 149.

³⁵ According to the records, when Orhan decided to establish a new army in 1339 he called Hacı Bektaş to Bursa to join the ceremony of the establishment of the new army and Hacı Bektaş did pray for the army. Lucy M. J Garne, *The Dervishes of Turkey*, London: The Octagon Press, 1990, p. 18.

³⁶ "Ve illa bu Hacı Bektaş, Al-i Osman neslinde kimseyle musahabet etmedi; ol sebebden anmadum." Öztürk, *Aşıkpaşazade Tarihi*, p. 307. Aşık Paşazâde further refutes the saying of the headgear of the Janissaries was modeled based on that of Hacı Bektaş. The Question: "*Ya bu Bektaşiler esdurler kim: Bu yeniçerinin başındaki tac Bektaşilerdedir derler.*" The respond: *Vallahi yalandır.* Öztürk, *Aşıkpaşazade Tarihi*, p. 308.

³⁷ Öztürk, *Aşıkpaşazade Tarihi*, 2013, p. 307.

³⁸ Goodwin, *Yeniçeriler*, p. 157.

³⁹ Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti Teşkilatından Kapıkulu Ocakları*, p. 150.

⁴⁰ Talim gavur icadıdır, Müslümana yakışmaz...' Ali Resad. *Asr-ı Hazır Tarihi*, İstanbul: 1926, p. 620.

⁴¹ Mehmet Şeker, "Bektaşî Tekkeleri hakkında Sultan II Mahmut'un Fermanı", *İslami Araştırmalar Dergisi* 12/3-4 (1999): 273.

Shortly after disbanding the Janissary army, Mahmut II issued a *ferman* (decree) that banned the Bektaşî order. This was because of the order's traditional and religious link with the Janissaries. Many Bektaşî lodges were destroyed and the control of the un-ruined ones left to the Nakşibendî *shaykhs*. Moreover, a huge number of Bektaşîs were deported and numerous Bektaşî dervishes were executed. A report given in the Muhimme registers, written by a *sadrâzam* (grand vizier) to the Divan-ı Humayun (supreme court), states that the trains and possessions of the Bektaşî lodges in Üsküdar/Istanbul with all of its properties including foundational centrals, lands, infield and garden, were given to the state.⁴² It was not merely the Bektaşî tie with the Janissaries that was reported for the abolishment of the order,⁴³ but rather the distortion of their beliefs that were presented as cause for chastening. In the historical records, the Bektaşîs were broadly criticized on account of their disobedience and non-performance of Islamic duties and were even being defined as infidel.⁴⁴ Depending upon the Ottoman official record's representation of the early nineteenth century Bektaşî belief, I argue that the final form of the doctrine, teaching, and even rites of the Bektaşî order was not shaped entirely by the sixteenth century. Rather, the religious elements of the order evolved from the presence of Hacı Bektaş onwards until the late nineteenth century and displayed different characters due to the sultan's approach to the order and its discovery of other religious tendencies.

1.3 The Bektaşî Struggle to Survive from 1826 Onwards

As highlighted earlier, the Bektaşî belief has never died out or passed away from the stage of history neither after the ban in 1826 nor with the shutting down of the dervish lodges in 1925. The Bektaşî *tariqah* managed to survive in hiding and in defiance of the stance of the central authority of the Ottoman dynasty and Republic of Turkey. I argue here that this period of secret existence must be counted as an important era that enabled the order to establish its final form.

⁴² Cemal Şener, *Osmanlı Belgeleri'nde Aleviler-Bektaşîler*, İstanbul: Karacaahmet Sultan Derneği Yayınları, 2002, p. 155.

⁴³ Esad Efendi in his famous work of *Üss-i Zafer* mentions of the Bektaşî link to the Janissaries and its importance on the restraint of the Bektaşî Order. 'Bektaşî guruhi Yeniçeri taifesine istinad ile o misillu tekyeler ve zevayanın isimlerini tahrif ve kendilerine nisbet ile zabt ve hasilatı vakfı nefislerine hasr ve fisk-u fucur ile ekl-u bel ve bazı mahallerde dahi halkı idlal için muceddeden tekyeler ihdas ve birer fasid vakfiye tertibiyle ihtira'î evkaf iderek sirran ve alenen enva-i senate cesaret etmekte oldukları...' Mehmed Esad Efendi, *Üss-i Zafer*, İstanbul: Matbaa-i Suleyman Efendi, 1876, p. 215.

⁴⁴ Esad Efendi, *Üss-i Zafer*, 1830, pp. 214-215.

The era of Mahmut II has to be distinguished from the era of the following sultans: Abdülmecid I (1254/1839 – 1277/1861), Abdülaziz (1277/1861 – 1292/1876) and Abdülhamid II (1292/1876 – 1326/1909). That is mainly because each of these sultans illustrated a different approach to the Bektâşis; however, the ban over the order had not been constitutionally removed under their rule. Hence the Bektâşis kept their presence either with the help of some high state officials or with the tolerance of the reigning sultan.

In contrast to the era of Murat II, the era of Abdülmecid is known as tolerant to different types of the dervish lodges and religious tendencies. Within this time period, like a number of other Sufi groups and religious sects, such as the Druze and Yazidis, the Bektâşis did not re-establish their closed lodges, but to some extent gained strength.⁴⁵ By the time of Abdülaziz, tolerance to the Bektâşis has become transparently visible. During this time, the Bektâşi order was sufficiently tolerated to operate their public service. The tolerant attitude has been tied to the sultan who claimed to be sympathetic to the order.⁴⁶

And finally, by the early twentieth century, under the rule of the *İttihat and Terakki* (1909 – 1918), the Turkish government became interested in researching the Anatolian Sufi orders, particularly the Bektâşis and Alevis. This was the beginning of the process of new political and administrative attempts. Talat Paşa, the leader of the party, said in the parliament; ‘however, we rule the government, we lack in our knowledge of Anatolians. We must know the people.’ That is why the different beliefs, *tarîqahs* and tribes must be investigated. And Baha Said Bey was assigned to research the Alevi and Bektâşi groups.⁴⁷

2. The Religious Resemblance: the Alevis and Bektâşis

The Alevi community resembles the Bektâşi community with its non-traditional practice of Islam. Neither of these groups pay any attention to the external forms of religion nor do they strive to be recognized as a branch of either Sunni or Shi`ite. Most of recent

⁴⁵ İlber Ortaylı, “Tarikatlar ve Tanzimat Dönemi Osmanlı Yönetimi”, *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi* (1990): 285: The herald of the rescript of Gülhane (*Tanzimat fermanı*) has been represented as a primary reason of the tolerant attitude of the Sultan. Salih Çift, “1826 Sonrasında Bektâşilik ve Bu Alanla İlgili Yayın Faaliyetleri”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (2003): 251.

⁴⁶ Çift, “1826 Sonrasında Bektâşilik,” pp. 249-268.

⁴⁷ Baha Sait Bey, *İttihat-Terakki'nin Alevilik-Bektâşilik Araştırması*: Bursalı Mehmet Tahir and Hasan Fehmi Hoca were in charge to research *ahis*, and Esat Uras Bey was assigned to seek the beliefs of Armenian.

scholarship attempted to associate them with Shi'ite Islam due to the alleged Shi'ite elements like the veneration of 'Alı and Twelve Imams. On the contrary, some scholars perceived the Bektaşı order as a Sufi group of mainstream Sunni Islam. Besides, to some scholars, Alevism and Bektaşism symbolize a Turkish form of Islam that is close to Sunnism, but is definitely not Shi'ite.⁴⁸

With the writings of K opr l , Alevism and Bektaşism are believed to have been originated from the Baba'ı movement.⁴⁹ With the exception of a few scholars who criticize this view, this approach dominated the current Alevi-Bektaşı literature. The identical character of their religious rites could be one of the primary reasons, if not the only one, that enable this view to be recognized by the majority of the following scholarship. In modern times, instead of the term 'Alevi' and 'Bektaşı' as they represent separate two groups, the phrase of 'Alevi-Bektaşı' has become quite popular as though it represents a single group of people. Although today there appears a group of people who identify themselves as Alevi-Bektaşı, it does not mean that each Alevi is also Bektaşı and vice versa. And more importantly, despite popular usage of the notion Alevi-Bektaşı, the historical evolvment of both groups differs from one another. However, some scholars neglect to distinguish the historical and theological development of the two.⁵⁰ It is of interest to this article to note the fact that the Alevi and Bektaşı history has developed through the influence of different political, social and religious paradigms. Nevertheless, both groups exhibit similar religious doings with some exceptional differences. While acknowledging the community that define itself as 'Alevi-Bektaşı', in the general sense, this study intends to separate the Alevi community from the Bektaşıs by recognizing the presence of separate Bektaşı groups, such as the Babagan Bektaşıs, Çelebi Alevi-Bektaşıs,⁵¹ and Nakşı Bektaşıs.⁵²

⁴⁸ For detailed discussion on the subject, see Reyhan Erdoğdu Başaran, "Comparing Scholarship: The Assessment of the Contemporary Works that Links Alevis with either Shi'ism or Sunnism", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9 (Aralık 2018): 315-338.

⁴⁹ Mehmed Fuad K opr l , *Early Mystics in Turkish Literature*, trans. and ed. Gary Leiser and Ropert Dankoff, London: Routledge 2006, p. 7.

⁵⁰  z, *Kurtuluş Savaşında Alevi-Bektaşiler*, pp. 25-26; Hüseyin Bal, "Cumhuriyet, Mustafa Kemal ve Alevi-Bektaşiler", *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi* 3: 55-83.

⁵¹ It has been suggested that the Kızılbaş community begun to interact with the Bektaşıs through the mediation of the elebi Bektaşıs. H lya K  k, *Kurtuluş Savaşında Bektaşiler*, İstanbul: Kitap Yayınları 2003, p. 152.

⁵² Refik Engin, "Nakşı Bektaşiler", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları* 20 (2005): 364.

2.1 The Shared Religious Characters

Attribution to Hacı Bektaş as a spiritual guide is one of the most proposed indicators of commonalities between the Alevi and Bektaşîs. The earliest Bektaşî resources refer to Hacı Bektaş; however, the name does not appear in the early writings of the Alevi literature. There neither appears the name of Hacı Bektaş in the earliest written texts of Shaykh Safî *Buyruks*, dated 1608⁵³ and 1612,⁵⁴ nor there is a sign of Bektaşî influence. The name of Hacı Bektaş, however, does appear in a few places in the later made Imam Jafar *Buyruk*, dated 1292/1875.⁵⁵ In a particular passage, Hacı Bektaş appears along with Jesus, Salmān al-Fārsī, and Uwais al-Qarani.⁵⁶ In a different part, Hacı Bektaş was listed right after the Alevi trinity concept (Allāh, Muhāmmad, and ‘Alī), ‘Allāh, Muhāmmad, ‘Alī, Hacı Bektaş say *hû* (*hû* is used to refer to God in Sufism) to the truth!⁵⁷ The name of Hacı Bektaş does not appear in the *ijazetnāmes* and *hilafetnāmes* of the sixteenth and early seventeenth century, and also in the well-respected books of the Alevi community like the *Dīvān* of Hataī.⁵⁸

Particularly with the Alevi-Bektaşî association, Hacı Bektaş, the patron saint of the Bektaşî order, became a leading charismatic figure for the Alevi community. Hacı Bektaş has been acknowledged as important as ‘Alī. Recognition of him helped the Alevi community to establish their independence from the Safavid influence. Due to the integration of Alevism with Bektaşîism, Alevism came to be perceived as a Sufi order, which according to Sunni-inclined Turkish scholars is closer to Sunni than the Shi’ite faith.⁵⁹ Further, the adoption of Hacı Bektaş as a spiritual guide along with ‘Alī fostered a nationalist

⁵³ Bisāti, *Şeyh Sâfi Buyruğu, Menâkıbu’l-Esrâr Behcetü’l-Ahrâr*, ed. Ahmet Taşgın, Ankara: Çizgi Kitabevi, 2013.

⁵⁴ Mehmet Yaman, *Erdebili Şeyh Safi Buyruğu*, İstanbul: Ufuk Matbaası, 1994;

⁵⁵ Fuat Bozkurt, *Buyruk: Imam Cafer-i Sadık Buyruğu*, İstanbul: Kapı Yayınları, 2004; Sefer Aytekin, *Buyruk*, Emek Basım Yayınevi, 1958.

⁵⁶ Bozkurt, *Buyruk*, p. 68; Aytekin, *Buyruk*, pp. 113-114.

⁵⁷ Bozkurt, *Buyruk*, p. 85; Aytekin, *Buyruk*, pp. 199-200.

⁵⁸ In the later-made copies of the *Divan*, the name of Hacı Bektaş appears; however, in the earliest transcript, it lacks. Tourkhan Gandjei, *Il Canzoniere Di Sâh İsmâ’îl Hata’î*, Napoli: Istituto Universitario Orientale, 1959; Mirza Resul İsmailzade, *Hata’î Şâh İsmâ’îl Safevî Hetai Külliyyatı: Dīvân, Nasihatnâme, Dehnâme, Koşmalar, Farsça Şiirler*, Tehran: 2001.

⁵⁹ Even some schoolbooks in Turkey have viewed Alevism as a denomination of Sunnism in their teaching of Alevi-Bektaşî doctrines. Halise Kader Zengin, “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programlarında Devletin Alevilik Algısı (Karşılaştırmalı Bir Analiz)”, *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 12/47 (2013): 63-87.

approach. However 'Alī is an Islamic figure, he is, for the Turkish nationalist, still an Arab. But on the other side, Hacı Bektaş had been represented as a Turkish figure.⁶⁰

Pro-Alid sayings and Shi'ite patterns like the concept of the Alevi triad of (Allah, Muḥammad, and 'Alī), the glorification of 'Alī, *ahl al-bayt*, the doctrine of Imamate, and matter of the fourteen infallibles are all indicative of the doctrinal affinities that exist between the Bektaşis and Alevis. However, while the Alevi community has acknowledged those Shi'ite currents from the beginning of their origin, they are not observable within the Bektaşî collections until the late seventeenth century. The Bektaşis due to their reverence for 'Alī, *ahl al-bayt*, and the lament for the martyrs of the Karbalā' cult, Bektaşis are claimed to be secretly Shi'ite.⁶¹ Reverence for 'Alī, however, was also quite common in most of the religious groups that define themselves as Sunni. It further needs to be pointed out that in what circumstance did the Ottoman state support and favour the Bektaşî order when it claimed to be Shi'ite.

The use of the Turkish language, rather than Arabic and Persian in practicing their rituals and in the composed texture of their traditions can be listed as one of the fundamental resemblance. There is also a resemblance in the practice of using symbolic liquor (wine), the *sema* (spiritual dance), fast in *Muḥarram*, and similar service at *Nawruz* (old Turkish-Persian New Year celebration).⁶² The well-know *cem* ritual is also performed by both the Alevis and Bektaşis.⁶³ Additionally, the doctrine of '*dört kapı*' (four gates) — *shari'ah*, *tarîqah*, *ma'rifah* and *hâqîqa* — and '*kırk makam*' (forty positions)⁶⁴ are expressed in the *Makalat* attributed to Hacı Bektaş, and are almost identical with the ones explained in the *Buyruks* of the Alevi literature.⁶⁵ It is also essential to know that the tradition of *cem*, belief

⁶⁰ Baha Sait Bey, *İttihat-Terakki'nin Alevilik-Bektaşîlik Araştırması*, p. 22.

⁶¹ Due to seemingly Shi'ite elements appear in the Bektaşî order, Birge suggests that it is a Shi'ite inclined Sufi order. For detailed information, see Birge, *The Bektashi Order of Dervishes*.

⁶² Birge, *The Bektashi Order of Dervishes*, pp. 166-170.

⁶³ It is run by a *muşit*, or *baba* or a *dede*. There are twelve duties. Hacı Bektaş, *Maḳâlât*, ed. Esad Coşan, Ankara: Seha Neşriyat, 1983, p. 263.

⁶⁴ For the names of the *kırk makam* and their qualifications see, Hacı Bektaş, *Makalat*, pp. 11-21.

⁶⁵ İlyas Üzüm, "Hacı Bektaş Velinin Kızılbaş Kültürüne Etkileri", *İslam Araştırmalar Merkezi, I. Uluslararası Hacı Bektaş Veli Sempozyumu*, I, (Çorum: 2010): 241-251.

of ‘*dört kapı*’ and ‘*kırk makam*’ are also the shared future of a number of Sunni-colored Sufi orders.⁶⁶

2.2 The Elements that Distance the Alevis from the Bektaşis

One of the fundamental differences between the Alevis and Bektaşis is that while for the Alevis, only those whose’ genealogy can be traced back to the Prophet Muh ammad can lead the community as a *dede*. The head of the ‘*dedelik* institution’ can merely be the son of a *dede*. When a *dede* dies, naturally his son becomes *dede*. The Bektaşis instead the term *dede* prefer to use the word *baba* to refer to their spiritual guide of the dervish lodge. *Baba* was not required to be a *sayyid* to lead the community. Any qualified *shaykh* can be the *baba*. Each position and rank within the order is being done through election.⁶⁷

Secondly while the bloodline is essential to be recognized as an Alevi according to which only a person being born from an Alevi family can be Alevi, the Bektaşis have no such norm. Unlike the Alevi structure of belief, anyone who wills to be Bektaşî and embraces the Bektaşî belief can become a Bektaşî. Accordingly, anyone can become a Bektaşî but not an Alevi. The doctrine of ‘*musahib*’ [that Muh ammad and ‘Alî are companions] can be listed as another rite that separates the Alevi community from the Bektaşis. It appears to be an important ritual in the Alevi belief as a particular section entitled ‘*musahib*’ narrated in detail in the primary Alevi texts.⁶⁸ Contrary to this, there is no sign of the ‘*musahib*’ dogma in the Bektaşî tradition. Additionally, although the *cem* ceremony was the shared rite of both groups, there appear some differences in its performance. For example, only married couples can participate in the Alevi *cem* ceremonies. On the other hand, the Bektaşî have a tradition of ‘*mücerred*’ (single/unmarried dervish)⁶⁹ in which only the single dervishes can participate in the ritual. Last but not least, for the practice of religious rites, the Alevis use the phrase ‘*meydan evi*’ for their gathering place, while the Bektaşis use the term ‘*dergah*’.⁷⁰

⁶⁶ Hasan Onat, “Kızılbaşlık Farklılaşması Üzerine”, *İslâmiyât* 6/3 (2003): 10.

⁶⁷ Bedri Noyan, “Doçent Dr. Bedri Noyan (Dedebaba) ile Söyleşi”, röp. Ayhan Aydın. *Cem* 4/48 (Mayıs 1995): 16.

⁶⁸ Yaman, *Erdebilli Şeyh Safi Buyruğu*, p. 78; Bozkurt, *Buyruk*, pp. 70-91; Aytekin, *Buyruk*, p. 11.

⁶⁹ Mélikoff, *Hacı Bektaş*, p. 255.

⁷⁰ Birol Azar, “Benzerlikler ve Farklılıklar Ekseninde Alevi-Bektaşî İnançları Üzerine Bir Değerlendirme”, *İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (2005): 83.

3. When and How did the Alevi-Bektaşî Association Begin?

Relying on the historical records of the fifteenth and sixteenth century, it is unlikely to be certain whether the Alevis and Bektaşîs rooted from the same religious origin. The historical material rather suggests that the two groups exist as separate movements and developed for a certain time in their own circle, despite the fact that the religious tenets of both factions are stunningly alike. Therefore, the scholars of Alevism and Bektaşîsm are hesitant to estimate the exact date of how and when the two groups initially encountered one another. The available popular sources of the sixteenth century on the Bektaşî and Alevi belief do not relate them. On one side, the Alevis/Kızılbaş was officially recognized as a religious and militant group by the Ottoman state during its fight with the Safavid dynasty. Due to their support of the Safavid dynasty, they were subjected to persecution. The central government not only accused them of being a threat to the integrity of the state, but also defamed them as an enemy to Islam. The official records of the Muhimme Registers and religious documents provided similar information to justify the persecution of the Kızılbaş.⁷¹ On the other side, the official administrative records of the sixteenth century have no accusation on the political, social or religious stance of the Bektaşîs, but the *fermans* of the nineteenth century mention of the Bektaşî belief as marred.⁷² Rather, it has come to be believed by the historians that the support of the Ottoman government enabled Balım Sultan to institutionalize the Bektaşî order and that their religious doctrine, teaching, philosophy and method were not systematized until then.

The work of Suraiya Faroqhi in which she studied the geographical distribution of the Kızılbaş groups — particularly the ones mentioned in the Muhimme registers and existing Bektaşîs of the sixteenth century — illustrates that the geographical expansion of the both sides are not interrelated.⁷³ Due to that, however, it seems difficult to claim an institutionalized link between the two groups by the fifteenth and sixteenth century, with the discovery of newly Alevi

⁷¹ M. Ertuğrul Düzdağ, *Şeyhülislam Ebussuud Efendi Fetvaları Işığında 16 Asır Türk Hayatı*, İstanbul: Enderun Kitabevi, 1983, For detailed information, see Reyhan Erdoğan Başaran, "Does being Rafidi mean Shi'ite?: The Representation of the Kızılbaş Belief in the Sixteenth Century Ottoman Records", *Trabzon İlahiyat Dergisi* 6/1 (Haziran 2019): 12-35.

⁷² Şener, *Osmanlı Belgeleri'nde Aleviler-Bektaşîler*, pp. 155-157-163.

⁷³ Suraiya Faroqhi, *Anadoluda Bektaşîlik*, trans. Nasuz Barin, İstanbul: Simurg, 2003, p. 79.

documents, some scholars have come to declare a possible individual interaction between the two groups by the sixteenth century.⁷⁴

3.1 The Undocumented Sixteenth Century Alleged Link of the Bektaşis to the Alevis

Ayfer Karakaya-Stump mentions of an institutionalized relationship between the Anatolian Kızılbaş of the sixteenth century and Bektaşî lodges located in Iraq.⁷⁵ She states that “from the second half of the sixteenth century onward, the Alevi/Kızılbaş communities of Anatolia maintained a close and by all appearance rather institutionalized relationship with a distinct network of Bektaşî convents in Iraq centered around the convent in Karbalā.”⁷⁶ This view has been supported with similar expression in a different article, “Alevi documents originating from Iraq expose the presence of fairly institutionalized relations between the Alevi *dedes* and a group of Bektaşî convents in Iraq.”⁷⁷ She mentions of recently discovered Alevi documents like *ziyaretnāmes*, *hilafetnāmes* and the ones indicating their pedigree that connect them with the Prophet Muhāmmad originated in the sixteenth century showing an institutionalized relationship between the two communities. Nevertheless, she only cites a single document — an *ijazetnāme*, dated 996/1588, formed in Karbalā convent, claimed to be the leading Bektaşî convent in Iraq — on behalf of a certain Dede Yusuf from the Dede Kargın *ocak*.⁷⁸

The *ijazetnāme* states that a person named Dede Yusuf living in a village of Malatya (Bimare köyü) visited a number of sacred cites and

⁷⁴ Ayfer Karakaya-Stump, “Documents and Buyruk Manuscripts in the Private Archives of Alevi Dede Families: An Overview”, *British Journal of Middle Eastern Studies* 37/3 (December 2010): 277-278; Ayfer Karakaya-Stump, “The Forgotten Dervishes: The Bektashi Convents in Iraq and their Kizilbash Clients”, *Journal of Turkish Studies*. Vol. 16, no. 1/2, (2010): p. 20. At this point, the study of Karakaya-Stump becomes more of an issue as she claims an established institutionalized relationship between the Kızılbaş of Anatolia and the Bektaşis of Iraq by the sixteenth century.

⁷⁵ Karakaya-Stump, “Documents and Buyruk Manuscripts in the Private Archives of Alevi Dede Families: An Overview”, 277-278; Karakaya-Stump, “The Forgotten Dervishes: The Bektashi Convents in Iraq and their Kizilbash Clients”, p. 20.

⁷⁶ Karakaya-Stump, “The Forgotten Dervishes”, p. 20.

⁷⁷ Karakaya-Stump, “Documents and Buyruk Manuscripts in the Private Archives of Alevi Dede Families,” pp. 277-278.

⁷⁸ The transliterated version of the original form of the *ijazetnāme* was given in the work titled *Kargın Ocaklı Boyu ile İlgili Yeni Belgeler*. Alemdar Yalçın- Hacı Yılmaz, “Kargın Ocaklı Boyu İle İlgili Yeni Belgeler”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* C.8 (2002): 71. The article in total, mentions of 30 original documents composed for the Dede Kargın Ocak, the oldest one was composed in 1496 and the latest was formed in 1914.

tombs of Imam ‘Alī, Imam Hūsayn, Imam Kazim, Sahib-i Zaman and a number of other saints in Iraq. He was trained in the lodge of Imam Hūsayn. With reference to this particular *ijazetnāme* formed in 996/1588, Karakaya-Stump argues that the association of the Dede Kargın Ocak (naturally the Kızılbaş community) and the Bektaşis of Iraq commenced by that time. The *ijazetnāme*, was formed in the name of Dede Kargın Ocak in the Karbalā convent, which to Karakaya-Stump is the Bektaşi lodge of Karbalā.⁷⁹ However, as far as I am concerned that there appears no sign of a Bektaşi link with regard to the scope of the *ijazetnāme*. Neither does it refer to Hacı Bektaş nor to any particular Bektaşi dervishes. It also does not make any mention of the Karbalā lodge’s link to the Bektaşis.⁸⁰ The name of Hacı Bektaş, however, rigorously shows up in a *ferman* composed in 1227/1813 and in an *ijazetnāme* written in 1232/1817. This would lead us to believe in an institutionalized relationship between the Dede Kargın Ocak and Bektaşi community by the first half of the nineteenth century.⁸¹ And yet it would be difficult to talk about an institutionalized link between the two groups by the sixteenth century relying merely on this particular *ijazetnāme* composed in 996/1588.

In a different research, she provides another document written by the early seventeenth century⁸² in the form of a letter composed by a certain Seyit Baki, who is said to have come from the lineage of Hacı Bektaş. The letter was to be sent to Seyyid Yusuf, who was introduced as ‘the son of Hakk Dede Kargın’ (Hakk Dede Kargın oğlu).⁸³ In the letter, Sayyid Baki informs Sayyid Yusuf about the conquest of Baghdad by Shah Abbas in 1033/1624. Karakaya-Stump indicates that the letter was written in a Bektaşi lodge located in Baghdad. The most striking part of the letter is that here Seyit Baki appears to be a firm supporter of the Shah of Iran as he praises the Shah on his

⁷⁹ Ayfer Karakaya-Stump, “Kızılbaş, Bektaşi, Safevi İlişkilerine Dair 17. Yüzyıldan Yeni Bir Belge”, *Journal of Turkish Studies*. Vol. 30/II (2006): 12.

⁸⁰ Yalçın and Yılmaz, “Kargın Ocaklı Boyu ile ilgili yeni belgeler,” pp. 42-43, (record: 25).

⁸¹ Yalçın and Yılmaz, “Kargın Ocaklı Boyu ile ilgili yeni belgeler,” pp. 45-49-58.

⁸² Karakaya-Stump, “Kızılbaş, Bektaşi, Safevi ilişkilerine dair 17. Yüzyıldan yeni bir belge,” pp. 117- 130.

⁸³ This letter was preserved by Galip Dedekargınoğlu, a member of Dede Kargın Ocak. Today Dede Kargın Ocak is regarded to be one of the Alevi *ocaks*. The earliest information on behalf of Dede Kargın was presented in the *Menākib* of Elvan Çelebi. According to this, Dede Kargın was likely fled from the Mongol attack and settled in Anatolia. Across time, he had become quite popular and the number of his disciples had dramatically increased. Çelebi et al. *Menākibu’l Kudsiyye fi Menasibi’l Unisyye*.

conquest of Baghdad. He also states his wish for the Shah to move to Anatolia, according to which, the letter illustrates a certain loyalty to the Safavid Shah. The letter leaves a huge loophole in terms of the political and religious stance of the Bektaşis operating in Iraq. Even though, in this letter, Seyit Baki relates himself to the genealogy of Hacı Bektaş, it is not yet definitive if the dervish lodge, possibly located in Baghdad where the letter was written, had acquired a Bektaşî identity by the early seventeenth century. As far as we know, the Bektaşî lodges in Iraq only began to be identified as Bektaşî after the annihilation of the Safavids, which did not happen before the eighteenth century.⁸⁴ Unlike the previous *ijazetnâme*, the reference to Hacı Bektaş shows that by the seventeenth century there had appeared an individual link between some certain people of Dede Kargın Ocak with the Bektaşî order.

3.2 From the Seventeenth to the Twentieth Century: From an Individual Link to an Institutionalized One

How and why did a Sufi order, recognized and advocated by the Ottoman state, come into contact with a harshly criticized religious group which was identified as an enemy to Ottoman unity? How did such a relationship affect their political position up against the Ottomans? In what sense did both sides benefit or not benefit from such a link? Overall, historians studying the Bektaşis and Alevis are in agreement with the view proposed by Mélikoff that the Ottoman state supported the systematization of the Bektaşî order; it did so with a particular intention of assimilating the *rafîdî* thought and preventing the existing unruly dervish groups being a threat to the Ottoman unity.⁸⁵ Namely it is likely to say that the central motive of the Ottoman dynasty to support the Bektaşî philosophy is to co-opt the different mystic groups including the Alevis/Kızılbaş. According to this, establishing of personal or formal relationships with the other mystic groups was entirely consistent with the nature of the Bektaşî order.

What was the motive of the Kızılbaş in interacting with the Bektaşis? One possible reason would be that they were tired of

⁸⁴ Bektaşî order, according to Hamid Algar, was also influential on some marginal sects and groups in Iran. The group of Ahl-i Hıvaq views Hacı Bektaş as incarnated version of Sultan Sahak. Some rituals like the *cem* service parallels in two groups. The notions of *sharī'ah*, *tariqah*, *ma'rifah* and *hıvaqıqa* in the Ahl-i Hıvaq are as essential as they are for the Bektaşî order. Hamid Algar, "Bektaşî ve İran: Temaslar ve Bağlantılar", *Tarihi ve Kültürel boyutlarıyla Türkiyede Aleviler, Bektaşiler, Nusayriler*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 1999, pp. 136-139; Evliya Çelebi et al. *Günümüze Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnâmesi*, vol. 4, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2010.

⁸⁵ Mélikoff, "Le probleme Kızılbaş," p. 65.

exclusion and persecution. And thus being close to a Sufi order that was the ally of the Ottoman would free them from the enmity of the Ottoman dynasty. Secondly, and more importantly, it would be because of the Safavid's unstable stance to the Kızılbaş after the recognition of Twelver Shi'ism as the official religion of Iran. The Safavid *'ulamā* tended to control the religious philosophy of the Kızılbaş after the recognition of Twelver Shi'ism. The attempt of the Safavid *'ulamā* on religious understanding of the Kızılbaş, said Kathryn Babayan, weakened both the political and religious bond that existed between the two.⁸⁶ Hence the Kızılbaş would have been in search of a different harborage where they could find more freedom for their own belief system. Due to the common religious elements shared between the Kızılbaş and Bektaşis, the Bektaşis would have met the expectation of the Kızılbaş. It needs to be clarified that that the Bektaşi link to the Kızılbaş, however, has begun as early as the seventeenth century and it does not seem to be institutionalized earlier than the late eighteenth century. The evanescence of the Safavid dynasty seems to fasten the relationship between the two factions.

Since then, the Kızılbaş community has turned its face from the Safavid Shahs to Hacı Bektaş. The majority of the Alevi *ijazetnāmes* written after that included a genealogy connecting the Alevi *dedes* to Hacı Bektaş.⁸⁷ Hence from the eighteenth century onwards, the Kızılbaş began to appeal to the Hacı Bektaş convent in Kırşehir to ratify their *sayyid*-hood and thus to acquire an accreditation for their *dede* status. The Hacı Bektaş convent in Kırşehir has become the focal point for the Bektaşis and Alevis, and the rest of the Bektaşi lodges originating in the Ottoman reigns, were subjected to this one. When a new *shaykh* was about to be assigned to a *tekke* or a *zāwiya*, he would only be assigned with the permission of the *shaykh* of the Hacı Bektaş convent and Ottoman sultans.⁸⁸ The eighteenth century Alevi documents indicate that Alevi *dedes* applied to the Hacı Bektaş convent for an accreditation to confirm their *ocak* status and their *sayyid*-hood genealogy. The Alevi association with the Bektaşis seems to be beneficial for the Kızılbaş community. The advantage of the link for the Bektaşi side showed up especially in 1826 with the

⁸⁶ Kathryn Babayan, "The Safavid Synthesis: from Qizilbash Islam to Imamite Shi'ism", *Iranian Studies* 27 (1994): pp. 140-143.

⁸⁷ Ayfer Karakaya-Stump, "Alevi Dede Ailelerine Ait Buyruk Mecmuaları", ed. Hatice Aynur et al. *Eski Türk Edebiyatı Çalışmaları VII: Mecmua: Osmanlı Edebiyatının Kırkambarı*: 361-379, İstanbul: Turkuaz Yayınları, 2012, p. 379.

⁸⁸ Suraiya Faroqhi, "Nüfuz Mücadeleleri, Yapı Sorunları, ve Yeniçerilerin Sorunlu Roller: Bektaşilerin 1826 Öncesi Tarihine Bir Katkı", *Toplumsal Tarih Dergisi* 97 (Ocak 2002): 18.

abolishment of the Bektaşî convents. While the majority of the Bektaşî lodges were closed down, the Nakşî *shaykhs*, who were known for their loyalty to the Ottoman state, were assigned to the available ones. With that the government aimed to control the functioning of the ongoing Bektaşî lodges. By that time it is likely to claim that the Bektaşî link to the Kızılbaş enabled them to keep their presence in secret.

The distinguishing feature of the Alevi documents composed in the Hacı Bektaş convent when compared with the ones formed in the Sufi convents in Iraq is that the genealogy of the Alevi *dedes* have begun to be traced back to Hacı Bektaş. The oldest available *ijazetnâme* in which the chain of initiation was taken back to Hacı Bektaş was dated 1763.⁸⁹ There is also a number of other *ijazetnâmes* from the nineteenth century that frankly express a Bektaşî identity. Similar expression with regard to connecting the genealogy to Hacı Bektaş also becomes quite definitive in the documents of the Dede Kargın Ocak. For example, an *ijazetnâme* composed in 1817 begins with similar expression with the rest of the *ijazetnâmes* as they all praise Muhâmmad, ‘Alî, Fâtîma, and the Twelve Imams, but then it distinctly gives a special place to Hacı Bektaş. In this particular *ijazetnâme*, Hacı Bektaş was respected and glorified. Hacı Bektaş was presented as the most almighty person of his era and the sultan of *tariqah*’s almighties.⁹⁰ This *ijazetnâme* explicitly illustrates the presence of notably institutionalized relationship between the Dede Kargın Ocak and Bektaşî order.

By the eighteenth century, the Bektaşîs were known by two separate branches: the Çelebis, which mainly expanded in Anatolia, and the Babagans, which were popularized in the Balkans. The political and religious stance of these two branches had begun to break up slowly by the time when the Kızılbaş belief has become to blend in with the Çelebi Bektaşîs. By early twentieth century, there appeared a fairly obvious power struggle between the Çelebi and Babagan branches of the Bektaşî order. In 1327/1911, Feyzullah Baba, who represented the Babagan branch, wrote a letter to the sultan in which he offered his loyalty to the Ottoman sovereignty while he accused Çelebi Cemaleddin Efendi, the leading figure of the Çelebis, of meddling with their business. By contrast with this, the Çelebis accused of the Babagans for favoring the Albanians.⁹¹

⁸⁹ Yıldırım refers to the *ijazetnâmes* dated 1763-1803, 1816, 1819, 1855, and 1870, but he neither includes the facsimile nor the transliterated version of the documents. Yıldırım. “Bektaşî kime derler?,” 39.

⁹⁰ Yalçın and Yılmaz, “Kargın Ocaklı Boyu ile ilgili yeni belgeler,” pp. 45-49.

⁹¹ A. Yılmaz Soyger, “Arşiv Belgeleri Işığında II Meşrutiyet Döneminde Bektaşîlik,”

Besides that, the Ottoman government of the late nineteenth century was involved in a fight for power between the *Ittihat and Terakki* party — the party that ruled the government (1909 – 1918) — and the sultan. The Babagan and Çelebi Bektaşis even favoured different sides. The Çelebi Bektaşis by the early twentieth century established a good relationship with the sultan. Thereafter the Babagans were in good terms with the *Ittihat and Terakki* party.⁹²

This power struggle united the Kızılbaş with the Çelebis; the Babagans, however, kept their distance from the Kızılbaş community. The Çelebi Bektaşi beliefs were combined into a mixture of Kızılbaş and Bektaşi tenets. The Alevi-Bektaşi literature composed under the authority of the *Ittihat and Terakki* party at this time, demonstrates that there was a sense in which the Alevis and Bektaşis were regarded as the same group of people.⁹³ The phrase 'Alevi-Bektaşi' also began to be used to define the Alevi and Bektaşi groups. The history of Alevis has been given in a number of books as though it was that of the Bektaşis. This is still a common mistake in numerous recently written books. Further, numerous Bektaşi convents like the main lodge in Hacı Bektaş, the lodges of Şahkulu located in Üsküdar/Istanbul, and Abdal Musa lodge in Elmalı/Antalya were all begun to be run by Alevi *dedes*.⁹⁴

CONCLUSION

In modern times, the usage of the Alevi-Bektaşi has become popular to refer to the community in which people identify themselves as both an Alevi and Bektaşi. In such circumstance, we

Tasavvuf 12 (2004): 299.

⁹² Hülya Küçük, "Cumhuriyet Döneminde Bektaşilik", *Uluslararası Bektaşilik ve Alevilik Sempozyumu I*, SDÜ İlahiyat Fakültesi Isparta (2005): 79.

⁹³ The *Ittihat and Terakki* party assigned some scholars to investigate the Anatolian Sufi orders particularly the Bektaşis and Alevis. This was the beginning of the process of new political and administrative attempts. Talat Paşa, the leader of the party, said in the parliament, 'however, we rule the government, we lack in our knowledge of Anatolians. We must know the people.' That is why the different beliefs, *tarīqahs* and tribes must be investigated. And Baha Sait Bey was assigned to research the Kızılbaş and Bektaşi groups. (Baha Sait Bey researched from 1914 to 1915, however, his researches were published in 1926-7 in *Türk Yurdu*. Bursalı Mehmet Tahir and Hasan Fehmi Hoca were in charge to research *ahis*, and Esat Uras Bey was assigned to seek the beliefs of Armenian.) Baha Sait Bey, *Ittihat-Terakki'nin Alevilik-Bektaşilik Araştırması*; Ahmet Cahit Haksever, "Osmanlı'nın Son Döneminde Islahat ve Tarikatlar: Bektaşilik ve Nakşibendilik Örneği", *Ekev Akademi Dergisi* 13/38 (2009): 49.

⁹⁴ Küçük. "Cumhuriyet Döneminde Bektaşilik," 79.

cannot talk about two separate religious identities but a united religious group of people. And yet it does not mean that each Alevi is also Bektaşî since there appear to have been those who identify themselves as Bektaşî but not an Alevi and vice versa. When using the phrase of the Alevi-Bektaşî, it is essential to differentiate two groups in terms of their historical, theological and political development. Despite the differences in the historical and theological development of both groups, some scholars engaged in studying Alevism and Bektaşism struggle to separate the two entities from one another. At this point, the view of Köprülü appears to be influential as he traces the origins of both back to the Bâbâî movement. Similarly Mélikoff highlights link between the two from their origin, mentioning; however, certain distinctions emerging only by the early fifteenth century. This view dominates the current Alevi-Bektaşî literature. Instead of focusing on whether the two entities originated from the same root or not, since there does not exist enough evidence to prove it, I find it important to discuss how and when the Alevis came into contact with the Bektaşîs.

Until recently, it was believed that by the seventeenth century Alevism and Bektaşism have become intertwined with one another. However, Karakaya-Stump mentions an institutionalized link between the Alevis and Bektaşîs by the sixteenth century. Yet the document discussed in her work does not seem to be enough to suggest an institutionalized link, but rather shows the presence of an individual connection between the two. The *ijazetnâmes* and *hilafetnâmes* of the seventeenth century, however, show a precise link between the two group and the records of the eighteenth century likely display an institutionalized link between the two.

The historical records show that the Alevi link to the Bektaşî order has been consolidated during rough times. Both groups in terms of their religious and political stance seem to have been influenced from such link. Relatedly, the central motive of this article is to demonstrate that with the influence of the Bektaşî order, the Alevi belief has freed itself from the Imami hegemony of Iran and found a latitudinarian space for its own self-directed belief structure. Given this fact, this article purports that the Alevi belief found its final form after the penetration of the Bektaşî philosophy — not before that, as claimed.

BIBLIOGRAPHY

Ahmed Ltfi Efendi, *Tarih 1.* vol 1, ed. Abdurrahman Şeref, İstanbul: Matbaa-ı Āmire: 1290/1874.

Algar, Hamid, "Bektaşi ve İnan: Temaslar ve Bağlantılar", *Tarihi ve Kültürel boyutlarıyla Türkiyede Aleviler, Bektaşiler, Nusayriler*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 1999.

AŞık Paşa, *Garibname*, ed. Kemal Yavuz, vol. 4. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2000.

AŞık Paşazade. *Tevārġh-i al-i Osman*. Ed. Nihal Atsız. İstanbul: Türkiye Yayınevi, 1949.

Atalay, Besim, *Bektaşilik ve Edebiyatı*, İstanbul: Matbaa-i Āmire, 1930.

Aytekin, Sefer, *Buyruk*, Emek Basım Yayınevi, 1958.

Azar, Birol, "Benzerlikler ve Farklılıklar Ekseninde Alevi-Bektaşi İnançları zerine Bir Değerlendirme", *İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (2005): 81-87.

Babayan, Kathryn, "The Safavid Synthesis: from Qizilbash Islam to Imamite Shi'ism", *Iranian Studies* 27 (1994): 135-161.

Baha Sait Bey, *İttihat-Terakki'nin Alevilik-Bektaşilik Araştırması*, ed. Nejat Birdoğan, İstanbul: Berfin Yayınları, 1994.

Bal, Hüseyin, "Cumhuriyet, Mustafa Kemal ve Alevi-Bektaşiler", *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi* 3: 55-83.

Barkan, Ömer Lütfi, "Osmanlı İmparatorluğunda Bir İŐkân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler I: İstilâ Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervifleri ve Zaviyeleri", *Vakıflar Dergisi* 5 (1942): 279-386.

Bayram, Mikail, *Fatma Bacı ve Bacıyân-i Rm: Anadolu Bacılar Teşkilâtı*, İstanbul: Nüve Kültür Merkezi Yayınları, 2008.

Birge, John Kingsley, *The Bektashi Order of Dervishes*, London: Luzac & Co. [1937] 1965.

Bisâti, *Şeyh Sâfi Buyruğu, Menâkibu'l-Esrâr Behcetü'l-Ahrâr*, ed. Ahmet TaŐđın, Ankara: izgi Kitabevi, 2013.

Bozkurt, Fuat, *Buyruk: Imam Cafer-i Sadık Buyruğu*, İstanbul: Kapı Yayınları, 2004.

Çelebi, Elvan, et al., *Menakibu'l Kudsiyye fi Menasibi'l Unisyye: Baba İlyas-ı Horasânî ve Sülâlesinin Menkabevi Tarihi*, İstanbul: 1984.

Çift, Salih, “1826 Sonrasında Bektaşilik ve Bu Alanla İlgili Yayın Faaliyetleri”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (2003): 249-268.

Düzdağ, M. Ertuğrul, *Şeyhülislam Ebussuud Efendi Fetvaları Işığında 16 Asır Türk Hayatı*, İstanbul: Enderun Kitabevi, 1983.

Eflâkî, Ahmed, *Ariflerin Menkıbeleri*, trans. and ed. Tahsin Yazıcı, İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2006.

Engin, Refik, “Nakşi Bektaşiler”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları* 20 (2005): 363-375.

Erdoğdu Başaran, Reyhan, “Comparing Scholarship: The Assessment of the Contemporary Works that Links Alevis with either Shi'ism or Sunnism”, *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9 (Aralık 2018): 315-338.

Erdoğdu Başaran, Reyhan, “Does being Rafidi mean Shi'ite?: The Representation of the Kızılbaş Belief in the Sixteenth Century Ottoman Records”, *Trabzon İlahiyat Dergisi* 6/1 (Haziran 2019): 12-35.

Evliya Çelebi, et al., *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnâmesi*, vol. 4, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2010.

Faroqhi, Suraiya, “Nüfuz Mücadeleleri, Yapı Sorunları, ve Yeniçerilerin Sorunlu Roller: Bektaşilerin 1826 Öncesi Tarihine Bir Katkı”, *Toplumsal Tarih Dergisi* 97 (Ocak 2002): 17-25.

Faroqhi, Suraiya, *Anadoluda Bektaşilik*, trans. Nasuz Barin, İstanbul: Simurg, 2003.

Gandjei, Tourkhan, *Il Canzoniere Di Sâh Ismâ'ül Hata'î*, Napoli: Istituto Universitario Orientale, 1959.

Garne, Lucy M. J, *The Dervishes of Turkey*, London: The Octagon Press, 1990.

Goodwin, Godfrey, *Yeniçeriler*, trans. Derin Türkömer, İstanbul: Doğan Yayıncılık, 2008.

Hacı Bektaş Veli, *velayetname*, ed. Hamiye Duran, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.

Hacı Bektaş, *Makâlât*, ed. Esad Coşan, Ankara: Seha Neşriyat, 1983.

Haksever, Ahmet Cahit, “Osmanlı'nın Son Döneminde İslahat ve Tarikatlar: Bektaşilik ve Nakşibendilik Örneği”, *Ekev Akademi Dergisi* 13/38 (2009): 39-60.

İsmailzade, Mirza Resul, *Hatâ'î Şâh İsmâ'îl Safevî Hetai Külliyyatı: Dîvân, Nasîhatnâme, Dehnâme, Koşmalar, Farsça Şiirler*, Tehran: 2001.

Karakaya-Stump, Ayfer, "Alevi Dede Ailelerine Ait Buyruk Mecmuaları", ed. Hatice Aynur, Müjgan Çakır, Hanife Koncu, Selim S. Kuru, Ali Emre Özyıldırım, *Eski Türk Edebiyatı Çalışmaları VII: Mecmua: Osmanlı Edebiyatının Kırkambarı*: 361-379, İstanbul: Turkuaz Yayınları, 2012.

Karakaya-Stump, Ayfer, "Documents and Buyruk Manuscripts in the Private Archives of Alevi Dede Families: An Overview", *British Journal of Middle Eastern Studies* 37/3 (December 2010): 273-286.

Karakaya-Stump, Ayfer, "Kızılbaş, Bektaşî, Safevî İlişkilerine Dair 17. Yüzyıldan Yeni Bir Belge", *Journal of Turkish Studies*. Vol. 30/II (2006): 117- 130.

Karakaya-Stump, Ayfer, "The Forgotten Dervishes: The Bektashi Convents in Iraq and their Kizilbash Clients", *Journal of Turkish Studies*. Vol. 16, no. 1/2, (2010): 20.

Karamustafa, Ahmet T, *God's Unruly Friends: Dervish Groups in the Islamic Later Middle Period, 1200-1550*, Salt Lake City: University of Utah Press, 1994.

Köprülü, Mehmed Fuad, "Bektaşîliğin Menşeleri", *Türk Yurdu* 7 (1925).

Köprülü, Mehmed Fuad, *Early Mystics in Turkish Literature*, trans. and ed. Gary Leiser and Ropert Dankoff, London: Routledge 2006.

Köşe, Metin Ziya, "Yeniçeri Ocağının Bektaşîleşme Süreci ve Yeniçeri-Bektaşî İlişkileri", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 49 (2009): 195-207.

Küçük, Hülya, "Cumhuriyet Döneminde Bektaşîlik", *Uluslararası Bektaşîlik ve Alevilik Sempozyumu I*, SDÜ İlahiyat Fakültesi Isparta (2005): 72-80.

Küçük, Hülya, *Kurtuluş Savaşında Bektaşîler*, İstanbul: Kitap Yayınları 2003.

Maden, Fahri, "Yeniçerilik-Bektaşîlik İlişkileri ve Yeniçeri İsyanlarında Bektaşîler", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 73 (2015): 173-202.

Mehmed Esad Efendi, *Üss-i Zafer*, İstanbul: Matbaa-i Süleyman Efendi, 1876.

Melikoff, Irène, "Bektashi/Kızılbaş: Historical Bipartition and Its Consequences", ed. T. Olsson, E. Özdalga, C. Raudvere, *Alevi*

Identity: Cultural, Religious and Social Perspectives, İstanbul: 1-7. Taylor & Francis e-Library, 2005.

Mélikoff, Irène, “Le probleme Kızılbaş”, *Turcica* 6 (1975): 49-67.

Mélikoff, Irène, *Hacı Bektaş: Efsaneden Gerçeğe*, İstanbul: Cumhuriyet Kitap Kulübü, 1998.

Mélikoff, Irène, *Tarihi ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiyede Aleviler, Bektaşiler, Nusayriler*, İstanbul: Ensar Nesriyat, 1999.

Mélikoff, Irène, *Uyur İdik Uyardılar: Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları*, İstanbul: Demos Yayınları, 2006.

Noyan, Bedri, “Doçent Dr. Bedri Noyan (Dedebaba) ile Söyleşi”, röp. Ayhan Aydın, *Cem* 4/48 (Mayıs 1995): 15-19.

Ocak, Ahmet Yaşar, *Türkiye’de Tarihin Saptırılması Sürecinde Türk Süflüğüne Bakışlar: Ahmed-i Yesevi, Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, Yunus Emre, Hacı Bektaş-ı Velî, Ahilik, Alevilik-Bektaşilik: Yaklaşım, Yöntem ve Yorum Denemeleri*, İstanbul: İletişim Yayıncılık, 1996.

Onat, Hasan, “Kızılbaşlık Farklılaşması Üzerine”, *İslâmiyât* 6/3 (2003): 111-126.

Ortaylı, İlber, “Tarikatlar ve Tanzimat Dönemi Osmanlı Yönetimi”, *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi* (1990): 281-287.

Öz, Baki, *Kurtuluş Savaşında Alevi-Bektaşiler*, İstanbul: Can Yayınları, 1990.

Öztürk, Necdet, *Aşıkpaşazade Tarihi: Osmanlı Tarihi, 1285-1502*. İstanbul: Bilgi Kültür Sanat, 2013.

Soyyer, A. Yılmaz, “Arşiv Belgeleri Işığında II Meşrutiyet Döneminde Bektaşilik”, *Tasavvuf* 12 (2004): 97-109.

Şeker, Mehmet, “Bektaşî Tekkeleri hakkında Sultan II Mahmut’un Fermanı”, *İslami Araştırmalar Dergisi* 12/3-4 (1999): 237-276.

Şener, Cemal, *Osmanlı Belgeleri’nde Aleviler-Bektaşiler*, İstanbul: Karacaahmet Sultan Derneği Yayınları, 2002.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Devleti Teşkilatından Kapıkulu Ocakları, I. Acemi Ocağı ve Yeniçeri Ocağı*, vol. I, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1984.

Üzüm, İlyas, “Hacı Bektaş Velinin Kızılbaş Kültürüne Etkileri”, *İslam Araştırmalar Merkezi, I. Uluslararası Hacı Bektaş Veli Sempozyumu*, I, (Çorum: 2010): 241-251.

Winter, Stefan, *The Shiites of Lebanon under Ottoman Rule, 1516-1788*, Cambridge University Press, 2010.

Yalçın, Alemdar – Yılmaz, Hacı, “Kargın Ocaklı Boyu İle İlgili Yeni Belgeler”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* C.8 (2002): 71.

Yaman, Mehmet, *Erdebilli Şeyh Safi Buyruğu*, İstanbul: Ufuk Matbaası, 1994.

Yıldırım, Rıza, “Bektaşî kime derler?: ‘Bektaşî Kavramının Kapsamı ve Sınırları Üzerine Tarihsel Bir Analiz Denemesi”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Araştırma Dergisi* 55 (2010): 23-58.

Yıldırım, Rıza, “Muhabbetten Tarikata: Bektaşî Tarikatı’nın Oluşum Sürecinde Kızıldeli’nin Rolü”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Araştırma Dergisi* 53 (2010): 153-190.

Zengin, Halise Kader, “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programlarında Devletin Alevilik Algısı (Karşılaştırmalı Bir Analiz)”, *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 12/47 (2013): 63-87.

SUMMARY

This research focuses on the link of the two essential religious groups of the Ottoman realm_ the Alevi/Kızılbaş and Bektaşîs. From the late fifteenth century onward, both of which played a particular role in the Ottoman Empire’s socio-political domain. However the order is attributed to Hacı Bektaş (d. 668/1270), it was rather institutionalized in the early sixteenth century by Balım Sultan (d. 922/1516). As a Sufî order, the Bektaşî movement attracted the attention of the rural Oghuz population. From the early sixteenth until the late nineteenth century they played a crucial role in the social and political life of the Turkmen tribes in the Ottoman regions of Anatolia and Rumelia. To the much of historians, the support of the Ottoman dynasty played crucial role in the institutionalization and expansion of the order all around the Ottoman realm. On the other hand, the Alevism⁹⁵ appeared as a religious and political group by the late fifteenth century under the influence of Shaykh Junaid (d. 864/1460), the leading figure of the Safavid order by that time. Due to the Alevi-Safavid alliance, there had been a certain struggle between the Alevi and Ottoman Empire. Unlike the Bektaşîs, there had never appeared a peaceful link between the Alevi and Ottoman dynasty. The Alevi were never recognized nor respected as a legitimate religious group. They were rather subjected to the harsh critics as they were called to be *rāfiḍī* (rejectionists), *mulhīd* (apostate), *khawārij* (seceders), *zindīq* (heretic), *kāfir* (unbeliever), non-Sunnis, bandit, burglar, etc.

⁹⁵ It has come to be known with the name of Kızılbaş until the nineteenth century.

From their birth to a certain time, the political stance of the both groups is completely different from one another. While the Bektaşis were in a close link with the Ottoman Empire, the Alevi were supporting the Safavid order in their struggle with the Ottoman. This, however, shows that they were initially un-related religious groups, with the influence of writings of Fuad Köprülü and later Irène Mélikoff, a number of works on Alevism held to the belief that these two entities originated from the same root, the Bābāī movement. Both Köprülü and Mélikoff have come to believe that these two entities were originally related. Mélikoff even states that both originated from the same ground and divided into two separated groups through time. However, neither the records of the late fifteenth nor the sixteenth century provide enough evidences to prove such assertion. And yet scholars who claim that Alevism and Bektaşim were grew from the same root, does not clarify, however, how and when such an integration ended.

Alevism and Bektaşim in the modern times have come to be called the 'Alevi-Bektaşis'. Some scholars have even used the phrase of 'Alevi-Bektaşis' as though the two always reflect the same group of people. Due to that despite differences in their historical, political and theological development, some scholars have struggled to distinguish the two groups' historical growth from one another. To give an example, in a few works, the historical growth and development of the Alevi was given when talking about the Bektaş historical process. The important matter that this research aims to pay attention is the fact that however, the phrase of 'Alevi-Bektaşis' represents a certain group of people, it does not mean that each Bektaş is an Alevi and vice versa. Across time Bektaşim has been divided into several groups and only the Çelebi Bektaş have integrated with the Alevi. Neither the Babagan Bektaş nor the Nakşı Bektaş related themselves with the Alevi.

It is of interest to this article to note the fact that the Alevi and Bektaş history has developed through the influence of different political, social and religious paradigms. But in the course of its doctrinal and theological development, Alevism has in modern times become closely associated with Bektaş order. To date, however, there are only a few recently published Alevi documents that make mention of the historical interaction of a number of Alevi *dedes* with some certain Bektaş dervishes. At this point, the following questions will guide this research: How and why had a Sufi order, recognized and advocated by the Ottoman state, have come into contact with a harshly criticized religious group which was identified as an enemy to the Ottoman unity? How did the Kızılbaş-Bektaş interaction affect

the social, political and religious experience of the Kızılbaş over the course of its transformation to the Alevi belief structure?

Recently Ayfer Karakaya-Stump talks about an institutionalized relationship between the Anatolian Kızılbaş *dedes* of the sixteenth century with the Bektaşi lodges located in Iraq. However, the available sources of the sixteenth century on the Alevi and Bektaşi belief do not relate them. Besides, the work of Suraiya Faroqhi in which she studied the geographical distribution of the Kızılbaş groups — particularly the ones mentioned in the Muhimme registers and existing Bektaşis of the sixteenth century — illustrates that the geographical expansion of the both communities are not interrelated. Unlike the sixteenth century record, the seventeenth century documents on Alevism and Bektaşism present strong link between the two. That is why to this research, it is unlikely to claim for an institutionalized relationship between the Alevi communities and Bektaşi lodges, those documents presented by Karakaya-Stump only show an individual link between some certain Alevi *dedes* with the order.

To this research, Alevi belief system underwent a type of religious transformation over the course of its interaction with Bektaşi order. It can also be said that the evanescence of the Safavid dynasty fastens the relationship between the two factions. Since then, the Kızılbaş community has turned its face from the Safavid Shahs to Hacı Bektaş. The majority of the Alevi *ijazetnāmes* written after that included a genealogy connecting the Alevi *dedes* to Hacı Bektaş.

GETTING TO THE FINAL FORM: REFORMING OF THE ALEVI AND BEKTAŞI BELIEF THROUGH THEIR INTERACTION WITH ONE ANOTHER

Alevilik-Bektaşilik Entegrasyonu: Alevilik-Bektaşilik
Birlikteliğinin Her İki İnanç Sistemi Üzerindeki Etkisi

Reyhan ERDOĞDU BAŞARAN¹

Abstract

The Alevis/Kızılbaş and Bektaşis, two of the most prominent religious groups of the Ottoman dynasty, in modern times, have unusually come to be called the Alevi-Bektaşis. This way of use gives the impression that these two religious institutions as though reflect the same group of people despite differences in historical development and growth. With the influence of the popular writings of Fuad Köprülü and later İrene Mélikoff much of the current scholarship held to the belief that these two entities originated from the same root, the Bâbâî movement. While acknowledging the historical connection between the two groups, few scholars have taken an interest in clarifying how and when such an association started. This article aims to uncover the historical link of the Alevi-Bektaşis alliance. It further explores the possible benefits that the two entities obtained through their interaction with one another. It will then focus on how the two have affected each other's religious stance. In doing so the following questions will guide this research: How and why did a Sufi order, recognized and advocated by the Ottoman state, come into contact with a harshly criticized religious group which was identified as an enemy to the Ottoman unity? How did the Kızılbaş-Bektaşis interaction affect

Öz

Osmanlı İmparatorluğu döneminde zuhur eden popüler dini gruplardan olan Alevilik diğer bir adıyla Kızılbaşlık ve Bektaşilik modern dönemde daha ziyade 'Alevilik-Bektaşilik' başlığı altında kullanılmaktadır. Bu kullanım biçimi birbirinden farklı tarihsel serüvene sahip olan bu iki dini kurumun aynı inanç biçimini ve zümreyi yansıttığı intibayı vermektedir. Araştırmacıların geneli tarihsel gelişimlerdeki farklılıklarına rağmen, Fuad Köprülü ve akabinde İrene Mélikoff'un çalışmalarının etkisi ile her iki grubun da temelde aynı kökten yani 'Babailikten' türediği düşüncesini benimsemişlerdir. Diğer yandan iki grup arasındaki tarihsel bağlantı kabul edilmekle birlikte, bu bağlantının ne zaman, nasıl ve hangi şartlar altında başladığı ve geliştiğine yönelik sorular ile tam olarak ilgilenilmemiştir. Bu makalenin temel amacı Alevilik-Bektaşilik entegrasyonunun tarihsel serüvenini ele almak ve bu bağlantının zaman içinde her iki grubun dini yapısında ortaya çıkardığı muhtemel değişikliği irdelemektir. Çalışmaya öncülük edecek sorular şu şekilde sıralanabilir: Osmanlı Devleti tarafından

¹ Assist., Prof., Iğdır University, Faculty of Theology, Iğdır, Türkiye / e-mail: reyhanerdogdu@gmail.com / ORCID ID: orcid.org/0000-0002-0046-2761.

Başvuru Submission	Kabul Accept	Yayın Publish
29.06.2020	11.11.2020	30.12.2020

DOI: 10.18403/emakalat.759634

the social, political, and religious experience of the Kızılbaş over the course of its transformation into the Alevi belief system? In what sense did both sides benefit or not benefit from such a link?

Key Words: Alevism, Bektaşism, Kızılbaş, Hacı Bektaş, Ottoman.

tanınan ve desteklenen Bektaşilik nasıl ve neden Osmanlı Devleti'nin bütünlüğüne bir tehdit olarak görülen ve itibarı zedeli olan dini bir grup ile temas etmiştir? Kızılbaşlık'dan Alevilik inancına dönüşüm sürecinde Kızılbaş-Bektaş entegrasyonunun etkisi nedir? Alevilik-Bektaşilik birlikteliği her iki grubun inanç biçimini nasıl şekillendirmiştir?

Anahtar Kelimeler: Alevilik, Bektaşilik, Kızılbaşlık, Hacı Bektaş, Osmanlı.

INTRODUCTION

In this research, I study two inter-related religious groups, the Alevis/Kızılbaş² and Bektaşis. From the late fifteenth century onward, both of which played a particular role in the Ottoman Empire's socio-political domain. The scholars of Alevism and Bektaşism from the early twentieth century have often been tempted to view the Alevis and Bektaşis as though they were genetically related. With the popular saying of Fuad Köprülü, 'Alevis are the village Bektaşis,' the two entities began to be viewed as the same thing, according to which they both originated from the same ground — the Bābā'ī movement.³ This approach has been supported with the works of Irène Mélikoff as she further states that they were of the same origin, but were divided into two groups after the early fifteenth century.⁴ Beside, much of the recent scholarship of Alevism and Bektaşism has come to use the phrase of 'Alevi-Bektaş' in the sense of that as though the Alevis and Bektaşis represent the same group of people. Relatedly, in some of the Alevi-Bektaş literature, the historical development of these two entities was wrongfully

² From the nineteenth century onward, the Kızılbaş has been called as the Alevis. Across this article, I will particularly use the term Alevi even when referring to the Kızılbaş community lived under the Ottoman rule.

³ Baba'ī movement occurred with the rebellion of Baba Ishaq in 637/1240 against the Seljuk sultanate.

⁴ Irène Mélikoff, *Uyur İdik Uyardılar: Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları*, İstanbul: Demos Yayınları, 2006, p. 29; Irène Mélikoff, "Bektashi/Kızılbaş: Historical Bipartition and Its Consequences", ed. T. Olsson, et al. *Alevi Identity: Cultural, Religious and Social Perspectives*, İstanbul: 1-7. Taylor & Francis e-Library, 2005, pp. 1-7.

interchanged; for example, the historical growth and development of the Alevi has been narrated for the Bektaşîs.⁵

Much of the current scholarship — while upholding the assertion that these two entities grew from the same root — does not clarify; however, how and when such an association started. Neither does it stipulate how long such an association lasted, nor when it ended, nor when it began again. At this juncture, two things seem to be in conflict. Firstly, not only did Bektaşîsm play a crucial role in the social life of the Turkmen tribes of the Ottoman subject, but also the Bektaşîs were closely connected with the Ottoman military system. This connection, which came through the Janissaries, continued until the suppression of the Janissaries in 1826. Further, while the Ottomans were favored by the moral and social support of the Bektaşî order, the Bektaşîs were always respected and protected by the Ottoman sultans and had no religio-political arguments with either of them until 1826 when the order was temporarily dissolved. Unlike the Bektaşîs, the Kızılbaş could never find a legitimate space under the rule of the Ottomans because of their support of the Safavids. Secondly, while the Bektaşîs like other dervish groups have not been tolerated by the Republic since 1923 (their religious places were closed and leaders were imprisoned), the Republic of Turkey has perceived the Alevi as allies in their quest to establish a secular and nationalist state.⁶ This shows that these two groups have been differently perceived by both the Ottoman and Turkish states. Even if they were of one origin, they did not get along from their existence until a certain time. Neither were they perceived as the same community. Hence I argue that claiming that these two movements were of the same origin leaves substantial historical loopholes. Therefore, this paper seeks to explore and retheorize the historical and religious development of the possible attachment of the Alevi with the Bektaşîs. Ultimately, it tends to illustrate that at the time of their emergence until the early seventeenth century, with the exception of a few individual link, the two movements appear to be poles apart.

How did the Alevi-Bektaşî alliance affect the social, political, and religious experience of the 'Kızılbaş' over the course of its transformation into the Alevi belief system? In what ways did the Alevi-Bektaşî association influence each other's discourse and

⁵ For an example, see Baki Öz, *Kurtuluş Savaşında Alevi-Bektaşîler*, İstanbul: Can Yayınları, 1990, p. 23; Besim Atalay, *Bektaşîlik ve Edebiyatı*, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1930.

⁶ Baha Sait Bey, *İttihat-Terakki'nin Alevilik-Bektaşîlik Araştırması*, ed. Nejat Birdoğan, İstanbul: Berfin Yayınları, 1994.

standing within the sectarian conjecture of Islam? Though interrogating those questions, this research suggests that both Alevism and Bektaşism have mutually benefitted from their association with one another. While the Alevis in the eyes of the Sunnis, have gained acceptance in their own right as members of an Islamic pattern, the Bektaşis have pursued their presence and possessions under two different, but rough circumstances; namely, after the closure of the Bektaşî lodges in 1826 and later in the early times of the Republic of Turkey.

1. Historical, Political and Religious Development of the Bektaşî Order

1.1 From Hacı Bektaş to Balım Sultan

Yet to date, the historical process of the Bektaşî tradition — from the lifetime of Hacı Bektaş, the *murşid* (someone who gives right guidance) and patron saint of the Bektaşis, until the official presence in the early sixteenth century of Balım Sultan, the second patron saint — has not been fairly covered. This is primarily because of lack of sources concerning the early history of Hacı Bektaş. Besides that, the information provided by the earliest historiography on Hacı Bektaş and the Bektaşî tradition is heroic and legendary. As with a number of other mystic groups, Bektaşî resources attribute miracles to Hacı Bektaş and define him as a charismatic powerful leader who can perform miracles. Several historical materials, written almost one or two centuries after the death of Hacı Bektaş, address his historical and legendary personality. The work *Garibnâme* written by Aşık Paşa around the thirteenth century⁷, *Menâkıbu'l-Arifin* of Aflâkî composed by the fourteenth century⁸, and *Menâkıbu'l Kudsiyye* by Elvan Çelebi written around the fourteenth century⁹ are all of crucial importance in terms of delivering information on the religious personality of Hacı Bektaş. The most detailed information on the life, beliefs and methods of Hacı Bektaş can be found in the *Velayetnâme* of Hacı Bektaş.¹⁰

Hacı Bektaş is believed to have been born in Nishapur, a city of Khorasan in the thirteenth century. The date of 668/1270 is accepted

⁷ Aşık Paşa, *Garibname*, ed. Kemal Yavuz. vol. 4, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2000, According to Köprülü, as a Sunni scholar, Aşık Paşa wrote *Garibnâme* to distinguish the Sunni ideology from the non-Sunnis.

⁸ Ahmed Eflâkî, *Ariflerin Menkabeleri*, trans. and ed. Tahsin Yazıcı, İstanbul: Kabaılcı Yaynevi, 2006.

⁹ Elvan Çelebi et al. *Menakibu'l Kudsiyye fi Menasibi'l Unisyye: Baba İlyas-ı Horasânî ve Sülâlesinin Menkabevi Tarihi*, İstanbul: 1984.

¹⁰ Hacı Bektaş Veli, *Velayetname*, ed. Hamiye Duran, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.

as the date of Hacı Bektaş's death at the age of sixty-three, but this is not definitive. According to the *Menâkıb* of Aflâkî, Hacı Bektaş was contemporary with Mevlânâ Celâleddin Rumî (603/1207 – 671/1273).¹¹ He fled from the Mongol invasion and came to Anatolia with his brother called Menteş and visited several cities including Sivas, Amasya, Kırşehir, Kayseri and settled in Suluca Karahöyük, a village of Kırşehir.¹² In Suluca Karahöyük, he was welcomed in the house of a woman named Kadıncık Ana.¹³ It has come to be believed that the house of Kadıncık Ana had become the first *tekke* (dervish lodge) where Hacı Bektaş preached and raised followers.¹⁴ According to Aşık Paşazâde's account, Hacı Bektaş was joined to the group of '*bacıyân-ı rûm*' (women's union in Anatolia), which was one of the four separate Sufi groups active in Anatolia.¹⁵ He further states that Hacı Bektaş adopted Kadıncık Ana as a daughter, and revealed his secrets and prophecy (*kerâmet*) to her.¹⁶ He died there and was buried in the city of Hacı Bektaş, the city named after him. Hence, by the fourteenth century, the earliest structure of the Bektaşî teaching was already in place, having begun to be developed right after the death of Hacı Bektaş by a certain Abdal Musa with the help of Kadıncık Ana.¹⁷

Although the Bektaşî order was named after Hacı Bektaş, he is not regarded to be the founder of the order, but it was rather molded in the early sixteenth century by Balım Sultan (d. 922/1516). With the institutionalization of the Bektaşî doctrine, Hacı Bektaş has become the most celebrated of all dervishes.¹⁸ Due to the fact that his

¹¹ Eflâkî, *Ariflerin Menkıbeleri*, pp. 370-372.

¹² Aşık Paşazâde, *Tevârîh-i âl-i Osman*, ed. Nihal Atsız, İstanbul: Türkiye Yayınevi, 1949, p. 195. *Tevârîh-i âl-i Osman* was first published by Ali Bey in İstanbul, 1332 (1914), then by Friedrich Giese in Leipzig in 1929, and finally edited by Nihal Atsız in İstanbul in 1949.

¹³ Necdet Öztürk, *Aşıkpaşazade Tarihi: Osmanlı Tarihi. 1285-1502*, İstanbul: Bilgi Kültür Sanat, 2013, p. 307.

¹⁴ Mikail Bayram, *Fatma Bacı ve Bacıyân-i Rûm: Anadolu Bacılar Teşkilâtı*, İstanbul: Nüve Kültür Merkezi Yayınları, 2008, pp. 35-36.

¹⁵ The other three are: *Gaziyân-ı Rûm*, *Ahiyân-ı Rûm* and *Abdalân-ı Rûm*.

¹⁶ 'İmdi Hacı Bektaş bunların içinden Bacıyân-i Rûm'a ihtiyar etti. Kim o Hatun anadır. Onu kız edindi, keşf ve kerametini ona gösterdi, ona teslim etti. Kendi Allah'ın rahmetine vardı.' Aşık Paşazâde, *Tevârîh-i âl-i Osman*, p. 195.

¹⁷ Mélikoff, "Bektashi/Kızılbaş: Historical Bipartition and Its Consequences", p. 2; Ahmet Yaşar Ocak, *Türkiye'de Tarihin Saptırılması Sürecinde Türk Sûfliğine Bakışlar: Ahmed-i Yesevî, Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, Yunus Emre, Hacı Bektaş-ı Velî, Ahîlik, Alevîlik-Bektaşîlik: Yaklaşım, Yöntem ve Yorum Denemeleri*, İstanbul: İletişim Yayıncılık, 1996, p. 20.

¹⁸ Irène Mélikoff, *Hacı Bektaş: Efsaneden Gerçeğe*, İstanbul: Cumhuriyet Kitap Kulübü, 1998, p. 87.

philosophy and teaching has been recognized and appreciated even before his death, the time from the thirteenth century onward can be introduced as the starting point for the development of this particular Sufi order.

Aşık Paşazâde, in his well-known historical account of *Tevârîh-i âl-i Osman*, talks about the presence of a Sufi group in the late fifteenth century with the name of 'Bektaşi'. He uses the term 'Bektaşi' for a particular group that attribute themselves to Hacı Bektaş.¹⁹ Relying on the information provided by Aşık Paşazâde, Köprülü came to believe that the Bektaşi order was officially founded with its religious ceremonies and rules by the fifteenth century.²⁰ The *Dîvân* of Sadık Abdal also mentions of a Sufi group with the name of 'Bektaşi' by the fifteenth century. According to him, this Sufi group was formed in the dervish lodge of Kızıldeli.²¹ Balım Sultan was also trained in the Kızıldeli lodge.²² Vâhidî in his *Menâkıb* (written in 929/1522), beside, provides information on the Bektaşi dervishes of the early sixteenth century. According to his writing, the Bektaşi dervishes like a number of other mystic dervish groups including Qalandars, Haydaris, Abdals of Rûm, Jamis, and Shams-i Tabrîzîs were active social dervish groups in the Ottoman lands.²³ Unlike the other dervishes, the Bektaşis became even more influential after the sixteenth century.

In 1502, Balım Sultan (d. 922/1516) was asked to institutionalize the Bektaşi order by the sultan of the Ottoman Empire, Bayazid II (885/1481 – 917/1512). According to the tradition, Balım Sultan came into the Kızıldeli lodge in which he systematized the Bektaşi rituals and decrees. That is why he is regarded as the real founder and second patron saint of the order.²⁴ While a number of mystic dervishes mentioned in Vâhidî's work slowly went out of existence, the Bektaşi dervishes of the fifteenth century retained their entity. They progressed even further to become the primary dervish group existing in the Ottoman realm. The Ottoman support has been listed

¹⁹ Aşık Paşazâde, *Tevârîh-i âl-i Osman*, pp. 237-238.

²⁰ Aşık Paşazâde, *Tevârîh-i âl-i Osman*, pp. 204-206.

²¹ For detailed information on the role of the Kızıldeli lodge in the formation of the Bektaşi Order, see Rıza Yıldırım, "Muhabbetten Tarikata: Bektaşi Tarikatı'nın Oluşum Sürecinde Kızıldeli'nin Rolü", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Araştırma Dergisi* 53 (2010): 153-190.

²² John Kingsley Birge, *The Bektashi Order of Dervishes*, London: Luzac & Co. [1937] 1965, pp. 56-57.

²³ Ahmet T. Karamustafa, *God's Unruly Friends: Dervish Groups in the Islamic Later Middle Period, 1200-1550*, Salt Lake City: University of Utah Press, 1994, p. 83.

²⁴ Birge, *The Bektashi Order of Dervishes*, p. 57.

as the leading reason behind the success of the *tarîqah*. The order was granted territories from the newly conquered areas and was advocated to establish their own dervish lodges (*zāwīya*) in Anatolia and the Balkans.²⁵ Those *zāwīyas* served as a central place for Islamic teaching.

The Ottoman-Bektaşî alliance was mutually beneficial for both sides. As stated earlier, with the backing of the Ottoman state, the order expanded its teaching and rituals all around the Ottoman territories. Through the service of the Bektaşî *tekkes* — a type of Islam indigenized by the Ottoman government — they reached out to the people of different religious tendencies in the newly conquered places. At this point, Mélikoff suggested that the Ottomans blessed the order with the objective of keeping the *rāfiḍī* thoughts within the bubble of the Ottoman central belief.²⁶ Thus and so, those Sufi religious groups of different vibes would have been in the sights of the Ottoman. Likewise Rıza Yıldırım states that it was aimed to control the various social-religious groups and to prevent them from affiliating themselves with the Kızılbaş movement.²⁷ Besides, it has been claimed that the Ottoman co-opted the Bektaşî lodges to Islamize the Christian children of the conquered Byzantine territories.²⁸

As far as it is known, the Bektaşîs were one of several dervish groups that actively engaged in the social and religious spheres of the Ottoman dynasty during the late fifteenth and early sixteenth century. Aside from those dervish groups which had not yet turned into a Sufi order, by the late fifteenth century there were; however, the Sunni colored Sufi brotherhood, such as the Mevlevîs. While the Mevlevîs were recognized by the Ottoman administration, they had

²⁵ Irène Mélikoff, *Tarihi ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiyede Aleviler, Bektaşiler, Nusayriler*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 1999, pp. 20-21. It is also suggested that Abdal Musa, claimed to perform and teach the Hacı Bektaş discipline, played a particular role in the conquest of the Balkans and Trace. In return, he and his followers were rewarded from the conquered territories for their effort and commemorated as *ghāzīs* (Muslim fighters against infidels). They were allowed to build their own religious lodges. See, Ömer Lütfi Barkan, “Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler I: İstilâ Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeleri”, *Vakıflar Dergisi* 5 (1942): 279-386.

²⁶ Irène Mélikoff, “Le probleme Kızılbaş”, *Turcica* 6 (1975): p. 65.

²⁷ Rıza Yıldırım, “Bektaşî kime derler?: Bektaşî Kavramının Kapsamı ve Sınırları Üzerine Tarihsel Bir Analiz Denemesi”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Araştırma Dergisi* 55 (2010): 30-33.

²⁸ The view has been initially suggested by Louis Massinon and then adopted by a number of other scholars. Stefan Winter, *The Shiites of Lebanon under Ottoman Rule, 1516-1788*, Cambridge University Press, 2010, pp. 10-11.

likewise always supported the state's political and social stand. There appeared no sign of their anti-state stance. At this point, I ask how and why did the Ottoman choose the Bektāşis over the other dervish groups? Instead of turning its full attention to the Mevlevīs, which was an already institutionalized Sufi order why did the Ottoman spend its energy and money to fund a socially esoteric dervish group which had not yet systematized its teaching and rites? At this point, the aforementioned discussion makes sense, according to which the Ottoman state supported the Bektāşis to keep different views of several dervish groups in line with the Ottoman's central belief. While the Bektāşis interacted with the Turkmen *babas*, even claiming to be the continuum of the Bābā'ī order, the Mevlevīs never thought of the Turkmen *babas* as an ally, but rather as rivals.²⁹ At this point, Bektāşis appears to have been a better option than the Mevlevīs to attract the attention of and even control the distinctive dervish groups.

1.2 Janissary-Bektāşi Association

The Bektāşi's distinctive authority over the Janissary army could be listed as the primary reason of the expeditious progress of the order within the Ottoman regions. According to general view, the Janissary corps, paid soldiers of which constituted the principal branch of the army in the Ottoman state,³⁰ were educated spiritually by the Bektāşi *dedes*.³¹ They paid allegiance to Hacı Bektaş and recognized him as their patron saint. The era of Murat I has been officially recognized for the establishment of the Janissary army³², but when and how Janissaries-Bektāşism interaction began is still a controversial and undefined subject.³³

²⁹ Mehmed Fuad Köprülü, "Bektāşiliğin Menşeleri", *Türk Yurdu* 7 (1925).

³⁰ Godfrey Goodwin, *Yeniçeriler*, trans. Derin Türkömer, İstanbul: Doğan Yayıncılık, 2008, p. 157.

³¹ Fahri Maden, "Yeniçerilik-Bektāşilik İlişkileri ve Yeniçeri İsyanlarında Bektāşiler", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 73 (2015): 174.

³² İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti Teşkilatından Kapıkulu Ocakları, I. Acemi Ocağı ve Yeniçeri Ocağı*, vol. I, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1984, p. 145.

³³ What kind of relationship had they had? Was any money transferred to Bektāşi lodges from the incomes of foundations established by Janissaries? If so what was its potential? This discussion is beyond the scope of our study. For a detailed information on this subject, see, Metin Ziya Köşe, "Yeniçeri Ocağının Bektāşileşme Süreci ve Yeniçeri-Bektāşi İlişkileri", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 49 (2009): 195-207.

It is claimed that Hacı Bektaş met with Osman I (655/1258 – 726/1326), and he prayed for the Janissaries' success.³⁴ He was also claimed to be a close friend and a consular of Sultan Orhan Gazi;³⁵ however, it is a fact that he died long before the birth of Orhan Gazi (679/1281 – 761/1360). According to the account of Aşık Paşazâde, Hacı Bektaş was never engaged in a conversation with any of the Ottoman sultans.³⁶ As stated by Aşık Paşazâde, the Hacı Bektaş cult gained recognition through the mediation of Abdal Musa, as he was in interaction with the Janissary army during the conquest of Bursa.³⁷

Even though the interaction of the Bektaşî order with the Janissary corps was officially recognized from 1591 onwards³⁸, historical records show that even before then there had appeared a constant relationship between the two. The fact that some Janissary *ocaks* (the Janissary organizations named as *ocak*) were called by phrases like '*ocak-ı Bektaşîyyan,*' '*taife-i Bektaşîyyan,*' '*güruh-u Bektaşîyyan,*' and etc.,³⁹ offers sufficient proof to illustrate a possible connection between the Janissary army and Bektaşî order. The Janissary army was abolished by Mahmut II in 1826. The army was not in favor of the sultan's reforms and resisted training by saying that it is an infidel invention.⁴⁰ The firm attitude of the army was judged as a threat to the central government. Thus the Janissary army was disbanded in 1826 and numerous soldiers were executed. The abolishment of the Janissary army was also declared as '*vaka-i hayriyye*' (propitious event).⁴¹

³⁴ Ahmed Lütfi Efendi, *Tarih 1*. vol. 1 ed. Abdurrahman Şeref, İstanbul: Matbaa-ı Âmire: 1290/1874, p. 149.

³⁵ According to the records, when Orhan decided to establish a new army in 1339 he called Hacı Bektaş to Bursa to join the ceremony of the establishment of the new army and Hacı Bektaş did pray for the army. Lucy M. J Garne, *The Dervishes of Turkey*, London: The Octagon Press, 1990, p. 18.

³⁶ "Ve illa bu Hacı Bektaş, Âl-i Osman neslinde kimseyle musahabet etmedi; ol sebebden anmadum." Öztürk, *Aşıkpaşazade Tarihi*, p. 307. Aşık Paşazâde further refutes the saying of the headgear of the Janissaries was modeled based on that of Hacı Bektaş. The Question: "*Ya bu Bektaşiler esdurler kim: Bu yeniçerinin başındaki tac Bektaşilerdedir derler.*" The respond: *Vallahi yalandır.* Öztürk, *Aşıkpaşazade Tarihi*, p. 308.

³⁷ Öztürk, *Aşıkpaşazade Tarihi*, 2013, p. 307.

³⁸ Goodwin, *Yeniçeriler*, p. 157.

³⁹ Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti Teşkilatından Kapıkulu Ocakları*, p. 150.

⁴⁰ Talim gavur icadıdır, Müslümana yakışmaz...' Ali Resad. *Asr-ı Hazır Tarihi*, İstanbul: 1926, p. 620.

⁴¹ Mehmet Şeker, "Bektaşî Tekkeleri hakkında Sultan II Mahmut'un Fermanı", *İslami Araştırmalar Dergisi* 12/3-4 (1999): 273.

Shortly after disbanding the Janissary army, Mahmut II issued a *ferman* (decree) that banned the Bektaşî order. This was because of the order's traditional and religious link with the Janissaries. Many Bektaşî lodges were destroyed and the control of the un-ruined ones left to the Nakşibendî *shaykhs*. Moreover, a huge number of Bektaşîs were deported and numerous Bektaşî dervishes were executed. A report given in the Muhimme registers, written by a *sadrâzam* (grand vizier) to the Divan-ı Humayun (supreme court), states that the trains and possessions of the Bektaşî lodges in Üsküdar/Istanbul with all of its properties including foundational centrals, lands, infield and garden, were given to the state.⁴² It was not merely the Bektaşî tie with the Janissaries that was reported for the abolishment of the order,⁴³ but rather the distortion of their beliefs that were presented as cause for chastening. In the historical records, the Bektaşîs were broadly criticized on account of their disobedience and non-performance of Islamic duties and were even being defined as infidel.⁴⁴ Depending upon the Ottoman official record's representation of the early nineteenth century Bektaşî belief, I argue that the final form of the doctrine, teaching, and even rites of the Bektaşî order was not shaped entirely by the sixteenth century. Rather, the religious elements of the order evolved from the presence of Hacı Bektaş onwards until the late nineteenth century and displayed different characters due to the sultan's approach to the order and its discovery of other religious tendencies.

1.3 The Bektaşî Struggle to Survive from 1826 Onwards

As highlighted earlier, the Bektaşî belief has never died out or passed away from the stage of history neither after the ban in 1826 nor with the shutting down of the dervish lodges in 1925. The Bektaşî *tarîqah* managed to survive in hiding and in defiance of the stance of the central authority of the Ottoman dynasty and Republic of Turkey. I argue here that this period of secret existence must be counted as an important era that enabled the order to establish its final form.

⁴² Cemal Şener, *Osmanlı Belgeleri'nde Aleviler-Bektaşîler*, İstanbul: Karacaahmet Sultan Derneği Yayınları, 2002, p. 155.

⁴³ Esad Efendi in his famous work of *Üss-i Zafer* mentions of the Bektaşî link to the Janissaries and its importance on the restraint of the Bektaşî Order. 'Bektaşî guruhi Yeniçeri taifesine istinad ile o misillu tekyeler ve zevayanın isimlerini tahrif ve kendilerine nisbet ile zabt ve hasilatı vakfı nefislerine hasr ve fisk-u fucur ile ekl-u bel ve bazı mahallerde dahi halkı idlal için muceddeden tekyeler ihdas ve birer fasid vakfiye tertibiyle ihtira'î evkaf iderek sirran ve alenen enva-i senate cesaret etmekte oldukları...' Mehmed Esad Efendi, *Üss-i Zafer*, İstanbul: Matbaa-i Suleyman Efendi, 1876, p. 215.

⁴⁴ Esad Efendi, *Üss-i Zafer*, 1830, pp. 214-215.

The era of Mahmut II has to be distinguished from the era of the following sultans: Abdülmecid I (1254/1839 – 1277/1861), Abdülaziz (1277/1861 – 1292/1876) and Abdülhamid II (1292/1876 – 1326/1909). That is mainly because each of these sultans illustrated a different approach to the Bektaşis; however, the ban over the order had not been constitutionally removed under their rule. Hence the Bektaşis kept their presence either with the help of some high state officials or with the tolerance of the reigning sultan.

In contrast to the era of Murat II, the era of Abdülmecid is known as tolerant to different types of the dervish lodges and religious tendencies. Within this time period, like a number of other Sufi groups and religious sects, such as the Druze and Yazidis, the Bektaşis did not re-establish their closed lodges, but to some extent gained strength.⁴⁵ By the time of Abdülaziz, tolerance to the Bektaşis has become transparently visible. During this time, the Bektaşî order was sufficiently tolerated to operate their public service. The tolerant attitude has been tied to the sultan who claimed to be sympathetic to the order.⁴⁶

And finally, by the early twentieth century, under the rule of the *İttihat and Terakki* (1909 – 1918), the Turkish government became interested in researching the Anatolian Sufi orders, particularly the Bektaşis and Alevis. This was the beginning of the process of new political and administrative attempts. Talat Paşa, the leader of the party, said in the parliament; ‘however, we rule the government, we lack in our knowledge of Anatolians. We must know the people.’ That is why the different beliefs, *tarîqahs* and tribes must be investigated. And Baha Said Bey was assigned to research the Alevi and Bektaşî groups.⁴⁷

2. The Religious Resemblance: the Alevis and Bektaşis

The Alevi community resembles the Bektaşî community with its non-traditional practice of Islam. Neither of these groups pay any attention to the external forms of religion nor do they strive to be recognized as a branch of either Sunni or Shi`ite. Most of recent

⁴⁵ İlber Ortaylı, “Tarikatlar ve Tanzimat Dönemi Osmanlı Yönetimi”, *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi* (1990): 285: The herald of the rescript of Gülhane (*Tanzimat fermanı*) has been represented as a primary reason of the tolerant attitude of the Sultan. Salih Çift, “1826 Sonrasında Bektaşilik ve Bu Alanla İlgili Yayın Faaliyetleri”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (2003): 251.

⁴⁶ Çift, “1826 Sonrasında Bektaşilik,” pp. 249-268.

⁴⁷ Baha Sait Bey, *İttihat-Terakki'nin Alevilik-Bektaşilik Araştırması*: Bursalı Mehmet Tahir and Hasan Fehmi Hoca were in charge to research *ahis*, and Esat Uras Bey was assigned to seek the beliefs of Armenian.

scholarship attempted to associate them with Shi'ite Islam due to the alleged Shi'ite elements like the veneration of 'Alı and Twelve Imams. On the contrary, some scholars perceived the Bektaşı order as a Sufi group of mainstream Sunni Islam. Besides, to some scholars, Alevism and Bektaşism symbolize a Turkish form of Islam that is close to Sunnism, but is definitely not Shi'ite.⁴⁸

With the writings of K opr l , Alevism and Bektaşism are believed to have been originated from the B b 'i movement.⁴⁹ With the exception of a few scholars who criticize this view, this approach dominated the current Alevi-Bektaşı literature. The identical character of their religious rites could be one of the primary reasons, if not the only one, that enable this view to be recognized by the majority of the following scholarship. In modern times, instead of the term 'Alevi' and 'Bektaşı' as they represent separate two groups, the phrase of 'Alevi-Bektaşı' has become quite popular as though it represents a single group of people. Although today there appears a group of people who identify themselves as Alevi-Bektaşı, it does not mean that each Alevi is also Bektaşı and vice versa. And more importantly, despite popular usage of the notion Alevi-Bektaşı, the historical evolvment of both groups differs from one another. However, some scholars neglect to distinguish the historical and theological development of the two.⁵⁰ It is of interest to this article to note the fact that the Alevi and Bektaşı history has developed through the influence of different political, social and religious paradigms. Nevertheless, both groups exhibit similar religious doings with some exceptional differences. While acknowledging the community that define itself as 'Alevi-Bektaşı', in the general sense, this study intends to separate the Alevi community from the Bektaşıs by recognizing the presence of separate Bektaşı groups, such as the Babagan Bektaşıs, Çelebi Alevi-Bektaşıs,⁵¹ and Nakşı Bektaşıs.⁵²

⁴⁸ For detailed discussion on the subject, see Reyhan Erdoğdu Başaran, "Comparing Scholarship: The Assessment of the Contemporary Works that Links Alevis with either Shi'ism or Sunnism", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9 (Aralık 2018): 315-338.

⁴⁹ Mehmed Fuad K opr l , *Early Mystics in Turkish Literature*, trans. and ed. Gary Leiser and Ropert Dankoff, London: Routledge 2006, p. 7.

⁵⁰  z, *Kurtuluş Savaşında Alevi-Bektaşiler*, pp. 25-26; Hüseyin Bal, "Cumhuriyet, Mustafa Kemal ve Alevi-Bektaşiler", *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi* 3: 55-83.

⁵¹ It has been suggested that the Kızılbaş community begun to interact with the Bektaşıs through the mediation of the  elebi Bektaşıs. H lya K   k, *Kurtuluş Savaşında Bektaşiler*, İstanbul: Kitap Yayınları 2003, p. 152.

⁵² Refik Engin, "Nakşı Bektaşiler", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları* 20 (2005): 364.

2.1 The Shared Religious Characters

Attribution to Hacı Bektaş as a spiritual guide is one of the most proposed indicators of commonalities between the Alevi and Bektaşîs. The earliest Bektaşî resources refer to Hacı Bektaş; however, the name does not appear in the early writings of the Alevi literature. There neither appears the name of Hacı Bektaş in the earliest written texts of Shaykh Safî *Buyruks*, dated 1608⁵³ and 1612,⁵⁴ nor there is a sign of Bektaşî influence. The name of Hacı Bektaş, however, does appear in a few places in the later made Imam Jafar *Buyruk*, dated 1292/1875.⁵⁵ In a particular passage, Hacı Bektaş appears along with Jesus, Salmân al-Fârsî, and Uwais al-Qarani.⁵⁶ In a different part, Hacı Bektaş was listed right after the Alevi trinity concept (Allâh, Muhammad, and ‘Alî), ‘Allâh, Muhammad, ‘Alî, Hacı Bektaş say *hû* (*hû* is used to refer to God in Sufism) to the truth!⁵⁷ The name of Hacı Bektaş does not appear in the *ijazetnâmes* and *hilafetnâmes* of the sixteenth and early seventeenth century, and also in the well-respected books of the Alevi community like the *Dîvân* of Hatâî.⁵⁸

Particularly with the Alevi-Bektaşî association, Hacı Bektaş, the patron saint of the Bektaşî order, became a leading charismatic figure for the Alevi community. Hacı Bektaş has been acknowledged as important as ‘Alî. Recognition of him helped the Alevi community to establish their independence from the Safavid influence. Due to the integration of Alevism with Bektaşîsm, Alevism came to be perceived as a Sufi order, which according to Sunni-inclined Turkish scholars is closer to Sunni than the Shi’ite faith.⁵⁹ Further, the adoption of Hacı Bektaş as a spiritual guide along with ‘Alî fostered a nationalist

⁵³ Bisâtî, *Şeyh Sâfî Buyruğu, Menâkıbu’l-Esrâr Behcetü’l-Ahrâr*, ed. Ahmet Taşğın, Ankara: Çizgi Kitabevi, 2013.

⁵⁴ Mehmet Yaman, *Erdebilli Şeyh Safî Buyruğu*, İstanbul: Ufuk Matbaası, 1994;

⁵⁵ Fuat Bozkurt, *Buyruk: Imam Cafer-i Sadık Buyruğu*, İstanbul: Kapı Yayınları, 2004; Sefer Aytekin, *Buyruk*, Emek Basım Yayınevi, 1958.

⁵⁶ Bozkurt, *Buyruk*, p. 68; Aytekin, *Buyruk*, pp. 113-114.

⁵⁷ Bozkurt, *Buyruk*, p. 85; Aytekin, *Buyruk*, pp. 199-200.

⁵⁸ In the later-made copies of the *Divan*, the name of Hacı Bektaş appears; however, in the earliest transcript, it lacks. Tourkhan Gandjei, *Il Canzoniere Di Sâh İsmâ’îl Hatâ’î*, Napoli: Istituto Universitario Orientale, 1959; Mirza Resul İsmailzade, *Hatâ’î Şâh İsmâ’îl Safevî Hetai Külliyyatı: Dîvân, Nasîhatnâme, Dehnâme, Koşmalar, Farsça Şiirler*, Tehran: 2001.

⁵⁹ Even some schoolbooks in Turkey have viewed Alevism as a denomination of Sunnism in their teaching of Alevi-Bektaşî doctrines. Halise Kader Zengin, “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programlarında Devletin Alevilik Algısı (Karşılaştırmalı Bir Analiz)”, *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 12/47 (2013): 63-87.

approach. However 'Alī is an Islamic figure, he is, for the Turkish nationalist, still an Arab. But on the other side, Hacı Bektaş had been represented as a Turkish figure.⁶⁰

Pro-Alid sayings and Shi'ite patterns like the concept of the Alevi triad of (Allāh, Muhammad, and 'Alī), the glorification of 'Alī, *ahl al-bayt*, the doctrine of Imamate, and matter of the fourteen infallibles are all indicative of the doctrinal affinities that exist between the Bektaşis and Alevis. However, while the Alevi community has acknowledged those Shi'ite currents from the beginning of their origin, they are not observable within the Bektaşî collections until the late seventeenth century. The Bektaşis due to their reverence for 'Alī, *ahl al-bayt*, and the lament for the martyrs of the Karbalā cult, Bektaşis are claimed to be secretly Shi'ite.⁶¹ Reverence for 'Alī, however, was also quite common in most of the religious groups that define themselves as Sunni. It further needs to be pointed out that in what circumstance did the Ottoman state support and favour the Bektaşî order when it claimed to be Shi'ite.

The use of the Turkish language, rather than Arabic and Persian in practicing their rituals and in the composed texture of their traditions can be listed as one of the fundamental resemblance. There is also a resemblance in the practice of using symbolic liquor (wine), the *sema* (spiritual dance), fast in *Muharram*, and similar service at *Nawruz* (old Turkish-Persian New Year celebration).⁶² The well-know *cem* ritual is also performed by both the Alevis and Bektaşis.⁶³ Additionally, the doctrine of '*dört kapı*' (four gates) — *sharī'ah*, *tarīqah*, *ma'rifah* and *haqīqa* — and '*kırk makam*' (forty positions)⁶⁴ are expressed in the *Makalat* attributed to Hacı Bektaş, and are almost identical with the ones explained in the *Buyruks* of the Alevi literature.⁶⁵ It is also essential to know that the tradition of *cem*, belief

⁶⁰ Baha Sait Bey, *İttihat-Terakki'nin Alevilik-Bektaşilik Araştırması*, p. 22.

⁶¹ Due to seemingly Shi'ite elements appear in the Bektaşî order, Birge suggests that it is a Shi'ite inclined Sufi order. For detailed information, see Birge, *The Bektashi Order of Dervishes*.

⁶² Birge, *The Bektashi Order of Dervishes*, pp. 166-170.

⁶³ It is run by a *murşit*, or *baba* or a *dede*. There are twelve duties. Hacı Bektaş, *Maḳālāt*, ed. Esad Coşan, Ankara: Seha Neşriyat, 1983, p. 263.

⁶⁴ For the names of the *kırk makam* and their qualifications see, Hacı Bektaş, *Makalat*, pp. 11-21.

⁶⁵ İlyas Üzüm, "Hacı Bektaş Velinin Kızılbaş Kültürüne Etkileri", *İslam Araştırmalar Merkezi, I. Uluslararası Hacı Bektaş Veli Sempozyumu*, I, (Çorum: 2010): 241-251.

of 'dört kapı' and 'kırk makam' are also the shared future of a number of Sunni-colored Sufi orders.⁶⁶

2.2 The Elements that Distance the Alevi from the Bektaşîs

One of the fundamental differences between the Alevi and Bektaşîs is that while for the Alevi, only those whose' genealogy can be traced back to the Prophet Muhammad can lead the community as a *dede*. The head of the 'dedelik institution' can merely be the son of a *dede*. When a *dede* dies, naturally his son becomes *dede*. The Bektaşîs instead the term *dede* prefer to use the word *baba* to refer to their spiritual guide of the dervish lodge. *Baba* was not required to be a *sayyid* to lead the community. Any qualified *shaykh* can be the *baba*. Each position and rank within the order is being done through election.⁶⁷

Secondly while the bloodline is essential to be recognized as an Alevi according to which only a person being born from an Alevi family can be Alevi, the Bektaşîs have no such norm. Unlike the Alevi structure of belief, anyone who wills to be Bektaşî and embraces the Bektaşî belief can become a Bektaşî. Accordingly, anyone can become a Bektaşî but not an Alevi. The doctrine of 'musahib' [that Muhammad and 'Alî are companions] can be listed as another rite that separates the Alevi community from the Bektaşîs. It appears to be an important ritual in the Alevi belief as a particular section entitled 'musahib' narrated in detail in the primary Alevi texts.⁶⁸ Contrary to this, there is no sign of the 'musahib' dogma in the Bektaşî tradition. Additionally, although the *cem* ceremony was the shared rite of both groups, there appear some differences in its performance. For example, only married couples can participate in the Alevi *cem* ceremonies. On the other hand, the Bektaşîs have a tradition of 'mücerred' (single/unmarried dervish)⁶⁹ in which only the single dervishes can participate in the ritual. Last but not least, for the practice of religious rites, the Alevi use the phrase 'meydan evi' for their gathering place, while the Bektaşîs use the term 'dergah'.⁷⁰

⁶⁶ Hasan Onat, "Kızılbaşlık Farklılaşması Üzerine", *İslâmiyât* 6/3 (2003): 10.

⁶⁷ Bedri Noyan, "Doçent Dr. Bedri Noyan (Dedebaba) ile Söyleşi", röp. Ayhan Aydın. *Cem* 4/48 (Mayıs 1995): 16.

⁶⁸ Yaman, *Erdebilli Şeyh Safi Buyruğu*, p. 78; Bozkurt, *Buyruk*, pp. 70-91; Aytekin, *Buyruk*, p. 11.

⁶⁹ Mélikoff, *Hacı Bektaş*, p. 255.

⁷⁰ Birol Azar, "Benzerlikler ve Farklılıklar Ekseninde Alevi-Bektaşî İnançları Üzerine Bir Değerlendirme", *İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (2005): 83.

3. When and How did the Alevi-Bektaşî Association Begin?

Relying on the historical records of the fifteenth and sixteenth century, it is unlikely to be certain whether the Alevis and Bektaşîs rooted from the same religious origin. The historical material rather suggests that the two groups exist as separate movements and developed for a certain time in their own circle, despite the fact that the religious tenets of both factions are stunningly alike. Therefore, the scholars of Alevism and Bektaşîsm are hesitant to estimate the exact date of how and when the two groups initially encountered one another. The available popular sources of the sixteenth century on the Bektaşî and Alevi belief do not relate them. On one side, the Alevis/Kızılbaş was officially recognized as a religious and militant group by the Ottoman state during its fight with the Safavid dynasty. Due to their support of the Safavid dynasty, they were subjected to persecution. The central government not only accused them of being a threat to the integrity of the state, but also defamed them as an enemy to Islam. The official records of the Muhimme Registers and religious documents provided similar information to justify the persecution of the Kızılbaş.⁷¹ On the other side, the official administrative records of the sixteenth century have no accusation on the political, social or religious stance of the Bektaşîs, but the *fermans* of the nineteenth century mention of the Bektaşî belief as marred.⁷² Rather, it has come to be believed by the historians that the support of the Ottoman government enabled Balım Sultan to institutionalize the Bektaşî order and that their religious doctrine, teaching, philosophy and method were not systematized until then.

The work of Suraiya Faroqhi in which she studied the geographical distribution of the Kızılbaş groups — particularly the ones mentioned in the Muhimme registers and existing Bektaşîs of the sixteenth century — illustrates that the geographical expansion of the both sides are not interrelated.⁷³ Due to that, however, it seems difficult to claim an institutionalized link between the two groups by the fifteenth and sixteenth century, with the discovery of newly Alevi

⁷¹ M. Ertuğrul Düzdağ, *Şeyhülislam Ebussuud Efendi Fetvaları Işığında 16 Asır Türk Hayatı*, İstanbul: Enderun Kitabevi, 1983, For detailed information, see Reyhan Erdoğan Başaran, "Does being Rafidi mean Shi'ite?: The Representation of the Kızılbaş Belief in the Sixteenth Century Ottoman Records", *Trabzon İlahiyat Dergisi* 6/1 (Haziran 2019): 12-35.

⁷² Şener, *Osmanlı Belgeleri'nde Aleviler-Bektaşîler*, pp. 155-157-163.

⁷³ Suraiya Faroqhi, *Anadoluda Bektaşîlik*, trans. Nasuz Barin, İstanbul: Simurg, 2003, p. 79.

documents, some scholars have come to declare a possible individual interaction between the two groups by the sixteenth century.⁷⁴

3.1 The Undocumented Sixteenth Century Alleged Link of the Bektaşis to the Alevis

Ayfer Karakaya-Stump mentions of an institutionalized relationship between the Anatolian Kızılbaş of the sixteenth century and Bektaşî lodges located in Iraq.⁷⁵ She states that “from the second half of the sixteenth century onward, the Alevi/Kızılbaş communities of Anatolia maintained a close and by all appearance rather institutionalized relationship with a distinct network of Bektaşî convents in Iraq centered around the convent in Karbalâ.”⁷⁶ This view has been supported with similar expression in a different article, “Alevi documents originating from Iraq expose the presence of fairly institutionalized relations between the Alevi *dedes* and a group of Bektaşî convents in Iraq.”⁷⁷ She mentions of recently discovered Alevi documents like *ziyaretnâmes*, *hilafetnâmes* and the ones indicating their pedigree that connect them with the Prophet Muhammad originated in the sixteenth century showing an institutionalized relationship between the two communities. Nevertheless, she only cites a single document — an *ijazetnâme*, dated 996/1588, formed in Karbalâ convent, claimed to be the leading Bektaşî convent in Iraq — on behalf of a certain Dede Yusuf from the Dede Kargın *ocak*.⁷⁸

The *ijazetnâme* states that a person named Dede Yusuf living in a village of Malatya (Bimare köyü) visited a number of sacred cites and

⁷⁴ Ayfer Karakaya-Stump, “Documents and Buyruk Manuscripts in the Private Archives of Alevi Dede Families: An Overview”, *British Journal of Middle Eastern Studies* 37/3 (December 2010): 277-278; Ayfer Karakaya-Stump, “The Forgotten Dervishes: The Bektashi Convents in Iraq and their Kizilbash Clients”, *Journal of Turkish Studies*. Vol. 16, no. 1/2, (2010): p. 20. At this point, the study of Karakaya-Stump becomes more of an issue as she claims an established institutionalized relationship between the Kızılbaş of Anatolia and the Bektaşis of Iraq by the sixteenth century.

⁷⁵ Karakaya-Stump, “Documents and Buyruk Manuscripts in the Private Archives of Alevi Dede Families: An Overview”, 277-278; Karakaya-Stump, “The Forgotten Dervishes: The Bektashi Convents in Iraq and their Kizilbash Clients”, p. 20.

⁷⁶ Karakaya-Stump, “The Forgotten Dervishes”, p. 20.

⁷⁷ Karakaya-Stump, “Documents and Buyruk Manuscripts in the Private Archives of Alevi Dede Families,” pp. 277-278.

⁷⁸ The transliterated version of the original form of the *ijazetnâme* was given in the work titled *Kargın Ocaklı Boyu ile İlgili Yeni Belgeler*. Alemdar Yalçın- Hacı Yılmaz, “Kargın Ocaklı Boyu İle İlgili Yeni Belgeler”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* C.8 (2002): 71. The article in total, mentions of 30 original documents composed for the Dede Kargın Ocak, the oldest one was composed in 1496 and the latest was formed in 1914.

tombs of Imam ‘Alī, Imam Husayn, Imam Kaşım, Sahib-i Zaman and a number of other saints in Iraq. He was trained in the lodge of Imam Husayn. With reference to this particular *ijazetnāme* formed in 996/1588, Karakaya-Stump argues that the association of the Dede Kargın Ocak (naturally the Kızılbaş community) and the Bektaşis of Iraq commenced by that time. The *ijazetnāme*, was formed in the name of Dede Kargın Ocak in the Karbalā convent, which to Karakaya-Stump is the Bektaşi lodge of Karbalā.⁷⁹ However, as far as I am concerned that there appears no sign of a Bektaşi link with regard to the scope of the *ijazetnāme*. Neither does it refer to Hacı Bektaş nor to any particular Bektaşi dervishes. It also does not make any mention of the Karbalā lodge’s link to the Bektaşis.⁸⁰ The name of Hacı Bektaş, however, rigorously shows up in a *ferman* composed in 1227/1813 and in an *ijazetnāme* written in 1232/1817. This would lead us to believe in an institutionalized relationship between the Dede Kargın Ocak and Bektaşi community by the first half of the nineteenth century.⁸¹ And yet it would be difficult to talk about an institutionalized link between the two groups by the sixteenth century relying merely on this particular *ijazetnāme* composed in 996/1588.

In a different research, she provides another document written by the early seventeenth century⁸² in the form of a letter composed by a certain Seyit Baki, who is said to have come from the lineage of Hacı Bektaş. The letter was to be sent to Seyyid Yusuf, who was introduced as ‘the son of Hakk Dede Kargın’ (Hakk Dede Kargın oğlu).⁸³ In the letter, Sayyid Baki informs Sayyid Yusuf about the conquest of Baghdad by Shah Abbas in 1033/1624. Karakaya-Stump indicates that the letter was written in a Bektaşi lodge located in Baghdad. The most striking part of the letter is that here Seyit Baki appears to be a firm supporter of the Shah of Iran as he praises the Shah on his

⁷⁹ Ayfer Karakaya-Stump, “Kızılbaş, Bektaşi, Safevi İlişkilerine Dair 17. Yüzyıldan Yeni Bir Belge”, *Journal of Turkish Studies*. Vol. 30/II (2006): 12.

⁸⁰ Yalçın and Yılmaz, “Kargın Ocaklı Boyu ile ilgili yeni belgeler,” pp. 42-43, (record: 25).

⁸¹ Yalçın and Yılmaz, “Kargın Ocaklı Boyu ile ilgili yeni belgeler,” pp. 45-49-58.

⁸² Karakaya-Stump, “Kızılbaş, Bektaşi, Safevi İlişkilerine dair 17. Yüzyıldan yeni bir belge,” pp. 117- 130.

⁸³ This letter was preserved by Galip Dedekargınoğlu, a member of Dede Kargın Ocak. Today Dede Kargın Ocak is regarded to be one of the Alevi *ocaks*. The earliest information on behalf of Dede Kargın was presented in the *Menākib* of Elvan Çelebi. According to this, Dede Kargın was likely fled from the Mongol attack and settled in Anatolia. Across time, he had become quite popular and the number of his disciples had dramatically increased. Çelebi et al. *Menakibu’l Kudsiyye fi Menasibi’l Unsiyye*.

conquest of Baghdad. He also states his wish for the Shah to move to Anatolia, according to which, the letter illustrates a certain loyalty to the Safavid Shah. The letter leaves a huge loophole in terms of the political and religious stance of the Bektaşis operating in Iraq. Even though, in this letter, Seyit Baki relates himself to the genealogy of Hacı Bektaş, it is not yet definitive if the dervish lodge, possibly located in Baghdad where the letter was written, had acquired a Bektaşi identity by the early seventeenth century. As far as we know, the Bektaşi lodges in Iraq only began to be identified as Bektaşi after the annihilation of the Safavids, which did not happen before the eighteenth century.⁸⁴ Unlike the previous *ijazetnâme*, the reference to Hacı Bektaş shows that by the seventeenth century there had appeared an individual link between some certain people of Dede Kargın Ocak with the Bektaşi order.

3.2 From the Seventeenth to the Twentieth Century: From an Individual Link to an Institutionalized One

How and why did a Sufi order, recognized and advocated by the Ottoman state, come into contact with a harshly criticized religious group which was identified as an enemy to Ottoman unity? How did such a relationship affect their political position up against the Ottomans? In what sense did both sides benefit or not benefit from such a link? Overall, historians studying the Bektaşis and Alevis are in agreement with the view proposed by Mélikoff that the Ottoman state supported the systematization of the Bektaşi order; it did so with a particular intention of assimilating the *râfiqî* thought and preventing the existing unruly dervish groups being a threat to the Ottoman unity.⁸⁵ Namely it is likely to say that the central motive of the Ottoman dynasty to support the Bektaşi philosophy is to co-opt the different mystic groups including the Alevis/Kızılbaş. According to this, establishing of personal or formal relationships with the other mystic groups was entirely consistent with the nature of the Bektaşi order.

What was the motive of the Kızılbaş in interacting with the Bektaşis? One possible reason would be that they were tired of

⁸⁴ Bektaşi order, according to Hamid Algar, was also influential on some marginal sects and groups in Iran. The group of Ahl-i Haqq views Hacı Bektaş as incarnated version of Sultan Sahak. Some rituals like the *cem* service parallels in two groups. The notions of *sharī'ah*, *tariqah*, *ma'rifah* and *haqīqa* in the Ahl-i Haqq are as essential as they are for the Bektaşi order. Hamid Algar, "Bektaşi ve İran: Temaslar ve Bağlantılar", *Tarihi ve Kültürel boyutlarıyla Türkiyede Aleviler, Bektaşiler, Nusayriler*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 1999, pp. 136-139; Evliya Çelebi et al. *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnâmesi*, vol. 4, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2010.

⁸⁵ Mélikoff, "Le probleme Kızılbaş," p. 65.

exclusion and persecution. And thus being close to a Sufi order that was the ally of the Ottoman would free them from the enmity of the Ottoman dynasty. Secondly, and more importantly, it would be because of the Safavid's unstable stance to the Kızılbaş after the recognition of Twelver Shi'ism as the official religion of Iran. The Safavid *'ulamā* tended to control the religious philosophy of the Kızılbaş after the recognition of Twelver Shi'ism. The attempt of the Safavid *'ulamā* on religious understanding of the Kızılbaş, said Kathryn Babayan, weakened both the political and religious bond that existed between the two.⁸⁶ Hence the Kızılbaş would have been in search of a different harborage where they could find more freedom for their own belief system. Due to the common religious elements shared between the Kızılbaş and Bektaşis, the Bektaşis would have met the expectation of the Kızılbaş. It needs to be clarified that that the Bektaşi link to the Kızılbaş, however, has begun as early as the seventeenth century and it does not seem to be institutionalized earlier than the late eighteenth century. The evanescence of the Safavid dynasty seems to fasten the relationship between the two factions.

Since then, the Kızılbaş community has turned its face from the Safavid Shahs to Hacı Bektaş. The majority of the Alevi *ijazetnâmes* written after that included a genealogy connecting the Alevi *dedes* to Hacı Bektaş.⁸⁷ Hence from the eighteenth century onwards, the Kızılbaş began to appeal to the Hacı Bektaş convent in Kırşehir to ratify their *sayyid*-hood and thus to acquire an accreditation for their *dede* status. The Hacı Bektaş convent in Kırşehir has become the focal point for the Bektaşis and Alevis, and the rest of the Bektaşi lodges originating in the Ottoman reigns, were subjected to this one. When a new *shaykh* was about to be assigned to a *tekke* or a *zāwiya*, he would only be assigned with the permission of the *shaykh* of the Hacı Bektaş convent and Ottoman sultans.⁸⁸ The eighteenth century Alevi documents indicate that Alevi *dedes* applied to the Hacı Bektaş convent for an accreditation to confirm their *ocak* status and their *sayyid*-hood genealogy. The Alevi association with the Bektaşis seems to be beneficial for the Kızılbaş community. The advantage of the link for the Bektaşi side showed up especially in 1826 with the

⁸⁶ Kathryn Babayan, "The Safavid Synthesis: from Qizilbash Islam to Imamite Shi'ism", *Iranian Studies* 27 (1994): pp. 140-143.

⁸⁷ Ayfer Karakaya-Stump, "Alevi Dede Ailelerine Ait Buyruk Mecmuaları", ed. Hatice Aynur et al. *Eski Türk Edebiyatı Çalışmaları VII: Mecmua: Osmanlı Edebiyatının Kırkambarı*: 361-379, İstanbul: Turkuaz Yayınları, 2012, p. 379.

⁸⁸ Suraiya Faroqhi, "Nüfuz Mücadeleleri, Yapı Sorunları, ve Yeniçerilerin Sorunlu Rollerini: Bektaşilerin 1826 Öncesi Tarihine Bir Katkı", *Toplumsal Tarih Dergisi* 97 (Ocak 2002): 18.

abolishment of the Bektaşî convents. While the majority of the Bektaşî lodges were closed down, the Nakşî *shaykhs*, who were known for their loyalty to the Ottoman state, were assigned to the available ones. With that the government aimed to control the functioning of the ongoing Bektaşî lodges. By that time it is likely to claim that the Bektaşî link to the Kızılbaş enabled them to keep their presence in secret.

The distinguishing feature of the Alevi documents composed in the Hacı Bektaş convent when compared with the ones formed in the Sufi convents in Iraq is that the genealogy of the Alevi *dedes* have begun to be traced back to Hacı Bektaş. The oldest available *ijazetnâme* in which the chain of initiation was taken back to Hacı Bektaş was dated 1763.⁸⁹ There is also a number of other *ijazetnâmes* from the nineteenth century that frankly express a Bektaşî identity. Similar expression with regard to connecting the genealogy to Hacı Bektaş also becomes quite definitive in the documents of the Dede Kargın Ocak. For example, an *ijazetnâme* composed in 1817 begins with similar expression with the rest of the *ijazetnâmes* as they all praise Muhammad, ‘Alî, Fâtîma, and the Twelve Imams, but then it distinctly gives a special place to Hacı Bektaş. In this particular *ijazetnâme*, Hacı Bektaş was respected and glorified. Hacı Bektaş was presented as the most almighty person of his era and the sultan of *tariqah*’s almighties.⁹⁰ This *ijazetnâme* explicitly illustrates the presence of notably institutionalized relationship between the Dede Kargın Ocak and Bektaşî order.

By the eighteenth century, the Bektaşîs were known by two separate branches: the Çelebis, which mainly expanded in Anatolia, and the Babagans, which were popularized in the Balkans. The political and religious stance of these two branches had begun to break up slowly by the time when the Kızılbaş belief has become to blend in with the Çelebi Bektaşîs. By early twentieth century, there appeared a fairly obvious power struggle between the Çelebi and Babagan branches of the Bektaşî order. In 1327/1911, Feyzullah Baba, who represented the Babagan branch, wrote a letter to the sultan in which he offered his loyalty to the Ottoman sovereignty while he accused Çelebi Cemaleddin Efendi, the leading figure of the Çelebis, of meddling with their business. By contrast with this, the Çelebis accused of the Babagans for favoring the Albanians.⁹¹

⁸⁹ Yıldırım refers to the *ijazetnâmes* dated 1763-1803, 1816, 1819, 1855, and 1870, but he neither includes the facsimile nor the transliterated version of the documents. Yıldırım. “Bektaşî kime derler?,” 39.

⁹⁰ Yalçın and Yılmaz, “Kargın Ocaklı Boyu ile ilgili yeni belgeler,” pp. 45-49.

⁹¹ A. Yılmaz Soyuer, “Arşiv Belgeleri Işığında II Meşrutiyet Döneminde Bektaşîlik,”

Besides that, the Ottoman government of the late nineteenth century was involved in a fight for power between the *İttihat and Terakki* party — the party that ruled the government (1909 – 1918) — and the sultan. The Babagan and Çelebi Bektaşis even favoured different sides. The Çelebi Bektaşis by the early twentieth century established a good relationship with the sultan. Thereafter the Babagans were in good terms with the *İttihat and Terakki* party.⁹²

This power struggle united the Kızılbaş with the Çelebis; the Babagans, however, kept their distance from the Kızılbaş community. The Çelebi Bektaşi beliefs were combined into a mixture of Kızılbaş and Bektaşi tenets. The Alevi-Bektaşi literature composed under the authority of the *İttihat and Terakki* party at this time, demonstrates that there was a sense in which the Alevis and Bektaşis were regarded as the same group of people.⁹³ The phrase 'Alevi-Bektaşi' also began to be used to define the Alevi and Bektaşi groups. The history of Alevis has been given in a number of books as though it was that of the Bektaşis. This is still a common mistake in numerous recently written books. Further, numerous Bektaşi convents like the main lodge in Hacı Bektaş, the lodges of Şahkulu located in Üsküdar/Istanbul, and Abdal Musa lodge in Elmalı/Antalya were all begun to be run by Alevi *dedes*.⁹⁴

CONCLUSION

In modern times, the usage of the Alevi-Bektaşi has become popular to refer to the community in which people identify themselves as both an Alevi and Bektaşi. In such circumstance, we

Tasavvuf 12 (2004): 299.

⁹² Hülya Küçük, "Cumhuriyet Döneminde Bektaşilik", *Uluslararası Bektaşilik ve Alevilik Sempozyumu I*, SDÜ İlahiyat Fakültesi Isparta (2005): 79.

⁹³ The *İttihat and Terakki* party assigned some scholars to investigate the Anatolian Sufi orders particularly the Bektaşis and Alevis. This was the beginning of the process of new political and administrative attempts. Talat Paşa, the leader of the party, said in the parliament, 'however, we rule the government, we lack in our knowledge of Anatolians. We must know the people.' That is why the different beliefs, *tarīqahs* and tribes must be investigated. And Baha Sait Bey was assigned to research the Kızılbaş and Bektaşi groups. (Baha Sait Bey researched from 1914 to 1915, however, his researches were published in 1926-7 in *Türk Yurdu*. Bursalı Mehmet Tahir and Hasan Fehmi Hoca were in charge to research *ahis*, and Esat Uras Bey was assigned to seek the beliefs of Armenian.) Baha Sait Bey, *İttihat-Terakki'nin Alevilik-Bektaşilik Araştırması*; Ahmet Cahit Haksever, "Osmanlı'nın Son Döneminde İslahat ve Tarikatlar: Bektaşilik ve Nakşibendilik Örneği", *Ekev Akademi Dergisi* 13/38 (2009): 49.

⁹⁴ Küçük. "Cumhuriyet Döneminde Bektaşilik," 79.

cannot talk about two separate religious identities but a united religious group of people. And yet it does not mean that each Alevi is also Bektaşî since there appear to have been those who identify themselves as Bektaşî but not an Alevi and vice versa. When using the phrase of the Alevi-Bektaşî, it is essential to differentiate two groups in terms of their historical, theological and political development. Despite the differences in the historical and theological development of both groups, some scholars engaged in studying Alevism and Bektaşism struggle to separate the two entities from one another. At this point, the view of Köprülü appears to be influential as he traces the origins of both back to the Bâbâî movement. Similarly Mélikoff highlights link between the two from their origin, mentioning; however, certain distinctions emerging only by the early fifteenth century. This view dominates the current Alevi-Bektaşî literature. Instead of focusing on whether the two entities originated from the same root or not, since there does not exist enough evidence to prove it, I find it important to discuss how and when the Alevis came into contact with the Bektaşis.

Until recently, it was believed that by the seventeenth century Alevism and Bektaşism have become intertwined with one another. However, Karakaya-Stump mentions an institutionalized link between the Alevis and Bektaşis by the sixteenth century. Yet the document discussed in her work does not seem to be enough to suggest an institutionalized link, but rather shows the presence of an individual connection between the two. The *ijazetnâmes* and *hilafetnâmes* of the seventeenth century, however, show a precise link between the two group and the records of the eighteenth century likely display an institutionalized link between the two.

The historical records show that the Alevi link to the Bektaşî order has been consolidated during rough times. Both groups in terms of their religious and political stance seem to have been influenced from such link. Relatedly, the central motive of this article is to demonstrate that with the influence of the Bektaşî order, the Alevi belief has freed itself from the Imami hegemony of Iran and found a latitudinarian space for its own self-directed belief structure. Given this fact, this article purports that the Alevi belief found its final form after the penetration of the Bektaşî philosophy — not before that, as claimed.

BIBLIOGRAPHY

Ahmed Lütü Efendi. *Tarih 1*. Vol 1. Ed. Abdurrahman Şeref. İstanbul: Matbaa-ı Amire: 1290/1874.

Algar, Hamid. “Bektaşî ve İran: Temaslar ve Bağlantılar”. *Tarihi ve Kültürel boyutlarıyla Türkiyede Aleviler, Bektaşîler, Nusayriler*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1999.

Aşık Paşa. *Garibname*. Ed. Kemal Yavuz. Vol. 4. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2000.

Aşık Paşazade. *Tevârih-i âl-i Osman*. Ed. Nihal Atsız. İstanbul: Türkiye Yayınevi, 1949.

Atalay, Besim. *Bektaşîlik ve Edebiyatı*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1930.

Aytekin, Sefer. *Buyruk*. Emek Basım Yayınevi, 1958.

Azar, Birol. “Benzerlikler ve Farklılıklar Ekseninde Alevi-Bektaşî İnançları Üzerine Bir Değerlendirme”. *İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (2005): 81-87.

Babayan, Kathryn. “The Safavid Synthesis: from Qizilbash Islam to Imamite Shi'ism”. *Iranian Studies* 27 (1994): 135-161.

Baha Sait Bey. *İttihat-Terakki'nin Alevilik-Bektaşîlik Araştırması*. Ed. Nejat Birdoğan. İstanbul: Berfin Yayınları, 1994.

Bal, Hüseyin. “Cumhuriyet, Mustafa Kemal ve Alevi-Bektaşîler”. *Alevilik-Bektaşîlik Araştırmaları Dergisi* 3: 55-83.

Barkan, Ömer Lütfi. “Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler I: İstilâ Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeleri”. *Vakıflar Dergisi* 5 (1942): 279-386.

Bayram, Mikail. *Fatma Bacı ve Bacıyân-i Rûm: Anadolu Bacılar Teşkilâtı*. İstanbul: Nüve Kültür Merkezi Yayınları, 2008.

Birge, John Kingsley. *The Bektashi Order of Dervishes*. London: Luzac & Co. [1937] 1965.

Bisâti. *Şeyh Sâfi Buyruğu. Menâkibu'l-Esrâr Behcetü'l-Ahrâr*. Ed. Ahmet Taşğın. Ankara: Çizgi Kitabevi, 2013.

Bozkurt, Fuat. *Buyruk: İmam Cafer-i Sadık Buyruğu*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2004.

Çelebi, Elvan. et al. *Menakibu'l Kudsiyye fi Menasibi'l Unsiyye: Baba İlyas-ı Horasânî ve Sülâlesinin Menkabevi Tarihi*. İstanbul: 1984.

Çift, Salih. “1826 Sonrasında Bektaşilik ve Bu Alanla İlgili Yayın Faaliyetleri”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (2003): 249-268.

Düzdağ, M. Ertuğrul. *Şeyhülislam Ebussuud Efendi Fetvaları Işığında 16 Asır Türk Hayatı*. İstanbul: Enderun Kitabevi, 1983.

Eflâkî, Ahmed. *Ariflerin Menkıbeleri*. Trans. and ed. Tahsin Yazıcı. İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2006.

Engin, Refik. “Nakşi Bektaşiler”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları* 20 (2005): 363-375.

Erdoğdu Başaran, Reyhan. “Comparing Scholarship: The Assessment of the Contemporary Works that Links Alevis with either Shi’ism or Sunnism”. *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9 (Aralık 2018): 315-338.

Erdoğdu Başaran, Reyhan. “Does being Rafidi mean Shi’ite?: The Representation of the Kızılbaş Belief in the Sixteenth Century Ottoman Records”. *Trabzon İlahiyat Dergisi* 6/1 (Haziran 2019): 12-35.

Evliya Çelebi. et al. *Günümüz Türkçesiyle Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*. Vol. 4. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2010.

Faroqhi, Suraiya. “Nüfuz Mücadeleleri, Yapı Sorunları, ve Yeniçerilerin Sorunlu Roller: Bektaşilerin 1826 Öncesi Tarihine Bir Katkı”. *Toplumsal Tarih Dergisi* 97 (Ocak 2002): 17-25.

Faroqhi, Suraiya. *Anadoluda Bektaşilik*. Trans. Nasuz Barin. İstanbul: Simurg, 2003.

Gandjei, Tourkhan. *Il Canzoniere Di Şâh İsmâ’ül Hatâ’î*. Napoli: Estituto Universitarro Orientale, 1959.

Garne, Lucy M. J. *The Dervishes of Turkey*. London: The Octagon Press, 1990.

Goodwin, Godfrey. *Yeniçeriler*. Trans. Derin Türkömer. İstanbul: Doğan Yayıncılık, 2008.

Hacı Bektaş Veli. *Velayetname*. Ed. Hamiye Duran. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.

Hacı Bektaş. *Mağâlât*. Ed. Esad Coşan. Ankara: Seha Neşriyat, 1983.

Haksever, Ahmet Cahit. “Osmanlı’nın Son Döneminde Islahat ve Tarikatlar: Bektaşilik ve Nakşibendilik Örneği”. *Ekev Akademi Dergisi* 13/38 (2009): 39-60.

İsmailzade, Mirza Resul. *Hatâ’î Şâh İsmâ’ül Safevî Hetai Külliyyatı: Dîvân, Nasihatnâme, Dehnâme, Koşmalar, Farsça Şiirler*. Tehran: 2001.

Karakaya-Stump, Ayfer. "Alevi Dede Ailelerine Ait Buyruk Mecmuaları". Ed. Hatice Aynur, Müjgan Çakır, Hanife Koncu, Selim S. Kuru, Ali Emre Özyıldırım. *Eski Türk Edebiyatı Çalışmaları VII: Mecmua: Osmanlı Edebiyatının Kırkambarı.*: 361-379. İstanbul: Turkuaz Yayınları, 2012.

Karakaya-Stump, Ayfer. "Documents and Buyruk Manuscripts in the Private Archives of Alevi Dede Families: An Overview". *British Journal of Middle Eastern Studies* 37/3 (December 2010): 273–286.

Karakaya-Stump, Ayfer. "Kızılbaş, Bektaşî, Safevî İlişkilerine Dair 17. Yüzyıldan Yeni Bir Belge". *Journal of Turkish Studies*. Vol. 30/II (2006): 117- 130.

Karakaya-Stump, Ayfer. "The Forgotten Dervishes: The Bektashi Convents in Iraq and their Kizilbash Clients". *Journal of Turkish Studies*. Vol. 16, no. 1/2, (2010): 20.

Karamustafa, Ahmet T. *God's Unruly Friends: Dervish Groups in the Islamic Later Middle Period, 1200-1550*. Salt Lake City: University of Utah Press, 1994.

Köprülü, Mehmed Fuad. "Bektaşîliğin Menşeleri". *Türk Yurdu* 7 (1925).

Köprülü, Mehmed Fuad. *Early Mystics in Turkish Literature*. Trans. and ed. Gary Leiser and Ropert Dankoff. London: Routledge 2006.

Köşe, Metin Ziya. "Yeniçeri Ocağının Bektaşîleşme Süreci ve Yeniçeri-Bektaşî İlişkileri". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 49 (2009): 195-207.

Küçük, Hülya. "Cumhuriyet Döneminde Bektaşîlik". *Uluslararası Bektaşîlik ve Alevilik Sempozyumu I*. SDÜ İlahiyat Fakültesi Isparta (2005): 72-80.

Küçük, Hülya. *Kurtuluş Savaşında Bektaşîler*. İstanbul: Kitap Yayınları 2003.

Maden, Fahri. "Yeniçerilik-Bektaşîlik İlişkileri ve Yeniçeri İsyanlarında Bektaşîler". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 73 (2015): 173-202.

Mehmed Esad Efendi. *Üss-i Zafer*. İstanbul: Matbaa-i Süleyman Efendi, 1876.

Mélikoff, Irène. "Bektashi/Kızılbaş: Historical Bipartition and Its Consequences". Ed. T. Olsson, E. Özdalga, C. Raudvere. *Alevi Identity: Cultural, Religious and Social Perspectives*. İstanbul: 1-7. Taylor & Francis e-Library, 2005.

Mélikoff, Irène. "Le probleme Kızılbaş". *Turcica* 6 (1975): 49-67.

Mélikoff, Irène. *Hacı Bektaş: Efsaneden Gerçeğe*. İstanbul: Cumhuriyet Kitap Kulübü, 1998.

Mélikoff, Irène. *Tarihî ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiyede Aleviler, Bektaşiler, Nusayriler*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1999.

Mélikoff, Irène. *Uyur İdik Uyardılar: Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları*. İstanbul: Demos Yayınları, 2006.

Noyan, Bedri. “Doçent Dr. Bedri Noyan (Dedebaba) ile Söyleşi”. Röp. Ayhan Aydın. *Cem* 4/48 (Mayıs 1995): 15-19.

Ocak, Ahmet Yaşar. *Türkiye’de Tarihin Saptırılması Sürecinde Türk Süfiliğine Bakışlar: Ahmed-i Yesevî, Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, Yunus Emre, Hacı Bektaş-ı Velî, Ahilik, Alevilik-Bektaşilik: Yaklaşım, Yöntem ve Yorum Denemeleri*. İstanbul: İletişim Yayıncılık, 1996.

Onat, Hasan. “Kızılbaşlık Farklılaşması Üzerine”. *İslâmiyât* 6/3 (2003): 111-126.

Ortaylı, İlber. “Tarikatlar ve Tanzimat Dönemi Osmanlı Yönetimi”. *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi* (1990): 281-287.

Öz, Baki. *Kurtuluş Savaşında Alevi-Bektaşiler*. İstanbul: Can Yayınları, 1990.

Öztürk, Necdet. *Aşıkpaşazade Tarihi: Osmanlı Tarihi, 1285-1502*. İstanbul: Bilgi Kültür Sanat, 2013.

Soyyer, A. Yılmaz. “Arşiv Belgeleri Işığında II Meşrutiyet Döneminde Bektaşilik”. *Tasavvuf* 12 (2004): 97-109.

Şeker, Mehmet. “Bektaşî Tekkeleri hakkında Sultan II Mahmut’un Fermanı”. *İslami Araştırmalar Dergisi* 12/3-4 (1999): 237-276.

Şener, Cemal. *Osmanlı Belgeleri’nde Aleviler-Bektaşiler*. İstanbul: Karacaahmet Sultan Derneği Yayınları, 2002.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Devleti Teşkilatından Kapıkulu Ocakları, I. Acemi Ocağı ve Yeniçeri Ocağı*. Vol. I. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1984.

Üzüm, İlyas. “Hacı Bektaş Velinin Kızılbaş Kültürüne Etkileri”. *İslam Araştırmalar Merkezi. I. Uluslararası Hacı Bektaş Velî Sempozyumu*, I. (Çorum: 2010): 241-251.

Winter, Stefan. *The Shiites of Lebanon under Ottoman Rule, 1516-1788*. Cambridge University Press, 2010.

Yalçın, Alemdar – Yılmaz, Hacı. “Kargın Ocaklı Boyu İle İlgili Yeni Belgeler”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* C.8 (2002): 71.

Yaman, Mehmet. *Erdebilli Şeyh Safi Buyruğu*. İstanbul: Ufuk Matbaası, 1994.

Yıldırım, Rıza. “Bektaşî kime derler?: Bektaşî Kavramının Kapsamı ve Sınırları Üzerine Tarihsel Bir Analiz Denemesi”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Araştırma Dergisi* 55 (2010): 23-58.

Yıldırım, Rıza. “Muhabbetten Tarikata: Bektaşî Tarikatı’nın Oluşum Sürecinde Kızıldeli’nin Rolü”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Araştırma Dergisi* 53 (2010): 153-190.

Zengin, Halise Kader. “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programlarında Devletin Alevilik Algısı (Karşılaştırmalı Bir Analiz)”. *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 12/47 (2013): 63-87.

SUMMARY

This research focuses on the link of the two essential religious groups of the Ottoman realm_ the Alevis/Kızılbaş and Bektaşîs. From the late fifteenth century onward, both of which played a particular role in the Ottoman Empire’s socio-political domain. However the order is attributed to Hacı Bektaş (d. 668/1270), it was rather institutionalized in the early sixteenth century by Balım Sultan (d. 922/1516). As a Sufî order, the Bektaşî movement attracted the attention of the rural Oghuz population. From the early sixteenth until the late nineteenth century they played a crucial role in the social and political life of the Turkmen tribes in the Ottoman regions of Anatolia and Rumelia. To the much of historians, the support of the Ottoman dynasty played crucial role in the institutionalization and expansion of the order all around the Ottoman realm. On the other hand, the Alevism⁹⁵ appeared as a religious and political group by the late fifteenth century under the influence of Shaykh Junaid (d. 864/1460), the leading figure of the Safavid order by that time. Due to the Alevi-Safavid alliance, there had been a certain struggle between the Alevis and Ottoman Empire. Unlike the Bektaşîs, there had never appeared a peaceful link between the Alevis and Ottoman dynasty. The Alevis were never recognized nor respected as a legitimate religious group. They were rather subjected to the harsh critics as they were called to be *râfiğî* (rejectionists), *mulhid* (apostate), *khawârij* (seceders), *zindîq* (heretic), *kâfir* (unbeliever), non-Sunnis, bandit, burglar, etc.

From their birth to a certain time, the political stance of the both groups is completely different from one another. While the Bektaşîs were in a close link with the Ottoman Empire, the Alevis were

⁹⁵ It has come to be known with the name of Kızılbaş until the nineteenth century.

supporting the Safavid order in their struggle with the Ottoman. This, however, shows that they were initially un-related religious groups, with the influence of writings of Fuad Köprülü and later Irène Mélikoff, a number of works on Alevism held to the belief that these two entities originated from the same root, the Bâbâî movement. Both Köprülü and Mélikoff have come to believe that these two entities were originally related. Mélikoff even states that both originated from the same ground and divided into two separated groups through time. However, neither the records of the late fifteenth nor the sixteenth century provide enough evidences to prove such assertion. And yet scholars who claim that Alevism and Bektaşim were grew from the same root, does not clarify, however, how and when such an integration ended.

Alevism and Bektaşim in the modern times have come to be called the 'Alevi-Bektaşis'. Some scholars have even used the phrase of 'Alevi-Bektaşis' as though the two always reflect the same group of people. Due to that despite differences in their historical, political and theological development, some scholars have struggled to distinguish the two groups' historical growth from one another. To give an example, in a few works, the historical growth and development of the Alevis was given when talking about the Bektaşî historical process. The important matter that this research aims to pay attention is the fact that however, the phrase of 'Alevi-Bektaşis' represents a certain group of people, it does not mean that each Bektaşî is an Alevi and vice versa. Across time Bektaşism has been divided into several groups and only the Çelebi Bektaşî have integrated with the Alevis. Neither the Babagan Bektaşî nor the Nakşî Bektaşî related themselves with the Alevis.

It is of interest to this article to note the fact that the Alevi and Bektaşî history has developed through the influence of different political, social and religious paradigms. But in the course of its doctrinal and theological development, Alevism has in modern times become closely associated with Bektaşî order. To date, however, there are only a few recently published Alevi documents that make mention of the historical interaction of a number of Alevi *dedes* with some certain Bektaşî dervishes. At this point, the following questions will guide this research: How and why had a Sufi order, recognized and advocated by the Ottoman state, have come into contact with a harshly criticized religious group which was identified as an enemy to the Ottoman unity? How did the Kızılbaş-Bektaşî interaction affect the social, political and religious experience of the Kızılbaş over the course of its transformation to the Alevi belief structure?

Recently Ayfer Karakaya-Stump talks about an institutionalized relationship between the Anatolian Kızılbaş *dedes* of the sixteenth

century with the Bektaşi lodges located in Iraq. However, the available sources of the sixteenth century on the Alevi and Bektaşi belief do not relate them. Besides, the work of Suraiya Faroqi in which she studied the geographical distribution of the Kızılbaş groups-particularly the ones mentioned in the Muhimme registers and existing Bektaşis of the sixteenth century-illustrates that the geographical expansion of the both communities are not interrelated. Unlike the sixteenth century record, the seventeenth century documents on Alevism and Bektaşism present strong link between the two. That is why to this research, it is unlikely to claim for an institutionalized relationship between the Alevi communities and Bektaşi lodges, those documents presented by Karakaya-Stump only show an individual link between some certain Alevi dedes with the order.

To this research, Alevi belief system underwent a type of religious transformation over the course of its interaction with Bektaşi order. It can also be said that the evanescence of the Safavid dynasty fastens the relationship between the two factions. Since then, the Kızılbaş community has turned its face from the Safavid Shahs to Hacı Bektaş. The majority of the Alevi *ijazetnāmes* written after that included a genealogy connecting the Alevi *dedes* to Hacı Bektaş.

KAVRAMSAL BİR BUNALIMDAN ÇIKIŞ DENEMESİ: HAK, HAKİKAT, GERÇEKLİK VE DOĞRULUK İLİŞKİSİ*

Emancipation From a Conceptual Crisis: The Relation Between Haqq, Haqıqa, Gerçek, and Doğruluk

Hamdullah ARVAS¹

Öz

Bilgi tasavvur ve tasdiklerden oluşmaktadır. Tasavvurların doğru aktarılması, kelimelerin vad'olundukları anlamlara doğru bir şekilde bağlanması ile mümkündür. Fakat dil ve kültür farklılığı, dilin zamana ve zemine göre değişen bir olgu olması ile bilgi ve muhakeme kusurları, zaman içinde bazı kelimelerin lafız ve mana irtibatının tahrip etmiştir. Bu durum kelimelerin dayandığı dil, düşünce ve varlık irtibatını koparmıştır. Böylece insanların düşünce dünyasında kavramsal çöküşler meydana gelmiştir. Bunun en somut örneği hak ve hakikat kelimelerinde gözlenmektedir. Araştırmada belirtildiği üzere günümüzde bu kelimelerin Arapça aslımı bilmeyen veya bunları göz ardı eden birçok insan bu kelimelere, kendi ana dilinde yüklediği anlamların sınırları içinde düşünmektedir. Böylece hak ile hakikat arasındaki anlam farkı göz ardı edilmektedir. Hakikat kelimesi ise bir tarafta gerçeklikten yüce görülmekte öte yandan doğruluk kavramı ile özdeşleştirilerek kullanılmaktadır. Bazı

Abstract

In this study, the relation between the word haqq, which is one of the focus concepts of Muslim thought, with the words "haqıqa", "gerçeklik", and "doğruluk" is discussed. The importance of the study is directly proportional to its purpose. The most important elements of knowledge are conception/tasavvur and affirmation/tasdiq. The building blocks of conception and affirmation are words. Therefore, the words that are the building blocks of the mind must be correctly connected to the meanings, for a spoken issue to be properly envisioned and approved. However, this is not always possible for reasons such as lack of information, language and reasoning flaws, and conceptual collapse between language and thought. For example, many people, who do not know the Arabic language, think meanings of the Haqq and Haqıqa within their

* Bu çalışma, Prof. Dr. Ahmet Akbulut danışmanlığında 09.10.2020 tarihinde tamamladığımız *Müslüman Kelâmında Hak, Hakikat ve Hakkâniyet İlişkisi* başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır. / This article is extracted from my doctorate dissertation entitled "*Müslüman Kelâmında Hak, Hakikat ve Hakkâniyet İlişkisi*" which supervised by Prof. Dr. Ahmet Akbulut (Ph.D. Dissertation, Ankara University, Ankara, 2020).

¹ Dr. Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Kelâm Ana Bilim Dalı, Şırnak, Türkiye / e-posta: harvas13@gmail.com, Orcid ID: orcid.org/0000-0003-3710-5618.

Yazarın "Ercik" olan soyismi "Arvas" olarak değişmiştir.

Başvuru Submission	Kabul Accept	Yayın Publish
16.09.2020	24.12.2020	30.12.2020

DOI: 10.18403/emakalat.784254

araştırmacılar da felsefî içeriğinden dolayı gerçekliğin hakikatle eşitlenmesine karşı çıkmakta, hatta okuyucuların bu durumu yazarın dilinin eksikliğine verip gerçeklik sözcüğünü, hakikatin Türkçe'si gibi düşünmelerini yadırgamaktadır. Bu tespitlerle tasarlanmış çalışmamızda *hak*, *hakikat*, *gerçeklik* ve *doğruluk* kavramları arasındaki *aynılık*, *benzerlik* ve *başkalık* ilişkisi incelenmiştir. Araştırmada belirtildiği üzere hak kelimesi sahip olduğu metafiziksel anlam katmanından dolayı hakikat kelimesinden daha kapsamlıdır. "Hakikat" ve "gerçeklik" kelimeleri ise varlıksal nitelikler olup farklı dillere ait anlamdaş sözcüklerdir. Bilgisel değer bakımından hak kelimesinin delâlet ettiği anlamlardan biri olan *sıdk* kavramı da, doğruluk manasında olup bulunuşu hak olan şeylere uygunluk cihetiyledir.

Anahtar Kavramlar: Kelâm, Hak, Hakikat, Doğruluk (*sıdk*), Gerçeklik.

native language system and use them with the meaning of what they load on. Therefore, they reject the using haqq instead of the haqiqah because of the metaphysical meaning of the haqq. On the other hand, the haqiqah concept is contemplated as supreme and on the other side, it is used instead of true. Some scholars also oppose the fact that haqiqah is equated with the reality/gerçek due to its philosophical content. The word "sidq" also means correctness and it is obtained by agreement with the haqq. As stated in the research, the word haqq is more comprehensive than the word haqiqa due to its metaphysical meaning layer. The words "haqiqah" and "gerçek" are existential qualities and are synonymous words belonging to different languages. Being one of the meanings that the word haqq indicates in terms of epistemological value, the concept of "sidq" is obtained with the meaning of haqiqah in terms of correspondence to the things that are haqq.

Key Words: Kalâm, Being (*haqq*), Truth (*haqiqah*), True (*sidq*), Reality

GİRİŞ

Kelâm'da bilgi tasavvur ve tasdiklerden oluşmaktadır.² Bilginin tasavvurat boyutu, varlıkların olduğu hâl üzere bilinmesine dayanan mefhum bilgisini içermektedir. Tasdikât ise en az iki tasavvur arasındaki ilişkiden hareketle oluşturulan, doğru-yanlış ve olumlu-olumsuz şeklindeki yargılara konu olan önermeleri kapsamaktadır.³

² Ali bin Muhammed Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhü'l-mevâkıf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 178-180.

³ Ebû Nasr Fârâbî, "Kitabül-Burhân", çev. Ömer Türker - Ömer Mahir Alper (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), 1-2; İbn Sînâ, *Medhâl:Mantıqa Giriş*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayınları, 2006), 1-5; Ebû Hilâl Askerî, *el-Furûk fi'l-luğa*, thk. Muhammed İbrahim Selim (Kahire: Darü'l-İlm, 1980), 26; Mahmut Kaya, "Tasavvur", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 2011),

Bu ilişkide tasavvur, bir şeyin zihinde canlandırılması, düşünülmesinin ilk adımı olması bakımından tasdiklerin tasarlanıp ifade edilmesinde belirleyicidir. Yaygın kullanıldığı şekliyle, doğru tasdiklere ulaşmak için tasavvurların anlamsal bulanıklıktan kurtarılması gerekmektedir.⁴ Kavramlar anlamsal bulanıklıktan kurtarılmadığında, kelimelerin lafız ve anlam ilişkisi bir mutabakata dayanmadığında, herhangi bir iddianın doğru bir şekilde gerekçelendirilmesi veya bir meselenin üzerinde uzlaşılabilir derecede muhataplara aktarılması mümkün olmamaktadır.

Tasavvur ve tasdiklerin taşıyıcısı dildir. Bu öneminden dolayı dilin, kronolojik değişime duyarlı olması gerekmektedir. Bu olmadığında, dilsel sermaye ile düşünsel muhteva arasındaki intibak sağlanmadığında, gelenek ile gelecek, aktüel ile klasik arasındaki devamlılık kesilmektedir. Başka bir ifade ile söz sermayesi kronolojik değişime duyarlı olmadığında kavramlarda semantik kopmalar oluşmaktadır.⁵ Böyle bir durumda bilginin aktarılması, dolayısıyla meselelerin çözüme kavuşması güçleşmektedir. Nitekim tarihsel süreçte ilimlere dair eserlerin artması ve kavramlara yüklenen manaların çoğalması böyle bir durumu ortaya çıkarmıştır.⁶

Müslüman düşüncesinde ortaya çıkan kavramsal çöküşün gerisinde dil, düşünce ve varlık meselesinin tutarlı bir şekilde irtibatlandırılmaması problemi yatmaktadır. Bu durumun somut örneklerinden biri *hak* ve *hakikat* kelimelerinin kullanılmasında gözlenmektedir. Günümüzde bu kelimelerin Arapça aslını göz ardı eden birçok insan, *hak* ve *hakikat* kelimesine kendi anadilinde yüklediği anlamların sınırları içinde düşünmektedir. *Hak* kelimesinin, din dilinin metafiziksel anlama sahip bir kavramı olması nedeniyle, *hakikat* yerine kullanılmasına itiraz edilmektedir.⁷ Aynı şekilde bu genellemeye *hakikat* kelimesi de dâhil edilmektedir. *Hakikat* bir tarafta gerçeklikten yüce görülmekte öte yandan

126-127; Muhammet Nasih Ece, *İbn Rüşd'ün Önergeler Mantığı ve Aristoteles Temelleri* (Konya: Çizgi Yayınları, 2018), 27.

⁴ İbn Sînâ, *İşâretler ve Tenbühler*, thk. Ali Durusoy vd., (İstanbul: Litera Yayınları, 2005), 50.

⁵ Düccane Cündioğlu, *Kur'an Çevirileri Dünyası*, İstanbul, 1999, 58; Emin el-Huli, *Kur'an Tefsirinde Yeni Bir Metod*, çev. Mevlüd Güngör, Ankara, 2001, 93.

⁶ Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 2009), 2/975-976; Daud Rahbar, *God of Justice: A Study in the Ethical Doctrine of th Qur'an*, 1. Baskı (Netherlands: E.J. Brill, 1960), 231.

⁷ İlhami Güler, "el-Hak Kavramının Kur'an'daki Dini ve Ahlaki İçeriğinin Tahlili", *AÜİFD* (Ankara, 2002), Cilt: 43, 2002, Sayı: 2. 201-209; Ömer Türker, *Varlık Nedir: İslam Filozoflarının Varlık Tasavvuru* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019), 50.

okuyucu veya dinleyicinin kanaatinde doğruluk değerinin üretilmesi amacı ile “hakikat şudur” şeklinde söz ve yazıda özensizce kullanılmaktadır.⁸ Kimi araştırmacılar da felsefi içeriğinden dolayı gerçekliğin hakikatle eşitlenmesine karşı çıkmakta, hatta okuyucuların bu durumu, yazarın kullandığı dilin eksikliğine verip gerçeklik sözcüğünü hakikatin Türkçe’si gibi düşüncelerini yadrigamaktadır.⁹ Öte yandan kavramsal karizması yüksek olan hak ve hakikat kelimelerinin doğruluğu tartışmalı olan yargılarda kullanılması, kitlelerin manipüle edilmesine ve yanlış amaçlara yönlendirilmesine sebebiyet vermektedir. Dolayısıyla Müslümanların tasavvurunda oluşan semantik kopmaların¹⁰ ve kavramsal çöküşlerin düzeltilmesi bakımından *hak* kelimesinin *hakikat*, *gerçeklik* ve *doğrulukla* ilişkisinin sahîh bir şekilde tespit edilmesi önemlidir.

1. Hak, Hakikat ve Gerçeklik İlişkisi

Hak, inkârı mümkün olmayan varlıkları, durumları ve olguları nitelendirmektedir.¹¹ Bir şey için haktır denildiğinde onun pratikte sabit ve mevcut olduğu kastedilir. *Hakka’l-şey* veya *hakka’l-emr* gibi terkiplerde geçtiği üzere hak *mahallinde müstakar* yani bulunuşu sabit olan şeyleri ifade etmektedir. Dolayısıyla şey kapsamına giren soyut ve somut varlıklar, pratik ve teorik bilgiler, iyi ve kötü eylemler var olmak bakımından haktır. Fakat var olmanın çeşitli biçimleri içinde neyin hak olduğu meselesi tartışmanın temelidir. Hak kavramının şeylerin doğası itibari ile varlık kategorisi içinde özelleşmesi anlamındaki *mâhiyet* ve onun şahsiyeti beyan etmesi manasındaki *hüviyetin* var olanla ilişkisi önemli metafiziksel problemlere yol açmıştır.¹² Her şeyden önce *mâhiyet* ve *varlık* ayrımının sadece mümkün varlıkların doğasına tahsis edilmesi Allah hakkında böyle bir konumlandırmayı imkânsız kılmıştır.¹³

⁸ İhsan Fazhoğlu, “Hakikat mi Gerçek mi: Hangisi Hakikidir?”, *İtibar Dergisi*, Eylül (2014), 36.

⁹ Harun Tepe, *Platon’dan Habermas’a Felsefede Doğruluk ya da Hakikat*, 2. Baskı (Ankara: İmge Kitabevi, 2003), 18.

¹⁰ “Semantik Kopma”, kavramların sosyo-kültürel değişimlere uygun anlamlarla güncellenmemesinden kaynaklanan yabancılaşmayı ifade etmek için Toshihiku İzutsu’nun “Semantik Değişim” kavramından mülhem bir isimlendirmedir. Toshihiku İzutsu, *Kur’an’da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Uludağ (Ankara: AÜ Basımevi, 1975), 6.

¹¹ Râgıb İsfehânî, *el-Müfredât fî garîbi’l-Kur’ân*, thk. Savfan Adnan Davedi (Beyrut: Darü’l-Kalem, 1412), 246-247; Bekir Topaloğlu, “Hak”, *DİA* (İstanbul: TDV, 1997), 15/152.

¹² Cürcânî, *Kitâbü’t-ta’rifât*, 89.

¹³ Türker, *Varlık Nedir: İslam Filozoflarının Varlık Tasavvuru*, 48, 50-53.

Dolayısıyla ilâhî manaları ifade etmede hak ve hakikat kelimelerinin doğru bir şekilde bilinmesi ve kullanılması önem arz etmektedir.

1.1. Hak ve Hakikat İlişkisi

Kelâm düşüncesinde hak ve hakikat arasındaki ayrımın gerisinde Allah ve âlem arasındaki ontolojik farklılık yatmaktadır. Dolayısıyla bu mesele “kadîm ve hâdis” ile “şâhid ve gâib” irtibatı içinde anlaşılmalıdır. Kelâm kaynaklarında geçtiği üzere mevcudiyeti hak olan varlıklar *görünen* ve *görünmeyen* olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır.¹⁴ Bu bağlamda şâhid âlem olarak ifade edilen dünya ve içindekiler, maddî bulunuşları ile haktır. Öte yandan görünmedikleri halde varlığı, akıl yolu ile idrâk edilebilen nihâî hakikat, ilk sebep ve yaratıcı olması itibarıyla Allah; *Hakîkû'l-Hak* olan Allah'ın hikmetli fiillerine dayanan vahiy haberleri;¹⁵ bu haberleri kendinde toplayan ve *kavlû'l-hak* şeklinde ifade edilen Kur'an-ı Kerim hak addedilir. Aynı şekilde Kur'an'da bildirilen ölüm, diriliş, mizan, va'd, va'id, cennet ve cehennem gibi ahiret konuları ile bunlara yönelik benimsenmiş inançlar da hak kategorisine alınmıştır.¹⁶ Öte yandan hak kavramının sahip olduğu bu kapsam, dilsel bir bölünmeye yol açmıştır. Bu bölünme hak ve hakikat kelimesi üzerinden görünür hale gelmiştir.

Hak kelimesi ile bir şeyin kendi mevkiinde vâki, sâbit, kâin ve mevcut olması bağlamındaki epistemolojik kesinlik kast edildiğinde *hakikat* manasına işaret edilir.¹⁷ Tanım teorilerinin bir kavramı olarak hakikat, *şeyin gerçekliği, şeyin kendisi ile varlık bulduğu gerçeklik* olarak örneğin insan için konuşan canlı,¹⁸ sosyal canlı,¹⁹

¹⁴ Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, ed. Muhammed Aruşî - Bekir Topaloğlu, 2. Baskı (İstanbul: Mektebetü'l-İrşad, 2010), 92-94; Sa'dü'dîn et-Taftazânî, *Şerhü'l-akâid*, çev. Süleymân Uludağ, İstanbul, 2010, 85.

¹⁵ Yunûs 10/30, 32.

¹⁶ Isfehânî, *el-Müfredât fî garibi'l-Kur'an*. 246; İbn Sinâ, *Şifâ: İlahiyât*, thk. Süleymân Dünya, Said Zayed (Kahire: el-Hey'etü'l-Âmme, 1960), 1/48; Ebû Hafs Necmeddîn b. Muhammed En-Neseî, *Metru Akaidi Neseî* (İstanbul: Mektebetü Hanefiyye, 1428), 1-6; Cürcânî, *Kitâbü't-ta'rifât*, 166; Fevzi Rençber, *Alevilikte Cem ve Cem Evleri* (Şırnak: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2018), 21-23.

¹⁷ Cemâleddîn İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Daru's-Sadr, 1990), 10/50-55; Ebû Hilâl Askerî, *Vücu' ve'n-nezâir*, thk. Muhammed Osman (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 2007), 185; Ahmed b. Halil b. Abdullah Kâdi Abdulcabbâr, *Şerhül-usûli'l-hamse*, thk. Ahmed b. Hüseyin (Beyrut: Dârü'l-İhyâi't-Türâs, 2012), 114.

¹⁸ Ahmet Cevdet Paşâ, *Mi'yâr-ı Sedât: Klasik Mantık*, çev. Hasan Tahsin Feyizli, (Ankara: Fecr Yayınları, 1998), 29. “mâ bihî el-şeyu' hüve”

¹⁹ Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2009), 1/214-215.

emeğin varlığı, id'in varlığı,²⁰ ben diye işaret edilen, beş duyu ile kavranıp ruh ile desteklenen şeyin, bulunuşunda kendisi olduğu şeyi ifade eder.²¹ Gerçek kendiliğin²² bağlamı içinde insanın hakikati, varlığı ile eşitlendiğinde, yani bir şey aynı anda hem var olup hem de yok olamayacağına göre, ayrıca bir şeyin aynı bakımdan hem varlık hem de gerçek dışı olduğu söylenemeyeceğine göre hakikat ve varlık özdeş hale gelmektedir.²³ Fakat insanı merkeze alan bu yerleştirmede hakikat ve varlığın özdeş tutulması daha önce denenmiş ve birtakım karşıt görüşleri beraberinde getirmiştir.

Hakikati insana göre konumlandıran ve hakikatin bilgisini şahsî bir idrâk seviyesinde tutan sofistler, duyuların yanılabilirliği, psikolojik amillerin bilgi sürecinde etkili olması, biyolojik kusurların engel oluşturması gibi nedenlerden dolayı nesnel bilgi iddialarını kabul etmemişlerdir.²⁴ Sofistler varlık, dil ve düşünce ilişkisinde varlığı, ulaşılmaz kabul etmiş, dilsel sermayeyi de bu düşünceye bağlı anlamışlardır. Süreç içinde bu anlayış gittikçe bazı varlıkların inkârına dönüşmüştür. Her şeyin hakikati, duyusal tecrübe sınırlarına indirgendiği için “varlık ne görülüyorsa o dur” şeklinde bir anlayış benimsenmiştir.²⁵ Bunun karşısında kelâmcılar dilsel ve düşünsel muhtevayı belirlerken aynı anda birden fazla kişinin duyusal olarak tecrübe ettiği varlığı esas alan bir yol takip etmişlerdir. Bu bağlamda kavramları, metafiziksel özlerinden arındıran sofist kavramsalcılığa karşı ontolojik ve epistemolojik iki

²⁰ Leslie Stevenson, *Yedi İnsan Doğası Kuramı*, çev. Necla Arat (İstanbul, 2005), 71-95.

²¹ Cağfer Karadaş, *Kelâm Düşüncesinde Evren ve İnsan* (Bursa: Emin Yay, 2011), 101.

²² “Gerçeklik, psikoloji ilminin bir terimi olarak gerçek; sağlıklı ve normal anlamında kullanılmaktadır. Kendilik olgusunun bir niteliği olarak gerçek kavramı, interpsişik anlamda dengeyi sağlayan kendilik ve duygulanımları ile birlikte *nesne ilişkilerinin toplamı* olarak kullanılmaktadır. Buna göre hakiki kendilik, spontane davranış ve kişisel fikrin kaynağı olan teorik pozisyonu ifade etmektedir. Spontane davranış ise hakiki kendiliğin hareket halindeki şekli olmaktadır. Burada ego kendiliğin devamı için zorunludur. Egoda durma olursa kendilikte de durma olur. Kendilik bağımsız olmasına rağmen egonun bir kolu olarak görülür. Aynı şekilde ego da kendiliğin bir kolu olarak görülür. Kendilik her sabit hareketi sağlayacak esnekliktedir.” James F. Masterson, *Gerçek Kendilik*, çev. Pınar Üzeltüzenci (İstanbul: Litera Yayınları, 2017), 43-46.

²³ Martin Thurner, “Hakikat”, *İslamiyet- Hristiyanlık Kavramları Sözlüğü* (Ankara: Ankara Ü.Y., 2013), 281.

²⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, İstanbul, 2010, 222-226.

²⁵ Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 43-47.

ilke benimsenmiştir.²⁶ Bunlar “varlığın hakikati vardır” ve “söz konusu hakikatlere delâlet eden bilgi insan için ulaşılabilir” ilkeleridir.²⁷ Ehl-i Hak ifadesinin felsefi-teolojik anlamı da burada saklıdır. Kelâmcılara göre *şâhid ‘âlemdeki hakikatler* yaratıcının varlığına işaret etmesi manasında nemtül-bedi’dir ve *el-Hak* diye belirtilen Allah’a delâlet etmektedir.²⁸ Hak kavramı bu açıdan gerçek yaratıcının varlığına dair metafiziksel bir anlam yükü taşımaktadır. Bu kavramsal sistem içinde gerçekliği salt insandan yola çıkarak belirlemek *hakikat* iken bütün gerçekliği insan tecrübesine indirgememek *hak* ilkesi ile ifadesini bulur. Fakat aydınlanma ve modernleşme akımları sonucunda dine karşı mesafeli durmaya başlayan felsefi akımlar, sadece algının sekülerizasyonu ile yetinmemiş kavramları da içine alacak inkârcı bir yola girmişlerdir.

Tarihsel süreçte genel olarak dinlerin varlık tasavvuruna özel olarak da İslâm’ın hakikat iddialarına yöneltilen en büyük tehditlerden biri kavramların metafizik boyutunu reddeden pozitivist algı olmuştur. Bu sürecin ortaya çıkmasında matematikçilerin kendi sorunlarına çözüm bulmak amacı ile sembolik mantığı, salt bir simgeler sistemi haline getirmelerinin etkisi büyüktür. Mantıkçı pozitivistler varlık yasaları ile düşüncenin yasalarını birbirinden ayırıp varlığa yöneldiklerinde kaçınılmaz bir şekilde tecrübe edilmeyen varlık alanına, bu sistemin dışında ve inkâr anlamında *no things* demişlerdir. Söz konusu varlıklara işaret eden kavramları da

²⁶ Doğrulama ilkesi: Alfred Jules Ayer, Hume’un “bütün kuğular beyaz”dır önermesinden elde edilmiş bir genelleme içinde, “Doğrulama Teorisini” ileri sürdü. Analitik ya da tecrübe yolu ile ispat edilmeyen bir önermenin elenmesi gerektiğini ileri sürmüştür. Birinci döneminde bir ateist olan Anthony Flew’e göre dini önermeler herhangi bir yanlışlama kriterine sahip önermeler olmadığı için doğru ve yanlışla konu edilemezler. Dolayısıyla bu önermeler anlamsızdır. Bu iddialara karşılık Karl Popper entelektüel alçakgönüllülük dediği bir tavırdan hareket ederek yanlışlanabilirlik ilkesini ileri sürmüştür. Buna göre *aksine bir kanıt bulunmadıkça beyan edilen önermeler yanlışmış gibi değerlendirilemez*. Bk. Anthony Flew, “Theology and Falsification”, *New Essays In Philosophical Theology*, thk. Anthony Flew (SCM Pres, 1963); Harun Tepe, *Platon’dan Habermas’a Felsefe Doğruluk ya da Hakikat*, (Ankara: İmge Kitabevi, 2003), 129; Karl Poper, *Bilimsel Araştırmanın Mantığı*, çev. İlknur Aka - İbrahim Turan (YKY, 1998), 57, 66; Quentin Skinner, *Çağdaş Temel Kuramlar*, çev. Ahmet Demirhan, (İstanbul: İletişim Yayınları, 1991), 19; Alfred Jules Ayer, *Dil, Düşünce, Doğruluk*, çev. Vehbi Hacıkadiroğlu (İstanbul: Metis Yay, 1998), 11-12.

²⁷ Nesefî, *Metnü’l-akâidu’n-Nesefî*, 1; Ramazan-Efendi, *Şerh*, 34; Taftazânî, *Şerhü’l-akâid*, 24-25; Ebü’l-Yusr Muhammed b. Muhammed Pezdevî, *Usûlu’d-din*, (Beyrut: Camiatü’l-Meârif, t), 5; Hüseyin Atay, “Bilgi Teorisi: İlimin İmkânı”, *AÜİFD*, XXIX, 1987, 14.

²⁸ Taftazânî, *Şerhü’l-akâid*, Darü’l-Beyrut, 2008, 67; Süleymân Hayri Bolay, *Türkiyede Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi*, Ankara, 1995, 263.

anlamsız manasında *meningless* olarak belirtmişlerdir. Pozitivistler anlamlı olmayı esas alıp ifadeleri bilişsel ve bilişsel olmayan şekilde ayırırken metafiziksel alanı non-kognitif (bilenemez) alanda bırakmışlardır. Bilişsel beyanları Kant'ın analitik ve sentetik önermelerini gerekçe yapıp yeniden konumlandırmışlardır. Bunlardan analitik beyân, *üçgen üç kenarlıdır* örneğinde olduğu gibi bir ifadenin doğruluğunun nesnenin kendisi ile tespit edildiği beyanlardır. Bu tür beyânlar, genel ve soyut düşüncelerden ziyade kaynağında test edilebilir olan ve doğrudan kelimelerin bağlı olduğu gerçek anlamlara dayanmaktadır. İkincisi ise sentetik beyânlardır. Bu beyân biçiminin doğruluğu ise akıl yürütme vasıtaları ile tespit edilmektedir. Mesela “hava bulutludur” sözünü duyan birisi dışarıya bakarak bu beyânın gerçek olup olmadığını test edebilmektedir. Bunun dışında kalan önermeler ise *anlamsız* kabul edildiği için onların doğru veya yanlış değerlendirmesine tabi tutulamayacağı iddia edilmiştir.²⁹ Fakat “havanın bulutlu olmasını yağmurun yağmasına delil gösteren” pozitivistlerin “evrenin varlığını müessirine delil kılmaması” bir çelişki değil midir?

Mantıkçı pozitivistlerde hakikat, gözlem ve deneyle doğrulanabilen varlık alanıdır. Örneğin Alfred Jules Ayer'de anlamlı bilginin kaynağı dış gerçekliktir. Dış gerçeklik ise insanın deney ve gözlemlerle tecrübe edebildiği varlık sahasıdır. Bu nedenle, pozitivistlere göre, duyu ve tecrübe ile varlığı tasavvur edilmeyen bir şeyin hakikatinden bahsetmek anlamsızdır.³⁰ Gerçekte varlığın göz ardı edildiği bu genelleme, temelde insan zihninin tekil tecrübelerinden oluşan kategorilere dayanmaktadır. Burada insanı genel bir yargıya ulaştıran peş peşe iki olayın birçok kez tecrübe edilmesi neticesinde ortaya çıkan mantıksal illiyettir. Bu ilkeye göre “b” hadisesi kendisine takaddüm eden “a” hadisesiyle daima birlikte görünüyorsa artan bir olasılıkla “a”nın “b”nin aranan illeti olduğuna kanaat getirilmektedir.³¹ Fakat pozitivistler burada bir olasılık üzerinden varlığın bir kısmının inkâr edildiği bir yola girmişlerdir. Buna da mantıksal illiyeti gerekçe göstermişlerdir. Başka bir deyişle “havaya atılan birinci taş düştü, havaya atılan ikinci taş düştü, havaya atılan üçüncü taş düştü tecrübesi havaya atılan “n” sayısı kadar taşın düşmesi olarak genelleştirilmiş, düşmeyen taşların olasılığı inkâr edilmiştir.³² Oysa yine pozitivist anlama geleneği içinde uygulandığı

²⁹ Ayer, *Dil, Düşünce, Doğruluk*, 45-51.

³⁰ Ayer, *Dil, Düşünce, Doğruluk*, 50.

³¹ Ernst Von Aster, *Bilgi teorisi ve Mantık*, çev. Macit Gökberk (İstanbul, 1945), 144.

³² Viktor Brochard, *Yanlış Üzerine Deneme*, çev. Hamdi Ragıp Atademir (İstanbul: İdeal Matbaa, 1943), 116.

üzere, bu genellemeye mutlak hakikat değeri atfetmek için havaya atılan bütün taşların yere düşüşünün tecrübe edilmiş olması gerekmez miydi? Yerçekiminden arındırılmış bir ortamda yere düşmeyen taşların durumu düşünüldüğünde hakikati bütünüyle insan tecrübesine indirgemek aslında herhangi bir genellemeye varmanın yolunu kapatmaz mı? Varlık âlemi bu şekilde tümüyle insanın tecrübe sınırlarına indirgenebilir mi?

Meselelerin çok boyutlu olması hakikatin, bütünüyle insan tecrübesi tarafından kuşatılmasını imkânsız kılmaktadır. Aslında varlığın sabit ve değişen boyutlarını düşünebilen insan, onu kendi tasavvur yetisiyle kuşatamadığını görebilmektedir.³³ Dolayısıyla “ıslanan çocuk üşüyor” veya “çocuk yağmurda üşüyor” ifadesinde olduğu gibi çocuğun üşümesinin sadece yağmura ve ıslanmaya bağlanması yeterli bir doğruluk değeri üretmeye yetmemektedir. Örnekten de anlaşılacağı üzere yargıların doğruluğu konusunda insanı genel bir sonuca götürecektir bütün kanıtları toplamak her zaman mümkün olmamaktadır. Öte yandan kanıttan ne anlaşıldığı kadar kanıtların toplanabilirliği de hakikatin tespitinde belirleyicidir. Kaldı ki bir kimsenin kendisinde hiçbir hakikat payı bulunmayan bir yanlışı tahayyül etmesi mümkün değildir.³⁴ Dolayısıyla din diline ait kavramların metafiziksel anlam biçimlerine gösterilmesi gereken asgari makuliyet seviyesi bu olmalıdır.³⁵

Sonuç olarak İslâm inancında hak, insanın idrâk sınırları dışında kalmış varlık alanını kuşatacak bir anlam derinliğine sahiptir.³⁶ Bu nedenle mutlak gerçeklik anlamı ile Allah'ın, Kur'an'da geçen isimlerinden biridir.³⁷ Dolayısıyla hak, makdurâtı ve onun zaman ve mekân dizgesindeki tahakkukunu, görünen ve görünmeyen bütün varlık alanını kuşattığı için bulunuşu insandan yola çıkarak belirlenen hakikatten veya onun Türkçe'deki muadili olan gerçeklikten daha geniş kapsamlı bir kelimedir. Örneğin mevcut dünya hayatının bir devamı olan ahiret, kendisinden haber verilmesi bakımından hak olmasına rağmen burada ve şimdi manasında

³³ Martin Heidegger, *Being and Time*, trn John Macquarrie - Edward Robinson (Blackwell, 1962), 40; Jacques Derrida, *Grammatology*, trn Gayatri Chakravorty Spivak (Maryland: The Johns Hopkins University Press, 1976), 16-17.

³⁴ Viktor Brochard, *Yanlı Üzerine Deneme*, 103.

³⁵ Popper, *Bilimsel Araştırmanın Mantığı*. 57, 66; Skinner, *Çağdaş Temel Kuramlar*, 19.

³⁶ Mehmet Sait Reçber, “Hakikat”, *İslamiyet- Hristiyanlık Kavramları Sözlüğü*, (Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınevi, 2013), 280.

³⁷ Tâhâ Sûresi, 20/11.

henüz tahakkuk etmiş değildir.³⁸ Aynı şekilde Allah'ın varlığı hak olmasına rağmen varlığı insanın onu algılayabileceği şekilde somut değildir. Bu nedenle metafiziksel anlam derinliği olan hak, insanın duyuşsal tecrübesine açık olması veya hak olan bir şeyin insan düşüncesinde bir tanım olarak netleşmesi manasında hakikat kavramına indirgenememektedir. Bununla birlikte hak olan bir şeyin hakikat kelimesi ile belirtilmesinde bir sakınca bulunmamaktadır. Örneğin “dinî hakikatler” ifadesi hak olan şeylerin insan penceresinden tespit edilmesine dayanan bir belirlemedir.

1.2. Hakikat ve Gerçeklik İlişkisi

Hak, hakikat ve gerçeklik kelimeleri *aynuluk*, *benzerlik* veya *başkalık* ilişkisi bakımından karıştırılmaktadır. Bunun en önemli sebeplerinden biri dine atfedilen kutsiyetin din diline teşmil edilmesidir. Aslında Arapça'nın yeterince bilinmediği ancak hakikat kelimesinin kullanıldığı her toplumda, hakikat kavramının sureti ile sireti arasında buna benzer bir kopukluk yaşanmaktadır. Zira Arapça'nın din dilinin birçok kavramına kaynaklık etmesi zaman zaman tasavvurda yersiz bir aşkınlaştırmaya yol açmaktadır.³⁹ Bununla birlikte hak kavramının Kur'an'da Allah'ın bir ismi olarak geçmesi,⁴⁰ bu kavrama ait iştikakların, geleneksel tasavvurda kutsal ve aşkın görülmesine sebebiyet vermektedir. “Hakikati Muhammediye”, “İlâhî Hakikat” gibi din diline ait kavramların *gerçek* kelimesine indirgenmesi imkânsız görülmüştür. Bir diğer sebep de mantıksal ilişkilerde kullanılan varlık ve oluş kavramlarının *hakikat* ve *gerçeklik* olarak yansıtılmasıdır. Örneğin dağın her noktasında yükseltiyeye bağlı olarak su farklı sıcaklıkta kaynamaktadır. Ancak dağın her noktasında cereyan eden koşullara rağmen su kavramı sabittir. Bu şekilde her varlığın hakikati, zihnin tanım teorilerine imkân açacak şekilde her şeyin görünüşünün ardındaki zâtî ve değişmez niteliği,⁴¹ oluştaki kalıcılığı bir sonraki zamana taşıyan varlığın özdeşliğini ifade ettiği için hakikatin herhangi bir andaki bulunuşu olarak ifade edilen gerçeklik kavramına indirgenmesine karşı çıkmıştır. Ayrıca hakikat kavramı varlık ile idrâk sahibi

³⁸ Ahmet Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası* (Ankara: Otto Yayınları, 2015), 19; İlhami Güler, “el-Hak Kavramının Kur'an'daki Dini ve Ahlaki İçeriğinin Tahlili”, *AÜİFD* (Ankara, 2002), Cilt: 43, 2002, Sayı: 2. 201-209.

³⁹ İhsan Fazlıoğlu, “Hakikat mi Gerçek mi: Hangisi Hakikidir?”, *İtibar Dergisi*, Eylül (2014), 36.

⁴⁰ Tâhâ Sûresi, 20/11.

⁴¹ Engin Erdem ve Mahmut Ay, *İlahiyat Terimleri Sözlüğü* (Ankara, 2019), 51.

insanın ontolojik bağlamına işaret ettiği için daha derin bir mefhum şeklinde tasavvur edilmiştir.⁴²

Hakikat ile gerçeklik arasındaki ilişkiyi tespit etmek için Arap dilbilimcilerinden Ebû Hilâl Askerî'nin (ö. 400/1009) yönteminden faydalanılabilir. Ebû Hilâl Askerî, lafızları başka olan kelimelerin aynı anlama bağlanmasına temkinli yaklaşmıştır. Askerî'ye göre bir dildeki kelimeler, aralarındaki anlam farkları yeterince bilinmediği durumlarda birbirinin yerine kullanılabilir. Ancak biri diğerini kapsayan kelimeler, örneğin melek ve Cebrail kelimesinde olduğu gibi, sadece anlamı pekiştirmek amacı ile birbirine atfedilebilir.⁴³ Buna göre hakikat ile gerçeklik, farklı lafızlar olduğu için aynı anlama bağlanamazlar. Ancak bu kural köken olarak aynı dili paylaşan kelimeler arasında geçerli bir yöntemdir. Arapçada gerçeklik diye bir kelime bulunmamaktadır. Dolayısıyla Türkçe'de var olan *gerçeklik* anlamı Arapça'da *hakikat* kelimesi ile belirtilebilir. Bu durumda kökenleri farklı ancak Türkçe'de eş anlamda kullanılan *yüz-sima*, *hayvan-canlı* ilişkisinde olduğu gibi *hakikat* ve *gerçek* kelimelerinin eş anlamda kullanılması mümkündür.

Hakikat ve gerçeklik kelimesinin aynı anlamı ifade edip etmediğini anlamının yollarından biri de bu kelimelerin birbirinin yerine kullanılmasında bir anlatım bozukluğunun görülüp görülmediğine bakmaktır. Nitekim “oldukça gerçek ve hakiki bir insanla karşılaştım” veya “sana gerçeği ve hakikati anlattım” cümleleri incelendiğinde, aynı anlama gelen sözcüklerin bir arada kullanılmasından kaynaklanan bir anlatım bozukluğunun olduğu görülmektedir. Ayrıca gündelik yaşantıda *hakikat* ve *gerçek* kelimelerinin geçtiği ifadelerde hakikat yerine gerçek kelimesinin kullanılmasında herhangi bir anlam daralması oluşmamaktadır. Öte yandan gerçeklik ve hakikat “bütün melekler, Cebrâil ve Mikâil, geldi” cümlesinde olduğu gibi kapsam ve konu bakımından birbirine atfedilebilen kelimeler de değildir. Bu örnekler hakikat ile gerçeklik kelimelerinin aynı anlama geldiğini göstermektedir. Gerçekliğin daha sınırlı, hakikatinse daha kuşatıcı olduğu düşüncesi, agnostik eğilimlerden ve dinin kutsallığının din diline teşmil edilmesinden kaynaklanan bir yanılmanın sonucudur.

2. Hak, Sıdk ve Doğruluk İlişkisi

İnsanın teori kurabilme yeteneği, aynı zamanda yanlış düşme riskini beraberinde getirmiştir. Zira insan gerçek olmayan şeyleri de

⁴² Suphi Erdem, “Varlığın Cezbesinde Dil ve Hakikat -Nietzsche değinileriyle-”, *Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi* 2/1 (12 Haziran 2013): 13-33.

⁴³ Ebû Hilâl Askerî, *Mu'cem Fûrukü'l- Lugga*, thk. Beytullah Bayat (Beyrut: Müessesetü'n-Neşr, 1412), 23.

düşünebilmekte ve kurgulayabilmektedir. *Lisânü'l-Arab*'ta düşüncenin bu yönü, vehm kelimesi ile belirtilmiştir.⁴⁴ Bu bağlamda hak, aklın gerçek dışı şeylerden korunması noktasında düşünceyi denetleyen en önemli ilkelerden biridir. İnsan düşüncesinin gerçeklik zemini olarak hak, bu anlamı ile zihnî bir itibar ötesine geçmekte öznel yargıya kapalı, nesnel olan bilgilere ulaşmada zihne rehberlik etmektedir. Böylece hak, bir şeyin kendi olması bakımından *bi'n-nefs*, bir şeyin yetkin olması bakımından *mutlak* olması gibi, bir şeyin varlığının zihnin haricinde bir gerçekliğe sahip olması bakımından evhamın, hayalin, rüyanın, kuruntunun zıddı anlamında *sıdk* yani doğruluk anlamına delâlet eder. Bu temel üzerinde hak, boş değersiz ile öznel düşüncenin karşısında doğru ve gerçek olanın kendisi ile talep edildiği bir bilgi ilkesidir.⁴⁵

Bilgi ilkesi olarak hak, a'yan-zihin, zihin-söz, söz-sembol arasındaki mutabakat ilişkisini denetlemesi bakımından önemli bir kavramdır. Bu yerleştirme oldukça eskidir. Arapça'nın en eski kaynaklarında hak kelimesinin doğruluk anlamı *sıdk* kavramı ile belirtilmiştir.⁴⁶ Örneğin Kur'an'da *sıdk*, doğruluğu kesin olan bilgi, davranış ve düşüncenin erdemi olarak yer almaktadır.⁴⁷ Kelâmcılar da *sıdk* kavramını sözün ve haberin bir niteliği olarak görmüşlerdir. Ebü'l-Hüseyn el-Basrî (ö. 436/1044), *sıdk* ve *kizb* kavramlarını haber bağlamında ele almıştır. Buna göre *kizb*; şeyin kendisine aykırı haberin niteliği iken *sıdk* şeyin kendisine mutabık haberi nitelenmektedir.⁴⁸ Kelâmcılığının yanında önemli bir dilbilimci olan Câhız (ö. 255/869) da *sıdk* kelimesini, *cehl* ve ilim hâli aranmaksızın varlığı olduğu şeye ulaştırılan haber şeklinde tarif etmiştir.⁴⁹ Bu itibarla "şeyin kendisinden doğru bilgi veren haber" *sıdk*,⁵⁰ değılse

⁴⁴ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 1/708, تَوَهَّمُ الْأَمْرَ بِخِلَافِ مَا هُوَ بِهِ

⁴⁵ Massimo Campanini, "Haqq/Haқиqа", *The Quran: An Encyclopedia*, Ed. Oliver Leaman (New York: Routledge, 2006), 247.

⁴⁶ Hasan Hüseyn Ebû Yâsin, *Şi'ru Hamdan ve Ahbaraha* (Riyad: Darü'l-Ulum, 1983), 302.

⁴⁷ Bakara Suresi 02/26, 42; Kehf Suresi, 18/56; Âl-i İmran Suresi 03/71; En'am Suresi 06/ 57; Enbiya Suresi 21/24; Furkan Suresi 25/33; Bakara Suresi 02/144.

⁴⁸ Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mutemed fî usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Hamidullah (Şam: Ma'hedi İlmi, 1386), 2/74-76. الصَّدَقُ بِأَنَّهُ الْإِخْبَارُ عَلَى الشَّيْءِ عَلَى مَا هُوَ بِهِ وَحَدَّثْتُمُ الْكُذِبَ بِأَنَّهُ الْإِخْبَارُ عَنِ الشَّيْءِ لَا عَلَى مَا هُوَ بِهِ

⁴⁹ Ebû Osman Amr b. Bahr Cahız, *el-Beyân ve't-tebyîn* (Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1998), 1/210-218.

⁵⁰ Ebü'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-slâmiyyîn ve ihtilâfî'l-musallîn*, thk. Helmut Ritter (Visbaden, 1963), 445. الصَّدَقُ هُوَ الْإِخْبَارُ عَنِ الشَّيْءِ عَلَى مَا هُوَ بِهِ وَالْكَذِبُ الْإِخْبَارُ عَنْهُ بِخِلَافِ حَقِيقَتِهِ بَعْلَمَ وَقَعَ أَمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ

kizb olur.⁵¹ Öte yandan cehl ve ilmin tanımlanma biçimi sıdk ve kizb'in tanımlanma biçiminden ayrılmamaktadır. Şeyin kendisine mutabık olmayan itikâd cehl iken şeyin kendisine mutabık inanca ve itikada da ilim denmiştir.⁵² Bu anlamı en iyi gerekçelendirenlerden biri olan Ebû Hilâl Askerî, ilim ve yakîn arasındaki farkı belirtirken ilmi, nefsin kendisinde sükûn bulacağı şekilde kesin bir itikada dayandırmaktadır.⁵³

Doğruluktan kastedilen düşüncenin veya söylemin zihin dışı gerçeklikle örtüşmesidir. Başka bir ifade ile kendinde çelişki taşıyana yanlış ve yanlışla karşıt ya da yanlışla çelişik olana doğru denilmektedir.⁵⁴ Kuşkusuz yanlış sözün bir niteliğidir. Buradan hareketle *kavlun hakkun ve sevâbun* ifadesi ile hak kelimesi söze doğruluk ve isabet etme anlamını vermektedir.⁵⁵ Sıdk ve kizb kavramları bir bakıma bir şeyi ilan eden veya onu gizleyen durumlarla ilgilidir.⁵⁶ Bir şey hakka mutabık olduğu ölçüde doğru, mutabık olmadığı ölçüde yanlış olur. Doğruluk derecesi bakımından sıdk ile kizb arası bir değerde konumlanan bilgi, sıdk kutbuna yaklaştıkça sahihliği, sübutluğu artmakta, kizb kutbuna yaklaştıkça da doğruluğu seyreilmekte, zan ve vehme dönüşmektedir.⁵⁷ Belli bir oranda doğruluk ile belli bir oranda yanlışlık ise bilen yetkinliği ile ilgili sınırlılıklara işaret etmektedir. Böyle bir durum bilgi nesnesinin kusurlu olduğu anlamına gelmez.⁵⁸ Dolayısıyla bir pozitivistin Allah hakkındaki düşünceleri inkarının temeli olsa da o düşünceler,

⁵¹ Askerî, *Mü'cemü'l-fûrukü'l-lugga*, 45-46.

⁵² Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mutemed fi usûli'l-fıkh*, 2/420, حد الجهل بأنه اعتقاد الشيء لا، عبدالمelik Cüveynî, *Telhis fi Usûli'l-Fıkh*, thk. Abdullah Culm (Darü'l-Beşairü'l-İslamiyye, y.y.), 2/278. كل خبر تعلق بمخبره على ما هو به فهو صدق; Ebû Hamid Muhammed Gazalî, *Mustasfâ*, thk. Muhammed Abdusselâm (Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993), 350; Ebû Hamid Gazalî, *İhya-u Ulumi'd-Din* (Beyrut: Darü'l-Marifet, y.y.), 3/204, 379.

⁵³ Askerî, *Mü'cemü'l-fûrukü'l-lugga*, 81-97. أن العلم هو اعتقاد الشيء على ما هو به على سبيل الثقة واليقين هو سكون النفس وتلج الصدر

⁵⁴ G.W Leibniz, *Monadoloji: Felsefenin İlkeleri*, çev. Ogün Ürek (İstanbul: Biblos Yay, 2009), 17.

⁵⁵ Cürcânî, *Kitâbü't-ta'rifât*, 89.

⁵⁶ Muhammed b. Ali el Fârûkî Tehânevî, *Mevsuâtu Keşşâf el-İstilâhâtil Fünun ve'l-Ülum*, thk. George Zeydan - Abdullah Halidi, (Beyrut: Mektebetü'l-Lübnan, 1996), 1/736,

⁵⁷ Araplar kutup yıldızını ifade etmek için *saydak* kelimesini kullanırlar. Onlara göre *saydak* en güvenilir, en doğru yolu gösteren ve şaşırtsmayan bir yön bildiricidir. Mahmud b. Ahmed Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâgâ*, thk. Muhammed Basil (Beyrut: Darul Kutubi'l-İlmiyye, 2005), 541-542.

⁵⁸ Ahmed b. Halil b. Abdullah Kâdî Abdalcabbâr, *Muğni fi ebvâbi tevhid ve'l-adl*-5, thk. Mahmud Hudeyri (Kahire: Darü'l-Mısriyye, 1958), 15/319.

Allah'ın var olmamasına veya zatının şöyle değil de böyle olmasına kesin delil oluşturmaz.⁵⁹

Hak ile sıdkı birbirine bakan iki epistemolojik kutup şeklinde yerleştiren İbn Sînâ'ya (ö. 428/1037) göre hak, vakıa ile özdeş iken mukabilinde sıdk vardır.⁶⁰ Bu ilişkiyi daha iyi anlamak için İbn Sînâ'nın tespitlerine bakmak gerekmektedir. İbn Sînâ'ya göre varlıktan bilgiye doğru inmek "hak" ile denetlenirken bilgiden varlığa doğru gitmek ise "sıdk" ilkesi ile denetlenir. Başka bir ifade ile dışsal gerçekliğin düşünsel gerçekliğe kaynaklık etmesi hak; düşünsel içeriğin harici gerçekliğe mutabık olması da sıdktır.⁶¹ Dolayısıyla hak, gerçekliğin nesnel boyutunu yansıtmaktadır.⁶² Öte yandan İbn Sînâ'nın bu tespiti hakikat ile doğruluk arasındaki farkı ortaya çıkarmaktadır.⁶³ Sonuç olarak hakikat, dilde gerçeklik, zihnin dışında ise somut varlık anlamındadır. Hakikat, bir bakıma bu iki boyutun kavramsallaştırılması iken doğruluk, hakikat iddiasının hem gerçekliğe hem de mantık yasalarına uygunluğu ile ilgili bir ilkedir.

Doğruluk meselesinde en önemli problemlerden biri doğruluğun kişilere ve koşullara göre değişip değişmeyeceği meselesidir. Bu kuşkudan kurtulmak için varlığı, yani hakkı, esas almak gerekmektedir. Fakat pozitivismle birlikte bilgi ile varlık birbirinden koparılmıştır. Pozitivism öncesi süreçte varlık yasaları ile düşünce yasaları birbirinden ayrı tutulmadığı için Platon insanın aklındaki yokluk hissini karşılığının bilgisizlik olduğunu belirtmiştir. Bu durum doğrulukla ilgisi zayıf olan bir şeyin varlıkla da ilgisi zayıf olacağına işaret etmekte, dolayısıyla insanların beyânlarının doğruluk seviyelerinin değişebileceğini göstermektedir.⁶⁴ Bu kaygı İbn Sînâ'nın sisteminde devam etmiş ve varlığın hakikati gerekçelendirilmeye muhtaç her sözün önünde tutulmuştur. Fakat İbn Sînâ bir ihtiyat payı bırakmıştır. Ona göre varlığı hak olandan elde edilen bilginin mutlak anlamda yanlış olması mümkün değildir. Başka bir ifade ile belirtmek gerekirse, İbn Sînâ'ya göre eğer bir şey

⁵⁹ Ebü'l-Hayr Hasan b. Sivar Bağdâdi, "Âlemin Hudûsuna İlişkin Yahya en-Nahvî ile Kelâmçıların Delillerinin Karşılaştırılması", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, çev. Cemalettin Erdemci (Ankara, 2009), 2/158.

⁶⁰ İbn Sina, *Kitâbu's-Şifâ: Mantık / Cedel* (Kahire, 1965), 19.

⁶¹ İbn Sînâ, *Şifâ: İlahiyât*, 1/48; Askerî, *Mü'cemü'l-fürükü'l-lugga*, 48; *أن الحق أعم لأنه وقوع الشيء في موقعه الذي هو أولى به والصدق الإخبار عن الشيء على ما هو به والحق يكون إخباراً وغير إخبار*

⁶² Toshihiko İzutsu, *Kuran'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*, çev. Selahattin Ayaz, 2. Baskı (Pınar yayınları, 1991), 130.

⁶³ Fazlıoğlu, "Hakikat mi Gerçek mi: Hangisi Hakikidir?", 36.

⁶⁴ Platon, "Republica", *Complete Works*, ed. John M. Cooper, Dijital Ed (Indianapolis: Phackett Publishing Company, 1997), 585a-e.

varsa onunla ilgili her beyânın yanlış olması imkânsızdır. Fakat batıl olandan doğru bir bilginin elde edilmesi en başından itibaren mümkün değildir. İbn Sinâ'nın bu yaklaşımı, modern zamanlarda ortaya çıkan pozitivist mutlak hakikatçiliğe bir karşı delil olarak ileri sürülebilir.

İslâm inancında epistemolojik hâkimiyet varlığı mutlak hak olana, Yüce Allah'a, tahsis edilmiştir. Eş deyişle varlığı en hak olanın bilgisi mutlak ve doğruluğu sürekli. Bu anlamda bir illete dayanmayan nihâi varlık sürekli gerçeklik anlamında *ahakkü'l-hak*, sürekli doğruluk anlamında ise "makam-ı sıdk"tır. "Hâdis" varlıklar ise sadece nedenleri itibari ile hak olur.⁶⁵ Dolayısıyla Allah mutlak hakikat olduğu için bilgisinin doğruluğu mutlak ve sürekli olmalıdır. Bu nedenle Müslüman düşüncesinde bilginin hem tür hem de doğruluk derecesi bakımından ilâhî ve beşerî şeklindeki tasnifi hiçbir zaman göz ardı edilmemiştir. Nitekim kelâmcılar herhangi bir konu hakkında çok emin oldukları bir bilgiyi belirttikleri zaman bile "en iyisini Allah bilir" demişlerdir.⁶⁶ Örneğin İmam Mâtürîdî (ö.333/944), *Kitabü't-Tevhîd* adlı eserinde bilgi ve hikmeti kudret bakımından Allah'a tahsis ettiği birçok görüşünün sonunda, "her şeye gücü yeten Allah'tır" anlamında "lâ kuvvete illa billâh" sözünü üç yüze yakın yerde belirtmektedir.⁶⁷

SONUÇ

Bu çalışmada *hak*, *hakikat*, *gerçeklik* ve *doğruluk* kelimeleri arasındaki anlam ilişkisi *aynılık*, *benzerlik* ve *başkalık* bakımından tespit edilmeye çalışılmıştır. Aynılık ile başkalık bütünüyle zıt olan durumları belirtirken *benzerlik* her iki zıt uçtan birine yakın olmayı ifade etmektedir. Bu ilişkide hak ve hakikat birbirine benzemektedir ancak hak kelimesi kapsam bakımından hakikati kuşatmaktadır. Varlık ilkesi olan her iki kavram bilgi ilkesi olan doğruluktan ayrılmaktadır. Hakikat ve gerçek ise aynı anlamlara gelir.

Hak ile hakikat arasındaki ilişki verilirken meselenin fizik ve metafizik boyutlarına dikkat çekilmiştir. Burada her şeyi insan düşüncesine indirgeyen sofistlerin göreliliği ile kavramların doğruluğunun ölçüsünü insanın somut tecrübesine indirgeyen

⁶⁵ İbn Sina, *Şifa: İlahiyat*. 1/48; İbn Sinâ, *Metafizik-I*, çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker (İstanbul: Litera Yay., 2004), 46; Cürcânî, *Kitabü't-ta'rifât*, 85; Engin Erdem, *Varlıktan Tanrı'ya: İbn Sina'nın Metafizik Delili*, (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2016), 224.

⁶⁶ Ebü'l-Hasan el-Eşâ'i, *el-İbane an usûli'd-diyâne*, thk. Fevkiye Huseyin Mahmud, (Kahire: Darul Ensar, 1397), 124; Ali b. Ahmed İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-ehvâ ve'l-mîlel ve'n-nihâl*, (Beyrut: Darü'l-Marife, 1975), 1/15-94.

⁶⁷ Bk. Ebü Mansûr Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, thk. Fethullah Huleyf (Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1980), 1-350.

Viyana Çevresi Pozitivist ekolün oluşturduğu bilgi ve inanç krizi araştırmanın karşıt düşüncesi olarak öne çıkmıştır. Kelâm düşüncesine göre insan, bütün varlığı kuşatacak bir idrâk kapasitesine sahip değildir. Durum böyle iken hakkında hiçbir fikre sahip olmadığı varlıkları inkâr etmesi sağduyuya aykırı bir durumdur. Dolayısıyla bu varlık tasavvuruna dayanan hak kavramı şâhid ve gâib varlık kategorilerini kuşattığı için sadece bu dünyada birtakım fenomenlerin tasavvuruna dayanan hakikat kavramına indirgenemeyeceği sonucuna ulaşılmıştır. Varlığı insan tecrübesine indirgemek Allah, Melek, Cennet, Cehennem gibi varlık ve olguların inkâr edilmesi ihtimalini ortaya çıkacaktır ki bu İslâm inanç esasları açısından kabul edilebilir bir şey değildir.

Araştırmada ele alınan bir diğer konu da hakikat ile gerçeklik arasındaki ilişkinin mahiyeti idi. Arap dil özelliklerinin bilinmediği durumlarda özellikle dil farklılığından dolayı, hak kelimesi uygun anlamlarda kullanılmamıştır. Hak kelimesinin etkisi ile “hakikat” kelimesinin de idealize edildiği için beyân problemleri ortaya çıkmıştır. Felsefecilerin hakikat kavramını tanım teorilerinin bir terimi olarak ve salt bilgi değeri boyutu ile ele almaları, onu doğruluk kavramı yerine ikame etmeleri de mevcut kavramsal kopuşu derinleştirmiştir. Hâlbuki *hakikat-gerçeklik* tıpkı *yüz-sima* ilişkisinde olduğu gibi kökenleri ve sesleri farklı olmakla birlikte anlamları aynı olan kelimelerdir. Bu ilişkide doğruluk ya da sıdk ise metafizik varlığı kuşatan hak ile varlığın insan merkezli konumlandırılması olarak hakikate dair haberlerin zihinden kaynağa giden bir mutabakat değeridir. İbn Sinâ'nın ifadesi ile varlıktan bilgiye doğru gelmek “hak” iken bilgiden varlığa doğru gitmek “sıdk” ya da “doğruluk”tur.

Sonuç itibari ile hak kavramı varlık ve bilgi ilkesi olduğu için *benzerlik* ilişkisi içinde hakikati, gerçekliği ve doğruluğu kapsamaktadır. Hakikat kelimesi ise tıpkı *yüz* ve *sima* kelimeleri arasındaki ilişkide olduğu gibi gerçeklikle *aynı* anlama gelir. Bununla birlikte hak, hakikat ve gerçeklik nesneden bilgiye doğru bakmayı belirttikleri için doğruluktan *başkadır*. Doğruluk denilen şey de düşünceden dış gerçekliğe uzanan bir değer ilkesidir. Bu nedenle doğası gereği yanlış olma ihtimali bulunan bir görüşe nesnel değer kattığı için *hak*, *hakikat* ve *gerçeklik* kelimeleri ile doğruluk değerinin talep edilmemesi gerekmektedir. Zira her yargıda hak ve hakikatin kavramsal karizmasına müracaat etmek uzun vadede ideal beyân ortamının bozulmasına sebebiyet verecektir. Dolayısıyla “bu işin hakikati böyledir” deme yerine “benim düşünceme göre bu böyledir” demek her durumda sağduyuya daha uygun bir beyân biçimidir.

KAYNAKÇA

Akbulut, Ahmet. *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*. Ankara: Otto Yayınları, 2015.

Askerî, Ebû Hilâl. *Mü'cemü'l-fûrukü'l-lugga*. Thk. Beytullah Bayat. Beyrut: Müessesetü'n-Neşr, 1412.

Askerî, Ebû Hilâl. *Vücuḥ ve'n-nezâir*. Thk. Muhammed Osman. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2007.

Aster, Ernst Von. *Bilgi teorisi ve Mantık*. Çev. Macit Gökberk. İstanbul, 1945.

Ayer, Alfred Jules. *Dil, Düşünce, Doğruluk*. Çev. Vehbi Hacıkadiroğlu. İstanbul: Metis Yay, 1998.

Bağdâdî, Ebû'l-Hayr Hasan b. Sivar. "Âlemin Hudûsuna İlişkin Yahya en-Nahvî ile Kelamcıların Delillerinin Karşılaştırılması". *Kelam Araştırmaları Dergisi*. Çev. Cemalettin Erdemci. 2: 158. Ankara, 2009.

Basrî, Ebû'l-Hüseyn. *el-Mu'temed fi usûli'l-fikh*. Thk. Muḥammed Hamidullah. Şam: Ma'hedi İlmî, 1386.

Benedictus Spinoza. *Etika*. Çev. Hilmi Ziya Ülken. Ankara: Dost Kitabevi, 2014.

Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr. *el-Beyân ve't-Tebyin*. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1998.

Campanini, Massimo. "Haqq/Haқиqâ". *The Quran: An Encyclopedia*. Ed. Oliver Leaman. New York: Routledge, 2006.

Cürcânî, Ali b. Muhammed b. Ali Seyyid Şerif. *Kitâbü't-ta'rifât*. Beyrut: Darul Kutubi'l-İlmiyye, 1983.

Cürcânî, Ali bin Muhammed Seyyid Şerif. *Şerhü'l-mevâkıf*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.

Cüveynî, Abdülmelik b. Abdullah. *Telhis fi Usûli'l-Fikh*. Thk. Abdullah Culm. Darü'l-Beşairü'l-İslâmiyyet, y.y.

Derrida, Jacques. *Gramotology*. Çev. Gayatri Chakravorty Spivak. Maryland: The Johns Hopkins University Press, 1976.

Ece, Muhammed Nasih. *İbn Rüşd'ün Önergeler Mantığı ve Aristoteles Temelleri*. Konya: Çizgi Yayınları, 2018.

Erdem, Suphi. "Varlığın Cezbesinde Dil ve Hakikat -Nietzsche değinileriyle-". *Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi* 2/1 (12 Haziran 2013): 13-33.
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/birtop/issue/3528/47962>.

Eş'arî, Ebü'l-Hasan Ali b. İsmail. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn*. Thk. Helmut Ritter. Visbaden, 1963.

Eş'arî, Ebü'l-Hasan Ali b. İsmail. *el-İbane an usûlü'd-diyâne*. Thk. Fevkiye Huseyin Mahmud. 1. Baskı. Kahire: Dârü'l-Ensâr, 1397.

Fârâbî. "Kitabü'l-burhan". Çev. Ömer Türker - Ömer Mahir Alper. İstanbul: Klasik Yay., 2012.

Fazlıoğlu, İhsan. "Hakikat mi Gerçek mi: Hangisi Hakikidir?" *İtibar Dergisi*. Eylül (2014).

Flew, Anthony. "Theology and Falsification". *New Essays İn Philosophical Theology*. Ed. Anthony Flew. SCM Pres, 1963.

Gazzâlî, Ebü Hamid Muhammed b. Muhammed. *Mustasfâ*. Thk. Muhammed Abdusselam. Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.

Gazzâlî, Ebü Hamid Muhammed b. Muhammed. *İhya-u Ulumi'd-Din*. Beyrut: Darü'l-Marifet, y.y.

Güler, İlhami. "el-Hak Kavramının Kur'an'daki Dini ve Ahlaki İçeriğinin Tahlili". *AÜİFD*. 43: 201-209. Ankara, 2002.

Heiddeger, Martin. *Being and Time*. Trns. John Macquarrie - Edward Robinson. Blackwell, 1962.

İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed. *Mukaddime*. Çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 2009.

İbn Hazm, Ali b. Ahmed. *el-Fasl fi'l-ehvâ ve'l-Milel ve'n-nihâl*. 2. Baskı. Beyrut: Darü'l-Marife, 1975.

İbn Manzûr, Cemâleddin. *Lisânü'l-Arâb*. Beyrut: Daru's-Sadr, 1414.

İbn Sinâ. *Kitâbu's-Şifâ: Mantık / Cedel*. Kahire, 1965.

İbn Sinâ. *Şifâ: İlahiyat*. Kahire: El-Hey'etü'l-Amme, 1960.

İbn Sinâ. *İşâretler ve Tenbihler*. Çev. Ali Durusoy - Muhittin Macit - Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayınları, 2005.

İbn Sinâ. *Medâl:Mantiğa Giriş*. Çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayınları, 2006.

İbn Sinâ. *Metafizik-I*. Çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker. İstanbul: Litera Yay., 2004.

İbn Sinâ. *Şifâ: İlahiyat*. Thk. Said Zayed - Süleymân Dünya. Kahire: el-Hey'etü'l-Amme, 1960.

İsfahânî, Râgıb. *el-Müfredât fi garibi'l-Kur'ân*. Thk. Savfan Adnan Davedi. Beyrut: Darü'l-Kalem, 1412.

İzutsu, Toshihiko. *Kuran'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*. Çev. Selahattin Ayaz. 2. Baskı. Pınar yayınları, 1991.

İzutsu, Toshihiku. *Kur'ân'da Allah ve İnsân*. Çev. Süleyman Uludağ. Ankara: AÜ Basımevi, 1975.

Kâdî Abdulcabbâr, Ahmed b. Halil b. Abdullah. *Muğnî fi ebvâbi tevhid ve'l-adl*. 5. Cilt. Thk. Mahmud Hudeyri. Kahire: Darü'l-Misriyyei, 1958.

Kâdî Abdulcabbâr, Ahmed b. Halil b. Abdullah. *Şerhül-usûli'l-hamse*. Thk. Ahmed b. Hüseyin. Beyrut: Dârü'l-İhyâi't-Tûrâs, 2012.

Karadaş, Cağfer. *Kelam Düşüncesinde Evren ve İnsan*. Bursa: Emin Yay, 2011.

Kaya, Mahmut. "Tasavvur". *Diyânet İslâm Ansiklopedisi*. 126-127. İstanbul: TDV, 2011.

Leibniz, G.W. *Monadoloji:Felsefenin İlkeleri*. Çev. Ogün Ürek. İstanbul: Biblos Yay, 2009.

Mahmut Ay, Engin Erdem. *İlahiyat Terimleri Sözlüğü*. Ankara, 2019.

Masterson, James F. *Gerçek Kendilik*. Çev. Pınar Üzeltüzenci. İstanbul: Litera Yayınları, 2017.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbu't-tevhid*. Thk. Fethullah Huleyf. Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1980.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü't-tevhid*. Thk. Muhammed Aruşi - Bekir Topaloğlu. 2. Baskı. İstanbul: Mektebetü'l-İrşad, 2010.

Nesefî, Ebû Hafs Necmeddin b. Muhammed. *Metnu âkâidi'n-Nesefî*. İstanbul: Mektebetu Hanefiyye, 1428.

Paşâ, Ahmet Cevdet. *Mi'yâr-ı Sedât: Klasik Mantık*. Thk. Hasan Tahsin Feyizli. 1. Baskı. Ankara: Fecr Yay., 1998.

Platon. *Complete Works*. Ed. John M. Cooper. Dijital Ed. Indianapolis: Phackett Publishing Company, 1997.

Poper, Karl. *Bilimsel Araştırmanın Mantığı*. Çev. İlknur Aka - İbrahim Turan. YKY, 1998.

Reçber, Mehmet Sait. "Hakikat". *İslâmiyet-Hristiyanlık Kavramları Sözlüğü*. 1. Baskı. Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınevi, 2013.

Rençber, Fevzi. *Alevilikte Cem ve Cem Evleri*. Şırnak: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2018.

Rahbar, Daud. *God of Justice: A Study in the Ethical Doctrine of the Qur'ân*. 1. Baskı. Netherlands: E.J. Brill, 1960.

Skinner, Quentin. *Çağdaş Temel Kuramlar*. Çev. Ahmet Demirhan. İstanbul: İletişim Yayınları, 1991.

Stevenson, Leslie. *Yedi İnsan Doğası Kuramı*. Çev. Necla Arat. İstanbul, 2005.

Tehânevî, Muhammed b. Ali el Fârûkî. *Mevsuâtu keşşâf el-istilâhâti'l fûnun ve'l-ulûm*. Thk. George Zeydan - Abdullah Halidi. 1. Baskı. Beyrut: Mektebetü'l-Lübnan, 1996.

Tepe, Harun. *Platon'dan Habermas'a Felsefede Doğruluk ya da Hakikat*. 2. Baskı. Ankara: İmge Kitabevi, 2003.

Thurner, Martin. "Hakikat". *İslâmiyet- Hristiyanlık Kavramları Sözlüğü*. Ankara: Ankara Üniversitesi Yayın, 2013.

Topaloğlu, Bekir. "Hak". *DİA*. İstanbul: TDV, 1997.

Türker, Ömer. *Varlık Nedir: İslâm Filozoflarının Varlık Tasavvuru*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019.

Viktor Brochard. *Yanlış Üzerine Deneme*. Çev. Hamdi Ragıp Atademir. İstanbul: İdeal Matbaa, 1943.

Yasin, Hasan Hüseyin Ebû. *Şi'ru Hamdan ve Ahbaraha*. Riyad: Darü'l-Ulum, 1983.

Zemahşerî, Mahmud b. Ahmed. *Esâsü'l-belâgâ*. Thk. Muhammed Basil. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.

SUMMARY

The most important elements of knowledge are conception/tasawwur and affirmation/tasdiq. The building blocks of conception and affirmation are words. Therefore, the words that are the building blocks of the mind must be correctly connected to the meanings, for a communication issue to be properly envisioned and approved. However, this is not always possible for reasons such as lack of information, language and reasoning flaws, and conceptual collapse between language and thought. For example, many people, who do not know the Arabic language, think of meanings of the Haqq and Haqiqah within their native language area and use them with the meaning of what they load on. Therefore, they reject the using haqq instead of the haqiqah because of the metaphysical meaning of the haqq. On the other hand, the haqiqah concept is contemplated as supreme and on the other side, it is used instead of true. Some scholars also oppose the fact that haqiqah is equated with reality/gerçek due to its philosophical content. The word "sidq" also means correctness and it is obtained by agreement with the haqq.

The meaning relation between the words "haqq", "haqiqah", "gerçeklik" and "doğruluk" is tried to be determined in terms of sameness, similarity, and difference. Similarity means being close to one of the opposite edges, while sameness and dissent denote

situations that are completely opposite. In this relationship, haqq and haqıqah are similar, but the word haqq encompasses haqıqah in terms of scope. Both concepts, which are the principle of existence, differ from the principle of knowledge, truth/doğruluk. “Haqıqah” and “gerçek” mean the same as the sense of reality.

While giving the relationship between haqq and haqıqah, attention was drawn to the physical and metaphysical dimensions of the issue. Here, the relativity of sophists who reduce everything to human thought and the crisis of knowledge and belief created by the positivist school of Vienna, which reduces the accuracy of the concepts to the concrete experience of the human conception, came to the fore as the opposing idea of the research. According to the Mutakallims, the human does not have the capacity to encompass all existence. While this is the case, it is contrary to common sense for a human to deny entities about which he/she has no idea. Therefore, it has been concluded that the concept of haqq, which is based on this concept of existence, encompasses the categories of visible and transcendence, and cannot be reduced to the concept of haqıqah, which is based solely on the imagination of certain phenomena in the visible world. Reducing existence to human experience will reveal the possibility of denial of beings and phenomena such as Allah, Angel, Heaven, and Hell, which are acceptable as elements of Islamic belief principles.

Another issue addressed in the research was the nature of the relationship between “haqıqah” and “gerçeklik”. In cases where the features of the Arabic language are not known, the word 'haqq' is not used in its appropriate meanings, especially due to language differences. Since the word "haqıqah" was idealized with the effect of the word haqq, declaration problems arose. Philosophers' approach to the concept of haqıqah /truth as a term of their definition theories and only with the dimension of knowledge value and substituting it for the concept of truth has also deepened the current conceptual crisis. However, haqıqah and gerçeklik are words that have the same meanings, although their origins and sounds are different, just as in the “simâ-yüz” (sense of face in Arabic and Turkish) relationship. In this relationship, “doğruluk” or “sidq” (means true) is a consensus value that goes from the mind to the source of the evidence (haqq) which is surrounding the metaphysical existence and the human-centered positioning of the being. In the expression of Ibn Sînâ, it is "haqq" to come from being to knowledge, while going from knowledge to being is "sidq" or "doğruluk" (both words mean true).

As a result, since the concept of haqq is the principle of existence and knowledge, it includes haqıqah, gerçeklik, and doğruluk base on the similarity. The word haqıqah, on the other hand, has the same

meaning as “gerçeklik”, just like the relationship between the words “simâ” and “yüz”. However, “haqq”, “haqiqah”, and “gerçeklik” different from “doğruluk/true”, since they refer to looking from the object to the knowledge. What is called doğruluk/true is also a principle of knowledge that extends from the thought to external reality. For this reason, the words haqq, haqiqah, and gerçeklik should not be demanded, since they add objective value to a view that is likely to be false by nature. Applying the conceptual charisma of haqq and haqiqah in every judgment will lead to the deterioration of the convention in the long term. Therefore, saying “this is the way it is in my opinion” instead of saying “this is the truth” is a more appropriate statement of common sense in any case.

HANBELİLİK İLE KÜLLÂBİLİK ARASINDAKİ İLİŞKİ*

The Relation Between Hanbalism and Kullabism

İsa KOÇ¹

Öz

Ahmed b. Hanbel ve taraftarlarıyla Küllâbiler arasında Mihne'den sonra bazı tartışmaların yaşandığı görülmektedir. Ahmed b. Hanbel'in Küllâbilere yönelik sergilediği tavır Hanbeli geleneğin daha sonraki temsilcileri tarafından sürdürülmüştür. Bu çalışmada III./IX. yüzyıldan başlayarak üç asırlık zaman dilimi içerisinde iki grubun birbirlerine yönelik yaklaşımları ele alınmaktadır. Özellikle Hanbeliliğin İbn Küllâb, Muhâsibi ve Kerâbisî ile ilgili düşünce ve eleştirileri söz konusu edilmektedir. İki grup arasındaki tartışmaların boyutu üzerinde durulmakta ve hangi konular-da tartışmaların yaşandığı ifade edilmektedir. Hanbeli isimlerin temel tartışma konusu olan Allah'ın kelamı üzerinden Küllâbileri eleştirirken kullandıkları Lafziyye ile Vâkıfiyye kavramları ve bu düşüncelere yönelik tepkileri üzerinde durulmaktadır. Ayrıca İbn Huzeyme'nin başta Kalânisi olmak üzere Küllâbiler ile ilişkisi incelenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Hanbelilik, Küllâbilik, Ahmed b. Hanbel, İbn Küllâb, Muhâsibi. **Anahtar Kavramlar:** Hanbelilik, Küllâbilik, Ahmed b. Hanbel, İbn Küllâb, Muhâsibi, Kerâbisî.

Abstract

It is seen that there are some discussions between Ahmad ibn Hanbal and Kullabism after the mihna. It is understand that the attitude displayed by Ahmad ibn Hanbal has been continued by the later representatives of Hanbalism tradition. In this study, the approaches of the two groups towards each other have been discussed from 9th to 12th century. Especially the thoughts and criticisms of Hanbalism about Ibn Kullab, Muhasibi and Kerabisi have been mentioned. The extent of the discussions between the two groups have been dwelled on and the issues of the discussions has been examined. The concepts of Lafziyye and Vakiyye used by Hanbali names when criticizing the Kullabism and their reactions to these thoughts have been expressed due to the main topic of discussion. In addition, the relationship of Ibn Khuzaymah with the Küllabi names especially Kalanisi has been examined.

Key Words: Hanbalism, Kullabism, Ahmad ibn Hanbal, Ibn Kullab, Muhasibi, Kerabisi.

* Bu makale, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde hazırlanan "Hanbelilik-Eş'arilik İlişkisi" isimli doktora tezinden üretilmiştir.

¹ Arş. Gör. Dr. Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, Isparta, Türkiye/e-posta: isakoc@sdu.edu.tr/ORCID ID: orcid.org/0000-0002-6928-9282.

GİRİŞ

Öncelikle Hanbelilik ve Küllâbîlik mezheplerine kısa bir şekilde değinmek gerekmektedir. Mihne olayı, hadis taraftarlarının fikri sisteminde önemli bir dönüm noktası olmuş, Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ve taraftarlarını ön plana çıkarmıştır.² Mihne sonucu itibarıyla Hanbelilik adında bir mezhebin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.³ Hatta Hanbelilik mezhebi mevcudiyetini Mihne'ye ve onun sonunda oluşan kültür travmasına borçludur.⁴ Hanbeliliğin mezhebi oluşumunu büyük ölçüde tamamlandığı IV./X. yüzyılda özellikle Bağdat'ta güçlü bir grup haline geldiğinden bahsedilmektedir.⁵ Hanbelilik; zühd ekolü, ilmi ekol ve emri bi'l-maruf nehyi ani'l-münkeri destekleyen cihatçı ekol olmak üzere üç grup şeklinde tasnif edilmiştir. Bu üçlü tasnif içerisinde ilmi eğilim Hallâl (ö. 311/923) tarafından, eylemci veya vaazcı eğilim yani emri bi'l-maruf nehyi ani'l-münkeri tesis etmeye çalışan grup Berbehârî (ö. 329/940) tarafından temsil edilmektedir. Bunlar arasında tarihi süreçte en etkili, en fazla faaliyet gösteren ve en çok söz edilen grubun Berbehârî liderliğindeki üçüncü ekol olduğu belirtilmektedir.⁶

Abdullah b. Sa'îd b. Küllâb'a (ö. 240/854) nispetle Küllâbîlik şeklinde isimlendirilen grup tam anlamıyla bütünlük arz etmese de Me'mûn zamanında Mu'tezile'ye karşı hareket eden Şâfiî hadis taraftarlarını ifade etmektedir. Abdulazîz b. Yahya el-Mekkî el-Kinânî, (ö. 240/855'ten sonra) Ebû Abdullah Hâris b. Esed el-Muhâsibî, (ö. 243/857) Ebû Ali el-Hüseyin b. Ali b. Yezîd el-Kerâbisî (ö. 248/862) ve Hüseyin b. Fadl el-Becelî (ö. 282/895) gibi isimler bu grubun temsilcileri arasında bulunmaktadır.⁷ Zikredilen isimler

² Sönmez Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, (Ankara: Kitabiyat, 2012), 56.

³ Muhyettin İğde, *Siyasi-İtikadi Bir Mezhep Olarak Hanbeliliğin Teşekkül Süreci*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016), 39.

⁴ Muhyettin İğde, "Mihne Sürecinde Ahmed b. Hanbel ve Taraftarları", *Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi*, ed. M. Mahfuz Söylemez, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 165-166; a.mlf, *Hanbeliliğin Teşekkül Süreci*, 80; Zübeyir Bulut, "Karşı Mihne Uygulamaları ve er-Risaletü'l-Kâdiriyye (Kâdiri İtikadı)", *Kelam Araştırmaları Dergisi* 15/1 (2017), 81-82.

⁵ Muhyeddin İğde, "Selefililiğin Tarihi Arka Planı", *e-makâlât Mezhep Araştırmaları* 8/2 (2015), 165.

⁶ İğde, *Hanbeliliğin Teşekkül Süreci*, 142, 173.

⁷ Ebû Mansûr Abdulkâhir b. Tahir b. Muhammed et-Temimî el-Bağdâdî, *Kitâbu Usûli'd-dîn*, (İstanbul: Matbaatu'd-Devle, 1928), 308-309; Süleyman Akkuş, *Kuşeyrî'nin Hayatı, Eserleri ve Kelâmî Görüşleri* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1997), 4; Mehmet Kalaycı, "Eşariliğin Tarihsel Arka Planı: Küllâbîlik", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*

yaygın olarak kabul edilmekle beraber Ebû Sevr (ö. 240/854) ve Ahmed eş-Şerrâk (ö. 240/855) da Küllâbî isimler arasında yer almaktadır.⁸ Küllâbî gelenek içerisinde bu isimler dışında Abdullah b. Davud el-Huraybî, (ö. 213/828) Irak Malikilerinden Yakub b. Şeybe el-Basrî, (ö. 262/876) muhaddis İshak b. Ebî İsrail, (ö. 245/859) Bişr b. Velid el-Kindî (ö. 237/852) gibi isimler de zikredilmektedir.⁹ “Ehl-i hadisin kelimcileri” şeklinde tanımlanan bu grubun buluştukları ortak nokta, Şâfi mezhebine mensup olmakla birlikte itikadî konularda kelimî yönetime başvurmalarıdır.¹⁰

Bu bilgilerden sonra iki grup arasındaki ilişkiye geçilebilir. III./IX. yüzyılın ortalarında Mu'tezile'ye karşı Ehl-i sünneti, Ahmed b. Hanbel'in başını çektiği Ehl-i hadisin ve İbn Küllâb ile Muhâsibî'nin ön plana çıktığı kelimî metodu kullanan grubun temsil ettiğine yönelik ifadeye¹¹ Ehl-i sünnet¹² kavramı dar bir çerçevede ortaya konulmuş, Mâlikî ve Hanefî çevreler gibi diğer grup ve yaklaşımlar göz ardı edilmiştir. Buna rağmen bu ifadeye Hanbelî ve Küllâbî ekollerinin farklı bakış açılarının gösterilmesi bilgi değeri taşımaktadır.

1.1. Hanbelî Geleneğe Küllâbîlik Algısı

Ahmed b. Hanbel ile Küllâbîler arasındaki ilişki, sahip oldukları fikirler nedeniyle sıcak bir şekilde gerçekleşmemiştir. Küllâbî gelenek kelim ile meşgul olması sebebiyle Ahmed b. Hanbel'in liderliğinde Hanbelîlerin eleştirileriyle karşılaşmış ve mübtedî olmakla nitelendirilmiştir.¹³ Hatta İbn Küllâb ve arkadaşlarına yönelik en şiddetli ve acımasız eleştirilerin Ahmed b. Hanbel tarafından yapıldığı

51/2 (2010), 402; a.mlf, *Tarihsel Süreçte Eşarîlik-Maturidîlik İlişkisi*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 89; Tefik Yücedoğru, *Ehl-i Sünnet'e Giden Yolda İbn Küllâb ve Küllâbiye Mezhebi*, (Bursa: Emin Yayınları, 2015), 30.

⁸ Christopher Melchert, “Ahmed b. Hanbel'in Muhalifleri”, trc. Ali Hakan Çavuşoğlu, *Marife* 5/3 (2005), 400-401; Nail Okuyucu, *Şâfi Mezhebinin Teşekkül Süreci*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015), 87.

⁹ Ali Hakan Çavuşoğlu, *Irak Mâlikî Ekolü (III.-V./IX.-XI. yy.)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004), 137.

¹⁰ Bağdâdî, *Usûlu'd-dîn*, 309.

¹¹ Mustafa Irmaklı, *Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin Ehl-i Sünnet Anlayışı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 28.

¹² Bu dönem açısından Ehl-i sünnet kavramını kullanmanın mümkün olmadığı, bundan dolayı Mu'tezile karşıtı genel dini düşünce şeklinde ifade etmenin daha doğru olduğu söylenebilir.

¹³ Kalaycı, *Eşarîlik-Maturidîlik İlişkisi*, 90; Yücedoğru, *İbn Küllâb ve Küllâbiye Mezhebi*, 26.

belirtilmektedir.¹⁴ Ahmed b. Hanbel ve Ehl-i hadisin Mu'tezile ile mücadelesine benzer hatta daha sert bir şekilde Küllâbîlik ile mücadele ettiği ifade edilmektedir.¹⁵

Ebû Nasr es-Siczi'ye (ö. 444/1052) göre Küllâbîler ve benzerlerinin görüşleri, onların Kur'an'ı nefyetmelerine, indirilmiş olan nassların yalanlanmasına, şeriat hükümlerinin kaldırılmasına ve sahih haberlerin reddine sebebiyet vermektedir.¹⁶ Herevî, (ö. 481/1089) Küllâbiyye'nin zuhur ettiği tarih aralığını anlatırken önemli bilgilere yer vermektedir. Müellif, sıfatların keyfiyetini araştırmadıklarını, sıfatları yalanlamadıklarını ve tefsir etmediklerini aksine tasdik ettiklerini ifade etmektedir. O, kendi düşüncelerini bu şekilde özetledikten sonra İslam düşüncesinde bir grubun ortaya çıktığını ve kendileri ile aynı fikirlere sahip olmadıklarını söylemektedir. Herevî, bu grubun Nebi'nin hadislerine karşı çıktığını ve sıfatları reddetmek istediğini ifade etmektedir. Herevî'nin burada kastettiği grup Küllâbîlerdir. Zaten kendisi bu bölümde Kerâbîsi'nin ismini zikretmekte ve onun daha önce Ehl-i sünnetten kimsenin fikir beyan etmediği konulara girdiğini söylemektedir.¹⁷ Küllâbîler arasında ileri sürülen Kur'an'ın lafzının mahlûk olduğu fikri Herevî tarafından reddedilmektedir. Herevî daha sonra Küllâbîlere yönelik eleştirilerini sertleştirmekte ve onların Allah tarafından lanetlendiğini savunmaktadır. Eserinde Küllâbî olması nedeniyle lanetlenen isimlerin varlığından bahseden Herevî aynı zamanda Muhammed b. el-Hüseyin es-Sülemî ve Ebû Ali ed-Dekkâk¹⁸ gibi şahısların da Küllâbiyye'yi lanetlediğini bildirmektedir.¹⁹

1.1.1. İbn Küllâb'a (ö. 240/854) Yönelik Eleştiriler

İbn Küllâb, Eş'arî müellifler tarafından kıymetli özelliklere sahip bir şahsiyet olarak sunulmaktadır. Bağdâdî, (ö. 429/1037) Me'mun zamanında Ehl-i sünnet kelmacıları arasında yer alan İbn Küllâb'ı tartışmalarda Mu'tezile'yi yerle bir eden, kitaplarındaki çelişkileri

¹⁴ Takıyyüddin Ahmed b. Abdilhalim b. Mecciddin Abdisselam İbn Teymiyye, *Der'u te'aruzi'l-akl ve'n-nakl*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim, (Riyad: Câmîatu'l-İmâm Muhammed b. Suûdi'l-İslâmiyye, 1411/1991), 2/81.

¹⁵ Christopher Melchert, *The Formation of The Sunni Schools of Law: 9th-10th Centuries C. E.*, (Leiden: Brill, 1997), 68-82.

¹⁶ Ebû Nasr Ubeydullah b. Said b. Hâtim es-Siczi, *Risâletu's-Siczi ilâ ehli Zebîd fi'r-reddi alâ men enkara'l-harf ve's-savt*, thk. Muhammed Ba Kerim Ba Abdullah, (Riyad: Dâru'r-Râye li'n-Neşri ve't-Tevzi', 1414/1994), 105.

¹⁷ Ebû İsmail Abdullah b. Muhammed b. Ali el-Ensârî el-Herevî, *Zemmu'l-keâm ve ehlih*, thk. Ebû Cabir Abdullah b. Muhammed b. Osman el-Ensârî, (Medine: Mektebetu'l-Gurabâi'l-Eseriyye, 1419/1998), 4/343.

¹⁸ Ebû Ali er-Rafa şeklinde yazılmış ancak dipnotta Dekkâk olduğu ifade edilmiştir. İbn Teymiyye, *Der'u te'aruzi'l-akl ve'n-nakl*, 2/82-83.

¹⁹ Herevî, *Zemmu'l-keâm*, 4/388-389, 395, 405, 409, 419.

göstererek onları rezil eden bir kimse;²⁰ Cüveynî, (ö. 478/1085) onların yaşadığı dönemde Ehl-i sünnet ve'l-cemaatin önderlerinin en önde geleni olarak tanıtmakta ve üstadımız ifadesine yer vermektedir.²¹ Şehristânî (ö. 548/1153) de onun teşbih düşüncesine meyilemeyen, kelam ilmini benimseyen ve selef düşüncesini kelamî deliller ile destekleyen bir lider olduğunu ifade etmektedir.²² Bunun ötesinde Eş'arî gelenekte İbn Küllâb'a yapılmış eleştirilere cevap verildiği görülmektedir. İbn Asâkir, (ö. 571/1176) bid'at sahibi eleştirilerine maruz kalan İbn Küllâb'ı savunurken; Seyfeddin el-Âmidî, (ö. 631/1233) İbn Küllâb'ın görüşlerine yönelik itirazları ortadan kaldırma gayretiyle hareket etmektedir.²³ İbn Teymiyye, (ö. 728/1328) İbn Küllâb'ın Eş'arî'nin (ö. 324/935) fikri konuda öncüsü olduğunu ve Mu'tezile'den ayrılmasının İbn Küllâb'ın çabalarıyla gerçekleştiğini belirtmektedir.²⁴ Modern çalışmalarda da İbn Küllâb, Mu'tezile ile kelam konularında münakaşaya giren ilk Ehl-i sünnet kelamcısı olarak sunulmaktadır.²⁵ Ehl-i sünnet ekolünün teşekkülünde önemli rol oynayan İbn Küllâb'ın, Mihne döneminde ana grubun düşüncelerine muhalif fikirler ile mücadele eden bir alim olduğu ifade edilmektedir.²⁶

Bütün bunların aksine incelediğimiz tarih aralığındaki Hanbelî kaynaklar ise İbn Küllâb hakkında birçok olumsuz bilgi paylaşmaktadır. Ahmed b. Hanbelî'nin Mu'tezile'den daha çok İbn Küllâb'a düşmanlık seviyesinde muhalif olduğu bilinmektedir.²⁷

²⁰ Bağdâdî, *Usûlu'd-dîn*, 206, 309; Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed b. Abdîrrahman el-Malatî, *et-Tenbih ve'r-redd alâ ehli'l-ehvâ ve'l-bid'a*, thk. M. Zâhid el-Kevserî, (Beyrut: Mektebetu'l-Me'ârif, 1968), 44.

²¹ İmamü'l-Harameyn Ebü'l-Meâlî Rüknu'ddin Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf el-Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd ilâ kavâti'i'l-edille fi usûli'l-i'tikâd*, thk. Ahmed Abdurrahim es-Sâyih, (Kahire: Mektebetu's-Sekâfedi'd-Dîniyye, 1430/2009), 108; a.mlf, *Kitâbu'l-İrşâd (İnanç Esasları Kılavuzu)*, trc. Adnan Bülent Baloğlu-Sabri Yılmaz-Mehmet İlhan-Faruk Sancar, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2016), 110.

²² Tâcüddin Muhammed b. Abdilkerim b. Ahmed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Muhammed Abdulkadir el-Fâdilî, (Beyrut: Mektebetu'l-Asriyye, 1426/2006), 1/25.

²³ Yusuf Şevki Yavuz, "İbn Küllâb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/156-157.

²⁴ Takıyyüddin Ahmed b. Abdilhalim b. Mecdiddin Abdisselam İbn Teymiyye, *Minhâcu's-sünneti'n-nebeviyye*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim, (Riyad: Câmiatu'l-İmâm Muhammed b. Suûdi'l-İslâmiyye, 1406/1986), 2/327, 5/277.

²⁵ Ali Sami en-Neşşâr, *İslam'da Felsefenin Doğuşu-I*, trc. Osman Tunç, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1999), 378.

²⁶ Nadim Macit, *Ehl-i Sünnet Ekolünün Doğuşu*, (Erzurum: İhtar Yayıncılık, 1995), 59.

²⁷ Yücedoğru, *İbn Küllâb ve Küllabiye Mezhebi*, 26.

Nitekim İbn Hacer, “Ahmed b. Hanbel, İbn Küllâb ve taraftarlarına karşı insanların en şiddetlisiydi.” ifadesine yer vermektedir.²⁸ Ahmed b. Hanbel, İbn Küllâb’ın görüşlerini barındıran herhangi bir şeyin hiçbir yerde bulunmamasına vurgu yapmaktadır. İbn Küllâb’ın özellikle halku’l-Kur’an meselesi ve kelim sıfatına ilişkin görüşlerinden dolayı Ahmed b. Hanbel’in saldırı ve eleştirilerine maruz kaldığı görülmektedir.²⁹ Hanbelî isimler tarafından yapılan eleştiriler bu kadarla sınırlı kalmamakta, kendisi ve ailesi Hıristiyan olmakla itham edilmektedir.³⁰ Konu ile ilgili olarak İbnu’n-Nedim’in Ebu’l-Abbas el-Begavi’den naklettiği bilgi şu şekildedir: “Hıristiyan olan Fisyon’un yanına gittik. Batı tarafında Rum ülkesinde yaşıyordu. Söz arasında kendisine İbn Küllâb’tan sordum. Fisyon, “Allah’ın kelamı O’nun kendisidir.” sözünü kendisinden aldığını, yaşaması halinde Müslümanları Hıristiyan yapabileceklerini ifade etmiştir. Benzer ifadelerin İbn Küllâb’ın tartıştığı Abbâd b. Süleyman tarafından kullanıldığı görülmektedir.³¹ Seksekî de onun Hıristiyan olduğunu, Müslümanların akıllarını karıştırmak ve onları inançlarından döndürmek için çaba gösterdiğini kaydetmektedir.³² Aynı şekilde İbn Küllâb, ilahi kelamın zattan ayrı olmadığı şeklinde bir görüşe sahip olması nedeniyle Hıristiyanlarla aynı inancı paylaşmakla itham edilmektedir.³³ Burada dikkat çekici husus Mu’tezilî ve Hanbelî düşüncenin İbn Küllâb eleştirisinde aynı minvalde hareket etmesidir.

²⁸ Ebu’l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Ali b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânu’l-mizân*, thk. Abdulfettâh Ebû Gudde, (Beyrut: Mektebetu’l-Matbûati’l-İslâmiyye, 1423/2002), 4/486.

²⁹ İbn Teymiyye, *Minhâcu’s-sünne*, 1/423-424; Ebû Abdullah Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaût-Hüseyn el-Esed, (Beyrut: Müessesetu’r-Risâle, 1405/1985), 11/174-176.

³⁰ Salahuddin Halil b. İzziddin Aybeg b. Abdullah es-Safedi, *Kitâbu’l-Vâfi bi’l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnaût-Türki el-Mustafa, (Beyrut: Dâru İhyâ li’t-Türâsi’l-Arabî, 1420/2000), 17/104.

³¹ Ebu’l-Ferec Muhammed b. Ebi Ya’kub İshak b. Muhammed b. İshak İbnu’n-Nedim, *el-Fihrist*, (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, ts.), 255-256.

³² Ebu’l-Fazl Abbas b. Mansur es-Seksekî, *el-Burhân fî ma’rifeti ‘akâidi ehli’l-edyan*, thk. Bessâm Ali Selâme el-Amûş, (Zerka: Mektebetu’l-Menâr, 1417/1996), 36-37. İbn Teymiyye bu konuda İbn Küllâb’ı savunma niyetiyle eserinde bazı bilgilere yer vermiştir. O, ilahi sıfatları ispat ettiğinden İbn Küllâb’a Cehmiyye ve Mu’tezile’ye mensup kişilerin iftirada bulunduğu ve asılsız rivayetler uydurarak onun önceleri bir Hıristiyan olduğuna, Müslümanlığı benimseyince kız kardeşinin kendisini terk ettiğine, bunun üzerine Müslümanların dinini bozmak için onlardan görüldüğünü söylediğine dair iftiralar ihtiva eden bir rivayeti zikretmektedir. İbn Teymiyye, *Minhâcü’s-sünne*, 2/498.

³³ Yavuz, “İbn Küllâb”, 20/156.

İbn Batta, (ö. 387/997) *eş-Şerh ve'l-İbâne* adlı eserinde bazı isimlerden uzak durulması gerektiğini ifade etmiştir. Cehm b. Safvan (ö. 128/745) ve ona uyan Mu'tezilî isimler, Ma'bed el-Cühenî (ö. 83/702) ve ona uyan Kaderiler ve Râfiziler ismi geçenler arasında yer almaktadır.³⁴ Bunların yanı sıra “sünnetin kendilerine karşı savunulması gereken pislikler” olarak adlandırılan bir grup daha bulunmaktadır. Bu grup arasında İbn Küllâb'ın ismi dikkat çekmektedir. Onun dışında İbn Uleyye, (ö. 193/809) Ebubekir el-Esamm (ö. 200/816) ve Hüseyin en-Neccâr (ö. 230/845 civarı) yer almaktadır. Ayrıca İbn Batta'ya göre İbn Küllâb görüşlerinden, kötülüklerinden ve mezhebinden Allah'a sığınılacak bir kişidir.³⁵

Siczi; Küllâbî, Kalânîsî, (IV./X. yüzyıl başları) Sâlihî ve Eş'arî ortaya çıkıncaya kadar harfler ve sesler ile ilgili olarak herhangi bir ihtilafın olmadığını söylemektedir.³⁶ O, bu isimlerin akranları Mu'tezile'yi zahirde reddetmesine rağmen aslında Mu'tezile ile beraber hareket ettiğini, hatta Mu'tezile'den daha aşağılık olduğunu ifade etmektedir.³⁷ Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'nın (ö. 458/1066) Allah'ın sıfatları ile ilgili İbn Küllâb'ın ismini zikretmesi ve düşüncesini reddetmesi dikkat çekmektedir.³⁸ *Tabakâtu'l-Hanâbile*'de Muhâsibî ve Kerâbisî'nin aksine İbn Küllâb'a iki kez yer verilmektedir. Allah'ın sıfatları ile ilgili bir bölümde “Sıfatların te'vil edildiğine dair bir fikir İbn Küllâb'tan başkası tarafından dile getirilmemiştir.” ifadesine yer verilmektedir.³⁹ İbn Teymiyye, İbn Küllâb'ı bu konuda Mu'tezilî olmakla suçlamakta ve hatta bu görüşün Mu'tezile'nin fikrinden daha yanlış olduğunu belirtmektedir.⁴⁰

Tarihi kaynaklarda yer alan bu bilgilere rağmen İbn Küllâb'ın Ahmed b. Hanbel, Hâris el-Muhâsibî ve Ebu'l-Abbas Ahmed b.

³⁴ Ebû Abdullah Ubeydullah b. Muhammed b. Muhammed el-Ukberî İbn Batta, *eş-Şerh ve'l-ibâne alâ usûli's-sünne ve'd-diyâne*, thk. Ali b. Hasan b. Ali b. Abdulhamid, (Amman: Dâru'l-Eseriyye, 1430/2009), 181-182.

³⁵ İbn Batta, *eş-Şerh ve'l-ibâne*, 182-183.

³⁶ Siczi'nin Eş'arîler hakkındaki ithamları için bkz. Ümüt Toru, “Ashâbü'l-Hadis Makâlât Geleneğinde İmam Eş'arî ve Eş'arîlik Algısı”, *V. Uluslararası Şeyh Şa'ban-ı Velî Sempozyumu -Eş'arîlik-* ed. Mustafa Aykaç vd. (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2018), 449-468.

³⁷ Siczi, *Risaletu's-Siczi ilâ ehli Zebîd*, 80-82.

³⁸ Muhammed b. el-Hüseyin b. Muhammed b. Halef Ebû Ya'lâ Ferrâ, *Kitâbu'l-Mu'temed fi usûli'd-dîn*, thk. Vedit' Zeydân Haddâd, (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1973), 47-48.

³⁹ Ebu'l-Hüseyin Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyin İbn Ebi Ya'lâ, *Tabakâtu'l-Hanâbile*, thk. Abdurrahman Süleyman el-Useymin, (Riyad: el-Emânetu'l-Âmme, 1419), 3/236, 240.

⁴⁰ İbn Teymiyye, *Minhâcu's-sünne*, 2/499; a.mlf, *Der'u te'âruzi'l-akl ve'n-nakl*, 2/83.

İbrahim el-Kalânîsî gibi alimlerin dahil olduğu selefi zümre içinde bulunduğu, halku'l-Kur'an meselesine ve kelim sıfatına ilişkin görüşlerinden dolayı Ahmed b. Hanbel'in tenkitlerine maruz kaldığı belirtilmektedir.⁴¹ Buradaki tasnifte büyük bir yanlış bulunmaktadı. İbn Küllâb ve Ahmed b. Hanbel'in aynı zümre altında yer alması tarihi kaynaklara göre mümkün olmamakla birlikte yazarın ifadeleri genelleyici ve günümüz bakış açısını geçmişe yansıtma tarzında bir yaklaşım olarak kabul edilmelidir.

1.1.2. Muhâsibî'ye (ö. 243/857) Yönelik Eleştiriler

İbn Küllâb gibi Muhâsibî de Ahmed b. Hanbel'in sert tavır ve tutumları ile karşılaşmıştır. Muhâsibî, Mu'tezile'yi kendi görüşlerini kabul ettirmek için nasları yorumlamakla tenkit ederken, hadisçilerin katı tutumlarına karşı da Mu'tezile'nin kelim metodunu kullanmıştır. Bu yaklaşım ilerleyen süreçte Eş'ari'nin tavrını oluşturacaktır. Nitekim o da hayatının son evresinde ne Mu'tezile gibi katı akılcılığı ne de Ahmed b. Hanbel gibi yalnızca naslara bağlı kalmayı kabul etmiştir.⁴²

Muhâsibî'nin Mu'tezilî düşünceleri eleştirirken kullandığı yöntem, *Fehmu'l-Kur'an* adlı eserinde yer alan görüşleri, Kur'an'ın lafızlarının mahlûk, Allah katında taşıdığı anlamlarının kadim olduğunu söylemesi ve imanın mahlûk olduğu düşüncesine sahip olması gibi görüşleri Ahmed b. Hanbel ile taraftarları tarafından tepkiyle karşılanmıştır.⁴³ Daha genel bir ifadeyle onun kelim ile ilgilenmesi nedeniyle Ahmed b. Hanbel tarafından sert bir dille eleştirildiği söylenebilir. İbn Hanbel'in sünneti savunmak için dahi olsa kelamcılar ile bir araya gelmemesi gerektiğine ilişkin uyarıları bu tavır ile paralellik arz etmektedir.⁴⁴ İbn Küllâb'ın görüşlerini benimseyip desteklemesi dolayısıyla Muhâsibî'nin Ahmed b. Hanbel'in eleştirilerine maruz kaldığından da bahsedilmektedir. Aynı zamanda Ahmed b. Hanbel, Muhâsibî'yi Allah'ın sesinin duyulabileceği konusundaki fikirleri ile insanların kafalarını

⁴¹ Yavuz, "İbn Küllâb", 156.

⁴² Mustafa Yüce, "Hâris el-Muhâsibî'ye Göre Haberî Sıfatlar", *Kelim Araştırmaları* 12/2 (2014), 281-282.

⁴³ İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakâtu'l-Hanâbile*, 1/62-63, 233; Macit, *Ehl-i Sünnet Ekolünün Doğuşu*, 80; Zafer Erginli, "Muhâsibî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/13-16.

⁴⁴ Bağdâdî, *Usûlu'd-dîn*, 308; Ebû Abdullah Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabi, *Târîhu'l-İslâm ve ve feyâtü'l-meşâhir ve'l-a'lâm*, thk. Ömer Abdüsselam Tedmürî, (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1410/1990), 18/205-209.

karıştırdığı için eleştirmiştir.⁴⁵ Yine Muhâsibî'nin bazı konularda havâtır gibi Mu'tezile tarafından kullanılan kavramlara yer vermesi, Ahmed b. Hanbel ve arkadaşları tarafından bid'at olarak değerlendirilmiştir.⁴⁶ Macit'e göre Ahmed b. Hanbel ve öncülük ettiği dini anlayışı benimseyenler ile Muhâsibî arasındaki fikri anlaşmazlığın önemli nedenleri bulunmaktadır. Ahmed b. Hanbel'in ona karşı hoşnutsuzluğu Muhâsibî'nin ruh, akıl, zihin gibi soyut meseleler hususunda görüş ileri sürmesinden kaynaklanmaktadır. Ayrıca Muhâsibî'nin metodolojisinin dinin temel referansları, marifet ve akıl olmak üzere üç esasa dayandığından bahsedilmekte ve bu açıdan da Ahmed b. Hanbel ile arasında büyük bir fark bulunduğu ifade edilmektedir.⁴⁷

Ahmed b. Hanbel'in tepkisine sebep olarak zikredilen bir diğer husus da Muhâsibî'nin tasavvuf ile meşgul olmasıdır. İbn Kesîr, İbn Hanbel'in Muhâsibî'nin meclisine gidilmesini mutasavvıf olması nedeniyle yasakladığını ve Muhâsibî'yi bu faaliyetlerinden dolayı kınadığını belirtmektedir. Ayrıca Ahmed b. Hanbel'in Muhâsibî ve arkadaşlarının dünya zevklerinden uzak durma ve nefis muhasebesi gibi konularda ilahî emir olmamasına rağmen konuşmalarından rahatsız olduğunu ifade etmektedir.⁴⁸ Zehebî, bu anlaşmazlığın nedenini "Muhâsibî tasavvufla ilgili teklifler yapmaktaydı, bundan dolayı Ahmed b. Hanbel onu ayıplamakta ve eleştirmekteydi." şeklinde açıklamaktadır.⁴⁹ Abdulkadir Mahmud'un İslam düşüncesindeki tasavvuf hareketlerini selefi tasavvuf, sünni tasavvuf ve felsefi tasavvuf şeklinde tasnif etmesinden hareketle selefi tasavvuf ile sünni tasavvuf arasında bazı tartışmaların olduğundan bahsedilmektedir. Selefi tasavvuf, te'vilsiz nassçılığı savunduğu halde, sünni tasavvuf sık sık akılla nasları te'vile başvurmuştur. Ahmed b. Hanbel ile Hâris el-Muhâsibî'nin tartışmaları da bunun örneği olarak kabul edilmektedir. Hatta İbn Hanbel'in Muhâsibî'den farklı bir düşüncesinin olmadığı sadece onun kelâmî meselelere dalıp birtakım mütalaalarda bulunmasından pek hoşlanmadığı iddia

⁴⁵ Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 8/214-215; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 12/110-112; a.mlf, *Târîhu'l-İslâm*, 18/205-210; Erginli, "Muhâsibî", 31/15.

⁴⁶ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 8/213.

⁴⁷ Macit, *Ehl-i Sünnet Ekolünün Doğuşu*, 72, 76.

⁴⁸ Ebu'l-Fidâ İmâdüddin İsmail b. Şihâbiddin Ömer b. Kesîr b. Dav' İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki, (Cize: Hicr, 1419/1998), 14/391-393.

⁴⁹ Ebû Abdullah Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Mizânu'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*, thk. Ali Muhammed Becâvî, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 1/430-431.

edilmiştir.⁵⁰ Bu tarz değerlendirmeler o dönem açısından kaynaklardaki bilgilerle örtüşmemektedir. Bugün mevcut fikirlerinden hareketle iki önemli İslam düşünürünü birbiri ile barıştırma gayesine matuf değerlendirmeler büyük bir yanılğı olarak karşımıza çıkmaktadır. Aynı zamanda bu anakronizm olarak isimlendirilen kronoloji hatası ve yanılığısıdır. Son olarak Melchert, Ebû Ubeyd ve Muhâsibi'nin, ılımlı-akılcılar şeklinde isimlendirilen gruba mensup olmaları nedeniyle Ehl-i hadis ve Ahmed b. Hanbel tarafından hor görüldüğünü düşünmektedir.⁵¹ Burada birçok sebep zikredilmiş olmakla beraber aslında Ahmed b. Hanbel'in kelamî yapıları ve Küllâbi geleneğe bakışı Muhâsibi'ye yönelik tepkinin temelini oluşturmaktadır.⁵²

Ahmed b. Hanbel'in Muhâsibi'ye yönelik tavır ve tutumu hakkında birçok rivayet aktarılmaktadır. Ahmed b. Hanbel, "bid'atçileri reddetmek için eser yazan Hâris el-Muhâsibi'ye "Vah sana! Sözlerini reddetmek için bile olsa onların delillerinden bahsettin ya! Böylece onları insanların mütalaasına arz etmiş oldun. Bu hususta fikir yürütmelerine sebebiyet verdin." diyerek serzenişte bulunmuş ve onunla ilişkisini kesmiştir.⁵³ Ahmed b. Hanbel'in Muhâsibi ile alakalı sözlerine ayrıca "O belanın aslıdır.", "Hâris'ten başka afet yoktur." ve "İbn Allâftan (ö. 235/849) başka yanında kimse kalmadı." ifadeleri de eklenebilir.⁵⁴ Ayrıca Ahmed b. Hanbel, Muhâsibi'nin çeşitli görüşlerine karşı çıkararak halkı onunla ilgili dikkatli olması gerektiği

⁵⁰ Hülya Küçük-Şahin Filiz, "Mukaddime", *er-Riâye/Nefs Muhasebesinin Temelleri*, mlf. Muhâsibi, Ebû Abdullah Hâris b. Esed, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1998), 9, 14, 32. Ayrıca bkz. Süleyman Uludağ, "Mukaddime", *Keşfu'l-mahcûb, (Hakikat Bilgisi)*, mlf. Hücviri, (İstanbul: Dergah Yayınları, 2014), 34-35.

⁵¹ Christopher Melchert, "IX. Yüzyıl Boyunca Nesih: Şafii, Ebû Ubeyd, Muhâsibi ve İbn Kuteybe", trc. Nail Okuyucu, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40/1 (2011), 218; Ahmed b. Hanbel'in Ebû Ubeyd'i hor görüşü hakkında bkz. İbn Ebi Ya'lâ, *Tabakâtu'l-Hanâbile*, 1/57.

⁵² Bu yaklaşımın ilerleyen dönemlerdeki yansımaları için bkz. Ümüt Toru, "Eş'arilik-Hanbelilik Farklılaşmasının Toplumsal Yansımaları", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/1 (2018), 260-292.

⁵³ Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 1/95, 2/168; Mehmet Zeki İşcan, *Selefilik İslami Köktencilik Tarihi Temelleri*, (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2012), 233.

⁵⁴ İbn Ebi Ya'lâ, *Tabakâtu'l-Hanâbile*, 1/150; Ebu'l-Mehâsin Cemalüddin Yusuf b. Hasen b. Ahmed İbnu'l-Mibred, *Bahru'd-dem fi men tekelleme fihî Ahmed bi medh ev zemm*, thk. Ravhiye Abdurrahman es-Süveyfî, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1413/1992), 35-36; Hâlid Kebir Allâl, *Safahât min târihi ehli's-sünne ve'l-cemâ'a bi Bağdâd*, (Cezayir: Matbaatu Hüme, ts.), 92.

hususunda uyaracağını da söylemektedir.⁵⁵ Ahmed b. Hanbel'in Muhâsibî'ye yönelik tepkisinden dolayı kendisine selam bile verilmediği zikredilmektedir.⁵⁶ Ahmed b. Hanbel'in birinin Muhâsibî ile görüştüğünü işittiğinde çok sinirlendiği ve bunun neticesi olarak kıpkırmızı olduğu, gözleri ve şah damarının şiştiği de rivayet edilmektedir.⁵⁷ Ahmed b. Hanbel, Muhâsibî'nin Mu'tezile'ye cevap vermek için eser yazmasına tepki gösterirken, Muhâsibî ise ona "Bid'ati reddetmek fazdır." şeklinde cevap vermektedir.⁵⁸

İbn Hanbel'in Muhâsibî'den uzaklaşması ve insanların da onunla görüşmesine mani olması nedeniyle Muhâsibî'nin Bağdat'tan ayrılıp Kufe'ye gitmek zorunda kaldığına dair bilgiler bulunmaktadır. Hatta kaynaklarda Muhâsibî'nin Kufe'den İbn Hanbel'e "Ebû Abdullah'ın hakkımda olumsuz tavır takınmasına sebep olan bütün görüşlerimden tövbe ediyorum." diyerek bir mektup yazdığı ancak İbn Hanbel'in onun pişmanlığını kabul etmediği rivayet edilmektedir.⁵⁹ Aynı şekilde Ahmed b. Hanbel'in en şiddetli uyarıyı Muhâsibî için yaptığı ve tövbesinin mümkün olmadığı bilgilerine de yer verilmektedir.⁶⁰ Buna rağmen Muhâsibî Bağdat'a dönmüş fakat hayatını saklanarak geçirmek zorunda kalmıştır.⁶¹ O, Ahmed b. Hanbel'in ölümünden iki yıl sonra Bağdat'ta vefat edip toprağa verilmiş ancak cenaze namazını yalnızca dört kişi kılabilmiştir.⁶² Bu bilgi kendisine uygulanan baskının Ahmed b. Hanbel'in ölümünden sonra da devam ettiğini göstermektedir.

Bu bilgilerin yanı sıra Zehebî'nin rivayeti güvenilir bulmadığını baştan ifade ederek⁶³ Muhâsibî'nin arkadaşlarıyla bir gece yaptıkları sohbet ve ibadeti Ahmed b. Hanbel'in gizlice izlediği ile ilgili bir rivayet zikredilmektedir. Ahmed b. Hanbel, Muhâsibî'nin talebelerinden İsmail b. İshak es-Serrâc'a "Muhâsibî ve müridleri senin evine geldikleri zaman, beni evine al; onlara görünmeden ne

⁵⁵ İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakâtu'l-Hanâbile*, 1/150.

⁵⁶ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 8/215.

⁵⁷ İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakâtu'l-Hanâbile*, 1/149.

⁵⁸ Abdülhalim Mahmud, *Muhâsibî*, trc. M. Beşir Eryarsoy, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2005), 26.

⁵⁹ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 18/209; Okuyucu, *Şâfi Mezhebinin Teşekkül Süreci*, 89.

⁶⁰ İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakâtu'l-Hanâbile*, 1/150. Bunun yanı sıra günahını itiraf etmedikçe tövbesinin kabul edilmeyeceğini söylediğine dair bilgiler de bulunmaktadır. İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakâtu'l-Hanâbile*, 1/68.

⁶¹ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 8/215.

⁶² Christopher Melchert, "Ahmed b. Hanbel'in Muhalifleri", 401. Abbâdî ise Muhâsibî'nin Basra'da vefat ettiğini kaydetmektedir. Ebû Asım Muhammed b. Ahmed el-Abbâdî, *Kitâbu Tabakâti'l-fukahâi's-Şâfi'iyye*, thk. Gösta Vitestam, (Leiden: E. J. Brill, 1964), 27.

⁶³ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 18/208; a.mlf, *Mizânu'l-i'tidâl*, 1/430-431.

konuştuklarını, ne yaptıklarını izleyeyim.” teklifinde bulunmuş, Muhâsibî ve arkadaşları eve geldiğinde es-Serrâc, İbn Hanbelî’yi gizlice onları dinleyebileceği bir yere almıştır. İbn Hanbel, Muhâsibî’nin zühd, ihlas, vera, takva ve rıza gibi hususlarda sohbet ettiğini, arkadaşlarının da bu sohbetten etkilenerek ağladıklarını gözlemlemiştir. Sohbet bittikten sonra Ahmed b. Hanbel, Serrâc’a “Ben böylesi bir konuşma dinlemedim; adam ne güzel şeyler söylüyor!” diyerek, Muhâsibî’ye olan hayranlığını gizlememiş olmakla beraber Serrâc’ı onlarla görüşmemesi konusunda uarmaktan da geri durmamıştır.⁶⁴ Anlatılan bu olay, Hanbelî kaynaklardaki verilerle uyum içerisinde gözükmemektedir. Şâfiî-Eş’arî kaynaklarda aktarılan bu hikayenin Muhâsibî’yi temize çıkarma girişimi şeklinde değerlendirilmesi mümkündür.

Ahmed b. Hanbel’in fikirlerine benzer şekilde Hanbelî gelenekte de Muhâsibî’ye yönelik birçok eleştiri ve itham yer almaktadır. Ebû Zur’a er-Râzî (ö. 264/878) Muhâsibî’ye karşı olumsuz bir tavır ile yaklaşmış, bid’at ve dalalet olarak kabul etmesi nedeniyle kitaplarından uzak durulmasını ve rivayetlere tâbi olunması gerektiğini belirtmiştir. İbn Hanbel’in talebelerinden Ebubekir el-Merrûzî, (ö. 275/888) bid’at konularını ele almakta, kelama ihtiyacın olmadığını, bid’atların yayıldığı dönemlerde güvenilir olmayan imamların arkasında namaz kılınmaması gerektiğini söylemektedir. Eserinde daha çok ahlakî meselelere değinmekle beraber bid’at ehli ile ilgili iki bilgiye rastlanmaktadır. Bir rivayette üç kişi ile oturmanın sevilmeceğinden ve bu kişilerden birinin de bid’at ehli olduğundan bahsedilmektedir. Diğer rivayette ise “Kim bid’at sahibi ile oturursa Allah’ın ismetinden (himaye) çıkar veya uzak olur.” şeklinde bir ifadeye yer verilmektedir.⁶⁵ Onun bu gerekçelerle Hâris el-Muhâsibî, Ebû Ali el-Kerâbisî, Bişr b. Gıyas el-Merîsî (ö. 218/833) ile İbnu’l-Allâf’a karşı çıktığı ve insanların onlara uymaması konusunda uyarılarda bulunduğu belirtilmektedir.⁶⁶ *Tabakâtu’l-Hanâbile*’de Muhâsibî ile ilgili ilginç hikayeler ile karşılaşmaktadır. Eserde Muhâsibî’ye yönelik Hanbelîlerin ileride Eş’arî için de söz konusu olacak dini duyarlılığı olmayan bir imaj ortaya koyma çabası söz

⁶⁴ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 8/215; Ebû Nasr Tâcüddin Abdulvehhab b. Ali b. Abdilkâfi es-Subkî, *Tabakâtu’s-Şâfi’iyyeti’l-kübrâ*, thk. Mahmud Muhammed et-Tanâhî-Abdulfettah Muhammed el-Hulv, (Kahire: Dâru İhyâi’l-Kutubi’l-Arabiyye, 1383/1964), 2/279; İbn Kesir, *el-Bidâye*, 15/391-392.

⁶⁵ Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed b. el-Haccâc el-Merrûzî, *Ahbâru’s-şuyûh ve ahlâkuhum*, thk. Âmir Hasan Sabrî, (Beyrut: Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, 1426/2005), 66, 189.

⁶⁶ İbn Ebî Ya’lâ, *Tabakâtu’l-Hanâbile*, 1/56-63, 143-151; Ferhat Koca, *İslam Hukuk Tarihinde Selefi Söylem Hanbelî Mezhebi*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011), 54; İğde, *Hanbelîliğin Teşekkül Süreci*, 139.

konusudur. Bu rivayetlerin ilkinde Muhâsibî yaşadığı yerde yapılan bir düğüne merdivende bulunan kadınları görmek için gitmiştir. Hatta kadınları görebilmek için kafasını onları görebilecek şekilde uzatarak oradan geçmiştir. “Bunu niye yaptın?” şeklinde bir soruya, “huru’l-’ini görmek için” demiştir. Bir başka rivayette ise, Ahmed b. Muhammed el-Esrem, “Allah’a yaklaştıracak şu sözü söylemekten başka bir şey bulamadım. Allah’ım eğer tekrar dünyaya gelsem Muhâsibî ile arkadaşlığımdan tövbe ederim.” ifadesini dile getirmiştir.⁶⁷ Başka bir rivayette ise, “Tek gözlü (الاعور) Hâris, yalancılardan en yalancısıdır.” ifadesine yer verilmiştir.⁶⁸ Burada Hâris el-Muhâsibî’nin deccalin özelliklerinden biriyle nitelendirilmesi dikkat çekmektedir.

1.1.3. Kerâbîsî’ye (ö. 248/862) Yönelik Eleştiriler

Kerâbîsî de diğer Küllâbîler ile aynı kaderi paylaşmış ve Hanbelîlerin eleştirileriyle karşılaşmıştır. Hatta diğer iki isme göre Hanbelî kaynaklarda daha fazla yer işgal ettiği de söylenebilir. Kerâbîsî’nin hayatının ilk kısmında Ehl-i re’ye mensup olduğu daha sonra ise Şâfiî’yi takip ettiği ifade edilmektedir. Ehl-i sünnet kelimcilerinden kabul edilen Kerâbîsî’nin aynı zamanda Ahmed b. Hanbel’in de eski dostlarından biri olduğu zikredilmektedir.⁶⁹ Kerâbîsî, Şâfiî’nin ders halkasına devam ederken Ahmed b. Hanbel ile yapmış olduğu münazaralardan bahsetmektedir.⁷⁰ İbn Hibbân, (ö. 354/965) *Kitâbu’s-Sikât* adlı eserinde Kerâbîsî’nin ilk başta değer verilen bir hadis alimi olduğunu, daha sonra bu algıda değişiklik meydana geldiğini ve hadisçiler arasındaki değerini kaybettiğini söylemektedir.⁷¹ Hatîb el-Bağdâdî, Kerâbîsî’nin halku’l-Kur’an konusundaki görüşü nedeniyle Ahmed b. Hanbel ve ashâbı tarafından kötü muameleye maruz kaldığını belirtmektedir. Bağdâdî, bu kötü muamelenin sebebini ise Ahmed b. Hanbel’in Kerâbîsî’nin görüşleri ile Cehmiyye’nin görüşleri arasında benzerlik kurması ile açıklamaktadır.⁷²

⁶⁷ İbn Ebî Ya’lâ, *Tabakâtu’l-Hanâbile*, 1/165-166.

⁶⁸ İbn Ebî Ya’lâ, *Tabakâtu’l-Hanâbile*, 2/572.

⁶⁹ Subkî, *Tabakâtu’s-Şâfi’iyyeti’l-kübrâ*, 2/114, 117-127; Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, 12/79-82.

⁷⁰ İbn Kesîr, *Tabakâtu’s-Şâfi’iyye*, thk. Abdulhafız Mansur, (Beyrut: Dâru’l-Medâri’l-İslâmî, 2004), 1/139-141.

⁷¹ Ebû Hâtim İbn Hibbân, *Kitâbu’s-Sikât*, thk. Muhammed Abdulmuîd Han, (Haydarabad: Dâiratu’l-Me’ârifî’l-Osmâniyye, 1393/1973), 8/189.

⁷² Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 8/64-66. Ayrıca bkz. Yusuf Şevki Yavuz, “Halku’l-Kur’an”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/372.

Ahmed b. Hanbel'in Şâfiî'den sadece fikhî mülâhazalarla uzaklaşmadığı, Bağdat'taki Şâfiî çevresinin önde gelen temsilcisi Kerâbisî ile bazı sorunlar yaşadığı bildirilmektedir.⁷³ Ahmed b. Hanbel'in Kerâbisî'ye yönelik ilk ve en temel eleştirisi onun Bişr el-Merîsî'nin takipçisi olarak kabul edilmesidir.⁷⁴ Nitekim bu hususta Kerâbisî ile bir şahıs arasında şöyle bir konuşma nakledilmektedir. Kerâbisî'nin "Kim Kur'an lafzı mahlûktur demezse kafirdir." dediği, karşılık olarak konuştuğu kişinin, "Hayır, bilakis bunu diyen kafirdir." şeklinde cevap verdiği ve şöyle devam ettiği ifade edilmektedir. "Bişr el-Merîsî öldü, onun yerini Kerâbisî aldı."⁷⁵ Hanbelî gelenekte Bişr el-Merîsî'nin yeri tespit edildiğinde bu husus daha net bir şekilde açığa çıkacaktır. Hanbelîler tarafından Bişr el-Merîsî, Cehm b. Safvan'ın halefi olarak görülmekte ve hakkında birçok eleştiriye yer verilmektedir. Zaten Ahmed b. Hanbel, Kerâbisî'yi Cehm b. Safvan'ın görüşlerini benimsemekle itham etmekte ve rivayetleri terk edip kitap yazdığı için tenkit etmektedir.⁷⁶

Kerâbisî'nin Ahmed b. Hanbel ve takipçileri tarafından eleştirilmesinin önemli sebeplerinden biri Kur'an ile ilgili görüşleridir. Onun Kur'an'ın lafzen yaratıldığı fikri nedeniyle Ahmed b. Hanbel ile ters düştüğü ve mübtedî suçlamasına maruz kaldığı belirtilmektedir.⁷⁷ Ahmed b. Hanbel'in onu bid'atçı olmakla itham ettiğine, onu kötilediğine ve söylediği hiçbir şeyi kabul etmediğine dair bilgiler de bulunmaktadır.⁷⁸ İbn Hanbel, Kerâbisî ile ilgili olarak "Onun yanında oturulmasın, kendisiyle konuşulmasın, kitapları yazılmasın, onunla oturanlarla da oturulmasın." şeklinde ifadeler sarf etmekte ve Ehl-i hadis çevresinden uzaklaştırılması hususunda görüş bildirmektedir. Kerâbisî ve Ebû Sevrî soran Fazl b. Nuh'a, Ahmed b. Hanbel "İkisinden de sakın!" şeklinde karşılık vermektedir.⁷⁹ Ayrıca Ahmed b. Hanbel'e Kur'an'ın okunuşunun

⁷³ Okuyucu, *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci*, 77.

⁷⁴ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 8/66.

⁷⁵ Ebû Abdullah Ubeydullah b. Muhammed b. Muhammed el-Ukberî İbn Batta, *el-İbâne an şerî'ati'l-fırkati'n-nâciye ve mucânebeti'l-fıraki'l-mezmûme*, thk. Rıza b. Na'sân Mu'tî, vd. (Riyad: Dâru'r-Râye li'n-Neşri ve't-Tevzî', 1415/1994), 4/344, 5/128-129.

⁷⁶ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 12/81-82; Okuyucu, *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci*, 84.

⁷⁷ Subkî, *Tabakâtu's-Şâfi'iyeti'l-kübrâ*, 2/118.

⁷⁸ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu medîneti's-selâm*, thk. Beşşar Avvad Ma'ruf, (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1422/2001), 8/612.

⁷⁹ İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakâtu'l-Hanâbile*, 1/109, 255, 414, 2/200.

mahlûk olduğunu söyleyen Kerâbîsi ve görüşleri sorulunca yüzünü buruşturup onu kötüleyen sözler söylediği rivayet edilmektedir.⁸⁰

Ahmed b. Hanbel'in takipçileri de Kerâbîsi'yi bid'atçılık ile suçlayarak ondan uzak durmayı tercih etmiştir. Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, (ö. 290/903) Kerâbîsi'nin Kur'an'ın lafzını mahlûk kabul etmesi sebebiyle Cehmiyye'nin görüşüne sahip olduğunu belirterek onu yalancı olmakla itham etmektedir. Ayrıca o, görüşlerinden dolayı Kerâbîsi'ye yönelik beddualara yer vermektedir.⁸¹ Kur'an'ın bütün yönleri, bütün halleri ile ve bütün cihetlerden Allah'ın kelamı olduğunu düşünen Hallâl, Kerâbîsi'yi Cehmî olmakla suçlamakta, onunla ve onun söylediklerini söyleyenler ile konuşulmaması gerektiğini ifade etmektedir.⁸² Aynı zamanda Hallâl, Kerâbîsi ve yanındakilerin Yahudi ve Hıristiyanlardan daha şiddetli kafir olduklarını söylemektedir. Bir başka yerde de o, Hişam b. Ammar'ın Cebrail ve Hz. Muhammed'in Kur'an'ı tilavet etmesine mahlûk dediğini, Kerâbîsi'nin bunu söylemeye cesaret edemediğini fakat onun da Cehmî olduğunu belirtmektedir. Aynı Abdullah b. Ahmed b. Hanbel gibi o da eserinde Kerâbîsi'ye yönelik beddualara yer vermektedir.⁸³ İbn Batta, onu Cehm b. Safvan'ın görüşlerinin takipçisi olarak görmekte, arkasında namaz kılınmaması, konuşulmaması gereken yalancı bir şahıs olarak tanımlamakta ve ona beddua etmektedir.⁸⁴ Yine aynı eserde Kerâbîsi; Dırar b. Amr, (ö. 200/815) Bişr el-Merîsî, Nazzâm, (ö. 231/845) ve İbn Ebî Duâd (ö. 240/854) gibi kişiler ile bir tutulmakta ve eleştirilere maruz kalmaktadır.⁸⁵ Ayrıca Kerâbîsi kelimeden olduğu için felah bulamayacak bir şahıs olarak tanımlanmaktadır.⁸⁶ Lâlekâî (ö.418/1027) de Kerâbîsi'nin eserlerinin terk edilmesi gerektiğini bildirmektedir.⁸⁷

Tabakâtu'l-Hanâbile'de de diğer Hanbelî kaynaklarda olduğu gibi Kerâbîsi ile ilgili birçok eleştiri yer almaktadır. Kerâbîsi, Allah'ın lanet

⁸⁰ Hatîb el-Bağdâdî, *Şerefu ashâbi'l-hadis*, thk. Mehmet Said Hatipoğlu, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1991), 6.

⁸¹ Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdîrrahman eş-Şeybânî, *Kitâbu's-Sünne*, thk. Muhammed b. Said b. Salim el-Kahtânî, (Riyad: Dâru İbni'l-Kayyim, 1406/1986), 165.

⁸² Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed b. Harun el-Hallâl, *es-Sünne*, thk. Atıyye Zehrânî, (Riyad: Dâru'r-Râye li'n-Neşri ve't-Tevzi', 1410/1989), 3/74-75.

⁸³ Hallâl, *es-Sünne*, 3/72, 88.

⁸⁴ İbn Batta, *el-İbâne*, 4/334-342.

⁸⁵ İbn Batta, *el-İbâne*, 5/83-84.

⁸⁶ İbn Batta, *el-İbâne*, 5/129.

⁸⁷ Ebû'l-Kasım Hibetullah b. el-Hasen b. Mansûr el-Lâlekâî, *Şerhu usûli i'tikâdi ehli's-sünne ve'l-cemâ'a*, thk. Ebû Ya'kub Neş'et b. Kemal el-Masrî, (İskenderiyye: Mektebu Dâri'l-Besîra, ts.), 1/165-169.

ettiği, sözleri bid'at olarak kabul edilen, Ahmed b. Hanbel'in konuşulmasını hatta Kerâbîsî ile konuşanlarla bile konuşulmasını yasakladığı biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Yine Kerâbîsî, Cehmî olarak kabul edilmekte ve Bişr el-Merîsî'nin takipçisi olmakla itham edilmektedir. Hatta İbn Ebî Ya'lâ eserinde Kerâbîsî'nin Kur'an'ın lafzını mahlûk saymayanların küfre düştüğünü savunduğunu ve bu görüşünden dolayı Ahmed b. Hanbel'in Kerâbîsî'yi tekfir ettiğini ifade etmektedir.⁸⁸ Kerâbîsî'nin Kur'an'ın lafzı ile ilgili düşünceleri nedeniyle Cehm'in görüşlerini savunduğu ifade edilmekte ve Tevbe suresinin altıncı ayeti onun aleyhinde kullanılmaktadır. Ayrıca "Allah onu helak etsin!" şeklinde bir bedduanın da Ahmed b. Hanbel'den işitildiği kaynaklarda zikredilmektedir. Kerâbîsî ve İbnu's-Selcî'nin (ö. 266/880) Kur'an'ın lafzının mahlûk oluşu hakkında konuştukları rivayet edilmekte, Ahmed b. Hanbel de bunu söyleyenin Cehmî olduğunu ifade etmektedir.⁸⁹ Başka bir rivayette de Ahmed b. Hanbel "Allah Kerâbîsî'nin şerefine leke sürsün. Onunla oturulmasın, konuşulmasın, kitapları yazılmasın, onunla oturan kişilerle de oturulmasın." demektedir. Kerâbîsî'nin görüşleri ve ne yaptığı sorulduğunda Ahmed b. Hanbel, "Bunlar Cehm'in görüşleridir. Kerâbîsî, Cehm'in görüşüne davet ediyor. Kur'an'ın lafzı mahlûk dedikten sonra geriye ne kaldı ki!" şeklinde karşılık vermektedir.⁹⁰ Kerâbîsî'nin Ahmed b. Hanbel hakkında konuştuğunu bildiren bir rivayette bunu duyan Hanbelî "O kimdir ki Ahmed b. Hanbel hakkında konuşuyor. Allah ona lanet etmiştir. O insanların şekilleri hakkında konuşan biridir. Ahmed b. Hanbel yükselirken Kerâbîsî alçalmaktadır. O fiçnin en altındaki tortudan başka bir şey değildir." ifadelerini kullanmaktadır.⁹¹ Ayrıca Ahmed b. Hanbel'i "Kerâbîsî bize göre kafirdir." derken duyan kişilerden de bahsedilmektedir. Kerâbîsî ile ilgili Ahmed b. Hanbel, "Ne zaman ilim ehlinden ve Ehl-i hadisten kabul edilir oldu!" diyerek serzenişte bulunmaktadır.⁹²

Ahmed b. Hanbel ve takipçilerinin Kerâbîsî'den rahatsız olmalarının tek sebebi Kur'an'ın lafzı ile ilgili fikirleri değildir. Kerâbîsî'nin hadisçilere bazı eleştiriler getirdiği bir eser kaleme alması da Hanbelî kesim tarafından şiddetli saldırılara uğramasına neden olmuştur. Kerâbîsî, müdelles raviler hakkında bir eser kaleme almış ve kitabında hadisçileri eleştirmiştir.⁹³ Kerâbîsî, tedlis yapan raviler arasında A'meş (ö. 148/765) gibi önemli muhaddislere de yer

⁸⁸ İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakâtu'l-Hanâbile*, 1/84-85, 88, 149-150.

⁸⁹ İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakâtu'l-Hanâbile*, 1/178-179, 241-242.

⁹⁰ İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakâtu'l-Hanâbile*, 1/286, 299.

⁹¹ İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakâtu'l-Hanâbile*, 1/335-336.

⁹² İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakâtu'l-Hanâbile*, 2/461, 553.

⁹³ Okuyucu, *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci*, 85-86.

vermiştir. Merrûzî, Kerâbîsî'den bu kitabı yazdığı için pişman olduğunu söylemesini istemiş fakat olumsuz cevap almıştır. Bunun üzerine Merrûzî, İbn Hanbel'e giderek Kerâbîsî'nin kitabı hakkında ona bilgi vermiştir. Ahmed b. Hanbel bunu öğrendiğinde "Bu kitap muhaliflerin delillendiremedikleri hususları güzel bir şekilde bir araya getirmiş, bu eserden sakının." demiştir. Merrûzî ayrıca Kerâbîsî'nin takiiye yaptığını ve sünnet aleyhtarı olduğunu ima etmiştir.⁹⁴ İbn Receb el-Hanbelî, (ö. 795/1393) Ehl-i hadise karşı olan bazı isimlerin art niyetli bir şekilde bu eserleri kaleme aldıklarını söyleyerek Mu'tezile gibi fırkaların da yazılan bu eserlerden faydalandıklarını ve hadis alimlerini tenkit etmek üzere kullandıklarını belirtmiştir.⁹⁵ Aynı zamanda Kerâbîsî'nin bazı ayetler ile ilgili değerlendirmeleri Ahmed b. Hanbel ve arkadaşlarının sert eleştiriler yapmalarına sebep olmuştur. Örneğin Kerâbîsî'nin Mâide suresinin üçüncü ayeti ile ilgili olarak "Allah eğer dininizi kemale erdirseydi bu ihtilaflar olmazdı." dediği rivayet edilmiştir. Ahmed b. Hanbel, bu sözlerin açık bir küfür olduğunu belirtmiştir.⁹⁶

Tabakâtu'l-Hanâbile'de birinci tabaka olarak zikredilen kişilerin temel meselesinin halku'l-Kur'an olduğu anlaşılmaktadır. Bunun dışında birçok konudan bahsedilmekle beraber ilk iki cildin temel konusunun Kur'an olduğu ve bu konuda Lafziyye'nin görüşlerinin şiddetli bir şekilde eleştirildiği görülmektedir. Özellikle Kerâbîsî ve Muhâsibî ile ilgili birçok bilgi eserin bu kısımlarında yer almaktadır. Mürcie, Rafıza, Kaderiyye gibi fırkalar da Hanbelî isimler tarafından eleştirilere maruz kalsa da ağırlıklı olarak Lafziyye'nin görüşleri söz konusu edilmektedir. Bu bağlamda Ebû Hanîfe ve ashabı, İbnu's-Selcî ve Bişr el-Merîsî hakkında bilgiler olmakla beraber çoğunlukla Kerâbîsî ve Muhâsibî'nin fikirleri eleştirilmekte, Küllâbî geleneğin önemli isimleri hakkında toplumda olumsuz bir intiba uyandırma girişimleri fark edilmektedir. Eserin ilk iki cildinde İbn Küllâb'tan hiç bahsedilmemesi sadece üçüncü tabaka da iki yerde onun ismine değinilmiş olması önemli ve ilginç bir bilgi olarak karşımıza çıkmaktadır. Muhâsibî ve Kerâbîsî'nin toplum tarafından daha tanınır şahsiyetler olması bu durumun sebepleri arasında zikredilebilir. Ayrıca İbn Küllâb ve arkadaşlarının isimleri V./XII. asırda ağırlığını kaybetmiş gibi gözükmektedir. Bundan önceki iki yüz yıllık süreçte Hanbelî isimlerin sıklıkla eleştirdiği Küllâbîler yavaş yavaş Hanbelî eserlerde zikredilmemeye başlanmıştır. Bunda

⁹⁴ Ebu'l-Ferec Zeynüddin Abdurrahman b. Ahmed b. Abdurrahman İbn Receb, *Şerhu İleli't-Tirmizî*, thk. Hemmam Abdurrahim Said, (Zerka: Mektebetu'l-Menâr, 1407/1987), 2/893.

⁹⁵ İbn Receb, *Şerhu İleli't-Tirmizî*, 2/853, 855, 892.

⁹⁶ İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakâtu'l-Hanâbile*, 1/40.

Küllâbilerin artık Eş'arilik kavramının altında kabul edilmesi etkili olmuştur.

1.1.4. Hanbeli Gelenek Tarafından Eleştirilen Diğer Küllâbiler

Hanbelîlerin bu üç isim dışında Küllâbiyye'ye mensup olarak kabul ettikleri ya da onlarla aynı görüşleri paylaşan kişileri eleştirdikleri görülmektedir. Kerâbîsi'den sonra Ahmed b. Hanbelî rahatsız eden kişilerin başında Ebû Sevr gelmektedir. Şâfiî'nin talebelerinden biri olan Ebû Sevr bazen tek başına bazen de Kerâbîsi ile birlikte tenkit edilmektedir.⁹⁷ Ebû Sevr'e yönelik eleştiriler Lafziyye karşısında takınmış olduğu yetersiz tavra ve "Allah Adem'i kendi suretinde yarattı." rivayetine getirmiş olduğu yoruma dayanmaktadır. Ebû Sevr, bu rivayeti Ahmed b. Hanbelî'den farklı olarak "Allah suretinde" değil, "Adem'in suretinde" şeklinde yorumlamaktadır.⁹⁸ Öte yandan Ahmed b. Hanbelî'nin Ebû Sevr'i övdüğüne delil teşkil eden rivayetlere de rastlanmaktadır. Bu rivayetlerle ilgili Hallâl, "Onlar Ebû Sevr'in bid'at içeren görüşlerinden önceki döneme aittir. Onunla ilgili bilgileri öğrendikten sonra onu övmemiş suçlamıştır." ifadelerini kullanmaktadır.⁹⁹ Ebû Sevr'in övüldüğü rivayetlerin Hatîb el-Bağdâdî'nin eserinde zikredilmesi bu rivayetler ile ilgili bir diğer şüphe olarak kabul edilmektedir.¹⁰⁰ Ancak Hallâl'in Bağdâdî'den önce yaşamış olması Ahmed b. Hanbelî'nin bu tarz övücü ifadelerinin olduğunu göstermektedir. Ahmed b. Hanbelî'nin hayatının ilk bölümünde Kerâbîsi ile iyi ilişkiler kurduğu gibi Ebû Sevr'e karşı da dostane bir yaklaşım sergilediği varsayılabilir.

Ahmed b. Hanbel, Ahmed b. Şerrâk'ın Kur'an'ın lafzının yaratılmış olduğu görüşünü duyduğunda kimsenin onunla aynı mecliste bulunmaması talimatını vermiştir. Bunun üzerine Şerrâk, Bağdat'ı terk edip Âbâdân'a (Abbâdân) gitmek zorunda kalmıştır. Fakat Ahmed b. Hanbel, orada da Şerrâk'ın peşini bırakmamış, haber göndererek Âbâdân şehrinden de kovulmasını sağlamıştır.¹⁰¹ Muhammed b. Salih, Kerâbîsi'nin görüşlerini savunmakta aşırıya gittiği için eleştiriler ile karşılaşmıştır.¹⁰² İbrahim el-Münzir de halku'l-Kur'an meselesindeki görüşleri nedeniyle Ahmed b. Hanbel'in

⁹⁷ İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakâtu'l-Hanâbile*, 1/211, 212, 255, 414.

⁹⁸ İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakâtu'l-Hanâbile*, 1/93, 212, 309.

⁹⁹ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 6/65-69.

¹⁰⁰ Christopher Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, trc. Ali Hakan Çavuşoğlu, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 86.

¹⁰¹ Hallâl, *es-Sünne*, 3/63-70; Melchert, "Ahmed b. Hanbelî'nin Muhalifleri", 401.

¹⁰² Ebu'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Ali b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbu't-tehzîb*, (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1327), 9/226-227.

eleştirilerinden nasibini almıştır.¹⁰³ Zahid Bedr el-Megâzili'nin (ö. 282/895) de Muhâsibi'nin etkisiyle Cehm'in görüşünü benimsemiş olması nedeniyle Ahmed b. Hanbel tarafından ağır bir dille eleştirildiği aktarılmaktadır.¹⁰⁴ Herevî, Ebu'l-Hasan ed-Dînârî isimli bir şahıstan uzak durulması gerektiğinden, çünkü onun Küllâbî olması sebebiyle Allah tarafından lanetlendiğinden bahsetmektedir.¹⁰⁵ Muhaddis, şair ve nesep alimi Mus'ab ez-Zübeyri'nin (ö. 236/851) vakf tavrını benimsediği bilinmektedir. Onun Kur'an'ın yaratılmamış olduğunu söyleyen bir kişiyi açıkça itham ettiği rivayet edilmektedir. Hatta onun Kur'an'ın mahlûk olduğuna inandığına yönelik bilgiler de bulunmaktadır.¹⁰⁶ Mütevekkil tarafından Samarra'ya davet edilen muhaddisler arasında da zikredilen Zübeyri bu tavrı nedeniyle eleştirilmektedir.¹⁰⁷ Son olarak ismi zikredilebilecek bir diğer kişi Mısırlı Şâfiî Müzenî'dir. (ö. 264/878) Kalam ile meşgul olması nedeniyle Ebû Zur'a er-Râzî ondan ders almak istememiştir.¹⁰⁸ İsmi müsemâdan farklı olduğunu düşünmesi ve Kur'an telaffuzunun mahlûk olduğunu kabul etmesi Müzenî'nin ılımlı akılcı olarak nitelendirilmesine ve Ehl-i hadis alimleri tarafından eleştirilmesine sebep olmuştur.¹⁰⁹

1.1.5. Hanbelî Gelenekte Lafzıyye ve Vâkıfiyye Eleştirisi

Ahmed b. Hanbel'in Küllâbîlere Kur'an ile ilgili itirazı ve tepkisi bununla sınırlı kalmamış o dönemdeki Lafzî ve Vâkıfî olarak isimlendirilen bütün herkesi kapsamıştır. Mes'ele'tu'l-lafz şeklinde isimlendirilen tartışmada Kur'an lafızlarının ve bunları okumanın mahlûk olduğunu kabul edenlere Lafzıyye ismi verilmiştir.¹¹⁰ Tereddüt edip duranlar, karar vermeyenler şeklinde tanımlanan Vâkıfiyye kavramı ise daha çok Şii gelenekte kullanılmaktadır.¹¹¹ Ancak çalışmada bu kavram, Kur'an'ın lafızlarının yaratılmışlığı

¹⁰³ Subkî, *Tabakâtu's-Şâfi'iyeti'l-kübrâ*, 2/82; İbn Kesîr, *Tabakâtu's-Şâfi'iyye*, 1/116.

¹⁰⁴ İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakâtu'l-Hanâbile*, 1/233.

¹⁰⁵ Herevî, *Zemmu'l-keâm*, 4/405.

¹⁰⁶ İrfan Aycan, "Zübeyri", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/526-527.

¹⁰⁷ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 2/344; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzibu't-tehzib*, 10/163-164.

¹⁰⁸ Abdurrahman b. Muhammed b. İdris İbn Ebî Hâtîm er-Râzî, *el-Cerh ve't-ta'dil*, thk. Abdurrahman b. Yahya el-Muallimî el-Yemânî, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1372/1953), 2/204.

¹⁰⁹ Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, 91.

¹¹⁰ Yusuf Şevki Yavuz, "Lafzıyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/48.

¹¹¹ Mustafa Öz, "Vâkıfe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/487-488.

meselesinde fikir ifade etmeyen gruplar için kullanılacaktır. Bu zaman diliminde Kur'an lafzının yaratılmış olduğunu düşünen bütün isimler Hanbeliler tarafından tenkit edilmiş ve bu düşünce toplumdaki tecrit edilmeye çalışılmıştır.¹¹² Kur'an'ın telaffuz edilmesinin yaratılmış olduğunu söyleyenlerin sünneti terk edenler oldukları ve onlarla bir arada bulunmaktan sakınılması gerektiği tavsiye edilmiştir. Eş'ari, Ehl-i hadis içerisinde Kur'an'ın hiçbir şekilde mahlûk olmadığını iddia edenlerin (Hanbeliler) Kur'an'ın kıraati ve lafzı konusunda görüş bildiren Lafziyye ile Vakıfiyye'yi kafir saydıklarını bildirmektedir.¹¹³

Ahmed b. Hanbel, Lafziyye'yi Cehmiyye kapsamında değerlendirmekte ve hatta onların Cehmiyye'den daha kötü durumda olduklarını ifade etmektedir.¹¹⁴ Kur'an ile Kur'an lafzı arasındaki ayrım da aynı şekilde Ahmed b. Hanbel tarafından Cehmiyye ile özdeşleştirilmektedir.¹¹⁵ Ahmed b. Hanbel'in, Lafziyye ve Vakıfiyye'den sakınılması gerektiğini ifade ettiği aktarılmaktadır.¹¹⁶ Abdullah b. Ahmed b. Hanbel'in babasına, "Kur'an'ı telaffuzumuz mahlûktur." diyen bir kavim hakkındaki fikrini sorduğu ve İbn Hanbel'in de onların Cehm b. Safvan'a ait bu sözü destekleyenlerin en şerhileri ve bu yaptıklarının son derece kötü olduğunu ifade ederek cevap verdiği aktarılmaktadır.¹¹⁷ *er-Redd alâ men Yekûlu'l-Kur'an Mahlûk* adlı eserinde meseleyi uzunca bir şekilde irdeleyen Neccâd, Kur'an'ın mahlûk olduğunu söyleyenleri eleştirirken aynı zamanda Vakıfe ve Lafziyye ile alakalı bilgilere de yer vermektedir. Neccâd'a göre Kur'an mahlûktur diyen ve bu konuda şüphe eden kafirdir. Ayrıca o Lafziyye mensuplarının mübtedî ve dalalet sahibi olduğunu belirtmektedir.¹¹⁸

Hanbelilik için önemli isimlerden biri olan Hallâl *es-Sünne* adlı eserinde Lafziyye ile ilgili eleştirilere yer vermektedir. Öncelikle

¹¹² Okuyucu, *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci*, 87-90.

¹¹³ Ebû Musa el-Eş'ari, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfu'l-musallîn*, thk. Ahmed Cad, (Kahire: Dâru'l-Hadis, 1430/2009), 336-337; a.mlf, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, trc. Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın, (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2015), 409.

¹¹⁴ İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, 1/21, 29, 165, 172, 414.

¹¹⁵ Hatib el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 8/65; İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, 1/46, 62, 88, 149-150.

¹¹⁶ Lâlekâi, *Şerhu usûli i'tikâdi ehli's-sünne ve'l-cemâ'a*, 1/149.

¹¹⁷ Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *Kitâbu's-Sünne*, thk. Abdullah b. Hasan b. Hüseyin, (Mekke: el-Matbaatu's-Selefiyye, 1349/1930), 36-37.

¹¹⁸ Ebû Bekr Ahmed b. Selman b. Hasen el-Bağdâdî en-Neccâd, *er-Redd alâ men yekûlu'l Kur'an mahlûk*, thk. Rızaullah Muhammed İdris, (Sâlimiyye: Mektebetü's-Sahâbeti'l-İslâmiyye, 1400), 73.

Kur'an'ın mahlûk olduğunu söylemek ile bu tartışmada sessiz kalmak (Vakıfe) ya da Lafziyye'ye mensup olmak arasında hiçbir fark bulunmamaktadır. Bu eserde ayrıca Lafziyye ile ilgili birçok eleştiri ve olumsuz ifadeye rastlamak mümkündür. Bunlar; Lafziyye'nin Cehmiyye'den ve Vâkıfe'den kötü oluşu, Lafziyye'nin sözlerinin kötü ve rezil oluşu, cahil oldukları, ilimlerinin olmadığı, konuşulmaması ve oturulmaması gereken kişiler oldukları, arkalarında namazın kılınmaması gerektiği şeklinde sıralanabilir.¹¹⁹ İbn Batta aynı geleneği devam ettirmiş, eserinde Lafziyye ile Vâkıfe'ye özel bir bölüm ayırmış ve onlar hakkında düşüncelerini dile getirmiştir. İbn Batta'ya göre bu iki grup Cehmiyye'dir, hatta Cehmiyye'den yirmi kat daha kötüdür. Genel olarak Lafziyye, Ashab-ı kelam ve felah bulamayacak bir grup olarak nitelendirilmiştir.¹²⁰ Hanbelî gelenek Cehmiyye'nin üç gruptan oluştuğunu ifade etmektedir. Kelam mahlûktur diyenler ki bunlar kafirdir. Bu konuda konuşmayan kişi melun Vakıfe'den kabul edilir. Diğer de lafzı mahlûktur diyen grup, bu grupların üçü de Cehmî kafirdir. Tövbe etmezlerse onlarla nikah kıyılmaz ve kestikleri de yenmez.¹²¹ Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, Lafziyye'nin Kur'an'ın tilavetinin ve lafızlarının muhdes olduklarına inanmalarından ötürü kafir olduklarını söylemektedir. O, Lafziyye'nin Kaderiye, Mu'tezile, Cehmiyye, Hâriciler ve Şiiler ile birlikte tekfir edilmesi gerektiğini düşünmektedir.¹²² Lâlekâi de Vâkıfe'nin ve Kur'an ile ilgili konular hakkında şüphe eden anlamında kullandığı Şükkâk'ın tekfir edilmesi gerektiğini ifade etmektedir.¹²³ Siczî, Lafziyye'nin birçok konuda Mu'tezile'ye uyduğunu hatta bazı görüşlerinde onlardan daha kötü durumda olduklarını ve fesada vardıklarını söylemektedir.¹²⁴ Herevî, Kur'an'ın mahlûk olmadığından, Kur'an'a mahlûk diyen kişinin kafir olduğundan ve Lafziyye ile Vâkıfiyye'den bahsetmektedir.¹²⁵ İbnu'l-Hanbelî'nin de Lafziyye ile ilgili olarak küfür ithamını yinelediği görülmektedir.¹²⁶ Son olarak Hanbelîlerin Lafziyye'ye karşı çeşitli eleştirileri geleneğe olduğu gibi *Tabakâtu'l-Hanâbile*'de de gözlemlenmektedir. Vâkıfiyye ve Lafziyye, *Tabakâtu'l-Hanâbile*'nin

¹¹⁹ Hallâl, *es-Sünne*, 2/126, 3/63-119.

¹²⁰ İbn Batta, *el-İbâne*, 4/291-296, 346-347.

¹²¹ İbn Ebi Ya'lâ, *Tabakâtu'l-Hanâbile*, 2/428.

¹²² Ebû Ya'lâ Ferrâ, *Kitâbu'l-Mu'temed*, 267; Yusuf Şevki Yavuz, "Ebû Ya'lâ el-Ferrâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/257.

¹²³ Lâlekâi, *Şerhu usûli i'tikâdi ehli's-sünne ve'l-cemâ'a*, 1/266.

¹²⁴ Siczî, *Risâletu's-Siczî ilâ ehli Zebîd*, 137.

¹²⁵ Herevî, *Zemmu'l-keâm*, 4/359, 360.

¹²⁶ Ebu'l-Kasım Abdulvehhab b. Abdilvahid b. Muhammed eş-Şirâzi ed-Dımaşkı İbnu'l-Hanbelî, *er-Risâletu'l-vâdîha fi'r-reddi ale'l-Eşâ'ira*, thk. Ali b. Abdulaziz b. Ali eş-Şebl, (Riyad: Mecmû'âtu't-Tuhafi'n-Nefâisi'd-Düveliyye, 1999), 725.

birçok yerinde eleştirilmiş, Cehmiyye'nin görüşünden daha habîs bir görüş olarak kabul edilmiştir. Hatta İbn Ebî Ya'lâ, Kur'an'ın lafzının mahlûk olduğunu düşünen kişinin Cehmî olduğunu, cehennem de ebedi olarak kalacağını ve bunun şirk olduğunu Ahmed b. Şâzân'dan rivayet etmiş ve onun bu ifadeleri Ahmed b. Hanbel'den duyduğunu söylemiştir.¹²⁷

1.2. Küllabî Gelenekte Hanbelîlik Algısı

Hanbelî gelenekte Küllâbîler için birçok bilgiye ulaşmak söz konusu iken Küllâbîliğin Hanbelîler ile ilgili yaklaşımları hakkında çok fazla malumat bulunmamaktadır. Küllâbî olarak kabul edilen şahısların eserlerinin büyük bölümünün günümüze ulaşmamış olması bunun temel sebebidir. Bu isimler arasında sadece Muhâsibî'nin bazı eserleri günümüze ulaşmıştır. Elimizde mevcut olan bu eserler de daha çok tasavvuf ile ilgili çalışmalardır. Onun *el-Akl ve Fehmu'l-Kur'an* isimli eseri bunun dışında tutulacak olsa da bu çalışmada Hanbelîler ile ilgili bir malumata ulaşılmamıştır. Hatta Muhâsibî'nin kelama dair eserlerinin günümüze ulaşmamış olması Ahmed b. Hanbel'in Muhâsibî ve kitaplarına karşı tutumu ile ilişkilendirilmiştir.¹²⁸ Bu sebeplerden dolayı Küllâbîlerin Hanbelî düşünce hakkındaki değerlendirmelerine ilişkin az sayıda malumata ulaşılmıştır.

Muhâsibî, *el-Mekâsib* adlı eserinde Ahmed b. Hanbel'in ismine dört kere yer vermiştir. Vera, günah ile düşmanlıkta yardımlaşma ve idarecinin verdiği hediyeler konusunda Ahmed b. Hanbel'in ismi Sevrî (ö. 161/778), Abdullah b. Mübarek (ö. 181/797), Veki' b. Cerrah (ö. 197/812) ve Abdurrahman b. Mehdi (ö. 198/813) gibi bazı muhaddisler ile birlikte zikredilmiş ve bu konulardaki görüşlerine değinilmiştir.¹²⁹ Muhâsibî'nin eserlerinde Ahmed b. Hanbel ile ilgili herhangi bir olumsuz ifadeye rastlanmamıştır.

Kerâbîsî'nin ise Ahmed b. Hanbel hakkında bazı ifadeler kullandığına dair bilgiler mevcuttur. Örneğin; Yahya b. Maîn, (ö. 233/848) Kerâbîsî'nin Ahmed b. Hanbel hakkında olumsuz ifadeler kullandığını duyunca kendisine lanet etmiş ve "Dövülmeye ne kadar da ihtiyacı var!" şeklinde karşılık vermiştir. Ayrıca Kerâbîsî, İbn Hanbel'in eleştirilerini duyduğunda, "Bu gençle ne yapacağımızı bilmiyorum. Mahlûk desek de bid'at diyor, mahlûk değil desek de

¹²⁷ İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakâtu'l-Hanâbile*, 1/33, 46, 62, 67, 109, 270, 380, 460, 2/59, 262, 274, 428.

¹²⁸ Abdülhalim Mahmud, *Muhâsibî*, 25-27.

¹²⁹ Ebû Abdullah Hâris b. Esed el-Muhâsibî, *el-Mekâsib*, thk. Abdulkadir Ahmed Ata, (Beyrut: Müessesetu'l-Kutubi's-Sekâfiyye, 1407/1987), 78, 90, 97, 100.

bid'at diyor.” şeklinde tepki vermiştir.¹³⁰ Kerâbîsi'ye yönelik eleştirilerin diğer isimler ile kıyaslandığında Hanbelî gelenekte daha fazla yer almasının sebepleri arasında bu husus da zikredilebilir. Hanbelîlerin hoşlanmadığı fikir ve düşüncelerin ilk kez Kerâbîsi tarafından söylenmiş olması ve Kerâbîsi'nin bu rivayetlerden anladığımız kadarıyla açıktan Ahmed b. Hanbel hakkında bazı eleştiriler yapması, Muhâsibî ve İbn Küllâb'tan daha fazla hedef haline gelmesine neden olmuş gibi gözükmektedir.

1.3. IV./X. yüzyılda Hanbelîlik-Küllâbîlik İlişkisi

Bu yüzyılda iki grup arasındaki ilişki çerçevesinde Kalânîsi ve İbn Huzeyme'nin isimleri dikkat çekmektedir. Kalânîsi'nin yaşadığı dönem ile ilgili tartışmalar bulunmakta ve Eş'arî ile aynı dönemde yaşamış olma ihtimalinin daha kuvvetli olduğundan bahsedilmektedir.¹³¹ Tarih sahnesinde Kalânîsi nisbesine sahip birçok ismin bulunduğu, Eş'arî'nin zamanındaki Kalânîsi'nin Ebu'l-Abbas el-Kalânîsi olduğu ifade edilmektedir.¹³² Nesefî, onun *Kitâbu'l-Câmî* adlı bir eseri,¹³³ Bağdâdî, büyük bölümü Nazzâm'a reddiye şeklinde kaleme alınmış bir kelim eseri¹³⁴ ve *el-Makâlât* diye bilenen başka bir eseri¹³⁵ başta olmak üzere toplam yüz elliden fazla kitabı olduğunu kaydetmektedir.¹³⁶ Kalânîsi'nin aklı naklin önüne aldığı ve dini konularda aklı kullanmanın gerekliliğine inandığı belirtilmektedir.¹³⁷

Kalânîsi'nin kelamî görüşleri, İbn Küllâb ve Muhâsibî gibi çoğunlukla Mu'tezile'ye karşı itiraz ve selefî kelamî problemlere cevap veremediği konularda reddiye olarak ortaya çıkmaktadır. Kalânîsi ve ashâbının esas amacı kelam ile selefî düşüncüyü uzlaştırmak ve itikadî problemleri sünî düşünceye uygun şekilde açıklamak şeklinde anlatılmaktadır. Eş'arî'nin, Mu'tezile'den

¹³⁰ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 8/65; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbu't-tehzîb*, 2/360.

¹³¹ Kalaycı, *Eşarîlik-Maturîdîlik İlişkisi*, 90-91.

¹³² M. Sait Özervarlı, “Kalânîsi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/223.

¹³³ Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsîratü'l-edille fî usûli'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003), 2/386.

¹³⁴ Ebû Mansûr Abdulkâhîr b. Tahir b. Muhammed et-Temîmî el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Frak*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1971), 94; a.mlf, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, trc. Ethem Ruhi Fığlalı, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2014), 97.

¹³⁵ Tevfik Yücedoğru, “Ebu'l-Abbâs el-Kalânîsi'nin Kelâmî Görüşleri”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/2 (2011), 82.

¹³⁶ Bağdâdî, *Usûlu'd-dîn*, 310; a.mlf, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 290.

¹³⁷ Macit, *Ehl-i Sünnet Ekolünün Doğuşu*, 93.

ayrıldığı tarihlerde Küllabiler arasında Kalânisi'nin ismi yüksek sesle ifade edilmektedir. İbn Küllâb ve Muhâsibî gibi Kalânisi ve ashabı da iki uç tarafından sert bir şekilde eleştirilmektedir. Hanbeliler, onların faaliyetlerini dinde yozlaşma şeklinde yorumlarken, Mu'tezile mezhebi ise kendilerine karşı sert eleştiriler yöneltmelerinden rahatsız olmuştur.¹³⁸ Siczî; İbn Küllâb, Kalânisi, Eş'arî ve Cübbâi'yi (ö. 303/916) aynı cümlede zikrederek hepsini Hz. Peygamber'den gelen şeylere yüz çevirmekle itham etmektedir. Siczî ayrıca eserinde Kalânisi'den Sâlihî ile birlikte bahsetmekte ve iki ismi eleştirmektedir.¹³⁹ İbn Teymiyye ise Kalânisi'ye özel bir yer ayırmamakta, onu İbn Küllâb'ın samimi bir takipçisi olarak görmektedir. Bazen İbn Küllâb, Muhâsibî ve Kalânisi'yi beraber anmakta, bazen sadece Küllâbiyye demekle yetinmektedir. Ancak İbn Teymiyye bu konuda önemli bir ayırım yapmakta ve Kalânisi'nin Ahmed b. Hanbel'e daha yakın olduğunu vurgulamaktadır.¹⁴⁰ Yaşadığı dönemde İbn Huzeyme'nin (ö. 311/924) Kalânisi'nin en büyük hasmı ve muhalifi olduğuna yönelik bilgiler bulunmaktadır. Hadis taraftarları arasında önemli bir yere sahip ve yaşadığı zaman diliminde Horasan bölgesindeki hadis ashabının lideri kabul edilen İbn Huzeyme (ö. 311/924) Şâfiî mezhebinin tabakat eserleri içerisinde önemli bir isim olarak zikredilmektedir.¹⁴¹

Bu dönemde Kalânisi dışında İbn Huzeyme'nin öğrencileri arasında zikredilen Ebû Ali Muhammed b. Abdilvehhab es-Sekafî (ö. 328/939) ve Ebû Bekr Ahmed b. İshak es-Sabğî'nin (ö. 342/953) de Kalânisi gibi Küllâbiliğe meyletmekle itham edildiği ve eleştirildiği görülmektedir.¹⁴² Ebû Ali es-Sekafî hadisçi olarak tanınmış ve İbn Huzeyme'nin meclisinde olmadığı zaman onun yerine vekalet edecek kadar kabul görmüş biri olmasına rağmen Küllâbiliğe meyli onun eleştirilerden nasibini almasına neden olmuştur. Aynı şekilde muhaddis Ebû Bekir Ahmed b. İshak es-Sabğî de Nişabur'a ilk daru's-sünneyi tesis eden ve kendisinden sonra yerini öğrencisi Hâkim en-Nisâbüri'ye bırakan bir kişi olarak tanıtılmakla beraber onun da kelam ile işigali nedeniyle çeşitli sıkıntılar yaşadığı ifade edilmektedir.¹⁴³

¹³⁸ Yücedoğru, "Ebu'l-Abbâs el-Kalânisi'nin Kelamî Görüşleri", 83-84.

¹³⁹ Siczî, *Risâletu's-Siczî ilâ ehli Zebîd*, 80-81, 101.

¹⁴⁰ İbn Teymiyye, *Minhâcu's-sünne*, 2/222-223, 327-328.

¹⁴¹ Takıyyüddin Ebû Bekr b. Ahmed b. Muhammed İbn Kâdi Şühbe, *Tabakâtu's-Şâfi'iyye*, thk. el-Hafız Abdulalim Han, (Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 1407), 1/69

¹⁴² İbn Teymiyye, *Der'u te'âruzi'l-akl ve'n-nakl*, 2/80-83.

¹⁴³ Zehebi, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 17/170; Adil Yavuz, "Bir İhtisas Medresesi Olarak Dâru'l-Hadislerin Önemi", *Medrese Geleneği ve Modernleşme*

İbn Huzeyme, 309/921 yılında Küllâbiyye mensubu oldukları gerekçesiyle bazı öğrencilerini reddetmiş ve Ahmed b. Hanbel'in bu grubu şiddetli bir şekilde eleştirdiğini ileri sürmüştür. Öğrencilerinin kelim ile ilgilenmelerinden rahatsız olan İbn Huzeyme ile öğrencileri arasında bir görüşmenin gerçekleştiği anlaşılmaktadır. Görüşmenin ve öğrencileri ile İbn Huzeyme arasında tartışma konusu olan meselenin kelimullah olduğu bilinmektedir. Bu konu Ebû Ali es-Sekafî'ye sorulmuş, o da kelimullahın devam eden kadim bir varlık olduğuna inanan kişinin hadisçilerin itikadını benimsemiş olacağını söyleyerek cevap vermiştir. Bu ifadelerinin toplumda yayılması ile öğrencilerinin Küllâbiyye'ye mensup olduğu şeklindeki serzenişler İbn Huzeyme'ye daha güçlü bir şekilde yapılmıştır. Görüşmenin de bunun akabinde İbn Huzeyme'nin öğrencilerini toplaması ile gerçekleştiği görülmektedir. İbn Huzeyme sözlerine kelamî konular ile meşgul olunmaması gerektiğini ifade eden uyarılarını tekrarlayarak başlamıştır. Küllâbiyye'ye lanet ederek, onların kendisine iftira ettiklerini bildiren İbn Huzeyme, kendi görüşlerinin Küllâbiyye'nin görüşleri ile hiçbir şekilde uyuşmadığını belirtmiştir. O, yukarıda zikredilen iki öğrencisinin yanına Yahya b. Mansur ve İbn Ebî Osman'ı ekleyerek dördünün de kendisine iftira attığını ve kendi görüşleri dedikleri gibi olmamasına rağmen öğrencilerinin yanlış aktardığını ifade etmiştir. Zehebî burada açıklama yapma gereği duyarak bu isimleri savunmuştur. İbn Huzeyme'nin kendisine anlatılanlar doğrultusunda böyle konuştuğunu, asıl suçlunun laf taşıyan, iftiracılar olduğunu söylemiştir. Bu olaylardan sonra Sabgî ve Sekafî hakkında idam kararı bile çıkartıldığı ancak her şeye rağmen İbn Huzeyme'nin buna engel olduğu ifade edilmektedir. Daha sonra Ebû Amr el-Hirî'nin iki tarafın arasını bulma amacıyla bir kez daha tarafları bir araya getirdiği anlaşılmaktadır. Bu görüşmede Ebû Ali es-Sekafî'nin hocasına kendisini rahatsız eden şeyin ne olduğunu sorduğu görülmektedir. İbn Huzeyme de Küllâbiyye mezhebine meylettiklerini, Ahmed b. Hanbel'in İbn Küllâb ve Hâris el-Muhâsibi gibi kimselere en çok karşı çıkan kişi olduğunu belirterek cevap vermiştir. Bunun akabinde öğrencilerinin kendi görüşlerini yazarak hocalarının incelemelerini istediği görülmektedir. Zehebî, İbn Huzeyme'nin incelemesi sonrasında kendi fikirleri dışında bir görüş bulamadığını söyleyerek iki taraf arasındaki görüş ayrılıklarının çözüldüğünü belirtmiştir.¹⁴⁴ İbn Teymiyye ise öğrencilerinin

Sürecinde Medreseler Uluslararası Sempozyum ed. Fikret Gedikli, (Muş: Muş Alparslan Üniversitesi Yayınları, 2013), 1/222.

¹⁴⁴ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 14/379-381; Ayrıca bkz. Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali el-Beyhakî, *Kitâbu'l-Esmâ ve's-sıfât*, thk. Abdullah b. Muhammed el-Hâşidî, (Cidde: Mektebetu's-Sevâdî li't-Tevzi', 1412/1991), 2/22.

yazdıklarını inceleyen İbn Huzeyme'nin olumlu ya da olumsuz bir karşılık vermediğini ifade etmektedir. Hatta o, iki taraf arasında anlaşmazlıkların tam olarak çözülemediğini ve Ebû Ali es-Sekafî ile Ebû Bekr es- Sabgî'nin İbn Huzeyme öldükten sonra kabrinin başında tövbe ettiklerini kaydetmektedir.¹⁴⁵

Büyük oranda Şâfilik ile ilişkilendirilen Küllâbiler ile Şâfiî olarak kabul edilen İbn Huzeyme arasında yaşanan bu tartışmalar ilginç bir bilgi olarak gözükmektedir. İbn Huzeyme'nin kendi öğrencileri arasında bile Küllâbilik ile itham edilen kimselerin bulunması dikkat çekmektedir. İbn Huzeyme'nin Şâfiî olarak kabul edilmesi durumunda IV./X. asrın başlarında yaşanıldığı tahmin edilen bu vaka ile Şâfilik içerisinde iki kolun varlığını sürdürdüğü ve Küllâbi geleneğe yönelik bir ithamın olduğu gün yüzüne çıkmaktadır. Bu bilgilerin yanı sıra İbn Huzeyme'nin fıkıh ve hadis imamlarından olduğundan, hayatının belli bir zamanına kadar kalamcılar ile çekiştiği fakat daha sonra onlara uyduğundan bahsedilmektedir.¹⁴⁶ Erken dönem sayılabilecek zaman diliminde yaşamış ve önemli bir ilim adamı olarak kabul edilen şahıslar ile ilgili herkesin kendi zaviyesinden değerlendirmeler yapması alışıldık bir husustur. Bu tarz farklı bilgilerin İbn Huzeyme ile ilgili olarak ortaya atılması bunun göstergesi olabilir. Bütün bu gerekçeler nedeniyle de bu bilgiler söz konusu olduğunda dikkatli bir şekilde hareket edilmelidir. Bağdâdî'nin paylaştığı bu bilgi diğer kaynaklar ile örtüşmemesi nedeniyle ihtiyatla yaklaşılması gereken malumat arasında yer almaktadır. Nitekim isimler ve sıfatlar konusundaki yaklaşımı nedeniyle eleştirilen İbn Huzeyme'yi Fahreddin Râzî "ifadesi bozuk, anlayışı kıt bir kimse" olarak nitelendirmiş, *Kitâbu't-Tevhîd* adlı eserini de *Kitabu's-Şirk* olarak adlandırmıştır.¹⁴⁷ Sonuç olarak İbn Huzeyme'nin Şâfiliği ile ilgili de bir takım şüphelerin söz konusu olduğunu ve yaşadığı dönem itibarıyla zaten bir ismin Şâfiî olarak kabul edilmesinin henüz mezheplerin tam anlamıyla teşekkül etmemesi nedeniyle mümkün olmadığını belirtmek gerekmektedir.

SONUÇ

Hanbelilik ile Küllâbilik arasındaki ilişkinin ilk dönemlerden itibaren dostane bir şekilde gerçekleşmediği anlaşılmaktadır. Mihne sonrasında Ahmed b. Hanbel'in başta İbn Küllâb, Muhâsibî ve

¹⁴⁵ İbn Teymiyye, *Der'u te'ârûzi'l-akl ve'n-nakl*, 2/82.

¹⁴⁶ Bağdâdî, *Usûlu'd-dîn*, 314; a.mlf, *Kitâbu Usûli'd-Dîn (Ehl-i Sünnet Akâidi)*, trc. Ömer Aydın, (İstanbul: İşaret Yayınları, 2016), 352.

¹⁴⁷ Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1421/2000), 27/130; Mustafa Işık, "İbn Huzeyme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/79-81.

Kerâbisî olmak üzere bütün Küllâbî geleneğe karşı sert eleştiriler yaptığı görülmektedir. Ahmed b. Hanbel'den sonra takipçileri de Küllâbîleri çeşitli şekillerde itham etmiştir. Hanbelî kaynaklarda Küllâbîlerin dini duyarlılığa sahip olmadıkları, savundukları fikirler nedeniyle Cehmî ve hatta Hıristiyan oldukları ifade edilmektedir. Hanbelî geleneğin Küllâbîliğe yönelik temel eleştirisinin Kur'an'ın mahlûkiyeti meselesinde olduğu görülmektedir. Hanbelîlerin bu konudaki eleştirileri sadece isimler bazında kalmamakta sahip oldukları fikirlerden hareketle lafz ve vakf tavrı da sert bir şekilde itham edilmektedir. Küllâbîlerin sahip olduğu Kur'an'ın lafzının mahlûk olduğu görüşü ve bu konuda fikir beyan etmeme tavrı Hanbelîler tarafından Cehmîye mensubu olmakla eş değer kabul edilmektedir. IV./X. asırda yaşamış Kalânîsi ile İbn Huzeyme arasında tartışmaların devam ettiği görülmektedir. Aynı zamanda İbn Huzeyme kendi öğrencileri arasından Küllâbîliğe meyleden isimleri de sert bir şekilde eleştirmektedir.

KAYNAKÇA

Abbâdî, Ebû Asım Muhammed b. Ahmed. *Kitâbu Tabakâti'l-fukahâi's-Şâfi'iyye*. thk. Gösta Vitestam. Leiden: E. J. Brill, 1964.

Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdîrrahman eş-Şeybânî. *Kitâbu's-Sünne*. thk. Muhammed b. Said b. Salim el-Kahtânî. Riyad: Dâru İbni'l-Kayyim, 1406/1986.

Abdülhalim Mahmud. *Muhâsibî*. trc. M. Beşir Eryarsoy. İstanbul: İnsan Yayınları, 2005.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah eş-Şeybânî. *Kitâbu's-Sünne*. thk. Abdullah b. Hasan b. Hüseyin. Mekke: el-Matbaatu's-Selefiyye, 1349/1930.

Akkuş, Süleyman. *Kuşeyrî'nin Hayatı, Eserleri ve Kelâmî Görüşleri*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1997.

Ali Sami en-Neşşâr. *İslam'da Felsefenin Doğuşu-I*. trc. Osman Tunç. İstanbul: İnsan Yayınları, 1999.

Aycan, İrfan. "Zübeyrî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44/526-527. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdulkâhir b. Tahir b. Muhammed et-Temîmî. *Kitâbu Usûli'd-dîn*. İstanbul: Matbaatu'd-Devle, 1928.

Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdulkâhir b. Tahir b. Muhammed et-Temîmî. *el-Fark beyne'l-Fırak*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1971.

Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdulkâhir b. Tahir b. Muhammed et-Temimî. *Mezhepler Arasındaki Farklar*. trc. Ethem Ruhi Fığlalı. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2014.

Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdulkâhir b. Tahir b. Muhammed et-Temimî. *Kitâbu Usûli'd-Dîn (Ehl-i Sünnet Akâidi)*. trc. Ömer Aydın. İstanbul: İşaret Yayınları, 2016.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali. *Kitâbu'l-Esmâ ve's-sıfât*. thk. Abdullah b. Muhammed el-Hâşidî. 2 Cilt. Cidde: Mektebetu's-Sevâdî li't-Tevzî', 1412/1991.

Bulut, Zübeyir. "Karşı Mihne Uygulamaları ve er-Risaletü'l-Kâdiriyye (Kâdiri İtikadı)". *Kelam Araştırmaları Dergisi* 15/1 (2017), 75-110.

Cüveynî, İmamü'l-Harameyn Ebü'l-Meâli Rüknuddin Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf. *Kitâbu'l-İrşâd ilâ kavâti'i'l-edille fi usûli'l-i'tikâd*. thk. Ahmed Abdurrahim es-Sâyih. Kahire: Mektebetu's-Sekâfedî'd-Dîniyye, 1430/2009.

Cüveynî, İmamü'l-Harameyn Ebü'l-Meâli Rüknuddin Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf. *Kitâbü'l-İrşâd (İnanç Esasları Kılavuzu)*. trc. Adnan Bülent Baloğlu-Sabri Yılmaz-Mehmet İlhan-Faruk Sancar. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2016.

Çavuşoğlu, Ali Hakan. *Irak Mâlikî Ekolü (III.-V./IX.-XI. yy.)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004.

Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, Muhammed b. el-Hüseyin b. Muhammed b. Halef. *Kitâbu'l-Mu'temed fi usûli'd-dîn*. thk. Vedit' Zeydân Haddâd. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1973.

Erginli, Zafer. "Muhâsibî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31/13-16. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail b. Ebî Bişr İshak b. Sâlim. *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfu'l-musallîn*. thk. Ahmed Cad. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1430/2009.

Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail b. Ebî Bişr İshak b. Sâlim. *İlk Dönem İslam Mezhepleri*. trc. Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2015.

Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *İhyâu ulûmi'd-dîn*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.

Hâlid Kebîr Allâl. *Safahât min târîhi ehli's-sünne ve'l-cemâ'a bi Bağdâd*. Cezayir: Matbaatu Hüme, ts.

Hallâl, Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed b. Harun. *es-Sünne*. thk. Atıyye Zehrânî. 3 Cilt. Riyad: Dâru'r-Râye li'n-Neşri ve't-Tevzî', 1410/1989.

Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit. *Şerefu Ashâbi'l-Hadis*. thk. Mehmet Said Hatipoğlu. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1991.

Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit. *Târîhu medîneti's-selâm*. thk. Beşşar Avvad Ma'ruf. 27 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1422/2001.

Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit. *Târîhu Bağdâd*. 14 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.

Herevî, Ebû İsmail Abdullah b. Muhammed b. Ali el-Ensârî. *Zemmu'l-keîâm ve ehlih*. thk. Ebû Cabir Abdullah b. Muhammed b. Osman el-Ensârî. 4 Cilt. Medine: Mektebetu'l-Gurabâi'l-Eseriyye, 1419/1998.

İrmaklı, Mustafa. *Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin Ehl-i Sünnet Anlayışı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.

İşık, Mustafa. "İbn Huzeyme". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 20/79-81. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

İbn Batta, Ebû Abdullah Ubeydullah b. Muhammed b. Muhammed el-Ukberî. *el-İbâne an şerî'ati'l-fırkati'n-nâciye ve mücânebeti'l-fıraki'l-mezmûme*. thk. Rıza b. Na'sân Mu'tî, vd. 9 Cilt. Riyad: Dâru'r-Râye li'n-Neşri ve't-Tevzî', 1415/1994.

İbn Batta, Ebû Abdullah Ubeydullah b. Muhammed b. Muhammed el-Ukberî. *eş-Şerh ve'l-ibâne alâ usûli's-sünne ve'd-diyâne*. thk. Ali b. Hasan b. Ali b. Abdulhamid. Amman: Dâru'l-Eseriyye, 1430/2009.

İbn Ebî Hâtim er-Râzî, Abdurrahman b. Muhammed b. İdris. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. thk. Abdurrahman b. Yahya el-Muallimî el-Yemânî. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1372/1953.

İbn Ebî Ya'lâ, Ebu'l-Hüseyin Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyin. *Tabakâtu'l-Hanâbile*. thk. Abdurrahman Süleyman el-Useymin. 3 Cilt. Riyad: el-Emânetu'l-Âmme, 1419.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebu'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Ali b. Muhammed. *Tehzibu't-tehzib*. 15 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1327.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebu'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Ali b. Muhammed. *Lisânu'l-mîzân*. thk. Abdulfettâh Ebû Gudde. 10 cilt. Beyrut: Mektebetu'l-Matbûâti'l-İslâmiyye, 1423/2002.

İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed. *Kitâbu's-Sikât*. thk. Muhammed Abdulmuîd Han. 9 Cilt. Haydarabad: Dâiratu'l-Me'ârifî'l-Osmâniyye, 1393/1973.

İbn Kâdi Şühbe, Takıyyüddin Ebû Bekr b. Ahmed b. Muhammed. *Tabakâtu's-Şâfi'iyye*. thk. el-Hafız Abdulalim Han. 4 Cilt. Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 1407.

İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ Imâdüddin İsmail b. Şihâbiddin Ömer b. Kesîr b. Dav'. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 21 Cilt. Cize: Hicr, 1419/1998.

İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ Imâdüddin İsmail b. Şihâbiddin Ömer b. Kesîr b. Dav'. *Tabakâtu's-Şâfi'iyye*. thk. Abdulhafız Mansur. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Medâri'l-İslâmî, 2004.

İbn Receb, Ebu'l-Ferec Zeynüddin Abdurrahman b. Ahmed b. Abdurrahman. *Şerhu İleli't-Tirmizî*. thk. Hemmam Abdurrahim Said. 2 Cilt. Zerka: Mektebetu'l-Menâr, 1407/1987.

İbn Teymiyye, Takıyyüddin Ahmed b. Abdilhalim b. Mecdiddin Abdisselam. *Minhâcu's-sünneti'n-nebeviyye*. thk. Muhammed Reşâd Sâlim. 9 Cilt. Riyad: Câmiatu'l-İmâm Muhammed b. Suûdi'l-İslâmiyye, 1406/1986.

İbn Teymiyye, Takıyyüddin Ahmed b. Abdilhalim b. Mecdiddin Abdisselam. *Der'u te'âruzi'l-akl ve'n-nakl*. thk. Muhammed Reşâd Sâlim. 11 Cilt. Riyad: Câmiatu'l-İmâm Muhammed b. Suûdi'l-İslâmiyye, 1411/1991.

İbnu'l-Hanbelî, Ebu'l-Kasım Abdulvehhab b. Abdilvahid b. Muhammed eş-Şirâzî ed-Dimaşkî. *er-Risaletu'l-vâdiha fi'r-reddi ale'l-Eşâ'ira*. thk. Ali b. Abdulaziz b. Ali eş-Şebl. Riyad: Mecmû'âtu't-Tuhafi'n-Nefâisi'd-Düveliyye, 1999.

İbnu'l-Mibred, Ebu'l-Mehâsin Cemalüddin Yusuf b. Hasen b. Ahmed. *Bahru'd-dem fi men tekelleme fihî Ahmed bi medh ev zemm*. thk. Ravhiye Abdurrahman es-Süveyfî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-ilmîyye, 1413/1992.

İbnu'n-Nedîm, Ebu'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kub İshak b. Muhammed b. İshak. *el-Fihrist*, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.

İğde, Muhyeddin. "Selefilîğin Tarihi Arka Planı". *e-makâlât Mezhep Araştırmaları* 8/ 2 (2015), 151-181.

İğde, Muhyettin. "Mihne Sürecinde Ahmed b. Hanbel ve Taraftarları". *Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi*. ed. M. Mahfuz Söylemez. (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 153-173.

İğde, Muhyettin. *Siyasi-İtikadi Bir Mezhep Olarak Hanbelîliğin Teşekkül Süreci*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016.

İşcan, Mehmet Zeki. *Selefilik İslami Köktencilüğün Tarihi Temelleri*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2012.

Kalaycı, Mehmet. “Eşariliğin Tarihsel Arka Planı: Küllabîlik”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/2 (2010), 339-431.

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

Koca, Ferhat. *İslam Hukuk Tarihinde Selefî Söylem Hanbelî Mezhebi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011.

Kutlu, Sönmez. *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*. Ankara: Kitabiyat, 2012.

Küçük, Hülya-Filiz, Şahin. “Mukaddime”. *er-Riâye/Nefs Muhasebesinin Temelleri*. mlf. Muhâsibî, Ebû Abdullah Hâris b. Esed. İstanbul: İnsan Yayınları, 1998.

Lâlekâî, Ebu'l-Kasım Hibetullah b. el-Hasen b. Mansûr. *Şerhu Usûli i'tikâdi ehli's-sünne ve'l-cemâ'a*. thk. Ebû Ya'kub Neş'et b. Kemal el-Masrî. İskenderiyye: Mektebu Dâri'l-Besîra, ts.

Macit, Nadim. *Ehl-i Sünnet Ekolünün Doğuşu*. Erzurum: İhtar Yayıncılık, 1995.

Malatî, Ebu'l-Hüseyin Muhammed b. Ahmed b. Abdirrahman. *et-Tenbîh ve'r-redd alâ ehli'l-ehvâ ve'l-bid'a*. thk. Zâhid el-Kevserî. Beyrut: Mektebetu'l-Me'ârif, 1968.

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

Melchert, Christopher. “Ahmed b. Hanbel'in Muhalifleri”. trc. Ali Hakan Çavuşoğlu. *Marife* 5/3 (2005), 393-410.

Melchert, Christopher. “IX. Yüzyıl Boyunca Nesih: Şafîî, Ebû Ubeyd, Muhâsibî ve İbn Kuteybe”. trc. Nail Okuyucu. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40/1 (2011), 201-222.

Melchert, Christopher. *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*. trc. Ali Hakan Çavuşoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.

Merrûzî, Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed b. el-Haccâc. *Ahbâru's-şuyûh ve ahlâkuhum*. thk. Âmir Hasan Sabrî. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1426/2005.

Muhâsibî, Ebû Abdullah Hâris b. Esed. *el-Mekâsib*. thk. Abdulkadir Ahmed Ata. Beyrut: Müessesetu'l-Kutubi's-Sekâfiyye, 1407/1987.

Neccâd, Ebû Bekr Ahmed b. Selman b. Hasen el-Bağdâdî. *er-Redd alâ men yekûlu'l Kur'an mahlûk*. thk. Rızaullah Muhammed İdris. Sâlimiyye: Mektebetu's-Sahâbeti'l-İslâmiyye, 1400.

Nesefî, Ebu'l-Muîn. *Tabsıratü'l-edille fî usûli'd-dîn*. thk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün. 2. Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003.

Okuyucu, Nail. *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015.

Öz, Mustafa. "Vâkıfe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 42/487-488. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Özervarlı, M. Sait. "Kalânisi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 24/223-224. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Râzî, Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâthu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1421/2000.

Safedî, Salahuddin Halil b. İzziddin Aybeg b. Abdullah. *Kitâbu'l-Vâfi bi'l-vefeyât*. thk. Ahmed el-Arnaût-Türkî el-Mustafa. 29 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ li't-Türâsi'l-Arabî, 1420/2000.

Seksekî, Ebu'l-Fazl Abbas b. Mansur. *el-Burhân fî ma'rifeti 'akâidi ehli'l-edyan*. thk. Bessâm Ali Selâme el-Amûş. Zerka: Mektebetu'l-Menâr, 1417/1996.

Siczi, Ebû Nasr Ubeydullah b. Said b. Hâtim. *Risâletu's-Siczi ilâ ehli Zebîd fî'r-reddi alâ men enkara'l-harf ve's-savt*. thk. Muhammed Ba Kerim Ba Abdullah. Riyad: Dâru'r-Râye li'n-Neşri ve't-Tevzî', 1414/1994.

Subkî, Ebû Nasr Tâcüddin Abdulvehhab b. Ali b. Abdilkâfi. *Tabakâtu's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*. thk. Mahmud Muhammed et-Tanâhî-Abdulfettah Muhammed el-Hulv. 10 Cilt. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, 1383/1964.

Şehristânî, Tâcüddin Muhammed b. Abdilkerim b. Ahmed. *el-Milel ve'n-nihal*. thk. Muhammed Abdulkadir el-Fâdilî. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetu'l-Asriyye, 1426/2006.

Toru, Ümüt. "Ashâbü'l-Hadis Makâlât Geleneğinde İmam Eş'arî ve Eş'arîlik Algısı". *V. Uluslararası Şeyh Şa'ban-ı Velî Sempozyumu – Eş'arîlik*- ed. Mustafa Aykaç vd. 449-468. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2018.

Toru, Ümüt. "Eş'arîlik-Hanbelîlik Farklılaşmasının Toplumsal Yansımaları". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/1 (2018), 260-292.

Uludağ, Süleyman. "Mukaddime". *Keşfu'l-Mahcûb (Hakikat Bilgisi)*. mlf. Hücvirî. İstanbul: Dergah Yayınları, 2014.

Yavuz, Adil. "Bir İhtisas Medresesi Olarak Dâru'l-Hadislerin Önemi". *Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler Uluslararası Sempozyum* ed. Fikret Gedikli. 1/217-231. Muş: Muş Alparslan Üniversitesi Yayınları, 2013.

Yavuz, Yusuf Şevki. “Ebû Ya’lâ el-Ferrâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10/256-258. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Yavuz, Yusuf Şevki. “Halku’l-Kur’ân”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 15/371-375. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Yavuz, Yusuf Şevki. “İbn Küllâb”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 20/156-157. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Yavuz, Yusuf Şevki. “Lafziyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 27/48. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Yüce, Mustafa. “Hâris el-Muhâsibi’ye Göre Haberî Sıfatlar”. *Kelam Araştırmaları* 12/2 (2014), 274-294.

Yücedoğru, Tefvik. “Ebu’l-Abbâs el-Kalânisi’nin Kelâmi Görüşleri”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/2 (2011), 77-96.

Yücedoğru, Tefvik. *Ehl-i Sünnet’e Giden Yolda İbn Küllâb ve Küllâbiye Mezhebi*. Bursa: Emin Yayınları, 2015.

Zehebî, Ebû Abdullah Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnaût-Hüseyn el-Esed. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetu’r-Risâle, 1405/1985.

Zehebî, Ebû Abdullah Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Târîhu’l-İslâm ve vefeyâtu’l-meşâhîr ve’l-a’lâm*. thk. Ömer Abdüsselam Tedmürî. 52 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, 1410/1990.

Zehebî, Ebû Abdullah Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Mizânu’l-i’tidâl fî nakdi’r-ricâl*. thk. Ali Muhammed Becâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, ts.

SUMMARY

It is seen that there are discussions between Hanbalism emerged under the leadership of Ahmad ibn Hanbal after the mihna and gained sectarian identity in the 10th century and Kullabism known as Shafii theologians. Hanbalism harshly criticized all the names that have the same opinion as the Kullabism especially İbn Küllab, Muhasibi and Kerabisi. As they were interested in kalam, Kullabism faced the criticism of Ahmad ibn Hanbal and followers and it was qualified by being a innovation. It is stated that the most violent and brutal criticisms about İbn Küllab and his friends were made by Ahmad ibn Hanbal. Siczi and Harawi also strongly criticized Kullabism and thought that they are cursed by Allah.

İbn Küllab is leading of the names exposed to the attacks of the Hanbalism. It is seen that İbn Küllab has been subjected to Ahmad ibn Hanbal’s attacks and criticism because of his opinions on the

Allah's attribute of kalam (speech) and halk al-Quran. The criticisms made by the Hanbali names have not limited to this, he and his family have been accused of being Christian. Ibn Batta has given place to the name of Ibn Kullab in the group he called as "bad people that the sunnah should be defended against them". According to Ibn Batta, Ibn Kullab has been a person who must be taken refuge in Allah from his opinions, ideas, evil and sect. An expressions about Ibn Kullab has been stated in the *Tabaqat al-Hanabilah*. According to Ibn Abu Yala, an idea that tawil of Allah's attribute has not been mentioned by anyone other than Ibn Kullab.

Like Ibn Kullab, Muhasibi also has encountered Ahmad ibn Hanbal's harsh attitudes and manners. The method used by Muhasibi while criticizing Mu'tezili thought and his ideas in his book *Fehm al-Quran* have met with reaction by Ahmad ibn Hanbal and his supporters. In addition to these, Muhasibi have met with reaction due to such as opinions wordings of the Quran are creature but their meanings in the presence of Allah are ancient and the faith is creature. It is also mentioned that he was exposed to Ahmad ibn Hanbal's criticism because he adopted and supported the opinions of Ibn Kullab. Ahmad ibn Hanbal reproached Muhasibi, who wrote works to reject mu'tedis, saying to him, "You have spoken of their evidence although reject their opinions, thus you caused people to put forward an idea about this issue." It can also be added Ahmad ibn Hanbal's statements about Muhasibi as follows: "He is the original of the trouble", "There is no disaster other than Haris" and "Nobody was left with him except Ibn Allaf." In addition, there is also information about the fact that Muhasibi had to leave Baghdad and go to Kufa because of Ibn Hanbal had inclined away from him and prevented people from meeting him. Muhasibi was buried in Baghdad after two years Ahmad's death, but only four people were able to perform the funeral prayer. This information shows that the pressure exerted on him continued after Ahmad ibn Hanbal's death. There has been many interesting stories about Muhasibi in the work titled *Tabaqat al-Hanabilah*. There is an effort of the Hanbalism towards Muhasibi to put forward an image that does not have religious awareness. In the first of these narratives, Muhasibi went to a wedding to see the women on the stairs. Moreover, he passed from there so that he could see women. In another narrative, there is the expression that "One-eyed Haris is the most liar of liars." It is noteworthy that Haris al-Muhasibi is characterized by one of the features of the dajjal.

Kerabisi shared the same fate as other Kullabi names and encountered criticism of Hanbali names. As a matter of fact, it can be stated that he has occupied more space in Hanbali sources than

the other two names. Khatib al-Baghdadi states that Kerabisi has been ill-treated by Ahmad ibn Hanbal and his companions because of his view on halk al-Quran. It is stated that he was in contradiction with Ahmad ibn Hanbal and was exposed to the innovation accusation because of the idea that the Quran was created literally. Abdullah ibn Ahmad ibn Hanbal and Hallal have accused him of being a liar by stating that he has been the opinion of Cehmiyya because Kerabisi has accepted that the words of the Quran are creature. In addition, they also have included the curse towards him. It is seen that Hanbalism has criticized other Kullabi names apart from these three names. There is information about Ibn Khuzaymah that Kalanisi is his greatest adversary and opponent. In this period, it is seen that Abu Ali al-Sakafî and Abu Bakr Al-Sabqi, who are mentioned among the students of Ibn Khuzaymah, were accused and criticized for inclining towards Kullabi, just like Kalanisi.

POSTMODERNİZM AÇISINDAN Şİİ-SÜNNİ YAKINLAŞMASININ DEĞERLENDİRİLMESİ

Evaluation of the Shiite-Sunni Rapprochement in Terms of
Postmodernism

Sıddık AĞÇOBAN¹

Öz

Bu makale son dönem Şii-Sünni ilişkilerini ele almakta ve bu ilişkilerin postmodern olup olmadığını sorgulamaktadır. Yirminci yüzyılın ikinci yarısından itibaren postmodern bir anlayış ve düşünüş tarzının dünya çapında yayıldığı ileri sürülmüştür. İslam toplumlarını da etkileyen bu paradigmanın temel özelliklerinden biri çoklu hakikat inancını geçerli görmesidir. Şia ve Ehl-i Sünnet İslam coğrafyasının iki ana kolunu temsil etmektedir. Her bir mezhep yüzyıllar boyunca İslam hakikatini kendisinin temsil ettiğini savunmuş diğerinin ise yanlış yolda olduğunu ileri sürmüştür. Ama yine de her iki mezhep tarih boyunca ilişki içinde olmuşlardır. Mezhepleri yakınlaştırma (takrib) çalışmaları da bu ilişkilerden biridir. Bu çalışma, "postmodern paradigma az veya çok her alana sirayet ettiyse Şii-Sünni ilişkilerine de sirayet etmiş olmalıdır" varsayımından hareket etmektedir. Araştırmanın vardığı sonuç, takrib çalışmalarının çoğullaşma eğiliminde olduğu ve postmodern bir yakınlaşma biçiminin varlığının konuşulabileceği yönündedir.

Anahtar Kelimeler: Sünni, Şii, Yakınlaşma, Takrib, Postmodern.

Abstract

This article examines the recent Shiite-Sunni relations and questions whether these relations are postmodern. It has been suggested that a postmodern understanding and way of thinking spread around the world since the second half of the twentieth century. One of the main features of this paradigm, which also affects Islamic societies, is that it considers multiple truth beliefs valid. Shia and Ahl-al Sunnah represent the two main branches of Islamic geography. Each sect has maintained for centuries that it represents the truth of Islam and the other is on the wrong track. Nevertheless, both sects have been in contact throughout history because they are members of a same religion and live in a common geography. Rapprochement of sects (taqrib) is one of these relationships. This study is based on the assumption that "if the postmodern paradigm has spread to more or less every field, it must have spread to Shiite-Sunni relations." The conclusion of the study is that it is time to talk about the existence of a postmodern rapprochement and that taqrib works tend to become plural.

¹ Dr. Arş. Gör., Kırklareli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Din Sosyolojisi Bilim Dalı, Kırklareli, Türkiye /e-posta: s.agcoban@hotmail.com / Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0002-1644-8067>.

Key Words: Sunni, Shiite, Rapprochement, Taqrib, Postmodern.

GİRİŞ

Cemil Hakyemez “Nasıl bir Şii-Sünni birlikteliği?” adlı çalışmasında iki mezhep arasındaki ilişki sürecini; teşekkül dönemi, taklit dönemi ve modern dönem olmak üzere üçe ayırır. Günümüzde etkisi devam eden dönem modern dönemdir.² Biz bu çalışmada dördüncü bir dönem olarak postmodern dönem ihtimalinin belirmiş olduğunu savunmaktayız. Postmodern dönemin kendine has özellikleri bulunmakta ve modern ve modern öncesi dönemin parametreleri bu özellikleri çözümlenmede yetersiz kalabilmektedir. Evkuran’ın da dediği gibi “postmodern ve küreselleşmecî tarihsel süreçte İslam dünyasındaki seküler, geleneksel ve dinsel tüm kimliklerin bileşenlerine ayrılmaya zorlandığı bu kerte, dünyayı yeniden kurma adına mezhepleri yeniden düşünmek gerekiyor”.³ Mehmet Kalaycı Şiilik ve Sünniliğin çatı görevi gören birer kavram olduğunu ve bundan dolayı da bu kavramların “anlam ifade etmekten ziyade anlam yaratma kapasitesi sağladığını” belirtmektedir.⁴ Öyleyse Şiilik ve Sünnilik kavramları tarih boyu sabit bir anlamı ifade eden kavramlar değil tarihin değişik dönemlerine göre yeni anlamlar üretebilen kavramlardır. Buna dayanarak bir araştırmacı o zaman “Şiilik veya Sünnilik postmodern bir tarih sayfası için ne üretir?” diye sorabilir. Bu çalışma bu soruyu cevaplama çabasına dayanmaktadır.

Çalışma hem Din Sosyolojisi hem de Mezhepler Tarihi verilerini birleştirmekte olduğundan disiplinler arası bir çalışmadır. Bu haliyle her iki alana birden katkı sağlar niteliktedir. Türkiye’de mezhepler tarihi verilerine sosyolojik yaklaşmayı deneyen önemli çalışmalardan biri Mustafa Tekin’in editörlüğünü yaptığı “Gerilim ve Çatışma Arasında Mezhep-Mezhep Sosyolojisi” adlı kitaptır. Tekin bu çalışmanın ön sözünde özellikle ilahiyat fakültelerinde disiplinler

² Cemil Hakyemez, “Nasıl Bir Şii-Sünni Birlikteliği?”, *Eskiyeni: Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi, Eski Yeni: Üç Aylık Düşünce Dergisi* 25 (2012), 78-79.

³ Mehmet Evkuran, “İlahiyat ve Sosyoloji Bağlamında Mezhep Sorununu Yeniden Düşünmek”, *Gerilim ve Çatışma Arasında Mezhep-Mezhep Sosyolojisi*, ed. Mustafa Tekin (Ankara: Eskiyeni Yayınları, 2017), 151.

⁴ Mehmet Kalaycı, “Şiilik-Sünnilik İlişkinin Kapsamı ve Sınırlarına Dair Bazı Metodik Mülâhazalar”, *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 6/2 (31 Aralık 2013), 293.

arası çalışmaların eksikliğine dikkat çekmiş, bu çalışmanın farklı disiplinler çerçevesinde konuya daha bütüncül bakmaya çalışarak alanına katkı sağlamayacağını belirtmiştir.⁵Çalışmada başta mezhepler tarihinin tanınmış akademisyenlerinden Hasan Onat, M. Zeki İşcan ve Cemil Hakyemez olmak üzere din sosyoloji ve farklı disiplinlerden araştırmacılar yer almıştır. Bu makale de tıpkı adı geçen çalışma gibi disiplinler arası bir yöntem benimsemekte ve her iki alana da katkı sağlamayı hedeflemektedir. Çalışmada araştırma ve yayın etiğine uyulmuştur.

Türkiye’de Mezhepler Tarihi çalışmaları Din Sosyolojisi çalışmalarına nispeten daha eski ve daha özgün bir geleneğe sahiptir. Din Sosyolojisi çalışmaları tıpkı batı menşeli bir çok bilim gibi özgün olmadığı gerekçesiyle zaman zaman eleştirilir. Fakat bu eleştirilerin asıl sebebi bizce bu bilimin batı menşeli olmasından ziyade yeterince özgünleştirilememiş olmasıdır. İlahiyatlarda farklı disiplinler arası çalışmalara yönelmek alanın özgünleşmesine de katkı sağlayacaktır. Mezhepler Tarihi çalışmaları oldukça eskiye dayansa da özel bir alan olarak Şii-Sünni ilişkileri veya yakınlaşmaları söz konusu olduğunda Türkiye’deki literatürün Şii dünyası ve Batıya kıyasla sayısal anlamda daha zayıf olduğu ve yeni yeni gelişmeye başladığı görülür. Özellikle son yirmi yılda önemli ölçüde artış gözlenmiştir.⁶ Disiplinler arası çalışmalar özellikle Şii-Sünni ilişkilerini konu edindiğinde bu literatürün zenginleşmesine de katkı sağlayacaktır.

Şii-Sünni ilişkilerini postmodernizm perspektifinden ele almak ilişkilerdeki dinamiğin, mahiyetin ve aktörlerin değişip değişmediğini tespit etmeye yarar. Aktörlerin kim olduğu ve dinamiğin enerjisinin nereden geldiği şu açıdan önemlidir. Eğer ilişkiler enerjisini yatay bir mekanizmadan alıyorsa aktörler değişiyor demektir. Fakat dikey (hiyerarşik) bir mekanizmadan alıyorsa bunlar modern ve modern öncesi aktörlerin aynısı demektir. Yatay konuma gelmiş bir ilişki ağı ilişkilerde devrimsel bir sürecin yaşandığı anlamına gelir. Postmodern bir durumun devrimsel niteliği onun tüm geleneksel hiyerarşik yapıları işlevsiz kılan yatay bir ilişki ağı öngörmesidir. Yirminci yüzyılın ikinci yarısından itibaren dünya çapında yükselen postmodern durumun din de dâhil neredeyse her alana sirayet ettiği ileri sürülmektedir. Öyleyse bir araştırmacı İslam toplumlarında iki temel topluluk olan ve tarih boyunca coğrafik, kültürel ve teolojik

⁵ Mustafa Tekin, “Ön Söz”, *Gerilim ve Çatışma Arasında Mezhep-Mezhep Sosyolojisi*, ed. Mustafa Tekin (Ankara: Eskiye Yayınları, 2017), 7-8.

⁶ Ramazan Tarık, “Türkiye’de Takribü’l-Mezâhib Alanında Yapılan Çalışmaların Değerlendirilmesi”, *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 8/2 (31 Aralık 2019), 618.

olarak ilişki içinde bulunmuş bu iki mezhebin son dönem ilişkilerinin postmodern bir etkinin altına girip girmediğini sorgulayabilir.

1.Şii-Sünni Ayrışmasının Kökeni

Gellner, İslam'da dini ve siyasi meşruluk açısından merkezi öneme sahip etkili üç ilke olduğunu ileri sürmektedir. Bunlar: Ayetlerin fıkıh açısından işlenişi, ümmetin fikir birliği (oydaşma) ve kutsal önderlik (yani Peygamber'in ailesinin içinden birinin önder olması). Ona göre mezhepleri birbirinden ayıran temel etken bu üç ilkedeki hangisinin vurgulandığıdır. Hariciler özcü bir eğilimle ilkini, Sünniler ikincisini, Şiiiler ise üçüncüsünü öne çıkarır.⁷

Gellner'in tespiti mezhepler olgusuna sosyolojik bakmak açısından önemli bir bakış açısı kazandırır niteliktedir. Bir araştırmacı için ana yönleri belirlemek açısından da oldukça başarılıdır. Fakat Gellner kutsal önderliğin mahiyeti hakkında net bir izah getirmemiştir. Çünkü kutsal önderliğin iki çeşidi vardır; biri hilafetle ilgili ki büyük oranda siyasi önderliktir. Diğer nübüvvetle ilgili ki bu daha çok manevi önderliktir. Hem Şia'da hem de Ehl-i Sünnet'te manevi önderliğin velayet yoluyla başkalarına da aktığına inanılır. Fakat siyasi önderlikte durum biraz farklıdır. Sünniler siyasi olanı manevi olandan organik olarak ayırırken Şiiiler ayırmaz. Bundan dolayı Sünniler hilafetle ilgili ilk olayları büyük oranda, dönemin siyasi gelişmeleri olarak görürken Şiiiler Hz. Peygamber'in manevi mirasının paylaşımı olarak görür.

Şia-Sünni ayrışmasının önemli ölçüde politik nedenlere dayandığı hususunda araştırmacılar büyük oranda fikir birliği etmiş gözükmektedir. Fakat bizce burada önemli bir nokta gözden kaçmamalıdır. Şia inancında mesela halife Ali, Hz. Peygamber'in sadece manevi mirasını değil politik mirasını da devralmalıydı. Neyse ki manevi miras halife Ali'nin bizzat kendi varlığına yapışık olduğundan ve onun varlığıyla kaim olduğundan ona dokunulamamıştır. Fakat ne yazık ki onunla bütünleşik olması gereken politik üstünlük belli bir süre ondan koparılmıştır. Şia'nın öfkeli tutumu o dönemin politikacılarının (halifelerin) Hz. Ali'nin sadece yönetim hakkını değil manevi önderlik hakkını da gasp etmeye teşebbüs ettiklerini düşünmelerinden dolayıdır. Öneminde dolayı tekrarlayacak olursak; bunun nedeni de Şia'nın politik önderlikle manevi önderliği organik olarak ayrı düşünmüyor olmasıdır. Bu gün bile hala Şii İran yönetimi bu ikisini birbirinden ayırmaz. Bu birliktelik Şia teolojisinin bir parçasını oluşturur.

⁷ Ernest Gellner, *Postmodernizm İslam ve Us*, çev. Bülent Peker (Ankara: Ümit Yayıncılık, 1994), 22-23.

Oysa Ehl-i Sünnet mezhebinde durum farklıdır. Sünniler politik önderlikle manevi olanı birbirinden net olarak ayırırlar. O sadece Hz. Peygamberde organik olarak birlikte bulunur. Başka kişilerde bu birliktelik bulunsa bile -mesela Halife Ebu Bekir'de olduğu gibi- bu organik bir birliktelik değildir. Halife Ebu Bekir velayeti sayesinde Hz. Peygamber'in manevi mirasına ortak olmuş olabilir. Fakat bu velayeti onun yönetici olmasını garanti altına almaz. Onun halife olması tamamen toplumsal tercihler yoluyla gerçekleşmiştir. Bundan dolayı Sünnilikte ilk halifeler (Hulefa-i Raşidin) arasında hilafet yönüyle net bir ayırım yapılır fakat velayet yönüyle bu ayrıma gidilmez. Mesela velayet kanalları hem -Nakşibendiyye'de olduğu gibi- Halife Ebu Bekir'e hem de -Kadiriyye'de olduğu gibi- Halife Ali'ye dayandırılabilir. Oysa Şia'da tek bir manevi kanal vardır ve o da Halife Ali'ye dayandırılır. Hz. Peygamber'in manevi önderliğini Kadirilik gibi Halife Ali üzerinden aktaran Sünni akımlar Halife Ebu Bekir'in politik konumunu sorun olarak görmezler. Fakat Şia öğretisi Halife Ebu Bekir'in hem siyasi önderliğini hem de manevi önderliğini reddeder. Bu, ikisini birbirinden ayırmıyor olmalarından kaynaklanır. Bu da iki mezhep arasındaki ayrışmanın politik nedenlere indirgenemeyeceğini gösterir. Brunner'in yazdıkları da bizim görüşümüzle paralel doğrultudadır. Nitekim o, Sünniler ve Şiiler arasındaki gerilimin sadece politik çatışmayla açıklanamayacağını, ilgili aktörlerin dini kimliğinin bunda son derece önemli bir rol oynadığını belirtmiştir.⁸

Ama yine de araştırmacıların önemli bir kısmı -daha önce geçtiği üzere- Şii-Sünni ayrışmasının kökeninin politik olduğunda neredeyse hemfikirdirler. Mesela bunlardan biri olan Thomson'a göre Haricilik, Mürcie gibi diğer mezheplerle birlikte Şia'nın da çıkış kaynağı siyasidir ve bunda Hz. Peygamber'in devlet yönetimiyle ilgili açıkça bir yönlendirme yapmamış olmasının yanında belli prensipler belirlememiş olmasının da doğrudan etkisi olmuştur.⁹ Politik olarak bakıldığında ayrışmanın pekiştiği ve şekillendiği dönem açısından Kerbala olaylarının (m.680) tartışılmaz bir etkisi vardır. Taşpınar'a göre Hz. Ali'nin şehit edilmesinden başka Kerbela olaylarıyla birlikte Irak siyasi ve fikri açıdan kırılğan hale gelmiş, Şii düşüncesi de bu kırılğanlık ortamında gelişmiştir.¹⁰ Roy bu konuda kuşkuludur.

⁸ Rainer Brunner, "Sunnites and Shiites in Modern Islam: Politics, Rapprochement and the Role of Al-Azhar", *The Dynamics of Sunni-Shia Relationships: Doctrine, Transnationalism, Intellectuals and the Media*, ed. Sami Zenmi - Brigitte Maréchal (London: Hurst Company, 2013), 27.

⁹ William Thomson, "The Sects And Islam", *The Muslim World* 39/3 (Temmuz 1949), 209.

¹⁰ İsmail Taşpınar, *Tarihin Aynasında Dinler ve Mezhepler* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2018), 242-244.

Çünkü o, İran'ın ancak 16. yüzyıldan beri gerçekten Şii olması, 16. yüzyıldan 20. yüzyıla kadar İran'a Türk kökenli hükümdarların hükmetmiş olması, İran'ın tarih boyunca etnik çoğunluğunun Farslardan ziyade diğer unsurlardan oluşması¹¹ gibi gerekçelerle bu genel kabul görmüş bilgiyi şüpheli bulur. Şiilik ona göre panislamizm benzeri bir ideolojidi ve bölge halkını tüm etnik unsurların ötesinde birleştiren bir özelliği vardı. Şii topluluğu bütün insanları kurtaracak özel bir topluluk olarak görülüyordu.¹² Karen Armstrong'un görüşleri Roy'un yaklaşımına kronolojik açıdan uygundur. Çünkü ona göre iki mezhep arasında geçmişten kaynaklanan ve öğretilerden çok siyasi olduğu anlaşılan bir ayrışma gözlenmektedir.¹³ Fakat eskiden beri iki mezhep arasında yumuşak bir ilişki durumu vardı. 16. yüzyıla kadar Şiiler Sünnilerle çok fazla şeyi paylaşıyorlardı. Fakat Safeviler döneminde İmamiyye Şiiliği İran'da devlet dini olduğu zaman durum değişti ve iki mezhep arasında kamplaşma ve düşmanlık başladı. Özellikle Şah İsmail'in iktidara gelmesiyle kamplaşma şiddetlenmiş ve Şah İsmail bölgeden Sünniliği çıkarmaya çalışmıştır. Bu doğrultuda O, Şiileri zoraki uygulamalarla amaçları doğrultusunda yönlendirmeye çalışmıştır.¹⁴

Et-Tancî ise bu ayrışmanın kökenini ilk olarak politik, ikinci olarak da ekonomik gelişmelerle açıklar.¹⁵ Hatta o, Şia'daki mehdi inancını bile doğrudan bu iki etkene bağlamaya çalışır. Ona göre Ehl-i Sünnet baştan beri iktidar gücünü elinde tutmaktaydı. Şiiler ise bu mahrumiyeti psikolojik bir araçla telafi etmek için mehdilik söylemini ürettiler. İleride gelecek ve Sünniler gibi iktidar örgütleri kuracak bir mehdi inancı Şii taraftarları için elverişli bir psikolojik dayanak olmaktaydı.¹⁶ Hakyemez ise bir çalışmasında iki mezhep arasındaki ilişkiyi şekillendiren -siyasi, teolojik ve kültürel olmak üzere- üç ana faktörden bahseder. O da tıpkı diğerleri gibi politik olanı başa yerleştirmiştir. Ona göre "gerek Şiilik gerekse Sünnilik adına taassup

¹¹ Olivier Roy, *Siyasal İslamın İflası*, çev. Cüneyt Akalın (İstanbul: Metis Yayınları, 2005), 238.

¹² Roy, *Siyasal İslamın İflası*, 238-239.

¹³ Karen Armstrong, *Tanrının Tarihi: İbrahim'den günümüze 4000 Yıllık Tanrı Arayışı*, çev. Oktay Özel vd. (Ankara: Ayraç Yayınevi, 1998), 212.

¹⁴ Armstrong, *Tanrının Tarihi*, 329-330.

¹⁵ Muhammed b Tavî et-Tancî, "İslâm'da Hilâfet ve Mezheplerin Doğuşu", çev. Ethem Ruhi Fıglalı, *e-Makâlât: Mezhep Araştırmaları IV/1* [Muhammed b. Tavî et-Tancî özel sayısı] (2011), 439-483.

¹⁶ et-Tancî, "İslâm'da Hilâfet ve Mezheplerin Doğuşu", 483.

derecesine varan uygulamalarda temel belirleyici faktör, siyaset olmuştur”.¹⁷

Her ne kadar ayrışmanın kökeni politik unsurlarla açıklanabiliyor olsa da bunun teolojik meşruiyetini sağlayan araçlar da vardır. Bunların başında da “Fırka-i Naciye” hakkındaki nakiller gelir. Bazı nakillerde ümmetin yetmiş üç gruba ayrılacağı, biri hariç hepsinin cehenneme gideceği yer almıştır. Buna dayanarak doğru yolda olduğuna inanılan tek mezhep için erken dönemden itibaren “ebedi kurtuluşa eren grup” anlamında “fırka-i nâciye” tabiri kullanılmaya başlanmıştır.¹⁸ Bu naklin güvenilir olup olmadığı konusu, hangi amaçla kullanıldığıyla aynı şey değildir. Bu, mezhepler arasında dışlayıcı bir söylemin meşruiyet dayanaklarından biri olmuştur. Hatta bazı kaynaklarda söylemin meşruiyetini artırmak için rivayette geçen sayıyı tutturmak amacıyla hayali mezhep ihdas edildiği bilgisi yer almaktadır.¹⁹ “Fırka-i Naciye” inancı mezheplerin birbirini yanlış yolda olmakla suçlamasının temellerinden biri olmuştur. Müslümanların büyük oranda geleneksel mezhep algılarını bu inancın şekillendirmiş olduğu görülür. Buna dayalı olarak gerek Şiiler gerekse Sünniler “mezhepsel aidiyetlerini üst kimlikleri olarak algılamışlar, kitleler hakkındaki kanaatlerini, onların müspet veya menfiliklerini liyakatlerine göre değil, bağlı oldukları mezheplere göre ifade eder olmuşlardır”.²⁰

Bundan başka Şiiliğin başta Fârisi bir hareket olarak görülmesi²¹ seçkin anlayışın ulusal bir alt yapıyla bütünleştirildiğini işaretlemektedir. Roy’un Şia hakkında tespitleri de bu görüşün doğrulanabilir olduğunu gösterir. Çünkü ona göre İran devrimi bir metinler külliyesi olarak değil, tarih olarak algılanan Şiiliğe sıkı sıkıya bağlıdır.²² Şiilik İran’da Pan-İslamcı dayanışmaya benzer bir ideolojidir, Şii topluluğu bütün insanların kurtuluşunu

¹⁷ Cemil Hakyemez, “Ehl-i Sünnet’in Şiilik Algısı ve Temel Etkenler”, *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 6/2 (31 Aralık 2013), 178. Teolojik ayrışmalar, küfre varan dışlamalar ve kültürel ayrışma alanlarıyla ilgili detaylı bilgi için bu çalışmaya müracaat edilebilir.

¹⁸ Bk. Bekir Topaloğlu, “Fırka”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/35.

¹⁹ Bk. W. Montgomery Watt, “İslâm Kelamında Mezheplerin Önemi”, çev. İbrahim Hakkı İnal, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* IX/3 (2002), 116; İrfan Abdülhamit, “Çağımızın Verileri Işığında Tarikatlar ve Mezhepler”, çev. Mehmet Görmez, *Türk Dünyasının Dini Meseleleri*, 1998, 311.

²⁰ Hakyemez, “Ehl-i Sünnet’in Şiilik Algısı ve Temel Etkenler”, 173-174.

²¹ De Lacy O’leary, *İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, çev. Hüseyin Yurdaydın - Yaşar Kutluay (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1971), 63.

²² Roy, *Siyasal İslamın İflası*, 220.

gerçekleştirecek olan özel bir grup olarak görülür.²³ Her ne kadar Şia'daki gibi kalıcı bir politik söylemle bütünleşmiş olmasa da Sünni toplumda da seçkin bir inanın bulunduğu inkar edilemez. Allah tarafından onaylanmış tek topluluk oldukları inancı şu veya bu şekilde her iki topluluğu da etkilemiş gözükmektedir. Bu, "Fırka-i Naciye" teolojisinin mezheplere göre uyarlanmasıdır.

İster sadece bu sebepler olsun ister başka bazı sebepleri de bulunsun kesin olan, Şii ve Sünni ayrışmasının İslam tarihinde en sert mezhep ayrışmalarının başında geldiği ve İslam tarihinin ilk dönemlerinden itibaren günümüze kadar sürdüğü gerçeğidir. Bu ayrışmanın teolojik bir yansıması olarak ortaya çıkan, her ne kadar Şii Sünni ayrışmasına indirgenemez olsa da bu ayrışmayı da derinden etkilediği görülen "hak ve batıl" tasnifi, mezhep mensuplarının birbirini dışlamasını sürekli bir dinamik haline getirmiştir. Bu tasnifin mezhep mensuplarının birbirini "tekfir" etmesine kadar ilerlediği ve hatta birbirine hayat hakkı tanımama aşamasına kadar ulaştığı ileri sürülmüştür.²⁴

2.Masum ve Kesin Bir Otorite

Dini otoritenin masum ve kesin olması temelde İslam dininin bir öğretisidir ve bunun tartışmasız şekilde geçerli olduğu tek kişi Hz. Peygamber'in kendisidir. Sünni teolojide masumiyet yalnızca peygamberlere ait tekil birer olgu olarak görülür. Fakat Şia'da masumiyet akışkan bir mahiyet arz eder. O Hz. Peygamber'den imamlar kanalına oradan da vekillerine akar. İmamiyye akidesi üzerinden özetleyecek olursak; imamet inancı dinin esaslarından olup iman esasları ancak onunla tamamlanır. İmamet tıpkı nübüvvet gibi Allah tarafından belirlenmiştir ve nübüvvetin devamıdır. İmamlar, Peygamber'in vazifeleriyle vazifelendirilmiş kişilerdir ve onların her asırda bulunmaları zorunludur. Peygamber nasıl masumsa İmam da aynen öyle masumdur. Unutmaz, yanılmaz, yanlış yapmaz, suç işlemez, ter temiz önderlerdir. "Onlar ümmetin içinde Nuh Peygamberin gemisine benzerler. Binen kurtulur binmeyen helak olur gider... Onların buyrukları Allahü Teala'nın buyrukları, nehiyleri de O'nun nehiyleridir. Onlara itaat, Allah'a itaattir, onlara isyan Allah'a isyandır".²⁵ Onların söz ve fiilleri Kur'an

²³ Roy, *Siyasal İslamın İflası*, 238-239.

²⁴ A. Bülent Ünal, "İtikadi ve Siyasi İslâm Mezheplerinin Yakınlaştırılmasına Dair Bazı Mülâhazalar", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 (2007), 31-32.

²⁵ Muhammed Rıza El-Muzaffer, *Şia İnançları: Akaaid'ül İmâmiyye*, çev. Abdülbâkıy Gölpinarlı (İstanbul: Zaman Yayınları, 1978), 43, 50-54, 57.

ve mütevatir Sünnet hükmündedir.²⁶ İmamet inancı üzerinde hem eski Şii uleması hem de çağdaş Şiiler ısrarla durmuşlardır.²⁷ Şia'da nübüvvet misyonu ile neredeyse aynılaştırılmış olan imamet nazariyesi günümüzde de önemini korumakta bir yandan mezhepsel aidiyetin devamını sağlarken diğer yandan Şii teopolitiğinin şekillenmesinde etkili olmaktadır.²⁸ Hasan Onat, Şiiliği neredeyse İmamet inancıyla özdeş görmekte "imamet meselesini çıkarttığınız zaman, Şiilikten pek söz edemezsiniz" demektedir.²⁹

İmamet nazariyesi sadece on iki imama inanmakla sınırlı durağan bir inanç değildir. O aynı zamanda "gaybet" inancı sayesinde sürekli bir dinamik kazanmış durumdadır. Gaybet, Şia teolojisinde bilhassa (İmamiyye'de) on ikinci İmam'ın insanlardan gizlendiği inancıdır. Şiiler on birinci İmam Hasan el-Askeri'nin 260 (m.873) ölümünden sonra onun beş yaşındaki oğlu Muhammed b. Hasan'ın İmam olduğunu kabul ettiler. İnanca göre babası ona zarar vermelerinden çekindiği için doğumunu gizlemiştir. Muhammed b. Hasan mucizelerle dolu biriydi bu yüzden de Abbasilerin kendisini öldüreceğini bildiğinden dolayı Allah'ın takdir ettiği süre gelinceye kadar gaybete girmiş yani gizlenmiştir.³⁰ Şia inancına göre on ikinci imam, "beklenen gaib hüccettir". Yeryüzü zulümle dolduğu zaman dönecek ve adaletle hükmedecektir.³¹ Gaybet inancı İmamiyye Şiası için felsefi ve siyasi açıdan bir temel inanç haine gelmiştir. Hatta Hakyemez'e göre bu inanç olmasaydı bu gün Şia'nın en büyük kolu olan İmamiyye belki de hiç var olmayacaktı. Bu inanç bir yandan İmamiyye'nin var olmasını sağlarken diğer yandan mezhebe dini ve politik süreklilik kazandırmıştır. Gaybet inancı tam olarak bilinmeden Şii inancı bilinemez.³²

²⁶ Neşet Çağatay - İbrahim Agah Çubukçu, *İslam Mezhepleri Tarihi* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1985), 62.

²⁷ Hasan Onat, "İmamiyye Şiası", *İslam Mezhepleri Tarihi El Kitabı*, ed. Hasan Onat - Sönmez Kutlu (Ankara: Grafiker Yayınları, 2020), 200.

²⁸ Metin Bozan, "Şii Teo-Politik Söylemin Zemini Olarak İmamet (Teori-Pratik)", *Turkish Journal of Shiite Studies, Şiilik Araştırmaları (e-Dergi)* I/1 (2019), 19, 20.

²⁹ Hasan Onat, "Şiilik ve Günümüz Şiiliğinde Bazı Yeni Yaklaşımlar Üzerine", *İslâmî Araştırmalar (Dergi)* III/3 (1989), 138.

³⁰ Avni İlhan, "Gaybet", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/410-411.

³¹ El-Muzaffer, *Şia İnançları*, 60.

³² Cemil Hakyemez, *Gaybet İnancı ve Şiilik'teki Yeri* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2006), 212.

Niyabet de gaybette olan beklenen imamın yerine o dönene kadar vekalet eden müçtehit imamları anlatmak için kullanılır.³³ Şia ulemasından El-Muzaffer'e göre içtihat şartlarını sağlayan müçtehit İmam, gaybet zamanında İmam'ın naibidir. Naib, İmam'ın maddi ve manevi tüm yetkilerini kendinde toplayan liderdir. Doğrudan İmam adına yetki kullandığından onun hükmüne uymak İmam'ın hükmüne uymak, hükmüne isyan etmek ise İmam'a isyan etmek sayılır. Naibin hükmünü kabul etmemek Allah'a şirk koşmakla eşdeğer görülmüştür.³⁴Bu da İmamet nazariyesiyle dini bilginin üretim mekanizması olan içtihat faaliyetinin ayrılmaz bir bütün olduğunu gösterir. Diğer bir ifadeyle İmamet nazariyesi aynı zamanda dini bilginin üretim mekanizmasını da şekillendiren bir nazariyedir.

Peygamber hayattayken dini bilgiyi, ya vahyi doğrudan aktarmak suretiyle nakleder ya da ona dayanmak suretiyle vazederdi. Onun yokluğunda bu görevi Sünnilerde ulema Şiiilerde ise İmamlar üstlendiler. Fakat ikisi arasında belirgin bir fark vardır. Şia'ya göre on dört masumdan aktarılan sözler de sünnet sayılır. Ve bu sözlerin bizzat kendisi peygamber sözü gibi hüccettir. İçtihat ise bu on dört masumun sözlerinden hükmü bulup çıkarma faaliyetidir. "İmam'ın ilmi de Peygamber'den nakil sayesinde hasıl olur" ve peygamberlik mirası imamet kanalıyla her birine ulaşır. Şia İmamet ilmini peygamber ilminin bir uzantısı olarak gördüğünden üç asır boyunca nass dönemi -yani bir nevi Peygamber'in hayatta olduğu dönem- yaşamıştır. Bu asırdan sonra Mehdi'nin gaybubet döneminin başlamasıyla birlikte Şii fakihler içtihadı yönelmiştir. Şia'da içtihat hükmün delilini anlama çabasıdır. Hükmün çıkış delili değildir. Şia, Ehl-i Sünnet'in ilk imamlarının fıkhi görüşlerini Masum imamlar döneminde yaşadıkları için nass karşısında içtihat yapmak olarak değerlendirmektedir.³⁵

Şu an Şia'da Kayıp İmam dönene kadar onun adına yürütülen bir içtihat faaliyeti söz konusudur. Fakat bu, yasama, yürütme ve yargıyı tamamıyla elinde tutan ve halk üzerinde oldukça etkili bir yapı olan "Velayet-i Fakih" kurumu tarafından yürütülen bir faaliyettir.³⁶ Velayet-i fakih fıkıhçıların yönetimi anlamına gelir. Bu kavram, "İslam devleti olmadan İslam toplumu olamayacağını öne süren

³³ Mustafa Öz, "Niyabet", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/164.

³⁴ El-Muzaffer, *Şia İnançları*, 24-25.

³⁵ Üstad Amid Zencani, "Şia ve Ehl-i Sünnet'te İçtihad", *II. Uluslararası İslam Düşüncesi Konferansı*, (1997), 226-229.

³⁶ Mehmet Ali Büyükkara, "Mezhepsel Uzlaşma ve Barış : Modern ve Postmodern Yaklaşımlar", *Divân (Dergi)* XVIII/35 (2) (2013), 123.

İslamcı düşüncenin Şiiliğe uyarlanmış hali” olarak görülür.³⁷ İran İslam devriminden sonra Hümeyni tarafından iyice berraklaştırılmıştır.³⁸

Bu durum Şia öğretisinin içtihadı Sünniler gibi bireysel akli bir hüküm çıkarma yöntemi olarak değil kurumsal ve hepsinden önemlisi geçici³⁹ bir faaliyet olarak gördükleri anlamına gelir. Buradan teorik olarak çıkacak sonuç, bir gün Şii yetkililerin beklenen İmamın döndüğünü ilan etmesiyle içtihadın biteceği ve tekrar nass döneminin başlayacağıdır. Böylece Peygamber’in geçici süre sekteye uğrayan risalet pozisyonu tekrar aktif hale gelmiş olacak, bu da Sünnileri tekrar nass karşısında içtihat yapan “İblislere”⁴⁰ dönüştürecektir. Hatta bunun için beklenen imamın dönmesine bile gerek yoktur. Çünkü risalet pozisyonu sadece masum imamlara değil -yukarıda geçtiği gibi- onları temsil ettikleri için onların vekillerine de sirayet etmiştir.

İçtihat tek başına bir eylem değil İmamet öğretisiyle birlikte ele alınması gerektiğinden Şii-Sünni ilişkilerinde merkezi bir konuma yerleşmiştir denilebilir. Hatta bazı araştırmacılar içtihat sorunu aşıldığı takdirde iki mezhep arasındaki sorunların büyük oranda çözülmüş olacağını savunmaktadırlar. Bunlardan biri ve aynı zamanda mezhepler arası yakınlaşma fikrinin savunucusu olan Rahimov, içtihat bir ayrılık mevzusu haline getirilmediği sürece her türlü ayrışma alanlarının tolere edilebileceğini savunur.⁴¹ El-Habib de bu görüşü destekler nitelikte “her iki taraf ilmi ve dini müesseselerinde bu konuda karşılıklı bir anlayış içerisinde

³⁷ Bk. Roy, *Siyasal İslamın İflası*, 226.

³⁸ Onat, “İmamiye Şiası”, 179.

³⁹ Bk. Asiye Tıgılı, “Minimum Din Maksimum Demokrasi: Müslüman Entelektüellerin Bakışıyla İran’daki Siyasal İslam Tecrübesinin Kısa Bir Tahlili”, *Alternatif Politika* 7/3 (2015), 372-373.

⁴⁰ Bu ifade sembolik bir ifadedir. Nakledildiğine göre: “İmam Ca’fer es-Sadık Ebu Hanife ile karşılaştığında ona şöyle dedi: Allah’ın elçisinden nakledilmiştir ki, dini konularda ilk kıyas yapan kişi İblis’ti. Allah, Adem’e secde et dediğinde İblis şöyle dedi: Ben Adem’den daha üstünüm. Beni ateşten, onu ise topraktan yarattın. İmam Sadık sonra, kim dini konularda kıyasa başvurursa Allah kıyamet günü onu İblis ile haşreder. Çünkü kıyasa başvurmakla İblis’e itaat etmiş olur” (Zencani, “Şia ve Ehl-i Sünnet’te İctihad”, 230) Bu konuşma her ne kadar belli bir dönem yaygınlaşan bölgesel bir tartışmanın ortamında geçmiş de olsa Şia-Sünni ayrışmasında önemli bir parametreyi gösteriyor. Bu da İmam hayatta olduğu sürece teşrinin (nass) devam ettiği, nass karşısında kıyas yani içtihat yapmanın İblis’e itaat etmek sayılacağı kabulüdür.

⁴¹ Emil Rahimov, “Mezheplerarası Yakınlaşma Harekatının Mazmunu ve Maksadı”, *Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin İlmî Mecmuası* 10 (2008), 340-343.

olmadıkça, esasları bırakıp teferruatla vakit geçirmenin hiçbir yararı olmaz” demektedir.⁴²

Atay Şii müçtehitlerin İmamet inancı haricinde Sünnilerden farklı olmadıklarını ileri sürer. Ona göre aslında İmamet inancı da büyük bir sapkınlık olarak görülmemelidir. Hatta İmamlar da İslam ilkeleriyle sorumlu tutulduktan sonra Sünniler bunu sorun olarak görmemişlerdir.⁴³ Bu Sünni ulemadan bazıları için geçerli olabilir.⁴⁴ Fakat tam tersine Sünniler bunu genellikle göz ardı edilmez bir sorun olarak görürler. Çünkü onlara göre bu konu dinin esasıdır dolayısıyla kabul edilebilir mezhepsel farklılık olarak görülemez. Mesela Hasan Onat İmamet anlayışının Kur’an ve sahih Sünnet’e dayanarak İslam adına savunulamayacağını belirtmiştir.⁴⁵ Benzer bir görüş İlyas Üzüm tarafından da paylaşılmıştır. Üzüm, İmamet meselesini usul-i dinin bir parçası olarak görür bu sorun göz ardı edildiği takdirde diğer sorunların da çözülemeyeceğini savunur. Çözüm ise Kuran ve sahih sünnettir.⁴⁶ Bu görüşler adı geçen akademisyenlerin kişisel görüşü olarak değil İmamet inancının İslam’da yerinin olmadığını savunan klasik Sünni görüşün özeti olarak değerlendirilmelidir.

İster furudan sayılsın isterse usuldan sayılsın Şia’nın takip ettiği bu metodoloji Sünniler için kabul edilir değildir. Çünkü onlara göre masum olan sadece peygamberdir. Hem masumiyet ilkesi gereği hem

⁴² Muhibbuddin el-Habib, “İslâm Mezheb ve Fırkalarının Birbirine Yaklaştırılması Konusu”, çev. Mehmet Hayri Kırbaşoğlu, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi XXX/* (1988), 295.

⁴³ Hüseyin Atay, *Ehl-i Sünnet ve Şia* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1983), 110.

⁴⁴ Gerçekten de Sünni ulema içinde bazen İmamet inancını göz ardı etme eğiliminde olanların varlığı gözden kaçmamaktadır. Mesela bu metinde kendisine atıfta bulunduğumuz Şia’nın temel metinlerinden sayılabilecek “Şia İnançları” adlı esere “takriz” yazan Kahire Üniversitesi Diller Bölümü profesörü Hâmid Hafnî Dâvud, bu kitabın İmamiye hakkında uydurma bilgilerle dolu yayınların aksine mezhebin gerçek ve saf halini anlatmaya yöneldiği ve böylece Ehl-i Sünnetle oldukça benzer olduğunu ortaya çıktığını savunur. Kitaptan büyük bir övgüyle bahsederken “İslâm mezheplerinin, fûrû’da, yol-yordamda ihtilâflarına rağmen temelde ve amaçta bir oluşları, beni gerçekten de sevindirmiştir. Allah’ın başarısıyla İslâm mezheplerini birbirlerine yaklaştırmak için ayrı bir kitap yazmak isterim” demiştir (Bk. “Takriz”, *Şia İnançları*, 9-18). Halbuki kitapta İmamet meselesi ve imamların masumiyeti ve onların peygamberliğin devamını temsil ettikleri uzun uzun anlatılmaktadır. Sadece bu bilgilerden yola çıkarak Davud’un İmamet meselesini önemsiz bir detay olarak görme eğiliminde olduğu ileri sürülebilir.

⁴⁵ Onat, “Şilik ve Günümüz Şiliğinde Bazı Yeni Yaklaşımlar Üzerine”, 129.

⁴⁶ İlyas Üzüm, “Sünnî-Şii Yakınlaşması: Dârü’t-Takrib Tecrübesi”, *İslâm Araştırmaları Dergisi 2* (1998), 185.

de İmamlardan nakledilen bilgilere yalan karıştırıldığından dolayı İmamlar asla masum olamazlar.⁴⁷Sünniler nübüvvet görevinin açılmamak üzere kapandığını ve peygamberlik yetkisinin bir başkası tarafından da kullanılamayacağını temel bir kaide olarak benimser. Bu yüzden de Sünni teolojide içtihadın varlığıyla yokluğu değil açıklığıyla kapalılığı tartışılır. Hiçbir surette içtihat sünnetin bir devamı olarak görülmez. İctihat, İmamların yaptığı gibi nübüvvet yetkisi kullanmak değil sorumluluğu müçtehit üzerinde olan bireysel bir düşünme eylemdir. Bireyselliğinden dolayı bazıları Ehl-i Sünnet'in içtihat kapısını kapalı tutmasını daha hayırlı görmüştür. Gerekçesi ise re'y ile amel etmenin çok görüşlülüğe ve dolayısıyla da ihtilaf ve çekişmeye yol açacağı iddiasıdır. Oysa Şia'nın içtihat kapısını açık bırakması böyle bir soruna yol açmaz. Çünkü onlar ahkâmın idrakini sınırlı bir esasa bağlamıştır.⁴⁸

Öyleyse içtihat konusu Şia'da İmamet öğretisinin bir parçasıyken Sünnilerde bu ilmi bir faaliyet olarak görülür ve dinin esaslarından sayılmaz. Sünni için aslında birbiriyle organik olarak bağlantılı bulunduğu Şia'nın İmamet teorisini reddetmek aynı zamanda onun içtihat metodolojini de reddetmek anlamına gelir.

İmamet ve içtihattan meselesinden bahsetmemizin nedeni ileride konuyu Postmodernizme bağlayacak olmamızdır. Bunu iki bağlamda yorumlayacağız. Birincisi postmodern koşullarda masumluk ve kesinlik göreceli hale gelir. İkincisi ise bilgi üretme mekanizmaları özellikle Şia'da hiyerarşik süreçlere dayanır. Ve hiyerarşik süreçlerin bulunduğu alanlarda yakınlaşma çabaları, hiyerarşi ne kadar fazlaysa o kadar zor olur. Bu yüzden de iki mezhep arasındaki yakınlaşma çabaları genellikle hiyerarşik esaslara göre yapılmış İmamet teorisine gelince düğümlenir. Sünnilerde de bilgi üretme sistemi hiyerarşiktir fakat bu fihhi mezheplerin geleneğine sadakat gösterme anlamında ve büyük oranda müçtehidin tercihine bırakılmış bir hiyerarşidir. Bundan dolayı Sünniler bu hiyerarşinin dışına çıkma konusunda Şiilerden daha özgürdürler.

Bunun anlamı şudur: Bir yakınlaşma tasarımı Şiiler daha fazla taviz vermesi beklenen taraf olmaktadır. Çünkü onların böyle bir uzlaşma için harçacakları şeyler Sünnilere göre çok daha fazladır. Çünkü hiyerarşik yapıların özelliği parçaları tek bir bütüne dönüştürmesidir. Unsurlarından biri devreden çıkınca hepsi birden dağılacığından dolayı Şiiler İmamet nazariyesini parçalayamazlar. Sünniler ise bu konuda o kadar kaygılı değildirler. Gerçekten de İmamet nazariyesi olmazsa daha kolay bir uzlaşma teolojisi yazılabilir

⁴⁷ Çağatay - Çubukçu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 62.

⁴⁸ Bk. Muhammed Cevâd Muğniyye, "Ehl-i Sünnet ve Şia Arasındakı Farklar", çev. Ahmet Karadağ, *Hikmet Yurdu* XI/21 (2018), 244.

ve bunun sahih bir geleneği de bulunabilir. Fakat bu nazariye atıl hale geldiğinde geriye Şia kalmayacağından bu, pratikte Şia'nın aslında Sünnileşmesi anlamına gelecektir. Şia'nın güçlü reflekslerle İmamet inancına sarılmak istemesi bir topluluğun hayatta kalma refleksi olarak değerlendirilmelidir. Bu konuyu değerlendirme bölümünde biraz daha tekrar ele alacağız.

Burada bağlam dışında bir not düşmek istiyoruz: Bir araştırmacı Şia'daki Ruşenfikran hareketleriyle Sünnilikteki modernist hareketleri kıyaslama çalışması yapabilir. Eğer İran'dakinin daha sancılı olduğunu ve beklenen gelişmeyi gösteremediğini tespit ederse bunu yapılarıdaki hiyerarşik unsurları deşifre etmek suretiyle yorumlayabilir.

3.Şii-Sünni Yakınlaşmaları

Bireysel bazı yakınlaşma fikirlerini hariç tutarsak kurumsal çapta ilk yakınlaştırma girişimi 14. yy'da Kübreviyye tarikatı zamanında olmuştur. Tarikat, tasavvufta ve Şiilikte ortak olan “velayet” kavramından hareketle her iki mezhebin ortak noktalarından yola çıkarak yeni bir yorum geliştirme çabasına girişmiştir. Bu çabalar mezhepleri yakınlaştırma fikirlerinin aleyhine gelişen politik olaylardan dolayı sonuçsuz kalmıştır.⁴⁹ 1736'da Necef'te Şii ve Sünni ulema arasında tekrar uzlaşma arayışları başlamış ve bu konuda önemli adımlar da atılmıştır. Ancak bunlar da uzun süreli etkili olmamıştır. Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra yakınlaşma arayışları tekrar hızlanmış. Ulema arasında düzenli toplantılar tertip eden “Daru't-Takrib beyne'l-Mezahib” kuruluşu bu dönem tesis edilmişti.⁵⁰ Bu ortamda yapılan diyalog çağrıları her iki tarafta da etkili olmuş hatta Sünni öğretinin en meşhur dini eğitim merkezi olarak görülen el-Ezher bile bu çağrıya sahip çıkmıştır. Bu, onun Salahaddin el-Eyyubi'den buyana sadakatle bağlı olduğu çerçeveyi aşması anlamına geliyordu.⁵¹ Bu yakınlaşma çabalarının etkisi devam etmekle birlikte beklenen başarıyı gösteremediği söylenebilir.

Ama yine de bu yöndeki faaliyetlerin yenilenerek devam ettirildiğine dair bir çaba gözlenmektedir.

⁴⁹ Cemil Hakyemez, “Mezhepleri Yakınlaştırma (Takribü'l-Mezahib) Çalışmalarının Değerlendirilmesi”, *İslâmî Araştırmalar (Dergi)* XXIX/2 (2018), 292.

⁵⁰ Bk. Bar, “Sunnis and Shiites”; Ünal, “İtikadi ve Siyasi İslâm Mezheplerinin Yakınlaştırılmasına Dair Bazı Mülâhazalar”, 31-32.

⁵¹ Brunner, “Sunnites and Shiites in Modern Islam”, 31; Krş. Muhibbuddin el-Habib, “İslâm Mezhep ve Fırkalarının Birbirine Yaklaştırılması Konusu”, çev. Mehmet Hayri Kırbaşoğlu, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XXX/ (1988), 293.

1991'de Tahran'da kurulan "Uluslararası İslam Mezheplerini Yakınlaştırma Kurumu" özellikle Şii-Sünnî yakınlaşması için faaliyet göstermektedir. Kurumun resmi internet siteleri <http://www.taghrib.org>, ve <http://www.taqrrib.info> adresleridir.⁵²Kurum, özellikle her yıl kutlu doğum haftası olarak bilinen Rebiu'l-Evvel ayının 12-17 günleri arası uluslararası konferanslar düzenlemektedir. Bununla birlikte Mekke, Türkiye, Suriye, Mısır, Tanzanya, Beyrut, Moskova, Pakistan, Bakü gibi Müslümanların yaşadığı ülke veya şehirlerde de konferanslar düzenlemektedir. Bu merkezin en büyük faaliyeti ise 1992'de "İslam Mezhepleri Üniversitesi"ni kurmasıdır. Bu üniversite doğrudan bu merkeze bağlıdır ve İslam mezheplerini öğretmeyi amaçlamaktadır. Mezheplerin yakınlaşmaları fikrine uygun eğitim vermek, her mezhebin usul ve faydalarını öğretmek her mezhebe mensup nitelikli kişiler yetiştirmek, hedefleri arasındadır.⁵³ Gerek bu kurumun faaliyetleri gerekse Şii-Sünnî takrib faaliyetleriyle ilgili diğer kurumsal çalışmalar hakkında daha detaylı bilgi için Kaplan ve Aksoy'un çalışmalarına bakılabilir.⁵⁴

Türkiye'nin doğrudan içinde olduğu faaliyetler de vardır ve son zamanlarda bu faaliyetlerin sayısı artmaktadır. Türkiye'de "Caferider" tarafından 2007'de düzenlenen "Uluslararası Fikirde Uzlaşma, Eylemde Birlik Sempozyumu"⁵⁵ bu kapsamda yapılan faaliyetlere bir örnektir. 2015 yılında Eskişehir Osmangazi Üniversitesi'nde gerçekleşen "Ortadoğu'da Güncel Meseleler ve Mezheplerarası Diyalog Konferansı"⁵⁶ da bir başka örnek olarak verilebilir. Tebriz Üniversitesi ve Atatürk Üniversitesi arasında bu kapsamda bir protokol imzalanmıştır.⁵⁷ 31 Mayıs - 10 Haziran 2013 tarihleri arasında Türkiye'den bir grup akademisyen, Prof. Dr. Sönmez Kutlu, Prof. Dr. Osman Aydın, Prof. Dr. Mehmet Saffet Sarıkaya, Prof. Dr. Mehmet Zeki İşcan, Doç. Dr. Cemil Hakyemez "mezhebin bugünkü nesillere nasıl taşındığını görmek ve karşılıklı

⁵² Doğan Kaplan, "İran'da Şii-Sünnî Yakınlaştırma Çalışmaları", *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 6/2 (31 Aralık 2013), 258.

⁵³ Rahimov, "Mezheplerarası Yakınlaşma Harekatının Mazmunu ve Maksadı", 345-348.

⁵⁴ Kaplan, "İran'da Şii-Sünnî Yakınlaştırma Çalışmaları", 261-269; Nesrin Aksoy, *Şii-Sünnî Takrib Çalışmaları* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2017), 61-78.

⁵⁵ Bu derneğin "Takrib" yani mezhepler arası yakınlaşma konusundaki deklarasyonu ve adı geçen sempozyumun sonuç bildirisi için bkz: http://www.caferider.com.tr/fikirde-uzlasi-eylemde-birlik-sempozyumu_h6131.html, erişim:25.08.2019.

⁵⁶ Bk. <https://www.ogu.edu.tr/en/web/HaberDetay/147>, erişim: 26.10.2020.

⁵⁷ Hakyemez, "Mezhepleri Yakınlaştırma Çalışmalarının Değerlendirilmesi", 303.

görüş alışverişinde bulunmak amacıyla” Kum İslami İlimler Havzası ulemasıyla İran’da bir dizi görüşme gerçekleştirmiştir. Görüşmenin detayları hakkında Habip Demir’in gezi hakkındaki notlarına bakılabilir.⁵⁸ Son yıllarda Türkiye’nin de dahil olduğu canlı irtibatlar, yakın dönem siyasi ve dini temaslar için yine Aksoy’un çalışmasına müracaat edilebilir.⁵⁹ Gerek Türkiye’de gerekse başka ülkelerde bunun örneklerini çoğaltmak mümkündür. Peki, postmodern koşullar bu yakınlaşma faaliyetleri üzerinde etkili olmuş mudur?

4. Postmodern Durum Şii ve Sünniler İçin Ne İfade Eder?

Postmodern durum en temelde üst anlatılara karşı güvensizliktir. Yani kesinci, evrensel nitelikli iddialar, genelleyici kuramlara karşı bir eleştiridir. Bundan dolayı Marksizm, hümanizm, laiklik liberal demokrasi, modernizm gibi büyük anlatılar sorunlu olarak görülür. Sorunlu anlatılar bunlarla sınırlı değildir. İslam ve Hıristiyanlık gibi dinler de büyük anlatı nitelenip sorunlu anlatılar havuzuna eklenir. Bunlar sorunlara önceden bilinen cevaplar veren, söz merkezci, totalize öğretiler olarak görülür. Postmodernizm bunları eleştirir fakat bunlara alternatif sunmaz. Çünkü o herhangi bir iddia için evrensel geçerliğinin ispatlanacağı bir zeminin olmadığını savunur.⁶⁰

1990’lı yıllara gelindiğinde nispeten taze bir akım olan postmodernizm İslam coğrafyasında etkisini göstermeye başladığı ileri sürülür. Lyotard’ın hemen her toplumun belli ölçülerde kavşağında olduğunu söylediği postmodernizm⁶¹ belli siyasal programlara bağlı olmaksızın bizzat kendi doğasında getirdiği eşitlikçi ve çoğulcu bir yapıyla gerek entelektüel düzeyde gerekse kitlesel düzeyde yeni yakınlaşma biçimleri tesis edebilir. Her ne kadar İslam toplumlarını kökten etkileyen esaslı bir karşılaşma henüz söz konusu değilse de Turner’e göre ileride İslam toplumları postmodernizmin bütün etkilerini yaşayacaktır.⁶² Günümüz koşullarında ise belli ölçüde yaşamaya başlamıştır denilebilir. Postmodernizmin etkisiyle oluşan izafiyetçi ortamın hem Sünni mezhepte -hem de dolaylı bir ifade ile Şia’da- etkili olmaya başladığı

⁵⁸ Habip Demir, “31 Mayıs-10 Haziran 2013 Tarihleri Arasında İran’da Düzenlenen “Şii-Sünni İlişkileri Çalıştayı ve İran Gezisine Ait Notlar”, *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 6/1 (12 Temmuz 2013), 159-195.

⁵⁹ Bk. Aksoy, *Şii-Sünni Takrib Çalışmaları*, 55-61.

⁶⁰ Mehmet Akgül, “Modernlik-Modernleşme, Postmodernlik, Sekülerleşme ve Din”, *Din Sosyolojisi El Kitabı*, ed. İhsan Çapcıoğlu - Niyazi Akyüz (Ankara: Grafiker Yayınları, 2016), 206, 207.

⁶¹ Jean François Lyotard, *Postmodern Durum*, çev. İsmet Birkan (Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2014), 8.

⁶² Bryan S. Turner, *Orientalism, Postmodernism And Globalism* (London: Routledge, 2003), 51.

ileri sürülmektedir.⁶³ Peki bu her iki mezhep için ne anlama gelmektedir?

Griffin "Postmodern tanrı inancı, hakikat için otoriteryen bir yaklaşımı desteklemeyi kabul etmez. Çünkü Tanrı'nın bir kitap veya kurum hakkındaki yanılmaz vahyinin imkanı inkar edilir"⁶⁴ demektedir. Bu, mutlak doğru ve hakikat inancının da sarsılması anlamına gelir. Çünkü postmodernizm her koşulda geçerli hakikatle ilgili iddiaları dikkate almaz.⁶⁵ Bu da bir inanan için tüm dünyayı kararsız fikirlerle dolu bir kaos ortamına çevirir. Ebedi, sabit, değişmez görülen ve kurtuluş reçetesi sunan her inanış kuşkulu bir zeminde anlık iddialara dönüşür.⁶⁶ Her şeyin mahiyeti o an ona yüklenen anlam tarafından belirlenir.⁶⁷

Fakat her iki mezhep de kaos ve belirsizliğe, anlık değişen iddialara karşı güçlü reflekslere sahiptir. Bu, İslam dininin teolojik yapısından kaynaklanır. Nitekim İslam düşüncesinde "bir yöne doğru açılarak uzayıp gitmek, açık olmak; açık hale getirmek" şeklinde sözlük anlamına sahip "şeriat", merkezi bir konuma sahiptir ve tarih boyunca din kavramından daha fazla ön plana çıkmıştır.⁶⁸ Bundan dolayı her ne kadar güzergahları farklı da olsa ikisi de belli hedefleri olan ve levhalarla sürekli istikamet gösteren açık yolları severler. Hatta Sünni kanatta kelimenin anlamındaki açıklık durumunu pekiştirmek ve orada izafiyet ve karanlık nokta olmadığını ısrarla belirtmek için "şeriat-ı garra" diye ayrı bir ifade bile bulunur. Şeriat konusunda Sünni teoloji tarihte açık bir kaos durumu yaşamamıştır. Fakat Şia kaybolan İmamdan (Gaybet) sonra açık bir kaos durumu yaşamış fakat bu kaosu aşmak için hızlıca "niyabet" kurumunu tesis etmiştir. Böylece onlara göre Peygamber'in aktardığı açık seçik bilgi İmamlar ve vekilleri aracılığıyla Şia toplumuna akmaya devam eder.

Postmodern bir ortamda din ve inanç inkar edilmez fakat dinin içeriği kültürleşir.⁶⁹ Dini inanç küresel bir sistemin içinde gündelik

⁶³ İbrahim Hakkı İnal, "İslami Camiada Gençliğin Ahlak Telakkisinde Postmodern Düşüncenin Etkisi", *Uluslararası Gençlik ve Ahlak Sempozyumu I/* (2016), 560.

⁶⁴ David Ray Griffin, "Postmodern Dünyada Tanrı", çev. Mevlüt Albayrak, *Arayışlar -İnsan Bilimleri Araştırmaları- I/1* (Ocak 1999), 247.

⁶⁵ Erkan Perşembe, "Modernlik Gerçeğinden Postmodernlik Söylemine Din Sorunu", *EKEV Akademi Dergisi VI/13* (2002), 14-16.

⁶⁶ David Harvey, *Postmodernliğin Durumu: Kültürel Değişimin Kökenleri*, çev. Sungur Savran (İstanbul: Metis Yayınları, 1997), 60, 137.

⁶⁷ Gellner, *Postmodernizm İslam ve Us*, 43.

⁶⁸ Bk. Talip Türcan, "Şeriat", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/571, 572.

⁶⁹ Bk. Mustafa Tekin, *Kutsalın Serüveni: Modern ve Postmodern Süreçte Dinin Sosyolojik Açılım İmkani* (İstanbul: Açılım Kitap, 2003), 266.

ihtiyaçlara göre şekillenen ticari bir metaya dönüşür.⁷⁰ Hem Sünni hem de Şia toplumu hakkında ekonomik veya politik avantajlar elde etmek hatırına dinin suistimal edildiği ileri sürülmüştür. Fakat bu postmodernist bir metalaşmayla aynı şey değildir. Bu, dini inancın günlük ihtiyaçlara göre değişen günlük eşyalar gibi olmasıdır. Kişiler bireysel ihtiyaçlarına göre dini inanışlarda değişiklik yapmaya başlamışsa orada din postmodernist bir metalaşma sürecine girmiş demektir. Mesela Sünni toplumda bazı ihtiyaçlar doğrultusunda Şia mezhebine ait bazı inanışların benimsenmesi bir süre sonra başka bir ihtiyacımdan dolayı onun da terk edilmesi gibi... Aynı durum Şia toplumunda gündelik ihtiyaçlara göre Sünni teolojiye ait bazı inanışların benimsenmesi için de geçerlidir. Bu durum ulema arasında uzun tartışmalar sonucu belirlenen bazı ortak noktalarda birleşmekle aynı anlama gelmez. Yine kalıcı olarak mezhep değiştirmek veya mezhepleri birleştirmeye çalışmakla da aynı anlama gelmez. Postmodernist bir mübadelede dini görüşler sıradan insanlar tarafından anlık olarak benimsenip terk edilebilir. Sayısız doğruların bulunduğu bir ortamda sürekli olarak doğrulardan bazılarının bırakılıp bazılarının benimsenmesi şeklinde gerçekleşir. Bu şekilde davranan bir kişinin, bir gün Sünni bir başka gün Şii olması postmodern bir toplumda sorun olarak görülmez.

Postmodern bir toplumda dini kişilikler tarihselleşir. Büyük kahramanların ve büyük kahramanlıkların önemi kalmaz.⁷¹ Bu bir Şii için halife Ali'nin tarihi bir kahramandan sıradan bir kişiye dönüşmesi demektir. Diğer bir ifadeyle Ali kendi döneminde kahraman bir kişi olabilir ama onun bu kahramanlığı artık tarihselleşmiş bu günün insanı için buyurgan niteliğini yitirmiştir. Ama yine de onun kahramanlıklarından bahseden hikayeler dinlenebilir. Aynı durum bir Sünni açısından bakınca halife Ebu Bekir için de geçerlidir.

5. Postmodern Bir Yakınlaşmanın İmkânı

Mehmet Ali Büyükkara, "Mezhepsel Uzlaşma ve Barış: Modern ve Postmodern Yaklaşımlar" adlı çalışmasını büyük oranda bu son dönem yakınlaşma durumlarına ayırmıştır. Ona göre özetle; modernist fikirlerin olduğu dönemde mezhep üstü bir birleşme tasarlanmıştı fakat bu doğrudan mezheplerin varlığını hedef aldığından ürkütücüydü. Son dönemdeki yakınlaşmalarsa postmodern karakterler içermektedir. O, postmodern yakınlaşmaların mezhepler tarafından ilk etapta sempatik

⁷⁰ Bryan S. Turner, "Oryantalizm Postmodernizm ve Din", çev. Yasin Aktay, *Postmodernizm ve İslam Küreselleşme ve Oryantalizm*, ed. Abdullah Topçuoğlu - Yasin Aktay (Ankara: Vadi Yayınları, 1999), 44-45.

⁷¹ Lyotard, *Postmodern Durum*, 8.

bulduğunu belirtir fakat bu yaklaşımın bütünüyle benimsenip benimsenmeyeceği konusunda kuşkuludur. Çünkü böyle bir yakınlaşma mutlak otoriteyi reddetmeyi meşru gördüğünden aslında mezheplerin varlığını da tehdit etmektedir. Kendisinin “ehl-i kible tekfir edilemez” anlayışına göre önerdiği yakınlaşma çalışmaları ise postmodernist değildir. Ortaklaşılabilir noktaları öne çıkarmaya, ayrılıkçı tarafları görmezden gelmeye -en azından kışkırtmamaya-yönelik ortayolcu bir yaklaşımdır.⁷²

Biz bu çalışmada iki mezhep arasında postmodern nitelikli bir yakınlaşma durumunun mümkün olduğunu hatta bunun emarelerinin de belirmiş olduğunu savunmaktayız. Burada iki tür postmodernleşme emaresinden bahsedeceğiz. Biri olgusal bazı veriler üzerinden halkların postmodernleşmesi diğeri ise sembolik bir örnek üzerinden ulema postmodernleşmesidir.

2020 yılında üniversite gençliği üzerine yapılan bir çalışmada formel dini eğitim koşullarının “dini bireyselleşme olgusu üzerinde oldukça etkili olduğu” sonucuna varılmaktadır. Postmodern bireyselleşmeyi, dini bireyselleşme türlerinden biri olarak ele alan çalışmada, dini eğitim almamış olan kesimin, onları yönlendiren dini bir otorite olmadığı için dinler ve inançlar hakkında bireysel kanaatlere yöneldikleri ve postmodern bir eğilimle “çoklu” hakikate yani hakikatin çokluğuna inanma eğilimi gösterdikleri tespit edilmektedirler. Onların postmodern eğilimi çoklu mezhep inancını da belirgin şekilde belirlemede, mezhepler arası postmodernist bir yakınlaşma eğiliminin bu grupta belirlediğini de ortaya koymaktadır. Çalışmada bu durum “mezhepler arası bir yakınlaşma durumunda bunun bu grup için postmodernist bir yakınlaşma olacağını göstermektedir” şeklinde yorumlanmaktadır.⁷³

Olgusal verilere dayalı bu sonuçlar, formel eğitim durumunun bir toplumda dini inanış biçimlerini etkilediği hatta onu şekillendirdiğini göstermektedir. Türkiye için bulunan bu sonuçların İran için de geçerli olduğu varsayılırsa dini eğitim koşullarından etkilenmemiş veya seküler eğitim ortamında büyümüş bireylerin dini inançlar ve özel olarak mezhepler konusunda postmodern eğilimler göstereceği tahmin edilebilir. Postmodern mezhep inancının mezhepler arası ilişkilerde iki anlamı vardır. Birincisi “hak” kavramına bakışın değişmesi ve mezheplerin ortak bir noktada buluşmasını gerekli görmeksizin her biri nasılsa o şekilde “hak” olduğunun kabul

⁷² Büyükkara, “Mezhepsel Uzlaşma ve Barış”.

⁷³ Sıddık Ağçoban, *Üniversite Gençliğinde Dini Bireyselleşme* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2020), 275, 276, 296, 298.

edilmesi, ikincisi ise “hak” kavramının artık ne ifade ettiğini önemsemeyen halk kitlesinin varlığı.

Bu, hak kavramının teolojideki klasik konumundan edilmesi anlamına gelir ki bu durumda “hak” hiyerarşideki üstün konumunu kaybetmiş olur. Bu, “hakk”ın inkar edilmesiyle aynı şey değildir. Onun varlığına inanç devam eder fakat hiyerarşideki konumu yok olduğundan buyurgan vasfının bir anlamı kalmaz. Kültürün sıradan birer parçasına dönüşür. Böyle bir durum bir Şii için şu anlama gelir: Şia iyi bir şeydir, onun aynı zamanda İranlı kültürünün bir parçasıdır. Şia kültürü yaşatılabilir. Fakat o artık Sünniliğin karşısında alternatif bir kimlik oluşturucu etken değildir. Sünniler artık onun için dini bir rakip değil farklı bir kültüre ait komşulardır. Aynı durum bir Sünni için de geçerlidir. Ben sünniyim diyebilir, Sünniliğin iyi bir şey olduğunu da söyleyebilir ama onun için Sünnilik, Şiiliğin karşısında alternatif bir dünya değildir. İkisi de İslam’ın birbirinden ayrı fakat renkli dünyalarıdır. Bu durum dini anlamda serbest bırakılmış bir eğitim ortamında ortaya çıkabilir. Diğer bir ifadeyle eğitim araçlarıyla topluma müdahale edilmediği ve dini bir rota belirlenmediği takdirde de toplumun doğal bir süreç içinde dini anlamda postmodernleşmeye başladığı görülebilir. Hatta yukarıdaki araştırmaya göre görülmeye başlamıştır.

Eğitim araçlarıyla müdahale edilmediği takdirde “hak” kavramının izafeleşmeye başladığına bir örnek de bilhassa batı Avrupa ve Amerika’daki Müslüman nüfusun dini inançlarında görülmeye başlayan postmodern nitelikli değişimdir. Bunu bazı sosyal araştırmaların sonuçlarında görmek mümkündür. Nitekim Pew Araştırma Merkezi’nin 2012 raporuna göre Sünni ve Şii ayrışmasına en çok şahitlik eden Orta Doğu ve Kuzey Afrika’daki İslam toplumlarında ortalama %40 civarında Sünni, Şiileri Müslüman olarak bile görmemektedir. Buna mukabil ABD Müslümanlarının %57 gibi bir çoğunluğu İslam’ın birden fazla şekilde anlaşılabilirliğini düşünmektedir. İslam’ın tek bir yorumu olduğunu düşünenlerin oranı ise %37’dir.⁷⁴ Avrupa ve Amerika’daki Müslüman nüfusun zaman geçtikçe atalarının düşünce biçiminden uzaklaşıp yaşadıkları ülkelerdeki fikirlerin etkisi altına girdikleri bilinmektedir. Bunun anlamı şudur: Müslüman topluluk kendi ülkelerindeki mezhepsel farklılıkları kışkırtan şartlardan etkilenmekte ve gönüllü veya gönülsüz bu ortamın bir tarafı olmaktadır. Kendi topluluğundan

⁷⁴ Detay için şu linklere bakılabilir:

pewforum.org/2012/08/09/the-worlds-muslims-unity-and-diversity-appendix-a/, erişim: 26.08.2019.

<https://www.pewforum.org/2012/08/09/the-worlds-muslims-unity-and-diversity-executive-summary/#sunnishia>, erişim: 26.08.2019.

ayrıldığına ise adeta bu kıskırtma ortamından kurtulmaktadır. Yeni ortam onun eşitlikçi bir inanış yolu takip etmesi için uygundur. Bu, olağandışı bir durum olmadığı sürece, zamanla %57 rakamının büyüyeceği, %37 rakamının ise küçüleceği anlamına gelir.

Diğer yandan Avrupa, Amerika gibi ülkelerde yetişmiş yeni kuşak neslin mezhep bağlılıklarını artık “saçmalık” olarak gören tutumu bir tür postmodern çoğulculuğa evrilebilir. Bu tür bir kitleyi, Avrupa’ya özgü bir tür İslam olarak nitelenen “Avrupa İslamı” sürecinin üretme kabiliyeti oldukça güçlüdür. Özellikle seküler batı ülkelerinde görülen dinsel çoğulculuk⁷⁵ ortamı doğal olarak mezhepsel çoğulculuğun da önünü açar. Hatta dinsel farklılıkların bile önemsiz görüldüğü böyle bir ortam, mezhep farklarını kimsenin ciddiye almayacağı bir toplumu garanti eder.

Roy’a göre Avrupa’da şu an böyle bir süreç başlamış durumdadır. Çünkü orda kesin kanıtlara dayanan dini inanç artık yoktur. Ulema bilgi aracı olma rolünü ve meşruiyetini yitirmiştir. Herkes, dinin ne anlama geldiğini kendisi ortaya çıkarma durumuyla karşı karşıyadır.⁷⁶ Roy’un tanımladığı süreç -öyleyse- gerçekten de postmodern bir sürecin başladığını göstermektedir. Bunun İslam dünyasının dışında daha güçlü yaşanıyor olması İslam dünyasının bir sorunu olmadığı anlamına gelmez. Gerek Şii gerekse Sünni dünyasında her ne kadar panoramiyi değiştirecek kadar yaygın olmasa da bu tip bir kitlenin varlığı tartışılmazdır.

Burada değineceğimiz bir diğer postmodernleşme ise ulema postmodernleşmesiydi. Bu kapsamda Ezher ulemasından Mahmut Şeltut’un (1893-1963) fetvasından bahsetmek istiyoruz. Bu fetvayı burada **tamamen sembolik açıdan** postmodern bir fetvaya örnek olarak ele alacağız. Sembolik olarak ele alacağımızı özellikle belirtmemizin nedeni şudur: İlk olarak; fetvaya birinci elden ulaşmış değiliz. Bu fetvayı doğrudan değerlendirmek için ona ilk kaynaktan ulaşmak ve bunun içeriğini Şeltut’un hakim dini görüşleriyle birlikte değerlendirmek gerekirdi. Bu olmadığı takdirde “parçacı” bir yaklaşım takip edilmiş olur ki bu, araştırmacıyı büyük hataya düşürebilir. Bu kapsamda bir araştırma ise bu çalışmanın içeriğine dahil değildir. Bu yüzden biz burada bu fetvayı sembolik olarak değerlendirecek ve sadece buradaki referanslara dayanarak Şeltut’un postmodernist olduğu anlamının çıkarılmaması için özellikle çaba

⁷⁵ Bk. Cengiz Kanık, *Almanya Doğumlu Türkiye Gençliğinde Dini Tutum ve Davranışlar* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2016), 177.

⁷⁶ Olivier Roy, “Avrupa’da İslam: Dinlerin Çatışması mı Yoksa Dindarlıkların Bir Noktada Buluşması mı?”, çev. İsmail Gönenç, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XVI/27 (2013), 251.

sarf edeceğiz. İkincisi ise bu fetva hakkındaki tartışmalardır. Nitekim bazı araştırmacılar her ne kadar fetvanın belgesini yayınlamış olsalar da⁷⁷ medyanın aktardığına göre fetva Karadavi tarafından inkar edilmiştir. Yusuf el-Karadavi, Şeltut'un zamanına yetiştiğini, onun eserlerini tarayıp topladığını fakat onun böyle bir fetvasına rastlamadığını bildirmiştir.⁷⁸ Doğan Kaplan tarafından aktarılan bilgiye göre Şeltut kendisine Şii-İmamiyye ve Zeydiyye ile amel etmek hakkında soru sorulduğunda şöyle cevap vermiştir:

“İslam, mensuplarına belirli bir mezhebe tabi olmayı gerekli kılmamıştır. Aksine şöyle deriz her Müslümanın her şeyden önce sahih bir şekilde nakledilen ve ahkâmı kendine özgü kitaplarda müdevven olan herhangi bir mezhebi taklit etme hakkı vardır. Böylesi bir mezhebi taklit eden birinin başka bir mezhebe geçmesinde de bir beis yoktur. Şii-İmami-İsnaaşeri olarak bilinen Caferi mezhebi, sair Ehl-i Sünnet mezhepleri gibi şer'an kendisiyle amel etmenin (taabbud bihi) caiz olduğu bir mezheptir. Müslümanların bunu bilmeleri ve belirli bir mezhep için haksız bir şekilde taassup içerisinde bulunmaktan kurtulmaları gerekmektedir. Ne Allah'ın dini ne de şeriatı bir mezhebe bağlı veya bir mezheple sınırlıdır. Herkes (mezhep imamları) Allah Teâlâ nezdinde makbul müctehidlerdir. Nazar ve istidlale ehil olmayanların müctehidler taklidleri ve fıkıhlarında onlara tabi olmaları caizdir. Bu konuda ibadetler ve muamelat arasında bir fark yoktur”.⁷⁹

Bu fetva şu üç gerekçeden dolayı bir çeşit ulema postmodernizmi için örnek sayılabilir. Birincisi “böyle bir mezhebi taklit eden birinin başka bir mezhebe geçmesinde de bir beis yoktur” ifadesidir. Burada bir birine eşitlenen iki farklı unsur vardır. Biri bu şartlara uyan mezheplerin eşitlenmesi, diğeri ise mezhep mensuplarının eşitlenmesidir. Üstelik mezhep mensupları sadece bir biriyle eşitlenmiş olmaz aynı zamanda mezhepler arasında tercih yapma hakkına sahip ulemayla da eşitlenmiş olur. Klasik mezhep terminolojisinde mesela Sünni fıkhi mezheplerde her ikisi de hak görülmesine rağmen mezhepler arası geçiş ulema için bile çok sınırlı ölçüde meşru görülmüştür. Burada ise itikadi mezhepler arasında bile geçiş olabileceği üstelik de bunu sıradan mezhep mensuplarının (taklitçiler) bile yapabileceği bildirilmiştir. Bu ancak her koşulda eşitliklerin sahih görüldüğü bir dünyada gerçekleşebilir. Ve yine bu mezhepler mezheplere, mezhep mensupları birbirine onlar da ulemaya eşit ve benzer olduklarında mümkün olabilir.

İkincisi ise “herkes (mezhep imamları) Allah Teâlâ nezdinde makbul müctehidlerdir” ifadesidir. Burada ise eşitlik açıkça belirtilmiştir. İki mezhebin ayrışma noktalarının temelinde teolojik

⁷⁷ Bk. Kaplan, “İran'da Şii-Sünni Yakınlaştırma Çalışmaları”, 274.

⁷⁸ <https://www.dunyabulteni.net/arsiv/kardavi-ezhere-esariligi-yikmak-icin-saldiriyorlar-h73252.html>, erişim: 08.12.2020.

⁷⁹ Kaplan, “İran'da Şii-Sünni Yakınlaştırma Çalışmaları”, 260.

açından İmamet inancı ve içtihat meselesi yattığını belirtmiştik. Bu durumda Şeltut Şii imamların üretip yaydığı dini bilgiyi meşru saymış hatta onu Sünni ulemanın ürettiği bilgiyle eşit görmüştür. İkisinin de makbul ve meşru dini araçlar olduğunu tasdik etmiştir. Bu durumda müçtehitlerin yaptıkları, birbiriyle aynı olmasa bile birbirine eşit görülmüştür.

Üçüncüsü, “sahih bir şekilde nakledilen ve ahkâmı kendine özgü kitaplarda müdevven olan” herhangi bir mezheple amel etmenin caiz görülmesidir. Burada kaynak yerine naklin ön plana çıkarılması dikkat çekicidir. Nitekim caizliğin ölçüsü olarak görülen “sahih nakil” aslında göreceli bir kavramdır. Çünkü naklin sıhhatini mezhep uleması kendisi belirler. Mesela hakim inanışta Şia’nın bazı nakil araçları onlara göre sahihken Ehl-i Sünnete göre değildir. Bir diğer dikkat çekici husus Kuran ve sahih sünnetin doğrudan telaffuz edilmemesidir. Ehl-i Sünnet ulemasının geleneksel eleştiri metodunda sahih nakil soyut olarak kullanılmaz genellikle Kuran ve Sünnetle birlikte kullanılır. Sahih naklin mutlak manada meşru görülmesi şartlara uyan ezoterik hikayelerin bile sahih dini metinler sayılabileceği ihtimalini doğurur. Bu da doğrunun insan tarafından belirlendiği postmodernist bir bakış açısının kapısını aralar.

Yukarıdaki üç gerekçe birlikte ele alıp bunlar da daha yukarıda bahsi geçen postmodern durumun nitelikleriyle karşılaştırıldığında bu fetvada “farklı ve eşit” paradigmasının belirgin şekilde hakim olduğu görülür. Klasik mezhep terminolojisinde düşünce yapısı tamamen hiyerarşiktir ve buna bağlı olarak “farklı ve üstün” veya bunun diyalektik karşılığı olan “farklı ve sapkın” paradigmaları takip edilir. Bu durumda Şeltut’un fetvası diğerlerinden sadece şekil bakımından farklı değildir aynı zamanda paradigma açısından da farklıdır. O postmodern bir paradigmaya göre yazılmış bir fetvadır.⁸⁰

Postmodernist bir yaklaşımın inkarcı olmadığından yukarıda bahsetmiştik. Şeltut’un fetvası inkarcı olmayan tam tersine kabul edici olan bir yaklaşıma örnektir. İnkarcı bir yaklaşıma iyi bir örnek ise Şii ulemeden Ahmed el-Katib’in 2008 yılında yayınladığı deklarasyondur. Bu deklarasyon iki mezhep arasındaki teolojik uçurumu önemli ölçüde azaltır ve sahici bir yakınlaşmanın kapılarını aralar. Fakat bu postmodernist bir deklarasyon değildir. Çünkü postmodern bir yaklaşım inkarcı değil bütün farklılıklara rağmen her şeyi kabul edicidir. Oysa bu deklarasyon inkarcılığı vurgulu şekilde metne yansıtır. Buradaki inkarcılık geleneksel Şia öğretisini inkar etmek anlamındadır.

⁸⁰ Öneminden dolayı bu fetvayı tamamen sembolik olarak çözümlediğimizi burada tekrar hatırlatalım. Bunun ne anlama geldiği yukarıda izah edilmişti.

Adı geçen deklarasyondan bazı kesitler şöyledir: “İmâmetin, nübüvvetin bir parçası olduğuna... inanmıyoruz. İmamın (devlet başkanının) da peygamberler gibi masumiyetinin vucubunun gerekliliğine veya onlar gibi vahiy aldıklarına... inanmıyoruz.” “Onikinci İmam”ın varlığına da inanmıyoruz. ...“velâyet-i fakih” nazariyesine de inanmıyoruz...“Gâib İmam Mehdi”nin hususi nâiblerine (Dört Sefir’e) ve genel nâiblerine de (Fakihlere) inanmıyoruz...⁸¹

Görüldüğü gibi bu bildirgedeki ifadeler Şeltut’un fetvasındaki ifadelerden oldukça farklıdır. Bu bildirge Şia öğretisinin inkarı üzerinden yazılmışken Şeltut’un fetvası farklılıkların eşitliği üzerinden yazılmıştır. Biri postmodernist bir tarzı yansıtırken diğeri modernist bir tarzı yansıtmaktadır. Öyleyse Şeltut’un tarzını esas alan bir yakınlaşma programı postmodernistken el-Katib’in tarzını esas alan bir program modernist olacaktır.

6. Değerlendirme

Günümüzde Şii-Sünni ilişkilerini değerlendirmek açısından aktif olarak bulunan dört seçenekten bahsedilebilir. 1. Eski dışlayıcı tutumun devam ettiği bilindik seçenek. 2. Mezhepler arası bir anlaşma metnine veya söylemine dayalı uzlaş. 3. Politik unsurlar tarafından sağlanmış çoğulcu ortam. 4. Her şeyin teoloji olarak değil kültür olarak görüldüğü postmodern bir toplum ortamı. Şu an aktif olarak yaşanan ortamın sayısal üstünlük bakımından ve büyük oranda birinci seçenikle açıklanabileceği söylenebilir. İkinci seçenek ise şu açıdan en zayıf seçenektir: Teorik olarak iki mezhep de inançlarından ve iddialarından belli ölçüde vazgeçerek ortak noktalarda buluşabilir. Fakat bu pratikte -en azından günümüz koşullarında- gerçekçi bir çözüm sayılmaz. Çünkü bu yeni bir mezhep tesis etme girişimi olur ki iki mezhebi yakınlaştırmaktan ziyade daha da ayırıştırabilir. Mesela son zamanlarda takrib fikirlerinin yaygınlaşması aynı zamanda selefi fikirlerin de yaygınlaşmasını⁸² tetiklemektedir. Bu, iki eğilim arasında diyalektik bir ilişki olduğunu gösterir. Gerçi Selefi itirazların da üstesinden gelecek bir İslami ekümenizm fikri konuşulabilir fakat bu konu bu çalışmanın kapsamına girmediği gibi bunu sosyolojik olarak konuşmak için de toplumsal pratiklerin yeterli olduğu söylenemez.

Bu başlık altında yani değerlendirme aşamasında ağırlıklı olarak üçüncü ve dördüncü seçenekleri yani politik çoğulculuk ve postmodern durumla ilgili olanları ele almaya çalışacağız. Çünkü

⁸¹ Deklarasyonun tam metni için Bk. Aksoy, *Şii-Sünnî Takrîb Çalışmaları*, 128-139.

⁸² Bk. Hakyemez, “Ehl-i Sünnet’in Şiilik Algısı ve Temel Etkenler”, 187.

postmodern olan bu yazının konusunu oluşturuyor bu yüzden artık sonuca bağlamamız gerekiyor. Politik olansa hem ayrışmanın kökeni olması hem de günümüzde ilişkilerin pratik ortamını sağlayan en görünür araç olması bakımından önemlidir. Politik olanla postmodern olan arasındaki ilişki ise “çoğulculuk” kavramı üzerinden değerlendirilmektedir. Çoğulcu olmakla postmodern olmak aynı değildir. Fakat postmodernizm politikaya etki ettiğinde çoğulcu bir yapının ortaya çıkmasını sağlayabilir.

İki mezhep arasındaki ilişki süreçlerini duraksatan noktalar başta Kuran’la ilgili eksiklik ve tahrif iddiaları, imamet öğretisi, başta tevhit inancı olmak üzere dinin temel referanslarıyla ilgili tutumlar vs. üzerinde yaşanan fikri anlaşmazlıklardır.⁸³ Fakat tüm bu konular politik aranjmandan bağımsız değildir. Brunner ilişkilerin siyasi doğasını vurgulamak için; siyasetin rolü söz konusu olduğunda, Mısır ve İran arasındaki diplomatik ilişkiler yeniden başlatılmadığı sürece, El-Ezher ve İranlı Şii’ler arasında bir diyalog için başarı şansının oldukça düşük olduğunu ileri sürmektedir.⁸⁴ Onun bu fikri, ilişkilerin doğasındaki politik süreçlerin ayrılmaz bütünlüğünü işaretlediğinden diğer ülkelerdeki ilişkiler için de geçerli olduğu savunulabilir.

İki mezhep arasındaki ilişkilerin politikacılarдан ziyade bilim adamlarının konusu olması gerektiği fikri günümüz araştırmacılarının benimsediği bir fikirdir. Mesela Cemil Hakyemez, ayrışmanın politik kökenlerini inkar etmemekle birlikte artık günümüzde eski gerekçelerin geçerliğini kaybettiğini dolayısıyla da bu konunun günümüzde politikacıların değil bilim adamlarının konusu olması gerektiğini ileri sürer.⁸⁵ Konuya bilim adamlarının daha yakından eğilmesi gerektiği fikri Fığlalı’da⁸⁶ ve Evkuran’da da vardır. Evkuran önce ilahiyatçılar, entelektüeller, sanatçılardan başlayarak öncelik sırası oluşturmakta politikacıları bunlardan sonraya yerleştirmektedir.⁸⁷ Politik bir ilişkinin ömrü onu deruhte eden politikanın ömrüyle ölçüleceğinden iki mezhep arasındaki ilişkinin politika ekseninden kurtarılması onun daha uzun ömürlü ve istikralı olmasını sağlayabilir. Fakat söz konusu Şii-Sünni ilişkisi olduğunda bunu politikadan soyutlamanın ne kadar zor olacağını hesaplamak gerekir.

⁸³ Detay için Bk. el-Habib, “İslâm Mezhep ve Fırkalarının Birbirine Yaklaştırılması Konusu”.

⁸⁴ Brunner, “Sunnites and Shiites in Modern Islam”, 37.

⁸⁵ Hakyemez, “Nasıl Bir Şii-Sünni Birlikteliği?”, 77.

⁸⁶ Ethem Ruhi Fığlalı, “Açılış Konferansı”, *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 6/2 (31 Aralık 2013), 15.

⁸⁷ Evkuran, “Mezhep Sorununu Yeniden Düşünmek”, 172.

Bunun iki ana nedeni vardır. Birincisi; yukarıda da geçtiği üzere Şiilikle İranlılık arasındaki geleneksel ayrılmazlık durumudur. Bu, Şia politikalarına da doğrudan işlemiş durumdadır. Bir Sünninin Şiiilik hakkında konuşması demek dolaylı olarak onun İran yönetimi hakkında konuşması demektir. Mesela bu yazıyı ele alalım; bu yazıda postmodern bir durumu anlatmaya çalışmamıza rağmen İran yöneticilerinden ve yönetimin geleneksel köklerinden bahsetmeden ilerleyemiyoruz. Sünniliği mesela Türklük veya Araplık dışında tasarlamak veya herhangi bir uyruğa atıf yapmadan Sünnilik hakkında konuşmak mümkündür. Ama aynı şeyi İran ve Şiiilik için söylemek zordur. Öyleyse bir Şii-Sünni ilişkisini politikanın dışında tasarlamaya çalışmak daha baştayken onu temelsiz bırakmak anlamına gelebilir. Elbette bu şu anki koşullarda geçerli bir iddiadır. Şayet bir gün İran'da İmamet nazariyesinden tamamen bağımsız ve seküler bir yönetim söz konusu olduğunda daha sivil ve apolitik bir ilişki tasarlamak mümkün hale gelebilir. İkincisi ise bir uygulama aracı olarak politikanın imkanlarına mecbur olma durumlarıdır. Konunun politikadan kurtulduğunu ve tamamen bilim adamlarının elinde olduğunu varsayalım. Mesela Türkiye'de mezhepler tarihçilerinin de içinde olduğu bilimsel çalışma grupları olduğunu ve aynıının Şii tarafta da bulunduğunu ve bunların sorunları çözebilecek esaslı bazı sonuçları birlikte tespit ettiklerini düşünelim. Bu bilimsel kadro de facto uygulama araçlarından mahrum olduğu için bunu faaliyete geçirmek istediklerinde yine politik araçların sahiplerini ikna etmek zorunda kalacaklardır. Bu da tıpkı daha öncekileri kuşatan siyasi koşulların bir benzerinin şimdikiileri de kuşatmakta olduğunun göstergesidir.

Bunun ne anlama geldiğini biraz daha anlatmak istiyorum, bunun için çoğulculuk kavramından yararlanacağım. Dini çoğulculuk, biri inançların eşitliği diğeri ise inananların eşitliği olmak üzere iki anlama gönderme yapar. İnançların eşitliğine gönderme yapana "metafizik/dini çoğulculuk" denirken diğeri "kültürel çoğulculuk" adı verilir.⁸⁸ Metafizik çoğulculuk inançların eşitliğini savunduğundan postmodernist bir mahiyet arz eder. Kültürel çoğulculuk ise inançları eşit olmasa da -hatta bireyler inançlarının hiyerarşik üstünlüğü kabul etseler bile- o inançlara mensup olan kişilerin eşit olduğunu savunan anlayıştır. Türkiye'de bu gün Şii-Sünni yakınlaşmasını ele alan akademik literatür incelendiğinde ikinci tür çoğulculuğun benimsenmesine yönelik bir eğilim olduğu görülür. Buna Hakyemez ve İşcan'ın fikirlerini örnek olarak

⁸⁸ Bk. Lene Kühle, "Çok Dinlilikte Dinsel Çoğulculuk", ed. Mahmut Aydın - Süleyman Turan, çev. Ferhat Akdemir, *Tek Dünya Çok İnanç: Diyaloga Farklı Yaklaşımlar (Editörlü kitap)*, (2013), 227; Recep Kılıç, "Dini Çoğulculuk mu, Dinde Çoğulculuk mu?", *Dini Araştırmalar* VII/19 (2004), 14.

verebiliriz. Hakyemez, mezhepsel barışın sağlanması için karşıdakinin inancını değiştirmeye çalışmak yerine onu Müslüman ortak paydasından hareketle olduğu gibi kabul etmek gerektiğini düşünür.⁸⁹İşcan ise “kutuplaşmayı ve mezhepçiliği öne çıkaran teo-politik bir çizgi yerine siyasal teolojisini çoğulculuk üzerine kuran bir siyaset tarzı esas alınmalıdır” demektedir.⁹⁰ Bu, Rençber’in yazısında “beni olduğum gibi kabul et”⁹¹ cümlesiyle özetlenmiş, değiştirmeye değil kabul etmeye yönelik bir tutumu ifade eder ve kültürel çoğulculuğun esas alınması gerektiği yönünde bir tutumu belirtir.

Fakat onlar bu önerilerini politikadan bağımsız bir çözüm olarak ileri sürmezler. Mesela Hakyemez “mezhepler arası yakınlaşma ise daha çok kültürel ve siyasi birliği çağrıştırmaktadır” demektedir ve probleme “daha bilimsel ve hatta sağduyulu yaklaşanların genellikle meselenin bu yönü üzerinde” durduklarını belirtmektedir. O, bununla “uzlaşmaya dayalı politikalar üretilmesi amaçlandığını” açıkça belirtmiştir.⁹²İşcan da “ilişkilerin normalleşebilmesi için siyasi adım, birçok uzmanın da ifade ettiği gibi teo-politik yerine ekonomik entegrasyon ve diplomatik uzlaşmadır” diyerek çözümün politik araçlarla sağlanabileceğini belirtmiştir.⁹³Bu araştırmacıların önerileri ilişkileri politikleştirmek değil sorunun çözümü için politik araçların kullanılabilmesini belirtmek şeklinde yorumlanmalıdır. Bu aşamada politika en çok da çoğulcu bir tasarımı hayata geçirmek açısından önemlidir. Politika hem işlevsel olması hem kısa sürede uygulama araçlarına sahip olması hem de hukuksal araçları yoluyla karşılıklı şeffaf uzlaşma olanaklarını üretebilmesi açısından ilişkilerin en azından belli bir süreliğine çözümü için umut vaat edebilir. En azından ilişkilerde güvensizlik yaratan unsurların belli ölçüde bertaraf edilmesini sağlayabilir.

Söyle ki; mesela iki mezhep arasındaki ilişkilerde İran’ın politik araçlarının görünür şekilde etkili olması ilişkileri sekteye uğratmaktadır. Bu aynı zamanda ilişkilerde ulema sınıfını bağımsız katılımcılar olmaktan çıkıp politik taraflara dönüştürmektedir. Bu da Sünni tarafın sürece olan güvenini sarsmaktadır. Hatta Sünni taraf Şia’nın bu faaliyetleri bir tür propaganda aracı olarak kullandığı gerekçesiyle sürece karşı oldukça güvensizdir. Özellikle 1979 İran devriminden sonra Sünni coşku azalmıştır. Bunun ana nedeni

⁸⁹ Hakyemez, “Nasıl Bir Şii-Sünni Birlikteliği?”, 78.

⁹⁰ Mehmet Zeki İşcan, “Şii-Sünni İlişkileri: Çatışmaya Giden Süreç”, *İslâmî Araştırmalar (Dergi)* XXIX/2 (2018), 255.

⁹¹ Fevzi Rençber, “İslam Birliği İnşasında Bir Engel Olarak Mezhep-Cemaat Taassubu ve Çözüm Yolları”, *e-Makâlât: Mezhep Araştırmaları* X/1 (2017), 89.

⁹² Hakyemez, “Mezhepleri Yakınlaştırma Çalışmalarının Değerlendirilmesi”, 290.

⁹³ İşcan, “Şii-Sünni İlişkileri”, 255.

sürecin sivil taraflarca değil de Şii devlet organları tarafından organize ediliyor olmasıdır. İran devletinin bu yolla Şia öğretilerini Caferilik üzerinden Sünni coğrafyada meşrulaştırmaya çalıştığı⁹⁴ düşünülmektedir. Önemli merkezlerin finansmanının doğrudan Şii politikacılar tarafından sağlanması⁹⁵ bunun en açık kanıtıdır. Mısır'da Sünni ulemeden bazıları “takrib” faaliyetlerini Şiiğe indirgemeye çalışmış ve hatta belli ölçüde başarılı oldukları görülmüştür. Bu faaliyetleri organize edenlerin İslam dinini modifiye etmek için tıpkı Katolik mezhebinde papaların sahip olduğu yetkiye benzer yetki kullanmak istedikleri ileri dahi sürülmüş, Kahire'den tasfiye edilmeleri önerilmiştir.⁹⁶ Sünnilerin daha ilk yıllardan itibaren kuşkuyla baktıkları bu süreç onlar için hala soru işaretleriyle doludur. Fakat bu ilişkiler çoğulcu bir politikayla deruhte ediliyor olsaydı bu güvensizlik ortamı belli ölçüde tolere edilebilirdi. İlişkiler şeffaf araçlarla ve çoğulcu bir tasarımla yürütüldüğü takdirde bu, takiyye sorunu da belli ölçüde çözebilir. Çünkü Şia'daki “takiyyesi olmayanın dini yoktur”⁹⁷ anlayışı Ehl-i Sünnet tarafından güvensizlik ortamı tesis etmekte ve ilişkileri olumsuz yönde etkilemektedir.⁹⁸

Değerlendirme bölümünde ilişkilerdeki dört seçenekten bahsediyorduk. Üçüncüsü politik unsurlar tarafından sağlanmış çoğulcu ortamdı. Karşılıklı ilişkilerde her alana sirayet etmiş olmasından dolayı burada politika konusuna uzunca değinmek zorunda kaldık. Tesis ettiği hiyerarşik yapılar ve sivil olmayan planlı tasarımlarından dolayı politikanın bizzat kendisi postmodern değildir. Hatta tek taraflı uygulandığında ilişkileri çıkmaza sürükleyebilir. Fakat politika uzlaşım ve şeffaf araçları tesis edebilmesi bakımından postmodernizmin kıyısında bulunan bir dünyaya atıf yapabilir ve böylece “çoğulcu” ilişki ağlarının kurulmasına belli ölçüde öncülük edebilir. Böylece ilişkilerin politik unsurlarla kuşatılmış olması birden bire fırsata dönüşmeye başlar.

⁹⁴ Shmuel Bar, “Sunnis and Shiites: Between Rapprochement and Conflict”, *Current Trends in Islamist Ideology*, ed. Hillel Fradkin vd. (Washington, D.C: Hudson Institute, 2005), 2/89-90; Krş. Abdullah Kıran, “Mezhebi Rekabet mi, Mezhep Savaşları mı?”, *Anemon: Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* III/1 (2015), 187-188.

⁹⁵ el-Habib, “İslâm Mezhep ve Fırkalarının Birbirine Yaklaştırılması Konusu”, 294.

⁹⁶ Rainer Brunner, *Islamic Ecumenism in The 20th Century: The Azhar and Shiism between Rapprochement and Restraint*, ed. Reinhard Schulze, çev. Joseph Greenman (Boston: Brill Leiden, 2004), 256-260.

⁹⁷ El-Muzaffer, *Şia İnançları*, 68.

⁹⁸ Mehmet Dalkılıç, “Eleştirel Açından Bir Kimlik ve İnanç Örtüsü Olarak ‘Takiyye’”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi: Darulfunun İlahiyat* 7 (2003), 139.

Şii-Sünni yakınlaşmasının tarihsel seyrine bakıldığında bunun genellikle politik organlar tarafından tertip edildiği görülecektir. Aynı durumun günümüzdeki ilişkiler için de geçerli olduğu anlaşılmaktadır. Yani günümüzdeki ilişkilerin de büyük oranda politik araçlarla deruhte edildiği görülmektedir. Mesela son dönemde 2006-2013 yılları arasında gerek Mekke’de, Katar’da, Bağdat’ta gerekse Londra’da düzenlenen takrip çalışmalarının genellikle politikacılar tarafından tertip edildiği görülmektedir.⁹⁹ Öyleyse bu durum günümüzdeki ilişkiler açısından hem bir risk hem de bir fırsat barındırır. Risk barındırır, çünkü siyasetin doğası değişken olduğundan tıpkı eski politik örneklerinde olduğu gibi bu ilişkiler de sonuçsuz kalabilir. Fırsat barındırır çünkü talep edilen çoğulcu ilişkileri sağlayabilen en pratik araç politikadır.

Ama yine de şunu belirtmemiz gerekir ki kendiliğinden gelişmeyen ve sivil olmayan bir ilişki hiçbir sahici bir yakınlaşmayı garanti edemez. Çünkü bu yakınlaşma faaliyetleri üst yapılar tarafından ve çoğunlukla siyasal içerikleri bulunan programlar aracılığıyla tertip edilmektedir ve bunların ömrü dönemin toplumsal koşullarıyla birlikte siyasal vizyonun devamlılığına bağlıdır. Sosyo-politik vizyon değiştiğinde bu da değişir. Böyle bir yakınlaşmayı sağlayacak ortam politik çoğulculuğun değil postmodern çoğulculuğun bulunduğu ortamdır. Postmodern bir durum kendi özünde getirdiği sivillikle doğal akışkan bir süreçtir. Bir faaliyetin dışarıdan, güçlü kurumsal yapılar tarafından buyurgan bir vasıfla planlı olarak uygulanması postmodern durumun doğasına terstir. Şayet Şii-Sünni yakınlaşması öncelikle mikro düzeyde yani halklar ve fertler arasında başlayıp yaygınlaşsaydı daha sahici bir postmodern durumdan söz edilebilirdi.

İki grup arasındaki ilişkilerin postmodern bir nitelik taşıyıp taşımadığını anlamanın en iyi yolu bizce ilişkilerdeki yataylıkları takip etmekten geçer. Yataylık arttıkça postmodernlik de artar. Yataylık azaldıkça yani hiyerarşi arttıkça postmodernlik azalır. Öyleyse şu bir ilke olarak belirlenebilir: İlişkilerde hakim olan düşünsel arka plan hiyerarşik yapılar tarafından belirleniyorsa onun postmodern olmadığı düşünülür. Mesela en başta teolojik yapı her iki mezhepte de olağanüstü şekilde hiyerarşiktir. Her ne kadar bu hiyerarşinin temeli her ikisinin de mensup olduğu İslam dininin teolojik yapısından kaynaklanıyor olsa da mezhepsel yorum farklılıkları bu hiyerarşileri kendilerine ait birer fraksiyona çevirir. Diğer bir ifadeyle İslam dininde Allah ve Hz. Peygamber’in herkese üstün olan konumu hemen her alana sirayet eden hiyerarşik

⁹⁹ Bu organizasyonlar için Bk. Adem Arıkan, “Şi’ilerin Takribi ve Suudilerin Teklifi”, *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 6/2 (31 Aralık 2013), 275-292.

düşünce biçiminin temelini oluşturur. Mezhepler de kendi yorumlama biçimlerini bu temel üstüne bina ederler. Fakat hem kullandıkları yöntem hem de geliştirdikleri içerik onları birbirinden uzak iki noktaya itebilir.

Dini bir inanış postmodernleştiği zaman inanışın içeriği inkar edilmez fakat hiyerarşisi artık işlevsiz hale gelir. Mesela peygamber ve onun manevi üstünlüğüne dayalı buyurgan otoritesi inananlar üzerindeki yaptırım gücünü kaybetmeye başlar. Böylece peygamber günümüzde buyruklarıyla yaşayan bir kişi değil tarihte buyruklarıyla yaşamış bir kişi olur. Günümüzdeki varlığı ise kültürel düzeydedir. Peygamber'in manevi hiyerarşisinin artık geçersiz olması onun maneviyatını sıradan insanların maneviyatıyla eşit konuma getirir. Bunun bir nedeni postmodern bir durumda otoritelerin inkar edilmemesi fakat tüm insanların otoritesinin bir birine eşitlenmesidir. Bu da tüm otoriteleri eşit olarak kabul etmenin aslında hiçbir otoriteyi kabul etmemek olduğu şeklinde bir paradoks oluşturur. İşte geleneksel otoritelerin postmodern bir ortamda erimiş halde var olmasını sağlayan sebep bu paradoksal ortamdır.

Teolojik yapıdaki hiyerarşik unsurlar Şia'da Sünniliğe göre daha fazladır. Özellikle İmamet nazariyesi masum, kesin ve üstün bir yapıya inanışın göstergesidir. Belki de iki mezhep arasındaki ilişkileri asimetrik olarak dağıtan esas unsur Şia'daki güçlü hiyerarşik örgütlenmeye olan bu inançtır. Şia'nın bu inancı teolojik olarak "sapkın" görülebilir fakat onun ürettiği sosyolojik dinamik hafife alınmamalıdır. Şia bu dinamik sayesinde kaç defa dağılmaya yüz yüze gelmiş olan Şii topluluğu toparlamış ve ayakta tutmayı başarmıştır. Belki de gaybubet-i suğrayı gaybubet-i kübraya dönüştüren Şii otoritelerinin asıl hedeflediği şey bu toplumsal dinamiği korumaktır. Eğer böyleyse onlar gaybubet-i suğra ile sürekli bir şekilde toplumsal enerji üretecek bir inanç sisteminin temelini atmış, gaybubet-i kübra ile de bunun kıyamete kadar sürmesini sağlamayı hedeflemiştir.

Sünni teologlar Şia inancını salt teolojik bir inanış olarak gördükleri zaman hataya düşebileceklerini göz ardı etmemelidirler. Bu böyle olduğu için onlar Şia'yla teolojik kanallar aracılığıyla diyalog kurmak istediklerinde başarısız oluyorlar. Mesela Sünniler teolojik düşündüklerinden mezheplerin sonradan ortaya çıktığını savunarak belki de önemli, doğru ve tutarlı bir delil ileri sürdüklerini düşünüyorlar. Fakat bu delili, fazlasıyla sosyolojik düşünen ama bunu teolojik öğretiyle ustaca birleştirmeyi başarmış Şiiler çok da ciddiye almıyor olabilirler. Çünkü Şiiler için Şia sadece hicri ikinci yüzyıla kadar üretilmiş teolojiden ibaret değildir. Onun Şia (daha çok da İran) toplumu için ne ifade ettiği de en az onun kadar önemlidir. Burada Sünnilerin, mezhepleri sadece teolojiyle açıkladıklarını ileri

sürmüyorum. Tam tersine onlar sosyolojik şartların etkisinin farkındadırlar. Mesela İlyas Üzüm “mezhepler ister itikadi ya da ameli, ister siyasi olsun, tarihin ve sosyolojik şartların tesiriyle oluşmuştur” demektedir.¹⁰⁰ Özellikle Türkiye’deki mezhepler tarihi çalışmalarında bu kanaatin yaygın olarak benimsendiğini söyleyebiliriz. Fakat bizim burada kastettiğimiz, mezheplerin oluşum sürecinde toplumsal şartların etkisi değil Şia topluluğunu sarmalamış bir hiyerarşik inanç bulutunun o topluluğu nasıl dönüştürdüğüdür.¹⁰¹ Bu dönüşümün nasıl sağlandığını kavramak için teolojik araçlar yetersiz kalabilir.

Hiyerarşik yapılar toplumsal dinamiğin üretiminde önemli araçlar olduğuna göre İmamet nazariyesi ve buna bağlı olarak gelişen bilgi üretme mekanizmasının, Şii toplumlarını Sünnilere göre toplulukçuluk (kolektivizm) açısından daha avantajlı hale getirdiği ileri sürülebilir. Bu da topluluk arasında sosyolojik bir asimetri bulunduğu anlamına gelir. Şia’da bilgi masum ve kesin bir otoriteye dayalı olarak üretilir. Bu kesin ve eleştiriye kapalı bir sistemdir. İmam, bu bilgi sistemi aracılığıyla Şii topluluğunu, halkayı Allah’a bağlayan bir zincire ekler. Ehl-i Sünnet’te ise bu mekanizma bulunmadığından ulema ürettiği bilginin sorumluluğunu kendisi üstlenir. Ulemanın, dini topluluğu bir zincir aracılığıyla Allah’a bağlama yetkisi bulunmaz. Bu yüzden de Sünnilerde içtihat daha bireysel bir eylem olarak görülmüş hatta Sünnilerin bundan dolayı içtihat kapısını kapattıkları ileri sürülmüştür. Çünkü Ehl-i Sünnette içtihat yeni bilgilerin üretimi için elverişli bir metodolojik imkan sunar. Fakat bu yeni bilgiler bireysel mahiyetinden dolayı topluluğu zayıflatır. İki mezhep arasındaki ilişkiler incelendiğinde anlaşmazlık alanlarından en güçlü olanın imamet nazariyesi ve buna bağlı olarak gelişen dini bilgi üretme metodolojisi olduğu görülür. Bu duruma yukarıda metnin içerisinde değinildiğini hatırlayalım. Öyleyse burada bir ara sonuç çıkararak şunu söyleyebiliriz: Teolojik, sosyolojik veya kültürel olsun hiyerarşik yapıların tesis ettiği asimetric durum aşılması sürece sahici bir uzlaşma ve kalıcı bir yakınlaşma durumundan bahsedilemez. Bu olmazsa, bütün yakınlaşma çabaları politik ilişkilerle sınırlı kalır ki bu da en fazla mahdut bir süre için geçerli olmak koşuluyla çoğulcu bir ilişki ortamının tesis edileceği anlamına gelir.

İşte postmodern durum bu hiyerarşik yapıların işlevini yitirdiği toplumsal durumları anlatır. Postmodern durumun kendine has bir

¹⁰⁰ Üzüm, “Sünni-Şii Yakınlaşması”, 184.

¹⁰¹ Hiyerarşilerin topluluğu nasıl dönüştürdüğüyle ilgili bk. Sıddık Ağçoban, “Hiyerarşiler ve Dini Topluluğun Örgütlenmesindeki Rolü”, *İslami Araştırmalar Dergisi* 31/3 (2020).

özelliği bulunduğundan ve bunun inkarcı değil kabul edici olduğundan bahsedilmişti. Böyle bir durumda Şiiiler Şiiilikleriyle ilgili, Sünniler de Sünnilikleriyle ilgili tüm teolojik, sosyolojik ve tarihsel unsurları kabul ederler. Fakat bu unsurları geleneksel (veya otantik) biçimde konumlandıran hiyerarşinin geçerliliği kalmadığından dini unsurlardaki buyurganlık minimuma iner. Doğru ile yanlış, hak ile batıl bu minimal ortamda birbirine iyice yaklaşır. Hatta birbirinin yerine kullanılmaya başlar. Birbirinin yerine kullanılsa bile kullanmak sorun olarak görülmez. Öyleyse ilişkilerin postmodern olması demek farklardan vazgeçilmesi veya taviz verilmesi demek değil farkların ciddiye alınmaması, önemsenmemesi demektir. Çünkü sonuçları itibariyle hepsi hak olduğuna göre farklı olması önemli değildir. Hatta farklı olmasından öte birbiriyle çelişmesi bile sorun teşkil etmez. Çünkü birbiriyle çelişen iki ilkenin ikisinin de doğru olduğu düşüncesi modernist ve modern öncesi bir paradigma için sorunlu görülse de postmodernizm bu çelişkileri kaldıracak paradoksal bir esnekliğe sahiptir.

Bunun somut sonucu ilk olarak geleneksel otoritelerin sarsılmasıyla ortaya çıkar. Mesela İmamlar masumiyetini kaybetmezler fakat herkes masum olmaya başladığı için onlarınkinin bir özelliği kalmaz. Buradaki masumluk teolojik anlamda bir masumiyet değil postmodern bir dünyada zaten yanlışın bulunmamasıdır. Benzer bir durum Sünni ulemanın otoritesi için de geçerlidir. Dini bilgiyi üretme yetkisi seçkin bir sınıfın elinden kaymıştır. Hiçbir vasfı olmasa bile isteyen herkes bu yetkiye sahip olur. “Bana göre din...”, “bana göre Allah...” ile başlayan tüm cümleler kimden olursa olsun meşruiyeti vardır. Bu her iki mezhebin de geleneksel otorite araçlarıyla birlikte bilgi üretme sisteminin de sarsılması anlamına gelir.

İkinci olarak “Fırka-i Naciye” teolojisinin değişmesiyle kendini gösterir. Fakat bu “Fırka-i Naciye” fikrinin temelini oluşturan nakilleri inkar etmek veya yorumunu değiştirmekle benzer şekilde olmaz. Bu, kurtuluş müjdesine nail olmak için hiç kimsenin değişmek zorunda olmadığını söyleyemesidir. Postmodern görecelilik sadece kesinlikten mahrum kişisel fikirlerin çoğalmasını sağlamaz. Aynı zamanda puslu gerçeklerin herkes için geçerli olduğu fikrini de garanti altına alır. Böylece bir Şii tıpkı diğer tüm alanlarda olduğu gibi teolojik alanda da bir Sünniyle eşit hale gelir. Cennet belli bir kesimin “tapulu mülkü” olmaktan çıkar. “Ancak tek doğru vardır” inancının yerini “hepsi de doğrudur” anlayışı alır. Yukarıda Şeltut’un fetvasını ele almış ve tamamen sembolik olarak yorumlamıştık. O fetvada üstünlük tartışmalarına girmeden ve teolojik yanlışları sıralamadan doğrudan tüm müçtehitlerin makbul, söz konusu tüm mezheplerin hak olduğu belirtilmişti. Şeltut’un fetvası ulema

postmodernleşmesinin muhtemel örneği şeklinde yorumlanmalıdır. Fetvayla ilgili bilhassa onun hangi amaçla kullanıldığı hususundaki açıklamalar için söz konusu bölüme bakılabilir.

Postmodern durumun hakikat kavramıyla ilgili muhkem inanışları sarsması her iki mezhep için de en büyük risk durumunu oluşturur. Çünkü bu kavram ikisi için de varoluşsal bir öneme sahiptir. Hakikat kavramı ve onun buyurgan vasfı işlevini yitirdiğinde her şey gibi din de kültürleşmeye başlar. Sosyologlar bunu, dinin bireysel tercihlerin belirlediği birer metaya dönüşmesi olarak yorumlar.¹⁰² Böylece mezheplerin otantik değerleri kaybolur. Mezhepsel farkların bir anlamı kalmadığı gibi mezhepler arası geçişlerin bir anlamı da kalmaz. Hatta böyle bir durumda dini değerler gibi dini kişilikler de kültüre dönüşmeye başlayabilir. Şiilik bir İran kültürü olarak algılanmaya başlarken Sünnilik mesela Türk veya Arap kültürü olarak görülmeye başlar. Şiilerin masum ve otoriter İmamları Sünnilerin Nasrettin Hocasına dönüşebilir. Onlar İmamların sözlerine gülmeseler bile bir Sünni için Nasrettin hocanın sözü ne kadar buyurgansa İmamların öğretileri de onlar için o kadar buyurgan olur.

SONUÇ

Postmodernizm yirminci yüzyılın ikinci yarısından itibaren tüm dünyada etkili olmaya başladı. Onun takip ettiği izafiyetçi paradigma tüm gerçekçi, hakikatçi ve evrenselci iddiaların geçerliğini kuşkulu hale getiriyordu. Kutsal olan şeyleri ve “hakikat”i inkar etmiyor fakat onların anlamlarını boşalttığı için geleneksel işlevlerinden mahrum kalmasına yol açıyordu. Bunları hem insana atfen açıklıyor hem de tüm hakikat iddialarının aynı anda doğru sayılmasını mümkün kılıyordu. Postmodernizm akademik bir açıklama olarak batıya ait görülse de toplumsal bir durumu ifade ettiğinde dünyada belli bir ülke veya kültüre özgü değildir. Tüm dünyada etkisini gösterebilir. İslam dünyası her ne kadar esaslı şekilde bununla yüzleşmemiş olsa da postmodernizmin bazı emarelerini İslam dünyasında da yakalamak mümkündür.

Şii-Sünni ilişkilerinin postmodernizm açısından incelenmesi fikri de burada anlam kazanmaktadır. Çünkü özellikle son dönemdeki ilişkiler hem tarihsel anlamda postmodernizmin etkili olmaya başladığı döneme denk gelmekte hem de bazı yeni tip yakınlaşma biçimleri eski benzerlerinden ayrılmaktadır. Eski yakınlaşma biçimleri büyük oranda siyasal veya dini otoriteler tarafından

¹⁰² Bk. İsmail Demirezen, “Tüketim Toplumunda Dini Metinlerin Yeniden Anlaşılması”, *Dini ve Felsefi Metinler: Yirmibirinci Yüzyılda Yeniden Okuma, Anlama ve Algılama (Editörlü Kitap) I/* (2012), 499-501.

sağlanırdı. Ve yukarıda bahsi geçen hiyerarşik yapılar doğrudan tartışma konusuna dahil edilirdi. Bu da ilişkilerin kısa süreli olması ve sonuçsuz kalmasıyla sonuçlanırdı. Son dönemlerde ise ilişkilerin sivilleşmeye ve çoğulculaşmaya başladığı gözlenmektedir. Siyasi unsurlar hala hakim pozisyonda olduğu için tamamen değiştiği ileri sürülemez. Hatta bu açıdan bakınca eski ilişki biçimlerinin sıradan benzerleriyle karşı karşıya olduğumuz bile ileri sürülebilir. Fakat şu üç gerekçeden dolayı bunun eskisiyle tamamen aynı olduğu söylenemez. İkisi arasındaki fark günümüzde postmodern nitelikte bir yakınlaşma durumunun belirmiş olmasıdır.

Birincisi, her ne kadar iki mezhep arasındaki ilişkide hala siyasal araçlar oldukça aktif olsa da bu araçların üzerinde sivil bir baskı oluşmaya başlamıştır. Bu da politikacıların bu konuda de facto kararlar alma olanaklarını belli ölçüde kısıtlamaktadır. Bu sivil baskıdan dolayı siyasiler çoğulcu bir uzlaşma fikrine doğru yönelmek maksadıyla düzenlenen yakınlaştırma programlarına destek vermektedirler. Çoğulculuk dinsel bir postmodernizmle aynı değildir. Fakat tekçiliği en azından sosyolojik ve kültürel olarak kaldırdığından Postmodernizme önemli ölçüde yaklaşmak anlamına gelir. Ama yine de şunu unutmamak gerekir ki insan toplumlarında değişken olan her şeyden daha fazla değişken olan şey politikadır. Politikaya endeksli bir yakınlaşma tasarımı hiçbir zaman kalıcı bir yakınlaşmayı garanti altına alamaz. İkincisi, ilişkilerin sivilleşmeye başlaması ulemanın tavrını da etkilemiş, bilim adamları uzlaşma fikrinin ilk kez bu derecede oluştuğunu ileri sürmüştür. Bu da gerek ulema gerekse akademisyenlerin bu konuda daha rahat yazması ve düşünmeye başlaması demektir.

Üçüncüsü ve bizce en önemlisi ise hem dini hem de siyasi otoritelerin kontrolünden bağımsız olarak gelişen çoğulcu bir ortamda, postmodern olarak nitelenebilecek bir halk kitlesinin varlığıdır. Bunlar detaylara girmeden ve teolojik tartışmaların ne anlama geldiğini önemsemeden mezhepler hakkında inançları olan bir topluluktur. Bu topluluğu postmodern yapan unsur tüm mezheplerin aynı anda ve aynı derecede doğru olabileceğini düşünmeleridir. Araştırmalar böyle bir kitlenin varlığının Avrupa ve Amerika'da Şii ve Sünni gruplar arasında zaten var olduğunu göstermekteydi. Türkiye'deki araştırmalar benzer kitlenin Türkiye'de de var olmaya başladığını ortaya koymaktadır. Postmodern koşulları üreten şartların tüm dünyada öyle veya böyle etkili olmaya başladığı fikri geçerli sayıldığı müddetçe; aynı araştırmalar İran'da yapıldığında orada da böyle bir kitlenin izine rastlanacağı tahmin edilebilir.

Fakat burada şunu da belirtmemiz gerekir ki üçüncü seçenekteki postmodernleşme süreçleri her ne kadar dini veya siyasi otoritelerden

bağımsız olarak gerçekleşiyor olsa da bu, özellikle İslam ülkelerinde otoritelerin tamamen kontrolünden çıkmış değildir. Otoriteler bu ülkelerde böyle bir süreci belli ölçüde engelleyebilirler. Şii otoriteler postmodern bir Şia toplumunun önünü kesmek istediklerinde bunu bu günün şartlarında yapabilirler. Aynı şekilde Sünni otoriteler de kendi toplumları için bunu yapabilir. Bunu yapmak istediklerinde kullanılacak en işlevsel araç ise eğitim olanaklarıdır. Araştırmalar formel din eğitimi vasıtasıyla dini anlamda postmodernleşme sürecinin önemli ölçüde yavaşlatılabildiğini göstermektedir. Aynı metodolojiyi uyguladığı ve aynı teolojik araçları kullandığı takdirde informel eğitim araçlarının da aynı işlevi göreceği tahmin edilebilir. Ama kimi teorisyenlerin öngördüğü gibi bu postmodern dalga önü alınmaz bir süreçte otoriteler ne kadar çabalarsa çabalasın bunu ancak bir süreliğine geciktirebilirler. Postmodernleşme kaçınılmaz sonsa eninde sonunda her iki mezhep de bununla yüzleşmek zorunda kalır.

Peki, postmodern bir yakınlaşma kimin için iyidir: Tüm dinsel geçmiş kendisi için yönlendirici vasfını yitirmiş, bir yandan zamanı anlık olarak yaşayan diğer yandan dinin en azından kültürel düzeyde devam etmesinden yana olan kişiler için iyidir. Geçmiş buyurgan vasfını yitirdiği için bu kişilerin hangi mezhebe mensup olduklarının bir önemi yoktur. Bunlar postmodern nitelikli ilişkiler kurabilirler. Çünkü kendilerini birbirinden uzaklaştıracak teolojik veya politik her hangi bir araca mecbur değildir. Ama bu yakınlaşma gerek uhrevi bir kurtuluş gerekse dünyevi bir zihinsel konfor adına olsun belli bir düzenin ve sürekliliğin gerekliliğine inanmış kitleler için kötüdür. Bu kitleler için kesinlik, netlik ve düzen huzur kaynağıdır. Bu huzuru ona vaat eden araç ne olursa olsun ona sıkı sıkı yapışılmalıdır.

Bu çalışma bu araçlara sıkı sıkı yapışanlardan başka bir de onları postmodern bir dünyada serbest bırakanların varlığına dikkat çekmiştir. Her ne kadar sayısal olarak büyük grafikleri doldurmasa da bu kitlenin varlığı hem Şiiler hem de Sünniler için gerçektir.

KAYNAKÇA

Abdülhamit, İrfan. “Çağımızın Verileri Işığında Tarikatlar ve Mezhepler”. çev. Mehmet Görmez. *Türk Dünyasının Dini Meseleleri*. 309-316, 1998.

Ağçoban, Sıddık. “Hiyerarşiler ve Dini Topluluğun Örgütlenmesindeki Rolü”. *İslami Araştırmalar Dergisi* 31/3 (2020), 462-478.

Ağçoban, Sıddık. *Üniversite Gençliğinde Dini Bireyselleşme*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2020.

Akgül, Mehmet. “Modernlik-Modernleşme, Postmodernlik, Sekülerleşme ve Din”. *Din Sosyolojisi El Kitabı*. ed. İhsan Çapçioğlu - Niyazi Akyüz. 181-210. Ankara: Grafiker Yayınları, 2016.

Aksoy, Nesrin. *Şî-Sünnî Takrîb Çalışmaları*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2017.

Arıkan, Adem. “Şî’ilerin Takribi ve Suudilerin Teklifi”. *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 6/2 (31 Aralık 2013), 275-292.

Armstrong, Karen. *Tanrının Tarihi: İbrahim’den günümüze 4000 Yıllık Tanrı Arayışı*. çev. Oktay Özel vd. Ankara: Ayraç Yayınevi, 1998.

Atay, Hüseyin. *Ehl-i Sünnet ve Şia*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1983.

Bar, Shmuel. “Sunnis and Shiites: Between Rapprochement and Conflict”. *Current Trends in Islamist Ideology*. ed. Hillel Fradkin vd. 2/87-96. Washington, D.C: Hudson Institute, 2005. https://www.hudson.org/content/researchattachments/attachment/1453/current_trends_islamist_ideology_v2.pdf

Bozan, Metin. “Şii Teo-Politik Söylemin Zemini Olarak İmamet (Teori-Pratik)”. *Turkish Journal of Shiite Studies, Şiilik Araştırmaları (e-Dergi)* I/1 (2019), 1-24.

Brunner, Rainer. *Islamic Ecumenism in The 20th Century: The Azhar and Shiism between Rapprochement and Restraint*. ed. Reinhard Schulze. çev. Joseph Greenman. Boston: Brill Leiden, 2004.

Brunner, Rainer. “Sunnites and Shiites in Modern Islam: Politics, Rapprochement and the Role of Al-Azhar”. *The Dynamics of Sunni-Shia Relationships: Doctrine, Transnationalism, Intellectuals and the Media*. ed. Sami Zenmi - Brigitte Maréchal. 25-38. London: Hurst Company, 2013. https://www.academia.edu/6921285/Sunnites_and_Shiites_in_Modern_Islam_Politics_Rapprochement_and_the_role_of_al_Azhar

Büyükkara, Mehmet Ali. “Mezhepsel Uzlaşma ve Barış : Modern ve Postmodern Yaklaşımlar”. *Divân (Dergi)* XVIII/35 (2) (2013), 109-138.

Çağatay, Neşet - Çubukçu, İbrahim Agah. *İslam Mezhepleri Tarihi*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1985.

Dalkılıç, Mehmet. “Eleştirel Açından Bir Kimlik ve İnanç Örtüsü Olarak ‘Takiyye’”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi: Darulfunun İlahiyat* 7 (2003), 113-139.

Demir, Habip. “31 Mayıs-10 Haziran 2013 Tarihleri Arasında İran’da Düzenlenen ‘Şî-i-Sünnî İlişkileri Çalıştayı ve İran Gezisine Ait Notlar’”. *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 6/1 (12 Temmuz 2013), 159-195.

Demirezen, İsmail. "Tüketim Toplumunda Dini Metinlerin Yeniden Anlaşılması". ed. Bayram Ali Çetinkaya. *Dini ve Felsefi Metinler: Yirmibirinci Yüzyılda Yeniden Okuma, Anlama ve Algılama I/* (2012), 493-503.

El-Muzaffer, Muhammed Rıza. *Şia İnançları: Akaaid'ül İmâmiyye*. çev. Abdülbâkıy Gölpinarlı. İstanbul: Zaman Yayınları, 1978.

Evkuran, Mehmet. "İlahiyat ve Sosyoloji Bağlamında Mezhep Sorununu Yeniden Düşünmek". *Gerilim ve Çatışma Arasında Mezhep-Mezhep Sosyolojisi*. ed. Mustafa Tekin. 149-175. Ankara: Eskiyei Yayınları, 2017.

Fığlalı, Ethem Ruhi. "Açılış Konferansı". *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 6/2 (31 Aralık 2013), 7-16.

Gellner, Ernest. *Postmodernizm İslam ve Us*. çev. Bülent Peker. Ankara: Ümit Yayıncılık, 1994.

Griffin, David Ray. "Postmodern Dünyada Tanrı". çev. Mevlüt Albayrak. *Araştırmalar -İnsan Bilimleri Araştırmaları- I/1* (Ocak 1999), 231-250.

Habib, Muhibbuddin el-. "İslâm Mezheb ve Fırkalarının Birbirine Yaklaştırılması Konusu". çev. Mehmet Hayri Kırbasoğlu. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi XXX/* (1988), 293-327.

Hakyemez, Cemil. "Ehl-i Sünnet'in Şiilik Algısı ve Temel Etkenler". *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 6/2 (31 Aralık 2013), 173-194.

Hakyemez, Cemil. *Gaybet İnanıcı ve Şiilik'teki Yeri*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2006.

Hakyemez, Cemil. "Mezhepleri Yakınlaştırma (Takrîbü'l-Mezâhib) Çalışmalarının Değerlendirilmesi". *İslâmî Araştırmalar (Dergi)* XXIX/2 (2018), 288-309.

Hakyemez, Cemil. "Nasıl Bir Şii-Sünnî Birlikteliği?" *Eskiyei: Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi, Eski Yeni: Üç Aylık Düşünce Dergisi* 25 (2012), 70-80.

Harvey, David. *Postmodernliğin Durumu: Kültürel Değişimin Kökenleri*. çev. Sungur Savran. İstanbul: Metis Yayınları, 1997.

İlhan, Avni. "Gaybet". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 13/410-412. İstanbul: TDV Yayınları, 1996. <https://cdn.islamansiklopedisi.org.tr/dosya/13/C13004843.pdf>

İnal, İbrahim Hakkı. "İslami Camiada Gençliğin Ahlak Telakkisinde Postmodern Düşüncenin Etkisi". *Uluslararası Gençlik ve Ahlâk Sempozyumu I/* (2016), 553-563.

İşcan, Mehmet Zeki. “Şii-Sünnî İlişkileri: Çatışmaya Giden Süreç”. *İslâmî Araştırmalar (Dergi)* XXIX/2 (2018), 241-256.

Kalaycı, Mehmet. “Şi’ilik-Sünnilik İlişkisinin Kapsamı ve Sınırlarına Dair Bazı Metodik Mülahazalar”. *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 6/2 (31 Aralık 2013), 293-319.

Kanık, Cengiz. *Almanya Doğumlu Türkiye Gençliğinde Dini Tutum ve Davranışlar*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2016.

Kaplan, Doğan. “İran’da Şi’i-Sünnî Yakınlaştırma Çalışmaları”. *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 6/2 (31 Aralık 2013), 257-274.

Kılıç, Recep. “Dini Çoğulculuk mu, Dinde Çoğulculuk mu?” *Dini Araştırmalar* VII/19 (2004), 13-17.

Kıran, Abdullah. “Mezhebi Rekabet mi, Mezhep Savaşları mı?” *Anemon: Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* III/1 (2015), 171-191.

Kühle, Lene. “Çok Dinlilikte Dinsel Çoğulculuk”. çev. Ferhat Akdemir. *Tek Dünya Çok İnanç: Diyaloga Farklı Yaklaşımlar*. ed. Mahmut Aydın - Süleyman Turan. 217-228. Ankara: Hitabevi Yayınları, 2013.
<http://ktp2.isam.org.tr/detayilhmklzt.php?navdil=tr&midno=58923750&tarama=din+%C3%A7o%C4%9Fulculuk>

Lyotard, Jean François. *Postmodern Durum*. çev. İsmet Birkan. Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2014.

Muğniyye, Muhammed Cevâd. “Ehl-i Sünnet ve Şîa Arasındakı Farklar”. çev. Ahmet Karadağ. *Hikmet Yurdu* XI/21 (2018), 237-247.

O’leary, De Lacy. *İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*. çev. Hüseyin Yurdaydın - Yaşar Kutluay. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1971.

Onat, Hasan. “İmamiyye Şiası”. *İslam Mezhepleri Tarihi El Kitabı*. ed. Hasan Onat - Sönmez Kutlu. 179-210. Ankara: Grafiker Yayınları, 9. Baskı., 2020.

Onat, Hasan. “Şiilik ve Günümüz Şiiliğinde Bazı Yeni Yaklaşımlar Üzerine”. *İslâmî Araştırmalar (Dergi)* III/3 (1989), 122-138.

Öz, Mustafa. “Niyabet”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 33/164-165. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
<https://cdn.islamansiklopedisi.org.tr/dosya/33/C33010833.pdf>

Perşembe, Erkan. “Modernlik Gerçeğinden Postmodernlik Söylemine Din Sorunu”. *EKEV Akademi Dergisi* VI/13 (2002), 1-16.

Rahimov, Emil. "Mezheplerarası Yakınlaşma Harekatının Mazmunu ve Maksadı". *Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin İlmî Mecmuası* 10 (2008), 340-349.

Rençber, Fevzi. "İslam Birliği İnşasında Bir Engel Olarak Mezhep-Cemaat Taassubu ve Çözüm Yolları". *e-Makâlât: Mezhep Araştırmaları* X/1 (2017), 77-102.

Roy, Olivier. "Avrupa'da İslam: Dinlerin Çatışması mı Yoksa Dindarlıkların Bir Noktada Buluşması mı?" çev. İsmail Gönenç. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XVI/27 (2013), 249-261.

Roy, Olivier. *Siyasal İslamın İflası*. çev. Cüneyt Akalın. İstanbul: Metis Yayınları, 2005.

Tancî, Muhammed b Tavî et-. "İslâm'da Hilâfet ve Mezheplerin Doğuşu". çev. Ethem Ruhi Fığlalı. *e-Makâlât: Mezhep Araştırmaları* IV/1_[Muhammed b. Tavî et-Tancî özel sayısı] (2011), 439-483.

Tarîk, Ramazan. "Türkiye'de Takrîbü'l-Mezâhib Alanında Yapılan Çalışmaların Değerlendirilmesi". *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 8/2 (31 Aralık 2019), 605-620.

Taşpınar, İsmail. *Tarihin Aynasında Dinler ve Mezhepler*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2018.

Tekin, Mustafa. *Kutsalın Serüveni: Modern ve Postmodern Süreçte Dinin Sosyolojik Açılım İmkânı*. İstanbul: Açılım Kitap, 2003.

Tekin, Mustafa. "Ön Söz". *Gerilim ve Çatışma Arasında Mezhep-Mezhep Sosyolojisi*. ed. Mustafa Tekin. 7-9. Ankara: Eskiyeeni Yayınları, 2017.

Thomson, William. "The Sects And Islam". *The Muslim World* 39/3 (Temmuz 1949), 208-222. <https://doi.org/10.1111/j.1478-1913.1949.tb01011.x>

Tığlı, Asiye. "Minimum Din Maksimum Demokrasi: Müslüman Entelektüellerin Bakışıyla İran'daki Siyasal İslam Tecrübesinin Kısa Bir Tahlili". *Alternatif Politika* 7/3 (2015), 369-398.

Topaloğlu, Bekir. "Fırka". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 13/35. İstanbul: TDV Yayınları, 1996. <https://cdn.islamansiklopedisi.org.tr/dosya/13/C13004663.pdf>

Turner, Bryan S. *Orientalism, Postmodernism And Globalism*. London: Routledge, 2003.

Turner, Bryan S. "Oryantalizm Postmodernizm ve Din". çev. Yasin Aktay. *Postmodernizm ve İslam Küreselleşme ve Oryantalizm*. ed. Abdullah Topçuoğlu - Yasin Aktay. 36-57. Ankara: Vadi Yayınları, 1999.

Türcan, Talip. “Şeriat”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 38/571-574. İstanbul: TDV Yayınları, 2010. <https://cdn.islamansiklopedisi.org.tr/dosya/38/C38023136.pdf>

Ünal, A. Bülent. “İtikadi ve Siyasi İslâm Mezheplerinin Yakınlaştırılmasına Dair Bazı Mülahazalar”. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 (2007), 31-42.

Üzüm, İlyas. “Sünnî-Şii Yakınlaşması: Dârü’t-Takrîb Tecrübesi”. *İslâm Araştırmaları Dergisi* 2 (1998), 171-185.

Watt, W. Montgomery. “İslâm Kelamında Mezheplerin Önemi”. çev. İbrahim Hakkı İnal. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* IX/3 (2002), 115-123.

Zencani, Üstad Amid. “Şia ve Ehl-i Sünnet’te İctihad”. *II. Uluslararası İslam Düşüncesi Konferansı*, 226-242.

SUMMARY

Gellner argues that there are three influential principles in Islam that are central to religious and political legitimacy. These are: The processing of the verses in terms of fiqh, the consensus of the ummah and the holy leadership. According to him, the main factor that distinguishes sects from each other is which of these three principles is emphasized. The Kharijites favor the first, the Sunnis the second, and the Shiites the third. When examining the history of the relations between Shia and Sunni, it seems that Gellner’s approach can be confirmed. A significant number of researchers argue that the Shia-Sunni divide has existed since the earliest times and that its origin is political. Especially the events of Kerbala (g.680) had an indisputable effect on the consolidation of this separation.

However, it is seen that these two madhhabs converge in certain periods of time. This study discusses whether the rapprochement wave after the second half of the twentieth century has a postmodern character. Being a postmodernist means that it is civil character, spontaneous, pluralist, egalitarian and long-term. Otherwise it means temporary and short term just like their old form. The most important indicator of a postmodern convergence is the decrease in the influence of hierarchical and imperative structures, the increase in belief in multiple truths and consequently the weakening of the influence of traditional authorities on the religious community.

If postmodernism has spread to every field, it must have also spread to Shiite Sunni relations. This study confirms this prediction to a certain extent and identifies postmodern forms of rapprochement between the two sects in recent relations. There are some indications for this.

First, the religious community tends towards a postmodern belief unless this community is conditioned through religious education. In other words, if the people are not exposed to burden of information about religions and hence sects, they develop their own opinions about the sects and tend to the belief that both sects can be true at the same time. A study on university students in Turkey has confirmed the existence of such an orientation. According to Olivier Roy, such a process has now begun in Europe. Because there is no longer religious belief based on firm evidence. The ulama has lost its role and legitimacy as a mediator of knowledge. Everyone is faced with the situation of uncovering what religion means. So, according to Roy's statements, it is seen that a real postmodernization process has started in Europe.

Second, some of the ulama are able to issue fatwas stating that both are true, rather than pursuing ordinary similarities of the old debates about which sect is correct. The characteristic of these fatwas is not based on the comparison of what the sects believe, namely the contents, but on the comparison of their way of belief. In this case, both the ulema, the religious knowledge produced, and the believers are considered equal, since they follow similar forms. Transition between sects is considered acceptable. The peculiarity of this approach is that it is accepting, not denial. In this article, the fatwa of şeltut is examined as an example of a fatwa with a postmodern character. Here the fatwa is treated entirely symbolically. A section of the fatwa is as follows: Neither the religion nor the law of Allah is bound to a sect or limited to a sect. Everyone (sect imams) are accepted mujtahids in the sight of Allah. It is acceptable for those who are not capable of "nazar" and "istidlal" to be subject to them in their mujtahids. There is no difference between worship and muamalat in this regard.

The third is the strong demand for the depolitization of relations. Because the relationship between the two sects has been largely undertaken by politicians since ancient times. Of course, the fact that sects were also seen as the official sect of a certain state was effective in this. Especially, Shia beliefs and Iranian politics are organically intertwined. This shows how difficult it will be to design an environment of rapprochement outside of politics. However, it has been observed that the demands and tendencies towards the depolitization of relations on both sides have increased recently. Accordingly, relations should not be in the sole hand of politicians and now scientists (ulama, researchers, scientists, theologians) should be more active. In this design, it is argued that instead of the elements that will fuel the separation, the elements that will help to get closer should be taken as basis. Despite the fact that there are

more elements that can help to get closer, due to the erroneous relationship models, It has been acted continuously on the basis of separation. The paradigm followed in this design is pluralism. This pluralism is an approach based on equality of believers, not equality of beliefs. For this reason, he is not exactly postmodernist. But his demand for depolitization and his adoption of pluralism as a method shows that he was influenced by the postmodern paradigm.

The paradigm that had long prevailed in Shia Sunni relations was the segregation paradigm, and there was no strong alternative to balance it. Today, when looked numerically, it is seen that the same paradigm is still effective. But this paradigm seems to be under pressure these days. The tools that suppress this are the postmodern tendencies of the multitude along with the demands for civilization and pluralism. Although it does not fill the large figures numerically, the existence of this mass is a reality for both Shiites and Sunnis.

KİMLİK VE TARİHÇİLİK BAĞLAMINDA VEHHÂBİLİĞE DAİR MÜLAHAZALAR

(AHMED CEVDET PAŞA VE OSMAN B. BİŞR ÖRNEĞİ)*

Considerations on Wahhâbism in The Context of Identity And
Historiography

(The Case Study of Ahmed Cevdet Pasha and Osman b. Bishr)

Ebru KOÇAK¹

Öz

Vehhâbilik, tarihin belirli bir bölümünde, belirli bir coğrafyada ortaya çıkan ve kendine özgü bir sosyo-kültürel yapıdan beslenen dini-politik bir harekettir. Dinî, mezhebi, içtimai ve siyasi boyutları ile İslam dünyasında önemli etkileri olan Vehhâbilik, tarihsel bir olgu olarak pek çok esere konu olmuştur. Osman b. Bişr Necdi'nin (1290/1873) *'Unvanü'l-Mecd fî Tarihi Necd'i* ve Ahmed Cevdet Paşa'nın (1313/1895) *Tarih-i Cevdet'i*, bu konuda akla gelen kaynaklardır. Ahmed Cevdet Paşa ve Osman b. Bişr hemen hemen aynı dönemlerde yaşayan ve ortak bir zaman diliminde meydana gelen olayları konu edinen iki tarihçidir. Her ikisinin de belirli bir söylemin temsilcisi konumunda olmaları bu çalışmaya ilham vermiştir. Bu iki tarihçi arasında yapılacak bir mukayese, toplumsal değer yargılarının ve tarihçinin konumunun, olay ve olguların

Abstract

Wahhâbism is a religious-political movement that emerged in a definite section of history, in a specific geography, nourished by a distinctive cultural and social structure and which had considerable effects in the Islamic world. This historical phenomenon, which has religious, sectarian, social, and political dimensions, has been the subject of many works. Osman b. Bishr Najdî's (1290/1873) *'Unwân al-Majd fî Târikh Najd* and Ahmed Cevdet Pasha's (1313/1895) *Tarih-i Cevdet*, are two sources that come to mind on this subject. Ahmed Cevdet Pasha and Osman b. Bishr were historians who lived during roughly the same periods and dealt with events occurring during these times. The fact that both are representative of a particular discourse has inspired this study. A

* Bu çalışmanın ortaya çıkmasındaki teşvik ve katkılarından dolayı Prof. Dr. Sönmez Kutlu'ya, ufuk açıcı yorumlarıyla konunun şekillenmesine katkı sunan Doç. Dr. Mehmet Kalaycı'ya ve yardımcılarından dolayı Arş. Gör. Mine Demirbilek'e teşekkürü bir borç bilirim.

¹ Arş. Gör., Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kelam ve İtikadi İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, Burdur, Türkiye/ e-posta: ebrkocak@ankara.edu.tr / ORCID ID: orcid.org/0000-0002-1100-9380.

Başvuru Submission	Kabul Accept	Yayın Publish
13.10.2020	25.12.2020	30.12.2020

DOI: 10.18403/emakalat.810256

anlaşılma biçimlerine ne şekilde yansıdığını ortaya koyması bakımından etkili bir örnek olacaktır. Çalışmada, karşılaştırmalı bir analiz yöntemi esas alınarak, metin ve yazar arasındaki ilişki üzerinde durulmuştur. Bu çalışma, ait oldukları toplumsal yapının resmi sözcüsü kabul edilen iki tarihçinin, tarihi, siyasî ve içtimâî olayları aktarma biçimlerindeki yorum farklılıklarını, Vehhâbîlik olgusu üzerinden örneklendirmeyi hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: Vehhâbîlik, Ahmed Cevdet Paşa, Osman b. Bîşr Necdi, *Tarih-i Cevdet*, Tarih Yazıcılığı.

comparison between these two historians will be an impressive example in terms of revealing how social value judgments as well as the author's own social contexts can affect the understanding of events. The study focused on the relationship between the text and the author, based on a comparative analysis method. This study will attempt to exemplify the approaches of these two historians, considered spokespersons of the discourse they represent, on the ways in which they convey social, historical and political events through the phenomenon of Wahhâbism.

Key Words: Wahhâbîsm, Ahmed Cevdet Pasha, Osman b. Bîshr Najdî, *Tarih-i Cevdet*, Historiography.

GİRİŞ

Sosyal, siyasal, kültürel ve ekonomik şartların, toplumlar üzerindeki etkileri, olay ve olguların değerlendirilme biçimlerine sirayet eden en önemli unsurlardan biridir. Tarihsel süreçte yaşanan pek çok olay, toplumlar üzerinde farklı etkiler yaratmış ve bu durum; aynı olayın, birbirinden farklı şekilde değerlendirilme biçimlerini beraberinde getirmiştir. XVIII. yüzyılın sonlarında yaşanan ve dünya tarihindeki önemli kırılma noktalarından olan Fransız devrimi, millet kavramı açısından sosyo-kültürel düzeyde, etnik unsurların öne çıkmasına aracılık etmiştir. Millet kavramının bu perspektife göre yorumlanması, pek çok toplum için tarih yazımını, milletleşme sürecindeki araçlardan biri haline getirmiştir. Tarih yazımı ve milliyetçilik arasındaki bu ilişki, devletlerin kendi bakış açılarını ortaya koyabilecekleri, ideolojik ve kurgusal tarihçiliğe kapı aralamıştır. Geçmiş, dâhili bir perspektif üzerinden yansıtanlar, kimi durumlarda devletin dağılmasını önlemeyi esas alan hedefleri gözetmiş, kimi durumlarda da milletleşme sürecinin resmi sözcülüğü görevini üstlenmişlerdir.

Ahmed Cevdet Paşa (1312/1895) ve Osman b. Bîşr Necdi (1290/1873) aynı dönemde yaşamış iki tarihçidir. Eserlerini aynı dönemde kaleme alan çağdaş iki isim olmaları, örneklem için kendilerini tercih etmemizde belirleyici unsur olmuştur. Her iki tarihçinin ortak özelliklerinden biri de, eserlerinin muhtevasını oluşturan olaylara ya bizzat şahitlik etmeleri yahut da olaylara

şahitlik eden tanıklarla doğrudan iletişim kurabilmiş olmalarıdır. Osmanlı tarihi için anlam ve önemi bilinen *Tarih-i Cevdet* ile benzer şekilde, İbn Bişr en-Necdi'nin *'Unvanü'l-Mecd fî Tarihi Necd'*inin de, Vehhâbilik tarihi ile ilgili Arapça kaynakların ilklerinden olduğu, tartışmasız kabul edilmektedir.

Cevdet Paşa'nın, on iki ciltlik *Tarih-i Cevdet'i*; geleneksel Osmanlı tarihçiliğinden çağdaş tarihçiliğe geçişte bir merhale olarak değerlendirilir.² Eserde olaylar, klasik tarzda ve kronolojik sıraya göre ele alınmıştır. Cevdet Paşa eserinde, tarihsel olarak malumat vermenin yanı sıra; devletin yıkılış sebeplerini tartışmakta ve bozulan yapıların yeniden ıslahı konusunda da çözüm önerileri sunmaktadır.³ Eser, aynı zamanda devletin derinden sarsıldığı Tanzimat ve II. Abdülhamid döneminin; siyasî, içtimaî, askerî ve iktisadî tarihini aydınlatan temel kaynaklardan biri olma vasfını taşımaktadır.

İbn Bişr'in, kronolojik tarih anlayışına göre olayları yıl yıl ele almak suretiyle kaleme aldığı iki ciltlik *'Unvânü'l-Mecd fî Tarihi Necd'* adlı eseri, Muhammed b. Abdülvehhâb'ın hayatı ile Vehhâbilik ve Necid tarihi üzerine yazılmış önemli kaynaklardan biridir. Eser, ilk Vehhâbî tarihçi olarak kabul edilen Hüseyin b. Gannâm'ın, *Ravzatü'l-Efkâr ve'l-Efhâm* olarak da bilinen, *Tarihu Necd'*inden sonraki, ilk başvuru kaynaklarından biridir. Muhammed b. Abdülvehhâb'ın ayrıntılı bir biyografisi ile başlayan eser, Necid bölgesindeki kabile ve aşiretlerin isimleri ile aşiret reislerinin ve bölgenin önde gelen isimlerinin kimlikleri gibi bilgileri ihtiva etmesi bakımından, ayrıca önem arz etmektedir. Eserin ilk cildi, 1158/1744-1238/1822 yıllarında yaşanan ve birçoğuna yazarın bizzat tanıklık ettiği olayları ihtiva etmektedir. İkinci cildi ise; 1238/1822-1267/1850 yılları arasındaki olayları ve 'Şeyh'in davetinin' ortaya çıkışından önceki süreci, yani Necid bölgesinin 850/1446-1156/1743 yılları arasındaki tarihini içerir. Bu yönü, eseri benzerlerinden farklı kılmaktadır. Eserde, Vehhabilik öncesi dönemin "cahiliye" devri olarak nitelendirilmesi; yazarın, dünya görüşü hakkında önemli ipuçları vermesi bakımından dikkat çekicidir.⁴

Geçmişin doğru anlaşılabilmesi, büyük oranda sağlam bir tarih bilgisi ve bilincine bağlıdır. Bu anlamdaki bir bilinç düzeyine ulaşabilmek için öncelikle "tarih" ile "geçmiş" kavramlarının özdeş olmadığının farkında olunması gerektiğinin altını çizilmelidir. Hasan

² Ercüment Kuran, "Türk Tefekkür Tarihinde Ahmed Cevdet Paşa'nın Yeri", *Ahmet Cevdet Paşa Semineri 27-28 Mayıs 1985 Bildiriler*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1986), 7.

³ Kuran, "Türk Tefekkür Tarihinde Ahmed Cevdet Paşa'nın Yeri", 8.

⁴ İbn Bişr, *Unvanü'l-Mecd*, 1/28.

Onat'a göre; "geçmiş/mazi, yaşananların, olup bitenlerin bütünü ifade eder. Tarih ise, bu bütünden, bize ulaşan bilgi kırıntılarına, bilgi ve belgelere dayalı olarak oluşturulan bir birikim ve tasavvurdur."⁵ Onat'ın, tarih tanımında kullandığı 'tasavvur' ifadesi üzerinde durulması gereken önemli bir ayrımdır. Bu ayırım, bilgi ile düşünce arasındaki farkın anlaşılması bakımından anlamlı ve gereklidir. Ahmed Cevdet Paşa ve İbn Bîşr'in aktarımlarına da bu ayırım farkında olarak yaklaşmakta fayda vardır.

Her ne kadar yazarlarının olayları değerlendirirken kendilerini konumlandıkları yer ile din ve dünya görüşleri, aynı olaya ait değerlendirmelerde farklılıklara neden olmuşsa da, tarihsel müktesebatları açısından iki eserin de önemi, göz ardı edilemeyecek düzeydedir. Aynı tarihsel kesitte, aynı olayları ele alarak yazılan iki eserdeki, doğrudan ya da satır aralarındaki değerlendirmelere yansıyan yaklaşım farklılıklarının dikkat çekmesi böyle bir çalışmanın ortaya çıkmasında belirleyici olmuştur. Ancak çalışma, hiçbir yönüyle, yazarlarının perspektifleri nedeniyle söz konusu eserlerin, manipülatif yahut tamamen sübjektif oldukları gibi bir iddia taşımamaktadır. Buradan hareketle öncelikle Ahmed Cevdet Paşa ve Osman b. Bîşr'in ilmî kişilikleri üzerinde durulduktan sonra, yazarların çalışmaya örnek teşkil edecek bazı olaylar hakkındaki değerlendirmelerine yer verilecektir. Son olarak Ahmed Cevdet Paşa'nın Vehhâbî fikirlere yönelik eleştirileri bağlamında, *Tarih-i Cevdet*'in mahiyetinin kısa bir analizi yapılacaktır. Bilimsel araştırma ve yayın etiği ilkelerine riayet edilerek ortaya konulan çalışma, bakış açısındaki farklılık ile tarihçinin konumunun, olayları değerlendirme biçimleri üzerindeki yansımalarını, karşılaştırmalı bir yaklaşımla, Vehhâbîlik olgusu üzerinden örneklendirmeyi hedeflemektedir.

1. Ahmed Cevdet Paşa ve Osman b. Bîşr'in Tarihçiliği⁶

⁵ Hasan Onat, "Tarih Bilgi ve Bilincimiz Ne Kadar Sağlıklı", *Kişisel. Hasan Onat*, erişim: 6 Aralık 2020. <http://www.hasanonat.net/index.php/58-tarih-bilgi-ve-bilincimiz-ne-kadar-sagl-kl>

⁶ Ahmed Cevdet Paşa'nın tarihçiliği ve Türk tarihçiliğine katkıları ile ilgili yapılmış birden fazla çalışma olduğundan, araştırmamızda bu husus hakkında özet bilgi verilerek, konu hakkında yapılmış çalışmalara değinilmekle iktifa edilecektir. Ayrıntılı bilgi için bk. Zeki Arıkan, "Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Tarihçilik", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1985), 6/1584-1586; Mücteba İlgürel, "Cevdet Paşa Tarihi'nin Kaynaklarında Vasıf Tarihi", *Ahmet Cevdet Paşa Semineri 27-28 Mayıs 1985 Bildiriler* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1986), 115-126; Bekir Kütükoğlu, "Tarihçi Cevdet Paşa", *Ahmet Cevdet Paşa Semineri 27-28 Mayıs 1985 Bildiriler* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1986), 107-114; Yücel Özkaya, "Ahmed Cevdet Paşa'nın Tarihi'nde Arşiv Belgelerini Kullanış ve Değerlendirışı", *Ahmet Cevdet Paşa Semineri 27-28 Mayıs 1985 Bildiriler* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi

27 Mart 1237/1822'de Lofça'da doğan Ahmed Cevdet Paşa, devletin çeşitli kademelerinde görev almış bir bürokrat olmanın yanı sıra ününü daha çok ilmi çalışmalarından alan, meşhur bir Türk âlimdir.⁷ Cevdet Paşa, ulemanın katkısı ile bilimsel verilerden yararlanılarak hazırlanan kanunların, siyasi hâkimiyetin en temel gereksinimlerinden olduğunu ve Batı'nın siyasetteki hâkimiyetinin, bu anlayışa riayet etmelerinden ileri geldiğini düşünmektedir.⁸ Bu nedenle o, devletin çöküşü konusunda siyasiler kadar aydınları da sorumlu tutmuştur. Cevdet Paşa, sorunları kavramayı, onlara çözüm üretmeyi ve gelecekte ortaya çıkabilecek durumların hazırlıklarının yapılmasını, aydınların görevleri arasında saymıştır.⁹ Onun ilme ve ilmi çalışmaya verdiği önemi eserinin hazırlanma aşamasında başvurduğu kaynakların çeşitliliğinde görmek mümkündür. Cevdet Paşa'nın eserinin önemi, kaynaklarının çeşitliliğinden de öte, bunların eleştirel yaklaşım ile kaynak kritiği süzgecinden geçirilerek kullanılmış olmasından ileri gelmektedir.¹⁰

Cevdet Paşa, tarihi belgeleri yorumlama ve değerlendirme bakımından modern tarihçiliğin öncülerinden kabul edilir.¹¹ O, aynı zamanda pek çok bilgi ve resmi belgeyi eseri *Tarih-i Cevdet*'te ilk defa

Basımevi, 1986), 145-162; Zeki Arıkan, "Cevdet Paşa'nın Tarihi'nde Kullanılan Yabancı Kaynaklar ve Terimler", *Ahmed Cevdet Paşa Semineri 27-28 Mayıs 1985 Bildiriler* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1986), 173-197; Ayhan Bıçak, "Cevdet Paşa'nın Tarih Bilinci", *Ahmed Cevdet Paşa 9-11 Haziran 1995 Sempozyum Bildirileri* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 17-58; Christoph Neuman, "Ahmed Cevdet Paşa'nın Tarihçiliğine Yansıyan Zihniyet Dünyası", *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Problemler, Araştırmalar, Tartışmalar, I. Uluslararası Tarih Kongresi 24-26 Mayıs 1993* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998), 64-71; Christoph Neuman, *Araç Tarih Amaç Tanzimat Tarih-i Cevdet'in Siyasi Anlamı*, trc. Meltem Arun (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2000); Mustafa Oğuz, *Ahmed Cevdet Paşa ve Tarihçiliği* (Konya: Kömen Yayınları 2014); Bedri Gencer, "Ahmed Cevdet Paşa'nın Toplum ve Tarih Görüşü", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Siyasi, İdari ve Sosyal Düşünce Temsilcileri*, edt. Süleyman Hayri Bolay (Ankara: Nobel Yayınları, 2015), 58-102.

⁷ Yusuf Halaçoğlu, Mehmet Akif Aydın, "Cevdet Paşa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/443.

⁸ Ahmed Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, sad. Dünder Günday (İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1976), 1/27.

⁹ Ayhan Bıçak, "Cevdet Paşa'nın Tarih Bilinci", *Ahmed Cevdet Paşa Sempozyum Bildirileri 9-11 Haziran 1995* (Ankara: TDV Yayınları 1997), 34.

¹⁰ Vakanüvis tarihleri, mecmualar, lâyhalar, sefaretnameler ve Arşiv Belgeleri ile olaylara tanıklık eden kişilerin görüşleri, bunlardan bazılarıdır. Necdet Hayta, Uğur Ünal, "Modernleşme Döneminde Osmanlı Tarih Yazıcılığı (1789-1908)", *Türkiye'de Tarih Yazımı* (İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2011), 141.

¹¹ Edip Uzundal, "19. Yüzyıl Tarih Yazıcılığı ve Ahmed Cevdet Paşa", *Türk Tarih Eğitimi Dergisi* 2/2 (2013): 113.

yayınlayan isim olarak bilinmektedir.¹² Eserinin tam adı; *Tarih-i Vekayi-i Devlet-i Âliyye*'dir. Encümen-i Dâniş tarafından, Vakanüvis olarak tayin edilen Cevdet Paşa, eserinde, 1188/1774 Küçük Kaynarca Antlaşmasından; Yeniçeri Ocağı'nın kaldırıldığı 1241/1826 yılları arasındaki; siyasî, içtimaî, iktisadî ve kültürel olaylara yer vermektedir.¹³

Ahmed Cevdet Paşa, XIX. yüzyıl Osmanlı tarihçileri arasında farklı bir konuma sahiptir. Arşiv belgeleri ile resmi yazışmaların yanı sıra batılı kaynakları da kullanıyor olması ve eserlerini çağdaşlarına nispetle daha ilmi bir metotla kaleme alması, onun ilmî farkını ortaya koyan yönlerinden bazılarıdır. Cevdet Paşa'nın iktibaslarına, yerli ve yabancı pek çok eser kaynaklık etmiştir. Bunlar arasında; Vâsıf Efendi, Sadullah Enverî Efendi, Mehmed Emin Edip Efendi, Halil Nuri Bey, Mehmed Pertev Efendi, Mütercim Ahmed Asım Efendi, Şanizâde Mehmed Atâullah Efendi, Şeyhizâde Mehmed Es'ad Efendi gibi, kendisinden önceki vakanüvislerin eserleri ile zaman zaman başvurduğu Mısırlı tarihçi Ceberti'nin *Târîhu Acâibi'l-Asar*'ını anmak mümkündür.¹⁴ Eserinde, İbn Haldun'un ilmî metodunu takip eden Cevdet Paşa'nın sebep-sonuç ilişkisine oldukça önem vermesi dikkat çekicidir. Bu yönü, onu diğer vakanüvislerden ayıran en belirleyici özellik olarak değerlendirilir.¹⁵ Öte yandan Cevdet Paşa'nın, zaman zaman yorumlarında, devletin resmî söyleminin dışına çıkamadığı ve tarafsız kalamadığı gerekçesiyle eleştirildiği belirtilmelidir.¹⁶

Vehhâbilik tarihi ile ilgili müstakil bir eser kaleme alan Osman b. Abdullah b. Osman b. Ahmed b. Bişr ise 1194/1780 yılında, Riyad'ın kuzeyinde bulunan Celâcel (جلجل) şehrinde, Benî Temim kabilesinin bir kolu olan Benî Zeyd ailesinde dünyaya gelmiş ve 1290/1873 yılında, burada vefat etmiştir.¹⁷ Sudeyr, Şam ve Riyad gibi merkezlerde eğitim alan İbn Bişr, 1224/1809 yılında Der'iyye'ye gitmiş ve Muhammed b. Abdülvehhâb'ın oğlu ve kendisinden sonraki

¹² Örneğin Cevdet Paşa, Sened-i İttifak metnini arşiv belgelerinden yararlanarak ilk kez ortaya koymuştur. Yine Anadolu ve Rumeli'ye gönderilen adalet fermanlarını inceleyerek, ortak nokta ve fikirlere dikkat çekmiş ve eserinde bu belgelere yer vermiştir.

¹³ Bu zaman dilimi Vehhâbilik tarihi açısından değerlendirildiğinde; I. Suud Devleti'nin (1744-1823) kuruluşundan II. Suud Devleti'nin (1823-1889) ilk yıllarına tekabül etmektedir.

¹⁴ Bıçak, "Cevdet Paşa'nın Tarih Bilinci", 22.

¹⁵ Oğuz, *Ahmed Cevdet Paşa ve Tarihçiliği*, 78.

¹⁶ Neuman, "Ahmed Cevdet Paşa'nın Tarihçiliğine Yansıyan Zihniyet Dünyası", 66.

¹⁷ Osman b. Abdullah İbn Bişr, *Unvanü'l-mecd fi tarihi Necd*, thk. Abdurrahman b. Abdullatif b. Abdullah Âlü's-Şeyh (Riyad: Dâretü'l-Melik Abdülaziz, 1982), 1/17.

halefi, Muhammed b. Abdulvehhâb b. İbrahim'den *Kitabut'-Tevhîd* dersleri almıştır. İbn Bişr'i önemli kılan; onun, aynı zamanda Vehhâbî topluluğun bir üyesi olması ve yaşanan olayların büyük bir kısmına bizzat tanıklık etmesidir.¹⁸ Bu özelliği, kuşkusuz, onun olayları yorumlama biçimine de yansımıştır.

İbn Bişr, kendisinden önceki tarihçileri ve eserlerini, yalnızca tarihi malumat vermeleri ya da olaylar arasındaki sebep-sonuç ilişkisi üzerinde durmamaları gibi gerekçelerle eleştirmiştir.¹⁹ Ona göre; bu eserlerde yazılanların, çok azı hariç hepsi aynıdır ve hiçbirisi tarihsel açıdan güvenilir değildir.²⁰ Çünkü bu kaynaklar, Suud ailesi ile ilgili gereksiz detay vermekten öteye gidememiştir. Bu durum da, kendisini böyle bir eser yazmaya yönelten temel saik olmuştur.²¹ Micheal Cook'a göre, İbn Bişr'in kendinden önceki tarihçiler hakkında dile getirdiği bu eleştiri, iki temel gerçeklik ile açıklanabilir. Birincisi, Vehhâbî hareket öncesindeki Necid toplumu, dış dünyadan haberdar olmasına rağmen; diğer yerleşik toplumlardan uzak duran, kapalı bir toplum izlenimi vermekteydi. Bu durum, onların diğer

¹⁸ İbn Bişr, *Unvanü'l-Mecd*, 1/6, Ayrıca Krş. Güner, Selda, *Osmanlı Arabistan'ında kıyam ve tenkil: Vehhâbî-Suûdiler (1744-1819)* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2013), 21.

¹⁹ İbn Bişr'den önce kronolojik tarih anlayışı doğrultusunda yazılmış yedi eser bulunmaktadır. al-Juhany'nin, Vehhâbî tarihçiler ve Necid bölgesinin Vehhâbî hareket öncesindeki tarihi konusundaki en kapsamlı çalışmalarından biri kabul edilen araştırmasında yer alan bilgilere göre bu eserler şu şekildedir:

1. İbn Bessâm (1040/1630): Eserin varlığı kesin olmakla birlikte yayınlanmamıştır ve henüz yeri tespit edilememiştir.

2. Mankûr (1125/1713): *Tarih*, isimli eseri, 'A. el-Huvaytır tarafından tahkik edilerek 1970 yılında Riyad'da basılmıştır. İki cilt halindedir. 1044/1634 ile 1112/1700 yıllarını ele almaktadır.

3. İbn Rebi'a (1158/1745): 948-1148/1541-1735 yılları arasını ele almaktadır.

4. İbn 'Udayb (1160/1747): 1059-1153/1649-1740 yılları arasını ele almaktadır.

5. İbn Yusuf (1173/1759'dan sonra): 948-1173/1541-1759 yılları arasını ele almaktadır.

6. İbn Abbâd (1175/1761): 1011-1175/1602-1761 yılları arasını ele almaktadır.

7. İbn Mansur (1200/1786'dan sonra): 850-1146 yılından başlayarak 1200/1785 yılları arasını ele almaktadır. Ayrıntılı bilgi için bk. Uwidah Metaireek al-Juhany, *The history of Najd Prior to the Wahhâbis: a study of social, political and religious conditions in Najd during three centuries preceding the Wahhâbi reform movement* (Doktora tezi, University of Washington, 1983), 9-11; Micheal Cook, "The Historians of Pre-Wahhâbi Najd", *Studia Islamica* 76 (1992): 163-176.

²⁰ İbn Bişr, *Unvanü'l-Mecd*, 1/30.

²¹ İbn Bişr, *Unvanü'l-Mecd*, 1/30.

toplumlardaki sosyal ve bilimsel ilerlemelere duyarsız kalmaları sonucunu beraberinde getirmiştir. İkincisi ise ilk neden ile bağlantılı olarak; kapalı toplum yapısının, tarihsel mirasın yok olması tehdidi ile karşı karşıya kalınması tehlikesini bertaraf edeceği anlayışıdır. Bu yapıdaki toplumlarda sözlü kültür yaygın olmasına rağmen; yazılı anlamda diğer milletlere karşı kültürel ve tarihsel miraslarını savunma ve koruma ihtiyacı hissedilmemektedir. Bu da ilmi ve edebî düzeydeki gelişimin önünde büyük bir engel olmuştur. Tarih yazıcılığına da sirayet eden bu yaklaşım, doğruluk ve güvenilirliği ortaya konulamayacak bilgilerin kaynaklara girmesine neden olmuştur. Vehhâbi hareketin yayılması, Necid toplumunun diğer toplumlarla daha yakın ilişki içerisine girmelerini gerektirmiştir. Bu durum, İslam'ın ilk dönemlerinde Müslümanların farklı kültürlerle karşılaşmaları ve İslam'ı tanıtmak amacıyla ilmi ve fikri yönden kendilerini geliştirmek durumunda kalmaları örneğini çağrıştırmaktadır. Cook'a göre; Vehhâbi tarihçiler de, benzer sebeplerle, kendilerinden önceki eserlere oranla nispeten daha gelişmiş eserler kaleme almak durumunda kalmışlardır.²² İbn Bişr'in *Tarih'i* de bunun ilk örneklerindedir.

Daha önceki kronolojik tarih metinlerinde, yeterli düzeyde bilgiye ulaşamadığından yakınan İbn Bişr, eserinde çoğunlukla Muhammed b. Ali b. Selûm'un (1246/1830)²³ verilerinden yararlanmışır. İbn Bişr, sosyal tarih bakımından, kendisinden önceki tarih kitaplarında dikkatini çeken eksiklikleri gidermek gibi bir ideal ve iddia ile yola çıktığını dile getirir. Bu amaçla onun; Vehhâbilîğin doğduğu ortamın, dinî ve sosyolojik arka planının bir resmini ortaya koyma gayreti içerisinde olduğu görülmektedir. Bununla birlikte onun, Vehhâbi hareketin bir mensubu olması hasebiyle; içerden bir göz olarak, olayları değerlendirme biçimi ve zaman zaman olaylar arasındaki bağlantılara dair öznel yorumları, aktarımlarının güvenilirliğinin sorgulanmasına zemin oluşturmaktadır.

İbn Bişr, eserini yazma aşamasında ulaşabildiği kaynakları incelediğini, ancak bunlardan doğruluğundan emin olmadığı hiçbir bilgiyi eserine dâhil etmediğini kaydetmiştir. Olaya doğrudan şahit olan yahut yalan söyleme ihtimali olmayan kaynaklardan yararlandığını dile getiren İbn Bişr, Necid tarihi hakkında elde ettiği bazı bilgilere, güvenilirliğinden emin olmadığı için bilinçli bir şekilde yer vermediğinin de altını çizmiştir. Bu açıdan değerlendirildiğinde,

²² Cook, "The Historians of Pre-Wahhâbi Najd", 175.

²³ Hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Muhammed b. Abdullah b. Ali Amiri Necdi İbn Humeyd, *es-Sühübü'l-vabile ala daraihi'l-Hanabile*, thk. Bekir b. Abdullah Ebû Zeyd, Abdurrahman b. Süleyman el-Useymin (Beyrut: Müessesetü'r Risâle, 1996), 3/1007-1012.

onun temel düzeyde bir kaynak kritiği yaptığı söylenebilir. Yine de, bu yaklaşımı, bazı abartılı aktarımlarının önüne geçememiştir.²⁴ Kaynaklarını yalnızca kendi bölgesi ile sınırlı tutmuş olması, bilgi çeşitliliği bakımından önemli bir eksiklik olarak değerlendirilebilir. Diğer yandan İbn Bişr'in eserinde, karşıt görüşlerden hiçbirine yer vermemesi, Vehhâbî topluluğun bir üyesi/savunucusu olması ve sık sık kullandığı "bize göre" ifadeleri, eserin güvenilirliğine gölge düşürmüştür. Bu unsurlar göz önüne alındığında; onun da tıpkı Cevdet Paşa gibi, kendine göre bir takım değerleri koruma içgüdüğü ile hareket ettiğini söylemek mümkündür.

2. Tarihsel Olarak Vehhâbîliği Ele Alış Biçimleri

Ahmed Cevdet Paşa, *Tarih*'inde, Vehhâbîlik ve Muhammed b. Abdülvehhâb'a dair ilk bilgileri, 1191/1777 yılı içerisinde yaşanan olaylar bahsinde, "Ahvâl-i Muhammed b. Abdülvehhâb Necdî" başlığı altında verir.²⁵ Vehhâbîliğin ortaya çıktığı Necid bölgesinin tarihsel arka planına vurgu yapan Cevdet Paşa, bu bölgede peygamberlik iddialarında bulunan Müseylemetu'l-Kezzab'ı anarak; Muhammed b. Abdülvehhâb'ı, "eski fikirlerin takipçisi veya en azından aynı üslubun taklitçisi"²⁶ olmakla suçlar. Onun Muhammed b. Abdülvehhâb'a karşı tavrını ele veren farklı değerlendirmelerine de rastlanılmaktadır: "... Müseylemetu'l-Kezzab'ın yerinde zuhur etmesi ve Müseyleme muharebesinde şehid olan Ashâb-ı Kirâm'ın kabirlerini hedm eylemesi kazıyeleri Müseylemetu'l-Kezzab'a bi'su'l-hâlef olduğuna şahid-i adl olduğu ednâ mülâhaza ile ma'lûm olur."²⁷

Eserini, Cevdet Paşa ile yaklaşık olarak aynı tarihlerde kaleme alan çağdaşı İbn Bişr, meseleyi; 'Vehhâbîlik öncesi' ve 'Vehhâbîliğin ortaya çıkması ile birlikte yaşanan süreç' şeklinde iki döneme ayırır ve Vehhâbîlik öncesi dönemi, 'Cahiliye dönemi' olarak adlandırır. Ona göre Muhammed b. Abdülvehhâb, gönderildiği toplumun dinini yenilemek ve Peygamberin sünnetini ihya etmek üzere gelmiştir.²⁸ Bu nedenle o, İbn Abdülvehhâb'ı, dinin koruyucusu (ناصر الدين) ve yenileyicisi (مجدد) olarak nitelendirmiştir. Eserinde İbn Abdülvehhâb'ın biyografisine detaylı bir şekilde yer veren İbn Bişr, Vehhâbîliğin tarihini İbn Abdülvehhâb'ın 1138/1726 yılında

²⁴ Al-Juhany, *The History of Najd*, 15, 22.

²⁵ Ahmed Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, 1/356.

²⁶ Zekeriya Kurşun, *Necid ve Ahsa'da Osmanlı Hâkimiyeti: Vehhâbî Hareketi ve Suud Devleti'nin Ortaya Çıkışı* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1998), 19.

²⁷ Ahmed Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, 7/190.

²⁸ İbn Bişr, *Unvanü'l-Mecd*, 1/25.

Uyeyne'den çıkartılarak Hureymila'ya göç etmesi hadisesinden itibaren başlatır.²⁹

Cevdet Paşa, Vehhâbiliğin ortaya çıkışından başlayarak İbn Abdülvehhâb'ın, "Der'iyye Şeyhi Muhammed b. Suûdi" ile anlaşması sayesinde güçlendiği ve hâkimiyetinin genişlediği süreci özetleyerek, şu sonuca varır: "Kargaşa küçük bir kıvılcım iken önünün alınmaması sonucu büyük bir ateşe dönüştü ve söndürülmesi için de çok büyük çaba sarf edilmek durumunda kalındı."³⁰ İbn Abdülvehhâb'ın tarih sahnesine çıkışı olgusu; bir taraf için, "dinin korunması ve yenilenmesi" olarak nitelendirilirken; diğer tarafta, "kargaşa ve söndürülmesi gereken bir ateş" olarak değerlendirilmiştir.

Cevdet Paşa, Vehhâbileri ikinci defa 1191/1777 olayları ve sonrasında 1208/1794 yılına kadarki siyasi gelişmeler sırasında "Vehhâbilerin Çıkardığı İlk Karışıklık" başlığı altında inceler. Vehhâbiler, aradan geçen 17 yılın ardından, Necran ve (Ahsâ) Lahsa'yı ele geçirmiş, Mekke Şerifi Galib b. Mesâ'id ve ordusunu yenilgiye uğratmıştır. Aynı yıl, hareketin kurucusu Muhammed b. Abdülvehhâb hayatını kaybetmiştir. Cevdet Paşa, *Vasıf Tarihi*'ne dayanarak, Mekke Şerifi ve Şam Valisi Cezzar Ahmed Paşa'nın, yaklaşan Vehhâbi tehlikesinden İstanbul'u haberdar etmesi üzerine, 1208/1794 yılı Rebiyülevvel ayında Sadrazam ve Sudur-u Uzzam'dan oluşan "meşveret erbabı"nın toplandığını aktarır. Toplantı, meselenin şer'î boyutunun da tartışılması gayesiyle Şeyhülislam konağında gerçekleşmiştir.³¹ Bu nokta, ortaya çıkışı üzerinden yarım asır gibi bir süre geçmesine karşın Vehhâbiliğin, devlet kademesinde şer'î boyutları ile yeni yeni ele alınmaya başlandığı tarihe işaret etmesi bakımından önemlidir. Cevdet Paşa, bu toplantının, hareketin Hicaz kapılarına kadar dayandığı bir dönemde gerçekleşmesini, oldukça geç kalınmış bir teşebbüs olarak görmüş ve eleştirmiştir.

Cevdet Paşa, 1213/1799 yılı olayları arasında, Ahsâ'nın Vehhâbilerden alınması için yapılan muharebeye, "Lahsa Olayları" başlığı altında değinir. Bu döneme dair aktardığı bilgilere göre; Bağdat kethüdası Ali Paşa'nın askeri, Ahsâ'dan dönüştü, "zahiresizlikten" dağılmış; ancak Ali Paşa, her şeye rağmen, Vehhâbilerle savaşmak için elinde kalan askerle birlikte yeniden Suud'un üzerine yürümüştür. Diğer taraftan Suud, Osmanlı'ya muhalefet etmediklerini savunmuştur. Gerekçe olarak, "Lahsa'nın Osmanlı hükmü altında bulunmadığını ve halkının Rafizî olmalarını"

²⁹ İbn Bişr, *Unvanü'l-Mecd*, 1/18; Krş. Güner, *Vehhâbi-Suûdiler*, 21.

³⁰ Ahmed Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, 1/358.

³¹ Ahmed Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, 3/1507.

ileri sürmüştür. Müslüman olmayan bir topluluk üzerine savaş açılmasında dinen bir beis olmadığından “kılıçla Müslüman etmişlerdir.” İdaresi altında olmayan bir bölgede yaşananlar noktasında Osmanlı ile ilgili bir durum olmadığı gerekçesi ile devlete karşı bir mukavemetlerinin olmadığını dile getirmiştir. Cevdet Paşa bu olayı, “Vehhâbilerin içine düştükleri tehlikeli bir durumdan anlaşma yolu ile yakalarını kurtarma emelleri”³² şeklinde yorumlamıştır. Cevdet Paşa, Ali Paşa’nın askerlerinin savaşmayı çok istediklerini, ancak Vehhâbilerin siperlerinin korunaklı olduğunu, Ali Paşa’nın elinde top bulunmadığını ve içilebilir su kuyularının Vehhâbilerin siperlerinde yer aldığını aktarmaktadır.³³ Her ne kadar Cevdet Paşa barış yapmayı Suud’un teklif ettiğini ve Ali Paşa’nın ve askerlerinin savaşmak için son derece istekli olduğunu ısrarla vurgulasa da, Ahsâ’nın Vehhâbilerin elinde kalması ve şartlar açısından Vehhâbilerin üstün durumda bulunmasından anlaşılacağı üzere, barış yapmak zorunda kalan tarafın aslında Ali Paşa olduğu görülmektedir. Cevdet Paşa’nın her şeye rağmen “asi” ve “eşkiya” olarak nitelendirdiği bir topluluğun üstün duruma geçişini belirtememesi, Osmanlı’ya bağlılık refleksi olarak değerlendirilebileceği gibi resmî belgelerin dilini kullanmasının bir sonucu olarak da yorumlanabilir.

1213/1799 yılı olaylarının İbn Bişr tarafından nasıl aktarıldığına baktığımızda, sonuç açısından aynı noktaya varılsa da; bilgilerin aktarılma biçiminin, Cevdet Paşa’dan farklı olduğu görülmektedir. İbn Bişr, Bağdat Valisi Süleyman Paşa’nın Necid üzerine yaptığı seferi konusuna, Süleyman Paşa’ya destek veren çevre kabilelerin isimlerini, üyelerinin hangi ırktan olduklarını ve toplam sayılarını vererek başlar. Süleyman Paşa’nın, Necid üzerine düzenlediği seferde; “İraklılar, Kürtler ve Muhammıra³⁴”dan katılanlarla oluşturulan on sekiz bin kişilik bir ordunun bulunduğundan bahseder.³⁵ Ardından bu grupların isimlerini vererek bir taraftan da aslında Vehhâbîliğe karşı olan grupların tespitini yapmaktadır. Ayrıca İbn Bişr’in on sekiz bin olarak verdiği rakamın, yedi sekiz bin kişi civarında olduğu tarihsel gerçeklerle daha çok örtüşmektedir.³⁶

³² Ahmed Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, 7/1737.

³³ Ahmed Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, 7/1734-1737.

³⁴ Dinî bir sembol olarak kırmızı elbise giyen ve değişik bölgelerde farklı isimlerle anılan aşırı fırka. Bkz. Abdülkahir el-Bağdadi, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, trc. Ethem Ruhi Fiğlalı (Ankara: TDV Yayınları, 2007), 206. Ayrıca bk. Aliev Saleh Muhammedoğlu, “Hürremiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 18/500-501.

³⁵ İbn Bişr, *Unvanü'l-Mecd*, 1/252-253.

³⁶ Kurşun, *Necid ve Ahsa'da Osmanlı Hâkimiyeti*, 31.

Cevdet Paşa'nın yorumları Osmanlı'ya bağlılığın bir yansıması olarak görülebilecekken; İbn Bişr'in yorumlarının altında da, Vehhâbîler'in bu kadar kalabalık bir ordu karşısında başarı elde etmelerinden duyulan övünç ve memnuniyet ile Vehhâbîliğe bağlılık refleksinin yattığı söylenebilir. Bu örnekler, bir tarihçinin objektif kalamaması olgusunun sonuçları olarak karşımıza çıkmaktadır. Benzer şekilde İbn Bişr, Cevdet Paşa'nın üzerinde durduğu ve tam metnini verdiği; Suud tarafından, Ali Paşa'ya anlaşma yapmak amacıyla gönderilen tahrirattan da bahsetmemektedir. İbn Bişr'in aktarımlarına göre, Ali Paşa yaşadığı hezimet ve başarısızlığın ardından sulh talebinde bulunmuş ve talebinin Suud tarafından kabul edilmesinin ardından, salimen vatanına dönmüştür. Aynı yıl, Necidlilerin hac ibadetlerini yapabilmeleri, elde edilen başarının kesin bir göstergesidir.³⁷ Cevdet Paşa ise yaşananları, 1215/1801 yılı olayları sonrasında Vehhâbîlerin kuvvetinin artmaya başlaması ve Osmanlı için "Arabistan Meselesi"nin ortaya çıkması³⁸ şeklinde yorumlar. Zira Vehhâbîler, bu süre zarfında; Riyad, Necran, Ahsâ ve Katifi' ele geçirmiş dahası ilk kez hac yapmak üzere Haremeyn'e girebilmişlerdir.³⁹

Vehhâbîlik tarihi ve Osmanlı tarihi açısından oldukça önemli bir hadise olan, Kerbelâ Baskını'nı ele alma biçimleri de, iki tarihçinin perspektifinin ortaya konulması bakımından özel bir örnektir. 1217/1802 yılında Vehhâbîler ile Necef halkı arasında yaşanan ve Kerbelâ Baskını olarak bilinen olayda çok sayıda insan yaşamını yitirmiş ve olayın yankıları bütün İslam dünyasında hissedilmiştir. Bu hadise ile Vehhâbîler'in tanınırlığı artmış, yapabilecekleri ve güçleri kavranmış olmuştur. Cevdet Paşa, Müslümanların koruyucusu vasfını haiz Osmanlı Devleti için oldukça sarsıcı olan ve İran ile ilişkiler bağlamında önem taşıyan bu olayı, detayları ile aktarmaktadır. Ona göre iki bin Neceflinin katledilmesi ve Hz. Hüseyin'in türbesinin yağmalanması ile sonuçlanan bu meselenin, görünen boyutlarının yanında görünmeyen boyutları da bulunmaktadır. İbn Bişr tarafından birkaç yıl önce Necef halkı ile ticari ilişkiler esnasında yaşanan bir anlaşmazlık sonucu çıkan olaylarda hayatını kaybeden üç yüz Vehhâbî'nin kan bedelinin ödenmemesi neticesinde çöl kuralları gereği intikam amaçlı bir hamle olarak aktarılan neden; Cevdet Paşa'ya göre, meselenin görünen ya da gösterilmeye çalışılan yönüdür. Oysa ona göre, böyle bir baskının temel amacı, Irak bölgesine saldırmak ve bu sayede etki gücünü artırmaktır. İbn Bişr, yaşanan olayların çözümü için kabile

³⁷ İbn Bişr, *Unvanü'l-Mecd*, 1/256.

³⁸ Ahmed Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, 6/1813.

³⁹ Güner, *Vehhabî-Suûdler*, XVI.

reislerinin kendileri ile hiçbir görüşme girişimlerinin olmamasını, baskının haklı gerekçesi olarak görürken; Cevdet Paşa, baskın için Gadir-i Hum kutlamalarının sonrasının seçilmesinden, ne derece kötü niyetli olunduğunun anlaşılabilceği sonucunu çıkarmaktadır. Ona göre, kutlamalardan yorgun düşen halk gecenin ilerleyen saatlerinde gafil avlanmış ve bu sayede binlerce kişi katledilmiştir. Kaldı ki, türbedeki değerli eşyaların Der'iyeye kaçırılması da Vehhâbilerin kan dökücü ve yağmacı anlayışlarının göstergesidir.⁴⁰

Her iki tarihçi de bahsi geçen olayları detaylı bir şekilde ele almasına rağmen baskın ile ilgili olarak Şii-Vehhâbî çatışmasına hiçbir şekilde değinmemektedir. İbn Bişr, olayları Hazail kabilesi ile Vehhâbiler arasında yaşanan anlaşmazlığın neticesinde, öldürülen Vehhâbiler için intikam alma isteği olarak yansıtırken; Cevdet Paşa, intikam isteğinden bahsetse de; asıl nedenin Vehhâbilerin yayılma politikası olduğunun altını çizmektedir. Zira ona göre, 1217/1802 yılından itibaren Vehhâbilerin “yaptıkları saldırılar ve taşkınlıklar çekilmez hale gelmiştir.” Cevdet Paşa, bu yıldan itibaren “Vehhâbilerin Arabistan'ı ne şekilde ele geçirmeye çalıştıklarını”⁴¹ analiz etmeye başlar.

Cevdet Paşa'ya göre Muhammed b. Abdülvehhâb, bir kabile reisi olmamasına rağmen Muhammed b. Suud ile işbirliği yaparak “onun eliyle kuvvetli bir cemiyet elde etmiştir.”⁴² Mekke Emiri Şerif b. Surûr'un, 1190/1776 yılında durumun tehlike arz ettiğini Dersaadete bildirmesinin ardından; Cidde, Şam ve Bağdat valilerinden konu ile ilgili tahkikat yapılması talep edilmiştir. Valilerin, İbn Abdülvehhâb'in tehlike arz etmediğini bildirmesi üzerine meselenin çözümü ile ilgilenilmemiştir. Cevdet Paşa'ya göre, Vehhâbilerin genişleme çabaları sırasında özellikle, Osmanlı'nın dikkatini çekmeyecek şekilde hareket etmeleri, yayılmalarının yolunu açmıştır. O, sorunun bu hale gelmesini Osmanlı yöneticilerinin siyasi beceriksizliğine bağlayarak şu değerlendirmede bulunur: “Bu cemiyet gereği gibi tesis edinceye dek devletçe üzerlerine bir hareket vukuundan sakınarak, Devlet-i Aliyye'nin nazar-ı dikkatini celb edecek hareketten bir müddet için kaçınarak gizli kalmak istedi. O zamanlar Devlet-i Aliyye memurlarının bu gibi hususlarda politikaları pek zayıf olduğundan Vehhâbilerin maksat ve hedeflerinin ne olduğunu anlayamamışlardı. Mekke Emiri bu işin fenaya varacağını anlamış ise de devlet adamlarına anlatamamıştı.”⁴³

⁴⁰ Ahmed Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, 6/1835-1837.

⁴¹ Ahmed Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, 6/1848.

⁴² Ahmed Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, 6/1858.

⁴³ Ahmed Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, 6/1859.

Vehhâbilerin ortaya çıkışı bazı kaynaklarda, I. Abdülhamid dönemi içerisinde tarihlendirilir. Bunu, ortaya çıkıştan ziyade, Vehhâbilerin Osmanlı'da ciddi bir mesele olarak değerlendirildiği dönem şeklinde ifade etmek daha doğru olacaktır. Zira I. Abdülhamid'den iki dönem önce; I. Mahmud zamanında, Mekke Emiri Şerif Mes'ud b. Said (1165/1752), Mekke ulemasından 1162/1749 yılında aldığı fetva gereğince; Muhammed b. Abdülvehhâb'in katlinin vacip olduğunu Babıâli'ye bildirmiştir. 1163/1750 yılında cevaben, gerekirse Muhammed b. Abdülvehhâb'in katledilmesinin dini ve siyasi bir gereklilik olduğuna dair I. Mahmud tarafından gönderilen ferman⁴⁴ konunun daha önceden Osmanlı'nın gündeminde olduğunu göstermektedir.

Zekeriya Kurşun, 1163/1750 yılında I. Mahmud tarafından meselenin bir an önce halledilmesinin dini ve siyasi bir gereklilik olduğuna dair bir ferman yayınlanmış olmasına rağmen devletin Vehhâbîlik meselesini anlamakta geç kaldığı fikrine ihtiyatla yaklaşmak gerektiğini belirtir.⁴⁵ Aslında I. Mahmud'un yayınladığı ferman ile Vehhâbî meselesi hakkında çözüm arayışlarına girilmiş, ancak devletin daha büyük sorunlar ile baş etmek zorunda kalması ve bölgenin merkeze uzaklığı göz önünde bulundurulacak olursa; alınan tedbirler yetersiz kalmıştır. Cevdet Paşa da, sorunların en başından çözülememesini; yerel yöneticilerin meselenin ciddiyetini merkeze aktarmak konusunda yetersiz kalmalarına bağlamıştır.

1208/1793-1217/1803 yılları arasında Vehhâbîler sınırlarını genişletmeye devam etmişlerdir. Vehhâbîler bu süreçte; Kuveyt, Maskat, Bahreyn, Kavasım, Re'su'l-Hayme gibi yerlere defalarca seferler düzenlemiş ve buralarda yağmalar yapmıştır. Umman Şeyhi, bu işgal ve yağmalar karşısında Vehhâbîlere yılda 12000 Rupi vergi vermek ve 'Vehhâbî mezhebinin' varlığına müsaade etmek şartı ile anlaşma yapmak durumunda kalmıştır. Bu gelişmeler ve vergilerden sağlanan gelirler neticesinde Vehhâbîler güç kazanmış ve kontrol altına alınmaları zorlaşmıştır. Bu durumun sorumlusu olarak gördüğü devleti ve ulemayı eleştiren Cevdet Paşa, Vehhâbîlerin Taif'i ele geçirmelerini, "o güzelim kasabayı altına üstüne getirerek harab" eylemleri olarak yorumlayarak; bütün bunları daha önce yaşanan bir sürecin sonucu olarak şöyle değerlendirmiştir: "Vehhâbîlerin üzerine elli altmış sene evvel hareketle izale ve istisalleri lazımdı. Devlet-i Âliyye'nin bu yolda vaki olan ihmal ve tekâsülünden istifade ederek alanlarını genişlettiler. ... Vehhâbîlerin Taif tarafına tecavüzleri Sultan Selim Hazretlerine helecan verdiği gibi vükelâyı

⁴⁴ İsmail Hakkı, Uzunçarşılı, *Mekke-i Mükerrreme Emirleri* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1984), 105-106.

⁴⁵ Kurşun, *Necid ve Ahsa'da Osmanlı Hâkimiyeti*, 27.

devlet dahi Mülâhaza-i encamkâr ile düçar-ı endişe ve hayret olarak iş meydana koymağa mecbur oldular. Amma reisül ulema olan Veli Efendi zadenin bu babtaki malûmatı şundan bundan işittiği amiyane haberlerden ibaret olarak henüz hakikat hale vakıf olamadığından Vehhâbilerin bu türlü hareketlerinin şürefa'yı Mekke ile beyinlerindeki münafeseye haml ile din ve devletçe mühim bir mesele olduğunu derk ve iz'an edememişti.”⁴⁶

Cevdet Paşa'nın, Vehhâbilîği dinî ve siyasi yönü ile bir bütün halinde ele alınması gereken bir yapı olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Zira o; devleti, toplumsal tedbirleri alma noktasında geç kalması; ulemayı ise, dinî açıdan meselenin ciddiyetine vakıf olamamaları gerekçesiyle eleştirmektedir. Ona göre zamanında, bir taraftan devlet gerekli askeri önlemleri almış olsa; diğer taraftan da ulema, söz konusu topluluğun, dini açıdan toplumun sahih din anlayışına uygun olmayan bir yapı arz ettiği hususunda gerekli bilgilendirmeyi yapabilmiş olsaydı; mesele kökünden çözülür ve bu şekilde ciddi boyutta bir sorun haline gelmezdi. Öte yandan İbn Bişr'e göre, İbn Abdülvehhâb'ın daveti; toplum tarafından, yaşadıkları bütün sorunların çaresi olarak algılanmıştır. Dolayısıyla Vehhâbilik meşruiyetini toplumsal kabul üzerinden kanıtlamıştır. Davet toplumda bu denli karşılık bulmuşken ortadan kaldırılması amacıyla alınacak hiçbir tedbirin bir hükmü yoktur. Cevdet Paşa'nın aksine; Vehhâbilîğin, yalnızca tevhidi ve iyiliği emredip, kötülükten sakındırma hareketi olduğunu savunan İbn Bişr, “gücünü toplumdan ve içerdiği doğru hükümlerden alan” bir hareket için yayılmaktan doğal bir sonuç olamayacağını savunmuştur.

Cevdet Paşa, Vehhâbilerin ilerlemesinin hem Osmanlı devletinin siyasal ve toplumsal yapısı için çok ciddi bir tehdit oluşturduğunu; hem de dinî ve ilmî açıdan büyük bir tehlike arz ettiğini ortaya koyma çabası içindedir. Bu sebeple Taif'in ele geçirilişi olayını anlatırken satır aralarında, Vehhâbilerin din dışı kabul edilmesi gerektiği mesajını vermektedir. Eserinde onların Ehl-i Sünnet dışı, sapık inançlı ve yağmacı olduklarını vurgulayan Cevdet Paşa, Taif'in Vehhâbilerce ele geçirilmesinden sonra yaşananlara dair dikkat çekici bilgiler verir: “Vehhâbiler Taif'te buldukları eşyayı ordularına naklederek dağlar gibi yığıdılar. Yalnız kitaplara itibar etmeyerek sokaklara attılar. Binâenaleyh Buhari ve Müslim'in Sahihleri, hadis kitapları, dört mezhep üzere yazılmış fıkıh kitapları. Edebiyat, fûnün vesairenden binlerce kitap ayaklar altında sürünür oldu. İçlerinde Mushaflar dahi bulunurdu. Lakin bunları kaldırmaya kimse cesaret edemezdi. Uzun müddet bunca kitap ve muteber eser ayaklar altında kaldı. Malların beşte birini emirleri, geri kalan kısmını da o vahşiler

⁴⁶ Ahmed Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, 6/1868.

aralarında taksim ettiler. Bazıları da bu esnada bazı yerleri kazarken mal bulduğundan Taif'in altında mal varmış diye bütün her tarafı kazdılar."⁴⁷ Cevdet Paşa, Vehhâbilerin, bedevî kültürün bir parçası ve sonucu olarak, ilme ve fikre değer vermeyen, yağmacı bir topluluk oldukları fikrini vurgulamaktadır.

Taif'in Vehhâbilerce ele geçirilişi hadisesi, İbn Bişr tarafından da ele alınmakta; ancak olaylar Cevdet Paşa'dan daha farklı bir üslup ve zaviyeden aktarılmaktadır. Cevdet Paşa'ya göre Mekke Emiri Şeyh Galip, askerleri ile birlikte Taif muhasarasına karşı mücadelesi esnasında, bir grup Vehhâbînin Mekke'ye doğru yola çıktığı haberini almış ve Mekke'yi savunmak amacıyla daha kısa bir yoldan Mekke'ye hareket etmiştir. Cevdet Paşa'ya göre, Şerif Galip askerlerine, "Taif'ten çıkarken müdafaa ve muhafazada metanet ve sebatla hareket edilmesini tenbih"⁴⁸ etmiş olmasına rağmen; kendisi Taif'ten ayrıldıktan sonra askerler de firar etmiş ve şehir müdafaa edilmemiştir. Bu sırada Taif halkının çoğunluğu Vehhâbilerce öldürülmüş veya esir alınmış, şehir ise yakılıp yıkılarak talan edilmiştir. Dolayısı ile Vehhâbiler, zulüm ve kıtal yapmıştır. İbn Bişr'e göre ise "Allah Taif'in fethini çatışma ve öldürme olmadan" nasip etmiştir. Ancak ilginçtir ki İbn Bişr, bu ifadesinin hemen ardından gelen cümlede, evlerde ve çarşılarda olan insanların öldürüldüğünü, kıymetli mallarının, silahlarının mücevherat ve kumaşlarının alındığını da dile getirmektedir.⁴⁹ Cevdet Paşa, yaşanan olayları zulüm ve isyan olarak değerlendirirken; İbn Bişr'in, meşru bir sefer sonucunda, zafer kazanılarak, ganimet elde edilmesi olarak yorumlaması dikkat çekicidir.

Taif'in de ele geçirilmesinin ardından, sırada Haremeyn vardır ve gerek Osmanlı, gerek civardaki valiler, gerekse Mekke Emiri elbette bu tehlikenin farkındadır. Cevdet Paşa, 1217/1803 yılında Vehhâbiliğin yayılmasını önlemek amacı ile toplanan meşveret meclisi üzerinde itina ile durmuştur. Daha önce dile getirdiği eleştirisini yine vurgulayan Cevdet Paşa, mecliste alınan karar gereğince Vehhâbî ulema ile konuşmak ve ittifak sağlamak üzere Osmanlı elçisi olarak tayin edilen Âdem Efendi'nin⁵⁰ Necid'e gönderildiği bilgisini aktarmaktadır. Ancak bu girişim ona göre; "biçarelik ve işin hakikatine vakıf olamamak"tan başka bir şey değildir. Cevdet Paşa, bu aşamadan itibaren Vehhâbî hareketin

⁴⁷ Ahmed Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, 6/1870.

⁴⁸ Ahmed Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, 6/1869.

⁴⁹ İbn Bişr, *Unvanü'l-Mecd*, 1/261.

⁵⁰ Suud b. Abdülaziz ile görüşmek üzere Osmanlı tarafından görevlendirilen Âdem Efendi, görüşmeden bir netice alamamış, görev yeri olan Kudüs'e dönmüş ve kısa bir süre sonra 1219/1805 yılında burada vefat etmiştir.

ancak askerî kuvvet ile bertaraf edilebileceğini savunmaktadır. Zira ona göre geç kalınmıştır ve meselenin, “kalem ve lisan” ile çözüm aşaması çoktan geçilmiştir.⁵¹ Cevdet Paşa’nın aynı vurguyu birkaç yerde yapması dikkat çekicidir. Bu noktada İstanbul ulemasına karşı oldukça sert eleştirilerde bulunan Cevdet Paşa, çözüm arayışları kapsamında yapılan toplantılarda, âlimlerin ilmî olarak meseleye dair söyleyecek sözlerinin bulunmadığını ve kaygılarının şahsi menfaatlerini korumaktan öteye gitmediğini dile getirir. Hatta kişisel hesaplaşmalar yüzünden aralarındaki geçimsizliğin, asıl yükümlülüklerini yerine getirmelerine engel olduğunu ileri sürerek şunları aktarır: “İslâmların kıblesi olan Mekke’yi, herkese kâfir gözüyle bakan Vehhâbilerin kuşattıkları haberi gelmiş olduğundan âlimlere göre aralarındaki geçimsizliği bırakıp burasını düşünmeleri lazım gelirdi. Onlar birbirleri ile uğraştıklarından bu hususun görüşülmesi dahi Bab-ı Âli’ye kalmış idi.”⁵² Bu bağlamda dönemin ilim adamlarının rica ve kayırma ile iş yaptıklarını, örnekleri ile açıklayan Cevdet Paşa, bu konuda âlimlere çok sert eleştiriler yöneltmiştir.

Öte yandan Cevdet Paşa, Vehhâbilerle ilgili değerlendirmelerini Hicaz bölgesi ile sınırlı tutmayarak; Irak, Suriye, Yemen ve Mısır gibi bölgelerde yaşanan olayları da ele almak suretiyle meselenin toplumsal boyutuna dikkat çekmiştir. Ayrıca o, yaşanan olaylar hakkında sadece bilgi vermemiş bunun yanında kendi zaviyesinden sebep-sonuç ilişkileri üzerinde durarak olayların tarihsel arka planı hakkında analizler yapmıştır.

1218/1804 yılında Mekke’nin Vehhâbiler tarafından kuşatılması, İstanbul’da büyük bir infial yaratmıştır. Cevdet Paşa, meselenin çözümüne yönelik Vehhâbiler üzerine, Mısır Valisi Hüsrev Paşa komutasında bir kuvvet gönderilmesinin kararlaştırıldığını kaydeder.⁵³ Ancak bu esnada Hüsrev Paşa, Kölemen isyanları ile meşguldür. İbn Bişr’in konuya dair aktarımları çok daha farklıdır. Ele geçirilişinden sonraki yirmi gün boyunca, Mekke’deki kubbelerin ve bu nevî “alçak, yüksek ve orta” bütün şirk alametlerinin, ortadan kaldırıldığını kaydeden İbn Bişr, Vehhâbilerin İslâm’a olan hizmetlerini överek, bundan duyduğu minnetini dile getirmektedir. Yaşananlar üzerine Mekke Şerifi’nin, Suud b. Abdülaziz’den sulh talebinde bulunmasını ise, Müslümanlığın galip gelmesinin nişanesi olarak yorumlamıştır.⁵⁴

⁵¹ Ahmed Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, 6/1866.

⁵² Ahmed Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, 6/1879.

⁵³ Ahmed Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, 6/1881.

⁵⁴ İbn Bişr, *Unvanü'l-Mecd*, 1/264.

İki kaynak arasındaki aktarım farklılıklarının bir diğeri de Abdülaziz b. Suud'un öldürülmesi hadisesinde görülmektedir. Cevdet Paşa, meseleye 1218/1804 yılı olayları arasında kısaca değinmektedir. Ona göre bu olay, Şiilerin Kerbelâ baskınının intikamını almasından ibarettir.⁵⁵ İbn Bişr ise; Abdülaziz b. Suud'un, bir suikast sonucunda öldürülmesi olayı hakkında oldukça detaylı bilgiler vermekte; öldüren kişinin kimliğini ve bu eyleminin sebebini uzun uzun tartışmaktadır. Buna göre katil, Osman isminde, Diyarbakırlı (Âmedi) bir kişidir. Üstelik o, derviş kılığına girerek, Der'iyye'ye sırf bu amaç için gelmiştir. Suikast anı hakkında da bilgi veren İbn Bişr, katilin, elbisesinin altına hançer saklayarak, soru sorma bahanesi ile Abdülaziz'e yaklaştığını ve hançerini vücudunun çeşitli yerlerine saplamak suretiyle onu mescitte öldürdüğünü kaydeder. Burada asıl dikkat çeken nokta; öldüren kişinin kimliğine dair verdiği bilgilerdir. İbn Bişr, Abdülaziz'i katleden kişinin kimliği ile ilgili, her ne kadar Kürt bir derviş olduğu yönünde bilgiler bulunsa da bunun doğru olmadığını belirtir. O, Kürtlerin Rafizî olmadıklarını ve kalplerinde Müslümanlara karşı kin beslemediklerini belirterek, bu kişinin Kerbelâ'dan gelen habis bir Rafizî olduğunu aktarmaktadır.⁵⁶ Cevdet Paşa ve İbn Bişr'in, Abdülaziz suikastı ile ilgili aktarımları benzeşmektedir. Ancak, bir taraf meseleyi Kerbelâ baskını gibi bir vahşetin intikamı olarak yorumlanırken; diğer taraf, kalbinde Müslümanlara karşı kin besleyen kötü niyetli birinin kasıtlı bir eylemi olarak değerlendirmiştir.

Cevdet Paşa, Osmanlı yönetiminin, Vehhâbilerin güçlenmesine ve yayılmasına engel olamaması hakkında pek çok sebepten bahsetmekle beraber, bunlar arasında merkezi yönetimin idari zafiyetini ve sosyal/kültürel çevre ile uyum sağlayamaması durumunu öne çıkarmaktadır. Buna göre Devlet-i Âliyye, meselenin önemini kavrayıp tedbir almış olması gerekirken bu konuda ihmali ve ilgisizliği (tekâsül) olmuştur.⁵⁷ Bu durum, yöneticilerin İstanbul'dan, bölgenin güçlüklerini, Suud ailesinin etki ve nüfuz alanını anlayamamaları ve bölgedeki gelişmeleri gerçek manası ile idrak edememelerinin bir sonucudur. Diğer taraftan meselenin valiler tarafından çözülebilecek kadar küçük, önemsiz görmek gibi ciddi ve stratejik bir hata yapmıştır.⁵⁸ Osmanlı Devleti'nin gerek içeride gerekse dışarıda büyük meselelerle karşı karşıya olması ve Arabistan için ayrıca tedbir alabilecek güç ve imkândan yoksun

⁵⁵ Ahmed Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, 6/1902, 1929.

⁵⁶ İbn Bişr, *Unvanü'l-Mecd*, 6/266-267.

⁵⁷ Ahmed Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, 6/1868.

⁵⁸ Ahmed Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, 6/1898.

olması da bu konudaki başarısızlıkta etkili olmuştur.⁵⁹ Sosyo-kültürel sebepler arasında, Vehhâbilğin hitap ettiği kesimin; Bedevî hayat yaşayan bir topluluk olması, psikolojik, sosyolojik, zihinsel ve kültürel kodlar bakımından Osmanlı'nın şehir kültürüyle uyum sağlamadığı söylenebilir. Onlar, İslam'ı kabile dini gibi algılayıp, kendilerinden olmayan herkesi gayrimüslim ilan etmeye kalkışmışlardır. Üstelik bununla da yetinmemiş insanların mallarını ve canlarını helal görerek ganimet elde etme sevdasına kapılmışlardır. Bu durum yayılmalarını kolaylaştıran bir etken olmuştur.⁶⁰

Cevdet Paşa, 1219/1805 olaylarını ele alırken Vehhâbilik sorununu devletin en önemli meselesi olarak kabul eder ve günden güne güç kazanan bu harekete dair "Vehhâbilerin cezalandırılıp yola getirilmesi" başlığı altında önerilerde bulunur.⁶¹ Zira bu yıl, Vehhâbi korkusu münasebetiyle çevre illerden gelen hacılar Haremeyn'e girememiş, Mekkeliler dahi vakfe yapamamıştır. Vehhabî meselesine Osmanlı zaviyesinden yaklaşan Cevdet Paşa'ya göre, Vehhâbiler'in asıl amacı bütün Arabistan yarımadasını ele geçirmektir.⁶² Bu amaç doğrultusunda hareket eden Vehhâbiler, gün geçtikçe etki alanlarını genişletmekle birlikte Mekke ve Medine'nin dahi yönetim ve denetimine müdahale etmişlerdir. Söz gelimi Hac Emiri İbrahim Paşa, geri dönebilmek için Vehhâbilere kişi başı on kuruş geçiş parası ödemek durumunda kalmıştır. Bu bilgi İstanbul'a ulaşınca devlet adamları son derece müteessir olmuşlardır. Zira bu durum, doğrudan devletin yetki alanlarının ihlal edilmesi demektir.

İbn Bişr ise, 1219/1805 yılında Suud b. Abdülaziz'in emri ile Ebû Nakta künyesi ile bilinen Abdülvehhâb b. Âmir isimli bir şahsın, Cidde'ye muharebe etmek üzere gönderildiğini bildirir. Burada, Abdülvehhâb b. Âmir ve emrindekiler ile Şeyh Galib'in on bin kişiden oluşan ordusu arasında bir muharebe yaşanmıştır. Yaşanan muharebenin detaylarını aktaran İbn Bişr, bunun sonucunda ganimet olarak beş bin silah ele geçirildiği ve devlet tarafından yardım amaçlı gönderilen ve çoğunluğu Türkler'den oluşan altı bin kişinin öldürüldüğünü dile getirmiştir. Mekke Emiri Şeyh Galip ise bu hezimetin ardından Mekke'ye dönmek zorunda kalmıştır.⁶³ Cevdet Paşa'nın bahsettiği hac güvenliğinin ortadan kalkması, yaşanan bu çatışmalardan dolayı olsa gerektir. İbn Bişr, o yılki Hac ibadetinden

⁵⁹ Ahmed Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, 6/2016.

⁶⁰ Ahmed Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, 6/1857, 2174.

⁶¹ Ahmed Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, 6/1929.

⁶² Ahmed Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, 6/2015.

⁶³ İbn Bişr, *Unvanü'l-Mecd*, 1/284-285.

ve yaşanan zorluklarından bahsetmeksizin; elde edilen zafere ve ganimetlere odaklanmıştır.

Cevdet Paşa, Vehhâbilerin sınırlarını günden güne genişletmeleri ve Müslümanların hac yapmasına mani olabilecek kadar etki güçlerini artırmalarının; devlet kadar halk üzerindeki olumsuz etkilerine de değinmiştir. Ona göre bu durum, devlet adamlarına karşı kin ve düşmanlığa neden olmuştur. Haremeyn'in Vehhâbilerin eline geçmesi ve tarihe Edirne olayları olarak geçen kalkışma hareketinin üst üste yaşanmasının oldukça vahim tesirleri olmuştur. Cevdet Paşa bu iki olayın, III. Selim'in tahtan indirilmesine kadar uzanan olayların fitilini ateşlediğini düşünür.⁶⁴

Nihayetinde Mısır valisi Mehmed Ali Paşa, oğulları Tosun Paşa ve İbrahim Paşa ile beraber, 1228/1813 yılında Mekke ve Medine'yi ele geçirmiştir. Cevdet Paşa, fetih olarak nitelendirdiği bu olayı şu şekilde değerlendirir: “Bu feth-i celilin şükran borcu ödensin diye rütbeli birçok ilim adamına payeler ödendi.”⁶⁵ İbn Bişr, haberi, “Tosun'un Askerlerinin Öldürmeksizin (biğayri kitâl) Mekke'ye Girişi” başlığı altında verir. Ardından “Muhammed Ali'nin Mekke'yi Ele Geçirmesi” bahsine geçer ve Mehmet Ali Paşa'nın şehre girişinin ardından, gün içerisinde yaşanan olayları aktarır. İbn Bişr, Mehmet Ali Paşa ve askerlerinin Mekke'ye girişinden, Mekke Şerifinin yardımcıları sorumlu tutmaktadır. Fakat Mehmet Ali Paşa, Mekke'de ilk olarak Mekke Şerifinin Selanik'e sürgün edilmesini sağlar. Cevdet Paşa ise, Mekke Şerifi Şeyh Galib'in sürgün edilmesini Mehmet Ali Paşa'nın o bölgede tek söz sahibi olmak istemesinden kaynaklandığını düşünmektedir.⁶⁶

Cevdet Paşa, 1233/1818 yılına kadar ki gelişmelerle ilgili önemli bilgiler verir. Bu dönem, Mısır valisi Mehmet Ali Paşa'nın Osmanlı'nın emri ile hareketi bastırmak üzere görevlendirilmesi ile Abdullah b. Suud, dört oğlu ve yakınlarının topyekûn ele geçirilmesi ile birlikte I. Suud Devleti döneminin kapanmasına tekabül eder. Cevdet Paşa, isyan olarak nitelendirdiği bu hareketin Mehmet Ali Paşa tarafından bastırılması haberinin İstanbul'a ulaşmasından; “Bu sevindirici haber” olarak söz eder.⁶⁷ İbn Bişr ise, 1267/1851 yılına kadar yaşamasına rağmen, sadece II. Suud Devleti'nin kuruluşu olaylarını da içine alacak şekilde Faysal et-Türkî dönemine kadar yaşanan olaylara yer verir. İbn Bişr'in, II. Suud Devletinin sonuna kadarki olaylara eserinde yer vermemesi ilginçtir. Bu durum, onun ya eserini

⁶⁴ Ahmed Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, 6/2052.

⁶⁵ Ahmed Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, 5/2513.

⁶⁶ Ahmed Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, 5/2554, 2595.

⁶⁷ Ahmed Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, 6/2647.

tamamlayamadığı ya da son dönemlerdeki tartışmalara yansıyan boyutuyla, eserinin üçüncü cildinde bunları ele almış olabileceği ihtimalini akla getirmektedir.⁶⁸ Ancak iddiaların ispatı için yeni araştırmalara ihtiyaç vardır.

İki tarihçinin olayları ele alış biçimlerindeki yaklaşım farklılıkları, belirgin şekilde üsluplarına da yansımıştır. Bu bağlamda Vehhâbi meselesine dair; 'bozguna uğratmak', 'perişan etmek' gibi ifadeleri sıkça kullanmasına bakılırsa, Ahmet Cevdet Paşa'nın, devletin resmi söylemini benimseyerek daha korumacı ve eleştirel bir tutum sergilediği söylenebilir. İbn Bişr'in ise bu hareketin başarılarını vurgulamak amacıyla; 'Allah'ın yardımının gelmesi', 'galip gelmek', 'daha güzel hâle gelmek', 'tevhid ve emr-i bi'l-ma'ruf nehy-i an'îl-münker sırrının açılarak ortaya yayılması (فشا)' şeklinde övücü ifadelerinden; yüceltici ve savunmacı bir yaklaşım sergilediği sonucu çıkartılabilir.

3. Vehhâbilîğin Fikrî Çerçevesine Bakış Açıları

Cevdet Paşa'nın, Vehhâbilere karşı yürütülen askeri mücadele ve yapılan müdahaleler hakkında ayrıntı sayılabilecek kadar detaylı bilgiler vermesine karşın; fikrî mücadeleler hakkındaki aktarımları yüzeysel denilecek kadar azdır. Onun, Hicaz bölgesindeki aşiretlerden, yaşanan çarpışmalardaki kişi sayılarına ve ortaya çıkan müspet ya da menfi neticelerin sebeplerine değin birçok ayrıntıya yer vermesi, Hicaz ve Devlet-i Âliyye arasındaki resmi yazışmaları ve tarihî kaynakları titizlikle incelemesinin bir neticesi olsa gerektir. Cevdet Paşa'nın bazı bölümlerinin sonuna eklediği resmi evraklar bunun göstergesidir. Nitekim Cevdet Paşa'nın, Vehhâbilîğin Yemen taraflarında yayılması üzerine Sultan Selim Han'ın yayınladığı Hatt-ı Hümayun metnine ve bunun gereği olarak toplanan meclise katılanların kimlikleri ve konuşmalarına detaylı şekilde yer vermesi de bu durumu işaret etmektedir.⁶⁹

Cevdet Paşa, Şeyh Necdî olarak tanımladığı İbn Abdülvehhâb'ın Hanbeli itikadından olduğunu ancak Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaate muhalif bir mezhep oluşturduğunu bildirir. Bu noktada onun, Muhammed b. Abdülvehhâb'ı 'âlim' olarak nitelendirmesi⁷⁰ ve hareketini tanımlamada 'tecdid' kavramını kullanıyor olması oldukça

⁶⁸ Eserin aslında üç cilt olduğuna dair bir tartışma için bk: el-Kaddah, Türkî, "Limüellifhi Osman b. Bişr (h.1210-1290) Hel min tekmileti likitâb 'Unvânü'l-Mecd fi Târîhi Necd", erişim: 6 Aralık 2020.

<http://www.aljazirah.com/2007/20070821/sd1.htm>

⁶⁹ Ahmed Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, 4/1867.

⁷⁰ Ahmed Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, 4/1867.

dikkat çekicidir.⁷¹ Bununla birlikte Cevdet Paşa, Vehhâbilîği net bir şekilde Ehl-i Sünnet dışı bir yapı olarak değerlendirmektedir. O, Vehhâbilerin 1220/1806 yılında nüfuz alanlarının hızla genişlemesinin ve Mekke yönetimini ele geçirmelerinin ardından, “sünnî Cidde ve Mekke halkının; Vehhâbilerin yüzüne gülmek için Şiiler gibi sakıncalı hareket ederek; yani takiyye yaparak, mezheplerini gizlemek zorunda kaldıklarını” ifade eder.⁷² Bütün bunlar, Vehhâbilîği tanımlama ve anlamlandırma düzeylerini ortaya koymasından önemlidir.

İtikadî ve fikhî yönden Vehhabî görüşleri eleştiren Cevdet Paşa, Şerif Mesud b. Said (1165/1752) Mekke emiri iken ilk kez hac yapmak için gelen 30 Vehhâbinin görüşlerinin incelenmesinin ardından Mekke kadısının onları tekfir ettiği ve hapsedildikleri hadisesine değinir. Yorumlarında, Vehhâbilerin Sünnî çerçevenin dışında olduklarını ispat çabası, ağır basmaktadır.⁷³ Bu noktada Hicaz ve Irak’taki ilim çevrelerinde, Vehhabilik meselesinin zaman zaman tartışıldığına dair bilgiler kaydeder. Ancak konuyla ilgili başka bilgi vermemesi bu konuda detaylı bir incelemesinin olmadığını göstermektedir. Kaldı ki o, Vehhâbilerin nüfuzlarını fikirlerinin gücüyle değil siyasî güçleriyle genişlettikleri kanaatindedir.⁷⁴

İbn Bişr ise; Vehhâbilîğin özelde Necid bölgesindeki, genelde Arabistan bölgesindeki toplumsal ihtiyaçların sonucunda ve bu amaca hizmet etmek üzere ortaya çıktığını düşünmektedir. Ona göre Muhammed b. Abdülvehhâb, toplumu bidatlerden arındırmak ve tevhid nuru ile nurlandırmak amacıyla ortaya çıkmış⁷⁵ bir ‘muvahhid’ ve ‘müçtehit’tir.⁷⁶

Cevdet Paşa gibi, İbn Bişr de bedevîlik unsuruna vurgu yapmaktadır.⁷⁷ Ancak tarafların meseleye yaklaşım biçimleri ve değerlendirmeleri birbirinden tamamen farklıdır. Cevdet Paşa, hareketi, bedevî toplumun kültürel ve zihinsel kodlarının bir yansıması olarak yorumlarken; İbn Bişr, Vehhabîliğin bedevî gelenekler ve bu yaklaşımın topluma olumsuz yansımalarının sonucunda tepki olarak ortaya çıktığı kanaatindedir.⁷⁸ Bu anlamda bir taraf Vehhâbilîği bedevîliğin bir uzantısı olarak görürken; diğer

⁷¹ Ahmed Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, 7/381; Güner, *Vehhabî-Suûdîler*, 17.

⁷² Ahmed Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, 4/2015-2016.

⁷³ Ahmed Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, 4/1858.

⁷⁴ Ahmed Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, 4/1857.

⁷⁵ İbn Bişr, *Unvanü'l-Mecd*, 1/29.

⁷⁶ İbn Bişr, *Unvanü'l-Mecd*, 1/28.

⁷⁷ İbn Bişr, *Unvanü'l-Mecd*, 1/35, 40, 45.

⁷⁸ Krş. Güner, *Vehhabî-Suûdîler*, 21.

taraf bedevî toplumu ıslah etmek üzere Allah tarafından gönderilmiş bir lütuf olarak yorumlamaktadır. İbn Bişr Vehhâbiliği; Muhammed b. Abdülvehhâb'ın çabaları ile ortaya çıkan ve cehalet içerisinde, bedevî hayat süren bir topluma gerçek İslam'ı yaşatmayı amaç edinmiş bir hareket olarak tasvir eder. Cevdet Paşa ise, Vehhâbiler yüzünden İslam'ın aslının terk edildiğini, asıl bidatin bu görüşlerin kendisi olduğunu savunur. İbn Bişr, Vehhâbiliği bedevî hayat tarzının çözümü ve ilacı olarak görürken; Cevdet Paşa, bedevî yaşam tarzının ortaya çıkardığı bir sorun olarak, dahası; ilahtan ziyade bizatihi hastalığın kendisi olarak değerlendirmiştir.

4. Vehhâbileri Tanımlamada Kullandıkları Kavramlar

Kavramlar ve tanımlamalar; olaylara, durumlara, olgulara ya da nesnelere yüklenen anlamı ifade etmesi bakımından; kişinin zihin dünyasının bir yansımasıdır. Yazılı kaynaklarda bir yazarın herhangi bir olay veya topluluk karşısındaki tutumunu, kimi zaman kullandığı net ifadelerle doğrudan; kimi zaman da cümlelerinin satır aralarından, dolaylı olarak tespit etmek mümkündür. Mezhepler ya da fikir akımlarını tanımlama noktasında tercih edilen kavramların ve tanımlama şekillerinin, kim tarafından yapıldığı ise ayrıca önem arz etmektedir. Zira isimlendirmenin, topluluğun üyeleri aracılığıyla mı yoksa muhalifleri tarafından mı yapıldığı sorusu, sonuçları bakımından farklılıklara neden olabilmektedir. Bu husus, isimlendirme probleminden başlayarak; fikirlerin aktarımına kadar pek çok bakımdan belirleyici olduğu için dikkat gerektirmektedir.

Vehhâbilik karşıtı Cevdet Paşa ve Vehhâbî İbn Bişr arasında; tarihsel süreçte Vehhâbiliğin serüvenini ve ortaya çıkış nedenlerini yorumlama biçimleri, isimlendirmede tercih ettikleri kavramlar ve daha pek çok noktada, bariz farklılıklar bulunmaktadır. Cevdet Paşa'nın, Muhammed b. Abdülvehhâb ve hareketinin 1191/1777 yılına kadar geçen zaman dilimindeki sürecini aktarırken; kınayıcı, aşağılayıcı ve suçlayıcı üslubu oldukça nettir. Onun, "İşte bu Muhammed b. Abdülvehhâb Şeyh Necdî dedikleri lanet olasıdır. Ortaya çıkardığı sapık inançlara uyanlara Vehhabî denir"⁷⁹ ve benzeri birçok ifadesi bu üslubunun örneklerindedir. Kavmiyetçiliği günden güne yayılan bulaşıcı bir hastalığa benzeten Cevdet Paşa,⁸⁰ Vehhâbilik konusundaki tavrını da açıkça ortaya koyar. İbn Abdülvehhâb'dan bahsederken; "Haricî İbn Abdülvehhâb"⁸¹, "Melun

⁷⁹ Ahmed Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, 1/358.

⁸⁰ Halaçoğlu, Aydın, "Cevdet Paşa", 7/445.

⁸¹ Ahmed Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, 1/356.

Şeyh Necdî⁸², “Vahşi”⁸³ gibi sıfatlar kullanan Cevdet Paşa; Vehhâbilîği de, “eşkiyaca hareketler”⁸⁴ olarak nitelendirmektedir. Bu tavrını hareketin ortaya çıktığı coğrafya ve buradaki halkı tanımlama noktasında da sürdüren Cevdet Paşa; “zulûmat-i cehl ve nadânî içinde kalarak kendilerinden İslam’ın yalnız resmî ve imanın hemân bir ismi kalüb...” şeklinde takbih edici ifadeler kullanmaktadır.⁸⁵

İbn Bişr’in bu konuda Cevdet Paşa’nın tam aksi bir tutum sergilediğini tahmin etmek zor değildir. O; İbn Abdülvehhâb’ın, görüşleri ile tevhid nurunu yaydığını ve Müslümanları içinde buldukları her türlü şirk ve bidatten kurtarmak gibi kutsal bir amaç uğruna harekete geçtiğini düşünür. Onun bu methedici, aklayıcı ve destekleyici tarzındaki ifadelerini, eserinin tamamında görmek mümkündür. Muhammed b. Abdülvehhâb için “şeyhimiz” ifadesini kullanması⁸⁶; İbn Bişr’in, Vehhâbilik karşısındaki duruşunun en net göstergesidir. Ona göre İbn Abdülvehhâb, cehalet ve şirk batağına saplanmış insanlar arasında tevhidi yeniden hâkim kılmak amacıyla emr-i bi’l ma’ruf peşinde bir muvahhid’dir.⁸⁷ Cevdet Paşa, hareketi isimlendirmede “Vehhabî” tanımlamasını kullanırken İbn Bişr, cehalet, dalalet, zulüm ve ölümleri sona erdiren “Muvahhidin” isimlendirmesini tercih eder.⁸⁸ Daha önce ifade edildiği üzere, eserini davet öncesi ve davet sonrası şeklinde kurgulayan İbn Bişr; Vehhâbilîğin ortaya çıkışından sonraki Necid toplumu hakkında ‘tevhid nuru ile aydınlanmış muvahhidler’ betimlemesi yaparken; Vehhâbilik öncesini “cahiliye devri” olarak tanımlamaktadır.

5. Vehhâbilere Yönelik Bir Reddiye Olması Bakımından Tarih-İ Cevdet

İslam dünyasında, mezhep aidiyetleri birbirinden farklı birçok âlim tarafından, ilk ortaya çıktığı dönemden itibaren, Muhammed b. Abdülvehhâb’ın görüşlerine karşı reddiyeler kaleme alınmış ve önemli düzeyde bir yekûn oluşturan bu reddiyelerin yazımı günümüze dek süregelmiştir.

Vehhâbilîğin Osmanlı için günden güne dinî ve siyasî bir sorun haline gelmesi, Vehhâbililerin savunduğu görüşleri anlama ihtiyacını doğurmuştur. Cevdet Paşa da, bu amaç doğrultusunda, öncelikle

⁸² Ahmed Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, 4/1856.

⁸³ Ahmed Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, 4/1870.

⁸⁴ Ahmed Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, 1/357.

⁸⁵ Ahmed Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, 1/182.

⁸⁶ İbn Bişr, *Unvanü'l-Mecd*, 1/28.

⁸⁷ İbn Bişr, *Unvanü'l-Mecd*, 1/28.

⁸⁸ İbn Bişr, *Unvanü'l-Mecd*, 1/28.

Muhammed b. Abdülvehhâb'ın *Keşfü's-Şübühât fi't-tevhid* adlı eserini incelemiştir. Ardından İbn Abdülvehhâb'ın fikirleri hakkında bölge uleması tarafından kaleme alınan reddiyeleri incelemiştir. Vehhâbiliği Ehl-i Sünnet dışı bir yapı olarak görme ve bunu kanıtlama çabası nedeniyle, Cevdet Paşa'nın *Tarih*'inin ilgili bölümlerini, Muhammed b. Abdülvehhâb ve Vehhâbiliğe karşı bir reddiye mahiyetinde değerlendirmek mümkündür. Çünkü Ahmed Cevdet Paşa, Vehhâbî hareketin sadece tarihsel ve siyasi boyutuyla değil; kısmen de olsa fikrî boyutuyla da ilgilenmiştir. Bu bağlamda o, öncelikle Muhammed b. Abdülvehhâb'ın görüşlerini kendi yazdıklarından hareketle kısaca özetleyerek; ardından eleştirilerine geçmektedir.

Cevdet Paşa'nın Vehhâbî harekete yönelik tutumunda, içerisinde bulunduğu şartlara rağmen mümkün merteye, ilmî bir yöntem takip ederek ulaştığı değerlendirmeleri belirleyici olmuştur. Bu bağlamda o, Vehhâbiliği bir isyan hareketi olarak kabul etmekle birlikte; İbn Abdülvehhâb'ın görüşlerini inceleyerek bunlara kısaca değinmiş, ardından Vehhâbiliğe reddiye olarak yazılan eserlerden hareketle, karşıt görüşleri aktarmış ve nihayetinde de kendi eleştirilerini dile getirmiştir. İzlediği yöntem doğrultusunda Cevdet Paşa'nın, Vehhâbiliğe karşı menfî bir tavır benimsemesine rağmen, eleştirilerinde sistemli ve tutarlı olmaya gayret gösterdiği söylenebilir.

Cevdet Paşa, eleştirilerini dile getirmeden önce, Hicaz ve Irak uleması tarafından Vehhâbiliğe karşı yazılan reddiyelerin varlığından söz etse de bu eserler hakkında çok fazla bilgi vermemektedir. *Tarih-i Cevdet*'in yazılış tarihi itibarıyla Vehhâbîlere yazılan reddiyelerin yekûnu göz önünde bulundurulduğunda; Cevdet Paşa'nın incelemesinin oldukça sınırlı olması bir eksiklik olarak değerlendirilebilir. Yine de incelediği eserlerin bu alandaki edebiyatın en özgün örneklerinden olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Cevdet Paşa, görüşlerini temellendirme noktasında, Basra ulemasından olan Ahmed b. Ali el-Kabbânî (1158/1745'de hayatta)⁸⁹ ile Riyad ulemasından Süleyman b. Muhammed b. Suhaym (ö.

⁸⁹ Ali el-Kabbânî'nin hayatı hakkındaki bilgiler oldukça kısıtlıdır. Basra'da yaşadığı ve Şafiî ulemanın ileri gelenlerinden olduğu bilinmektedir. Ayrıca Muhammed b. Abdülvehhâb'a reddiye yazan ilk isimlerden olması ve kendisinden sonra yazılan reddiyelere öncülük etmiş olması kendisini Vehhâbîlik karşıtı isimler arasında özel bir konuma taşımaktadır. Cevdet Paşa onun, *Faslu'l-Hitab fi reddi Dalâletu İbn Abdülvehhâb* adlı reddiyesini incelemiştir. Kabbânî ve eseri hakkında ayrıca bk. el-Useymin, Abdullah es-Salih, *eş-Şeyh Muhammed b. Abdülvehhâb: hayatuhu ve fikruhu*, (Riyad: Dârü'l-Ulum, 1992), 49; el-'Azzâvî, Abbas el-Mehâmi, *Mevsûatu'l-Târihi'l-'Irak Beyne İhtilâleyn* (Bağdat: Dârü'l-'Arabiyye li'l-mevsûa, 2004), 53-58.

1230/1815)⁹⁰ ve Süleyman b. Abdülvehhâb'ın (1208/1794)⁹¹ eserlerinden faydalanmıştır.⁹² Eserinde ayrıca Riyad'ın önde gelen

⁹⁰ Süleyman b. Suhaym Muhammed b. Suhaym (1181-1230/1768-1815), Riyad fukahâsından olup reddiyesini yazdığı dönemde kadılık makamındadır. Babası da aynı şekilde Muhammed b. Abdülvehhâb'a muhalif bir fakihdir. Aynı zamanda Muhammed b. Abdülvehhâb'ın kabilesi olan Anze kabilesine mensupturlar. Oldukça bilgili, Hanbeli bir fakih olduğu bilinmekte olup Vehhâbilerin Riyad'ı işgalinden sonra Zübeyr beldesine yerleşmiş ve burada vefat etmiştir. Süleyman b. Suhaym, Vehhâbî görüşler hakkında bölge ulemasına mektuplar yazarak, yaklaşan tehlike konusunda uyarılarda bulunmuştur. Muhammed b. Abdülvehhâb, henüz Muhammed b. Suud ile anlaşma yapmadan önce, Uyeyne'de olduğu dönemde, şirk olduğu gerekçesi ile sahabeden Hz. Ömer'in kardeşi, Ebû Abdîrrahmân Zeyd b. el-Hattâb b. Nüfeyl el-Kureşî el-Adevî (12/633) ve Ebû Dücâne Simâk b. Hareşe b. Levzân el-Ensârî'nin (12/633) mezarını yıktırarak çevresindeki ağaçları kestirmiştir. Bu durum Necid ulemasını harekete geçirmiştir. Süleyman b. Suhaym özellikle, İbn Abdülvehhâb'ın ilk kez kabirleri ve üzerine inşa edilen kubbeleri yıktırması faaliyetlerinden sonra halkı bu görüşleri reddetmeye yönelik çağrı ve girişimleri ile meşhurdur. Bk. Hüseyin b. Ebî Bekr b. Gannâm, *Tarihu Necd: Ravzatu'l-Efkâr ve'l-Efhâm limurtâd Hâl el-İmam ve Ta'dât Gazavât Zeviye'l-İslâm*, nşr. Süleyman b. Salih el-Harâşî (Riyad: Darü'l-sülûsiyye 2010), 1/318.

⁹¹ Süleyman b. Abdülvehhâb et-Temimî el-Hanbelî (1208/1794): İsminden anlaşılacağı üzere Muhammed b. Abdülvehhâb'ın kardeşi olup; babasının vefatının ardından onun yerine geçerek Hureymila kadılığı yapmıştır. İbn Bişr onun hakkında sadece; "Şeyh Süleyman, Hureymila beldesinin, tanınmış ve bilgili bir âlimi, fakihi ve kadısı idi" şeklinde bahsetmiştir. İbn Bişr, *Unvanü'l-Mecd*, 1/181-182. Muhammed b. Abdülvehhâb'a reddiye yazan isimler arasında en meşhurdur. Bu durum, onun yazdığı eserin muhtevası yanında Muhammed b. Abdülvehhâb ile olan kan bağından ileri gelmektedir. Eserinin tam adı bilinmemektedir. Esasında Hasan b. Aydan isimli Vehhâbî görüşleri benimseyen bir kişi tarafından Vehhâbîliğe davet amacıyla kendisine gönderilen mektubun cevabı olup *Risâletü min Süleyman b. Abdülvehhâb üâ Hasan b. Aydan* adını taşımaktadır. Risâlenin karşıt mücadele içerisinde şöhretine bağlı olarak çeşitli isimler verilmiştir. Bunlardan en bilinenleri; *es-Sevâiku'l-İlahiyye fi'r-reddi ala mezhebi'l-Vehhâbiyye, Faslu'l-Hitâb min Kitabi'l-lâh ve hadisi'r-resûl ve Kelâmi'l-ulemâi fi mezhebi İbn Abdülvehhâb, Hüccetü Fasli'l-Hitâb min Kitabi Rabbi'l-erbâb ve Hadisi resulü'l-melik el-vehhâb ve kelâmi ulü'l-erbâb fi ibtali mezhebi Muhammed b. Abdülvehhâb* şeklinde kullanımları da vardır. Eser, *es-Sevâiku'l-İlahiyye fi'r-reddi ala'l-Vehhâbiyye*, adı altında ilk olarak 1306/1889 yılında Hindistan/Bombay'da, ardından tarihsiz olarak Kahire'de, ardından 1399/1979 yılında İstanbul'da, ardından 1412/1992 yılında yeniden Kahire'de, 1418/1998 yılında Beyrut'ta ve 1440/2019 yılında yeniden Kahire'de basılmıştır. Eser, *Faslu'l-Hitâb min Kitabi'l-lâh ve hadisi'r-resûl ve Kelâmi'l-ulemâi fi mezhebi İbn Abdülvehhâb* ismiyle licneti mine'l-ulemai tarafından tahkik edilerek tarihsiz şekilde yayınlanmıştır. Eser ayrıca *es-Sevâiku'l-İlahiyye: İlahi Yıldırımlar* ismiyle, Harun Çetin tarafından Türkçe'ye tercüme edilerek İlim ve Hikmet yayımları tarafından tarihsiz olarak İstanbul'da basılmıştır. Risâlenin isminin farklı kullanımları hakkında bk. Babanzade Bağdatlı, İsmail Paşa, *İzahü'l-meknun fi zeyl-i ala Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, tsh. Mehmet Şerafettin Yalçın, Muallim Rifat Bilge Kilisli (Beyrut: Darü'l-ihyâi'l-turâi'l-Arabî, ts.),

âlimlerinden kabul edilen Muhammed b. Suhaym tarafından, Muhammed b. Abdülvehhâb'ın görüşleri hakkında bütün İslam ulemasına hitaben yazılan reddiye niteliğindeki bir risalenin tercümesine yer vermiştir.⁹³

Cevdet Paşa, Vehhâbiliğe dair görüşlerinin kaynaklarını ve bu kaynaklardan elde ettiği bilgileri değerlendirdikten sonra, bir mezhep olarak gördüğü bu hareketi, “Vehhâbî mezhebinin redd ve iptali hakkında yazılanların hulâsâ-i ahkâmına gelince ...”⁹⁴ şeklinde söze başlayarak, ‘Hanbelî İbn Teymiyye ve İbn Kayyim’in görüşlerinin aşırısı’ olarak değerlendirir. Dolayısıyla Cevdet Paşa’ya göre, İbn Abdülvehhâb bu iki âlimin görüşlerini devam ettirmemiş aksine onlardan farklı ve aşırı bir çizgiye kaymıştır. Bununla birlikte o, İbn Teymiyye ve İbn Kayyim’in özellikle kabir ziyaretleri, şirk ve tevessül bahsindeki görüşlerini de eleştirmektedir. Çünkü kabir ziyaretleri konusunda, ulema arasındaki tek ihtilaf bunun yalnızca vacip yahut mendup olarak değerlendirileceği anlaşmazlığına dayanmaktadır. Buna rağmen kabir ziyaretlerinin yasaklanmasına, yalnızca İbn Teymiyye ve ona tabi olanların cüret ettiğini dile getiren Cevdet Paşa, İbn Abdülvehhâb’ın onlardan da ileri gittiğini belirtir. Bu nedenle İbn Teymiyye ve öğrencisi tarafından şer’an yasak olarak nitelendirilen fiillerin, İbn Abdülvehhâb tarafından küfür hükmünde değerlendirilmesine itiraz eder. Cevdet Paşa’ya göre bu durum, ancak “yolunu şaşırma” olarak izah edilebilir. Cevdet Paşa, Müslümanların küfür ile ithamının tevhid, nübüvvet ve farzların inkârı ile mümkün olduğunun ve Ehl-i sünnet ve’l-cemaat içinde Müslümanların katli dahi caiz iken tekfirinin caiz görülmediğinin altını çizerek bir anlamda incelemiş olduğu reddiyelerin kısa bir özetini yapar. Buradan hareketle Cevdet Paşa, bid’at ehlinin küfürde olduğu şeklindeki görüşlerinden ötürü Vehhabilerin, Ehl-i Sünnet dairesi içinde yer alamayacaklarını savunur.⁹⁵

Vehhâbilerin tekfir anlayışları konusunda da itirazlarını dile getiren Cevdet Paşa, Müslüman bir toplum hakkındaki şirk iddialarına şiddetle karşı çıkmıştır. Cevdet Paşa, şirk konusunda; büyük şirk (şirk-i Celî) ve küçük şirk (şirk-i Hafî) olarak ikili bir

2/72, 190; Kehhâle, Ömer Rızâ, *Mu'cemü'l-müellifin: teracimu musannifil-kütübil-Arabîyye*, (Beyrut: Mektebetü'l-Müsenna, 1957), 4/269; Âl-ü Bessâm, Abdullâh b. Abdurrahmân b.Salih, *Ulemâu Necd Hilâle Semâniye Kurun*, (Riyad: Dârü'l-Âsime, 1998), 2/353. *Fihrisü'l-Hizâneti't-Teymüriyye: el-akaid ve'l-usul*, (Kahire: Darü'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1950), 4/62.

⁹² Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, 6/1851-1852.

⁹³ Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, 6/1851-1852.

⁹⁴ Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, 6/1852.

⁹⁵ Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, 6/1853-55.

sınıflandırma yapmaktadır. Buna göre İbn Teymiyye ve İbn Kayyim gibi kişilere göre, tevessül şirk olmakla beraber kişiyi küfre düşüren büyük şirk kapsamında olmayıp küçük şirk olarak değerlendirilmektedir. Büyük şirkten arındırılmış olan peygamber ve nebiler, nefis ve şehvete tabi olmak, riyaya düşmek gibi küçük şirk olarak nitelendirilen fiillerden Yüce Allah'a sığınmışlardır. İbn Abdülvehhâb ise; adak, nezir, dua gibi fiilleri büyük şirk olarak değerlendirmiş ve o güne kadar gelen bütün İslam âlimleri ile Ashab-ı Kiram'ın dahi bu konuda dalalete düşmüş olduklarını iddia etmiştir. Cevdet Paşa, Hz. Peygamber'den rivayet edilen; "Bir kimsenin 'İnsanlar helak oldu!' dediğini duyarsanız, bilin ki o, kendisi, herkesten çok helak olandır" ifadesini delil göstererek; İbn Abdülvehhâb'ı, Müslümanları küfürle itham etmesinden ötürü eleştirmiştir.⁹⁶

Cevdet Paşa, şer'i hükümler konusunda Ashab-ı Kiram'ın uygulamalarının örnek alınması gerektiğini bu nedenle; asıl bidati, bidatleri küfür olarak değerlendiren İbn Abdülvehhâb'ın kendisinin çıkardığını düşünür. İbn Abdülvehhâb'a göre her Müslüman içtihat yapmakla yükümlü iken; Cevdet Paşa, içtihat kapısının şer'an kapalı değilse de örfen kapalı olduğunu savunmuştur. Ayrıca ona göre sonradan ortaya çıkan her şeyin bidat olduğu görüşü son derece sakıncalıdır. Kötü ve güzel bid'atlerin birbirinden ayrılması gerekir ki; insan, doğası gereği fen ve sanayide gelişme göstermektedir. Cevdet Paşa, İbn Abdülvehhâb'ın karşısında olduğu şeyin, aslında tam da, insandaki bu doğal gelişim olduğunu kaydeder. Zira Vehhâbiler, sosyo-kültürel anlamda ancak bedevî olarak tanımlanabilecek bir topluluktur. Dolayısıyla, fen ve sanayide gelişemediklerinden harp durumlarında top, tüfek gibi icatlar sayesinde medeniyet, cehalete galip gelmeye başlamıştır. Arapların mizacına uygun olan bu 'batıl mezhep', bedevîler arasında yayılma eğilimi göstermiş ve her türlü yenilik, bidat olarak her türlü bidat de küfür olarak değerlendirilmiştir.⁹⁷ Cevdet Paşa'nın bu yorumu Vehhabî-Bedevî etkileşimi açısından oldukça dikkat çekicidir. Ona göre Vehhabîlerin, küfür ile itham ettikleri aşiretlerin ganimetlerinin helal kabul edilmesinin Arap ve Bedevî kültüründe bir karşılığı olduğu açıktır. Ayrıca onların etki alanlarını; galebe, şiddet ve baskı yolu ile genişletmişlerinin nedeninin, fikrî düzeyde herhangi bir temellerinin olmamasından ileri geldiği yorumu, Cevdet Paşa'nın meseleyi yalnızca sosyal tarih açıdan değil, fikrî bakımdan da ele almaya çalıştığına göstergesi olarak yorumlanabilir.

⁹⁶ Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, 6/1856.

⁹⁷ Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, 6/1857.

Ahmed Cevdet Paşa'nın belli bir tarihsel kesitte, Osmanlı coğrafyasındaki siyasi, içtimaî, ilmî, askerî ve iktisadî pek çok konu hakkında bilgi aktardığı eseri nihayetinde bir tarih vesikasıdır. Bununla birlikte o eserinde, Vehhâbilik meselesine dair ayrıntılı ve geniş bir malumat sunmaktadır. Vehhâbiliği, Osmanlı'nın resmî görüşlerinin bir yansıması olarak Ehl-i Sünnet dışı görüşlere sahip bir fitne hareketi olarak görmekte ve bunu temellendirmeye çalışmaktadır. Bu durum eserin ilgili bölümlerinin Vehhâbi görüşlere yönelik bir reddiye mahiyeti taşıdığını söylemeye imkân tanımaktadır. Ancak elbette ki, eserin doğrudan bir reddiye olduğunu söylemek mümkün değildir. Zira İslam'ı sadece bir iman ve ibadetler bütünü olarak görmeyip bir dünya görüşü ve hayat tarzı olarak benimseyen⁹⁸ Cevdet Paşa, hukukçu, siyasetçi, eğitimci ve ıslahatçı vasıfları ile birlikte en çok tarihçiliği ile ön plana çıkmış ve devletin önemli kademelerinde görev yapmış bir bürokrattır. Cevdet Paşa'ya göre, devlet, hilafet ve saltanat padişah tarafından temsil edilir. Padişah saltanatın koruyucusu ve yürütücüsüdür.⁹⁹ Ona göre, hem dini hem de dünyevi sorumluluğu bulunan¹⁰⁰ Osmanlı hilafetine karşı çıkanlar ancak asî ve bâği olarak nitelendirilebilirler.¹⁰¹ Bu nedenle Cevdet Paşa, Vehhâbilere, Hariciler olarak tanımlamaktadır. Bununla birlikte onun Vehhâbilere yönelik dışlayıcı söylemlerinin içeriği, etnik unsurlardan ziyade dinî ve mezhebi kodlardan müteşekkildir.¹⁰²

KAYNAKÇA

Ahmed Cevdet Paşa. *Tarih-i Cevdet*. sad. Dündar Günday. İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1984.

Arıkan, Zeki. "Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Tarihçilik". *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*. 6/1584-1586. İstanbul: İletişim Yayınları, 1985.

Arıkan, Zeki. "Cevdet Paşa'nın Tarihi'nde Kullanılan Yabancı Kaynaklar ve Terimler". *Ahmet Cevdet Paşa Semineri 27-28 Mayıs*

⁹⁸ Süleyman Hayri Bolay, "Ahmed Cevdet Paşa'nın Dine Bakışı", *Ahmet Cevdet Paşa Semineri 27-28 Mayıs 1985 Bildiriler*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1986), 103.

⁹⁹ Ahmed Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, 1/29.

¹⁰⁰ Bıçak, "Cevdet Paşa'nın Tarih Bilinci", 35.

¹⁰¹ Süleyman Seyfi Ögün, "Self Determinasyon Prensibi ve Ahmed Cevdet Paşa", *Ahmed Cevdet Paşa Sempozyum Bildirileri 9-11 Haziran 1995*, (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 148.

¹⁰² Krş. Güner, *Vehhabî-Suûdiler*, 222.

1985 *Bildiriler*. 173-197. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1986.

el-'Azzâvî, Abbas el-Mehâmî. *Mevsûatu'l-Târihi'l-'Irak Beyne İhtilâleyn*. Bağdat: Dâru'l-'Arabiyye li'l-mevsûa, 2004.

Babanzade Bağdatlı, İsmail Paşa. *İzahü'l-meknun fî zeyl-i ala Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. Tsh. Mehmet Şerafettin Yaltkaya, Muallim Rifat bilge Kilisli. 2. Cilt. Beyrut: Daru'l-ihyai'l-turâi'l-Arabî, Tarih Yok.

el-Bağdadî, Abdülkahir. *Mezhepler Arasındaki Farklar*. Trc. Ethem Ruhi Fıglalı. Ankara: TDV Yayınları, 2007.

Âl-ü Bessâm, Abdullâh b. Abdurrahmân b. Salih. *Ulemâu Necd Hilâle Semâniye Kurun*. 6 cilt. Riyad: Dârü'l-Âsime, 1998.

Bıçak, Ayhan. "Cevdet Paşa'nın Tarih Bilinci". *Ahmed Cevdet Paşa Sempozyum Bildirileri 9-11 Haziran 1995*, 17-58. Ankara: TDV Yayınları, 1997.

Bolay, Süleyman Hayri. "Ahmed Cevdet Paşa'nın Dine Bakışı". *Ahmet Cevdet Paşa Semineri 27-28 Mayıs 1985 Bildiriler*. 103-106. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1986.

Celepoğlu, Ayşegül. "Cevdet Paşa". *Türk Dünyası Edebiyatçıları Ansiklopedisi*. 2/450-453. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2002.

Cook, Micheal. "The historians of Pre-Wahhâbî Najd". *Studia İslamica*, 76 (1992): 163-176.

Dalkıran, Sayın. "Tarih-i Cevdet'te İslam Mezhepleri". *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*. 20 (2002): 219-252.

Fatma Âliye Hanım. *Ahmet Cevdet Paşa ve Zamanı*. sad. Metin Hasırcı. İstanbul: Pınar Yayınları, 1911.

Fihrisü'l-Hizâneti't-Teymüriyye: el-akaid ve'l-usul. Kahire: Darü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1950.

Gencer, Bedri. "Ahmed Cevdet Paşa'nın Toplum ve Tarih Görüşü". *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Siyasi, İdarî ve Sosyal Düşünce Temsilcileri*. ed. Süleyman Hayri Bolay. 58-102. Ankara: Nobel Yayınları, 2015.

Güner, Selda. *Osmanlı Arabistan'ında kıyam ve tenkil: Vehhâbî-Suûdiler (1744-1819)*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2013.

Halaçoğlu, Yusuf, Aydın, Mehmet Akif. "Cevdet Paşa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/443-450. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Hayta, Necdet-Ünal, Uğur. “Modernleşme Döneminde Osmanlı Tarih Yazıcılığı (1789-1908)”. *Türkiye’de Tarih Yazımı*. 137-154. İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2011.

İbn Bişr, Osman b. Abdullah. *Unvanü’l-Mecd fi Tarihi Necd*. thk. Abdurrahman b. Abdullatif b. Abdullah Âlü’ş-Şeyh. 1-2 Cilt. Riyad: Dâretü’l-melik Abdulaziz, 1982.

İbn Gannâm, Hüseyin b. Ebî Bekr. *Tarihu İbn Gannâm: Ravzatu’l-Efkâr ve’l-Efhâm limurtâd Hâl el-İmam ve Ta’dât Gazavât Zeviyel-İslâm*. nşr. Süleyman b. Salih el-Harâşî. 2 Cilt. Riyad: Darü’l-Sülûsiyye, 2010.

İbn Humeyd, Muhammed b. Abdullah b. Ali Amiri Necdî. *es-Sühübü’l-vabile ala daraihi’l-Hanabile*. thk. Bekir b. Abdullah Ebü Zeyd, Abdurrahman b. Süleyman el-Useymin. Beyrut: Müessesetü’r Risâle, 1996.

İlgürel, Mücteba. “Cevdet Paşa Tarihi’nin Kaynaklarında Vasıf Tarihi”. *Ahmet Cevdet Paşa Semineri 27-28 Mayıs 1985 Bildiriler*, 115-126. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1986.

İpşirli, Mehmet. “Osmanlı Tarih Yazıcılığı”. *Osmanlı*. 8/247-256. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999.

al-Juhany, Uwidah Metaireek. *Najd before the Salafi Reform Movement: Social, Political and Religious Conditions During the Three Centuries Preceding the Rise of the Saudi State*. Riyad: Dâr’al Melik Abdülaziz, Ithaka Press, 2002.

el-Kaddah, Türkî. “Limüellifhi Osman b. Bişr (h.1210-1290) Hel min tekmiyet likitâb ‘Unvânü’l-Mecd fi Târihi Necd”. Erişim: 6 Aralık 2020. <http://www.aljazirah.com/2007/20070821/sd1.htm>

Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu’cemü’l-müellifin: teracimu musannifi’l-kütübi’l-Arabiyye*. 15 Cilt. Beyrut: Mektebetü’l-Müsenna, 1957.

Kuran, Ercüment. “Türk Tefekkür Tarihinde Ahmed Cevdet Paşa’nın Yeri”. *Ahmet Cevdet Paşa Semineri 27-28 Mayıs 1985 Bildiriler*, 7-12. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1986.

Kurşun, Zekeriya. *Necid ve Ahsa’da Osmanlı Hâkimiyeti: Vehhâbî Hareketi ve Suud Devleti’nin Ortaya Çıkışı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1998.

Kütükoğlu, Bekir. “Tarihçi Cevdet Paşa”. *Ahmet Cevdet Paşa Semineri 27-28 Mayıs 1985 Bildiriler*, 107-114. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1986.

Muhammedoğlu, Aliev Saleh. “Hürremiyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 18/500-501. Ankara: TDV Yayınları, 1998.

Neuman, Christoph. *Araç Tarih Amaç Tanzimat Tarih-i Cevdet'in Siyasi Anlamı*. çev. Meltem Arun. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2000.

Neuman, Christoph. "Ahmed Cevdet Paşa'nın Tarihçiliğine Yansıyan Zihniyet Dünyası". *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Problemler, Araştırmalar, Tartışmalar, I. Uluslararası Tarih Kongresi 24-26 Mayıs 1993*. 64-71. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998.

Oğuz, Mustafa. *Ahmed Cevdet Paşa ve Tarihçiliği*. Konya: Kömen Yayınları, 2014.

Onat, Hasan. "Tarih Bilgi ve Bilincimiz Ne Kadar Sağlıklı". *Kişisel. Hasan Onat*. Erişim: 6 Aralık 2020. <http://www.hasanonat.net/index.php/58-tarih-bilgi-ve-bilincimiz-ne-kadar-sagl-kl>

Öğün, Süleyman Seyfi. "Self Determinasyon Prensibi ve Ahmed Cevdet Paşa". *Ahmed Cevdet Paşa Sempozyum Bildirileri 9-11 Haziran 1995*. 124-143. Ankara: TDV Yayınları, 1997.

Özkaya, Yücel. "Ahmed Cevdet Paşa'nın Tarihi'nde Arşiv Belgelerini Kullanış ve Değerlendirilişi". *Ahmet Cevdet Paşa Semineri 27-28 Mayıs 1985 Bildiriler*. 145-162. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1986.

Tosh, John. *Tarihin Peşinde: Modern Tarih Çalışmasında Hedefler, Yöntemler ve Yeni Doğrultular*. çev. Özden Arıkan. İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 2005.

el-Useymin, Abdullah es-Salih. *eş-Şeyh Muhammed b. Abdülvehhab: hayatuhu ve fikruhu*. Riyad: Dârü'l-Ulum, 1992.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Mekke-i Mükerrerme Emirleri*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1984.

Uzundal, Edip. "19. y.y Tarih Yazıcılığı ve Ahmed Cevdet Paşa". *Türk Tarih Eğitimi Dergisi* 2/2 (2013):108-128.

SUMMARY

Ahmed Cevdet Pasha (1313/1895) is considered one of the pioneers of modern historiography in terms of interpreting and evaluating historical documents. His most famous twelve-volume anthology *Tarih-i Cevdet* deals with social, political, economic, and cultural events between 1188/1774 to 1241/1826. Osman b. Bishr Najdî (1290/1873) is considered very important in terms of Wahhâbism and Najd history. His two-volume work titled '*Unvan al-Majd fî Tarihi Najd*' centers on the history of Wahhâbism. The events written about by these two contemporary historians spanned the same periods and their works were written at roughly the same times.

One major difference between the two, however, is that one was the official historiographer of the Ottoman Empire, while the other was devoted to the principles of Wahhābī. The fact that both historians represent a certain religious and official discourse has a pronounced reflection in their evaluation of history.

Ahmed Cevdet Pasha and Ibn Bishr's ideas about Wahhābīsm as a historical phenomenon and a religious structure differ. From Ahmed Cevdet Pasha's perspective, Wahhābīsm is a rebellious structure that opposes the official authority/caliph, eliminates social peace and other types of security, and opposes the existing religious discourse. However, according to Ibn Bishr, Wahhābīsm is a correctional movement whose only aim is to restore the unity of Allah/tawhid. Ahmed Cevdet Pasha portrays Wahhābīs as bedouin characters who are part of a defeatist and blood-shedding group, while Ibn Bishr emphasizes that Wahhābīs are the only true Muslims. A final difference between the two is that Ahmed Cevdet Pasha uses a critical, exclusionary, yet approachable style about the religious and social effects of Wahhabism, whereas Ibn Bishr's wording is much more approving and exalting.

Although their perspectives differ, the information provided by Ahmed Cevdet Pasha and Ibn Bishr on historical facts is parallel. Their descriptions of the Karbala raid, the assassination of 'Abd al-'Azīz b. Saud, the capture of al-Ṭā'if and Aḥsā' (or al-Ḥasā) by the Wahhābīs, and the activities of the Egyptian Governor Mehmet 'Alī Pasha in the Ḥijāz and Najd regions are examples of how their works are similar. However, the two historian's interpretations of the causes and effects of these events largely oppose one another. This is the result of both historians acting with a certain sense of protectiveness to distinct values. Cevdet Pasha's critical attitude towards Wahhābīsm in his anthology continues for Ottoman officials and scholars. However, there are no instances of criticism in Ibn Bishr's comments.

In this study, the scientific personalities of Ahmed Cevdet Pasha and Osman b. Bishr were emphasized to begin. Then, evaluations of events covered by these two historians were added to serve as examples. Finally, in the context of Ahmed Cevdet Pasha's criticism for Wahhābīs, an attempt was made to answer the question of whether *Tarih-i Cevdet* serves as a refutation text. Some aspects of Ahmed Cevdet Pasha's anthology focus on the ideas of Wahhābīsm. Accordingly, he analyzes a tract of Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb and some of the denial texts written against this issue. As a result, Cevdet Pasha reveals his view that Wahhābīs cannot be accepted as Ahl as-Sunnah. Thus, it is possible to define these parts of *Tarih-i Cevdet* as refutations. However, it is doubtful that *Tarih-i Cevdet* is a

very comprehensive work and that it was not written to refute Wahhâbis. Therefore, to say that *Tarih-i Cevdet* is a refusal would be to narrow the scope of the work and be unfair to its scientific importance. Thus, through this comparative study, the reflections of the differences in perspective and the differing evaluations of events of these two historians were exemplified through the phenomenon of Wahhâbism.

İRFANİ/GNOSTİK GELENEĞİN Şİİ GULAT'DAKİ TEZAHÜRLERİ: BEYÂNİYYE ÖRNEĞİ *

Reflections of Gnostic Tradition in the Shiite Ghulât: The
Exmple of al-Bayâniyya

Yusuf KOÇAK¹

Öz

Gnostisizm tarih boyunca birçok dini ve felsefi akımı etkilemiştir. Gnostik anlayışa göre Tanrısal bilgi bir tür bireysel tecrübe aracılığıyla elde edilebilir. Bu bilgi akli delillere başvurmadan doğrudan Tanrı tarafından insan kalbine yerleştirilen bir bilgidir. İslam düşüncesinde Şia'dan, Sufiliğe kadar farklı kesimlerde etkisini hissettirmiş ve adeta alternatif bir epistemoloji olarak varlık bulmuş Gnostik düşüncenin kökleri İslamiyet, hatta Hıristiyanlık öncesine dayanan kadim kültürler kadar geriye gider. Aşkın Tanrı anlayışı, düalist alem tasavvuru, kurtarıcı bilgi, dini metinlerin batını yorumu gibi hususlar gnostik düşüncede öne çıkan hususlardır. İslam tarihinde Gnostisizmin ilk tezahürleri Şii Gulat fırkalarında ortaya çıkmıştır. Ancak bu tezahürler çok sistemli bir karakter arzetmeyip aynı zamanda bütüncül bir değerlendirmeye imkan tanımaz. Bunun en temel nedenlerinden biri tarihsel olarak çok erken döneme ait olmaları sebebiyle yeterince verinin olmaması ve makalat yazarlarının onlara dair verdikleri bilgilerin birtakım mezhebi kaygılarla saptırılarak ya da abartılarak verilmesidir. Bununla birlikte sonraki

Abstract

Gnosticism has influenced many religious and philosophical movements throughout history. According to the Gnostic understanding, Godly knowledge can be obtained through some kind of individual experience. This knowledge is a knowledge placed directly by God in the human heart without resorting to rational evidence. The roots of Gnostic thought, which has made its influence felt in different segments of Islamic thought from Shia to Sufism and found existence as an alternative epistemology, goes back as far as the ancient cultures dating back to Islam and even pre-Christianity. Issues such as the transcendental understanding of God, the dualistic vision of the world, the behavior knowledge, and the inner interpretation of religious texts are prominent in gnostic thought. The first manifestations of Gnosticism in Islamic history emerged in Shiite Gulat sects. However, these manifestations do not have a multi-system character and at the same time do not allow a

* Bu makale yayın etiği dikkate alınarak "İrfani/Gnostik Gelenegin Erken Dönem Şiilik'deki Tezahürleri: Şii Gulat Örneği" adlı doktora tezinden üretilmiştir.

¹ Arş. Gör., Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kelâm ve İtikadi İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, Kastamonu, Türkiye/e-posta: ykocak@kastamonu.edu.tr / ORCID ID: orcid.org/0000-0001-6553-4677₂

Başvuru Submission	Kabul Accept	Yayın Publish
26.11.2020	25.12.2020	30.12.2020

DOI: 10.18403/ emakalat.831789

süreçte Şiilik, bilhassa İsmaililik, Sufilik, İsraki felsefe kanalıyla daha sistematik ve gelişmiş şekilde ortaya çıkan Gnostik düşünce İslam düşüncesini ciddi manada etkilemiştir.

İslam'ın erken dönemlerinde birtakım gnostik fikirlerle temayüz eden Keysâniyye, Beyâniyye, Mansûriyye, Muğîriyye ve Hattâbiyye gibi Şii fırkalarla karşılaşmaktayız. Bu fırkaların tamamını ele almak bir makalenin sınırlarını aşacağından, bu çalışmada sadece Beyâniyye fırkasından hareketle Gnostisizmin Şii-Gulat düşüncesindeki yansımaları ve etkileri tespit edilmeye çalışılacaktır. Böylece sonraki süreçte ortaya çıkan diğer gnostik düşünce biçimlerinin daha sağlıklı bir şekilde anlaşılmasının yolu açılmış olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Gnostik, Beyan b. Sem'ân, Şia, Gulat, Beyâniyye.

holistic evaluation. One of the main reasons for this is that there is insufficient data due to the fact that they belong to a very early period of Islam, and the information given by the heresiographers about them is of distortive or exaggerated nature due to some sectarian concerns. However, in the following period, Gnostic thought, which emerged more systematically and developed through Shi'ism, especially Ismailism, Sufism, and Ishraqi philosophy, seriously affected Islamic thought.

We come across Shi'ite sects such as Kaysâniyya, Bayâniyya, Mansûriyya, Muğîriyya and Khattâbiyya, who were distinguished by some gnostic ideas in the early periods of Islam. Since it will go beyond the boundaries of an article to deal with all of these groups, in this study, the reflections and effects of Gnosticism in Shia-Gulat thought will be tried to be determined only with reference to the Beyâniyye party. Thus, a better understanding of other gnostic thinking styles that emerged in the next process will be opened.

Key Words: Gnostic, Bayân b. Sam'ân, Shia, Ghulat, Bayâniyya.

Giriş

Eski Yunanca'daki “sezgi veya tefekkür yoluyla edinilebilen bilgi” anlamına gelen “gnosis”² kişinin aklî delillere başvurmaksızın bir çeşit bireysel tecrübe yoluyla Tanrı tarafından doğrudan insan kalbine yerleştirilen tanrısal bilgiyi ifade etmektedir. Bu itibarla aynı kökten gelen Gnostisizm kavramı, Tanrı, evren, dini ve dünyevi bakımdan meydana gelen her türlü olay hakkında elde edilen bilginin

² İngilizcede bu kavramın karşılığı olarak “knowledge” (Stephan A. Hoeller, *Gnosticism: New Light on the Ancient Tradition of Inner Knowing*, (İllionis: The Theosophical Publishing House, 2002), 2; Sanskritçede ise “jnana” kelimesi kullanılmaktadır (Çandokya Upanishad, I, 2,8; Taittiriya, II,1).

kaynağının duyu ve akla değil, ilham ve sezgiye dayandığını belirten mistik ve felsefi bir düşünceyi ifade eder. Dünyaya karşıtlığı, nefreti, dünyadan kaçışı simgeleyen, bireysel ve içsel soyutlanma yoluyla dünyadan kurtuluşu ifade eden Gnostisizm, bir bilgi sistemi, bilginin elde edilmesinde bir metot, bir âlem görüşü ve âleme karşı bir tavır olarak öne çıkmaktadır.³

Gnostisizm'in ne zaman ortaya çıktığı net bir şekilde bilinmemekle beraber milattan asırlar öncesine kadar uzanan bir geçmişinin olduğu bilinmektedir. Homojen bir yapısı olmayan Gnostisizm, tarihi süreç içerisinde birçok dinî ve felsefi akımı etkilemiş ve her birinde farklı şekillerde tezahür etmiştir. Bundan dolayıdır ki tek bir tanımı olmayan Gnostisizm, duyular dünyasında, duyularla kavranılamayan, tüm olgulardaki gizemin, özün ve hakikatin bilgisi ile kurtuluşa erilebileceğini iddia edip, bir manada dine bir alternatif oluşturan "dinî-felsefi bir akım olarak tanımlamaktayız.

Kendine özgü bir Tanrı anlayışına, kâinatın ve insanın yaratılışı düşüncesine ve kurtuluşa ulaştırdığı iddia edilen Gnostik bilgi fikrine sahip olan Gnostisizm, tarihi süreç içerisinde birçok inanç ve düşünce akımlarını etkilemiştir. Bu manada, tipik bir Gnostik inanç olmayan, ancak Gnostik düşüncenin tezahürlerini taşıyan Hint-Fars düşüncesi, Yeni Eflatunculuk, Hermetizm, Yahudilik ve Hıristiyanlık zikredilebilir. Bununla birlikte Gnostisizm'in müstakil bir yapı olarak da ortaya çıktığı durumlar da söz konusu olmuştur ki bunun en somut örnekleri Sabiilik ve Maniheizm'dir.

İslam düşüncesi bağlamında İrfanî bir sisteme evrilerek hem Şii hem de Sünnî-tasavvufî İslam düşünce geleneklerine ciddi anlamda nüfuz eden ve adeta alternatif bir epistemoloji özelliği taşıyan bu kadim anlayış, çift taraflı bir etkileşim içerisinde olmuştur. O, bir taraftan İslam düşüncesi içerisinde yeniden canlanarak, bu sistemin düşünce kodlarına kendisini uyarlarlarken, diğer taraftan geçmişin düşünce kodlarını bu düşünceye uyarlayarak onu ciddi anlamda değiştirip dönüştürmüş, hatta bazı durumlarda tahrif bile etmiştir. Bu bağlamda Gnostisizm, İslam düşüncesinde ilk olarak Şii Gulat'ın Keysâniyye ve onun alt kolları olarak kabul edilen Beyâniyye,

³ Geniş bilgi için bkz. Walter Bauer, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriftendes Neuen Testaments und der Frühchristlichen Literatur*. Yayına Haz. Kurt Aland- Barbara Aland, (Berlin-New York: De Gruyter, 1988), 324; Harun Işık. "Gnostisizmin Genel Teolojik Arka Planı ve Tarihsel Gelişimi". *Gnostik Akımlar ve Okültizm Sempozyumu*, (Malatya: İnönü Üniversitesi Matbaası, 2012), 29; Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akı yapısı*, trc. Burhan Köroğlu-Hasan Hacak-Ekrem Demirli, (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2000), 329-334; Ali Sami en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, trc. Osman Tunç, (Ankara: İnsan Yayınları, 1999), 1, 255; Süleyman Hayri Bolay, *Felsefi Doktrinler Terimler Sözlüğü*, (Ankara: y.y., 1990), 103-104.

Muğiriyye, Mansûriyye ve Hattâbiyye'yi etkilemiştir. Bu etkileşimin boyutlarını söz konusu fırkaların tamamı üzerinden ele almak bir makalenin sınırlarını aşacağından çalışma Beyâniyye ile sınırlı tutulmuştur.

Gnostik Geleneğin Beyâniyye'deki Tezahürleri

Beyâniyye'nin kurucusu kabul edilen Beyân b. Sem'ân'ın (119/737),⁴ hayatı ile ilgili elimizde yeterince bilgi bulunmamaktadır. Mevcut bilgilerin daha çok onun fikirleri ile sınırlı olması onun hayatının farklı veçhelerine dair ayrıntılı bir fotoğraf ortaya koymaya imkân tanımamaktadır. Dolayısıyla onun doğup büyüdüğü, yetiştiği sosyo-kültürel ve dini bağlama dair kesin konuşmak mümkün olmamaktadır. Bu manada onun Kûfe'de saman satarak geçimini sağladığı⁵ bilgisi dışında elimizde net bir bilgi yoktur.

Beyân b. Sem'ân'ın soyu ile alakalı farklı rivayetler söz konusudur. Bazı kaynaklarda Beyân b. Sem'ân et-Temîmî⁶ şeklinde Temîm kabilesine, diğer bazı kaynaklarda Beyân b. Sem'ân en-Nehdî⁷ şeklinde Nehd kabilesine mensup birisi olarak gösterilmektedir. Bununla birlikte, her ne kadar farklı kabile isimleri kullanılmış olsa da bunların hiçbirinin köken itibarıyla Arap bir kabile olmadığı belirtilmektedir. Ayrıca babasının isminin Sem'ân olması Âramî bir aileden geldiğini⁸ ve dolayısıyla Arap kökenli olmadığını söyleyenlerin

⁴ Ka'bi'de Beyân b. Sim'ân olarak geçmektedir, bkz. Ebu'l-Kâsım Abdillâh b. Ahmed b. Mahmûd el-Belhî el-Kâ'bi (319/931), *Kitâbu'l-Makâlât ve Me'ahu 'Uyunu'l-Mesâilu'l-Cevâbât*, thk. Hüseyin Hansu- Râcih Kurdî- Abdulhmid Kurdî, (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018), 91.

⁵ Sa'd b. Abdillâh el-Eş'arî el-Kummî (300/912)- Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî (302/915), *Şit Fırkalar: Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak/ Fıraku's-Şia*, trc. Hasan Onat- Sabri Hizmetli- Sönmez Kutlu- Ramazan Şimşek, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004), 121.

⁶ Ebû Mansûr 'Abdülkahir b. Tâhir b. Muhammed el-Bağdâdî (429/1037), *Mezhepler Arasındaki Farklar*, trc. Ethem Ruhi Fıçlalı (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 180; Ebû'l-Hasan Ali b. İsmâil el-Eş'arî (324/935-936), *Makâlâtü'l-İslamiyyîn ve'ihtilâfu'l-Musallîn*, thk. Hellmut Ritter, (Beirut: y.y., 2005), 5; Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim b. Ahmed eş-Şehristânî (548/1153), *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Emîr Ali Muhannâ- Ali Hasan Fâ'ûr, (Beirut: y.y., 1993), 1, 176.

⁷ İbn-i Kuteybe, *Hadis Müdafaası*, trc. Hayri Kırbasoğlu, (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1989), 153; Ebû Hâtim er-Râzî, *Kitabu'z-Zine fi Kelimati'l-İslamiyye el-Arabiyye*, thk. Abdüsselam es-Samerraî, (Bağdat: Dâru Vâsit, 1982), 297; Kummî- Nevbahtî, *Şit Fırkalar: Kitâbu'l-Makâlâtve'l-Frak/ Fıraku's-Şia*, s.121.

⁸ Heinz Halm, *Die Islamische Gnosis Die Extreme Schia und Die 'Alawiten*, (Zürich und München: Artemis Verlag, 1982), 61.

elini güçlendirmektedir.⁹ Çünkü Sem'ân, yani Şem'un veya Simeon Âramî bir isimdir. Süryanicenin, Âramîcenin alt dil gruplarından biri olması ve o coğrafyada Müslümanlardan önce o dillerin yoğun olarak kullanılması nedeniyle,¹⁰ Beyân'ın babası olan Sem'ân'ın Âramî/Süryani dilini konuşan ve Gnostik motiflerin yoğun olduğu bir sosyal ortamda yaşamış olması muhtemeldir. Dolayısıyla Beyân b. Sem'ân'ın savunduğu aşırı fikirleri önceki dinî ve sosyal çevreden elde ederek¹¹ "İslamileştirmiş" olma ihtimali yüksektir.

Bazı rivâyetlerde Beyân'ın ismi, Keribiyye fırkasından olup birtakım aşırı fikirleriyle öne çıkan Hamza b. Umâre ile birlikte zikredilir. Buna göre Beyân b. Sem'ân'ın fikirlerini hocası Hamza b. Umâre el-Berberî'den¹² aldığı söylenmektedir. Hamza, Muhammed b. Ali el-Hanefiyye'nin ulûhiyetini, kendisinin ise nübüvvetini öne sürmektedir. Ayrıca öz kızıyla evlilik yapmakla itham edilmektedir. O, gökyüzünden kendisine yedi hikmet indiğini ve bu hikmetler ile dünyayı fethedip ona hükmedeceği belirtmektedir.¹³ Bununla birlikte, Tucker'ın da belirttiği gibi bu iddiaların tarihsel bir gerçekliğe tekabül edip etmediği şüphelidir. Bu iddiaların Gulât-ı Şia'yı gözden düşürmek için uydurulmuş olmaları da muhtemeldir. Hatta, Beyân'ın Hamza b. Umâre ile ilişki kurduğu dahi şüphelidir. Nitekim Beyân, Hamza ve Kerbiyye'nin aksine, Ebû Haşim Muhammed b. Ali el-Hanefiyye'nin imamlığını kabul ettiği bilinmektedir.¹⁴

Beyâniyye'nin Beyân b. Sem'ân'a nasıl baktığına dair kaynaklarda farklı bilgiler yer almaktadır. Beyân'ın bazen imam, bazen nebi bazen de ilah olarak kabul edildiği müşahede edilmektedir. Bunların tarihsel anlamda birer hakikat olup olmadıklarını tam anlamıyla tespit etmek mümkün değilse de en azından Beyân'a dair imamet, nübüvvet ve uluhiyet iddialarının aşama aşama ileriye taşındığı söylenebilir.

İmamet bağlamında Beyâniyye içerisinde bir grubun imameti Muhammed b. Ali el-Hanefiyye'den oğlu Ebû Hâşim Abdullah b. Muhammed'e (98/716-717) geçtikten sonra Beyân b. Sem'ân'a

⁹ Krş. William F. Tucker, *Mahdis and Millenarians Shi'ite Extremists in Early Muslim Iraq*, (New York: Cambridge University Press, 2008), 34.

¹⁰ Marshall G. S. Hodgson, *İslam'ın Serüveni Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih*, trc. Metin Karabaşoğlu, (İstanbul: İz Yayıncılık, 1995), 1, 379.

¹¹ Tucker, *Mahdis and Millenarians Shi'ite Extremists in Early Muslim Iraq*, 50.

¹² Seyyid Emir Mustafa el-Hüseynî et-Tefrişî (406/1015), *Nakdû'r-Ricâl fi İlmi'r-Ricâl*, (Tahran: 1318), 120.

¹³ Kummi- Nevbahtî, *Şü Firkalar: Kitâbu'l-Makâlâtve'l-Fırak/ Fıraku'ş-Şia*, 120-121.

¹⁴ Tucker, *Mahdis and Millenarians Shi'ite Extremists in Early Muslim Iraq*, 35.

intikal ettiğini öne sürerken,¹⁵ bir diğer grubun Ebû Hâşim'in Beyân b. Sem'an'a doğrudan vasiyet ettiği¹⁶ veya halifesi olarak tayin ettiği ifade edilmektedir.¹⁷

Beyâniyye'ye göre Ebû Hâşim imam, kâim ve Mehdi'dir. O ölmüştür, ancak insanların işlerini düzeltmek ve dünyaya hakim olmak için tekrar dönecektir. Ayrıca o Allah'ın bir açıklayıcısı olan nebidir. Dolayısıyla Beyân b. Sem'an Ebu Hâşim'in vasisi olduğundan dolayı Beyân da nebidir. Çünkü Allah'ın "Bu, bütün insanlar için bir beyân'dır (açıklamadır); takva sahipleri için hidayet ve bir öğüttür."¹⁸ ayetinde geçen *beyân* kelimesi ile Beyân b. Sem'an'a işaret ettiğini ve yol gösterici ve öğüdün de o olduğunu söylemektedirler.

Ebu Hâşim'in ölümünden sonra Beyân b. Sem'an kendi nübüvvetini ilan etmiş ve Ebû Cafer Muhammed b. Ali b. el-Hüseyin'i, yani ileride Şii'lerin beşinci imamı olarak kabul edilecek olan Muhammed Bâkır'ı (114/733) kendisine tabi olmaya davet eden şöyle bir mektup yazmıştır: "Bana uy, selamete erersin, derecen yükselir, kurtulursun ve zengin olursun. Çünkü sen Allah'ın nübüvvet ve risaleti nereye vereceğini bilemezsin. Resule düşen ancak tebliğdir. Uyarın kimse vebalden kurtulmuştur". Muhammed Bâkır mektubu getiren Beyân'ın elçisine mektubu yemesini emreder. Beyân'ın elçisi Ömer b. Ebî Afif el-Ezdî mektubu yer ve orada ölür.¹⁹ Beyân'ın, Muhammed Bâkır'a mektup göndermesinin arkasında muhtemelen onun ve ona tabi olanların onayını almak isteği yatmaktadır.

Bir başka yerde Muhammed Bâkır'ın Beyân b. Sem'an'a vasiyette bulunduğu bahsedilir.²⁰ Kummî ve Nevbahtî'nin naklettiği bu bilgiler, yukarıdaki rivayetler ile çelişmektedir. Çünkü eğer gerçekten Muhammed Bâkır Beyân'ı vasi tayin etmiş ise o zaman Beyân'ın

¹⁵ Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 32; Eş'arî, *Makâlatu'l-İslamiyyîn ve'ihtilâfu'l-Musallîn*, 6, 23; Wadâd al-Qâdî, "The Development of the Term 'Gulat' in Muslim Literature with Special Reference to the Kaysâniyya", *Aktendes. VII. Kongresses für Arabistik und Islamwissenschaft*, ed. A Dietrich, (Gottingen 1974), 305; R. B. Buckley, "İlk Dönem Şii Gulat", trc. Mehmet Atalan, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10/2, (2005), 151.

¹⁶ Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s.180; Kummî- Nevbahtî, *Şii Fırkalar: Kitâbu'l-Makâlâtve'l-Fırak/ Fıraku's-Şia*, 124.

¹⁷ Ebu'l-Kâsım el-Belhî, *Kitâbu'l-Makâlât ve me'ahu 'Uyûnu'l-Mesâilve'l-Cevâbât*, 91.

¹⁸ Âl-i İmrân, 3/138.

¹⁹ Kummî- Nevbahtî, *Şii Fırkalar: Kitâbu'l-Makâlâtve'l-Fırak/ Fıraku's-Şia*, 126, 135-136; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1, 177.

²⁰ Kummî- Nevbahtî, *Şii Fırkalar: Kitâbu'l-Makâlâtve'l-Fırak/ Fıraku's-Şia*, 121-122.

Muhammed Bâkır'ı kendisine uymaya davet etmesi bir çelişki olur. Kaldı ki Muhammed Bâkır, Beyân'ı vasi tayin etmişse bu, Muhammed Bâkır'ın ölümünden sonra Beyân'ın imam olması gerektiği anlamına gelir. Yalnız burada Beyân, Muhammed Bâkır hayatta iken imamlığını ilan etmekte, bununla da yetinmeyip Muhammed Bâkır'ı kendisine uymaya davet etmektedir. Buna karşılık Muhammed Bâkır tarafından kendisinin ölümünden sonra Beyân'ı imam olarak tayin ettiğine, ancak Beyân'ın buna uymadığına dair bir eleştiri olması gerekirdi. Fakat bu minvalde bir rivayet bulunmamaktadır.

Nübüvvet ve Uluhiyet iddiaları bağlamında da imamete benzer bir durum görülür. Bir grup Beyân b. Sem'ân'ın peygamber olduğunu²¹ ve Hz. Peygamber'in şeriatının bir kısmını kaldırdığını iddia ederken, diğer bir grup onun ilah olduğunu dile getirmektedir. Uluhiyet iddialarının arkasında Beyân b. Seman'a nispet edilen hulul iddialarının rol oynadığı görülmektedir. Rivayete göre Beyân b. Sem'ân ilahi ruhun önce nebiler ve imamlara geçtiğini, sonra Muhammed b. Ali el-Hanefiyye'ye, ondan oğlu Ebû Hâşim'e, en sonunda da kendisine geçtiğini ileri sürdüğü belirtilir.²² Bundan dolayı Bağdâdî onların Hulûliyye mezhebi gibi Tanrılık iddiasında bulunduğunu ifade eder.²³ "Gökteki ilah da, yerdeki ilah da O'dur."²⁴ ayetini delil gösteren Beyân, kendisinin yeryüzündeki ilah olduğunu, yerdeki ve gökteki ilahların sıfatları itibarıyla birbirinden farklı olduklarını dile getirdiği düalist bir tanrı anlayışına sahiptir. Buna göre gökteki Tanrı daha üstün, kudretli, olağanüstü ve muazzam olup insanlar da bunun farkındadır.²⁵ Söz konusu Tanrı anlayışı Tevhid anlayışını uluhiyet anlayışlarının merkezine koymuş Müslümanlar arasında daha önce rastlanmayan ve doğal olarak rastlanması beklenmeyen bir durumdur. Bununla birlikte bu "yeni düşünce" şekli Müslümanların o coğrafyada daha öncesinde mevcut kadim gnostik din anlayışlarında mevcut düalist tanrı anlayışının, ki düalist Tanrı anlayışı Gnostik düşüncenin en karakteristik özelliklerindedir, bir yansıması olarak değerlendirilebilir.

Gnostik yapıların çoğunluğuna göre düalist Tanrı anlayışında bir ve aşkın olan Tanrı iyi, ondan daha aşağı mertebede olan Tanrı

²¹ Eş'arî, *Makâlatu'l-İslamiyyîn ve'ihtilâfu'l-Musallîn*, 6.

²² Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 198-199, 209.

²³ Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 180.

²⁴ Zuhurf, 43/84.

²⁵ Ebû Amr Muhammed b. Ömer b. Abdilazîz el-Keşşî, (III-IV./IX-X. yüzyıl), *İhtiyâru Ma'rifeti'r-ricâl el-ma'rûfbi-Ricâli'l-Keşşî*, telif eden Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan et-Tûsî (460/1067), thk. Cevâd el-Kayyûmî el-İsfahânî, (Kum: y.y., 1427/2006), 254-255.

(genelde Demiurg²⁶ şeklinde isimlendirilir) kötüdür. Bu iyi ve kötü tanrı ayrımı yaygınsa da Maniheist ve Hermetik düşüncede Demiurg kötü görülmez. Maniheizm’de kötülükle mücadelede insanların kurtuluşa erebilmeleri için Demiurg, yani yeryüzü Tanrısı dünyayı yaratmıştır.²⁷ İnsan kurtuluşa ermek istiyorsa sıkı bir şekilde yeryüzü Tanrısına bağlanıp mücadele etmelidir. Çünkü o, gerçek ve aşkın Tanrı tarafından bunun için gönderilmiştir.²⁸ Hermetik düşüncede de o artık ilahi sırları çözmüş, hakikatin ne olduğunu bilen bir varlıktır. O, bundan böyle çift bir doğaya sahiptir. Onun bir tarafını ölümlü madde, diğer tarafını ise ölümsüz ruh oluşturmaktadır.²⁹ Demiurg’un çift tabiatlı olduğu düşüncesi Hermetik düşüncüyü de içinde barındıran Nesturiler’de de mevcuttur. Onlara göre İsa’daki Tanrısallık sonradan oluşmuştur. Yani Tanrı olarak doğmamıştır. Dolayısıyla sonradan çift tabiatlı olmuştur. Bu itibarla Beyân b. Sem’ân’a nispet edilen düalist Tanrı anlayışı onun yaşadığı coğrafyanın yaygın anlayışını temsil eden Gnostik düşüncesinin bir yansıması olduğu varsayılabilir.

Beyân b. Sem’ân, el-İsmu’l-A’zâm’ı, yani en büyük ismi bildiğini ve onunla orduları bozguna uğrattığını, ayrıca Zühre yıldızını (Venüs) çağırdığını ve onun da bu çağrıya uyup geldiğini iddia etmektedir.³⁰ Beyân b. Sem’ân’ın bu fikirleri dönemin Irak valisi Hâlid b. Abdillah el-Kasriyye’nin (126/743-744) kulağına gitmiştir. Vali, Beyân b. Sem’ân’ı yanına çağırır ve ona, “eğer sen bildiğin isim ile orduları bozguna uğratabiliyorsan, o zaman aynı isimle benim ordumu da

²⁶ Yunanca *demiourgos*, yani “halk için çalışan zanaatkâr” teriminden türetilen Demiurg, evreni ve insanın maddi varlığını yaratan güçtür. Gnostiklere göre madde özü itibarıyla karanlık ve kötü olduğu için onun yaratıcısı Tanrı değil, bir başka varlıktır. Bilinemeyen gerçek Tanrı’dan başka bir yaratıcı varlık ise Demiurg’tur. (*Die Gnostischen Schriften aus Nag Hammadi*, Kıpti dilinden Almancaya açıklamalı bir şekilde trc. Gerd Lüdemann- Martina Janssen, (Göttingen: y.y., 1997), II, 1, s.64-65; II, 4, 95-96; II, 5, 100-101; *Das Johannesbuch der Mandäer*, Notlarla birlikte trc. Mark Lidzbarski, (Giessen: Verlag von Alfred Töpelmann, 1915), 8-9; Ugo Bianchi, “Demiurge”, *Encyclopedia of Religion Second Edition*, Ed. Lindsay Jones, Thomson Gale, (London: y.y., 2005), 4, 2272.

²⁷ *Manichaica Latina Band 1 Epistula ad Menoch*, Latince’den Almancaya açıklamalı şekilde trc. Markus Stein, (Wiesbaden: Springer Fachmedien, 1998), 9.

²⁸ Otto Gunther von Wesendonk, *Die Lehredes Mani*, (Leipzig: Otto Harrassowitz Verlag, 1922), 59-60.

²⁹ *Das Corpus Hermeticum Deutsch*, Grekçe’den Almancaya açıklamalı bir şekilde trc. Carsten Colpe- Jens Holzhausen, (Stuttgart: Friedrich Frommann Verlag, 1997), I, 12-15; G. R. S. Mead, *Thrice-Greatest Hermes Studies in Hellenistic Theosophy and Gnosis*, (London and Benares: The Theosophical Publishing Society, 1906), 413.

³⁰ Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 180.

bozguna uğrat bakalım”, demiş ve bunu nasıl yaptığını sormuştur.³¹ Beyân, Allah’ın ismi ile yaptığını belirtir. Bunun üzerine Halid b. Abdullah onu 119/737 yılında³² öldürmüştür.³³ Bu rivayette geçen en büyük isim ve onun sayesinde elde edilen orduları bozguna uğratma gücünü ve Zühre yıldızını çağırma yeteneği şeklindeki metaforlar Nag Hammadi³⁴ metinlerinde somut bir şekilde karşımıza çıkmaktadır. Bu anlamda Nag Hammadi metinlerinde ilahi sırları çözmüş, hakikatin ne olduğunu bilenlerden bahsedilmektedir. Onlar Tanrı tarafında çağrıldığında onu duyabilir ve cevap verebilirler. Ayrıca Tanrı’nın her türlü isteğini yerine getirebilme güç ve potansiyelini de kendilerine verdiğinden bahsederler.³⁵ Kanaatimizce Beyân b. Sem’ân’ın bu rivayetindeki İsm-i Azam’ı bilmesi ile Nag Hammadi metinlerindeki ilahi sırları çözmüş ve hakikatin ne olduğunu bilen düşüncesi örtüşmektedir. Çünkü o, İsm-i Azam’ı bilmesi sayesinde ilahi sırları ve hakikati bilebilmektedir. Ayrıca Nag Hammadi metinlerinde kişinin Tanrı ile irtibata geçebilmesi ve istediği her şeyi yapabilme gücü ve potansiyelini ona vermesi düşüncesi, Beyân’ın orduları bozguna uğratma ve Zühre yıldızını yanına çağırma kudretine sahip olma düşüncesi ile örtüşmektedir. Yani ikisinde de Tanrı’nın sağladığı güç sayesinde olağanüstü olayları gerçekleştirebilmektedirler.

Beyân b. Sem’ân’ın İsm-i Azam’ı bilmesi ve bu şekilde olağanüstü güçleri elde etmesi meselesi Hermetik metinlerde de kaşımıza çıkmaktadır. Bu metinlerde, İsm-i Azam’ı bilen kişinin Tanrısal güce, yani olağanüstü güçlere sahip olduğundan bahsedilir. Onun büyük ve güçlü eylemlerde bulunabileceğinden, geleceği öngörebileceğinden, güçlülere zayıf ve zayıfları güçlü kılabileceğinden, insanları yasa boğabileceği gibi neşeye de sokabileceğinden ve hastaları iyileştirebileceğinden bahsedilir.³⁶

İsmi Azam’ın bilinmesi aracılığıyla olağanüstü güçlere sahip olma fikri Yahudilik ve Mazdekilikte de vardır. Yahudiler “Shem ha-Mephorash”, yani “kelimeler ile ifade edilemeyen ismi” adını verdikleri bu olgu ile olağanüstü güçlere ulaşıldığına

³¹ Bağdâdi, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 180-181.

³² Ebu’l-Hasan Ali b. Muhammed Abdulkerim İbnu’l-Esir (630/1233), *el-Kâmil fi’t-Târîh*, (Lübnân: Dâru’l-Kutubu’l-İlmiyye, 2010), 4, 428-429.

³³ Ebu’l-Kâsım el-Belhi, *Kitâbu’l-Makâlât ve me’ahu ‘Uyûnu’l-Mesâilve’l-Cevâbat*, 97; Eş’arî, *Makâlatu’l-İslamiyyînve’ihtilâfu’l-Musallîn*, 5; Kummî- Nevbahtî, *Şîr Firkalar: Kitâbu’l-Makâlâtve’l-Fırak/ Fıraku’ş-Şia*, 126-127, 136.

³⁴ Nag Hammadi 1945 yılında Mısır’da bulunun ve MÖ. 1- MS. 3’üncü yüzyıllarda kalem alındığı tahmin edilen önemli Gnostik metinlerdir.

³⁵ *Die Gnostischen Schriften aus Nag Hammadi*, I, 3, 15.

³⁶ *Das Corpus Hermeticum Deutsch*, I, 32, Asclepius, 23, 24.

inanmaktadırlar.³⁷ Keza Mazdekiler İsm-i Azam'ı bilenlerin üstün sıraları da bildiğini iddia etmektedirler.³⁸ Dolayısıyla Guillaume'nin de belirttiği gibi, Yakın ve Orta Doğu'da İsm-i Azam'ın bilinmesi ve bu sayede birtakım özel güçlerin kazanılması inancı binlerce yıldır kabul edilmiş bir inanıştır.³⁹ Ayrıca Beyan b. Sem'ân'ın da sihir ile uğraştığı belirtilmektedir.⁴⁰ Bu bilgileri teyit eden başka rivayet bulunmamakla birlikte Beyân'ın sihir ve büyü gibi ilimler ile meşgul olan akımlarla aynı coğrafyada yaşamış olması ve İsm-i Azam ile belli güçler elde edip olağanüstü fiillerde bulunduğunu iddia etmesi bu iddiaya ters düşmemektedir.

Gnostik düşüncenin temel esaslarından biri olan "ilah'ın nurdan bir varlık" olması fikri Beyân b. Sem'ân'ın uluhiyete dair düşüncelerine hayat veren bir diğer düşüncedir. Beyân b. Sem'ân "O'nun yüzü (zâtı)'ünden başka her şey yok olacaktır"⁴¹ ve "yeryüzünde bulunan her şey yok olacaktır ancak rabbinin yüzü (zâtı) baki kalacaktır."⁴² ayetlerinden hareketle ezeli ilahın nurdan bir adam olduğunu ve yüzünün dışında her tarafının yok olacağını⁴³ öne sürmektedir. Beyân b. Sem'ân'ın Tanrı için bu nurdan bir varlık metaforu Hermetik metinlerde aşkın bir varlık olan Nous için ışık varlığı tabiri ile karşımıza çıkmaktadır.⁴⁴

Beyâniyye'de dikkat çeken bir diğer düşünce hulul anlayışıdır. Onlara göre Allah'ın ruhu Hz. Âdem'den başlamak üzere bütün peygamberlere geçmiştir. En son Hz. Peygamber'e geçen bu ilahi ruh, ondan sonra Hz. Ali'ye, sonra oğlu Muhammed b. Ali el-Hanefiyye'ye, oradan onun oğlu Ebû Hâşim'e ve en sonda da Beyân b. Sem'ân'a

³⁷ Wilhelm Bacher, "Shem ha-Meforash", *The Jewish Encyclopedia* (London - New York: Funk and Wagnalls Company, 1905), 11: 263-264.

³⁸ Şehristânî, *el-Mîlel ve'n-Nihal*, 1, 296; Otakar Klima, *Mazdak: Geschichte Einer Sozialen Bewegung Im Sassanidischen Persien*, (New York: Ayer Co Publisher, 1980), 191.

³⁹ Alfred Guillaume, *Prophecy and Divination Among the Hebrews and Other Semites*, (London: Hodder and Stoughton, 1938), 20.

⁴⁰ Tucker, *Mahdis and Millenarians Shi'ite Extremists in Early Muslim Iraq*, 34; Murtazâ b. Dâi er-Râzî, *Tabsira el-A'vâm fi Ma'rifeti Makâlât el-Enâm*, (Tahran: y.y., 1313/1895), 169.

⁴¹ Kasas, 28/88.

⁴² Rahman, 55/26-27.

⁴³ Ebû Muhammed (Ebû'l-Abbâs) Takıyyüddîn Ahmed b. Ali b. Abdilkâdir b. Muhammed el-Makrîzî (845/1442), *el-Mevâ'izve'l- İtibârî Zikri'l-Hutatve'l-Âsâr*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1418), 4, 175-176; Ebû Saîd Neşvân b. Saîd (b. Neşvân) b. Sa'd b. Ebî Himyer b. Ubeydillâh el-Himyerî el-Yemenî (573/1178), *el-Hürû'l-în*, thk. Kemâl Mustafa, (Kahire: Mektebu'l-Hânci, 1948), 161.

⁴⁴ *Das Corpus Hermeticum Deutsch*, I, 4-5.

geçmiş, yani hulul etmiştir. Böylelikle Beyân b. Sem'ân sadece kendisinin değil, aynı zamanda bütün peygamberlerin hem peygamber hem de ilah olduklarını ve aynı şekilde imamların da ilah olduklarını öne sürmektedir.⁴⁵ Bu rivayette peygamberliğin bir döngüsel yapı içerisinde sürekli dünyaya geri döndüğü görülmektedir. Bu düşünce yapısı Beyân'ın yaşadığı dönem ve coğrafyada var olan Maniheizt düşünce yapısıyla birebir uyumaktadır. Nitekim onların döngüsel peygamberlik anlayışına göre peygamberler sürekli dünyaya geri dönerler.⁴⁶ Dolayısıyla hem Beyân'ın düşüncesinde hem de Maniheiztler'de insan içinde Tanrısal öz vardır. Beyâniyye buna ruh derken, Maniheiztler ışıık demektedir

Bağdâdî'nin Beyâniyye'yi Tenasüh bölümünde el-Mâneviyye, yani Maniheizm altında zikretmesi mühim bir noktadır.⁴⁷ Bu anlamda Bağdâdî, muhtemelen Beyâniyye'nin onlardan etkilenecek bu düşünceye sahip olduğunu düşünmektedir. Ayrıca Beyâniyye, Allah'ın nurdan bir insan olduğu, ayrıca organlarının da bulunduğu ve yüzünün dışında her tarafının yok olacağı inancındadır. Bundan dolayıdır ki Bağdâdî Beyâniyye'yi teşbih içeren bu görüşü nedeniyle Müşebbihe başlığı altında zikretmektedir.⁴⁸ Bu anlamda bazı ayetlere batını anlamlar yükleyenlerin erken dönemdeki ilk temsilcilerinden birinin Beyâniyye olduğu söylenebilir. Her ne kadar yüzeysel ve sınırlı bir batını teviller yapmış olsalar da ilerleyen asırlarda özellikle İsmaililer bunun daha geniş ve derinlemesine yapılmasına ön ayak olmuşlardır.⁴⁹ Hermetik metinlerde yer alan Tanrı'nın ölümsüz bir insan, insanın ölümlü bir Tanrı olması düşüncesi⁵⁰ ile Beyaniyye'de göze çarpan insan biçimci/antropomorfist tanrı anlayışı arasındaki benzerlik dikkat çekicidir. Dolayısıyla Beyâniyye gibi gulat çevrelerce dile getirilen bu yaklaşımın İslam coğrafyasında görülmesi ilk başta garipsenebilir de, daha önce bu coğrafyada kök salmış ve bin yılları aşan bir geçmişi olan gnostik/hermetik düşüncenin varlığı dikkate alındığında Beyaniyye'nin bu söyleminin mantığı daha anlaşılır hale gelmektedir.

⁴⁵ Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 20, 186, 199, 209

⁴⁶ I. Scheftelowitz, *Die Entstehung der Manichäische Religion und des Erlösungsmysterium*, (Giessen: Alfred Töpelmann Verlag, 1922), 44-49.

⁴⁷ Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 208-209.

⁴⁸ Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 169; a.mlf., *Usûlu'l-Îmân*, (Beyrut: Dâru'l-Hilâl, 2003), 63; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1, 177.

⁴⁹ Tucker, *Mahdis and Millenarians Shi'ite Extremists in Early Muslim Iraq*, 49.

⁵⁰ *Das Corpus Hermeticum Deutsch*, XII, 1.

Bazı kaynaklarda Beyâniyye'nin Tanrı'ya bir cinsiyet atfettiği rivayet edilir. Buna göre Tanrı erkek cinsiyetli⁵¹ nurdan bir varlıktır ve yüzünün dışında her tarafı olacaktır.⁵² Ancak bunların dışındaki kaynaklarda Beyâniyye'nin Tanrı'nın cinsiyeti hakkında bir görüş dile getirdiğine rastlanmaması ve Muğiriyye'nin fikirleri ile Beyâniyye'nin fikirleri arasındaki benzerlikler sebebiyle Beyâniyye'ye atfedilen bazı fikirlerin aslında Muğiriyye'ye aidiyeti de ihtimal dâhilindedir.⁵³ Çünkü bu düşüncelerin, yani Tanrı'nın cinsiyet olarak erkek olması fikrinin Beyâniyye'den çok Muğiriyye'ye ait olduğu düşünülmektedir.

Şehristânî ve Kummi'de, Beyân b. Sem'ân'ın, Kur'an'daki "Onlar, ille de buluttan gölgeler içinde Allah'ın ve meleklerinin gelmesini mi beklerler?"⁵⁴ ayetine dayanarak gölgeler içinde gelenin Hz. Ali olduğunu, gök gurlemesinin onun sesi ve şimşegin de onun tebessümü olduğunu öne sürdüğü rivayet edilir. Ayrıca rivayette Hz. Ali'nin öldükten sonra zaman zaman zuhur edeceği de dile getirilir.⁵⁵ Ancak bu iki rivayetin dışındaki bütün rivayetlerde Beyâniyye ve diğer Gulat fırkalarının Hz. Ali'nin değil, Ebû Hâşim'in tekrar geri döneceği inancından bahseder. Ayrıca şunu da özellikle belirtmek gerekir ki Gulat fırkalarında Hz. Ali motifi çok ön planda değildir. Abdullah b. Amr b. Harb el-Kindî, Beyân b. Sem'ân, Muğire b. Saîd, Ebû Mansûr el-İclî, Ebu'l-Hattâb el-Esedî ve bunların taraftarlarının Hz. Ali'nin nas ile tayin edildiğini kabul ettiklerini belirten rivayetlerin dışında Hz. Ali'ye çok ciddi bir referans yoktur.⁵⁶ Daha çok Muhammed b. Ali el-Hanefiyye, oğlu Ebû Hâşim ve kendi mezhep imamları ön plandadır. Bundan dolayı Şehristânî ve Kummi'nin naklettiği bu iki rivayet çok sıhhatli görülmemektedir. Şehristânî'de

⁵¹ Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî (606/1210), *İtikâdâtü Fırâki'l-Muslimîn ve'l-Müşrikîn*, thk. Ali Sâmî, (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1982), 57.

⁵² Ebû'l-Abbâs Abdullâh b. Muhammed b. Abdillâh el-Enbârî Nâşî' el-Ekber (293/906), *Kitâb Usûl'n-Nihâl*, (b.y.: y.y.), ts, 40. Bu eser Josef Van Ess, Frühe Mu'tazilitische Hâresiographie: zwei Werkes des Nâşî' al-Akbar (gest. 293 H.), Franz Steiner Verlag, Wiesbaden 1971, adlı eserin içinde geçmektedir. Nâşî el-Ekber'in bu eseri ilk kez Josef van Ess tarafından neşredilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Süleyman Tülücü, "Nâşî el-Ekber", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32: 433; van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra Eine Geschichte des Religiösen Denkens im Frühen Islam*, 6, 367.

⁵³ Tucker, *Mahdis and Millenarians Shi'ite Extremists in Early Muslim Iraq*, 43.

⁵⁴ Bakara, 2/210.

⁵⁵ Kummi-Nevbahî, *Şii Fırkalar: Kitâbu'l-Makâlâtve'l-Frak/ Fıraku's-Şia*, 111; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1, 177.

⁵⁶ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslamiyyîne'ihtilâfu'l-Musallîn*, 13.

aynı rivayet Sebeiyye başlığı altında da zikredilmiştir.⁵⁷ Dolayısıyla bu rivayette Hz. Ali'ye dair görüşü Beyaniyye ile ilişkilendirmenin doğru olmadığı anlaşılmaktadır. Tucker'ın da belirttiği gibi⁵⁸ muhtemelen Sebeiyye başlığı altında zikredilmesi gereken bu rivayet Şehristânî tarafından yanlışlıkla Beyâniyye başlığı altında zikredilmiş olmalıdır.

Beyâniyye'nin en dikkat çeken yanlarından biri, kurucusu olan Beyân b. Sem'ân'nın hem Hâşimî kabilesine mensup olmadığı hem de Hz. Ali'nin soyundan gelmediği halde imamet iddiasında bulunması ve o şekilde de belli bir kitle tarafından kabul görmesidir. Muhtemelen Hz. Ali soyundan olan Ebû Hâşim'den imameti aldığı söylemi elini güçlendirmiş ve bundan dolayı da Hz. Ali taraftarlarından kabul görmüştür. Bu yöntem diğer Gulat guruplar tarafından da uygulanmıştır. Yani bu yöntem, sosyo-politik muhalif guruplar için son derece kurnaz bir yöntemdir.

SONUÇ

Sonuç olarak Beyâniyye, İslam düşünce geleneğinde kabul görmemiş olan Gnostik fikirleri benimsemiş ilk fırkalardandır. Bu anlamda Beyâniyye'yi etkileyen Gnostik düşüncelerden biri İsmi Azam fikridir. Beyâniyye'ye göre en büyük isim olan İsmi Azam'ı bilen kişi gizli sırlara vakıf olur ve aynı zamanda olağan üstü güçler elde eder. Bundan dolayı Beyân b. Sem'ân bu isim sayesinde Zühre yıldızını çağırdığını ve orduları bozguna uğrattığını söylemiştir. Bu düşünce Hermetik metinlerde, Nag Hammadi metinlerinde ve Yahudi düşüncesinde de kaşımıza çıkmaktadır.

Beyâniyye ile gnostik düşüncenin kesiştiği hususlardan bir diğeri ise hulul ve tenasüh anlayışıdır. Beyâniyye'ye göre Allah'ın ruhu önce Hz. Adem'e oradan bütün peygamberlere, oradan Hz. Ali'ye ve sonrasında onun evlatlarına geçmiştir. Dolayısıyla bu yaklaşıma göre söz konusu peygamberler, Ali ve oğulları tanrısal bir öz taşımakta ve böylece Tanrı olmuş olmaktadırlar. Bu itibarla bunların yolunda gitmek, Tanrı'nın yolunda gitmekle eş anlamlıdır. Beyâniyye'nin bu düşünce yapısı tipik bir Gnostik düşüncedir. Tanrı insana hulul eder ve insanlar bedenleşmiş o Tanrı'yı takip ederek kurtuluşa ererler. Hulul etiği kişi öldükten sonra ise bir başka bedene göç eder ve bu böylece devam eder.

Beyâniyye'nin düalist Tanrı anlayışında Gnostik düşüncesinin en belirgin karakteristik özelliği olan düalist Tanrı anlayışını

⁵⁷ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1, 204-205.

⁵⁸ Tucker, *Mahdis and Millenarians Shi'ite Extremists in Early Muslim Iraq*, 47-48.

görmekteyiz. Örneğin Maniheizm'de kötülük ile mücadelede insanların kurtuluşa erebilmeleri için Demiurg, yani yeryüzünün Tanrısı dünyayı yaratmıştır. İnsan kurtuluşa ermek istiyorsa sıkı bir şekilde yeryüzü Tanrısına bağlanıp mücadele etmesi gerekmektedir. Çünkü o, gerçek ve aşkın Tanrı tarafından bunun için gönderilmiştir. Hermetik düşüncede de o artık ilahi sırları çözmüş, hakikatin ne olduğunu bilen biridir. O bundan böyle çift bir doğaya sahiptir. Çünkü bir tarafını ölümlü madde, diğer tarafını ise ölümsüz ruh oluşturmaktadır.

Netice itibarıyla babasının muhtemelen Süryani bir kültürden gelmesi Beyân b. Sem'an'ın Gnostik düşünceyi öğrendiği yahut en azından bu düşünceden haberdar olduğu kanaatini kuvvetlendirmektedir. Bu durumun Gnostik fikirleri ortaya atmasında tesirli olduğu da kuvvetle muhtemeldir. Benimsemiş olduğu düalist Tanrı anlayışı ve İsm-i Azam ile olağanüstü güçler elde ettiği iddiası bunun bir neticesidir. Bunlar bize Gnostik düşüncesinin somut iz düşümlerini göstermektedir.

KAYNAKÇA

Bacher, Wilhelm. "Shem ha-Meforash". *The Jewish Encyclopedia*. 11: 263-264. London - New York: Funk and Wagnalls Company, 1905.

el-Bağdadî, Ebû Mansûr 'Abdülkahir b. Tâhir b. Muhammed (429/1037). *Mezhepler Arasındaki Farklar*. trc. Ethem Ruhi Fıçlalı. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.

el-Bağdadî, Ebû Mansûr 'Abdülkahir b. Tâhir b. Muhammed (429/1037). *Usûlu'l-İmân*. Beyrut: Dâru'l-Hilâl, 2003.

Bauer, Walter. *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der Frühchristlichen Literatur*. haz. Kurt Aland- Barbara Aland. Berlin-New York: De Gruyter, 1988.

Bianchi, Ugo. "Demiurge". *Encyclopedia of Religion Second Edition*. 4, 2272. Ed. Lindsay Jones, Thomson Gale. London: y.y., 2005.

Bolay, Süleyman Hayri. *Felsefi Doktrinler Terimler Sözlüğü*. Ankara: y.y., 1990.

Buckley, R. B. "İlk Dönem Şii Gulat". trc. Mehmet Atalan. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 10/2, (2005): 137-159.

el-Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap-İslam Kültürünün Akı yapısı*, trc. Burhan Köroğlu- Hasan Hacak- Ekrem Demirli, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2000.

Das Johannesbuch der Mandäer. Notlarla birlikte trc. Mark Lidzbarski. Giessen: Verlag von Alfred Töpelmann, 1915.

Das Corpus Hermeticum Deutsch. Grekçe'den Almancaya açıklamalı bir şekilde trc. Carsten Colpe- Jens Holzhausen. Stuttgart: Friedrich Frommann Verlag, 1997.

Die Gnostischen Schriften aus Nag Hammadi. Kıpti dilinden Almancaya açıklamalı bir şekilde trc. Gerd Lüdemann - Martina Janssen. Göttingen: y.y., 1997.

Ebu'l-Kâsım Abdillâh b. Ahmed b. Mahmûd el-Belhî el-Kâ'bi (319/931). *Kitâbu'l-Makâlât ve Me'ahu 'Uyunu'l-Mesâilu'l-Cevâbât*. thk. Hüseyin Hansu- Râcih Kurdî- Abdulhmîd Kurdî. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018.

el-Eş'arî, Ebû'l-Hasan Ali b. İsmâil (324/935-936). *Makâlâtü'l-İslamiyyîn ve'ihtilâfu'l-Musallîn*, thk. Hellmut Ritter. Beyrut: y.y., 2005.

Guillaume, Alfred. *Prophecy and Divination Among the Hebrews and Other Semites*, London: Hodder and Stoughton, 1938.

Halm, Heinz. *Die Islamische Gnosis Die Extreme Schia und Die 'Alawiten*. Zürich und München: Artemis Verlag, 1982.

el-Himyerî, Ebû Saîd Neşvân b. Saîd (b. Neşvân) b. Sa'd b. Ebî Himyer b. Ubeydillâh el-Yemenî (573/1178). *el-Hûrû'l-în*. thk. Kemâl Mustafa. Kahire: Mektebu'l-Hânci, 1948.

Hodgson, Marshall G. S.. *İslam'ın Serüveni Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih*. trc. Metin Karabaşoğlu. İstanbul: İz Yayıncılık, 1995.

Hoeller, Stephan A.. *Gnosticism: New Light on the Ancient Tradition of Inner Knowing*. Illionis: The Theosophical Publishing House, 2002.

İbn-i Kuteybe, *Hadis Müdafaası*, trc. Hayri Kırbaşoğlu, İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1989.

İbnu'l-Esir, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed Abdülkerîm (630/1233). *el-Kâmil fi't-Târîh*. Lübnân: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 2010.

İşık, Harun. "Gnostisizmin Genel Teolojik Arka Planı ve Tarihsel Gelişimi". *Gnostik Akımlar ve Okültizm Sempozyumu*, Malatya: İnönü Üniversitesi Matbaası, 2012, 29-43.

Klima, Otakar. *Mazdak: Geschichte Einer Sozialen Bewegung Im Sassanidischen Persien*. New York: Ayer Co Publisher, 1980.

el-Kummî, Sa'd b. Abdillâh el-Eş'arî (300/912)- en-Nevbahtî, Hasan b. Mûsâ (302/915). *Şî Fırkalar: Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak/Fıraku's-Şia*. trc. Hasan Onat- Sabri Hizmetli- Sönmez Kutlu-Ramazan Şimşek. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004.

el-Makrizî, Ebû Muhammed (Ebû'l-Abbâs) Takıyyüddin Ahmed b. Ali b. Abdilkâdir b. Muhammed (845/1442). *el-Mevâ'iz ve'l-İ'tibârbi Zikri'l-Hutat ve'l-Âsâr*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1418.

Manichaica Latina Band 1 Epistula ad Menoch. Latinceden Almancaya açıklamalı şekilde trc. Markus Stein. Wiesbaden: Springer Fachmedien, 1998.

Mead, G. R. S.. *Thrice-Greatest Hermes Studies in Hellenistic Theosophy and Gnosis*. London and Benares: The Theosophical Publishing Society, 1906.

Nâşî' el-Ekber, Ebû'l-Abbâs Abdullâh b. Muhammed b. Abdillâh el-Enbârî (293/906). *Kitâb Usûl'n-Nihâl*. b.y.: y.y., ts.

en-Neşşâr, Ali Sami. *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*. trc. Osman Tunç. Ankara: İnsan Yayınları, 1999.

al-Qâdî, Wadâd. "The Development of the Term 'Gulat' in Muslim Literature with Special Reference to the Kaysâniyya". *Aktendes. VII. Kongresses für Arabistik und Islamwissenschaft*. 295-319. ed. A Dietrich. Göttingen: y.y., 1974.

er-Râzî, Ebû Hâtim. *Kitabu'z-Zîne fî Kelimati'l-İslâmiyye el-Arabiyye*, thk, Abdüsselam es-Samerraî, Bağdat: Dâru Vâsit, 1982.

er-Râzî, Murtazâ b. Dâi. *Tabkira el-A'vâm fî Ma'rifeti Makâlât el-Enâm*. Tahran: y.y., 1313/1895.

Scheftelowitz, I. *Die Entstehung der Manichäische Religion und des Erlösungsmysterium*. Giessen: Alfred Töpelmann Verlag, 1922.

Sechzig Upanishad's des Vega. Sanskritçeden trc. Paul Deussen. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1921.

eş-Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim b. Ahmed (548/1153). *el-Milel ve'n-Nihal*. thk. Emîr Ali Muhannâ- Ali Hasan Fâ'ûr. Beyrut: y.y., 1993.

et-Taberistânî, Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî (606/1210). *İ'tikâdâtü Fırâki'l-Muslimîn ve'l-Müşrikîn*. thk. Ali Sâmi. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1982.

et-Tefrişî, Seyyid Emir Mustafa el-Hüseyinî (406/1015). *Nakdü'r-Ricâl fî İlmi'r-Ricâl*, Tahran: 1318.

Tucker, William F. *Mahdis and Millenarians Shi'ite Extremists in Early Muslim Iraq*. New York: Cambridge University Press, 2008.

Tülücü, Süleyman. "Nâşî el-Ekber". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32: 432-434. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Van Ess, Josef. *Frühe Mu'tazilitische Häresiographie: zwei Werkedes Nâşî' al-Akbar (gest. 293 H.)*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1971.

Van Ess, Josef. *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra Eine Geschichte des Religiösen Denkens im Frühen Islam*. Berlin- New York: Walter de Gruyter, 1991.

Von Wesendonk, Otto Gunther. *Die Lehredes Mani*. Leipzig: Otto Harrassowitz Verlag, 1922.

SUMMARY

Gnosticism is known to have a history that goes back centuries before Christ, although it is not clearly known when it originated. Gnosticism, which is not a single body, has influenced many religious and philosophical movements in the historical process and manifested itself differently in each of them. For this reason we define Gnosticism, which has no single definition, as "a religious-philosophical movement that cannot be understood by the senses in the world of the senses, and we claim that redemption comes with a knowledge of the mystery, essence and truth can be achieved in all phenomena and is an alternative to religion. "

Gnosticism, a unique understanding of God, the idea of the creation of the universe and of man, and the idea of Gnostic knowledge that is supposed to lead to salvation, influenced many religious and philosophical currents throughout history. For example, here we can mention Indo-Persian thought, Neo-Platonism, Hermetism, Judaism, and Christianity, which is not a typical Gnostic belief, but contains manifestations of Gnostic thought. In addition, Gnosticism itself emerged as an independent structure, the most concrete examples of which are Sabianism and Manichaeism. The main characteristic of Gnostic thinking, represented differently in each one, is duality. This duality appears in some currents in the form of the unknown real God and the God Demiurge who created matter in spite of him, while in others it manifests itself as the God who created matter according to the will of the true God. Duality also appears in the form of the material realm, which is dark and bad, and the realm of light, which is good. Accordingly, people are in a dualistic structure, including the mind and mine. Mind stands for good, body for bad. That is, while the soul belongs to the world of light, the body belongs to the material world. The soul is trapped in

the body and so that it can return to its original home, the realm of light, it must be freed from the evil material body. For this it is constantly fighting with matter.

It is not possible for the soul to win this battle and obtain salvation on its own. For this, the unknown needs the help of the true God. God also communicates with man, ie the soul, with the knowledge of the truth behind the visible, which cannot be grasped by the senses. In this way, he will get rid of all kinds of misleading and untrue information and gain knowledge of the truth, and he will win the battle that he started with matter and gain salvation. Therefore we see here that knowledge is also present in a dualistic structure. In other words, the information generated by the visible and human, and the truth information that is supposed to be above everyone. However, this information cannot be obtained through reason, but is the information that enters the soul of man through the inspiration of God. In addition, this information, which is supposed to lead to salvation, is only given to those who have been appointed by God. Other people can only attain salvation if they are subject to those people.

Currents that were influenced by Gnosticism or emerged as an independent structure were predominantly in what is now the Middle East and its surroundings, where three continents cross. These movements, which have existed in this geography for centuries, influenced each other in the historical process and influenced the Muslims with the conquest of this geography and were also influenced by them. In this sense, Gnostic thought was passed on to Muslims not through a single channel such as Neo-Platonism or Hermetic Thinking, but through syncretistic structures, Christianity, Neo-Platonism, Hermetic and Gnostic thoughts such as Nestorian and Yakubi , which are sub-branches of Assyrianism.

We encounter Shiite sects such as Keysâniyye, Beyâniyye, Mansûriyye, Muğiriyye and Hattâbiyye, who were characterized by some Gnostic ideas in the early periods of Islam. Since it will be beyond the scope of an article to deal with all of these groups, this study attempts to determine the reflections and effects of Gnosticism in Shia Gulat thinking with reference only to the Beyâniyye party. This will open up a better understanding of other Gnostic thinking styles that arose in the next process.

The ideas that we believe are influenced by these groups are thoughts that are not in Islam but were taken over from Gulat. One of them is the idea of the name Azam. According to Gulat, the person who knows his name Azam knows the greatest name, the secret secrets, and at the same time gains extraordinary powers. In this

sense, Beyân b. Sem'ân said that thanks to this name he called the star of Zühre and defeated the armies. This thought is also mentioned in Hermetic texts, Nag Hammadi texts and Jewish thoughts. He mentions that the person who knows the greatest name there will have divine power.

Another problem that Beyaniyye has been affected by is the Hulul and transmigration. The Spirit of God is Hz. Adam to all the prophets and from there to Hz. They think that he later passed on to Ali to his children. According to some especially Mohammed b. Ali goes on to al-Hanefiyya and then to his son Abu Hashim. So according to this idea, they also become God. So to follow them means to follow God. On this basis, the dualistic understanding of God in the Gnostics in Beyâniyye developed. In this sense, Beyân b. Semyan in the Koran "The God in heaven and God on earth is He." He says he is the deity on earth by showing the verse as evidence.

Another problem affecting gnosticism in Gulat is anthropomorphism. Gulat compares God to a male person who has hands, arms, head and legs, can speak and has a crown on his head. Abu Mansour even mentions that God stroked his head and talked to him. This way of thinking, which is unprecedented in Islamic thought, has Gnostic elements. In Gnostic texts he describes God's organs as a person with a crown on his head and a male gender.

Perhaps the most important idea that Beyâniyye was influenced by Gnostic thinking is Gnostic knowledge. According to this mentality, which is called wise knowledge in Islamic thought, God gives certain people whom He chooses the only knowledge that leads people to salvation. Any person who follows the knowledge that creates an alternative to revelation and reason will come to salvation. To do this, it must follow the person who received this information and must not go beyond what he said. This idea of gulat was adopted and applied from the Gnostic tradition. It says that this information is given only to God's elect and that it must be followed for salvation.

**MEZHEPLER TARİHİ LİTERATÜRÜNDEKİ BENZERLİKLER
ÜZERİNE BİR ÇALIşMA
“KİTÂBU’R-REDD VE TELBİSÜ İBLİS ÖRNEĞİ”**

A Study On The Similarities In The Literature Of Sects History
“The example of Kitâb al-Radd and Talbis Iblis”

Aysel ÖZTÜRK¹

Zeynep ALİMOĞLU SÜRMEĐİ²

Öz

Ebû Mutî’ Mekhûl b. el-Fadl en-Nesefî’nin “Kitâbu’r-Redd ‘alâ ehli’l-bidâ’ ve’l-ehvâi’-d-dâle” adlı eserinin Hanefî makâlât geleneği içerisinde 73 fırka rivayetini esas alarak İslâm fırkalarının 6x12+1=73’lük sistemle tasnife tâbi tutulduğu en eski çalışmalarından biri olduğu söylenebilir. Nesefî’nin kullandığı bu tasnif sistemi, kendisinden sonraki pek çok müellifi özellikle de Hanefî makâlât müelliflerini etkilemiştir. Ancak bu tasnif sistemini kullanan alimler Hanefîlerle sınırlı değildir. Nitekim Hadis taraftarları içerisinde değerdendirilebilecek olan Hanbelî alimi Ebû’l-Ferec İbnü’l-Cevzi de Telbisü İblis adlı eserinin bir bölümünde 6x12+1=73 şeklindeki sisteme dayanan bir tasnif kullanmıştır ki bu tasnif; fırkaların isimlendirilmesi, alt fırkaların sıralanışı ve tanımlanması gibi pek çok yönden Nesefî’nin tasnifine

Abstract

The work of Abû Mutî’ Makhûl ibn Fadl al Nasafi, “Kitâb al-Radd ‘alâ ahl al-bida’ wa-al-ahwâ al-đalla” can be said to be one of the oldest works in the Hanafi maqalat tradition in which Islamic sects are classified with the system of 6x12+1=73 based on the 73 sects narrative. This classification system used by Nasafi has influenced many authors after him, especially the Hanafi maqalat authors. However, the scholars using this system are not limited to the Hanafis. Hanbali scholar Abu’l Farac Ibn al Jawzi, who can be considered among Hadith Supporters, also uses a classification based on the 6x12+1=73 system in a part of his work called Talbis Iblis, and this classification is similar to the

* Bu makale, “Kitâbu’r-Redd ve Telbisü İblis’in Mezhepleri Tasnif Açısından Mukayesesi” adlı doktora seminerinden türetilmiş olup herhangi bir yerde yayımlanmamıştır. Ayrıca makalede araştırma ve yayın etiğine uyulmuştur. /This article is extracted from doctorate seminar entitled “Comparison between Kitâb al-Radd and Talbis İblis in Terms of Sects Classification ” and has not been published anywhere. In addition research and publication ethics are followed in the article.

¹ Vaiz, Elazığ İl Müftülüğü, Elazığ, Türkiye/e-posta: ayselbetulozturk@gmail.com/ ORCID ID: orcid.org/ 0000-0002-0917-6040.

² Dr. Öğr. Üyesi, Fırat Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, Elazığ, Türkiye/ e-posta: zasurmeli@firat.edu.tr/ORCID ID: orcid.org/ 0000-0003-0101-1812/

Başvuru Submission	Kabul Accept	Yayın Publish
04.11.2020	24.12.2020	30.12.2020

DOI: 10.18403/emakalat.820896

benzemektedir. Bu bakımdan çalışmamızda iki eserde yer alan tasnifler ve fırkalar, eserlerin bütünü de dikkate alınarak mukayese edilip aradaki benzerlik ve farklılıklar, kimi Hanefî ve Hadis Taraftarları makâlât eserleri de göz önünde bulundurulmak suretiyle ortaya koyulmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: 73 Fırka Rivayeti, Neseî, İbnü'l-Cevzî, Kitâbu'r-Redd, Talbisü İblis.

classification of Nasafi in many ways such as naming the sects, as well as ordering and defining the sub-sects. In this study, the classifications and sects in the two works will be compared by paying attention to the whole of the texts, and the similarities and differences between them will be tried to be revealed by taking some Hanafi and Hadith Supporters' maqalat works into account.

Key Words: 73 Sects Narrative, Nasafi, Ibn al Jawzi, Kitâb al-Radd, Talbis Iblis.

GİRİŞ

Makâlât yazıcılığını etkileyen en önemli unsurlardan biri hiç şüphesiz ki iftirak hadisidir. Hz. Peygamber'e dayandırılan ve ümmetin 73 fırkaya ayrılıp sadece birinin kurtuluşa ereceğini bildiren rivayet, makâlât müelliflerinin mensup olduğu mezhebi, kurtuluşa eren fırka olarak merkeze almaları ve bunun dışında kalanları ise dalâlet ehli olarak görmelerinde etkili olmuştur. Yine bu sayıya ulaşmada müellifin mezhebî bakış açısını da yansıtabilecek çeşitli tasnif sistemleri ortaya çıkmıştır. Bu tasnif sistemlerinden biri de $6 \times 12 + 1 = 73$ sistemidir ki bu sistem, daha çok Hanefî makâlât müellifleri tarafından kullanılmıştır.

Hanefî âlimi olarak kabul edebileceğimiz ve kaynakların kendisinden hâfız, muhaddis, fakih ve zâhid gibi nitemelerle bahsettiği Ebû Mutî' Mekhûl b. el-Fadl en-Neseî'nin³ "Kitâbu'r-Redd 'alâ ehli'l-bida' ve'l-ehvâi'd-dâlle" adlı eseri, Hanefî makâlât geleneği içerisinde günümüze ulaşan ve 73 fırka rivayetini esas alarak

³ Ebû Abdillâh Şemsüddinn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1983), 15/33; Ebû Muhammed Muhyiddin Abdülkâdir b. Muhammed b. Muhammed el-Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv, (Kahire: y.y. 1979), 3/498-499; Carl Brockelmann, *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî*, trc. Abdulhalîm en-Neccâr, (Kahire: Dâru'l Me'ârif, t.y.), 4/75; İsmâil b. Muhammed b. Mir Selîm el-Bâbânî el-Bağdâdî, *Hediyyetü'l-Ârifîn Esmâü'l-Müellifîn ve Âsâru'l-Muşannifîn*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1951), 2/470.

firkaları tasnif etmiş olan en eski eser olması bakımından makâlât geleneğinde önemli bir yere sahiptir.⁴

Kitâbu'r-Redd'i önemli kılan bir diğer husus ise, 73 sayısına ulaşmak için kullanılan ve diğer geleneklerden farklılık arz eden yöntemdir. Bu yöntemde ilk olarak firkalar altı ana kola ayrılır ve her bir ana firkanın altında on iki alt kola yer verilerek kurtuluşa erecek fırka ile birlikte sayı 73'e tamamlanır. $6 \times 12 + 1 = 73$ 'lük sistemin ilk olarak Nesefî tarafından uygulanıp uygulanmadığı netlik kazanmamakla birlikte bu sistem, Nesefî'den sonraki ve özellikle de Hanefî gelenek içerisindeki makâlât müelliflerini etkilemiş ve onların firkaları tasnif yöntemlerinde belirleyici olmuştur.⁵ Ancak bu yöntemden etkilenenler, Hanefî alimlerle sınırlı değildir. Nitekim Hanbelî âlimi Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî de bu yöntemin uygulandığı fırka tasnifini, eserinde kullananlardan biridir. O, tam bir makâlât eseri hüviyeti göstermeyen Telbîsü İblîs adlı eserinin ilk bölümlerinde bid'at firkalardan bahsetmiş ve bunları tasnif ederken Kitâbu'r-Redd'deki gibi 73 fırka rivayetini esas almış ve bu sayıya ulaşmada $6 \times 12 + 1 = 73$ 'lük sistemi kullanmıştır.⁶

⁴ Eser, ilk defa Marie Bernard tarafından 1980 yılında neşredilmiştir. Bk. Marie Bernard, "Le Kitâb al-Radd 'alâ l-Bida' d'Abû Mutî' Makhûl al-Nasafî", *Annales Islamologiques*, C. 16 (1980): 39-126; Eserin bir diğer tahkiki ise Seyyid Bahçivan tarafından 2013 yılında yapılmıştır. Bk. Ebû Mutî' Mekhûl b. el-Fadl en-Nesefî, *Kitâbu'r-Redd 'alâ ehli'l-bidâ' ve'l-ehvâi'd-dâlle*, thk. Seyyid Bahçivan (Konya: Hikmetevi Yayınları, 2013). Çalışmamızda, esas olarak Bahçivan'ın tahkikini kullanmakla birlikte karşılaştırmalarda Bernard tahkikini de göz önünde bulundurduk.

⁵ Hanefî makâlât geleneği içerisinde yer alıp firkaların $6 \times 12 + 1 = 73$ 'lük sisteme göre tasnif edildiği bazı eserler şunlardır: Kime ait olduğu belli olmayan "Risâle fî beyânî gurûhi ehli'd-đalâle ve makâlâtihim" adlı eser, İbnü's-Serrâc'ın "Tezkiretü'l-mezâhib"i, Osman el-Kirmânî el-İrakî'nin "el-Fıraku'l-müfterika beyne ehli'z-zeyg ve'z-zendeğa"sı, Mahmut Tahir Gazzâlî'nin "Ma'rifetü'l-mezâhib"i Ömer Nesefî'nin "Beyânü'l-mezâhib"i ve Kemal Paşazâde'nin "Fıraku'd-đâlle" adlı eseri. Detaylı bilgi için bk. Muzaffer Tan "Hanefî-Mâturîdî Fırak Geleneği Bağlamında Mezheplerin Tasnifi Meselesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49/2 (2008):130-151; Hasan Acar, *Ebû Mutî' Mekhûl en-Nesefî'nin 'Kitâbu'r-Redd ale'l-Ehvâ' ve'l-Bida' İsimli Eserinde Mezhepleri Tasnifi ve Mürcü Makâlât Geleneği İçindeki Yeri* (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2003), 81-92.

⁶ Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahman b. Ali İbnü'l-Cevzî, "*Kitâbu Telbisi İblîs*", thk. Ahmed b. Osman el-Mezîd, (Riyad: Dâru'l-Vatan li'n Neşr, 2002), 157-202. Çalışmamızda Ahmed b. Osman el-Mezîd'in tahkikini kullandık. Ancak karşılaştırma yaparken Ali Hasan Ali Abdulhamîd'in tahkikinden de istifade ettik. Bk. Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahman b. Ali İbnü'l-Cevzî, *el-Münteka'n-nefis min Telbisi İblîs*, thk. Ali Hasan Ali Abdulhamîd, (y.y: Dâru İbnü'l-Cevzî, t.y.).

Hicrî altıncı asrın en velûd müelliflerinden biri olan İbnü'l-Cevzî, iyi bir tahsil görmüş ve tefsir, hadis, fıkıh, ahlak, tıp gibi birçok alanda ve çok sayıda eser kaleme almış bir alimdir.⁷ Onun makâlât edebiyatı açısından önemli olan eseri ise Telbisü İblis'tir. Hanbelî olan İbnü'l-Cevzî⁸ bu eserinde Hadis Taraftarları makâlât eserlerinde pek rastlanmayan ve çoğunlukla Hanefî gelenekte karşılaştığımız sistemi kullanmıştır.⁹ Ayrıca Telbisü İblis'te kullanılan tasnif; tasnifte yer alan fırkalar, fırka isimleri ve fırkaların tanımlanmaları gibi hususlarda ufak farklar dışında Nesefî'nin tasnifinin bir özeti gibidir. Ancak burada Nesefî'nin tasnifinden farklı olarak fırkalar eleştiriye tâbi tutulmaz. Bu özelliği ile tasnif; Ömer Nesefî'nin Beyânü'l-mezâhib'i¹⁰ ve İbnü's-Serrâc'ın Tezkiretü'l-mezâhib'ine¹¹ benzemektedir. Tüm bu benzerlikler, İbnü'l-Cevzî'nin söz konusu tasnifi Hanefî bir âlimden almış olabileceği ihtimalini gündeme getirmektedir. Bu bakımdan çalışmamızda Kitâbu'r-Redd ve Telbisü

⁷ Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabî, *Tezkiretü'l-ıhuffâz*, (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1998), 4/92; Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Hallikân el-Bermekî el-İrbilî, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'iz-zamân*, thk. İhsân 'Abbâs, (Beyrut: Dâru's-Sadr, t.y.), 3/140.

⁸ İbnü'l-Cevzî'nin fikhî açıdan mezhebî kimliği olarak kaynaklarda Hanbelî ifadesi yer almaktadır. Bk. Bâbânî, *Hediyetü'l-'Arifîn*, I/520; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, (Beyrut: Dâru ihyai't-türâsi'l-'Arabî, t.y.),5/157; Ayrıca kendisi "Menâkıbü'l-imâm Ahmed b. Hanbel" adlı eserinde bu mezhebî tercih nedenini bir bâb başlığı altında vermiştir. Bk. Ebu'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed b. el-Cevzî, *Menkıbü'l-imâm Ahmed b. Hanbel*", thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî (y.y. Dârü Hicr, t.y.), 660. Müellifin mezhebî tercihi için ayrıca bk. Ebu'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed b. el-Cevzî, *Def'u şubheti't-teşbih*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî (y.y. el-Mektebetü'l-Ezheriyye, t.y), 4.

⁹ Hadis Taraftarları makâlât geleneği içerisinde değerlendirebileceğimiz Yemenî ve Seksekî, 73 sayısına ulaşmak için $4 \times 18 + 1 = 73$ 'lük bir yöntem kullanmıştır. Malatî ise ana fırkaları altıya ayırmakla birlikte onun tasnifinde tam bir düzenden söz edilemez. Bk. Ebü Muhammed el-Yemenî, *'Akâidü's-selâse ve seb'in fırka*, thk. Ahmed b. Atıyye el-Gâmidî, (Medine: y.y., 1993); Ebü'l Fadl 'Abbas b. Mansûr es-Seksekî el-Hanbelî, *el-Burhân fî ma'rifeti 'akâidi ehli'l-edyan*, thk. Bessâm Ali el-Âmûş, (Ürdün: Mektebetü'l Menâr, 1996) ; Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed b. Abdurrahmân el-Malatî, *et-Tenbih ve'r-red 'alâ ehli'l-ehvâ ve'l-bida'*, thk. Muhammed Zâhid b. Hasan el-Kevserî, (Bağdat: Mektebetü'l-müsennâ, 1968).

¹⁰ Ebü Hafs Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed en-Nesefî, *Beyânü'l-mezâhib*, (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 37353 080/MEC.R.

¹¹ Fığlalı, İbnü's-Serrâc'ın en erken hicrî altıncı asır sonrasında yaşamış ve Telbisü İblis'ten istifade etmiş olabileceği üzerinde durmaktadır. Bk. Ethem Ruhi Fığlalı, "Burdur Kütüphanesi'nde Bulunan Bir Risale "Tezkiretü'l-mezâhib" *İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi*, S. 2 (1975): 99-141. Bu esere atıfta bulunurken "İbnü's-Serrâc, Tezkiretü'l-mezâhib" diye bahsedilecektir.

İblis mukayese edilerek kullanılan tasniflerdeki benzerlik ve farklılıklar, diğer geleneklerdeki makâlât eserleri de göz önünde bulundurulurken ortaya koyulmaya çalışılmıştır.

Kitâbu'r-Redd ve Telbîsü İblîs'in Mezhepleri Tasnifi

Sünnete bağlı kalarak doğru yola girmek ve sapıklığa düşmemek için değişik fırkaları tanımak, onları araştırmak gerektiğini düşünen Nesefî, bu amaçla ve kardeşlerine nasihat bağlamında eseri kaleme aldığını belirtmiştir.¹² Ayrıca o, bu amaç doğrultusunda cemaate bağlılığın önemini vurgulamış ve bid'at ehlinin durumunu olumsuzlayan ifadelerle yer vererek görüşlerini ayet ve hadislerle desteklemeye çalışmıştır. Nesefî'nin hedefinde ise bid'at ehlinin tüm fırkalarını açıklamak, tanıtmak ve her bir fırkayı o düşüncelere sevk eden sebepleri zikretmek yer almaktadır.¹³ Bu hedefe uygun olarak eserin örgüsü baştan sona kadar bid'at fırkaların tanıtımına yönelik hazırlanmış olup bu yönüyle eser, tam bir fırak eseri niteliği göstermektedir.

İbnü'l-Cevzî ise insanları, iblisin hilelerine karşı uyarmak gayesiyle Telbîsü İblîs'i yazdığını belirtmiştir. Eser, iblisin farklı kesimlere karşı hileleri noktasında ele alındığından sadece İslam'da yer alan bid'at fırkalarını işlemez. Öyle ki iblisin farklı inanç ve dinlerdeki aldatmalarına ve hatta İslam dairesinde olup bid'at ehli olmamakla birlikte farklı mevki ve ilim dallarında yer alanlara karşı hilelerine de geniş bir şekilde yer verilmiştir. Bu özelliği ile Telbîsü İblîs, bütünüyle fırak eseri özelliği göstermemekte, daha ziyade şeytanın hilelerine karşı insanı/insanlığı uyarmak gayesine matuf bir yapı arz etmektedir.

Kitâbu'r-Redd'de bid'at ehlinin taksimine geçilmeden önce cemaate bağlı kalmanın önemine vurgu yapılmış ve ardından bid'at ehlinin kerihliğini ortaya koyan hadislere ve İslam alimlerinin sözlerine yer verilmiştir. Bid'at fırkaların taksiminde ise birçok makâlât eserinde olduğu gibi 73 fırka rivayeti esas alınmıştır. Bu rivayet ile ilgili olarak Enes b. Mâlik, Abdullah b. Ömer ve Katâde'nin Enes'ten yaptığı rivayetlere yer verilmiştir. Bu rivayetlerde Hz. Peygamber; ümmetinin 73 fırkaya ayrılacağını, biri hariç diğerlerinin helak olacağı haberini vermektedir. Son iki rivayette kurtuluşa erecek fırka hakkında bilgi verilmezken Enes b. Mâlik'ten gelen

¹² Nesefî, *Kitâbu'r-Redd*, 112-113.

¹³ Nesefî, *Kitâbu'r-Redd*, 113-119.

rivayette kurtuluşa erecek fırka için “o cemaattir” ifadesi kullanılmıştır.¹⁴

Nesefî, *Kitâbu'r-Redd*'de yer alan bid'at fırkalarının sayısını belirlerken 73 fırka rivayetine sıkı sıkıya bağlıdır. Ancak o, bu sayıya ulaşmada kullanmış olduğu sistem bakımından farklı bir yol izlemiş ve ilk olarak ana bid'at fırkaları altı kısma ayırmış ardından her bir ana fırkanın altında on iki alt fırkaya yer vermek suretiyle kurtuluşa eren fırka ile birlikte sayıyı yetmiş üçe ($6 \times 2 + 1 = 73$) tamamlamıştır. Nesefî'nin bu tasnifi, kendisinin mi oluşturduğu yoksa birilerinde mi aldığı bilinmemekle birlikte oldukça düzenli bir yapı arz eden bu tasnif, kendisinden sonraki birçok müellifi özellikle de Hanefî makâlât müelliflerini etkilemiştir.

Kurtuluşa eren fırka ile ilgili olarak ise Nesefî, *اهل الجماعة المرجون* ifadesini kullanmıştır.¹⁵ *المرجون* kelimesi, metne sonradan ilave edilmemiş, müellif tarafından kaydedilmişse o takdirde Nesefî'nin kurtuluşa eren fırkayı “Mürçîi Cemaat Ehli” şeklinde verdiği söylenebilir. Ancak Nesefî, Mürçie'yi aynı zamanda bid'at fırkalar arasında da zikretmiştir. Onun bu tavrı Mürçie algısı ile ilgili olmalıdır. Zira mahmûd/mezmûm (övülen/yerilen) Mürçie algısı düşünüldüğünde Nesefî'nin “cemaat” diye adlandırdığı grubu, övülen Mürçie olarak; bid'at fırkalar arasında zikrettiği Mürçie'yi ise yerilen Mürçie olarak algılaması anlaşılabilir bir durumdur.¹⁶

¹⁴ Nesefî, *Kitâbu'r-Redd*, 130-131.

¹⁵ *اهل الجماعة المرجون* ifadesindeki *المرجون* kelimesi eserin tahkikini yapan Marie Bernard ve Seyyid Bahçivan tarafından farklı okunmuştur. Bernard ifadeyi, “Ehlü'l-Cemâ'atî'l Mürçî'un” şeklinde okurken Bahçivan ise *المرجون* kelimesini harekeleyerek “Mürcevn” şeklinde okumuştur. *المرجون* kelimesi, *واخرون مرجون* ... لامرالله... (başka bir kesimde var ki Allah'ın emrine bırakılmıştır...) şeklinde Tevbe Süresi 106. ayetinde geçmektedir. Ayetteki kelimenin “geriye bırakmak, ertelemek” gibi anlamları, Mürçie kelimesinin kök anlamında da yer almaktadır. Eğer bu kelime metne sonradan ilave edilmemiş, müellif tarafından kaydedilmişse o takdirde Nesefî'nin kurtuluşa eren fırkayı “Mürçîi Cemaat Ehli” şeklinde verdiği söylenebilir. Ancak Nesefî'nin hem kurtuluşa eren fırkayı “Mürçîi Cemaat Ehli” diye vermesi hem de Mürçie'yi sapkın fırkalar arasında zikretmesi kafa karışıklığına sebep olmuştur. Konu ile ilgili olarak Gömbeyaz, Mürçîi olan bir kişinin sapkın fırkalar içerisinde Mürçie'ye yer vermesinin pek makul olmadığını aynı zamanda kelimenin “mürcevn” olarak okunmasının da Kur'an'daki (Tevbe 9/106) olumlu olmayan anlamı itibarıyla pek mümkün olmadığını belirterek kelimedeki bir okuma hatası olabileceği üzerinde durur ve doğru okunuşun *الناجون* (en-nâcûn/ kurtuluşa eren ehlü'l-cemâ'a) olabileceğini belirtir. Bk. Kadir Gömbeyaz, *İslam Literatüründe İtikâdî Fırka Tasnifleri*, (Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2015), 137. 253 nolu dipnot.

¹⁶ İbrahim Hakkı İnal, “Mezhepler Tarihi Literatüründe Öteki Algısı: Mürçie Örneği”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31/1 (2014): 225; Zeynep

Telbisü İblis'te ise, bid'at grupların taksimine geçilmeden önce Kitâbu'r-Redd'de olduğu gibi sünnete ve cemaate bağlılığın önemine değinilmiş ve bid'at ehlinin yerilmesi ile ilgili olarak hadislerle ve İslam alimlerinin sözlerine yer verilmiştir.¹⁷ Bid'at olarak görülen fırkaların tasnifine geçilmeden önce ise 73 fırka ile ilgili rivayetlere başvurulmuştur.¹⁸ Ayrıca bu rivayete bağlı kalınarak kurtuluşa eren fırka ile birlikte fırkaların sayısının yetmiş üçe tamamlandığı bir tasnife yer verilmiştir ki bu tasnif, Kitâbu'r-Redd'deki tasnife oldukça benzerdir.¹⁹ Ancak Telbisü İblis'in tamamı incelendiğinde bu tasnifin dışına çıkıldığı ve bu tasnifte yer almayan bazı fırkalara da yer verildiği görülür ki böylelikle sayı 73'ü aşmaktadır. Nitekim İbnü'l-Cevzi, fırkalaşmayı ve temel fırkaları bilmekle beraber bu fırkaların isimlerini kapsamlı olarak bilmeyip bunların kendi içinde birçok grubu barındırdığından bahsetmek suretiyle aslında sayının 73'ten çok daha fazla olduğunu kabul etmektedir. Ana fırkaların altıya ayrılıp her biri için on iki alt fırkanın yer aldığı tasnif hakkında ise "ilim ehlinin bazıları dediler ki" ifadesine yer vermesi böyle bir tasnif sisteminin daha önce bilindiği ve İbnü'l-Cevzi'nin de bu tasnifi görüp eserinin bir bölümünde kullandığı intibahı doğurmuştur. Nitekim İbnü'l-Cevzi, fırkalar konusunda bu tasnif ile yetinmemiş ve eserin "İblisin İnançlar ve Dinlerle İlgili Tuzakları" adlı beşinci bâbında yer alan "İblis'in Ümmetimizi Çeşitli İnanç ve Fikirle ile Aldatışı" başlığında, belli bir sisteme bağlı kalmaksızın ve biraz da karmaşık bir şekilde çeşitli fırkalara yer vermiştir. Eser, "İblis'in aldatışı" üzerine kurgulandığı için aynı mantıktan yola çıkılarak bu başlıkta İblis'in, ümmet mensuplarına hangi yönden yaklaştığından bahsedilmiştir. İbnü'l-Cevzi'ye göre İblis, bu ümmete inanç konusunda iki yönden yaklaşmıştır. Birincisi taklit, ikincisi ise taklidi hoş görmeyip de hakikatine ulaşamayacak, derinliklerine varılamayacak şeylere daldırmak. Bu noktada İbnü'l-Cevzi, ümmetimiz içerisinde yer alıp filozofların etkisinde kalarak kelim ilmine dalanları İblis'in aldattığından bahsetmiş ve Mu'tezile, Mücebbire, Mürcie, Kerrâmiyye ve Sâlimiyye gibi fırkalara yer

Alimoğlu Sürmeli, "Sünnî Makâlât Eserlerinde Karrâmiyye'nin Tasnifi Meselesi", *e-makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi* 12/2 (2019): 415.

¹⁷ İbnü'l-Cevzi, "Kitâbu Telbisi İblis", 1/14-134.

¹⁸ Rivayetler Ebû Hüreyre, Abdullah b. Amr, Muâviye ve Enes b. Mâlik'ten gelmiştir. Ebû Hüreyre'nin rivayetinde kurtuluşa eren fırka verilmezken Abdullah b. Amr'dan gelen rivayette fırka-i nâciye "benim ve sahâbilerimin üzerinde bulunduğu yol" diye verilir. Enes b. Mâlik ve Muaviye'den gelen rivayette ise "o cemaattir" diye geçer. Bk. İbnü'l-Cevzi, "Kitâbu Telbisi İblis", 1/36-40,157,160.

¹⁹ İbnü'l-Cevzi, "Kitâbu Telbisi İblis", 1/163-202.

vermiştir.²⁰ Hişâm b. Hakem gibi zâhire kapılıp kalanları da teşbihe düşmeleri bakımından eleştirilmiştir.²¹ Telbîsü İblîs'in bu bölümünde Hâriciler, Ravâfıda ve Bâtıniyye'den de bahsedilmiştir. Hâriciler'in alt kollarına yer verilmezken Ravâfıda'nın alt kolları olarak İshâkiyye, İmâmiyye, Cenâhiyye, Gurâbiyye, Mufavviða ve Zemmiyye zikredilmiştir. Bâtıniyye ise, sekiz kola ayrılmış olup ilki Bâtıniyye olmak üzere İsmâ'liyye, Seb'iyye, Bâbekiyye, Muhammira, Qarâmiða, Hurremiyye ve Ta'limiyye'dir.²²

Telbîsü İblîs'te 73 fırka rivayetine bağlı kalınarak verilmiş olan tasnif ile Kitâbu'r-Redd'in tamamına hakim olan tasnif ise ufak farklar dışında hemen hemen aynıdır. Her iki eserde de ana fırkalar, altı ana grupta incelenmiş olup fırka isimleri ise tamamen aynıdır. Sadece sıralamada birtakım farklar söz konusudur ki bu sıralama, Kitâbu'r-redd ve Telbîsü İblîs'te şöyle geçmektedir:

Kitâbu'r-Redd'deki Ana Fırkalar²³ Telbîsü İblîs'teki Ana Fırkalar²⁴

1. Hârûriyye	1. Hârûriyye
2. Ravâfıda	2. Qaderiyye
3. Qaderiyye	3. Cehmiyye
4. Cebriyye	4. Mürcie
5. Cehmiyye	5. Râfıda
6. Mürcie	6. Cebriyye

Kitâbu'r-Redd'de altı ana fırkanın alt grupları topluca verildikten sonra her bir ana fırkanın görüşü genel olarak değerlendirilmiştir. Ayrıca fırkaların düşünceleri "cemaat" diye nitelendirilen grubun görüşünün yanı sıra çeşitli ayet ve hadislerle desteklenerek çürütülmeye çalışılmıştır. Bu üslûp sadece ana fırkalara özgü olmayıp, alt fırkalardan bahsedilirken de geçerlidir. Telbîsü İblîs'te ise ana fırkaların altıya ayrıldığı belirtilip bunlar, ismen zikredildikten sonra bu temel fırkaların görüşlerine yer verilmeksizin her bir alt fırkanın görüşüne birer cümle ile değinilir. Telbîsü İblîs'in 73 fırka rivayeti doğrultusunda şekillenmiş olan tasnifinde, fırkaların görüşleri hiçbir şekilde eleştiriye tâbi tutulmaz. Ancak bu tasnifin

²⁰ İbnü'l-Cevzî, "Kitâbu Telbîsi İblîs", 2/481-496.

²¹ İbnü'l-Cevzî, "Kitâbu Telbîsi İblîs", 2/505-530.

²² İbnü'l-Cevzî, "Kitâbu Telbîsi İblîs", 2/544-639.

²³ Nesefî, Kitâbu'r-Redd, 130-131.

²⁴ İbnü'l-Cevzî, "Kitâbu Telbîsi İblîs", 1/163-164.

dışında yer alan bölümlerde fırkalardan bahsedilirken fırka görüşlerinin yer yer eleştirildiği görülür. Bu durum, eserdeki fırkaların tasnifi hususunda iki ayrı üslûp izlenimi doğurmakta ve İbnü'l-Cevzî'nin eleştiriden imtina ettiği bölümün alıntı olabileceği ihtimalini gündeme getirmektedir.

Harûriyye

Kitâbu'r-Redd'deki sapkın ilk fırka, Harûriyye ile başlatılmıştır. Bu fırkanın görüşlerinin temelini, Hz. Ali'yi küfür ile itham etmeleri ve insanları da buna davet ederek aşırıya gitmeleri oluşturmaktadır. Harûriyye, imanın söz ve amelden oluştuğunu iddia etmiştir. Onlara göre Hz. Ali, amelde kusur işlemiştir ve bu sebeple de küfre girmiştir. Harûriyye'nin imanın söz ve amelden oluştuğu iddiasına ise ümmetin görüşü olarak da görülen cemaat ehlinin düşüncesi ile karşı çıkmıştır. Buna göre iman sözdür, amel ise onun ilkeleri (şerâiyi)'dir. İmanın tasdiki, kalbin marifetiyledir. Hz. Ali, Allah'ı ikrarda taksir yapmamıştır ve ümmetten hiç kimse de Ali'nin imanını, onun Allah'ı inkarını tartışmamıştır. Tartışılan şey amelde hatalı olup olmadığıdır. Bu sebeple biz onu mü'min olarak kabul edip tekfir etmeyiz.²⁵ Nesefî, Harûriyye'yi ele alırken meseleye, imanın tanımı noktasından yaklaşmıştır. Onların ameli imana dahil etmelerine karşılık, cemaatin iman-amel ayrımı yapan görüşüyle karşı çıkmıştır.

Telbisü İblis'te ise 73 fırka rivayetinin esas alındığı tasnif kısmında -diğer fırkalarda da olduğu üzere- genel anlamda Hâriciler'in görüşlerine yer verilmeyip alt fırkalarının isimleri zikredilmiş ve görüşleri birer cümle ile açıklanmıştır. Hâricilerin genel düşüncelerine ise, Telbisü İblis'in beşinci bâbında bulunan "İblisin Hâricileri Aldatışı" başlığında yer verilmiştir.²⁶

Bu başlıkta yer alan bilgilere göre ilk Hâricî, ganimetlerin taksimi olayında Allah Rasûlü'ne "adil ol ey Allah'ın Rasûlü" diye karşı çıkan Zülhüveysıra'dır. Onun böyle davranmasındaki temel sebep, kendi görüşüne saplanıp kalmasıyla ilgilidir. Şayet düşünebilseydi Rasûlullah'ın görüşünün üzerinde bir görüş olmayacağını bilirdi. İbnü'l-Cevzî, Hâriciler ile ilgili olarak Tahkîm ve Abdullah b. Habbâb olayına da değinerek onların dini yorumlamadaki katı tutumlarını eleştirmiştir. Ona göre Hâricilerin birçok sapkın görüşü vardır. Zira

²⁵Nesefî, *Kitâbu'r-Redd*, 136. Nesefî, aynı sayfada cemaatin iman tanımını kaynak vermeksizin Rasûlullah'a dayandırır. Ona göre Rasûlullah: الإيمان الاقرار بالله والعمل شرائعه demmiştir. Söz konusu hadise İbnü'l Cevzî ise "el-Mevdû'ât" adlı eserinde yer vermiştir. Bk. Cemâlüddin Abdurrahman b. Ali b. Muhammed el-Cevzî, *el-Mevdû'ât*, thk. Abdurrahman Muhammed Osman, (Medine: Mektebetü's-Selefiyye, 1966), 1/129.

²⁶ İbnü'l-Cevzî, "*Kitâbu Telbisi İblis*", 2/481, 544.

onlar, parasını vermeden bir meyve yemeyi helal görmezken çocukların kanlarını dökmeyi helal sayabilmişlerdir. Yine sürekli ibadetle uğraşmış, sabahlara kadar namaz kılmışlar ama Hz. Ali'nin kanını dökmeyi helal sayabilmişlerdir. Onlar, kendilerini Hz. Ali'den daha bilgili görüp Müslümanlara kılıç çekebilecek kadar ileri giden tuhaf bir topluluktur. İbnü'l-Cevzî, Hâricileri eleştirirken Hz. Peygamber'e dayandırılan rivayetlere de yer vermiştir. Bu rivayetlere göre Allah Rasûlü, Hâricilerin aşırılıkları hakkında şöyle demiştir: "Aranızda öyle bir topluluk çıkacak ki namazlarınızı onların namazları, oruçlarınızı oruçları, amellerinizi onların amellerinin yanında küçümseyeceksiniz. Onlar, Kur'an okuyacaklar ama boğazlarından öteye geçmeyecek. Onlar, dinden okun yaydan fırlayışı gibi çıkacaklardır." Ayrıca İbnü'l Cevzî, Hâriciler ile ilgili olarak Kitâbu'r-Redd'de de yer alan Rasûlullah'ın onlar hakkında "Hâriciler, cehennem ehlinin köpekleridir" dediğinin iddia edildiği rivayete de yer vermiştir.²⁷

Harûriyye'nin alt fırkaları ise Kitâbu'r-Redd ve Telbîsü İblîs'te şu şekilde sıralanmıştır:

Kitâbu'r-Redd'de Harûriyye	Telbîsü İblîs'te Harûriyye
1. Ezrakıyye	1. Ezrakıyye
2. İbâdıyye	2. İbâdıyye
3. Taglebiyye	3. Şa'lebiyye
4. Hâzimiyye	4. Hâzimiyye
5. Halefiyye	5. Halefiyye
6. Kûziyye	6. Kûziyye ²⁸
7. Kenziyye ²⁹	7. Kenziyye
8. Şemrâhiyye	8. Şemrâhiyye
9. Aḥnesiyye	9. Aḥnesiyye
10. Muḥakkimiyye	10. Hukmiyye
11. Mu'tezile	11. Mu'tezile
12. Meymûniyye	12. Meymûniyye

²⁷ İbnü'l-Cevzî, "Kitâbu Telbîsi İblîs", 2/544-579. Söz konusu rivayet Kitâbu'r-Redd'de "Ezrakıyye" bahsinde yer almıştır. Krş. Neseî, *Kitâbu'r Redd*, 150.

²⁸ Bu fırka ismi Ali Hasan Ali Abdulhamîd tahkikinde "Mukremiyye" olarak geçmektedir. Bk. Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahman b. Ali İbnü'l-Cevzî, *el-Münteka'n-nefs min Telbîsi İblîs*, thk. Ali Hasan Ali Abdulhamîd, (y.y: Dâru İbnü'l-Cevzî, t.y.).

²⁹ Marie Bernard bu kelimeyi "Kesriyye" şeklinde okumuştur. Bk. Marie Bernard tahkiki, 61,74.

Kitâbu'r-Redd'de yer alan Harûriyye'nin alt kollarının, ufak farklarla Telbisü İblis'te korunduğu görülmektedir. Öyle ki, Kitâbu'r-Red'de "Tağlebiyye" şeklinde geçen üçüncü alt kol, Telbisü İblis'te "Şa'lebiyye" şeklinde geçerken,³⁰ "Muḥakkimiyye" olarak geçen onuncu alt kol Telbisü İblis'te "Ḥukmiyye" olarak geçmektedir. Ancak bunlarla kastedilen ayrı bir fırka olmayıp aynı fırkadır.

Harûriyye'nin alt kollarının sıralaması her iki eserde tamamen aynı olduğu gibi alt kollara verilen anlam noktasında da iki eser, oldukça benzerdir. Bu anlamda ilk alt fırka Ezrakıyye,³¹ herhangi bir kimsenin mümin olup olmadığının bilinemeyeceğini iddia edip kendi dışındakileri küfür ile itham eden fırka olarak tanımlanmıştır. Kitâbu'r-Redd'de bu bilgilerin dışında fırkanın iddialarının sebebine de yer verilmiştir. Buna göre Hz. Peygamber'in vefat etmesiyle özellikle Ebû Bekir ve Ömer'den sonra ümmet ihtilafa düşmüş ve hata yapanı öldürenler bile olmuştur. Bu konuda kimin haklı olacağı ise bilinemeyecektir. Zira vefat etmeden önce söz, fiil ve vicdanlarımız için delil konumunda olan Hz. Peygamber'in vefat etmesi ile böyle bir durum ortadan kalmıştır.³²

³⁰ Bu fırka isminin makâlât eserlerinde farklı yer aldığı görülür. Örneğin Malatî'de "Tağlebiyye" şeklinde geçerken Yemenî ve Seksekî'de "Şe'âlîbe" olarak geçmektedir. Krş. Malatî, *et-Tenbih*, 179; Yemenî, *'Akâidü's-selâse*, I/4; Seksekî, *el-Burhân*, 26; Hanefî makâlât geleneği içerisinde yer alan Ömer Nesefî'de ise Telbisü İblis'te geçtiği şekliyle "Şa'lebiyye" olarak geçmektedir. Krş. Ömer Nesefî, *Beyânü'l-mezâhib*, 27a. Fırka ismindeki bu farkın, fırkanın nispet edildiği kişi isminin farklı yazılışından kaynaklandığı söylenebilir. Nitekim fırka Bağdadî'de, kurucusu Sa'lebe b. Mişkân'a nispetle "Şe'âlîbe" diye adlandırılmıştır. Şehristânî'de ise kurucusunun adı Sa'lebe b. Âmir olarak verilir. Bk. Ebû Mansûr Abdulkâhir b. Tâhir b. Muhammed el-Bağdâdî, *el-Farq beyne'l Fırak*, thk. Muhammed Osman (Kahire: Mektebetü İbni Sinâ, t.y.), 93; Ebû'l-Feth Muhammed Abdilkerim eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, thk. 'Abdülazîz Muhammed Vekîl, (Kahire: y.y., 1968), 131.

³¹ Ezariqa, Hariciler arasında ilk ihtilafı çıkaran Nâfi' b. el-Ezrak el-Hanefî'ye uyanlardır. Onlar her kebirinin küfür olduğunu ve her büyük günah işleyenin ebediyen cehennemde kalacağını, kendilerine muhalif olanların buldukları yerlerin dâr-ı küfür olduğunu ve muhaliflerinin kadınlarının ve çocuklarının öldürülebileceğini söylemişlerdir. Bk. Ebû'l-Hasen Ali b. İsmâil el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Muḥallîn*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid (Kahire: Mektebetü'n-nahda, 1950), 157-159; Bağdâdî, *el-Farq*, 78-81, Şehristânî, *el-Milel*, 118-122; Ebû Osman b. Abdullah b. el-Hasen el-İrâkî el-Hanefî, *Sapıklarla Dinsizlerin Çeşitli Mezhepleri el-Fıraku'l-Mufterika beyne Ehli'z-Zeyğ ve'z-Zendaka*, trc. Yaşar Kutluay, (Ankara: Balkanoğlu Matbaacılık, 1962), 12.

³² Nesefî, *Kitâbu'r-Redd*, 149; İbnü'l-Cevzî, *"Kitâbu Telbisi İblis"*, 1/167. Benzer tanımlama için bk. Ömer Nesefî, *Beyânü'l-Mezâhib*, 27a.

Harûriyye'nin ikinci alt fırkası olan İbâdiyye,³³ Kitâbu'r-Redd'de iman noktasında ele alınmış ve iman; söz, amel ve sünnet olarak yorumlayan fırka olarak takdim edilmiştir. İbâdiyye, kendinden olmayanı tekfir etmemekle birlikte münafıkla itham etmiştir.³⁴ Telbisü İblis'te ise İbâdiyye hakkında kendinden olanları mümin; olmayanları ise münafık olarak gören fırka olarak verilmiş olup Kitâbu'r-Redd'deki "imanın söz, amel ve sünnet olduğu" şeklindeki görüşlerine yer verilmemiştir.³⁵ İbnü'l-Cevzi'nin İbâdiyye'nin iman tanımına yer vermemesi kendi mezhebî aidiyeti ile açıklanabilir. Zira kendisi Hanbeli olup hadis taraftarları içerisinde değerlendirilebilir ki imanın amel ile ilişkilendirilmesi kendilerince de geçerli olan bir durumdur. Dolayısıyla İbnü'l-Cevzi'nin kendilerince de kabul edilen iman tanımlaması üzerinden bid'at bir fırkayı yorumlayışı kendi düşüncelerinin de bid'at olarak değerlendirilmesine yol açabileceği endişesiyle İbâdiyye'nin iman tanımlamasına yer vermemiş olabilir.

Harûriyye içerisinde yer alan Tağlebiyye, Hâzimiyye, Halefiyye, Kûziyye, Kenziyye, Şemrâhiyye, Aḥnesiyye ve Muḥakkimiyye için her iki eserde de benzer tanımlamaların yapıldığını söyleyebiliriz. Nitekim Tağlebiyye, Telbisü İblis'te Şalebiyye olarak isimlendirilmekle birlikte fırka, iki eserde de kader bağlamında değerlendirilmiş ve Allah'ın kaza ve takdirine inanmayan fırka olarak verilmiştir. Hâzimiyye ise iman ne olduğunun bilinmeyeceği ve bu konuda insanların mazur olduğunu iddia eden fırka olarak tanımlanmıştır. Yine beşinci kol olan Halefiyye, cihadın kadın erkek herkese farziyetini iddia eden fırka olarak verilirken Kûziyye ise temiz ile necisin kesin olarak bilenmeyeceğini ve bu bakımdan kimsenin kimseye dokunamayacağını iddia edip her defasında tövbe edip gusletmedikçe bir arada yemek yenilemeyeceğini ileri sürmüştür. Kenziyye ise Ehl-i Hakk belli olmadığı için zekatın dağıtılamayacağını ve biriktirilmesi gerektiği iddiasındadır. Hârûriyye'den Şemrâhiyye, ilginç bir tanımlama ile kişinin nikahlısı olmayan yabancı kadınlara dokunup onların koklanabileceğini söyleyen fırka olarak her iki eserde de yer almaktadır. Kitâbu'r-Redd'de Şemrâhiyye'nin Ḥubbiyye'den bir sınıf oldukları bilgisi yer almaktadır ki Ḥubbiyye ismi her iki eserde de Cebriyye'nin alt kolları arasında verilmiştir. Hârûriyye'den Aḥnesiyye

³³ Bu fırka, makâlât eserlerinde çoğunlukla Abdullah b. İbâz'ın mensupları olarak gösterilir. Şehristânî'ye göre bunlar kendilerine muhalif olanları müşrik değil kafir olarak görmektedirler. Ayrıca muhalifleri ile evlenmeyi ve karşılıklı mirası helal saymaktadırlar. Bk. Şehristânî, *el-Milel*, 134-136; Bağdâdi, *el-Fark*, 95-96; Malatî, *et-Tenbih*, 178.

³⁴ Neseî, *Kitâbu'r-Redd*, 151. Benzer bir tanımlama Beyânü'l-mezâhib'de de yapılmıştır. Ancak buradaki fırka ismi "İbâhiyye" şeklindedir. Krş. Ömer Neseî, *Beyânü'l-mezâhib*, 27a.

³⁵ İbnü'l-Cevzi, *Kitâbu Telbisi İblis*, 1/167.

ve Muḥakkimiyye'nin tanımlanması da iki eserde benzer olup bunlardan Aḥnesiyye, kişinin ölmesi ile hayrın ve şerrin kesileceğini ve kendisine ulaşamayacağını iddia etmiştir. Muḥakkimiyye ise herhangi bir kimsenin hakemeliğine başvuranın kafir olacağını söylemiştir.³⁶

Ḥarûriyye'nin on birinci fırkası olan Mu'teziliyye, iki eserde de Ali ve Muaviye'nin yöneticiliği bağlamında değerlendirilmiştir. Bu fırkaya göre Ali ve Muaviye konusunda kimin haklı olduğu bilgisi bir muammadır ve bu sebeple her ikisinden de tebberrî edilmelidir.³⁷ Bu tanımlamalardan burada bahsedilen Mu'tezile fırkasının, makâlât eserlerinde yer alan ve kelamî yönü ağır basan fırka olmadığı ve kelimenin ıstılâhî manadan ziyade lügavî anlamda kullanıldığını söyleyebiliriz. Zira her iki müellifin de Mu'tezile'ye hem Ḥarûriyye'de hem de Ḳaderiyye fırkasının üçüncü alt kolu olarak yer vermesi ve buradaki fırkayı “Ḥarûriyye'den Mu'tezile” diye belirtmesi iki ayrı fırkadan bahsedildiğini gösterir.³⁸ Ancak İbnü'l-Cevzî, Telbis'in ilerleyen bölümlerinde Mu'tezile'nin “tahsîn ve takbîh meselesi”nin akılla olacağı ve adaletin akılla belirleneceği düşüncesini Ḥâriciler'den alıp geliştirdiğini iddia eder.³⁹ Bu iddiayı ve İbnü'l-Cevzî'nin Mu'tezile'ye Ḥarûriyye içerisinde yer vermesi birlikte düşünüldüğünde İbnü'l-Cevzî'nin zihninde Mu'tezile'nin ilk nüvelerinin Ḥarûriyye'den neşet etmiş olabileceği izlenimi doğmaktadır. Ḥarûriyye'nin son alt fırkası olan Meymuniyye ise imamet üzerinden değerlendirilmiştir ki bu fırka, bir kişinin imam

³⁶ Nesefî, *Kitâbu'r-Redd*, 153-164; İbnü'l-Cevzî, “*Kitâbu Telbisi İblis*”, 1/167-172. Söz konusu fırkaların tanımlanması Ömer Nesefî ve İbnü's-Serrâc'da oldukça benzer şekilde yer alır. Krş. Ömer Nesefî, *Beyânü'l-mezâhib*, 27a; İbnü's-Serrâc, *Tezkiretü'l-mezâhib*, 125-128.

³⁷ Nesefî, *Kitâbu'r-Redd*, 165; İbnü'l-Cevzî, “*Kitâbu Telbisi İblis*”, 1/172. Ömer Nesefî de fırka için benzer yorumda bulunmuştur. Krş. Ömer Nesefî, *Beyânü'l-mezâhib*, 27a.

³⁸ Sönmez Kutlu, tarihçilerin Mu'tezile kavramını; “cemel vakası olarak bilinen Hz. Ali ile Hz. Aişe arasındaki mücadeleye katılmayan, Hz. Ali ile Muâviye arasındaki çekişmeye iştirak etmeyen veya Nehrevân harbinde Hz. Ali'den eman dileyerek ayrılanların müşterek ismi” olarak yorumladıklarından bahsetmektedir. Ayrıca bazı yazarların bunları, Mu'tezile'nin öncüleri olarak gördüklerini ifade ederek aslında “mu'tezile” ve “i'tizal” etme tabirlerinin hicri ikinci asrın ilk çeyreğinden sonra kullanılan ve itikadî bir mezhebe tekâbül eden Mu'tezile ile ilişkisi olmadığına dikkat çeker. Bk. Sönmez Kutlu, *Selefilîğin Fikrî Arka Planı “İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler”*, (Ankara: Otto Yayınları, 2016), 38.

³⁹ İbnü'l-Cevzî, “*Kitâbu Telbisi İblis*”, 2/582.

olabilmesi için taraftarlarının rızasını alması gerektiğini söylemiştir.⁴⁰

Makâlât eserlerinde Harûrî fırkalar genellikle liderine nispet edilerek isimlendirilmiştir. Ancak Kitâbu'r-Redd ve Telbisü İblis'te fırkalar bir şahıs ile irtibatlandırılmaktan ziyade fırkaya hakim olan düşünce merkezli değerlendirilmiştir ki bu durum Harûriyye için de geçerlidir. Yine Harûriyye içerisinde diğer makâlât eserlerinde ismine pek rastlanmayan bazı fırkalara yer verildiğini görülür. Kûziyye ve Kenziyye'yi bu bağlamda değerlendirmek mümkündür.⁴¹ Ayrıca diğer makâlât eserlerinden farklı olarak Harûriyye içerisinde Mu'tezile'ye yer verilmiş ve fırka imamet noktasındaki görüşüyle ön plana çıkarılmıştır. Bunun dışında Harûrî fırkaların çoğunlukla iman, cihat, imamet, kadın, zekat, amellerin ahirete intikali gibi konular üzerinden yorumlandıklarını söyleyebilmemiz mümkündür.

Ravâfıda

Kitâbu'r-Redd'de ana fırkalar içerisinde ikinci sırada yer alan Ravâfıda, Telbisü İblis'te beşinci sırada yer almaktadır ki Kitâbu'r-Redd'de diğer fırkalarda da olduğu gibi alt kollara geçmeden ana fırka Ravâfıda hakkında açıklayıcı bilgilere yer verilir. Buna göre Ravâfıda, Hz. Ali'yi sevme noktasında aşırıya giden fırkadır. Onlara göre Hz. Ali masumdur, tüm günahlardan beridir. Onlar, Ali'yi öyle bir mertebeye koymuşlardır ki ne Peygamber ne Muhacir ne de Ensâr öyle bir mertebeye koymuştur. Bu aşırılıklarından dolayı kendilerine "Râfîdî" denmiştir. Ayrıca bunlar, Harûriler gibi imanın söz ve amelden oluştuğunu iddia etmişlerdir.⁴² Telbisü İblis'in 73 fırka rivayetine bağlı kalınan tasnifinde ise ana fırka Ravâfıda hakkında açıklayıcı bir

⁴⁰ Nesefî, *Kitâbu'r-Redd*, 166-167; İbnü'l-Cevzî, "*Kitâbu Telbisi İblis*", 1/172. Meymuniyye kimi makâlât eserlerince kader ile ilintili olarak ele alınmıştır. Buna göre Meymuniyye, Meymun b. Hâlid'in mensupları olup hayır ve şerrin kuldandığı, fiili yaratmanın kula ait olduğunu, Allah'ın şerri değil hayrı irâde ettiği ve kulların amellerinde bir meşietini olmadığını iddia ederler. Bk. Eş'arî, *Mağâlât*, 164-165; Şehristânî, *el-Milel*, 129. Yine bazı makâlât eserlerinde bu fırkanın; oğulların kızları, kızların kızları, erkek kardeşin kızlarının kızları ve erkek kardeşin oğullarının kızları ile nikahlanmayı helal gördükleri ayrıca Yusuf Süresi'nin Kur'an'dan olmadığını iddia ettikleri belirtilir. Bk. İrâkî, *el-Fıraku'l-Müfterika*, s. 24; Seksekî, *el-Burhân*, 27.

Fırka, Ömer Nesefî ve İbnu's-Serrâc'da ise amelsiz imanın batıl olduğunu iddia edenler olarak verilmiştir. Krş. Ömer Nesefî, *Beyânü'l-mezâhib*, 27a; İbnü's-Serrâc, *Tezkiretü'l-mezâhib*, 128.

⁴¹ Acar, *Ebû Mutî' Mekhûl en-Nesefî*, 67; Keith Lewinstein, "Doğu Hanefî Fırak Geleneği Üzerine Mülâhazalar" çev. Sönmez Kutlu, Muzaffer Tan, İmam Mâturidî ve Maturidilik içinde, (Ankara: Otto Yayınları, 2011), 119.

⁴² Nesefî, *Kitâbu'r-Redd*, 137-138.

bilgiden bahsedilmeksizin alt kolların tanımlanmasına geçilir. Ancak Telbis'in beşinci bâbında "İblis'in Râfidiler'i Aldatışı"⁴³ şeklinde bir başlık açılarak fırka hakkında birtakım bilgilere yer verilmiştir. Buna göre Râfidiler Ali ile sınanmışlardır. Öyle ki onlardan bazıları Ali ilahtır demiş, bazıları ise peygamberlerden üstündür demiştir. Bazıları Ebû Bekir ve Ömer'e sövmüş, bazıları ise onları küfürle itham etmiştir. Telbisü İblis'te "Râfidî" kelimesinin ortaya çıkışı ile ilgili olarak ise; Şii grupların, Zeyd b. Ali'ye gelip Hz. Ali'nin imamlığı hususunda ona muhalefet edenlerden uzak olduğunu söylemesini istedikleri ancak Zeyd'in bunu kabul etmediği ve bunun üzerine onların Zeyd'i reddettiği ve "Râfidiler (reddediciler)" olarak isimlendirdikleri bilgisine yer verilir.⁴⁴

Kitâbu'r-Redd ve Telbisü İblis'in 73 fırka rivayeti esas alınarak yapılmış olan fırka tasnifinde Râfidiler, on iki fırkaya ayrılmıştır. Bu firkalar, her iki eserde sıralama da dahil aynı olup şu şekildedir:

Kitâbu'r-Redd'de Ravâfıda	Telbisü İblis'te Ravâfıda
1. 'Aleviyye ⁴⁵	1. 'Aleviyye
2. İmriyye	2. Emriyye
3. Şi'iyye	3. Şi'iyye
4. İshâkıyye	4. İshâkıyye
5. Nâvüsiyye	5. Nâvüsiyye
6. İmâmiyye	6. İmâmiyye
7. Zeydiyye	7. Zeydiyye ⁴⁶
8. 'Abbâsiyye	8. 'Abbâsiyye
9. Mütenâsihiyye	9. Mütenâsihiyye
10. Ric'iyye	10. Ric'iyye
11. Lâ'iniyye	11. Lâ'iniyye
12. Müterabbişyye ⁴⁷	12. Müterabbişa

Kitâbu'r-Redd'de Ravâfıda'nın alt kolları olarak verilen firkaların, Telbisü İblis'in 73 fırka rivayeti esas alınarak oluşturulan tasnifinde

⁴³ İbnü'l-Cevzî, "Kitâbu Telbisi İblis", 2/589.

⁴⁴ İbnü'l-Cevzî, "Kitâbu Telbisi İblis", 2/595-596.

⁴⁵ 'Aleviyye, Kitâbu'r-Redd'in Marie Bernard tahkikinde başlangıçta "Gulviyye" olarak yer almış olup alt kollarının açıklandığı kısmında düzeltilerek 'Aleviyye şeklinde isimlendirilmiştir. Krş. Bernard tahkiki, 61, 78.

⁴⁶ Fırka ismi, Ali Hasan Ali Abdülhamid tahkikinde "Yezidiyye" olarak geçmektedir. Krş. Ali Hasan Ali Abdülhamid tahkiki, 48.

⁴⁷ Bernard tahkikinde de "Müterabbişa" olarak geçmektedir. Krş. Bernard tahkiki, 61, 86.

aynı şekilde korunduğu görülmektedir. Yine fırkalara verilen anlam bakımından da iki eser hemen hemen aynı tanımlamayı yapmaktadır. Ancak Kitâbu'r-Redd'de fırkaların tanımlanması daha uzun ve bunlara reddiye söz konusu iken Telbîs'te fırkalar kısa olarak tanımlanmış olup reddiye yer verilmez.

Kitâbu'r-Redd ve Telbîsü İblîs'te Râfîdî fırkalar çoğunlukla Hz. Ali ve onun soyunun konumu bağlamında şekillenmiştir. Hz. Ali ve soyunun nübüvvetle ve hilafet ile ilişkisi, Ali'nin rec'ati, fazilet bakımından Ali'nin ümmet içindeki konumu ve Hz. Hüseyin soyunun imameti gibi konular Râfîdî fırkaların temel görüşlerini oluşturmaktadır. Ayrıca Hz. Abbas'ın halifeliğini önceleyen, tenâsüh inancını benimseyen ve sahabeyi lanetleyen fırkalara da Ravâfîda içerisinde yer verildiği görülür.

Her iki eserde de Râfîdî fırkaların ilki olarak yer alan 'Aleviyye; nübüvvetin Ali'nin hakkı olduğunu ve Cebrail'in hata yaptığını iddia etmiştir.⁴⁸ Emriyye ise 'Aleviyye'nin Cebrail'in hata yaptığı iddiasına katılmazken Ali'nin nübüvvetle Hz. Muhammed'e ortak olduğunu ileri sürmüştür.⁴⁹ Kimi makâlât eserlerinde ğulat fırkalar arasında zikredilen İshâkıyye⁵⁰ ise, nebiliğin kıyamete kadar kesintisiz olarak devam edeceği ve Ehl-i Beyt'in bildiklerini bilen herkesin nebi olduğu düşüncesindedir.⁵¹

Bazı makâlât eserlerinde ana fırka konumunda olan Şî'iyye,⁵² Kitâbu'r-Redd ve Telbîsü İblîs'te alt fırka olarak yer almıştır. Bunlar, her iki eserde de Ali'yi Rasulullah'ın vasisi ve halifesi olarak görüp bunu kabul etmeyenleri küfürle itham eden fırka olarak

⁴⁸ Nesefî, *Kitâbu'r-Redd*, 169; İbnü'l-Cevzî, "*Kitâbu Telbîsi İblîs*", 1/190. 'Aleviyye, İbnü's-Serrâc'da da Ali'nin peygamberliği bağlamında tanımlanmıştır. Krş. İbnü's-Serrâc, *Tezkiretü'l-mezâhib*, 123.

⁴⁹ Nesefî, *Kitâbu'r-Redd*, 170; İbnü'l-Cevzî, "*Kitâbu Telbîsi İblîs*", 1/190. Benzer tanımlama için bk. Ömer Nesefî, *Beyânü'l-mezâhib*, 27b; Fırka İbnü's-Serrâc'da ise "Eydiyye" olarak isimlendirilmiştir. Krş. İbnü's-Serrâc, *Tezkiretü'l-mezâhib*, 123.

⁵⁰ Şehristânî, İshâkıyye'ye Şîi ğulat fırkalar arasında Nuşayriyye ile birlikte zikreder. Her iki fırka da Ali'ye ilahlık nispet etmektedirler. Nuşayriyye Ali'de ilâhî cüzün yerleştiğini İshâkıyye ise, peygamberlikte müşterekliğin bulunduğunu ortaya koymaya meyillidir. Bkz. Şehristânî, *el-Milel*, 179. Ebü Temmâm el-Hârezmî ise fırka hakkında ilginç bir yorumda bulunmaktadır. Ona göre bu fırka Mehdi'nin Türkler içerisinde çıkacağına inanır. Mehdi, Kur'an'ı Türkçe olarak açıklayacak, kendisine sorulan soruları da Türkçe cevaplayacaktır. Bk. Ebü Temmâm el-İsmâîlî el-Hârezmî, *Bâbü's-Şeytân*, thk. Wilferd Madelung - Paul e. Walker, (Boston: 1998), 99-100.

⁵¹ Nesefî, *Kitâbu'r-Redd*, 173; İbnü'l-Cevzî, "*Kitâbu Telbîsi İblîs*", 1/191. Benzer yorumlar için bk. Ömer Nesefî, *Beyânü'l-mezâhib*, 27b; İbnü's-Serrâc, *Tezkiretü'l-mezâhib*, 123-124.

⁵² Bk. Eş'arî, *Makâlât*, 65; Şehristânî, *el-Milel*, 146.

tanımlanmıştır⁵³ Beşinci alt kol Nâvüsiyye ise Ali'nin ümmetin en faziletlisi olduğunu iddia edip bunu reddedenin kafir olacağını söylemiştir. Altıncı kol İmâmiyye'nin iki eserdeki tanımlanışı ise; yeryüzünde devamlı olarak Hz. Hüseyin'in soyundan gelen bir imam olacağı ve onun da ilmini Cebrâil'den alacağı üzerine kuruludur.⁵⁴

Yedinci alt kol Zeydiyye, isme nispet edilerek tanımlanmaktan ziyade fırka mensuplarının kabul edilen görüş çerçevesinde ele alınmıştır. Buna göre Zeydiyye; Hz. Hüseyin'in çocuklarını tüm ümmetin imamı olarak görmüş ve onların varlığı halinde başkasının arkasında namaz kılmanın caiz olmadığını ileri sürmüştür.⁵⁵ Ravâfıda'nın 'Abbâsiyye kolu, Rasulullah sonrası hilafet hakkının Hz. Abbâs'a ait olduğu görüşüyle; Mütenâsihiyye ise, tenâsüh inancını kabul eden fırka olarak iki eserde benzer tanımlamaya sahiptir.⁵⁶

Ravâfıda'nın onuncu kolu olan Ric'iyye, Hz. Ali ve dostlarının tekrar dünyaya geleceği ve düşmanlarından intikam alacağını düşünenler olarak on birinci kol Lâ'iniyye ise; Ali karşıtı olduğu düşünülen Osman, Talha, Zübeyir, Aişe ve Muaviye gibi sahabilere lanet okuyanlar olarak tanımlanır.⁵⁷

Makâlât eserlerinde ismine pek rastlanmayan Müterabbiyye, Telbîsü İblîs'te "-iyye" eki olmaksızın Müterabbişa olarak geçmektedir. Bu fırka hakkında her iki eserde "zâhidlerin kıyafetlerine bürünürler" ifadesi yer alır. Kitâbu'r-Redd'de ayrıca bu fırkanın Nisâbürlü Tâhir b. Saîd b. 'Abdülmecîd el-İskâf adlı bir kişiye tabi oldukları ve bu kişiyi Muhammed ümmetinin mehdisi olarak görüp bunların insanlara kılıç çekerek kendilerine muhalefet edenleri tekfir ettiklerinden bahsedilir. Telbîs'te ise fırka hakkında isim

⁵³ Nesefî, *Kitâbu'r-Redd*, 171; İbnü'l-Cevzî, "*Kitâbu Telbîsi İblîs*", 1/190. Benzer tanımlama için bk. Ömer Nesefî, *Beyânü'l-mezâhib*, 27b.

⁵⁴ Nesefî, *Kitâbu'r-Redd*, 174-177; İbnü'l-Cevzî, "*Kitâbu Telbîsi İblîs*", 1/191-192. Nâvüsiyye hakkındaki bu tanımlama Ömer Nesefî'de İmâmiyye fırkası için geçerlidir. Yine bu fırka, Şehristânî ve Bağdâdî'de İmâmiyye'nin bir alt kolu olup imam olarak Ca'fer es-Sâdık'ı kabul edenler olarak yer almıştır. Krş. Ömer Nesefî, *Beyânü'l-mezâhib*, 27b; Şehristânî, *el-Milel*, 166-167; Bağdâdî, *el-Fark*, 61.

⁵⁵ Nesefî, *Kitâbu'r-Redd*, 178; İbnü'l-Cevzî, "*Kitâbu Telbîsi İblîs*", 1/193. Beyânü'l-mezâhib'de "Hüseyin'in çocukları" yerine "hayır ehlinin çocukları" ifadesi yer alır. Krş. Ömer Nesefî, *Beyânü'l-mezâhib*, 27b.

⁵⁶ Nesefî, *Kitâbu'r-Redd*, 180-181; İbnü'l-Cevzî, "*Kitâbu Telbîsi İblîs*", 1/193-194. Benzer tanımlamalar için bk. Ömer Nesefî, *Beyânü'l-mezâhib*, 27b; İbnü's-Serrâc, *Tezkiretü'l-mezâhib*, 124-125.

⁵⁷ Nesefî, *Kitâbu'r-Redd*, 182-183; İbnü'l-Cevzî, "*Kitâbu Telbîsi İblîs*", 1/194-195. Onuncu alt kol Ric'iyye Ömer Nesefî'de "Râci'iyye" olarak isimlendirilmiş olup verilen anlam iki eserdeki ile benzerdir. Krş. Ömer Nesefî, *Beyânü'l-mezâhib*, 27b.

zikredilmeksizin her asırda tüm işlerin kendisine nispet ediliği bir mehdi belirledikleri ve bu kişi ölünce de yerine başkasını geçirdikleri bilgisi yer alır.⁵⁸

Telbisü İblis'in baş kısımlarında yer alan ve 73 fırka rivayetine göre sınıflandırmanın yapıldığı tasnifteki Râfiği fırkalar ile Kitâbu'r-redd'deki Râfiği fırkalar ufak farklar dışında aynıdır. Ancak İbnü'l-Cevzi'nin Râfiği fırkalar hakkında verdiği malumat bu kısımda verilenlerle sınırlı değildir. O, Telbisü İblis'in beşinci bâbında yer alan "İblis'in Râfiğiler'i Aldatışı" başlığında, Râfiğiler ile alt kollarına ayrıca değinmiştir. Bu başlıkta zikredilen alt kollar ile öncesinde zikredilenler birbirinden oldukça farklıdır. Yine bu bölümde Râfiğiler'in alt kolu olarak makâlât eserlerinde daha çok ğulat fırkalar arasında gösterilen fırkalara yer verildiği görülür. Bu bağlamda İshâk b. Muhammed en-Nehâi el-Ahmer'e nispetle İshâkıyye'den bahsedilir ve fırka, ilk tasniftekenden farklı yorumlanarak bunların, Hz. Ali'ye ilahlık iddiasında oldukları bilgisine yer verilir.⁵⁹ Bu bölümde 73 fırka rivayetine göre yapılmış tasnifteki isimlendirmelerden farklı bir metot izlenerek İshâkıyye liderlerine nispetle isimlendirilmiştir. Oysa 73'lü tasnifte fırka isimlendirmeleri, şahısla irtibatlandırılmaktan çok hâkim olan fikir, düşünce merkezlidir.

"İblis'in Râfiğiler'i Aldatışı" başlığında, Râfiğiler'in diğer bir kolu olarak "Cenâhiyye"den⁶⁰ bahsedilir ve fırka, "hulûl" bağlamında değerlendirilir. İbnü'l-Cevzi'ye göre onlar; "Allah'ın ruhu peygamber ve velilerin içindedir ve peygamberden peygambere, veliden veliye intikal etmiş ve en son Abdullah'a varmıştır" demektirler. Bir diğer fırka ise "Ğurâbiyye"⁶¹ olup bu fırka için yapılan tanımlamanın ilk tasnifte yer alan "Emriyye" için de yapıldığı görülür. Buna göre Ğurâbiyye, Ali'nin peygamberlikte ortak olduğunu iddia etmiştir.

⁵⁸ Nesefî, *Kitâbu'r-Redd*, 184-185; İbnü'l-Cevzi, "*Kitâbu Telbisi İblis*", 1/196.

⁵⁹ İbnü'l-Cevzi, "*Kitâbu Telbisi İblis*", 2/593.

⁶⁰ İbnü'l-Cevzi, "*Kitâbu Telbisi İblis*", 2/600; Eş'arî, bu fırkayı tenasühe inanan ve Allah'ın ruhunun tenasüh ederek Adem'den Abdullah'a kadar geldiğini söyleyen fırka olarak verir. Bk. Eş'arî, *Maqâlât*, 67; Râzi ise bu fırkaya ğulat fırkalar arasında zikreder. Abdullah b. Cenâhayn'a tabi olan bu fırkaya göre marifet hasıl olduktan sonra yapılması gereken başka bir taat kalmamıştır. Bk. Fahrüddin er-Râzi, *İtikâdâtü firâki'l-müslimîn ve'l-müşrikîn*, thk. Ali Sâmî en-Neşşâr, (Beyrut 1982), 59. Bağdâdi, bu fırkayı İslâm dışı fırkalar arasında saymıştır. Bk. Bağdâdi, *el-Farq*, 216.

⁶¹ İbnü'l-Cevzi, "*Kitâbu Telbisi İblis*", 2/600; Ğurabiyye, bazı makâlât eserlerinde Cebrâil'in vahyi yanlışlıkla Ali'ye olan benzerliğinden dolayı Muhammed'e getirdiğini söyleyen fırka olarak geçmektedir. Krş. İrâki, *el-Fıraku'l-müfterika*, 32. Seksekî, *el-Burhân*, 73; Râzi, *İtikâdât*, 59-60; Bağdâdi, *el-Farq*, 221.

Diğer alt fırkalar ise, “Mufavvîda”⁶² ve “Zemmiyye”dir. Bunlardan Mufavvîda; Allah’ın Muhammed’i yarattığı ve sonra kainatın yaratılışını ona havale ettiğini ileri sürmüştür. Zemmiyye ise Cebrâil’i kötüleyerek vahyi Ali’ye getirmemekle suçlar. Ya da bunlar Fâtıma’ya mirasını vermediği için Ebû Bekir’i kötüleyenlerdir.⁶³

Telbîsü İblîs’te ayrıca Râfîdîler’in Ali’ye olan aşırı sevgilerinden dolayı hadis uydurduklarına değinilmiş ve bu durum örneklendirilmeye çalışılmıştır. Yine İmâmiyye fırkasının fıkhıta ayrı düştüğü konular eleştirilerek onların icmaya muhalefet ettikleri iddia edilmiştir.⁶⁴ Ayrıca bunların sahabe hakkındaki düşüncelerini eleştirilerek buna karşılık sahabenin faziletine yönelik hadislere yer verilmiştir.⁶⁵

Telbîsü İblîs’in beşinci bâbında yine ilk tasniften farklı olarak Ravâfîda’dan hemen sonra “İblîsin Bâtnîleri Aldatışı” başlığında Bâtnîyye içerisinde olan gruplara yer verilmiştir. İbnü’l-Cevzî, Bâtnîleri İslâm örtüsüne bürünmüş ama İslâm’a tamamen aykırı inanç ve uygulamaları bulunan bir topluluk olarak yorumlamıştır. Zira onların amaçları yaratıcıyı işlevsiz kılmak, peygamberlik müessesesini, ibadetleri ortadan kaldırmak ve yeniden dirilişi inkar etmektir. Ancak onlar bu görüşlerini açıkça ifade etmezler. Dine bağlıymış gibi görünürler ve dinin zâhiri ve bâtnî yorumu üzerinden amaçlarını gerçekleştirmeye çalışırlar. İbnü’l-Cevzî’ye göre Bâtnîler, sekiz farklı isimle anılır ki bunlar; ilki Bâtnîyye olmak üzere İsmâ’îliyye, Seb’iyye, Bâbekiyye, Muhammira, Qarâmița, Hurremiyye ve Ta’lîmiyye’dir.⁶⁶

İbnü’l-Cevzî’ye göre Bâtnîler, inançsızlıklarını kendilerine hâkim olan Müslümanlar arasında yaymak için bilinçli bir politika gütmüşler ve bu politika gereği Mazdekî, Dualist ve Dehri filozoflarla bir araya gelip ittifak kurmuşlardır. Müslümanlar arasında tepki çekmemek için kafası en karışık gruplardan yani Râfîdîler’denmiş gibi gözüküp onları bir kalkan olarak kullanmışlardır. Ehl-i Beyt’e yapılanlara üzülmüş görünerek o gruplara yanaşmışlar, Kur’an ve

⁶² İbnü’l-Cevzî, “*Kitâbu Telbîsi İblîs*”, 2/601. Krş. Eş’ari, *Makâlât*, 86; Bağdâdî, *el-Farq*, 221; Irâkî, *el-Fıraku’l-müfterîka*, 43; Bu fırka Râzî’de “Allah, alemin işlerini Ali ve evlatlarına havale etmiştir” diye geçmektedir. Bk. Râzî, *İtikâdât*, 59.

⁶³ İbnü’l-Cevzî, “*Kitâbu Telbîsi İblîs*”, 2/601; Bağdâdî’ye göre bu fırka, Ali’nin Allah olduğunu inancına sahiptir. Ali, Muhammed’i Ali’nin peygamberliğini haber versin diye göndermiş fakat o bu işi kendi üzerine almıştır. Bu sebeple Muhammed’e sövmüşlerdir. Krş. Bağdâdî, *el-Farq*, 222.

⁶⁴ Secdenin toprak yahut taşa yapılması, abdestte ayakların yıkanmaması, boşanma için iki şahitin istenmesi gibi konulardaki muhalafet kastediliyor.

⁶⁵ İbnü’l-Cevzî, “*Kitâbu Telbîsi İblîs*”, 2/606-612.

⁶⁶ İbnü’l-Cevzî, “*Kitâbu Telbîsi İblîs*”, 2/623-639.

sünnetin bâtin yorumu adı altında kendi görüşlerini Müslümanlar arasında yaymışlardır.⁶⁷

Telbisü İblis'te Râfîdiler, iki ayrı bölümde ve farklı üsluplarla değerlendirilmiştir. 73 fırka rivayetinin esas alındığı ilk tasnifte yer alan Râfîdiler ile Kitâbu'r-redd'de bu fırka hakkında verilen bilgiler birçok açıdan benzer iken diğer bölümde verilen bilgilerin farklı ve ayrı bir üsluba sahip olduğu görülür. Ayrıca ilk tasniften farklı olarak Bâtıniyye'den de bahsedilmiştir. İbnü'l-Cevzi'nin bu iki fırkaya ayrıca ve geniş bir şekilde değinmesini, yaşadığı dönemde bu fırkaların etkinliklerinin artması ile açıklamak mümkündür.

Ƙaderiyye⁶⁸

Kitâbu'r-Redd'de ana fırkaların üçüncüsünü oluşturan ve Telbisü İblis'te ise ikinci sırada yer alan fırka Ƙaderiyye'dir. Telbis'te, ana fırka Ƙaderiyye hakkında açıklayıcı bir bilgiye yer verilmeksizin alt kolların tanımlanmasına geçilir. Kitâbu'r-Redd'de ise Ƙaderiyye; kulların fiilleri üzerinde Allah'ın dilemesini, takdirini inkar eden ve hayrın Allah'tan olduğunu yani Allah'ın dilemesi ile gerçekleştiğini, şerrin ise insanın kendinden ya da iblisten kaynaklandığını yani Allah'ın dilemesi ve takdiri ile olmadığını ileri süren fırka olarak tanımlanmıştır. Ƙaderiyye'ye göre Allah'ın bir şeyi yaratması, dilemesi ve takdir etmesi sonrasında ise kendi dilediği bir şeyden ötürü kuluna azap etmesi mümkün değildir. Çünkü Allah kullara azap edici değildir.⁶⁹

Kitâbu'r-Redd ve Telbisü İblis'te Ƙaderiyye'nin alt fırkalarının çoğunlukla hayır ve şerrin Allah ile kulları arasında taksimi meselesi üzerinden değerlendirildiği görülmektedir. İki eserde yer alan bu

⁶⁷ İbnü'l-Cevzi, "Kitâbu Telbîsi İblîs", 2/622-640.

⁶⁸ Makâlât eserlerinde Ƙaderiyye'nin daha çok, kulun fiilleri bakımından iyilik ve kötülüğün kaynağı hakkındaki görüşleri ile ön plana çıktığı görülmektedir. Örneğin Malatî Ƙaderiyye'yi, hayır ve iyiliklerin Allah'tan; şer ve kötülüklerin ise insanın kendi nefsinden kaynaklandığını ileri süren fırka olarak yorumlamıştır. Bk. Malatî, *et-Tenbih*, 165-166; Yine bu fırkanın, çoğu makâlât eserinde Mu'tezile ile birlikte veya içi içe zikredildiği görülür. Bk. Bağdâdî, *el-Farğ*, 104; Seksekî, *el-Burhân*, 49; Abdülkâdir b. Mûsâ b. Abdillâh Ebû Muhammed el-Gilânî, *el-Gunye li tâlibi tîrîkati'l-hakk 'Azze ve Celle*, thk. Ebû Abdirrahmân Salâh b. Muhammed, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 187; Şehristânî, *el-Milel*, 43; Yemenî, *'Akâidu's-Selâse*, 325. İbnü's-Serrâc ise fırka hakkında farklı bir yorum getirerek fırka mensuplarının cenaze üzerine namazı uygun görmediklerinden bahseder. Yine bunlar; "şerrin insanların nazarında iman olmasına karşılık Allah katında küfür olması caizdir, demişlerdir. Bu sebeple Allah katında mü'min veya kafir olduğumuzu bilemeyiz" demişlerdir. Bk. İbnü's-Serrâc, *Tezkiretü'l-mezâhib*, 130.

⁶⁹ Nesefî, *Kitâbu'r-Redd*, 139.

firkalar, isimlendirme ve anlam bakımından oldukça benzer olup sıralama şu şekildedir:

Kitâbu'r-Redd'de Kaderiyye	Telbîsü İblîs'te Kaderiyye
1. Aḥmediyye	1. Aḥmediyye ⁷⁰
2. Şeneviyye	2. Şeneviyye
3. Mu'tezile	3. Mu'tezile
4. Keysâniyye	4. Keysâniyye
5. Şeytâniyye	5. Şeytâniyye
6. Şerikiyye	6. Şerikiyye
7. Vehmiyye	7. Vehmiyye
8. Ravendiyye ⁷¹	8. Ravendiyye
9. Müteberiyye ⁷²	9. Minberiyye ⁷³
10. Nâkîsiyye	10. Nâkîsiyye
11. Kâsiyye	11. Kâsiyye
12. Nazzâmiyye	12. Nazzâmiyye

Kaderiyye'nin ilk alt kolu olan Aḥmediyye⁷⁴ hakkında yapılan tanımlama iki eserde de benzer olup fırka, kulların fiilerinin kaynağı üzerinden yorumlanmıştır. Bu firkaya göre kul, kendi fiilinin sahibidir ve bunun böyle olması Allah'ın adaleti gereğidir.⁷⁵ İkinci kol olan Şeneviyye ise Kitâbu'r-Redd'de hayrın Allah'tan, kötülüğün ise şeytandan ve nefsimizden olduğunu iddia eden fırka olarak yer almıştır. Bu firkaya göre kişi hayır işlediği müddetçe lâhûtî ruhla; şer işlediğinde ise şeytanî ruhla hareket etmektedir. Ayrıca Nesefî bu

⁷⁰ Bu fırka Ali Hasan Ali Abdulhamîd tahkikinde "Ahmeriyye" olarak geçmekte olup verilen anlam aynıdır. Bk. Ali Hasan Ali Abdulhamid tahkiki, 43.

⁷¹ Bernard tahkikinde eserinde başında yer alan genel taksimde Zeydiyye; açıklamalar kısmında ise Ravendiyye olarak geçmektedir. Bk. Marie Bernard tahkiki, 61, 92.

⁷² Bernard tahkikinde eserinde başında yer alan genel taksimde Şeriyye; açıklamalar kısmında ise Müteberrie olarak geçer. Bk. Marie Bernard tahkiki, 61, 93.

⁷³ Bu fırka Ali Hasan Ali Abdulhamîd tahkikinde "Betriyye" olarak geçmekte olup verilen anlam aynıdır. Bk. Ali Hasan Ali Abdulhamid tahkiki, 19.

⁷⁴ Şii gelenek içerisinde yer alan Ebû Temmâm bu firkaya İmâmiyye'nin alt kolu olarak yer vermiş ve imam olarak gördükleri Ahmed b. Mûsâ'ya tâbi olanlar şeklinde kişiye nispetle tanımlamıştır. Bk. Ebû Temmâm, *Bâbu's-Şeytân*, 125; İbnus-Serrâc ise "farzı kabul edip sünneti reddedenler" olarak tanımlamıştır. Bk. İbnu's-Serrâc, *Tezkiretü'l-mezâhib*, 131.

⁷⁵ Nesefî, *Kitâbu'r-Redd*, 188; İbnü'l-Cevzî, "*Kitâbu Telbisi İblîs*", 1/174;

fırkanın iddialarının Mecusilerin görüşlerine benzediğini ifade eder.⁷⁶ Telbisü İblis'te ise kötülüğün şeytandan olduğu bilgisi yer alıp nefsimizden olduğu kısmı yer almaz. Yani kötülüğün kaynağı sadece şeytandır.⁷⁷

Ƙaderiyye'den Mu'tezile'nin iki eserde farklı açıdan tanımlandığı görülür. Kitâbu'r-Redd'de fırka kader konusu bağlamında ele alınıp Allah, mahlukatı üzerine hayrı takdir etmiş, şerri ise ne takdir etmiş ne de etmemiştir diyen fırka olarak yorumlanmıştır. Onlar, eğer şerri takdir etmiş dersek Allah'a zulmü; etmemiş dersek de aczi nispet etmiş oluruz diyerek her iki görüşten i'tizâl eden firkadır.⁷⁸ Telbisü İblis'te ise bu fırka, Halku'l-Kur'ân ve Rü'yetullah üzerinden değerlendirilmiş olup Kur'an'ın mahlûk olduğunu iddia eden ve rü'yetullahı inkar edenler olarak tanımlanır.⁷⁹ İbnü'l-Cevzi'nin Mu'tezile'yi tanımlarken Nesefi'den farklılaşıp firkayı, Halku'l-Kur'ân fikriyle ön plana çıkarması bu mesele üzerinden yaşanan mihne olaylarını hatırlatmaktadır. Zira bu olaylarda Ehl-i Hadis zümresi çeşitli baskılara maruz kalmıştır. Dolayısıyla Hanbeliler nazarında Mu'tezile, daha çok Halku'l-Kur'ân fikriyle bütünleşmiş bir fırka olarak algılanmış olabilir. Ancak Mu'tezile hakkında Telbis'te verilen bilgiler bunlarla sınırlı değildir. Eserin "İblisin Ümmetimizi Çeşitli İnanç ve Fikirlerle Aldatışı" başlığında Mu'tezile'den ayrıca bahsedilmiş ve filozoflardan etkilenen bir fırka olarak yorumlanmıştır. İbnü'l-Cevzi'ye göre onların "Allah, varlıkları külli olarak bilir, onların detaylarını bilmez" iddiaları filozoflardan etkilenmeleri sonucu oluşmuştur. Mu'tezile, birden çok ezeli varlık ihtimalinden kaçınmak için Allah'ın ilminin, kudretinin ve diğer sıfatlarının O'nun zatı olduğunu savunmuştur.⁸⁰

Her iki eserde de Ƙaderiyye'nin dördüncü kolu, makâlât eserlerinde daha çok Şii firkalar arasında zikredilip imamet

⁷⁶ Nesefi, *Kitâbu'r-Redd*, 188. Fırka hakkında benzer bir yorumu "Hayır lâhûti ruhtan; şer ise nâsûti ruhtandır" ifadesiyle Beyânü'l-mezâhib'te görmekteyiz. Krş. Ömer Nesefi, *Beyânü'l-mezâhib*, 27b; Hanefi gelenekten Irakî ve İbnü's-Serrâc ise bu firkayı, Mecusilikteki düalist inançla bağlantılı bir şekilde ele almışlardır. Krş. Irakî, *el-Fıraku'l-Müfterika*, 54; İbnü's-Serrac, *Tezkiretü'l-mezâhib*, 131.

⁷⁷ İbnü'l-Cevzi, "*Kitâbu Telbisi İblis*", 1/174; İbnü'l-Cevzi, eserin beşinci bâbında Şeneviyye'den "İblis'in Şeneviyye'yi Aldatışı" başlığında ayrıca bahsetmiştir. Ancak burada anlatılan İslâmî bir fırka olmayıp düalist inanca sahip İslâm dışı ve Mecusilik ile bağlantılı bir görüştür. Bu görüşe göre alemin iki yaratıcısı vardır. İyiliğin yaratıcısı aydınlık; kötülüğün yaratıcısı ise karanlıktır ve bunlar ezeldirler. Bk. İbnü'l-Cevzi, "*Kitâbu Telbisi İblis*", 2/462-463.

⁷⁸ Nesefi, *Kitâbu'r-Redd*, 191

⁷⁹ İbnü'l-Cevzi, "*Kitâbu Telbisi İblis*", 1/174.

⁸⁰ İbnü'l-Cevzi, "*Kitâbu Telbisi İblis*", 2/490-496

bağlamında yorumlanan Keysâniyye'dir.⁸¹ Bu fırka iki eserde de kader noktasında değerlendirilmiş ve insan fiillerinin Allah'tan mı yoksa kuldun mı olduğunu ve bu fiiller için ölümden sonra mükafaat mı yoksa ceza mı alınacağını da bilmediklerini ileri süren fırka olarak yorumlanmıştır.⁸²

Kaderiyye'den Şeytâniye ve Şerikiyye hakkında iki eserde yer alan tanımlamalar, birbiriyle örtüşmektedir. Bu fırkalardan Şeytâniyye; Allah'ın şeytanı yaratmadığı iddiasındadır. Kitâbu'r-Redd'de ayrıca bu fırkanın iddiasının sebebi belirtilerek "Allah'ın şeytanı yarattığını söylemek O'nun kullarının günah işlemesine rıza gösterdiği anlamına geleceği" bilgisine yer verilir.⁸³ Şerikiyye hakkında ise Kitâbu'r-Redd'de, iman hariç tüm hasenatların ve küfür hariç tüm günahların takdir edilmiş ve yaratılmış olduğunu iddia eden fırka yorumu yapılır. Yani onlara göre iman ve küfür yaratılmamıştır. Çünkü küfür ve imanın yaratılmış olduğunu söylemek Kur'an'ın yaratıldığını söylemek gibidir ki bu da kabul edilemez. Telbisü İblis'te ise bu fırka, iman zikredilmeksizin küfür merkezli olarak ele alınır. Buna göre Şerikiyye, küfür hariç tüm günahların mukadderâttan olduğunu iddia etmiştir.⁸⁴

Kaderiyye'den Vehmiyye ve Ravendiyye için de yine iki eserde verilen anlam hemen hemen aynıdır. Bunlardan Vehmiyye, kulların söz ve eylemlerinin, iyilik ve kötülüklerin bir hakikati olmadığını

⁸¹ Keysâniyye bazı makâlât eserinde Şii fırkalar arasında zikredilmiş olup Hz. Ali'nin öcünü almak için ayaklanan el-Muhtâr b. Ebi Ubeyd es-Sakafi'ye nispet edilmiştir. El-Muhtâr'a Keysân denilmesinden dolayı fırka, Keysâniyye olarak adlandırılmıştır. Bk. Bağdâdî, *el-Fark*, 46; Eş'arî, *Makâlât*, 90; Şehristânî, *el-Milel*, 147. Yemenî, bu fırkaya Bâtîni fırkalar arasında yer verirken Seksekî ise tenâsüh inancıyla bağlantılı olarak değerlendirilmiştir. Bk. Yemenî, *'Akâidu's-Selâse*, 481; Seksekî, *el-Burhân*, 49. Makâlât eserlerinde daha çok imamet konusu ile ilişkili olarak ele alınan Keysâniyye'nin Hanefî gelenek içerisinde yer alan eserlerde ise kader konusu ile ilgili olarak değerlendirildiği görülür. Krş. İbnü's-Serrâc, *Tezkiretü'l-mezâhib*, 131; Ömer Nesefî, *Beyânü'l-mezâhib*, 27b; Fırkanın, Telbisü İblis'te de kader bağlamında yorumlanması Hanefî gelenek etkisi ile olmalıdır.

⁸² Nesefî, *Kitâbu'r-Redd*, 192; İbnü'l-Cevzî, *"Kitâbu Telbîsi İblîs"*, 1/175.

⁸³ Nesefî, *Kitâbu'r-Redd*, 193-194; İbnü'l-Cevzî, *"Kitâbu Telbîsi İblîs"*, 1/175. Fırka hakkında benzer yorum için bk. Ömer Nesefî, *Beyânü'l-mezâhib*, 27b.

⁸⁴ Nesefî, *Kitâbu'r-Redd*, 195-196; İbnü'l-Cevzî, *"Kitâbu Telbîsi İblîs"*, 1/175; İbnü's-Serrâc, Şerikiyye'yi "kul imanı işlemiştir ve o yüce Allah'ın yarattığıdır" diyerek imanın yaratıldığını iddia eden fırka olarak verir. Ömer Nesefî ise bu fırkayı Kaderî fırkalar arasında zikretmiş ancak tanımlamasına yer vermemiştir. Krş. İbnü's-Serrâc, *Tezkiretü'l-Mezâhib*, 131. Ömer Nesefî, *Beyânü'l-mezahib*, 27b.

iddia etmişken;⁸⁵ Ravendiyye, nâsih olsun mensûh olsun Allah tarafından indirilmiş her kitapla amel edilebileceğini ileri sürmüştür.⁸⁶

Kitâbu'r-Redd ve Telbîsü İblîs'te Kaderiyye'nin dokuzuncu kolu, farklı isimler ile yer almakla beraber verilen tanımlamaya bakıldığında kastedilenin aynı fırka olduğu söylenebilir. Nitekim fırka ismi Kitâbu'r-redd'de Müteberiyye iken Telbîsü İblîs'te Minberiyye'dir⁸⁷ ve bu fırka için "kişi günah işledikten sonra tevbe etse bile tevbesinin kabul olunmayacağı" ifadesi ile aynı tanımlama yapılmıştır.⁸⁸

Kaderiyye'nin onuncu kolu Nâkisiyye ve on birinci kolu Kâsiyye hakkındaki tanımlamalar da iki eserde benzerdir. Buna göre Nâkisiyye, Rasulullah'a yapılan biatların bozulması halinde kişinin günahkâr olmayacağını söylemiştir. Kitâbu'r-Redd'de ayrıca biatların bu fırka nezdinde nafileler gibi değerlendirildiği bilgisine yer verilir⁸⁹ Kâsiyye ise zühd anlayışına tepkiselliğin ifadesi olarak dünyalık şeyleri arzulayıp onları elde etmek için çabalamayı onlara karşı zâhid olmaktan daha üstün görme düşüncesine sahip fırka olarak tanımlanmıştır.⁹⁰

⁸⁵ Nesefî, *Kitâbu'r-Redd*, 197; İbnü'l-Cevzî, "*Kitâbu Telbîsi İblîs*", 1/177. Ömer Nesefî'ye göre bu fırka kulların fiilleri hakkında görüşlerinin olmadığını söylemişlerdir. Krş. Ömer Nesefî, *Beyânü'l-mezahib*, 27b.

⁸⁶ Nesefî, *Kitâbu'r-Redd*, 198-199; İbnü'l-Cevzî, "*Kitâbu Telbîsi İblîs*", 1/177; Fırka hakkında Ömer Nesefî'de benzer yorumda bulunur. Krş. Ömer Nesefî, *Beyânü'l-mezahib*, 27b. Eş'arî ve Bağdâdî ise bu fırkayı, Şii fırkalarından Keysâniyye'nin alt kolu olarak verip imamet bağlamında yorumlarlar. İmamet konusunda ayrılığa düşen bu fırkaya göre imamet, Ebû Hâşim'den sonra Muhammed b. Ali b. Abdullah b. Abbas b. Abdulmuttalib'e geçmiştir. Bk. Eş'arî, *Maqâlât*, 94; Bağdâdî, *el-Fark*, 47.

⁸⁷ Telbîsü İblîs'in Ali Hasan Ali Abdulhamîd tahkikinde "Betriyye" olarak geçmektedir. Bk. Ali Hasan Ali Abdulhamîd tahkiki, 44; Fırka "Betriyye" ismiyle *Tezkiretü'l-mezahib*'de de yer alır. Krş. İbnü's-Serrâc, *Tezkiretü'l-mezahib*, 132.

⁸⁸ Nesefî, *Kitâbu'r-Redd*, 199; İbnü'l-Cevzî, "*Kitâbu Telbîsi İblîs*", 1/177; Ayrıca Nesefî bu fırkanın Şâkkiyye'nin bir kolu olduğunu söylemiştir. Şâkkiyye, Nesefî'nin tasnifinde Mürce'nin dördüncü kolu olarak da yer almaktadır. Bk. Nesefî, *Kitâbu'r-Redd*, 244.

⁸⁹ Nesefî, *Kitâbu'r-Redd*, 201; İbnü'l-Cevzî, "*Kitâbu Telbîsi İblîs*", 1/177-178; Ömer Nesefî ve İbnü's-Serrâc'da ise yapılan biat, Rasulullah'a değil imama yapılan biat olarak geçer. Krş. Ömer Nesefî, *Beyânü'l-mezahib*, 27b; İbnü's-Serrâc, *Tezkiretü'l-mezahib*, 132.

⁹⁰ Nesefî, *Kitâbu'r-Redd*, 202-203; İbnü'l-Cevzî, "*Kitâbu Telbîsi İblîs*", 1/178. Irakî, bu fırkayı haramın rızık olmadığını iddia eden ve kulun mesaisinin onda dokuzunu dünya, onda birini de ibadete hasretmesi gerektiğini ileri süren fırka olarak tanımlar. Krş. Irakî, *el-Fıraku'l-Müfterika*, 51; fırka Ömer Nesefî'de ise "Bâsiyye" olarak İbnü's-Serrâc'da ise "Nâsiyye" olarak isimlendirilmiştir.

Kaderiyye'nin son fırkası şahsa nispet edilerek isimlendirilen Nazzâmiyye'dir. Bu fırka iki eserde de İbrahim b. Nazzâm'a uyanlar olarak verilip onun görüşleri noktasında yorumlanmıştır. Bu anlamda Kitâbu'r-Redd'de İbrahim b. Nazzâm'ın Allah hakkında bir kimsenin "O, şey değildir" demesi durumunda Allah'ı anlamsız kılacağı "O, 'şey'dir" demesi halinde ise onu normal "şey"lere benzeteceği ve bu durumda da o kişinin kafir olacağı düşüncesine yer verilmiştir. Telbîsü İblîs'te ise sadece "O, 'şey'dir diyenin kafir olacağı" kısmı yer almıştır.⁹¹

Kitâbu'r-Redd ve Telbîsü İblîs'te yer alan Kaderî fırkaların -diğer fırkalarda da olduğu gibi-sıralama, isimlendirme ve fırkalara yüklenen anlam noktasında oldukça benzer olduğu görülür. Bu fırkalardan sadece Mu'tezile farklı açıdan değerlendirilmiştir. İki eserde yer alan Kaderî fırkaların; ef'âl-i ibâd, hayır ve şerrin kaynağı, günahkar kulun durumu, Allah'a "şey" denilip denilemeyeceği gibi konular üzerinden yorumlandığını söyleyebiliriz. Ayrıca Kaderî fırkalar arasında makâlât eserlerinde isimlerine çok sık rastlanmayan Nâkişîyye, Müteberîyye, Kâsîtiyye gibi isimlendirmeler yapıldığı görülür. Şerîkiyye ise hasenat ve günahların takdir edilmiş olduğu ve Kur'an'ın yaratılması meselesinde Kaderilerin genel çizgisinden farklı düşünmesine rağmen iki eserde de Kaderiler içerisinde değerlendirilebilmiştir. Yine bazı makâlât eserlerinde Şii fırkalar arasında yer alan Keysâniyye ve Ravendiyye, imamet konusundaki düşüncelerine yer verilmeyerek Kaderî çizgide yorumlanmıştır.

Cebriyye⁹²

Cebriyye, Kitâbu'r-Redd'de dördüncü ana fırka iken Telbîsü İblîs'te son ana fırkayı oluşturur. Bu fırka, iki eserde de insana ait fiillerde insan iradesinin konumu üzerinden değerlendirilmiştir. Kitâbu'r-Redd'de Kaderiyye'nin zıddı olarak ele alınan Cebriyye, insan iradesini yok saydığı için günah ve kötülükleri Allah'a nispet

Krş. Ömer Nesefî, *Beyânü'l-mezâhib*, 27b; İbnü's-Serrâc, *Tezkiretü'l-mezâhib*, 132.

⁹¹ Nesefî, *Kitâbu'r-Redd*, 203-204; İbnü'l-Cevzî, "*Kitâbu Telbisi İblîs*", 1/179.

⁹²Şehristânî Cebriyye'yi; el-Cebriyyetü'l-hâlişâ ve el-Cebriyyetü'l-mütevassîta olmak üzere ikiye ayırır. Hâliş Cebriyye, kulun hiçbir fiili olmadığını ve fiili işlemeye kudretinin de bulunmadığını ileri sürenlerdir. Mütevassît Cebriyye ise, kulun fiili konusunda kudeti bulunduğunu kabul etmekle birlikte bu kudretin fiil üzerinde tesiri bulunmadığını benimser. Bk. Şehristânî, *el-Milel*, 85. Cebriyye, Seksekî'de, alt fırka olarak Mürcie'nin içerisinde yer almış ve iman, küfür ve taatin kulun kesbi olmaksızın Allah'ın cebriyle meydana geldiğini benimseyenler olarak tanımlanmıştır. Bk. Seksekî, *el-Burhân*, 42-43. İrâkî ise Cebriyye'nin, Mürcie ve Neccariyye diye de adlandırılabilceğini ifade ederek fırkayı, Mürcie ile bağlantılı ele alır. Bk. İrâkî, *el-Fıraku'l-Müfterîka*, 61.

edip, insanların günahlardan beri olduklarını ileri sürmüştür. Onlara göre mutlak güç sahibi Allah olduğu için insan, bir fiil işlediğinde bu fiilin ne öncesinde ne de yapılış esnasında bir güce sahiptir.⁹³

Telbîsü İblîs'in 73 fırka rivayeti esas alınarak yapılan tasnifinde Cebriyye hakkında genel bilgi verilmemiştir. Bununla beraber eserin "İblîsin Ümmetimizi Çeşitli İnanç ve Fikirle ile Aldatışı" başlığında Cebriyye'den bahsedilmiş ve fırka, Kitâbu'r-Redd'dekine benzer şekilde insan iradesini yok sayanlar olarak yorumlanmıştır. Cebriyye'ye göre insanın hiçbir gücü ve seçeneği yoktur. Çünkü o, seçme ve yapma gücü elinden alınmış cansız bir madde gibidir.⁹⁴

Cebriyye'nin alt kollarının ise iki eserde de hem sıralamada hem de isimlendirmede bazı farklar dışında çoğunlukla aynı olduğu görülür. Alt fırkaların iki eserdeki sıralaması şu şekildedir:

Kitâbu'r-Redd'de Cebriyye

1. Muğtariyye
2. Ef 'âliyye⁹⁵
3. Ma'ıyye
4. Mefrûgiyye
5. Neccâriyye
6. Mennâniyye
7. Kesbiyye
8. Sâbiqiyye
9. Hıbbiyye
10. Hıvfıyye
11. Fikriyye⁹⁸

Telbîsü İblîs'te Cebriyye

1. Muğtariyye
2. Ef 'âliyye
3. Mefrûgiyye
4. Neccâriyye
5. Mennâniyye
6. Kesliyye⁹⁶
7. Sâbiqiyye
8. Hıbbiyye⁹⁷
9. Hıvfıyye
10. Fikriyye
11. Hasbiyye⁹⁹

⁹³ Nesefî, *Kitâbu'r-Redd*, 142-143.

⁹⁴ İbnü'l-Cevzî, *Kitâbu Telbîsi İblîs*, 2/494.

⁹⁵ Bernard tahkikinde "Enfâliyye" şeklinde geçmektedir. Bk. Bernard tahkiki, 61,96.

⁹⁶ Ali Hasan Ali Abdulhamîd tahkikinde "Kesbiyye" olarak geçmektedir. Bk. Ali Hasan Ali Abdulhamîd tahkiki, 49.

⁹⁷ Ali Hasan Ali Abdulhamîd tahkikinde "Muhabbiyye" olarak geçmektedir. Bk. Ali Hasan Ali Abdulhamîd tahkiki, 49.

⁹⁸ Bernard tahkikinde "Bekriyye" olarak geçmektedir. Bk. Bernard tahkiki, 61, 104.

⁹⁹ Ali Hasan Ali Abdulhamîd tahkikinde "Hıssiyye" olarak geçmektedir. Bk. Ali Hasan Ali Abdulhamîd tahkiki, 49.

12. Hâşebiyye¹⁰⁰

12. Ma'yye

Kitâbu'r-Redd ve Telbîsü İblîs'te Cebriyye'nin alt kolları için yapılan tanımlamaların büyük oranda örtüştüğü görülür. İki eserdeki alt kollar, çoğunlukla kulun fiilleri üzerindeki iradesi bakımından yorumlanmıştır. Yine bazı fırkalar için Allah sevgisinin ön plana çıkarılması, bu sevginin ve bilginin artması ile ibadetlerin düşebileceği şeklinde Bâtîni yorumları anımsatan tanımlamaların yapıldığı görülür

Cebriyye'nin ilk alt kolu Muğtariyye; iki eserde de kulun hiçbir fiili olmadığı ve her şeyi yapanın Allah olduğu iddiası ile; ikinci kol Ef 'âliyye ise, kula ait fiillerin varlığını kabul etmekle birlikte fiilde istiâatının olmadığını ve bu konuda kulun boynunda ip olan köpek gibi olduğunu ileri sürmesi ile iki eserde de benzer tanımlama ile yer alır.¹⁰¹ Cebriyye'den Ma'yye; Kitâbu'r-Redd'de, fiil ve fiil ile birlikte istiâatın kula ait olduğunu, fiilin öncesinde kulun istiâatının bulunamayacağını aksini iddia etmenin Allah'tan istîğna anlamına geleceği düşüncesiyle tanımlanır. Telbîsü İblîs'te ise fiil ve istiâatın kula ait olduğu yer almakla birlikte istiâatın fiil ile birlikteliği bilgisi yer almaz. Ancak firkanın isimlendirilmesinden istiâatın fiil ile birlikteliği sonucu çıkarılabilir.¹⁰² Mefrûğîyye'nin tanımlanması ise, "kıyamete kadar olacak her şeyin yaratıldığı böylelikle Allah'ın yaratmayı bitirdiği" fikrine sahip fırka üzerinedir.¹⁰³

Makâlât eserlerinde farklı ana fırkalar altında zikredilen ve Hüseyin b. Muhammed en-Neccâr'a uyanlar anlamında Neccâriyye¹⁰⁴ olarak tanımlanan fırka; Kitâbu'r-Redd ve Telbîsü İblîs'te, firkaya

¹⁰⁰ Bernard tahkikinde "Hasbiyye" olarak geçmektedir. Bk. Bernard tahkiki, 61, 104.

¹⁰¹ Neseî, *Kitâbu'r-Redd*, 206-207; İbnü'l-Cevzî, "Kitâbu Telbîsi İblîs", 1/196.

¹⁰² Neseî, *Kitâbu'r-Redd*, 209; İbnü'l-Cevzî, "Kitâbu Telbîsi İblîs", 1/202; Fırka, Ömer Neseî'de de benzer tanımlamaya sahiptir. İbnü's-Serrâc'da ise "kudret ve fiilin kula ait olduğu" ifadesi ile genel Cebri anlayışın dışında yorumlanmıştır. Krş. Ömer Neseî, *Beyânü'l-mezâhib*, 27b; İbnü's-Serrâc, *Tezkiretü'l-mezâhib*, 129.

¹⁰³ Neseî, *Kitâbu'r-Redd*, 209-210; İbnü'l-Cevzî, "Kitâbu Telbîsi İblîs", 1/197; benzer tanımlama için bk. Ömer Neseî, *Beyânü'l-mezâhib*, 27b; İrâkî, *el-Fıraku'l-Müfterika*, 64.

¹⁰⁴ Bağdâdî bu firkayı, müstakil bir fırka olarak ele alır ve bunların bazı hususlarda Eş'ariler'e bazı hususlarda Kaderiler'e katıldıkları yine bazı hususlarda da kendilerine ait görüşlerinin olduğundan bahseder. Bk. Bağdâdî, *el-Farq*, 183. Ancak bu firkanın daha çok alt kol olarak değerlendirildiği görülür. Örneğin Şehristânî'de bu fırka, Cebriyye'nin alt kolu olarak yer alır. Krş. Şehristânî, *el-Milel*, s. 88-89. Yine bazı eserlerde bu firkanın Mürcie'nin alt kolu olarak zikredildiği görülür. Krş. Eş'arî, *Maqâlât*, 199; Yemenî, *'Akâidu's-Selâse*, 281; Geylânî, *el-Gunye*, 186; Sekseki, *el-Burhân*, 39.

hakim olan görüş noktasında değerlendirilmiştir. Buna göre Neccâriyye, Allah'ın insanlara fiillerinden dolayı değil kendi fiilinden dolayı azap edeceğini iddia etmiştir.¹⁰⁵

Cebriyye'den Mennâniyye'nin, iki eserde de iyilik ve kötülükte insan kalbinin ölçüt alınması gerektiği fikrine sahip fırka olarak yorumlandığı görülür. Yani bu fırkaya göre kişi kalbinde hayır hissettiği şeyi yapmalı, şer hissettiği şeyi yapmamalıdır.¹⁰⁶ Kitâbu'r-Redd'de Kesbiyye; Telbîsü İblîs'te ise Kesliyye olarak geçen fırka ile kastedilen ise aynı fırkadır. Buna göre bu fırka, sevap ve cezanın takdir edildiğini ve bundan dolayı kulun kesbiyle artıp azalmayacağını iddia etmiştir.¹⁰⁷ Aynı bağlamda tanımlanan bir diğer fırka Sâbikiyye'dir ki bu fırka; saîd olana yaptığı günahların zararının olmayacağını, şakî olana ise iyiliklerin bir faydası olmayacağını ve dileyenin dilediği ameli yapabileceği düşüncesini benimsemiştir.¹⁰⁸

Cebriyye'den Hıbbiyye ve Hıvfiyye her iki eserde de Allah sevgisi çerçevesinde yorumlanmıştır. Buna göre Hıbbiyye, muhabbet kadehini içenden ibadetlerin düşeceğini;¹⁰⁹ Hıvfiyye ise, Allah'ı seven kimsenin ondan korkmaması gerektiğini çünkü sevenin sevdiğinden korkmayacağını ileri sürmüştür.¹¹⁰ Cebriyye'den Fikriyye¹¹¹ ise iki

¹⁰⁵ Nesefî, *Kitâbu'r-Redd*, 209; İbnü'l-Cevzî, "Kitâbu Telbîsi İblîs", 1/202; Neccâriyye İbnü's-Serrâc'da aynı tanımlama ile yer alırken Ömer Nesefî'de "Allah'ın mahlûkatı malum üzere değil, ilmi üzere yarattığı" bilgisine yer verilir. Krş. Ömer Nesefî, *Beyânü'l-mezâhib*, 27b; İbnü's-Serrâc, *Tezkiretü'l-mezâhib*, 129.

¹⁰⁶ Nesefî, *Kitâbu'r-Redd*, 212-213; İbnü'l-Cevzî, "Kitâbu Telbîsi İblîs", 1/197. Fırka hakkında benzer yorum için bk. Ömer Nesefî, 28a.

¹⁰⁷ Nesefî, *Kitâbu'r-Redd*, 214; İbnü'l-Cevzî, "Kitâbu Telbîsi İblîs", 1/199. Fırka Ömer Nesefî'de de benzer şekilde geçer. Krş. Ömer Nesefî, *Beyânü'l-mezâhib*, 28a.

¹⁰⁸ Nesefî, *Kitâbu'r-Redd*, 215-216; İbnü'l-Cevzî, "Kitâbu Telbîsi İblîs", 1/199. Benzer yorumlar için bk. Ömer Nesefî, *Beyânü'l-mezâhib*, 28a İbnü's-Serrâc, *Tezkiretü'l-mezâhib*, 129; Irâkî, *el-Fıraku'l-Müfterika*, 68.

¹⁰⁹ Nesefî, *Kitâbu'r-Redd*, 217-218; İbnü'l-Cevzî, "Kitâbu Telbîsi İblîs", 1/199-200. Ebû Temmâm'da bu fırka, Kaderiler'in alt kolu olarak ver alır. Ayrıca onların "Hıbbiyye" olarak adlandırılmalarının "biz Allah'ın cezasından korkmak veya sevabını ummak için O'na ibadet etmiyoruz. Bilakis onun sevgisi için ibadet ediyoruz" demelerinden kaynaklandığını belirtilir. Krş Ebû Temmam, *Bâbu's-Şeytân*, 65.

¹¹⁰ Nesefî, *Kitâbu'r-Redd*, 218-219; İbnü'l-Cevzî, "Kitâbu Telbîsi İblîs", 1/200.

¹¹¹ Seyyid Bahçivan metnin aslında "Bekriyye" olarak geçtiğini söylediği bu fırkayı "Fikriyye" olarak adlandırır. Fırka ismi, Marie Bernard tahkikinde "Bekriyye" olarak geçmektedir. Ömer Nesefî, Irâkî ve İbnü's-Serrâc'da ise Fikriyye olarak geçen fırkaya verilen anlam Nesefî ve İbnü'l-Cevzî'deki ile uyusmaktadır. Krş. Ömer Nesefî, *Beyânü'l-mezâhib*, 28a; Irâkî, *el-Fıraku'l-Müfterika*, 70; İbnü's-Serrâc, *Tezkiretü'l-mezâhib*, 130; Eş'arî'de ise "Bekriyye" adında müstakil bir fırka yer almakta olup fırka, Bekr b. Uht-i Abdilvâhid b. Zeyd'in taraftarları

eserde de kuldan ibadetlerin düşmesini, kişinin ilmine bağlamıştır. Yani kişinin ilmi artıkça o oranda ibadetler de düşecektir.¹¹²

Cebriyye'nin son fırkası Kitâbu'r-Redd'de Hâşebiyye olarak geçer. Telbisü İblis'te buna karşılık gelen fırka ise Hâşebiyye olup verilen anlam benzerdir. Buna göre bu fırka babaları Adem'den kaldığı için dünya malının kullar arasında ortak olduğunu ve kardeşler arasında ayrımcılığın yapılamayacağını iddia eder. Onlara göre malı toplamak ve başkasından malı men etmek caiz değildir¹¹³

Kitâbu'r-Redd ve Telbisü İblis'te yer alan Cebri firkaların isimlendirme ve anlam itibarıyla hemen hemen aynı olduğu söylenebilir. Ayrıca alt firkalarda diğer makâlâtlarda çok sık görmeye alışık olmadığımız bununla birlikte Neseî'nin tasnif sistemini esas alan Hanefî makâlât eserlerinde ise çoğunlukla görülen firkalara yer verilmiştir. Bu durumu, Neseî'nin Hanefî makâlât geleneği üzerindeki etkisi ile açıklamak mümkündür. Yine Telbis'te de bu firkalara yer verilmesi ve tanımlamaların oldukça benzer olması yazarın tasnifini oluştururken Hanefî bir kaynaktan beslendiğine işaret eder.

Cehmiyye¹¹⁴

Cehmiyye; Kitâbu'r-Redd'de beşinci, Telbisü İblis'te ise üçüncü ana fırka olarak yer almıştır. Fırka, Kitâbu'r-Redd'de Allah'ın zâtı hakkındaki düşünceleri çerçevesinde değerlendirilmiştir. Buna göre onlar, Allah'ı her konuda mahlûkatın aksine tanımlamaya çalışıp “lâ şey” e benzetmişlerdir. Bu şekilde teşbihten kaçınmaya çalışmışlar ancak O'nu “olmayan bir şeye” benzeterek en kötü teşbihi kendileri

olarak verilir ve büyük günah meselesi bağlamında ele alınır. Krş. Eş'arî, *Mağâlât*, 317.

¹¹² Neseî, *Kitâbu'r-Redd*, 219-220; İbnü'l-Cevzî, “*Kitâbu Telbîsi İblîs*”, 1/202.

¹¹³ Neseî, *Kitâbu'r-Redd*, 221; İbnü'l-Cevzî, “*Kitâbu Telbîsi İblîs*”, 1/202. Fırka ismi İrâkî'de “Hasbiyye” olarak geçmektedir ve verilen anlam Neseî ve İbnü'l-Cevzî ile hemen hemen aynıdır. Krş. İrâkî, *el-Fıraku'l-Müfterîka*, 64; Tezkiretü'l-mezâhib'te ise “Habsiyye” olarak geçer ancak bunlar, Tevrat'ı inkar edenler olarak verilir. Bk. İbnü's-Serrâc, *Tezkiretü'l-mezâhib*, 130. Bu yorum Ömer Neseî'de de geçmektedir. Krş. Ömer Neseî, *Beyânü'l-mezâhib*, 28a.

¹¹⁴ Daha çok Allah'ın sıfatları, kader, irade hürriyeti, ahiret âleminin fânî olup olmadığı gibi meselelerde görüşleri bulunan Cehmiyye, bazı makâlât eserlerinde ana fırka olarak yer alırken bazılarında ise çeşitli firkaların alt kolu olarak gösterilmiştir. Bu anlamda Bağdâdî, Cehmiyye'ye ana fırka olarak yer verir ve bu fırkayı; amellerde cebr ve ıztırâr olduğunu söyleyen ve istitâatı bütünüyle inkar eden Cehm b. Safvân'a uyanlar olarak tanımlar. Bk. Bağdâdî, *el-Farq*, 176; Eş'arî, Yemenî ve Seksekî'de ise bu fırka, Mürchie altında zikredilmekte olup imanı, marifet olarak tanımlayan fırka olarak yorumlanır. Krş. Eş'arî, *Mağâlât*, 198; Yemenî, *Akaidü's-Selâse*, 273; Seksekî, *el-Burhân*, 34.

yapmışlar ve böylelikle Allah'ı her manada inkar etmişlerdir.¹¹⁵ Telbîsü İblîs'te ise fırka hakkında açıklamaya yer vermeksizin alt kollarının tanımlanmasına geçilmiştir.

Cehmiyye'nin alt kollarının gerek sıralama gerek isimlendirme ve gerekse yapılan tanımlamalar noktasında iki eserde de hemen hemen aynı olduğu görülür. Cehmiyye'nin alt kollarının iki eserde yer alışı şu şekildedir:

Kitâbu'r-Redd'de Cehmiyye	Telbîsü İblîs'te Cehmiyye
1. Mu'attila	1. Mu'attila
2. Merîsiyye	2. Merîsiyye
3. Mültezîkiyye	3. Mültezîka
4. Vâridiyye	4. Vâridiyye
5. Zenâdıka	5. Zenâdıka
6. Harkıyye	6. Harkıyye
7. Maḥlûkıyye	7. Maḥlûkıyye
8. Fâniyye	8. Fâniyye
9. Ğayriyye	9. Ğayriyye ¹¹⁶
10. Vâkıfıyye	10. Vâkıfıyye
11. Ḳabriyye	11. Ḳabriyye
12. Lafziyye	12. Lafziyye

Cehmiyye'nin ilk üç fırkası olanı Mu'attila, Merîsiyye ve Mültezîka'nın iki eserdeki tasnifte Allah'ın zâtı ve sıfatları hakkındaki görüşleri doğrultusunda yorumlandığı görülür. Bu anlamda ilk alt kol olan Mu'attila, insanın hayal edebileceği her şeyin maḥlûk olduğu ve bu sebeple Allah'ın hayal edilemeyeceği aksini iddia edenin kafir olacağı görüşündedir.¹¹⁷ Merîsiyye ise, Allah'ın bazı sıfatlarının maḥlûk olduğunu iddia eder. Bu sıfatların neliği hakkında Telbîs'te açıklama yapılmazken Kitâbu'r-Redd'de "Allah'ın ilmi, kudreti,

¹¹⁵ Neseî, *Kitâbu'r-Redd*, 144.

¹¹⁶ Ali Hasan Ali Abdulhamîd tahkikinde "Muğriyye" olarak geçmektedir. Bk. Ali Hasan Ali Abdulhamîd tahkiki, 45.

¹¹⁷ Neseî, *Kitâbu'r-Redd*, 223; İbnü'l-Cevzî, "*Kitâbu Telbîsi İblîs*", 1/180; İrâkî, Muattila'yı ana fırka, Cehmiyye'yi ise onun alt kolu olarak verir. Ancak bu isimlerin birbirlerinin yerine kullanıldıklarını da belirtir. Bk. İrâkî, *el-Fıraku'l-Müfterika*, 86; Muattila'ya Zenâdıka içerisinde yer veren Malatî'ye göre bu fırka mensupları, kainattaki eşyanın herhangi bir yaratıcı olmaksızın kendiliğinden olduğu şeklindeki düşüncüyü savunurlar. Bk. Malatî, *et-Tenbîh*, 91-92. Ömer Neseî ve İbnü's-Serrâc'da ise Allah'ın sıfatlarını inkar edenler olarak tanımlanmışlardır. Krş. Ömer Neseî, *Beyânü'l-mezâhib*, 28a; İbnü's-Serrâc, *Tezkiretü'l-mezâhib*, 133.

meşîeti ve yaratması hariç diğer sıfatları, isimleri ve fiilleri yaratılmıştır” ilavesi yer alır.¹¹⁸ Üçüncü alt kol Mültezîka Allah’ın her yerde olduğu ve hiçbir mekanın ondan gaip olamayacağını ileri sürmüştür.¹¹⁹

Dördüncü kol Vâridiyye; ahiret ahvaline yönelik olarak mü’min kimsenin cehenneme girmeyeceğini, cehenneme girenin de bir daha oradan çıkamayacağı şeklindeki yorumu ile her iki eserde de aynıdır. Ayrıca Kitâbu’r-Redd’de Vâridiyye’nin “kişinin kalbiyle Rabbini tanımmasının kâmil bir iman için yeterli olacağı” şeklindeki iman anlayışına sahip olduğundan bahsedilerek bu anlayış eleştirilmiştir. Nesefî, Vâridiyye’nin iman tanımlamasını eleştirirken mezhebî görüşünü de yansıtır bir biçimde “kişinin içinin bilinemeyeceğini, peygamberin insanları şehâdete ve ikrara davet ettiğini, Allah’ın, insanları “bir kelimeye gelin” diyerek uyardığını belirtmesi ile imanın aslında, ikrar olması gerektiği üzerinde durmuştur.¹²⁰ İki eserde de ahiret ahvâline yönelik ele alınan bir diğer alt fırka ise Harkıyye’dir. Bunlara göre Allah, kafiri bir defa yakacak sonra kafir sürekli yanık kalacak ve ateşin sıcaklığını hissetmeyecektir. Çünkü kafir bir sefer kafir olmuş ve küfrü üzerine kalmıştır.¹²¹

Cehmiyye’nin beşinci alt fırkası olan Zenâdika hakkında Nesefî, onların “gözle görülmeyen ve duyularla hissedilmeyen bir şeyin ne ispat edilebileceği ne de inkar edilebileceği” iddiasında olduklarından bahseder. Onlara göre idrak edilen ilah değildir; idrak edilemeyeceğine şahitlik edemeyiz. İbnü’l-Cevzî de bu fırka duyularla idrak edilemeyen inkarı üzerine tanımlanmıştır. Ona göre bu fırka; “hiç kimse kendisinin bir rabbi olduğunu söyleyemez. Çünkü bir şeyin var olması duyularla idrak edilmesiyle mümkündür. İdrak edilemeyen bir ilahın varlığı da iddia edilemez” demiştir.¹²²

¹¹⁸ Nesefî, *Kitâbu’r-Redd*, 224-226; İbnü’l-Cevzî, “*Kitâbu Telbîsi İblîs*”, 1/180; Benzer tanımlama Ömer Nesefî’de de geçmektedir. Krş. Ömer Nesefî, *Beyânü’l-mezâhib*, 28a. Ancak bu fırka, bazı makâlât eserlerinde Mürcie içerisinde ve daha çok iman ve sıfatlar konusunda ele alınmıştır. Krş. Eş’arî, *Makâlât*, 205; Bağdâdî, *el-Farq*, 180; Yemenî, *Akaidü’s-Selâse*, 276; Geylânî, *el-Gunye*, 186. Seksekî, *el-Burhân*, 36.

¹¹⁹ Nesefî, *Kitâbu’r-Redd*, 226-227; İbnü’l-Cevzî, “*Kitâbu Telbîsi İblîs*”, 1/180; Benzer tanımlama için bk. Ömer Nesefî, *Beyânü’l-mezâhib*, 28a.

¹²⁰ Nesefî, *Kitâbu’r-Redd*, 227; İbnü’l-Cevzî, “*Kitâbu Telbîsi İblîs*”, 1/181. Benzer tanımlama için ayrıca krş. İbnü’s-Serrâc, *Tezkiretü’l-mezâhib*, 133; Irâkî, *el-Fıraku’l-Müfterika*, 90; Ömer Nesefî, *Beyânü’l-mezâhib*, 28a.

¹²¹ Nesefî, *Kitâbu’r-Redd*, 230; İbnü’l-Cevzî, “*Kitâbu Telbîsi İblîs*”, 1/181. Ayrıca krş. İbnü’s-Serrâc, *Tezkiretü’l-mezâhib*, 133; Irâkî, *el-Fıraku’l-Müfterika*, 92; Ömer Nesefî, *Beyânü’l-mezâhib*, 28a.

¹²² Nesefî, *Kitâbu’r-Redd*, 229; İbnü’l-Cevzî, “*Kitâbu Telbîsi İblîs*”, 1/181; Irâkî bu fırkayı, “Allah’ın idrak edilemeyeceğinden dolayı O’nun sıfatlarını kabul

Cehmî fırkalardan Maḥlûkıyye, Vâkıfıyye ve Lafzıyye'nin, her iki eserde de Halku'l-Kur'an meselesi çerçevesinde yorumlandığı görülür. Bunlardan Maḥlûkıyye; iki eserde de Kur'an'ın maḥlûk olduğunu ileri sürmesi ile değerlendirilmiştir. Kitâbu'r-Redd'de ise bu fırkanın Allah'ın tüm sıfat ve fiillerinin maḥlûk olduğunu ileri sürmesi şeklinde bir ilave yer almıştır.¹²³ Vâkıfıyye ise "Kur'an ne maḥlûktur ne de maḥlûk değildir" düşüncesine sahiptir. Kitâbu'r-Redd'de ayrıca bu fırkanın Kur'an maḥlûktur ya da değildir diyenleri tekfir ettiklerinden bahsedilir.¹²⁴

Cehmiyye'den Lafzıyye, Nesefî'ye göre bazı düşünceleri ile Cehmilerden ayrı düşmüştür. Onlar; fâ'il ile mef'ûlü, kıraat ile makrû'u ve lâfız ile melfûzu bir görmüşlerdir. Onlar kıraat ile okunanın bir olduğu düşünceleri Cehmilere uymaktadır. Ancak lafzın maḥlûk olmadığını ileri sürmeleri ile Cehmiyye'ye muhalefet etmişlerdir. Zira onlara göre lafız, Kur'an'dandır ve Kur'an da maḥlûk değildir. Dolayısı ile lafız maḥlûk değildir.¹²⁵ Telbisü İblis'te ise Lafzıyye, tam tersi bir şekilde lafzın maḥlûk olduğunu söyleyen bir fırka olarak tanımlanmıştır.¹²⁶

Cehmiyye'den Fâniyye, Ğayriyye ve Ğabriyye'nin iki eserde benzer bir şekilde yer aldığını söyleyebiliriz. Bu anlamda Fâniyye, cennet ve cehennemin varlığı ve akibeti hakkındaki görüşleri ile tanımlanmıştır. Bu fırkaya göre cennet ve cehennem bâkî değildir. Yine bunlardan bir kısmı da şu anda cennet ve cehennemin yaratılmadığını iddia etmiştir.¹²⁷ Ğayriyye ise peygamberliği inkar etmesi ve peygamberleri ḥakîm olarak görmesi düşüncesi ile

etmeyenler" olarak yorumlamıştır. Ömer Nesefî'ye göre ise bu fırka; "Allah her lafzın ötesindedir" demiştir. Krş. Irâkî, *el-Fıraqu'l-Müfterika*; Ömer Nesefî, *Beyânü'l-mezâhib*, 28a.

¹²³ Nesefî, *Kitâbu'r-Redd*, 231-232; İbnü'l-Cevzî, "Kitâbu Telbîsi İblîs", 1/182; İbnü's-Serrâc'ta anlam aynı olmakla birlikte fırka, "Ḥalûkıyye" olarak geçer. Ömer Nesefî'de ise, imanın yaratıldığını iddia etmeleri ile yer alır. Krş. İbnü's-Serrâc, *Tezkiretü'l-mezâhib*, 133; Ömer Nesefî, *Beyânü'l-mezâhib*, 28a.

¹²⁴ Nesefî, *Kitâbu'r-Redd*, 234; İbnü'l-Cevzî, "Kitâbu Telbîsi İblîs", 1/183; Benzer tanımlamalar için bk. Irâkî, *el-Fıraqu'l-müfterika*, 89; İbnü's-Serrâc, *Tezkiretü'l-mezâhib*, 133; Ömer Nesefî, *Beyânü'l-mezâhib*, 28a.

¹²⁵ Kullanılan ifade ليس بمخلوق زعمت ان اللفظ شكلindedir. Nesefî, *Kitâbu'r-Redd*, 237.

¹²⁶ Telbisü İblis'teki ifade لفظنا بالقران مخلوق شكلindedir. İbnü'l-Cevzî, "Kitâbu Telbîsi İblîs", 1/184. İbnü'l-Cevzî'nin bu tanımlaması Yemenî ve Seksekî'de de geçmektedir. Krş. Yemenî, *Akaidü's-Selâse*, 294; Seksekî, *el-Burhân*, 44. Bununla birlikte Irâkî'deki tanımlama Nesefî'ninki ile uygunluk gösterir. Krş. Irâkî, *el-Fıraqu'l-müfterika*, 89.

¹²⁷ Nesefî, *Kitâbu'r-Redd*, 232; İbnü'l-Cevzî, "Kitâbu Telbîsi İblîs", 1/182. Benzer tanımlamalar için bk. İbnü's-Serrâc, *Tezkiretü'l-mezâhib*, 134; Irâkî, *el-Fıraqu'l-müfterika*, 94; Ömer Nesefî, *Beyânü'l-mezâhib*, 28a.

tanımlanmıştır. Kitâbu'r-Redd'de ayrıca bu fırkanın Hz. Muhammed'in, kitabı kendisinin yazdığı ve bir erkeğin istediği kadını kendisine seçebileceği gibi düşüncelere sahip olduğundan bahsedilmiştir.¹²⁸ Cehmiyye'den Kabriyye ise kabir azabı ve şefaati inkar etmiştir.¹²⁹

Kitâbu'r-Redd ve Telbîsü İblîs'te yer alan Cehmiyye'nin alt kolları; Allah'ın zâtı ve sıfatları, Halku'l-Kur'an, cennet ve cehennemin hâlihazırdaki varlığı ve devamlılığı, kabir azabı, şefaati gibi ahiret hallerine yönelik görüşler üzerinden benzer anlamlar verilerek tanımlanmıştır. Ancak bunlardan Lafziyye'nin iki eserde yer alan tanımı birbiriyle örtüşmemektedir.

Mürchie

Kitâbu'r-Redd'in tasnifinde son ana fırkayı oluşturan Mürchie, Telbîsü İblîs'te dördüncü sırada yer alır. İki eserin Mürchie'ye yaklaşımı ise onların iman tanımlamaları ve bunun sonucu olarak amelleri önemsiz kıldıkları şeklindeki iddialar üzerinden olmuştur. Kitâbu'r-Redd'de Mürchie'nin amelleri önemsiz sayarak “nasıl ki küfürle birlikte iyiliğin faydası olmuyorsa imanla birlikte günahın da zararı olmaz” dedikleri aktarılırken¹³⁰ Telbîsü İblîs'te ise benzer yaklaşımla Mürchie mensuplarının, şehadet getiren bir kimsenin tüm günahları işlese bile kesinlikle cehenneme girmeyeceğini iddia ettiklerine yer verilir.¹³¹

Mürchie'nin alt kolları ise; sıralama, isimlendirilme ve fırkalara verilen anlam bakımından bir iki fark dışında hemen hemen aynı olup şu şekildedir:

Kitâbu'r-Redd'de Mürchie

1. Târikiyye
2. Sâyibiyye¹³²
3. Râciyye
4. Şâkkiyye

Telbîsü İblîs'te Mürchie

1. Târikiyye
2. Sâibiyye
3. Râciyye
4. Şâkkiyye

¹²⁸ Nesefî, *Kitâbu'r-Redd*, 233; İbnü'l-Cevzî, “*Kitâbu Telbîsi İblîs*”, 1/183. Benzer yorumlar için bk. İbnü's-Serrâc, *Tezkiretü'l-mezâhib*, 133; Ömer Nesefî, *Beyânü'l-mezâhib*, 28a.

¹²⁹ Nesefî, *Kitâbu'r-Redd*, 235; İbnü'l-Cevzî, “*Kitâbu Telbîsi İblîs*”, 1/183. Benzer yorumlar için bk. İbnü's-Serrâc, *Tezkiretü'l-mezâhib*, 134; İrâkî, *el-Fıraku'l-Müfterîka*, 90; Ömer Nesefî, *Beyânü'l-mezâhib*, 28a.

¹³⁰ Nesefî, *Kitâbu'r-Redd*, 146-148.

¹³¹ İbnü'l-Cevzî, “*Kitâbu Telbîsi İblîs*”, 2/494-495.

¹³² Fırka ismi Bernard tahkikinde eserin başında “Sâibiyye” olarak açıklamalar kısmında “Sâyibiyye” olarak geçmiştir. Bk. Bernard tahkiki, 62, 115.

5. Beyhesiyye	5. Beyhesiyye
6. 'Ameliyye	6. 'Ameliyye
7. Menkûşîyye	7. Menkûşîyye
8. Müsteşniyye	8. Müsteşniyye
9. Müşebbihiyye	9. Müşebbihe
10. Hâşviyye	10. Hâşviyye
11. Eşeriyye	11. Zâhiriyye
12. Bid'iyye	12. Bid'iyye

Mürcie'nin ilk alt fırkası Târikiyye olup fırka için iki eserde verilen anlam benzerdir. Kitâbu'r-redd'de Târikiyye; kişinin Allah'a iman edip onu kalbiyle bildikten sonra dilediğini yapabileceği görüşüyle yer almıştır. Fırkaya göre kişi, iman ettikten sonra iyilik yaparsa ona cennet dereceleri ile verilecekken, hiç iyilik yapmaması halinde sadece cennet verilecektir. Günah işlemesi durumunda ise yine sadece cennet verilecektir. Çünkü cehennem mümin için değil kafir içindir. Telbîsü İblis'te ise fırka hakkında özet bir bilgi ile yetinilmiştir ki buna göre fırka; "Allah'ın kulları üzerine sadece imanı farz kıldığı ve kulun iman etmesi halinde dilediğini yapabileceği" düşüncesindedir.¹³³

Kitâbu'r-Redd'de Sâyibiyye; Telbîsü İblis'te ise Sâibiyye¹³⁴ olarak geçen ikinci fırkanın tanımı "Allah'ın kullarını dilediklerini yapmada serbest bıraktığı" görüşü ile iki eserde ortaktır. Ancak Kitâbu'r-Redd'de fırka hakkında, Allah'ın imandan başka herhangi bir şeyi farz kılmadığı bu sebeple iyilik yapıp yapmamanın eşit olduğu ve iman eden kimseye cennetin; inkar eden kimseye ise cehennem, mertebeleri ile verileceği düşüncesine sahip olduklarından bahsedilmiştir. Bu şekliyle Sâyibiyye, Târikiyye'ye yakın tanımlanmıştır.¹³⁵ Üçüncü fırka Râciyye hakkında yapılan yorum ise iki eserde de kişinin Allah katındaki esas durumunun bilinmeyeceği üzerinedir. Buna göre bir kimsenin Allah katındaki durumu tam

¹³³ Nesefî, *Kitâbu'r-Redd*, 241; İbnü'l-Cevzî, "*Kitâbu Telbîsi İblis*", 1/185; Ömer Nesefî ve İbnü's-Serrâc'da da fırkaya benzer anlamlar vermiştir. Krş. İbnü's-Serrâc, *Tezkiretü'l-mezâhib*, 135; Ömer Nesefî, *Beyânü'l-mezâhib*, 28a.

¹³⁴ Fırkanın ismi Irâkî, İbnü's-Serrâc ve Ömer Nesefî'de de "Sâibiyye" olarak geçer ve İbnü'l Cevzî ile Nesefî'deki anlama yakın tanımlama yapılır. Krş. Irâkî, *el-Fıraku'l-Müfterika*, 81; İbnü's-Serrâc, *Tezkiretü'l-mezâhib*, 135; Ömer Nesefî, *Beyânü'l-mezâhib*, 28a.

¹³⁵ Nesefî, *Kitâbu'r-Redd*, 242; İbnü'l-Cevzî, "*Kitâbu Telbîsi İblis*", 1/185.

olarak bilinmeyeceğinden itaat eden için mutî; isyankâr için ise âsî denemeyecektir.¹³⁶

Mürchie'den Şakkiyye, Beyhesiyye ve 'Ameliyye iki eserde imanın tanımına getirdikleri görüşleri ile yorumlanmıştır. Bunlardan Şakkiyye; Kitâbu'r-redd'de "İman, söz ve ameldir ve tüm ameller imandandır" diyen fırka olarak yorumlanırken Telbîsü İblîs'te ise "itâatların imandan olmadığını iddia eden fırka olarak" verilmiştir.¹³⁷ Beyhesiyye'ye göre ise iman ilimdir ve cehâleti kabul etmez. Hakkı batıldan, helali haramdan ayıramayan kimse kafirdir. Kitâbu'r-Redd'de fırka için ayrıca "farzları sünnetlerden ayıramayanların da kafir olacağı" ilavesi yer alır.¹³⁸ 'Ameliyye ise iki eserde de "iman ameldir" düşüncesi ile yorumlanmıştır. Telbîsü İblîs'te sadece bu cümleye yer verilirken, Kitâbu'r-Redd'de Ameliyye'nin "iman, söz ve ameldir demiyoruz. Onun hepsinin amel olduğunu söylüyoruz. Yine kalbin marifeti ve uzuvların ameli de ameldir" yani imandır dediği aktarılır.¹³⁹

Yedinci alt fırka Menkûşîyye, iki eserde bir birine zıt şekilde tanımlanmıştır. Kitâbu'r-Redd'de bu fırkanın, imanın söz ve amelden oluştuğu ve bunun sonucu olarak da artıp eksilebileceğini savunduklarından bahsedilmiştir. Nesefiye göre bu fırka içerisinde "iman artar ama azalmaz" diyenler de vardır. Telbîsü İblîs'te ise bu fırka hakkında yapılan tanımlama, "imanın, artıp eksilmeyeceği" şeklindedir.¹⁴⁰

¹³⁶ Nesefî, *Kitâbu'r-Redd*, 243-245; İbnü'l-Cevzî, "Kitâbu Telbîsi İblîs", 1/185. Nesefî ve İbnü'l Cevzî'nin "Râciyye" fırkası için yaptığı tanımlamayı İrâkî "Târikiye ve Şâkiyye" fırkası için yapmıştır. Krş. İrâkî, *el-Fıraku'l-Müfterika*, 78. İbnü's-Serrâc ise bu fırkanın "kul eğer itaat ederse mutî; isyan ederse âsî denir ki bunun tersi de mümkündür" dediğini iddia eder. Bk. İbnü's-Serrâc, *Tezkiretü'l-mezâhib*, 135.

¹³⁷ Nesefî, *Kitâbu'r-Redd*, 244-245; İbnü'l-Cevzî, "Kitâbu Telbîsi İblîs", 1/186. Fırka hakkında İbnü's-Serrâc ve Ömer Nesefî'de ise iman konusunda şüphe içinde oldukları bilgisi verilir. Krş. İbnü's-Serrâc, *Tezkiretü'l-mezâhib*, 135; Ömer Nesefî, *Beyânü'l-mezâhib*, 28a.

¹³⁸ Nesefî, *Kitâbu'r-Redd*, 246; İbnü'l-Cevzî, "Kitâbu Telbîsi İblîs", 1/186. Fırka, Ömer Nesefî ve İbnü's-Serrâc'da benzer anlamda olup Ömer Nesefî'de "Behisiyye" olarak isimlendirilmiştir. Krş. İbnü's-Serrâc, *Tezkiretü'l-mezâhib*, 135; Ömer Nesefî, *Beyânü'l-mezâhib*, 28a.

¹³⁹ Nesefî, *Kitâbu'r-Redd*, 247-248; İbnü'l-Cevzî, "Kitâbu Telbîsi İblîs", 1/186; Fırka Ömer Nesefî'de "imanın taat ve isyan ile artıp azalacağını" iddia eden fırka olarak yer alır. İbnü's-Serrâc'da ise imanı organların ameli olarak yorumladıklarından bahsedilir. Krş. Ömer Nesefî *Beyânü'l-mezâhib*, 28a; İbnü's-Serrâc, *Tezkiretü'l-mezâhib*, 135.

¹⁴⁰ Nesefî, *Kitâbu'r-Redd*, 248-249; İbnü'l-Cevzî, "Kitâbu Telbîsi İblîs", 1/186-187. Fırka, İbnü's-Serrâc'da Telbîsü İblîs'teki tanımıyla geçer. Krş. İbnü's-Serrâc, *Tezkiretü'l-mezâhib*, 135.

İki eserdeki tanımlamanın uyuşmadığı bir diğer fırka Müsteşniyye'dir. Bu fırka, Kitâbu'r-Redd'de imanda istisnayı savunan bir fırka olarak tanımlanmış olup Telbîsü İblîs'te ise Kitâbu'r-Redd'den farklı olarak bu fırkanın, imanda istisnayı reddettiğine vurgu yapılmıştır.¹⁴¹

Dokuzuncu alt kol Müşebbihiyye'nin tanımı iki eserde benzer olup "insana ait olan vasıfları Allah'a nispet edenler" şeklindedir. Kitâbu'r-Redd'e göre bu fırka Cehmiyye'nin tam zıt kutbunda yer almıştır. Çünkü Cehmiyye Allah'ı bir şeye benzetme korkusuyla tüm sıfatları inkar etmişken, Müşebbihe ise Allah'ı insan şeklinde düşünmüş ve insana ait olan saç, tırnak, et, kan gibi vasıflarla vasıflandırmıştır. Böylece iki grup da aşırıya kaymıştır.¹⁴² Telbîsü İblîs'te ise müşebbiheden sadece Mürchie'nin alt kolu olarak bahsedilmez. "İblîsin ümmetimizi çeşitli inanç ve fikirlerle aldatışı" başlığında zâhire kapılarak yoldan çıkanlardan bahsedilirken teşbih anlayışına da değinilir ki burada anlatılanlar, bir fırkanın sahip olduğu fikirden ziyade teşbihe varan görüşlere sahip olan kimselerin ismen zikredilip düşüncelerinin eleştirilmesi şeklindedir. Bu eleştiriler ise onların, Allah'ın tüm sıfatlarını his ve duyuvarın algılayabildiği sıfatlar olarak yorumlamaları, ayet ve hadislerin zâhirine saplanmaları üzerine kuruludur.¹⁴³

Telbîsü İblîs'te teşbihe meyleden isimlerden biri de Ebû Abdillâh Muhammed b. Kerrâm olarak verilir. Ebû Abdillâh'a Mürchie bahsinden hemen sonra yer verilmesi ise, Telbîs yazarınca onun Mürchie olarak; Kerramiyye'nin de Mürchie'nin bir kolu olarak algılanmış olma intibasını doğurmaktadır.¹⁴⁴ Diğer yandan Kitâbu'r-

¹⁴¹ Nesefî, *Kitâbu'r-Redd*, 250-251; İbnü'l-Cevzî, "*Kitâbu Telbisi İblîs*", 1/188. Ömer Nesefî'de Mürchie fırkaları arasında imanda istisna bağlamında değerlendirilen bir fırkaya yer verilmezken İbnü's-Serrâc'da imanda istisnayı kabul eden fırka olarak "Meşî'iyye" ismi yer alır.

¹⁴² Nesefî, *Kitâbu'r-Redd*, 253-254; İbnü'l-Cevzî, "*Kitâbu Telbisi İblîs*", 1/188. İrâkî, bu fırkayı hem ana fırka olarak hem de ana fırkanın alt kolu olarak ve Hâlik'i mahlûka benzeten, O'nun büyüklüğüne yaraşmayan el, ayak, saç gibi insana ait vasıfları O'na izafe eden fırka olarak verir. Bk. İrâkî, *el-Fıraku'l-Müfterika*, 75; Bağdâdî ise bu fırkayı Mürchie'den ayrı bir başlıkta incelemiştir. Ayrıca Bağdâdî, Müşebbihe'yi, Allah'ın zâtını onun dışındakilerin zâtına benzetenler ve O'nun sıfatlarını O'nun dışındakilerin sıfatlarına benzetenler olarak iki açıdan değerlendirir ve alt gruplarını zikreder. Bk. Bağdâdî, *el-Fark*, 198-201; Şehristânî ise aşırı Şîa'dan ve Ashâbu'l-hadis haşviyyesinden bir topluluğun teşbihe yöneldiğini söyleyerek Müşebbihe'yi Mürchie'nin dışında değerlendirir. Bk. Şehristânî, *el-Milel*, 105. Geylânî'ye göre teşbihin ağır bastığı gruplar daha çok Râfıziler ve Kerramiye fırkaları olup bunlar, Allah'ın cisim olduğu noktasında ısrarcı olmuşlardır. *el-Gunye*, 190.

¹⁴³ İbnü'l-Cevzî, "*Kitâbu Telbisi İblîs*", 2/503-520.

¹⁴⁴ İbnü'l-Cevzî, "*Kitâbu Telbisi İblîs*", 2/503-520.

Redd'de Kerramiyye'den ne Mürceî fırkalar arasında ne de eserin herhangi bir yerinde bahsedilmiştir. Neseî'nin, Kerrâmiyye'ye bid'at fırkalar arasında yer vermemesi onun mezhebî görüşü ile ilgili olarak düşünülmüş ve Neseî'nin aslında Kerrâmî olduğu ve bu fırkayı ana bünye (cemaat) içerisinde değerlendirdiği şeklinde yorumlanmıştır.¹⁴⁵

Mürceî'nin onuncu kolu Haşviyye hakkında yapılan değerlendirmeler, iki eserde de onların hadislerle yaklaşımı üzerinden olmuştur. Neseî'ye göre Haşviyye; tüm hadisleri aynı manada anlamış ve hadislerde yer alan her korkutmayı, teşviki, farzı ve sünneti eşit değerlendirmiştir. Çünkü onlar, Rasulullah'ın kendi nefsi ile konuşmayacağına değinen ayete dayanarak Rasulullah'a gelen bir şeyi reddetmenin peygamberi reddetmek gibi olacağını düşünmüşleridir. Fırka hakkında Telbisü İblis'te yer alan bilgiler Kitâbu'r-Redd'deki ile örtüşür. Zira İbnü'l-Cevzî de benzer şekilde bu fırkanın, tüm hadislerin hükmünü bir görüp nafiye terki, farzların terki gibi gördüklerinden bahsetmiştir.¹⁴⁶

Onbirinci fırka, Kitâbu'r-Redd'de Eseriyye'dir. Bunlar, kendilerini eser ve sünnet sahibi addedip kıyası ve re'yi bâtil görmüşlerdir ve bunlara göre din muttasıl senettir. Telbisü İblis'te ise Eseriyye'ye karşılık gelen fırka, Zâhiriyye olup bu fırka hakkında sadece kıyası reddettikleri bilgisi yer almıştır. Kitâbu'r-Redd'deki dinin muttasıl senet olduğuna yönelik ifadeye ise yer verilmemiştir.¹⁴⁷

Mürceî'nin son fırkası her iki eserde de Bid'iyye'dir. Kitâbu'r-Redd'de bu fırka, imamet konusu ile ilişkili değerlendirilmiştir. Bid'iyye; Müslüman imamların yaptıklarını inkar edenlerin bu ümmet içerisinde ilk bid'atları ortaya çıkaranlar olduğunu düşünür. Çünkü imama isyan etmek Müslümanlar arasında ayrılıkların ortaya

¹⁴⁵ Cafer Karadaş, "Kerrâmiye ve İtikâdî", *Kelam Araştırmaları Dergisi* 5/2 (2007), 47; Abdylkader Durguti, "Muhammed b. Kerrâm ve Taraftarlarına Ait Eserlerin Genel Bir Tahlili", *e-makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi* 12/1 (2019), 125; Zeynep Alimoğlu Sürmeli, *Ehl-i Sünnetin Kerrâmiyye Eleştirisi*, (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2018), 14-15.

¹⁴⁶ Neseî, *Kitâbu'r-Redd*, 254-255-; İbnü'l-Cevzî, "*Kitâbu Telbisi İblis*", 1/188. Fırka İbnü's-Serrâc ve Ömer Neseî'de de Mürceî başlığında ve aynı anlamda geçmektedir. İrakî'de ise bu fırka, Ahmed b. Hanbel ile ilişkilendirilerek şer'î hükümlerde kıyası caiz görmeyen fırka olarak verilir. Ancak burada fırka Mürceî başlığında yer almayıp Müşebbihe başlığında yer alır. Haşviyye'ye Mürceî başlığında yer veren bir diğer müellifimiz Yemenî'dir. Seksekî ise fırkayı Cehmiyye başlığında değerlendirmiştir. Bu durumda Haşviyye'nin sadece Hanefî gelenekte değil Hadis taraftarı makâlât geleneğinde de Mürceî'nin alt kolu olarak değerlendirilebildiğini söyleyebiliriz. Krş. İrakî, *el-Fıraku'l-Müfterika*, 84; İbnü's-Serrâc, *Tezkiretü'l-mezâhib*, 136; Yemenî, *Akaidü's-Şelâse*, 290-291; Seksekî, *el-Burhân*, 38.

¹⁴⁷ Neseî, *Kitâbu'r-Redd*, 256-257-; İbnü'l-Cevzî, "*Kitâbu Telbisi İblis*", 1/189.

çıkmasına sebebiyet vermiştir. Dolayısıyla imam günah işlemeyi bile emretse ona isyan edilemez ve günah karşısında kişi, mazur sayılır. Telbîsü İblîste ise bu fırka, ilk bid'atları ortaya çıkaranların kimler olduğu hakkında fikir beyan etme üzerinden değil ümmet içerisinde ilk bid'atları çıkaranlar olarak yorumlanmıştır.¹⁴⁸

Ana fırka Mürcie'nin alt kolları tanımlanırken fırkalar; çoğunlukla imanın tanımı, iman-amel ilişkisi, imanda artma ve eksilme, imanda istisna, teşbih ve dini hükümlerde delil niteliğinde olan hadis ve kıyas hakkındaki görüşler noktasından yorumlanmıştır. Yine bu fırkalardan Menkûşîyye ve Müsteniyye hakkında söylenenlerin iki eserde birbirinden farklı olduğu görülür. Zira daha erken bir tarihe sahip olan Kitâbu'r-Redd'de Menkûşîyye'nin imanın artıp eksilebileceğini savunmaları ile Müsteşniyye'nin ise imanda istisnayı kabulü ile yer aldığını söyleyebiliriz. Bu durum söz konusu konular hakkında Mürcie'nin homojen bir yapıya sahip olmadığını göstermektedir. Telbîsü İblîs'te bu fırkaların Kitâbu'r-Redd'in tam tersi bir anlamda yorumlanması iki eser arasındaki tarihsel farkı düşünmemiz halinde Telbîs'in kaleme alındığı dönemde Mürcie'nin genel ilkelerinin daha oturmuş bir yapı göstermesi ile açıklanabilir.

SONUÇ

Makâlât geleneğinde fırkaların tasnifi çoğunlukla iftirak hadisi merkeze alınarak gerçekleştirilmiştir. Müellifin mensup olduğu fırka hak mezhep olarak görülmüş ve bu fırkanın dışında kalanlar ise dalalet ehli olarak vasıflandırılmıştır. Ayrıca bu belirlemede 73 rivayeti esas alındığı için kurtuluşa eren fırka hariç olmak üzere dalalette kalan fırkaların sayısını yetmiş ikiye tamamlama yahut yetmiş iki ile sınırlama çabası görülmüştür. Yine bu sayıya ulaşmada müellifin mezhebî bakış açısını yansıtabilecek çeşitli tasnif sistemleri ortaya çıkmıştır. Bu tasnif sistemlerinden biri de $6 \times 12 + 1 = 73$ sistemidir ki bu sistem, daha çok Hanefî makâlât müellifleri tarafından kullanılmıştır.

Şu ana kadar bize ulaşan eserler içerisinde $6 \times 12 + 1 = 73$ 'lük sistemin ilk kullanıldığı eserin, Ebû Mut'î' Mekhûl b. Faql en-Nesefî'ye

¹⁴⁸ Nesefî, *Kitâbu'r-Redd*, 258-259; İbnü'l-Cevzî, "*Kitâbu Telbîsi İblîs*", 1/189. Bu fırka Eş'arî, Şehristânî ve Geylânî'de Hâricî fırkalar arasında zikredilir. Şehristânî bu fırkayı Yahya b. Adem'in mensupları olarak verir. Yine Şehristânî Mürcîi iman nazariyesini hatırlatır bir şekilde onların iman konusunda "inşallah" demekten imtina ettiklerinden bahseder. Çünkü bir kimse "inşallah ben müminim" derse o imanında şüpheye düşmüş demektir. Eş'arî ve Geylânî ise bu fırkanın namazı, sabah akşam olmak üzere iki vakitte ve iki rekat kıldıklarından bahsederler. Krş. Eş'arî, *Maqâlât*, 190; Şehristânî, *el-Milel*, 134; Geylânî, *el-Ğunye*, 178.

ait olan “Kitâbu’r-Redd ‘alâ ehli’l-bida‘ ve’l-ehvâi’d-dâlle” olduğunu söyleyebiliriz. Neseî’nin kullanmış olduğu bu sistem, kendisinden sonraki birçok Hanefî müellif tarafından da kullanılmıştır. Yine bu sistemi kullananlardan biri de Hanbelî âlimi Ebu’l-Ferec İbnü’l-Cevzî’dir. O, Telbîsü İblîs adlı eserinde Neseî’nin tasnifinin benzerini, önemsiz sayılacak ufak farklarla kullanmıştır.

Neseî bid‘at fırkaları açıklarken bu fırkaların görüşlerine reddiye babında açıklamalarda bulunmuştur. Neseî’nin bir diğer özelliği ise reddiye tarzı itirazlarını ayet ve hadislerle güçlendirmeye çalışmasıdır. Hanefî âlimi olan Neseî’nin görüşlerini teyid etmek için “hadis”e sıkça başvurması, Hanefilik içerisinde “hadis”in yerini göstermesi bakımında da dikkat çekicidir.

İbnü’l-Cevzî ise Telbîsü İblîs’in bid‘at fırkaları ele almış olduğu bölümünde Neseî’nin tasnifinin hemen hemen aynısını kullanmakla beraber ondan farklı olarak bu tasnifte yer alan fırkaları kısa birer cümle ile tanımlamış ve reddiye noktasında herhangi bir açıklamada bulunmamıştır. Tasnif, bu özelliği ile Neseî’nin tasnifinin bir özeti gibi durmaktadır. Ancak o, eserin ilerleyen bölümlerinde bu tasnife bağlı kalmayarak ve yine bu tasnifte yer almayan bazı Râfîdî ve Bâtınî fırkalara da yer vermiştir. 73’lü tasnifte yer alıp da bu bölümde de zikredilen bazı fırkaların ise ele alınışındaki üslûbun birbirinden farklı olduğu görülür. Bu anlamda 73 fırka rivayetine bağlı kalınarak yapılan tasnif ile sonrasında herhangi bir sisteme bağlı kalmaksızın ve dağınık bir şekilde fırkaların ele alındığı bölüm adeta iki ayrı kalemden çıkmış gibidir. Telbîs’in tamamı göz önünde bulundurulduğunda ikinci kısmın eserin üslûbuna daha yakın olduğu görülür. Yine İbnü’l-Cevzî’nin 73’lü tasnifin başında “ilim ehlinde bazıları dedi ki” şeklindeki ifadesi düşünüldüğünde onun bu tasnifi, başka bir eserden alıp bazı ufak düzenlemelerle kendi eserinde kullanmış olma ihtimalini yükseltmektedir.

İbnü’l-Cevzî, Hanbelidir ve Hanbelî makâlât geleneğinde $6 \times 12 + 1 = 73$ ’lük sistemle pek karşılaşmaz. Dolayısıyla bu tasnifi Hanbelî bir müelliften alma ihtimali zayıftır. Ayrıca o, aralarında yaklaşık iki yüz yıllık bir zaman dilimi olmakla beraber Sıfatu’s-Safve adlı eserinde Neseî’den bahsetmektedir. Dolayısıyla onun Kitâbu’r-Redd adlı eserini görmüş ve oradaki fırka tasnifinden de haberdar olma ihtimali söz konusudur. Onun Neseî’nin tasnifini kullanan İbnü’s-Serrâc’dan yararlanma ihtimali ise İbnü’s-Serrâc’ın en erken altıncı yüzyıl sonrasında yaşamış olabileceğine dair Fığlalı’nın verdiği bilgi düşünüldüğünde mümkün gözükmemektedir.

Neseî’nin tasnifini kullanan bir başka Hanefî âlimi daha vardır ki o da zaman olarak İbnü’l-Cevzî’ye daha yakın olan Ömer Neseî’dir. Ancak Ömer Neseî’nin Beyânü’l-mezâhib’inde yer alan tasnif ile

Kitâbu'r-Redd ve Telb'isü İblis'teki tasnif, üçlü bir karşılaştırmaya tâbi tutulduğunda Telb'isü İblis'teki tasnifin, gerek fırkalara verilen isimlendirme ve gerekse fırkaların tanımlanması noktasında Kitâbu'r-Redd'deki tasnife daha yakın olduğu söylenebilir.

KAYNAKÇA

Acar, Hasan. *Ebû Mutî' Mekhûl en-Nesefî'nin Kitâbu'r Redd 'Ale'l-Ehvâ ve'lBidâ' İsimli Eserinde Mezhepleri Tasnifi ve Mürcî Makalat Geleneği İçerisindeki Yeri*. Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2003.

Bâbânî, İsmâil b. Muhammed b. Mîr Selîm el-Bağdâdî. *Hediyyetü'l-'Arifîn Esmâu'l-Müellifîn ve Âsâru'l-Musannifîn*. Beyrut: Dâru İhyâit-Turâsî'l-'Arabî, 1951.

Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdulkâhir b. Tâhir b. Muhammed. *el-Fark beyne'l Fırak*. Thk. Muhammed Osman. Kahire: Mektebetü İbni Sinâ, t.y.

Brockelmann, Carl. *Târîhu'l Edebi'l Arabî*. Trc. Abdulhalîm en-Neccâr. Kahire: Dâru'l Me'arif, t.y.

Durguti, Abdylkader . "Muhammed b. Kerrâm ve Taraftarlarına Ait Eserlerin Genel Bir Tahlili", *e-makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi* 12/1 (2019): 112-146.

Ebû Temmâm el-İsmâ'îlî el-Hârezmî. *Bâbü's-Şeytân*. Thk. Wilferd Madelung - Paul e.Walker. Boston: y.y. 1998.

Eş'arî, Ebû'l-Hasen Alî b. İsmâil. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*. Thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd. Mektebetü'n-Nahdati'l-Mısriyye, t.y.

Fığlalı, Ethem Ruhi. "Burdur Kütüphanesi'nde Bulunan Bir Risale 'Tezkiretü'l-Mezâhib". *İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1975.

Gilânî, Abdülkâdir b. Mûsâ b. Abdillaâh Ebû Muhammed. *el-Gunye li Tâlibî Tarîkati'l-Hakk Azze ve Celle*. Thk. Ebû Abdîrrahmân Salâh b. Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1997.

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

İrâkî, Ebû Muhammed 'Osman b. 'Abdillâh b. Hasan el-Hanefî. *El-Fıraku'l-Müfterika beyne Ehli'z-Zeyğ ve'z-Zendeka*. Thk. Yaşar Kutluay. Ankara: Nur Matbaası, 1961.

İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec 'Abdurrahman b. 'Ali. *el-Mevdû'ât*. Thk. Abdurrahman Muhammed Osman. Medine: Mektebetü's-Selefiye, 1966.

İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec 'Abdurrahman b. 'Ali. *Kitâbu Telbîsi İblîs*. Thk. Ahmed b. Osman el-Mezîd, Riyad: Dâru'l-Vatan li'n Neşr, 2002.

İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec 'Abdurrahman b. 'Ali. *el-Münteka'n-Nefîs min Telbîsi İblîs*. Thk. Ali Hasan Ali Abdulhamîd, t.y.

İbnü'l Cevzî, Ebû'l-Ferec 'Abdurrahman b. 'Ali. *Menâkıbü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. Thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî, t.y.

İbnü'l Cevzî, Ebû'l-Ferec 'Abdurrahman b. 'Ali. *Def'u şübheti't-teşbih*. Thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî. Meketebetü'l-Ezheriyye, t.y.

İbn Hallikân, Ebû'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr el-Bermekî el-İrbilî. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'i'z-zamân*. Thk. İhsân 'Abbâs, Dâru's-Sadr, Beyrut t.y.

İnal, İbrahim Hakki. "Mezhepler Tarihi Literatüründe Öteki Algısı: Mürcie Örneği". Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 31/1 (2014):223-235.

Karadaş, Cafer. "Kerramiyye ve İtikadı". *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 5/2 (2007):41-62.

Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemü'l-Müellifîn: Terâcimü musannifi'l-kütübi'l-'Arabiyye*. Beyrut t.y.

Kureşî, Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdülkâdir b. Muhammed b. Muhammed. *el-Cevâhirü'l-mudiyye fî tabakati'l Hanefiyye*. Thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv. Kahire: 1979.

Kutlu, Sönmez. *Selefilîğin Fikrî Arka Planı "İslâm Düşüncesinde İlk Gelenekçiler"*. Ankara: Otto Yayınları, 2016.

Malatî, Ebu'l-Hüseyin Muhammed b. Ahmed. *et-Tenbîh ve'r-Red 'alâ Ehli'l-Ehvâ ve'l-Bida'*. Thk. Muhammed Zâhid b. Hasan el-Kevserî. Bağdat: Mektebetü'l-Müsennâ, 1968.

Nesefî, Ebû Hafs Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed. *Beyânü'l-mezâhib*. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 37353 080/MEC.R.

Nesefî, Ebû Mutî' Mekhûl b. Fazl. *Kitâbu'r-Redd 'alâ Ehli'l Bidâ' ve'l Ehvâi'd-Dâlle*. Thk. Seyyid Bahçivan. Konya: Hikmet Yayınevi, 2013.

Nesefî, Ebû Mutî' Mekhûl b. Fazl. "Le Kitâb al-Radd 'alâ l-Bida' d'Abû Mutî' Makhûl al-Nasafî". Thk. Marie Bernard, *Annales Islamologiques*, C.16 (1980): 39-126.

Râzî, Muhammed b.Ömer b. Hüseyin Fahrüddîn. *İ'tikâdâtü firâki'l-müslimîn ve'l-müşrikîn*. Thk. Ali Sâmî en-Neşşâr. Beyrut: y.y. 1982.

Seksekî, Ebû'l Fadl 'Abbas b. Mansûr el-Hanbelî. *el-Burhân fi Ma'rîfeti 'Akâidi Ehli'l-Edyân*. Thk. Bessâm Ali el-Âmûş. Ürdün: Mektebetü'l Menâr, 1996.

Sürmeli, Zeynep ALİMOĞLU. *Ehl-i Sünnet'in Kerrâmiyye Eleştirisi*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2018.

Sürmeli, Zeynep ALİMOĞLU. "Sünnî Makâlât Eserlerinde Kerrâmiyye'nin tasnifi Meselesi". *e-makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi* 12/2 (2019): 403-440.

Şehristânî, Ebû'l-Feth Muhammed Abdilkerîm. *el-Milel ve'n-Nihâl*. Thk. 'Abdülazîz Muhammed Vekîl. Kahire: t.y.

Tan, Muzaffer. "Hanefî-Mâturîdî Fırak Geleneği Bağlamında Mezheplerin Tasnifi Meselesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 49/2 (2008): 121-152.

Yemenî, Ebû Muhammed. *'Akâidu's-Selâse ve Seb'in Fırka*. Thk. Ahmed b. Atıyye el-Ğâmîdî. Medine: 1993.

Zehebî, el-İmam Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1983.

Zehebî, el-İmam Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Tezkiretü'l-Huffâz*. Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998.

SUMMARY

In the tradition of maqalat, the classification of sects is mostly carried out by taking the hadith al-iftiraqîs to the center. The sect to which the author belongs was regarded as the true sect, and those not included in this group were qualified as people of heresy. In addition, since the narrative of 73 sects was taken as basis in this determination, it was inevitable to try to make up the number of sects of heresy to seventy-two or to limit it to seventy-two, except for the one who achieved salvation. In reaching this number, various classification systems which can reflect the author's sectarian point of view have emerged. One of these classification systems is the $6 \times 12 + 1 = 73$ system, which has been mostly used by Hanafi authors.

The first work in which the $6 \times 12 + 1 = 73$ system was used among the maqalat works that have survived until today is "Kitâb al-Radd 'alâ ahl al-bida' wa-al-ahwâ al-dalla" belonging to Abû Mutî' Makhûl ibn Faḍl al Nasafi. Although it is not clear whether this system, used by Nasafi, was applied before him, it has influenced the authors after him and especially the maqalat authors in the Hanafi tradition, and it has been determinant in their methods of sectarian classification. However, those affected by this method were not limited to Hanafi scholars. As a matter of fact, the Hanbali scholar Abu'l Farac Ibn al

Jawzi was one of the people who used the sect classification that applied this method in his work. He mentions the bid'a groups in the first parts of his work called *Talbis Iblis*, which does not qualify as a maqalat work in the real sense, and while classifying them, he uses the $6 \times 12 + 1 = 73$ system to reach this number by taking the narrative of 73 sects as the basis, just as in the *Kitâb al-Radd*.

While explaining bid'a sects, Nasafi mentions the views of six main sects and includes sentences in objection to these views. According to him, six main groups of people of bid'a are; Haruriyyah, Ravafıda, Qadariyyah, Jabriyyah, Jahmiyyah and Murji'ah. Besides, he provides explanations rejecting the views of these groups by placing twelve sub-groups in the subtitle of each main sect and tries to strengthen his objections with verses and hadiths. Ibn al Jawzi, on the other hand, has included a classification which is very similar to the classification of Nasafi in the chapter about *Talbis Iblis*'s "The Classification of the People of Bid'at." In this classification, he divides the sects into six main branches with the names of Haruriyyah, Qadariyyah, Jahmiyyah, Murji'ah, Ravafıda, and Jabriyyah, which are the same as the main sect names in the classification of Nasafi. Also, he mentions twelve sub-branches under the title of each main sect. Besides, it is seen that these sub-divisions mostly overlap in both works in terms of order, naming and definition.

However, different from that of Nasafi, Ibn al Jawzi defines the groups shortly in one sentence and does not make any explanations at the point of rejection in his classification. In this respect, this classification of *Talbis Iblis* seems like a summary that is cleared from the refusal parts of Nasafi's classification, and with this feature, it reminds of *Bayânu'l-mazâhib* of Omar Nasafi and Ibn al-Sarraj's *Tezkiretu'l-mazâhib* in the Hanafi tradition. Because the classifications of the sects in the works in question are similar to the classification of Nasafi in many respects, and they are defined with one sentence without mentioning any refusal.

Apart from these similarities in the *Kitâb al-Radd* and *Talbis Iblis*, there is another point that is different, which is the fact that Ibn al Jawzi is not satisfied with the mentioned classification in which the number of sects is made up to 73. Because, he does not adhere to the 73-classification under the heading "The Devil's Deception of Our Ummah with Various Beliefs and Ideas" in the fifth chapter of the *Talbis Iblis* and includes some Rafıdı and Ba'ıni sects that are not included in this classification. It is also seen that the style of handling some sects such as Mu'tazila and Murji'ah, which are included in the 73-classification and mentioned in this section, are different from each other. In this sense, the classification made in accordance with the narratives of 73 sects and the section where the sects are dealt

with in a scattered manner without being bound by any system seems to come out of two separate authors. Considering the whole of *Talbis*, it is seen that the second part is closer to the style of the work. This difference can be explained by the possibility of Ibn al Jawzi's taking the first classification from a different work and using it in his own work with some minor arrangements considering his statement as "some of the scholars said" at the beginning of the 73-classification.

Ibn al Jawzi is a Ḥanbali, and the system of $6 \times 12 + 1 = 73$ is not encountered often in Ḥanbali maqalat tradition. Therefore, the probability of taking this classification from a Ḥanbali author is weak. Moreover, the use of this classification mostly in the Ḥanafī tradition increases the possibility that the source used may be a work in the Ḥanafī tradition. In this case, it comes to mind that Ibn al Jawzi could benefit from Ibn al-Sarraḡ, who used a similar classification of that of Nasafī, which is not possible considering the information given by Fıḡlalı related to the fact that Ibn al-Sarraḡ could have lived after the sixth century at the earliest. There is another Ḥanafī scholar who uses the classification of Nasafī, Omar Nasafī, who is closer to Ibn al Jawzi in terms of time. However, when the classification in Omar Nasafī's *Bayanu'l-mazāhib* and the classification in *Kitāb al-Radd* and *Talbis Iblis* is subjected to a triple comparison, the classification in *Talbis Iblis* appears to be closer to the classification in *Kitāb al-Radd* at the point of both naming and the definition of the sects. In addition, Ibn al Jawzi's mention of Nasafī in his work titled *Sıfat al-Safwa*, although there is a period of about two hundred years between the two, increases the possibility of his being aware of Nasafī's work *Kitāb al-Radd*. Considering this situation and the similarities in the classification in the two works, it seems more possible that the source of Ibn al Jawzi is the *Kitāb al-Radd*.

ALEVİ-BEKTAŞİ YOLUNDA DÖRT KAPI'NIN MAKAMLARI

The Makams of The Four Gates in The Alevi-Bektashi Belief

Ali Rıza Özdemir¹

Öz

İnsanı ve toplumu rızalık kavramı temelinde eğitmenin programı olan Dört Kapı, makam adı verilen bazı ara basamaklara sahiptir. İnsanın gelişimini aşama aşama tamamlamasını sağlayan bu programın Alevilikteki ara basamakları, çalışmanın temel problemdir. Çalışmada araştırılan başlıca sorular şunlardır: Dört Kapı programı içindeki makamlar kaç tanedir ve nelerdir? Farklı kaynaklarda ve farklı yol uluları tarafından bu makamlar nasıl ve ne şekilde belirlenmiştir? Makamların benzer ve farklı yönleri nelerdir? Kaynaklarda yer verilen farklı makamlardan kapsayıcı bir inşaya gidilebilir mi? Makalede kullanılan kaynaklar Aleviliğin yazılı kaynakları ile iç metinleridir. Bu kaynaklara bakılarak Dört Kapı programının makamları tespit edilmeye çalışılmıştır.

Çalışmanın sonucunda Dört Kapı içinde yer alan makamlar arasında bazı farklılıklar olmakla birlikte, benzerliklerin daha fazla olduğu tespit edilmiştir. Bu farklılıkların bir kısmının eserlerin çoğaltılması sırasında çoğaltan kişilerden, bir kısmının ise yol ulularının görüşlerinden kaynaklandığı tahmin edilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Hacı Bektaş Veli, Dört Kapı, Kırk Makam, Alevilik, Bektaşilik.

Abstract

The program of the Four Gates, which is based on the concept of consent of people and society, has some intermediate steps called makam. The intermediate steps of this program, which enable the development of humans gradually in Alevism, are the main problem of this study.

The main questions investigated in the study are: How many intermediate steps are there in the Four-Gates program and what are they? How and in what way have these intermediate steps been determined by different sources and different Alevi scholars? What are the similar and different aspects of these steps? Can we go to an inclusive construction from the different intermediate steps included in the sources?

The sources used in the article are the written sources of Alevism and its inner texts. By looking at these sources, the makams of the Four Gates program were tried to be determined.

The results of the study show that although there are some differences between the makams in the Four-Gates program, similarities were found to be higher. It was estimated that some of these differences were caused by the people who reproduced the written sources and

¹ Bilim uzmanı, MEB, Balıkesir, Türkiye / e-posta: allik24@hotmail.com / Orcid no: 0000-0002-9046-3169.

some of them were the opinions of the Alevi scholars.

Key Words: Haci Bektaş Veli, Four-Gates, Forty Maqam, Alevism, Bektashism.

GİRİŞ

Dört Kapı, rızalık kavramı temelinde insanı eğitmek ve toplumu inşa etmek için tasarlanan eğitim programına verilen addır.² Kimi aşamalar içeren bu program, ana ve ara basamaklara sahiptir. **Dört Kapı** çatı adını alan ana basamaklar, **Şeriat, Tarikat, Marifet** ile **Hakikat** kapılarından oluşur. **Makam** adı verilen ara basamaklar, bu kapılar içerisinde bulunur. Farklı kaynaklarda farklı sayılarda verilen makamların içerikleri de kimi farklılıklar gösterir. İnsanın gelişimini aşama aşama tamamlamasını sağlayan bu programın Alevi bilgi ve anlam evrenindeki ara basamakları yani makamları, çalışmamızın temel araştırma problemini oluşturmaktadır.

Çalışmamızda araştırılan başlıca sorular şunlardır: Dört Kapı programı içindeki makamlar kaç tanedir ve nelerdir? Farklı kaynaklarda ve farklı yol uluları tarafından bu makamlar nasıl ve ne şekilde belirlenmiştir? Makamların benzer ve farklı yönleri nelerdir? Makamlardaki benzerlikler ve farklılıklar nasıl yorumlanabilir? Kaynaklarda yer verilen farklı makamlardan yola çıkılarak kapsayıcı bir inşaya gidilebilir mi?

Makalemizde kullandığımız kaynaklar Aleviliğin yazılı kaynaklarıyla iç metinleridir.³ Bu kaynaklara bakılarak Dört Kapı'nın makamları tespit edilmeye çalışılmıştır. Dört Kapı hakkında yapılan güncel çalışmalar ve gelenekten kopuk yeni inşalar, birçok eleştiriyi hak etmektedir. Bu nedenle zorunlu haller dışında güncel çalışmalara başvurulmamıştır. Dört Kapı ile ilgili güncel çalışmaların ve gelenekten kopuk ve köksüz inşaların kapsayıcı bir eleştirisi

² Detaylar için bkz.: Ali Rıza Özdemir, "Alevi-Bektaşî Yolunda Dört Kapı Kavramı". *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 13/1 (Haziran 2020), 249-283; Fevzi Rençber, *Hakk Muhammed Ali Aşkî: Adıyaman Alevileri*. (Ankara: Gece Kitaplığı, 2016), 172-178.

³ Sönmez Kutlu, *Alevilik Bektaşîlik Yazıları: Aleviliğin Yazılı Kaynakları*, (İstanbul: Ankara Okulu Yayınları, 2008); Ali Rıza Özdemir, *Aleviliğin Yazılı Kaynakları*. (Ankara: Kripto Yayınları, 2017).

mutlaka yapılmalıdır.⁴ Bu makalenin araştırma ve yazım sürecinde, araştırma ve yayın etiğine uyulduğu yazar tarafından teyit edilmiştir.

Dört Kapı kavramı Aleviliğin yazılı kaynaklarında sıklıkla geçmekle birlikte makamları sayan ve açıklayan kaynaklar son derece sınırlıdır. Başta Pir-i Türkistan Hoca Ahmet Yesevi ile Hünkâr Hacı Bektaş Veli olmak üzere az sayıda eren, Dört Kapı'nın makamlarını sıralamıştır. Bu az sayıda veride makamlar ana hatlarıyla örtüşse bile, kimi makamlar farklılıklar gösterir. Bu çalışmada Dört Kapı'nın makamlarına temas eden yazılı kaynaklar esas alınarak ortak ve kapsayıcı bir yol haritası inşa edilmeye çalışılmıştır.

Çalışmamızda önce her kapının makamları yazılı kaynaklara göre bir araya getirilmiş, sonra bunlar konularına göre kendi içinde bir sınıflandırmaya tabi tutulmuştur. Örneğin şeriat makamları arasında yer alan nikâhla kendisine eş almak,⁵ hayız ve nifaz (özel haller) dönemlerinde kadınlarla ilişkide bulunmamak⁶ gibi makamlar **“Nikâh kıymak”** başlığı altında toplanmıştır. Kimi kaynaklarda yer alan makamlar kapılar arasında taşınmıştır. Bunda da söz konusu makamın kaynaklarda hangi kapıda yoğunluk kazandığını dikkate alınmıştır. Örneğin tek kaynakta Hakikat kapısında gösterilen giybetin yasaklanması⁷, Şeriat kapısındaki **“Dili korumak”** başlığı altına taşınmıştır. Sonuç olarak yaptığımız tasnif, bize Dört Kapı'nın onar taneden toplam kırk tane makamı olduğu sonucuna ulaştırmıştır.

Çalışmanın sonucunda Dört Kapı içinde yer alan makamlar arasında bazı farklılıklar olduğu tespit edilmiştir. Ancak bu farklılıklar Dört Kapı müfredatının genel yapısına ve ruhuna ters düşmediği hatta birbirini tamamladığı görülmüştür. Bu farklılıkların en azından bir kısmının eserlerin çoğaltılması sırasında çoğaltan kişilerden yahut yol ulularının görüşlerinden kaynaklandığı tahmin edilmiştir.

⁴ Bu konuda yapılan sınırlı bir çalışma için bkz.: Hanifi Şahin, “Alevi Yazılı Kaynaklarındaki Dört Kapı Kırk Makam Anlayışının Günümüz Alevi Yazarlarca Algılanışı”, *Geçmişten Günümüze Alevilik I. Uluslararası Sempozyumu, 03-05 Ekim/October 2013*, Ed. Mehmet Yazıcı, (Bingöl: Bingöl Üniversitesi Yayınları, 2014), 1/274-288

⁵ Hacı Bektaş Veli, *Fevaid*, trc. Baki Yaşa Altınok, *Hacı Bektaş Veli El Kitabı*, haz. Abdurrahman Güzel (Ankara: Akçağ Yayınları, 2011), 428.

⁶ Ahmet Sırrı Dedebaba, *Bektaşî Tarikatı*, “Ahmet Sırrı Dedebaba ve ‘Bektaşî Tarikatı’”, nşr. H. Yılmaz, *Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 99/10 (1999), 35.

⁷ Ahmet Sırrı Dedebaba, *Bektaşî Tarikatı*, 35-36.

Bu çalışmada Kırk Makam ana hatları ile ifade edilmiş, Aleviliğin yazılı kaynaklarındaki yer verilmiş şekilleri özce aktarılmıştır. Her makam için ayrı çalışmaların yapılması ve içeriklerinin kâmilan açıklanması gerekir.

1) Bulgular

Dört Kapı içindeki makamlar, Aleviliğin yazılı kaynaklarında genel olarak onlu sistemler şeklinde tasnif edilir. Buna göre, Dört Kapı içinde Kırk Makam vardır. Aleviliğin yazılı metinlerinin neredeyse tamamında ve sözlü gelenekte onlu sistem baskın şekilde varlığını göstermektedir. Sadece bir kaynaktan ise yedili sisteme rastlanır. Her kapıda farklı makamlar olduğunu söyleyen kaynaklar da vardır ancak bunlar istisnadır.

1.1. Makamların Sayısı

1.1.1. Onlu Makamlar

Dört Kapı programını Türk irfanında ilk defa gündeme getiren Hoca Ahmet Yesevi, Dört Kapı'nın her birinde onar taneden toplam kırk makam sayar. Yesevi'nin Hz. Ali'den aktardığı bir buyruğa göre, "... dervişlik makamı kırktır. Eğer (bir derviş) bilip (buna göre) amel etse, dervişliği temiz olur."⁸

Fevaid adlı eserde Hacı Bektaş Veli'nin Dört Kapı programını Hoca Ahmet Yesevi'den öğrendiği vurgulanır. Burada da Dört Kapı'nın içinde Kırk Makam vardır.⁹ Hacı Bektaş Veli'ye nispet edilen **Makâlât** adlı eserde de Dört Kapı içinde yer alan Kırk Makam teker teker sayılır ve kimi makamlarda geniş sayılabilecek açıklamalara yer verilir.¹⁰

İmam Cafer Buyruğu yazmalarının çoğunda (İzmir, Alaca, Gümüşhacıköy, Malatya, Hacibektaş-I) Dört Kapı, Kırk Makam ile anılır,¹¹ nadiren Dört Kapı makamlarına değinilmeden kaydedilir. Ancak bunlarda da makamların neler olduğu ifade edilmez.

Bektaşî dedebabalarından Ahmet Sırrı Dedebaba, **Bektaşî Tarikatı** adlı eserinde Dört Kapı içindeki Kırk Makamı teker teker saymakla yetinir.¹²

⁸ Hoca Ahmet Yesevi, *Fakr-name*, nşr. Kemal Eraslan, *Yesevi'nin Fakr-nâmesi*, (Ankara: Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi Yayınları, 2016), 52.

⁹ Hacı Bektaş Veli, *Fevaid*, 426-434s.426 vd.

¹⁰ Hünkâr Hacı Bektaş Veli, *Makâlât*, nşr. Ali Yılmaz-Mehmet Akkuş-Ali Öztürk, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015), 67 vd.

¹¹ *Buyruk*, Nşr. Sefer AYTEKİN, (Ankara: Emek Yayınevi, 1958), 27, 61, 64, 65, 67, 113, 122, 126, 129, 132, 150, 1, 177, 179, 185, 209, 211, 214.

¹² Ahmet Sırrı Dedebaba, *Bektaşî Tarikatı*, 35-36.35-36

Alevi ariflerinin şiirlerinin [bizim görebildiğimiz kadarıyla] hiçbirinde Kırk Makam dışında başka bir makam sayısı yoktur. Tamamında Dört Kapı ya tek başına yahut Kırk Makam ile birlikte zikredilir.

Yunus Emre (1240-1321), “*Dört Kapı’dır Kırk Makam yüz altmış menzili var / On[a] erene açılır vilayet derecesi*”¹³ diyerek Dört Kapı’yı Kırk Makam’la anar.

Hak âşıklarından Hatayi (16. yüzyıl), “*Kırk Makam’ı Dört Kapı’da fark eyle*”¹⁴ mısralarıyla Kırk Makam’a atıf yapar.

Bektaşî saz şairlerinden Kul Mustafa (17. yüzyıl), Dört Kapı’nın ve içindeki Kırk Makam’ın bilinmesi gerektiğini söyler: “*Dört Kapı’yı Kırk Makam’ı bilersen*”¹⁵.

Erenlerden Teslim Abdal (17. yüzyıl), birkaç yerde Dört Kapı’yı Kırk Makam ile anar. Bunlardan birincisinde, “*Gerçek erenlerin emsali yoktur / Bilirim Dört Kapı Kırk Makam haktır*”¹⁶ diyerek Dört Kapı ve Kırk Makam’ın hak olduğuna vurgu yapar. İkincisinde ise, Dört Kapı Kırk Makam’ın kişiyi birliğe ulaştırdığını söyler: “*Dört Kapı’dan Kırk Makam’dan geçer mi? / Bir olup birliğe yeten ağlar mı?*”¹⁷

Hacı Bektaş Veli Dergâhı postnişinlerinden Hamdullah Çelebi (1767-1836) “Hasreti” mahlasıyla yazdığı bir şiirinde, “*Dört Kapı’dan Kırk Makam’dan içeri / Erişip nasibin alanlar gelsin*”¹⁸ diyerek Dört Kapı ve Kırk Makam’dan içeri girenlerin nasip aldığını ifade eder.

Hacı Bektaş Veli evlatlarından Güzide Ana (18. yüzyıl), “*Dört Kapı’yı Kırk Makam’ı bilenler*”¹⁹ ve “*Dört Kapı Kırk Makam kalktı aradan / Hallolup müşküller seçilmez oldu*”²⁰ mısralarıyla Dört Kapı ve Kırk Makam’ı birlikte zikreder.

Erzurumlu Noksani (ölm. 1872), Dört Kapı’yı Kırk Makam ile birkaç yerde dile getirir. Bir dizesinde, “*Dört Kapı Kırk Makam On İki Erkân*”²¹ diyerek Kırk Makam’ı vurgular. Bir başka yerde, Dört Kapı ve Kırk Makam’a sahip olduğunu söyler: “*Dört Kapı Kırk Makam’ı şeş*

¹³ İsmail Özmen, *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1998), 1/181.

¹⁴ Özmen, *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*, 2/161.

¹⁵ Özmen, *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*, 3/138.

¹⁶ Özmen, *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*, 3/125.

¹⁷ Özmen, *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*, 3/97.

¹⁸ Özmen, *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*, 3/206.

¹⁹ Özmen, *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*, 3/223.

²⁰ Özmen, *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*, 3/229.

²¹ Özmen, *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*, 3/241.

cihetten okudum / Hem Şeriat hem Tarikat hem Hakikat mendedir.²² Noksani'ye göre Dört Kapı Kırk Makam'ı yerine getirmek için ise bir mürşid-i kâmile varmak gerekir: *"Bir kâmil mürşide özünü yitir / Dört Kapı Kırk Makam yerine getir"*.²³

Amasyalı Fedayî Baba (1855-1940), *"Dört Kapı'dan Kırk Makam'dan geçmeyen (...) Beyhudedir ölün yursa ne fayda"*²⁴ mısralarıyla ahiret için dünyada Dört Kapı Kırk Makam'dan geçmek gerektiğini söyler. Yine Fedayî Baba'ya göre, Dört Kapı Kırk Makam'ı, Hz. Muhammed kurmuştur: *"Ey Fedayi Ahmet açtı şeriat (...) Dört Kapı Kırk Makam kurdu tamamet"*.²⁵

*"Dört Kapı'nun Kırk Makam'ın ararsan / Üç sünneti, yedi farzı bilegör"*²⁶ diyen Malatyalı Sadık Baba (1771-1837) da Kırk Makam'ı Dört Kapı ile anan erenler arasındadır. Başka bir yerde ise, *"Hasan ile Hüseyin'in atası / Cümle evliyanın gerçek putası [nişangâh] / Dört Kapı'nun Kırk Makam'ın ortası / Hakikat babında dermanı gördüm"*²⁷ diyerek Dört Kapı Kırk Makam'ın merkezinde Hz. Muhammed'i görür. Başka yerlerde ise Dört Kapı Kırk Makam'ı **"yol"** olarak niteler: *"Dört Kapı'dan Kırk Makam'a yol olsun / Sadık her cılgayı yol etmeyi gör"*.²⁸ *"Dört Kapı'yı Kırk Makam'ı yol eyler"*.²⁹

Arguvanlı Derviş Mehemed (18. yüzyıl) da Dört Kapı'yla Kırk Makam'ı anan hak âşıkları arasındadır: *"Dört Kapı Kırk Makam ince yolu var"*.³⁰

Hak erenlerinden Derviş Ali (19. yüzyıl), *"Dört Kapı Kırk Makam mümin yoludur"*³¹ diyerek Dört Kapı Kırk Makam'ı müminlerin yolu olarak tanımlar.

Âşık Sıdkı Baba (1865 - 1928), *"Dört Kapı Kırk Makam on yedi farzdır / Kılan bilir kılmayanlar ne bilir"*³² ve *"Dört Kapı Kırk Makam on iki erkân"*³³ dizeleriyle Dört Kapı ile Kırk Makam'ı birlikte dile getirir. Yine Âşık Sıdkı Baba (1865 - 1928), Dört Kapı ve Kırk Makam'ı bilen kişilerin insanlığın şerefini taşıdığını söyler: *"Dört Kapı'yı Kırk*

²² Özmen, *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*, 3/257.

²³ Özmen, *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*, 3/245.

²⁴ Özmen, *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*, 3/293.

²⁵ Özmen, *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*, 4/495.

²⁶ Özmen, *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*, 3/379.

²⁷ Özmen, *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*, 3/381.

²⁸ Özmen, *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*, 3/396.

²⁹ Özmen, *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*, 3/398.

³⁰ Özmen, *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*, 3/445.

³¹ Özmen, *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*, 4/392.

³² Özmen, *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*, 4/583.

³³ Özmen, *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*, 4/585.

*Makam'ı bilen zat / Eşref-i âdemi canan sendedir*³⁴ Dört Kapı Kırk Makam'ın içkin bir manası vardır ve bu manayı ancak mürşid-i kâmiller bilir: *“Dört Kapı'nın Kırk Makam'ın manasın / Bir kâmil mürşide sor da bak, sor da”*³⁵

Genci Abdal (19. yüzyıl), Dört Kapı içinde Kırk Makam bulunduğunu ve kişinin Hakikat kapısında hal ehli olduğunu vurgular: *“Dört Kapı'dan Kırk Makam'a yol verir / Hakikatte özge hâl eyler seni”*.³⁶

Merzifonlu Âşık Kul Fakır (19-20. yüzyıl), *“Dördüncü kapıda türap olmalı / Dört Kapı'da Kırk Makam'ı bulmalı”*³⁷ diyerek Dört Kapı Kırk Makam'ın hedeflerine dikkati çeker.

Hekimhanlı Esiri (1843-1913), *“Gel talip Dört Kapı Kırk Makam sende / Irak gezme yakın gözle cananı”*³⁸ dizeleriyle Dört Kapı Kırk Makam'ın insanda olduğunu bildirir.

Özetle, Aleviliğin yazılı kaynaklarının çoğunda Dört Kapı, Kırk Makam ile anılır. Bu da Alevilikte Dört Kapı içinde Kırk Makam olduğunu açıkça gösterir.

1.1.2. Yedili Makamlar

Dört Kapı içinde yedişer makam gösteren bir tane kaynak vardır. 1612 tarihli Manisa **Şeyh Safi Buyruğunda** Dört Kapı içinde yedişerden toplam yirmi sekiz makam olduğu ifade edilir. Yedi ve yirmi sekiz sayıları üzerinde durulan metinde Kur'an-ı Kerim'in yirmi sekiz harfle yazıldığı, Allah'ın gökleri ve yerleri yedişer kat yarattığı söylenir.³⁹

1.1.3. Diğer Makamlar

Yedili ve onlu makamlar yanında yetmiş ikili makamdan bahseden kimi kayıtlar da vardır. Şeyh Safi Buyruğu metinlerinden birine göre, *“... tarikat ve hakikat içinde yetmiş iki makamı vardır. Dört Kapı içinde bu yetmiş iki makamı yetmiş evliyanın ikisi talibindir. O iki makamı yerine getiren talip evliyanın yetmiş makamını yerine getirmiş olur. (Bu) iki makamın birincisi evliyaya vefa eylemektir. Çünkü talip olan*

³⁴ Özmen, *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*, 4/565.

³⁵ Özmen, *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*, 4/566.

³⁶ M. Tevfik Oytan, *Bektaşîliğin İçyüzü: Dibi, Köşesi, Yüzü ve Astarı Nedir?*, (İstanbul: İstanbul Maarif Kitaphanesi ve Matbaası, 1956), 41.

³⁷ Özmen, *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*, 4/597.

³⁸ Özmen, *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*, 4/461.

³⁹ Bisati, *Şeyh Safi Buyruğu*, nşr. Ahmet Taşğın, (Konya: Çizgi Yayınları, 2003), 19. Aynı metnin daha geç dönem farklı bir yazması için bkz.: *Şeyh Safi Buyruğu*, “Şah İbrahim Ocağı'ndan Gelen Bir Şeyh Safi Buyruğu”, nşr. Yunus Koçak, *Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 30 (2004), 63-118.

kişi ikrar verip “beli” demiş, tarikat içinde yol oğlu olmuştur. (...) Talibin ikinci makamı kalp ile tasdiktir.”⁴⁰

1.2. Dört Kapı'nın Makamları

Aleviliğin yazılı kaynaklarında Dört Kapı içindeki makamlardan bahsedenler oldukça azdır. Bu kaynaklardan kimi sadece isim olarak zikretmiş, kimi de kısa açıklamalarla yetinmiştir. Dört Kapı'nın makamlarını tek tek sayan kaynak eserler [tespit edebildiğimiz kadarıyla] kronolojiye göre şunlardır:

- a) Hoca Ahmet Yesevi, *Fakrname*. (Onlu makamlar)
- b) Hacı Bektaş Veli, *Makalat*. (Onlu makamlar)
- c) Hacı Bektaş Veli, *Fevaid*. (Onlu makamlar)
- d) Bisati, *1628 Tarihli Şeyh Safi Buyruğu*. (Yedili makamlar)
- e) Ahmet Sırrı Dede Baba, *Bektaşî Tarikatı*. (Onlu makamlar)

Bu başlıkta bütün makamlar tek tek ele alınıp, Dört Kapı içinde Kırk Makam olan bütün kaynakları kapsayan bir inşaa için çalışılacaktır.

1.2.1. Şeriat Makamları

1) İman getirmek

Şeriat kapısının birinci makamı iman getirmektir. Allah'ın varlığına ve birliğine, Hz. Muhammed'in O'nun kulu ve elçisi olduğuna inandığını sözlerle bildirmek halk ağzında “*iman getirmek*” olarak deyimleşmiştir. Zaten Türk Dil Kurumu'na göre iman getirmek, “*gönül rızasıyla Müslümanlığı kabul etmek*”, imana gelmek “*Müslüman olmak*”tır.⁴¹ Yani şehadet kelimesi getirip Müslüman olduğunu bildirmek, Şeriat kapısının birinci makamıdır. Kimi kaynaklarda şehadet kelimesinde “*Aliyyen veliyullah*” [Ali, Allah'ın velisidir] ibaresi de yer alır.⁴²

İman getirmek, Aleviliğin yazılı kaynaklarında şu şekilde geçer:

⁴⁰ *Şeyh Safi Buyruğu*, nşr. Doğan Kaplan, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015), 99-101; *Buyruk: Menâkıb-ı Şeyh Safi*, nşr. Ahmet Taşgım, *Irak'ta Mezhep Çatışmaları Arasında Aleviler Ve Bektaşiler*, (İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2012), 109-111.

⁴¹ İsmail Parlatır v.dğr. *Türkçe Sözlük*. (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1998), 1075

⁴² “ [Bektaş], *Altı ay geçince şehadet parmağını kaldırdı: «Eşhedü en lâ ilahe illâllahu vahdehu lâ şerike leh ve eşhedü enne Muhammeden abdühu ve rasulühu ve eşhedü enne Aliyyen veliyullahu» dedi; Hünkâr'ın dilinden çıkan ilk söz, buydu.*”, *Menâkıb-ı Hacı Bektaş-ı Veli: Vilâyet-nâme*, haz. Abdülbaki Gölpınarlı, (İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1958), 4

- a) Hak Taâlâ'nın birliğine, varlığına, sıfatlarına ve zâtına iman getirmektir.⁴³
- b) Amentüye imandır.⁴⁴
- c) İman getirmektir.⁴⁵
- d) Allah'a ve Resulüne itaat etmektir.⁴⁶
- e) İmandır.⁴⁷

2) İlim öğrenmek

Şeriat kapısının ikinci makamı, ilim öğrenmektir. İlim öğrenmek her kadın ve erkek Müslümana farzdır. Kur'an-ı Kerim'de yer alan bilgileri, Hz. Muhammed'in ve Ehlibeyt'in açıkladığı gibi anlamak esastır. Bu makamda söz konusu edilen ilim, zahir bilgisidir. İlim sahibi olan kişi sapmalardan korunur.

İlim öğrenmek, Aleviliğin yazılı kaynaklarında şu şekilde geçer:

- a) İlim öğrenmektir.⁴⁸
- b) İlimdir.⁴⁹

3) Namaz, Oruç, Zekât, Hac, Cihat

Şeriat kapısının üçüncü makamı, şeriatın şekli ibadetleridir. Namaz kılmak, otuz günlük orucu tutmak, zekât (ve hakullah / humus) vermek, gücü yetince hacca gitmek ve genel seferberlik halinde savaşa hazır olmak (cihat) bu makamda yerine getirilmesi ibadetler arasındadır.

Şeriat ibadetlerinin oluşturduğu makam, Aleviliğin yazılı kaynaklarında şu şekilde geçer:

- a) Namaz kılmaktır.⁵⁰
- b) Oruç tutmaktır.⁵¹
- c) Zekât vermektir.⁵²

⁴³ Hoca Ahmet Yesevî, *Fakr-nâme*, 52.

⁴⁴ Hacı Bektaş Veli, *Fevaid*, 426-434.

⁴⁵ Hünkâr Hacı Bektaş Veli, *Makâlât*, 68-81.

⁴⁶ Bisati, *Şeyh Safi Buyruğu*, 20-60.

⁴⁷ Ahmet Sırrı Dede Baba, *Bektaşî Tarikatı*, 35-36.

⁴⁸ Hoca Ahmet Yesevî, *Fakr-nâme*, 52.; Hacı Bektaş Veli, *Fevaid*, 426-434.; Hünkâr Hacı Bektaş Veli, *Makâlât*, 68-81.

⁴⁹ Ahmet Sırrı Dede Baba, *Bektaşî Tarikatı*, 35-36.

⁵⁰ Hoca Ahmet Yesevî, *Fakr-nâme*, 52.

⁵¹ Hoca Ahmet Yesevî, *Fakr-nâme*, 52.

⁵² Hoca Ahmet Yesevî, *Fakr-nâme*, 52.; Bisati, *Şeyh Safi Buyruğu*, 20-60.

- d) Hacca gitmektir.⁵³
- e) Namaz kılmak, zekât vermek, oruç tutmak, gücü yetince hacca gitmek, seferberlik olunca kaçmamak ve cenabetten temizlenmektir.⁵⁴
- f) İslâm'ın beş şartını yerine getirmektir.⁵⁵
- g) Beş vakit namazı kılmaktır. Aralarda zikir ve şükürle meşgul olmaktır.⁵⁶
- h) Bir ay oruç tutmaktır.⁵⁷
- i) İslâm'ın farzlarıdır. Yani namaz, zekât, hac, oruçtur.⁵⁸
- j) Zühhtür yani ibadete yönelmektir.⁵⁹

4) Helal kazanmak

Şeriat kapısının dördüncü makamı helal kazanmaktır. Helal kazanmak, geçimini meşru yollardan sağlamak demektir. Helal kazanıp helal yemek, faiz ve tefecilik gibi kirlili yollardan geliri reddetmek, üretime ve hizmete yönelik çalışmak, haramdan uzak durmak bu makamın gereklerindedir.

Helal kazanmak, Aleviliğin yazılı kaynaklarında şu şekilde geçer:

- a) Helal kazanç elde etmek, faiz ve tefecilikten uzak durmaktır.⁶⁰
- b) Helal kazanmak ve faizi haram bilmektir.⁶¹
- c) Helal yemektir.⁶²
- d) Haramdan uzak olmaktır.⁶³
- e) Helâl ve güzel istekte bulunmaktır.⁶⁴
- f) Helal kazanıp helal yemektir.⁶⁵

⁵³ Hoca Ahmet Yesevî, *Fakr-nâme*, 52.; Bisati, *Şeyh Safi Buyruğu*, 20-60.

⁵⁴ Hünkâr Hacı Bektaş Veli, *Makâlât*, 68-81.

⁵⁵ Hacı Bektaş Veli, *Fevaid*, 426-434.

⁵⁶ Bisati, *Şeyh Safi Buyruğu*, 20-60.

⁵⁷ Bisati, *Şeyh Safi Buyruğu*, 20-60.

⁵⁸ Ahmet Sırrı Dedebaba, *Bektaşî Tarikatı*, 35-36.

⁵⁹ Ahmet Sırrı Dedebaba, *Bektaşî Tarikatı*, 35-36. Marifet kapısında yer verilmiştir.

⁶⁰ Ahmet Sırrı Dedebaba, *Bektaşî Tarikatı*, 35-36.

⁶¹ Hünkâr Hacı Bektaş Veli, *Makâlât*, 68-81.

⁶² Hacı Bektaş Veli, *Fevaid*, 426-434.

⁶³ Ahmet Sırrı Dedebaba, *Bektaşî Tarikatı*, 35-36.

⁶⁴ Hoca Ahmet Yesevî, *Fakr-nâme*, 52. Marifet kapısında yer verilmiştir.

⁶⁵ Hacı Bektaş Veli, *Fevaid*, 426-434. Hakikat kapısında yer verilmiştir.

5) *Nikâh kıymak*

Şeriat kapısının beşinci makamı nikâh kıymak yani evlenmek, aile kurmak ve aile olmaktır. Nikâh kıymak, evlenilmesi helal olan kişiler arasındaki aile kurma bağının topluma ilanıdır. Bu makam, nikâhlanan kişilerin gayrimeşru yollara sapmaması, hayız ve lohusalık gibi özel hallerde dikkat etmesi, yasaklanan işleri yapmaması, aile olması, çiftlerin doğru yolda birlikte dayanışarak ilerlemeleri gibi birçok hususu da içerir.

Nikâh kıymak, Aleviliğin yazılı kaynaklarında şu şekilde geçer:

- a) Nikâhla kendisine eş almaktır.⁶⁶
- b) Nikâh kıymaktır.⁶⁷
- c) Hayız ve lohusalık hallerine uymaktır.⁶⁸
- d) Hayız (özel haller) dönemlerinde kadınlarla ilişkide bulunmamaktır.⁶⁹

6) *Allah'ın emirlerine ve Hz. Muhammed'in sünnetlerine uymak*

Şeriat kapısının altıncı makamı Allah'ın emirlerine ve Hz. Muhammed'in sünnetlerine uymaktır. Allah'ın emirleri Kur'an'da açıkça belirtilen emir ve yasaklardır. Hz. Muhammed'in sünnetleri ise, Kur'an-ı Kerim'in uygulaması ile Kur'an-ı Kerim'de yer almayan Hz. Muhammed'in fiillerini içerir. İmam Cafer Buyruklarının Alaca⁷⁰ ile Hacıbektaş-I⁷¹ yazmalarında Allah'ın emri, Hz. Muhammed'in sünneti ve Hz. Ali'nin tariki arka arkaya ve birbirine bağlı şekilde geçer. Bu bağlamda Hz. Muhammed'e isnat edilen söz ve fiiller, mutlak surette Ehlibeyt kanalıyla ulaşılmış olmalıdır.

Hz. Muhammed'in sünnetlerine uymak, Aleviliğin yazılı kaynaklarında şu şekilde geçer:

- a) Allah'ın emrine ve Peygamberin şeriatına uyup salih amel işlemektir.⁷²
- b) Allah'ın yasaklarından sakınmaktır.⁷³

⁶⁶ Hacı Bektaş Veli, *Fevaid*, 426-434.

⁶⁷ Hünkâr Hacı Bektaş Veli, *Makâlât*, 68-81.

⁶⁸ Hünkâr Hacı Bektaş Veli, *Makâlât*, 68-81.

⁶⁹ Ahmet Sırrı Dedebaba, *Bektaşî Tarikatı*, 35-36.

⁷⁰ *Buyruk*, 177.

⁷¹ *Buyruk*, 227.

⁷² Bisati, *Şeyh Safi Buyruğu*, 20-60.

⁷³ Bisati, *Şeyh Safi Buyruğu*, 20-60.

- c) Hz. Muhammed'in sünnetlerini yerine getirmektir.⁷⁴
- d) Sünnet-i cemaattir.⁷⁵
- e) Ehli Sünnet ve'l-cemaatten olmaktır.⁷⁶
- f) Hak Teâla'nın buyruğunu ve Resulün şer'ini yerine getirmektir.⁷⁷
- g) Şeriat dâhilinde olmaktır.⁷⁸

Hacı Bektaş Veli'ye ait olan bazı eserlerde bu makam "Ehli Sünnet ve'l-cemaatten olmak" şeklinde verilmişse de, bu türden mezhebi vurguların eklemeye ve tahrif olduğu daha önceki çalışmalarda izah edilmiştir.⁷⁹

7) Şefkatli olmak

Şeriat kapısının yedinci makamı şefkatli olmaktır. Şefkatli olmak, kalbi katılıktan korumak için bir kalkandır. Özellikle güçlü konumdayken affedici, şefkatli ve merhametli olmak üstün ahlakın işaretleri arasındadır.

Şefkatli olmak, Aleviliğin yazılı kaynaklarında şu şekilde geçer:

- a) Şefkatli olmaktır.⁸⁰
- b) Şefkattir.⁸¹

8) Dili korumak

Şeriat kapısının sekizinci makamı dili korumaktır. Bu makam boş, gereksiz ve kötü sözlerden sakınmak, özellikle gıybetten (dedikodu, koğuculuk) ve iftiradan uzak durmak, insanlarla yumuşak konuşmak gibi birçok özelliği içerir.

Dili korumak, Aleviliğin yazılı kaynaklarında şu şekilde geçer:

- a) Yumuşak konuşmaktır.⁸²
- b) Dili boş ve kötü sözden korumaktır.⁸³

⁷⁴ Hoca Ahmet Yesevî, *Fakr-nâme*, 52.

⁷⁵ Hünkâr Hacı Bektaş Veli, *Makâlât*, 68-81.

⁷⁶ Hacı Bektaş Veli, *Fevaid*, 426-434.

⁷⁷ Bisati, *Şeyh Safi Buyruğu*, 20-60.

⁷⁸ Ahmet Sırrı Dedebaba, *Bektaşî Tarikatı*, 35-36.

⁷⁹ Ali Rıza Özdemir, *Hünkâr: Hacı Bektaş Veli*, (Ankara: Kripto Yayınları, 2018), 135-175. Konuyla ilgili farklı bir çalışma için bkz. Ömer Faruk Teber, *Bektaşî Erkânâmelerinde Mezhebi Unsurlar*, (Ankara: Aktif Yayınları), 2008.

⁸⁰ Hacı Bektaş Veli, *Fevaid*, 426-434.; Hünkâr Hacı Bektaş Veli, *Makâlât*, 68-81.

⁸¹ Ahmet Sırrı Dedebaba, *Bektaşî Tarikatı*, 35-36.

⁸² Hoca Ahmet Yesevî, *Fakr-nâme*, 52.

⁸³ Hacı Bektaş Veli, *Fevaid*, 426-434.

- c) Gıybetten ve kötü hallerden korunmaktır.⁸⁴
- d) Gıybetten (koğuculuk) kaçınmaktır.⁸⁵

9) Temiz yemek ve temiz giyinmek

Şeriat kapısının dokuzuncu makamı temiz yemek ve temiz giyinmektir. Temiz yemek, Allah'ın helal kıldığı yiyeceklerden tüketip, yasakladıklarından uzak olmaktır. Aynı zamanda bu makam, kişisel bakım ve temizliğe de dikkat etmeyi içerir. Temiz giyinmek ise kişisel bakımın yanında edep sınırları içinde giyinmeyi ifade eder.

Temiz yemek ve temiz giyinmek, Aleviliğin yazılı kaynaklarında şu şekilde geçer:

- a) Temiz giymek ve temiz yemektir.⁸⁶
- b) Temiz yemek ve temiz giyinmektir.⁸⁷
- c) Temiz yiyecekler yemek ve temiz giyinmektir.⁸⁸

10) İyiliği emredip kötülükten sakındırmak

Şeriat kapısının onuncu ve son makamı iyiliği emredip kötülükten sakındırmaktır. Kişi bunları önce kendi nefsi üzerinde uygulamalı, davranışlarıyla insanları iyiliğe teşvik etmeli ve kötü işlerden sakındırmalıdır. İyiliği teşvik ve kötülükten alıkoymak, müminlerin birbiri üzerindeki görevleri arasındadır. Bu makam insanlar üzerinde tahakküm kurmayı ve zorbalığı içermez, örnek olmayı içerir.

İyiliği emredip kötülükten sakındırmak, Aleviliğin yazılı kaynaklarında şu şekilde geçer:

- a) İyiliği emretmektir.⁸⁹
- b) Kötülükten sakındırmaktır.⁹⁰
- c) İyiyi-kötüyü tanımaktır.⁹¹
- d) İyiliği emredip kötülükten sakındırmaktır.⁹²
- e) Yaramaz işlerden hazer etmek.⁹³

⁸⁴ Bisati, *Şeyh Safi Buyruğu*, 20-60.

⁸⁵ Ahmet Sırrı Dedebaba, *Bektaşî Tarikatı*, 35-36. Hakikat kapısında yer verilmiştir.

⁸⁶ Hünkâr Hacı Bektaş Veli, *Makâlât*, 68-81.

⁸⁷ Hacı Bektaş Veli, *Fevaid*, 426-434.

⁸⁸ Ahmet Sırrı Dedebaba, *Bektaşî Tarikatı*, 35-36.

⁸⁹ Hoca Ahmet Yesevî, *Fakr-nâme*, 52.

⁹⁰ Hoca Ahmet Yesevî, *Fakr-nâme*, 52.

⁹¹ Hoca Ahmet Yesevî, *Fakr-nâme*, 52. Hakikat kapısında yer verilmiştir.

⁹² Hacı Bektaş Veli, *Fevaid*, 426-434; Hünkâr Hacı Bektaş Veli, *Makâlât*, 68-81.

⁹³ Bisati, *Şeyh Safi Buyruğu*, 20-60.

f) İyiliği insanlara telkin etmektir.⁹⁴

1.2.2. Tarikat Makamları

1) Tövbe etmek

Tarikat kapısının birinci makamı tövbe etmektir. Tövbe, kuru bir sözden ibaret değildir. Geçmişteki günahlara yönelik gerçek ve samimi bir pişmanlığı, hakların iadesini ve teslimini, bu günahları bir daha işlememek üzere geleceğe yönelik sağlam ve sarsılmaz bir iradeyi ifade eder.

Tövbe etmek, Aleviliğin yazılı kaynaklarında şu şekilde geçer:

- a) Tövbe etmektir.⁹⁵
- b) El alıp tövbe etmektir.⁹⁶
- c) Günahlardan arınmak.⁹⁷
- d) Mürşide biat edip, yani ona söz verip, tövbe etmektir.⁹⁸

2) Pire / mürşide bağlanmak

Tarikat kapısının ikinci makamı bir pire veya mürşide bağlanmaktır. Herkes pir veya mürşit olamaz. Pirlük ve mürşitlik yapacak kişiler, doğru ve emin sıfatlarına sahip olmalı ayrıca Dört Kapı Kırk Makam'dan geçerek evliyalık makamına erişmiş olmalıdır. Hem zahir ve hem de batın bilgisine sahip olan pirlere veya mürşitlere, Dört Kapı'nın tamamını sürekli şekilde yerine getirmelidir.

Pire veya mürşide bağlanmak, Aleviliğin yazılı kaynaklarında şu şekilde geçer:

- a) Pire el vermektir.⁹⁹
- b) Pirin hizmetinde olmaktır.¹⁰⁰
- c) Pirin izni ile konuşmaktır.¹⁰¹
- d) Pirin hizmetinde bulunmaktır.¹⁰²
- e) Şeyhine muti olmaktır.¹⁰³

⁹⁴ Ahmet Sırrı Dede Baba, *Bektaşî Tarikati*, 35-36.

⁹⁵ Hoca Ahmet Yesevî, *Fakr-nâme*, 52.; Hacı Bektaş Veli, *Fevaid*, 426-434.; Bisati, *Şeyh Safî Buyruğu*, 20-60.

⁹⁶ Hünkâr Hacı Bektaş Veli, *Makâlât*, 68-81.

⁹⁷ Bisati, *Şeyh Safî Buyruğu*, 20-60 Marifet kapısında yer verilmiştir.

⁹⁸ Ahmet Sırrı Dede Baba, *Bektaşî Tarikati*, 35-36.

⁹⁹ Hoca Ahmet Yesevî, *Fakr-nâme*, 52.

¹⁰⁰ Hoca Ahmet Yesevî, *Fakr-nâme*, 52.

¹⁰¹ Hoca Ahmet Yesevî, *Fakr-nâme*, 52.

¹⁰² Hacı Bektaş Veli, *Fevaid*, 426-434.

¹⁰³ Bisati, *Şeyh Safî Buyruğu*, 20-60.

f) Mürşide biat edip, yani ona söz verip, tövbe etmektir.¹⁰⁴

3) *Mürîr / Talip olmak*

Tarikat kapısının üçüncü makamı mürîr, dervîş veya talip olmaktır. Mürîr olmak, pîr / mürşîd huzurunda ikrar vermekle başlar. Bir nevi pîrine ve mürşîdine manevî evlat olmayı ifade eder. Onun sözlerine ve nasihatlerine kulak vermek, eğitiminden geçmek ve uyarılarını dikkate almaktır.

Mürîr olmak, Aleviliğin yazılı kaynaklarında şu şekilde geçer:

- a) Dervîşliği kabul etmektir.¹⁰⁵
- b) Mürîr olmaktır.¹⁰⁶
- c) Hizmet etmektir.¹⁰⁷
- d) İkrar vermektir.¹⁰⁸
- e) Mürebbi edinmektir.¹⁰⁹
- f) Mürîdin istekli olmasıdır.¹¹⁰
- g) Dersini yapmak, hidayet ve secdedir.¹¹¹

4) *Mücahede etmek*

Tarikat kapısının dördüncü makamı mücahede etmektir. Mücahede etmek, insanın kötü arzularıyla mücadele etmesi ve terbiye altına almasıdır. Yalnız kalıp kişinin kendi özünü dinlemesi, az yemesi, az içmesi, az uyuması, dünyaya tamahkâr olmaması, nefisini temizlemesi gibi hususlar da bu makamdadır.

Mürîr olmak, Aleviliğin yazılı kaynaklarında şu şekilde geçer:

- a) Tecrit olmaktır.¹¹²
- b) Tefrit olmaktır.¹¹³
- c) Mücahede etmektir.¹¹⁴
- d) Nefisle mücadele etmektir.¹¹⁵

¹⁰⁴ Ahmet Sırrı Dedebara, *Bektaşî Tarikatı*, 35-36.

¹⁰⁵ Hoca Ahmet Yesevî, *Fakr-nâme*, . Marifet kapısında yer verilmiştir.

¹⁰⁶ Hünkâr Hacı Bektaş Veli, *Makâlât*, 68-81.; Hacı Bektaş Veli, *Fevaid*, 426-434.

¹⁰⁷ Hünkâr Hacı Bektaş Veli, *Makâlât*, 68-81.

¹⁰⁸ Bisati, *Şeyh Safî Buyruğu*, 20-60.

¹⁰⁹ Bisati, *Şeyh Safî Buyruğu*, 20-60.

¹¹⁰ Ahmet Sırrı Dedebara, *Bektaşî Tarikatı*, 35-36.

¹¹¹ Ahmet Sırrı Dedebara, *Bektaşî Tarikatı*, 35-36.

¹¹² Hoca Ahmet Yesevî, *Fakr-nâme*, 52.

¹¹³ Hoca Ahmet Yesevî, *Fakr-nâme*, 52.

¹¹⁴ Hünkâr Hacı Bektaş Veli, *Makâlât*, 68-81.

¹¹⁵ Ahmet Sırrı Dedebara, *Bektaşî Tarikatı*, 35-36.

5) *Tarikat kıyafetleri giymek*

Tarikat kapısının beşinci makamı tarikat kıyafetleri giymektir. Tarikat kıyafetleri giymek, başı tıraş etmekle başlar. Başı tıraş etmek, daha Hz. Muhammed'in zamanından beri dindarlık işareti olarak kabul edilir. Hırka, zembil, makas, seccade, doksan dokuzluk tespih, iğne, asa, kandil ve çerağ sahibi olmak ve diğer tarikat kıyafetlerine sahip olmak gerekir. Bunların tamamının ayrıca sembolik anlamları vardır.¹¹⁶

Tarikat kıyafetleri giymek, Aleviliğin yazılı kaynaklarında şu şekilde geçer:

- a) Saçları tıraş etmek ve tarikata uygun kıyafet giymektir.¹¹⁷
- b) Başını tıraş etmektir.¹¹⁸
- c) Hırka, zembil, makas, seccade, yüzlük tespih, iğne, asa, kandil ve çerağ sahibi olmaktır.¹¹⁹
- d) Hırka, zembil, makas, seccade, tespihtir. İbret almak ve hidayete ermektir.¹²⁰
- e) Başı tıraş etmek, elbiseyi azaltmak, yani basit ve sade giyinmektir.¹²¹

6) *Korku ile ümit arasında olmak*

Tarikat kapısının altıncı makamı korku ile ümit arasında olmaktır. Kendi kusurlarından ve günahlarından dolayı korkuda olmak, bağışlanmak ve manevi ilerleme yolunda başarıya ulaşmak için Allah'ın rahmetinden ümidi kesmemek esastır.

Korku ile ümit arasında olmak, Aleviliğin yazılı kaynaklarında şu şekilde geçer:

- a) Korkmaktır.¹²²
- b) Reca. Allah'ın rahmetinden ümitli olmaktır.¹²³

¹¹⁶ Konuyla ilgili bir çalışma için bkz.: Yusuf Gökalp-Hatice Teber, "Risâle-i Su'âl-i Hırka Risâle Der Beyân-ı Kemer ve Der Beyân-ı Post İsimli Bektâşi Metinlerinde Dinî Tasavvufî Metinler", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XVI/2, (2016), 77-91

¹¹⁷ Hünkâr Hacı Bektaş Veli, *Makâlât*, 68-81.

¹¹⁸ Hacı Bektaş Veli, *Fevaid*, 426-434.

¹¹⁹ Hacı Bektaş Veli, *Fevaid*, 426-434.

¹²⁰ Hünkâr Hacı Bektaş Veli, *Makâlât*, 68-81.

¹²¹ Ahmet Sırrı Dede Baba, *Bektâşi Tarikatı*, 35-36.

¹²² Hoca Ahmet Yesevî, *Fakr-nâme*, 52.; Hünkâr Hacı Bektaş Veli, *Makâlât*, 68-81.

¹²³ Hoca Ahmet Yesevî, *Fakr-nâme*, 52.

- c) Korkudur.¹²⁴
- d) Korku sahibi olmaktır.¹²⁵
- e) Reca sahibi olmak. Yani Allah'ın rahmetinden umut kesmemektir.¹²⁶
- f) Korku ile ümit arasında olmaktır.¹²⁷
- g) Ümitvar olmaktır.¹²⁸
- h) Allah'tan işlenen günahların cezası hususunda korkmaktır.¹²⁹
- i) Korkudur (Allah'tan).¹³⁰

7) Hoşgörü sahibi olmak

Tarikat kapısının yedinci makamı hoşgörülü olmaktır. İnsanlara karşı hoşgörü olmak, insanların kusurlarını görmemek ile insanlara hürmetkâr ve saygılı olmayı da içerir.

Hoşgörü sahibi olmak, Aleviliğin yazılı kaynaklarında şu şekilde geçer:

- a) Hoşgörü sahibi olmaktır.¹³¹
- b) Hürmetkâr ve saygılı olmaktır.¹³²

8) Zikir etmek

Tarikat kapısının sekizinci makamı zikir etmektir. Zikir, anmak demektir. Allah'ı çokça anmak, salat-ı daim halinde olmak zikir makamının hallerindedir.

Zikir etmek, Aleviliğin yazılı kaynaklarında şu şekilde geçer:

- a) Vird-i evkatı yerine getirmektir.¹³³
- b) Zikir etmektir.¹³⁴

9) Nasihat dinlemek ve nasihat sahibi olmak

¹²⁴ Hünkâr Hacı Bektaş Veli, *Makâlât*, 68-81. Marifet kapısında yer verilmiştir.

¹²⁵ Hacı Bektaş Veli, *Fevaid*, 426-434: Marifet kapısında yer verilmiştir.

¹²⁶ Hacı Bektaş Veli, *Fevaid*, 426-434.

¹²⁷ Hacı Bektaş Veli, *Fevaid*, 426-434.

¹²⁸ Hünkâr Hacı Bektaş Veli, *Makâlât*, 68-81.

¹²⁹ Ahmet Sırrı Dede Baba, *Bektaşî Tarikatı*, 35-36.

¹³⁰ Ahmet Sırrı Dede Baba, *Bektaşî Tarikatı*, 35-36. Marifet kapısında yer verilmiştir.

¹³¹ Hacı Bektaş Veli, *Fevaid*, 426-434: Hakikat kapısında yer verilmiştir.

¹³² Ahmet Sırrı Dede Baba, *Bektaşî Tarikatı*, 35-36.

¹³³ Hoca Ahmet Yesevî, *Fakr-nâme*, 52.

¹³⁴ Bisati, *Şeyh Safî Buyruğu*, 20-60.

Tarikat kapısının beşinci makamı nasihat dinlemek ve nasihat sahibi olmaktır. Doğru sözü işitip, ona uymak, doğruları öğrenmek için ilim sohbetlerine katılmak, bilmediği doğruları öğrenmek ve bildiği doğruları paylaşmak tarikat ehlinin özellikleri arasındadır.

Nasihat dinlemek ve nasihat sahibi olmak, Aleviliğin yazılı kaynaklarında şu şekilde geçer:

- a) Nasihat dinlemektir.¹³⁵
- b) Nasihat sahibi olmaktır. Yani cem olmak, öğüt vermek ve sevgi göstermektir.¹³⁶
- c) Nasihat ve muhabbet sahibi olmaktır.¹³⁷

10) Allah aşkına sahip olmak

Tarikat kapısının onuncu ve son makamı Allah aşkına sahip olmaktır. Allah'ın aşkını arzulamak, bu duyguya sahip olmak, gönlümüzü arı ve temiz tutmak, iyi niyet ve düşüncelerle hareket etmek bu makamın içeriğini teşkil eder.

Allah aşkına sahip olmak, Aleviliğin yazılı kaynaklarında şu şekilde geçer:

- a) Aşk, şevk ve fakirliktir.¹³⁸
- b) Aşk, Allah özlemi, saflık, duruluk ve alçak gönüllülüktür.¹³⁹
- c) Allah'a hüsn-ü zanda bulunmaktır. O'nun verdiklerine iyi gözle, temiz düşünceyle bakmaktır.¹⁴⁰
- d) Dostluk, nasihat ve sevgidir.¹⁴¹

1.2.3. Marifet Makamları

1) Ahireti seçmek

Marifet kapısının birinci makamı ahireti seçmektir. Dünya nimetlerine dair hırsırları terk ederek ahirete yönelmek ve dünya ile ahiret arasındaki bütün tercihlerde ahirete ait olanları tercih etmek, bu makamda bulunan hususlardır.

Ahireti seçmek, Aleviliğin yazılı kaynaklarında şu şekilde geçer:

- a) Ahireti seçmektir.¹⁴²

¹³⁵ Hoca Ahmet Yesevî, *Fakr-nâme*, 52.

¹³⁶ Hacı Bektaş Veli, *Fevaid*, 426-434.

¹³⁷ Hünkâr Hacı Bektaş Veli, *Makâlât*, 68-81.

¹³⁸ Hünkâr Hacı Bektaş Veli, *Makâlât*, 68-81.

¹³⁹ Ahmet Sırrı Dede Baba, *Bektaşî Tarikatı*, 35-36.

¹⁴⁰ Ahmet Sırrı Dede Baba, *Bektaşî Tarikatı*, 35-36.

¹⁴¹ Ahmet Sırrı Dede Baba, *Bektaşî Tarikatı*, 35-36.

¹⁴² Hoca Ahmet Yesevî, *Fakr-nâme*, 52.

- b) Dünyayı terk etmektir.¹⁴³
c) Terk-i dünya sahibi olmaktır.¹⁴⁴

2) Edep sahibi olmak

Marifet kapısının ikinci makamı edep sahibi olmaktır. Edep, ince ve iyi ahlakı ifade eder. İslâm ve Ehlibeyt ahlakını inceliklerine kadar öğrenerek kişinin kendi hayatında uygulaması, özümsemedir.

Edep sahibi olmak, Aleviliğin yazılı kaynaklarında şu şekilde geçer:

- a) Edeptir.¹⁴⁵
b) Edep sahibi olmaktır.¹⁴⁶

3) Kanaatkâr olmak

Marifet kapısının üçüncü makamı kanaatkâr olmaktır. Dünya nimetlerinden yeter derecedekiyle geçinip, azla yetinmektir. Zararlı şeylerden ve günahlardan sakınmaktır.

Kanaatkâr olmak, Aleviliğin yazılı kaynaklarında şu şekilde geçer:

- a) Bir parça lokmaya el uzatmamak, belki fazlaya kanaat etmektir.¹⁴⁷
b) Perhizkâr olmaktır.¹⁴⁸
c) Perhizkârlıktır.¹⁴⁹
d) Kanaattir.¹⁵⁰

4) Cömert olmak

Marifet kapısının dördüncü makamı cömert olmaktır. Cömertlik, kişinin sahip olduğu maddi ve manevi nimetlerden Allah rızası için ihtiyaç sahiplerini yararlandırmasıdır.

Cömert olmak, Aleviliğin yazılı kaynaklarında şu şekilde geçer:

- a) Cömert olmaktır.¹⁵¹

¹⁴³ Hoca Ahmet Yesevî, *Fakr-nâme*, 52.

¹⁴⁴ Hacı Bektaş Veli, *Fevaid*, 426-434. Tarikat kapısında yer verilmiştir.

¹⁴⁵ Hünkâr Hacı Bektaş Veli, *Makâlât*, 68-81.; Ahmet Sırrı Dedebaba, *Bektaşî Tarikatı*, 35-36.

¹⁴⁶ Hacı Bektaş Veli, *Fevaid*, 426-434.

¹⁴⁷ Hoca Ahmet Yesevî, *Fakr-nâme*, . Hakikat kapısında yer verilmiştir.

¹⁴⁸ Hacı Bektaş Veli, *Fevaid*, 426-434.

¹⁴⁹ Hünkâr Hacı Bektaş Veli, *Makâlât*, 68-81.

¹⁵⁰ Ahmet Sırrı Dedebaba, *Bektaşî Tarikatı*, 35-36.; Ahmet Sırrı Dedebaba, *Bektaşî Tarikatı*, 35-36. Hakikat kapısında yer verilmiştir.

¹⁵¹ Hacı Bektaş Veli, *Fevaid*, 426-434.

- b) Cömertliktir.¹⁵²
- c) Keremdir (Cömert ve eli açık olmak).¹⁵³

5) **Hayâ sahibi olmak**

Marifet kapısının beşinci makamı hayâ sahibi olmaktır. Hayâ sahibi olmak, sadece gayrimeşru cinsel ilişkiden değil her türlü kötülükten ve çirkinlikten uzak durmaktır. Ayrıca her türlü kötü söz ve fiilden utanmak, yürekten rahatsız olmak anlamına da gelir.

Hayâ sahibi olmak, Aleviliğin yazılı kaynaklarında şu şekilde geçer:

- a) Utanmaktır.¹⁵⁴
- b) Hayâ sahibi olmaktır.¹⁵⁵
- c) Hayâdır.¹⁵⁶
- d) Hayâdır (utanmadır).¹⁵⁷

6) **Sabırlı olmak**

Marifet kapısının altıncı makamı sabırlı olmaktır. Sabırlı olmak, Allah'ın emir ve yasaklarına uymakta iradeli davranmak, bela ve zorluklar karşısında pes etmemektir.

Sabırlı olmak, Aleviliğin yazılı kaynaklarında şu şekilde geçer:

- a) Her işe tahammül etmektir.¹⁵⁸
- b) Sabır ve kanaat sahibi olmaktır.¹⁵⁹
- c) Sabırdır.¹⁶⁰

7) **İlim sahibi olmak**

Marifet kapısının yedinci makamı ilim sahibi olmaktır. İlim sahibi olmak, zahiri olduğu gibi batını ilimlere vakıf olmak, vakıf olduğu batını ve zahiri ilimleri hayatında uygulamak, bu ilimleri talep edenlerle paylaşmak bu makamdaki özelliklerdir.

İlim sahibi olmak, Aleviliğin yazılı kaynaklarında şu şekilde geçer:

¹⁵² Hünkâr Hacı Bektaş Veli, *Makâlât*, 68-81.

¹⁵³ Ahmet Sırrı Dede Baba, *Bektaşî Tarikatı*, 35-36.

¹⁵⁴ Hünkâr Hacı Bektaş Veli, *Makâlât*, 68-81.

¹⁵⁵ Hacı Bektaş Veli, *Fevaid*, 426-434.

¹⁵⁶ Bisati, *Şeyh Safî Buyruğu*, 20-60. Tarikat kapısında yer verilmiştir.

¹⁵⁷ Ahmet Sırrı Dede Baba, *Bektaşî Tarikatı*, 35-36.

¹⁵⁸ Hoca Ahmet Yesevî, *Fakr-nâme*, 52.

¹⁵⁹ Hacı Bektaş Veli, *Fevaid*, 426-434.

¹⁶⁰ Hünkâr Hacı Bektaş Veli, *Makâlât*, 68-81; Bisati, *Şeyh Safî Buyruğu*, 20-60; Ahmet Sırrı Dede Baba, *Bektaşî Tarikatı*, 35-36.

- a) İlim sahibi olmaktır.¹⁶¹
- b) İlimdir.¹⁶²
- c) İlimdir (maddi ilim).¹⁶³
- d) İrfandır (manevi ilim).¹⁶⁴

8) Kendini bilmek

Marifet kapısının sekizinci makamı kendini bilmektir. Kişinin hem bedenen ve hem de ruhen kendini tanıması, vücut şehrinin bilerek bu yolla Allah'ın varlığına ulaşması bu makamda bulunan özellikler arasındadır.

Kendini bilmek, Aleviliğin yazılı kaynaklarında şu şekilde geçer:

- a) Vücut (varlık) makamını bilmektir.¹⁶⁵
- b) Kişinin kendini bilmesidir.¹⁶⁶
- c) Kendini bilmek yani kendi nefsinin tanımaktır.¹⁶⁷
- d) Kendini bilmektir.¹⁶⁸

9) Fenâ olmak

Marifet kapısının dokuzuncu makamı fenâ olmaktır. Fenâ olmak, kendi varlığını fani bilip, kibre, gurura kapılmamak, ölmeden önce ölmektir.

Fenâ olmak, Aleviliğin yazılı kaynaklarında şu şekilde geçer:

- a) Fenâ olmaktır.¹⁶⁹
- b) Ölmeden önce ölmektir.¹⁷⁰

10) Marifet sahibi olmak

Marifet kapısının onuncu ve son makamı marifet sahibi olmaktır. Kişinin Allah'ı kâmil anlamda bilmesi ve Allah'ı gönül gözüyle görmesi anlamına gelir.

Marifet sahibi olmak, Aleviliğin yazılı kaynaklarında şu şekilde geçer:

¹⁶¹ Hacı Bektaş Veli, *Fevaid*, 426-434.

¹⁶² Hünkâr Hacı Bektaş Veli, *Makâlât*, 68-81.

¹⁶³ Ahmet Sırrı Dede Baba, *Bektaşî Tarikatı*, 35-36.

¹⁶⁴ Ahmet Sırrı Dede Baba, *Bektaşî Tarikatı*, 35-36.

¹⁶⁵ Hoca Ahmet Yesevî, *Fakr-nâme*, 52.

¹⁶⁶ Hünkâr Hacı Bektaş Veli, *Makâlât*, 68-81.

¹⁶⁷ Hacı Bektaş Veli, *Fevaid*, 426-434.

¹⁶⁸ Ahmet Sırrı Dede Baba, *Bektaşî Tarikatı*, 35-36.

¹⁶⁹ Hoca Ahmet Yesevî, *Fakr-nâme*, 52.

¹⁷⁰ Bisati, *Şeyh Safî Buyruğu*, 20-60. Tarikat kapısında yer verilmiştir.

- a) Marifet kılmaktır.¹⁷¹
- b) Marifet sahibi olmaktır. Yani kalbin temiz olmasıdır.¹⁷²
- c) Marifet yani Allah'ı bilmektir.¹⁷³
- d) Ehl-i maarif olmaktır.¹⁷⁴
- e) Kalp gözünün açılmasıdır ve Allah özlemidir.¹⁷⁵

1.2.4. Hakikat Makamları

1) Alçak gönüllü olmak

Hakikat kapısının birinci makamı alçak gönüllü olmaktır. Makamı, mevkii, serveti, malı, mülkü, ilmi ne olursa olsun diğer insanlar hatta hiçbir canlı karşısında kibirlenmemek, onlara tepeden bakmamaktır.

Alçak gönüllü olmak, Aleviliğin yazılı kaynaklarında şu şekilde geçer:

- a) Alçak gönüllü olmaktır.¹⁷⁶
- b) Tevazudur (alçak gönüllülüktür).¹⁷⁷
- c) Tevazu ve kardeşliktir.¹⁷⁸

2) Yetmiş iki milleti ayıplamamak

Hakikat kapısının ikinci makamı yetmiş iki milleti ayıplamamaktır. Kimsenin ayıbını görmemek ve anmamak, kimseyi incitmemek, insanların kusurlarından geçmek, insanlara elinden gelen iyiliği yapmak, hiçbir cana kıymamak, doğayla uyumlu yaşamak gibi hususlar bu makamın içeriğinden bir kısımdır.

Yetmiş iki milleti ayıplamamak, Aleviliğin yazılı kaynaklarında şu şekilde geçer:

- a) Kimseyi incitmemektir.¹⁷⁹
- b) Kendisini, lokmasını Hak yolunda sebil etmektir.¹⁸⁰

¹⁷¹ Hoca Ahmet Yesevî, *Fakr-nâme*, 52.

¹⁷² Hacı Bektaş Veli, *Fevaid*, 426-434.

¹⁷³ Hünkâr Hacı Bektaş Veli, *Makâlât*, 68-81.

¹⁷⁴ Bisati, *Şeyh Safî Buyruğu*, 20-60.

¹⁷⁵ Ahmet Sırrı Dede Baba, *Bektaşî Tarikatı*, 35-36. Hakikat kapısında yer verilmiştir.

¹⁷⁶ Hacı Bektaş Veli, *Fevaid*, 426-434.

¹⁷⁷ Ahmet Sırrı Dede Baba, *Bektaşî Tarikatı*, 35-36.

¹⁷⁸ Bisati, *Şeyh Safî Buyruğu*, 20-60. Marifet kapısında verilmiştir.

¹⁷⁹ Hoca Ahmet Yesevî, *Fakr-nâme*, 52.

¹⁸⁰ Hoca Ahmet Yesevî, *Fakr-nâme*, 52.

- c) Cana kıymamaktır.¹⁸¹
- d) Elinden gelen her iyiliği yapmaktır.¹⁸²
- e) Her şeyin ve herkesin kendisinden güvende olmasıdır.¹⁸³
- f) Yetmiş iki milleti ayıplamamaktır.¹⁸⁴
- g) İnsanların günahından geçmektir.¹⁸⁵
- h) Kimsenin ayıbını anmamaktır.¹⁸⁶
- i) Diğer yaratılmışlarla birliktir (hiçbir yaratığa eziyet etmemektir).¹⁸⁷

3) **Salih amel sahibi olmak**

Hakikat kapısının üçüncü makamı salih amel sahibi olmaktır. Salih amel, sağlam bir bilinç ve samimi bir içtenlikle Allah'ın razı olduğu işleri O'nun rızası için yapmaktır. Amellerin bilinç ve samimiyetin üst seviyesinde yerine getirilmesidir.

Salih amel sahibi olmak, Aleviliğin yazılı kaynaklarında şu şekilde geçer:

- a) Amel etmektir.¹⁸⁸
- b) Salih amel sahibi olmaktır.¹⁸⁹

4) **Fakirlik**

Hakikat kapısının dördüncü makamı fakirliktir. Fakirlik, kişinin bütün zenginliğin asıl sahibinin Allah olduğunu bilerek her zaman O'na mutlak bir ihtiyaç içinde olduğu bilinciyle yaşamasıdır.

Fakirlik, Aleviliğin yazılı kaynaklarında şu şekilde geçer:

- a) Fakirliği inkâr etmemektir.¹⁹⁰
- b) Miskinliktir.¹⁹¹
- c) Aşk, şevk ve fakirliktir.¹⁹²

¹⁸¹ Hacı Bektaş Veli, *Fevaid*, 426-434.

¹⁸² Hünkâr Hacı Bektaş Veli, *Makâlât*, 68-81.

¹⁸³ Hünkâr Hacı Bektaş Veli, *Makâlât*, 68-81.

¹⁸⁴ Hünkâr Hacı Bektaş Veli, *Makâlât*, 68-81.

¹⁸⁵ Bisati, *Şeyh Safî Buyruğu*, 20-60.

¹⁸⁶ Bisati, *Şeyh Safî Buyruğu*, 20-60.

¹⁸⁷ Ahmet Sırrı Dede Baba, *Bektaşî Tarikatı*, 35-36.

¹⁸⁸ Hoca Ahmet Yesevî, *Fakr-nâme*, 52.

¹⁸⁹ Hacı Bektaş Veli, *Fevaid*, 426-434, Marifet kapısında verilmiştir.

¹⁹⁰ Hoca Ahmet Yesevî, *Fakr-nâme*, 52.

¹⁹¹ Hünkâr Hacı Bektaş Veli, *Makâlât*, 68-81. Marifet kapısında verilmiştir.

¹⁹² Hünkâr Hacı Bektaş Veli, *Makâlât*, 68-81. Tarikat kapısında verilmiştir.

5) *Seyr-i sülûk sahibi olmak*

Hakikat kapısının beşinci makamı seyr-i sülûk sahibi olmaktır. Seyr-i sülûk, kişinin manevi olarak ilerlemesini sürdürmesi, çıktığı yolculuğa devam etmesidir. Allah'ın rızasına uygun söz ve eylemlere sarılmasıdır.

Seyr-i sülûk sahibi olmak, Aleviliğin yazılı kaynaklarında şu şekilde geçer:

- a) Seyr-i sülûk kılmaktır.¹⁹³
- b) Seyr-i sülûk sahibi olmaktır.¹⁹⁴
- c) Seyirdir.¹⁹⁵

6) *Sırra ermek*

Hakikat kapısının altıncı makamı sırra ermektir. Hakikat kapısındaki sırlar, kişilere keşif yoluyla ayan olur ve bu sırlar ancak ehli arasında sohbet konusu edilir. Bu nedenle sırlar, ehil olmayanlara faş edilmez. Nadana, bilmeyene anlatılmaz.

Sırra ermek, Aleviliğin yazılı kaynaklarında şu şekilde geçer:

- a) Hakikat sırlarını bilmektir.¹⁹⁶
- b) Herkesten sırrını saklamaktır.¹⁹⁷
- c) Sırdır.¹⁹⁸
- d) Sohbetir. Hakikat sırlarını söylemektir.¹⁹⁹
- e) Sır saklamaktır. Yani dilini meşru olmayandan korumaktır.²⁰⁰
- f) Sırrın makamıdır.²⁰¹
- g) Arkadaşlık ve sırları ortaya koymaktır.²⁰²

7) *Münacat sahibi olmak*

Hakikat kapısının yedinci makamı münacat sahibi olmaktır. Münacat, fısıldar veya bir sırrı paylaşır gibi Allah'a yalvarış, yakarış ve dua etmek demektir. Salat-ı daimde olmaktır.

¹⁹³ Hoca Ahmet Yesevî, *Fakr-nâme*, 52.

¹⁹⁴ Hacı Bektaş Veli, *Fevaid*, 426-434.

¹⁹⁵ Hünkâr Hacı Bektaş Veli, *Makâlât*, 68-81.

¹⁹⁶ Hoca Ahmet Yesevî, *Fakr-nâme*, 52. Marifet kapısında verilmiştir.

¹⁹⁷ Hoca Ahmet Yesevî, *Fakr-nâme*, 52

¹⁹⁸ Hünkâr Hacı Bektaş Veli, *Makâlât*, 68-81.

¹⁹⁹ Hünkâr Hacı Bektaş Veli, *Makâlât*, 68-81.

²⁰⁰ Hacı Bektaş Veli, *Fevaid*, 426-434.

²⁰¹ Ahmet Sırrı Dede Baba, *Bektaşî Tarikatı*, 35-36.

²⁰² Ahmet Sırrı Dede Baba, *Bektaşî Tarikatı*, 35-36.

Münacat sahibi olmak, Aleviliğin yazılı kaynaklarında şu şekilde geçer:

- a) Münacat sahibi olmaktır.²⁰³
- b) Münacattır.²⁰⁴
- c) Münacattır (yalvarmadır).²⁰⁵

8) Toprak olmak

Hakikat kapısının sekizinci makamı toprak olmaktır. Toprak olmak, her yakarışın ve amelin kabul edildiği bir haldir. İnsanlara örnek olunan bu makamda, küfür imana, kötülük iyiliğe çevrilir.

Toprak olmak, Aleviliğin yazılı kaynaklarında şu şekilde geçer:

- a) Yolunun toprağı olmaktır.²⁰⁶
- b) Toprak olmaktır.²⁰⁷

9) Dört Kapı'da sebat etmek

Hakikat kapısının dokuzuncu makamı Dört Kapı'da sebat etmektir. Dört Kapı bir bütündür ve hepsinin aynı zamanda hayata geçirilmesi gerekir. Biri diğerini kaldırmadığı gibi, biri diğerinin yerine geçmez.

Dört Kapı'da sebat etmek, Aleviliğin yazılı kaynaklarında şu şekilde geçer:

- a) Şeriat, Tarikat, (Mârifet) ve Hakikat makamını bilmektir.²⁰⁸

10) Vuslata ermek

Hakikat kapısının onuncu ve son makamı vuslata ermektir. Vuslata ermek, kişinin Allah'a ulaşması, kendi özünde Allah'ı bulmasıdır. Allah'ın varlığını müşahede edip O'na ulaşmasıdır. Kendi varlığından geçerek mülkün sahibi olan Allah'a yüz sürmektir.

Vuslata ermek, Aleviliğin yazılı kaynaklarında şu şekilde geçer:

- a) Vuslattır. Yani Tanrı'ya karışmaktır.²⁰⁹
- b) Allah'a yüz sürüp, yüzsuyun bulmaktır.²¹⁰

²⁰³ Hacı Bektaş Veli, *Fevaid*, 426-434.

²⁰⁴ Hünkâr Hacı Bektaş Veli, *Makâlât*, 68-81.

²⁰⁵ Ahmet Sırrı Dede Baba, *Bektaşî Tarikatı*, 35-36.

²⁰⁶ Hoca Ahmet Yesevî, *Fakr-nâme*, 52.

²⁰⁷ Hünkâr Hacı Bektaş Veli, *Makâlât*, 68-81.

²⁰⁸ Hoca Ahmet Yesevî, *Fakr-nâme*, 52.

²⁰⁹ Hacı Bektaş Veli, *Fevaid*, 426-434.

²¹⁰ Hünkâr Hacı Bektaş Veli, *Makâlât*, 68-81.

- c) Mülk sahibine yüzünü sürüp yüz suyunu bulmaktır. Yani kişinin ibadetle hoşgörü, iyilik ve hayırseverlikle Allah'a yakarmasıdır.²¹¹
- d) Allah'ın varlığını müşahede etmek ve O'na varmaktır.²¹²
- e) Hayır sahibi olmaktır. Kişinin kendi malını hatta canını Allah yolunda harcamasıdır.²¹³
- f) Secdedir.²¹⁴
- g) Teberra (dost edinme)'nin²¹⁵ makamıdır.²¹⁶
- h) Her işte Allah'a dayanmak, işleri ona havale etmektir.²¹⁷

SONUÇ

Aleviliğin yazılı kaynaklarında ve iç metinlerinde Dört Kapı'nın makamları genel olarak kırk tane kabul edilir. Her ne kadar bu makamlar arasında bazı farklılıklar varsa da, genel olarak ortak bir paydada ve ortak bir ruhta buluşurlar; birbirini tamamlarlar. İnsanın kâmil olması yani kendi özünde Allah'ı bulması bu makamları tamamen yerine getirmesiyle mümkündür. Makamlardan biri olmazsa, hedeflenen amaca ulaşılmaz.

Bu çalışmada, Dört Kapı içindeki Kırk Makam'ın varlığı kapsayıcı bir yöntemle ele alınmıştır. Aleviliğin yazılı kaynaklarında verilen bütün makamlar ana / ortak başlıklar altında toplanmış ve bu şekilde bir inşaya gidilmiştir. Özellikle makamların kapılar içindeki sıralaması, bu makalede mutlak ve değişmez bir doğruyu ifade etmemektedir. Başka çalışmalarda makamların yerlerinin değiştirilmesi söz konusu olabileceği gibi, kaynaklara bakılarak yeni inşalar yapılması da mümkündür.

Kırk Makam'ın Aleviliğin yazılı kaynaklarına göre teker teker açıklanması ise başka çalışmalarda ele alınmalı ve içerikleri kâmil kalemeye alınmalıdır.

²¹¹ Hacı Bektaş Veli, *Fevaid*, 426-434.

²¹² Hünkâr Hacı Bektaş Veli, *Makâlât*, 68-81.

²¹³ Hacı Bektaş Veli, *Fevaid*, 426-434.

²¹⁴ Bisati, Şeyh Safi Buyruğu, 20-60.

²¹⁵ Teberra, Alevi inancında Ehlibeyt'i sevmeyenleri Allah rızası için sevmemek demektir. Teberra, burada Allah dostu olmak anlamında kullanılmış olmalıdır. Teberranın tam tersi olan tevella ise Ehlibeyt'i sevenleri Allah rızası için sevmek demektir. Detaylar için bkz.: Hüseyin Dedekargınoğlu, "Alevilikte Tevellâ Ve Teberrâ Kavramları", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 93, (Bahar 2020), 163-191.

²¹⁶ Ahmet Sırrı Dedebaba, *Bektaşî Tarikatı*, 35-36.

²¹⁷ Ahmet Sırrı Dedebaba, *Bektaşî Tarikatı*, 35-36.

KAYNAKLAR

Ahmet Sırrı Dedebaba. *Bektaşî Tarikatı*. nşr. H. Yılmaz. “Ahmet Sırrı Dedebaba ve ‘Bektaşî Tarikatı’”. *Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 99/10 1999. 27-49.

Bisati. *Şeyh Safî Buyruğu*. nşr. Ahmet Taşğın. Konya: Çizgi Yayınları. 2003.

Buyruk. Nşr. Sefer Aytekin. Ankara: Emek Yayımevi. 1958.

Buyruk: Menâkıb-ı Şeyh Safî. nşr. Ahmet Taşğın. *Irak'ta Mezhep Çatışmaları Arasında Aleviler Ve Bektaşîler*. İstanbul: Önsöz Yayıncılık. 2012. 109-111.

Dedekargnoğlu, Hüseyin. “Alevilikte Tevellâ Ve Teberrâ Kavramları”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. 93. Bahar 2020.

Gökalp, Yusuf -Hatice Teber. “Risâle-i Su’âl-i Hırka Risâle Der Beyân-ı Kemer ve Der Beyân-ı Post İsimli Bektâşî Metinlerinde Dinî Tasavvufî Metinler”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XVI/2. 2016. 77-91.

Hacı Bektaş Veli. *Fevaid*. trc. Baki Yaşa Altınok. haz. Abdurrahman Güzel *Hacı Bektaş Veli El Kitabı*. Ankara: Akçağ Yayınları. 2011. 428.

Hoca Ahmet Yesevi. *Fakr-nâme*. nşr. Kemal Eraslan. *Yesevi'nin Fakr-nâmesi*. Ankara: Hoca Ahmet Yesevî Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi Yayınları. 2016. 52.

Hünkâr Hacı Bektaş Veli. *Makâlât*. nşr. Ali Yılmaz-Mehmet Akkuş-Ali Öztürk. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. 2015.

Kutlu, Sönmez. *Alevilik Bektaşîlik Yazıları: Aleviliğin Yazılı Kaynakları*. İstanbul: Ankara Okulu Yayınları. 2008.

Menakıb-ı Hacı Bektaş-ı Veli: Vilâyet-nâme. haz. Abdalbaki Gölpınarlı. İstanbul: İnkılap Kitabevi. 1958.

Oytan, M. Tefvik. *Bektaşîliğin İçyüzü: Dibi. Köşesi. Yüzü ve Astarı Nedir?*. İstanbul: İstanbul Maarif Kitaphanesi ve Matbaası. 1956.

Özdemir, Ali Rıza. “Alevi-Bektaşî Yolunda Dört Kapı Kavramı”. *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 13/1. Haziran 2020. 249-283.

Özdemir, Ali Rıza. *Aleviliğin Yazılı Kaynakları*. Ankara: Kripto Yayınları. 2017.

Özdemir, Ali Rıza. *Hünkâr: Hacı Bektaş Veli*. Ankara: Kripto Yayınları. 2018.

Özmen, İsmail. *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi 1-4. Ciltler*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları. 1998.

Parlatır İsmail vd. *Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları. 1998.

Rençber Fevzi, *Hakk Muhammed Ali Aşk: Adıyaman Alevileri*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2016.

Şahin, Hanifi. "Alevi Yazılı Kaynaklarındaki Dört Kapı Kırk Makam Anlayışının Günümüz Alevî Yazarlarca Algılanışı". *Geçmişten Günümüze Alevilik I. Uluslararası Sempozyumu 03-05 Ekim/October 2013*. Ed. Mehmet Yazıcı. Bingöl: Bingöl Üniversitesi Yayınları. 2014. 1/274-288

Şeyh Safî Buyruğu. nşr. Doğan Kaplan. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. 2015.

Şeyh Safî Buyruğu. nşr. Yunus Koçak. "Şah İbrahim Ocağı'ndan Gelen Bir Şeyh Safî Buyruğu". *Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 30 2004. 63-118.

Teber, Ömer Faruk. *Bektâşî Erkânâmelerinde Mezhebî Unsurlar*. Ankara: Aktif Yayınları. 2008.

SUMMARY

The Four Gates is the name given to the training program designed to educate people and build society on the basis of the concept of consent in Alevism. Some of the stages of this program, which contains some degrees, consist of the main and the intermediate steps. The main steps are called the roof of Four Gates and consist of Sharia, Tarikat, Marifet and Hakikat gates. There are also some intermediate steps called makam at each door. The contents of these makams, which are given in different numbers in different sources, also show some differences.

The sources we use in our article are written sources of Alevism and its inner texts. By looking at these sources, the makams of the Four-Gate program were tried to be determined. Contemporary studies on the Four Gates were disconnected from the tradition interpretations and they deserve many criticisms. For this reason, except for compulsory situations, current studies have not been cited here. An inclusive criticism of current studies on the Four-Gates and rootless constructions with uncertain disconnections must be made.

The concept of the Four-Gates is often mentioned in the written sources of Alevism, but the sources counting the makams are very limited. A small number of scholars, especially Pir-i Turkistan Hoca Ahmet Yesevi and Hünkâr Hacı Bektaş Veli, listed the makams of

Four-Gate. In this limited data, the makams of the Four-Gates show some differences, but it is possible to say that the makams mostly overlap. In this study, a common and inclusive road map has been tried to be constructed based on the written sources contacting the makams of the Four-Gates. There is a construction in this study, but the main material of this construction is nothing more than the written sources of Alevism.

In this study, the makams of each door were first brought together according to written sources, and then they were classified according to their subjects. The makams in some sources have been moved between the Gates. In this, it was taken into account at which gate the sources in question are concentrated. As a result, our classification led us to conclude that the Four Gates had a total of forty makams, ten from each Gates.

It has been determined that there are some differences between the makams in the Four Gates. However, it was observed that these differences did not contradict the general structure and spirit of the curriculum of Four Gates, or even complement each other. It is estimated that at least some of these differences arise from the reproducers or the views of the Alevi scholars during the reproduction of the works.

The makams within the Four Gates are generally expressed as decimal systems in the written sources of Alevism. According to this systemization, there are Forty Makams within the Four Gates. In almost all of the written texts of Alevism and in the oral tradition, the decimal system predominantly exists. Apart from this, a system of seven is encountered in one source. There are also sources saying that there are different makams at each door, but these are exceptions.

In the written sources of Alevism, there are only few that mention the makams in the Four Gates. Some of these sources only mentioned as names, and some were content with short explanations. The sources that count the makams of the Four Gates one by one [as far as we can identify] according to chronology are: a) Hoca Ahmet Yesevi, Fakrname (decimal makams), b) Hacı Bektaş Veli, Makalat (decimal makams), c) Hacı Bektaş Veli, Fevaid (decimal makams), d) Bisati, Sheikh Safi commandment of 1628 (Sevent makams in each Gate), e) Ahmet Sırrı Dede Baba, Bektashi Sect (decimal makams).

The makams of the Sharia Gate are ten: 1) Being faithful, 2) Learning knowledge, 3) Praying, Fasting, giving Zakat, going to Hajj, participating in Jihad, 4) Earning halal, 5) Marrying, 6) Following Allah's orders and the sunnahs of the prophet Muhammad, 7) To be

compassionate, 8) Watch out for the language, 9) To eat and wear clean, 10) To command goodness and to avoid evil.

The makams of the Tarikat Gate are ten: 1) Being repent, 2) Connecting with Pir/murshid, 3) Becoming a disciple/Demander, 4) Struggling, 5) Wearing cultic clothing, 6) Being between fear and hope, 7) Having tolerance, 8) Chanting, 9) Taking and giving advice, 10) Having love for Allah.

The makams of the Marifet Gate are ten: 1) Choosing the Hereafter, 2) Being decent, 3) Being abstinent, 4) Being generous, 5) Having morality, 6) Being patient, 7) Being knowledgeable, 8) Knowing yourself, 9) Being a true servant to Allah, 10) Having ingenuity.

In the written sources of Alevism, the makams of the Four-Gates are generally accepted as being forty. Although there are some differences between these makams, they generally meet in a common denominator and in a common spirit. In this study, the existence of Forty Makams in the Four Gates has been handled by an inclusive method. All makams given in the written sources of Alevism were gathered under main / common headings and a construction was made in this way. Especially the ordering of the makams within the doors does not express an absolute and constant truth in this article. Other studies are likely to relocate the makams. In this study, the Forty Makams is outlined, and the ways of placement in the written sources of Alevism are essentially transferred. The explanation of the Forty Makams one by one according to the written sources of Alevism should be handled in other studies and their contents should be written in full. Separate studies should be done for each makam.

BAHÂ SAİD BEY'İN HAYATI, ESERLERİ VE ANADOLU'DAKİ ALEVİ-BEKTAŞİ-NUSAYRİ ZÜMRELERİ İLE İLGİLİ ÇALIŞMALARI

Bahâ Saïd Bey's Life, Works and His Studies on Anatolian
Communities of Alevies, Bektashies and Nusayries

Süleyman ÇAM¹

Öz

Bahâ Saïd Bey (1882-1939) seçkin kişiliğiyle varlığını vatan ve milletine adayan milli kahramanlarımızdan biridir. O, dönemin yönetimi tarafından Anadolu'daki Alevi-Bektaşî zümrelerini, Tahtacı, Çepni ve Hardal Türkmenlerini, soy, dil, mezhep ve geleneklerini yakından tetkik etmek için görevlendirilmiştir. Entellektüel bir kişiliğe sahip olan Bahâ Saïd'in, uzun bir çalışmasının sonucu Alevilik-Bektaşilikle ilgili araştırmaları, başta *Türk Yurdu* mecmuası olmak üzere *Muhibbân*, *Memleket* ve *Meslek* gibi gazete ve dergilerde neşredilmiştir. *Türk Yurdu*'nda yayımlanan makaleleri, Türkiye'de Alevi zümreleri arasında bilimsel yöntemlerle yapılmış ve detaylı bilgiler veren saha araştırmalarından oluşmaktadır. Bahâ Saïd'in alan araştırmaları uzun bir dönemi kapsamaktadır. Dolayısıyla araştırma sonunda aktardığı bilgiler oldukça önem arz etmektedir. Onun Alevilik-Bektaşilik ve Nusayrilik üzerine yaptığı bu araştırmalar Türkiye'de ilklerden olması nedeniyle ayrı bir değere sahiptir. Bu çalışmada, Bahâ Saïd'in Alevi-Bektaşî ve Nusayrî zümrelerine yönelik yaptığı araştırmaları ve onun söz konusu zümreler hakkındaki düşüncelerinin tespiti amaçlanmıştır. Bahâ Saïd, saha

Abstract

Bahâ Saïd Bey (1882-1939) is one of our national heroes during the transition period from the Ottoman to the Republic and dedicated his existence to his country and nation with his distinguished personality. He was appointed by the administration of the period to closely examine the Alevi-Bektashi communities, Tahtaci, Chetmi and Hardal Turkmens in Anatolia in terms of their ancestors, languages, sects and traditions. Having an intellectual personality, Bahâ Saïd's researches on Alevism Bektashism were published in newspapers and magazines such as *Muhibbân*, *Memleket* and *Meslek*, especially in the *Türk Yurdu* journal. His articles published in the *Türk Yurdu* journal are consist of field researches made by scientific methods and they supply detailed information. Bahâ Saïd's field researches cover a long period. Therefore, the information given at the end of the researches is very important. His researches on the Alevi-Bektashi and Nusayriya have a special importance as they are the firsts in Turkey. In this study, it was aimed to determine Bahâ Saïd's researches on Alevi-

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kelâm ve İtikadi İslâm Mezhepleri Anabilim Dalı, Osmaniye, Türkiye / e-posta: suleymancam@osmaniye.edu.tr /ORCID: 0000-0002-4588-8491.

araştırmalarında Alevî-Bektaşî inancının kökenleri ve âyinleri hakkında genel olarak bilgi vermiştir. Ayrıca bu çalışmada, katılımcı gözlem ve mülakat tekniklerini uygulayan Bahâ Saîd'in, Anadolu'daki başta Alevî ve Bektaşîler olmak üzere diğer zümrelerin inanç ve kültür sistemlerini incelediği ve onlarda eski Türk kültür izlerinin varlığını tespit ettiği görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Mezhepler Tarihi, Bahâ Saîd, Alevî, Bektaşî, Nusayrî

Bektashi and Nusayriya communities and his thoughts on these communities. Bahâ Saîd gave general information about the origins and rites of the Alevî-Bektashi belief in his field researches. In addition, in this study, it was observed that Bahâ Saîd, who applied participatory observation and interview techniques, examined the belief and cultural systems of other communities in Anatolia, especially Alevis and Bektashis, and determined the presence of traces of ancient Turkish culture in them.

Key Words: History of Sects, Bahâ Saîd, Alevî, Bektashi, Nusayriya.

GİRİŞ

XIX. Yüzyıldan itibaren Anadolu'daki Alevî-Bektaşî zümreler hakkında yapılan ilk çalışmaların batılı araştırmacılar tarafından gerçekleştirildiğini görmekteyiz. Bu dönemde Batıda Alevilik-Bektaşilik hakkında çalışma yapan bilim adamları arasında Browne, V. Luschan, Jacop ve Hasluck gibi araştırmacılar ön plana çıkmıştır.² Söz konusu araştırmalar; Alevî-Bektaşî zümrelerin Anadolu'daki "Hıristiyan unsurların ardılları" olduğu veya Aleviliğin İslâm'ı içinden baltalamak için İran'ın yapmış olduğu bir nevi intikam hareketi", olarak değerlendirilmiştir.³ Yine bu dönemde bazı batılı araştırmacılar, Anadolu Alevilerine bir "Hıristiyan kırması", Bektaşîlere ise "Hıristiyanlık etkisini taşıdığı"ni gündeme getirmeye çalışmışlardır.⁴ Batılı araştırmacıların bu tezlerine karşı devlet yetkilileri, savunma duygusuyla herekete geçmiş ve Alevî-Bektaşî topluluklar hakkında araştırmalar yapılmaya başlanmıştır.⁵

Bahâ Saîd, bu konuda ilk araştırma yapanlardan biri olarak dikkat çekmektedir. Çünkü o, Avrupalı ilim adamlarının Anadolu'daki Alevî-Bektaşî inancı ve diğer inanç mensupları hakkındaki görüşlerin tamamının yanlış olduğuna cevap vermek için Alevî ve Bektaşîler'in yaşadıkları bölgelerde bizzat katılımcı gözlem ile

² Baki Öz, *İttihat-Terakki ve Bektaşîler*, (İstanbul: Can Yayınları, 2004), 152.

³ Serdar Sarısır, "Alevî-Bektaşî Zümreler Hakkında Yapılan İlk Araştırmalar", *IV. Uluslararası Alevilik ve Bektaşilik Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, (Ankara: 18-20 Ekim 2018), 420.

⁴ Öz, *İttihat-Terakki ve Bektaşîler*, 153.

⁵ Sarısır, "Alevî-Bektaşî Zümreler Hakkında Yapılan İlk Araştırmalar", 421.

alan araştırması denilen metotlarla uzun yıllar araştırmalar yapmıştır.⁶ Ancak Alevî-Bektaşiler hakkında daha sonra yapılan araştırmalara bakıldığında Bahâ Saîd'e hiç yer verilmediği görülmüştür. Oysa onun ömrü, "Anadolu'nun iç yüzünü" ele alan çalışmalar yapmakla geçmiştir. Bahâ Saîd'in söz konusu zümrelerle ilgili araştırmaları, son dönemde yapılan çalışmalara rehberlik eder mahiyettedir.⁷

Görkem, Bahâ Saîd Bey'in önce, özel merak ve ilgisi sebebiyle daha sonra İttihat ve Terakki'nin görevlendirmesiyle Anadolu'daki Alevî-Bektaşî zümreler hakkında araştırmalar yaptığını beyan eder.⁸ Görkem, onun zümrelerle ilgili çalışmalarının katımlı gözlem ve mülakat tekniklerine dayandığı için bilimsel olduğunu açıklamıştır.⁹ Tevetoğlu ise İttihat ve Terakki'nin kurucularından Sadrazam Talat Paşa'nın, Gökalp'in tavsiyesiyle, 1914-1915 yıllarında Bahâ Saîd'i, "Anadolu'da tarikatların, Alevî zümrelerinin, Tahtacı, Çepni, Hardal Türkmenlerinin incelenmesi ile de vazifelendirdiğini" söylemiştir.¹⁰ Bütün bu araştırmalardan onun Anadolu'daki Alevî-Bektaşî zümrelerinin inancı ve Anadolu'daki mezhepler hakkında geniş ve önemli bilgilere sahip olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla söz konusu zümreler hakkında ilk çalışmaları yapanlar arasında, gerek kendi merak ve ilgisi gerekse de devlet yetkilileri tarafından görevlendirilmesi yönüyle Bahâ Saîd ismi ön plana çıkmaktadır.

Anadolu'daki Alevî-Bektaşî zümreler hakkında yapılan çalışmaların biri resmi diğeri ise dönemin iktidarı ile güçlü bağları olan Türk Ocağı ve onun yayın organı *Türk Yurdu* dergisi olmak üzere iki ayağı bulunmaktadır.¹¹ Bahâ Saîd'in yaptığı söz konusu

⁶ Orhan Türkoğan, *Alevî-Bektaşî Kimliği/Sosyo Antropolojik Araştırma*, (İstanbul: Timaş Yayınları 1995), 43-46.

⁷ Öz, *İttihat-Terakki ve Bektaşiler*, 234.

⁸ Bahâ Saîd Bey, *Türkiye'de Alevî-Bektaşî, Ahî ve Nusayrî Zümreleri*, (Girişi yazan ve yayına hazırlayan: İsmail Görkem), (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları 2000), 29; Öz, *İttihat-Terakki ve Bektaşiler*, 226-231; Ayrıca Bahâ Saîd'in Anadolu'da ilk Alevî-Bektaşî araştırmaları hakkında bkz. Ersin Kılıç, *Alevî-Bektaşilerin Milli Mücadeledeki Rolü ve Atatürk ile İlişkileri*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 33-38.

⁹ Bahâ Saîd, *Türkiye'de Alevî-Bektaşî, Ahî ve Nusayrî Zümreleri*, 27.

¹⁰ Fethi Tevetoğlu, "Millî Mücadele Kahramanlarından: Bahâ Saîd Bey", (Biga: 1882-İstanbul 16 Ekim 1939), *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, 6/16, (Kasım 1989), 209; Ayrıca bkz. Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, (İstanbul: Ülken Yayınları, 3. Baskı, 1992), 257'de 302. Dipnot; Enver Behnan Şapolyo, *Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi*, (İstanbul: Türkiye Yayınları, 1964), 331.

¹¹ Sarısr, "Alevî-Bektaşî Zümreler Hakkında Yapılan İlk Araştırmalar", 419.

araştırmaların çoğu ilk olarak *Türk Yurdu* dergisinde yayınlanmış olup bu durum derginin yapılan çalışmalara dair misyonu hakkında fikir vermektedir.¹²

Bahâ Saîd'in, Alevilik-Bektaşılık ve Nusayrılık hakkında yaptığı çalışmaları; "*Türkiye'de Alevî Zümreleri: Tekke Alevîliği-İçtimâî Alevîlik*", "*Süfiyân Süreği: Kızılbaş Meydanı I-II*", "*Anadolu'da Alevî Zümreleri: Tahtacı, Çepni, Hardal Türkmenleri Yahut Yan Batır Zümresi*", "*Anadolu'da Gizli Mabetlerden: Nusayriler ve Esrar-ı Mezhebiyeleri*", "*Sözün Doğrusu*" ve "*Bektaşiler I-III*", başlığı adıyla seri olarak, 1926-1927 yılları arasında *Türk Yurdu* dergisinin IV. ve V. ciltlerinde yayınlanmıştır. Bu çalışmalar hakkında aşağıda bilgi verilecektir.

1. Bahâ Saîd Bey'in Hayatı, Kişiliği ve Eserleri

1. 1. Hayatı (1882-1939)

Bahâ Saîd Bey, Osmanlı'nın son Cumhuriyet'in ilk yıllarında yaşayan millî kahramanlardandır. Bazı kaynaklar onun 1882'de Çanakkale'nin Biga ilçesinde doğduğunu belirtirken¹³ bazıları ise Dağıstan doğumlu olduğunu ve gençlik yıllarında Türkiye'ye geldiğini kaydeder.¹⁴ Bahâ Saîd, eğitim ve öğretimini Kurmay Yüzbaşı rütbesiyle tamamladı. Aynı rütbeyle ordu saflarına katıldı. Ancak komutanlarıyla uyum sağlamadığı için kısa sürede emekliye sevk edilerek ordudan ayrıldı.¹⁵ Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'in ilanına kadar geçen sürede, Millî Talim ve Terbiye Cemiyeti, Türk Ocağı, Karakol Cemiyeti, Millî Kongre ve İttihat Terakki Cemiyeti gibi politika, sanat ve kültür kurumlarında aktif görevler üstlendi.¹⁶ Vatanı ve milleti için herhangi bir şahsi çıkar gözetmeksizin en ön saflarda çetin ve tehlikeli birçok hizmetlerde bulundu.¹⁷

¹² Sarısır, "Alevî-Bektaşî Zümreler Hakkında Yapılan İlk Araştırmalar", 424.

¹³ Halide Özüdoğru Erdoğan, "Bahâ Saîd Bey", *Ahi Ansiklopedisi*, (Ankara: Gümrük ve Ticaret Bakanlığı, 2016), 1: 285.

¹⁴ Tevetoğlu, "Millî Mücadele Kahramanlarından: Bahâ Saîd Bey", 208.

¹⁵ Tevetoğlu'nun kanaatine göre onun kısa sürede ordudan çıkarılması, disipline uymayan haşarı bir öğrenci izlenimi vermesinden kaynaklanmıştır. Bkz. Tevetoğlu, "Millî Mücadele Kahramanlarından: Bahâ Saîd Bey", 209; Bahâ Saîd, *Türkiye'de Alevî-Bektaşî, Ahi ve Nusayrî Zümreleri*, 2; Erdoğan, "Bahâ Saîd Bey", 1: 285.

¹⁶ Bu cemiyetler hakkında geniş bilgi için bkz. Tevetoğlu, "Millî Mücadele Kahramanlarından: Bahâ Saîd Bey", 212-221; Bahâ Saîd, *Türkiye'de Alevî-Bektaşî, Ahi ve Nusayrî Zümreleri*, 2; Erdoğan, "Bahâ Saîd Bey", 1: 285.

¹⁷ Tevetoğlu, "Millî Mücadele Kahramanlarından: Bahâ Saîd Bey", 207; İsmail Görkem, "Türk Folklor Araştırma Tarihinde Millî Talim ve Terbiye Cemiyeti ve Bahâ Saîd Bey'in Yeri", *Uluslararası Beşeri Bilimler ve Eğitim Dergisi*, 5/10 (7-9 Mayıs 1992), 49.

Bahâ Saîd, II. Meşrutiyet'in ilânına kadar bir süre Kahire'de kaldı. Orada süsleme sanatı ile ilgili eğitim gördükten sonra camilerin süsleme işlerini yaptı. O, Meşrutiyet'in ilanından sonra İstanbul'a döndü ve bir yazıhane açarak ticaretle meşgul oldu. Ömrünün son yıllarını İstanbul'da hem resim hem de okuyup araştırma yaparak geçirdi.¹⁸ Çağdaş bir yapıya haiz olan Bahâ Saîd, birçok yabancı dile vakıftı.¹⁹

Kurtuluş harbinin yaşandığı dönemde Atatürk tarafından görevlendirilen Bahâ Saîd, Anadolu'yu gezerek halkı örgütlemiştir. Cumhuriyet'in ilanından sonra vatani adım adım dolaşarak Türk kabilelerinin hasseten de ülkenin doğusunda yaşayan toplulukların dinî ve kültürel yönlerini araştırmayı kendisine görev saydı.²⁰ Ömrünün son yıllarını İstanbul'da geçiren Bahâ Saîd, 16 Ekim 1939'da kalp krizi sebebiyle vefat etti ve Merkezefendi'deki aile kabristanına defnedildi.²¹

Bahâ Saîd, Türk Ocağı tarafından düzenlenen çeşitli etkinliklere katıldı. Çizdiği resimlerle Türk Ocağı'na maddî destek sağladı. *Türk Yurdu* dergisinin bir sayısında "Temüçin" takma ismiyle "Türk Kardeşlerime" hitaben, "Sözün Doğrusu" şiiri ile millî hislerini ve görüşlerini açıkladı.²²

Hiç evlilik yapmayan Bahâ Saîd'in bir erkek kardeşi ve akrabalarından dayısının kızı Adâlet Hanım ile dayısının oğlu Feyzi Ergin vardır. En yakın arkadaşları arasında ise Mustafa Şekip ile Hilmi Ziya Ülken bulunmaktadır.²³

Anadolu'daki Alevî-Bektaşî inancı hakkında önemli bilgileri olan Elazığlı Cafer Yağdıran'ın 1965'te yazdığı mektubunda onun ismini "Bahâ Saîd Seyyid" şeklinde kaydetmiştir.²⁴ Bahâ Saîd hakkında

¹⁸ Tevetoğlu, "Millî Mücadele Kahramanlarından: Bahâ Saîd Bey", 209; Erdoğan, "Bahâ Saîd Bey", 1: 285.

¹⁹ Yeni Sabah, "Kahraman Bahâ Saîd Öldü", *Yeni Sabah Gazetesi* 2/527 (19 İlk Teşrin 1939), 5; Tevetoğlu, "Millî Mücadele Kahramanlarından: Bahâ Saîd Bey", 212; Bahâ Saîd, *Türkiye'de Alevî-Bektaşî, Ahî ve Nusayrî Zümreleri*, 3; Erdoğan, "Bahâ Saîd Bey", 1: 285.

²⁰ Tevetoğlu, "Millî Mücadele Kahramanlarından: Bahâ Saîd Bey", 210-211; Erdoğan, "Bahâ Saîd Bey", 1: 285; Nejat Birdoğan, *İttihat Terakki'nin Alevilik-Bektaşîlik Araştırması (Bahâ Saîd Bey)*, (İstanbul: Berfin Yayınları, 1999), 10.

²¹ Bahâ Saîd, *Türkiye'de Alevî-Bektaşî, Ahî ve Nusayrî Zümreleri*, 3; Fethi Tevetoğlu'nun tesbitlerine göre ise Bahâ Saîd Bey, 1935 veya 1936 yılında vefat etmiştir. Bkz. Fethi Tevetoğlu, *Türkiye'de Sosyalist ve Komünist Faaliyetler (1910-1960)*, Ankara 1967, 282.

²² Tevetoğlu, "Millî Mücadele Kahramanlarından: Bahâ Saîd Bey", 214.

²³ Tevetoğlu, "Millî Mücadele Kahramanlarından: Bahâ Saîd Bey", 209-210.

²⁴ Bahâ Saîd, *Türkiye'de Alevî-Bektaşî, Ahî ve Nusayrî Zümreleri*, 4.

çalışması olan İsmail Görkem'e göre Bahâ Saîd, böyle bir ismi Doğudaki Alevî toplulukları ile daha sağlıklı bir diyalog kurabilmek maksadıyla kullanmış olabilir.²⁵

Bedri Noyan Bahâ Saîd'i "Bey Baba" şeklinde nitelendirmektedir.²⁶ Onun bu vasıflandırmasına göre Bahâ Saîd'in Şii hatta Alevî olmadığı ileri sürülür.²⁷ Çünkü Bedri Noyan'ın ona uygun gördüğü vasıfta "Dede" ünvanı bulunmamaktadır. "Baba" ünvanı Çelebi ve Ocazkade'den sonra gelmekte ve Hacı Bektaş'ın yolundan gidenlere başka bir deyişle "yol evlatları"na isim olarak verilmektedir.²⁸

Kurtuluş savaşının isimsiz yiğitleri gibi Bahâ Saîd'in de şahsiyeti, hayatı ve çalışmaları ile ilgili pek fazla malumat bulunmamaktadır. Türkiye'de yayınlanmış olan kaynaklarda onun hayat hikayesi hakkında yeterli malumata rastlamanın çok zor olduğu belirtilmektedir.²⁹ Bahâ Saîd, hakkında bugüne kadar yayınlanmış ilk araştırma 1989 yılında Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi'ndeki Ferit Tevetoğlu'na ait bir makaledir. Bahâ Saîd'le ilgili bir çalışma da onun "*Türkiye'de Alevî-Bektaşî, Ahî ve Nusayrî Zümreleri*" adlı eserinin girişini yazan ve yayına hazırlayan İsmail Görkem tarafından yapılmıştır. Araştırmamızda en çok Görkem'in bu çalışmasından yararlanılmıştır.

1. 2. Kişiliği

Bahâ Saîd, öldükten sonra onun kişiliğine ait özelliklerini 19 İlkteşrin 1939'da *Yeni Sabah* gazetesinde imzasız olarak yayınlanan sayfa 5 ve 7'de "Kahraman Bahâ Saîd öldü" başlığı altındaki bilgilerden öğreniyoruz. Bu bilgilerde Bahâ Saîd, özetle şu şekilde tanıtılmıştır: "Bugünkü neslin, gençliğin tanıyamadığı milli kahramanlardan birisidir. İsmi Meşrutiyet İnkılâbına karşı Bahâ Saîd, Birinci Dünya Savaşı'ndaki fedakarca faaliyetleri, Türkistan, Afganistan ve Kafkaslar'daki hayrete şayan maceraları ile tarihin öz malı olmuş bir şahsiyettir."³⁰

"O, bütün enerjisini, zekasını memleketine hasretmiş, hayatını yurduna adanmış, şöhret olmaktan sürekli sakınmış, feragat ve tevazuyu kendine şiar edinmiştir. Çok sevdiği milletinin selameti ve menfaati söz konusu olduğu her zaman Bahâ Saîd, hiçbir tehlikeden,

²⁵ Bahâ Saîd, *Türkiye'de Alevî-Bektaşî, Ahî ve Nusayrî Zümreleri*, 4.

²⁶ Bahâ Saîd, *Türkiye'de Alevî-Bektaşî, Ahî ve Nusayrî Zümreleri*, 4.

²⁷ Bahâ Saîd, *Türkiye'de Alevî-Bektaşî, Ahî ve Nusayrî Zümreleri*, 4.

²⁸ Bahâ Saîd, *Türkiye'de Alevî-Bektaşî, Ahî ve Nusayrî Zümreleri*, 4, Esat Korkmaz, *Ansiklopedik Alevîlik Bektaşîlik Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Ant Yayınları 2. Baskı 1994), 89-90.

²⁹ Bahâ Saîd, *Türkiye'de Alevî-Bektaşî, Ahî ve Nusayrî Zümreleri*, 1.

³⁰ Yeni Sabah, "Kahraman Bahâ Saîd Öldü", 2/527 (19 İlk Teşrin 1939), 5.

ve fedakarlıktan kaçınmamıştır. Her millî teşebbüste daima ileri atılmış ve herkesten çok çalışmıştır. Mütareke'nin en zor günlerinde, mukadderat karşısında herkesin, ümitsizliğe kapıldığı bir zamanda Bahâ Saîd, metanetini ve itidalini koruyarak Türk milletine taze bir can ve kan olmuş, yepyeni bir azim ve iman vermeye çalışmıştır.”³¹ Kısaca Bahâ Saîd hakkında, seçkin kişiliğiyle hayatını ülkesine ve milletine vakfetmiş samimi bir milliyetçi kişiliğe sahip birisidir denebilir.

Bahâ Saîd hakkında ilk olarak makale yazan ve onu sağ iken yakından tanıyan Fethi Tevetoğlu'nun onun hakkındaki görüşü şu şekilde olmuştur: “...Bahâ Saîd, ön saflarda ağır ve riskli pek çok görevler yapmış, bunu asla şahsı adına bir menfaat için yapmamıştır. Güzide şahsiyetiyle yaşamını ülkesine ve milletine vakfetmiş hakiki bir milliyetçi ve ülkücü örneği veren Bahâ Saîd, ömrü süresince tarihimizin “feragat faslının meşhur, menfaat faslının meçhul” kimselerden birisidir. Milli mücadele tarihimizin diğer isimsiz kahramanları gibi, Bahâ Saîd'in de şahsiyeti, hayatı ve görevleriyle eserleri ile ilgili çok az malumat bulunmaktadır.”³²

1. 3. Eserleri

İttihat ve Terakki Cemiyetince; “Anadolu'daki toplumsal zümreler” ile “Anadolu Sosyolojisinin” araştırılması görevi verilen³³ Bahâ Saîd'in, Anadolu'daki zümreler hakkında incelemeler yaptığı, Hacı Bektaş Veli ve Mevlânâ hakkında ise yayınlanmamış bir eser kaleme aldığı kaydedilmektedir.³⁴ Bahâ Saîd, bu araştırmaları neticesindeki yazılarının bir kısmını neşrettiğini, bir parçasını yayınlamadığını, önemli bir kısmının ise arkadaşı Hilmi Ziya Ülken'de olduğunu belirtmiştir.³⁵ Ayrıca İşşleri Bakanlığındaki klasörlerinin çalınıp kitap şekline getirilmesinden yakındığı bildirilir.³⁶ Ancak bu kitabın ismi bilinmemektedir.

Bahâ Saîd'in *Türk Yurdu*'nda yayınlanan makaleleri, Türkiye'de Alevî toplulukları içinde yapılmış en akademik yöntemlere dayanan araştırmalarındandır.³⁷ Dayızâdesi Feyzi Ergin ile kızkardeşi Atâlet

³¹ Yeni Sabah, “Kahraman Bahâ Saîd Öldü”, 2/527 (19 İlk Teşrin 1939), 5.

³² Tevetoğlu, “Millî Mücadele Kahramanlarından: Bahâ Saîd Bey”, 207.

³³ Bahâ Saîd, *Türkiye'de Alevî-Bektaşî, Ahî ve Nusayrî Zümreleri*, 22.

³⁴ Tevetoğlu, “Millî Mücadele Kahramanlarından: Bahâ Saîd Bey”, 210.

³⁵ Hilmi Ziya Ülken de Bahâ Saîd'in çalışmalarının bir kısmının kendisinde yayınlanmamış halde bulunduğunu ifade etmektedir. Bkz. Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, sayfa 257'de 302. dipnot.

³⁶ Tevetoğlu, “Millî Mücadele Kahramanlarından: Bahâ Saîd Bey”, 211; Bahâ Saîd, *Türkiye'de Alevî-Bektaşî, Ahî ve Nusayrî Zümreleri*, 22.

³⁷ Fethi Tevetoğlu, “Türkçü Dergiler III”, *Türk Kültürü*, 26/299 (Mart 1988), 146-155.

Hanım'ın verdikleri bilgilere göre o, Kırşehir ve Konya'da Bektaşilik ve Mevlevilik üzerine bilimsel araştırmalar ve tetkikler yapmıştır. Ayrıca onun Mevlâna ve Hacı Bektaş Velî hakkında yayınlanmamış bir kitabının bulunduğu belirtilir.³⁸ Bunların dışında onun neşredilen iki eseri bulunmaktadır. Bu iki eser hakkında aşağıda kısa bilgiler verilecektir.

1. 3. 1. Anadolu'daki Alevî Bektaşî, Ahî ve Nusayrî Zümreleri

Bahâ Saîd'in sağlığında hazırladığı ancak çeşitli nedenlerle yayımlanamadığı bir eseridir. Bahâ Saîd Bey'in notları ile birlikte çalışmalarının tamamı İsmail Görkem tarafından hazırlanarak bir kitap halinde neşredilmiştir. Söz konusu kitap ilk defa 2000 yılında Kültür Bakanlığı tarafından basılmıştır.

1. 3. 2. Şehîdü'l-Hak Zeki Bey

Bu eser, broşür halinde yayınlanmış bir protesto yazısının birinci bölümünü oluşturmaktadır. 1329 tarihinde İstanbul'da Hikmet Matbaası tarafından neşredilmiş 78 sayfalık bir eserdir. Bu eser, onun çok değer verdiği arkadaşı Zeki Bey'in İttihat ve Terakki mensuplarınca katledilmesi hadisesini ele almaktadır. Ayrıca bu eserde, cinayeti düzenleyenler protesto edilmekte, şehit edilen Zeki Bey'in hal tercümesi ve bu konuyla ilgili bilgi ve belgeler ele alınmaktadır. Bu bilgiler eserin birinci kısmını oluşturmaktadır ancak ikinci kısmına ulaşamadığı belirtilmektedir.³⁹

1. 3. 3. Makaleleri

Bahâ Saîd'in başta *Türk Yurdu* mecmuası olmak üzere *Muhibbân*, *Memleket* ve *Meslek* gibi gazete ve dergilerde yayınlanmış makaleleri bulunmaktadır. Tespit edilebildiği kadarıyla onun makalelerini şu şekilde sıralayabiliriz:

1. 3. 3. 1. Türk Yurdu'nda Yayınlanan Makaleleri

Bahâ Saîd, İttihat ve Terakki'nin kurucularından Sadrazam Talat Paşa tarafından 1914-1915 yıllarında, Anadolu'daki Alevî-Bektaşî zümreleri hakkında ayrıntılı bir araştırma ve inceleme yapmak üzere Anadolu'ya gönderilmiştir.⁴⁰ Anadolu'daki toplulukları yerinde tetkik ederek araştırmıştır. Bahâ Saîd, uzun bir çalışmanın mahsulü olan Alevilik-Bektaşilikle ilgili araştırmalarını tamamladıktan on yıl sonra 1926-1927 yıllarında *Türk Yurdu* dergisinin IV. ve V. ciltlerinde

³⁸ Tevetoğlu, "Millî Mücadele Kahramanlarından: Bahâ Saîd Bey", 210.

³⁹ Bkz. Tevetoğlu, "Millî Mücadele Kahramanlarından: Bahâ Saîd Bey", 212-213.

⁴⁰ Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, sayfa 257'de 302. dipnot; Enver Behnan Şapolyo, *Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi*, (İstanbul: Türkiye Yayınları, 1964), 331.

neşretme imkanını bulmuştur.⁴¹ Ayrıca onun *Türk Yurdu*'nda kendi imzasıyla Bektaşiliğe ilişkin incelemeleri ve "*Temüçin*" müstear ismiyle de bir şiiri bulunmaktadır. Onun söz konusu zümreler hakkındaki araştırmaları *Türk Yurdu*'nda şu başlıklar altında yayınlanmıştır:

- "Türkiye'de Alevî Zümreleri: Tekke Aleviliği-İçtimai Alevilik", *Türk Yurdu*, 4/21, Eylül 1926, 193-210.

- "Süfiyân Süreği: Kızılbaş Meydanı", *Türk Yurdu*, Teşrin-i Evvel 1926, 4/22, 325-360.

- "Süfiyân Süreği: Kızılbaş Meydanı, Düşkünlük", *Türk Yurdu*, 4/23, Teşrin-i Sani 1926, 404-421.

- "Anadolu'da Alevî Zümreleri: Tahtacı, Çepni, Hardal Türkmenleri Yahut Yan Batır Zümresi", *Türk Yurdu*, 4/24, Kanun-i Evvel 1926, 481-492.

- "Bektaşiler-I", *Türk Yurdu*, 5/26, Şubat 1927, 128-150.

- "Bektaşiler-II", *Türk Yurdu*, 5/27, Mart 1927, 196-216.

- "Bektaşiler-III", *Türk Yurdu*, 5/28, Nisan 1927, 305-341.

- "Anadolu'da Gizli Mabetlerden: Nusayriler ve Esrar-ı Mezhebiyeleri", *Türk Yurdu*, 5/25, Kanun-i Sani 1927, 6-27.

- "Sözün Doğrusu", *Türk Yurdu*, 1/16, 14 Haziran 1328, 473-474.

1. 3. 3. 2. Muhibbân Mecmuası'nda Yayınlanan Makaleleri

- "Tasavvuf ve Hür Mezhepler", *Muhibbân*, 3/4, 30 Kanunusani 1335, 1-2.

- "Ehl-i Hak ve Atam Gök Anam, Yer", *Muhibbân*, 3/5, 1 Mayıs 1335, 2-3.

1. 3. 3. 3. Memleket Gazetesi'nde Yayınlanan Makaleleri

- "Memleketin İç Yüzü: Anadolu'da Gizli Mabetler-I", *Memleket Gazetesi*, no: 2, Cemâziyelevvel 1337/11 Şubat 1335 Salı/1919.

- "Memleketin İç Yüzü: Anadolu'da Gizli Mabetler-II", *Memleket Gazetesi*, no: 18, 26 Cemâziyelevvel 1337/ 27 Şubat 1335/1919.

- "Memleketin İç Yüzü: Anadolu'da Gizli Mabetler-III", *Memleket Gazetesi*, no: 46, 24 Cemâziyelâhir 1337/ 27 Mart 1335 Perşembe/1919.

⁴¹ Yeni Sabah, "Kahraman Bahâ Said Öldü", 2/527 (19 İlk Teşrin 1939), 5-7; Birdoğan, *İttihat Terakki'nin Alevilik-Bektaşilik Araştırması*, 9.

- “Memleketin İç Yüzü: Anadolu’da Gizli Mabetler-IV”, Memleket Gazetesi, no: 48, 26 Cemâziyelâhir 1337/ 29 Mart 1335 Cumartesi/1919.

- “Memleketin İç Yüzü: Anadolu’da Gizli Mabetler-V”, Memleket Gazetesi, no: 71, 20 Recep 1337/ 21 Nisan 1335 Pazartesi/1919.

- “Memleketin İç Yüzü: Anadolu’da Gizli Mabetler-VI”, Memleket Gazetesi, no: 72, 21 Recep 1337/ 22 Nisan 1335 Salı/1919.⁴²

1. 3. 3. 4. Meslek Gazetesi’nde Yayınlanan Yazıları

- “Eski Türkiye’de İş Teşkilâtı/İttihat ve Terakki Tarafından Evvelce Ankara ve Havalisinde Yaptırılan Tetkikata Göre Ahilere Dair Elde Edilmiş Olan Malûmat-I”, Meslek Gazetesi, sene.1, no: 19, 12 Nisan 1325, 5.

- “Eski Türkiye’de İş Teşkilâtı-II”, Meslek Gazetesi, sene.1, no: 20, 28 Nisan 1325, 8.

- “Eski Türkiye’de İş Teşkilâtı/Esnaf Arasında Şed Kuşanmak, Kadıların Tasdikleri, Ketebeye Hürmet, Esnaf Beyninde Ceza-III”, Meslek Gazetesi, sene.1, no: 21, 5 Mayıs 1325, 8.

- “Eski Türkiye’de İş Teşkilâtı/Kavaf, Dikici, Bostancı ve Bu Kollar Arasında Teşkilât-IV”, Meslek Gazetesi, sene.1, no: 22, 12 Mayıs 1325, 5.

Bunların dışında Bahâ Saîd’in;

- “Anadolu’da İctimâî Zümreler ve Anadolu İctimâiyatı”, Milli Talim ve Terbiye Mecmuası, no: 5, Ağustos 1334/1918, 18-32 ile

- Ahali Gazetesi (Samsun) yıl 22, sayı: 847, 29 Ekim 1933 Pazar, s. 3’te makaleleri bulunmaktadır.⁴³

Ayrıca *Sebilürreşâd* dergisinde ise Rusya Türkleriyle ilgili haberler ve Türkçülük üzerine imzasız yazılar yazdığı belirtilmektedir.⁴⁴

2. Anadolu’daki Alevî-Bektaşî ve Nusayrî Caimasına İlişkin Araştırmaları

2. 1. Anadolu’daki Alevî-Bektaşî Camiasına İlişkin Araştırmaları

Sadrızam Talat Paşa, Ziya Gökalp’in tavsiyesi üzerine Bahâ Saîd’i, Anadolu’daki tarikatları, Alevî-Bektaşî zümrelerini, Hardal Türkmenlerini, Çepni ve Tahtacıları yakından incelemek üzere

⁴² Bahâ Saîd, *Türkiye’de Alevî-Bektaşî, Ahî ve Nusayrî Zümreleri*, 51-52.

⁴³ Bahâ Saîd’in yayımları hakkında geniş bilhi için bkz. *Türkiye’de Alevî-Bektaşî, Ahî ve Nusayrî Zümreleri*, 22-42.

⁴⁴ Tevetoğlu, “Milli Mücadele Kahramanlarından: Bahâ Saîd Bey”, 209.

görevlendirmiştir.⁴⁵ Bahâ Saîd, ömrünün neredeyse yarısını Anadolu'daki Ahîleri, Nusayrîleri ve Alevî-Bektaşî topluluklarını tetkik etmekle geçirmiştir. Anadolu'daki misyonerlerin, Alevî-Bektaşî zümrelerinin "Hıristiyan dönmesi" şeklindeki girişimlerine karşın Bahâ Saîd, onlarla ilgili çalışmayı gerekli görmüştür.⁴⁶ Hatta bu tür çalışmalarından dolayı bir mecmua tarafından ona, "yıkılan Türk Ocağı'nın dinsiz çocukları şimdi de Kızılbaşlık propogandası yapıyor" şeklinde karşılık verdiği ifade edilir.⁴⁷ Onun konuyla ilgili yaptığı araştırmalar çeşitli dergilerde yayınlanmıştır. Biz de konu bütünlüğünü korumak açısından onun araştırmalarını yayınlanış sırasına göre değerlendirmeye çalıştık.

Muhibbân mecmuasında yayınlanan "*Tasavvuf ve Hür Mezhepler*" adlı makalesinde Baha Saîd, tasavvufun İslâm tarihindeki öneminin ve etkisinin bariz bir şekilde ortada olduğunu vurgular. Ona göre Dürzîler, Nusayrîler, İbâdîler, Batınîler, Yezidîler ve özellikle Anadolu'nun yarısını oluşturan Bektaşî ve Kızılbaş zümreleri sosyal hayat oluşturabilen hür mezheplerden sayılmaktadır. Bunlara mukabil Nakşîlik, Kadîrîlik ve Mevlevîlik gibi tarikatler birer sosyal hayat oluşturamamıştır. Safevîlik, saltanata dayandığı halde Bektaşîlik gibi bir sosyal hayat oluşturmayı başaramamıştır. Ona göre Anadolu'da yaşayan Türklerin bir kısmını bir araya getiren Alevî camiası, toplumun birlik ve beraberliği açısından örnek bir tavır sergilemiştir. Bu Türk zümreleri hür mezhepler arasında çağdaş bir toplumsal yaşam sergilemiştir.⁴⁸ Bahâ Saîd'in araştırmalarına baktığımızda ilk defa bu makalesinde Alevîlerden bahsettiği görülmektedir.

Bahâ Saîd, *Muhibbân* mecmuasında yayınlanan "*Ehl-i Hak ve Atam Gök, Anam Yer*" adlı kısa makalesinde, Bektaşîlik öğretilerinin felsefî niteliklerini araştırmış ve teorik yorumlar yapmıştır. Ayrıca Bektaşî felsefesine göre Hakk'ın farklı tanımlarına yer vermiştir. Ona göre, "Hakk, öyle bir kelime ki, medlûlû, insanlık için ebediyen meçhul kalmış ve yine öyle kalacaktır."⁴⁹

Bahâ Saîd, *Millî Talîm ve Terbiye Mecmuası*'nda neşredilen "*Anadolu'da İctimâî Zümreler ve Anadolu İctimâiyatı*" adlı makalesinde Türk aile yapısının şekillenmesinde Maniheizm, Mazdeizm, Taoizm ve

⁴⁵ Tevetoğlu, "Millî Mücadele Kahramanlarından: Bahâ Saîd Bey", 209; Bahâ Saîd, *Türkiye'de Alevî-Bektaşî, Ahî ve Nusayrî Zümreleri*, XI.

⁴⁶ Bahâ Saîd, *Türkiye'de Alevî-Bektaşî, Ahî ve Nusayrî Zümreleri Giriş*, XI-XII.

⁴⁷ Bahâ Saîd, *Türkiye'de Alevî-Bektaşî, Ahî ve Nusayrî Zümreleri Giriş*, XI-XII.

⁴⁸ Baha Saîd, "Tasavvuf ve Hür Mezhepler", *Muhibbân*, 3/4 (30 Kanunusani 1335), 1-2.

⁴⁹ Bahâ Saîd, "Ehl-i Hak ve Atam Gök Anam, Yer", *Muhibbân*, 3/5 (1 Mayıs 1335), 2-3.

Budizm'in tesirleri olduğunu belirtmektedir. O, ideolojik ve kuramsal bir metotla anlattığı "Atam Gök, Anam Yer" ülküsünü Orhun Kitabeleri'nden esinlenerek güvenilir kaynaklara dayandırmakta ve bunu Alevî ve Bektaşîlerle irtibatlandırmaktadır.⁵⁰ Ona göre Hacı Bektaş Veli, Türklerin ilkel dinleri ile Maniheizm'i İslâmiyet'le uzlaştırmada başarılı olan zeki bir kişidir. Bektaşî âyinleri Yavuz dönemine kadar asliyetini asla kaybetmemiştir. Bektaşîlik Yavuz zamanında Balım Sultan aracılığıyla bir inkılâb aşaması geçirmiş, Anadolu'da kalıcı bir iz bırakmış ve bırakmaya da devam edecektir. Bahâ Saîd, Balım Sultan İnkılâbına tâbi olmayan muhafazakarları Kızılbaş olarak nitelendirmiştir. Bektaşîler gibi onlar da "yer anam, gök atam" prensibini benimsemişlerdir. Ona göre Bektaşîlerin veya Anadolu Kızılbaşların sosyalist ve kominist hayatları, marifet makamını anlayış şekillerine göre değişmektedir. Ayrıca bütün tasavvufî yollar asliyetini kaybetmelerine rağmen Bahâ Saîd, Bektaşîler ve Kızılbaş zümreleri arasında devam eden eski Türk dini, ocak geleneği, kadınlara olan serbestlik, saz ve söze atfedilen diğer eski Türk telakkileri gibi benzerlikleri tespit etmiştir.⁵¹

Bahâ Saîd'e göre Türklerin Anadolu'ya yerleşmesi İslâm'dan öncesine ve sonrasına dayanır. Osmanlılar Anadolu'ya yerleşmesinden sonra millî bir mezhep olan Bektaşîlik doğmuştur. Onun Bektaşîliğin doğuşunu Türklerin Anadolu'ya yerleşmesine bağladığı ve Bektaşîliği "millî bir mezhep" olarak gördüğü şu ifadelerinden anlaşılmaktadır: "Osmanlıların Anadolu'da kökleşmesiyle millî bir mezhep" oluşmuştu. Bu mezhep de Bektaşîlik!⁵² Ayrıca onun tespitlerine göre Baba İlyas, "Anadolu'daki ilk Türkçü" kişilerden birisidir.⁵³

Bahâ Saîd, araştırmasında Ahîlerin Bektaşîlerden etkilendiğini ve aralarında kuvvetli bir bağın oluştuğunu vurgular. Aşık Paşa, Ahî Evren, Şeyh Süleyman ve Hacı Bektaş'ın bir fikrin müctehitleri olduğunu belirterek bu görüşün temsilcileri olarak telakki ettiği Kırşehir'deki Caka Bey Medresesi ile Konya'nın Karatay Medresesi'nin birbirleriyle rekabet ettiklerini anlatır. Karatay Medresesi'nin Fars felsefesi ve ictihadı ile meşgul olurken, Caka Bey Medresesi'nin Aşık Paşa'nın *Garipnamesi*'ni okutmakla Türk diline sahip çıktığına dikkat çeker. Ancak bu medreseye gerekli ilginin gösterilmemesinden de yakınmaktadır.⁵⁴

⁵⁰ Bkz. Bahâ Saîd, "Anadolu'da İctimâî Zümreler ve Anadolu İctimâiyatı", *Millî Talîm ve Terbiye Mecmuası*, 5, (Ağustos 1334/1918), 28-30.

⁵¹ Bahâ Saîd, "Anadolu'da İctimâî Zümreler ve Anadolu İctimâiyatı", 29-30.

⁵² Bahâ Saîd, "Anadolu'da İctimâî Zümreler ve Anadolu İctimâiyatı", 30.

⁵³ Bahâ Saîd, "Anadolu'da İctimâî Zümreler ve Anadolu İctimâiyatı", 31.

⁵⁴ Bahâ Saîd, "Anadolu'da İctimâî Zümreler ve Anadolu İctimâiyatı", 31.

Ona göre Bektaşiliğin bozulması Kanunî zamanında başlamıştır. Ancak mezhep ve felsefesiyle millî varlığını hicrî 920 tarihine kadar devam ettirebilmiştir. Bu tarihten sonra Bektaşiliğe Mazdekilik yani Mazdehizim dahil olmuş, böylece temel yapısını koruyarak, iman ve itikatta millî vasfiyetini kaybetmiştir. O, gerçek Bektaşiliğin çöküşünü üç eski yüzyıla havale etmektedir. Ona göre, “Bektaşilik Türkiye’nin hayat ve memâtiyle hem-hâl olmuştur. Bu ocağın, sosyal yapı üzerindeki tesirleri anlaşılmadıkça, sadece Türklük değil aynı zamanda Türkiye’de anlaşılamayacaktır.”⁵⁵

Müellif makalesinde Bektaşilik hakkında yazılan eserlerin azlığından yakınmakta bu konuda ilmî değeri olan *Kitâb-ı Makalât*, *Garbnâme* ve *Velâyetnâme-i Hacı Bektaş Velî* gibi bu üç kıymetli tarihi eseri ön plana çıkarmaktadır. Ona göre bu eserler Bektaşiliğin ne demek olduğunu açıkça anlatmaktadır. Bahâ Saîd’in Bektaşilik açısından önemli bulduğu bu tarihi eserleri Hacı Bektaş Kütüphanesi’nde görerek incelediği anlaşılmaktadır. Bahâ Saîd’e göre bu tarihi eserler dışında Bektaşilik ile ilgili birkaç daha eserin olma ihtimali söz konusudur ancak bu eserlerin Balım Sultan İnkılâbından sonraya ait olmasından dolayı ilmî bir değeri bulunmaktadır. Bu konudaki eserlerin ilmî bir değer taşıması için Balım Sultan’dan önce yazılması gerekmektedir.⁵⁶

Bahâ Saîd, bu eserlerden hareketle Bektaşiliği eski ve yeni olmak üzere iki döneme ayırmıştır. Ona göre Bektaşilik bu dönemlerde Anadolu’da gerçek eserler bırakmıştır. Bu konuda Kızılbaş Sürekleri’ni örnek olarak göstermiştir. Ona göre, Çepniler ve Tahtacılar, eski Sürek’ten daha eskidirler ve Bektaşiliği yenilik diyerek reddetmişlerdir.⁵⁷

Memleket gazetesinde seri şekilde yayınlanan “*Memleketin İçyüzü: Anadolu’da Gizli Mabetler*” adlı yazılarında Bahâ Saîd, Türkiye’deki mezhep taraftarlarını, İbâdî, Yezidî, İsmailî, Tâvusî, Sürek, Süfiyân, Tahtacı, Bektaşî ve Kızılbaş fırkaları biçiminde ele almaktadır. Ona göre âyinlerini gizli yapan bu mezheplerin hiçbirisinin âyin ve erkanı birbirine benzememektedir. O, gizli mezhepleri Turanî ve Sami asıllı şeklinde ikiye ayırmaktadır. Turanî inanç mensuplarında vicdan, Sami inanç mensuplarında ise iman asıldır. Bütün bu mezhepler, İslâm kisvesi ile süslediği akidelerinin esasını hakiki İslâm unsurlarıyla birleştigiğine inanmaktadırlar. Dolayısıyla da Bahâ Saîd’e göre Dürzî, Nusayrî, Kızılbaş ve Bektaşî gibi mezheplerin yegane kaynağı Hz. Ali olduğundan dolayı bu ismi zikredilen mezheplerin

⁵⁵ Bahâ Saîd, “Anadolu’da İctimâî Zümreler ve Anadolu İctimâiyatı”, 31.

⁵⁶ Bahâ Saîd, “Anadolu’da İctimâî Zümreler ve Anadolu İctimâiyatı”, 31-32.

⁵⁷ Bahâ Saîd, “Anadolu’da İctimâî Zümreler ve Anadolu İctimâiyatı”, 32.

hepsine birden Alevî demek daha doğrudur. Ancak dinî tarih bunu inkar etmiş olsa da Bahâ Saîd'e göre bir tek Muhammet ümmeti olduğunu Ali ümmeti olmadığını ısrarla söyleyenler Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile şeklinde ayrılmışlar, üstelik birbirlerine sövmüş, saymışlar, zem ve tel'in etmişlerdir.⁵⁸

Memleket gazetesinde yayınlanan “*Memleketin İçyüzü: Anadolu’da Gizli Mabetler*” adlı ikinci makalesinde Bahâ Saîd, Ege ve Akdeniz sahillerinde varlıklarını sürdüren Tahtacıların “Sarı Kız Mabedi ile ilgili düzenlenen “Yan Yatır Süreği”ni anlatmakla birlikte Tahtacıların özelliklerinden, yaşam tarzlarından ve bu bölgelerdeki nüfuslarından bahsetmektedir. Tahtacıların mezhebi teşkilatları ve “Sarı Kız Süreği” hakkında birtakım bilgiler vermekte ve ayrıca “Sarı kız Efsanesi”nin tarihsel ve mitolojik menşelerini araştırmaktadır.⁵⁹ Bu makaleyi genel olarak incelediğimizde Bahâ Saîd’in Tahtacılar hakkında gözleme dayalı bir saha araştırması yaptığı anlaşılmaktadır.

Memleket gazetesinde yayınlanan üçüncü makalesinde Bahâ Saîd, o dönemin şartlarına göre ülkenin o günkü ve gelecekteki durumu ile ilgili bazı yorumlarda bulunmuştur. Milli birlik ve beraberliğe dikkat çeken Bahâ Saîd, bu birliği Türkiye düşmanlarının ve yerli işbirlikçilerinin doğuda yaşayan Ermeni, Sünnî, Şii, Kızılbaş Yezidi, Süfiyân, Kürt, Nastûrî gibi mezhepler ve milletler üzerinden Türk birliğini bozma çabası emelinde olduklarına işaret etmiştir. Baha Saîd'e göre Türkiye düşmanları milli birliği bozmak için mezhep ayrılıkları çıkarmaya çalışmışlardır. Ayrıca doğunun bir çok illerinde yaşayan bozulmamış Türk soyuna mezhep sözü verilerek Türk birliği bozulmak istenmiştir. Bahâ Saîd, makalesinde doğuda Ermeni nüfusunu çoğunluk olarak göstermek için doğu illerinde her âyin mensubunu bir milliyet şeklinde gösterilmek istenmesinin yanlışlığına dikkat çekmiştir. Çünkü ona göre, “Nastûrîlik, Kızılbaşlık, Süfiyân, Sürek, Yezidi, Tâvûsî vb. mezhepleri ayrı bir milliyet olarak kabul etmek yanlıştır. Bu mezhepler ancak dinî bir inanış olarak kabul edilebilir”. Yine ona göre “Türk toplulukları arasında Tâvûsîlik ve Yezidîlik gibi inançlar bulunmamaktadır. Tâvûsîlik ve Yezidîliğe inananlar yalnız İran ve Osmanlı topraklarında yaşayan ve Kürtçe konuşan çok az sayıdaki insanlar arasında rastlanmaktadır. Süfiyân, Kızılbaş ve Tahtacılar ayrı ayrı inanç mensupları değildirler bunların hepsi “Şii” ve “Hacı Bektaş Ocağı”na bel bağlamış Türklere.” Ona göre Türkiye düşmanlarının bütün amaçları Türklere arasına ayrılık sokmak ve milli birliği bozmaktır.⁶⁰

⁵⁸ Bahâ Saîd, *Türkiye’de Alevî-Bektaşî, Ahî ve Nusayrî Zümreleri*, 91-93.

⁵⁹ Bahâ Saîd, *Türkiye’de Alevî-Bektaşî, Ahî ve Nusayrî Zümreleri*, 94-98.

⁶⁰ Bahâ Saîd, *Türkiye’de Alevî-Bektaşî, Ahî ve Nusayrî Zümreleri*, 99-100.

Bahâ Saîd, *Memleket* gazetesinde yayınlanan dördüncü makalesinde Çepnilerin menşeiini, yaşadıkları yerleri ve bazı âyinlerini olduğu gibi ele alırken⁶¹ beşinci makalesinde ise eski bir velâyetnameden alıntı yaparak Çepnileri anlatmaya devam etmiş ve ayrıca Çepnilerin ocakları, ocak ihtilafları, Erkân-ı Evliya ve Çevgân Meydanı gibi âyinlerinden de bahsetmektedir. Bahâ Saîd, Anadolu'daki Alevî topluluklarının samimiyetle Hacı Bektaş'a bağlı olmamalarından, Bektaşâdeleri ve Şeyhülislâmlık makamını sorumlu tutmaktadır. O, Alevîleri Tahtacı ve Sûfiyân olmak üzere ikiye ayırmıştır. Tahtacılar dışında Anadolu'daki Türk Alevî zümrelerinin kendilerini Sûfiyân olarak isimlendirdiklerini ve Sûfiyânların da iki kısma ayrıldıklarını anlatır. Ona göre Bektaşiler arasındaki ayrılık sebepleri, inanç ve iman ihtilaflarından ziyade menfaât meselesinden kaynaklanmıştır. Yine ona göre Anadolu'daki Kızılbaşların Yezidilikle bir bağları söz konusu değildir. Çünkü Yezidi veya Tâvûsî mezhebine bağlı Türk boyunun bulunması mümkün görünmemektedir.⁶²

Bahâ Saîd, *Memleket* gazetesindeki son makalesinde ise Anadolu'daki, Alevî ve Bektaşilerin itikatlarına Taoizm ve Natürizm gibi tabiattan mülhem kült ve ilkeliklerinin tesiri bulunduğunu belirtmekte, kanıt olarak da Süreklerin kabul ettiği "atam gök, anam yer" ilkesini göstermektedir. Bahâ Saîd'e göre Bektaşiliğin Balım Sultan'dan sonra "On İki" erkanı, eski Bektaşiliğin Sekiz'li erkanının havârileşmiş biçimi gibi "uç boğmak" da teslis inancından ilham almıştır.⁶³

Bahâ Saîd'in Alevî zümreleri ile ilgili seri araştırma yazıları sonraki yıllarda *Türk Yurdu* dergisinde yayınlanmaya devam etmiştir. "*Türkiye'de Alevî Zümreleri: Tekke Alevîliği-İçtimaî Alevîlik*" başlıklı makale bunlardan birtanesidir. Müellif, makalesinin başında Türkiye'deki mezheplerle ilgili zümrelerin oluşumunu incelemenin, özellikle Alevî ve Bektaşilerin kimlik meselesinin aydınlatılmasının Türk toplumu için millî bir görev olduğunu kaydeder. Cumhuriyet Türkiye'si sınırları içinde yaşayan Alevî-Bektaşî gibi toplulukları, Hıristiyan zümrelerinin kendi mühtedileri diye kaydettiklerine dikkat çekerek şu ifadelerle yer verir: "Çepni, Avşar, Kargın, Tahtacı Alevîleri nüfus yönüyle kalabalık bir topluluk oluşturmalarına rağmen, çoğunlukla "Ortodoks" Rumların, Türkleştirilmiş zümreleri diye kabul edilirdi. Kiğı, Dersim, Tercan, Iğdır, Bayburt vb. Alevîleri de Ermenî nüfus kayıtlarında birer ilâve olarak yer alırdı." Makalesinin devamında o, bu çalışmalar için çaba göstermesini Anadolu'da

⁶¹ Bahâ Saîd, *Türkiye'de Alevî-Bektaşî, Ahî ve Nusayrî Zümreleri*, 101-102.

⁶² Bahâ Saîd, *Türkiye'de Alevî-Bektaşî, Ahî ve Nusayrî Zümreleri*, 103-106.

⁶³ Bahâ Saîd, *Türkiye'de Alevî-Bektaşî, Ahî ve Nusayrî Zümreleri*, 107-110.

yaşayan Alevî camiasının “Hıristiyan dönmesi” unsurlar olarak gösterilmesinin sebep olduğunu anlatır. Baha Saîd’in Alevî-Bektaşî toplulukları ile ilgili yazdıklarına “Yıkılan Türk Ocağı’nın dinsiz çocukları şimdi de Kızılbaşlık propagandası yapıyor” şeklinde cevap verilmiştir. Ona, lanetler, küfürler yağdırılmış, hatta kafir olmakla suçlanmış ve yazılarına sansür konulmuştur.⁶⁴

Yeni Türkiye’nin temelleri atılırken “kendimizi bilmek için çalışabiliriz” diyen Bahâ Saîd, Cumhuriyet Türkiye’sinin Türk birliği ile yaşayacağını vurgulamıştır. Alevî-Sünnî kavgasının geride kaldığının altını çizmiştir.⁶⁵

Bahâ Saîd, Anadolu’da yaşayan Türkmen ve Yörüklerin Alevî tekkelerine katılmalarının doğru ve aynı zamanda lüzumlu bir yaklaşım olduğunu şu cümlelerle ifade etmiştir: “Adetlerine, ulusallığına gönül veren Türkler, kozmopolitliğe alışmadı. Arapların beynel milel gürüşüyle Türklerin ulusal ülküsü birleşemedi; sonsuza dek de birleşemeyecektir. Bu nedenle en gelenekçi en halis Türkler, Yörükler, Türkmenler ve en sonra en aydın, en zeki, en heyecanlı Türkler, özgürlük hazzını hissedecek bir ocak araştırdıkları zaman onu Alevî Tekkeleri’nde buldular. Çünkü oralarda “milli kurtuluş” vardı.”⁶⁶

Makalesinin devamında Bahâ Saîd, kızılbaşlık akîdesinin tariksel menşeleri ile bunların teşekkülünde Yunus Emre, Âşık Paşa ve Hacı Bektaş Veli gibi kişilerin önemine dikkat çekmiştir. Ayrıca Kızılbaşlara “dostlarım” diye hitap ederek onların iyi ve kötü yönlerini açıkça ortaya koymaktadır. O, Hacı Bektaş âyini’nin bütünüyle Türkçe olduğunu ispat etmeye çalışmıştır. Ona göre, Cumhuriyet Türkiye’sinde kazananlar Kızılbaş Alevîleri ve nispeten de Bektaşîlerdir. Türk-Alevî müesseslerinin amacı, Türklerin lisanını ve nesebini korumaktır. Ayrıca o, Kızılbaş kadınına atılan iftiralara da eleştirmiştir.⁶⁷

Aynı zamanda Bahâ Saîd, makalesinde Osmanlı Devleti ile Alevî-Bektaşîlik ve Türklük arasındaki münasebetlere de yer vermiştir. Türklere ve Türklüğün önemli temsilcilerinden Alevî ve Bektaşîleri haksız yere baskı altına alan Osmanlı Devletinin uyguladığı bu tür politikalara eleştirilerini şu şekilde dile getirmiştir: “Türklüğünü, dilini, milliyetini, İslâm öncesi töresini din şeklinde koruyan Alevîler,

⁶⁴ Baha Saîd, “Türkiye’de Alevî Zümreleri: Tekke Aleviliği-İçtimaî Alevilik”, *Türk Yurdu*, 4/21 (Eylül 1926), 193-194.

⁶⁵ Baha Saîd, “Türkiye’de Alevî Zümreleri: Tekke Aleviliği-İçtimaî Alevilik”, 194-195.

⁶⁶ Baha Saîd, “Türkiye’de Alevî Zümreleri: Tekke Aleviliği-İçtimaî Alevilik”, 205.

⁶⁷ Baha Saîd, “Türkiye’de Alevî Zümreleri: Tekke Aleviliği-İçtimaî Alevilik”, 195-208.

Osmanlı döneminde bazen Celâli, bazen Cemâli, bazen Zındık ve bazen de dinsiz oldu. Devlet adamları; Hırvat, Latin, Grek, Ermeni, Gürcü, Germen, Çerkes, Arnavut vb. yetmiş iki buçuk milletten türemişti. Onlar Türk'ün omuzunda, Türk'ün kılıcında ekmek bulmuşlar ve yine onu tahkire özenmişlerdi. Osmanlı Padişahları bu binbir çeşit süt ve kandan türemişlerdi. Türklüğü değil taç ve tahtı seviyorlardı. Atalarının kendilerine sağladığı ellerin sınırlarını çizen Türk kemiklerini unutmışlardı.”⁶⁸

Makalesinin sonunda Kızılbaş ve Bektaşilerin şecerelerini incelediğini belirten Bahâ Saîd, Şamanizm ve Kızılbaş zümreleri arasında bir bağ kurarak Anadolu Alevilerini yalnızca Hz. Ali ve On İki imam inancı ile irtibatlandırmanın yanlış olduğunu, aksine bu camianın ritüel ve erkanının Oğuz töresinin ve Şaman Türk çadırının aynısı olduğunu şu şekilde kaydeder: “Anadolu Türk Alevilerinin şecerelerini incelerken bunları Ali'ye ve İmamiyyeye bağlamak kesin olarak doğru olmaz... Bu topluluğun âyin ve tarikat erkânı, Oğuz töresinin, Şaman Türk Çadırının aynısıdır, farklı değildir.” Bununla beraber Bahâ Saîd, Anadolu'daki Alevî zümrelerini tahkik ederken, onların herhangi bir ideoloji ve mezheple bağlantısını ortaya çıkarmaktansa, onları olduğu gibi kabul etmenin hakikate uygun ve daha başarılı bir araştırma yöntemi olacağını vurgular. O, Alevileri bazan Mazdekî ve İştirâkî fikirler ile kaydetmek isteyenlerin bulunduğunu ancak Kızılbaşlık ve Bektaşiliğin, Mazdekî ve İştirâkî olmadığını, onların sadece millî benlik üzerine inşa edilmiş ve gerçekten de başarılı bir müessese olduğunu belirtir.⁶⁹ Ona göre Alevilik veya Kızılbaşlık doğrudan doğruya kaynağını Şamanizm ve Oğuz töresinden almıştır.⁷⁰

Bahâ Saîd, “*Sûfiyân Süreği: Kızılbaş Meydanı*” başlıklı makalesine “Sûfiyân” ve “Sufî” terimlerini açıklayarak başlamıştır. Bu terimlerden kastedilenin Anadolu Alevileri arasında Kızılbaş denilen cemiyetin bulunduğunu ve Şah İsmail Safevî'ye nispetle “Safeviyye” ifadesini kullanmamak için kabul edildiğini belirtmektedir. Ayrıca Sûfiyân toplulukların On İki İmamcı olduğunu Balım Sultan'ın, Bektaşilere açtığı On İki İmam Meydanı'nda On İki İmamcı kadar Sûfiyân'da da olduğunu kaydeder. Örnek olarak Kırşehir Hacı Bektaş

⁶⁸ Baha Saîd, “Türkiye’de Alevî Zümreleri: Tekke Aleviliği-İçtimaî Alevilik”, 209.

⁶⁹ Baha Saîd, “Türkiye’de Alevî Zümreleri: Tekke Aleviliği-İçtimaî Alevilik”, 209-210.

⁷⁰ Bahâ Saîd'in Alevilikle ilgili görüşleri hakkında bkz. Aydın Aras, *Oryantalistlerin Alevilik-Bektaşilik Araştırmalarının Eleştirisi*, (Ankara: Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Lisans Üstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 37-40.

Ocağı ile Süfiyân teşkilatı meydanlarının hemen hemen aynı olduğunu şekillerle göstererek vermektedir.⁷¹

Bahâ Saîd, Anadolu Kızılbaşların aslıyetlerini korumaları nedeniyle, onların Türk Beyliği açısından dikkatli bir şekilde incelemeyi kendisini zorunlu hissettiğini söyleyerek amacını ve metodunu ortaya koymuştur. Ona göre Anadolu Alevileri Süfiyân olsalar da Safevî değildirlere. Şah İsmail'in kurduğu veya onun atalarından miras kalan bir süre ve âyin de bulunmamaktadır. Safevî devleti, kendi dönemlerinde olduğu gibi günümüzde, İran'da süregelen Caferîlik, gaip imamın yerine mevcut müctehitleri kabul etmiştir. Yine Ona göre müctehidi taklit etmek bakımından İran Aleviliği ile Şiîlik arasında çok az fark bulunmaktadır. Sünniler dört müctehidi taklit ederken resmî İran Aleviliği yaşayan müctehitleri taklit etmektedirler. Ona göre Bektaşî ve Süfiyânlar, Caferî mezhebini resmen kabul etmek zorunda kalsalar da ne Bektaşîlerde ve ne de Süfiyânlarda bu mezhebin geçerliliği söz konusu değildir. Dolayısıyla ona göre Anadolu'daki Süfiyân Süreği'ni Oğuz ve Şaman töreciliğiyle anlatmaktan başka bir çare bulunmamaktadır.⁷² Ancak son dönem araştırmacılarından Ocak'a göre, Şamanizm, Türlerin asıl dini değildir. İlk dönemlerde Türkler arasında varlığı ispatlanamamış olup sonradan girmiştir⁷³ Ocak'a göre Alevilik ve Bektaşîlik inançlarının temelinde eski Orta Asya Şamanizminden fazla özellikle Budizm, Zerdüştlük, Maniheizm, Mazdekizm, antik İran dinleri, Hıristiyanlık ve Yahudiliğin etkisi söz konusudur.⁷⁴

Bahâ Saîd, Kızılbaşların makam sahibinin "Çelebi" olduğuna inandıklarının kaydeder. Ancak Çelebilerin kendilerini Hacı Bektaşî Veli'nin torunları oldukları iddialarına karşı çıkar. Çünkü ona göre Hacı Bektaşî'nin çocuğu olmadan vefat ettiği tarihi bir gerçektir. Ocakların, birbirlerine göre üstünlükleri olduğunu belirten Bahâ Saîd, Dersim Ocağı'nın Yezidî âyinine bağlı olmasından dolayı diğerlerine göre daha Rafizî olarak kabul görüldüğünü ifade eder. Ancak Bahâ Saîd, Anadolu Kızılbaşlarının, Yezidîleri, Nusayrîleri ve Dürzîleri yadırgamadıklarını, Ehl-i Sünnet'ten sonra en az sevdiklerinin Bektaşîler olduğunu kaydeder.⁷⁵

Makalenin devamında Bektaşîlerde ve Süfiyânlarda meydanların önemini vurgulayan Bahâ Saîd, Süfiyân Meydanlarından; "Mihman

⁷¹ Bkz. Bahâ Saîd, "Süfiyân Süreği: Kızılbaş Meydanı", *Türk Yurdu*, 4/22 (Teşrin-i Evvel 1926), 325-327.

⁷² Bahâ Saîd, "Süfiyân Süreği: Kızılbaş Meydanı", 328-330.

⁷³ Ahmet Yaşar Ocak, *Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2000), 71-73.

⁷⁴ Ocak, *Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri*, 16.

⁷⁵ Bahâ Saîd, "Süfiyân Süreği: Kızılbaş Meydanı", 330-332.

Meydanı”, “Muhabbet Meydanı”, “Kerbelâ Meydanı”, “Eş Meydanı” ve “Düşkünlük Meydanları”nın özelliklerini kısaca açıklamıştır. Bu meydanları birbirinin aynısı olarak gören Bahâ Saîd, esas meydanın “Kızılbaş Süfiliğine Kabul Töreni” anlamına gelen, Bektaşî ve Alevîlerin ise “Nasip Meydanı” diye isimlendirdiği “Eş Meydanı” hakkında geniş malumatlar vermeyi daha uygun görmüştür.⁷⁶

Bahâ Saîd, *Türk Yurdu*’nda “Süfiyân Süreği: Kızılbaş Meydanı, Düşkünlük” adlı makalesiyle Kızılbaş meydanlarını anlatmaya devam etmiştir. O, makalesinde “Düşkünlük Meydanı”nı asıl meydanlardan biri olarak gördüğü için bu meydanı ayrıntılı bir şekilde titizlikle tasvir etmiştir. Ona göre “Düşkünlük Meydanı”, “Kızılbaş erkanında hukuki kudret ve cezanın icra kuvveti” niteliğindedir ve ceza çeşitleri işkencenin tuhaf bir sahnesidir. Makalenin başında Anadolu Alevîlerinde hukukun ne anlama geldiğini şu şekilde özetlemiştir: Zina ve hırsızlık yapmak, adam öldürmek, dede ve meydan erenlerine yalan söylemek, birden fazla kadınla evlenmek, nikahlı kadını boş yere boşamak, Sünnî birisiyle evlenmek, Pir ve Ocak hakkını vermemek, Alevî sırrını ifşa etmek ve gerektiğinde sufi dostlardan muaveneti esirgemek yasaktır.⁷⁷ Söz konusu maddeler genel yasaklardan olup bunlara aykırı davranışlar sorumludur. Toplumda genel düzenin devamlılığını sağlamak için cezaya çarptırılır. Makalenin devamında Bahâ Saîd, Anadolu Alevîlerinde hukukun maddelerini ve takdir edilen cezaları ayrı ayrı anlatmıştır.⁷⁸

Bahâ Saîd, “Kızılbaş Meydanı”na karı-kocanın başka çiftlerle birlikte girmesini “mum söndü” şeklinde iftiraya dönüştüğünü şu şekilde anlatmaktadır: “Meydan erkanının bu kuvvetli güvenlik ve kuruluşuna göre, bazı şahısların gerek Kızılbaş ve gerekse Bektaşilik hakkındaki namusa aykırı davrandıklarına dair suçlamalar, ancak kara çalma cinsinden bir iftira olmalıdır. Bu kurumun güvenliğinin dışında meydana gelebilecek ahlakî saldırılar varsa bile, bu kişisel ve kendince yakışsız davranışın kuruma izafe edilmesine hiç gerek yoktur.”⁷⁹

Bahâ Saîd, Alevîlerin, Caferîlerin ve Şüilerin tehlikenin muhtemel olduğu yerde takıyyeyi bir inanç haline getirmelerini ve bunu çocukluktan itibaren yalan ve riaya sevkettiği gerekçesiyle eleştirmektedir. Çünkü o, “yalan oyunlar” ile ilkel bir eğitim vermenin o toplumu çürütmekten başka bir işe yaramayacağı görüşündedir.

⁷⁶ Bu meydan hakkında geniş malumat için bkz. Bahâ Saîd, “Süfiyân Süreği: Kızılbaş Meydanı”, 332-360.

⁷⁷ Bahâ Saîd, “Süfiyân Süreği: Kızılbaş Meydanı, Düşkünlük”, *Türk Yurdu*, 4/23 (Teşrin-i Sani 1926), 404.

⁷⁸ Bkz. Bahâ Saîd, “Süfiyân Süreği: Kızılbaş Meydanı, Düşkünlük”, 406-413.

⁷⁹ Bahâ Saîd, “Süfiyân Süreği: Kızılbaş Meydanı, Düşkünlük”, 406.

Ona göre Şîa'daki "takiyye"ye karşılık olarak Kızılbaşlıkta "sır" vardır. Ancak Türkiye'deki Bektaşî ve Kızılbaşların "sır" anlayışı Şîa'daki takiyye anlayışından farklıdır. Çünkü Türkiye'deki Kızılbaş Alevileri son derece özgür oldukları için kendilerini gizlemeye gerek görmemişlerdir. Dolayısıyla da yalancı olmaktan korunmuşlar ve dürüst hareket etmişlerdir.⁸⁰

Bahâ Saîd, bir çeşit "afroz" olarak isimlendirdiği "Düşkünlük Meydanı"nı yani Düşkünler için yapılan tören ve açılan meydan hakkında bizleri ayrıntılı olarak bilgilendirmektedir.⁸¹ Ayrıca makalesinin son kısmında "Düşkünlük Meydanı"nda belirtilen cezaları ile Düşkünlük ceza ve tazminatlarını maddeler şeklinde sıralamıştır.⁸²

Bahâ Saîd, Anadolu Kızılbaşları hakkında yaptığı alan araştırması ile Anadolu Kızılbaşları denilen topluluğun, genel olarak inanç şekillerinde, Budizm, Maniheizm, Şamanizm, Mazdekizm, İslâm ve Hıristiyanlık gibi dinlerden ne kadar etkilendikleri hususunun ayrıca araştırılması gerektiği sonucuna ulaşmıştır.⁸³

"Anadolu'da Alevî Zümreleri: Tahtacı, Çepni, Hardal Türkmenleri Yahut Yan Batır Süreği" adlı makalesinde Bahâ Saîd, Tahtacılar hakkında detaylı bilgiler vererek diğer Alevî kollarının Tahtacı kolundan ayrılma olduklarını, onlara benzeyen ortak yönlerini ve esas geleneklerini ortaya koymaya çalışır. "Hey kurbanın olam Zülfikar Ali" ile başlayan bir nefesin felsefî tahlilini yaparak "Sarı Kız Efsanesi"ni anlatır.⁸⁴ Tahtacı Türkmenlerinin, Çepni Türklerinden farklı zihniyetteki bir Alevîliğe inandıklarını tespit eder.⁸⁵ O, Tahtacıların kendilerini Hacı Bektaş Ocağı'nın öz evladı görerek, öteki Alevîleri dışladıklarını ve Kızılbaşlar gibi Bektaşî dervişlerinden de hoşlanmadıklarını belirtir. Ayrıca Bahâ Saîd, Tahtacıların, Şamanlarıyla şöhret bulan Türk zümrelerinden bir ocağa bağlı bir inancı devam ettirdiklerini bir ihtimal olarak görür.⁸⁶ Bahâ Saîd'in bu araştırmalarından Tahtacıları ve Tahtacıların yaşadığı Alevî-Bektaşîliği detaylı bir şekilde incelediği anlaşılmaktadır.

⁸⁰ Bahâ Saîd, "Sûfiyân Süreği: Kızılbaş Meydanı, Düşkünlük", 410-411.

⁸¹ Bahâ Saîd, "Sûfiyân Süreği: Kızılbaş Meydanı, Düşkünlük", 413-420.

⁸² Bahâ Saîd, "Sûfiyân Süreği: Kızılbaş Meydanı, Düşkünlük", 420-421.

⁸³ Bahâ Saîd, "Sûfiyân Süreği: Kızılbaş Meydanı, Düşkünlük", 421.

⁸⁴ Bahâ Saîd, "Anadolu'da Alevî Zümreleri: Tahtacı, Çepni, Hardal Türkmenleri Yahut Yan Batır Süreği", *Türk Yurdu*, 4/24 (Kanun-i Evvel 1926), 484-486.

⁸⁵ Bahâ Saîd, "Anadolu'da Alevî Zümreleri: Tahtacı, Çepni, Hardal Türkmenleri Yahut Yan Batır Süreği", 488.

⁸⁶ Bahâ Saîd, "Anadolu'da Alevî Zümreleri: Tahtacı, Çepni, Hardal Türkmenleri Yahut Yan Batır Süreği", 492.

Bahâ Saîd'in Bektaşilerle ilgili yine *Türk Yurdu*'nda seri bir şekilde yayınlanmış hacimli makaleleri bulunmaktadır. "*Bektaşiler-I*" adlı makalesinde Batıniler, Batınilerin çöküşü, Batınî İsmailiyye mezhebi, Bektaşiler ve Hacı Bektaş Veli, yakın çevresi ve çağdaşları ile ilgili konuları araştırmıştır. Batıniler hakkında özet bilgiler veren Bahâ Saîd, onları İslâm dünyasının gerek dinî ve gerekse siyasî tarihinde güçlü etkileri bulunan bir zümre olarak tanımlar. Ayrıca doğu tarihi ile ilgili güvenilir belgelere sahip olunmamasına rağmen Batınî toplulukların benimsediği fikrî, dinî ve ictimai kanaatleri ile ilgili ciddi incelemeler neticesinde fikir vermeye çalıştığını belirtir.⁸⁷ Batınî İsmailiyye mezhebinin tarihçesini⁸⁸ inceleyen Bahâ Saîd, Batınilerin dağılışımdan sonra Türkiye'de Bektaşilik, Mevlevilik gibi tarikatlar aracılığıyla günümüze kadar varlıklarını devam ettirdiğini kaydeder.⁸⁹ Bahâ Saîd, makalesinin sonlarında Hacı Bektaş Veli ve muasırdaşları ile ilgili bazı önemli malumatlar paylaşır.⁹⁰

Bahâ Saîd, *Türk Yurdu*'nda yayınlanan "*Bektaşiler-II*" adlı makalesinde Ahiler Mevleviler, Hacı Bektaş Veli ve muasırları hakkında önemli bilgiler verir. Makalesine Ahiler hakkında bazı bilgileri paylaşarak başlar. O, Ahiliğe bir tarikat ve mezhep gözüyle bakılmaması gerektiğini, onların zühdi âyinlerinin olmadığını ve Bektaşiliğin teşekkül ve kuruluşunda hazırlanmış birer ocak mahiyetinde bulduklarını belirtir.⁹¹

Babaîleri anlatırken babalık ünvanının Bektaşî müridlerine nasıl intikal ettiği ve bu kelimenin özellikleri ile alameti hakkında araştırmalar yapmıştır. "Baba" kelimesinin Türkçemizde "ata" yerine kullanıldığını belirten Bahâ Saîd, Bektaşî şeyhleri için kullanılan "baba" kelimesi ile Orta Asya kökenli Türkmenler tarafından kullanılan "ata" kelimesine benzer olduğuna dikkat çekmiştir. Ahilerle Babaîlerin, Anadolu'da Bektaşiliğin tam bir şekilde içine girmiş iki kurum olduğunu, Hacı Bektaş'ın hem Ahiler'den kuşak bağladığını, onlarla sıkı ve sürekli münasebetleri bulunduğunu, hem de Babaîlerle birlikteliğini ele alır. Fakat Babaîlerin Batınî İsmaililer gibi ihtilalci olduklarını ve dini yenileyici bir rol üstlendiklerini kaydeder.⁹² Şeriat, tarikat, hakikat ve marifet gibi dört kapıdan Bektaşiliğin anladığı mana ve gayeleri inceler. Anadolu Kızılbaşlarının bu dört kapının açıldığı hayat sarayının samimi birer

⁸⁷ Batıniler hakkında geniş bilgiler için bkz: Bahâ Saîd, "*Bektaşiler-I*", *Türk Yurdu*, 5/26 (Şubat 1927), 128-135.

⁸⁸ Bkz. Bahâ Saîd, "*Bektaşiler-I*", 135.

⁸⁹ Bahâ Saîd, "*Bektaşiler-I*", 141.

⁹⁰ Bkz. Bahâ Saîd, "*Bektaşiler-I*", 141-150.

⁹¹ Bahâ Saîd, "*Bektaşiler-II*", *Türk Yurdu*, 5/27 (Mart 1927), 196-197.

⁹² Bahâ Saîd, "*Bektaşiler-II*", 197-205.

örnek teşkil ettiğini açıklar. Son olarak da Bahâ Saîd, Bektaşiliğin, ilk teşekkül ettiği dönemlerde Türklerin dini, dili ve töresi; Ahilik ve Babailik derlenmiş İslâmî tasavvuf biçimleri, Hint ve İran'a özgü manevî fikirlerin Türk kamoyuna empoze edilmesinden etkilendiğini; bu düşüncelerde en belirgin, güçlü ve tesirli ilkenin Türk töresi olduğunu anlatır.⁹³

Bektaşilerle ilgili son makalesinde Bahâ Saîd, Bektaşiliğin Balım Sultan öncesi dönemin önemli şahsiyetlerinden Şeyh Safuyiddin, Şeyh Cüneyd, Şah İsmail ve Yavuz Sultan ile ilgili bilgi ve belgelere dayanarak değerlendirmelerde bulunur. Daha sonra Bektaşiliğin ikinci dönemine ilişkin "Balım Sultan Erkânı" ve zamanımıza kadar ulaşan Bektaşî öğretisini inceler. "Balım Sultan Erkânı"nı anlatırken onun aracılığıyla Bektaşiliğe Şarabın, Mücerredliğin, İbahiliğin, Hurûfilığın ve Teslisin girişini ve uygulamadaki metotlarını ayrı ayrı açıklar. Bektaşiliğin çevreye göre şarabı mübah kılmasından ve cem meydanına kadınları almasından başka sır diyecek bir fiillerinin olmadığını ifade eder.⁹⁴ Budizm ve Hıristiyanlıkta olan Mücerredliği İslâm'ın ve Bektaşiliğin kabul etmediğini Balım Sultan'la birlikte Bektaşiliğe girdiğini dolayısıyla da Anadolu Alevilerinin bütünüyle Bektaşî tekkesinden ayrıldıklarını anlatır.⁹⁵ Balım Sultan erkânında görülen Hurûfilik kurumunun Hacı Bektaş zamanından daha sonraları ortaya çıktığını anlatır.⁹⁶ Onun tespitlerine göre Hacı Bektaş Ocağı ve yeni ıslahatçısı Balım Sultan; Bedreddin Simavi'nin sosyalizminden, Hurûfilik anarşizminden ve bu fikirleri iktidara taşıyan Şah İsmail'in ortaya çıkmasından etkilenmiştir.⁹⁷

Bahâ Saîd'in *Türk Yurdu* dergisinde yayınlanan Alevilik ve Bektaşilik ile ilgili saha araştırmalarının, daha sonra yapılacak olan çalışmalara rehberlik edecek ve dayanak oluşturacak ilmî esaslara dayalı son derece önemli çalışmalar olduğunu söylemek mümkündür.

2. 2. Anadolu'daki Nusayrî Zümreleri Hakkındaki Araştırması

Bahâ Saîd'in Adana Türk Ocağı'na ithafen yazdığı ve *Türk Yurdu*'nda "*Anadolu'da Gizli Mabetlerden: Nusayrîler ve Esrar-ı Mezhebiyeleri*" adıyla yayınlanan Nusayrîlerle ilgili bir araştırma makalesi bulunmaktadır. Bu çalışma, İskenderun körfezinden Akdeniz'in en ücra dağlarında ve sahillerdeki şehirlerde, ayrıca Mersin, Adana, Tarsus ve Silifke yörelerinde yoğun bir şekilde

⁹³ Bahâ Saîd, "Bektaşiler-II", 209-216.

⁹⁴ Bahâ Saîd, "Bektaşiler-III", *Türk Yurdu*, 5/28 (Nisan 192,) 330.

⁹⁵ Bahâ Saîd, "Bektaşiler-III", 330.

⁹⁶ Bahâ Saîd, "Bektaşiler-III", 333.

⁹⁷ Bahâ Saîd, "Bektaşiler-III", 336.

yaşayan Nusayrîlerin inanç yapısıyla ilgili bilimsel bir araştırma makalesidir. Araştırmada Nusayrîlerin, temel kuramlarındaki birtakım ufak nüanslar ve icthatlar nedeniyle Haydarî, Mütevâlî, Gıyâbî ve Kamerî şeklinde dört gruba ayrılan mezheplerin teşekkülleri, usulleri, fikrî kaideleri, iman telkinleri ve şartları, sır ve motifleri oldukça kapsamlı bir şekilde incelenmiştir.

Makalenin hemen başında Nusayrîlerin, Arap, Türk veya başka bir ırka mensubiyetlerinin kesin olarak belli olmadığı belirtilmektedir. Özellikle Adana Nusayrîlerinin tamamen ayrı bir tip ve karakterlerinin olduğuna dikkat çekilmektedir. Bahâ Saîd, Nusayrîlerin, nesep ve kültürlerinin unsur ve kaynaklarıyla ilgili detaylı, bilimsel tetkiklerde bulunmayı, onların ulusal tabiatlarını belirlemeyi önemli bir mesele olarak görmektedir.

Bahâ Saîd, yaptığı araştırmalardan yola çıkarak Nusayrîlerin mezheplerine ilişkin metotları ve fikrî kaidelerinin sayı, harf ve yıldızlar gibi metafiziksel bilimlere istinat etmesi, hassaten de inançlarının “Buda-Dalay Lama” itikatlarına benzemesini dikkate alarak onların bu özellikleriyle Moğol ve Tibet dinlerinin sâlikleri olduğunu belirtir. Dolayısıyla Bahâ Saîd, bu benzerliklerden yola çıkarak Nusayrîlerin inançlarının kendilerinden önce oralarda yaşayan “Sâmî” inancına mensup olamayacaklarını ileri sürer.⁹⁸

Nusayrîlerin nüfus kayıtlarında Müslüman olarak gösterildiklerine ve dolayısıyla da onların nüfusları hakkında kesin ve istatistikî bilgi edinmenin zorluğuna dikkat çekmektedir. Ancak Adana Türk Ocağı'nın desteğiyle yaşadıkları bölgelerdeki Nusayrî adlarını ve nüfuslarını ilgililere gönderilen bir yazıyla doğru bir şekilde tespit edebileceğini belirtmektedir. Onun tahminlerine göre o zamanlar Anadolu'da yetmiş ile seksen bin civarında Nusayrî yaşamaktadır.⁹⁹

Bahâ Saîd, Nusayrîlerin iman telkininin şartlarını anlatırken onların inançlarını Alevî-Bektaşî inançlarıyla karşılaştırmaya çalışır. Mesela ona göre Nusayrîlerin iman telkini ile Kızılbaşların Sûfiyânî âyine kabulleri, Nusayrîlerdeki “deli-i beyt”in, Bektaşî ve Kızılbaşlardaki “talib-i tathiren”e, Talib’in Şeyhu'l-Velâye önünde diz çöküşünü Bektaşîlerde “tığ bend” ve Sûfiyânda ise “lâ bend”e, Nusayrîlerdeki “zülfe-kâr”ı Tahtacılar da “alaca değnek” ile Sûfiyân

⁹⁸ Bahâ Saîd, “Anadolu'da Gizli Mabetlerden: Nusayrîler ve Esrar-ı Mezhebiyeleri”, *Türk Yurdu*, 5/25 (Kanun-I Sani 1927), 7-8.

⁹⁹ Bahâ Saîd, “Anadolu'da Gizli Mabetlerden: Nusayrîler ve Esrar-ı Mezhebiyeleri”, 9.

Süreklilerindeki “çevgân çomağı”, “pence ve melheme ağacı” birbirine benzemektedir.¹⁰⁰

Nusayrilerle ilgili daha ayrıntılı çalışmaların gerektiğini belirten Bahâ Saîd, makalesinin sonunda “Türk camiası içinde vatandaş olan bu zümrenin hislerini ve psikolojilerini bilmek, bizim için ne kadar faydalı ise onlar için de o kadar yararlıdır” ifadesine yer vermektedir.¹⁰¹

Sonuç

Bahâ Saîd, Osmanlı'nın son Cumhuriyet'in ilk yıllarında yaşayan, Anadolu'daki Alevilik-Bektaşilik ve Nusayrilik üzerine yaptığı alan araştırmaları ile dikkat çeken önemli bir şahsiyettir. O, gerek kendi isteğiyle gerekse de İttihat ve Terakki'nin kurucularından Sadrazam Talat Paşa hükümetinin görevlendirmesiyle olsun Anadolu'daki Alevî-Bektaşî ve diğer zümreleri yerinde tetkik ederek ayrıntılı bir araştırma ve inceleme yapmıştır. Bahâ Saîd'in, uzun bir çalışmanın mahsulü olan Alevilik-Bektaşilik ve Nusayrilik ile ilgili araştırmaları başta *Türk Yurdu* mecmuası olmak üzere *Muhibbân*, *Memleket* ve *Meslek* gibi gazete ve dergilerde neşredilmiştir. *Türk Yurdu*'nda yayınlanan makaleleri, Türkiye'de Alevî zümreleri arasında ilmi metotlarla yapılmış ve detaylı bilgiler veren saha araştırmalarını oluşturmaktadır.

Bahâ Saîd'in, Alevilik-Bektaşilik ve Nusayrilikle ilgili çalışmaları; “Anadolu'da Gizli Mabetlerden: Nusayriler ve Esrar-ı Mezhebiyeleri”, “Sözün Doğrusu”, “Türkiye'de Alevî Zümreleri: Tekke Aleviliği-İçtimai Alevilik”, “Süfiyân Süreği: Kızılbaş Meydanı I-II”, “Anadolu'da Alevî Zümreleri: Tahtacı, Çepni, Hardal Türkmenleri Yahut Yan Batır Zümresi”, “Anadolu'da Gizli Mabetlerden Bektaşiler I-III”, başlığı altında seri olarak *Türk Yurdu* dergisinde yayınlanmıştır.

Bahâ Saîd'in, Anadolu'daki Alevî-Bektaşî ve Nusayri toplulukları ile ilgili yaptığı araştırma ve tetkiklerin değeri ve niteliği açısından önemli bir yeri vardır. Bu konuda önemli tespitler ortaya koymaktadır. Bahâ Saîd, Avrupalı ilim adamlarının Anadolu'daki Alevî-Bektaşî inancı ve diğer inanç mensupları hakkındaki görüşlerin tamamının yanlış olduğuna cevap vermek için Alevî ve Bektaşiler'in yaşadıkları bölgelerde Sosyolojinin araştırma tekniklerinden biri olan saha çalışması yani katılımcı gözlem ve görüşme denilen yöntemlerle araştırmalar yapmıştır. Dolayısıyla Bahâ Saîd, Alevî-Bektaşî ve diğer zümrelerle ilgili çalışmalarında saha araştırması ve doğrudan

¹⁰⁰ Bu örnekler için bkz. Bahâ Saîd, “Anadolu'da Gizli Mabetlerden: Nusayriler ve Esrar-ı Mezhebiyeleri”, 10-12.

¹⁰¹ Bahâ Saîd, “Anadolu'da Gizli Mabetlerden: Nusayriler ve Esrar-ı Mezhebiyeleri”, 27.

mülakat metodunu kullanan ilk araştırmacılardan biri konumundadır. Onun araştırmaları Alevî-Bektaşî inancının kökenleri ve ritüelleri hakkında genel olarak bilgi vermektedir. Bahâ Saîd'in Alevî-Bektaşî zümrelerinin öğretisi ve kültür yöntemlerini incelediği ve onlarda kadim Türklerin kültür izlerinin varlığını tespit ettiği görülmüştür. Ancak İttihat ve Terakki hükümeti tarafından görevlendirilmesi nedeniyle siyasî kimlikle araştırmalarını yapan Bahâ Saîd'in bazı değerlendirmelerinde ilmi isteklerden daha çok siyasî kaygıların ön plana çıktığı söylenebilir.

Diğer taraftan Bahâ Saîd'in Alevîlik ve Bektaşîlik üzerine yaptığı saha araştırmalarında elde ettiği bulgular oldukça önem arz etmektedir. Çünkü o dönem kapalı bir kutu konumunda olan Anadolu'nun iç yüzü onun araştırma ve incelemeleriyle aydınlanmıştır. Ayrıca onun, Alevî-Bektaşî, Nusayrî, Ahî, Tahtacı ve Çepni zümreleri hakkında verdiği kıymetli malumatlar günümüz araştırmalarına rehberlik etmektedir.

KAYNAKÇA

Aras, Aydın. *Oryantalistlerin Alevîlik-Bektaşîlik Araştırmalarının Eleştirisi*. Yüksek Lisans Tezi, Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Lisans Üstü Eğitim Enstitüsü, 2019.

Bahâ Saîd. *Türkiye'de Alevî-Bektaşî, Ahî ve Nusayrî Zümreleri*. (Girişi yazan ve yayına hazırlayan: İsmail Görkem), Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları 2000.

Bahâ Saîd. "Anadolu'da Alevî Zümreleri: Tahtacı, Çepni, Hardal Türkmenleri Yahut Yan Batır Süreği". *Türk Yurdu*, 4/24 (Kanun-i Evvel 1926), 481-492.

Bahâ Saîd. "Anadolu'da Gizli Mabetlerden: Nusayrîler ve Esrar-ı Mezhebîyeleri". *Türk Yurdu*, 5/25 (Kanun-i Sani 1927): 6-27.

Bahâ Saîd. "Anadolu'da İctimâî Zümreler ve Anadolu İctimâiyatı". *Millî Talîm ve Terbiye Mecmuası*, 5 (Ağustos 1334/1918): 18-32.

Bahâ Saîd. "Bektaşîler-I". *Türk Yurdu*, 5/26 (Şubat 1927): 128-150.

Bahâ Saîd. "Bektaşîler-II". *Türk Yurdu*, 5/27 (Mart 1927): 196-216.

Bahâ Saîd. "Bektaşîler-III". *Türk Yurdu*, 5/28 (Nisan 1927): 305-341.

Bahâ Saîd. "Ehl-i Hak ve Atam Gök Anam, Yer". *Muhibbân*, 3/5 (1 Mayıs 1335): 2-3.

Bahâ Saîd. "Sûfiyân Süreği: Kızılbaş Meydanı Düşkünlük". *Türk Yurdu*, 4/23 (Teşrin-i Sanî 1926): 404-421.

Bahâ Saîd. "Sûfiyân Süreği: Kızılbaş Meydanı". *Türk Yurdu*, 4/22 (Teşrin-i Evvel 1926): 325-360.

Baha Saîd. "Tasavvuf ve Hür Mezhepler". *Muhibbân*, 3/4 (30 Kanunusani 1335): 1-2.

Bahâ Saîd. "Türkiye'de Alevî Zümreleri: Tekke Aleviliği-İçtimai Alevilik". *Türk Yurdu*, 4/21 (Eylül 1926): 193-210.

Birdoğan, Nejat. *İttihat Terakki'nin Alevilik-Bektaşilik Araştırması (Bahâ Saîd Bey)*. İstanbul: Berfin Yayınları, 1999.

Erdoğan, Halide Özüdoğru. "Bahâ Saîd Bey". *Ahi Ansiklopedisi*, Ankara: Gümrük ve Ticaret Bakanlığı, 2016.

Görkem, İsmail. "Türk Folklor Araştırma Tarihinde Milli Talim ve Terbiye Cemiyeti ve Bahâ Saîd Bey'in Yeri". *Uluslararası Beşeri Bilimler ve Eğitim Dergisi*, 5/10 (7-9 Mayıs 1992): 39-56.

Kılıç, Ersin. *Alevî-Bektaşilerin Millî Mücadeledeki Rolü ve Atatürk ile İlişkileri*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, 2011.

Korkmaz, Esat. *Ansiklopedik Alevilik Bektaşilik Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ant Yayınları 2. Baskı 1994.

Ocak, Ahmet Yaşar. *Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2000.

Öz, Baki. *İttihat-Terakki ve Bektaşiler*. İstanbul: Can Yayınları, 2004.

Şapolyo, Enver Behnan. *Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi*. İstanbul: Türkiye Yayınları, 1964.

Sarısrı, Serdar. "Alevî-Bektaşî Zümreler Hakkında Yapılan İlk Araştırmalar". IV. *Uluslararası Alevilik ve Bektaşilik Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, (18-20 Ekim 2018): 419-432.

Tevetoğlu, Fethi. "Millî Mücadele Kahramanlarından: Bahâ Saîd Bey". (Biga: 1882-İstanbul 16 Ekim 1939), *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, 6/16 (Kasım 1989): 207-221.

Tevetoğlu, Fethi. "Türkçü Dergiler III". *Türk Kültürü*, 26/299 (Mart 1988): 146-155.

Tevetoğlu, Fethi. *Türkiye'de Sosyalist ve Kominist Faaliyetler (1910-1960)*. Ankara 1967.

Türkdoğan, Orhan. *Alevî-Bektaşî Kimliği/Sosyo Antropolojik Araştırma*. İstanbul: Timaş Yayınları 1995.

Ülken, Hilmi Ziya. *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*. İstanbul: Ülken Yayınları, 3. Baskı, 1992.

Yeni Sabah. “Kahraman Bahâ Saîd Öldü”. *Yeni Sabah Gazetesi* 2/527, 19 İlk Teşrin 1939.
http://aturkkitapligi.ibb.gov.tr/kutuphane3/surely/03774_00527_1939M1019_197407.Pdf

SUMMARY

During the transition period from the Ottoman Empire to the Republic, Bahâ Saîd was one of our national heroes who devoted his existence to his country and nation. He completed his education and training with the rank of Staff Captain and served in the army for a short time. During the period from the Constitutional Monarchy to the proclamation of the Republic, he took active roles in political, artistic and cultural institutions such as the Turkish Hearth, the Society of National Education and Training, the Committee of Union and Progress, the Patrol Society and the National Congress. Bahâ Saîd participated in various events organized by the Turkish Hearth and provided financial support to the Turkish Hearth with the pictures he drew. Bahâ Saîd, who was appointed by the Great Leader Mustafa Kemal Atatürk during the War of Independence, toured Anatolia and organized the people. In addition, after the proclamation of the Republic, he traveled across the country and researched the religious and cultural aspects of Turkish tribes, especially the communities living in the east of the country.

Like the anonymous heroes of the War of Independence, there is not much information about the personality, life and works of Bahâ Saîd. In resources that have been published in Turkey not encountered enough information about his life story. After his death, Bahâ Saîd was recognized as one of the distinguished figures who devoted all his energy to his country, avoided fame, never avoided any dangers or sacrifices when the nation’s safety and interests were at stake, and dedicated his life to his country and nation.

The first studies about Alevi-Bektashi groups in Anatolia from the 19. century were carried out by western researchers such as Browne, V. Luschan, Jacop and Hasluck. The researches in question have been evaluated as “a kind of revenge movement by Iran to undermine Islam from within.” The researches in question have been evaluated as “a kind of revenge movement by Iran to undermine Islam from within.” Also during this period, some western researchers called the Alevis of Anatolia as “Christian verts”. They tried to bring to the agenda that the Bektashis “had a Christian effect”. Against these theses put forward by Western researchers, state officials acted with

a sense of defense and started to have researches about Alevi-Bektashi communities.

One of the people who draws attention with his researches on Alevi-Bektashi communities is Bahâ Saîd. According to an opinion, with the recommendation of Ziya Gökalp, Bahâ Saîd was assigned by Grand Vizier Talat Pasha to closely examine Anatolian sects, Alevi-Bektashi groups, Mustard Turkmens, Chepni and Tahtacis. According to another view, missionaries in Anatolia claimed that Alevi-Bektashi groups were "Christian verts". On the other hand, Bahâ Saîd considered it a duty to work on them. According to another view, missionaries in Anatolia claimed that Alevis-Bektashi groups were "Christian conversion". On the other hand, Bahâ Saîd considered it a duty to work on them. In fact, a magazine wrote about Bahâ Saîd because of his such works, "The irreligious children of the destroyed Turkish Hearth are now making Qizilbashism propaganda".

Either voluntarily or with the appointment of the government of Grand Vizier Talat Pasha, one of the founders of the Committee of Union and Progress, Bahâ Saîd wanted to answer that all of the views of western researchers about the Alevi-Bektashi belief in Anatolia and members of other faiths were wrong. For this reason, he conducted research on the Sociology of Alevis and Bektashis for many years, using one of the research techniques, namely participatory observation and interview methods. He spent almost half of his life studying the Ahi, Nusayris and Alevi-Bektashi communities in Anatolia.

Bahâ Saîd's researches on the subject have been published as articles in newspapers and magazines such as *Türk Yurdu* magazine, *Muhibbân*, *Memleket and Meslek*. His research on Alevism-Bektashism and Nusayri; "Alevi Communities in Turkey: Tekke Alevism-Social Alevism", "Sûfiyân chronical: Kezelbash Square I-II", "Alevi Communities in Anatolia: Tahtaci, Chepni, Mustard Turkmen Yahut Yan Batur Community", "the Hidden Temples in Anatolia: Nusayrîs and Esrar-ı Sects", "The Truth of the Word "and" Bektashîs I-III " were first published serially in the IV. and V. volumes. Bahâ Saîd's articles published in *Türk Yurdu*, made in the Alevi communities in Turkey are among the researches which have the best academic based methods. In addition the researches of Bahâ Saîd on these Communities also guide the recent studies. There fore, his research on his Alevi-Bektashi and Nusayriya has a separate value because it is the first in Turkey.

According to his findings, the Druze, Nusayri, Ibâdîs, Batînîs, Yazidis and especially the Bektashi and Kizilbash Communities that

form half of Anatolia are among the free sects that can create social life. On the other hand, sects such as Nakshîism, Kadirîism and Mevlevî sects could not create a social life. However, the Alevî community, which brought together some of the Turks living in Anatolia, displayed an exemplary attitude in terms of the unity and solidarity of the society. Hacı Bektash Veli is a person who succeeded in reconciling the primitive religions of the Turks and Manichaeism with Islam. The Bektashî rituals never lost their originality until the Yavuz period, but Bektashism underwent a revolution during the Yavuz period through Balım Sultan.

According to Bahâ Saîd, Turks settled in Anatolia both before and after Islam. After the Ottomans settled in Anatolia, a national sect, Bektashism, was born and began to decline during the time of Kanuni. Bahâ Saîd divided Bektashism into two periods as old and new. According to him, Bektashism left real works in Anatolia during these periods. In addition, the Ahi people were influenced by the Bektashis and a strong bond was formed between them. According to Bahâ Saîd, the only source of sects such as Druze, Nusayrî, Kızılbaş and Bektashî is Hz. Since it is Ali, it is more correct to call all the sects mentioned above as Alevî.

Bahâ Saîd stated that the Nusayrî's affiliation with an Arab, Turkish or any other race is not certain. He especially drew attention to the fact that the Adana Nusayrî have a completely different type and character. Bahâ Saîd regarded it as an important issue to make detailed and scientific studies on the elements and sources of the Nusayrî people's lineage and culture, and to determine their national nature. He also drew attention to the fact that the Nusayrî people are listed as Muslims in the population registers and therefore to the difficulty of obtaining precise and statistical information about their population.

In his studies, Bahâ Saîd indicated that Turkey's enemies and domestic collaborators are in an effort to disrupt the Turkish unity through sects and nations living in the east such as Armenians, Sunnis, Shiites, Kızılbaşes Yazidis, Sufians, Kurds, Nasturîs. According to his findings, they wanted to disrupt the Turkish unity by promising a sect to the intact Turkish ancestry living in many cities of the east.

Consequently in this study, it was aimed to determine Bahâ Saîd's researches on Alevî-Bektashî and Nusayrîya communities and his thoughts on these communities. Bahâ Saîd gave general information about the origins and rites of the Alevî-Bektashî belief in his field researches. In addition, in this study, it was observed that Bahâ Saîd, who applied participatory observation and interview techniques,

examined the belief and cultural systems of other communities in Anatolia, especially Alevis and Bektashis, and determined the presence of traces of ancient Turkish culture in them.

KÂDÎ ABDÛLCEBBÂR'IN YÛKSELİŞİ VE DÛŞÛŞÛ*

The Rise and Fall of Qadi Abd al-Jabbar

Gabriel Said Reynolds **

Çev. Samet KARAHÛSEYİN ***

Öz

İslâm düşüncesini incelerken bazı yapısal zorluklara okuma ve anlamlandırma biçimlerindeki bozukluklar da eklenebilir. Düşünceyi meydana gelip geliştiği doğasından kopuk ele almak ne kadar eksikse, aniden ölüp yok olan bir nesne gibi algılamak da o denli yanlıştır. Düşüncenin tarihini sadece bir ekol veya şahsın etrafında düşünmek ne kadar yanlışsa, sadece bir devlete veya hanedana ithaf etmek de o derecede yanlıştır. Siyasi tarihin başarılarını düşüncenin tarihine yormak ne kadar bütünlükten uzak bir bakış açıysa, siyasi tarihin başarısızlıklarından ötürü düşünceyi mahkûm etmek de o kadar sorgulanmaya açıktır. Bu yaklaşımlar ışığında ele alınan Kâdî Abdülcebbar, Mu'tezilî düşüncenin en önemli temsilcilerindendir.

Abstract

While investigating Islamic thought, the defects in the form of reading and interpretation can be added to some structural difficulties. The more deficient it is to consider thought out of the nature of its occurrence and development, the more wrong it is to perceive it as an object that suddenly dies and disappears. It is as wrong to dedicate the history of thought only to a state or dynasty as it is to think around a school or person. As far as it is to attribute the achievements of political history to the history of thought, to condemn thought for the failures of political history is also open to question. Qadi Abd al-Jabbar, handled in the light of these approaches, is one of the most important representatives of the thought of Mu'tazilite. He was one of

* Makalenin orijinal adı; "The Rise and Fall of Qadi Abd Al-Jabbar", International Journal of Middle East Studies 37/1 (2005), 3-18, DOI: 10.1017.S0020743805050026

** Yazar Gabriel Said Reynolds, Notre Dame Üniversitesi Teoloji Bölümünde Profesör olarak çalışmaktadır. e-mail: reynolds.53@nd.edu.

*** Arş. Gör., Ordu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelam ve İtikadi İslam Mezhepleri Anabilim Dalı. Res. Asst., Ordu University, Faculty of Theology, Department of Kalam and Islamic Sects, Ordu, Turkey/e-mail: s_karahuseyin@outlook.com, ORCID ID: 0000-0001-5614-9822.

***Çevirmenin notu: Makalenin özgün metninde özet bulunmamaktadır. Çeviride yer alan özet tarafımızca yazılmıştır. Ayrıca yazar çalışmasına kaynakça oluşturmadığından okuyucuya kolaylık olması açısından kaynakça oluşturulmuştur. Metin içinde zaman zaman * ile gösterilen dipnotlar ilgili cümleyi açıklayıcı veya tercih ettiğimiz çevirinin gerekçelerinin izahı sadedinde bilgi notları olup tamamen çevirmene aittir.

* Yazar makalede bazı tarihlendirmelerde hicrî takvimi kullanmakta bazen de buna başvurmamaktadır.

Başvuru Submission	Kabul Accept	Yayın Publish
12.10.2020	15.12.2020	30.12.2020

DOI 10.18403/emakalat.632379

Kendisi Büveyhilerin sarayında etkin görevlerde bulunduğu gibi ekolünün düşünsel serüveninde başat isimlerdendir. Bu makale, kendisinin görüşlerini yansıtan eserlerini yazdığı serencamı siyasi ilişkiler üzerinden aydınlatmaya çalışmaktadır. Bu vesileyle hem Kâdi Abdülcebbâr hem de Mu'tezile kelâm düşüncesi üzerindeki bazı soru işaretleri giderilmeye çalışılmıştır. Böylelikle Kâdi Abdülcebbâr üzerinden oluşan fikirler dünyasına farklı perspektifler sunulabilecektir.

Anahtar Kelimeler: Mu'tezile, Büveyhi İktidarı, Kâdi Abdülcebbâr, Sâhib b. Abbâd, Siyaset.

the leading names in the intellectual adventure of his school, as he had active duties in the palace of the Buyids. This article tries to shed light on the political relations that he wrote his works reflecting his views. On this occasion, it was tried to eliminate some question marks on the theological thought of Mu'tazilah and Qadi Abd al-Jabbar. Thus, different perspectives can be presented to the world of ideas formed through Qadi Abd al-Jabbar.

Key Words: Mu'tazilah, The Rule of Buyids, Qadi Abd al-Jabbar, Sahib b. Abbad, Politics.

GİRİŞ

Bilgi azlığı bir biyografi yazımında zorluk çıkarabilir. Bilgi bolluğu da aynı şeye yol açabilir. Perspektifler çoğaldıkça, bir konu bazen daha da netleşir; bazen de daha karmaşık hale gelir. Mesela İslâm araştırmalarında, Hz. Muhammed, Hasan el-Basrî ve Gazzâlî gibi merkezî tarihî şahsiyetlere dair ne kadar fazla kaynak ortaya çıkarılırsa, o kadar fazla sayıda bilgin de onların biyografileri hususunda anlaşmazlığa düşmektedir. Bunun aksine biyografileri henüz müstakil bir çalışmanın ilgisini çekmemiş fakat daha büyük meselelerdeki rolleri çalışılmış olan ikinci derece tarihî şahsiyetler genellikle yanıltıcı bir basitlikle tasvir edilmektedir. Bu durumda araştırmacılar en tutarlı ve yalın biyografiye sadık kalma eğilimini taşımakta ve eldeki meseleye geçiş yapmaktadırlar. Ancak böyle bir tutarlılık ve basitlik çoğu zaman kaynaklarda bulunmamaktadır.

Bu makale tam da böyle bir vakaya odaklanıyor: Mu'tezilî Kâdi Abdülcebbâr'ın (öl. 415/1025)* biyografisine. Çağdaş araştırmacılar Abdülcebbâr'ı, en büyük başarısı ekolünün [mezhebinin] oldukça üretken mensuplarının görüşlerinin envanterini çıkaran, kendini kelâm ilmine ve Mu'tezilî doktrine adanmış sistematik bir kelâmcı olarak tasvir etmektedir. J. Peters'in ifadesiyle, "O hakiki ve

tastamam bir Mu'teziliydi, ekolünün tarihini ve fikirlerini biliyordu ve önceki yüzyıllarda onun büyük selefleri tarafından geliştirilen Mu'tezili fikirlerin büyük "derleyicisi" olmuştu."¹ Başka araştırmacılar ise Abdülcebbâr'ın şahsî dindarlığı üzerine yorum yaparlar. G. Monnot onu "titiz ruha sahip biri" olarak nitelendirir.² Böylece Abdülcebbâr, çağdaş bilimde çalışkan bir kelâmcı ve dindar bir Müslüman olarak tasvir edilir.³ Ancak bir kimse Abdülcebbâr'ın hayatıyla ilgili kaynaklara ne kadar bakarsa bu tasvirin kesin olmadığı hissine daha fazla kapılıyor. Bilhassa bir konu, tamamen yanıltıcı olduğunu göstermektedir.

Vezir es-Sâhib İsmail İbn Abbâd et-Talekânî'nin 995'teki ölümünden sonra meydana gelen olaylara atıfta bulunmak istiyorum. Abdülcebbâr'ın kendisini Rey'deki baş kadılık (*Kâdî'l-Kudât*) görevine atayan kişinin ta kendisi olan İbn Abbâd için merhamet ifadesini (*terahhüm*)⁴ kullanmayı reddettiği aktarılır.

¹ J. R. T. M. Peters, *God's Created Speech* (Leiden: E. J. Brill, 1976), 14.

² G. Monnot, *Penseurs musulmans et religions iraniennes* (Paris: J. Vrin, 1974), 17; krs. Abdülkerim Osman, *Qadi al-qudat* (Beyrut: Darü'l-Arabiyye, 1967), 28 ss.

³ Modern biyografiler arasında en detaylı olanı, Osman'ın *Qadi al-qudat*'dır. W. Madelung tarafından yazılan kısa bir makale olarak (W. Madelung, "Abdülcebbâr", *Encyclopedia Iranica*, ed. Ehsan Yarshater (London: Routledge, 1982-), 1: 116-18), S. M. Stern'in çalışmasının güncellenmiş olmasına rağmen S. M. Stern, *Encyclopedia of Islam*, yeni ed. (buradan sonra, *Encyclopedia of Islamica* 2) (Leiden: E. J. Brill, 1954), 11/1: 59-60. Aynı zamanda Peters'in birinci bölümüne bk. *God's Created Speech*. Ve öncelikli olarak Osman'ın çalışmasına dayanan Monnot, in *Penseurs musulmans*.

⁴ "Rahmetullahi aleyhî" (Allah ona rahmet eylesin) veya benzer bir hayırlı ifade.

* Burada yazar, (*terahhüm*) diye ifade ettiği *rahmet dileme* kelimesiyle aslında merhamet beyanı geleneğini (ölenin arkasından "Allah rahmet eylesin" niyazını) ve Abdülcebbâr'ın katılmadığı öne sürülen cenaze namazını kastetmiş olmalıdır. Kaynaklardaki rivayetler ışığında kısaca zikredecek olursak; uzun yıllar Müeyyidü'd-Devle'nin danışmanlığını yapan, döneminde Mu'tezili bilginlerin sarayda itibarının artmasına katkıda bulunan, Kâdî Abdülcebbâr'ın göreve getirilmesinde hem ciddi etkisi bulunan hem de ders arkadaşı olan Sâhib b. Abbâd 385/995 yılında vefat eder. Rivayetlere göre, Kâdî bu cenaze namazına katılmaz. Bu durum başta saray ricâli olmak üzere büyük bir kesim tarafından tepki alır. Bunun üzerine Fahrü'd-Devle hem bu durumu hem de Kâdî'nin mal varlığı üzerine yapılan dedikoduları da dikkate alarak kendisini görevden alır, malını müsâdere eder ve hapse atar. Serbest kalması için de yüklü miktarda fidyeye istenir. Bu olayın muhtemelen başka sebepleri de vardır. Bazı kaynaklar Kâdî Abdülcebbâr'ın Sâhib b. Abbâd'ın cenazesine

Bunun üzerine anlaşılan o ki, Abdülcebbâr'ın bu saygısızlığından dolayı Büveyhî hükümdarı Fahrü'd-Devle (öl. 997) Abdülcebbâr'ı görevinden aldı ve serbest kalması için yüksek bir tazminat isteyerek onu hapse attırdı.*

Abdülcebbâr'ın hareketi, garip bir şekilde dindar bir kelâmcıya yakışmayan ve İbn Abbâd'la yaşadığı iddia edilen yakın ilişkiye de aykırı bir davranış olarak görünüyor. Bundan dolayı araştırmacılar bu olayı Abdülcebbâr'ın karakteriyle bağdaştırmak için çeşitli yollar bulmuşlardır. Örneğin, W. Madelung, *terahhüm* olayının hiç gerçekleşmemiş olabileceğini; bunun “muhalif kaynakların üretimi” olabileceğini ileri sürmektedir.⁵ Monnot ise, olayın gerçekleştiğini fakat Abdülcebbâr'ın dinî duyarlılıklarından kaynaklandığını savunmaktadır.⁶ Aslında İbn Abbâd'ın dinî şeriata uyma konusunda pek de gayretli olmadığı bilinir. O, eşcinsellik, açgözlülük ve ahlaksızlık gibi kötü bir üne sahipti. Böyle okunduğunda Abdülcebbâr'ın İbn Abbâd'a dua etmeyi reddetmesi, saygınlığını koruma pahasına işinden istifa etmeye hazır, asil ve ilkelerine bağlı dindar birinin davranışydı. Bu arada G. Hourani, kaynaklarda bunun herhangi bir işareti olmamasına rağmen, Abdülcebbâr'ın

katılmamasını itikâdi argümanlarla desteklemeye çalışmaktadır. Abbâd'ın son dönemlerinde ciddi anlamda gayr-i meşru işlerle uğraştığı, günaha daldığı ve muhtemelen tevbe etmeyip fâsık bir şekilde öldüğü için Mu'tezilî doktrinin hükmüne göre cenaze namazının kılınması uygun olmamış, Kâdi Abdülcebbâr da kendince bunu uygulamıştır. Bilinen bir şey var ki bu durum halk ve saray tarafından hoş karşılanmamıştır. Biz çeviri boyunca *tarahhum* kavramını fikir-hadise irtibatını da gözeterek en genel anlamda “terahhüm” “merhamet beyanı/rahmet dileme” şeklinde ifade edeceğiz. Ancak bu kelime bağlam açısından “cenaze namazına katılmama” şeklinde de ifade edilebilir. Olayın aktarıldığı kaynaklara bakmak için; Ebu'l-Hasen İzzüddîn Ali b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1995), 9: 111; Abdülfettah Lâşin, *Belâgatü'l-Kur'an fi âsâri'l-Kâdi Abdülcebbâr*, 52-54; Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Medîneti's-Selâm-Târihu Bağdâd* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995), 12: 414-416; Ebû Sa'd el-Beyhakî Hâkim el-Cişumî, *Şerhu'l-Uyûni'l-Mesâil* (Tunus: Dâru't-Tunusiyye li'n-Neşr, 1393/1974), 365-369; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dimaşkî ez-Zehebî, *Siyeru â'lâ mi'n-nübelâ* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1996), 17: 244.

⁵ Madelung, “Abdülcebbâr”, 1: 117.

⁶ Monnot, *Penseurs musulmans*, 17.

daha sonra *kâdi'l-kudâtlik* görevine geri getirildiğine dikkat çekmektedir.⁷

O halde *terahhüm* olayı Abdülcebbâr'ın biyografisine karıştırılmaması ve karakterinin lekelenmemesi için savuşturulması gereken bir şeydir. Bu makalede bu olayın bir sorun değil bir fırsat olduğunu öneriyorum: Bu Abdülcebbâr'ın daha karmaşık olmakla birlikte daha mütekâmil bir biyografisine açılan bir penceredir. Bunu gerçekleştirmek üzere Abdülcebbâr'ın hayatını ve karakterine dair İslâmî kaynaklardan bilinenleri kritik edeceğim. Daha sonra bilhassa *terahhüm* olayı ve Abdülcebbâr'ın otorite kaybı ile ilgili spesifik soruya döneceğim. Sonunda Abdülcebbâr'ın kariyerinin *kelâm* kadar siyasetle de dikkat çektiği ortaya çıkacaktır.

İslâmî Kaynaklarda Abdülcebbâr

Abdülcebbâr ibn Ahmed ibn el-Halil ibn Abdullah el-Kâdi Ebu'l-Hasan el-Hemedânî el-Esedâbâdî⁸ Batı İran'da yer alan, Hemedân'ın güneybatısında Bağdat yolu üzerinde küçük bir şehir olan Esedabad'dan geldi.⁹ Büyük ihtimalle o, kendi halinde imkânları olan bir ailenin çocuğu olarak 930'lu yılların başlarında dünyaya geldi.¹⁰

⁷ H. G. Hourani, *Islamic Rationalism: The Ethics of 'Abd al-Jabbar* (Oxford: Clarendon Press, 1971), 6-7.

⁸ Tâcüddîn es-Sübki, *Tabakâtü's-Şafiiyyetü'l-kübrâ* (Kahire: Matbaatü İsa el-Halebi, 1964-76), 5: 97. Adı ve soyu hakkında bibliyografik kaynaklardaki farklılıklar için, bk. Peters, *God's Created Speech*, 8, ss. 23, 24.

⁹ İbn Havkal (öl. 973 sonrası) Esedâbâd şehrini, cami ve pazarlara sahip olan, kenar mahallelerinde bal üretimi yapan çiftçilerin olduğu canlı bir şehir olarak nitelendiriyor. Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Alî en-Nasibi el-Bağdâdî

İbn Havkal, *Kitabu Suratü'l-ard* (Leiden: E. J. Brill, 1938), 358-59. Ayrıca bk. G. Le Strange, *Lands of the Eastern Caliphate* (London: Frank Cass, 1966), 196.

¹⁰ Hem Zehebî hem de İbnü'l-Esir, es-Safedî'nin (öl. 1363; İbnü'l-Esir'e veya onun da bilgisine temel teşkil eden muteber bir kaynağa dayanarak) Abdülcebbâr'ın 90 yılın üzerinde yaşadığını bildirmektedir. Böylece doğum tarihi 325/937 olarak, ölüm tarihi olan 415/1025'den itibaren geriye sayılarak hesaplanır. Bk. Zehebî, *Siyeru â'lâ min nübelâ* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1996), 28/17: 245; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Tarih* (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995), 11/8: 142; Selahaddîn es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefayât* (Stuttgart: Franz Steiner, 1988), 18: 31. Krş. Zehebî, *Tarihü'l-İslam* (Beyrut: Darü'l-Kitabü'l Arabî, 1988-), yılları. 401-20: 376.

Osman, Abdülcebbâr'ın doğum yılının 320/932 olduğunu, 333/944'te ölen Muhammed İbn Ahmed ez-Zi'bâki el-Basrî'yle, Abdülcebbâr'ın olgunluğa ulaştığı yıllarda çalıştığını kısmen Hatib el-Bağdâdî'nin bildirdiği ortaya çıkıyor.

Ebû Hayyân el-Tevhidî (öl. 1023) Abdülcebbâr'ı bir köylünün (*fellâh*) oğlu olarak tanıtmaktadır.¹¹ Ancak bu mütevazı başlangıçlardan sonra Abdülcebbâr müellif, fâkih ve kelâmcı olarak önemli kariyerlere ulaştı. Zehebî (öl. 748/1348) onu *allâme mütekellim* (seçkin kelâmcı) ve *min kibâri's-Şâfi'iyye* (büyük Şafîi fakihlerinden) biri olarak adlandırır.¹² Aslında bunlar Abdülcebbâr'ın kelâmî mezhebine ideolojik olarak karşı çıkan bir âlimden methiye sözcükleridir.¹³ Mu'tezile'ye daha yakın bir biyografi müellifi olan el-Hâkim Ebû Sa'd el-Beyhakî el-Cişumî* (veya el-Cüşemî öl. 1150), "Onun faziletini ve ilimdeki yüksek mevkiini hakkıyla ifade edemiyorum" demektedir.¹⁴

Bununla birlikte Zehebî ve Cişumî'nin övgülerinin karşısında *Mesâlibü'l-Vezîrayn*'ında (ya da *Ahlâku'l-Vezîrayn*) Abdülcebbâr'ı, Sâhib b. Abbâd'ın (ğulam) uşağı, vicdan yoksunu rüşvet yiyen bir saray görevlisi olarak niteleyen Tevhidî'nin münakaşası durmaktadır.¹⁵ Tevhidî, Abdülcebbâr'ı yolsuzluk, açgözlülük, aptallık ve eşcinsellik gibi şeylerle suçladığı *el-İmtâ ve'l-Muânese*'sinde, ona

Bk. Osman, *Qadi al-qudat*, 23; Hatib el-Bağdadi, *Tarihu Bağdât* (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1995), 14/11: 114.

¹¹ Ebû Hayyân Ali b. Muhammed b. Abbâs et-Tevhidî, *el-İmtâ ve'l-muânese* (Kahire: Matbaatü Lecnatü't-Te'lif, 1939), 3/1: 141. Tevhidî'yi okuduğunu bildiren İbn Hacer, Abdülcebbâr'ın babasını bir *hallâç* (*yûn taraklayan*) olarak adlandırıyor. Bk. Ebu'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Lisanü'l-Mizân* (Haydarabad: Matbaatü Meclisü Dairatü'l-Ma'arif, 1329-31), 6/3: 386; Osman, *Qadi al-qudat*, 29.

¹² Zehebî, *Siyer*, 17: 245.

¹³ Zehebî daha sonra Mu'tezile'yi, "bunlar berbat görüşlerle onun tarafından eğitilmiş insanlar" diyerek anlatıyor. "Agy. 17: 245.

* Yazar Reynolds, makalesinde "al-Jishumi" şeklinde kullanmaktadır. Bu kullanıma katılmadığımızı belirterek yazarın tercihine saygı açısından çeviri esnasında bundan böyle "Cişumî" şeklinde devam edilecektir.

¹⁴ Ebû Sa'd el-Beyhakî el-Cişumî, *Şerhu'l-Uyûni'l-Mesâil* (Tunus: Darü't-Tunusiyye li'n-Neşr, 1393/1974), 365. (Cişumî'nin bu baskıdaki çalışması Mu'tezile'nin onbirinci *tabakasıyla* başlıyor, (sonra) Ebu'l Kâsım Kâ'bî el-Belhî'nin (öl. 931) *Makâlâtı*, Eş'ari'nin *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*'i ve Abdülcebbâr'ın *Fadlû'l-İ'tizâl*'i ile devam ediyor. İbnü'l Murtâzâ'nın *Tabakâtü'l-Mu'tezile*'sine farklı bir versiyon olarak bk. (Beyrut: el-Matbaatü'l Katolikiyye, 1961), 112. Krş. Sübkî'nin Abdülcebbâr ile ilgili, "Mu'tezile onu "Kâdî'l-Kudât" [*baş kadı*] olarak adlandırmaktadır. "Bu isim ondan başkasına verilmemiştir. Hiç kimseye bu şekilde hitap edilmemiştir" şeklindeki yorumları için de krş. Sübkî, *Tabakât*, 5: 97.

¹⁵ Tevhidî, *Mesâlibü'l-Vezîrayn* (Dimeşk: Darü'l-Fikr, 1961), 66 ss.

karşı daha aşağı kalmayan düşmanlık sergilemektedir.¹⁶ Kısmen Tevhîdî'ye dayanan İbn Hacer el-Askalânî (öl. 1449) Abdülcebbâr'ı Mu'tezile'nin aşırı gidenlerinden (gulât) biri olarak nitelendirmek suretiyle eleştirir.¹⁷ Şu sözleriyle şöyle devam eder: "Abdülcebbâr o kadar çok servet kazandı ki sahip olduklarının ölçüsü itibariyle Kârûn'u andırmaya başladı". Yine de o, içerisi çürümeye yüz tutmuş,¹⁸ çok az şeyini anladığı nefret dolu bir öğretiyi ayakta tuttu. Böylece o, *Kelâm*'in ve ehlinin kötü ününe yerleşti ve uzun süre yaşadı.¹⁹

Bu nedenle kaynaklarda Abdülcebbâr'ın kişiliği üzerine şiddetli bir ihtilaf bulunmaktadır. Kaynakların üzerinde birleştikleri şey, Kâdî'nin hayatının sadece daha üstün körü ayrıntılarına dairdir. Örneğin Abdülcebbâr memleketinden ayrıldıktan sonra Hemedân'ın kuzeydoğusundaki bir şehir olan Kazvin'e ilim tdrisi için gittiği hakkında ittifak edilir.²⁰ (Buna göre) 950 yılında (989'da yeniden ifa edeceği) hac vazifesini yerine getirmek için Mekke'ye gitti.²¹ Hacdân sonra çalışmalarını (951'de) Hemedân'da ve (956'da) İsfahân'da sürdürdü.²²

Bu dönemde Abdülcebbâr, *kelâm*'da bir Eş'arî idi fakat öncelikli ilgisi *fık'h*'a idi. Bu durum Abdülcebbâr'ın Basra'ya yaklaşık 958'de gelmesinden sonra değişecektir. Mu'tezilî düşüncenin anavatanı olan

¹⁶ Aynı yazar, *el-İmtâ' ve'l-mu'ânese*, 1: 141-42.

¹⁷ İbn Hacer, *Lisânü'l-Mîzân*, 3: 386.

¹⁸ "Gizlenmiş ayrık otları". Agy. 3: 386. Krş. Tevhîdî, *el-İmtâ ve'l-mu'ânese*, 1: 141-42; Ebu'l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzûr, *Lisânü'l Arab* (Beyrut: Dâru İhyâü't-Turâsî'l-Arabî, 1418/1997), 18/14: 221.

¹⁹ İbn Hacer, *Lisânü'l-Mîzân*, 3: 386.

²⁰ Madelung, "Abdülcebbâr", 1: 116; Monnot, *Penseurs musulmans*, 13. Erken dönemlerinde Zübeyr İbn Abdü'l-Vâhid el-Esedâbâdî (öl. 958/9) ve Ebû el-Hasan İbn Seleme el-Kattân (öl. 956/7)'in gözetiminde çalıştı. Her ikisi de Zehebî tarafından Abdülcebbâr'ın hadis kaynağı olarak isimlendiriliyor (*Siyer*, 17: 244; *Târîhu'l-İslâm*, yıllar. 401-20: 376), Sübkî (*Tabakât*, 5: 97) ve Hatîb el-Bağdâdî, (*Târîhu Bağdât*, 11: 114). Ayrıca bk. Osman, *Qadi al-qudat*, 23.

²¹ Osman, *Qadi al-qudat*, 26.

²² Abdülcebbâr Hemedân'da, Ebû Muhammed Abdürrahmân el-Cellâb'dan (veya Hallâb'dan, öl. 954) ve İsfahân'da Abdullah İbn Cafer el-İsfahânî'den hadisler aldı (d. 958). Zehebî, *Siyer*, 17: 244; aynı yazar, *Târîhu'l-İslâm*, 401-20: 376; Sübkî, *Tabakât*, 5: 97; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdât*, 11: 114; İbnü'l Murtazâ, *Tabakâtü'l Mu'tezile*, 109. Ayrıca bk. Osman, *Qadi al-qudat*, 24.

Basra, erken dönem Abbâsiler'in siyasî Mu'tezililiğinin sona ermesinden sonra uzun bir süre Mu'tezile kelâm ekolü için önemli bir merkez olmaya devam etti. Abdülcebbâr'ın Mu'tezilî hocaları arasında Ebû Bekir el-Enbarî de vardı.²³ Bununla birlikte üzerinde en büyük etkiyi yapan kişi Ebû İshâk İbrahim İbn el-Ayyâş (öl. 996)'tı.²⁴ İbnü'l-Murtazâ, Abdülcebbâr'ın hocası İbn Ayyâş'ı şu sözlerle tanıttığını kaydeder: "O ilim tahsil ettiğimiz ilk kişiydi. O dindarlık, zühd ve ilim bakımından büyük bir mertebeye ulaşmıştı".²⁵ Zira bu dönem Abdülcebbâr'ın Mu'tezile'ye hararetli bir dönüş yaptığı dönemdi.²⁶

Abdülcebbâr'ın Mu'tezile'ye dönmesi, bilhassa elli yıl kadar önce Ahmed İbn Hanbel (öl. 855) tarafından ünlenmiş olan, ezelden belirlenmiş takdire/kadere uyma fikrini ve lafızcı yaklaşımı Mu'tezile'ye tercih eden Eş'arî'nin meşhur dönüşüne karşıtlık oluşturması hayat hikâyesinin ilgi çekici bir yönüdür. Abdülcebbâr (Eş'arî'nin) aksine, Mu'tezile'nin tevhid ve adaleti için, Eş'arî'nin lafızcılığını ve önceden belirlenmişlik fikrini terk etti.²⁷ Fakat Abdülcebbâr'ın dönüşü her şeyden önce *fıkhtan* ziyade *kelâm* lehinde bir karardı. Cişumî, Kâdi'yı "O *fıkhta* zirvelere ulaştı. Bundan dolayı önünde seçenekleri vardı, fakat günlerini *kelâm* ile doldurdu" diyerek tasvir etmektedir. O, "Fıkıhla uğraşanların dünyalık amaçların peşinde olduğunu ancak kelâmın en yüce olan Allah'tan başka bir hedefi olmadığını" söyledi.²⁸

²³ Madelung, "Abdülcebbâr," 116; Osman, *Qadi al-qudat*, 24.

²⁴ Cişumî, *Şerhu'l-Uyûni'l-Mesâil*, 365-66.

²⁵ İbnü'l Murtazâ, *Tabakâtü'l Mu'tezile*, 107. İbn Ayyâş, Cübbâiler'in ekolünü takip etti. Onun yazdıklarından bazılarını Abdülcebbâr *el-Muğni* adlı eserinde kayıt altına aldı. Bk. F. Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums* (Leiden: E. J. Brill, 1967-2000), 12/1: 624; Madelung, "Abdülcebbâr," 117; Osman, *Qadi al-qudat*, 24, 48.

²⁶ "Abdülcebbâr kariyerinin başlarında (*kelâm*'da) Eş'arî mezhebini, (*fıkıh*'ta) Şafîliği takip etti. Ancak âlimlerin meclislerine katıldığında, onları gözlemledi, tartıştı ve doğruyu buldu. Bu yüzden ona bağlandı. İbnü'l Murtazâ, *Tabakâtü'l Mu'tezile*, 112.

²⁷ Osman, Abdülcebbâr'ın mezhebî dönüşünün, o yirmi dört yaşındayken 346 yılında gerçekleştiğini tahmin ediyor. Bk. Osman, *Qadi al-qudat*, 43.

²⁸ Cişumî, *Şerhu'l-Uyûni'l-Mesâil*, 367; İbnü'l Murtazâ, *Tabakâtü'l Mu'tezile*, 113. Ayrıca Şafîi kronikçi İbn Kâdi Şühbe'nin Abdülcebbâr'ın hem bir *mütekellim* hem de bir *fakih* olarak çifte kabiliyeti üzerine yaptığı yorumlarına bk. İbn Kâdi

Mâhir ve hırslı bir kelâm talebesi olan Abdülcebbâr, kısa bir süre sonra Basra Mu'tezile ekolünün lideri Ebû Abdullah el-Basrî'den ilim tahsil etmek üzere Bağdat'a gitti.²⁹ El-Basrî'ye bağlanması, ameli mezhebini hocasınınki ile değiştirmeyi isteyecek kadar yeterince güçlüydü.³⁰ Ayrıca Bağdat'ta, teşbihe açık Kur'ân ayetlerinin bir tefsiri niteliğinde olan *Müteşâbihu'l-Kur'ân* adlı eseri de dâhil birçok eserini yazmaya da başladı. Kısa süre sonra (yaklaşık 970) Abdülcebbâr, Mu'tezile için önemli bir merkez olan Ramâhürmüz'de bulunur.³¹ Orada (Tevhîd ve Adalet fikirleri üzerine topladığı) devasa kelâm eseri olan *el-Muğni fî ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*'i yazmaya başladı.³² Nihayetinde 980'de (o zamana kadar Rey'e gelmişti) bu büyük çalışması tamamlandığında, Abdülcebbâr Vezir İbn Abbâd'a bir nüshasını gönderdi.³³ Sonra Abbâd resmî bir methiye ile cevap verdi:

Rahman ve Rahim olan Allah'ın adına, Allah kâdi'l-kudât'a lütfunu ihsan eylesin. Ona (*kâdi'l-kudât*)'a ihsanını bolca lütfetsin.

Şühbe, *Tabakâtü'l-Fukahâtü's-Şafiiyye* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1407/1987), 14/1: 184.

²⁹ El-Basrî üzerine, bakınız J. Van Ess, "Ebû Abdullah el-Basrî," *Encyclopedia of Islamica* 2, S:12-14; İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, ed. Teceddüd (Tahran: Dârü'l-Mâsira, 1988), 222.

³⁰ "Abdülcebbâr'a "bu ilmin her müçtehidî isabetlidir. Ben bir Hanefiyim, bu yüzden sen de Şâfi'nin ashabından oluver" diyen Ebû Abdullah [el-Basrî] ile Ebû Hanife'nin *fikhını* okumak istedi. İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l Mu'tezile*, 112. Bu naklin tahrif edildiği yeri krş. Cişumî, *Şerhu'l-Uyûni'l-Mesâil*, 367.

Nerede ve ne noktalarda olduğu belirsiz olmasına rağmen Abdülcebbâr, birçok hocadan hadis okudu ve öğrendi. (Bu konuda) Hatîb el-Bağdâdî şu hocaların isimlerini ekler: el-Kâsım İbn Ebî Sâlih el-Hemedânî, Muhammed İbn Ahmed el-Basrî, Muhammed İbn Abdullah Akhî es-Sâvî, ve Muhammed İbn Abdullah er-Ramâhürmüzî, ki o (Ramâhürmüz'da) mescidinde Abdülcebbâr'ın eğitim gördüğü, Cübbâi'nin önemli bir öğrencisi ve Eş'arî'nin muhalifi olan Ebû Muhammed Abdullah İbn Abbas er-Ramâhürmüzî'nin oğludur. Hatîb el-Bağdâdî, *Tarihü Bağdât*, 11: 114. Ayrıca bk. J. Van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra* (Berlin: Walter de Gruyter, 1991-97), 6/4: 247; Osman, *Qadi al-qudat*, 48.

³¹ Osman, 360/970'lerde Abdülcebbâr'ın Mu'tezili Ebu'l Abbas İbn Rızk ile Bağdat'ta birlikte çalıştığı İbn Abbâd'ın onu Rey'e çağırıldığı Ramâhürmüz arasında seyahat ettiğini iddia ediyor. Bk. Osman, *Qadi al-qudat*, 25.

³² Cişumî, *Şerhu'l-Uyûni'l-Mesâil*, 366.

³³ Abdülcebbâr'ın oluşturduğu mektubun metni, Kâdi Abdülmelik İbn Ahmed el-Kazvîni (öl. 1140) tarafından kaydedildi. *Ravdatü'l-Bâliğâ*'sında 148, Darü'l-Kütübü'l-Misriyye, folyo. 18-19. Bk. Cişumî, *Şerhu'l-Uyûni'l-Mesâil*, 369, n. 26.

Çünkü o, müvahhidler için bir hazine ve mülhidler için ise elem olan kitabı *el-Muğni*'yi tamamladı.³⁴

Yine de başlangıçtaki başarılarından sonra bile Abdülcebbâr bir süre mütevazı derecede varlıklı bir adam olmaya devam etti. Bu durumu Tarihçi Safedî (öl. 1363), bir gün Abdülcebbâr'ın ağır bir hastalığın tedavisi için nasıl merhem satın aldığıyla ilişkilendirir. Öyle ki hastalığı ilerleyince merhemle (merhem satın alarak) kendini tedavi etmek ile onu [geceleri ilmî faaliyetlerinde kullanmak üzere] gazyâğı olarak kullanıp ilmî çalışmalarına devam etme arasında tercih yapmak zorunda kaldı. O, çalışmayı seçti.³⁵

Öyleyse gazyâğı bile alamayacak durumda olan Abdülcebbâr, nasıl olur da İbn Hacer'in Kârûn'la karşılaştırabileceği kadar zengin bir adam haline gelir? Başarısının bir kısmı açık bir şekilde âlim olarak artan nüfuzundan dolayıydı. Cişumî şöyle diyor:

Yaşlandıkça sesinin ulaşması ve konumunun büyüklüğü ile memleketi kitapları ve talebeleriyle dolduruncaya dek öğretmeye ve yazdırmaya kararlıydı. Mu'tezile içerisinde onların itirazsız şeyhleri ve âlimleri oluncaya dek bir yetkinliğe sahip oldu. Kitapları ve risâlelerine kendisinden önce gelen mezhebin imamlarının eserlerinin yerini alacak kadar itimat edildi. Onun şöhretinin abartılı bir tanımlamaya ihtiyacı yoktur.³⁶

Ancak Abdülcebbâr, iyi bir âlim ve hoca olarak ün kazanmış olsa da aynı zamanda doğru konumlarda olan arkadaşlar edindi. Safedî'ye göre, ona Rey'deki *kâdi'l-kudât*lık makâmını kazandıran aslında sadece Abdülcebbâr'ın yazdığı ve öğrettikleri değildi. Bilakis onun kurmuş olduğu iyi bir bağlantıydı. Aynı zamanda Vezir Sâhib İbn Abbâd'ın da hocası olan üstadı Ebû Abdullah el-Basrî durumu hazırladı. Tertiplenen anlaşmaya göre:³⁷

³⁴ Cişumî, *Şerhu'l-Uyûni'l-Mesâil*, 369-70.

³⁵ Safedî, *el-Vâfi*, 18: 33.

³⁶ Cişumî, *Şerhu'l-Uyûni'l-Mesâil*, 365. Krş. İbnü'l Murtazâ, *Tabakâtü'l Mu'tezile*, 11: 114.

³⁷ El-Basrî ve İbn Abbâd'ın aynı mezhebin, Zeydî Şiiliğin, müntesibi olarak bir araya gelmeleri mümkündür: J. Kraemer Basrî'yi bir Zeydî olarak tanımlıyor (ancak herhangi bir atıfta bulunmaksızın): J. Kraemer, *Humanism in the Renaissance of Islam* (Leiden: E. J. Brill, 1992), 178. Van Ess, soruyu açıkça irdelemiyor, ancak el-Basrî'nin Zeydî olmadığını, Zeydiyye'ye yakınlığını siyasi

Es-Sâhib (İbn Abbâd), hocası Ebû Abdullah el-Basrî'den, onun bilgisi ve idaresiyle halkı mezhebine (Mu'tezile'ye) çağırarak bir adam göndermesini rica etti. (Ebû Abdullah) ona kusursuz hitabeti ve hafızası olan Ebû İshâk en-Nâsibî'yi³⁸ gönderdi. Fakat Nâsibî uygunsuz davranışlarından dolayı Sâhib için kabul görülebilir biri değildi. Sâhib, onu kabul etmediğinden bunun karşılığını verme hususunda ketum davrandı. Bir gün Nâsibî onunla yemek yerken ve kendisi de (Nâsibî) peynir tıktığı esnada, Sâhib; “çok fazla peynir yemeyin, zira fazlası akla zarar verir” dedi. Nâsibî de cevaben; “masanızda yemek yiyen insanları azarlamayın” dedi. Artık bu cevap Sâhib için can sıkıcıydı. Bu yüzden (Nâsibî)'ye kendisinden ayrılmasını emrederek beş yüz dinar, giysiler ve bir sandıkla birlikte gönderdi. Bu olayın ardından Sâhib, hocası Ebû Abdullah'a şöyle yazdı: “Bana, insanları bilgi ve davranışlarıyla tahrik etmekten ziyade zekâsıyla insanlara yol gösterecek bir adam göndermeni istiyorum”. Ebû Abdullah ona Abdülcebbâr'ı gönderdi. Sâhib, Abdülcebbâr'ın

gayelerle kabul ettiğini imâ ediyor: bk., J. Van Ess, “Ebû Abdullah el-Basrî”, 13. Bence İbn Abbâd'ın Zeydî olduğuna yönelik daha doyurucu kanıtlar vardır, en dikkat çeken kendisine de atfedilen *Kitâbü'z-Zeydiyye* adlı eserdir. (Hatta İmamî-Şii Şeyh el-Müfid (öl. 1022) bu kitabına cevap yazdı ve bunun bir Zeydîlik savunusu olduğunu ileri sürdü. Osman, *Qadi al-qudat*, 35. İbnü'l Hacer de İbn Abbâd'ın bir Zeydî olduğunu düşünmektedir. (1: 414). Ayrıca bk. İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, 150; C. Pellat, “es-Sâhib İbn Abbâd,” içinde *Abbasid Belles-Lettres* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), 102, 104; Cahen, “İbn Abbâd”, *Encyclopedia of Islamica* 2, 672; Peters, *God's Created Speech*, 7.

İbn Abbâd'ın Zeydî arka planı, Mu'tezile ve Zeydiyye arasındaki yakın ilişki hakkındaki bilinenlerle uyumaktadır. Zeydî-Mu'tezilî bağlantı, Abdülcebbâr'ın üzerine bir şerh yazdığı eserlerden biri olan Ebû Ali İbn Hallâd el-Basrî'nin (öl. 961) *el-Usûlü'l-Hamse* adlı eserinin aynısının Zeydî İmam en-Nâtık bi's-Şâhid Ebû Talib Yahya İbnü'l-Hüseyin (öl. 1033) tarafından da şerh edilmesinde görülmektedir. Leiden'de mevcuttur ms. Or. 2949. Bk. Brockelmann, *Geschichte der arabischen Literatur* (Leiden: E. J. Brill, 1937-42), S1: 343, 624. Not: Fakat Abdülcebbâr'ın çalışması günümüze ulaşmamıştır. Kendisine nispet edilen *Şerhu'l Usûlü'l-Hamse*'nin nüshası (ed. Abdülkerim Osman [Kahire: Mekâtebetü Vehbe, 1965]) aslında Abdülcebbâr'ın öğrencisi Şeşdiv Mankdim'in (Ahmed İbn Ali Ebî Hâşim el-Kazvîni, öl. 1034) eseridir. Buna bk. D. Gimaret, “Les usul al-khamsa du Qadi Abd al-Jabbar et leurs commentaires,” *Annales Islamologiques* 15 (1979), 50.

Zeydiyye ve Mu'tezile arasındaki ilişkinin daha geniş bir değerlendirmesi için, bk. Peters, *God's Created Speech*, 7; W. Madelung, *Der Imam al-Qasim b. Ibrahim und die Glaubenslehre der Zaiditen* (Berlin: de Gruyter, 1965).

³⁸ Ebû İshâk İbrahim ibn Ali en-Nâsibî. Tevhîdî'deki referansa bk. *Mukâbasât* (Bağdat: Matbaatü'l-İrşâd, 1970), 159 s.

büyük bir bilgiye ve içselleşmiş bir ahlâka sahip olduğunu gördü. Böylelikle onu kabul edilebilir buldu.³⁹

Cişümü, Abdülcebbâr'ın 360/970 yılında Rey'e ulaştığını bildirir.⁴⁰ Bununla birlikte, bu olayın daha doğru tarihlendirilmesi, muhtemelen İbnü'l-Esîr (öl. 1233) ve Abdülkerim er-Râfiî (öl. 1226)'nin *et-Tedvîn fî Ahbâri Kazvin* adlı eserinde 367/977 yılının Muharrem ayında olduğu şeklindeki tespitleridir.⁴¹ İbn Abbâd'ın bir mektubuna göre, bu (İbn Abbâd'ın) Abdülcebbâr'ı Rey⁴² ve Cibâl eyaleti çevresinin baş kadılığına atadığı yıldı.⁴³

Bu vesileyle Abdülcebbâr, İbn Abbâd tarafından bir törenle karşılandı, atanma emri şatafatlı bir belgeyle halka açık bir şekilde kayıt altına alındı.⁴⁴ Büveyhî hanedanlıklarının en önemli merkezlerinden birine *kâdi'l-kudât* atanması sebebiyle bu tür resmiyetler beklenebilir. Lâkin İbn Abbâd'ın, her ikisi de Ebû Abdullah el-Basrî'nin öğrencileri olduğundan dolayı, Abdülcebbâr'ı *kâdi'l-kudât* olarak atadığına inanmak için ciddi bir neden var.⁴⁵ (Abdülcebbâr) O'nun atanması, İbn Abbâd'ın Mu'tezile'yi yaymak adına harekete geçirdiği kamu kampanyasının bir parçasıydı. İbn Abbâd, "insanları *mezhebine* (Mu'tezile'ye) çağırarak bir adam" arıyordu. İbn Abbâd, elbette sadece bir vezir değildi. O aynı zamanda bir *mütekellim* ve Mu'tezililiği yaymak adına çeşitli eserler kaleme alan biriydi.⁴⁶

³⁹ Safedî, *el-Vâfi*, 18: 32.

⁴⁰ Cişümü, *Şerhu'l-Uyûni'l-Mesâil*, 366; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 112.

⁴¹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fî't-Tarih*, 7: 380; Abdülkerim İbn Muhammad er-Râfiî, *et-Tedvîn fî ahbâri Kazvin* (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1408/1987), 4/3: 125.

⁴² Bk. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fî't-Tarih*, 7: 380; Krş. Sübkî, *Tabakât*, 5: 97.

⁴³ Rey'den başka Kazvin, Sühreverd ve Kum da dâhildi. Bk. Sâhib b. Abbâd, *Resâil* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1366/1947), 42-46.

⁴⁴ Osman, *Qadi al-qudat*, 36.

⁴⁵ El-Basrî, ayrıca ona *eş-Şeyhu'l-Mürşid* diyen İbn Abbâd'ın hocasıdır. Bu esnada İbn Abbâd, el-Basrî'nin Mu'tezilî okulunun güçlü bir siyasi hâmisidir ki el-Basrî ondan *İmâdü'd-Dîn* olarak bahseder. Bk. Van Ess, "Ebû Abdullah el-Basrî", 12-14; Osman, *Qadi al-qudat*, 36.

⁴⁶ İbn Abbâd, *el-İbâne an mezheb ehli'l-'adl bi hucâci'l-Kur'ân ve'l-akl* ile *et-Tezkire fî'l-usûli'l-hamse* adlı eserinin yazarıdır. Bk. Pellat, "es-Sâhib İbn Abbâd", 103; Osman, "Sâhib basitçe sadece politik hedeflere hitap eden bir yönetici değildi,

Böylelikle İbn Abbâd ve Abdülcebbâr, aynı hoca ve aynı *mezhep* tarafından kaynaşmış oldu. Başlangıçta beklenebileceği gibi yakın bir ilişkiye sahip görünüyorlardı. Abdülcebbâr *el-Muğnî*'de sık sık İbn Abbâd'ın *meclislerine* katıldığını ve onun derslerindeki belagât ve *kelâm*'in yüksekliğinden duyduğu memnuniyeti dile getirir.⁴⁷ Atandıktan birkaç yıl sonra Büveyhî hükümdarı Müeyyidü'd-Devle (öl. 984) ve halife et-Tâî (öl. 1003) adına İbn Abbâd Abdülcebbâr'ı terfi ettirir ve yetki sahasını ele geçirilen yeni yerler üzerinde de genişletecektir. Bu vesileyle resmî tonda olsa da yine Kâdî'ya övgülerde bulundu:

Takvâ, onun dağı ve yoludur. Hakikat, onun menzili ve alâmetidir. Onun öğretilerinin (yani Mu'tezile) iyiliği hakkında hikmet sözlerini bildirdim. Onun bilgisinden bahsettim. Bundan dolayı, (Müeyyidü'd-Devle) Mü'minlerin sadık emiri (et-Tâî Lillah'ın) emriyle (Allah ona uzun ömürler versin) Abdülcebbâr'ın yetki sahasına önceden kendisine tahsis edilen bölgelerin yanı sıra Cürcân, Taberistan ve onların bağlı oldukları yerler eklemeyi uygun gördü.⁴⁸

Ona verilen yeni siyasî otorite sayesinde Abdülcebbâr, merhem ve gazyağı satın almak için yeterince ve hatta fazlasıyla servete sahip oldu. Artık bu yeterliydi, aslında et-Tevhîdî, Kâdî'nın diniyle âhireti kazanmadığını, daha ziyade "bu dünyayı yediği" değerlendirmesini yapabildi.⁴⁹ Siyasî ve ekonomik statüsünün yükselişte olduğu zamanda bir âlim olarak statüsü de yeni bir yükselişe geçiyordu. Hocası Abdullah el-Basrî 980'de vefat ettiğinde Abdülcebbâr, İslâm dünyasındaki en saygın Mu'tezilî âlim olarak kaldı.⁵⁰ Bu, şüphesiz ki kariyerinin zirve noktasıydı. Talebeler Abdülcebbâr'dan ders almak için uzak diyarlardan seyahat ediyorlardı. El-Cişumî tarafından kayıt altına alınan onun eser listesi,⁵¹ Mısır kadar batı ve Harezmi kadar

aynı zamanda Mu'tezilî ekolde mâhir biriydi" yorumunda bulunur. Ayrıca bk. Osman, *Qadi al-qudat*, 34; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, 1: 413-14.

⁴⁷ Ebu'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdülcebbâr el-Hemedânî, *el-Muğnî fî ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, 20/1: 254.

⁴⁸ İbn Abbâd, *Resâil*, 34; krş. Râfî, *et-Tedvîn fî ahbâri Kazvin*, 119.

⁴⁹ Tevhîdî, *el-İmtâ ve'l-muânese*, 1: 141.

⁵⁰ Osman, *Qadi al-qudat*, 43.

⁵¹ Cişumî, *Şerhu'l-Uyûni'l-Mesâil*, 368-69. Abdülcebbâr aynı zamanda İsfahân ve Asker-i Mükrem gibi şehirlere *Muğnî*'den bir şeyler öğretmek için seyahat etti: bk. Osman, *Qadi al-qudat*, 26.

doğudan gelen metinleri içeriyor. Ayrıca el-Cişumî Abdülcebbâr'ın öylesine bir saygınlığa eriştiğinden bahseder ki, onun gut/(nikriz) hastalığına yakalandığı esnada meslektaşlarının onu yürürken acı çekmesin diye omuzlarında taşıdığını bildirir.⁵²

Eğer Abdülcebbâr böylesine önemli bir konumu dikkat çekici boyuttaki siyasî ittifak dalgasına dayandırdıysa, düşüşü de aynı derecede sert olacaktı. İbn Abbâd'ın 995'teki ölümünden sonra Abdülcebbâr'ın görünüşte cezbeden kariyeri daha kötüye doğru ciddi bir dönüş yaşadı. Büveyhî emiri Fahrü'd-Devle, onu kâdî'l-kudâtık görevinden aldı ve büyük servetini müsâdere etti.⁵³ Dahası Abdülcebbâr'ın dinî bir otorite olarak ünü yerle bir oldu. Hayatının son otuz yılında Rey, İsfahân ve Kazvin şehirlerinde ders verdiğinin dışında faaliyetlerine dair neredeyse hiçbir kayıt bulunmamaktadır.⁵⁴ Bu zaman zarfında Abdülcebbâr'ın nerede olduğunu gösteren tek hususi kayıt, 1019 yılında Muhammed İbn Ebi el-Hasan el-Adlî'nin onun öğrencisinden biri olduğu Kazvin'de bulunduğunu söyleyen er-Rafîi'den gelmektedir.⁵⁵ Bir müellif olarak ürettikleri de 995 yılındaki olaylardan sonra keskin bir şekilde itibar kaybetti. Günümüze kadar ulaşan tüm eserleri arasında bu tarihten sonra tamamlanmış gibi görünen tek eseri, biyografik sözlük niteliğindeki *Fadlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*'dir.⁵⁶

Abdülcebbâr, kaynakların çoğuna göre 1025 yılında vefat etti.⁵⁷ Hatîb el-Bağdâdî (öl. 1071), Abdülcebbâr'ın ölümünden hemen sonra Rey'de bulunduğunu bildirir: “Abdülcebbâr, Horasan'a yolculuğumda ben Rey'e girmeden önce vefat etti. 415 yılındaydı. Onun âhirete irtihalini senenin başları olarak tahmin ediyorum.”⁵⁸

⁵² Cişumî, *Şerhu'l-Uyûni'l-Mesâil*, 369.

⁵³ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-tarih*, 7: 472; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, 3: 387.

⁵⁴ Osman, *Qadi al-qudat*, 26.

⁵⁵ Râfîi, *et-Tedvin fi ahbâri Kazvin*, 125; Osman, *Qadi al-qudat*, 26.

⁵⁶ Abdülcebbâr, *Fadlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile* (Tunus: Daru't-Tunusiyye li'n-Neşr, 1393/1974). Madelung (sayfa 118'de) Abdülcebbâr'ın bu proje üzerinde 390/1000 ile 407/1017 yılları arasında çalıştığını tahmin etmektedir. Daha sonra Cişumî ve İbn Murtazâ da buna eklenenecektir.

⁵⁷ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-tarih*, 8: 142, ve Safedî (*el-Vâfi*, 18: 31), 414 bilgisini veriyor (1023/4) İbnü'l-Murtazâ, (*Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 112)'de onun ölüm tarihi için 415 veya 416 sonucuna varıyor.

⁵⁸ Muharrem: bk. Hatîb el-Bağdâdî, *Tarihu Bağdât*, 11: 116.

Râfiî'de aynı yıl olduğunu fakat Cemâziye'l-ülâ olarak isimlendirdiği beşinci ayda olduğunu söylüyor.⁵⁹ Hem Zehebî hem de Şâfiî tabakât yazarı Sübkî (öl. 1370) on birinci ay olan Zilkâde 415 veya Ocak-Şubat 1025 tarihlerini işaret ediyorlar. Sübkî buna Abdülcebbâr'ın Rey'de öldüğünü ve kendine ait bir yere gömüldüğünü de eklemektedir.⁶⁰

Abdülcebbâr'ın Düşüşü

Yeniden Abdülcebbâr'ın rahmet dilemeyi reddetmesi ve güçten düşmesi gibi spesifik meselelere, ki kaynaklara göre, birbiriyle doğrudan bağlantılı iki olaya dönüyorum. İbnü'l-Esir İbn Abbâd'ın ölümüyle ilgili rivayetinde, Fahrü'd-Devle'nin Abdülcebbâr'a karşı bu hareketini, rahmet dilemeyi (terahhüm) reddetmesinin doğrudan bir sonucu olarak değerlendiriyor:

(İbn Abbâd) öldüğünde, Abdülcebbâr: “Onu rahmet dilemeye layık biri olarak görmüyorum, çünkü tevbe etmeksizin öldü” dedi. Bunun üzerine Abdülcebbâr'ın (İbn Abbâd'a) yeterince sâdık olmadığı düşünüldü. Ardından Fahrü'd-Devle, Abdülcebbâr'ı tutukladı ve onu hapse attı.⁶¹

Ancak bu rivayete rağmen, bu iki olayın birbirine bu denli bağlı olmayabileceğini düşünmek için bir sebep var. Öncelikle Fahrü'd-Devle'nin İbn Abbâd'ın ölümünün ardından takındığı tavır ışığında Abdülcebbâr'ın tavrından incinmiş olabileceğini düşünmek zor görünüyor. Fahrü'd-Devle'nin İbn Abbâd'ın cenazesi evinde bulunduğu esnada mallarına el koymaya başladığı yaygın bir şekilde

⁵⁹ Râfiî, *et-Tedvin fi ahbâri Kazvin*, 125.

⁶⁰ Sübkî, *Tabakât*, 5: 97; Zehebî, *Siyer*, 17: 245; aynı yazar. *Tarîhu'l-İslâm*, yılları 410-20: 376. Bu tarih İbn Kâdi Şühbe tarafından kabul ediliyor, *Tabakât* 1: 184. Aynı zamanda bk. Osman, *Qadi al-qudat*, 27.

⁶¹ Bu Abdülcebbâr'ın durumuyla ilgili İbnü'l-Esir tarafından aktarılan versiyondur. İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Tarih*, 7: 472 (yıl 385). Aşağıdaki bir dizi kaynak tarafından bu ifade tekrarlanmaktadır. Muhammed İbnü'l-Hüseyn Ebû Şucâ, *Zeyli Tecâribü'l-Ümem* (Kahire: Matbaatü't-Temeddün, 1334/1916), 262; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, 3: 387; Yakut, *İrşâd* (Londra: Luzac, 1907-26), 2: 335; İbn Haldûn, *el-İber* (Beyrut: Daru'l-Kitâbü'l-Lübânî, 1958), 7/4: 995. İbn Abbâd'ın ölümü üzerine ayrıca bk. Ebu'l-Fidâ İsmail İbn Ali, *Muhtasar fi ahbâri'l-beşer* (Kahire: Matbaatü'l-Hüseyniyye, 1956-61), 2: 130-31.

nakledilmiştir.⁶² Bu bize, Fahrü'd-Devle'nin İbn Abbâd'la⁶³ ölüm döşeğindeki konuşması ve vezirin ölümünden sonraki aleni yasına dair rivayetlere bazı bakış açıları katıyor.⁶⁴

Fahrü'd-Devle, erkek kardeşi ve rakibi Müeyyidü'd-Devle ile yakın ilişkisinden dolayı "es-Sâhib" (arkadaş, yoldaş) adıyla bilinen İbn Abbâd'dan uzun zamandır şüphelenmekteydi. Müeyyidü'd-Devle,⁶⁵ (Fahrü'd-Devle'nin müttefikleri olan Ziyârilere ve Sâ mânilere karşı bir sefer esnasında) 984'de öldüğünde, Fahrü'd-Devle, Rey'in kontrolünü de ele geçirerek durumu lehine çevirdi. Önemli bir zafer elde ettikten sonra, gücünü sağlamlaştırmak hususunda endişeliydi ve ölen kardeşiyle iş tutan herkese karşı harekete geçmeye başladı. Bilhassa İbn Abbâd'dan endişe duyuyordu.⁶⁶ Seâlibî'ye (öl. 1038) göre Fahrü'd-Devle, yalnızca İbn Abbâd'ın hatırı sayılır nüfuzunu dikkate

⁶² Bk. Ebü Muhammed Afüddin Abdullâh b. Es'ad b. Ali b. Süleymân el-Yemenî el-Yâfiî, *Mir'atü'l-cenân ve 'ibretü'l-yakzân fi ma'rifeti havâdisi'z-zamân* (Beirut: Müessesetü'l-Alâmi li'l-Matbûât, (1390/1970), 4/3: 29; Ebü Şücâ, *Zeyli Tecâribü'l-Ümem*, 262. Krş. İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Tarih*, 7: 472; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, 3: 387; Osman (*Qadi al-qudat*, 39-40) şöyle bildiriyor:

"...fe müsâderatü'l-kâdi lâ tahtemilü't-tefsîrallezi zekerahû ba'duhum ve hüve enne sebebehâ intikâmu Fahri'd-devleti minhu li ukûkihî ve ikârihi Cemil İbn-i Abbâdin iz enne Fahra'd-devleti bede'e bi müsâderati İbn-i Abbâdin, ve cessetuhu mâ tezâlü fi beytin..."

"فمصادرة القاضي لا تحتمل التفسير الذي ذكره بعضهم وهو أن سببها انتقام فخر الدولة منه لعوقه

واكاره جميل ابن عباد اذ ان فخر الدولة بدأ بمصادرة ابن عباد وجثته ما تزال في بيت"

"Kadının ceza veya tedbir olarak bir mala el koyması, izaha muhtemel bir mesele değildir. Bazıları bu (olaydaki) müsadere sebebinin, Fahrü'd-Devle'nin Cemil b. Abbâd'ı cezalandırmak için ondan intikam almak olduğunu söylediler. Nitekim Fahrü'd-Devle, İbn Abbâd'ı müsadere etti ve evde olduğu sürece mallarının kökünü kazıdı"

⁶³ Ebü Şücâ, *Zeyli Tecâribü'l-Ümem*, 261.

⁶⁴ Vezir'in cenazesi bizzat Fahrü'd-Devle tarafından icrâ edilen bir devlet protokolüydü. Bk. Yâfiî, *Mir'atü'l-cenân*, 3: 29.

⁶⁵ Bu konuda bk. Ebu'l-Mehâsin Cemâlüddin Yûsuf b. Tağriberdî el-Atâbekî el-Yeşbugavî ez-Zâhirî İbn Tağriberdî, *en-Nücümü'z-Zâhira* (Kahire: Vizâratü't-Takâtavü'l-İrşâdü'l-Kavmi, 1963), 9/4: 170. Krş. Pellat, "es-Sâhib İbn Abbâd" 99-100.

⁶⁶ Seâlibî, Fahrü'd-Devle'nin İbn Abbâd'ı *mezhebü'l-i'tizâl* [Mu'tezile mensubu] ve *neykü'r-ricâl* [erkeklerle cinsel münasebete giren biri olarak] suçladığını bildiriyor: Ebü Mansur Abdülmelik es-Seâlibî, *Yetimetü't-Dehr* (Kahire: Matbaâtü's-Sâvî, 1353/1934), 4/3: 179.

alarak geri çevirmek üzere vezirin istifasını istedi.⁶⁷ Yürüyen bir ilişki tesis edilmiş oldu.⁶⁸

İbn Abbâd on yıldan fazla bir süre sonra vefat ettiğinde, Fahrü'd-Devle'nin tepkisi büyük olasılıkla üzüntü değil rahatlığıydı. O, bunu kardeşiyle ilişkileri olanları o ana dek İbn Abbâd'ın uzun gölgesinde korunanları ortadan kaldırarak gücünü sağlamlaştırabileceği, belki de uzun zamandır beklenen an olarak görmüş olmalıdır. Böylece Fahrü'd-Devle'nin Abdülcebbâr'a karşı hareketi, bir anlamda yarım kalmış bir işin tamamlanması anlamına geliyordu. Bu görüş 11. yüzyıl veziri Ebû Şücâ (öl. 1095)'nın ifadesiyle desteklenmektedir; İbn Abbâd öldüğü zaman Fahrü'd-Devle sadece Abdülcebbâr'ı değil, aynı zamanda İbn Abbâd'ın mütteliklerinin *tümünü* de gözaltına aldı.⁶⁹

Fahrü'd-Devle'nin hareketinin önemli ekonomik gerekçeleri de vardı. Abdülcebbâr'ı iktidardan basit bir şekilde uzaklaştırmadı, onu elinde tuttu ve yalnızca büyük bir fidye ödenmesi şartıyla salıvermek üzere gözaltına aldı (*müsâdere*). Safedî ve Ebû Şücâ'ya göre Fahrü'd-Devle, Abdülcebbâr'a kâdî'nın bin adet Mısır elbisesi satarak topladığı 3 milyon dirhem gibi fahiş bir para cezası kesti.⁷⁰ Bu arada İbnü'l-Esîr ve İbn Haldûn (öl. 1406), Abdülcebbâr'ın Fahrü'd-Devle'ye ödeme yapmak için bin adet yabancı giysi (*tayalise*)⁷¹ ve bin adet saf yün cübbe sattığını bildirmektedir.⁷² (İbn Kesîr, fahiş tazminatı bin

⁶⁷ "Fahrü'd-Devle iktidara geldiğinde, ona şöyle söyleyerek "es-Sâhib'in" vezirlikten istifa etmesini istedi, "Bu durumda sen vezirlik mirasına ben de emirlik mirasına sahibim. Her birimiz kendisinininkini korumakla yükümlü" Seâlibî, *Yettmetü't-Dehr*, 3: 171.

⁶⁸ İbn Tağriberdî, Fahrü'd-Devle'nin, İbn Abbâd'ın yetkisini, kardeşi Müeyyidü'd-Devle'nin idaresi altındakinden daha fazlasıyla arttırdığını bildirdi: İbn Tağriberdî, *en-Nücümü'z-Zâhira*, 4: 170.

⁶⁹ Ebû Şücâ, *Zeyli Tecâribü'l-Ümem*, 264.

⁷⁰ Bk. agy. 262; Yakût, *İrşâd*, 2: 335; Safedî, *el-Vâfi*, 18: 33; Fahrü'd-Devle'nin, Kâdî olarak Abdülcebbâr'ın Rey'deki yerine (Cürcânî'de bk. Çişumî, *Şerhu'l-Uyûni'l-Mesâil*, 380) Ebu'l-Hasan Ali İbn Abdülaziz el-Cürcânî'yi atadığına dair üç yorum (Ebû Şücâ, *Zeyli Tecâribü'l-Ümem*, 263) Osman, Fahrü'd-Devle'nin verdiği para cezasının aslında 3 milyon değil 3 bin dirhem olduğunu belirtiyor. Osman, *Qadi al-qudat*, 32. Ancak Ebû Şücâ'nın biyografisinin içeriği (Yakût ve Safedî ile uyumlu olarak), bu miktarın gerçekten 3 milyon dirhem olduğunu açıkça söylüyor.

⁷¹ Bu kavram için bk. E. Lane, *An Arabic-English Lexicon* (London: Williams and Norgate, 1863-93), 5: 1866-67.

⁷² İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Tarih*, 7: 472; İbn Haldun, *el-İber*, 4: 995.

tayalise ve bin takım zırh olarak niteler, ancak onun olaylarla ilgili rivayeti diğerlerinden daha az güvenilirdir).⁷³

Bu arada Abdülcebbâr'ın bu miktarda parayı toplayabildiği gerçeği onun ne kadar zengin olduğunu gösteriyor. İbnü'l-Esîr, Abdülcebbâr'ın "en ahlâklı" kamu görevlisi olmadığına işaret eden bu zenginlik göstergesine bakarak Abdülcebbâr'ın İbn Abbâd'ı tevbe etmemekle itham etmesindeki ikiyüzlülüğüne şaşırılmaktadır. O, "[Abdülcebbâr] neden kendine dönüp bakmadı ve böylesi bir yekûnu alıp başkasına vermeden toplayıp durmaktan dolayı niçin pişmanlık duymadı?" diye merak eder.⁷⁴ Yakût (öl. 1229), fikrinde daha tahripkâr olmayı sürdürür: "(Abdülcebbâr) bir Müslümanın elinde bir çeyrek dinar yüzünden ebedî cehennem ateşine gideceğini iddia etti, fakat bu servetin tamamı yozlaşmış kadılığından geldi. O gerçek bir inkârcıdır".⁷⁵

Son olarak, *rahmet dileme* hadisesi meydana geldiği esnada, Fahrü'd-Devle'nin ciddi bir ekonomik fona hususen ihtiyacı olduğuna inanmak için sebep de bulunmaktadır. Zira İbn Abbâd'ın ölümünden hemen önce, Fahrü'd-Devle Sebüktegin (öl. 997) ve oğlu Mahmûd (Gazneli, öl. 1030) liderliğindeki Gazneli kuvvetlerine Rey'i istilâ etmemeleri için yüklü bir miktar haraç ödedi.⁷⁶ Böylece Abdülcebbâr'a karşı harekete geçmenin siyasî sâiklerine ekonomik baskılar da eklenmiş oldu.

Terahhüm Sorunu

Bütün bunlar iki ihtimali gösteriyor: Biri, *terahhüm* olayının hiç yaşanmadığı; Abdülcebbâr'a karşı hareketi meşrulaştırmak için Fahrü'd-Devle tarafından uydurulduğu veya ikincisi, bu hâdisenin gerçekten vukû bulduğu ve artık buna binaen Fahrü'd-Devle

⁷³ İbn Kesîr, amcası Fahrü'd-Devle'nin değil, Bahâü'd-Devle'nin Abdülcebbâr'a para cezası verdiğini naklediyor. Bk. Ebu'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddin Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dimaşkî eş-Şâfiî İbn Kesîr, *Kitâbü'l- Bidâye ve'n-Nihâye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 15/11: 313.

⁷⁴ Bu benim kullandığım İbnü'l-Esîr'in *el-Kâmil*'indeki (7: 472) versiyonunda "kendinle yüzleş" şeklinde görünür. *Tornberg* baskısının okuması (Leiden: E. J. Brill, 1851-76) daha tercihe şayandır: (Orada) "kendine bak".

⁷⁵ Yakût, *İrşâd*, 2: 335.

⁷⁶ Bk. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Tarih*, 7: 466-7.

tarafından hareketi için bir meşrulaştırma aracı olarak kullanıldığıdır. Bu mesele tek bir sorunun cevabına dayanıyor: Abdülcebbâr'ın İbn Abbâd'a rahmet dilemeyi reddetmek için bir nedeni var mıydı?

Bu sorunun cevabı, İbnü'l-Esir ve Yakût'un terahhüm olayı üzerine (daha önce alıntı yapılan) Abdülcebbâr'ın kitap kurdu ve dindâr bir âlimden daha fazlası olduğunu ileri süren gözlemlerinde yatar. Bu hadise ışığında her iki yazar da onu açgözlü -belli bir dereceye kadar- ikiyüzlü olarak görmektedir. Ne ilginçtir ki modern araştırmacılar nezdinde Abdülcebbâr'ın ahlâkı tartışılmazdır.⁷⁷ Abdülcebbâr'ın *terahhüm* olayındaki masumiyetini sorgulamaya istekli görünen tek araştırmacı, "çilekeş İbn Abbâd kendisine karşı bir tür centilmence tarz içerisinde davrandığı ve ölümü esnasındaki tavrı da hali hazırda ortaya konulan koruması altındaki [Abdülcebbâr'a] gösterdi" şeklinde açıklama yapan C. Pellat'dır.⁷⁸ Şaşırılmayacağımız üzere Pellat'ın yorumu, Abdülcebbâr değil İbn Abbâd hakkındaki bir makalesindedir. Biyografi -en azından bu olayda- menakıbnameye yönelmiştir.

Belki de şimdiye değin *terahhüm* olayının tam olarak anlaşılmasının nedeni de budur: Bu olay hakkındaki ileri sürülen açıklamalar, Abdülcebbâr'ın karakterini tam bir anlamayı yansıtamamaktadır.

Açıklama 1: Abdülcebbâr'a Kumpas Kuruldu

Osman, *terahhüm* olayını Abdülcebbâr ile İbn Abbâd arasındaki "ilişkinin berraklığını lekeleyen" tek şey olarak görüyor.⁷⁹ Madelung, Abdülcebbâr'ın rahmet niyazını dillendirmeyi reddetmesi ile alakalı rivayeti/*terahhüm*, "muhalif kaynaklara" nispet ederek daha da ileri gidiyor. Bu nedenle, kısa makalesinde uyduran kimseyi belirtmemesine rağmen rivayetin uydurulduğunu imâ ediyor. Ancak açık bir şekilde Fahrü'd-Devle baş şüpheli olacaktır. Abdülcebbâr'ın

⁷⁷ Buna örnek olarak, onun münzevilğini öne çıkaran ve zenginlik anlatılarını abartılı bulan Osman'a bk. Osman, *Qadi al-qudat*, 29-32.

⁷⁸ Pellat, "es-Sâhib İbn Abbâd", 103.

* Kavramın aslı Latince'dir. "argumentum e silentio"

⁷⁹ Osman, *Qadi al-qudat*, 37.

İbn Abbâd'a dua etmeyi reddetmesi olası bir tehdidi ortadan kaldırırken, Kârûn kadar zengin olmuş bir adamın servetine el koymak için sırf Fahrü'd-Devle tarafından uydurulmuş bir hikâye miydi?

Bu açıklama göz ardı edilemez ancak açık bir şekilde *sessiz bir argüman** gibi duruyor. *Terahhüm* hadisesine dair nakiller İslâmî kaynaklarda oldukça yaygındır ve fakat hiçbir yerde tarihsel gerçekliği sorgulanmamıştır.

Açıklama 2: Abdülcebbâr İbn Abbâd'ın Ahlâksızlığı Karşısında Çileden Çıktı

Abdülcebbâr, İbn Abbâd'a *terahhümü* reddetmenin bulunduğu sağlam konumunu ve işini riske attığını fark etmiş olmalıdır. Pekâlâ, hangi sebep risk almaya değebilirdi? Monnot, Abdülcebbâr'ın davranışını onun dinî ilkelerinin bir ifadesi olarak açıklıyor.⁸⁰ Abdülcebbâr, öylece rahat bir vicdanla İbn Abbâd için dua edemezdi, çünkü *terahhüm* yalnızca İslâm fikhını takip eden ve iyi Müslümanlar olarak ölen kimselere özgüdür. Monnot'un bu açıklamayı tasdik etmesi, İbn Abbâd'ın kişiliğine dair yaygın tasvirinin sonucudur. O bir zamanlar “edebiyatın zengin ve cömert koruyucusu”,⁸¹ Mu'tezile'nin siyasi müdafii, bayağı ve müstehcen şeylere meyilli, dindârlıktan uzak özgür-düşünen biriydi.⁸²

⁸⁰ Monnot, *Penseurs musulmans*, 17.

⁸¹ Hourani, *Islamic Rationalism*, 6. İbn Abbâd'ın meclisinde, Vezir'in, şiirlerde başarılarını ebedileştirmekten başka bir iş yapmayan, (Muhtemelen Tevhidi'nin iddia ettiği gibi sayıları 500'ü bulmasa bile) çok sayıda şair bulunmaktaydı: Bk. Cahen, “İbn Abbâd”, 672. Bu esnada Seâlibî, Vezir'in Ramazan'da her akşam 1000'den fazla misafiri *iftar* yemeğinde nasıl ağırladığını anlatarak İbn Abbâd'ın misafirperverliğini övüyor. “Bu ayda onun yaptığı ibadetler, bağışlar ve ikramlar yılın geri kalanında yaptığından daha fazlaydı”: Seâlibî, *Yetîmetü'd-Dehr*, 3: 174. İbn Abbâd, Kelâm, Arapça, Şiir (ana dili Farsça olmasına rağmen), Mühendislik, Tıp, Astronomi ve Mantık konusundaki bilgisiyle tanınıyordu: bk. İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, 1: 414.

İbn Abbâd'ın en kâmil biyografisi, Yakût'ta bulunur. *Mücemü'l-Udebâ* (Beyrut: Daru İhyaü't-Türasü'l-Arabî, 1988), 20/6: 168-317. Ayrıca bk. Seâlibî, *Yetîmetü'd-Dehr*, 3: 129 ss; Ebu'l-Ferec Cemâlüddin Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed el-Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam tarîhu'l-mülûk ve'l-Ümem* (Haydarabad: Dairatü'l-Maârifü'l-Osmaniyye, 1359), 10/7: 179 ss.

⁸² J. E. Montgomery, “Büveyhîler, Sâhib b. Abbâd ve İbnü'l-Haccâc ile birlikte özellikle 'müstehcenlik' anlamına gelen *şuh*'un İbn Abbâd'ın çıkarları etrafında kümelenen ve bunlardan beslenen hayatın ve toplumun daha kirli yönlerine

Bu tablo Ebû Hayyân Tevhîdî tarafından canlı renklerle boyanmıştır ki o, ikisi arasında bir çatışma, Tevhîdî hınç dolu biçimde işsiz bırakıncaya kadar Rey’de İbn Abbâd için çalışmaktaydı.⁸³ Tevhîdî daha sonra kitabının bir bölümünü⁸⁴ ve diğerlerinin de çoğunu⁸⁵ İbn Abbâd’ın karakterine saldırmaya adadı.⁸⁶ Vezirin dini hakkında soru sorulduğunda Tevhîdî, “Eylemlerindeki günahkarlığı ve düşüncesindeki sahtekarlığı dışında bir dini yoktu.” cevabını verdi.⁸⁷

Fakat yine de Abbâd’ın gayr-i ahlâkî veya din dışı yaşam tarzı *terahhüm* olayının elimizdeki rivayetlerinde asla açık açık ortaya konmuyor. Abdülcebbâr orada sadece *terahhüm* için dua etmeyeceğini bildiriyor, çünkü İbn Abbâd pişmanlığını izhâr edememişti. Öyleyse soru Abdülcebbâr’ın pişmanlık (*tevbe*) ile neyi kastettiğidir? Mu‘tezilî anlamı içerisinde (*tevbe*), eylem ve davranışla ilişkilidir, inanç veya *mezhep* ile alakalı değildir.⁸⁸ O vakit,

düşkün olmakla karakterize edilmiş çağın bir sloganı haline geldiğini belirtiyor. “Sukhf”, *Encyclopedia of Islamica* 2, 9: 803.

⁸³ 367/977’den itibaren (Tevhîdî) İbn Abbâd tarafından sekreter olarak vazifelendirildi. Bu durum da hiç şüphesiz önemli ölçüde kendi zor karakteri ve üstünlük duygusuna borçlu olduğu bir başarıdan başka bir şey değildir. (Örneğin, hocasının hacimli eserlerini kopyalarken “zamanını boşa harcamayı” reddetti) ve nihayet görevinden alındı. Ardından kendini kötü muamele görmüş hissetti: S. M. Stern, “Ebû Hayyân Tevhîdî”, *Encyclopedia of Islamica* 2, 1: 126. Krş. Pellat, “es-Sâhib İbn Abbâd”, 101.

⁸⁴ Tevhîdî, *el-İmtâ ve’l-Muâne*, 1: 19 ss.

⁸⁵ Tevhîdî’nin, *Mesâlibü’l-Vezîrayn* adlı eserine, bazen *Ahlâku’l-Vezîrayn* veya *Zemmü’l-Vezîrayn* olarak da atıfta bulunulur. Tevhîdî’nin risâlesi (Mesâlib) Rey’in iki vezirinin: İbn Abbâd ve Ebu’l-Fazl Muhammed İbnü’l-Amîd (öl. 970)’in kusurlarını bulmaya adanmıştır. Babasının ölümünden sonra vezarete geçen oğlu Ebu’l-Feth Ali İbnü’l-Amîd (öl. 976) ile karıştırılmamalıdır: Bk. C. Cahen, “İbnü’l-Amîd”, *Encyclopedia of Islamica* 2, 3: 703-704.

⁸⁶ Tevhîdî, İbn Abbâd’a “sıklıkla kötü yöne sapan ölçsüz bir gurur ve kendisini yaptığı her şeyle garip bir şekilde çokça gururlanmasına başkasının yaptıklarını da küçümsemeye meyletmesine sebep olan üstünlük duygusu” nispet eder. Bu onu “sert, çabuk öfkelenen, kıskanç ve biraz saf bir karakterden” bahsetmez. Bk. Pellat, “es-Sâhib İbn Abbâd”, 101.

⁸⁷ İbnü’l-Hacer, *Lisânü’l-Mizân*, 1: 415’ten alındığında. Aynı pasajda İbnü’l-Hacer, İbn Abbâd’a neden namaz kılmadığının sorulduğu bir konuşmayı kaydeder. İbn Abbâd şöyle cevap verir: “Eğer namaz kılsaydım, o zaman bir peygamber olurum”.

⁸⁸ F. Griffel şu şekilde yazmıştır, “Abdülcebbâr”, “hiçbir Müslüman inançsız olduğu için yargılanmıyor, çünkü herkesin inancında yanlışlıklar olur. Bu hoşgörü, gelenekçiler arasında en keskin rakipler için bile geçerlidir”: F. Griffel,

Abdülcebbâr, İbn Abbâd'ın İslâmî olmayan bazı davranışlarından mı rahatsız oldu? Vezîr'i Kur'an'daki ahlâkî umde (el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyi ani'l-münker, Mu'tezile'nin temel prensiplerinden biri) ile tartıp, onu yetersiz mi buldu?

Eğer durum böyleyse, niçin Abdülcebbâr, *kâdî'l-kudât*lık görevini ve daha sonraki terfiyi kabul ettiğinde, İbn Abbâd'ın davranışını neden fazlasıyla saygısız bulmadı (veya en azından neden dindârlık duyarlılıklarına kulak vermedi)? Niçin İbn Abbâd'ın ölümünden sonra aniden böyle kaygılara sahip oldu? Daha da problemli olanı: Bu teori, İbn Abbâd'ın gösterişli bir şekilde aleni tevbe ettiğine dair rivayetlerle nasıl bağdaşabilir ki? Örneğin İbnü'l-Cevzî, İbn Abbâd'ın ömrünün son demlerinde meclisini nasıl bir araya getirdiğini ve orada "Allah'ı ve sizi şahit tutuyorum ki günahlarımdan tevbe ettim" diye ilan ettiğini anlatıyor. Üstelik İbn Abbâd'ın belli bir evi "Pişmanlık/Tevbe Evi" olarak vakfettiğini bildiriyor.⁸⁹ Bu rivayet, "Tevbe/Pişmanlık evini" İbn Abbâd'ın kendi mülkü üstünde bir yapı olarak tasvîr eden İbn Kesîr tarafından da tekrarlanmaktadır. İbn Kesîr ayrıca, İbn Abbâd'ın ulemaya, tevbesinin geçerliliğini tasdik eden bir belge imzalattığından bahseder.⁹⁰ O gün orada hazır bulunan tüm âlimlerin içinde sadece bir kişinin isminden bahsediyor: Kâdî Abdülcebbâr.

Açıklama 3: Abdülcebbâr Bir Şii İçin Dua Etmeyi Reddetti

İbn Hacer, Abdülcebbâr'ın *terahhüm*ü neden ifşâ etmediğine yönelik tamamen farklı bir açıklama yapar: İbn Abbâd'ın Şia'ya müntesip olması. O, Kâdî Abdülcebbâr'ın (İbn Abbâd) için niçin dua etmesiyle ilgili olarak, "Bu Râfîzî için nasıl dua edeceğimi bilmiyorum" dediğini aktarmaktadır.⁹¹

Apostasie und Toleranz im Islam (Leiden: E. J. Brill, 2000), 157. Ayrıca bk. Griffel, Hanbelî âlimlere göre *istitâbe*'yi (tevbe çağrısı) tartışması için ayrıca bk. (agy. 145 ss.), ve *mezhebin* değil, fiillerin önemli olduğu şeklindeki Mu'tezilî "titiz ahlâk" "rigorose Moralismus" krş. (agy. 161 ss.)

⁸⁹ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 7: 180.

⁹⁰ İbn Kesîr, *Kitâbü'l-bidâye ve'n-nihâye* (Beirut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 15/11: 315.

⁹¹ İbnü'l-Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, 1: 416.

Râfızî, genellikle ilk Şiiler (yani Ali taraftarları) veya İmâmî-Şiiler için kullanılan bir terimdir ancak Zeydî-Şiiler ile de özel bağlantısı vardır.⁹² Başka bir yerde İbn Hacer, İbn Abbâd'ı, İbn Nedîm'in yaptığı gibi Zeydî olarak gösterir.⁹³ O halde eğer İbn Abbâd'ın Zeydî olduğu doğru ise, bu Abdülcebbâr'ın ona *terahhümü* geri çevirmesine neden olmuş olabilir mi?

Aslında bu pek mümkün görünmüyor. Çünkü Abdülcebbâr, Mu'tezilî selefi Câhız'ın yaptığı gibi bir Şii karşıtlığı ününe sahip değildi. Aksine, Mu'tezilî hocası Ebû Abdullah el-Basrî'nin çizgisinde, belli başlı Şii görüşlere eğilimli olduğu biliniyordu.⁹⁴ Doğrusu İbn Teymiyye (öl. 1328), Abdülcebbâr'ı *Şüliğe Meyilli Mu'tezilî*⁹⁵ olarak isimlendirir. Çünkü Hz. Ali'yi Hz. Muhammed'den sonra (Ebû Bekr, Ömer ve Osman'dan ziyade) en faziletli kişi olarak görmektedir. Dahası Abdülcebbâr öğrencileri arasında çok sayıda Şii ve özellikle Zeydî-Şiileri saymıştır.⁹⁶ Önemli bir not düşmek gerekirse; Abdülcebbâr'ın muhalif Müslümanların görüşlerine karşı reddiye yazmasına rağmen aynı zamanda oldukça kapsayıcı ve kucaklayıcı bir Müslüman tanımı yaptı, F. Griffel tarafından dikkat çekilen noktada

⁹² Terimin kökeni bazen, "Zeydiyye'nin beşinci imamı ve isim babası olan Zeyd İbn Ali'nin Ebübekir ve Ömer'i reddetmesine (*rafaza*) (ya da bu doktrin ile uyuşmayan bazı Küfeli müntesiplerin Zeyd'i reddetmesine (*rafazahu*)" atfedilir: Bk. E. Kohlberg, "el-Râfızâ", *Encyclopedia of Islamica* 2, 8: 386.

⁹³ İbnü'l-Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, 1: 414. Ayrıca bk. İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, 150; Pellat, "es-Sâhib İbn Abbâd", 102, 104; Cahen, "İbn Abbâd", 672; Peters, *God's Created Speech*, 7.

⁹⁴ Bk. Kraemer, *Humanism*, 178.

⁹⁵ Bk. Ebu'l-Abbâs Takiyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî İbn Teymiyye, *el-Mecmû'ü'l-fetavâ* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997), 37/35: 129.

⁹⁶ Abdülcebbâr'ın Zeydî öğrencileri arasında Ahmed İbn Ebî Hâşim el-Kazvîni (öl. 1034), İsmail İbn Abdullah Ebu'l-Kasım el-Bustî (öl. 1029) ve Müeyyed-billah Ahmed İbn el-Hüseyn (öl. 1021), el-Bustî'nin daha sonra Abdülcebbâr'ın muhalifi olacak olan bir hocası bulunmaktadır. Abdülcebbâr'ın İmâmî öğrencileri arasında Şerîf el-Murtazâ Ali ibn el-Hüseyn el-Mûsavî (öl. 1045) bulunur. Bk. Zehebi, *Siyer*, 17: 245; agy. *Tarihu'l-İslâm*, yıllar. 401-20: 376; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 124; Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr es-Sem'ânî, *el-Ensâb* (Haydarabad: Matbaatü Meclis-i Dâiratü'l-Maârif, ts.), 10/1: 211; Osman, *Qadi al-qudat*, 50 ss; Sezgin, *Geschichte*, 1: 626.

burasıdır.⁹⁷ O, bir Şii'yi asla Allah'ın rahmetine lâyık olmayan bir mürted olarak görmezdi.

Abdülcebbar'ın idarecilerinin, Büveyhilerin Şii olması, bu durumda kendisinin de açık bir şekilde Şia karşıtı bir açıklama yapmaya istekli olacağı hususunu daha zayıf bir ihtimal haline getirmektedir. İbn Hacer'in rivayetinin açıklaması onun kendi ön yargılarında yatıyor olabilir. Kendisi Mu'tezile ya da Şia'ya hiç de dost değildi, bu imayla her ikisini de kötü göstermeyi başarmıştır.

Yeni Bir Açıklama

İbn Abbâd'ın bir zamanlar ilim hamisi ve bir hazcı şeklindeki ününden bahsetmiştim. Ayrıca bulaştığı birçok kavga ve sorunla tanınıyordu. İbn Abbâd, iki farklı hükümdarla birlikte neredeyse yirmi yıl boyunca vezirlik görevini sürdüren zeki, pimpirikli ve kurnaz bir adamdı. Büveyhî hanedanlığının fırtınalı dünyalarında, bu iş zaten yalnızca *hilm* sahibi olmayla gerçekleştirilebilecek bir iş değildi. İbn Abbâd'ın tartışmacı bir yanı olduğu, Tevhîdî'den daha az sivri dilli olmadığı ve kavga etmeye hiç de yabancı olmadığı eserlerinde günümüze kadar ulaşan çok sayıda politik şiirden açıkça ortaya çıkmaktadır. Bu kavgalarından biri, muhalifini öldükten sonra bile lanetlemesine yol açtı, lanetlediği kişiyle ilgili bir ifadede şöyle söyler:

“Horasan'dan gelen bir elçiyi sorguladım: Şairiniz Harizmî'nin öldüğü doğru mu?

O dedi ki, “Evet”.

“Mezar taşı üzerine yakıyla yazılsın; Allah tüm böyle nankör zavallılara lanet etsin” dedim.⁹⁸

Abdülcebbar, İbn Abbâd'ın ölümünü duyunca da benzer bir sahne oluşmuş olabilir mi? Abdülcebbar, vezirin muhaliflerinden bir diğeri

⁹⁷ “Dies unterschiedliche Literaturgenre bedingt, das abweichende Glaubensgruppen in Abdalgabbars Summa [al-Mughni] anders als in al-Malatis Buch der Ermahnungen nicht als Unglaubige oder Apostaten verurteilt werden” / “Bu farklı edebî tür, Abdülcebbar'ın *el-Muğni* adlı eserinde, Mâlâtî'nin *et-Tenbîh* adlı kitabının aksine, sapkın inanç gruplarının/firkaların kâfir veya mürted olarak kınanmadığı anlamına gelmektedir”. Griffel, *Apostasie*, 153.

⁹⁸ İbn Abbâd, *Divân* (Bağdat: Matbaatü'l-Maârif, 1394/1974), 285. Kendisinden tercüme Pellat, “es-Sâhib İbn Abbâd”, 100.

miydi? İbn Abbâd'ın Harizmî'ye yaptığı gibi o da İbn Abbâd'a karşı kişisel bir husumet mi taşıyordu? İbn Abbâd ile Abdülcebbâr, sadece patron ve müşteri, vezir ve kadı değil de aynı zamanda rakipler miydi?

Bu öneri, İbn Abbâd'ın Abdülcebbâr'ı desteklediği rivayetleriyle çelişiyor gibi görünüyor. Örneğin daha önce İbn Abbâd'ın Abdülcebbâr'a; kadılığa atanması, *Muğni* adlı eserini tamamlaması ve Rey'de terfi etmesi üzerine methiyelerde bulunduğu durumlardan bahsettim. Bu iyi niyet göstergeleri Mu'tezilî biyografi yazarı Cişumî tarafından da destekleniyor, (o) şöyle diyor: “es-Sâhib onun hakkında şunları söyledi: O, ülkenin en erdemli insanlarından biridir”. Hatta bir keresinde de şöyle dedi: “O, ülkenin en zeki insanlarından biridir”.⁹⁹

Yine İbn Abbâd'dan alıntıladığımız diğer ifadeler de bu övgüyü niteliyor. Onlar, İbn Abbâd'ın cüretkâr ifadelerinin, ilişkilerinin kötüye gitmeden önce yapıldığını ya da resmî bir bağlamda yapıldığını ve İbn Abbâd'ın Abdülcebbâr hakkındaki gerçek fikirlerini yansıtmadığını öne sürmektedir. Cişumî'deki Abdülcebbâr'ın biyografisi, her şeyden önce Mu'tezile'ye dair bir tabakât sözlüğünün bir parçasıdır.¹⁰⁰ Cişumî, Mu'tezile'ye övgülerle dolu çalışmasında, büyük Mu'tezile veziri ile büyük Mu'tezile kadısı arasındaki ilişkiyi en dostane terimlerle resmetmeye çalışmayacak mı?

Tevhîdî gibi diğer kaynaklara baktığımızda farklı bir tablo odağa gelmektedir. Tevhîdî, İbn Abbâd'ın muhaliflerinden biriydi ve yazıları inkâr edilemez derecede polemikliydi. Yine de o, Rey'de İbn Abbâd tarafından bir kâtip olarak görevlendirildiğinde İbn Abbâd ile Abdülcebbâr'ın ilişkisinin ilk elden de (o) tanığıydı. Diğer şeylerin arasında Tevhîdî, 980 yılında (İbn Abbâd'ın Abdülcebbâr'ın *Muğni*'sini övdüğü yıl) İbn Abbâd'ın alenen Abdülcebbâr'ı (çok ağır ifadelerle) aşağıladığında onun meclisinde hazır bulunduğunu iddia

⁹⁹ Cişumî, *Şerhu'l-Uyûni'l-Mesâil*, 366; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 112.

¹⁰⁰ Abdülcebbâr'ın Mu'tezilesi kuşağından bahseden Cişumî: “Bunlardan erdemde ilk ve en önemlisi Abdülcebbâr'dır ve o, ekolün şeyhlerinden ve âlimlerinden kendisine ihtilaf olmaksızın o zamana kadar otorite ismiydi” demektedir. Cişumî, *Şerhu'l-Uyûni'l-Mesâil*, 365.

ediyor.¹⁰¹ Tevhîdî'ye göre, İbn Abbâd bu vesileyle Abdülcebbâr'a aşağıdaki şekilde hitap etti:

Ey Kâdî! Halin, vaktin ve ruhun nasıl? Boş zamanın ve günlük yaşantın nasıl gidiyor? Celselerin ve çalışmaların ne âlemde? (Duruşmaya gelenleri) Karalamaların ve (duruşmalarındaki insanlardan kalan) kulak çınlamaların nasıl? Saldırganlığın ve (adam) ezmelerin nasıl gidiyor? Et parçalayıp dövmelerin* nasıl gidiyor?

Tevhîdî şöyle devam eder:

Hali hazırda (İbn Abbâd), gözü dönmüş tahrikleri (*tehayyüc*)^{102*} ve ihtirasının yanı sıra büyük kibir ve densizliğinden dolayı kendini zar zor durdurabilirdi. Bu arada [Abdülcebbâr] Hemedânî ise, bir kedinin pençeleri arasında kalan minik ve korkak bir fare gibiydi. Her nefesinde daha da aşağılanmış daha da önemsizleşmişti. Bunların olmasının nedeni onun [İbn Abbâd'ın] saraydaki kibri, ancak ruhundaki ahlâkî düşüklüktü.¹⁰³

Eğer Tevhîdî'nin aktardıkları doğruysa, bu saldırı Abdülcebbâr'ın İbn Abbâd'a kin duyarak ayrılması için yeterli olmaz mı? (Tevhîdî'nin) Rivayeti tam olarak doğru olmasa da en azından ikili arasında bir tür düşmanlık olduğunu öne sürmektedir. Tevhîdî'nin bu iddiası, kendisinden daha ılımlı ve ilmî bir tarihçi olan Safedî'nin rivayeti

¹⁰¹ Bk. Tevhîdî, *Mesâlibü'l-Vezîrayn*, 66.

* Yazarın kullandığı 'Pound of meat' kelimesi argoda müstehcen anlamlarda kullanılmaktadır. Bilgi için bk. <https://www.urbandictionary.com>. Buradaki anlamla bağlam ilişkisine bakıldığında Tevhîdî, İbn Abbâd'ın Abdülcebbâr'ı herkesin içinde yenilir yutulur cinsten olmayan hatta müstehcen ve küçük düşürücü ifadelerle tahkir ettiğini ortaya koymaktadır.

¹⁰² Bu kavram, açık bir şekilde cinsel içerikli çağrışımlarda bulunuyor.

* Yazar "tahayyujuhu" yani *tehayyüc* kelimesiyle ne ifade etmek istediğini ilgili cümledeki bilgilerin aynısını başka bir eserinde de kullanarak göstermektedir. Söz gelimi diğer kullandığı eserinde (emotional and sexual) diye kelimenin iki anlamını da işaret ederken burada geçtiği haliyle sadece (sexual) anlamında olduğunu özellikle belirtiyor. (Emotional) şeklinde kullandığını bilhassa belirtmiş olsaydı muhtemelen; "insanları ezerek kendini tatmin etmek" gibi bir anlama gelebilirdi. Zikrettiğimiz esere bakmak için; Gabriel Said Reynolds, *A Muslim Theologian in the Sectarian Milieu: 'Abd Al-Jabbar and the Critique of Christian Origins* (Leiden: Brill, 2004), 56.

¹⁰³ Tevhîdî, *Mesâlibü'l-Vezîrayn*, 68.

tarafından da doğrulandı.¹⁰⁴ Safedî bu rekabetin, Abdülcebbâr'ın İbn Abbâd'a *terahhüm* telaffuz etmeyi reddetmesinin arka planında yatan sebep olduğunu savunmaktadır:

(Abdülcebbâr) başkalarının imtiyazları (hakları) hususunda dikkat eksikliğiyle tanımlanıyordu. Bunun birincil sebebi, başlangıçta Sâhib'e kitaplarının başlığında "onun görevlisi, temsilcisi ve koruması, Abdülcebbâr" yazmasıydı. Fakat İbn Abbâd ile olan durumunu gördüğünde, (İbn Abbâd) imtiyazını nasıl algıladığını ve ona nasıl cevap verdiğini (görünce), "hizmetkârı, temsilcisi ve koruması" diye yazmaya başladı. Bundan dolayı İbn Abbâd meclistekilere şöyle dedi: (Artık) "Abdülcebbâr'ın aramızdaki yeri artmıştır. O isminin geri kalanını bırakarak "Yüce/Ulu" Cabbâr adıyla kitaplarını çıkarmaya başladı".

Böylece Sâhib öldüğünde Abdülcebbâr: "Tevbesini açıkça göstermediği (*lem yuzhir tevbeteHu*) için onun üzerine rahmet niyazını söylemeyeceğim." dedi. İnsanlar bunun için Abdülcebbâr'a iftira attı ve İbn Abbâd'ın kendisi için yaptığı iyiliklerden sonra ona kızdılar.¹⁰⁵

Safedî'ye göre, Abdülcebbâr İbn Abbâd'ın ismini kitaplarına eklemeyi bıraktı ki İbn Abbâd bunu bir küstahlık eylemi olarak gördü. Dahası İbn Abbâd Abdülcebbâr'ın küfre düştüğünü ileri sürmektedir. "O, Cebbâr'ın [yani Allah'ın] kulu, *abdülcebbâr* olduğunu unuttu ve kendisini yalnızca (ilâhî isimlerden biri olan) *el-Cebbâr* olarak düşünmeye başladı. Bu hafif bir suçlama değildir.

Böylelikle Safedî, Vezir ile Kâdî arasındaki (düşmanlık boyutundaki) rekabeti doğrudan *terahhüm* olayıyla irtibatlandırıyor. Buradaki şahitliği iki kat önemlidir, çünkü (bu bilgiler) Tevhîdî'nin rivayetlerine de meşruiyet kazandırıyor. 14. yüzyılın Şamlı bir tarihçisi olan Safedî, Tevhîdî'nin İbn Abbâd ve çevresine duyduğu ön yargıların hiçbirine sahip değildi. Bu temele dayanarak bakıldığında, Abdülcebbâr'ın Vezir'in çapkınlıkla (hovardalıkla) dolu yaşam tarzına

¹⁰⁴ Onun çok sayıdaki çalışması muazzam bir bilgi çeşitliliği sunuyor. Bu çalışmalar değişmez bir şekilde öğretici ve sürekli biçimde zevklidir. Üstelik onlar sağlam ilmi yöntemlerle ve tüm görünüşleriyle iyi bir özgünlük ölçüsü ile karakterize edilirler. F. Rosenthal, "el-Safedî, Selâhaddîn", *Encyclopedia of Islamica* 2, 8: 759.

¹⁰⁵ Safedî, *el-Vaift*, 18: 33.

yönelik ahlâkî öfkesi ya da Şiilere olan ön yargısının değil, İbn Abbâd'la rekabetinin, *terahhüm* olayının ardında yattığı ortaya çıkıyor.

Sonuç

Abdülcebbâr'ın Fahrü'd-Devle tarafından görevden alınması ve sınırlandırılması onun birçok yönden trajik çöküşüydü. Görünen o ki makâmı ve servetini kaybeden Abdülcebbâr ilmî ününü de kaybetti. Bu andan itibaren neredeyse kaynaklardan kaybolmaktadır. Pekâlâ böylesine şiddetli bir düşüşün altında ne yattığı? Mevcut kaynaklar bu düşüşten Abdülcebbâr'ın kendisinin sorumlu olduğunu öne sürüyor. İbn Abbâd'a *terahhümü* gururla reddetmesi, vezirine hakarettten öfkelenen bir emir olan Fahrü'd-Devle'yi kışkırttı.

Ancak bu çalışma, Abdülcebbâr'ın düşüşüyle *terahhüm* olayının arasında oldukça yüzeysel bir ilişki olduğunu öne sürüyor. Kâdî'nin el çektilmesi, on yıldan daha önce 984'te, Rey'de Fahrü'd-Devle'nin iktidara gelmesiyle belirlenmişti aslında. İbn Abbâd'ın ölümü Abdülcebbâr'ın kaçınılmaz çöküşü için artık zamanın geldiği anlamına geliyordu. Şayet Fahrü'd-Devle'nin, erkek kardeşi ve rakibi ile çok yakın bağlantısı olan bir kadıyı ortadan kaldırma hususunda herhangi bir şüphesi varsa, bunlar muhtemelen Gaznelilerden aldığı pahalı barışın doğurduğu fon yaratma ihtiyacı nedeniyle ortadan kayboldular. Abdülcebbâr'ın görevden alınmasının kaçınılmaz olduğunu ve bunun gerçekleştirilmesinin İbn Abbâd'ın ölümünden hemen sonra adeta süvari hızında yapıldığını fark etmesi pek mümkün değildir. Çünkü kaybedecek hiçbir şeyi yoktu.

Bu çalışmanın ilk sonucu, Abdülcebbâr'ın düşme sebebinin *terahhüm* olayından değil, daha ziyade Büveyhî idaresinin siyasi manevralarından kaynaklandığıdır. Bu meyanda, Abdülcebbâr'ın kariyerinin siyasetle ne kadar iç içe geçtiği açıktır: O, siyasi bağlantıları sayesinde parlamıştı ve yine bu bağlantılar kaybolduğunda da söndü.

Oysaki bu çalışmanın sonuçları hiçbir şekilde *terahhüm* olayının etki-değerini ortadan kaldırmamaktadır. Zira bu olayın analiziyle yeni bir Abdülcebbâr imajı merceğe gelmiş olmaktadır. Abdülcebbâr,

İbn Abbâd'a merhamet beyanını ahlâkî hassasiyetten dolayı reddetmedi veya Şii karşıtı bir ön yargıya sahip olduğu için de reddetmedi, daha ziyade Vezir ile uzun zamandır devam eden rekabetinden dolayı idi. Tevhîdî ve Safedî'den gelen rivayetler, ikisinin en yakın 980'den itibaren açık rekâbet içinde olduklarını öne sürüyor. Tevhîdî, İbnü'l-Esir ve Yâkût'dan gelen diğer rivayetler, Abdülcebbâr'ın kendi gücünü arttırmak ve kendini zenginleştirmek için *Kâdi'l-Kudâtık* koltuğunu kullandığını öne sürüyor.

Abdülcebbâr açık bir şekilde ilim ehli bir kelâmcıydı veyahut ahlâklı bir kadıydı. Aynı zamanda Büveyhî iktidarındaki Rey şehrinde güç mücadelelerinin ortasında kendi veziriyle rekâbet halindeki hırslı bir kamu görevlisi olan politik bir şahsiyetti. Bu arada ahlâkî tutumu hiçbir şekilde kınamanın ötesine geçmedi. Kâdi, görev yaptığı mahkemelerindeki insanların fakirliklerinin, mağduriyetlerinin (bir zamanlar olduğu gibi) kendi fakirliğini ona devamlı surette hatırlatmış olmasına rağmen inanılmaz derecede zenginleşti. Bu yüzden Abdülcebbâr'ın karakteri sanılandan daha karmaşıktır. O, bu çalışmadan bakıldığında daha masum olsa da çok daha entrikacı ve tarihî bir şahıs olarak ortaya çıkmaktadır.

KAYNAKÇA

Abdülcebbâr, Ebu'l-Hasen Kâdi'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî. *El-Muğnî fî ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*. 20 cilt. Thk. Hıdır Muhammed Nebhâ. Beyrut: Dâru'l Kutubi'l-İlmiyye, 1971.

Abdülcebbâr, Ebu'l-Hasen Kâdi'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî. *Fadlû'l-İ'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*. Thk. Fuad Seyyid. Tunus: Dâru't-Tunusiyye li'n-Neşr, 1974.

Brockelmann, C. *Geschichte der arabischen Literatur*. Leiden: E. J. Brill, 1937-1942.

Cahen, C. "Ibn 'Abbad". *Encyclopedia of Islamica 2*. Leiden: Brill, 2009.

Cahen, C. "Ibn al'Amid". *Encyclopedia of Islamica 2*. Leiden: Brill, 2009.

Cişumî, Ebû Sa'd el-Beyhakî. *Şerhu'l Uyûni'l-Mesâ'il*. Nşr. Fuad Seyyid. Tunus: Dâru't-Tunusiyye li'n-Neşr, 1974.

Ebû Şücâ, Muhammed İbnü'l-Hüseyin. *Zeyl-i Tecâribü'l-Ümem*. Kahire: Matbaatü't-Temeddün, 1916.

Ebu'l Fidâ, İsmail İbn Ali. *Muhtasaru fî ahbari'l-beşer*. Kahire: Matbaatü'l-Hüseyniyye, 1956-1961.

Gimaret, D. "Les usul al-khamsa du Qadi Abd al-Jabbar et leurs commentaires". *Annales Islamologiques* 15 (1979).

Griffel, F. *Apostasie und Toleranz im Islam*. Leiden: E. J. Brill, 2000.

Hatib el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî. *Tarihu Bağdât*. 14 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995.

Hourani, H. G. *Islamic Rationalism: The Ethics of 'Abd al-Jabbar*. Oxford: Clarendon Press, 1971.

İbn Abbâd, Sâhib. *Resâ'il*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1947.

İbn Abbâd, Sâhib. *Dîvân*. Bağdât: Matbaatü'l-Maârif, 1974.

İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî. *el-İber*. 7 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbü'l-Lübnânî, 1958.

İbn Havkal, Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Alî en-Nasîbî el-Bağdâdî. *Kitâbü Surati'l-ard*. Leiden: E. J. Brill, 1938.

İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkı eş-Şâfî. *Kitâbü'l-bidâye ve'n-nihâye*. 15 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.

İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî, *Lisânü'l-Arab*. 18 cilt. Beyrut: Dâru İhyâ et-Türâsü'l-Arabî, 1997.

İbn Nedîm, Ebu'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk. *Fihrist*. ed. Teceddüd. Tahran: Dâru'l-Mâsira, 1988.

İbn Tağrıberdî, Ebu'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf b. Tağrıberdî el-Atâbekî el-Yeşbugavî ez-Zâhirî. *en-Nücümü'z-Zâhira*. 9 cilt. Kahire: Vizârâtü'l-Tâkata ve'l-İrşâdü'l-Kavmî, 1963.

İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbâs Takiyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî. *el-Mecmûu fetevâ*. 37 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997.

İbnü'l Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *el-Muntazam tarihu'l-mülûk ve'l-ümem*. 10 cilt. Haydarabad: Dâiratü'l-Maârifü'l-Osmaniyye, 1359.

İbnü'l Hacer, Ebu'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Lisânü'l-Mizan*. 6 cilt. Haydarabad: Matbaatü Meclisü Dâiratü'l-Maârif, 1329-1331.

İbnü'l-Esir, Ebu'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *el-Kâmil fi't-tarih*. 11 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1995.

İbnü'l-Murtazâ, el-Mehdî-Lidînillâh Ahmed b. Yahyâ. *Tabakâtü'l-Mu'tezile*. Beyrut: el-Matbaatü'l-Katolikiyye, 1961.

Kohlberg, E. "al-Rafida". *Encyclopedia of Islamica* 2. Leiden: Brill, 2009.

Kraemer, J. *Humanism in the Renaissance of Islam*. Leiden: E. J. Brill, 1992.

Lane, E. *An Arabic-English Lexicon*. London: Williams and Norgate, 1863-1893.

Le Strange, G. *Lands of the Eastern Caliphate*. London: Frank Cass, 1966.

Madelung, W. *Der Imam al-Qasim b. Ibrahim und die Glaubenslehre der Zaiditen*. Berlin: de Gruyter, 1965.

Madelung, W. "Abd al-Jabbar", *Encyclopaedia Iranica*. ed. Ehsan Yarshater. London: Routledge, 1982.

Monnot, G. *Penseurs musulmans et religions Iraniennes*. Paris: J. Vrin, 1974.

Montgomery, J. E. "Sukhf", *Encyclopedia of Islamica 2*. Leiden: Brill, 2009.

Osman, Abdülkerim. *Qadi al-qudat*. Beyrut: Darü'l-Arabiyye, 1967.

Pellat, C. "al-Sahib Ibn 'Abbad". *Abbasid Belles-Lettres*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

Peters, J. R. T. M. *God's Created Speech*. Leiden: E. J. Brill, 1976.

Rafii, Abdülkerim İbn Muhammed. *et-Tedvîn fi ahbâri Kazvîn*. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1987.

Rosenthal, F. "al-Safadi, Salah al-Din". *Encyclopedia of Islamica 2*. Leiden: Brill, 2009.

Safedi, Selahaddin. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. Stuttgart: Franz Steiner, 1988.

Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerim b. Muhammed b. Mansûr. *el-Ensâb*. 10 cilt. Haydarabad: Matbaatü Meclisü Dairatü'l-Maârif, ts.

Sezgin, F. *Geschichte des arabischen Schrifttums*. 12 cilt. Leiden: E. J. Brill, 1967-2000.

Stern, S. M. *Encyclopaedia of Islam*, new ed. 11 cilt. Leiden: E. J. Brill, 1954.

Stern, S. M. "Abu Hayyan al-Tawhidi". *Encyclopedia of Islamica 2*. Leiden: Brill, 2009.

Sübki, Tacüddin. *Tabakâtü's-Şafiiyyeti'l-Kübrâ*. Kahire: Matbaatü İsa el-Halebi, 1964-1976.

Şühbe, İbn Kâdi Ebu's-Sıdk Takıyyüddin Ebû Bekr b. Ahmed b. Muhammed el-Esedî ed-Dımaşki. *Tabakâtü'l-fukahâ eş-Şafiiyye*. 4 cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1987.

Seâlibî, Ebû Mansur Abdülmelik. *Yetîmetü'd-dehr*. 4 cilt. Kahire: Matbaatü's-Sâvî, 1934.

Tevhidî. Ebû Hayyân Alî b. Muhammed b. Abbâs et-Tevhidî, *el-İmtâ' ve'l-muânese*. 3 cilt. Kahire: Matbaatü Lecnatü'-Te'lif, 1939.

Tevhîdî. Ebû Hayyân, *Mesâlibü'l-Vezîrayn-Ahlâku'l-Vezîrayn*. Dımeşk: Dâru'l-Fıkr, 1961.

Tevhîdî. Ebû Hayyân, *Mukâbasât*. Bağdât: Matbaatü'l-İrşâd, 1970.

Van Ess, J. *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*. 6 cilt. Berlin: Walter de Gruyter, 1991-1997.

Van Ess, J. "Abu 'Abdallah al-Basri". *Encyclopedia of Islamica* 2. Leiden: Brill, 2009.

Yâfiî, Ebû Muhammed Afifüddîn Abdullâh b. Es'ad b. Alî b. Süleymân el-Yâfiî el-Yemenî. *Mir'âtü'l-cenân ve 'ibretü'l-yakẓân fı ma'rifeti havâdisi'z-zamân*. 4 cilt. Beyrut: Müessesetü'l-Âlâmi li'l-Matbûât, 1970.

Yakût, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî el-Bağdâdî er-Rûmî. *İrşâd*. London: Luzac, 1907-1926.

Yakût, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî el-Bağdâdî er-Rûmî. *Mu'cemü'l-udebâ*. 20 cilt. Beyrut: Dâru İhyâü't-Türâsü'l-Arabî, 1988.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî. *Tarîhu'l-İslam*. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l'Arabî, 1988.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî. *Siyeru a'lâmin-nübelâ'*. 28 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1996.

-İSLAM TASAVVUF DÜŞÜNCESİNİN TEŞEKKÜLÜ-

Prof. Dr. Mehmet Necmeddin BARDAKÇI- Rağbet Yayınları, İstanbul
2020, 1. Baskı, 663 sayfa.

Nida Sultan ÇELİKKAYA*



İslam düşüncesinde tasavvuf ve tarikatlar, doğuşundan günümüze hiçbir dönemde önemden hali olmamış gerek İslam'ın özü gerekse İslam dışı olduğu mahiyetindeki tartışmalarla önemini ve güncelliğini muhafaza etmeyi başarmıştır. Bu bakımdan İslam düşüncesinde büyük önemi haiz tasavvuf düşüncesinin ilk nüvelerinin ve teşekkül sürecinin ortaya konulması, zamanla geçirdiği dönüşümün tespit edilerek bu düşünceye süreç içerisinde eklemlenen uygulama ve yaklaşımların sahihini sakiminden ayırma noktasında önem arz etmektedir. M. Necmettin

Bardakçı tarafından hazırlanan 'İslam Tasavvuf Düşüncesinin Teşekkülü' isimli eser, tasavvufun teşekkülünü Hz. Peygamber devriyle başlatan değerlendirmelere eleştirel yaklaşımı, bununla birlikte İslam tasavvuf düşüncesinin alt yapısını oluşturduğu gerekçesiyle Hz. Peygamber ve zühd hayatıyla öne çıkan sahabeye atıfta bulunması, tasavvufun tarihi sosyal ve kültürel temellerine yer vermesi, tasavvufun teşekkülünden önce zühd döneminin öne çıkan isimlerinin zühd anlayışlarını Kur'an ve Sünnet eksenli

* Arş. Gör., Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Mezhepleri tarihi Anabilim Dalı, Isparta, Türkiye / e-posta: nidakardas@sdu.edu.tr / ORCID ID: 0000-0002-0755-6365

değerlendirmeye tabi tutması ve benzeri yönleriyle dikkati çekmektedir.

TÜBİTAK projesi kapsamında hazırlanmış olan ve editörlüğünü Mehmet Saffet Sarıkaya'nın yaptığı çalışma, tasavvufun teşekkül sürecinin bütün yönleriyle ortaya konulmasını amaçlamakta, bu yolla zaman içerisinde tasavvufa eklenerek gerek olumlu katkı yapan gerekse muhtevasına uygun olmayan unsurların bilinmesini sağlamayı öngörmektedir. Bu noktada müellifin nehir metaforu meseleyi anlaşılır kılmaktadır. Tasavvufu nehre benzeten müellif, doğuşundan günümüze kaynak itibarıyla tertemiz olan bu nehre sonradan katılan unsurlardan bir kısmının ona zenginlik kazandırıp kuvvetini artırdığını, bir kısmının ise kirleterek tanınmaz hale getirip mecrasından uzaklaştırdığını ifade etmektedir. Bu çalışmada nehrin kaynağına giderek tasavvufun temellerinin ortaya çıkarılıp nehir yatağında zamanla oluşan tortuların tanınmasına ve 21. yüzyılda sahih bir tasavvuf anlayışının oluşmasına katkı yapma hedefiyle kaleme alınmıştır.

Tasavvufun oluşum sürecinde siyasi, sosyal ve kültürel hayatın bir bütün olarak ele alınması çalışmanın önemli yönlerinden birini oluşturmaktadır. Bu amaçla tasavvufun farklı disiplinlerle olan ilişkileri dikkate alınarak çok yönlü bir eser kaleme alınmıştır. Çalışmanın bir diğer önemli özelliği, sûfilere nispet edilen sözlerin ve fikirlerin, varsa kendi eserlerinden, yoksa dönemin kaynaklarından tespit edilmiş olmasıdır. Bu yapılırken öncelikle eserlerin sıhhati ve otantikliği ile nispetinin güvenilirliği tespit edilmiş, daha sonra diğer dini grup, fırka ve sûfi zümrelerin eserleriyle mukayese edilerek çapraz okuma denilebilecek bir teknikle gözden geçirilmiştir. Doğru bilgiye ulaşma noktasında gösterilen bu gayret ve titizlik eserin kıymetini artırmaktadır. Zira İslam düşüncesinin çalkantılı dönemlerinde, birbirlerinden farklı düşünen kimselerin hakikati perdeleyen bazı icraatları görülebilmektedir. Özellikle İslam düşüncesinde öne çıkmış isimler çevresinde görülen bu uygulamalara, tanınmış bir kimseye kendisine ait olmayan bir eserin isnad edilmesi veyahut kendisine aidiyetinde şüphe bulunmayan bir eserin satır aralarında müellife ve yaşadığı zamana aidiyetinde kuşku uyandıracak fikir ve bilgilerin bulunması gibi örnekler verilebilir. Bunun yanında yine tanınmış simaların görüşleri, muhalifleri tarafından çarpıtılabilmekte, kendisine ait olmayan görüşler muhaliflerinin eserlerinde o kimseye isnad edilebilmektedir.¹ Bu

¹ Tarihi kaynaklardaki tarafgirlik, çarpıtma, gerçek dışı isnad ve benzeri sorunlar için bkz. Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'Htilâfu'l-Musallîn*, (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2015), 1/21; Mehmet Ali

durum, İslam düşüncesindeki şahsiyetlerin eserleri ve fikirleri tetkik edilirken çok yönlü ve titiz bir çalışmayı zorunlu kılmaktadır.

Çalışma, Giriş ve Sonuç kısımları dışında beş bölümden oluşmaktadır. ‘Tasavvufun Tarihi, Sosyal ve Kültürel Temelleri’ başlıklı Giriş bölümünde, tasavvufun Kur’anî ve Nebvî temellerine değinilerek zühd hayatıyla öne çıkan ve tasavvuf kültüründe ismine atıfta bulunulan sahabilerin yaşayışlarından örnekler verilmektedir. Zühd anlayışının İslam’ın temel kaynaklarından referanslarına atıfta bulunulması ve Hz. Peygamber ile gelecek kuşaklara rol model olma vasfını haiz sahabe tarafından uygulanış biçimine yer verilmesi tasavvufun menşei tartışmalarında önemli bir veri sunmaktadır. Zira müellif tasavvufun kaynağını kadim din ve mistik geleneklerde arama eğilimine cevap teşkil edecek bilgilere yer vermekte, bununla birlikte tasavvuf ile bahsi geçen kültürlerin benzeştiği noktalara da dikkat çekmektedir. Sözelimi Gnostik düşüncedeki zamanın başlangıcından önce bütünüyle ışıktan oluşan bir semâvî insan ve bu insandan sayısız ışık parçacıklarının meydana geldiği anlayışının, tasavvuf kültüründeki nûr-ı Muhammedî anlayışıyla örtüşmesi, yine Eski Mısır’da kurulan Bâtını/ezoterik bir öğretiyen Hermetizm’in hedefinin tasavvufta olduğu gibi akıl ve gayretle değil ancak ilhamla gerçekleşebilecek olan marifete ulaşmak olması, Şamanizm’de Şaman olabilmek gayesiyle yola giren bir kimsenin takip ettiği metotla, tasavvufun seyr-i sülûk usulü arasında benzerliklerin bulunması; sözelimi şaman adayının sırta ermek amacıyla uyguladığı halvet, halvet sırasında birlik tecrübesi yaşamaması ve tanrısal güçler tarafından müjdelenmesi ile müridin nefis tezkiyesi ve ruh arınmasını gerçekleştirmek ümidiyle çekildiği halvet esnasında gördüğü rüyalarla müjdelenmesi, şamanın yaşadığı trans hali ile sūfinin yaşadığı vecd hali arasındaki benzerlik gibi unsurlar tasavvufun menşeinin kadim din ve kültürlerde aranması gerektiğini savunanların önemli argümanlarını oluşturmaktadır. Yine Budistlerin yola girmeden Nirvana’ya ulaşamayacağı kabulü ile tasavvuftaki bir şeyhe tabi olmadan hakikate ulaşamayacağı düşüncesi, yamalı hırka giyme, sadaka taşı, iğne, tespih ve ustura taşımaları gibi benzerlikler, bunların yanı sıra Yahudi geleneğinde dünyanın mihreri olarak gösterilen ‘Saddik’ ile tasavvuftaki gavs ve kutup anlayışının benzerliği, Hristiyan mistisizmi ile tasavvuf arasındaki Allah, alem ve insan anlayışları, zühd hayatı, riyazet ve

Büyükkara, “Bir Bilim Dalı Olarak İslam Mezhepleri Tarihi ile İlgili Metodolojik Problemler”, *İslamî İlimlerde Metodoloji/Usûl Mes’alesi I-Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantıları*, 441-488; Sönmez Kutlu, “İslam Mezhepleri Tarihinde Usûl Sorunu”, *İslamî İlimlerde Metodoloji/Usûl Mes’alesi I-Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantıları*, 408-411.

uzlet ile hırka giyme adetlerindeki benzerlikler de (s. 43-61) söz konusu düşünceyi destekleyen diğer unsurlardır.

Müellif tüm bu benzerlikler dikkate alınarak tasavvufun menşeinin kadim din ve kültürlerde aranmasını doğru bulmamakta, mistik eğilimin insanlığın ortak karakteri olması hasebiyle her din ve kültür çevresinde benzer eğilimin görülebileceğini; dolayısıyla tasavvufun menşeinin, asıl yurdu olan İslamiyetin rûhânî ve ahlâkî boyutunda aranması gerektiğini savunmaktadır. Bununla birlikte müellifin, menşe itibarıyla İslâmî olan tasavvufun zamanla Mısır, Irak, Suriye ve İran gibi geniş coğrafyada karşılaştığı kadim din ve mistik hareketlerden etkilendiğini de yadsımadığına ve bu etkilenmeyi tabii bir süreç olarak değerlendirdiğine de dikkat çekmek gerekir. (s. 83) Kanaatimizce tasavvuf ile kadim din ve kültürlerin karşılaştırılmasında ortaya çıkan tabloda, tasavvufun İslam dışı din ve geleneklerden neşet ettiğini savunmak kadar², bu din ve geleneklerden hiç etkilenmeyip tamamen İslam dininin iç dinamiklerinden beslendiğini savunmanın da hakikati yansıtmadığı görülmektedir. Bu noktada müellifin tasavvuf-Şia etkileşimi hususundaki yaklaşımına da değinmek yerinde olacaktır. Müellif, bu iki dini gelenek arasındaki benzerliklerden hareketle tasavvufu Şia'dan kaynaklanmış olarak gören yaklaşımı³ eleştirmektedir. Bununla birlikte özellikle Hz. Ali'nin şahsıyla ilgili kabuller dikkate alınarak tasavvuf içerisinde yer alan alt grupların zamanla Şia'dan etkilendiğini söylemenin mümkün olduğu kanaatindedir. (s. 65, 74)

Çalışmanın 'Dünyevileşmeye Karşı Pasif Direniş: Zühd' başlıklı birinci bölümünde, bireysel pasif direniş şeklinde görülen zühd hareketinin ortaya çıkışı ve ilk zâhidlerin farklı zühd telakkilerine yer verilmiştir. Müellif, tasavvufun temel prensipleri arasında yer alan zühdün, fetihlerle elde edilen zenginliklerle refah seviyesinin yükselip lüks ve israfın yaygınlaşmasına, özellikle Emeviler döneminde uygulanan sosyal politikaların oluşturduğu problemlere ve ekseni kayan siyasete karşı ferdi bir protesto niteliğinde başladığını, zamanla bazı dindar Müslümanların hayat tarzı haline geldiğini belirtmektedir. (s. 87)

Eserde tasavvuf öncesi zühd hareketinin yalnızca zâhidlerin

² Tasavvufun menşeinin İslam dışında değerlendiren oryantalist çalışmaların bir tahlili için bkz. Hikmet Yaman, "İsmi Olmayan Bir Hakikatten Hakikati Olmayan Bir İsme Varan Yolculuk: Oryantalist Çalışmalarda Tasavvufun Menşesine Dair Tartışmalar Üzerine Bir Değerlendirme", *AKADEMİAR: Akademik İslam Araştırmaları Dergisi*, 1 (2016): 15-48; Reşat Öngören, "Tasavvuf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları 1989) 40:124.

³ Bu yaklaşımın bir örneği için bkz. Mustafa Kâmil eş-Şeybî, *es-Sıla Beyne't-Ta-savvuf ve't-Teşeyyu'*, (Beyrut: Dâru'l-Endelüs 1982).

bireysel olarak değerlendirilmesinden ziyade, ortaya çıktıkları bölgeler üzerinden oluşan zühd mektepleri şeklinde değerlendirilmesi farklılık arz etmektedir. Bu minvalde zühd hareketi; İslam düşüncesinde önemli bir yere sahip Hasan-ı Basri ve takipçilerinin ön plana çıktığı Basra ekolü, Cemel ve Sıffin savaşlarına katılmaları ve Hz. Ali ile Hz. Hüseyin'in şehit edilmesinden kendilerini sorumlu tutmaları sebebiyle pişmanlık ve hüznün duyguları öne çıkan ve tevvâbün-bekkâün adıyla anılan zahidlerin oluşturduğu Kufe ekolü, kesb anlayışlarıyla sonraki dönemde tasavvufta farklı nazariyelerin teşekkülüne kaynaklık eden Horasan ekolü ile açlık ve nefse eziyet ederek arınma anlayışının ön plana çıktığı *cüyyûn* olarak anılan Şam ekolü olmak üzere dört mektep üzerinden incelenmektedir. Bu mekteplerin kendi içerisinde insicamlı bir bütün oluşturduğunu söylemek zor olsa da, eserde yörede yetişen zâhidlerin birbirinden farklı eğilimleri de ortaya konulmakla birlikte ortak yönlerine dikkat çekildiği belirtilmelidir. Bunların yanı sıra müellif bu bölümde ayrıca, zühdün yalnızca erkeklere has bir yaşam biçimi olmadığını, zühd hayatıyla öne çıkan kadın müminlerin yaşamlarından örnekler vererek temellendirmektedir. (s. 144-151)

Birinci bölümün kanaatimizce en dikkat çekici kısmı, 3. yüzyılda teşekkül edecek olan tasavvufa temel teşkil eden zühd ekollerinin ve tasavvuf kültüründe örnek şahsiyetler olarak anılan bazı zâhid ve zâhidelerin, İslam'ın ruhuna aykırı yönlerine açıklıkla vurgu yapılmasıdır. Bu noktada iki eğilimden bahsetmek yerinde olacaktır; birincisi özellikle Horasan zühd mektebinden Şakik-i Belhi ile temsil bulan tevekkülün kesbe mani olduğu anlayışının eleştirilmesi, diğeri ise özellikle Şam mektebi başta olmak üzere, bazı zâhid ve zâhidelerin zühd hayatında aşırıya kaçan tavırlarının İslam'ın ruhundan bir sapma olarak değerlendirilmesidir. Bahsi geçen ilk eğilim, Allah'ın iradesine tam teslimiyet gösteren kişinin rızık peşinde koşmasının anlamsızlığı, hiç kimse rızıkını yemeden ölmeyeceğine göre rızık için çalışmanın tevekküle mani olduğu anlayışıdır. Müellif bu anlayışı eleştirerek insanın yeryüzünün imarı ile görevlendirildiğine, dolayısıyla hayatın dünyevileşme kısılcasına girmeden dünya ve ahiret dengesinin gözetilerek yaşanması gerektiğine vurgu yapmış, Allah Rasulü'nün '*İnsanın elinin emeği ile çalışıp kazandığından daha değerli bir kazanç olmadığını*' belirterek başkalarına yük olmamayı öğütlediğini ifade etmiştir. (s. 117-118)

Müellifin İslam'ın ruhuna aykırı olarak nitelendirdiği diğer bir yaklaşım ise bazı zâhid ve zâhidelerin vücudu halsiz bırakacak derecede ibadetlerde aşırıya kaçma ve tamamen iç dünyasına kapanarak sosyal hayattan kopma gibi bir hayatı tercih etmeleridir. Sözelimi Şam mektebinin bir mensubu olan Ebu Süleyman Dârânî'nin malların ve evlatların bir imtihan olduğunun bildirildiği

ayetten⁴ yola çıkararak insanı Allah'tan uzaklaştıran aile, mal ve evlat gibi meşguliyetlerin birer uğursuzluk olduğu ve Allah'a yaklaşmak için terkedilmeleri gerektiği düşüncesi (s. 143), yine Rabia Adeviyye gibi tevekkül anlayışıyla hastalığı tedavi ettirmeme, zühd anlayışıyla evlenmeme v.b. uygulamalar (s. 147-151) Kur'an ve sünnetin ortaya koyduğu ölçülere uymadığı ve İslam'da ruhbanlığa yer olmadığı gerekçesiyle eleştirilmiştir. Bu noktada müellifin, günümüz tasavvuf çevrelerince isimleri ön plana çıkarılıp yaşam şekilleri örnek olarak sunulan bu kimselerin yaşantılarındaki aşırılıkların Hz. Peygamber'in sünnetinden referanslarla İslam'ın ruhuna aykırı olduğunu ortaya koyması ve *'Medeni bir varlık olan insanın erdem, zühd ve verâyı yalnız başına bir çölde ya da bir dağda yaşayarak elde etmek yerine, fitratında bulunan güzel özellikleri toplum içinde yaşayarak, insanların davranışlarına tahammül ederek açığa çıkarması daha anlamlıdır'* ifadesi (s. 152) sahih zühd ve tasavvuf algısının oluşmasına katkısı bakımından önem arz etmektedir.

'İlim ve Hal Olarak Tasavvuf' başlıklı ikinci bölümde müellif, tasavvufun bir dini ilim ve hal olarak ortaya çıkışı ve gelişme seyrini ele almıştır. Tasavvuf, sūfi, fütüvvet, melâmet ve velâyet kavramları ile bu kavramlar çerçevesinde ortaya çıkan yaklaşımlar hakkında bilgi vererek farklı coğrafyalarda oluşan tasavvuf mektepleri, kurucuları, temsilcileri ve düşüncelerine yer vermiştir. Toplumun dünyaya aşırı rağbetine bir tepki olarak ortaya çıkan zühdün, zamanla dini şekilciliğe indirgemesinin yeni arayışları beraberinde getirdiğini ve tasavvuf ve sūfi kavramlarının kullanılmaya başlandığını belirten müellif, 3./9. yüzyılın ortalarına kadar sıradan bir kullanımı olan sūfi isminin daha sonra irfânî bir anlam kazandığını ifade etmektedir. Müellif, zühd ve tasavvuf dönemlerini dindarlık bağlamında aynı anlayışın devamı olarak görse de zühd ve tasavvuf arasında bazı farkların olduğuna dikkati çekmektedir.⁵ Zahidlerin pasifliğine karşı sūfilerin aktifliği, zahidlerin karamsarlıklarına karşı sūfilerin rahmeti öne çıkaran iyimserlikleri ve benzeri farklılıklara değinen müellif, 2./8. yüzyılın amel ve ibadete yoğunlaşan, büyük ölçüde sosyal ve kültürel hayattan uzaklaşan zâhidi ile 3.-4./9-10. yüzyılların bilgi nazariyesi geliştirip terminoloji oluşturan, sosyal hayattan kopmayan ve hatta topluma önderlik misyonu üstlenen sūfisinin aynı zihniyete sahip olmadığını belirtir. (s. 155-159)

Tasavvuf alanında yazılan temel eserlerde sahabe ve tabiinden bazı isimlere yer verilmesini, tasavvufun Hz. Peygamber zamanından

⁴ Enfâl 8/28.

⁵ Zühd dönemi zahidleri ile tasavvuf dönemi sūfilerinin mukayesesi için bkz. s. 158.

beri var olduğu anlayışına kapı araladığı gerekçesiyle eleştiren yazar, Hz. Peygamber zamanında toplumda zühd ve takvasıyla öne çıkan bazı sahabilerin hayat tarzlarının 3./9. yüzyılın terimi olan tasavvufla özdeşleştirilmesinin isabetli olmadığını belirtmektedir. Yazar bu durumun dini geleneklerin kendilerini Hz. Peygamber'e kadar ulaştırıp meşruiyet temeli oluşturma gayretiyle alakalı olduğu kanaatindedir. (s. 158-159)

Teşekkül sürecinde daha çok ferdi olarak yaşanan tasavvufi hayat, birçok sūfinin özel meclisler kurup müridlerine sohbet etmeye başlamasıyla zümreleşmeye dolayısıyla mektepleşmeye başlamıştır. Buradan hareketle müellif tasavvuf dönemini; Irak/Bağdat, Horasan, Mâverâünnahir, Mısır ve Endülüs tasavvuf mektepleri şeklinde gruplandırarak incelemiştir. Hem sahv ve temkin anlayışının hem de sekr ve muhabbet anlayışının temsilcilerini bünyesinde barındıran Bağdat mektebi, bir yönüyle ilimden çok amele vurgu yapan Marûf-ı Kerhî, Bişr-i Hafî, Serî es-Sakatî'nin çizgisiyle, diğer yönüyle de ilme büyük önem atfeden Haris el-Muhasibî'nin çizgisiyle temayüz etmiştir. Bağdat ekolünün tasavvuf tarihinde belki de en çok tartışılan simâsı olan Hallâc-ı Mansur hakkında müellifin görüşlerine değinmek gerekmektedir. Müellif, Bağdat tasavvuf mektebine mensup sūfiler içinde aşk, cezbe ve sekr anlayışını benimseyerek dinin kurallarını zorlayanlara az da olsa rastlanmakta olduğunu belirtmekle birlikte, Hallâc hakkında yaptığı değerlendirmelerde ortaya koyduğu tavır Hallâc'ı bu grup içinde kabul etmediğini göstermektedir. Müellife göre Hallâc, tasavvufta yüce hallere sahip olmakla birlikte gizli tutulması gereken ilahi sırları herkese söylediği için bu akıbete maruz kalmıştır. (s. 263)

Müellif, Hallâc'ın 'Ene'l-Hak' sözünü, Kasas suresinde bildirilen ağaçtan 'İnnenî eneallah' (Kasas 28/30)⁶ sözünün zuhuruyla kıyaslayarak birinin caiz görülüp diğerinin caiz görülmemesinin çelişki olduğu kanaatindedir. Allah'ın Ömer'in diliyle konuştuğu gibi Hallâc'ın diliyle de konuşabileceğini savunur. (s. 265, 266) Kanaatimizce ağaçtan sadır olan ses ile⁷, sorumluluk sahibi bir

⁶ Eserde ilgili ayet numarası sehven 50 olarak verilmiştir.

⁷ Ayette 'İnnenî eneallah' şeklinde aktarılan sesin, bizzat ağaçtan mı ağacın bulunduğu vadi tarafından mı geldiği hususu da tartışmalı bir meseledir. Nitekim Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Kur'an Yolu tefsirinde hâdise, '*Yüce Allah burada mübarek (bereketli) bir bölgede yer alan vadinin, üzerinde ağaç da bulunan sağ tarafından gelen bir sesle 'Ey Mûsâ! Muhakkak ki ben, evet, ben alemlerin rabbi Allahım' diye seslenerek Hz. Mûsâ ile vasıtasız olarak konuşmuş, böylece Mûsâ da bu ilâhî sesi duymanın korkulu heyecanını burada yaşamıştır.*' şeklinde açıklanmıştır. Hayrettin Karaman v.dğr. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir* (Ankara:

kulun iradesiyle sarf ettiği sözü aynı düzlemde değerlendirmek yerinde bir tutum değildir. Kulun cezbe halinde istemsiz sarf ettiği sözlerden sorumlu olmayacağı savunusu ise tartışma konusudur. Zira Allah'ı en çok tanıyan ve seven kimse olduğuna inandığımız Hz. Peygamber'in sünnetinde kendinden geçecek ve ne söylediğini bilmeyecek kadar cezbe hali aktarılmış değildir. İslam Allah aşkı ile bile olsa kendinden geçmeyi değil, bilakis kendinde olmayı, duyguları itidal üzere tutmayı ve dengeli bir yaşamı salık verir. Bu bağlamda yine bir mutasavvıf olan Tüsteri'nin Kitap ve Sünnetin kabul etmediği her türlü vecd ve keşfi batıl sayması⁸ kanaatimizi destekler mahiyette bir yaklaşımdır.

Benliğini mutlak benlikte yok eden kişide iddia değil teslimiyet olduğunu belirten müellifin, dolayısıyla Hallâc'ın teslimiyete dayalı 'Enel-Hak' deyişi ile Firavun'un kibir kaynaklı ve iddia ile söylediği 'ben sizin en yüce rabbinizim' sözü arasında büyük uçurumlar olduğu yaklaşımına (s. 544) katılmakla birlikte kanaatimizce 'Eğer kalbimdeki bir zerre şu dağlara atılsaydı, dağlar erirdi. Eğer ben kıyamet günü ateşe atılsam, ateş sönüp giderdi. Şayet cennete girsem, cennetin duvarları yıkılırdı.' (s. 259) ve 'Ene mine'l-Hak/Ben Hak'tanım' demesi konusunda ikaz edilmesine rağmen ısrarla tekrarladığı 'Ene'l-Hak/Ben Hakk'ım' gibi sözler, karşılığı idam olmaması gerekmele birlikte aşkın derinliğiyle açıklanabilecek kadar basit ifadeler de değildir.

Hallâc ilk aşk şehidi olarak sunulmakla birlikte idamının gerçekten sarf ettiği sözler olup olmadığı da ayrıca tartışma konusudur. Bu noktada müellifin, Hallâc'ın idam edilmesinin gerçek sebebinin şathiyeleri değil siyasi sebepler olduğunu belirtmesi dikkat çekicidir. Hallâc'ın, yönetimden memnun olmadıkları sebebiyle isyan eden ve başarısız olan bir grubu en azından manevî olarak desteklemesi sebebiyle 301/913 yılında Karmatların casusu olmakla suçlanarak tutuklanması ve dokuz yıl tutuklu kalması bu hususta önemli bir argümandır. Yine Hallâc'ın şöhretinin artarak çok sayıda mürid toplaması, yüksek rütbeli komutanlar ve üst düzey bürokratlar arasında taraftar edinmesi, zenci kölelerin isyanına olumlu yaklaşması hal-i hazırda otoriteleri zayıflamış olan Abbasi yöneticilerini endişelendirmiş ve bu durum da Hallâc'ın sonunu hazırlamıştır. Ayrıca Hallâc'ın sözleriyle, Bayezid-i Bistamî ve

Diyaret İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 4: 226, 227; Yine İbn Atıyye ibareyi 'من جهة الشجرة' (ağaç yönünden) şeklinde açıklamıştır, İbn Atıyye el-Endelusi, *el-Muharriru'l-Veciz fi Tefsiri Kitâbi'l-Aziz*, (Dâru İbn Hazm, tarihsiz), 1441.

⁸ Bkz. s. 306; Abdülkerim Kuşeyri, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye fi 'İlmi't-Tasavvuf*, (Beyrut-Dimaşk: 1995), 32; Feridüddin Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, nşr. Süleyman Uludağ, (İstanbul: Erdem Yayınları, 1993), 440, 441.

Şibli'nin ifadeleri arasında herhangi bir fark olmamasına rağmen Hallâc'ın akıbetinin idam olması düşündürücüdür. (s. 260-263) Tüm bu deliller dikkate alındığında müellifin Hallâc'ın idamının siyasi bir karar olduğu tespiti oldukça anlamlıdır.

Bağdat tasavvuf mektebine mensup sūfilerden bir diğeri olan Mârûf-ı Kerhî ile ilgili günümüze yansıyan uygulamalara dikkati çeken müellif, tasavvufta evliya türbelerini ziyaret ederek şifa arama geleneğinin Mârûf-ı Kerhî'nin kabrini ziyaret eden hastaların şifa bulduğu anlayışıyla kabrinin Bağdat'ta önemli ziyaret yerlerinden biri haline gelmesiyle başlamış olabileceğini belirtir. Müellif ayrıca tasavvuf düşüncesinde şeyhlerin vesile edinilebileceği anlayışının ilk örneklerinden biri olarak Mârûf-ı Kerhî'nin 'Allah'tan bir şey isteyeceğin zaman Mârûf'un hürmetine, diyerek iste' ifadesini sunmaktadır. (s. 203, 204)

Müellifin, Horasan tasavvuf mektebinden bahsederken literatürde ihmal edilen bir zühd hareketi olarak Kerrâmiyye'ye dikkat çekmesi önemli bir husustur. Müellif Ebu Mu'tî Mekhûl en-Nesefî'nin *Lü'lüyyât* adlı eserinde kaydettiği bilgilere dayanarak âbid ve zâhid olarak nitelediği Muhammed b. Kerrâm'ın, tasavvufun nazariye boyutunu önemsemeyen amelî zühd anlayışı ile sosyal ve kültürel hayatta derin etkiler meydana getirmesine rağmen klasik tasavvuf kaynaklarında yer almadığını belirtmektedir. Bu durumun, Kerrâmîler Hanefî iken Sülemî ve Kuşeyrî gibi müelliflerin Şafî mezhebine mensup oluşları ve o devirde Horasan'daki siyasi atmosferin İbn Kerrâm'ın düşüncelerine uygun ortam yaratmayışı ile açıklanabileceğini belirtmesi (s. 281) konuya açıklık getirmektedir.

Üçüncü bölüme 'Tasavvufun Dili: Kavramların Oluşması' başlığını veren müellif bu bölümde sūfilerin kendilerini ifade etme biçimi olarak oluşturdukları dili ortaya koymuştur. Tasavvufun teşekkül devrinde sūfilerin kullandıkları kavramların, tasavvufun kendini tanımlaması ve şer'î ilimler içerisinde yer edinmesini sağladığını belirten müellif, bir terminoloji ve epistemoloji oluşturmasını, tasavvufun kendini ispatı bağlamında değerlendirmektedir. Bunda fıkıh ve kelam dilinin meydana gelmesinin de etkisi söz konusudur. Tasavvufun oluşturduğu bu dil müellif tarafından tevbe, zühd, tevekkül, sıdk, ihlas, zikir, sabır, şükür, takvâ, verâ, murâkabe ve rıza gibi tasavvufî bakış açısıyla farklı anlamlar kazanan kavramlar özelinde incelenmiştir. Kavramlar konusunda hemfikir olan sūfilerin, onları tanımlamada ayrıştıkları noktalara dikkat çekilmiş, her bir kavrama çeşitli sūfiler tarafından yüklenen anlamlar incelenmiştir. (s. 381-461)

Müellif, tasavvufun sistemleşip özellikle bilgiye ulaşma vasıtaları hususunda ulemaya karşı alternatif oluşturma serüvenini 'Ulemaya

Meydan Okuma: Tasavvufun Kendini İspatı' adını verdiği dördüncü bölümde incelemiştir. Bu bölümde bilgi nazariyesi, bilgiye ulaşma vasıtaları ile tasavvufi bilginin ve sūfi tecrübenin değeri konu edilmiştir. Sūfilerin nūr-ı Muhammedî, fenâ ve tevhid nazariyeleri ortaya konularak sūfi tecrübenin bir değerlendirmesi yapılmıştır.

Sūfilerin, aklın sınırlı olması sebebiyle bilhassa marifet/ Allah'ı bilme noktasında akıl ve tefekkür ile ayet ve hadisin yanına keşf ve ilhamı ilave ederek kalamcı ve filozoflardan ayrıldığını belirten müellif, onların kalamcı ve filozoflardan farklı olarak marifet terimine kalbe doğan bilgi, sır/ledün bilgisi anlamı vererek insanı pasifleştirdiklerini belirtir. Sūfilerin ulemaya meydan okuması tam da bu noktada gerçekleşmektedir. Aralarında keşften ziyade akıl ve nakille elde edilen bilgiyi merkeze alan Muhâsibî gibi isimler olmakla birlikte sūfiler, bu vasıtasız bilgiyle hakikati kaynağından aldıklarına inandıkları için, onu akıl ve duyu organlarıyla elde edilen bilgiden, kendilerini de ulemadan üstün görürler (s. 468). Bu noktada Bayezid-i Bistâmî'nin *'Ey zahir ehli! Siz ilminizi ölümlerden alıyorsunuz. Biz ise Hay ve Lâ Yemût olandan alıyoruz'*⁹ ifadesi bu anlayışı özetlemesi bakımından manidardır. Bunun yanında ayet ve hadislerde müttakî mü'minleri tanımlayan velî kelimesinin, sūfiler tarafından kendilerine has bir terime dönüştürüldüğünü belirten müellif, Şia ile tasavvufun ortak terimlerinden biri olan velayet düşüncesinde karşılıklı etkileşim olmasının kaçınılmazlığına vurgu yapar. Bununla birlikte Şia'nın velayeti Hz. Ali evladıyla sınırlı tutmasına karşın, sūfilerin teorik olarak bütün müttakî mü'minlerin velî olabileceğini kabul etmeleri sebebiyle tasavvuftaki velayet anlayışının daha geniş bir bakış açısı geliştirdiğine dikkati çeker. Ayrıca müellifin hem Şia hem de tasavvufun veliyi nebiden üstün gören yaklaşımlarında bazı dış tesirlerden söz edilebileceğini belirtmesi de önemlidir (s. 484-492).

Tasavvuftaki evliya hiyerarşisine de değinen müellif, tasavvufta ve halk arasında velilere atfedilen olağanüstü güçlerin, abdal ve ricalü'l-gayb anlayışına kaynaklık eden; abdalların manevi bazı güçlere sahip oldukları, dünyanın onlar sebebiyle ayakta durduğu, insanların onlar vasıtasıyla çeşitli nimetlere eriştiği şeklindeki rivayetlerden kaynaklandığını, ancak güvenilirlikleri tartışmalı olan bu tür haberlere ihtiyatla yaklaşmak gerektiğini belirtir. Bunun yanında müellifin, bazı sūfiler tarafından velilerin sır ilimlerine vakıf oldukları belirtilerek onlara gaybî bilgilere aşinalık yüklenmesini, İslam inancına göre gaybı Allah'tan başkasının bilemeyeceği¹⁰ gerekçesiyle

⁹ s. 294, Abdurraûf Münâvî, *el-Kevâkibü'd-Dürriyye fî Terâcimi Sâdâti's-Sûfiyye*, (Kahire: Tarihsiz.) 1: 446.

¹⁰ En'am 6/59; Neml 27/65.

eleştirmesi de sahih bir velayet anlayışı oluşturulabilmesi açısından önemli bir değerlendirmedir. (s. 482-490). Müellif yine, sûfiler arasında nûr-ı Muhammedî anlayışının ortaya çıkmasından önce, eski din ve felsefe geleneklerinde benzer düşüncelerin olduğunu belirterek Müslümanlar arasında görülen nûr-ı Muhammedî anlayışının, Hermetizmdeki 'nûr', Yunan felsefesindeki 'sudûr', Filon'un 'ilâhi kelime', Sâsânilerin 'hükümdarlık nûru', Hristiyanların 'ilk akıl' ve Yahudilerin 'şekina' düşüncelerinden etkilenmiş olma ihtimalini dikkatlere sunar (s. 507-516).

Buna mukabil müellifin keşf ve ilhamın bilgi değerini yadsımaması dikkat çekici bir yaklaşımdır. Eşyanın hakikatini bilmede bir yol olan sezginin, insanın gözünü kör eden taassuptan ve hakikati idrak etmesini engelleyen hevâdan onu uzaklaştırıp mutlakin bilgisine ulaştıracağı, dolayısıyla da gözle görülenin yanı sıra kalp gözüyle müşâhede edilen; yani sezgiyle elde edilen bilgilerin de bir değeri olduğu kanaatindedir. Bilgiyi elde etme yolları olarak duyuların, doğru haber ve akli kabul eden rasyonalist yaklaşımların tesiriyle yetişen beyinlerin, bunların dışındaki idrak düzeylerine yabancı oldukları için sezgi ve buna bağlı düşünme biçimini algılamasının; aynı şekilde sezgisel akıl sahiplerinin de matematiğin verilerini kabul etmelerinin zor olduğunu belirten müellif, bu hususta bütüncül bir yaklaşımı benimseyerek iki bilgi türünün de birbirinden ayıramayacağı ve her ikisinin birlikte bir anlam ifade edeceği kanaatindedir. Zira müellife göre İslam düşüncesinde bâtın, zâhiri tamamlayan bir unsur olarak ayrı bir öneme sahiptir. Sûretten çok sîrete, dış görünüşten çok kalbe değer vermekle birlikte, zâhir olmadan sadece bâtınla yetinmek büyük bir eksiklik olarak görülmüş zâhir ve bâtının terkip edilerek anlamlı bir bütünlük sağlanması hedeflenmiştir. Dolayısıyla rasyonel düşünceyi bırakıp sadece sūfiliğe bel bağlamak, ya da bunun tam aksi irfânî bilgidен tümüyle habersiz yaşamak insanın kendi geleneğinden uzaklaşmasına yol açar (s. 533-540).

Sūfi tecrübeyle elde edilen bilginin değerini teslim etmekle birlikte bazı hususlara dikkati çeken müellif, keşf ve ilhamla sahip oldukları bilginin kesin bilgi olduğunu savunan sûfilerin, bu bilgilerin kendileri için bir değer ifade etmek yanında başkalarını da bağlayacağını iddia etmelerinin, keşfi bilginin istismar edilmesine kapı açacağını ve dinin kurallarını pörsüteceğini belirtir. Bu anlamda sūfi tecrübeyi dinin yerine koymak da dinin asliyetini kaybetmesi sonucunu doğuracaktır. Diğer taraftan müellifin sûfilerin, nassları sūfi tecrübelerine göre yorumlayıp Bâtıniliğe kapı açmalarının, din içerisinde her bir sūfi mektebin farklı bir din algısının doğmasına sebep olacağını belirtmesi son derece önemlidir. Yine ontolojik ve epistemolojik açıdan bir tecrübenin gerçek bilgi olabilmesi için doğru

olarak kabul edilen bilgilerle uyumlu olmasının şart olduğunu, bu bakımdan keşf ve ilhama dayalı bilginin vahiy bilgisi ile çelişmemesi gerektiğini belirten müellif, bazı sūfilerin kendi tecrübelerini tek gerçek görüp meşruiyet zemini aramamalarının sorun teşkil ettiği kanaatindedir. (s. 546, 547)

‘Din İlimleriyle İttifak Arayışı ve Tasavvufun Teşekkülü’ başlıklı beşinci bölümde, din ilimlerine meydan okuyan sūfilerin kendilerine gösterilen tepkiler ve tasavvufa yöneltilen eleştiriler karşısında ulema ile uzlaşma arayışına girmeleri, tasavvufa usul oluşturma çabaları ve iç tenkit mekanizmasını çalıştırıp otokontrol sağlama gayretleri üzerinde durulmuştur. Kelam, fıkıh, hadis ve tefsir alimlerinin usullerini oluşturup alanlarını müstakil bir ilim haline getirmeleri üzerine sūfilerin de Tasavvuf için bir usul oluşturup varlıklarını kabul ettirme ihtiyacı hissettiklerini belirten müellif, tevhid anlayışlarının sübjektiflik barındırmasının yöntem oluşturmaları önündeki en büyük engel olduğu kanaatindedir. Başlarda dini ilimlere alternatif olmaktan çok, tamamlayıcı bir unsur olarak kendini takdim eden tasavvufun, zamanla bir meydan okumaya dönüşerek ‘şeyhi olmayanın şeyhi şeytandır’ sözüyle vurgulanan tasavvufsuz bir dini hayatın olamayacağı anlayışına evrildiklerini belirten müellif, sūfilerin kendilerini en üstün gören bir eğilime sahip olduklarına dikkati çeker. Kelamcıların akli çıkarımlara yoğunlaşarak zühd ve takvadan uzaklaştıkları, muhaddislerin sistematik çalışmalara dalıp hadislerle amel etmeyi ihmal ettikleri, cerh ve tadil metodunun dedikodu ve gybet olduğu şeklindeki eleştirileriyle ulemanın tepkisini çekerek onların fetvalarıyla hapis, sürgün veya idam cezasına çarptırılmaları, temkin ehli bazı sūfileri bu krizden kurtulmak için ulema ile uzlaşma yolları aramaya sevk etmiştir. Bu noktada müellifin, tasavvufa ancak dini ilimleri kesb ettikten sonra intisap edilebileceği ve benzeri ilme vurgu yapan yaklaşımların bu arayışın bir tezahürü olarak ortaya çıktığını belirtmesi önemlidir. (s. 551-553)

Teşekkül devri sūfilerinin tasavvufta oluşturmaya çalıştıkları usulün çerçevesini 15 maddede (s. 558-559) çizen müellifin aktardıklarına dayanarak teşekkül dönemi sūfilerinin Kur’an ve Sünneti merkeze alan, bunlara uygun amel ile zühd ve takvaya vurgu yapan, bununla birlikte dinin prensiplerini aşan vecd hali ve şathiye türü sözlerden uzak durulmasını salık veren bir tasavvuf anlayışını ortaya koydukları söylenebilir.

Tasavvufun teşekkül sürecinin tüm yönleriyle ortaya konulmasını amaçlayan çalışma 10. yüzyıl ile sınırlandırılmış, tasavvufun ilk üç asırda geçirdiği değişiklikler ve gelişmeler ortaya konulmuştur. Bahsi geçen beş bölümde aktarılan bilgiler ve tasavvufun teşekkülü öncesi ve sonrası yer verilen dönemler bilimsel bir bakış açısıyla

değerlendirilmiş, meseleler Kur'an ve Sünnet ekseninde değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Müellifin, meselelere hem içeriden hem de eleştirel bir bakış olarak niteleyebileceğimiz yaklaşımı, eserin önemini artırmakta ve özgünlüğünü oluşturan önemli unsurlardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır.