

e-makâlât

Cilt / Volume: 14 | Sayı / Issue: 2
GÜZ / FALL 2021



Mezhep Araştırmaları Dergisi

Journal of Research of Islamic Sects

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

e-ISSN 1309-5803

E-MAKÂLÂT MEZHEP ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

e-Makâlât Journal of Islamic Sects Research

Cilt / Volume: 14 | Sayı / Issue: 2 | GÜZ / FALL 2021

Edittörler / Editors

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)

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- Yunus İbrahimoglu

İletişim / Mailing

emakalat@mezhep.org

Copyright (c) 2021 | www.emakalat.com | All Rights Reserved

www.emakalat.com

E-MAKÂLÂT MEZHEP ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

e-Makâlât Journal of Islamic Sects Research

Cilt / Volume: 14 | Sayı / Issue: 2 | GÜZ / FALL 2021

İÇİNDEKİLER | CONTENTS

Editörden | Editorial

Editörden.....621-623

Editorial

Prof. Dr. M. Saffet SARIKAYA - Doç. Dr. Rifat TÜRKEKEL - Doç. Dr. Fevzi RENÇBER

Makaleler | Articles

Şihâbeddin el-Mercânî'nin İbn Teymiyye İle İlişkisi Konusunda Rızâeddin Fahreddin'in Muallakta Bıraktığı Bir Meselenin Tahlili.....624-661

An Assessment of an Issue Rizâeddîn Fakhraddîn Left in Suspence on the Sources Used By Al-Marjânî Related to Ibn Taymiyya

Sönmez KUTLU

Din İşleri Yüksek Kurulu ve Mezhep Olgusuna Yaklaşımı..662-723

The High Board of Religious Affairs and Its Approach to the Phenomenon of the Sect/al-Madhhab

Cenksu ÜÇER

İslamcı Gençler İle İslamcı Olmayan Gençlerin Mezhep Algıları Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma724-753

A Comparative Research on the Perceptions of The Islamist Youth and Non-Islamist Youth Towards Sect Phenomenon

Ahmet Ayhan KOYUNCU-Kadir CANATAN

E-MAKÂLÂT MEZHEP ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

e-Makâlât Journal of Islamic Sects Research

Cilt / Volume: 14 | Sayı / Issue: 2 | GÜZ / FALL 2021

Şeyh Müfid'in Ebû Tâlib'in Dinî Konumuna Dair Görüşleri.....
..... **754-779**

Sheikh Mufid's Thoughts on Abu Tâlib's Religious Situation

Halil İbrahim BULUT-Cebrail KÜLLÜ

Hint Alt Kıtasında Çağdaş Dinî Bir Hareket Olarak Birelvilik.....
..... **780-822**

Barelvism as a Contemporary Religious Movement in The Indian Subcontinent

Gülşen YAĞIR AHMETOĞLU

Bir Aksiyon Adamı Olarak Abdullah Azzâm ve Cihâdî-Selefi Perspektifi.....
..... **823-861**

Abdullah Azzam As a Man of Action and His Jihadi-Salafi Perspective

Fevzi ÇAKMAK - Mehmet KUBAT

Ahmedilik'te Hilafet Eksenli Ayrışmalar.....
..... **862-903**

The Splits Based on Caliphate in Ahmadiyya

Halide Rumeysa KÜÇÜKÖNER

Maktül Şeyhülislâm Feyzullah Efendi'nin Torunu Nakîbü'l-Eşraf Abdullah Efendi'nin Hayatı ve Terekesi.....
..... **904-947**

The Life and the Heritage of Naqib al-Ashraf Abdullah Efendi, The Grandson of the Victim Shaykh al-Islam Feyzullah Efendi

Ayhan IŞIK

er-Risâletü'l-Numâniyye Eseri Doğrultusunda Nusayrî-Alevî İncancında Tevhîd İlkesinin İzahı.....
..... **948-969**

Explanation of the Principle of Tawhîd in Nusayrî-Alawite Belief in the Context of the Work of al-Risâla al-Numâniyya

Reyhan ERDOĞDU BAŞARAN

E-MAKÂLÂT MEZHEP ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

e-Makâlât Journal of Islamic Sects Research

Cilt / Volume: 14 | Sayı / Issue: 2 | GÜZ / FALL 2021

Yusuf Ziya Yörükân'ın Kalam İlmine Dair Bazı Görüşleri
.....970-986

Some Views of Yusuf Ziya Yörükân on Kalam

Murat MEMİŞ

Makâlât Geleneğinde Muhammed b. Heysem
ve Heysemiyye Mezhebi.....987-1019

Muhammad Bin Haytham in The Tradition of Maqalat and The
Haythamiyya Sect

Abdylkader DURGUTİ

Müellifi Meçhûl Bir İkrârname Risâlesinden Hareketle
Bektâşilikte İkrâr Geleneği.....1020-1048

The Tradition of Allegiance in Bektashism According to a Treatise
Whose Author Unknown

Ahmet YALÇIN

Eş'Arî'de Varlık İle Mâhiyetin Ayniyeti Meselesi: Dönemsel
Bağlam Farklılığı Mı Esasa İlişkin Bir Ayrışma Mı?
.....1049-1073

The Issue of Sameness of Existence and Essence in al-Ash'arî: Is it a
Periodical Contextual Difference or Fundamental Distinction of
Understanding?

Bilal TAŞKIN

Alevi-Bektaşî Yolunda Ahmed Yesevi'nin Yeri.....1074-1111

The Place of Ahmed Yesevi on The Alevi-Bektashi Faith

Ali Rıza ÖZDEMİR

Hadis Edebiyatında Mezheplere Yaklaşım Farklılıkları
.....1112-1163

Differences of Opinions About Sects in Hadith Literature

Mehmet Çetinkaya-Mehmet Kubat

E-MAKÂLÂT MEZHEP ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

e-Makâlât Journal of Islamic Sects Research

Cilt / Volume: 14 | Sayı / Issue: 2 | GÜZ / FALL 2021

Biyografi | Biography

Cumhuriyet Dönemi Mezhepler Tarihi Yazıcılığında Yeni Arayışlar: Yusuf Ziya Yörükân ve İçtimaiyatçı Yaklaşım1164-1184

New Approach in the Historiography, Sects in the Turkish Republic:
Yusuf Ziya Yörükân, Social Positivist Approach

Züleyha Ateş KARADERE

Kitap Tanıtım | Book Review

Tarihi Dini Sosyal ve Güncel Boyutlarıyla

Alevîlik-Bektaşîlik1185-1193

Alevism-Bektashism with its Historical, Religious, Social and Current Dimensions

Yusuf YAPICI

Horasan'da Şiilik1194-1199

Shiism in Khorasan

Rumeysa BALCI

Diğer | Other

Çocukluk ve İlk Gençlik Yıllarımda Babamla Birlikte

Yaşadığım ve Unutamadığım Bazı Anılarım1200-1205

Some Memories That I Lived With My Father During My Childhood and Early Young Years and That I Cannot Forget

Turhan YÖRÜKÂN

E-MAKÂLÂT MEZHEP ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

e-Makâlât Journal of Islamic Sects Research

Cilt / Volume: 14 | Sayı / Issue: 2 | GÜZ / FALL 2021

Danışma Kurulu | Advisory Board

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

E-MAKÂLÂT MEZHEP ARAŞTIRMALARI DERĐİSİ

e-Makâlât Journal of Islamic Sects Research

Cilt / Volume: 14 | Sayı / Issue: 2 | GÜZ / FALL 2021

Prof. Dr. Sönmez KUTLU
Ankara Ü.

Prof. Dr. Yusuf BENLİ
Erciyes Ü.

E-MAKÂLÂT MEZHEP ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

e-Makâlât Journal of Islamic Sects Research

Cilt / Volume: 14 | Sayı / Issue: 2 | GÜZ / FALL 2021

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: 14 | Sayı / Issue: 2 | GÜZ / FALL 2021

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: 14 | Sayı / Issue: 2 | GÜZ / FALL 2021

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.isnadsistemi.org adresinde ayrıntılı olarak verilmiştir.

Editörden...

Saygıdeğer Okurlar,

e-makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi olarak 14. Cilt 2. Sayı ile siz değerli okuyucularımızla buluşmanın mutluluğu içerisindeyiz.

Bu sayımızda 15 araştırma makalesi, 1 biyografi, 2 kitap tanıtım ve 1 hatıra yazısıyla sizlerin huzurundayız. Bu sayıda Mezhepler Tarihi ilmine büyük katkıları olan Prof. Dr. Yusuf Ziya Yörükân'ı ele alan 3 adet yazı yer almıştır. Yazılar daha önce Yusuf Ziya Yörükân ile ilgili düzenlenen panel bildirilerinden üretilmiştir. Yusuf Ziya Yörükân'ın oğlu Turhan Yörükân babasıyla birlikte yaşadığı ve unutamadığı bazı hatıralarını ele almış, Murat Memiş Yusuf Ziya Yörükân'ın Kalam ilmine dair bazı görüşlerini değerlendirmiş, Züleyha Ateş Karadere de Yusuf Ziya Yörükân'ın mezhepler tarihi yazıcılığına getirdiğı yeni yaklaşımları konu edinmiştir.

Sönmez Kutlu, “şihâbeddin el-Mercânî'nin İbn Teymiyye İle İlişkisi Konusunda Rızâeddin Fahreddin'in Muallakta Bıraktığı Bir Meselenin Tahlili” başlıklı yazısında “Rusya müslümanları arasında İbn Teymiyye ve eserlerine ilgi duyan ve onlardan bahseden ilk kişinin Mercânî olup olmadığı” meselesini ele alarak konuya açıklık getirmeye çalışmıştır. Prof. Dr. Cenksu Üçer ise “Din İşleri Yüksek Kurulu ve Mezhep Olgusuna Yaklaşımı” başlıklı yazısında Din İşleri Yüksek Kurulunun mezhep olgusuna karşı yaklaşımını ele alarak bu konuda okuyucu ve araştırmacılara önemli bilgiler sunmuştur. Bu çalışmanın bu çerçeve de yapılacak yeni çalışmalara vesile olacağı düşünölmektedir. E-Makâlât'ın bu sayısında Ahmet Ayhan Koyuncu ile Kadir Canatan “İslamcı Gençler İle İslamcı Olmayan Gençlerin Mezhep Algıları Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma”; Halil İbrahim

Bulut-Cebrail Küllü “Şeyh Müfid’in Ebû Tâlib’in Dinî Konumuna Dair Görüşleri”; Gülşen Yağır Ahmetoğlu “Hint Alt Kıtasında Çağdaş Dinî Bir Hareket Olarak Birelvîlik”; Fevzi Çakmak ve Mehmet Kubat “Bir Aksiyon Adamı Olarak Abdullah Azzâm ve Cihâdi-Selefi Perspektifi; Halide Rumeysa Küçüköner “Ahmedilik’te Hilafet Eksenli Ayrışmalar”; Ayhan Işık “Maktül Şeyhülislâm Feyzullah Efendi’nin Torunu Nakîbü’l-Eşrâf Abdullah Efendi’nin Hayatı ve Terekesi”; Reyhan Erdoğan Başaran “er-Risâletü’l-Numâniyye Eseri Doğrultusunda Nusayri-Alevî İnancında Tevhid İlkesinin İzahı”; Abdylkader Durguti “Makâlât Geleneğinde Muhammed b. Heysem ve Heysemiyye Mezhebi”; Ahmet Yalçın “Müellifi Meçhûl Bir İkrârname Risâlesinden Hareketle Bektâşilikte İkrâr Geleneği”; Bilal Taşkın “Eş’Arî’de Varlık İle Mâhiyetin Ayniyeti Meselesi: Dönemsel Bağlam Farklılığı Mı Esasa İlişkin Bir Ayrışma Mı?”; Ali Rıza Özdemir “Alevi-Bektaşî Yolunda Ahmed Yesevi’nin Yeri” başlıklı araştırma makaleleriyle yerini almıştır.

Yine Yusuf Yapıcı’nın “Tarihi Dinî Sosyal ve Güncel Boyutlarıyla Alevilik-Bektaşilik”; Rumeysa Balcı’nın “Horasan’da Şiilik” tanıtım yazıları da yer almaktadır.

e-Makâlât’ın bu sayısına makaleleri ve yazılarıyla katkıda bulunan başta saygıdeğer yazarlarımıza, yazıların değerlendirilme sürecinde hakem olarak destek veren saygıdeğer meslektaşlarımıza, tasarım sürecine katkı veren Yunus İbrahimoglu’na teşekkür ederiz. Ayrıca siz değerli okurlara, danışma ve editörler kurulu üyelerine ve İslam Mezhepleri Tarihi ailesinin kıymetli üyelerine teşekkür ediyoruz.

M. Saffet Sarıkaya / Rifat Türkel / Fevzi Rençber

Aralık 2021

ŞİHÂBEDDİN EL-MERCÂNİ'NİN İBN TEYMIYYE İLE İLİŞKİSİ KONUSUNDA RİZÂEDDİN FAHREDDİN'İN MUALLAKTA BIRAKTIĞI BİR MESELENİN TAHLİLİ

An Assessment of an Issue Rizâeddin Fakhraddin Left in Suspence
on the Sources Used By Al-Marjâni Related to Ibn Taymiyya

Sönmez Kutlu*

Öz

Rizâeddin Fahreddin, *İbn Teymiyye* kitabında İdil-Ural alimleri arasında İbn Teymiyye'den ilk bahsedenin Mercâni olup olmadığını tartışmaya açtı. O, Rusya Müslümanları arasında 1910'dan önce İbn Teymiyye'nin adının, eserlerinin ve görüşlerinin başkalarının kitapları üzerinden bilindiğini ileri sürdü. Onun böyle bir iddiayı ileri sürmesinin sebebi Mercâni'nin *Şerhu'l-Akâid el-Adüdiyye* haşiyesinin bir müsvedde nüshasındaki notta, İbn Teymiyye'nin "Hanbelilerin ileri gelenlerinden" ve "Hadis taraftarı olduğu", "Allah'a cihet ve mekân isnat ve ispatı ettiği", "arşın lafzi anlamda mekan olduğu", "kainâtın bütün eczâsıyla hâdis (sonradan yaratılmış) olduğunu söyleyememiş olduğu" ve "münferit eşhâsın hudûsuyla iktifâ etmiş olduğu" şeklindeki bilgiler yer almaktaydı. O, Mercâni'nin bu ifadelerinin kaynaklarını aydınlatmak için büyük bir çaba sarf etmiştir. fakat meseleyi muallakta

Abstract

In the book of Ibn Taymiyya by Rizâeddin Fakhraddin I saw that Al-Marjâni was the first person to mention or not about Ibn Taymiyya among the scholars of Idil-Ural. He argued that Ibn Taymiyya's works were known before 1910 through the books of others among Russian Muslims. The reason why he put forward such a claim is that he came across information about Ibn Taymiyya's views in a worksheet of al-Marjâni's margin that it is stated that Ibn Taymiyya is one of the "notables of the Hanbalis" and "he is a partisan of tradition/hadith", "attributes and proves direction and place to Allah", "the arsh is a literal space", "he did not say the universe is a hâdith (created afterward) with all its particles" and "he was satisfied with the nature of the discrete cast". He made a great effort to illuminate the sources of these

* Prof. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Mezheperi Tarihi Anabilim Dalı, Ankara, Türkiye /
e mail: skutlu@divinity.ankara.edu.tr / ORCID ID:0000-0002-2257-5329

** Makalenin yazımı sırasında kaynak temininde yardımcı olan ve fikirleriyle önemli katkılarda bulunan Prof. Dr. İsmail Türkoğlu ve Prof. Dr. İbrahim Maraş teşekkür ediyorum. Ayrıca makalenin bu hale gelmesinde katkılarından dolayı hakemlere ve Mine Demirbilek'e teşekkür ediyorum.

Başvuru Submission	Kabul Accept	Yayın Publish
30.11.2021	28.12.2021	31.12.2021

DOI: 10.18403/emakalat.1031282

birakmıştır. Biz bu makalemizde, Rızâeddin Fahreddin'in muallakta bıraktığı "Rusya müslümanları arasında İbn Teymiyye ve eserlerine ilgi duyan ve onlardan bahseden ilk kişinin Mercânî olup olmadığı" meselesini, Mercânî İbn Teymiyye etkileşimini ve İbn Teymiyye'den aktarılan "alemin nevi ile kadim olduğu" fikrini, Mercânî'nin *Vefiyye'si*, İbn Teymiyye'nin eserleri, ona yazılan reddiyelerden hareketle karşılaştırmalı bir şekilde analiz edeceğimiz ve muallakta bırakılan bu meselenin aydınlatılmasına katkıda bulunacağız.

Anahtar Kelimeler: Mercânî, Rızâeddin Fahreddin, Rusya Müslümanları, İbn Teymiyye, Âlemin kıdemi

statements of al-Marjānī, but he left the issue in suspense. In this article, we will discuss the issue of "whether al-Marjānī is the first person among the Muslims of Russia to be interested in and talk about Ibn Taymiyya and his works", which Rızâeddin Fakhraddīn has left in suspense, we will analyze with reference to al-Marjānī's *Wafiyya*, Ibn Taymiyya's works and refutations to his writings in a comparative way and contribute to the clarification of this pending issue.

Key words: al-Marjānī, Rızâeddin Fakhraddīn, Russian Muslims, Ibn Taymiyya, Temporal Origin of the Universe

Giriş

Hanefi-Maturidî geleneğinin bir mensubu olarak, Mercânî'nin İbn Teymiyye ve Vehhabiliğe karşı tutumu merak konusu olmuştur. Bu merak, Çarlık Rusya tarafından işgal edilen İdil-Volga'da yaşayan Müslümanlar arasında İbn Teymiyye'nin etkisinin nasıl başladığı ve ilk defa hangi alimin onun hayatı ve fikirleri hakkında bilgi verdiği sorularına verilecek cevabı da içermektedir. Ancak ona Müslüman alimler arasında yer vermek ve daha önce yazılan eserlerde verilen bilgiler dolayısıyla onunla ilgilenmekle, eserlerinden etkilenecek onun fikirlerini savunmanın başka şeyler olduğunu belirtmek gerekir. Mercânî'nin eserleri incelendiğinde, onun İbn Teymiyye hayranlığından veya fikirlerinin ateşli savunucusu olduğundan bahsedilemez. Bununla birlikte onun fikirlerine atıflarda bulunulması, bölgede Vehhabî ve Selefi anlayışın etkileri ile ilgili yeni tartışmalara sebep olmuştur. Bu etkileri, her ne kadar Mercânî sonrası genç kuşakla başlatsa da, bu meseleyi tartışmanın bir parçası haline getiren, Rızâeddin Fahreddin'dir. Aslında sorun sadece Mercânî'nin İbn Teymiyye ile ilişkisi değil, İdil boyunda yaşayan Müslümanların Vehhabilik ve Selefilikle ilişkisi ve

Rızâeddin'in içerden birisi olarak bu meseleye nasıl baktığı ve tartışmanın saçaklandırılmasıyla da ilgilidir.

İdil-Bulgar alimleri arasında İbn Teymiyye'den ilk bahsedenin Mercânî olduğunu ileri süren Rızâeddin Fahreddin, "meşhur erler serisi" için *İbn Teymiyye* adıyla kaleme aldığı kitabında "Rusya Müslümanları Arasında İbn Teymiyye"¹ başlığı altında bu konuyu incelemiştir. Rızâeddin Fahreddin, Rusya Müslümanları arasında İbn Teymiyye'nin eserlerinin 1910'lu yıllarda tanınmaya başladığını, ondan önceki 25 yılda adının ve görüşlerinin başkalarının kitapları üzerinden bilindiğini kabul eder. O, "Rusya Müslümanlarının mahdut ve sayılı alimleri içerisinde, eserlerinde İbn Teymiyye'den ilk bahseden zat -sanıyorum- Fâzıl Mercânî'dir." diyerek, bu iddiasını (*Şerhu'l- Akâidi'l-Adûdiyye* haşiyesinin yazma müsveddelerinden birisinde yer aldığını ve Mercânî'ye ait olduğunu söylediği şu ibareye dayandırır:

"Ebu'l-Abbas Ahmed İbn Teymiyye, cihet ve mekan (Allah'a cihet ve mekan isnat etmek) fikrini benimseyen Hanbelilerin saygın alimlerindendir, aynı zamanda Hadis Tarafıdır. Mezhebi, vâcibü'l-vücûda (Allah Teâlâ) mekan isbatına dayanır. Mekan ise onlarca, arş olduğundan, kainâtın bütün eczâsıyla hâdis (sonradan yaratılmış) olduğunu söyleyememiş; münferit eşhâsın hudûsuyla iktifâ etmiş ve bu şekilde, üzerine düşen sorumluluğu yerine getirdiğine kanaat getirmiştir."²

Rızâeddin Fahreddin, "Rusya Müslümanları içerisinde, eserlerinde İbn Teymiyye'den ilk bahsedenin Fâzıl Mercânî olduğu" iddiasını ispat için büyük bir çaba sarf etmiştir, fakat ed-Devvanî'nin *Şerhu'l-Akâidi'l-Adûdiyye*'sine Mercânî tarafından yazılan haşiyenin müsveddelerinin birinde gördüğü ve yukarıda aktardığımız bilginin dışında Mercânî'ye ait başka bir kaynağı göremediği ve bir neticeye ulaşamadığı için meseleyi muallakta bırakmıştır. O, daha çok İbn Teymiyye'ye nispet edilen "Allah'a cihet ve mekan ispatı" iddiasına takılmıştır. Aslında haşiyede geçen alemin kıdemi tartışmasıyla ilgili

¹ Rızaeddin b. Fahreddin, *Kalem ve Kılıç Üstadı Şeyhülislâm İbn Teymiyye ve Mücadelesi*, haz. Ömer Hakan Alp (İstanbul: Özgü Yayınları, 2007), 147-152.

² İbn Teymiyye kitabında aktarılan Arapça metin, Ömer Hakan Alp tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir. Çeviri üzerinde tasarrufta bulunarak buraya alınmıştır. Krş. Rızaeddin b. Fahreddin, *Kalem ve Kılıç Üstadı Şeyhülislâm İbn Teymiyye ve Mücadelesi*, 147-148.

Arapça metin şöyledir:

ابو العباس احمد بن تيمية من أفاضل الحنابلة الذين يقولون بالجهة والمكان ومن أصحاب الحديث ولما كان مذهبه اثبات المكان للواجب وهو العرش في زعمهم لم يمكن له القول بحدوث العالم بجميع اجزائه فلكنتى بحدوث الاشخاص وقنع به عما وجب عليه في الباب.

Bk. Rızaeddin bin Fahreddin, *İbn Teymiyye* (Orenburg: Vakit Matbaası, 1911), 99.

kısım önemli olduğu halde onunla ilgilenmemiştir. Oysa bu fikir İbn Teymiyye ile ilgili bilgilerin nereden alındığının kaynağına götürebilecek ipuçlarına sahiptir. Biz Mercânî'nin İbn Teymiyye'nin eserlerini, en azından haşiyenin basıldığı döneme kadar, görmediği kanaatindeyiz.

Rızâeddin Fahreddin, yukarıda Mercânî'nin İbn Teymiyye hakkında verilen bilgiyi, *Şerhu'l-Akâidi'l-Adûdiyye* haşiyesinin bir müsvedde nüshasından aldığını söyler. Ancak bir sonraki sayfada Mercânî'nin *Şerhu'l-Akâidi'l-Adûdiyye* üzerine yazmış olduğu haşiyenin müellifin asıl müsvedde nüshasını görmediğini ve o günlerde tamamı basılmamış olan Mercânî'nin *Vefiyyetü'l-Eslâf*'ından da İbn Teymiyye'nin biyografisini okuyamadığını³ itiraf eder. Bu durum Mercânî'nin *Şerhu'l-Akâidi'l-Adûdiyye* üzerine yazmış olduğu haşiyenin müellife ait asıl müsvedde nüshası ve diğer müsvedde nüshalarının olduğunu göstermektedir. Bu nüshalara ulaşabilme imkanımız yoktur. Ancak Rızâeddin, kendi elindeki bir müsveddeye dayalı olarak meseleyi tartışmaktadır. Diğer nüshaya, yukarıda belirtildiği gibi ulaşamamıştır. Bugün nüshalara ulaşmış olsak dahi bu konudaki tartışmaların seyrini değiştirmeyecektir. Eğer alıntıdaki ifadeler Mercânî'ye aitse, -konuyla ilgilenenler bu ifadelere itiraz etmediğine ve kaynağı üzerinde yoğunlaştıklarına göre, bize göre de, ifadeler ona aittir. Haşiyenin basımından sonra konuyla ilgili diğer kaynakları incelemesinin ardından bu ifadeleri ilave etmiş olmalıdır. Çünkü haşiyenin baskılarının hiç birisinde bu ifadeler yoktur. Bu metinde İbn Teymiyye'nin “Hanbelilerin ileri gelenlerinden” ve “Hadis taraftarı olduğu”, “Allah’a cihet ve mekan isnat ve ispatı ettiği” ve “arşın lafzî anlamda mekan olduğu” şeklindeki bilgiler, İbn Teymiyye'nin hayatını inceleyen biyografik eserlerde, ona yazılan reddiyelerde ve 14. asırdan sonra yazılan şerh ve haşiyelerde yer alan bilgilerdir. Yalnız “cihet”, “mekan” ve “arş”ın sıfat olarak Allah’a nispeti iddialarının İbn Teymiyye tarafından nasıl temellendirildiği, kendi eserlerinden hareketle ayrıntılı olarak verilmaz. Rızâeddin Fahreddin, “Allah’a cihet ve mekan ispat etme” fikrini İbn Teymiyye'nin bidat olarak gördüğünü ve bu fikirleri benimseyen mücessimeyi eleştirdiğini onun eserinden alıntılarla

³ “Bununla birlikte Fazıl Mercânî'nin böyle bir sözü araştırıp incelemeksizin nakletmeyeceği de mâlumdur. İşin aslını öğrenmek için, kendisinin (*Şerhü*) *Akâidi'l-Adûdiyye* üzerine yazmış olduğu haşiyenin asıl nüshasını görmek ve *Vefiyyetü'l-Eslâf* adlı eserini İbn Teymiyye'nin biyografisi hakkında yazdığı şeyleri okumak zaruri görüldü.” Bk. Rızaeddin b. Fahreddin, *Kalem ve Kılıç Üstadı Şeyhülislâm İbn Teymiyye ve Mücadelesi*, 148-149.

ispat etmeye çalışmıştır.⁴ Fakat o, aktardığı metinde İbn Teymiyye'ye nispet edilen “kainâtın bütün eczâsıyla hâdis (sonradan yaratılmış) olduğunu söyleyememiş” ve “münferit eşhâsın hudûsuyla iktifâ etmiş” kısmının doğru olup olamayacağı ile ilgilenmemiştir. Aslında Mercânî'den yapılan alıntı, onun İbn Teymiyye'nin fikirlerini nereden aldığı tartışmalarını vuzuha kavuşturacak niteliktedir. Mercânî'nin düştüğü notta yer alan İbn Teymiyye'ye nispet edilen fikirlerin kaynağı konusunda Rızâeddin Fahreddin'in çabalarını ortaya koyduktan sonra, onun muğlak bıraktığı “Rusya müslümanları arasında İbn Teymiyye ve eserlerine ilgi duyan ve onlardan bahseden ilk kişinin Mercânî olup olmadığı” meselesini araştırma ve yayın etiğine uygun olarak aydınlatmaya çalışacağız.

1. Rızâeddin Fahreddin'in Meseleyi Aydınlatmaya Yönelik Çabaları

Rızâeddin Fahreddin, yukarıda bahsedilen bilginin müellife ait asıl müsveddede yer alıp almadığını öğrenmek için Keşşâf et-Tercümânî'ye müracaat etmiştir. Ancak et-Tercümânî, böyle bir bilginin asıl nüshada bulunmadığını bildiren şöyle bir cevap vermiştir:

“Fâzıl Mercânî'nin (aleyhi'r-rahme/Allah'ın rahmeti üzerine olsun), *Akâid-i Adudiye* üzerine yazmış olduğu haşiyenin müsveddesini gördüm; bunda matbu nüshadan farklı bir şey yoktu. *Vefiyyetü'l-Eslâf*'ın müsveddelerinin 473'ten 757 senesine kadar olan kısmı henüz basılmadı. Sadık ibn Alikay Efendi'nin elinde bulunan tam nüsha şimdi kendisinde değil başkalarında. Bu yüzden, İbn Teymiyye'nin *Vefiyyetü'l-Eslâf*'taki biyografisini görmeye ve size bildirmeye muvaffak olamadım.”⁵

Bu cevaptan anlaşıldığına göre, Keşşâf et-Tercümânî asıl müsvedde nüsha ile *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâidi'l-Adûdiyye (el-Azbu'l-Furât)*'nin 1916 ve 1917 yılına ait baskıları karşılaştırmış, ancak bu ikisi arasında bir fark görmemiştir. Buna rağmen Rızâeddin Fahreddin'in, “haşiyenin müsveddesinde geçmekte dediği” müsvedde

بل قول القائل: إن الله جسم أو ليس بجسم، أو جوهر أو ليس بجوهر، أو متحيز أو ليس بمتحيز، أو في جهة أو ليس في جهة، أو تقوم به الأعراض والحوادث أو لا تقوم به، ونحو ذلك - كل هذه الأقوال محدثة بين أهل الكلام المحدث، لم يتكلم السلف والأئمة فيها، لا بإطلاق النفي ولا بإطلاق الإثبات،

Bk. Rızaeddin bin Fahreddin, *İbn Teymiyye* (Orenburg: Vakit Matbaası, 1911), 99; Takiyüddin Ebû'l-Abbas Ahmed b. Abdülhalim b. Abdüsselam b. Abdullah b. Ebi'l-Kâsım İbn Teymiyye el-Harrânî, *Der'ü Teâruzi'l-Akl ve'n-Nakli*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim (Riyad: Camiatü'l-İmâm Muhammed b. Su'üd el-İslâmiyye, 1411/1991), 1/239.

⁵ Rızaeddin b. Fahreddin, *Kalem ve Kılıç Üstadı Şeyhülislâm İbn Teymiyye ve Mücadelesi*, 150-151.

nüşhanın kimde ve hangi nüsha olduğu hakkında bilgi vermemesi ve İbn Teymiyye'nin "Allah'a cihet ve mekan isnat etme" fikrinde olmadığını ispat etmeye çalışması⁶ meselenin aydınlatılmasını zorlaştırmıştır. Ayrıca Mercânî'ye ait *Hâşiye*'nin asıl nüshasını Rızâeddin Fahreddin'in görmediği dikkate alınır, alıntının *Hâşiye*'nin başka bir müsvedde nüshadan yapıldığı anlaşılmaktadır. Aslında ed-Devvânî'nin şerhinde İbn Teymiyye ve onun mezhebi eğilimi hakkındaki bilgiler ile Rızâeddin Fahreddin'in haşiyenin müsveddelerinden birinde geçtiğini söylediği bilgiler birbirine yakındır. Her iki metinde de, İbn Teymiyye hakkında kısaca bilgi verilmekte ve onun "Allah'a cihet ve mekan isnat etmeye aşırı meyilli" olduğundan bahsedilmektedir. Farklı olan "alemin cüzleriyle mi yoksa neveleri ile mi yaratılmış olduğu veya kadim olduğu" sorununu ilgilendiren ikinci kısımdır.

Rızâeddin Fahreddin, *Hâşiye*'nin bir müsvedde nüshasında geçen bilgiyi aydınlatmak için araştırmaya devam etmiş ve Mercânî'nin oğullarına "Yoksa Fâzıl Mercânî *Akâid-i Adudiye* haşiyesindeki sözü, ed-Devvânî'nin *Akâid-i Adudiye* şerhindeki sözlerine itimatla mı yazmıştır?" diye sormuştur. Mercânî'nin bir oğlunun birisi şu cevabı vermişti:

"Babam, bu gibi önemli meselelerde ed-Devvânî'nin sözüne itimat etmez. Eğer İbn Teymiyye'nin eserlerinden birisinde görüp nakletmemişse başka bir alimin sözüne itibar etmiştir. Babamın nakiller yaptığı eserlerin tamamı kendi kütüphanesinde bulunmazdı. O pek çok şeyi, devam ettiği Buhara ve Semerkand kütüphanelerinden nakletmek, yahut hafızasına almış olduğu şeylere itimat etmek suretiyle eserlerine geçirmiştir."⁷

Mercânî'nin oğlunun, babasının bu bilgiyi güvenilir kaynaklardan almış olabileceği kanaati doğrudur. Bugün İbn Teymiyye'nin eserlerinde ve güvenilir alimlerin ona yazdıkları reddiyelerde, bu fikrin İbn Teymiyye'ye ait olduğu doğrulanmaktadır. Mercânî'nin oğlu, her ne kadar babasının ed-Devvânî'ye dayanarak İbn Teymiyye hakkında bilgi vermeyeceğini söylemişse de, bu kanaati yanlışır. Çünkü *Vefiyetü'l-Eslâf*'ta Mercânî'nin İbn Teymiyye ile ilgili kaynaklarından birisi ed-Devvânî'nin şerhidir. Oradaki bilgiyi, bir yazım hatasıyla aynen aktarmaktadır. Rızâeddin Fahreddin'in Mercânî'nin ed-Devvânî'nin şerhindeki sözlerine itimatla bu ifadeleri yazmış olabileceği şeklindeki öngörüsüne gelince, "Allah'a cihet ve mekan ispatı" ile ilgili olarak kısmen doğrudur. Daha sonra

⁶ Rızâeddin bin Fahreddin, *İbn Teymiyye* (Orenburg: Vakıf Matbaası, 1911), 99-101.

⁷ Rızâeddin b. Fahreddin, *Kalem ve Kılıç Üstadı Şeyhülislâm İbn Teymiyye ve Mücadelesi*, 150.

görülebileceği gibi, bu kısım *Vefiyetü'l-Eslâfta* ed-Devvânî'nin şerhinden aynen alınmıştır. Ancak Rızâeddin Fahreddin, bu fikrin İbn Teymiyye tarafından reddedildiğini savunmaktadır.⁸ Onun ilgilenmediği “alemin kıdemi veya hudûsu” ile ilgili ikinci kısma gelince, bunun ed-Devvânî'den hareketle ifade edilmediği açıktır. Çünkü ed-Devvânî'de İbn Teymiyye'ye ait böyle bir görüşten, doğrudan bahsedilmez.

Rızâeddin Fahreddin, araştırmaya devam etmiş ve aynı soruyu Âlimcan el-Barûdî'ye sormuş, ancak el-Barûdî, İbn Teymiyye ile iştiğal eden ilk kişinin kendisi olduğu cevabını vermiştir.⁹ Rızâeddin Fahreddin, bütün çabalarına rağmen “Allah'a cihet ve mekan isnadı” şeklinde İbn Teymiyye'ye Mercânî tarafından isnad edilen görüşlerin kendi eserlerinden mi yoksa başkalarının kitaplarından mı alındığını aydınlatamamıştır. Ancak Rızâeddin Fahreddin, Mercânî ve muasırlarının İbn Teymiyye'nin eserlerini tetkik etmedikleri, gençlerin bu işle iştiğal ettikleri sonucuna varmıştır.¹⁰

Rızâeddin Fahreddin, bu araştırmalarına dayanarak Rusya Müslümanları arasında İbn Teymiyye'nin eserlerine ilginin Mercânî sonrasında başladığı kanaatine varmış ve bunu şöyle açıklamıştır:

⁸ Bk. Rızaeddin bin Fahreddin, *İbn Teymiyye* (Orenburg: Vakıf Matbaası, 1911), 98-101.

⁹ Rızaeddin b. Fahreddin, *Kalem ve Kılıç Üstadı Şeyhülislâm İbn Teymiyye ve Mücadelesi*, 151. el-Bârûdî'nin konuya dair cevabı şöyledir: “İlk zamanlarda Rusya'da İbn Teymiyye hakkında hüsn-i zan sahibi olarak ihtimal- yalnızca bendeniz vardı. Bu hususta bilahare sizin bana katıldığınızı görüyorum. İbn Teymiyye'nin mesleği umumiyetle güzeldir. İbn Teymiyye'den, başlangıçta Miladî 1872'den beri ilgimi çeken Kannûcî'nin(?) eserleri vasıtasıyla ve sonraları bizzat ve aracısız kendi kitaplarından yararlandım. Muhalifleri tarafından ileri sürülen bahislerin çoğu- zannıma göre- asılsız/yersizdir. Kendisi ilim ve kalbi kuvvetli bir zat olup; her sözünde ve tutmuş olduğu yolda (mesleğinde) yürekli ve cesurdur; fakat tasavvuf yolunda terbiye edilmemiş ve onların zevklerinden hisse almamış olmalıdır. Bu yüzden, okyanus kadar engin olan ilminin resmi ve ıstılahî seviyede kaldığını tahmin ediyorum. Bu sözlerim, bir sevdiğime karşı ve onun aleyhinde olan sözlerdir. Aktif gençlerin (şübbân-ı nâhida), dört mezhep imamını taklitten çıkma hevesinde oldukları halde İbn Teymiyye Hazretleri'ni körükörüne taklit ettikleri her yerde müşâhede edilmektedir. Bu halleri bence biraz aceleciliktir.” Rızaeddin b. Fahreddin, *Kalem ve Kılıç Üstadı Şeyhülislâm İbn Teymiyye ve Mücadelesi*, 151.

¹⁰ “Rusya'da Mercânî'nin muasırları ve daha önceki alimler arasında İbn Teymiyye'nin eserleriyle iştiğal edenlerin varlığına dair bilgimiz yoktur; çok büyük bir ihtimalle böyle birileri de olmamıştır. Ancak, bugünkü genç alimlerimizin çoğunun İbn Teymiyye ile İbnü'l-Kayyım'ın eserlerine aşına oldukları malumumuzdur.” Rızaeddin b. Fahreddin, *Kalem ve Kılıç Üstadı Şeyhülislâm İbn Teymiyye ve Mücadelesi*, 151.

“Sonuç itibariyle, bu konuda Fâzıl Mercânî’nin kimlere itimat ettiğini öğrenemedik ve bu yüzden mesele muğlak bir halde kaldı. Rusya’da Mercânî’nin muâsırları ve daha önceki alimler arasında İbn Teymiyye’nin eserleriyle iştiğal edenlerin varlığına dair bilgimiz yoktur; çok büyük bir ihtimalle böyle birileri de olmamıştır. Ancak, bugünkü genç alimlerimizin çoğunun İbn Teymiyye ile İbnü’l-Kayyim’in eserlerine aşına oldukları malumumuzdur.”¹¹

2. Mercânî’nin Vefiyetü’l-Eslâf’ında İbn Teymiyye İle İlgili Bilgilerin Kaynakları

Rızâeddin Fahreddin’in Rusya Müslümanları arasında İbn Teymiyye’nin biyografisi ve fikirleri ile ilgilenen ilk alimin kim olduğu konusundaki görüşlerini sorgulamasını ortaya koyduktan sonra, İbn Teymiyye’nin hayatı ve fikirleri hakkında Mercânî’nin verdiği bilgilerin kaynakları ile ilgili eksik ve muğlak bıraktığı noktaları, *Vefiyetü’l-Eslâf*’tan ve İbn Teymiyye’nin eserlerinden hareketle açıklığa kavuşturmak istiyoruz.

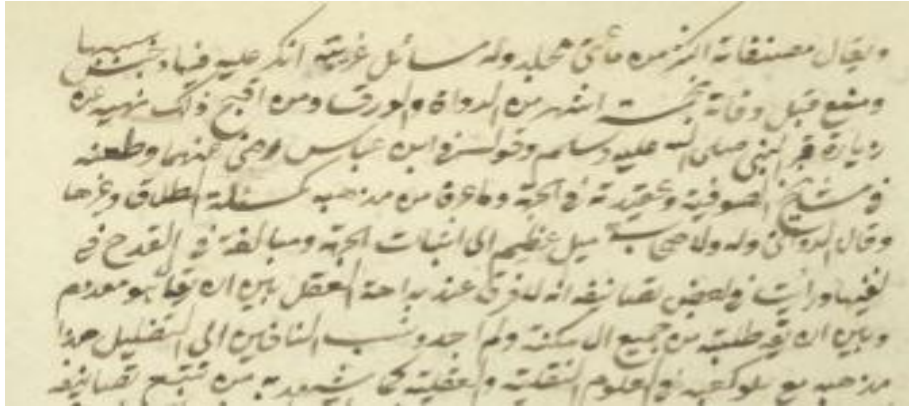
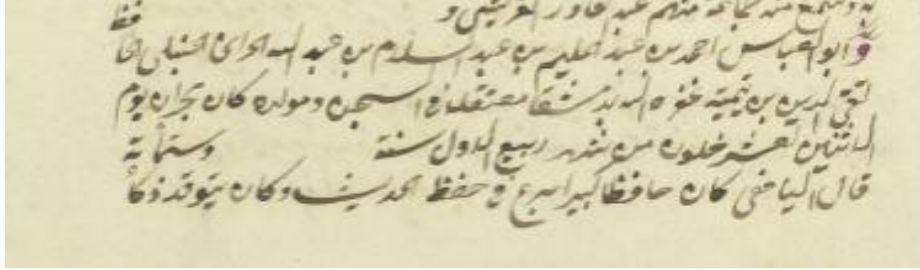
Vefiyetü’l-Eslâf adlı biyografi çalışması incelendiğinde, Mercânî’nin İbn Teymiyye hakkındaki bilgilerde iki kaynaktan peşi sıra alıntıda bulunduğu görülmektedir. Bunlardan ilki el-Yafî’nin *Mir’âtü’l-Cenân* adlı biyografik eserindedir ve Mercani bazı tasarruflarla nakilde bulunmaktadır. İkincisi ise ed-Devvânî’nin *Şerhu’l-Akâidi’l-Adudiyye*’sindedir ve birebir gerçekleştirilmiş bir nakildir. *Şerhu’l-Akâidi’l-Adudiyye*’den aktarılan bilgiler yeni değildir. Onu okuyan herkesin bildiği konulardır. Rızâeddin Fahreddin’in Mercânî’nin haşiyesine ait bir müsveddede gördüğü bilgilerin ilk kısmında geçen ifadeler ile bunlar arasında büyük bir farklılık yoktur.

Mercânî, *Vefiyetü’l-Eslâf*’ın 467a-b varaklarında İbn Teymiyye ile ilgili şu bilgilere yer vermektedir¹²:

¹¹ Rızâeddin b. Fahreddin, *Kalem ve Kılıç Üstadı Şeyhülislâm İbn Teymiyye ve Mücadelesi*, 150-151.

¹² Metnin Word olarak dökümü:

وأبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام بن عبد الله الحرائی الحنبلی الحافظ تقي الدين بن تيمية غفره الله بدمشق معتقل في السجن ومولده كان بحران يوم الإثنين لعشر خلون من شهر ربيع الأول سنة..... وستمانه قال الياضي كان حافظاً كبيراً برع في حفظ الحديث وكان يتوقد ذكاء/ ويقال مصنفاته أكثر من مائتي مجلد وله مسائل غريبة أنكر عليه فيها وحبس بسببها ومنع قبل وفاته بخمسة أشهر من الدواة والورق ومن أفيح ذلك نهيه عن زيارة قبر النبي صلى الله عليه وسلم وقوله في ابن عباس رضي عنهما وطعنه في مشايخ الصوفية وعقيدته في الجهة وما عرف من مذهبه كمسألة الطلاق وغيرها وقال الدواني وله ولأصحابه ميل عظيم إلى إثبات الجهة ومبالغة في القبح في نفيها ورأيت في بعض تصانيفه أنه لا فرق عند بداهة العقل بين أن يقال هو معدوم وبين أن يقال (ال) طلبته من جميع الأمكنة ولم أجد ونسب النافين إلى التضليل هذا مذهبه مع علو كعبه في العلوم النقلية والعقلية كما يشهد به من تتبع تصانيفه



Metnin Türkçe'ye çevirisi:

“/467a Ebû'l-Abbas Ahmed b. Abdülhalim b. Abdüselam b. Abdullah el-Harranî el-Hanbelî el-Hafız Takiyüddin İbn Teymiyye - Gaferehullahu- Dımaşk'ta hapiste kaldı. 661'de Harran'da doğdu.”¹³

el-Yafii'nin verdiği bilgiye göre¹⁴, “İbn Teymiyye büyük bir hafız idi, Hadis ezberinde oldukça güçlü idi. Parlak bir zekaya sahipti. /476b/

¹³ Metinde 600 yılında yazılmış ve kusuraat boş bırakılmıştır. İlgili kaynaklardan 661 olarak tamamladık. Onun doğumu şöyledir: 10 Rebiülevvel 661'de (22 Ocak 1263)

¹⁴ Afifüddin Abdullah b. Es'ad b. Ali el-Yafii, *Mir'atü'l-Cenân ve İbretü'l-Yakzân fî Ma'rifeti Havâdisi'z-Zamân*, thk. Abdullah Muhammed el-Cüburi (Beyrut: Dâru'l-Mektebeti'l-İlmiyye, 1417/1997), 4/209.

İbn Teymiyye hakkındaki bilgi şöyledir:

vefiiha mat yelce demşuq şayx el-hafız el-kabir tqi dınn ahmed bn abd el-halim bn abd el-salam bn abd allh bn tıymıye me'atla, v men' qıl vafate bımse' ašher m dıvave el-vurq, v mılde fı eašır rıbc el-avıl yom el-attın snة İhdı vstın vst mاة bçran, sm' m çmاعة vbr'ç fı çfz el-hdıth v al-avılın, v kan ıtıv'ed d'kاء, vمصنفاته قیل: أكثر من مائتي مجلد، وله مسائل غريبة أنكر عليه

200 ciltten fazla eseri olduğu söylenir. Onun bazı garip görüşleri vardır. Bundan dolayı eleştirildi ve bu görüşleri sebebiyle hapse atıldı. Ölümü öncesindeki beş ay boyunca kağıt kaleminden [yazmaktan] men edildi. Onun görüşleri arasında en çirkin olanları, Nebi (s.a.v.)'in mezarını ziyareti yasaklaması, İbn Abbas-Radiye'llâhu anhumâ- hakkındaki sözü, Sufi meşayihâ karşı eleştirileri ve cihet ile ilgili akidesi idi. Fıkhi görüşleri arasında en çok eleştiri alanı, Talak meselesi ve diğerleri idi.”

ed-Devvânî ise, onun hakkında şu bilgileri vermektedir¹⁵: “İbn Teymiyye ile tâbilerinde, Allah'a cihet ispat etme ve bunu nefyemeyi mübalağalı bir şekilde çirkin görme yönünde büyük bir meyil vardır. Bazı eserlerinde “Akli bedâhet açısından -hâşâ- Allah yoktur!” demekle “O'nu her yerde aradım; fakat bulamadım!” demek arasında fark bulunmadığını söylemiş ve ciheti nefyedenleri sapıklık (ta'dîl) ile itham etmiştir. Çok sayıdaki eserlerinden de anlaşılacağı gibi, akli ve nakli ilimlerdeki yüksek derecesine rağmen, mezhebi budur.”

el-Yafîi'nin eserinden aktarılan bilgiler hemen hemen herkes tarafından bilinen türden bilgilerdir. Burada tartışılması gereken, Kâdirî tarikatına mensup el-Yafîi'nin eserinde İbn Teymiyye ile ilgili eleştirilerden Mercânî'nin ne kadar etkilendiğidir. “hadis, fıkıh, tasavvuf, tarih, edebiyat, coğrafya ve astroloji gibi ilimlerle ilgilenen” el-Yafîi, daha çok “süfi kişiliği, İmam Gazzâlî'nin görüşlerine bağlılığı, Eş'arîliği müdafaası, İbnü'l-Arabî'nin velâyetini ve büyüklüğünü kabul etmesiyle ve İbn Teymiyye'ye muhalefetiyle”¹⁶ meşhur olmuştur. el-Yafîi, hicrî 705. yılı olayları arasında “Hanbelilerin şeyhi İbn Teymiyye fitnesinden” ve “Sünniliğe aykırı fikirleri dolayısıyla bazı olaylara sebep olduğundan” bahsetmektedir¹⁷. Bize göre Mercânî, İbn Teymiyye ile ilgili tutumunda gerek ed-Devvânî, gerekse el-Yafîi'nin

فيها، وحبس بسببها مياينة لمذهب أهل السنة. ومن أقبحها نهيه عن زيارة قبر النبي عليه الصلاة والسلام، وطعنه في مشائخ الصوفية العارفين، كحجة الإسلام أبي حامد الغزالي، والأستاذ الإمام أبي القاسم القشيري، والشيخ ابن العريف، والشيخ أبي الحسن الشاذلي، وخلانق من أولياء الله الكبار الصفاة الأخيار وكذلك ما قد عرف من مذهبه كمسألة الطلاق وغيرها، وكذلك عقيدته في الجهة، وما نقل عنه فيها من الأقوال الباطلة، وغير ذلك مما هو معروف في مذهبه

¹⁵ Şihâbüddîn b. Bahaüddîn el-Mercânî el-Kazânî, *Vefiyetü'l-Eslâf ve Tahiyetü'l-Ahlâf*, 611 ar, T.2.3., v. 467a-b. (Elektronik PDF dosyası)

ed-Devvânî'de ilgili kısım şöyledir:

. ولاين تيمية، ابي العباس احمد، وأصحابه، ميل عظيم إلى إثبات الجهة، ومبالغة في القدر في نفيها. ورأيت في بعض تصانيفه أنه لا فرق عند بديهة العقل بين أن يقال: هو معدوم، أو يقال: طلبته في جميع الأمكنة فلم أجده. ونسب النافين إلى التعطيل. هذا مع علو كعبه في العلوم العقلية والنقلية. كما يشهد به من تتبعت تصانيفه.

ed-Devvânî, “Şerhü Akâidi'l-Adüdiyye” *Hâşiye Ala Şerhi'l-Akâidi'l-Adüdiyye (el-Azbu'l-Furât)* mlf. Şihâbüddîn b. Bahaüddîn el-Mercânî el-Kazânî, İstanbul: 1316, 2/163

¹⁶ Derya Baş, “Yafîi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/176.

¹⁷ el-Yafîi, *Mir'âtü'l-Cenân*, 4/180.

etkisinde kalmıştır. Hangi sebeple olursa olsun onun görüşlerinin yanlışlığı dolayısıyla, İbn Teymiyye'nin isminden sonra "Allah affetsin (Gaferahu'llâhu) şeklinde bir dua cümlesi eklemek durumunda kalmıştır. Ayrıca el-Yafî'i takip ederek, "onun en çirkin görüşleri arasında; Nebi (s.a.v.)'in mezarını ziyareti yasaklaması, İbn Abbas-Radiye'llâhu anhumâ- hakkındaki sözü, Sufi meşayihâ karşı eleştirileri ve cihet ile ilgili akidesi idi." ifadelerini aynen tekrarlamıştır. Hatta Mercânî'nin böyle bir tekrar ile İbn Teymiyye'ye karşı eleştirel bir tutum benimsediği söylenebilir. Bu durumda Mercânî'nin, İdil-Volga bölgesindeki alimler arasında İbn Teymiyye'nin biyografisi hakkında ilk bilgi veren kişi olduğu ortaya çıkmaktadır.

3. Mercânî'nin İbn Teymiyye İle İlgili Kaynağı Devvânî'nin Şerhu'l-Akâidi'l-Adudiyye'si Olabilir mi?

Mercânî'nin *Vefiyetü'l-Eslâf*'ında İbn Teymiyye ile ilgili ed-Devvânî'den aktardığı bilgi, onun *Şerhu'l-Akâidil-Adudiyye*'sinde zaten kayıtlıydı ve herkesçe bilinmekteydi. Aslında bu eserde İbn Teymiyye'den ve fikirlerinden iki yerde bahsedilmektedir. Birisi daha önce bahsettiğimiz yerde; diğeri ise, "Allah'ın kemal sıfatlarla tavsifi ve noksanlıklardan tenzihi" şeklindeki bir mukaddimenin açıklandığı yerde zikredilmektedir. ed-Devvânî, burada "İbn Teymiyye'nin musannefatından aktarıldığına göre, bu mukaddime konusunda ukala arasında ittifak vardır." demektedir.¹⁸

Mercânî, kendi haşiyesinde İbn Teymiyye'ye ait görüşlere yer verdi mi veya onun ismine referansta bulundu mu? Tespit edebildiğimiz kadarıyla, Müslümanlardan birini tekfir etmenin hükmü ile ilgili hadisleri aktardıktan sonra, "Ehl-i Kible'yi tekfir edenle ilgili büyük tehdid vardır." şeklinde bir fikir Şeyh Takiyüddin'e -Rahimehu'llâhu- isnad edilmektedir¹⁹. Çünkü Mercânî'nin zikrettiği hadisleri ve onlara yapılan yorumları İbn Teymiyye'nin eserlerinden tespit edemedik. Rahmetle anılan Şeyh Takiyüddin, Takiyüddin İbn Teymiyye değil de Takiyüddin es-Subkî olabilir²⁰.

Rızâeddin Fahreddin, ed-Devvânî'nin *Şerhu'l-Akâidi'l-Adudiyye*'deki İbn Teymiyye ile ilgili verdiği bilgiyi *İbn Teymiyye*

¹⁸ ed-Devvânî, "Şerhü Akâidi'l-Adüdiyye", 1/258.

¹⁹ el-Mercânî, *Hâşiye Ala Şerhi Akâid el-Adüdiyye (Azbu'l-Furât)*, 2/293.

²⁰ Arapça Şamile programında yer alan Takiyüddin es-Subkî'nin eserlerinde bu fikirlere rastlanılmamaktadır.

kitabında Arapça olarak aynen aktarmıştır.²¹ Ömer Hakan Özalp tarafından Türkçe hazırlanan bu eserde metin şöyle çevrilmiştir:

“Mücessime'nin ekserisi Zâhiri mezhebindedir. Bunlar Kitap ve sünnetin zahirine bağlanıp kalırlar. Yine, çoğunluğu muhaddistir. İbn Teymiyye Ebû'l-Abbas Ahmed ile tâbilerinde, Allah'a cihet ispatı ve bunu nefyetmeyi mübalağalı bir şekilde çirkin görme hususlarında büyük bir meyil vardır. Bazı eserlerinde “Aklı bedâhet açısından (-hâşâ- Allah yoktur!” demekle “O'nu her yerde aradım; fakat bulamadım!” demek arasında fark bulunmadığını söylemiş ve ciheti nefyedenleri ta'til (Allah'ı işlevsiz bırakmak) ile nitelendirmiştir. Eserlerinden de anlaşılacağı üzere, aklı ve nakli ilimlerdeki yüksek derecesine rağmen, böyle bir (tutum izlediği S.K.) görülmektedir.”²²

Hangi eserlerini gördüğü zikredilmese de bu ifadeler, ed-Devvânî'nin İbn Teymiyye'nin bazı eserlerini okuduğunu açıkça göstermektedir. Örneğin metindeki karşılaştırma kısmı, onun *Beyânü Telbîsü'l-Cehmiyye*'den alınmıştır.²³ ed-Devvânî metninde “ciheti nefyedenleri ta'til (Allah'ı işlevsiz bırakmak)” ile nitelendirmiştir. (ونسب النافين إلى التعطيل) ibaresi Mercânî'nin *Vefiyetü'l-Eslâf*'ında “ciheti nefyedenleri sapıklıkla (tadlîl) nitelendirmiştir. (ونسب النافين إلى التضليل)” şeklinde geçmektedir. Mercânî, ed-Devvânî'nin şerhinden İbn Teymiyye ile ilgili bilgileri aktarırken, küçük bazı tasarruflarda bulunmuş veya ta'til'i tadlîl şeklinde yanlış yazmıştır. Çünkü kendisi hayatta iken yayınlanmış ed-Devvânî şerhi

²¹ Rızaeddin b. Fahreddin, *Kalem ve Kılıç Üstadı Şeyhülislâm İbn Teymiyye ve Mücadelesi*, 76.

Metnin Arapça'sı şöyledir:

وأكثر المجسمة هم الظاهريون، المتبعون لظاهر الكتاب والسنة. وأكثرهم المحدثون. ولابن تيمية، وابي العباس، احمد، وأصحابه، ميل عظيم إلى إثبات الجهة، ومبالغة في نفيها. ورأيت في بعض تصانيفه: ((أنه لا فرق عند بديهية العقل بين أن يقال: هو معدوم، أو يقال: طلبته في جميع الأمكنة فلم أجده)). ونسب النافين إلى التعطيل. هذا مع علو كعبه في العلوم العقلية والنقلية. كما يشهد به من تتبع تصانيفه.

Bk. ed-Devvânî, “Şerhü Akâidi'l-Adüdiyye”, 2/163.

²² Rızaeddin b. Fahreddin, *Kalem ve Kılıç Üstadı Şeyhülislâm İbn Teymiyye ve Mücadelesi*, 113.

²³ Metin bazı farklılıklarla birlikte şöyledir:

ولأن من نفى الجهة من المعتزلة والأشعرية، يقول: ليس هو في جهة ولا خارجاً منها، وقائل هذا بمثابة من قال بإثبات موجود مع وجود غيره، ولا يكون وجود أحدهما قبل وجود الآخر ولا بعده، ولأن العوام لا يفرقون بين قول القائل: طلبته فلم أجده في موضع ما، وبين قوله: طلبته فإذا هو معدوم.

Takiyüddin Ebû'l-Abbas Ahmed b. Abdülhalim b. Abdüsselam b. Abdullah b. Ebi'l-Kâsım İbn Teymiyye el-Harrânî, *Beyânü Telbîsü'l-Cehmiyye fî Te'sisi Bideihim el-Kelamiyye*, thk. Komisyon, Riyad: Mecmeu Melik Fahd li Tabaati'l-Mushafi'ş-Şerif, 1426), 1/47. Ayrıca bk. İbn Teymiyye, *Beyânü Telbîsü'l-Cehmiyye fî Te'sisi Bideihim el-Kelamiyye*, 2/354, 3/20, 3/731, 4/496, 6/208.

baskılarında ta'til kelimesi kullanılmıştır.²⁴ Diğer taraftan İbn Teymiyye'nin eserlerinde zat ve sıfatlar meselesinde, sıfatları kabul etmeyenler "ta'tile sapanlar" şeklinde veya onların bu tutumu "ta'tile çıkar" şeklinde değerlendirilmekte; sıfatları nefyedenler ise, "Ehl-i Ta'til" olarak isimlendirilmektedir.²⁵ Dolayısıyla bu ifade, ed-Devvânî'nin şerhindeki gibi, "ciheti nefyedenleri ta'til (Allah'ı işlevsiz bırakmak) ile nitelendirmiştir/ (ونسب النافين إلى التعطيل)" şeklinde olmalıdır. Mercânî'nin *Vefiyetü'l-Eslâf*'ta bu ifadeyi "ciheti nefyedenleri sapıklıkla (tadlil) nitelendirmiştir. (ونسب النافين إلى التصليل)" şeklinde yazması, sehven yapılmış olmalıdır.

Mercânî'nin İbn Teymiyye ile ilgili bilgi kaynaklarındaki muğlaklığın kaldırılması, kısmen ed-Devvânî'nin onunla ilgili kaynaklarının aydınlatılmasına bağlıdır. Çünkü "ed-Devvânî'nin, eserlerinde gördüm." diyerek naklettikleri, İbn Teymiyye'nin *Beyânü Telbîsü'l-Cehmiyye*²⁶ veya *Der'ü Teâruzi'l-Akli ve'n-Nakli*²⁷'inden

²⁴ Krş. Abdülhakim b. Muhammed el-Hindi el-Pencabi Siyalkuti, *Hâsiye ala Serhi Celeleddin ed-Devvani ala Akaidi'l-Adudiyeye = Siyalkuti ale'l-Celal*, (İstanbul : Dârü't-Tibâati'l-Amire, 1271).

²⁵ İbare şöyledir:

ومنهم من يقول بالحلول والاتحاد في وكان منتهى أمر هؤلاء وهؤلاء إلى التعطيل. والصواب في هذا الباب وغيره مذهب سلف الأمة وأئمتها: أنه سبحانه لم يزل متكلمًا إذا شاء وأنه يتكلم بمشيئته وقدرته وأن كلماته لا نهاية لها وأنه نادى موسى بصوت سمعة موسى وإنما ناداه حين أتى؛ لم يناده قبل ذلك وأن صوت الرب لا يماثل أصوات العباد كما أن علمه لا يماثل علمهم وقدرته لا تماثل قدرتهم وأنه سبحانه بآن من مخلوقاته بذاته وصفاته ليس في مخلوقاته شيء من ذاته وصفاته القائمة بذاته ولا في ذاته شيء من مخلوقاته وإن أقوال أهل التعطيل والاتحاد الذين عطلوا الذات أو الصفات أو الكلام أو الأفعال باطلة وأقوال أهل الحلول الذين يقولون بالحلول في الذات أو الصفات باطلة وهذه الأمور مبسوطة في غير هذا الموضع وقد بسطناها في الواجب الكبير والله أعلم بالصواب

Takiyüddin Ebû'l-Abbas Ahmed b. Abdülhalim b. Abdüsselam b. Abdullah b. Ebi'l-Kâsım İbn Teymiyye el-Harrânî, *Mecmû'u'l-Fetâvâ* (Riyad: Mecmeu Melik Fahd li Tabaati'l-Mushafi's-Şerif, 1416/1995), 12/598. Ayrıca bk. İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, 3/226, 4/221, 226, 6/54; 8/366; 16/103; İbn Teymiyye, *Beyânü Telbîsü'l-Cehmiyye fi Te'sisi Bida'ihim el-Kelamiyye*, 1/126, 127, 429; 2/396; 3/528, 714, 718; 4/317, 319, 454, 459; 5/366.

²⁶ Bu ifade şöyle geçmektedir:

و «ابن منده الأصبهاني» المحدث، والدليل عليه أن العرش في جهة بلا خلاف، وقد ثبت بنص القرآن أنه مستو عليه، فاقتضى أنه في جهة، لأن كل عاقل من مسلم أو كافر إذا دعا فإنما يرفع يديه ووجهه إلى نحو السماء، وفي هذا كفاية، ولأن من نفى الجهة من المعتزلة والأشعرية، يقول: ليس هو في جهة ولا خارجاً منها، وقائل هذا بمثابة من قال بإثبات موجود مع وجود غيره، ولا يكون وجود أحدهما قبل وجود الآخر ولا بعده، ولأن العوام لا يفرقون بين قول القائل: طلبته فلم أجده في موضع ما، وبين قوله: طلبته فإذا هو معدوم

Bkz.: İbn Teymiyye, *Beyânü Telbîsü'l-Cehmiyye fi Te'sisi Bida'ihim el-Kelamiyye*, 1/47, Krş. *Beyânü Telbîsü'l-Cehmiyye fi Te'sisi Bida'ihim el-Kelamiyye*, 2/354, 3/20, 3/731, 4/496.

²⁷ Metin şöyledir:

قال: (ولأن من نفى الجهة من المعتزلة والأشعرية يقول: ليس في جهة ولا خارجاً منها، وقائل هذا بمثابة من قال بإثبات موجود مع وجود غيره، ولا يكون وجود أحدهما قبل وجود الآخر ولا بعده، ولأن العوام لا يفرقون بين قول القائل: طلبته فلم أجده في موضع ما، وبين قوله: طلبته فإذا هو معدوم)

alınmış görünmektedir. Yani ed-Devvânî, en azından onun bu iki eserini incelemiştir. Bu da gösteriyor ki, muhtemelen Mercânî'nin müsveddelerinin birisinde yer alan bilginin ikinci kısmı da bu iki eserden alınmış olabilir. Mercânî, "İbn Teymiyye'nin tasnifatından okudum" şeklindeki ed-Devvânî'nin ifadesine binaen bu görüşleri İbn Teymiyye'nin eserlerinden araştırmış da olabilir. Rızâeddin Fahreddin'in aktardığı ibareler, Mercânî'ye ait ise, bu bilgi ilgili müsveddeye *el-Azbu'l-Furât* basıldıktan sonra konulmuş olabilir

Muhtasarü'n-Nücümü'z-Zâhire fî Ahvâli Mısr ve'l-Kâhire adlı muhtasar bir biyografi çalışması dikkate alınırsa Mercânî'nin İbn Teymiyye ile ilgili bilgilerini sadece bu iki kaynaktan almadığı, aynı zamanda İbn Teymiyye hakkında önemli bilgiler veren İbn Tağrıberdî'nin *en-Nücümü'z-Zâhire*'sinden de yararlandığı söylenebilir.²⁸ Ancak Mercânî'nin muhtasarında İbn Teymiyye'ye yer verip vermediği, ilgili yazmanın incelenmesiyle mümkün olacaktır.²⁹ O, İbn Teymiyye ile ilgili bazı bilgilere, ihtisar çalışması esnasında muttali olmuş olabilir. 6000'ni aşkın İslam aliminin yer aldığı *Vefiyyetü'l-Eslâfı* yazan birisinin pek çok *Tabakât* ve *Ricâl* kitabından yararlanmasından daha tabii bir şey olamaz. Onun biyografi yazarlığı ve hangi kaynakları kullandığı ayrı bir araştırmayı gerekli kıldığından bu konuyu uzmanlarına bırakıyoruz.

ed-Devvânî'nin *Şerhu'l-Akâidi'l-Adûdiye*'sini okuyan herkes gibi, Mercânî de, İbn Teymiyye'nin "Allah'a yön ve mekan nispet etmesi" fikrini ilk defa bu metin yoluyla öğrenmiş olabilir. Ancak pek çok alimin hayatının incelendiği *Vefiyyetü'l-Eslâf* gibi ansiklopedik bir eser yazan Mercânî'nin, biyografik eserlerden ona nispet edilen görüşleri okumuş olması da muhtemeldir. Belki de o, *el-Azbu'l-Furât ve'l-Mâ'û'z-Zülâlû'n-Nâfi' li-Ğulleti Revâmmi'l-İbrâz li-Esrâri Şerhi'l-Celâl* adlı haşiyesini yazarken, onu merak edip biyografi kitaplarından araştırıp bilgi sahibi olmuştur. Şerhin ilk defa İstanbul'da 1292/1874 yılında yayınlandığı ve daha sonra 1315, 1317, 1323 yıllarında üç defa basıldığı dikkate alınırsa, İbn Teymiyye

Bk. Takîyüddin Ebû'l-Abbas Ahmed b. Abdülhalim b. Abdüsselam b. Abdullah b. Ebi'l-Kâsım İbn Teymiyye el-Harrânî, *Der'ü Teârüzi'l-Akli ve'n-Nakli*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim (Riyad: Camiatü'l-İmâm Muhammed b. Su'üd el-İslâmiyye, 1411/1991), 6/208.

²⁸Ebû'l-Mehâsin Cemalüddin Yusuf İbn Tağrıberdî b. Abdullah ez-Zâhirî el-Hanefî, *Nücümü'z-zâhire fî ahvâli Mısr ve'l-Kâhire*, nşr. Vezaretü's-Sekâfe ve'l-İrşâd el-Kavmî (Mısır: Dâru'l-Kütüb, 1929), 9/15, 213, 11/108, 12/143.

²⁹Eserin yazmasının saklandığı yer *DİA*'da şöyle gösterilmektedir: İnstitut Istorii, Yazıka i Literaturi imeni Galimdjana İbragimova, Kazanskiy Filial Akademiyası Nauk [İYALİ KFAN], f. 39, nr. 24. Bk. Ahmet Kanlıdere, "Mercânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/172.

ismi ve onun bazı fikirleriyle oldukça erken bir dönemde tanıştığı, ancak onun eswerlerini görmediği söylenebilir.

Mercânî'nin 18. asırda Necd bölgesinde ortaya çıkan Muhammed b. Abdilvehhab ve onun etrafında siyasi bir harekete dönüşen Vehhabilikle Osmanlı'nın mücadelesinden haberdar olmadığı düşünülemez. Bu konularda bilgisi olmasa dahi, *el-Azbu'l-Furât*'ın yayınlanmasından yaklaşık 8 yıl sonra 1880 yılında hacca gitmek için İstanbul'a uğradığında görüştüğü alimler arasında Vehhabiler ile mücadelenin baş aktörleri olan "Şeyhülslâm Uryânîzâde Ahmed Esad Efendi, Adliye Nâzırı Ahmed Cevdet Paşa ve Hariciye Nâzırı Âsım Paşa"³⁰ vardı. Ahmed Cevdet Paşa'nın hacca giden Mercânî'ye Vehhabilik ve faaliyetlerinden bahsetmemesi ihtimal dışıdır. Çünkü Cevdet Paşa, *Târîh*'inde Vehhabilik hakkında bilgiler vermiş ve bu hareketi o günün Haricileri olarak kayıtlara geçirmişti. Ondan duymamış olsa bile, o tarihlere kadar Muhammed b. Abdülvehhab ve Vehhabilik hakkında onlarca reddiye yazıldığını öğrenmiş olmalıdır. Böyle müdekkik birinin bunlardan haberdar olmaması mümkün görünmemektedir. Nitekim Mercânî, İstanbul'da Seyyid Fazl b. Alevî b. Muhammed b. Sehl el-Hadremî eş-Şafî'i evinde ziyaret ettiğinde, kendisi sultanın huzurunda olduğu için onu oğlu karşılamıştı. Daha sonra kendisi eve geldiğinde Abdülkadir el-Cezâiri'nin oğlunun da bulunduğu bir mecliste sohbet sırasında Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî ve Ebû't-Tayyib Sıddîk b. Hasan el-Hasenî Behvepali(?)(1359)'den söz açıldığında Seyyid Fazıl Hazretleri onların Vehhabî olduğundan bahsetti. Ancak oğlu Şevkani'nin ilm-i kamil birisi olduğunu, Vehhabî olmadığını söyledi.³¹ Öyle anlaşılıyor ki, Mercânî'nin İstanbul, Mekke ve Medine'de bulunduğu sırada, Muhammed b. Abdülvehhab'ın fikirleri ve Vehhabilerin faaliyetleri gündemde olan bir konuydu. Şerif Hüseyin'in biraderi ve Mekke şerifi Avn b. Muhammed b. Avn ile İstanbul'da görüştü ve onun kendisine büyük saygı gösterdiği, Hacc hatıratında kendisi tarafından kaydedilmiştir.³² Ancak Medine ve Mekke'de Hanbelî-Vehhabî kimselerle görüştüğüne dair hatıratında herhangi bir kayda rastlanmamaktadır. Sadece Medine'de Hanbelilerin Mescid-i Nebevî'de ayrı bir cemaati olmadığından, Mekke'de onların bazı namazları ayrı kıldıklarından ve cemaatlerinin azlığından bahsedilmektedir.³³ Mekke ve Medine'de görüştüğü alimler, genelde Kazak, Özbek veya Hind asıllı Hanefî ulema veya Nakşibendi tarikatine mensup meşayih idi. Mekke emiri Safî Paşa ile mülaki oldu. Bu alimler ve meşayihle yapılan sohbetlerde Vehhabilik

³⁰ Ahmet Kanlıdere, "Mercânî", 29/170.

³¹ Rızâeddin b. Fahreddin, *Rihletü'l-Mercânî*, 6.

³² Rızâeddin b. Fahreddin, *Rihletü'l-Mercânî*, s. 6-7; Kanlıdere, "Mercânî", 29/170.

³³ Rızâeddin b. Fahreddin, *Rihletü'l-Mercânî*, 21-22.

konusunun gündeme gelmemesi muhtemeldir.. Ancak hatıratında bu konuyla ilgili bilgi bulunmamaktadır. .

Rızâeddin Fahreddin'in yukarıda Mercani'nin, ed-Devvani'nin Şerhu'l-Akaidi'l-Adudiyye'si üzerine yazdığı *Hâşiye*'nin bir müsvedde nüshasından hareketle ve İbn Teymiyye'ye nispetle nakl ettiği "kainâtın bütün eczâsıyla hâdis (sonradan yaratılmış) olmadığı" ve "münferit eşhâsın hudûsuyla iktifâ etmiş olduğu" şeklindeki bilgiye, biyografik kaynaklarda rastlanmaz. Bu tür bilgiler, felsefecilerin "alemin hudus veya kıdemi" tartışmalarının doğrudan olmasa da kelimî şerh ve haşiyelerde tartışıldığı ölçüde yer alır. ed-Devvânî'nin şerhinde de bu çerçevede gündeme gelmiştir. Ancak Rızâeddin Fahreddin, Mercânî'ye ait olarak zikrettiği, ancak Mercânî'nin söz konusu *Hâşiye*'sinin basılan nüshalarında bulunmayan bu bilgilerin nereden alınmış olabileceğini aydınlatmakta muvaffak olamamıştır. Şöyleki Rızâeddin Fahreddin, İbn Teymiyye'nin "Allah'a cihet ve mekan isnat etme" fikri ile ilgilenmiş³⁴ ve bu amaçla İbn Teymiyye'nin bazı eserlerini gözden geçirmiştir. Öyle anlaşılıyor ki, *Der'ü Teârûzi'l-Akli ve'n-Nakli* eserinden hareketle, İbn Teymiyye'nin Allah'a mekan ispat etmediğini ortaya koymaya çalışmıştır.³⁵ Rızâeddin Fahreddin'in İbn Teymiyye'nin diğer eserlerini baştan sona okuyamadığı açıktır. Ancak asıl tartışılması ve kaynağı araştırılması gereken husus, İbn Teymiyye'nin "kainâtın bütün eczâsıyla hâdis (sonradan yaratılmış) olmadığı" ve "münferit eşhâsın hadis olabileceği"³⁶ şeklindeki görüşüdür. Diğer yandan alemin bütün cüzleriyle hadis olmadığını ileri sürmek, "bazı cüzleriyle alemin kıdemini" savunmak anlamına gelir. Bu durumda İbn Teymiyye, alemin kıdemini savunan filozoflarla aynı safta yer almış olmaktadır.

³⁴ Onun vardığı sonuç şudur: "Yaklaşık on yıldır İbn Teymiyye'nin matbu eserlerini bizzat okuyup incelemekteyim. Bu kitapçığı hazırlarken bunları bir kere daha gözden geçirdim ve "Allah'a cihet ve mekan isnat etme" hususlarına özellikle dikkat ettim, fakat gözüme böyle bir şey ilişmedi." Bk. Rızaeddin b. Fahreddin, *Kalem ve Kılıç Üstadı Şeyhülislâm İbn Teymiyye ve Mücadelesi*, 147-148.

³⁵ Rızaeddin bin Fahreddin, *İbn Teymiyye*, 99. Krş. İbn Teymiyye, *Der'ü Teârûzi'l-Akli ve'n-Nakli*, 1/239.

³⁶ İbn Teymiyye kitabında aktarılan Arapça metin, Ömer Hakan Alp tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir. Çeviri üzerinde tasarrufta bulunarak buraya alınmıştır. Krş. Rızaeddin b. Fahreddin, *Kalem ve Kılıç Üstadı Şeyhülislâm İbn Teymiyye ve Mücadelesi*, 147-148.

Arapça metin şöyledir:

ابو العباس احمد بن تيميه من افضل الحنابلة الذين يقولون بالجهة والمكان ومن اصحاب الحديث ولما كان مذهبه اثبات المكان للواجب وهو العرش في زعمهم لم يمكن له القول بحدوث العالم بجميع اجزائه فاكتمى بحدوث الاشخاص وقنع به عما وجب عليه في الباب.

Rızaeddin b. Fahreddin, *Kalem ve Kılıç Üstadı Şeyhülislâm İbn Teymiyye ve Mücadelesi*, 99.

Rızâeddin Fahreddin'in Mercânî'nin *Hâşiye*'sinin bir müsvedde nüshasından aktardığı görüşler İbn Teymiyye'ye aitse, Mercânî bu görüşleri ya İbn Teymiyye'nin eserlerinden ya da başkalarının ondan aktardıklarından hareketle ifade etmiştir. Çünkü "Kainâtın bütün eczâsıyla hâdis (sonradan yaratılmış) olmadığı" ve "Münferit eşhâsın hadîs olabileceği" şeklinde kaydedilen görüşlerin İbn Teymiyye'ye ait olduğunda şüphe yoktur. Çünkü onun eserleri incelendiğinde, alemde havâdisin nevilerinin kıdemi çerçevesinde bu görüşleri savunduğu görülmektedir. Ayrıca alemde "nevü'l-havâdisin kadim olduğu" ve "nevü'l-eşhâsın" hadîs olduğu" fikri, İbn Teymiyye'ye yazılan reddiyelerde tartışılan konuların başında gelmektedir. Biz, Mercânî'nin yukarıda İbn Teymiyye'ye ait zikredilen görüşlerle ilgili ifadeyi, onun eserlerini inceleyerek değil, meşhur Şafii alim İhmîmî ve Hanefî alim Alauddin el-Buharî'nin İbn Teymiyye'ye yazdıkları reddiyelerden öğrenmiş olabileceği kanaatindeyiz. Çünkü bu eserlerde, İbn Teymiyye'nin "alemin bütün cüzleriyle hudusu veya kıdeminin" mümkün olup olmadığı tartışılmaktadır. Mercânî, bundan sonra İbn Teymiyye'nin eserlerine ulaşmak ve aslını görmek istemiş olabilir. Ama tespit edebildiğimiz kadarıyla, Mercânî, İbn Teymiyye'nin eserlerinde bu sorunu nasıl ele aldığını ortaya koymamıştır. Daha sonraki eserlerinde, bu konuda ayrıntılı bilgiye rastlanmaması da bunu doğrulamaktadır. Aslında böyle bir araştırma, o günün şartlarında oldukça zordu. Bununla birlikte Mercânî, İbn Teymiyye'nin bu konudaki fikrini doğru bir şekilde formüle etmiştir.

4. Mercânî'nin İbn Teymiyye İle İlgili Diğer Kaynakları: Reddîyeler

Mercânî, muhtemelen 14. asırdan beri Hanefî ve Şafii çevrelerde İbn Teymiyye'ye yöneltilen eleştirilerden ve ona karşı olumsuz bir bakış açısından haberdardı.. Hanefî alimler arasında İbn Teymiyye'nin fikirlerini çürütmek için reddiye yazanların başında Alâüddin Muhammed b. Muhammed el-Hanefî el-Buharî (841/1438)³⁷ bulunmaktaydı. İbn Teymiyye'yi eleştirmekle ünlenen Şafii alimlerin başında Bahaeddin Abdülvehhab Abdurrahman İhmîmî eş-Şafii (ö.764/1363)³⁸ gelmekteydi. Hanefî

³⁷ Alâüddin el-Buharî, bu eserinde İbn Teymiyye'nin tecsim görüşünü eleştirmiş ve onu tekfir etmişti. Bk. Alâüddin Muhammed b. Muhammed el-Buharî el-Hanefî, *Mülcimetü'l-Mücessime*, thk. Saîd Abdüllatif Fude (Beyrut: Dâru'z-Zehâir, 1434/2013).

³⁸ Bahaeddin Abdülvehhab Abdurrahman el-İhmîmî Şafii, *Risâle fî'r-Red ala İbn Teymiyye fî Mes'eleti Havâdisi la Evvel leha*, thk. Saîd Abdüllatif Fevde (y.y., 1997/1417).

alim Alâüddîn el-Buharî'nin İbn Teymiyye'yi eleştirdiği dört meseleden birisi, “cihet, mekan, ayn, yed, vech gibi cüzlerden ibaret bir Allah tasavvuru” ile ilgiliydi. Ancak Mercânî'nin ondan hareketle İbn Teymiyye ile ilgili yukarıdaki ifadeyi kullanması mümkün görünmese de Şafîi alimin reddiyesindeki bilgilerden hareketle bu ifadeyi kullanmış olması muhtemeldir. Çünkü el-İhmîmî (ö.764/1363) bu eserini İbn Teymiyye'nin “havâdisin nevinin kıdemi” veya “alemin envaı ile kıdemi” görüşlerini eleştirmek için yazdığını eserin mukaddimesinde şöyle ifade etmektedir:

“İbn Teymiyye olarak bilinen eş-Şeyh el-İmam el-Allâme Takiyüddîn, *füiler ve eylemler gibi havâdisin nevinin kıdemi* inancına yönelince –buna göre dört sayısının çift sayı ve üç sayısının tek sayı olmaktan, güneşin ışıklarından ayrılamıyacağı gibi *nevin kıdemi füllerden her birinin kıdeminden ayrılamaz-* bu konuda onu uyarmak, bu inanca yönelmesinin keyfiyetini açıklamak gerekli hale geldi.”³⁹

el-İhmîmî, eserinin devamında İbn Teymiyye'nin bu konudaki fikirlerini ve “cennetin bekası, cehennemden fenası” iddiasını, onun eserlerinden hareketle çürütmeye çalışmıştır. O, diğer reddiye sahiplerinden farklı olarak sırf bu konuya yoğunlaşmıştır. Bu sebeple el-İhmîmî'nin İbn Teymiyye'nin bu konudaki fikirlerini onun hangi eserlerinden yararlanarak ortaya koyduğunu tespit etmek, Mercânî'nin müsvedde nüshalarının birisinde geçen ifadenin kaynağını aydınlatmakla eşdeğerdir.

el-İhmîmî, reddiyesinde İbn Teymiyye'nin “alemin neveleri itibarıyla kıdemi” konusunda verdiği bilgileri, onun eserlerinden almış görünmektedir. Biz, onun İbn Teymiyye'ye bu konuda yönelttiği eleştirilere, kısaca değindikten sonra, ona nispet edilen fikirlerin izlerini İbn Teymiyye'nin eserlerinden tespit etmeye çalışacağız. el-İhmîmî, İbn Teymiyye'ye yönelik eleştirileri genel hatlarıyla şöyledir:

“Allah'tan başka kadim bir zatın varlığına inanan kimseden uzağız. Allah'ın kendi ihtiyarı ile fail olmasının alemin kıdemini gerektirmeyeceği ve alemde herhangi bir şeyin kıdemine inanmanın onun ihtiyarını nefyetmesini gerektireceği fikri, Rabb için fiilin lüzumuna ve alemin her bir ferdinin kıdemine gerekliliğine götürür. Allah için iş yapma sıfatı ve eylemlerinin ezelde gerekliliğini iddia edenlere göre, iş yapma ve yapılan işler onun için ezelde gerekli olan sıfatlardır. Böyle olunca onların her ikisinin de varlıkları ezeldir.

³⁹ el-İhmîmî, *Risâle fi'r-Red ala İbn Teymiyye fi Mes'eleti Havâdisi la Evvel leha*, 34.

Arapça metin:

لما كان الشيخ الإمام العلامة تقي الدين المعروف بابن تيمية قد دخل عليه اعتقاد قدم نوع الحوادث من الأفعال و المفاعيل الذي لا ينفك عن قدم فرد من المفاعيل كما لا تنفك لأربعة عن الزوجية و الثلاثة عن الفردية و الشمس عن شعائنها اقتضي الحال التنبيه علي ذلك و علي كيفية دخوله علي معتقده

Lazımın devamlılığı, melzumun varlığının devamı sebebiyledir. Bu durumda failin ezelde eyleminde fail olmamasını gerekli kılar. Çünkü var olanın icadı muhaldir. Aynı zamanda Rabb'in fiil işleme sıfatını da boşa çıkarmayı gerektirir. Bu muhaldir ve küfürdür. Hiçbir şey yok iken Rabbin olması gerekir. Allah bir şeyi yaratmak istediği bir vakitte dilemesiyle o şeyi yarattı. Rabb için fiileri boşa çıkaran kimseye muhalefet Allah için ihtiyari fiilleri ispat edene muhalefet değildir. Eylemde bulunma ve yapılan eylemlerin alemdeki herhangi bir şeyin kıdemini gerektirdiğine inanmak; tatil, ihtiyar ve küfrün nefyini benimseyenlere muvafakat etmeyi gerektirir. Yedinci asra kadar hiçbir Müslüman, alemdeki herhangi bir şeyin kıdemine dair bir şey söylemedi. Onların böyle bir şey söylediğini idda eden büyük bir müfteridir.⁴⁰ Alemde bir şeyin kıdemi fikrinin muattıladan geldiği bilinmektedir. Bu tatil, ya mevcudatı Rabb'den veya Rabbi fiilden ayırtırmak şeklinde olmuştur. İbn Teymiyye'nin bunu kastedenlerden olmamasını diliyorum. Allah'ın ihtiyarıyla fail olmasının "nevin kıdemini" gerektireceği ve İbn Teymiyye'nin de kendinden öncekiler ve sonrakiler gibi bu fikri benimsediği sözü onlarla ilgili açık bir yalandır. Öncekilerden ve sonrakilerden hiç kimse "nevin veya şahsın kıdemi" konusunda fikir beyan etmedi. Ahmed b. Hanbel'den böyle bir fikir nakleden de onlara iftira atmış olur. İbn Teymiyye'ye gelince, o Rabbin ihtiyarı ile fail olduğu için değil onun indinde fiilin devam etmesinin, devam etmemesinden daha mükemmel olduğu için nevilerin kıdemini (kıdemü'l-envâ') savundu. Teymiyyeci bazı kişiler kendi şeyhlerinin ne dediğini anlamadılar ve demediğini ona nispet ettiler.⁴¹ Nevi ile neyin kastedildiğinin muhatabı ben değilim, İbn Teymiyye'dir. Çünkü havadisın nevinin kıdemini ileri süren odur. Nevi kastedtiğini ona sormak gerekir. "en-nev", sözlükte bir şeyin türü veya cinsi için kullanılır. "Nevü'l-havâdis", havadisın bir türü (darbü'l-havâdis)" demektir. İbn Teymiyye, bunu kabul ediyorsa, bu durumda eleştiriyi hakeder. İstilahî anlamına gelince, nev'in ne olduğuna dair çoğunluğun ittifakı vardır. Çünkü Şeyh "havadisın nevi" ile müşahhaslıktan mücerred olmuşu (varlığı) kastetti. Bu, hariçte küllinin varlığına hükmetmektir. Çünkü bu durumda kıdem, varlığın feridir. Akıl sahipleri için bu muhaldir. Eğer, onun ferinin kıdemi sebebiyle kadim olduğunu kastediyorsa, eleştiriyi hakeder. Eğer nev'i ile lafız ve istilah açısından muhtemel olmayan bir şeyi kastediyorsa eleştirilmekten kurtulur. Evveli olmayan havadisın imtinasına hükmeden mütekellimleri, bütün Müslümanların ayıpladığı sözü de

⁴⁰ el-İhmîmî, *Risâle fi'r-Red ala İbn Teymiyye fi Mes'eleti Havâdisi la Evvel leha*, 18.

⁴¹ el-İhmîmî, *Risâle fi'r-Red ala İbn Teymiyye fi Mes'eleti Havâdisi la Evvel leha*, 19.

bir iftiradır. Çünkü bu fikir dehriyyenin fikridir. Bütün Müslümanlar, “evveli olmayan havadis fikrine karşıdır.⁴² ... Bütün bunlardan sonra “fi’lin (ve mefulün) kıdemi fikrinden dönmeleri gerekir.”⁴³

5. “Kainâtın bütün eczâsıyla hâdis (sonradan yaratılmış) olmadığı” ve “münferit eşhâsın hadis olabileceği” Fikrinin İbn Teymiyye’nin Eserlerinde İşlenişi

“Kainâtın bütün eczâsıyla hâdis (sonradan yaratılmış) olmadığı” ve “münferit eşhâsın hadis olabileceği” şeklindeki fikirler, İbn Teymiyye’nin kendi eserlerinde ayrıntılı bir şekilde tartışılmaktadır. Bu fikirler, onun Fahrüddin er-Razî’nin *Esâsü’t-Takdîs* eserini eleştirmek için yazdığı *Beyânü Telbisü’l-Cehmiyye (et-Te’sîs fî Reddi Esâsi’t-Takdîs)* adlı eserinde, *Der’ü Teârüzi’l-Akl (Muvâfakatü Sarîhi’l-Ma’kûl li Sahîhi’l-Menkûl)*, *Şerhü Hadîsi İmrân b. Hüseyin*, *Şerhü Hadîsi’n-Nüzûl* ve diğer bazı eserlerinde tartışıldığı ve açıklandığı görülmektedir. Özellikle *Der’ü Teârüzi’l-Akli ve’n-Nakli*’de, “hâdisetü’n-nevî ev el-eşhâs”⁴⁴, “el-eşhâs el-hâdis”⁴⁵ ve “nev’ühu (nevü’l-fi’li) kadîmün”⁴⁶ ifadeleri kullanılmaktadır. İbn Teymiyye’nin eserlerinden hareketle, onun “alemin kıdemi meslesi” ile ilgili görüşlerini genel hatlarıyla ortaya koymak, Şafîî-Eşarîlerin İbn Teymiyye eleştirilerinin zemininin daha iyi anlaşılmasını ve Hanefî-Maturidîler arasındaki yansımalarını anlamayı kolaylaştıracaktır. Çünkü filozoflar arasında başlayan ve daha sonra Kelamî edebiyatla devam eden tartışmalar, İbn Teymiyye’nin eserleri ve ona yazılan reddiye literatüründe geniş yankı bulmuştur. Tatar Ceditçiler, bu tartışmalara felsefi problemlere ilgileri dolayısıyla dahil olmuşlardır. Ayrıca Tatar Müslümanlarının İbn Teymiyye ile etkileşimi ortaya koymak, onların Vehhabilik ve Selefi ideoloji ile irtibatının serüveni tartışmalarına ışık tutmak anlamına gelmektedir. Diğer yandan İbn Teymiyye’nin eserleri üzerinden meselenin izini sürmek ve aşağıda bazı alıntılara yer vermek, Rızâeddin Fahrüddin’in Mercânî’nin haşiyesinin müsvedde nüshalarının birinde yer alan ilgili notun neden ikinci kısmıyla ilgilenmediğini de aydınlatacaktır. Bu sebeple yapılan alıntıların çevirisini metne, aslını dipnota koyarak aynen aktarmak istiyoruz.

⁴² el-İhmîmî, *Risâle fî’r-Red ala İbn Teymiyye fî Mes’eleti Havâdisi la Evvel leha*, 20.

⁴³ Geniş bilgi için bk. el-İhmîmî, *Risâle fî’r-Red ala İbn Teymiyye fî Mes’eleti Havâdisi la Evvel leha*, 17-23.

⁴⁴ İbn Teymiyye, *Der’ü Teârüzi’l-Akli ve’n-Nakli*, 4/160.

⁴⁵ İbn Teymiyye, *Der’ü Teârüzi’l-Akli ve’n-Nakli*, 1/352.

⁴⁶ İbn Teymiyye, *Der’ü Teârüzi’l-Akli ve’n-Nakli*, 2/122.

İbn Teymiyye, “nevin kıdemi ve a’yan/eşhâs’ın hudusu” fikrini eserlerinde açıkça savunmaktadır. Bu konuda en önemli bilgilere *Der’ü Teârûzi’l-Akl ve’n-Nakl* adlı eserinde rastlamaktayız. İbn Teymiyye, bu eserinde konuyla ilgili görüşlerini farklı yerlerde farklı argümanlarla destekler. Onun bu konuda ne tür görüşlere sahip olduğu, daha iyi anlaşılсын diye ilgili kısımları aktarmak istiyoruz:

“Hareket, hâdistir. Ancak hareketin nev’i mi yoksa şahsı mı hadistir? Birincisi imkansızdır. İkincisi herkes tarafından kabul edilir. Müteharrik olanın havâdisten bağımsız olmayacağı sözüne gelince, o, hâdistir. Eğer hâdis ile nev’inden hâlî olamayan şey kastedilirse, bu imkansızdır. İkincisi kastedilirse (nev’inden hâlî olan şey), bunun bir sakıncası yoktur. Sen hareketin nev’inin hudûsu konusunda sadece bir delil getiriyorsun. O da hâdisin ezeli olamayacağı delilidir. Bu delil, zayıf bir delildir. Çünkü herkesçe bilinmektedir ki; “Hâdis lafzı ile hem nev’ (en-nev’) hem de şahs (eş-shahs) kastedilir. Bu lafız, sözün sahibi ne kastettiğini açıklamadıkça manası anlaşılamayan mücmel bir lafızdır. Bu, bir kimsenin fâni baki olamaz sözünün mücmel olması gibidir. Bunun kâimin kendiliğinden (bi-nefsihi) bâkî olamayacağı kastedilirse, bu doğrudur. Eğer bununla a’yânî fânî olanın nev’inin bâkî olamayacağı (إن أراد به أن ما كان) kastediliyorsa, bu taktirde saçma (bâtil olur) olur. Çünkü cennet nimetleri dâim ve bâkîdir. Ama her bir yeme, içme, evlenme ve diğer hareketler, devamlı bir şekilde peş peşe fâni olur. Bunların her birinin nev’ine gelince yok (fâni) olmaz.”⁴⁷

“Allah’ın fiilleri konusundaki görüşlerden üçüncüsü, Ehl-i Hadis ve Ehl-i Kelam’dan bir grubun görüşüdür: ... Ama Ehl-i Hadis’in çoğunluğuna ve onlara katılanlara gelince, onlar nev’i hâdis olarak kabul etmiyorlar, aksine kadîm olarak kabul ediyorlar. Nev’in hudûsu ile onun fertlerinden herhangi birisinin hudûsunun arasını ayırıyorlar. Nitekim ukalanın çoğunluğu da nev’in devamı ile onun a’yânından herhangi birinin devamını ayırıyor. Çünkü cennet ehlinin nimetleri nev’i olarak devam eder, ama fâni a’yânın ve hâdis a’yânın her birisi, hudûsundan sonra fâni kılınmadıkça/yok edilmedikçe ayrı ayrı devam etmez. Örnek olarak Ademoğlunun ervahı verilebilir. Onlar, ibda’ edilmiştir. Yok iken varoldular. Bununla birlikte onlar,

⁴⁷ İbn Teymiyye, *Der’ü Teârûzi’l-Akli ve’n-Nakli*, 4/160.

قولك الحركة حادثه قلت: حادثه النوع او الشخص؟ الأول ممنوع والثاني مسلم وقولك مالا يخلو عن الحوادث فهو حادث إن أريد به ما لا يخلو عن نوعها فممنوع والثاني لا يضر وانت لم تذكر حجة على حدوث نوع الحركة إلا حجة واحدة وهو قولك الحادث لا يكون أزلياً وهي ضعيفة كما عرف إذ لفظ الحادث يراد به النوع ويراد به الشخص فاللفظ مجمل كما أن قول القائل الفاني لا يكون باقياً لفظ مجمل فإن أراد به أن القائم بنفسه لا يكون باقياً فهو حق وإن أراد به أن ما كان فاني الأعيان لا يكون نوعه باقياً فهو باطل فإن نعيم الجنة دائم باق مع أن كل أكل وشرب ونكاح وغير ذلك من الحركات تفنى شيئاً بعد شيء وإن كان نوعه لا يفنى.

Ayrıca bk. İbn Teymiyye, *Der’ü Teârûzi’l-Akli ve’n-Nakli*, 2/122; İbn Teymiyye, *Der’ü Teârûzi’l-Akli ve’n-Nakli*, 2/388.

bâkî ve dâimdir. Felsefeciler ise, böyle bir şeyi, şahsın değil nev'in devamı için caiz görmektedir.⁴⁸

İbn Teymiyye, Eşarilerin alemin hudusunu ecsâmın hudûsu ile delillendirmelerinin yanlış olduğu ve ecsâmın hudûsu ile nev'in hâdis oluşunun birbirinden ayırmak gerektiği fikrindedir.⁴⁹ İbn Teymiyye, fiilin nev'indeki kıdemi kabul etmesi sebebiyle müessirin eylemlerini (asâr) her birini bir öncekine bağlı olarak meydana getirmesinin (teselsül fi'l-âsâr) caiz olduğunu geçmiş ulemanın görüşüyle şöyle temellendirir:

“Teselsül lafzı ile, illetler, failer ve müessirlerdeki teselsüldür. Failerdeki teselsülün imkansız olduğunda ittifak vardır. Ancak asardaki teselsüle gelince, ikinci hâdisin bir öncekine bağlı olması şeklindedir. Bu da ondan öncekine bağlıdır. Bu konuda Ukela, Sünnet ve Hadis imamları arasında caiz olduğuna dair iki görüş vardır.”⁵⁰

İbn Teymiyye'ye göre, fiilin her bir cinsinin tek tek tercihi hadis olsa da onu tercih eden (muraccih) hâdis değildir. Fiilin nevinin devamı, eylemlerin birbiri ardına hudûsunu gerektirir.⁵¹ İbn Teymiyye, *es-Safediyye* adlı eserinde de, Allah için yapma sıfatı ile eylemleri arasındaki ilişkiyi birbirinden ayırarak analiz eder. Yapma/yaratma sıfatının tek tek eylemlerin kadimini gerektirmeyeceğini, ancak nev'inin kıdeminin gerektireceğini savunur.⁵² İbn Teymiyye, diğer bazı eserlerinde nev'in kıdeminin

⁴⁸ İbn Teymiyye, *Der'ü Teârüzi'l-Akli ve'n-Nakli*, 2/147-148.

والناس في هذا الباب ثلاثة أقسام والناس في هذا الباب ثلاثة أقسام والجمهور أهل الحديث وطوائف من أهل الكلام، يقولون: بل هنا قسم ثالث قائم بذات الله متعلق بمشيتته وقدرته، كما دلت عليه النصوص الكثيرة ثم بعض هؤلاء قد يجعلون نوع ذلك حادثاً، كما تقوله الكرامية، وأما أكثر أهل الحديث ومن وافقهم فإنهم لا يجعلون النوع حادثاً، بل قديماً، ويفرقون بين حدوث النوع وحدث الفرد من أفراد، كما يفرق جمهور العقلاء بين دوام النوع ودوام الواحد من أعيانه، فإن نعيم أهل الجنة يدوم نوعه ولا يدوم كل واحد من الأعيان الفانية، ومن الأعيان الحادثة ما لا يفنى بعد حدوثه، كأرواح الأدميين، فإنها مبدعة، كانت بعد أن لم تكن، ومع هذا فهي باقية دائمة والفلاسفة تجوز مثل ذلك في دوام النوع دون أشخاصه.

Ayrıca bk. İbn Teymiyye, *Der'ü Teârüzi'l-Akli ve'n-Nakli*, 2/152; İbn Teymiyye, *Der'ü Teârüzi'l-Akli ve'n-Nakli*, 2/154; İbn Teymiyye, *Der'ü Teârüzi'l-Akl ve'n-Nakli*, 1/352.

⁴⁹ İbn Teymiyye, *Der'ü Teârüzi'l-Akli ve'n-Nakli*, 8/100.

فإن هذا أبين وأظهر من كون كل جسم لا بد له من أعراض مغايرة له، وأن الأعراض حادثات النوع ثم من أراد إثبات حدوث الأجسام بأنها لا تخلو عن الحركة والسكون،

⁵⁰ İbn Teymiyye, *Der'ü Teârüzi'l-Akli ve'n-Nakli*, 1/321.

⁵¹ İbn Teymiyye, *Der'ü Teârüzi'l-Akli ve'n-Nakli*, 1/368-369.

وإن عنوا بالتسلسل: أنه لو حدث ترجيح جنس الفعل للزم هذا التسلسل فهو صادق، ولكن هذا يفيد أنه لا يحدث مرجح يوجب ترجيح الفعل، بل لا يزال جنس الفعل موجوداً، فهذا يسلمه لهم أئمة المسلمين لكن ليس في هذا ما يقتضي صحة قولهم بقدم شيء من العالم، بل هذا يقتضي حدوث كل ما سوى الله، فإنه إذا كان جنس الفعل لم يزل، لزم أنه لا تزال المفعولات تحدث شيئاً بعد شيء، وكل مفعول محدث مسبوق بعدم نفسه،

⁵² وإذا كان كذلك تبين أنه لا يمكنهم القول بأن الفعل نفس المفعول فيلزم أن يكون غيره فإذا قدر الفعل قديم العين كانت صفة لازمة له قديمة العين وإذا كان كذلك فإنه يمتنع أن يفتقر إلى شيء من الحوادث سواء كانت حادثات النوع أو الأعيان كما يمتنع

dolaylı olarak ilgilendiren sorunlara da değinir. Bu konuda kelamın nev'i ve hâdisin nev'inin devamı ve kıdeminin imkanı ile ilgili iki ayrı görüşü bulunmaktadır.⁵³

İbn Teymiyye, hareketleri, eylemlerden birinin devamı değil fiilin devamı olduğunu ve her bir eylemde onun devam ettiğini savunur:

“Hareketler, bir şeyden sonra bir başka şeydir. Bu durumda sadece fiilin devamı ile niteleme vardır, onunla birlikte mefullerden birisinin bizatihi varlığı söz konusu değildir. Eğer o, birlikte olmaya devam eden fiilin nevi (devâmü'l-fi'li) olarak takdir edilirse, bu beraberliği (maiyyeti) şariat veya akıl nefyetmez. Aksine bu onun kemalinin işaretidir.”⁵⁴

İbn Teymiyye'nin eserlerinden yapılan alıntılar ile Mercânî'nin İbn Teymiyye'ye ait “nev'in kıdemi” ile ilgili kısım karşılaştırıldığında, onun İbn Teymiyye'ye nispet ettiği fikirlerin doğruluğunu açıkça ortaya koymaktadır. Ancak Mercânî, onun bu fikirlerini ve diğer görüşlerini savunduğu için bu nakilde bulunmamıştır. Çünkü o, hocası el-Kursavî gibi, Kazan, Buhara ve Semerkand'da etkisini sürdüren Hanefî-Maturidî kültür çevresinde yetişmiş birisi idi. Fıkıh'ta Hanefî, itikatta Maturidî inancını benimsemiş olması, onun İbn Teymiyye'nin fikirlerini bir sistem olarak benimsemesinin önündeki en büyük engeldi.

Mercânî, fikirlerinde İbn Teymiyye ve Vehhabilerin etkisinde kalmış birisi değildir. O, tespit edebildiğimiz kadarıyla, Selefiyye kavramını da kullanmadı ve böyle bir akıma taraftarlık yapmadı. Hadis taraftarlarının, ayet ve hadislerdeki isim ve sıfatlardan başka sıfat ve isimlerle Allah'ın tanımlanacağı fikrini benimsese de

ذلك في ذاته القديمة فإنها إن كانت مفتقرة افتقار المعلول إلى علته امتنع كونها حدث علة للقديم وإن كانت مفتقرة افتقار المشروط إلى شرطه فلا ريب أن المحدث مشروط بالقديم فإذا كان القديم مشروطا به كان كل من الأمرين مشروطا بالآخر

Takiyüddîn Ebû'l-Abbas Ahmed b. Abdülhalim b. Abdüsselam b. Abdullah b. Ebî'l-Kâsım İbn Teymiyye el-Harrânî, *es-Safediyye*, thk. Muhammed Reşâd Salim (Mısır: Mektebetü İbn Teymiyye, 1406), 2/131-132.

⁵³ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, 6/292. Krş. *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, 3/114.
أَنَّ نَوْعَ الْكَلَامِ قَدِيمٌ لَا عَلَى أَنَّهُ لَمْ يَتَكَلَّمْ بِمَشَبِّهَاتِهِ وَقَدَّرْتَهُ وَأَنَّ الْكَلَامَ شَيْءٌ وَاحِدٌ هُوَ قَدِيمٌ. وَكَذَلِكَ اخْتِجَاجُ "الْفَلَّاسِفَةِ" الْقَائِلِينَ بِقَدَمِ الْعَالَمِ عَلَى قَدَمِ الْفَاعِلِيَّةِ إِنَّمَا يَدُلُّ عَلَى مَذْهَبِ السَّلَفِ أَيْضًا فَهَؤُلَاءِ الَّذِينَ اخْتَجَرُوا عَلَى قَدَمِ مَفْعُولِهِ الْمُعَيَّنِ - وَهُوَ الْفَلَكُ - وَالَّذِينَ اخْتَجَرُوا عَلَى قَدَمِ كَلَامِهِ الْمُعَيَّنِ كُلُّ مَا اخْتَجَرُوا بِهِ مِنْ دَلِيلٍ صَحِيحٍ فَإِنَّهُ لَا يَدُلُّ عَلَى مَطْلُوبِهِمْ بَلْ إِنَّمَا يَدُلُّ عَلَى مَذْهَبِ السَّلَفِ الْمُتَّبِعِينَ لِلرَّسُولِ
Krş. Takiyüddîn Ebû'l-Abbas Ahmed b. Abdülhalim b. Abdüsselam b. Abdullah b. Ebî'l-Kâsım İbn Teymiyye, *Şerhü Hadisi'n-Nüzûl*, (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslamiyye, 1397/1997), 158.

وأما المقدمة الثانية: وهو منع دوام نوع الحادث، فهذه يمنعها أئمة السنة والحديث

⁵⁴ Takiyüddîn Ebû'l-Abbas Ahmed b. Abdülhalim b. Abdüsselam b. Abdullah b. Ebî'l-Kâsım İbn Teymiyye el-Harrânî, “Şerhü Hadisi İmrân b. Hüseyin” *Mecmû'atü'r-Resâil ve'l-Mesâil* içerisinde (Beyrut: Dârü'l-Kütüb el-İlmiyye, t.y.), 5/371.

والحركات شيئاً بعد شيء. وليس في ذلك إلا وصفه بدوام الفعل لا بأن معه مفعولاً من المفعولات بعينه وإن قدر أنه نوعها لم يزل معه فهذه المعية لم ينفها شرع ولا عقل، بل هي من كماله،

Maturidilerin tekvîn sıfatını kabul etmiş ve onu savunmuştur. Diğer taraftan o, Allah'ın sıfatları ile ilgili İslam bilginleri arasındaki farklı görüşleri incelemiş⁵⁵ ve bu çerçevede İbn Sina'nın *Şifâ*'sından onun *Tevhîd-i Ef'âl*, *Tevhîd-i Sıfât ve Tevhîd-i Zât* şeklindeki tasnifi⁵⁶ ile Gazalî'nin görüşlerine⁵⁷ yer vermiştir. Mezhep taassubu içerisinde olmayan Mercânî'nin bu kısımda İbn Teymiyye ve İbnü'l-Kayyim'in sıfatlar tasnifini de tahlil etmesi beklenirdi. Ancak onun eserlerini okumadığından veya İbn Teymiyye'nin tasnifine alternatif olarak İbn Sina'nınkini benimsemesinden dolayı bunu yapmamış olabilir. On yıldır kitaplarını okuduğunu söyleyen Rızâeddin Fahreddin'in İbn Teymiyye hayranlığına⁵⁸, Mercânî'de rastlanmaz. Çünkü Mercânî'nin İslam Felsefesi ve Tasavvufi kaynaklara hakimiyeti Rızâeddin'den çok çok ileri düzeydeydi. Sadece İbn Teymiyye konusunda, eserleri üzerinden onun kadar bilgiye sahip değildi. Bütün bunlara rağmen, Mercânî'nin ve diğer yenilikçi alimlerin kelimeler, felsefe ve sufilik eleştirilerinde İbn Teymiyye, Vehhabilik ve Selefiye'den etkilendiği iddiasında bulunmak veya kadimcilerin şahsında İdil boyundaki düşünce hareketini, "Selefi karakterli ıslahatçı düşünce" veya "yarı tasavvufi Selefi hareket" olarak tanımlamak doğru değildir.⁵⁹

18. ve 19. asırlarda Buhara, Semerkand ve İstanbul medreselerinden sonra, Kazan ve Ufa medreseleri adından en sık söz edilen medreseler idi. el-Kefevî'nin *Ketâibu'l-A'lâmi'l-Ahyâr* ve Şihâbeddin Mercânî'nin *Vefiyetü'l-Eslâf ve Tahiyetü'l-Ahlâf* ile Rızâeddin Fahreddin'in *el-Asâr* adlı biyografik eserleri bu bölgede, Semerkand, Buhara, Fergana, Harezm'den beslenen güçlü bir Hanefî damarın olduğunu ve Türkistan'dan göçüp gelen dervişlerin temsil ettiği Yesevîlik ve onun alt kolu olan Nakşibendîliğin bulunduğunu açıkça göstermektedir. Bu çerçevede yenilikçi fikirlerinin kaynağı el-Kursavî, Mercânî ve Rızâeddin Fahreddin, "Tatar kültürünün mevcut yapısı ile döneminde hâkim olan Eş'arî kelâm düşüncesine Mâtürîdî kelâm anlayışı ile karşılık vermiş, özellikle sıfatlar konusunda Teftâzânî başta olmak üzere Eş'arî kelâmcılarını şiddetle eleştirmiştir."⁶⁰

⁵⁵ el-Mercânî, *Hâşiye Ala Şerhi Akâid el-Adüdiyye (Azbu'l-Furât)*, 1/195-297.

⁵⁶ el-Mercânî, *Hâşiye Ala Şerhi Akâid el-Adüdiyye (Azbu'l-Furât)*, 1/257-258.

⁵⁷ Örneğin Gazalî'nin sıfatlar konusundaki fikirlerine yer vermiştir. Bk. el-Mercânî, *el-Hikmetü'l-Bâlîğa*, 156-157.

⁵⁸ Rızâeddin b. Fahreddin, *Kalem ve Kılıç Üstadı Şeyhülislâm İbn Teymiyye ve Mücadelesi*, 151.

⁵⁹ Bk. İbrahim Maraş, "Çağdaş İslam Düşüncesi Açısından Tatar Ceditçilik Hareketi Hakkında Bir Değerlendirme" *Şihabeddin Mercânî ve Kazan Kültürü*, ed. Ali Arslan ve diğerleri, 1/31-33.

⁶⁰ İsmail Türkoğlu ve İbrahim Maraş, "Kursavî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/447.

6. Mercânî'nin Meselere Çözüm Arayışında Meşruiyet Zemini: Hanefilik ve Maturidilik

Ceditçilik hareketinin önde gelen simalarından birisi olan Şihâbüddin Mercânî, genelde yaklaşımlarında Hanefî-Maturidî geleneğin etkisi altındadır ve onları temsil eden birisi olarak fikirlerini savunmaktadır. Ancak o, İslam düşüncesinde var olan diğer yaklaşımlardan sufi, felsefi ve Eşari gelenekten de yararlanmayı ihmal etmemiştir. Bununla birlikte Mercânî'nin Ceditçilik hareketine öncülük eden fikirlerinin kaynağının İbn Teymiyye'nin görüşleri olmadığı açıktır. Bu sorun aslında Ceditçilik anlayışının kaynaklarının aydınlatılması ile ilgili olup başka bir araştırma konusudur. Eğer bir etkilenmeden bahsedilecekse, bunun her iki alimin fikirleri kendi eserlerinden hareketle analiz edilerek ortaya konulabilir. Bu sebeple Rusya Müslümanları arasında İbn Teymiyye'den ve fikirlerinden bahseden ilk kişinin kim olduğu, Vehhabilik ve Slefiliğin onlar üzerindeki etkileri ile ilgili tartışmalarında, Şihâbüddin Mercânî (ö.1889)'nin rolünü ve onunla ilgilenme sebeplerini doğru anlayabilmek için, onun akılcı gelenek olarak bilinen Hanefi-Maturidilik ile sıkı ilişkisi ve onların yöntemini güncelleme çabaları üzerinde durmak gerekmektedir.

el-Kursavî (ö.1812) gibi Şihâbüddin Mercânî (1818-1889) de Hanefi-Maturidî kaynakların okutulduğu medreselerde eğitim almıştı. Kazan ve civarındaki medreselerde okutulan kelimî eserlerin başında Maturidî kelimî sistemini özetleyen Ömer en-Nesefî (ö.537/1142)'nin Akîde'si, Ferganalı Siracuddin el-Uşî (ö.575/1179)'nin el-Kasîdetu'l-Emâlî'si, Üstüvanî Mehmed Efendi (ö.1072/1661)'nin manzum Akâid'i, Sufî Allahyar (ö.1133/1721)'in manzum Sebâtu'l-Âcizîn ve Şerh'i; Hanefilikle ilgili olarak ise, Hanefî fûru-ı fikhının genel çerçevesini ortaya koyan el-Merğînanî (ö.593/1197)'nin el-Hidâye'si, el-Kudûrî (ö.428/1037)'nin el-Muhtasar'ı ile Usûl-i Fıkha ait Sadruşşeria (ö.747/1346)'nın et-Tavzih'i geliyordu.

Mercânî, Buhara ve Semerkand medreselerinde eğitim görmüş ve kütüphanelerinde bulunan yazma ve basılı eserleri üzerinde araştırmalar yapmış bir alimdi. Bundan sonra onun bakış açısında büyük değişiklikler olmuştu. Hatta Mercânî, bu eserleri inceledikten sonra Buhara ulemasının makasadı bilmedikleri ve Eşariliğin etkisi ve propagandası altında kalarak Maturidilik anlayışından uzaklaştıkları kanaatine varmıştı. Mercânî, Kazanlı diğer alimler gibi, Hanefiliğin klasik fıkıh kaynaklarını medreselerde veya medrese sonrasında okuduğundan bunlar hakkında geniş bir bilgiye sahip idi. Zaten fıkıh ilmine dair hocalarının tamamı Hanefî mezhebindedi.

Onlar arasında Mirza Salih A'lem b. Nadir b. Muhammed b. Abdillâh el-Fergânî el-Hocendî (ö.1256/1840), Fadl b. Aşur el-Gucdüvânî (ö.1271/1855), Muhammed b. Sıfır el-Hocendî (ö.1267/1850), Abdülmümin Hâce b. Özbek Hâce el-Buhârî el-Efşenci (ö.1283/1866), Hudaybirdi b. Abdullâh el-Baysûnî (ö.1264/1848), Baba Rafî' el-Hocendî (ö.1285/1868), el-Kadî Muhammed Şerîf b. Ataullah el-Hadî el-Buhârî el-Mevlevî (ö.1260/1844), Hüseyin b. Muhammed b. Ömer el-Kirmânî el-Kargalî (ö.1274/1858) ve el-Kadî Ebû Saîd Abdülhayy b. Ebû'l-Hayr b. Ebû'l-Feyd b. Arîf es-Semerkandî (ö.1265/1849) gibi Hanefî alimler bulunuyordu.

Mercânî, ders aldığı hocalarının koyu Hanefî olmasına rağmen onlardan bazılarının Hanefîliği körü körüne taklit etme anlayışına karşı çıkabiliyor ve fıkıhın fûrua dair konularında Hanefî fakihlerinin hatalı bulduğu fikirlerine ve fetvalarına cesaretle itiraz edebiliyordu. Buna rağmen Hanefî fıkıh usulünü diğerlerine göre, daha güvenilir bulduğundan, çalışmalarında Hanefîlerin klasik fıkıh edebiyatına dayanıyordu ve bu eserlerdeki yanlışları eleştiriyordu. Onun Hanefî kaynaklara ne kadar vakıf olduğunu ve onlardan nasıl yararlandığını anlamak için Nâzûretü'l-Hakk adlı eserinin mesâilü'l-usûl ve mesâilü'n-nevâdir ile ilgili kısımlarını ve Hakkü'l-Ma'rife adlı eserinin birkaç bölümünü incelemek yeterli olacaktır. Örneğin Hakkü'l-Ma'rife'nin "fi'r-Rücû ani's-Şehâde" kısmında, ilgili konuyu analiz ederken Abdülganî b. Tâlib el-Meydânî(ö.1298/1881)'nin el-Kudûrî'nin el-Muhtasar'ı üzerine yazdığı el-Lübâb Şerhu'l-Kitâb'ı, el-Merğînânî'nin el-Hidâye'si, Ebû'l-Hüseyin Ahmed b. Muhammed el-Bağdâdî el-Kudûrî'nin el-Muhtasâr'ı, es-Serahsî'nin el-Mebsût'u, Şeyh Ebû'l-Berekât en-Nesefî'nin Müstevfâ'sı, Sadruşşeria'nın Şerhu'l-Vikâye'si, Ekmelüddin el-Babertî'nin el-İnâye ale'l-Hidâye'si, İbnü'l-Hümmâm'ın Fethu'l-Kadîr'i, Ebû Hafs Necmüddin Ömer b. Muhammed en-Nesefî'nin Şerhu'l-Câmî's-Sağîr'i, Mahmud b. Ahmed İbn Mâze el-Burhânî(ö.166/1219)'nin el-Muhîtu'l-Burhânî'si, Hâfızüddin Muhammed b. Muhammed b. Şihâb el-Kerderî el-Hârizmî el-Bezzâzî (ö.827/1424)'nin el-Fetâvâ el-Bezzâziyye'si, Tahir b. Ahmed b. Abdurreşid el-Buhari(ö.542/1147)'nin Hulâsatu'l-Fetâvâ'sı, Alâuddîn el-Kasânî'nin Bedâiu's-Sanâyi'i, el-Hakîm Ebû Ahmed'in Tebyîni'l-Hakâik 'i ve Hâşiyetü İbn Abidîn ve Ğayrihimâ gibi Hanefî fakihlerin eserlerinden, "fi Mevâridi's-Şehâde ve Ahkâmi'r-Rü'ye" başlığında ise Abdullâh b. Muhammed el-Mevsilî'nin el-İhtiyâr li Ta'lîli'l-Muhtâr'ı, el-Merğînânî'nin el-Hidâye'si, Alâuddîn es-Semerkandî'nin et-Tuhfe'si, et-Tahavî'nin Muhtasar'ı, es-Serahsî'nin el-Mebsût'u, Hakîm eş-Şehîd'in (ö. 334/945) el-Kâfî'si, İbn Maze'nin el-Muhîtu'l-Burhânî'si, el-Müntekâ', Kadîhan'ın Fetâvâ'sı, Tahir el-Buhârî'nin Hulâsatu'l-Fetâvâ'sı, Ebû Bekir er-Râzî el-Cessâs'ın Şerhu Muhtasari't-Tahavî'si, Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî

(ö.189/805)'nin *Zahiru'r-Rivâye*, *Kitabu'l-İstihsan'ı* ve *İbnü'l-Hümam'ın Fethu'l-Kadir'i* gibi eserlerden yararlanmışır.

Mercânî, fikhî meselelerin analizinde de İmam Mâturîdî ve diğer meşhur Hanefî fakihlerinin görüşlerine dayanır. Örneğin Ramazan ayında hilalin görülmesi ile ilgili yaşanan tartışmaların çözümünde “matematik ve astronomi ilmine dayalı hesaplamalar (hisab) kesin delildir.” şeklindeki ilkeyi kullanır. O, bu konuda el-Merğînânî'nin ve kaynağını vermeden Mâturîdî'nin bir görüşünü aktarır. İmam Mâturîdî, *En'am Suresi*, 76. Ayetin yorumunda *İlm-i Nücûm* diye bir ilmin varlığından ve *Al-i İmran Suresi* 49. ayetin yorumunda ise *İlm-i Nücûm'un* öğretiminden ; *Rahman Suresi'ndeki* “Güneş ve ay bir hesaba bağlı (olarak hareket ederler)” ayetin yorumunda ise ay ve güneşin hareketinden “zaman ve coğrafi konumun” hesaplanabileceğinden bahseder. İmam Mâturîdî, *Te'vilât'ta Maide Suresi* 3. ayetin yorumunda ise, müneccimlerin *İlm-i Nücûm* ile elde ettikleri bilgileri, güvenilirlik açısından “müçtehitlerin içtihat yoluyla nasların anlamlarından” çıkardıkları birtakım sonuçlara ve hükümlere benzetir.

Mercânî'nin tıpkı Osmanlı uleması ve Kazan uleması gibi, İmam Mâturîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd'inin* sadece ismini biliyordu, ancak bu eseri görmemişti. Dönemin kaynakları, ilk zamanlar Maturidî mezhebine ait fikirlerin Ömer en-Nesefî'nin *Akâid'ine et-Teftazânî* tarafından yazılan *Şerhu'l-Akâid* yoluyla eğitime konu edildiğini ortaya koymaktadır. Fakat Mercânî'nin *el-Hikmetü'l-Bâliğa* ve *ed-Devvânî'nin Şerhu'l-Akaidi'l-Adudiyye'sine* yazdığı *el-Azbu'l-Furât* adlı haşiyesinde atıfta bulunduğu Maturidî edebiyata bakılırsa, onun *Ebû'l-Muîn en-Nesefî'nin Tabsıratü'l-Edille'sini*, *Ebû'l-Hafs en-Nesefî'nin el-Umde'sini*, *Ebû Şekûr es-Salimî'nin Temhîd'ini*, *İbnü'l-Hümâm'ın el-Müsâyere'sini* ve diğer bazı eserleri okuduğu ve onlarla ilgili ciddi analizler yaptığı, hatta zaman zaman eleştirilerde bulunduğu açıktır. Özellikle tekvîn sıfatı ve *el-firkatü'n-naciye* tartışmalarında kendi görüşlerini Maturidî kelimelerinden hareketle temellendirmektedir. Mercânî, Ömer en-Nesefî'nin eserini *el-Hikmetü'l-Bâliğatü'l-Cinniyye fi Şerhi'l-Akâidi'l-Hanefiyye* (Kazan 1888) adıyla yeniden şerh ederek Hanefiliğin selef âlimlerinin usulünü ortaya koymaya çalıştı. Mercânî, akli ve nakli delillendirmelerde İmam Mâturîdî'nin kelamî görüşlerine de yer verdi. Yanı sıra Ehl-i Sünnet'in asıl temsilcisinin Maturidilik olduğunu savundu.

Mercânî, fikhî konularda olduğu gibi kelamî tartışmalarda ve itikadî görüşlerini temellendirme konusunda İmam Mâturîdî'nin *Te'vilât'ı*, *Ebû'l-Muîn en-Nesefî'nin Tabsıratü'l-Edille'si*, *Kadî Ebû Zeyd ed-Debûsî'nin el-Emedü'l-Aksâ'sı*, *Ebû'l-Berekât en-Nesefî'nin*

Umdetü'l-Akâid'i, Sadruşşeria'nın Ta'dilü'l-Ulûm ve İbnü'l-Hümam'ın el-Müsâyere'sinden yararlandığı görülmektedir. Örneğin hüsün ve kubuh meselesi ve onunla ilgili "resul göndermek Allah'a vacip mi değil mi" tartışmasında Hanefî mezhebi alimlerinin görüşlerini sıralarken Mâturidî ve İbn Hümam hariç yukarıda zikredilen alimlerin tamamının görüşlerine yer verir. Özellikle Ebû'l-Muin en-Nesefî ve Ebû'l-Berekât en-Nesefî'nin birbirinden farklı görüşlerini arka arkaya zikreder: "Resul göndermek, Hanefilere göre, Allah'tan vaciptir. (İnne'l-bi'setü vacibetün anhu Sübhanehu inde'l-Hanefiyye). ... Ebû'l-Muin en-Nesefî, Tabsıratü'l-Edille'de şöyle demektedir: Ashabımıza göre Resul göndermek, vacip hükmündedir. Ancak bu Allah'ın bir kimseye veya nefesine vacip kılması değil, hikmeti gereği anlamındadır. Ebû'l-Berekat en-Nesefî ise, Umdetü'l-Akâid'de resul göndermenin mümkünat arasında görülmesini önerir."

Mercânî, İmam Ebû Hanife'den İmam Muhammed eş-Şeybanî'ye kadarki nesli Hanefîlerin selefleri olarak tanımladı. Ona göre Selef, kelimesi Sâlif'in çoğulu olup sonradan gelenlere nispetle öncekiler demektir. Mutlak anlamda, sahabe, tabiin imamları ve ümmetin fakihlerin ilkleri için kullanılır. Fukahanın ıstılahında "es-Selef", Ebi Hanife zamanından başlayıp Muhammed b. el-Hasan asrında sona erer. "el-Halef" ise, Muhammed b. el-Hasan Şemsüleimme el-Halvani'ye kadarki fakihleri kapsar. "Müteahhirin" ise, ondan Hafızüddin dönemine kadarki fakihlerdir. Bu sebeple es-Sağâni, Ebû Bekir el-Cassas'ı Selef'ten, Zahirüddin el-Merğînâni'yi Halef'ten saymıştır." Selef kavramına getirdiği açıklamalara uygun olarak, el-Hikmetü'l-Bâliğa'da Ehl-i Hak, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat ve el-Fırkatü'n-Naciye'yi, Sahabe, Tabiin ve tebei tabiin ve onları iyilikle takip edenler, yani Hanefîler ve onlarla aynı görüşü paylaşanlar olarak tanımlamıştır. İmam Fahu'l-İslam Pezdevî'den yaptığı bir alıntıdan hareketle, Ebû Hanife, Ebû Yusuf, İmam Muhammed ve Hanefîlerin önde gelenlerini(Ammetü Ashabina) Hanefîlerin Selefî olarak görür: "İlmi Tevhid ve Sıfatlarda aslolan, Kitap ve sünnete bağlanmak; hevadan ve bidatten kaçınmak; Sahabe, tabiun ve bu şekilde devam eden Salihlerin üzerinde yürüdüğü sünnet ve cemaat yolundan ayrılmamaktır. Biz meşayihimizi bu şekilde bulduk."

Mercânî'nin yetiştiği dönemde İdil-Volga Hanefî-Maturidî kültür havzasında diğer bölgelere nazaran büyük bir fikrî hareketlilik ve tartışma ortamı vardı. Çarlık Rusya'nın bölgeyi işgal etmesi ve sömürgeci politikaları bölge alimlerinin İslam dünyasında bu tür yabancı işgallerinin yaşandığı dönemlerde yetişen ve keskin bir muhalefet dili kullanan şahsiyetler dikkatini çekmişti. Özellikle Hanefî-Maturidî çevrelerde pek yer bulamayan ve eleştirilere muhatap olmuş Moğol istilasına karşı direnmiş İbn Teymiye gibi Hanbelî alimler ve Batınî-Şii tehlikesine karşı reddiyeler yazmış

Gazalî gibi alimlerle ilgili müstakil eserler yazmışlardı. Onlar bir taraftan İbn Teymiye'nin fikirlerinden diğer taraftan onun tekfir ettiği İbn Arabî'nin vahdet-i vücud nazariyesinden yararlanıyorlardı. Ancak Ceditçiler, genelde İbn Arabî'yi tekfir etmedi, hata onun hayatı ve fikirlerini inceleyen müstakil eserler yazdı. Onlar İbn Arabî, İbn Teymiyye ve Gazalî'yi hem methediyorlardı hem de eleştiriyorlardı. Zaten içlerinden bir kısmı Nakşibendilik terbiyesi almıştı. Bu tarikat içerisindeki Müceddidilik ve Halidilik farklılaşmasının da bilincindeydiler. Onlar felsefe ve felsefi tasavvufun temel konularını da inceliyorlardı. Nakşibendiliğe mensubiyetleri, Türklerde İslam anlayışının ahlakî boyutu temsil eden Yeseviliğe olan bağlılıklarının bir sonucuydu. Yesevilik, Henefilik ve Maturidilik, bu bölgede dini kimliğinin ayrılmaz bir parçası haline gelmişti. İdil-Ural'da ve Anadolu'da Yesevilik, Nakşibendilik ve Bektaşilik yoluyla sürmekteydi. Fakat onlar sufiliğin aşırı batınî-işarî yorumlarının bu iki tarikat üzerindeki etkilerine, bazı sufilerin halkı miskinliğe sevkeden söylemlerine ve tekfire varan dışlayıcı tutumlarına karşı idiler. Bu sebeple başta Mercânî olmak üzere sufi ve mütekellim kimliğiyle felsefecileri eleştiren Gazalî'ye karşı çıkararak Farabî ve İbn Sina gibi filozofların yanında yer almış ve onun eleştirilerine cevap vermişlerdir.

Mercânî ve kendisini takip eden Ceditçiler, fıkhîta Hanefî itikatta Maturidî mezhebine mensup olmalarına rağmen, hakikat arayışında kendi mezheplerinin kaynaklarının yanı sıra Farabî, İbn Sina, İbn Rüşd gibi filozofların, Cüneyd Bağdadi, Ebû Talib el-Mekki, Sühreverdi, Gazalî ve İbnü'l-Arabî gibi sufilerin, İbn Teymiyye ve İbnü'l-Kayyim gibi Hanbelîlerin, Tusî ve benzeri Şii'lerin eserlerinden ve fikirlerinden yararlandığı için çeşitli ithamlara maruz kalmıştır. Şehir Şeref, Kazan mollalarının Mercânî'nin sağlığında ve ölümünden sonra, onun itikadî hususunda Buhara müftülerinden de fetva istediklerini ve haksız isnadlarda bulduklarına dair pek çok şey yazıldığını belirtmiştir. Bazıları onu Şafiî, Mutezilî, Râfizî, Şii olmakla; bazıları münafık, zındık ve kafir olmakla itham etmiştir. Ancak bu hükümlerin hiç birisi sağlam bir mantığa ve esaslı bir delile dayanmıyordu. Meselâ; Mercânî, bir mezhebi delillerini bilmeden taklidi eleştirdiği için mezhepsiz; bazı meselelerde Şafiîlerin delillerini kuvvetli bulup onunla amel ettiği için Şafiî; Mutezile mezhebine mensup Zemahşerî'nin tefsirini övdüğü ve ondan delil getirdiği için Mutezilî; Şii ve Rafizileri şüphesiz Müslümanlardan saydığı ve onları tekfir etmediği için Şii, Rafizî ve Zındık olarak yaftalandı. Bazıları onun "Şihâbüddîn" ismini, onu yermek için tahrif etti ve "Şia bi-din", yani "dinsiz Şii" şeklinde kullandılar. İctihat kapısının açık olduğunu, her bir Müslümanın gücü nispetinde içtihat yapmasının kendisine farz olduğunu ve geçmişi kör taklidin haram olduğunu

savunan Mercânî, hayatta iken kendisine yöneltilen mezhepsiz veya dinsiz şeklindeki eleştirilere ve haksız ithamlara cevap olarak, kendi hatıratında ve Nâzûratü'l-Hakk adlı eserinde şu cevapları verdi:

“Benim mezhebim, Akliyyat’ta hüccet ve burhan; Nakliyyat’ta sünnet ve Kur’ân.”

“Ahkâm-ı şeriyeden sarahat kitap, sünnet yahut icma ile sabit olan yerlerde içtihad etmek gerekir.”

Mercânî, 1838 yılında Türkistan seyahatinde, önde gelen sufilerin eserlerini Semerkant’ta okumuş ve bazı konularda onların düşüncelerini benimsemişti. Hatta onların bazı eserlerini kendisi için istinsah etmiştir. Daha sonra yazdığı eserlerde başta İbn Teymiyye’nin tekfir ettiği İbn Arabî olmak üzere pek çok sufiden övgüyle bahsetmiştir. Bazı kere fakihlere karşı sufilerin görüşlerini tercih etmiştir. Ancak tasavvufa karşı mesafeli ve eleştirel bir tavır içerisinde olmuş ve yeri geldiğinde sufiliğin bazı inanç ve uygulamalarını eleştirebilmiştir. Fakat o, İbn Teymiyye gibi bazı müteahhirin sufi meşayihî tekfir etmiyor; kabir ziyareti ve tevessül gibi konuları akide ile ilgili şirk olarak görmüyor ve bunları yapanları müşriklikle suçlamıyordu. Bu sebeple Mercânî, İbn Teymiyye’nin bu tür fikrî aşırılıklarını onun en çirkin fikirleri olarak Vefiyyetü'l-Eslâf’ta zikretmekten çekinmemiştir.

el-Kursavî ve Mercânî tarafından başlatılan ve zamanla İslam düşüncesini yeniden inşa etme faaliyetine dönüşen İdil boyundaki ceditçi düşünce, Mercânî sonrasında Selefî ve Vehhabî eğilimlerin etkisi altına girmeye başladığına dair önemli veriler bulunmaktadır. Bununla birlikte bu bölgedeki Hanefî-Maturidî çevrelerde filizlenen ceditçi ve kadimci düşünce hareketlerinde her ne kadar selef veya selef-i salihine dönme şeklinde bir talep varsa da onların selef algısı ile siyasî ve dinî bir ideoloji olan Selefilerin selef algısı birbirinden farklıdır. Onlar, Hanefî-Maturidî geleneğin ilk temsilcilerinin rey taraftarlığına dönmeyi, selefî dönme çerçevesine dahil etmişlerdir. Fıkıhta Hanefî mezhebinin sistematığına, itikatta Mâturidî’nin bilgi kuramına bağlı kalarak düşünce sistemini yenilemeyi hedeflemişlerdir. Onların akılcı geleneğe mensubiyetleri, felsefeye başvurmayı; ahlak merkezli bir dinî tecrübeyi öneren Yesevilikle ilişkilerinin kültürel olarak devam etmesi de Gazalî, İbnü'l-Arabî ve diğer sufilerin anlayışlarından yararlanmayı beraberinde getirmiştir. Aynı zamanda Ceditçi bir hareket başlatmalarında kendi varlıklarına tehdit oluşturan Rus işgali ve Osmanlıya isyan eden Vehhabî tehlikesi karşısı direnebilmek için, mensubu oldukları Türk toplumunun bağımsızlık ve özgürlük gibi değerlerini de devreye sokmuşlardır. Mercânî, Tatar tarihini ve kültürünün, Türk tarihi ve kimliğinin bir parçası olduğuna dair araştırmalar yaparak onların

Türk toplumuna ve İslam medeniyetine mensubiyet şuurunu geliştirmeye çalışmıştır. Ceditçiler, dilde, fikirde ve işte birlik ve beraberliği Türkistan ve diğer Türk coğrafyalarında bulamayınca, onların bu şuurdan uzaklaştıran mezhepçiliği ve tarikatçılığı eleştirmeye başlamışlardır. Onların Ruslara karşı mücadelesinde mezhebî mensubiyet kadar bu toplumsal mensubiyet şuru da önemli bir rol oynamıştır. Kazan Kültür havzası, onlar sayesinde kendisini yenilemeyi belli bir seviyeye getirmiş, klasik gelenekteki akılcı metodolojiyi işleterek İslam düşüncesine yeni açılımlar getirmiş ve diğer Türk aydınlarına örnek olmuşlardır. Onların çabaları, asıl kaynaklara dönüşü ve yeni arayışı ifade eder. Ancak Mercânî ve Tatar ceditçileri, Hanefiliği bildiği kadar Maturidiliği bilmiyorlardı. Onlardan bazıları, İmam Mâturîdî'nin Te'vilât'ından yararlanmaktaydı ve Kitabü't-Tevhîd'den yararlanma imkanına sahip değillerdi. Çünkü bu kitap, Te'vilât gibi, ellerinde yoktu. Tıpkı Osmanlı toplumunda olduğu gibi İdil boyundaki Türk toplumlarında da Maturidilik sembolik bir değere sahipti. İmam Mâturîdî'nin görüşlerini, klasik Hanefî ulemanın fıkıh görüşleri kadar bilselerdi, Kazan kültür havzasındaki Ceditçiliğinin bugünkü durumu farklı olacaktı.

Kaynakça

- Arslan, Ahmet Turan. “Şihâbüddin Mercânî'nin Tasavvuf Anlayışı”. *Kazanlı Yenilikçi Alimler: Şehabettin Mercani ve Kazan Kültürü*. 1/96-107. Eskişehir: y.y., 2014.
- el-Barûdî, Alimcan b. Muhammedcan. “Mercânî Hakkında Makale ve Hatıralar”. *el-Mercânî*. nşr. Sâlih b. Sâbit Ubeydeddin. 1/96-107. Kazan: Maarif Matbaası, 1915.
- Baş, Derya. “Yâfiî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/175-177. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Bigiyef, Zahir. *Maveraunnehir'de Seyahat*. yay. Musa Carullah. Kazan: y.y., 1908.
- el-Buhârî, Alâüddîn Muhammed b. Muhammed el-Hanefî. *Mülcimetü'l-Mücessime*. thk. Saîd Abdüllatif Fude. Beyrut: Dâru'z-Zehâir, 1434/2013.
- ed-Devvânî. “Şerhü Akâidi'l-Adüdiyye”. *Hâşiye Ala Şerhi Akâid el-Adüdiyye (el-Azbu'l-Furât)*. mlf. Şihâbüddîn b. Bahaüddîn el-Mercânî el-Kazânî. İstanbul, y.y., 1316. Sayfa aralığı yazılması gerekiyor.
- İbn Tağrîberdî, Ebû'l-Mehâsin Cemalüddin Yusuf İbn Tağrîberdî b. Abdullah ez-Zâhirî el-Hanefî. *Nücûmi'z-zâhire fî ahvâli Mısr ve'l-*

Kâhire. nşr. Vezaretü's-Sekâfe ve'l-İrşâd el-Kavmî. Mısır: Dâru'l-Kütüb, 1929.

- İbn Teymiyye, Takiyüddin Ebû'l-Abbas Ahmed b. Abdülhalim b. Abdüsselam b. Abdullah b. Ebî'l-Kâsım el-Harrânî. *Der'ü Teârüzi'l-Akl ve'n-Nakli*. thk. Muhammed Reşâd Sâlim. Riyad: Camiatü'l-İmâm Muhammed b. Su'üd el-İslâmiyye, 2. Basım, 1411/1991.
- İbn Teymiyye, Takiyüddin Ebû'l-Abbas Ahmed b. Abdülhalim b. Abdüsselam b. Abdullah b. Ebî'l-Kâsım el-Harrânî. *Mecmû'u'l-Fetâvâ*. Suudi Arabistan: Mecmeu Melik Fahd li Tabaati'l-Mushafi's-Şerif, 3. Basım, 1416/1995.
- İbn Teymiyye, Takiyüddin Ebû'l-Abbas Ahmed b. Abdülhalim b. Abdüsselam b. Abdullah b. Ebî'l-Kâsım el-Harrânî. *Beyânü Telbîsü'l-Cehmiyye fî Te'sîsi Bida'ihim el-Kelâmiyye*. thk. Komisyon. Suudi Arabistan: Mecmeu Melik Fahd li Tabaati'l-Mushafi's-Şerif, 1. Basım, 1426.
- İbn Teymiyye, Takiyüddin Ebû'l-Abbas Ahmed b. Abdülhalim b. Abdüsselam b. Abdullah b. Ebî'l-Kâsım el-Harrânî. *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım. Suudi Arabistan Medine: Mecmeu'l-Melik Fahd li Tabâati'l-Mushafi's-Şerif, 1416/1995.
- İbn Teymiyye, Takiyüddin Ebû'l-Abbas Ahmed b. Abdülhalim b. Abdüsselam b. Abdullah b. Ebî'l-Kâsım el-Harrânî. *Şerhü Hadîsi'n-Nüzûl*. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1397/1997.
- İbn Teymiyye, Takiyüddin Ebû'l-Abbas Ahmed b. Abdülhalim b. Abdüsselam b. Abdullah b. Ebî'l-Kâsım el-Harrânî. *Şerhü Hadîsi İmrân b. Hüseyin. Mecmûatü'r-Resâil ve'l-Mesâil* içerisinde. Beyrut: Dârü'l-Kütüb el-İlmiyye, ts. 5/347-414.
- İbn Teymiyye, Takiyüddin Ebû'l-Abbas Ahmed b. Abdülhalim b. Abdüsselam b. Abdullah b. Ebî'l-Kâsım el-Harrânî. *es-Safediyye*. thk. Muhammed Reşâd Salim. Mısır: Mektebetü İbn Teymiyye, 2. Basım, 1406.
- el-İhmîmî, Bahaeddin Abdülvehhab Abdurrahman Şafî. *Risâle fî'r-red ala İbn Teymiyye fî Mes'eleti Havâdisi la Evvel Leha*. thk. Saïd Abdüllatif Fevde. y.y., 1997/1417.
- İlyas, Tahir, "(Mercânî'nin) Fıkıh Dairesinde Hizmetleri", *el-Mercânî*, nşr. Sâlih b. Sâbit Ubeydeddin. 1/96-107. Kazan: Maarif Matbaası, 1915. /sayfa aralığı yazılması gerekiyor
- Kanlıdere, Ahmet, "Mercânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/169-172. Ankara: TDV Yayınları, 2004.

- Türkoğlu, İsmail ve Maraş, İbrahim. "Kursavî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. XXVI/447. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Maraş, İbrahim. "Çağdaş İslam Düşüncesi Açısından Tatar Ceditçilik Hareketi Hakkında Bir Değerlendirme" *Şihabeddin Mercânî ve Kazan Kültürü*. ed. Ali Arslan vd. 1/34-35. Eskişehir: y.y., 2014.
- Maraş, İbrahim. "İdil Boyu Tatarlarının Geleneksel İslam Anlayışı". *Proceedings of the Second International Symposium on Islamic Civilisation in Volga-Ural Region*. Kazan, 24-26 June 2005, 341-355. İstanbul: IRCICA, 2008.
- Maraş, İbrahim, *Türk Dünyasında Dinî Yenileşme (1850-1917)*, İstanbul: Ötüken Yayınları, 2002.
- el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. nşr. Ahmed Vanlıoğlu vd. 1-25. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005-2010.
- el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*. 13. cilt. çev. Kemal Sandıkçı. ed. Yusuf Şevki Yavuz. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018.
- el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*. 4. cilt. çev. Kemal Sandıkçı. ed. Yusuf Şevki Yavuz. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016.
- el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*. 5. Cilt. çev. Kemal Sandıkçı – Bekir Topaloğlu. ed. Yusuf Şevki Yavuz. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016.
- el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*. 2. Cilt. çev. Kemal Sandıkçı – Bekir Topaloğlu. ed. Yusuf Şevki Yavuz. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015.
- el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*. 14. cilt. çev. Kemal Sandıkçı. ed. Yusuf Şevki Yavuz. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.
- el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. 3. cilt. thk. Bekir Topaloğlu ve dğr., İstanbul: Mizân Yayınevi, 2019.
- el-Mercânî, Şihâbüddîn b. Bahaüddîn el-Kazânî. *Nâzûretü'l-Hakk fî Farziyyeti'l-Işâi ve in lem Yağîb eş-Şefaku*. Kazan: y.y., 1287/1870.
- el-Mercânî, Şihâbüddîn b. Bahaüddîn el-Kazânî. *Nazuratu'l-Hakk*. thk. Orhan Ençakar-Abdülkadir Yılmaz. İstanbul: y.y, 2012.

- el-Mercânî, Şihâbüddin b. Bahaüddin el-Kazânî. *Hâşiyeye Ala Şerhi Akâid el-Adüdiyye (el-Azbu'l-Furât)*. İstanbul: y.y., 1317.
- el-Mercânî, Şihâbüddin b. Bahaüddin el-Kazânî. *el-Hikmetü'l-Bâliğa el-Cinniyye fi Şerhi'l-Akâidi'l-Hanefiyye*. Kazan: y.y., 1888.
- el-Mercânî, Şihâbüddin b. Bahaüddin el-Kazânî. *Hakku'l-Ma'rifeti ve Hüsnü'l-İdrâki bimâ Yelzemü fi Vücûbi'l-Fitri ve'l-İmsâki*. thk. Lüey Abdurraûf el-Halilî el-Hanefî. 1. Basım. Ürdün: y.y., 1437/2016.
- el-Mercânî, Şihâbüddin b. Bahaüddin el-Kazânî. *Müstefâdü'l-ahbâr fi ahvâli Kazân ve Bulgâr*. 1. cilt. Kazan: y.y., 1303/1885, 1897; 2. cilt, Kazan: y.y., 1900.
- el-Mercânî, Şihâbüddin b. Bahaüddin el-Kazânî. *Muhtaşarü'n-Nücümü'z-zâhire fi ahvâli Mısr ve'l-Kâhire*. f. 39, nr. 24. İnstitut İstorii, Yazıka i Literaturi imeni Galimdjana İbragimova, Kazanskiy Filial Akademiya Nauk [İYALİ KFAN].
- el-Mercânî, Şihâbüddin b. Bahaüddin el-Kazânî. *Vefiyyetü'l-Eslâf ve Tahiyetü'l-Ahlâf*. 611 ar, T.2.3., v. 467a-b. (Elektronik PDF dosyası)
- en-Nesefî, Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed. *Tabıratu'l-Edille*. thk. Hüseyin Atay. 2. Basım. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004.
- Rızâeddin b. Fahreddin. *Rihletü'l-Mercânî*. Kazan: y.y., 1897.
- Rızâeddin b. Fahreddin. *Kalem ve Kılıç Üstadı Şeyhülislâm İbn Teymiyye ve Mücadelesi*. haz. Ömer Hakan Alp. İstanbul: Özgü yayınları, 2007.
- Rızâeddin b. Fahreddin. *İbn Teymiyye*. Orenburg: Vakit Matbaası, 1911.
- Şerâitü'l-İmân- *Usloviya Veri* (Tatarca ve Rusça olarak), Üniversite Mat., Kazan 1894.
- Şeref, Şeher. "Mercânî". *Mercânî*. nşr. Sâlih b. Sâbit Ubeydeddin. 1/96-107. Kazan: Maarif Matbaası, 1915.
- Türkoğlu, İsmail. *Rusya Müslümanları Arasındaki Yenileşme Hareketinin Öncülerinden Rızâeddin Fahreddin*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2000.
- el-Yâfiî, Afifüddin Abdullah b. Es'ad b. Ali. *Mir'âtü'l-Cenân ve İbretü'l-Yakzân fi Ma'rifeti Havâdisi'z-Zamân*. thk. Abdullah Muhammed el-Cüburî. Beyrut: Dâru'l-Mektebeti'l-İlmiyye, 1417/1997.
- Yaltkaya, M. Şerafettin. "Türk Kelâmcıları". *DFİFM*. 23:7-15. İstanbul: Burhaneddin Matbaası, 1932.

Summary

In this study, the issue that Rizâeddin Faeddin left in suspense either al-Marjānī was the first person among Russian Muslims that interested in Ibn Taymiyya and first to mention about him will be analyzed comparatively based on the refutations written to him and intending to reach this subject al-Marjānī-Ibn Taymiyya interaction and the idea narrated from Ibn Taymiyya that the universe is originated with its kind, al-Marjānī's Wafiyya, works of Ibn Taymiyya refutation against him.

Rizâeddin Fakhraddīn, who claimed that al-Marjānī was the first to mention Ibn Taymiyya among the scholars of the Idil tribe, examined this subject under the title of "Ibn Taymiyya Among the Muslims of Russia" in his book written under the name of Ibn Taymiyya for the "famous men series". Rizâeddin Fakhraddīn accepts that Ibn Taymiyya's works began to be recognized among Russian Muslims after 1910, and that his name and views were known through the books of others in the previous 25 years. Rizâeddin Fakhraddīn made a great effort to prove the claim that "Fādil al-Marjānī was the first to mention Ibn Taymiyya in his works among the Muslims of Russia", but it is true that the manuscripts of the annotation written by al-Marjānī in al-Dawwānī's *Sharhu'l-'Akāidi'l-Adūdiyya* He left the issue in suspense because he could not see any other source belonging to al-Marjānī other than the information we have mentioned above, and could not reach a conclusion. He is more obsessed with the claim of "proving direction and place to Allah" attributed to Ibn Taymiyya. In fact, although the part about the seniority of the realm discussion in the annotation is important, he did not deal with it. However, this idea has clues that can lead to the source of the information about Ibn Taymiyya.

We are of the opinion that al-Marjānī did not see the works of Ibn Taymiyya, at least until the period when the annotation was published. In fact, the quote from al-Marjānī is to clarify the debates about where he got Ibn Taymiyya's ideas. The information that al-Marjānī conveyed from al-Dawwānī about Ibn Taymiyya in his *Wafiyyatu'l-Aslāf* was already recorded in his *Sharhu'l-'Akāidi'l-Adūdiyya* and was known to everyone. Although it is not mentioned which works he saw, it is understood from the quotation that al-Dawwānī read some of Ibn Taymiyya's works.

If the views that Rizâeddîn Fakhraddîn conveyed from a worksheet of al-Marjânî's Annotation belongs to Ibn Taymiyya, al-Marjânî expressed these views either on the basis of Ibn Taymiyya's works or what others conveyed from him. Because there is no doubt that the views recorded as "the universe is not a hadith (later created) with all its particles" and that "every single cast would be created later" belong to Ibn Taymiyya. When his works are examined, it is seen that he defends these views within the framework the eternity of the origination of the kinds in the universe. In addition, the idea that "nevu'l-havâdis is eternal" and that "nevu'l-ashkhâsîn is created later" is one of the most discussed issues in the refutations written to Ibn Taymiyya.

We are of the opinion that al-Marjânî may have learned his statement about the above-mentioned views of Ibn Taymiyya, not by examining his works, but from the refutations written by the famous Shafiî scholar Ihmîmî and Hanafî scholar Alauddin al-Bukhari to Ibn Taymiyya. Because, in these works, it is discussed whether Ibn Taymiyya's "the origination of the universe with its kind" is possible. Al-Marjânî may have wanted to reach Ibn Taymiyya's works and see the originals after that. But, as far as we can determine, al-Marjânî did not reveal how Ibn Taymiyya dealt with this problem in his works. The absence of detailed information on this subject in his later works also confirms this. In fact, such a research was quite difficult under the conditions of that day. However, al-Marjânî correctly formulated Ibn Taymiyya's opinion on this issue.

Comparing the quotations from Ibn Taymiyya's works and al-Marjânî's section on Ibn Taymiyya's "origination of kind" clearly reveals the correctness of the ideas he attributes to Ibn Taymiyya. However, since al-Marjânî defended his ideas and other views, he did not make this transfer. Because, like his teacher al-Kursawî, he was brought up in the Hanafî-Mâturîdî culture environment, which continued its influence in Kazan, Bukhara and Samarkand. The fact that he adopted Hanafî in fiqh and Mâturîdî in creed was the biggest obstacle for him to adopt Ibn Taymiyya's ideas as a system. As far as we can determine, he did not use the concept of Salafiyya and did not support such a trend. Although he adopted the idea of the supporters of hadith that Allah would be defined with attributes and names other than the names and adjectives in the verses and hadiths, he accepted

and defended the Māturīdīs attribution of takwin. On the other hand, he examined the different views among Islamic scholars regarding the attributes of Allah, and in this context, Avicenna's classification as *Tevhīd-i Ef'āl*, *Tevhīd-i Sifāt* and *Tevhīd-i Zat* from his *Shifa*, Ghazālī's views has given place. Al-Marjānī, who was not in sectarian fanaticism, was expected to analyze Ibn Taymiyya and Ibn al-Qayyim's classification of adjectives in this part. However, he may not have done so because he had not read his works or because he had adopted Avicenna's as an alternative to Ibn Taymiyya's classification.

Al-Marjānī, on his trip to Turkistan in 1838, read the works of leading Sūfis in Samarkand and adopted their thoughts on some issues. He even copied some of their works for himself. However, he had a distant and critical attitude towards Sufism and was able to criticize some of the beliefs and practices of Sufism when appropriate. Yet, he does not make takfir of some following sūfi sheikhs like Ibn Taymiyya; He did not consider matters such as visiting the grave and tawassul as polytheism related to creed, and he did not accuse those who practiced them as polytheism. For this reason, al-Marjānī did not hesitate to mention such intellectual excesses of Ibn Taymiyya as his ugliest ideas in *Wafiyatu'l-Aslāf*.

Rizāeddīn Fakhraddīn, who says that he has been reading his books for ten years, is not admired by Ibn Taymiyya in al-Marjānī. Because al-Marjānī's dominance of Islamic Philosophy and sūfi sources was much more advanced than that of Rizāeddīn. He just did not have as much knowledge on Ibn Taymiyya as he did on his works. Despite all this, claiming that al-Marjānī and other innovative scholars were influenced by Ibn Taymiyya, Wahhabism and Salafiyya in their criticism of theology, philosophy and Sufism, or calling the thought movement of Idil in the person of the traditionalists (Kadimciler) as "reformist thought with a Salafi character" or a "semi-sūfi Salafi movement" definition is not correct.

There are important data that the innovative thought in İdil, which was initiated by al-Kursawī and al-Marjānī turned into an activity to reconstruct the Islamic thought in time, began to be under the influence of Salafī and Wahhabī tendencies after al-Marjānī. However, although there is a demand for a return to the Salaf or the Salaf-i Sālih in the innovatist and traditionalists (kadimci) thought movements that sprouted in the Hanafī-Māturīdī circles in this

region, the perception of their predecessors and the Salafists, who are a political and religious ideology, are different from each other. They included the conversion of the first representatives of the Hanafî-Mâturîdî tradition to support the ray within the framework of conversion to the predecessor.

In order to resist the Russian occupation, which threatened their existence, and the Wahhabî threat, who rebelled against the Ottoman Empire, when they started a Reformist (Jadidist/Ceditci) movement, they also put into action the values of the Turkish society to which they belonged, such as independence and freedom. Al-Marjânî tried to develop the consciousness of their belonging to Turkish society and Islamic civilization by conducting research on Tatar history and culture as a part of Turkish history and identity. When the Reformists (Jadidists/Ceditciler) could not find unity and solidarity in language, thought and work in Turkestan and other Turkish geographies, they started to criticize the sectarianism and [cultishness](#) that distracted them from this consciousness. In their struggle against the Russians, this sense of social affiliation played an important role as much as sectarian affiliation. Kazan cultural basin brought new developments to Islamic thought by operating the rational methodology in the classical tradition, and set an example for other Turkish intellectuals. Their efforts mean a return to original sources and a new search. However, al-Marjânî and Tatar Reformists (Jadidists/Ceditciler) did not know Mâturîdî as much as they knew Hanafism. Some of them benefited from Imam Mâturîdî's Ta'wîlât and did not have the opportunity to benefit from Kitabu't-Tawhîd. Because this book, like Ta'wîlât, was not in their hands. Just like in Ottoman society, Maturidism had a symbolic value in Turkish societies along the İdil. Had they known the views of Imam Mâturîdî as much as the fiqh views of classical Hanafî scholars, the current situation of Jadidism in the Kazan cultural basin would have been different.

DİN İŞLERİ YÜKSEK KURULU VE MEZHEP OLGUSUNA YAKLAŞIMI

The High Board of Religious Affairs and Its Approach to the
Phenomenon of the Sect/al-Madhhab

Cenk̇su ÜÇER*

Öz

Bu alıŐma, Din İŞleri Yüksek Kurulunun mezhep ya da farklı dinî anlayış ve uygulamalar hakkındaki yaklaşımını ele almaktadır. Diyanet İŞleri Reisliği/Başkanlığı kurulduğu andan itibaren varlığını muhafaza eden Kurul, Başkanlığın “dinî konularda” en yüksek karar ve danışma organıdır. Bu vasfı nedeniyle Kurulun mezhep veya farklı dinî anlayış ve uygulamalar hakkındaki yaklaşımı ve fiili tavrı önemlidir. Dinî düşünce ve hayatın mezhebî ve meşrebî telakkiler üzerinden anlamlandırılması ve sürdürülmesi, mezhep olgusunun Müslümanlar için daima esaslı bir unsur olması sonucunu doğurmuştur. Kurul bu olguyu tabii bir durum olarak görmekte, mezhepleri, dinin ana kaynaklarının (Kitap ve Sünnet) anlaşılıp yorumlanmasında tarihsel süreçte ortaya çıkan görüş farklılıkları ve alternatif çözümler önerileri olarak telakkî etmekte, bu tarihî-kültürel birikimden olabildiğince yararlanmaktadır. Tevarüs ettiği kurumsal yapı, ilmi gelenek ve hizmet verdiği toplumun mezhep mensubiyetine bağlı olarak özellikle klasik konularda

Abstract

study deals with the approach of the High Board of Religious Affairs about sects or different religious understandings and practices. The Board which has maintained its existence since the establishment of the Presidency of Religious Affairs, is the highest decision and advisory body of the Presidency on "religious matters". Because of this characteristic, the approach and practical attitude of the Board about sects or different religious understandings and practices are important. The meaning and maintenance of religious thought and life through sectarian and sectarian considerations has led to the fact that the phenomenon of sect has always been an essential element for Muslims. The Board sees this phenomenon as a natural state of affairs, considers sects as differences of opinion and alternative solutions that have emerged in the historical process in understanding and interpreting the main sources of religion (Holy Quran

* Prof. Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İŐlami İlimler Fakültesi, Temel İŐlam Bilimleri Bölümü, Kelam ve İtikadi İŐlam Mezhepler Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, Ankara, Türkiye / e-posta: cenksu.ucer@ybu.edu.tr; hcenksuucer@hotmail.com / ORCID ID: orcid.org/0000-0001-9874-2990.

Başvuru Submission	Kabul Accept	Yayın Publish
30.11.2021	28.12.2021	31.12.2021

DOI: 10.18403/emakalat.1031365

Hanefî görüşlerle hareket eden Kurul, gerektiğinde farklı mezheplerin görüşleriyle de hareket etmektedir. Yeni meselelerde ise fıkıh usulü ilkelerini ve bütün potansiyelini devrede tutarak Kitap ve Sünnet'in ma'kul, maksûd ve mefhûmundan hareket edip fıkıhın genel kuralları ile olguyu iyice tahlil etmekte, konunun uzmanlarıyla istişareler yapmaktadır. Bu durumda Kurulun kararlarının, belli bir mezhebin değil; kendi görüşlerini yansıttığını söylemek mümkündür. Bu ise "heyet ictihadı" veya "kolektif ictihad" olgusunun Kurul tarafından yerine getirildiğini göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Diyanet İşleri Başkanlığı, Din İşleri Yüksek Kurulu, Mezhep Olgusuna Yaklaşımı, Heyet İctihadı, Kolektif İctihad

and the Prophetic Traditions/Sunnah), and also makes use of this historical-cultural accumulation as much as possible. Depending on the institutional structure inherits, the scientific tradition, and the sectarian affiliation of the society it serves, the Board, which acts according to Hanafi's school of thought, especially on classical issues, also acts with the opinions of different sects when necessary. In new issues, by taking into consideration the principles of jurisprudential/ fiqh method and all its potential, Board analyzes the general rules of jurisprudence/fiqh and the phenomenon by acting on plausible notions of the Holy Book and Sunnah, and consults with the experts on the subject. In this case, it is possible to say that the Board reflects its views on the decisions of the Board, not on a certain sect. This shows that the concept of "Ijtihad of Board" or "Collective Ijtihad" is fulfilled by the Board.

Key words: Presidency of Religious Affairs, High Board of Religious Affairs, Approach to the Phenomenon of Sect, Ijtihad of Board, Collective Ijtihad

GİRİŞ

Bu çalışma, Din İşleri Yüksek Kurulunun (DİYK, Kurul) mezhep ya da faklı dinî anlayış ve uygulamalar hakkındaki yaklaşımını ele almaktadır. Cumhuriyet'e geçişle birlikte kurulan Diyanet İşleri Reisliğinin kurulduğu andan itibaren varlığını muhafaza eden Kurul,¹ Diyanet İşleri Başkanlığının (Başkanlık) "dinî konularda" en

¹ *Kuruluşundan Günümüze Diyanet İşleri Başkanlığı Tarihçe-Teşkilat-Hizmet ve Faaliyetler (1924-1997)* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1999), 474;

yüksek karar ve danışma organıdır. “Başkanlığın en yüksek karar ve danışma organı” olma vasfına “dinî konularda” ifadesiyle getirilen sınırlama, 2010 yılında yapılan düzenleme ile olmuştur.² Bu kısıtlamaya rağmen dinî konularda en yüksek karar ve danışma organı olma vasfı nedeniyle Kurulun mezhep ya da faklı dinî anlayış ve uygulamalar hakkındaki yaklaşımının önemli olduğu aşikârdır. Bunun için de Kurulun tarihi arka planı bağlamında Cumhuriyet öncesi ve dönemindeki süreci, yapısı ve görevleri, çalışma esas ve usulleri, karar, mütalaa, görüş ve fetvada esas aldığı temel esaslar ve yöntemi gibi hususların dikkate alınması yerinde olacaktır. Araştırma ve yayın etiği kuralları çerçevesinde yürüttüğümüz bu çalışmamızda Kurulda geçmişte ve günümüzde uzman, üye ve başkan olarak görev yapan ve işleyişini bilen şahsiyetlerin konu hakkındaki çalışmaları ile vatandaşlar tarafından yöneltilen sorulara Kurul tarafından verilen cevaplar göz önünde bulundurularak bir çerçeveye çizilmeye çalışılmıştır.

1. Din İşleri Yüksek Kurulunun Tarihî Arka Planı ve Kısa Tarihçesi

1.1. Tarihî Arka Plan

Din İşleri Yüksek Kurulunun kısa bir tarihçesine göz atmadan önce iki hususa işaret etmek isabetli olacaktır. Bunlardan ilki kurumların dünyada ve ülkede yaşanan ve daima birbiriyle irtibatlı bir şekilde biçim alan siyasî, iktisadî, bilimsel, kültürel vb. gelişmelere göre ortaya çıktığı ya da şekillendiği veya şekillenecek olması gerçeğidir. İkincisi ise kurumların yapısı, işleyişi ve yetkileri noktasında tevarüs edilen kurumsal tecrübelerin mutlaka göz önünde bulundurulması gerektiğidir.

1.1.1. Kurulun Teşekkülünde Fikrî ve Fiilî Alt Yapı

Cumhuriyet’e geçişte Osmanlı dönemindeki varlığını sürdüren Heyet-i Müşâvere (Kurul), her ne kadar 2010’da “dinî konularda” ifadesiyle bir sınırlama getirilmiş olsa da³ Başkanlığın en yüksek

Hasan Yavuzer, *Çağdaş Din Hizmeti ve Diyanet İşleri Başkanlığı-Dini Otorite ve Teşkilatların Sosyolojik Analizi* (Kayseri: Laçın Yayınları, 2006), 344.

² Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanun ile Bazı Kanunlarda Değişiklik Yapılmasına Dair Kanun (DİB Değişiklik Kanun), *Resmî Gazete* 27640 (13.07.2010), Kanun No: 6002.

³ Diyanet İşleri Başkanlığının 13. Başkanı Tayyar Altıkulaç 2010 yılında yapılan düzenleme ile Kurulun Başkanlığın “en yüksek karar ve danışma organı olması” hükmüne getirilen “dinî konularda” sınırlamasının doğru olmadığını dile getirmektedir. Altıkulaç’a göre Kurul böylelikle etkinlik ve itibar açısından zaafa

karar ve danışma organıdır. 19. yüzyıl sonları ile 20. yüzyıl başlarında İslâm dünyasında yaşanan gelişmelere bağlı olarak şekillenen fikirlerin, Din İşleri Yüksek Kurulunun söz konusu yetki alanının belirlenmesinde son derece önemli olduğu görülmektedir. Zira Osmanlı'nın son, Cumhuriyet'in ilk dönemlerinde kimi alim ve düşünürler, içtihadın ferdî olmaktan çıkarılıp Meclis-i Âli-i İctihad ve Heyet-i İlmiye gibi bir müessese marifetiyle yürütülmesi fikrinden yana olmuşlardır.⁴ Bu düşüncelerin hem Osmanlı'da hem Cumhuriyet'te ete kemiğe büründüğü görülmektedir. Nitekim Osmanlı döneminin sonlarında Şeyhülislâmlık bünyesinde Dâru'l-Hikmeti'l-İslâmiyye, Millet Meclisi Hükümeti döneminde kurulan Şer'iyye ve Evkâf Vekâleti bünyesinde Heyet-i İftâiyye ve Tedkikat ve Telifât-ı İslâmiyye Heyeti, Cumhuriyet döneminde kurulan Diyanet İşleri Reisliği bünyesinde ise Heyet-i Müşâvere adıyla heyetlere/kurullara yer verilmiştir.⁵

Dünya genelinde yaşanan gelişmelerin heyet fetvası/içtihadı olgusunu bugün itibariyle farklı bir mecraya evirdiği görülmektedir. Dünyanın dört bir yanında yaşayan Müslümanların buldukları ülkelerde dinî alanda karşılaştıkları farklı sorunların çözümü adına artık söz konusu heyetlerin temsilcilerinin oluşturduğu üst heyetler ya da meclisler teşekkül ettirilmiştir.⁶ Aşağıda zikredilen birkaç örnek, Başkanlığın ve Din İşleri Yüksek Kurulunun bu gelişmeleri de yakından takip edip ortak birikimi dikkate alarak hareket ettiğini göstermektedir. Söz gelimi Müslümanların aynı günde Ramazan'a başlaması ve aynı günde bayram kutlamasını sağlamak adına 1974'te Tayyar Altıkulaç'ın Başkan Yardımcısı olarak ön çalışmalarını başlattığı ve Başkan olduğu dönemde 1978 yılında düzenlenen "Uluslararası Rü'yet-i Hilâl Konferansı"na dair

uğrattılmıştır. Tayyar Altıkulaç, *Zorlukları Aşarken* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2016), 1/271-272, 355-356.

⁴ İsmail Kara, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi* (İstanbul: Risale, 2. Baskı, 1987), 1/LXII; Kâşif Hamdi Okur, "Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde Fıkıh Alanındaki Tartışma ve Yaklaşımlar", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 12/23 (2014), 15. Her ne kadar İslâm tarihinde ilk dönemlerdeki bazı uygulamalar heyet içtihadına örnek teşkil etse de, Din İşleri Yüksek Kurulu ve birkaç örneği hariç bunun yaygınlaşması oldukça yakın döneme ait bir gelişmedir. Mustafa Bülent Dadaş, "Bir Fetva Belirleme Yöntemi Olarak Heyet İctihadı ve İslâm Dünyasında Bu Amaçla Kurulan Fıkıh Meclisleri", *Bilimname: Düşünce Platformu* 28 (2015/1), 311-339.

⁵ Halil Altuntaş, *Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu (Tarihçe, Oluşum, İşleyiş ve Faaliyetler)* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020), 69.

⁶ Dadaş, "Bir Fetva Belirleme Yöntemi Olarak Heyet İctihadı", 330-334; Murteza Bedir, "Fetva ve Değişim: Geleneksel Fıkıh Yönteminde Büyük Kırılma", *Hanefîlerde Mezhep Usûlü, Şerhu Ukûdi resmî'l-müftî*, İbn Abidin, çev. Şenol Saylan (İstanbul: Klasik Yayınları, 2016), 15.

faaliyetler, Din İşleri Yüksek Kurulu aracılığıyla yürütülmüştür.⁷ Başlatılan bu çalışmaların devamı niteliğinde Kurul 2016 yılında 50 ayrı ülkeden; İslam ülkelerinin ilgili bakanlıkları, fetva kurulları, fıkıh akademilerinin temsilcileri, alan uzmanı alimler, fakihler ve astronomların da katılımıyla “Uluslararası Hicrî Takvim Birliği Kongresi”ni toplamıştır.⁸ Bu kongrede, öncesinde yine Kurulun yürüttüğü bilim heyetleri çalışmalarıyla belirlenen takvimlerden; bütün dünyada Müslümanların aynı gün Ramazan’a başlamalarını ve bayramı idrak etmelerini temin edecek olan “Tekli Takvim” oy çokluğuyla kabul edilmiştir.⁹

11-14 Ekim 2016 tarihlerinde İstanbul’da toplanan Avrasya İslam Şûrası sonuç bildirgesinde (madde: 11) “...ayrıca Şûra bünyesinde icra komisyonuna ek olarak Fetva Komisyonu, Din Hizmetleri Komisyonu, Din Eğitimi Komisyonu, Hayrî ve İnsanî Yardımlar Komisyonu ve Medya ve Dinî Yayınlar Komisyonunun kurulması”nın¹⁰ kararlaştırılması üzerine Din İşleri Yüksek Kurulunun yürüttüğü çalışmalarla Avrasya Fetvâ Meclisi kurulmuştur.¹¹

Kurul, ilmi ön çalışmalarını 2016’da başlattığı ve bizzat yürüttüğü faaliyetler neticesinde özellikle ileri enlemlerde yaşayan Müslümanlar arasında takvim birliğini sağlamak amacıyla Avrupa Fetva ve Araştırma Meclisi işbirliğinde 26-27 Eylül 2021 tarihinde Uluslararası Namaz Vakitleri Kongresi düzenlemiştir.¹² Ayrıca bazı başkan ve üyelerinin uluslararası meclislerde üye olarak görev yaptığı bilinen Kurulun,¹³ mümasil kuruluşlarla işbirliğini de

⁷ Altıkulaç, *Zorlukları Aşarken*, 1/360-361.

⁸ Ekrem Keleş, “Hicrî Takvim Birliği”, *YouTube* (27 Mayıs 2016), <https://www.diyamet.tv/hicri-takvim-birligi-kongresi> (27 Mayıs 2016), 00:00:00-00:03:17.

⁹ Mehmet Görmez, “Uluslararası Hicrî Takvim Birliği Kongresi Sonuç Bildirgesi”, *YouTube* (28 Mayıs 2016), <https://www.diyamet.tv/hicri-takvim-birligi-kongresi> (27 Mayıs 2016), 00:16:37-00:44:05; İstanbul Müftülüğü, “Uluslararası Hicrî Takvim Birliği Kongresi Sonuç Bildirgesi” (Erişim 10 Ekim 2021).

¹⁰ *IX. Avrasya İslâm Şûrası Sonuç Bildirgesi (14 Ekim 2016)*, <https://avasyaislamsurasi.diyamet.gov.tr/tr-TR/Declaration/> Detail/9.

¹¹ Avrasya Fetva Meclisi ilk toplantısını 10-11 Mayıs 2017’de Ankara’da gerçekleştirmiştir. Avrasya Fetva Meclisi (AFM) (10-11 Mayıs 2017), <https://avasyafetva.diyamet.gov.tr/sayfa/toplantilar/1-toplanti>.

¹² Din İşleri Yüksek Kurulu, “Uluslararası Namaz Vakitleri Kongresi Başladı”, (Erişim 20 Ekim 2021). <https://kurul.diyamet.gov.tr/Duyuru-Detay/Duyurular/827/uluslararasi-namaz-vakitleri-kongresi-basladi>.

¹³ Söz gelimi Uluslararası İslam Fıkıh Akademisi’ne Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlarından Prof. Dr. Raşit Küçük ve Kurul Üyelerinden Prof. Dr. Murteza Bedir’in üye olarak görevlendirildiği bilinmektedir. Dadaş, “Bir Fetva Belirleme Yöntemi Olarak Heyet İçtihadı”, 330; Şeyma Ülger, *Modern Fetva Kurumlarının*

önemsediği görülmektedir.¹⁴ Bu örnekler gelinen noktada ön plana çıkan heyetler ve üst heyetlerle ilgili gelişmelerin Kurul tarafından da sıcak bir şekilde takip edildiğini ortaya koymaktadır.

1.1.2. Tevarüs Edilen Kurumsal Tecrübe

Tevarüs edilen kurumsal tecrübeye gelince Riyaset/Başkanlık ve kurulduğu günden itibaren Riyaset/Başkanlığın bünyesinde yer alan Kurul hakkında yapılacak bir çalışmada, en yakın kurumsal tecrübe olarak Türkiye Millet Meclisi hükümet yapısı içerisinde yer verilen Şer'iyye ve Evkaf Vekâleti ve bünyesindeki "Heyet-i İftaiyye" ve "Teddikat ve Te'lifât-ı İslâmiyye Heyeti" ile Osmanlı Devletinin teşkilat yapısı içerisinde yer alan Şeyhülislâmlık/Meşihât-ı İslâmiyye kurumu ve bünyesindeki "Fetva Emaneti" ve "Dâru'l-Hikmeti'l-İslâmiyye" yapılarının göz önünde bulundurulması gerektiği açıktır.¹⁵ Zira Cumhuriyet dönemine geçişte bir Cumhuriyet Kurumu olarak idarî sistem içerisinde yer verilen Reislik/Başkanlığın, Osmanlı döneminde süreç içerisinde Şeyhülislâmlık kurumunun icra ettiği adalet, eğitim, vakıflar ve din hizmeti alanlarındaki görevlerinden sadece din hizmeti alanında görevle yükümlü tutulması¹⁶ bunu zorunlu kılmaktadır.

Başlangıçta esas görevi, şer'î meseleler hakkında fetva vermek olan Şeyhülislâm(lık), Osmanlı'da zaman içerisinde görülen gelişmelere bağlı olarak dinî, ilmî, adli ve idarî önemli pek çok görevler yürütmüştür. Bu bağlamda devlette âmmeyi ilgilendiren hususlarda dinî, siyasi ve idarî konularda fetva vermek, bazen sultanlar tarafından deruhte edilen örfî hukukun şer'î hukuka uygunluğuna dair görüşler beyan etmek dahil kanunların şer'îliğini

Verdiği Tıbbî Fetvaların Tahlili (Mecmau'l-Fıkhi'l İslamî Eddüveli Örneği (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 26.

¹⁴ Diyanet İşleri Başkanlığı, *2020 Faaliyet Raporu*, 61-62.

¹⁵ Altuntaş, *Din İşleri Yüksek Kurulu*, 17-26. Başkanlık hakkında yapılan çalışmaların da Şeyhülislâmlık/Meşihât-ı İslâmiyye kurumunu merkeze alarak yürütüldüğü dikkat çekmektedir. Kemalettin Taş, *Türk Halkının Gözüyle Diyanet* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2002), 67-85. Müşavere Heyeti hakkında 1924 Yılı Bütçe Kanunu görüşmelerinde heyetin sayısının 8 ile sınırlandırılması hususuna itiraz eden kimi vekillerin buna gerekçe olarak Şer'iyye ve Evkâf Vekâleti bünyesinde yer alan Heyet-i İftaiyye, Tedkikat ve Te'lifât-ı İslâmiyye ve Şuray-ı Evkâf Heyetleri'nin yer aldığı, Müşavere Heyeti'nin söz konusu heyetlerin görevlerini deruhte edecek olmasından dolayı ilgili sayının yetersiz olacağı bağlamında dile getirdikleri görüşler bu noktada mutlaka zikredilmelidir. Altuntaş, *Din İşleri Yüksek Kurulu*, 31.

¹⁶ Davut Dursun, *Yönetim-Din İlişkileri Açısından Osmanlı Devletinde Siyaset ve Din* (İstanbul: İşaret Yayınları, 1992), 263-311; Kemalettin Taş, "Osmanlı Yönetim Sisteminde Şeyhülislâmlık Kurumu -Sosyolojik Bir Çözümleme-", *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/1 (2005), 87-92.

denetlemek; ilmiye sınıfıyla ilgili müderris ve müftülerin tayini ve medreselerin idare ve kontrolü dahil her türlü tasarruftan sorumlu olmak; kadılar, kadı askerler ve postnişinlerin tayini ile ilgili işleri yürütmek; Divan'a meclis üyesi olduktan sonra buradaki karar mekanizmasında yer almak, gerektiğinde ikinci bir görev olarak nazırlık/bakanlık yapmak, hatta sadarete vekalet gibi üstlendiği görevler¹⁷ kurumun önemini açıkça ortaya koymaktadır. Şeyhülislamlığın başlangıçtan kaldırıldığı tarihe kadar daima yürütmüş olduğu "fetva verme" görevini ise Fetva Eminliği aracılığıyla yaptığı açıktır.¹⁸ Kurulun "karar ve danışma organı olma" ve "komisyonlarla çalışma usulü"yle birlikte icra ettiği görevler açısından ise Şeyhülislamlık bünyesinde 1918 yılında oluşturulan Dâru'l-Hikmeti'l-İslamiyye'nin yapısı ve görevleri mutlaka göz önünde bulundurulmalıdır. Zira hizmetlerini bir reis ve dokuz üyesi ve her biri üçer kişilik fıkıh, kelam ve ahlak komisyonu adlarıyla kurulan üç komisyon aracılığıyla yürüten bu birim, İslam aleminde ortaya çıkan yeni dinî meselelere çözüm getirmek, ülke içinden ve dışından yöneltilen soruları cevaplandırmak, din konusunda halkı bilgilendirmekle görevlidir.¹⁹

Şer'îyye ve Evkâf Vekâleti bünyesinde yer alan Heyet-i İftâiyye ve Tedkikat ve Te'lifât-ı İslamiyye Heyetinin görevleri ise olayın çerçevesinin daha iyi anlaşılmasını sağlamaktadır. İftâ Heyeti Talimatnamesi'ne göre Heyet-i İftâiyye'nin görevleri şu şekildedir: 1. Halktan, mahkemelerden, resmî dairelerle özel kuruluşlardan gelecek dinî soruları cevaplandırmak. 2. Fıkhi esasları genel ilkeler halinde tespit etmek. 3. Fıkıh meselelerini, fıkıh konularına göre özel maddeler halinde tertip, tanzim ve tedvin etmek. 4. Şartların ve adetlerin değişmesi ile ortaya çıkan yeni durumların, halkın ihtiyaçları da dikkate alınarak müçtehit imamların görüşlerine uygun bir şekilde çözümlenmesini sağlamak. 5. Fıkıh ilminin tarihine, usûl ve fûruda farklı fıkıh mezheplerinin mukayesesine,

¹⁷ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1984), 179-189; Ziya Kazıcı, "Osmanlılarda Şeyhülislamlık Müessesesi", *İslâm Medeniyeti* 5/2 (1981), 52-54; Mehmet İpşirli, "Şeyhülislam", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/94-95; Taş, "Osmanlı Yönetim Sisteminde Şeyhülislamlık Kurumu", 84-95. Seyfettin Erşahin, "Bir Cumhuriyet Kurumu Olarak Diyanet İşleri Başkanlığının Tarihi Kökeni (Ümmet Yapısından Millet Yapısına)", *Din Hizmetleri ve Din Eğitiminde Türkiye Tecrübesi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2019), 20-21.

¹⁸ Ferhat Koca, "Fetvahane", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/496-500; İpşirli, "Şeyhülislam", 95; Yavuzer, *Çağdaş Din Hizmeti ve Diyanet İşleri Başkanlığı*, 49; Altuntaş, *Din İşleri Yüksek Kurulu*, 18-20.

¹⁹ Altuntaş, *Din İşleri Yüksek Kurulu*, 20-21.

fıkıh ilminin Batı hukuku ile mukayesesine dair eserler kaleme almak. 6. Her mezhebin dayandığı fıkıh usulü ilkelerini dikkate alarak kapsamlı bir usül-i fıkıh kitabı yazmak.²⁰

Şer'iyye ve Evkâf Vekâleti bünyesinde oluşturulan ve on bir üyeden oluşan Tedkikat ve Te'lifât-ı İslamiyye Heyetinin görevleri ise şu şekilde belirlenmiştir: 1. İslam esaslarına ve yüce değerlerine ait eserler yayımlamak. 2. İslam hikmetini Batı ilmî nazariyeleri ve felsefesi ile karşılaştırmak. 3. İslam tarih ve medeniyeti ile sosyal hayatına dair eserler yayımlamak. 4. Doğu'da ve Batı'da İslam'a dair yazılmış önemli kitaplardan uygun görülenleri tercüme etmek.²¹

Osmanlı ve Türkiye Millet Meclisi dönemlerindeki söz konusu fiili durumun, Cumhuriyet dönemindeki kurumların yapısı ve görevlerinin belirlenmesi hususunda da önemli bir etkiye sahip olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim ileride görüleceği üzere Osmanlı ve Türkiye Millet Meclisi dönemlerindeki söz konusu kurumların yürüttüğü görevlerin ana hatlarıyla her dönemde Kurul tarafından da yürütüldüğü anlaşılmaktadır.

1.2. Kurulun Cumhuriyet Döneminde Başkanlık Teşkilatı İçindeki Konumuna Dair Kısa Tarihçesi

Türkiye Cumhuriyeti idarî sistemi içerisinde yer verilen Diyanet İşleri Reisliği/Başkanlığı ve Din İşleri Yüksek Kurulu da dahil bütün birimlerinin kanunla belirlenen görev ve yetkilerinin, diğer kamu kurum ve kuruluşlarında da olduğu üzere ülkenin geçirmiş olduğu başta özellikle siyasî gelişmeler olmak üzere iktisadî, kültürel vb. şartlar çerçevesinde şekillenerek bugünlere gelmiş olduğu hususunda şüphe yoktur. Nitekim bu gerçeklik Başkanlık hakkında yapılan çalışmaların 1924'ten 1950'ye, 1950'den 1965'e, 1965'den 1982'e, 1982'den 2010'a ve 2010'dan sonrası şeklinde Cumhuriyet dönemindeki gelişmelere bağlı bir şekilde tarihlendirilerek yürütülmesinde de açıkça görülmektedir.²² Buna gerek Başkanlık gerek Kurul açısından 2018 yılında ülkede Cumhurbaşkanlığı Hükümet Sistemi'ne geçilmesi ve Başkanlığın doğrudan Cumhurbaşkanlığı'na bağlanması ve sonrası yaşanan gelişmeleri de eklemek gerektiği açıktır.

²⁰ Altuntaş, *Din İşleri Yüksek Kurulu*, 24-25.

²¹ Altuntaş, *Din İşleri Yüksek Kurulu*, 25-26.

²² İftar Gözaydın, *Diyanet Türkiye Cumhuriyeti'nde Dinin Tanzimi* (İstanbul: İletişim, 2020), 20-67, 311-374; Yavuzer, *Çağdaş Din Hizmeti*, 111-122; Ejder Okumuş, "Dindarlık ve Diyanet", *Eski Yeni: Üç Aylık Düşünce Dergisi* 10 (2008), 40-41; Ahmet Koç, "Diyanet İşleri Başkanlığı ve Yaygın Din Eğitimi", *Din Hizmetleri ve Din Eğitiminde Türkiye Tecrübesi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2019), 114-126.

Bilindiği üzere 3 Mart 1924 tarihli ve 429 sayılı “Şeriye ve Evkâf ve Erkânı Harbiye-i Umumiye Vekâletlerinin İlgasına Dair” Kanun bir kuruluş kanunudur ve Reislik ve birimlerinin teşkilat yapısı hakkında herhangi bir hüküm ihtiva etmemektedir. Reislik bünyesinde yer verilen Heyet-i Müşavere ve diğer birimlerle ilgili hükümler 1924-1926 yıllarına ait bütçe kanunlarında zikredilmiştir.²³ Burada önemle üzerinde durulması gereken husus, söz konusu kanunlarda Müşavere Heyeti’ne Diyanet İşleri Reisi’nden hemen sonra yer verilerek heyetin kurum içindeki öneminin tespit edilmiş olmasıdır. Heyetin bu konununun teşkilat yapısında 1965’e kadar korunduğu görülmektedir.²⁴

Heyet-i Müşavere’nin üye sayısı 1924 Bütçe Kanunu’nda 8 kişi olarak teklif edilip benimsenmiş, bu sayı 1929’da muhafaza edilmiş, 1935 yılında ise 5’e indirilmiştir. Diyanet Reisi’nin Heyetin de başkanı olduğu bu dönemlerde 1939’a kadar heyet üyelerinin tayinleri “Reis’in inhası ve Cumhurreisi’nin tayini” ile gerçekleşirken; bu usul ilgili tarihten itibaren “Diyanet İşleri Reisi’nin intihabı, Başvekilin inhası ve Cumhurreisi’nin tasdiki” ile olmuştur. Heyet azalıklarının 1940 yılında ihtisas kadroları haline getirildiği Müşavere Heyetinin görev tanımı, 1935’de Diyanet İşleri Reisliği Teşkilâtı’nın Vazifelerini Gösterir Nizamname’nin 2. maddesi ile şekillendirilmiştir. Bu görev tanımının Diyanet İşleri Reisi’nin Heyet’ten bu konuda bir çalışma istemesi üzerine Heyetin 1927’de bir çalışma yaparak Riyaset’e sunduğu rapora dayandığı anlaşılmaktadır.²⁵

Diyanet İşleri Reisliği Teşkilat ve Vazifeleri Hakkındaki 2800 Sayılı Kanun’da Bazı Değişiklikler Yapılmasına Dair 3665 Sayılı Kanun’a Ek 29.03.1950 tarihli ve 5634 sayılı Kanun’un²⁶ birinci maddesi ile

²³ Gözaydın, *Diyanet*, 66; Altuntaş, *Din İşleri Yüksek Kurulu*, 30.

²⁴ Yavuzer, *Çağdaş Din Hizmeti*, 340-342; Altuntaş, *Din İşleri Yüksek Kurulu*, 30-32, 50-51.

²⁵ Altuntaş, *Din İşleri Yüksek Kurulu*, 31-37. Söz konusu Nizamname’de Müşavere Heyeti’nin görevleri şu şekilde hüküm altına alınmıştır: “Heyet-i Müşavere’nin başlıca vazifeleri şunlardır: İbadet ve itikada ve Medeni Kanun’un neşrinden evvelki zamana ait vesayet ve miras gibi hususlarla ilgili sorulacak ve Reislik tarafından havale olunacak sualleri tetkik ederek cevabını hazırlamak. İslam dininin itikad ve ibadat sahasına müteallik hususları için Riyaset tarafından lüzum gösterilecek kitapları yazmak ve Riyasetçe havale edilecek eserleri tetkik etmek. Riyaset tarafından havale edilen evrakı tetkik edip bunlar hakkında mütalaa beyan etmek. Vilayet ve kazalardaki vaizlerin yaptığı vaazlara dair Reisliğe gönderilen vaaz hülasalarını tetkik ve icabında vaaz mevzularını tayin etmek.” Altuntaş, *Din İşleri Yüksek Kurulu*, 36-37.

²⁶ Diyanet İşleri Başkanlığı Teşkilât ve Vazifeleri Hakkındaki 2800 Sayılı Kanunda Bazı Değişiklikler Yapılmasına Dair Olan 3665 Sayılı Kanuna Ek Kanun (DİB 3665’e Ek Kanun) *Resmî Gazete* 7469 (29.03.1950), Kanun No: 5634.

Müşavere Heyeti'nin ismi Müşavere ve Dini Eserleri İnceleme Kurulu olarak değiştirilmiş, sayısı yine 5 olan üyelerinin atanması ise "Diyamet İşleri Başkanı'nın intihabı, Başvekilin inhası ve Cumhurbaşkanının tasdiki" şekli muhafaza edilmiştir. İlgili Kanun'da dikkat çeken bir husus Başkanlık makamının ihtisas gerektiren hususlarda Kurulun mütalaasının alınmasını hüküm altına almış olmasıdır.²⁷

Din İşleri Yüksek Kuruluna bugünkü yapısı büyük oranda 1965 yılında verilmiştir. Bu itibarla Kurulu 1965 öncesi ve sonrası olarak genel bir değerlendirmeye tabi tutmak mümkündür.²⁸ 1965 yılında çıkartılan 633 sayılı Kanun'la getirilen düzenlemelere göre Din İşleri Yüksek Kurulu adını alan Kurul, Başkanlığın "en üst karar ve danışma organı" olarak belirlenmiş, hizmet birimleri arasında birinci sırada zikredilmiş, Kurul Üyelerinin atama yoluyla değil de Aday Tespit Kurulunca²⁹ seçim yoluyla belirleneceği hüküm altına alınmış, Kurul üyelerinin kendi aralarında seçecekleri bir başkanla işlerini yürüteceği kaydı getirilerek daha önceki dönemlerde var olan 'Diyamet İşleri Reisi/Başkanının başkanlığı' hükmü kaldırılmış ve böylece Başkanlık nezdinde kararlarındaki bağımsızlığı ve özerkliği anlamında güçlendirilmiş, Kurul üyeleri Diyanet İşleri Başkanı gibi istisnai memurluk statüsüne alınmış -daha sonra Başkan bu hüküm dışında bırakılmıştır.-, bir başkan ve on üyeden oluşacağı hükmü ile üye sayıları çoğaltılmış, seçilecek üyelerin din eğitimi veren yüksek dereceli okul veya fakülteden mezun olması, Arapça'yı iyi bilmesi, ihtisas dalında araştırma ve inceleme yapabilecek nitelikte olması, din görevlisi olarak meslekte ya da dinî meslekî kariyerde en az on yıl; din öğretimi veren kurumlarda meslekî öğretim görevlisi olarak on beş yıl çalışmış olması gibi şartlar getirilmiştir.³⁰

1990'da Din İşleri Yüksek Kurulu hakkında yapısal değişikliklere gidilmiştir.³¹ "Din İşleri Yüksek Kurulunun Başkanlığın en yüksek karar ve danışma organı olması" vasfını tekrar edip muhafaza eden

²⁷ Altuntaş, *Din İşleri Yüksek Kurulu*, 50-51.

²⁸ Şamil Dağcı, "Din İşleri Yüksek Kurulu Kararlarına Fetva Konseptinde Bir Yaklaşım", *Diyanet İlmî Dergi* 38/4 (2002), 9; Altuntaş, *Din İşleri Yüksek Kurulu*, 65.

²⁹ Aday Tespit Kurulunun kimlerden oluşacağı da zaman içerisinde değişikliğe uğramıştır. 1965'de çıkarılan 633 sayılı Kanun'un 20/e maddesinde bunlar "Her ilde görevli müftü ve vaizlerin kendi aralarında seçecekleri bir il temsilcisinin, Adana, Ankara, Antalya/Burdur, Bursa, Bolu/Kastamonu, Diyarbakır, Elazığ/Malatya, Eskişehir, Erzincan/Erzurum, İstanbul, Kayseri/Konya, İzmir, Sinop, Trabzon, Van/Bitlis'den oluşan 15 bölgede yapacakları temsilci seçimi ile belirlenmiştir. Altuntaş, *Din İşleri Yüksek Kurulu*, 68, 89; DİB Kanun 633, 20.

³⁰ Altuntaş, *Din İşleri Yüksek Kurulu*, 65-69.

³¹ Bu konuda yaşanan gelişmeler hakkında bkz. Mustafa Said Yazıcıoğlu, *Ne Yan Yana Ne Karşı Karşıya Anılar* (İstanbul: Alfa Yayıncılık, 2013), 286-289.

09.04.1990 tarihli ve 416 sayılı Kanun Hükmünde Kararname ile 633 sayılı Kanun'un 5. ve 20. maddelerinde yapılan değişiklikler bağlamında üye sayısı 16'ya çıkartılmış, bunlardan on ikisinin Aday Tespit Kurulunca belirlenen 24 üyeden Başkan tarafından seçilmesi, dördünün ise doğrudan Başkan tarafından yüksek öğretim kurumlarında öğretim üyesi olup İslami ilimler sahasında temayüz etmiş kişiler arasından seçilmesi, Başkan tarafından belirlenen söz konusu 16 üye adayının Bakanlar Kurulu tarafından atanması hüküm altına alınmış, Diyanet İşleri Başkanının Kurul çalışmalarına katıldığı Kurula başkanlık edeceği hükmü getirilmiş, üyelerin görev süresi yedi yıl olarak belirlenmiş, görev süresi biten üyelerin tekrar seçilebilecekleri, herhangi bir sebeple üye sayısı $\frac{3}{4}$ 'ün altına düştüğü zaman boş üyelikler için seçim yapılacağı belirlenmiş, Kurul üyelerinin kendi aralarında yedi yıl görev yapmak üzere bir başkan ve başkanvekili seçecekleri, süresi bitenlerin tekrar seçilebileceği, Kurulun dolu kadro sayısının ekseriyeti ile toplanıp kararlarını mevcudun ekseriyeti ile alacağı hükümlerine yer verilmiştir. Burada kurul üyeleri için daha önce getirilen dinî yüksek öğrenim şartının kaldırıldığı dikkat çekmektedir.³²

İlgili Kararname ile Aday Tespit Kurulu üyelerinin kimlerden oluşacağı hakkında da yeni bir düzenlemeye gidilmiştir. Buna göre Diyanet İşleri Başkanının başkanlığındaki Aday Tespit Kurulunun, Diyanet İşleri Başkan Yardımcıları, Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanı, Mushafları İncelenme Kurulu Başkanı, Teftiş Kurulu Başkanı, 1. Hukuk Müşaviri, Din Hizmetleri, Din Eğitimi, Hac, Dini Yayınlar, Dış İlişkiler, Personel Daire Başkanları, MEB Din Eğitimi Genel Müdürü, İlahiyat fakültelerinin her birinin fakülte kurullarınca öğretim üyeleri arasından seçeceği ikişer üye, her il çevresi müftü ve vaizlerinin il merkezlerinde toplanıp kendi aralarında seçtikleri il temsilcilerinin, Başkanlıkça tespit edilen 18 bölge merkezinde her bölge için seçtikleri birer temsilciden teşekkül edeceği hükme bağlanmıştır.³³ Başkan Prof. Dr. Mustafa Said

³² Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş ve Görevleri Hakkında 633 Sayılı Kanunun Bazı Maddelerinin Değiştirilmesi Hakkında Kanun Hükmünde Kararname (KHK 416), 1-2; Altuntaş, *Din İşleri Yüksek Kurulu*, 108-110.

³³ (KHK 416), 2-3; <https://www2.tbmm.gov.tr/d23/1/1-0162.pdf>; Altuntaş, *Din İşleri Yüksek Kurulu*, 108-110. 1/7/2010 tarihli ve 6002 sayılı Kanun'un 17. maddesiyle 633'ün 20. maddesinde yapılan düzenlemeye göre ilgili kurulun üyeleri en son haliyle şu şekilde oluşturulmuştur: "Din İşleri Yüksek Kurulu üyeliğine atanacaklardan yirmi dört adayı tespit etmekle görevli Aday Tespit Kurulu, Diyanet İşleri Başkanının başkanlığında, başkan yardımcıları, Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanı, Mushafları İnceleme ve Kiraat Kurulu Başkanı, genel müdürler, birim başkanları, il müftüleri, dinî yüksek ihtisas merkezi müdürleri, Millî Eğitim Bakanlığı Din Öğretimi Genel Müdürü, dinî yüksek öğrenim veren fakültelerin dekanlarının her coğrafi bölgeden en az iki kişi olmak kaydıyla dini

Yazıcıoğlu'nun kurumlar arası ilişkiler hakkındaki hassasiyetinin bu yapısal değişikliğe yansıdığı ve ilk defa İlahiyat fakültelerinden Kurul'a atama hususunun hem mevzuata taşınıp hem fiilî uygulama haline getirildiği görülmektedir.³⁴

2010 yılında 633 sayılı Kanun'da yapılan değişikliklerle Kurul hakkında da bir takım yeni düzenlemelere gidilmiştir.³⁵ Söz konusu düzenlemelerle Kurulun, Başkanlığın “dinî konularda” en yüksek karar ve danışma organı olduğu, Kurul üyelerinin en az lisans düzeyinde dinî yüksek öğrenim görmüş veya dinî ilimlerde temayüz etmiş olmaları hükümlerine yer verilmiş, Kurul üyelerinin görev süresinin beş yıl olduğu, yeni üye (Kurul) atanıncaya kadar süresi biten üyenin (Kurulun) görevinin devam edeceği, üyeliklerde herhangi bir sebeple boşalma olması halinde, Aday Tespit Kurulunca seçilmiş olan adaylar veya ilahiyat fakültesi öğretim üyeleri arasından bulunduğu kontenjana göre, otuz gün içinde yeni üyenin atanacağı ve atanmış üyenin, yerine atandığı üyenin görev süresini tamamlayacağı, Kurulun kendi üyeleri arasından gizli oyla ve üye tam sayısının salt çoğunluğuyla bir başkan ve bir başkan vekili seçeceği ve üye tam sayısının salt çoğunluğu ile toplanıp ve salt çoğunluğu ile karar alacağı; Kurulun idari ve mali işlerinin Kurul Sekreterliğince yürütüleceği hükümlerine yer verilmiştir.

Bu düzenlemede öne çıkan birkaç husus bulunmaktadır. Bunlardan en dikkat çeken şüphesiz “en yüksek karar ve danışma organı olma” hükmüne getirilen “dinî konularda” sınırlamasıdır. 633

yüksek öğrenim veren fakültelerden seçecekleri toplam 40 öğretim üyesi, her bir eğitim merkezinin eğitim görevlilerinin kendi aralarından seçecekleri birer temsilci, her coğrafi bölgedeki ilçe müftülerinin kendi aralarından seçecekleri ikişer temsilci ve her coğrafi bölgedeki başvaizler, başmıam-hatipler ile Kur'an kursu başöğreticilerinin kendi aralarından seçecekleri ikişer temsilciden oluşur.” Bu hükme göre oluşturulan Aday Tespit Kurulu'nun sayısı 200 civarında olmaktadır. Söz gelimi 2015 seçimlerinde Aday Tespit Kurulu Başkanlık Merkez Teşkilatı birim amirleri (18), Din Öğretimi Genel Müdürü (1), dinî yüksek öğretim (İlahiyat, İslami İlimler Fakülteleri) öğretim üyeleri (40), il müftüleri (81), Eğitim Merkezi müdürleri (8), bölgelerden kendi aralarında seçilen ilçe müftüleri, vaizler, Kur'an Kursu öğreticileri ve İmam-Hatipler (40) ve Eğitim Merkezi öğretim görevlilerinden (14) (toplam 202) oluşmuştur. Altuntaş, *Din İşleri Yüksek Kurulu*, 121-122. Bu son düzenleme ile seçimde Başkanlık teşkilatının hemen hemen her biriminin katılımıyla daha çok temsil edilmesi sağlanmış olsa da alanda hizmet veren kurum ve kuruluşların temsilcilerini de işin içerisine katması Kurul açısından son derece önemli bir husustur.

³⁴ Bu tasarrufa bağlı olarak Diyanet İşleri Başkanının doğrudan teklifiyle İlahiyat fakültelerinden ilk defa Prof. Dr. İsmail Cerrahoğlu, Prof. Dr. Mehmet Sait Hatipoğlu, Prof. Dr. Şerafettin Gölcük ve Doç. Dr. İbrahim Çalışkan Din İşleri Yüksek Kurulu üyeliklerine 30.11.1992 tarihli ve 92/2674 sayılı Bakanlar Kurulu Kararıyla atanmıştır. Altuntaş, *Din İşleri Yüksek Kurulu*, 112.

³⁵ DİB Değişiklik Kanun, Kanun No: 6002. m. 5 ve 20.

sayılı Kanun'la Başkanlıkta farklı birimler ve hizmet tanımlarının mevzuatla belirlenmesi ve bağlı gelişmeler çerçevesinde Kurulun karar ve danışma organı olma hususunun fiili olarak dini konularda şekillenip yürütüldüğü muhakkak olmakla birlikte³⁶ bu hususun, Kurulu etkinlik ve itibar açısından zaafa uğrattığı dile getirilmektedir.³⁷ İkincisi, bu düzenlemelerde yer alan “yeni üye (Kurul) atanıncaya kadar süresi biten üyenin (Kurulun) görevinin devam edeceği” bağlamındaki hükümlerin, Kurul tarihinde Kurulun görev süresinin dolması ya da farklı nedenlerle üyeliklerin boşalmasına bağlı olarak -seçim yapılamadığı için- doğan boşluğu doldurmak adına Din İşleri Komisyonu uygulamasını³⁸ sona erdirmiş olmasıdır. Üçüncüsü ise Kurulun idarî ve malî işlerini yürütmek üzere Kurul Sekreterliğinin kurulmasıdır.

2. Din İşleri Yüksek Kurulunun Görevleri, İç Yapısı, Çalışma Usul ve Esasları

2.1. Görevleri

Kanunun Kurula yüklediği görevler bağlamında en azından iki hususun göz önünde bulundurulması gerektiği açıktır. Bunlardan ilki Kurulun görev tanımlarının, dünyada ve ülkede yaşanan gelişmelere bağlı olarak gerek Osmanlı'da gerek Cumhuriyet'in kuruluş aşamasında gerekse Cumhuriyet döneminde devlet teşkilatlarında görülen yapısal dönüşümler ve süreçler kapsamında -Diyanet İşleri Başkanlığı ve Kurulun tarihi arka planında genel hatlarıyla ortaya konulmaya çalışılan şekilde- biçim aldığı görülmektedir. İkincisi, birinci maddede işaret edilen unsurlara göre görev kapsamında bazı değişiklikler olsa da tevarüs etmiş olduğu kurumsal yapılardan kaynaklı -söz gelimi fetva işlerini deruhte etmek gibi- her dönemde yürüttüğü ortak ana görevlerinin bulunduğu dikkat çekmektedir.

Öncelikle bu bağlamda Kurul Başkanlarından Prof. Dr. Şamil Dağcı'nın dikkat çektiği 1965 öncesi ve sonrası olgusuna burada tekrar işaret etmekte fayda görülmektedir. Bununla birlikte 1965

³⁶ Altuntaş, *Din İşleri Yüksek Kurulu*, 139-145.

³⁷ Altıkulaç, *Zorlukları Aşarken*, 1/271-272, 355-356.

³⁸ 1966'da yapılan seçimlerin Mahkemece iptal edilmesiyle başlayan uzun sürecin sonunda 1977 yılında Din İşleri Komisyonu uygulamasına gidilmiş ve ilk defa bu komisyon Başkan Yardımcısı Hasan Ege başkanlığında kurulmuştur. 2. Din İşleri Komisyonu uygulaması 17 Nisan 1999'da Kurulun yedi yıllık görev süresi dolduğunda Başkan Yardımcısı Rıdvan Çakır başkanlığında kurulmuştur. Üçüncüsü ise 24 Nisan 2008 tarihinde yine yedi yıllık görev süresinin dolması üzerine Başkan Yardımcısı Prof. Dr. İzzet ER'in başkanlığında kurulmuştur. Altuntaş, *Din İşleri Yüksek Kurulu*, 101, 114, 117.

yılında çıkarılan 633 sayılı Teşkilat Kanunu'nda Kurul hakkında yer verilen "Başkanlığın en yüksek karar ve danışma organı olması" hükmünün, Osmanlı'dan 1965'e Şeyhülislâmlık/Meşihât-ı İslâmiyye kurumu ve bünyesindeki "Fetva Emaneti" ve "Dâru'l-Hikmeti'l-İslâmiyye"; Şer'iyye ve Evkaf Vekâleti ve bünyesindeki "Heyet-i İftaiyye" ve "Tedkikat ve Te'lifât-ı İslâmiyye Heyeti" ve Diyanet İşleri Reisliği/Bakanlığı bünyesindeki Müşavere Heyeti'nin yürüttüğü görevlerin 1965 yılında kanunla teyit edilmesi olarak anlaşılması zor değildir. 1965 yılında 633 sayılı Kanun'da yer verilen Kurulun görevleri de bu çerçeveyi teyit etmektedir: "1. Din işleri ile ilgili konularda ilmi incelemeler ve araştırmalar yapmak, 2. Dinî eserler telif ve tercüme etmek, Başkanlıkça yayımlanması istenen telif ve tercüme eserlerin yayımına karar vermek, tetkiki istenen eserler hakkında mütalaa bildirmek, 3. Din ile ilgili soruların cevaplarını hazırlamak. 4. Hutbe ve vaazların esaslarını tespit etmek ve örnek metinler hazırlamak, 5. Yurt içindeki ve yurt dışındaki din ile ilgili yayınları izlemek, gereğine karar vermek ve karşı yayımlarla bilimsel mücadele esaslarını hazırlamak, 6. Başkanlık teşkilatının çalışmaları için lüzumlu tüzük, yönetmelik ve programlar gibi metinler hazırlamak, ilgili dairelerce hazırlanmış olanları kabul etmek, 7. Başkanlıkça havale edilen hususları tetkik etmek ve bunlar hakkında düşüncelerini bildirmek, 8. Din hususunda toplumu ve yurt dışındaki yurttaşlarımızı aydınlatmak amacı ile yapılan çalışmaların programlarını tespit etmek, 9. Başkanlıkça toplanacak Din Şûrası'na sunulacak raporları ve Başkanlık görüşünü hazırlamak, 10. Kuruluşa eleman yetiştiren okulların meslek dersleri ile diğer okullardaki din derslerinin kitap, müfredat ve programları hakkında rapor hazırlamak ve gerektiğinde ilgililerle iş birliği yapmak."³⁹

633'ün 5. maddesinin 1965'deki halinde yer alan 1, 2, 4, özellikle de 6, 8, 9 ve 10. maddeler "Başkanlığın en yüksek karar ve danışma organı olması" hükmünün teşkilat yapısındaki konumunu somut bir şekilde ortaya koymaktadır. Ancak burada söz konusu Kanun ve sonrasında yapılan düzenlemelerle aynı zamanda farklı Başkanlık birimlerinin kurulup hizmet alanları ve görev tanımlarının belirlenmesinin, zaman içerisinde Kurulun "Başkanlığın en yüksek karar ve danışma organı olması" vasfının zayıflaması sonucunu doğurduğu anlaşılmaktadır. Söz gelimi 2010'da Kanun'la yapılan değişiklikle Başkanlık ana hizmet birimlerine uzmanlık kadroları verilip Kurulla ilgili "dinî konularda" tahsisi yapılıncaya, -her ne kadar Kurul'a zaman zaman incelenmek üzere eserler gönderilse de- hutbeler Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü, yayınlar ise Dinî Yayınlar

³⁹ Altuntaş, *Din İşleri Yüksek Kurulu*, 140-141.

Genel Müdürlüğü vb. tarafından hazırlanmaktadır.⁴⁰ Buna bağlı olarak hizmetler ilgili birimlerce yürütülür hale gelmiştir.

09.04.1990 tarihli ve 416 sayılı Kanun Hükmünde Kararname ile 633 sayılı Kanun'un 5. maddesinde yapılan değişiklikler ise Kurulun görev ve yetkilerinin devlet teşkilatlarında görülen yapısal dönüşümler ve süreçler kapsamında biçim aldığı hususunu daha net bir şekilde görülmesini temin etmektedir. Görevler 1965 yılındakilerle büyük oranda aynı olmakla birlikte görev kapsamaları ve işleyiş hakkında bir değişiklik göze çarpmaktadır. Söz gelimi, 1. maddede yer alan “din işleri ile ilgili konularda ilmî incelemeler ve araştırmalar yapmak” hükmü, “Dinî konularda inceleme ve araştırmalar yapmak, yaptırmak ve sonuçlarını Başkanlığa sunmak” haline dönüştürülmüş; 2. maddede yer alan “...Başkanlıkça yayımlanması istenen telif ve tercüme eserlerin yayımına karar vermek” hükmü “Başkanlıkça yayımlanması istenen basılı, sesli ve görüntülü eserleri inceleyerek yayımlanıp yayımlanmayacağına karar vermek” şeklinde ifade edilmiş, 6. maddedeki “Başkanlık teşkilatının çalışmaları için lüzumlu tüzük, yönetmelik ve programlar gibi metinler hazırlamak, ilgili dairelerce hazırlanmış olanları kabul etmek” hükmü ise “Başkanlık teşkilatının çalışmaları için gerekli olan ve ilgili birimlerce hazırlanan kanun tasarısı, tüzük, yönetmelik ve programlar gibi metinlerden Başkanlıkça gerekli görülenleri inceleyerek görüş bildirmek” şekline dönüştürülmüştür.⁴¹

Burada Başkanlığın özellikle idarî konularda ilgili birimlerinin teşkilatın işleyişi bakımından işin içine dahil edildiği, dünyada ve ülkede yayıncılık alanında gelişmelerin takip edilerek bunların görev alanlarına eklendiği ve Kurulun çalışmalarının sonuçlarını Başkanlığa sunması hükmünün getirildiği dikkat çekmektedir. Kurulun çalışmalarının sonuçlarını Başkanlığa sunması meselesi, bir taraftan teşkilatın iç işleyişinde Kurulun Başkan'a karşı sorumlu olması noktasında bir belirleme olarak anlaşılabilirdiği gibi diğer taraftan Kurulun yaptıkları çalışmaların Başkanlık vasıtasıyla bütün teşkilatla paylaşılmasını teminen idarî bir tasarruf olarak da düşünülebilir. 1990'lı yıllardaki söz konusu bu düzenlemeler Kamu Kurumları ve Başkanlık teşkilatında⁴² bir idarî şekillenme sürecine

⁴⁰ Dinî Yayınlar, 633 sayılı Kanun'un 7. maddesinin ç fıkrasının 1. bendine istinaden yayınlarının çoğunu artık kendi bünyesindeki yayın kurullarının incelemesiyle yayımlasa da, aynı bent içerisinde yer alan “dinî bakımdan daha teferruatlı incelenmesi gereken eserleri Din İşleri Yüksek Kurulunun olumlu görüşünü aldıktan sonra yayımlamak” ifadelerinin, bazı özellikli eserlerin Kurul marifetiyle yayımlanması hüküm altına aldığı görülmektedir.

⁴¹ Altuntaş, *Din İşleri Yüksek Kurulu*, 141-142.

⁴² Söz gelimi 1990'daki düzenlemede 1965 görevleri arasında 10. maddesinde yer verilen ve Millî Eğitim Bakanlığı bünyesindeki kurum ve kuruluşların hizmet

işaret etmekle birlikte 416 sayılı ilgili KHK'da Kurula önemli bir görev daha yüklediği görülmektedir. Nitekim söz konusu KHK ile belirlenen görevlerin 2. Maddesinde Kurulun "Başkanlığın kısa ve uzun vadeli ana hizmet politikasını ve çalışma esaslarını tespit etmek, bu konuda ilgili birimlerce hazırlanan teklifleri inceleyip görüş bildirmek"le mükellef tutulduğu görülmektedir.

1965 ve 1990 yıllarına ait Kanun metinlerinde Kurulun görevleri arasında sayılan "dinî eserler telif ve tercüme etmek, Başkanlıkça yayınlanması istenen telif ve tercüme eserlerin yayımına karar vermek, tetkiki istenen eserler hakkında mütalaa bildirmek; hutbe ve vaazların esaslarını tespit etmek ve örnek metinler hazırlamak; Başkanlığı uzun ve kısa vadeli ana hizmet politikasını ve çalışma esaslarını tespit etmek, bu konuda ilgili birimlerce hazırlanacak teklifleri inceleyip görüş bildirmek; Başkanlık teşkilatının çalışmaları için lüzumlu tüzük, yönetmelik ve programlar gibi metinler hazırlamak, ilgili dairelerce hazırlanmış olanları kabul etmek; Din Şûrası'na sunulacak raporları ve Başkanlık görüşünü hazırlamak," vb. hususlar, Kurulun "Başkanlığın en yüksek karar ve danışma organı olması" hükmünün pratik yansımalarını açıkça ortaya koymaktadır. Bu bağlamda 2010 yılına kadar bütün hutbeler, vaaz kitapları, basılı, süreli vb. bütün yayınlar -söz gelimi Başkanlığın yayımladığı Dergilerdeki bütün yazılar, hatta Çocuk Dergisindeki bir karikatür bile- ya Din İşleri Yüksek Kurulunca hazırlanmış ya da Kurulun onayından geçmiştir.

13/07/2010 tarihli ve 6002 sayılı Kanun ve 02.07.2018 tarihli 703 sayılı KHK'nın 141. maddesiyle yapılan son değişikliklere göre 633 sayılı Kanun'un 5. maddesinde Kurulun görevleri şu şekilde belirlenmiştir. "a) İslam dininin temel bilgi kaynaklarını ve metodolojisini, tarihî tecrübesini ve güncel talep ve ihtiyaçları dikkate alarak dinî konularda karar vermek, görüş bildirmek ve dinî soruları cevaplandırmak. b) Dinî konularda telif, tercüme, inceleme ve araştırmalar yapmak, yaptırmak, ihtiyaç duyduğu konularda inceleme ve araştırma grupları oluşturmak, bu hususta yurt içi veya yurt dışındaki uzman kişi ve kuruluşlardan yararlanmak, gerektiğinde bu alanlarda hizmet satın almak ve sonuçlarını Başkanlığa sunmak. c) Yurt içinde ve yurt dışında İslam dinine mensup farklı dinî yorum çevrelerini, dinî-sosyal teşekkülleri ve geleneksel dinî-kültürel oluşumları incelemek, değerlendirmek, bu konularda ilmi ve istişari toplantılar, konferanslar düzenlemek ve

alanlarını ilgilendirdiği açık olan "Kuruluşa eleman yetiştiren okulların meslek dersleri ile diğer okullardaki din derslerinin kitap, müfredat ve programları hakkında rapor hazırlamak ve gerektiğinde ilgililerle iş birliği yapmak." görevi kaldırılmıştır.

çalışmalar yapmak. ç) Yurt içinde ve yurt dışında İslam dini ile ilgili gelişmeleri, dinî, ilmî faaliyetleri, neşriyatı ve dinî propaganda mahiyetindeki çalışmaları takip etmek, bunları değerlendirmek ve sonucu Başkanlığa sunmak. d) Başkanlıkça incelenmek üzere havale edilen basılı, sesli ve görüntülü eserleri dini bakımdan inceleyerek yayınlanıp yayınlanamayacağına karar vermek. e) Özel kişi veya kuruluşlarca incelenmesi talep edilen dinî yayınları bedeli karşılığında incelemek ve mütalaa vermek. f) Din Şûrası düzenlenmesi ile ilgili çalışmaları yürütmek. g) Başkan tarafından verilen diğer konularda çalışma yapmak ve görüş bildirmek. ğ) (Ek: 2/7/2018 - KHK/703/141 md.) Resmi kurumlarca incelenmesi talep edilen dinî yayınları bila bedel; özel kişi veya kuruluşlarca incelenmesi talep edilen dinî yayınları bedeli karşılığında incelemek ve mütalaa vermek. h) (Ek: 2/7/2018 - KHK/703/141 md.) İlgili birim, kurum ve kuruluşlarla işbirliği yaparak namaz vakitleri ile dini gün ve geceleri tespit ve ilan etmek, bunun için gerekli çalışmaları yürütmek. ı) (Ek: 2/7/2018 - KHK/703/141 md.) Kur'an-ı Kerim meallerini Başkanlık ile diğer kamu kurumları, özel kişi ve kuruluşların talebi üzerine veya re'sen incelemek ya da incelettirmek. (Ek fıkra: 2/7/2018 - KHK/703/141 md.) Beşinci fıkranın (h) bendine göre yapılacak inceleme sonunda İslam Dininin temel nitelikleri açısından sakıncalı olduğu Kurul tarafından tespit edilen meallerin, Başkanlığın yetkili ve görevli mercie müracaatı üzerine basım ve yayımının durdurulmasına, dağıtılmış olanların toplatılmasına ve imha edilmesine karar verilir. Yayının internet ortamında yapılması halinde, Başkanlığın müracaatı üzerine, yetkili ve görevli merci bu yayınlara ilgili olarak erişimin engellenmesine karar verir. Bu kararın bir örneği gereği yapılmak üzere Bilgi Teknolojileri ve İletişim Kurumu Başkanlığına gönderilir. Bu kararlara ve Başkanlığın talebinin reddine dair kararlara karşı tefhim veya tebliğinden itibaren iki hafta içinde yetkili ve görevli mercie itiraz yoluna gidilebilir. İtiraz üzerine verilen karar kesindir. Toplatma ve imha kararına veya erişimin engellenmesi kararına itiraz edilmiş olması, karara konu yayınların toplatılmasını ve bu yayınlara erişimin engellenmesini durdurmaz. Toplatma ve imha kararına konu yayınlar, bu karara süresi içinde itiraz edilmediği veya yapılan itiraz reddedildiği takdirde imha edilir.”⁴³

Kanun metinlerinde, dünyada ve ülkede yaşanan gelişmeler, bu gelişmelerin topluma, kurumlara ve kullanılan dile yansımalarının izlerini görmek muhakkak olmakla birlikte öncelikle en üst sorumlular başta olmak üzere (bunun Başkanlıkta Diyanet İşleri

⁴³ Kanun No: 633, md. 5.
<https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.633.pdf>.

Başkanı olduğu açıktır), en üst sorumlunun yakın çalışma ekibi ve Kurum çalışanlarının, Devletin kanunlarla ilgili işlemleri yürüten birimleri ve bürokratların ve tabii ki Devlet yönetimindeki siyasi kadroların konulara bakışı ve yaklaşımları ile birbirleriyle ilişkilerinin de önemli olduğu açıktır. 1965'ten 2010 yılına Kurulun görevleri hakkında yapılan değişiklikler bunun anlaşılmasına katkı sağlamaktadır. 2010 yılında Kurulun öteden beri yürütülen bir takım görevleri devam ettirilmekle birlikte, yetki alanının "dinî konular"la sınırlanması ve idarî alanda daha öncekilerdeki gibi herhangi bir görev tanımı yapılmaması oldukça dikkat çekmektedir. Bunun yanında başta yurt içinde ve yurt dışında mezhebi, cemaatvârî ve meşrebî her türlü dinî mahiyetli oluşum ve hareketi incelemeyi esas alan "yurt içinde ve yurt dışında İslam dinine mensup farklı dinî yorum çevrelerini, dinî-sosyal teşekkülleri ve geleneksel dinî-kültürel oluşumları incelemek, değerlendirmek, bu konularda ilmî ve istişarî toplantılar, konferanslar düzenlemek ve çalışmalar yapmak" şeklinde yeni ve önemli bir görev tanımı yapılması, "resmî kurumlar ya da özel kişi veya kuruluşlarca incelenmesi talep edilen dinî yayınları bedeli karşılığında incelemek ve mütalaa vermek" üzere bir görev yüklenmesi dünyada ve ülkede yaşanan gelişmelerin Kurulun görev tanımlarını da şekillendirdiğini ve icra edeceği görevlerin öneminin Kanun metinlerine de işlendiğini göstermektedir. Dinî konularda vereceği karar, bildireceği görüş ve cevaplandıracağı dinî sorularda "İslam dininin temel bilgi kaynaklarını ve metodolojisini, tarihi tecrübesini ve güncel talep ve ihtiyaçları dikkate alması"nın beyan edilmesi ise Kurulun öteden beri çalışma esas ve usullerinde gösterdiği -ve Kurulun hizmetlerini önemseyen herkesin bu noktada beklentilerini daima yüksekte tuttuğu- hassasiyetlerinin Kanun metnine taşınması açısından son derece önemlidir.

Çalışmalarında yurt içi ve yurt dışındaki dinî gelişmeleri takip ederek konular hakkında ilmî ve istişarî toplantılar yapmak ya da namaz vakitleri ile dinî gün ve geceleri tespit ve ilan etmek ve bu noktada yapacağı çalışmalarında ilgili birim, kurum ve kuruluşlarla işbirliği yapmak hükümleri, heyet fetvası bağlamında Kurulun uluslararası konumuna dair yukarıda işaret edilen noktanın önemli olduğunu ortaya koymaktadır. "Kur'an-ı Kerim meallerini Başkanlık ile diğer kamu kurumları, özel kişi ve kuruluşların talebi üzerine veya re'sen incelemek ya da incelettirmek" şeklindeki görevin de dünyada ve ülkedeki bu alandaki gelişmelere bağlı olarak Kurula yüklendiği muhakkaktır.

2.2. İç Yapısı, Çalışma Usul ve Esasları

Din İşleri Yüksek Kurulu, söz konusu görevlerini farklı dönemlerde farklı unvanlardaki çalışanları ve komisyonlar marifetiyle yürütmüş ve yürütmektedir. Söz gelimi kurulduğu yıllarda Başkanlığın merkez teşkilatı içinde Diyanet Reisi ile birlikte yer alan Müşavere Heyetinin; Müşavere Heyeti azası ile beraber idari büroda görev alacak mümeyyiz, katip ve kütüphane memurundan müteşekkil bir kadro ile çalışmalarını yürüttüğü, ilerleyen süreçte “tedkik ve tasnif memurluğu”, “üye yardımcısı” gibi kadroların ihdas edildiği görülmektedir.⁴⁴ Kurulda yer alan kadroların bugünkü halini yine büyük oranda 1965’ten sonraki süreçte aldığı anlaşılmaktadır. Kurulun çalışma ve toplantı usulleri ve çalışanlarının görevleri hakkında çıkartılan Yönetmelik’te Kurul çalışanları olarak Kurul başkanı, raportörler, mütercimler, şef ve memur ve daktilo(graf)lardan müteşekkil büro çalışanlarına yer verilmiştir.⁴⁵ Bugün itibarıyla Kurulun; Kurul başkanı, Kurul başkanvekili, Kurul üyeleri, Kurul uzmanları, Kurul uzman yardımcıları, Kurul bünyesinde görevlendirilen Diyanet İşleri uzmanları, astronom, vakit hesaplama uzmanları, mütercim gibi bir nevi ihtisas kadroları ile Kurul sekreteri ve sorumluluğundaki bürolarda görevli müdür, uzman, şef, memur, veri hazırlama ve kontrol işletmeni gibi personel ile görevlerini ifa ettiği bilinmektedir.

Kurul, Cumhuriyet döneminde kurulduğu yıllardan bugüne komisyonlar marifetiyle çalışmalarını yürütmektedir. Yukarıda da işaret edildiği üzere bu usulün Şeyhülislamlık bünyesinde 1918 yılında oluşturulan Dâru’l-Hikmeti’l-İslamiyye’den bu tarafa devam ettirildiği görülmektedir. Nitekim Dâru’l-Hikmeti’l-İslamiyye, hizmetlerini bir reis ve dokuz üyesi ve her biri üçer kişilik fıkıh, kelam ve ahlak komisyonu adlarıyla kurulan üç komisyon aracılığıyla yürütmüştür.⁴⁶ Bu geleneğin Kurul tarafından da sürdürüldüğü ve kanun ve yönetmeliklerdeki hükümlere ve değişimlerine göre şekillenen komisyonlar oluşturulduğu görülmektedir. Söz gelimi 1966 ve 1978 yılında teşkil edilen 1. ve 2. Kurul dönemlerinde, Dinî Sorular Komisyonu; Dinî İrşat, Basın ve Yayın Komisyonu; Tüzük, Yönetmelik, Program ve İdarî İşler Komisyonu, 1992 yılında teşkil edilen 3. Kurul döneminde Fetva Komisyonu; Din Hizmetleri ve İrşat Komisyonu; Dinî Yayınlar ve Basın Komisyonu; Eğitim Komisyonu; Mevzuat Komisyonu, 2008 yılında teşkil edilen 5. Dönem Kurulda Dinî Konuları İnceleme ve Soruları Cevaplandırma Komisyonu; Din

⁴⁴ Altuntaş, *Din İşleri Yüksek Kurulu*, 31-33, 50.

⁴⁵ Diyanet İşleri Başkanlığı Toplantı ve Çalışma Usulleri ile Kurul Başkan, Üye, Raportör ve Mütercimlerinin Nitelikleri ve Görevleri Hakkında Yönetmelik (DİYKTÇU), *Resmî Gazete* 12389 (1 Eylül 1996).

⁴⁶ Altuntaş, *Din İşleri Yüksek Kurulu*, 20-21.

Hizmetleri Komisyonu; Dinî Yayınlar Komisyonu; Din Eğitimi Komisyonu; Dinî-Sosyo Kültürel Oluşumlar Komisyonu (633'ün 5. maddesinde yapılan değişiklikle eklenen c fıkrasına istinaden kurulduğu aşıkardır.-; Ar-Ged (Araştırma, Geliştirme ve Dokümantasyon) Komisyonu (Yönetim Kurulu) marifetiyle çalışmalar yürütülmüştür.⁴⁷ 2015 yılında göreve başlayan 6. Dönem Kurulda başlangıçta 5. dönemdeki komisyonlar marifetiyle çalışmalar yürütülmüşken; 2016 yılından itibaren yeniden bir yapılanmaya gidilmiş ve komisyonlar İnançlar ve Dinî Oluşumlar Komisyonu; İbadetler Komisyonu; İktisadî Hayat ve Sağlık Komisyonu; Sosyal Hayat Komisyonu; Kur'an-ı Kerim Meâllerini İnceleme Komisyonu olarak oluşturulmuştur.⁴⁸

Bu değişiklikte 2010 yılında Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş Kanununda Değişiklik Yapılmasına Dair Kanun'la Başkanlığın hizmet birimlerine uzmanlık kadrolarının tahsis edilmesinin ana etken olduğu anlaşılmaktadır. O zamana kadar daha çok Başkanlık merkez birimlerindeki yapılanmayı esas alarak komisyonları oluşturduğu anlaşılan Kurulun, gerek görev ve yetkileriyle alakalı olarak getirilen "dinî konularda" belirlemesi gerek hizmet birimlerine uzmanlık kadrolarının tahsis edilmesi vb. gelişmelerden sonra mevcut komisyonlarda bir değişikliğe gittiği görülmektedir. Bu değişiklikle "ihtiyaca göre yeni komisyon kurulması" esası benimsenmekle birlikte Kurulun İslam ilim geleneğinde iman, ibadet ve ahlak şeklinde en geniş anlamıyla yapılan taksimatı esas alarak komisyonları belirlediği anlaşılmaktadır.

Kurul, tarihî süreçte kendisine yüklenen farklı alanlardaki görevlerini komisyon üyelerinin kendi aralarında seçtikleri bir Kurul üyesinin başkanlığında, Kurul uzmanı ve uzman yardımcısından - komisyon durumuna göre de Diyanet İşleri uzmanı, astronom, vakit hesaplama uzmanı vb.- müteşekkil komisyonlar üzerinden yürütmektedir. Komisyonların son dönemlerde Başkanlık hizmet birimleri doğrultusunda şekillenip çalışması durumunun 2016'dan sonraki yapılanmada değiştiği, bu değişiklikte komisyonların Kurula yüklenen görevlerin her biriyle ilgili kendi ihtisas alanını ilgilendiren bütün iş ve işlemleri yürüterek çalışmalarını sürdürme anlayışıyla

⁴⁷ Dağcı, "Din İşleri Yüksek Kurulu Kararları", 11; Hüseyin Kayapınar, "Din İşleri Yüksek Kurulu'nun İmkânları ve Dini Soruları Cevaplandırma Usulü", *Dini Danışmanlık Hizmetleri ve Fetva Konsepti İstisare Toplantısı, 11-13 Aralık 2009* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2013), 39-40; Mustafa Bülent Dadaş, "Kuruluşundan Günümüze Din İşleri Yüksek Kurulunun Fetva Siyaseti", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 13/25-26 (2015), 42; Altuntaş, *Din İşleri Yüksek Kurulu*, 96-97, 106-107, 113, 120-121.

⁴⁸ Altuntaş, *Din İşleri Yüksek Kurulu*, 125; Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı (DİYK), "Teşkilat Şeması" (Erişim 10 Ekim 2021).

hareket edildiği görülmektedir. Söz gelimi 2016'dan önce Kurulun yayın inceleme görevi Yayınlar Komisyonu tarafından yürütülmekte iken; ihtisas komisyonu anlayışıyla teşkil edilen yeni yapılanma - Burada komisyonun sorumluluğundaki konularda da komisyon içi ihtisaslaşmanın esas olacağı açıktır.- ile incelenecek yayın hangi komisyonun ilgi alanına giriyorsa o komisyonca -komisyonda da mütehasıs uzmanca- incelenmesi gibi bir işleyişin ön görüldüğü anlaşılmaktadır. Aynı hususun dinî soruları cevaplandırma ya da herhangi bir konuda yapılacak bir toplantıyı planlama konularında da geçerli olacağı açıktır. Günümüzde dünyada ve ülkede ihtisaslaşma hususunda ortaya çıkan genel durum, Kurul komisyonlarının kurulması ve iç işleyişinin "görev tanımına bağlı olarak ilgilendiği bütün alanlarda ihtisaslaşma" esasına göre yürütülmesinin son derece önemli olduğunu ortaya koymaktadır.

3. Din İşleri Yüksek Kurulu'nun Önemi

Osmanlı'dan Türkiye Millet Meclisi'ne, Millet Meclisi'nden Cumhuriyet'in kuruluşu ve bugünlere geçirmiş olduğu süreçler, yükümlü tutulduğu görevler ve işleyiş biçimine dair yukarıda çizilen çerçeve, Kurulun gerek devlet idarî sistemi gerek Başkanlık teşkilatı gerekse ülkenin dinî hayatı açısından önemli bir birim olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.

Kurulun gerek devlet idarî sistemi gerek Başkanlık teşkilatının idarî işleyişi açısından önemi konusunda Prof. Dr. Şamil Dağcı'nın 1965 öncesi ve sonrası olgusuna işaretten Kurul kararlarından hareketle dile getirdiği söz konusu işleyiş başka söze hacet bırakmamaktadır: "Kurulun yeniden yapılandığı 1965 yılına kadar, aldığı kararların konu başlıklarını; kitap incelemeleri, dinî sorulara cevaplar, hukukî meseleler (vatandaşlardan veya mahkemelerden gelen feraiz/miras hukuku ile ilgili sorulara verilen raporlar), idarî konular (merkez ve taşra teşkilatında alınan kararlar, personelin özlük işlemleri ile ilgili sorular ve kararlar), zat işleri ve imtihanlar (göreve alınacak, görevde yükselecek veya yer değiştirilecek personelin sınavları ve atama yerlerinin tespiti), müteferrik (icazetnamelerin incelenmesi, bazı ihtilafli konulara dair yapılan işlemler ve tasnif dışı kalan konular), seçim (müftülük ve diğer görevlere atanacak personelin seçimi ve tespiti), hayrat hademesi (cami görevlileri ile ilgili yapılan bazı işlemler), aday (göreve ilk atanan personelin adaylıklarının kaldırılması ve asaletlerinin tasdiki) konuları oluşturmaktadır. 1965 yılından sonra ise Kurula bireysel olarak yapılan sözlü ve yazılı dinî sorulara genellikle Kurulun alt komisyonu olan Dinî Sorulara Cevap Komisyonu'nun hazırladığı

cevaplar gönderilmiş, bu münferit soruların genellik arz edenleri ise Kurul gündemine alınarak görüşülmüş ve karar ittihaz edilmiştir.⁴⁹

Kurulun Başkanlık açısından önemi Diyanet İşleri Başkanları tarafından da çok açık bir şekilde ifade edilmiştir. Söz gelimi Başkan Tayyar Altıkulaç, 9 Şubat 1978 tarihinde Başkan olarak göreve başladığında Kurulun teşkili için bir ay içerisinde 2 Mart 1978 tarihinde seçim işlemlerini başlatmıştır. Başkan Altıkulaç 8 yıldır teşkil edilemeyen Kurulun, 17 Mart 1978 tarihinde yapılan Kurul seçimi sonrası göreve başlayan üyeleriyle 28 Nisan 1978 tarihinde yapılan ilk toplantıda söz konusu 8 yılı ülkenin dinî hayatı için “bunalım yılları” olarak nitelendirmiş, Kurulun işe başlamasıyla artık “kimsenin din konusunda aklına geldiği gibi konuşamayacağını, bu boşluğun Kurul tarafından doldurulacağını” ifade etmiştir.⁵⁰ Altıkulaç’ın Kurulun Başkanlığın “en yüksek karar ve danışma organı olması” hükmüne 2010 yılında getirilen “dinî konularda” sınırlamasının doğru olmadığını ifade ettiği, böylelikle Kurulun etkinlik ve itibarının zaafa uğratıldığına dair düşüncesine daha önce işaret edilmişti.⁵¹

İlahiyat ve üniversitelerle işbirliğine önem veren, bu bağlamda kendi döneminde kanunî düzenlemeler ile Kurulda öğretim üyelerine kontenjan ayrılmasına vesile olan, ayrılan bu kontenjanla kurumlar arası işbirliğinin ve teori ile pratiğin buluşturulmasıyla müspet sonuçlar alınacağına işaret eden Başkan Prof. Dr. M. Sait Yazıcıoğlu, “Kurulun Başkanlık’tan beklenen pek çok hizmete hız kazandıracağını” dile getirmektedir.⁵²

Başkan Mehmet Nuri Yılmaz “Kurulun Başkanlığın hem düşünen beyni hem çarpan kalbi” olduğunu dile getirmektedir.⁵³

Başkan Prof. Dr. Ali Bardakoğlu Kurulun Başkanlık, ülke ve İslâm dünyası için önemine vurgu yapmaktadır.⁵⁴

Başkan Prof. Dr. Mehmet Görmez, Kurulun “Diyanet’in kendisi kadar önemli olduğunu, bu bağlamda zaman içerisinde devletin

⁴⁹ Dağcı, “Din İşleri Yüksek Kurulu Kararları”, 9. Din İşleri Yüksek Kurulu 1930-2000 yılları arasında toplam 20260 karar vermiştir. Bunlardan 6749’u kitap ve dergi incelemesi, 2530’u dinî, 1597’si hukukî, 1264’ü idarî kararlardır. Altuntaş, *Din İşleri Yüksek Kurulu*, 147. Bu Kurulun teşkilat tarihi açısından icra ettiği görevlerin önemini açıkça ortaya koymaktadır.

⁵⁰ Tayyar Altıkulaç, “Din Şurası”, *Diyanet Gazetesi* 335 (15 Mayıs 1978), 15.

⁵¹ Altıkulaç, *Zorlukları Aşarken*, 1/271-272, 355-356.

⁵² Mustafa Said Yazıcıoğlu, “Din İşleri Yüksek Kurulu Oluşurken”, *Diyanet Gazetesi* 375 (Mayıs, 1990), 1, 26.

⁵³ Mehmet Nuri Yılmaz, “Kurul Toplantısı Açılış Konuşması”, *Diyanet Aylık Dergi* 17 (1992), 31-32.

⁵⁴ Ali Bardakoğlu, *21. Yüzyıl Türkiye’sinde Din ve Diyanet* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2010), 2/82-91.

(Devlet erkini kullananları kastettiği aşikârdır.) dinî alanda özellikle diyanî ve teabbüdü alanlarda yapacağı bir takım yanlışları önleme konusunda çok büyük görevler üstlendiğini, ara ve zor dönemlerde dahi dinin hiçbir hükmünden taviz vermediğini, dinin sabitelerinden sapmadığını” ifade etmektedir.⁵⁵

Başkan Prof. Dr. Ali Erbaş “geçmişten günümüze Kurulun dinî hayatta milletin en güvenilir dayanağı olduğunu” vurgulamaktadır.⁵⁶

Diyanet İşleri Başkanlarının, Kurulun önemine işaret etmiş olmakla birlikte zaman zaman gerek Kurulun paylaştığı bilgilendirme gerek bu coğrafyadaki yerleşik ibadet hayatı kabulleri gerekse yerleşik mezhebî görüş ve uygulamalardan farklı -Kurulun genel itibarıyla bunları dikkate alıp göz ardı etmediği anlaşılmaktadır.- ve dolayısıyla değişik tartışmalara neden olan bazı istisnâî beyanları ve tasarrufları olduğu da -konunun farklı veçhelerini görmek adına ifade edilmelidir.

Söz gelimi Başkan Lütfi Doğan ve Ali Bardakoğlu’nun konuşmaları, makaleleri vb. ihtiva eden eserler Din İşleri Yüksek Kurulu kararıyla yayımlanmışken;⁵⁷ Başkan Mehmet Nuri Yılmaz’ın konuşmaları, makaleleri vb. muhtevi eser, Kurul kararı olmaksızın Başkanlık Makamı’nın 13.06.1996 tarihli ve 302 sayılı; 26.11.1996 tarihli ve 627 sayılı onayları ile yayımlanmıştır.⁵⁸

Kamuoyunca yakinen bilindiği üzere Başkan Ali Bardakoğlu Başkanlığının ilk yıllarında kurbanın dinî hükmünün “sünnet” olduğu şeklindeki görüşünü dillendirmiş, bunun üzerine farklı tartışmalar yaşanmıştır. Ancak Kurul, kurbanın dinî hükmünün diğer mezheplerde sünnet olduğuna yer vermekle birlikte Hanefiler nezdinde vacip olduğunu söylemektedir.⁵⁹ Başkanlıkça 1990’lı yıllardan itibaren yürütülen ve Bardakoğlu’nun başkanlığı döneminde hız kazanan, hatta başkanlığında düzenlenen Afrika Müslüman Ülke ve Topluluklar Dini Kurum ve Kuruluş Temsilcileri

⁵⁵ Mehmet Görmez, “2015 Kurul Seçimi Konuşması”, <https://www.youtube.com/watch?v=HrKvAzy7WKs>.

⁵⁶ Ali Erbaş, “2020 Kurul Seçimi Konuşması”, <https://diyanet.gov.tr/tr-TR/Kurumsal/Detay/29882/din-isleri-yuksek-kurulu-yeni-baskanini-secti>.

⁵⁷ Başkan Lütfi Doğan’ın eseri 02.01.1986 tarihli ve 1 sayılı; Başkan Ali Bardakoğlu’nun eseri 05.05.2010 tarihli ve 45 sayılı kararlarıyla basılmıştır. Lütfi Doğan, *Toplumun Temelini Sarsan Belli Başlı Problemler (Huzur ve Saadetin Esasları)* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 10. Baskı, 2016), jenerik sayfası; Bardakoğlu, *Din ve Diyanet*, jenerik sayfası.

⁵⁸ Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), *Diyanet İşleri Başkanı Mehmet Nuri Yılmaz’ın Konuşmaları ve Makaleleri* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığın Yayınları, 1-7 cilt, 1996-2002), jenetik sayfaları.

⁵⁹ Din İşleri Yüksek Kurulu, *Fetvalar* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 4. Baskı, 2018), 345.

Birinci Toplantısı Sonuç Bildirgesinde⁶⁰ Afrika’da vekâletle kurban kesilmesine dair karar alınmasına rağmen çıkartılan kimi zorlukları aşip⁶¹ bu konudaki hizmet sınırlarını genişleten Bardakoğlu’nun döneminden⁶² bugüne gelinen noktada,⁶³ bu topraklardaki Müslümanlar nezdinde kurban ibadetinin -her ne kadar sünnet dini hüküm açısından zaten ihmal edilmemesi gereken bir unsur olsa da- vacip olarak görülmesinin ana etkenlerden biri olduğu düşünülebilir.

Başkan Mehmet Görmez döneminde 2011’den sonra yayımlanan Ramazan Genelgeleri’nde yer verilmek suretiyle -tespit edilebildiği kadarıyla Kurul’dan resmî bir görüş alınmadan- teravihlerin 2’şer rekâta bir selam verilerek kılınması hakkında bir uygulamaya gidilmiştir.⁶⁴ Teravih namazının 2 rekâta bir selam vererek kılınmasının faziletli olduğu hususuna Kurulun konu hakkındaki bilgilendirmesinde yer verilmiş olsa da⁶⁵ Türkiye ve yakın çevresinde Hanefî mezhebine mensup olanların teravih namazlarını 4 rekâta bir selamla eda ettikleri herkesin bildiği fiilî bir durumdur. Kurulun söz konusu bilgilendirmesinde bu uygulamayı da dikkate alarak “dört rekâta bir selam vererek kılmanın caiz olduğuna” işaret ettiği, hatta bilgilendirmesine bu nokta ile başladığı görülmektedir. Nitekim Enderun usulünde 4 rekâta bir selam uygulaması ile hatimle teravih uygulamalarında her rekatta 1 sayfa esasıyla 4x5 şeklinde her gün bir cüz okunması, bu kabulün teravih kültürünün yerleşik bir uygulaması olduğunu teyit etmektedir. Cemaatle kılınan söz konusu teravihlerde imamın her 4 rekâtı ayrı bir makamla kıldırması, müezzinin imamın okuduğu makamdan bir ilahi (toplam 5) okuması, her 4 rekât ve sonrasında okunan ilahilerin genellikle belirlenmiş olan (meselâ bir uygulamaya göre 1. dört ısfahan veya neva, 2. dört sabâ, 3. dört hüseyinî, 4. dört eviç, 5. dört acemaşiran) makamlarla okunup icrâ edilmesi Anadolu’daki uygulamayı açıkça ortaya koymaktadır.⁶⁶

⁶⁰ Bardakoğlu, *Din ve Diyanet*, 2/455-459.

⁶¹ Bu gelişmelere bizzat şahit olunmuştur.

⁶² Bardakoğlu döneminde 2006’da 16 ülkede 2.877, 2007’de 17 ülkede 4.572; 2010’da yurt dışında 30.123 vekâletle kurban kesilmiştir. Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), *Faaliyet Raporu 2006*, 52; *Faaliyet Raporu 2007*, 65; *Faaliyet Raporu 2010*, 37.

⁶³ 2021 yılında 77 ülkede 339 ayrı bölgede vekâletle kurban kesilmiştir. Türkiye Diyanet Vakfı, *Kurban*. <https://tdv.org/tr-TR/faaliyetlerimiz/kurban>.

⁶⁴ 31.05.2013 tarihli Genelge istisnadır. Burada “iki rekâta veya dört rekâta bir selam” denilmektedir.

⁶⁵ Din İşleri Yüksek Kurulu, *Fetvalar*, 199.

⁶⁶ Nuri Özcan, “Kültür ve Geleneğimizde Teravih Namazı-Mûsiki İlişkisi”, *Din ve Hayat: İstanbul Müftülüğü Dergisi* 5 (2008), 61-62; Fatih Koca, *İslam Medeniyetinde Salâ ve Salavat Geleneği -Anadolu Örneği-* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Baskı, 2017), 52-54.

Başkan Ali Erbaş, 2019, 2020 ve 2021 yıllarında verdiği müteaddid beyanlarda “sigara içmenin haram olduğunu” dile getirmiştir. Kurul, fıkıh ilminde içtihadın değişime imkan veren potansiyeline bağlı olarak bir konu hakkında verdiği bir karar ya da görüşünü yeni bilimsel veriler vb. ortaya çıkması durumunda değiştirip güncelleyebilmektedir. Aynı durum sigara içmenin hükmü konusunda da söz konusudur. Daha önceki fetvalarında sigara içmenin en azından “tahrimen mekruh” olduğunu belirten Kurul, konu hakkındaki gelişmelere bağlı olarak sigara ile ilgili gerek tahrimen mekruh gerek haram diyenlerin görüşlerini paylaştıktan sonra “caiz olmadığı” hükmünü vermektedir. Kurul sigara içmenin hükmü konusunda konu hakkında yaşanan ilmî gelişmeler ve tıbbi veriler bağlamında “tahrimen mekruh olduğu” şeklindeki görüşünü “câiz değildir” şeklinde değiştirmiş olsa da açıkça “haram” olduğunu söylememektedir.⁶⁷

Zaman zaman farklı beyan ve tasarruflar olsa da hem Başkanlar hem Başkanlığın, öteden beri genel olarak Kurulun karar, mütalaa, fetva ve görüşlerine önem verip dikkate aldıkları görülmektedir.

Söz gelimi Kurul 1997 yılında aldığı “Türkçe ibadet” hususundaki kararında metne alıp atıfta bulunduğu üzere; 1926 yılında cuma namazında Kur'an-ı Kerim'in Türkçe tercümesini okuyan İstanbul Göztepe Camii İmam-Hatibi Cemal Efendi, Diyanet İşleri Reisi Rifat Börekçi tarafından Müşavere Heyeti kararına istinaden görevden alınmıştır.⁶⁸

⁶⁷ Din İşleri Yüksek Kurulu (DİYK), “Sigara İçmenin dini hükmü nedir”, <https://kurul.diyamet.gov.tr/Cevap-Ara/38295/sigara-icmenin-dini-hukmu-nedir-?>

⁶⁸ Söz konusu Kurul Kararı'ndaki ifadeler şu şekildedir: “1926 yılında İstanbul Göztepe Camii İmam-Hatibi Cemal Efendi'nin cuma namazında Kur'an-ı Kerim'in Türkçe tercemesini okumasıyla ilgili olarak İstanbul Müftülüğünün 20 Mart 1926 tarih ve 92-93 sayılı yazısı üzerine, altında Atatürk tarafından göreve getirilen ilk Diyanet İşleri Reisi Rifat Börekçi'nin imzası bulunan 9 Ramazan 1324/23 Mart 1926 tarih ve 743 numaralı Müşavere Hey'eti kararında: "Namazda kırâet-i Kur'ân bi'l-icma farz, ve Kur'ân'ın hangi bir lûgat ile tercemesine Kur'ân itlakı kezalik bi'l-icmâ gayr-ı câiz ve namazda kırâet-i Kur'ân mahallinde terceme-i Kur'ân'ın adem-i cevâzı da bi'l-umum mezâhib fukahasının icmâ ile sâbit olduğundan, hilâfına mücâseret, namazı vaz'-ı şer'isinden tağyîr ve emr-i dini istihfaf ve mel'âbe şekline vaz'ı mutazammın olduğu gibi, beyne'l-müslimîn iftirak ve ihtilâfa ve memlekette fitne hudûsuna bâis olacağından, fiil-i mezbûre mücâsereti sâbit olan merhum Cemal Efendinin uhdesindeki vezâif-i ilmiye ve diniyenin refi, emr-i zaruri halini almış olmakla ol veçhile tebligat icrâsı..." denilmiştir." Din İşleri Yüksek Kurulu (DİYK), K. 130 (04 Aralık 1997), <https://kurul.diyamet.gov.tr/Karar-Mutalaa-Cevap/2610/turkce-ibadet-meselesi>.

Konuğu somutlaştırmak adına yakın zamanlarda başörtüsü, tesettür ve ana dilde (Türkçe) ibadet konularındaki gelişmeler ve tartışmalarda, Başkanların Din İşleri Yüksek Kurulunu devreye sokarak işlemleri yürütmelerine istinaden Kurulun bu konularda aldığı bazı kararları zikretmek yerinde olacaktır. Nitekim İmam Hatip Lisesinde okuyan kız öğrencilerin kıyafetleri ile ilgili ülkemizde 1980'lerde yaşanan gelişmeler bağlamında Din İşleri Yüksek Kurulu, Millî Eğitim Bakanlığı'nın "kadınların örtülü kıyafetlerinin "Atatürk ilkelerine tamamen aykırı" olduğunu ifade ettiği ilgili yazısına istinaden aldığı 30.12.1980 tarihli ve 77 sayılı Kararında; genel ahlaka ve kanunlara aykırı olmayan bir kıyafetin "Atatürk devrim ve ilkelerine aykırılığının söz konusu olmadığını", "kadınların başlarını örtmelerinin bir adet ve işaret değil, İslâm Dininin bir hükmü olduğunu" belirtmiştir.⁶⁹ Yine aynı konu hakkında 90'lı yıllarda yürütülen tartışmalar bağlamında Kurul, 03.02.1993 tarihli ve 6 nolu Kararında, başörtüsünün "Dinimizin, Kitap, Sünnet ve İslâm âlimlerinin ittifakı ile sabit olan kesin emri" olduğunu belirtmiştir.⁷⁰

Bilindiği üzere İslâm tarihinde "ana dilde ibadet"le ilgili yürütülen tartışmalar Türkiye'de de söz konusu olmuştur.⁷¹ Ülkemiz tarihinde zaman zaman gündeme geldiği anlaşılan Türkçe (ana dilde) ibadet tartışmaları, ülkemiz yakın tarihinde 28 Şubat dönemi olarak adlandırılan süreçte de tekrar yoğun bir şekilde gündem oluşturmuş, Din İşleri Yüksek Kurulu 04.12.1997 tarihli ve 130 sayılı Kararında "Namazda ve ibadet olarak Kur'an-ı Kerim'in aslî lafızları ile okunacağını" belirtmiştir.⁷²

Bu örnekler birkaç noktayı ön plana çıkarmaktadır. Bunlardan ilki söz konusu örnekler Kurulun ülkenin dinî hayatı açısından ne kadar önemli fonksiyonlar icra ettiğini ortaya koymaktadır. İkincisi Kurulun, farklı dönemlerde güncel olarak tartışılan ve gerek siyasi kadroların beklentilerinin gerek bürokratik mülahazaların gerekse popüler tartışmaların olduğu pek çok konuda söz konusu beklenti, mülahaza ve tartışmanın aksine de olsa genellikle 14 asırlık bilimsel tecrübe ve birikimi göz önünde bulundurup dinî konudaki tespitini

⁶⁹ Altıkulaç, *Zorlukları Aşarken*, 3/1343-1349.

⁷⁰ Din İşleri Yüksek Kurulu (DİYK) 1993/6 (03 Şubat 1993), <https://kurul.diyagnet.gov.tr/Karar-Mutalaa-Cevap/2471/tesettur-ile-ilgili-karar>.

⁷¹ Halil Altuntaş, "Türkçe İbadet Meselesi", *Diyanet İlmî Dergi* 34/1 (1998), 51; Kâşif Hamdi Okur, "Ebu Hanife ve Ana Dilde İbadet", *İslâmî Araştırmalar* 15/1-2 [Ebû Hanife Özel Sayısı] (2002), 83.

⁷² Din İşleri Yüksek Kurulu (DİYK), 1997/130 (04 Aralık 1997), <https://kurul.diyagnet.gov.tr/Karar-Mutalaa-Cevap/2610/turkce-ibadet-meselesi>.

paylaşmış olduğunu göstermektedir⁷³ ki bunun da ne kadar önemli bir husus olduğu açıktır. Üçüncüsü ise bu örnekler, kanunun kendisine vermiş olduğu yetki bağlamında öteden beri Kurulun dinin temel kaynakları (Kitap ve Sünnet) ve başta haliyle fıkıh olmak üzere ilmî disiplinlerin metodolojisiyle karar verip “ilmî özerkliği”ni koruduğunu çok açık bir şekilde göstermektedir. Bu son özellik, Başkanlığın bürokratik bir kurum olmasının yanı sıra din hizmetinin tabiatına istinaden sivil hizmet yönüne de daima vurgu yapan Başkan Ali Bardakoğlu’nun aynı zamanda Başkanlığın ilmî bakımdan özerkliği⁷⁴ bağlamında dile getirdiği hususların, daha çok Din İşleri Yüksek Kurulu vasıtasıyla sağlandığını göstermektedir. Bu itibarla Kurulun gerek Başkanlık nezdindeki gerek ilmî alandaki

⁷³ Kurulun ülkedeki siyasî ve idarî konularda gelişmeleri dikkate aldığı, bu bağlamda özellikle merî hukukla uyumsuzlukların olacağı hususlarda daha hassas davrandığı görülmektedir. Dadaş, “Kuruluşundan Günümüze Din İşleri Yüksek Kurulu’nun Fetva Siyaseti”, 44-47. Bununla birlikte Kurulun öteden beri bir şekilde dinî hükmü dile getirme ve mevzuatta yer almayan hususlarda yerleşik uygulamaların sürdürülmesi konusunda bir tavır sergilediği dikkat çekmektedir. Cumhuriyetin ilk yıllarında ezan, salâ ve tekbirlerin Türkçe okunması uygulamalarında söz gelimi yukarıda da işaret edildiği üzere Diyanet İşleri Reisi Börekçi, Müşavere Heyeti kararına istinaden “namazı Türkçe kıldıran” bir imamı görevden alırken; ezan, salâ ve kametlerin Türkçe okunması için teşkilata tamim göndermiştir. Gülseren Kiraz, *Sosyal ve Siyasi Değişimlerin Kurumlara Etkisi: Din İşleri Yüksek Kurulu Kararları Örneği* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 26-27. Kurulun o dönemde verdiği kararlarda merî uygulamalar hususunda bir hassasiyet gösterse de konuyu mevzuat hükümlerinde yer alan ifadelerle sınırladığı; söz gelimi “yeni yazıyı bilmeyen birinin imamlık yapıp yapmayacağı” hususundaki soruya, bunun kanunla getirilmiş bir şart olsa da dinî hüküm olarak imamlık için gereken şeyin ‘namaz kıldırmayı bilmesi’ olduğuna işaret ettiği; “camilerde hatim duaları sırasında küçük sureler okunurken alınan tekbirlere ve cami içinde okunan salavâta Türkçe okunması emrinin şamil olmadığını, dolayısıyla bunların Arapça okunabileceğini” bildirdiği görülmektedir. Kiraz, *Sosyal ve Siyasi Değişimlerin Kurumlara Etkisi: Din İşleri Yüksek Kurulu Kararları Örneği*, 29-32. Kiraz’ın gerek nikah, talak gerek kadınlarla ilgili konularda gerekse zekat, fitre ve kurban derisi vb. hususlarda Kurulun kararları noktasında sosyal ve siyasal duruma göre işaret ettiği değişimler dikkat çekmekle birlikte bunların sadece sosyal-siyasal değişimlere hamletmenin yanıltıcı olabileceği; Kurulun bu noktada fıkıh müktesebatını imkan dahilinde işlettiğini de göz önünde bulundurmamak gerektiği açıktır. Bu husustaki tavrın ve dinî bilgiyi paylaşma derecesinin ülkedeki siyasî gelişmelere bağlı şekillenen ortama göre biçim aldığı açıksa da bu, Kurulun dinî görüş belirtmede bütün imkanları seferber etme gayretinde olduğunu göstermektedir. Nitekim bugün merî hukuk hükümleriyle uyumuna da Kurul, nikah, talak (boşanma) vb. konularda kanunî görevleri gereği dinî bilgilendirme yapmaya devam etmektedir. Din İşleri Yüksek Kurulu, *Fetvalar*, 421-519. Burada Kurulun yaptığı şeyin o konuda dinî bilgiyi paylaşmak olduğu aşıkardır. Şüphesiz insanların bununla amel edip etmemesi bir taraftan kendilerini ilgilendiren bir durumdur.

⁷⁴ Bardakoğlu, *Din ve Diyanet* 1/60-71; Okumuş, “Dindarlık ve Diyanet”, 41.

bağımsızlık ve özerkliğinin korunup daha da güçlendirilmesinin ülkenin dinî hayatı açısından önemli olduğu anlaşılmaktadır.

Başkanların ve Başkanlığın, öteden beri ülkemiz ve yakın çevresinde cereyan eden farklı olaylar hakkında gerek teşkilatı gerek Devlet kurumlarını gerekse kamuoyunu Kurulun karar ve görüşlerinin yanı sıra yine Kurul tarafından düzenlenen uluslararası ya da ulusal kongreler, şurâlar ya da toplantıların sonuç bildireleriyle veya Kurulun hazırladığı ve kamuoyunca da malum raporlarla bilgilendirdiği bilinmektedir.

Burada vatandaşların Başkanlığın dinî bilgilendirmesi ve Kurulun fetvalarına güvenme hususuna da değinmekte fayda görülmektedir. Yapılan alan araştırmaları vatandaşların büyük oranda Başkanlığın din ile ilgili açıklamaları ve dinî konularda yapmış olduğu bilgilendirmeyi (fetva) güvenilir bulduklarını ortaya koymaktadır.⁷⁵ Kurulun, vatandaşları bilgilendirmek amacıyla resmi başvuru ve devlet kurumlarından gelen taleplerin yanı sıra “kurul.diyamet.gov.tr”, “fetva.diyamet.gov.tr” adresleri ile e-Devlet üzerinden yöneltilen sorulara 2020 yılında verdiği cevaplar ile yayımladığı standart metinlere (fetvalar) yapılan görüntüleme sayısı bir kanaat oluşturmaktadır. Söz konusu verilere göre e-Devlet ve internet siteleri üzerinden 64.225, resmî başvuru ile 357, telefon ile 27.800 soru cevaplandırılmış; Kurulun veri tabanında yayınladığı fetvalar e-Devlet üzerinden 30.049, internet sitesi üzerinden ise 17.045.223 kez görüntülenmiştir.⁷⁶

Bütün bunlar Din İşleri Yüksek Kurulunun gerek devlet idari sistemi gerek Başkanlık teşkilatı gerekse ülkenin dinî hayatı ve vatandaşlar açısından son derece önemli fonksiyonlar icra eden bir birim olduğunu net bir biçimde ortaya koymaktadır.

4. Kurulun Karar, Mütalaa, Görüş ve Fetvada Esas Aldığı Temel Esaslar, Stratejisi ve Yöntemi

Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Cumhuriyet dönemindeki idari teşkilatlanma bağlamında görülen değişikliklerin kanun metinlerine yansımalarına bağlı olarak günümüzde kanunla belirlenen temel görevi şu şekildedir: “İslam Dininin inançları, ibadet ve ahlak esasları ile ilgili işleri yürütmek, din konusunda toplumu aydınlatmak ve ibadet yerlerini yönetmek üzere; Cumhurbaşkanlığına bağlı Diyanet

⁷⁵ Taş'ın çalışmasında ortaya koyduğu verilere göre araştırmaya katılan vatandaşların %80,9'u Başkanlığın din ile ilgili yapmış olduğu açıklamalara, %76'sı da Diyanet yetkilileri tarafından verilen fetvalara güvendiğini beyan etmektedir. Taş, *Diyanet*, 162-163.

⁷⁶ Diyanet İşleri Başkanlığı, *2020 Faaliyet Raporu*, 60.

İşleri Başkanlığı kurulmuştur.”⁷⁷ Başkanlığın kanunla belirlenen en önemli görevlerinden biri “toplumu din konusunda aydınlatmak”tır. Başkanlık ilgili Kanun’un kendisine yüklediği “din konusunda toplumu aydınlatma” görevini dinî soruları cevaplandırma, vaaz, hutbe, cami dersleri, seminerler, konferanslar vb. unsurlara ilaveten kurulduğu yıllardan bu günlere yürüttüğü yayın faaliyetleri vb. farklı yollarla yerine getirmeye çalışmaktadır.⁷⁸

Başkanlığın “dinî konularda karar ve danışma organı” olan Kurul hakkında buraya kadar çizilen çerçeve, Başkanlığın din konusunda toplumu aydınlatma hususunda yetkilendirilip en önemli fonksiyonları icra eden birimlerinin başında karar, mütalaa, fetva ve görüşleriyle gerek kamu otoritesini gerek Başkanlık teşkilatını gerekse vatandaşları bilgilendiren Kurulun geldiğini açıkça ortaya koymaktadır. Nitekim bu hususun 633 sayılı Kanun’un Kurul hakkındaki 5. maddesinde Kurulun görevlerini belirleyen ilgili fıkranın alt (a) bendinde şöylece hüküm altına alındığı görülmektedir: “İslam dininin temel bilgi kaynaklarını ve metodolojisini, tarihi tecrübesini ve güncel talep ve ihtiyaçları dikkate alarak dinî konularda karar vermek, görüş bildirmek ve dinî soruları cevaplandırmak.”

Bu çalışmada Kurulla ilgili olarak tercih edilen “karar, mütalaa, fetva ve görüş” kullanımı hakkında bir açıklama yerinde olacaktır. Öncelikle kavramların her disiplinin kendi sistematığına göre anlam kazandığı, dilin ve kavramların zaman ve disipline göre değiştiği, kanun metinlerinin ve kurumsal yapıların bu gerçeklikten etkileneceği olgusuna bağlı olarak konu hakkında yapılan açıklamaların kendi içinde bir izahı olacağı muhakkaktır. Kanunun Kurulun görevlerini belirten 5. maddesinin (a) alt bendinde “karar vermek, görüş bildirmek ve dinî soruları cevaplandırmak (fetva) ifadeleri birlikte yer almakta, “mütalaa” kelimesi de yine aynı maddenin (e) ve (g) alt bentlerinde eser inceleme ile ilgili olarak; 33. maddede ise yine Kurulla ilgili bir konu bağlamında “kurum dışından dinî kültür, tecrübe ve ihtisasları ile tanınmış kimselerden, Din İşleri Yüksek Kurulu çalışmalarında mütalaa almak, rapor, tebliğ, makale, kitap hazırlamak, tercüme yaptırmak, vaaz ve konferans verdirmek suretiyle faydalanabilir.” şeklinde geçmektedir. Kanun metninde yer

⁷⁷ 633 sayılı Kanun, m.1. Başkanlığın görev ve yetkileri bağlamında ilgili Kanunda görülen dönüşüm hakkında bkz. Cenksu Üçer - Hatice Kübra Çelebi, “Diyaret Aylık Dergi ile Başyazılarının Gündem Konuları ve Başyazılarda Yer Verilen Kur’an Ayetleri Üzerine Bazı Değerlendirmeler”, *Journal of Analytic Divinity* 5/2 (2021), 137-138.

⁷⁸ Yüksel Salman, “Diyaret İşleri Başkanlığı Yayınlarında Kadın”, *Türkiye V. Dini Yayınlar Kongresi-Kadın Konulu Dini Yayınlar -Tebliğler-Müzakereler* (Ankara: Diyaret İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012), 399.

alan “mütalaa” kelimesinin daha “çok görüş almak/bildirmek” bağlamında kullanıldığı anlaşılmaktadır. Din İşleri Yüksek Kurulunda geçmişte ve halihazırda görev yapan üyelerin mütalaa kelimesine yükledikleri anlamın bu kullanımdan farklı olduğu görülmektedir. Bu anlamlandırmaya göre mütalaa, “konuyla ilgili araştırmalar devam ettiği için henüz kesin sonuca ulaşılammakla birlikte Kurulun o andaki yaklaşımını belirten dinî-fikhî değerlendirme”⁷⁹ ya da “hazırlanışları bakımından kararlara benzese de ele alınan konuda o anda ulaşılan neticeyi yansıtan ve daha sonra yeniden incelenebilecek olan konular hakkında verilen fetvalar”⁸⁰ şeklinde birbirine yakın ifadelerle anlatılmaktadır.

Kurulun kanunî görevleri ve tarihinde görülen bürokratik fiili işleyişi dikkate alınarak “Din İşleri Yüksek Kurulunun karar, mütalaa, fetva ve görüşleri” ifadesindeki kelimelerin şu şekilde anlaşılmasının da mümkün olduğu değerlendirilmektedir. Makalede tercih edilen kullanım çerçevesinde, karar, bir konu hakkında Din İşleri Yüksek Kurulu üyelerinin ittifakla ya da salt çoğunlukla almış olduğu kararları; mütalaa, Kurulun üye sayısı salt çoğunluğu sağlamadığı zamanlarda -söz gelimi 1971-78 arasında seçim yapılamadığı için tam kadro Kurul kurulamamış, 86 yılında da üye sayısı 3’e indiği için karar alamamıştır.-⁸¹ Başkanı ya da Vekili’nin imzasıyla paylaşılan görüşleri; fetva, vatandaşlar tarafından mektup, faks, elektronik posta vb. farklı yollarla Kurula yöneltilen sorulara Kurulun -kimi zaman Komisyonlar marifetiyle ama çoğu zaman uzman görüşü olarak uzmanlar tarafından- verdiği dini bilgilendirme mahiyetindeki cevapları, görüş ise Kurul’a gerek Başkanlık Makamı ve merkez birimleri gerek il ve ilçe teşkilatları gerekse Kurum dışından farklı kurum ve kuruluşlar tarafından değişik konularda yöneltilen soru, talep vb. hususlara verdiği cevaplar veya görüşleri ifade etmektedir. Özellikle karar ve mütalaa ilişkisinde ileride örnekleri görüleceği üzere üyelerin salt çoğunluğu ile kararların güncellenmesi durumu söz konusu olabileceği için buradaki izaha dayalı kullanımın tercih edilebileceği düşünülmektedir.

⁷⁹ Ahmet Yaman, “T.C. Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulunun Fetva Yöntemi”, *Din Hizmetleri ve Din Eğitiminde Türkiye Tecrübesi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2019), 52. Yaman Kurul mütalaaasına örnek olarak şartlı boşanma (muallak talak), çok katlı pazar ağı (network marketing) konularını zikretmektedir. 52-57.

⁸⁰ Dadaş, “Kuruluşundan Günümüze Din İşleri Yüksek Kurulu’nun Fetva Siyaseti”, 38. Dadaş ise burada Kurul mütalaaasına örnek olarak tüp bebek ve kök hücre gibi uygulamaların İslam dini açısından değerlendirilmesi, hacda kesilen kurban etleri, kişinin yaşam destek ünitesinden çıkarılması, Kur’an-ı Kerim tercümesinin müzik eşliğinde okunmasıyla ilgili Kurul görüşü konularını zikretmektedir.

⁸¹ Altuntaş, *Din İşleri Yüksek Kurulu*, 98-101, 107.

Kurulun dinî konularda karar verme, görüş bildirme ve dinî soruları cevaplandırma noktasında İslam dininin temel bilgi kaynaklarını (Kitap ve Sünnet) ve metodolojisini, tarihî tecrübesini ve güncel talep ve ihtiyaçları dikkate almasının kanun metnine yerleştirilmesi hususu, Osmanlı'dan bugüne icra ettiği fonksiyonlara mütenasip bir biçimde aldığı karar, mütalaa, görüş ve fetvalarda benimsediği temel esaslar, strateji ve yönteminin de ne olduğunu ya da olması gerektiğini bir şekilde beyan etmiş olmaktadır. Kurulun karar, mütalaa, görüş ve fetvada esas aldığı temel esaslar, stratejisi ve yöntemine dair bu çerçevenin Kurulun sayfasında şu şekilde ifade edildiği görülmektedir:

“Din İşleri Yüksek Kurulumuz bilgiye dayalı bir otoriteye sahiptir. Kurul aldığı kararlar, serdettiği mütalaalar ve verdiği fetvalarda toplumumuzun dinî sorunlarını, Kur'an/(Kitap olmalıydı) ve Sünnet'e dayanarak çözüme kavuşturmaktadır. Bu iki asli kaynaktan doğrudan hüküm bulunmayan mevzularda ise diğer dinî delillerin ve İslam'ın bütününün özümsemesiyle ortaya konulmuş genel ilkelerin ışığında hareket etmektedir.

Kurul fetva verirken/soruları cevaplandırırken Kur'an/(Kitap) ve Sünnet'in yanında Sahabe kavillerinden, icma ve müçtehit imamların icthadlarından da yararlanmaktadır. Kur'an'ı doğru ve sağlıklı anlama konusunda Sünnet'in ve Sahabe'nin yol göstericiliğini elzem addeder. Bununla birlikte dinî yaşantımızla ilgili ortaya çıkan yeni durumların ve problemlerin tamamının sadece geleneksel mirasımızdan hareketle her zaman çözülemeyeceği de göz önünde tutulur. Bu durumda dahi Kurul, salt aklı kullanarak çözüm üretme yerine, yine Kur'an/(Kitap), Sünnet, İcma ve Kıyas eksenli bir çalışma yapmayı tercih eder.

DİYK, örfe dayalı ya da bir olgunun tespiti sadedinde kayıt altına alınmış ifadeleri İslam'ın değişmez kuralları olarak görmediği gibi dinî konulardaki bazı münferit ya da şâz görüşleri gündeme getirmekten de kaçınır.

Bu ilkeler ışığında iftâ faaliyetini yürüten DİYK, zaman zaman müstefti vatandaşlarımız tarafından hukukî ve dinî yönü bulunan sorular ile karşılaşmaktadır. Kurulumuz bu tür sorulara cevap verirken kaza-fetva ayırımına özen göstermekte; verdiği fetvanın/cevabın, günlük yaşantıda hukukî bir bağlayıcılığının bulunmadığını, diyanî bir hükümden ibaret olduğunu kabul etmektedir. Dolayısıyla, Kurulun verdiği cevapları kabul edip etmeme kişilerin bireysel dindarlığı ile ilgilidir.”⁸²

⁸² Din İşleri Yüksek Kurulu (DİYK), “Fetva Yöntemimiz”, erişim 10 Ekim 2021, <https://kurul.diyamet.gov.tr/FetvaYontem>.

Kurulun sayfasında paylaşılan ve dini konuda bir hüküm verirken başvurulan kaynaklar ve yöntemi dile getiren bu metne ek olarak Kurul hakkında yapılan çalışmalarda fetva stratejisi açısından bazı noktaların da dikkat çektiğine işaret edilmiştir. Buna göre Kurulun karar, mütalaa, fetva ve görüşlerinde lafız-anlam bütünlüğüne dikkat etme, kolaylaştırıcı bir usul benimseme, birleştirici bir dil kullanma, halkın birliğini ve dirliğini muhafaza edecek bir üsluba sahip olma, ilk dönemlerden itibaren oluşturulmuş olan geleneğe bağlılık gösterme, yaygın din anlayışını muhafaza etme, fıkıh geleneğini önemseme ve fikhın bütün potansiyelinden olabildiğince yararlanma, siyasi tartışmalara girmeme, gündelik ve değişken siyasi anlayış ya da tartışmaların etkisinden azami derecede uzak kalma, olay ve olgulara objektif yaklaşma, soru soran kişinin eğitim düzeyini (ve eğer belirtmişse mezhebî kimliğini) dikkate alma, problemlere bir şekilde çözüm üretme, kimlik bütünlüğünü koruma, bütüncül bir dünya görüşü oluşturma, insanın din ve dünyaya ait anlam arayışlarına cevap verme, hem bireyin hem toplumun hem de kamunun menfaatini bir denge içerisinde gözetme vb. esaslar göze çarpmaktadır.⁸³ Karar, mütalaa, görüş ve fetvada esas aldığı temel hususlar, strateji ve yöntemi hakkında yapılan bu tespitlerin, Kurulun tarih boyunca yüklendiği görevler ve icrâ ettiği fonksiyonların bir neticesi olarak değerlendirilmesi gerektiği açıktır.

5. Kurulun Mezhep ya da Farklı Dinî Anlayışlar Olgusuna Dair Yaklaşımı

Bilindiği üzere İslâm dünyasında Hz. Peygamber'in vefatından sonra yaşanan gelişmelere bağlı olarak hicri ilk yüzyılın birinci çeyreğinden itibaren ortaya çıkıp devam eden siyasi, iktisadi, sosyal, kültürel olaylara bağlı olarak değişik anlayışlar, mezhepler ve ekoller ortaya çıkmaya başlamıştır. Siyasi, itikadi ve fikhî alanlarda söz konusu anlayışlar, mezhepler ve ekollerin ortaya çıkmasına vesile olan bu gelişmeler bağlamında hicri birinci asırda tartışmaların daha çok "hilâfet, büyük günah, iman-amel ilişkisi, kader/sorumluluk doğuran insan fiilleri ve Allah'ın sıfatlarından" oluşan ana konular etrafında cereyan ettiği bilinmektedir. Hicri ikinci ve üçüncü asırlarda söz konusu ana konular ile beraber bunlara bağlı alt ve detay konular hakkında yürütülen tartışmalarla mezhep ve ekollerin oluşum süreçleri sürmüştür. Bu bağlamda söz gelimi büyük günaha

⁸³ Dağcı, "Din İşleri Yüksek Kurulu Kararları", 10-15; Dadaş, "Kuruluşundan Günümüze Din İşleri Yüksek Kurulu'nun Fetva Siyaseti", 47-50; Din İşleri Yüksek Kurulu, *Fetvalar*, 46; Altuntaş, *Din İşleri Yüksek Kurulu*, 148-154. Fetvada uyulması gereken genel kurallar hakkında bkz. Kaşif Hamdi Okur, *Fetvada Dil ve Üslup* (Ankara: Anadolu Ay Yayınları, 2020), 15-41.

bağlı olarak şefaati; sıfatlara bağlı olarak ru'yetullah/Allah'ın görülmesi ya da halku'l-Kur'an/Kur'an'ın yaratılıp yaratılmadığı gibi konuların da sıcak gündem oluşturdukları görülmektedir. Üçüncü asrın sonlarıyla dördüncü asırda ise gerek siyasi-itikadi gerek fikhî alandaki söz konusu ekol ve mezhepler çoğunlukla oluşum sürecini tamamlamıştır. Bu bağlamda Hâricî anlayışa mensup pek çok grup ve alt grup ortaya çıkmış, Ehl-i Sünnet ana anlayışında Hanefilik, Mâlikilik, Şâfilik, Hanbelilik (bugüne kadar varlığını devam ettirebilen), Evzailik (vb. tarihe mal olmuş) gibi fikhî; Eş'arilik ve Mâturidilik gibi itikadi; Şi'a anlayışı içinde de Zeydilik, İsmâililik, İmâmiyye gibi itikadi, yine Zeydilik ve Caferilik gibi fikhî mezhepler tarih sahnesinde yerlerini almıştır.

Farklı dinî anlayışlar ya da dinî anlayışlardaki farklılık olgusunun ete kemiğe bürünmüş hali olan mezhep ya da ekollerin ortaya çıkmasında insan, sosyal çevre, mekan/coğrafya, zaman, fikir-hadise irtibatı vb. ana unsurların⁸⁴ yanı sıra zamanda ve mekanda meydana gelen siyasi, ekonomik, sosyal, kültürel her türlü olayın ve dil, toplumsal yapılar ve zihniyet kodları ile birlikte var olan her türlü “yerleşik kabul”ün doğal olarak etkili olduğu bilinmektedir. Nitekim insan, sosyal çevresi, mekan, zaman ve fikir hâdise irtibatından müteşekkil söz konusu ana unsurlarla birlikte bahsedilen diğer hususların her birinin İslam tarihinde mezhepler ve ekollerin ortaya çıkışını şekillendiren bir yönü mutlaka bulunmaktadır. Hz. Peygamber (s.a.s) henüz vefat etmeden önce Sahabe-i Kiram arasında baş gösteren ilk ihtilaflar, vefatından sonra ortaya çıkan siyasi ortam, siyasi ortamın devamı mahiyetinde cereyan eden siyasi anlaşmazlıklar ve bazı iç savaşlar, Müslüman toplumlarında yaşanan ekonomik gelişmeler, İslâmiyet'in geniş coğrafyalara yayılmasına bağlı olarak farklı din ve medeniyetlerle karşılaşma,⁸⁵ tercüme faaliyetleri, Müslümanların yaşadıkları farklı coğrafyalarda dil, toplumsal yapılar ve zihniyet kodlarına göre şekillenen her türlü “yerleşik kabul”⁸⁶ vb. unsurlar kaçınılmaz olarak Müslümanlar

⁸⁴ Cenksu Üçer, “Mezhep Olgusu ve Mezhepçilik Ekseninde İhtilâf Ahlâkı”, *Diyanet İlmî Dergi [Diyanet İşleri Reislîği Yılığı]* 53/3 (2017), 136-144.135-162.

⁸⁵ Mezhep mensubiyeti ile coğrafya ve milliyet arasında kaçınılmaz bir ilişki söz konusudur. Nitekim İslâm dünyasında mezheplerin ana hatlarla coğrafi dağılımına bakıldığında bu ilişki açıkça görülmektedir. Mehmet Ali Büyükkara, “İslâm Kaynaklı Mezheplerin Ortadoğu'daki Coğrafi Dağılımı ve Tahmini Nüfusları”, *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları* 6/2 (2013), 321-354; Adem Arıkan, “İslâm Dünyasının Mezhep Haritası ve Nüfus Dağılımı” *İslâmî Araştırmalar* 29/2 (2018), 348-379.

⁸⁶ Yerleşik kabul ile kastettiğimiz şey, bir coğrafyada/mekanda yerleşik olan dil, zihniyet kalıpları, varlık algısı, toplumsal yapılar, örf ve adetler vb. bütünüyle dini sosyo-kültürel hayatı şekillendiren unsurlardır. Söz gelimi İslâm tarihinin erken

arasında farklı anlayışların sistemleşerek mezheplerin ortaya çıkmasında önemli bir paya sahip olmuştur.⁸⁷

Dinî düşünce ve hayatın, dinî metinlerin “dil, zihniyet ve toplumsal yapılar çerçevesinde zamanda ve mekanda meydana gelen her türlü siyasi, ekonomik, kültürel, ilmi gelişmeler vb.”⁸⁸ doğrultusunda ortaya çıkan mezhep ve ekollerin kurdukları sistematikle anlaşılmasına göre şekillenmesi gerçeği, İslâm tarihinde ortaya çıkan siyasi, itikadi, fikhî, tasavvufî ve felsefî mezhep ve düşünce ekolleriyle somut bir şekilde görülmektedir. Bu gerçek İslâm tarihinde ilk dönemlerden itibaren ortaya çıkan anlayışlar, mezhep ve ekollerin, yaklaşım, zihniyet, epistemolojik kabuller vb. farklı alanlardaki tavırlarına göre bir takım tasniflere tabi tutulması durumunu da ortaya çıkarmıştır. En başta akıl-nakil ilişkisi bağlamında Ehl-i rey ve Ehl-i hadîs olarak iki ana çerçevede⁸⁹ taksim edilen bu anlayış, mezhep ve ekoller hakkında, söz gelimi epistemolojik kabuller açısından beyân, burhân ve irfân gelenekleri gibi bir tasnif yapıldığı bilinmektedir.⁹⁰ İslâm tarihinde ortaya çıkan

dönemlerinde cereyan eden bir takım siyasi ve sosyo-kültürel olayları anlamak için o zaman diliminde merkez Arabistan coğrafyasında yerleşik bir takım kabulleri dikkate almak gerekir. Bu bağlamda örnek olarak başta kabile ve kabilecilik olgusu zikredilebilir.

⁸⁷ Üçer, “Mezhep Olgusu”, 144. İslam toplumlarında mezheplerin doğuş sebepleri hakkında bkz. Ethem Ruhi Fığlalı, “Mezheplerin Doğuşuna Tesir Eden Sebepler”, *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi [Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi]* 4 (1980), 115-131; Ömer Faruk Teber, “Mezheplerin Ortaya Çıkış Nedenleri”, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, edit. Mehmet Ali Büyükkara (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2010), 27-37; Hasan Onat-Sönmez Kutlu, “İslâm Mezhepler Tarihine Giriş” *İslâm Mezhepleri Tarihi*, edit. Hasan Onat, Sönmez Kutlu (Ankara: Grafiker Yayınları, 2013), 49-59; Halil İbrahim Bulut, *Dünden Bugüne Siyasi-İtikadi İslam Mezhepleri Tarihi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2021), 111-136; Kadir Gömbeyaz – Muhammed Mücahid Dündar, “İslâm Mezhepler Tarihine Giriş”, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, edit. Mehmet Saffet Sarıkaya, Mehmet Ümit (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2020), 21-28.

⁸⁸ Bilindiği üzere din ve dine dair olguların anlaşılması ve bunların aktarımı dil aracılığı ile olduğu için din-dil ilişkisi son derece önemlidir. Nitekim klasik fıkıh usulü eserlerinin mukaddimelerinden hemen sonra gelen ilk bölümlerinde Kur’an ve dil meselesinin ele alınması bu önemi açıkça ortaya koymaktadır. Murteza Bedir, “Usûl-i Fıkhın Geçmişte ve Günümüzdeki Müfredatı -Fıkıh Usulü Tasavvurunda Büyük Değişim: Fıkıh Usulü Ders İçeriği Üzerinden Bir İnceleme”, *Kelâm İlmi ve İslâm Hukukunda İçerik Sorunları: Tartışmalı İlmi İhtisas Toplantısı* (İstanbul: Üsküdar Belediyesi Yayınları, 2017), 316-322.

⁸⁹ Sönmez Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler Hadis Taraftarlarının İman Anlayışı Bağlamında Bir Zihniyet Analizi* (Ankara: Kitâbiyât, 2000), 39-72.

⁹⁰ Süleyman Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı, Selef, Kelâm, Tasavvuf, Felsefe* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1979), 7; Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı, Arap-İslâm Kültüründeki Bilgi Sistemlerinin Eleştirel Bir Analizi*, çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli (İstanbul: Kitabevi 1999).

mezhep ve düşünce ekollerinin zihniyet açısından değerlendirilip bir tasnife tabi tutulduğu da görülmektedir. Buna göre söz konusu mezhep ve düşünce ekollerini tepkisel-kabilevî, akılcı-hadarî, gelenekçi-muhafazakâr ve politik-karizmatik liderci din anlayışları olarak tasnif etmek mümkündür.⁹¹

İslâm dünyasında ortaya çıkan ekol ve mezhepler; klasik edebiyatını çizilen bu çerçeve bağlamında, kendi zaman ve mekanındaki zihniyet kodları üzerinden kaleme aldığı için, bütünüyle ortak bir din dili inşa etmenin zorluğuna dair yapılan belirlemeye⁹² burada işaret etmek yerinde olacaktır. Bunda Mezhepler Tarihi araştırmacısının mutlaka göz önünde bulundurması gereken “mensubiyet”, “muhalefet” ve “rekabet” olgularına bağlı olarak -büyük günah, iman-amel, kader/sorumluluk doğuran insan fiilleri vb. söz konusu ana konularda Mu‘tezile ile Ehl-i Hadis/Selefiyye, Mu‘tezile ile Eş‘ariyye arasındaki örneklerde görüldüğü üzere- özellikle kuruluş aşamasında siyasi/itikadî mezhep ve ekollerde görülen “birbirinin söylediğini söylememe” hususunun etkili olduğu aşikârdır.⁹³

⁹¹ Kutlu'nun detaylı bir şekilde ele aldığı söz konusu bu husus şöylece özetlenebilir: Katı, sert ve şiddet yanlısı olan ve nasları zahiri ve literal okuyan, dışlayıcı ve tekfir edicilik ve kabile asabiyeti vb. özellikleri ön plan çıkan tepkisel-kabilevî anlayışın din söylemi için Hâriciler örnek olarak verilebilir. Akılcı-hadarî anlayış ise genel olarak Mürcie, Hanefilik ve Maturidiliğin de içinde bulunduğu Rey taraftarlarının genel hatlarıyla çoğulcu, sistematik düşünce ve akılcılığa dayanan, te'vil, sorgulama ve eleştirme ve farklı görüşlere tahammül vb. özellikleri olan din anlayışını ifade etmektedir. Temsilciliğini başta Ehl-i Hadis ve Selefiyye'nin yaptığı, bu itibarla -başlangıçta Mâlikilik ve Şâfiîliğin de içinde bulunduğu, ancak bu iki mezhebin daha sonraları bir değişime uğraması nedeniyle- Hanbelilik gibi mezheplerin sürdürdüğü gelenekçi-muhafazakâr anlayış ise selef/ilk üç neslin yüceltilmesi, sünnet/asâr (rivayet) merkezli bir din anlayışı, rey/akıl, kelam ve felsefe karşıtlığı, zâhiri ve literal okuma, mutlak doğruluk vb. özellikleri ile ön plana çıkmaktadır. Daha çok Şii ve bâtnî mezheplerin benimsediği politik-karizmatik liderci din anlayışında ise siyasal iktidarın ilahiliği ve naslar tarafından belirlendiği, zamanın imamına beyat, imamların günahsızlığı, imamlara mutlak itaat, bâtnî yorumları savunmak gibi temel özellikler bulunmaktadır. Sönmez Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş* (İstanbul: Dem Yayınları, 2008), 55-64. Zihniyet ve dinî ekol ve mezhep ilişkisi hakkında başka bir çalışma için bkz. Mehmet Ali Büyükkara, “Dini Gruplaşmanın Doğası: Kişilikler, Zihniyetler, Cemaatler, Mezhepler”, *Uluslararası Rahmet ve Çatışma Bağlamında İslam Mezhepleri Sempozyumu Bildirileri, 25-27 Mart 2016* (Konya: Karaman İslami İlimler Derneği Yayınları, 2017), 159-163.

⁹² Ahmet Yaman, “Klasikler Üzerinden Ortak Bir Din Dili Oluşturulabilir mi?”, *Türkiye IV. Dini Yayınlar Kongresi: Dini Klasikler: Tebliğler-Müzakereler* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), 247-250.

⁹³ Mezhepler Tarihi edebiyatını, özellikle kuruluş siyasi, iktisadi, sosyal ve ilmi gelişmelere bağlı olarak oraya çıkan tartışmalarda aynı ortamda ve zamanda yaşamaktan

İşaret edilen/edilemeyen bütün bu yönleriyle birlikte mezhep ve ekoller, tarihte ve günümüzde dinin anlaşılma ve hayata uygulanma biçimleri oldukları için dinî hayatın önemli birer unsuru olmuştur. Dinin insanın en temel ihtiyacı ve hayatın ayrılmaz bir parçası olması, dinî düşünce ve özellikle de dinî hayatın mezhebî ve meşrebî telakkiler üzerinden anlamlandırılması ve sürdürülmesi, mezheplerin (mezhep alimleri ya da müctehidlerin) de oluşturdukları sistemleriyle zamanda ve mekanda ortaya çıkan dinî problemlere çözüm üretme gayretinde olmaları, bu olgunun Müslümanlar için dünden bugüne daima esaslı bir unsur olması sonucunu doğurmuştur.⁹⁴

Din İşleri Yüksek Kurulunun mezhep olgusu ile ilgili çizilen bu çerçeve hakkında oldukça gerçekçi bir tavır sergilediği görülmektedir. Kurulun karar, mütalaa, görüş ve fetvada esas aldığı temel esaslar, stratejisi ve yöntemi hakkında yukarıda ortaya konulan hususlar bunu açıkça ortaya koymaktadır. Bu bağlamda Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlarından Prof. Dr. Şamil Dağcı'nın Din İşleri Yüksek Kurulu kararları hakkında yaptığı bir çalışmada dile getirdiği şu hususu aynen paylaşmak yerinde olacaktır:

“Kurul; mezhepleri, Kur'an ve Sünnet'in anlaşılıp yorumlanmasında tarihsel süreçte ortaya çıkan görüş farklılıkları; bu görüş farklılıklarını da alternatif çözüm önerileri olarak telakkî etmektedir. Başka bir ifade ile herhangi bir dinî konuya ilişkin farklı görüşler Kurulumuzca, o konuya dair alternatifler (ve tabii olarak da zenginlik) olarak algılanmakta ve bu tarihî-kültürel birikim çok önemli bir malzeme oluşturmaktadır. Kurul, hazırladığı cevaplarda bu alternatif çözüm önerilerinden olabildiğince yararlanmaktadır. Bununla beraber Kurul'un kararları, belli bir mezhebin değil; Din İşleri Yüksek Kurulu'nun görüşlerini yansıtmaktadır.”⁹⁵

kaynaklı olarak “mensubiyet”, “muhalefet” ve “rekabet” olgusuyla “birbirinin söylediğini söylememe sanatı”nın ürünleri olarak görmek zor değildir. Mezhep mensubiyeti ve söylem ilişkisi hakkında bkz. Mehmet Kalaycı, “Mezhepleri veya Dinî Hareketleri Tamamlan(Ma)mış Kimliksel Süreçler Olarak Okumak”, *Kur'an ve Toplumsal Bütünleşme (Mezhepler ve Dinî Gruplar Arası İlişkiler)* (Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi ve Kurav Yayınları, 2015), 228-236.

⁹⁴ Ahmet Yaman, “Fetvâ ve Mezhep Fetvâ Usûlü ve Tarihinin Tartışmalı Bir Konusu Olarak Fetvâ-Mezhep İlişkisi”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48 (2015), 6-8; Üçer, “Mezhep Olgusu”, 149. 157-171; Mehmet Ali Büyükkara, “Mezhep ve Mezhepçilik”, *İlahiyat Akademi: Altı Aylık Uluslararası Akademik Araştırma Dergisi* 5 (2017), 1-3.

⁹⁵ Dağcı, “Din İşleri Yüksek Kurulu Kararları”, 11.

6. Mezhep Konusundaki Fiilî Durum ve Bu Konuda Gelen Sorularda Ortaya Konulan Tavrı

Yukarıda çizilen çerçevede açıkça görüldüğü üzere mezheplerin kurdukları sistemin örüntüsü, dinî hayatın sözü edilen bütün unsurlarla şekillenip sürdürülmesine bağlı olarak mezheplerin siyasî, itikadî, amelî/fikhî görüşlerinin birbiriyle bağlantılı olacağını, dolayısıyla bir bütün olarak görülmesini gerekli kılmaktadır. Nitekim Ehl-i Sünnet anlayışı içerisinde ana hatlarıyla Hanefilik-Mâturîdilik;⁹⁶ Şâfîlik, Mâlikilik-Eş'arilik;⁹⁷ Hanbelilik - Ehl-i Hadis/Selefilik⁹⁸ eşleş(tir)mesi bunu açıkça ortaya koymaktadır. Bu olguyla birlikte dinî hayatın daha çok fıkıh mezhepleri üzerinden yürütülmesi ve dolayısıyla mezhep konusunun daha çok fıkıh mezhepleri üzerinden anlaşılması nedeniyle konumuz bağlamında fikhî/amelî mezhepler hakkında da birkaç noktaya değinmekte fayda vardır.

“Fikhî-amelî mezhepler esasen, toplumdaki hukuk emniyetini ve istikrarını sağlama ihtiyacını karşılayan araçlar konumundadır. Bireyler kendi ibadet-hukuk hayatlarını belli bir disiplin ve tutarlılık içinde yürütmek; kamusal irade sahipleri de hukuk birliğini sağlayarak adalet duygusunda olabildiğince müşterek bir hukuk toplumu oluşturabilmek için belli bir fıkıh mezhebini takip etmeyi uygun bulmuştur. İster müçtehit olsun ister bir müçtehide tabi olsun, fetva veren(müfti)ler de belli bir mezhep usulünü ve çerçevesini takip edegeldiklerinden fetva da öyle veya böyle belli bir mezhep sistematüğını takip etmekten bütünüyle bağımsız kalamamıştır. Günümüzde mezheplerüstü bir bakışa sahip olup fıkıh mirasının bütününden istifade etme ilkesini benimseyen fıkıh akademileri -ki Kurulun da bu yönü mutlaka dikkate alınmalıdır.- bile fetvanın mezhep usullerinden bağımsız olamayacağını belirtmektedir. Hal böyle olunca fetvada kendiliğinden bir mezhebe bağıllık durumu ortaya çıkmaktadır.”⁹⁹

⁹⁶ Sönmez Kutlu, “Maturidilik” *İslâm Mezhepleri Tarihi*, edit. Hasan Onat, Sönmez Kutlu (Ankara: Grafiker Yayınları, 2013), 391; İhsan Timur, Mâturîdilik”, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, edit. Mehmet Saffet Sarıkaya, Mehmet Ümit (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2020), 251-252.

⁹⁷ Kutlu, “Maturidilik”, 391; Mehmet Kalaycı, “Eşarilik”, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, ed. Hasan Onat-Sönmez Kutlu (Ankara: Grafiker Yayınları, 2013), 416-418; Mehmet Keskin, “Eş 'arilik”, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, edit. Mehmet Saffet Sarıkaya, Mehmet Ümit (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2020), 266.

⁹⁸ Kutlu, *İslâm Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, 15, 20, 56-57; Muhyettin İğde, “Fıkıh ve İtikad Arasında Hanbelilik: Selefilğin Teolojik Arka Planı Üzerine Bir İnceleme”, *İlahiyat Akademî: Altı Aylık Uluslararası Akademik Araştırma Dergisi* 1/1-2 (2015), 91-92. 106

⁹⁹ Yaman, “Din İşleri Yüksek Kurulunun Fetva Yöntemi”, 60. İlgili makalenin Arapça metni için bkz. Ahmet Yaman, “Riâsetü'ş-Şuûni'd-Dîniyye fi Türkiyâ

Her ne kadar zaman içerisinde ortaya çıkan şartların etkisi muhakkak olsa da Kurulun mezhep olgusundaki fiili durumunun genel anlamda tevarüs ettiği kurumsal tecrübedeki uygulamalar ve ilmî gelenek bağlamında şekilleneceği açıktır. Bu itibarla çalışmada ele alınan konu açısından Cumhuriyet tecrübesine en yakın dönem Osmanlı devri olduğu için bu noktada şüphesiz Osmanlı'daki duruma bakmak gerekecektir. Kurulun tevarüs ettiği kurumsal tecrübe bağlamında Şeyhülislamlık ve Şer'iyye ve Evkaf Vekâleti'ne yukarıda değinilmişti. Burada ise tevarüs ettiği ilmî geleneğe bakmak yerinde olacaktır.

Türklerin İslâmlaşmaları döneminde yaşadıkları Asya ve zaman içerisinde göçlerle yerleştikleri Anadolu ve civarı bölgelerde -zaman zaman Eş'arilik'le alakalı gelişmeler ve bir etki söz konusu olmakla birlikte-¹⁰⁰ daha çok Hanefi-Mâtürîdî kültür havzası içerisinde oldukları bilinmektedir.¹⁰¹ Bu gerçekliğin Türklerin kurdukları devletlerdeki kurumsal yapılara etki edeceği, haliyle kurumların ana karakter olarak bu meyanda biçim alıp işleyeceği, buna bağlı olarak ilmî ve adlî hayatın daha çok Hanefi-Mâtürîdî anlayış üzerine şekilleneceği doğal bir sonuç olarak ortaya çıkmaktadır. Dini düşünce ve hayatın, dil, toplumsal yapılar ve zihniyet olguları bağlamında mezhebî ve meşrebî sistematiklerle şekillendiği dikkate alındığında; Hanefi ve Şâfiilerin çoğunlukta olduğu bir toplumsal yapıda bu mezheplerin sistematığının işleyeceği, söz gelimi Mâlikî, Hanbelî ya da Zeydî veya İbâdî bir sistematığın söz konusu olmayacağı açıktır. Nitekim günümüzde Birleşik Arap Emirlikleri, Cezayir, Fas, Sudan ve Tunus'ta Malikî mezhebi, Mısır ve Ürdün'de Şafiî mezhebi, Suudi Arabistan'da Hanbelî, İran'da Caferî, Yemen'de Şafiî ve Zeydî mezhebinin esas alınarak fetva verilmesi¹⁰² bu gerçekliğin somut örnekleridir.

Turuku ve Esâlîbu İsdârî'l-Fetâvâ min Kibeli'l-Meclisi'l-E'lâ li's-Şuûni'd-Diniyye", *Mecelletü'd-Diyâneti'l-İlmîyye bi'l-Lüğati'l-Arabîyye/Diyanet Araçça İlmî Dergi* 1 (2019), 61-95.

¹⁰⁰ Kalaycı, "Eşarilik", 400-401, 416-419.

¹⁰¹ M. Saffet Sarıkaya, *Anadolu Aleviliğinin Tarihi Arka Planı (XI-XIII. Yüzyıl)* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2003), 180; Sönmez Kutlu, "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâtürîdî", *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik* (Ankara: Kitâbiyât, 2003), 17-25; Ahmet Ak, "Büyük Selçuklular Döneminde Mâtürîdî Temsilciler", *II. Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Sempozyumu Selçuklularda Bilim ve Düşünce* (Konya: Selçuklu Belediyesi Yayınları, 2013), 2/299-318; Mehmet Kalaycı, "Mâtürîdî-Hanefî Aidiyetin Osmanlı'daki İzdüşümleri", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 20/2 (2016), 9-72.

¹⁰² Dadaş, "Kuruluşundan Günümüze Din İşleri Yüksek Kurulu'nun Fetva Siyaseti", 51; Ahmet Yaman, *Fetva Usûlü ve Âdâbı* (İstanbul: İfavYayınları, 2017), 54-55.

Dinî-sosyal hayatın daha çok mezhebî kabullere göre şekillenmesi olgusu bağlamında Osmanlı'da da Anadolu ve Rumeli'deki kadılar Hanefî mezhebinden seçilmiş ve bu bölgelerde fiilen Hanefî mezhebi icthadları hâkim olmuştur.¹⁰³ Bunun söz konusu coğrafyada yaşayan halkların büyük oranda Hanefî mezhebine mensup olmasının tabii bir sonucu olduğu açıktır. Nitekim zaman zaman aksi tasarruflar söz konusu olmakla birlikte diğer mezhep mensuplarının yaşadığı -söz gelimi Şâfiî ve Mâlikî olan Arap- ülkelerde Hanefîlik haricindeki Sünnî mezheplerden kadı tayin edilmesinin ihmal edilmediği bilinmektedir. Ancak burada göz ardı edilmemesi gereken önemli bir husus Osmanlı tecrübesinde -ender de olsa- bir hukukî sorunun çözümünde ihtiyaç duyulduğunda diğer mezheplerden nâib tayin edilerek farklı mezheplerin sağladığı kolaylıklardan faydalanma yoluna gidilmiş olmasıdır.¹⁰⁴ Bu bağlamda Osmanlı'da kanun önünde eşitliğin, hukukun tatbikinde birlik ve düzenin sağlanabilmesi amacıyla yargulamada ve fetvalarda Hanefî mezhebinin esas alınma ilkesinin resmî politika olarak benimsendiği ve Ebussuûd Efendi'nin en güçlü olduğu dönemlerde dahi, sosyal şart ve ihtiyaçlar değiştiğinde bunların göz önünde bulundurulması aile hukuku, evlilik, kahve içme vb. farklı konularda mezhepte yerleşik görüşlerden vazgeçilip sistem içinde farklı çözüm arayışlarına gidilmiştir.¹⁰⁵

Günümüzde Kurul mezhepleri, dinî metinlerin anlaşılıp yorumlanmasında tarihsel süreçte doğan görüş farklılıkları neticesinde ortaya çıkan kurumsal yapılar; onların ortaya koymuş olduğu görüş farklılıklarını da alternatif çözüm önerileri olarak telakkî edip bu tarihi-kültürel birikimden olabildiğince yararlanmakla birlikte gerek devlet kurumlarından gerek vatandaşlardan gelen sorulara özellikle klasik meselelerde daha çok Hanefî mezhebinin görüşleriyle cevap vermektedir. Bu durumun ülkede yaşayan vatandaşların %80'ler gibi bir oranla kahir

¹⁰³ Bu husus Osmanlı fetvalarının formatında aşıkça görülmektedir. Nitekim Osmanlı uygulamasında görülen yazılı fetva formunda bulunan kısımlardan biri şu şekildedir: "Bu mesele beyanında eimme-i Hanefiyye'de cevap ne veçhiledir ki". Okur, *Fetva*, 48-49.

¹⁰⁴ Mehmet Akif Aydın, "Osmanlılar: Hukukî-Adli Yapı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 3/518; Ali Bardakoğlu, "Hanefî Mezhebi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/6-7. Nitekim "Şeyhülislâmların en temel görevin kendilerine sorulan dinî, siyasi ve idarî konularda fıkha ve özellikle Hanefî fikhına göre fetva vermektir." İpşirli, "Şeyhülislâm", 39/94.

¹⁰⁵ Ahmet Akgündüz, "Ebussuûd Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/367-368.

ekseriyetinin Hanefî mezhebine mensup olmasından¹⁰⁶ kaynaklandığı aşikârdır. Bu olgunun yukarıda işaret edildiği üzere İslâm coğrafyasında gerek dinî düşünce gerek dinî hayat asırlardır mezhebî ve meşrebî mensubiyetler üzerinden şekillendiği için son derece tabii bir durum olduğu göz ardı edilmemelidir. Geleneksel fıkıh kaynaklarında hükmü bulunmayan pek çok güncel meseleyi de ele alan Kurulun, bu konular hakkında görüş oluştururken Kitap, Sünnet, icma, kıyas gibi aslı deliller yanında maslahat ve zaruret ilkeleri ile örf ve adet gibi talî delilleri de esas aldığı ve başta fıkıh disiplini olmak üzere farklı ilim dallarının bütün potansiyelini işlettiği açıktır. Bu husus Kurulun karar, mütalaa, fetva ve görüşlerinde esas aldığı prensipler, strateji ve yöntemine dair yukarıda işaret edilen hususlarda açıkça görülmektedir. Burada konuyu teyiden Kurul tarafından konu hakkında yapılan bir açıklamaya yer vermekte fayda vardır:

“Kurula devlet kurumlarından, sade vatandaşlara varıncaya kadar toplumun her kesiminden soru sorulmaktadır. Bu soruların önemli bir kısmını, daha evvel fakihler tarafından ele alınan ve hükümleri verilen klasik meseleler oluşturmaktadır. Genellikle konu hakkındaki görüşlerin, ihtiyaca göre güncellenerek nakledildiği bu fetvalarda esasen halkımızın ağırlıklı olarak mensubu bulunduğu Hanefî mezhebinin ictihadları esas alınmakta, bununla birlikte duruma göre diğer mezheplere ait görüş ve ictihadlara da başvurulmaktadır. Klasik meselelerin yanı sıra geleneksel fıkıh kaynaklarında hükmü bulunmayan pek çok güncel meseleyi de ele alan Kurul, söz konusu meseleler hakkında görüş oluştururken aslı deliller yanında maslahat ve zaruret ilkeleri ile örf ve adet gibi talî delilleri de esas almakta, ihtiyaca göre alan uzmanlarının bilgi ve tecrübelerine başvurmaktadır. Ayrıca İslam ülkelerindeki fıkıh meclislerinin ulaştıkları sonuçları da takip etmektedir.”¹⁰⁷

Şeyhülislâmlık/Meşihât-ı İslâmiyye kurumu ve bünyesindeki Fetva Emaneti ve Dâru'l-Hikmeti'l-İslâmiyye, Şer'îyye ve Evkaf Vekâleti ve bünyesindeki Heyet-i İftaiyye ve Tedkikat ve Te'lifât-ı İslâmiyye Heyeti ve Kurulun tarih boyunca hep icra ettikleri başlıca ortak görevin fetva ya da dinî soruları cevaplandırma hususu olduğu görülmektedir. Günümüz itibarıyla Kurula şifahi olarak, mektup, telefon, elektronik posta, Kurul internet sayfası “kurul.diyenet.gov.tr, fetva.diyenet.gov.tr” adresleri ile doğrudan ve e-Devlet platformu

¹⁰⁶ *Türkiye’de Dinî Hayat Araştırması*, haz. Diyanet İşleri Başkanlığı (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2014), 29.

¹⁰⁷ Din İşleri Yüksek Kurulu, “Fetvalar”, 45-46.

üzerinden sorular yöneltilmektedir.¹⁰⁸ Yöneltilen bu sorulara geliş şekline göre cevap verildiği muhakkak olmakla birlikte Kurulun sayfasında ve veri tabanında ayrıca adak ve yemin, ahlak/helaller ve haramlar, aile hayatı, akaid/inanç, bidat ve hurafeler, dua ve zikir, hac ve umre, kadınlara özel haller, Kur'an-ı Kerim, kurban, miras ve vasiyet, namaz, oruç, sosyal hayat, taharet, ticari hayat, tıp ve sağlık, vakıf, yiyecekler ve içecekler, zekat ve sadaka gibi ana konular ve bağlı detay alt konularına¹⁰⁹ dair sıkça sorulan sorulara yönelik oluşturulan standart metinler yayınlanarak vatandaşların erişimine sunulmaktadır.¹¹⁰ Bu durumda Kurula mezheplerin de içinde olduğu değişik konularda farklı yaş, cinsiyet, eğitim durumuna sahip pek çok kişinin gerek yurt içindeki hemen hemen her şehirden¹¹¹ gerek yurt dışından sorular yönelttiği bilinmektedir.

Zamana göre bir takım değişiklikler muhakkak olmakla birlikte geçmişteki konulara¹¹² büyük oranda benzerlik gösteren soruların

¹⁰⁸ Dadaş, “Kuruluşundan Günümüze Din İşleri Yüksek Kurulu’nun Fetva Siyaseti”, 42-44; Altuntaş, *Din İşleri Yüksek Kurulu*, 154-156; Diyanet İşleri Başkanlığı, *2020 Faaliyet Raporu*, 60.

¹⁰⁹ Söz gelimi Aile Hayatı ana başlığı altında Evlilik Öncesi, Nafaka, Tazminat vb., Süt Akrabalığı, Evlat Edinme gibi alt konular yer almaktadır. Din İşleri Yüksek Kurulu, *İnternet Sayfası*, <https://fetva.diyaret.gov.tr/Ana-Konu-Detay/34/aile-hayati>. Bunların detaylarında ise mahremiyet konusunun farklı boyutlarıyla ilgili pek çok soru sorulduğu ve Kurulun bunları cevaplandığı bilinmektedir. Bu bağlamda yapılan bir çalışma için bkz. Ülfet Görgülü, “Din İşleri Yüksek Kuruluna Gelen Sorular Bağlamında Mahremiyet Algıları”, *Din Gelenek ve Ahlak Bağlamında Mahremiyet Algıları Sempozyumu (27-29 Mart 2015 Ordu)* (Samsun: Ordu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2016), 2/113-127. Aynı şekilde ilgili sayfada Akaid/İnanç ana başlığı altında Allah’a İman, Meleklerle İman ve Cinler, Peygamberlere İman, Ahiret, Ölüm, Kabir ve Kıyamet, Kaza ve Kader gibi alt başlıklar yer almakta iken, Kurula mehdilik konusunda da sorular gelmiş, Kurul da bunlara cevaplar vermiştir. Mahmut Çınar, “D.İ.B. Din İşleri Yüksek Kurulu’na Sorulan Sorular Bağlamında Mehdilik”. *Halkın Soruları Bağlamında Günümüz İnanç Problemleri Sempozyumu: XVIII. Kelam Anabilim Dalları Koordinasyon Toplantısı (24-25 Mayıs 2013, İstanbul)* (İstanbul: Bağcılar Belediyesi Yayınları, 2016), 108-120.

¹¹⁰ Din İşleri Yüksek Kurulu, *İnternet Sayfası*, <https://fetva.diyaret.gov.tr/>; Diyanet İşleri Başkanlığı, *2020 Faaliyet Raporu*, 60. Daha önce aynı platformda “dinler, Hz. Peygamber, mezhepler ve tasavvuf” ana başlıklarının da yer aldığı bilinmektedir. Kamil Coştu, “2012-2015 Yılları Arasında Din İşleri Yüksek Kurulu’na İntikal Eden Soruların Yaygın Din Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi”, *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 10/2 (2017), 1065-1077.

¹¹¹ Coştu, “2012-2015 Yılları Arasında Din İşleri Yüksek Kurulu’na İntikal Eden Soruların Yaygın Din Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi”, 1065-1077.

¹¹² Kurula dilekçe ile yöneltilen sorular hakkındaki şu bilgiyi paylaşmakta fayda vardır. “Sistematik olarak bunların önemli başlıklarını, ibadetler (namaz, oruç, zekat, hac, kurban); Kur'an tercümeleleri (mealler), dualar; mali-iktisadi konular (alım-satım, faiz, borsa, kredili satışlar, hisse senetleri, kar oranları, ...); aile

mahiyetine göz atmak Kurulun fetva ya da dinî bilgilendirme bağlamında icra ettiği görevi değerlendirmek ve takip ettiği esasları ve metodu görmek adına yerinde olacaktır.

Bu hususta Kurulun internet sayfasında Kurul Karar ve Mütalaaları başlığı altında yer verdiği ve farklı tarihlerde görüşüp karara bağladığı konular haddizatında genel bir fikir vermektedir. Hacca bedel gönderilecek kimseler (1979), organ naklinin dinî hükmü (1980), tesettür (1993), öşür (1994), göz damlasının orucu bozup bozmayacağı (1994), Türkçe ibadet meselesi (1997), Cuma namazı ve zuhr-i ahir (2002), estetik ameliyatının dinî hükmü (2002), sigortanın dini hükmü (2005), orucu bozan ve bozmayan tedavi ve muayene yöntemleri (2005), namaz vaktinin oluşmadığı bölgeler ile yatsı namazı vaktinin geç olduğu bölgelerde namaz vakitlerinin tespiti (2007), 45. enlemin ötesinde namaz vakitleri (2009), vekalet yoluyla kurban kesimi (2009), sandalyede namaz (2010), küçüklerin evlendirilmesi (2012), şarta bağlı boşama (2014), taşıyıcı annelik uygulaması ve böyle bir yolla doğan çocuğun annesi, nesebi, mirası, mahremiyeti ve velayetinin dinî hükmü (2014), gayb bilgisi ve ceft (2015), ağ pazarlama ya da çok katlı pazarlama uygulamaları (2016), dişi hayvanların kurban olarak kesilmesi (2018), sağlık sorunu olanların hac yükümlülüğü (2019), dondurulmuş sperm ve embriyonun kocanın ölümünden sonra kullanılması (2019), koronavirüs salgını sebebiyle Cuma namazı ile vakit namazlarının cemaatle kılınmasına ara verilmesi (2020), kitle iletişim araçları vasıtasıyla evde cuma namazı kılınması (2020), salgın ve elverişsiz hava şartlarında bir camide birden fazla Cuma namazı kılınmasının hükmü (2021), toplum sağlığını tehdit eden salgın hastalıklara karşı aşı yaptırmamanın dinî hükmü (2021), reenkarnasyon inancının dinî hükmü (2021) vb.¹¹³ Kurulun yürüttüğü fetva ya da dinî bilgilendirme görevinin mahiyeti ve keyfiyetini açıkça ortaya koymaktadır.

Kurulun dinî soruları cevaplandırma platformunda yer alan ve yukarıda işaret edilen ana başlıklar ve alt başlıkları ise şu şekildedir: Adak ve Yemin (Adak, Yemin ve Keffareti), Ahlak/Helaller ve Haramlar (Genel), Aile Hayatı (Evlilik Öncesi, Nafaka, Tazminat vb., Süt Akrabalığı, Evlat Edinme), Akaid/İnanç (Allah'a İman, Meleklerle

hukukuna dair konular (evlenme, boşanma, aile içi geçimsizlikler ve çözüm yolları); tıbbî yönü ağırlıklı olan dinî konular (kürtaç, gebeliğin önlenmesi), organ nakli (transplantasyon), tüp bebek, sunî döllenme, genetik kopyalama (klonlama) ve milli-dini bütünlüğü bozucu zararlı akımlar (satanizm, Moonculuk, Yahova Şahitleri vs.), misyonerlik faaliyetleri ve bid'at ve hurafelere... ilişkin konular oluşturmaktadır. Dağcı, "Din İşleri Yüksek Kurulu Kararları", 10.

¹¹³ Din İşleri Yüksek Kurulu, *Kararlar ve Mütalaalar*, <https://kurul.diyaret.gov.tr/KurulKarar/>.

İman ve Cinler, Peygamberlere İman, Ahiret, Ölüm, Kabir ve Kıyamet, Kaza ve Kader), Bidat ve Hurafeler (Büyü, Sihir ve Nazar), Dua ve Zikir (Dua, Genel, Zikir, Tövbe), Hac ve Umre (Hacc, Farziyeti ve Çeşitleri, İhram ve Mikat, Tavaif ve Sa'y, Şeytan Taşlama ve Kurban Kesme, Hacca Bedel Göndermek, Hac ve Umrede Kadınlarla İlgili Bazı Konular), Kadınlara Özel Haller (Adet vb. hallerden dış gebelik, düşük vb. farklı konular), Kur'an-ı Kerim (Genel, Kur'an'ın Lafız ve Manası ile İndirilmesi), Kurban (Kurban, Mahiyeti ve Hükümü, Kurban Çeşitleri, Kurban Kesenle İlgili Konular, Kurbanlık Hayvanla İlgili Kusurlar), Miras ve Vasiyet (Miras ve Vasiyet), Namaz (Genel Konular, Vitir Namazı, Namazın Vacipleri, Namazı Bozan Şeyler, Ezan, Kamet ve Tesbihat, İmamet ve Cemaat, Cuma ve Bayram Namazı, Nafile Namazlar, Teravîh Namazı, Hasta Namazı, Seferilik, Namazların Kazası, Sehv Secdesi ve Tilavet Secdesi, Cenaze Namazı, Namazın Farzları, Namazın Sünnetleri ve Adabı, Namazda Mekruh Olan Fiiller, Cenaze ve Kabir ile İlgili Diğer Konular, Namaz Vakitleri), Oruç (Orucun Mahiyeti ve Çeşitleri, Orucu Bozan ve Bozmayan Şeyler, Kaza, Keffaret, Fidye, İskat-ı Savm, Ramazan ve Oruçla İlgili Diğer Konular), Sosyal Hayat (Genel, Giyinme, Süslenme ve Dövme, Sanat, Musıkî, Eğlence, Şans Oyunları ve Spor), Hayvanlar, Tazminat, Diyet, Kan Bedeli) Taharet (Abdest, Gusül, Teyemmüm, Genel, Özür Hali, Mesh), Ticari Hayat (Alış-veriş, Kira, Borç/Karz, Güncel Ticari Meseleler/Bazı örnek soru-cevap konuları: Bireysel emeklilik, çek-senet, internet, leasing/finansal kiralama, ağ pazarlama ya da çok katlı pazarlama, altın tahvili, Faiz, Kredi, Kredi Kartı, Sözleşmeler), Tıp ve Sağlık (Genel, Tüp Bebek ve Aşılama ile İlgili Konular, Kürtaj, Çocuk Düşürme, Doğum Kontrolü vb., Organ Nakli, Tedavi),¹¹⁴ Vakıf (Genel), Yiyecekler ve İçecekler (Yiyecekler ve İçecekler/ Bazı örnek soru-cevap konuları: Tavuk yolum yöntemleri, GDO'lu ürünler), Zekat ve Sadaka (Zekatın Mahiyeti, Hükümü ve Zekata Tabi Mallar, Zekatın Verileceği Yerler, Sadaka-ı Fıtır).

Kurulun kimi klasik kimi oldukça güncel olan konular hakkında özellikle klasik ve herhangi bir değişiklik ve tercihte bulunmayı gerektirmeyen hususlarda Hanefî fıkhnın görüşleriyle amel ettiği malumdur. Hamilenin gördüğü kanamanın adet kanı sayılıp sayılmayacağı, imâ ile namaz kılmanın hükümü, nafile olarak tutulan

¹¹⁴ Kurulun tıbbî konulardaki fetvaları ve burada uyguladığı metodik yaklaşımlar hakkında bkz. Ülfet Görgülü, "Din İşleri Yüksek Kurulunun Tıbbi Konulardaki Fetvalarına İlişkin Metodolojik Bir Değerlendirme", *Fıkıh ve Biyoetik: İslam Hukuku Bakımından Tıbbi Konularda Karar Verme Süreci-2* (İstanbul: İsar Yayınları, 2021), 181-195.

orucun bozulması durumunda bu orucun kazasının gerekli olup olmadığı vb. hususlar bu noktada örnek verilebilecek konulardır.¹¹⁵

Kurulun kimi klasik kimi güncel söz konusu karar, mütalaa, fetva ve görüşünde her ne kadar Hanefi mezhebini esas alarak işlemlerini yürütse de temel yaklaşımı, stratejisi ve yönteminde ortaya koyulmaya çalışılan tablodan anlaşılacağı üzere Hanefi fihına göre amel etmediği durumlar da söz konusudur. Nitekim “Hanefi mezhebinin klasik bir konudaki görüşünün; uygulamanın günümüz şartlarında soru soran kişi için ciddi zorluklar doğurması durumunda Kurul başka bir mezhebin görüşüyle fetva verebilmektedir. Söz gelimi bir kimsede bulunan özürllülük durumunun o kişiyi ileri derecede sıkıntıya sokması ve abdest almada ciddi zorluklarla karşı karşıya bırakması halinde Mâlikî mezhebinin “özür sahibinin abdesti, vaktin girmesi ya da çıkması ile değil; özürün dışında abdesti bozan bir şeyin meydana gelmesiyle bozulur.” görüşünü paylaşmaktadır. Bir görüşün yeni bilimsel gelişmelere göre tashih edilmesi gerektiğinin anlaşılması durumunda da Kurul buna göre amel etmektedir. Mesela düşük yapan kadının lohusa olup olmadığı, rahim yolundan gelip düşen/dışarıya çıkan maddenin el ve ayak gibi organlarının belirip belirmemesine göre tespit edilmesini ön gören hüküm, günümüz tıp ilminin teşhisine bırakılmış ve tıbbın verilerine göre organları belli olsun olmasın düşenin cenin olduğu bilindiği için düşükten sonra görülen kan lohusalık (nifas) kabul edilmiştir. Aynı şekilde Kurul; ileride yapılacak bir evliliğin evlilik öncesi kullanılan bazı ifadelerle istinaden akid esnasında hemen boşama ile sonuçlanması örneğinde olduğu üzere görüşün çok zayıf olması; bir kişinin kiraladığı bir malı mal sahibinin izni olmadan üçüncü kişilere kiralaması ya da kullandırması örneğinde olduğu üzere geçmişte yaşanmış ancak bugün itibariyle yaşamayan örlere göre (Geçmişte bu caiz görülmüşken; bugünkü örfe göre caiz görülmemektedir.) verilmiş olması; aynı anda ve aynı mecliste birden fazla verilen talakta olduğu üzere toplumsal ihtiyaçları ve sorunları gidermede yetersiz kalması ve farklı toplumsal sorunlara neden olması; imtihan saatleriyle çakışma, bir doktorun ameliyatta olması ya da yolculuk gibi durumlarda hacdaki şartlardan hareketle namazların cem ile kılınması örneğinde görüldüğü üzere bir zaruret ve ihtiyaç durumunun ortaya çıkması; günümüzün değişen şartlarının -seyahat araçları gibi- eski belirlemeleri manasız ve imkansız hale getirmesi gibi hallerde hangi mezhebin görüşü ve sistematığı

¹¹⁵ Dadaş, “Kuruluşundan Günümüze Din İşleri Yüksek Kurulu’nun Fetva Siyaseti”, 51-53.

uygunsa ona göre bir tercihte bulunarak bir işlem ve bilgilendirme yapmaktadır.”¹¹⁶

Hanefilik dışında başka mezheplerin görüşleriyle de amel eden ya da soru soran kişiyi bu bilgilerle baş başa bırakıp onlara göre amel edilebileceğini gösteren veya bir mezhep müntesibinin kendi mezhep görüşüyle amel etmesinin doğal olduğu kadar diğer mezhebe uyduğunda da amelinin geçerli olacağını bildiren¹¹⁷ Kurul, hac veya umre için ihrama giren kimsenin dikişli elbise giymesi, midye, yengeç ve istakoz gibi Hanefi mezhebinde yenilmesi mekruh olan deniz hayvanlarının yenilmesinin hükmü, süt emme sebebiyle evlilik mahremiyetinin oluşabilmesi için emzirmenin kaç defa gerçekleşmiş olması gerektiği gibi örneklerde Hanefi mezhebinin görüşleriyle birlikte diğer mezheplerin görüşlerini de vererek soru soranlar için bir tercih imkanıyla kolaylık sağlamaktadır.¹¹⁸

Kurulun, geçmişte ele alınıp sonuca bağlanmasına rağmen günümüzde yeniden ele alınmayı gerektirecek güncel bazı konularda genellikle mezheplerin görüşlerini verip bu görüşlerden birini ya da söz konusu yaygın mezheplerin görüşü dışında bazı görüşleri benimseyerek bilgilendirme yaptığı hususlar da bulunmaktadır. Meselâ aynı anda birden fazla boşamanın hükmü -Kurul bunda “aynı anda ve aynı temizlik süresinde verilen üç talakla boşamanın gerçekleşeceğini kabul eden mezheplerin görüşü dışında bir görüş benimsemekte ve yine bazı rivayetlere dayanarak aynı anda ve aynı temizlik süresinde verilen üç talakla bir talak hakkının kullanılmış olacağı görüşünü benimsemektedir.-, ehl-i kitap karı kocadan, kadının Müslüman olması halinde evliliklerinin devam edip edemeyeceği, dede yetiminin (babası dedesinden önce vefat eden çocuk) dedesinin ölümü üzerine ona mirasçı olup olamayacağı -söz

¹¹⁶ Yaman, “Din İşleri Yüksek Kurulu’nun Fetva Yöntemi”, 61-63. Fıkıh geleneğinde bir fakihin bir konu hakkında kendi mezhebinin delilinin olmadığı ya da zayıf olduğu durumlarda, mezhebinin deliline muhalif daha kuvvetli bir delilin bulunduğu vb. durumlarda mezhep dışına çıkmasının söz konusu olduğu bilinmektedir. Yaman, “Fetvâ ve Mezhep”, 8-20.

¹¹⁷ Söz gelimi Hanefi mezhebine mensup bir kimsenin bir yeri kanarsa abdest konusunda Şâfi mezhebinin taklit edip etmeyeceği hakkındaki soruya “Herhangi bir yeri kanayan Hanefi mezhebine mensup bir kişinin, abdest almada zorluk yaşama, Cuma, Cenaze ve Bayram namazlarına yetişememe gibi endişelerle Şâfi mezhebinin taklit etmesinde bir sakınca yoktur. Zira mezhepler arasında ihtilaf olan konularda, belli bir mezhebe bağlı kalmak zorunlu olmayıp, mazerete binaen başka bir mezhebin görüşü ile de amel edilebilir.” şeklinde cevap verilmektedir. Din İşleri Yüksek Kurulu, *Fetvalar*, 84.

¹¹⁸ Dadaş, “Kuruluşundan Günümüze Din İşleri Yüksek Kurulu’nun Fetva Siyaseti”, 53-56. Kurulun bazı konularda ise Ehl-i Sünnet geleneği içindeki bütün mezheplerin görüşlerini birlikte müsteftî ile paylaştığı görülmektedir. Mesela abdestin farzlarıyla ilgili cevap buna güzel bir örnektir. Din İşleri Yüksek Kurulu, *Fetvalar*, 77.

gelimi mezhepler bir kişinin çocukları varken ölen çocuklarından torunlarının ona mirasçı olamayacağı görüşünü benimsemişken; Kurul dede yetimlerinin miras dağıtılırken gözetilmesi gerektiği görüşündedir.-, Müslümanın gayr-ı müslim bir yakınına mirasçı olup olamayacağı¹¹⁹ gibi konular bu bağlamda örnek olarak zikredilebilir.

Güncel/yeni meselelere gelince, burada Kurulun takip ettiği usul son derece önemlidir. Kurulun yeni meseleler hakkında fıkıh alanında günümüzde uygulanan tahrir metoduyla yapılan icthad ve inşâi icthad (daha çok inşâi) yollarını beraberce kullanarak işlem yürüttüğü görülmektedir. Bilindiği üzere “tahrir metodunda ele alınan konu ile ilgili, mezhep imamı veya sonraki fakihler tarafından hükme bağlanan benzer meseleler incelenmekte, o görüşlerden hareketle güncel meselenin hükmüne ulaşmaya çalışılmaktadır.”¹²⁰ İnşâi icthaddan kasıt ise “kadim fukahânın görüşlerinden hüküm tahriri yoluna gidilmeksizin, İslam’ın maslahat, ihtiyaç, zaruret, seddü’z-zerâi’, kolaylaştırma gibi genel kaide ve kurallarını esas alarak yeni bir hüküm oluşturmaktır.”¹²¹ Bu durumda Kurul geleneksel fıkıh mirasımızda cevabı bulunmayan yeni meselelerde, o mirasın sahip olduğu usul ve vizyon çerçevesinde fıkıh usulü ilkelerini daima devrede tutmak suretiyle Kitap ve Sünnet’in ma’kul, maksûd ve mefhûmundan hareket edip fikhın külli/genel kavâidi/kuralları ile olguyu iyice tahlil etmekte, konunun uzmanlarıyla istişareler yapmakta, sonuca ulaşıldığından emin olunca da karar, mütalaa, fetva ve görüşlerini oluşturup beyan etmektedir.¹²² Bu durumda Dağcı’nın “Kurulun kararları, belli bir mezhebin değil; Din İşleri Yüksek Kurulunun görüşlerini yansıtmaktadır.”¹²³ ifadelerinin ne anlama geldiği daha net görülmektedir. Nitekim Kurulun, organ nakli, sigorta, altına dayalı

¹¹⁹ Dadaş, “Kuruluşundan Günümüze Din İşleri Yüksek Kurulu’nun Fetva Siyaseti”, 56-59; Yaman, *Fetva*, 97-99; Yaman, “Din İşleri Yüksek Kurulu’nun Fetva Yöntemi”, 63-64.

¹²⁰Söz gelimi “Organ naklinin hükmünü tespit ederken kadim fukahânın, başkasına ait kıymetli bir taşı yutan ve ölen kimsenin karnının yarılarak taşın çıkartılmasını tecviz etmelerinden yola çıkarak ihtiyaç sebebiyle ölünün vücuduna dokunulabiliyorsa, organ nakli gibi zaruret sayılan bir şeyde öncelikli olarak dokunulabileceğini söylemek, tıbbî bir konuda tahrir ile varılan bir hükme örnek verilebilir.” Dadaş, “Kuruluşundan Günümüze Din İşleri Yüksek Kurulu’nun Fetva Siyaseti”, 59. Altının vadeli satışı hakkındaki bir mülahaza için bkz. Mehmet Keskin, “Din İşleri Yüksek Kuruluna Ulaşan Sorular Işığında Sorun”, *Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı-III (10-12 Aralık 2010, Afyonkarahisar)* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2013), 466-468.

¹²¹ Dadaş, “Kuruluşundan Günümüze Din İşleri Yüksek Kurulu’nun Fetva Siyaseti”, 60.

¹²² Yaman, “Din İşleri Yüksek Kurulu’nun Fetva Yöntemi”, 64-66.

¹²³ Dağcı, “Din İşleri Yüksek Kurulu Kararları”, 11.

kira sertifikası (sukûk)¹²⁴ gibi güncel meseleleri ele alış yönteminin günümüzde sıkça telaffuz edilen ve önerilen bir nevi heyet ictihadı veya kolektif ictihad¹²⁵ olduğunu¹²⁶ söylemek zor değildir.

Din İşleri Yüksek Kurulunun mezhep olgusuna yaklaşımı ve fiili uygulamaları hakkında buraya kadar çizilen bu çerçeveye Kurulun, Başkanlığın dinî konularda en yüksek karar ve danışma organı olması nedeniyle Başkanlık hakkında tek mezhep üzerinden hizmet yürüttüğü hakkındaki iddialarla ilgili bu zaviyeden de bir değerlendirme yapmayı gerekli kılmaktadır. Bilindiği üzere Diyanet İşleri Başkanlığı hakkında yürütülen tartışmalardan birinin Başkanlığın tek mezhep (Hanefilik) üzerinden hizmet yürüttüğü ile ilgili iddialardan oluştuğu görülmektedir.¹²⁷ Halbûki Başkanlığın yayınları -ki bunların hemen hemen hepsi 2010 yılına kadar Kurul'un onayından geçmiştir.-, Din Şûrâları Kararları -ki bunların tamamı Kurul tarafından düzenlenmiştir.- ve yine Kurul tarafından hazırlanan Özel Raporlarını inceleyerek mezhebî tutumu hakkında çalışma yapan Mezhepler Tarihi alanında uzman Prof. Dr. M. Saffet Sarıkaya'nın yerinde tespitlerinin ortaya koyduğu üzere dinî anlayış bağlamında Başkanlığın bir mezhebî kimliğinden söz etmek mümkün görünmemektedir. Zira Başkanlık, mevzuatında da yer verildiği üzere toplumu bir nevi mezhepler üstü bir anlayışla İslâm üst kimliğinde Kitap ve Sünnet esaslı bir aydınlatmayı temel bir hizmet ilkesi olarak benimseyip bunu işletmeye çalışan bir kurumdur.¹²⁸ Kurulun mezhep olgusuna yaklaşımı ile karar, mütalaa, fetva ve görüşlerindeki bir mezhebî kimliğe indirgenemeyecek mahiyetteki fiili uygulamaları da açıkça bu durumu teyit etmektedir. Nitekim Uluslararası Takvim Birliği Kongresi, İleri Enlemlerde Namaz Vakitleri vb. uluslararası alanda yürütülen faaliyetlerde ya da Avrasya Fetva Meclisinde Kurul çalışmaları ve görüşlerinin itibar görmesinde bu kuşatıcı ve çözüm odaklı yaklaşımının etkili olduğunda şüphe yoktur. Bu itibarla Başkanlığın tek mezhep üzerinden hizmet yürüttüğü hakkında ileri sürülen iddialarla ilgili olarak daima ihtiyatlı davranmak gerektiği son derece açıktır.

¹²⁴ Dadaş, "Kuruluşundan Günümüze Din İşleri Yüksek Kurulu'nun Fetva Siyaseti", 60-62; Yaman, "Din İşleri Yüksek Kurulu'nun Fetva Yöntemi", 64-67.

¹²⁵ H. Yunus Apaydın, "İctihad", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/444. 432-445.

¹²⁶ Dadaş, "Kuruluşundan Günümüze Din İşleri Yüksek Kurulu'nun Fetva Siyaseti", 59.

¹²⁷ Taş, *Türk Halkının Gözüyle Diyanet*, 198-200; Ruşen Çakır - İrfan Bozan, *Sivil, Şeffaf ve Demokratik Bir Diyanet İşleri Mümkün mü?* (İstanbul: Tesev Yayınları, 2005), 114-117; Gözaydın, *Diyanet*, 176, 246-247.

¹²⁸ Mehmet Saffet Sarıkaya, "Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınlarında Mezhebi Tutum ve Eğilimler", *İslâmî Araştırmalar* 29/2 (2018), 268-287.

Sonuç

Bu çalışma, Din İşleri Yüksek Kurulunun mezhep ya da faklı dinî anlayış ve uygulamalar hakkındaki yaklaşımını ele almaktadır. Cumhuriyet'e geçişle birlikte kurulan Diyanet İşleri Reisliğinin/Başkanlığının kurulduğu andan itibaren varlığını muhafaza eden Kurul, Başkanlığın "dinî konularda en yüksek karar ve danışma organı"dır. Başkanlığın "en yüksek karar ve danışma organı" olma vasfına "dinî konularda" ifadesiyle getirilen sınırlama, 2010 yılında yapılan düzenleme ile olmuştur. Bu kısıtlamaya rağmen dinî konularda en yüksek karar ve danışma organı olma vasfı nedeniyle Kurulun mezhep ya da faklı dinî anlayış ve uygulamalar hakkındaki yaklaşımı ve fiilî tavrının önemli olduğu aşikârdır.

Kurulun mezhep ya da faklı dinî anlayış ve uygulamalar hakkındaki yaklaşımı ve fiilî tavrı kapsamında Kurulun tarihi arka planı bağlamında Cumhuriyet öncesi ve Cumhuriyet dönemindeki süreci, yapısı ve görevleri, çalışma esas ve usulleri, karar, mütalaa, fetva ve görüşlerinde esas aldığı temel kaideler ve yöntemi gibi hususlar önem arz etmektedir. Osmanlı'dan Türkiye Millet Meclisi Hükümeti'ne, Türkiye Millet Meclisi Hükümeti'nden Cumhuriyet'e tevarüs ettiği kurumsal tecrübe ile yine tevarüs ettiği ilmî gelenek, Kurulun hem işleyişini hem görüşlerini şekillendirmektedir. Bu itibarla Osmanlı Devleti'nin teşkilat yapısı içerisinde yer alan Şeyhülislâmlık/Meşihât-ı İslâmiyye kurumu ve bünyesindeki "Fetva Emaneti" ve "Dâru'l-Hikmeti'l-İslâmiyye" ile Türkiye Millet Meclisi hükümet yapısı içerisinde yer verilen Şer'îyye ve Evkaf Vekâleti ve bünyesindeki "Heyet-i İftaiyye" ve "Tedkikat ve Te'lifât-ı İslâmiyye Heyeti"nin dikkate alınması gerekmektedir. Daha sonra Kurulun hem yetkileri hem görevleri hem de kurumsal yapı ve işleyişinin Cumhuriyet döneminde yaşanan siyasî ve idarî gelişmelere bağlı olarak şekillendiği göz önünde bulundurulmalıdır.

Her ne kadar 2010 yılında yetki alanı dinî konularla sınırlandırılmış olsa da Kurulun tarihinde almış olduğu kararların büyük kısmı yine dinî alanda olmakla birlikte gerek hukukî gerek idarî konulardaki kararları, Kurulun gerek devlet idarî sistemi gerek Başkanlık teşkilatı gerekse hem ülkenin hem diğer ülkelerde yaşayan Müslümanların dinî hayatı ve yurt içi ve yurt dışında yaşayan vatandaşlar açısından önemli bir birim olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Bu itibarla Kurulun gerek Başkanlık nezdindeki gerek ilmî alandaki bağımsızlık ve özerkliğinin korunup daha da güçlendirilmesinin son derece önemli olduğu açıktır. Ayrıca günümüzde dünyada ve ülkede ihtisaslaşma hususunda ortaya çıkan genel durumun, Kurulun komisyonlarının kurulması ve iç işleyişinin "görev tanımına bağlı olarak ilgilendiği bütün alanlarda ihtisaslaşma" esasına göre yürütülmesini gerekli kıldığı aşikârdır.

Kurulun karar, mütalaa, fetva ve görüşlerinde lafız-anlam bütünlüğüne dikkat etme, kolaylaştırıcı bir usûl benimseme, birleştirici bir dil kullanma, halkın birliğini ve dirliğini muhafaza edecek bir üsluba sahip olma, ilk dönemlerden itibaren oluşturulmuş olan geleneğe bağlılık gösterme, yaygın din anlayışını muhafaza etme, fıkıh geleneğini önemseme ve fıkıhın bütün potansiyelinden olabildiğince yararlanma, siyasî tartışmalara girmeme, gündelik ve değişken siyasî anlayış ya da tartışmaların etkisinden azamî derecede uzak kalma, olay ve olgulara objektif yaklaşma, soru soran kişinin eğitim düzeyini (ve eğer belirtmişse mezhebî kimliğini) dikkate alma, problemlere bir şekilde çözüm üretme, kimlik bütünlüğünü koruma, bütüncül bir dünya görüşü oluşturma, insanın din ve dünyaya ait anlam arayışlarına cevap verme, hem bireyin hem toplumun hem de kamunun menfaatini bir denge içerisinde gözetme vb. esaslar göze çarpmaktadır.

Bilindiği üzere dinî düşünce ve hayatın mezhebî ve meşrebî telakkiler üzerinden anlamlandırılması ve sürdürülmesi, mezhep olgusunun Müslümanlar için dünden bugüne daima esaslı bir unsur olması sonucunu doğurmuştur. Farklı dinî anlayışlar ya da dinî anlayışlardaki farklılık olgusunun ete kemiğe bürünmüş hali olan mezhep ya da ekollerin ortaya çıkmasında insan, sosyal çevre, mekan/coğrafya, zaman, fikir- hadise irtibatı vb. ana unsurların yanı sıra zamanda ve mekanda meydana gelen siyasî, ekonomik, sosyal, kültürel her türlü olayın ve dil, toplumsal yapılar ve zihniyet kodları ile birlikte var olan her türlü yerleşik kabulün doğal olarak etkili olduğu aşikârdır. Dinî düşünce ve hayatın, dinî metinlerin “dil, zihniyet ve toplumsal yapılar çerçevesinde zamanda ve mekanda meydana gelen her türlü siyasî, ekonomik, kültürel, ilmi gelişmeler vb.” doğrultusunda ortaya çıkan mezhep ve ekollerin kurdukları sistematiğe anlaşılmaya göre şekillenmesi gerçeği, İslâm tarihinde ortaya çıkan siyasî, itikadî, fikhî-amelî, tasavvufî ve felsefî mezhep ve düşünce ekolleriyle somut bir şekilde görülmektedir.

Yayımladığı karar, mütalaa, fetva ve görüşleri, Kurulun mezhep olgusu hakkında oldukça gerçekçi bir tavır sergilediğini göstermektedir. Kurul bu olguyu tabii bir durum olarak görmekte, mezhepleri, dinin ana kaynaklarının (Kitap ve Sünnet) anlaşılabilir yorumlanmasında tarihsel süreçte ortaya çıkan görüş farklılıkları; bu görüş farklılıklarını da alternatif çözüm önerileri olarak telakki etmekte ve bu tarihi-kültürel birikimden de olabildiğince yararlanmaktadır.

Kurul, tevarüs ettiği kurumsal yapı, ilmi gelenek ve hizmet verdiği toplumun mezhep mensubiyetine bağlı olarak özellikle klasik konularda Hanefî görüşlere göre, gerektiğinde de farklı mezheplerin görüşleriyle hareket etmektedir. Klasik konularda Hanefî görüşlere

göre hareket etmesi, İslâm coğrafyasında gerek dinî düşünce gerek dinî hayat asırlardır mezhebî ve meşrebî mensubiyetler üzerinden şekillendiği için son derece tabii bir durumdur.

Ancak Hanefî mezhebinin klasik bir konudaki görüşünün; uygulamanın soru soran kişi için ciddi zorluklar doğurması, bir görüşün yeni bilimsel gelişmelere göre tashih edilmesi gerektiğinin anlaşılması, geçmişte yaşanmış ancak bugün itibariyle yaşamayan örlere göre verilmiş olması, bir zaruret durumunun ortaya çıkması, günümüzün değişen şartlarının -seyahat araçları gibi- eski belirlemeleri manasız ve imkansız hale getirmesi vb. durumlarda hangi mezhebin görüşü ve sistematığı uygunsa ona göre bir tercihte bulunarak hareket etmektedir.

Hanefilik dışında başka mezheplerin görüşleriyle de amel eden ya da soru soran kişiyi bu bilgilerle baş başa bırakıp onlara göre amel edilebileceğini gösteren veya bir mezhep müntesibinin kendi mezhep görüşüyle amel etmesinin doğal olduğu kadar diğer mezhebe uyduğunda da amelinin geçerli olacağını bildiren Kurul, bazı konularda aynı zamanda Hanefî mezhebinin görüşleriyle birlikte diğer mezheplerin görüşlerini de vererek soru soranlar için bir tercih imkanıyla kolaylık da sağlamaktadır.

Kurulun, geçmişte ele alınıp sonuca bağlanmasına rağmen günümüzde yeniden ele alınmayı gerektirecek güncel bazı konularda genellikle mezheplerin görüşlerini verip bu görüşlerden birini ya da söz konusu yaygın mezheplerin görüşü dışında bazı görüşleri benimseyerek bilgilendirme yaptığı hususlar da bulunmaktadır.

Geleneksel fıkıh kaynaklarında hükmü bulunmayan pek çok güncel meseleyi de ele alan Kurulun, bu konular hakkında görüş oluştururken Kitap, Sünnet, icma, kıyas gibi aslî deliller yanında maslahat ve zaruret ilkeleri ile örf ve adet gibi talî delilleri de esas aldığı ve başta fıkıh disiplini olmak üzere farklı ilim dallarının bütün potansiyelini işlettiği açıktır. Bu bağlamda Kurul güncel ve yeni meselelerde fıkıh mirasının sahip olduğu usul ve vizyon çerçevesinde fıkıh usulü ilkelerini ve bütün potansiyelini daima devrede tutmak suretiyle Kitap ve Sünnet'in ma'kul, maksûd ve mefhûmundan hareket edip fikhın külli/genel kavâidi/kuralları ile olguyu iyice tahlil etmekte, konunun uzmanlarıyla istişareler yapmakta, sonuca ulaşıldığından emin olununca da karar, mütalaa, fetva ve görüşlerini oluşturmaktadır.

Bu durumda Kurulun kararlarının, belli bir mezhebin değil; Din İşleri Yüksek Kurulunun görüşlerini yansıttığını söylemek mümkündür. Bu ise günümüzde sıkça telaffuz edilen ve önerilen "heyet ictihadı" veya "kolektif ictihad" olgusunun Kurul tarafından yerine getirildiğini göstermektedir.

Başkanlığın dinî konularda en yüksek karar ve danışma organı olan Kurulun mezhep olgusuna yaklaşımı ve fiili uygulamaları hakkında çizilen bu çerçeve, Başkanlık hakkında tek mezhep (Hanefiliğin kastedildiği aşikârdır.) üzerinden hizmet yürüttüğü hakkındaki iddialarla ilgili bu zaviyeden de bir değerlendirme yapmayı gerekli kılmaktadır. Başkanlığın yayınları, Din Şûrâları Kararları ve yine Kurul tarafından hazırlanan Özel Raporları inceleyerek mezhebî tutumu hakkında M. Saffet Sarıkaya tarafından yapılan çalışmadaki tespitlerin de ortaya koyduğu üzere dinî anlayış bağlamında Başkanlığın bir mezhebî kimliğinden söz etmek mümkün görünmemektedir. Zira Başkanlık, mevzuatında da yer verildiği üzere toplumu bir nevi mezhepler üstü bir anlayışla İslâm üst kimliğinde Kitap ve Sünnet esaslı bir aydınlatmayı temel bir hizmet ilkesi olarak benimseyip bunu işletmeye çalışan bir kurumdur. Kurulun mezhep olgusuna yaklaşımı ile karar, mütalaa, fetva ve görüşlerindeki bir mezhebî kimliğe indirgenemeyecek mahiyetteki fiili uygulamaları da açıkça bu durumu teyit etmektedir. Nitekim Uluslararası Takvim Birliği Kongresi, İleri Enlemlerde Namaz Vakitleri vb. uluslararası alanda yürütülen faaliyetlerde ya da Avrasya Fetva Meclisinde Kurul çalışmaları ve görüşlerinin itibar görmesinde bu kuşatıcı ve çözüm odaklı yaklaşımının etkili olduğunda şüphe yoktur. Bu itibarla Başkanlığın tek mezhep üzerinden hizmet yürüttüğü hakkında ileri sürülen iddialarla ilgili olarak daima ihtiyatlı davranmak gerektiği son derece açıktır.

Kaynakça

- AFM, Avrasya Fetva Meclisi (10-11 Mayıs 2017). <https://avrasyafetva.diyamet.gov.tr/sayfa/toplantilar/1-toplanti>.
- Ak, Ahmet. "Büyük Selçuklular Döneminde Mâturîdî Temsilciler". II. *Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Sempozyumu Selçuklularda Bilim ve Düşünce*. 2/299-318. Konya: Selçuklu Belediyesi Yayınları, 2013.
- Akgündüz, Ahmet. "Ebussuûd Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10:365-371. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Altıkulaç, Tayyar. "Din Şurası". *Diyanet Gazetesi* 335 (15 Mayıs 1978), 1, 15.
- Altıkulaç, Tayyar. *Zorlukları Aşarken*. I-III. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2016.
- Altuntaş, Halil. "Türkçe İbadet Meselesi". *Diyanet İlmî Dergi* 34/1 (1998), 51-70.

- Altuntaş, Halil. *Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu (Tarihçe, Oluşum, İşleyiş ve Faaliyetler)*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020.
- Apaydın, H. Yunus., “İctihad”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/432-445. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Arıkan, Adem. “İslâm Dünyasının Mezhep Haritası ve Nüfus Dağılımı” *İslâmi Araştırmalar* 29/2 (2018), 348-379.
- Aydın, Mehmet Akif. “Osmanlılar: Hukukî-Adli Yapı” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33: 515-521. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Bardakoğlu, Ali. “Hanefî Mezhebi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16:1-21. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Bardakoğlu, Ali. *21. Yüzyıl Türkiye’sinde Din ve Diyanet*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2010.
- Bedir, Murteza. “Fetva ve Değişim: Geleneksel Fıkıh Yönteminde Büyük Kırılma”. *Hanefîlerde Mezhep Usûlü, Şerhu Ukûdi resmi’l-müftî*. İbn Âbidîn, çev. Şenol Saylan. 15-52. İstanbul: Klasik Yayınları, 2016.
- Bedir, Murteza. “Usûl-i Fıkıhın Geçmişte ve Günümüzdeki Müfredatı -Fıkıh Usûlü Tasavvurunda Büyük Değişim: Fıkıh Usûlü Ders İçeriği Üzerinden Bir İnceleme”. *Kelâm İlmi ve İslâm Hukukunda İçerik Sorunları: Tartışmalı İlmi İhtisas Toplantısı*. 305-337. İstanbul: Üsküdar Belediyesi Yayınları, 2017.
- Bulut, Halil İbrahim. *Dünden Bugüne Siyasi-İtikâdi İslam Mezhepleri Tarihi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 6. Baskı, 2021.
- Büyükkara, Mehmet Ali. “İslam Kaynaklı Mezheplerin Ortadoğu’daki Coğrafi Dağılımı ve Tahmini Nüfusları”. *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları* 6/2 (2013), 321-354.
- Büyükkara, Mehmet Ali. “Dini Gruplaşmanın Doğası: Kişilikler, Zihniyetler, Cemaatler, Mezhepler”. *Uluslararası Rahmet ve Çatışma Bağlamında İslam Mezhepleri Sempozyumu Bildirileri, 25-27 Mart 2016*. 157-171. Konya: Karaman İslami İlimler Derneği Yayınları, 2017.
- Büyükkara, Mehmet Ali. “Mezhep ve Mezhepçilik”. *İlahiyat Akademi: Altı Aylık Uluslararası Akademik Araştırma Dergisi* 5 (2017), 1-9.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı, Arap-İslâm Kültüründeki Bilgi Sistemlerinin Eleştirel Bir Analizi*. Çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli. İstanbul: Kitabevi 1999.

- Coştu, Kamil. “2012-2015 Yılları Arasında Din İşleri Yüksek Kurulu’na İntikal Eden Soruların Yaygın Din Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi”. *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 10/2 (2017), 1061-1081.
- Çakır, Ruşen – Bozan, İrfan. *Sivil, Şeffaf ve Demokratik Bir Diyanet İşleri Mümkün mü?* İstanbul: Tesev Yayınları, 2005.
- Çınar, Mahmut. “D.İ.B. Din İşleri Yüksek Kurulu’na Sorulan Sorular Bağlamında Mehdilik”. *Halkın Soruları Bağlamında Günümüz İnanç Problemleri Sempozyumu: XVIII. Kalam Anabilim Dalları Koordinasyon Toplantısı (24-25 Mayıs 2013, İstanbul)*. 108-120. İstanbul: Bağcılar Belediyesi Yayınları, 2016.
- Dadaş, Mustafa Bülent. “Kuruluşundan Günümüze Din İşleri Yüksek Kurulu’nun Fetva Siyaseti”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 13/25-26 (2015), 37-74.
- Dadaş, Mustafa Bülent. “Bir Fetva Belirleme Yöntemi Olarak Heyet İctihadı ve İslam Dünyasında Bu Amaçla Kurulan Fıkıh Meclisleri”. *Bilimname: Düşünce Platformu* 28 (2015/1), 311-342.
- Dağcı, Şamil. “Din İşleri Yüksek Kurulu Kararlarına Fetva Konseptinde Bir Yaklaşım”. *Diyanet İlmî Dergi* 38/4 (2002), 5-20.
- DİB 3665’e Ek Kanun, Diyanet İşleri Başkanlığı Teşkilât ve Vazifeleri Hakkındaki 2800 Sayılı Kanunda Bazı Değişiklikler Yapılmasına Dair Olan 3665 Sayılı Kanuna Ek Kanun (Kanun No: 5634). *Resmî Gazete* 7469 (29 Mart 1950). Erişim 10 Ekim 2021. <https://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/7469.pdf>.
- DİB Kanun 633, Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanun (Kanun No. 633). *Resmî Gazete* 12038 (2 Temmuz 1965). Erişim 5 Eylül 2021. <https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.633.pdf>.
- DİB Değişiklik Kanun, Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanun ile Bazı Kanunlarda Değişiklik Yapılmasına Dair Kanun (Kanun No: 6002). *Resmî Gazete* 27640 (13.07.2010). Erişim 5 Eylül 2021. <https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2010/07/20100713-2.htm>.
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. *Diyanet İşleri Başkanı Mehmet Nuri Yılmaz’ın Konuşmaları ve Makaleleri*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığın Yayınları, 1-7 cilt, 1996-2002.
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. *2006 Faaliyet Raporu*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.

- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. *2007 Faaliyet Raporu*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2008.
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. *2010 Faaliyet Raporu*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2010.
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. *2020 Faaliyet Raporu*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020.
- Din İşleri Yüksek Kurulu, *Fetvalar*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 4. Baskı, 2018.
- DİYK, Din İşleri Yüksek Kurulu. *İnternet Sayfası*. Erişim 15 Ekim 2021. <https://fetva.diyamet.gov.tr/>.
- DİYK, Din İşleri Yüksek Kurulu. "Fetva Yöntemimiz". Erişim 10 Ekim 2021. <https://kurul.diyamet.gov.tr/FetvaYontem>.
- DİYK, Din İşleri Yüksek Kurulu. K. 1997/130 (04 Aralık 1997). <https://kurul.diyamet.gov.tr/Karar-Mutalaa-Cevap/2610/turkce-ibadet-meselesi>.
- DİYK, Din İşleri Yüksek Kurulu. K.1993/6 (03 Şubat 1993). <https://kurul.diyamet.gov.tr/Karar-Mutalaa-Cevap/2471/tesettur-ile-ilgili-karar>.
- DİYK, Din İşleri Yüksek Kurulu. K. 130 (04 Aralık 1997). Erişim tarihi: 03 Ekim 2021. <https://kurul.diyamet.gov.tr/Karar-Mutalaa-Cevap/2610/turkce-ibadet-meselesi>.
- DİYK, Din İşleri Yüksek Kurulu. *Kararlar ve Mütalaalar*. Erişim tarihi: 15 Ekim 2021. <https://kurul.diyamet.gov.tr/KurulKarar/>.
- DİYK, Din İşleri Yüksek Kurulu. "Sigara İçmenin dini hükmü nedir". Erişim tarihi: 03 Ekim 2021. <https://kurul.diyamet.gov.tr/Cevap-Ara/38295/sigara-icmenin-dini-hukmu-nedir-?>
- DİYK, Din İşleri Yüksek Kurulu. "Uluslararası Namaz Vakitleri Kongresi Başladı". Erişim 20 Ekim 2021. <https://kurul.diyamet.gov.tr/Duyuru-Detay/Duyurular/827/uluslararasi-namaz-vakitleri-kongresi-basladi>.
- DİYK, Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı. "Teşkilat Şeması". Erişim 10 Ekim 2021. <https://kurul.diyamet.gov.tr/Teskilat-Semasi>.
- DİYKTÇU, Diyanet İşleri Başkanlığı Toplantı ve Çalışma Usulleri ile Kurul Başkan, Üye, Raportör ve Mütercimlerinin Nitelikleri ve Görevleri Hakkında Yönetmelik. *Resmî Gazete* 12389 (1 Eylül 1996). Erişim 10 Ekim 2021. <https://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/12389.pdf>.

- Dursun, Davut. *Yönetim-Din İlişkileri Açısından Osmanlı Devletinde Siyaset ve Din*. İstanbul: İşaret Yayınları, 2. Baskı, 1992.
- Doğan, Lütfi. *Toplumun Temelini Sarsan Belli Başlı Problemler (Huzur ve Saadetin Esasları)*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 10. Baskı, 2016.
- Erbaş, Ali. “2020 Kurul Seçimi Konuşması”. Erişim 10 Ekim 2021. <https://diyanet.gov.tr/tr-TR/Kurumsal/Detay/29882/din-isleri-yuksek-kurulu-yeni-baskanini-secti>.
- Erşahin, Seyfettin. “Bir Cumhuriyet Kurumu Olarak Diyanet İşleri Başkanlığının Tarihi Kökeni (Ümmet Yapısından Millet Yapısına)”. *Din Hizmetleri ve Din Eğitiminde Türkiye Tecrübesi*. 9-45. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. “Mezheplerin Doğuşuna Tesir Eden Sebepler”. *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi [Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi]* 4 (1980), 115-131.
- Gömbeyaz, Kadir – Dündar, Muhammed Mücahid. “İslâm Mezhepler Tarihine Giriş”. *İslâm Mezhepleri Tarihi*. Edit. Mehmet Saffet Sarıkaya, Mehmet Ümit. 1-32. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2020.
- Görgülü, Ülfet. “Din İşleri Yüksek Kuruluna Gelen Sorular Bağlamında Mahremiyet Algıları”. *Din Gelenek ve Ahlak Bağlamında Mahremiyet Alguları Sempozyumu (27-29 Mart 2015 Ordu)*. 2/113-127. Samsun: Ordu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2016.
- Görgülü, Ülfet. “Din İşleri Yüksek Kurulunun Tıbbi Konulardaki Fetvalarına İlişkin Metodolojik Bir Değerlendirme”. *Fıkıh ve Biyoetik: İslam Hukuku Bakımından Tıbbi Konularda Karar Verme Süreci*-2.181-195. İstanbul: İsar Yayınları, 2021.
- Görmez, Mehmet. “2015 Kurul Seçimi Konuşması”. Erişim 10 Ekim 2021. <https://www.youtube.com/watch?v=HrKvAzy7Wks>.
- Görmez, Mehmet. “Uluslararası Hicrî Takvim Birliği Kongresi Sonuç Bildirgesi”. *YouTube*. Yayın Tarihi: 28 Mayıs 2016. <https://www.diyanet.tv/hicri-takvim-birligi-kongresi>.
- Gözaydın, İftar. *Diyanet Türkiye Cumhuriyeti’nde Dinin Tanzimi*. İstanbul: İletişim, 2020.
- İğde, Muhyettin. “Fıkıh ve İtikad Arasında Hanbelilik: Selefilğin Teolojik Arka Planı Üzerine Bir İnceleme”. *İlahiyat Akademi: Altı Aylık Uluslararası Akademik Araştırma Dergisi* 1/1-2 (2015), 91-106.
- İpşirli, Mehmet. “Şeyhlisâm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39: 91-96. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

- İstanbul Müftülüğü. “Uluslararası Hicrî Takvim Birliği Kongresi Sonuç Bildirgesi”. Erişim 10 Ekim 2021. <https://istanbul.diyamet.gov.tr/Sayfalar/contentdetail.aspx?MenuCategory=Kurumsal&contentid=233>.
- Kalaycı, Mehmet. “Eşarılık”. *İslam Mezhepleri Tarihi*. Ed. Hasan Onat-Sönmez Kutlu. 395-422. Ankara: Grafiker Yayınları, 2. Baskı, 2013.
- Kalaycı, Mehmet. “Mezhepleri veya Dinî Hareketleri Tamamlan(Ma)mış Kimliksel Süreçler Olarak Okumak”. *Kur’an ve Toplumsal Bütünleşme (Mezhepler ve Dinî Gruplar Arası İlişkiler)*. 227-245. Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi ve Kurav Yayınları, 2015.
- Kalaycı, Mehmet. “Mâtüridî-Hanefî Aidiyetin Osmanlı’daki İzdüşümleri”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 20/2 (2016), 9-72.
- Kara, İsmail. *Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi*. 2 cilt. İstanbul: Risale, 2. Baskı, 1987.
- Kayapınar, Hüseyin. “Din İşleri Yüksek Kurulu’nun İmkânları ve Dini Soruları Cevaplandırma Usulü”. *Dini Danışmanlık Hizmetleri ve Fetva Konsepti İstişare Toplantısı, 11-13 Aralık 2009*. 39-46. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Kazıcı, Ziya. “Osmanlılarda Şeyhülislâmlık Müessesesi”. *İslâm Medeniyeti* 5/2 (1981), 39-68.
- Keleş, Ekrem. “Hicrî Takvim Birliği”. *YouTube*. Yayın Tarihi: 27 Mayıs 2016. <https://www.diyamet.tv/hicri-takvim-birliigi-kongresi>.
- Keskin, Mehmet. “Din İşleri Yüksek Kuruluna Ulaşan Sorular Işığında Sorun”. *Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı-III (10-12 Aralık 2010, Afyonkarahisar)*. 466-468. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Keskin, Mehmet. “Eş’arılık”. *İslâm Mezhepleri Tarihi*. Edit. Mehmet Saffet Sarıkaya, Mehmet Ümit. 253-266. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2020.
- KHK 416, Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş ve Görevleri Hakkında 633 Sayılı Kanunun Bazı Maddelerinin Değiştirilmesi Hakkında Kanun Hükmünde Kararname. Erişim 10 Ekim 2021. <https://www2.tbmm.gov.tr/d23/1/1-0162.pdf>.
- KHK 703, Anayasada Yapılan Değişikliklere Uyum Sağlanması Amacıyla Bazı Kanun ve Kanun Hükmünde Kararnamelerde Değişiklik Yapılması Hakkında Kanun Hükmünde Kararname (Kararname No: 703). *Resmî Gazete* 30473 (3. Mükerrer) (09 Temmuz 2018), KHK No: 703, m. 141. Erişim 5 Eylül 2021.

<https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2018/07/20180709M3.pdf>.

- Kiraz, Gülseren. *Sosyal ve Siyasi Değişimlerin Kurumlara Etkisi: Din İşleri Yüksek Kurulu Kararları Örneği*. Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Koca, Fatih. *İslam Medeniyetinde Salâ ve Salavat Geleneği -Anadolu Örneği-*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Baskı, 2017.
- Koca, Ferhat. "Fetvahaneye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/496-500. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Koç, Ahmet. "Diyanet İşleri Başkanlığı ve Yaygın Din Eğitimi". *Din Hizmetleri ve Din Eğitiminde Türkiye Tecrübesi*. 113-172. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Kuruluşundan Günümüze Diyanet İşleri Başkanlığı Tarihçe-Teşkilat-Hizmet ve Faaliyetler (1924-1997)*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1999.
- Kutlu, Sönmez. *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler Hadis Taraftarlarının İman Anlayışı Bağlamında Bir Zihniyet Analizi*. Ankara: Kitâbiyât, 2000.
- Kutlu, Sönmez. "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâturidî", *İmam Mâturidî ve Maturidilik*. 17-55. Ankara: Kitâbiyât, 2003.
- Kutlu, Sönmez. *Mezhepler Tarihine Giriş*. İstanbul: Dem Yayınları, 2008.
- Kutlu, Sönmez. "Maturidilik". *İslâm Mezhepleri Tarihi*. Edit. Hasan Onat, Sönmez Kutlu. 365-394. Ankara: Grafiker Yayınları, 2013.
- Okumuş, Ejder. "Dindarlık ve Diyanet". *Eski Yeni: Üç Aylık Düşünce Dergisi* 10 (2008), 39-44.
- Okur, Kaşif Hamdi. "Ebu Hanife ve Ana Dilde İbadet". *İslâmî Araştırmalar* 15/1-2 [Ebû Hanife Özel Sayısı] (2002), 83-90.
- Okur, Kaşif Hamdi. "Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde Fıkıh Alanındaki Tartışma ve Yaklaşımlar". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 12/23 (2014), 9-31.
- Okur, Kaşif Hamdi. *Fetvada Dil ve Üslup*. Ankara: Anadolu Ay Yayınları, 2020.
- Onat, Hasan - Kutlu, Sönmez. "İslâm Mezhepler Tarihine Giriş". *İslâm Mezhepleri Tarihi*. Edit. Hasan Onat, Sönmez Kutlu. 19-60. Ankara: Grafiker Yayınları, 2013.

- Özcan, Nuri. “Kültür ve Geleneğimizde Teravîh Namazı-Mûsiki İlişkisi”. *Din ve Hayat: İstanbul Müftülüğü Dergisi* 5 (2008), 60-63.
- Salman, Yüksel. “Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınlarında Kadın”. *Türkiye V. Dini Yayınlar Kongresi-Kadın Konulu Dini Yayınlar -Tebliğler-Müzakereler*. 399-407. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012.
- Sarıkaya, Mehmet Saffet. *Anadolu Aleviliğinin Tarihi Arka Planı (XI-XIII. Yüzyıl)*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2003.
- Sarıkaya, Mehmet Saffet. “Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınlarında Mezhebi Tutum ve Eğilimler”. *İslâmi Araştırmalar* 29/2 (2018), 268-287.
- Taş, Kemaleddin. *Türk Halkının Gözüyle Diyanet*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2002.
- Taş, Kemalettin. “Osmanlı Yönetim Sisteminde Şeyhülislamlık Kurumu -Sosyolojik Bir Çözümleme-”. *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/1 (2005), 81-102.
- Teber, Ömer Faruk. “Mezheplerin Ortaya Çıkış Nedenleri”. *İslâm Mezhepleri Tarihi*. Edit. Mehmet Ali Büyükkara. 27-38. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2010.
- Timur, İhsan. Mâtürîdîlik”. *İslâm Mezhepleri Tarihi*. Edit. Mehmet Saffet Sarıkaya, Mehmet Ümit. 235-252. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2020.
- Türkiye Diyanet Vakfı. *Kurban*. Erişim 27.11.2021. <https://tdv.org/tr-TR/faaliyetlerimiz/kurban>.
- Türkiye’de Dini Hayat Araştırması*. Haz. Diyanet İşleri Başkanlığı. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2014.
- Uludağ, Süleyman. *İslâm Düşüncesinin Yapısı, Selef, Kelâm, Tasavvuf, Felsefe*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1979.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1984. Yaman, Ahmet. *Fetva Usûlü ve Âdâbı*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2017.
- Üçer, “Cenkso. “Mezhep Olgusu ve Mezhepçilik Ekseninde İhtilâf Ahlâkı”. *Diyanet İlmi Dergi [Diyanet İşleri Reislîği Yıllığı]* 53/3 (2017), 135-162.
- Üçer, Cenkso - Çelebi, Hatice Kübra. “Diyanet Aylık Dergi ile Başyazılarının Gündem Konuları ve Başyazılarda Yer Verilen Kur’an Ayetleri Üzerine Bazı Değerlendirmeler”. *Journal of Analytic Divinity* 5/2 (2021), 134-172.

- Ülger, Şeyma. *Modern Fetva Kurumlarının Verdiği Tıbbî Fetvaların Tahli (Mecmau'l-Fıkhî'l İslamî Eddüvelî Örneği)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Yaman, Ahmet. “Klasikler Üzerinden Ortak Bir Din Dili Oluşturulabilir mi?”. *Türkiye IV. Dini Yayınlar Kongresi: Dini Klasikler: Tebliğler-Müzakereler*. 247-250. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011.
- Yaman, Ahmet. “Fetvâ ve Mezhep Fetvâ Usûlü ve Tarihinin Tartışmalı Bir Konusu Olarak Fetvâ-Mezhep İlişkisi”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48 (2015), 5-34.
- Yaman, Ahmet. *Fetva Usûlü ve Âdâbı*. İstanbul: İfavYayınları, 2017.
- Yaman, Ahmet. “T.C. Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu'nun Fetva Yöntemi”. *Din Hizmetleri ve Din Eğitiminde Türkiye Tecrübesi*. 47-70 Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Yaman, Ahmet. “Riâsetü's-Şuûni'd-Diniyye fi Türkiyâ Turuku ve Esâlibu İsdâri'l-Fetâvâ min Kibeli'l-Meclisi'l-E'lâ li's-Şuûni'd-Diniyye”. *Mecelletü'd-Diyâneti'l-İlmiyye bi'l-Lüğati'l-'Arabîyye / Diyanet Arapça İlmi Dergi* 1 (2019), 61-95.
- Yavuzer, Hasan. *Çağdaş Din Hizmeti ve Diyanet İşleri Başkanlığı-Dini Otorite ve Teşkilatların Sosyolojik Analizi*. Kayseri: Laçın Yayınları, 2. Basım, 2006.
- Yazıcıoğlu, Mustafa Said. “Başyazı: Din İşleri Yüksek Kurulu Oluşurken”. *Diyanet Gazetesi* 375 (1990), 1, 26.
- Yazıcıoğlu, Mustafa Said. *Ne Yan Yana Ne Karşı Karşıya Anılar*. İstanbul: Alfa Yayıncılık, 2013.
- Yılmaz, Mehmet Nuri. “Kurul Toplantısı Açılış Konuşması”. *Diyanet Aylık Dergi* 17 (1992), 31-32.
- IX. *Avrasya İslâm Şurası Sonuç Bildirgesi (14 Ekim 2016)*. <https://avrasyaislamsurasi.diyamet.gov.tr/tr-TR/Declaration/Detail/9>.

Summary

This study deals with the approach and practical attitude of the High Board of Religious Affairs (DİYK, Board) about sects or different religious understandings and practices. The Board, which has continued to maintain its existence since the establishment of the Presidency/ Directorate of Religious Affairs, which was established with the shifting to the Republic, is the "highest decision and advisory body" of the Presidency/Directorate on religious issues. The limitation containment on the Presidency/Directorate's qualification of being the "highest decision-making and advisory body" with the testimony "religious matters" was brought about by the regulation made in 2010. Despite this confinement, it is obvious that the approach and practical attitude of the Board about sects or different religious understandings and practices are important due to its qualification as the highest decision and advisory body in religious issues.

From the Ottoman Empire to the Government of the Turkish National Assembly, from the Government of the Turkish National Assembly to the Republic, it inherits with the institutional experience and the scientific tradition, it shapes both the functioning and the views of the Board. In terms of the institutional experience it inherited, the Sheikh ul-Islam/Mashikhatul Islam institution, which was included in the organizational structure of the Ottoman Empire, and the "Fatwa Trust" and "Islamic house of wisdom/Baitul-Hikmah" within its body, and the Sharia law that took place in the government structure of the Turkish National Assembly. It is necessary to take into account the Council of Shariah and Awqaf and the "Legal Advisory Committee/Fatwa Council" and "The Islamic Committee of the Check-in and Authorships/ Tadjikat and Ta'lifâtul Islâm Committee" within its body. Later on, it should be considered that both the authorities and duties of the Board, as well as its institutional structure and functioning were shaped depending on the political and administrative developments experienced in the Republican period.

Although its authority was limited to religious issues in 2010, most of the decisions taken in its history are still in the religious field, but the decisions taken by the Board on both the state administrative system as well as the presidential system, the religious life of both the country and Muslims living in other states and domestic administrative matters it reveals that it is an important unit for citizens living abroad.

Paying attention to the wording-sense integrity in the decisions, opinions, fatwa/edicts and opinions of the Board, adopting a

facilitating method, using a unifying language, having a style that will preserve the unity and peace of the people, showing adherence to the tradition that has been established since the early age, preserving the common understanding of religion, to care about the tradition of jurisprudence/fiqh and to benefit from the full potential of Islamic Law, not to engage in political disputes, to stay away from the influence of daily and variable political understanding or debates, to approach events and facts objectively, to take into account the education level of the person asking the question (and his sectarian identity, if stated), producing solutions to problems in a way, protecting identity integrity, creating an all-encompassing worldview, responding to people's search for meanings of religion and the world, keeping the interests of both the individual, society and the public in balance, etc. fundamentals stand out.

As it is known, the meaning and maintenance of religious thought and life through sectarian and sectarian considerations has led to the fact that the phenomenon of sect has always been an essential element for Muslims. In the emergence of sects or schools, which are the manifestation of the phenomenon of difference in different religious understandings or religious school of thought understandings, the main factors that human, social environment, space/geography and time, idea and event connexion are naturally effective. It is obvious that, in addition to those main factors, all kinds of political, economic, social, cultural events that occur in time and space, and any settled acquiescence that exists together with language, social structures and mentality codes are naturally effective, too. The fact that the religious thought and life takes shape according to understanding the religious texts with the systematic of the sects and schools is clearly visible with the political, theological, legal, mystical, and philosophical sects and schools of thought that emerged in the Islamic history.

Its published adjudication, consent, fatwas, and opinions show that the Board has a very realistic attitude about the phenomenon of sect. The Board sees this phenomenon as a natural locus, and the sects as the differences of opinion that have emerged in the historical process in understanding and interpreting the main sources of religion (Holy Book and the Prophetic traditions); consider these differences of opinion as alternative solutions and makes use of this historical-cultural accumulation as much as possible.

Depending on the institutional structural inherits, the scientific tradition, and the sectarian affiliation of the society it serves, the Board, which acts according to Hanafi's school of thought, especially on classical issues, also acts with the opinions of different sects when necessary, especially on classical issues such as whether

menstruation seen by a pregnant woman is considered menstrual cycle and the exercising on performing prayers with implied denotation. Following up according to Hanafi's school of thought on classical issues is a very natural posture since both religious thought and religious life in the Islamic geography have been shaped by sectarian and sectarian affiliations for centuries.

However, the classical perspective of the Hanafi's school of thought on some issues such as the ablution of the venerable person, whether the childbirth woman is considered puerperal or not, and the congregation of prayers in obligatory situations, as seen in the example of a doctor undergoing surgery; the application poses serious difficulties for the person asking the question, it is understood that an opinion needs to be corrected according to new scientific developments, it is given according to the customs that were experienced in the past but do not exist today, the emergence of a necessity, the old obstinacy of today's changing conditions - such as travel transportations - are meaningless and impossible, etc. In such cases, it acts by making a choice according to which sect's opinions and systems are suitable.

The Board, which shows that a person who follows or asks questions about the opinions of other sects other than Hanafi's school of thought, can be left flexible with this information and shows that they can act according to them, or that it is natural for followers of a sect to act according to his own sect's perspective, and that his deeds will be well-grounded when he follows other sects, the Board, it also provides convenience with the opportunity of choice for those who ask questions by giving the opinions of other sects along with the perspectives of the Hanafi's school of thought on some issues such as pilgrim or off-seasonal pilgrimage to the Mecca wearing sewn outfit and breastfeeding and, the structure of marital privacy.

There are some issues in which the Board usually gives the point of view of the sects and informs them by adopting one of these convictions or some opinions other than the convictions of the common sects aforementioned, on some current issues that would require reconsideration, although they were dealt with and concluded in the past, such as the stipulation of more than one divorce/triple talaq at the same time, and grandparent orphanage.

Conveying many current issues that are not included in traditional Islamic jurisprudence sources such as transplantation, insurance, gold-based lease certificate (Sukuk), the Board, while launching an opinion on these issues, in addition to the fundamental evidence such as the Holy Book, the Prophetic traditions/Sunnah, consensus/ijma, analogy/qiyas, the principles of maslaha/interest

and necessity, and custom and practice. It is clear that it is based on secondary evidence such as tradition and operates all the potential of different branches of science, especially the discipline of Islamic Law.

Within this frame of reference, the Board thoroughly analyzes the phenomenon with the canon/general principles/rules of Islamic Law, acting from the plausible and notion of the Holy Book and Sunnah, by always keeping the principles of jurisprudential method and all its potential in the framework of the method and vision of the Islamic Law legacy in current and new issues. Board makes consultations with the experts on the subject, and when it is sure that the result has been persuaded, then Board manifests the decisions, opinions, fatwas, and dictums.

In this specific instance, It is possible to say that the decisions of the Board, (not on a certain sect); reflect the views of the High Board of Religious Affairs. This shows that the "Board's ijtihad" or "Collective ijtihad" phenomenon, which is most often mentioned and recommended today, is fulfilled by the Board.

In this case, there it is clear that it is necessary to always act cautiously regarding the allegations that the Presidency/Directorate operates through a single/particular sect.

İSLAMCI GENÇLER İLE İSLAMCI OLMAYAN GENÇLERİN MEZHEP ALGILARI ÜZERİNE KARŞILAŞTIRMALI BİR ARAŞTIRMA*

A Comparative Research on the Perceptions of The Islamist Youth
and Non-Islamist Youth Towards Sect Phenomenon

Ahmet Ayhan KOYUNCU**
Kadir CANATAN***

Öz

Bu makale kendini İslamcı olarak tanımlayan gençlerle kendisini böyle tanımlamayan gençlerin mezhep olgusu karşısındaki algılarını ve tutumlarını karşılaştırmalı olarak incelemektedir. Araştırma, sosyal medya kullanan 17-35 yaş grubunu hedeflemektedir. Nicel araştırma tekniklerinden anket aracılığıyla gerçekleştirilmiştir. Pandemi döneminde sosyal medya kullanan gençler arasında başlatılan anket, kartopu tekniği ile yaygınlaştırılmıştır. Çeşitli internet ve sosyal medya araçları ile hedef kitleye ulaşılmaya çalışılmış, 1000 genç ile anket hedeflenmiştir. Ancak çabalara karşın ankete katılan kişi sayısı 778'le sınırlı kalmıştır. Katılımcıların bir kısmı, 35 yaş üzerinde olduğu için ankette

Abstract

This article comparatively examines the perceptions and attitudes of young people who define themselves as Islamists and those who do not define themselves as such, towards the phenomenon of sect. The research targets the 17-35 age group that uses social media. The research was conducted through survey, a data collection tool commonly used from quantitative research techniques. The survey, which was launched among young people using social media during the pandemic period, was popularized by the snowball technique. Facebook, Twitter, WhatsApp, Instagram, and Mail, such as internet and social media tools to reach the target audience, 1000 young people were targeted to conduct surveys. But despite all efforts, the number of respondents was limited to 778. Some of the participants were not included in the

* Bu çalışmanın etki kurul onayı İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Etik Kurulundan 13/07/2020-050.01.04 tarih ve sayı numarası ile alınmıştır.

** Doç. Dr.; Afyon Kocatepe Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, Afyonkarahisar, Türkiye / e-posta: ahmetakoyuncu@hotmail.com / ORCID ID: 0000-0002-9056-7283

*** Prof. Dr.; Sabahattin Zaim Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü Öğretim Üyesi, İstanbul, Türkiye /e-posta: kadir.canatan@izu.edu.tr / ORCID ID: 0000-0003-2358-6051

Başvuru Submission	Kabul Accept	Yayın Publish
01.11.2020	07.12.2021	31.12.2021

DOI: 10.18403/emakalat.819514

değerlendirme sürecine alınmamıştır.

Araştırma grubunda erkekler (yüzde 69) kadınlar (yüzde 31) oranında temsil edilmektedir. Gençlerin yaş ortalaması 24'tür. Eğitim itibarıyla lise ve üniversite gençliği daha ağırlıklı bir konumdadır. Bu açıdan bakılınca gelir durumlarının düşük olması anlaşılır bir durumdur. Gençlerin büyük bir kısmı, hayatının önemli bir bölümünü il ve büyük şehirlerde (yüzde 72) geçirmiş olup halen yüzde 74'ü bu tip yerleşim yerlerinde yaşamaktadır.

Araştırmadaki veriler analiz edildiğinde, İslamcı gençlerin diğerlerine kıyasla daha muhafazakâr ve geleneksel oldukları söylenebilir. İslamcı olmayan gençler çoğu konuda mezhepleri eleştirmekte, başka mezheplerden yararlanmanın faydalı olacağına inanmaktadırlar. Bu anlamda İslamcı olmayan gençler geleneksel görüşlerden ayrılmakta ve toplumun endişe edebileceği bir konuma doğru savrulmaktadır.

Bulgular, gençler (özellikle de İslamcı olmayan gençler) arasında mezheplerin tabu olmadığını göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Gençlik, İslamcı gençler, İslamcı olmayan gençler, mezhepler, algı ve tutumlar.

assessment process in the survey because they were over 35 years of age.

Women (31 percent) are less represented in the research group compared to men (69 percent). The average age of the youth is 24 and singles constitute the majority. In terms of education, high school and university youth are more dominant. From this point of view, it is understandable that their income levels are low. Most of the young people have spent a significant part of their lives in provinces and big cities (72 percent), and still 74 percent of them live in such settlements. This means that in this study, mostly the religious identities and sectarian attitudes of urban youth are examined. When the views of young people participating in the study on sects are analyzed, it can be said that Islamist youth are more conservative and traditional compared to others. Non-Islamic youth criticize sects on many issues and believe that it will be particularly beneficial to benefit from other sects. In this sense, non-Islamist youth diverge from traditional views and are thrown into a position where society can worry. All these findings show that sects are not taboo among young people (especially non-Islamist youth), but are now a controversial issue. However, these findings do not mean that young people always have clear opinions about the phenomenon of sectarianism. Although they see sects as human formations and differentiation, they do not look favorably on the issue of updating them in our age. At this point, it can be said that there is a tendency to taboo sects.

Key words: Youth, Islamist youth, non-Islamist youth, sects, perceptions and attitudes.

Giriş

Modernleşme ve sekülerleşme, modern dünyada din olgusunu sosyal hayatın dışına çıkarma ve etkisiz kılma yönünde bir süreci başlatmış ve bu süreç Batı dünyasında 2. Dünya Savaşı'ndan sonra giderek ileri boyutlar kazanmıştır. Modernleşme süreçlerinin Batı dışı toplumlara sıçraması ve genişlemesi benzer olguların ortaya çıkıp çıkmayacağı konusunda bazı tartışmaları beraberinde getirmiştir. Geçtiğimiz yüzyıl Müslüman dünyadaki dini hareketlilikler dikkate alınırsa, işlerin bu dünyada Batı'daki gibi yürümediği açıktır. Kaldı ki Amerika, İrlanda ve Doğu Avrupa ülkelerine uzanan bir hatta Batı dünyasında da din ve dindarlığın hala önemli olduğu; günlük hayattan siyasal ve kültürel hayata kadar oldukça etkili olduğu görülmektedir.

Son dönem sosyolojinin önemli konularından birisi de küresellenen dünyada gençlik¹ konusudur. İletişim ve ulaşım imkânlarının artması pek çok alanda değişim yarattığı gibi gençlik eğilimleri üzerinde de değişim yaratmıştır. İnternet ve bilgi teknolojilerinin gelişmesi bilgiye ulaşımı kolaylaştırmıştır. Bununla birlikte artan bilgi ve bilgi kaynakları seçim yapmayı zorlaştırmakta ve eleştirel bir tutum takınmayı gerektirmektedir. Her konu da olduğu gibi dini bilgi ve değerler alanında da gençler seçim yapmak ve kendi tercihlerini buna göre oluşturmak zorunda kalmaktadırlar.

Bilgi çağındaki yeni durum ve gelişmeler, dinin anlaşılması, yorumu ve yaşanmasında bir yöntem anlamına gelen mezhepsel algı ve tutumları da etkilemektedir. Müslüman dünyada modernleşmeci söylemin en belirgin vurgusu; geleneksel din anlayışının İslam'ın mesajını ve temel değerlerini bastırıldığı ve Müslümanlara zarar verdiğidir. Müslüman dünyanın yaşadığı kötülüklerin temel nedeni olarak geleneksel din anlayışı daha somut olarak da mezhep taassubu gösterilmekteydi. O nedenle modernist İslamcı düşünürler, geleneğin eleştirisi ve tasfiyesini ideolojik gündemlerinin ve eğitim programlarının ayrılmaz bir parçası yapmışlardır. Öze dönüş çağrısı

¹ İnsan hayatının önemli bir evresi olan "gençlik", biyolojik, psikolojik ve sosyolojik yönü ile insanın bedensel, ruhsal, sosyal ve ahlaki gelişiminin sağlanmasında ve kişiliğinin oluşmasında oldukça hassas bir dönemdir. Bu dönem, bir yandan çıkmazlar, bunalımlar, kararsızlıklar ile gençlerin, gerek kendisiyle gerekse de çevresiyle çatışma halinde olduğu bir dönem iken, diğer yandan ise hayallerin, ideallerin, tutkuların filizlendiği kendini tanıma, bulma ve bir kimliğe bürünme çabalarının yoğunlaştığı bir dönemdir. Zeynep Dilekli, *Kendini Dindar Olarak Tanımlayan Gençlerin Aile Algısı Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma: Afyonkarahisar İli Örneği* (Afyonkarahisar: Afyon Kocatepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019). 8.

hem modernist hem de selefi akımın ortak temasıdır. Bununla birlikte mezhep olgusuna yaklaşımları birbirinden oldukça farklıdır.

Mezhepler hakkında İslam dünyasında kabaca iki yaklaşım göze çarpmaktadır: Bunlardan ilki selefi, öze-dönüşçü tavidir. Buna göre mezheplerin tamamı İslam'dan sapmayı ve sapkınlığı ifade etmektedir. Bunların ortaya koyduğu görüşlerin de hiçbir meşruiyeti bulunmamaktadır. Diğer yaklaşım da kendi mezhebî kimliğini İslam'ın yerine ikame eden tutucu yaklaşımdır. Bu yaklaşımın sahipleri kendi mezhebinin İslam'ın tam bir temsili olduğuna inanmakta ve diğer mezhepleri batıl ve yanlış akımlar olarak görmektedir².

Mezhep, Arapça “zhh” kökünden türemiş olup, gitmek, gidilecek ve takip edilecek yol, anlamına gelmektedir. Mecazi olarak kişinin yöneldiği inanç ve yol anlamlarında da kullanılmaktadır.³ Terim anlamında ise, “dinin aslı veya fer'î hükümlerinin dayandığı delilleri bulmakta ve bunlardan hüküm çıkarıp yorumlamakta otorite sayılan âlimlerin ortaya koyduğu görüşlerin tamamı veya belirledikleri sistem” şeklinde tanımlanmaktadır.⁴ Pratik açıdan bakıldığında mezhepler dinin anlaşılması ve yaşanması açısından oldukça önemli bir konuma sahiptir.

Modern zamanlarda dini gelenek ve bu geleneğin taşıyıcısı olan mezhepler tartışma konusu olmuştur.⁵ Özellikle İslamcı düşünce ve hareketlerin ortaya çıktığı 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren İslam düşüncesinde önemli tartışma alanlarından birisi haline gelmiştir.⁶ Bu dönemde yapılan tartışmalarda üç ana yaklaşım söz konusudur. Bazı İslami düşünce ekolleri ve Müslüman düşünürler, mezhebi adeta dinin kendisi olarak algılamış ve mezhebi kutsallaştırma yoluna gitmişlerdir. Bu gelenekçi akıma bir tepki olarak mezhebi önemsizleştiren modernist bir anlayış da ortaya çıkmıştır. Bu yaklaşım dinin ana kaynaklarına dönüşü savunan öze dönüş hareketlerinin bir sonucudur. Üçüncü bir yaklaşım ise, mezhebe eleştirel bir bakış ortaya koyan, onu bir din değil bir yöntem olarak gören, duruma göre mezhepler arası telif (mezhepleri birleştirme) uygulamasını da uygun bulan bir anlayıştır. Aslında üç

² Mehmet Evkuran, “Çağdaş İslam Düşüncesinde “Mezhep” Krizi: Mezheplerin Dinsel/Teolojik Meşruiyeti ve Sosyolojik Anlamı Üzerine”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 13/2 (2015), 619.

³ Mustafa Öz, *Ana Hatlarıyla İslam Mezhepler Tarihi* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2018), 23.

⁴ İlyas Üzüm, “Mezhep”, *DİA*, (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29: 526.

⁵ Mehmet Ali Büyükkara, *Çağdaş İslami Akımlar* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 23.

⁶ Ahmet Ayhan Koyuncu, *İslamcılık ve Demokrasi* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2018), 67-75.

yaklaşım da, yeni olmayıp, kökleri klasik İslam düşüncesinin şekillendiği dönemlere kadar gitmektedir.

Bu çalışmada İslamcı gençlerin mezhepler konusundaki algı ve kanaatleri yoklanmaktadır. Bu noktada İslamcı gençlerin diğer gençlerden ne kadar farklılaştığını anlamak için gençler iki kategoriye ayrılarak incelenmiştir. Kendisini İslamcı olarak tanımlayan ve tanımlamayanlar sürekli olarak karşılaştırılmış ve farklılaşan noktalar ön plana çekilmiştir. Araştırmaya katılan gençlerin yarısından biraz fazlasını, kendisini İslamcı olarak tanımlayan gençler (% 54,4) oluşturmaktadır. Mezhepler bağlamında dört mesele ölçülmeye çalışılmıştır: Gençlerin mezhep algısı, mezhepler arası ilişkilere bakışı, mezhep olgusuna yönelik eleştirileri ve son olarak da mezheplerin güncellenmesi meselesi hakkındaki fikirleri. Bu başlıklar altında kendilerine yöneltilen sorulardan elde edilen bulgular, gençlerin aidiyet duydukları dini kimlik ile ilişkili olarak analiz edilmiştir.

Araştırmanın Problemi

2000'li yıllara girerken siyasi dengelerdeki değişime bağlı olarak Türkiye toplumunun muhafazakârlaştığı konuşulurken⁷, bir süre sonra muhafazakârların sekülerleşmesi⁸, ardından da bugünlerde gençlerin “deistik” eğilimler gösterdiği⁹ şeklinde bir tartışma kamuoyunu meşgul etmektedir. Bu iddiaları teyit eden sosyolojik veriler pek ortada olmamakla birlikte, son yirmi yılda gençlerin dini kimliklerinde bir değişim olup olmadığı önemli bir merak konusudur. Ancak bu değişimin hangi alanda ve ne yönde olduğu araştırmalarla ortaya konması gereken bir husustur. Bu bağlamda çalışmamızın ana problemini, gençliğin mezhep algısı ve tutumları oluşturmaktadır. Gençlerin mezhep olgusuna nasıl baktığı, mezheplerin bir gereklilik mi yoksa dine ve inananlara zarar veren bir olgu mu olduğu, dini anlama noktasında nasıl bir işleve sahip olduğu gibi konularda görüşlerinin ne olduğu yoklanmaktadır. Burada karşılaştırmalı bir yaklaşımın daha anlamlı olacağı düşünülerek, kendisini “İslamcı” olarak niteleyen gençler ile bu yönelimin dışındaki gençlerin mezhepsel algı ve tutumları analiz edilecektir. Din üzerinde daha fazla bilgi ve düşünce sahibi olduğu varsayılan “İslamcı gençler”in diğer gençlerden farklı bir profil çizmesi beklenmektedir.

⁷ Konda Araştırma ve Danışmanlık, “Biz Kimiz?” (Erişim 29 Eylül 2020).

⁸ Volkan Ertit, *Endişeli Muhafazakârlar Çağı* (Ankara: Orient Yayınları 2020).

⁹ Gerçek Hayat, “Anne Ben Deist Oldum” (Erişim 29 Ekim 2020).

Araştırmada İslamcılığın ne olup olmadığı tanımlanmamıştır. Dini ve politik anlamda gençlerin kendilerini nasıl tanımladıkları yoklanmıştır. Bu noktada kendini “İslamcı” olarak tanımlayan gençler ile kendisini böyle tanımlamayan gençler arasında bir karşılaştırma yapılmıştır. Araştırmaya katılan gençlerin yaş ve eğitim seviyesi dikkate alındığında “İslamcı” ifadesiyle neyin kastedilmiş olabileceği konusunda gençlerin fikir sahibi oldukları varsayılmıştır. Her araştırma belirli varsayımlardan hareket eder, bu araştırmada da bir tanımlama yapılmamış olması ve gençlerin kendi tanımlarının esas alınmış olması, araştırmacıların varsayımı olarak kabul edilmelidir.

İslamcı gençlerin mezhepler karşısındaki algı ve tutumları, onların etkilendikleri akımlar hakkında da bize bir fikir verecektir. Ortaya çıkan bulgular değerlendirildiğinde, İslamcı gençlerin selefi, öze dönüşçü akımların mı yoksa mezhebi kimliği dini kimliğin yerine koyan gelenekçi ve tutucu akımların mı etkisi altında olduğu anlaşılacaktır. Bu yönüyle araştırma, sadece gençlerin geldiği yeri değil, aynı zamanda etkisinde kaldıkları çevreler hakkında da bilgilendirici boyutlar içermektedir.

Araştırmanın Yöntemi

Araştırmanın evrenini sosyal medya kullanan 17-35 yaş grubu oluşturmaktadır. Pandemi döneminde sosyal medya kullanan gençler arasında başlatılan anket, kartopu tekniği ile yaygınlaştırılmıştır. Facebook, Twitter, WhatsApp, Instagram, ve Mail gibi internet ve sosyal medya araçları ile hedef kitleye ulaşılmaya çalışılmış, 1000 genç ile anket yapma hedeflenmiştir. Ancak tüm çabalara karşın ankete katılan kişi sayısı 778’le sınırlı kalmıştır. Katılımcıların bir kısmı, 35 yaş üzerinde olduğu için ankette değerlendirme sürecine alınmamıştır.

Araştırma, nicel araştırma tekniklerinde yaygın olarak kullanılan veri toplama aracı olan¹⁰ anket aracılığıyla gerçekleştirilmiştir. Anket sorularının hazırlanmasında hem gençlerin dini kimliklerini tespit etmeye yönelik soruların olması hem de yukarıda dört başlıkta belirtilen mezhep algısı, mezhepler arası ilişkilere bakış, mezhep olgusuna yönelik eleştiriler ve mezheplerin güncellenmesi konularında algı ve tutumlarının tespit edilmesine yönelik sorular olmasına dikkat edilmiştir. Bu sorular hazırlanırken, sosyal medyadaki tartışmalar ve din sosyolojisi çalışmalarından hareket edilmiştir. 2020 yılının 15 Temmuz- 15 Ağustos tarihlerinde *Google Forms* aracılığıyla oluşturulan anket iki kısımdan oluşmaktadır. Birinci kısmı 11 adet

¹⁰ Elif Kuş, *Nicel-Nitel Araştırma Teknikleri* (Ankara: Anı Yayıncılık, 2012), 44.

sosyo-demografik sorular, ikinci kısım ise 5'li likert ölçeği kullanarak hazırlanan 19 sorudan oluşmaktadır. Böylece katılımcılara toplam olarak 30 soru yöneltilmiştir.

Online anket sonucu elde edilen veriler, SPSS programı aracılığı ile analiz edilmiştir. Bu bir betimleyici araştırma olduğundan sıklık ve çapraz tablo analizleri yapılmakla yetinilmiştir. Özellikle karşılaştırmalarda çapraz tablo kullanılarak sonuçlar grafikler şeklinde hazırlanmıştır.

Aşağıda cetvelde katılımcıların profilini oluşturan kimlik bilgileri görülmektedir. Buradan anlaşılacağı üzere erkeklere (yüzde 69,3) kıyasla kadınlar (yüzde 30,7) daha az oranda temsil edilmektedir. Gençlerin yaş ortalaması 24 olup bekârlar çoğunluğu oluşturmaktadır. Eğitim itibarıyla lise ve üniversite gençliği daha ağırlıklı bir konumdadır. Bu açıdan bakılınca gelir durumlarının düşük olması anlaşılır bir durumdur.

Tablo 1: Katılımcıların Profili

Değişkenler	Parametreler	Yüzdeler (%)
Cinsiyet (%)	Kadın	30,7
	Erkek	69,3
Medeni durum (%)	Evli	18,5
	Bekâr	84,1
	Boşanmış/dul	0,4
Yaş ortalaması	24	
Yaş dağılımı (%)	17-22	46,6
	23-28	37,3
	29-35	16,1
Eğitim (%)	Ortaokul	1,3
	Lise	41

	Üniversite	48,7
	Yüksek lisans ve doktora	9
Temel uğraşı (%)	Memur	15,2
	İşçi	7,3
	Esnaf	1,6
	Öğrenci	61,9
	İşsiz/çalışmıyor	12,1
	Diğer	2
Aylık gelir (%)	2000 ve altı	58,6
	2001-4000	23
	4001-6000	11,5
	6001 ve üstü	7
Yaşadığı yer (%)	Büyükşehir	49,3
	İl	24,3
	İlçe/kasaba	20,2
	Mezra/köy	6,2
Yaşamının büyük bölümünü geçirdiği yer (%)	Büyükşehir	47,9
	İl	23,9
	İlçe/kasaba	21,1
	Mezra/köy	7,1

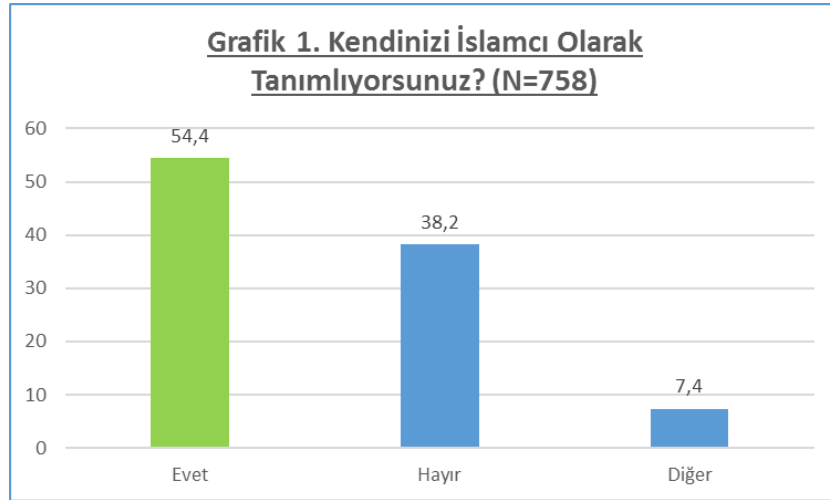
Gençlerin büyük bir kısmı, hayatının önemli bir bölümünü il ve büyük şehirde (yüzde 72) geçirmiş olup halen yüzde 74'ü bu tip yerleşim yerlerinde yaşamaktadır. Bu demektir ki, bu çalışmada daha çok kentli gençlerin dini kimlikleri ve mezhepsel tutumları mercek altına alınacaktır.

Bulgular

Bu çalışma temsili bir karakter taşımamakla birlikte, İslamcı gençlerle diğerleri arasında yapılacak karşılaştırmalar sonucunda İslamcı gençliğin nerede durduğu konusunda bir fikir vereceği düşünülmektedir. Bu sebeple, bulgular kısmında gençler ilk önce "İslamcı" olup olmadıklarına göre ayrıştırılıp, diğer konularda bu ayrıştırma temel alınarak bir karşılaştırma yapılacaktır.

İslamcı Gençlerin Profili

Çalışmamızda gençleri, "İslamcı" olup olmadıklarına göre analiz etme ve karşılaştırma esas çıkış noktamız olduğu için, katılımcıların kendilerini nasıl tanımladıklarıyla başlamak yerinde olacaktır. Aşağıdaki grafikten anlaşılacağı üzere, katılımcıların yarısından biraz fazlası (yüzde 54,4) kendini İslamcı olarak tanımlamaktadır. Geriye kalan yüzde 38,2'i kendini "İslamcı" olarak tanımlamamıştır. Küçük bir kesim (yüzde 7,4) ise, kendini başka biçimlerde tanımladığı için çalışmada analiz dışı bırakılmıştır.



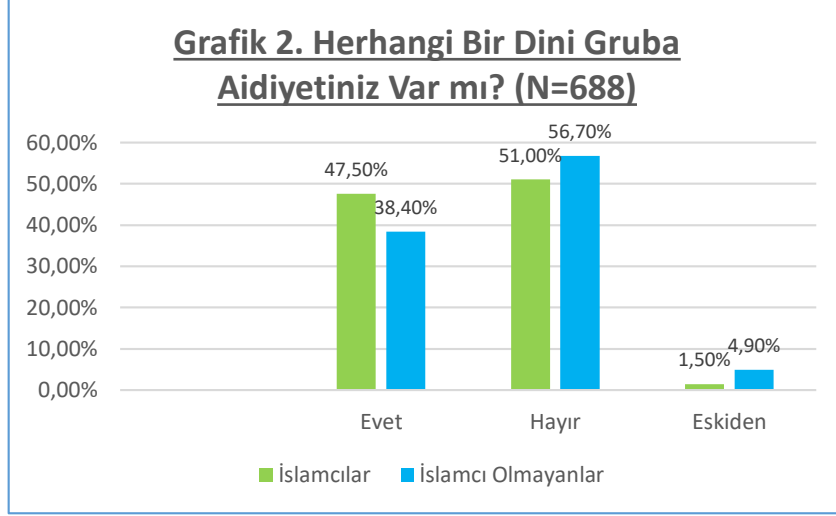
İslamcı gençlerin profilini incelediğimizde yüzde 70'inin kadın olması dikkat çekicidir. Doğal olarak gençlerin çoğunluğu öğrenci (yüzde 60) ve bekâr (yüzde 78,5) statüsünde olup öğrencilerin yüzde 49'u üniversite, yüzde 41'i lise düzeyinde öğrenim görmüş ya da görmektedir. Bu statüye bağılı olarak yarısından biraz fazlasının (yüzde 54) aylık gelir durumu 2000 TL ve altındadır. Yüzde 25'i ise, 2001 TL ile 4000 TL arasında değişen bir gelir beyanında bulunmuştur.

Yerleşim yeri açısından İslamcı gençlerin büyük bir kısmı, yaşamının büyük bir bölümünü büyükşehir (yüzde 44,3) ve illerde (yüzde 24,5) geçirmiştir. Bu gençlerin yüzde 70'i halen büyükşehir (yüzde 45) ve illerde (yüzde 25) hayatını sürdürmektedir.

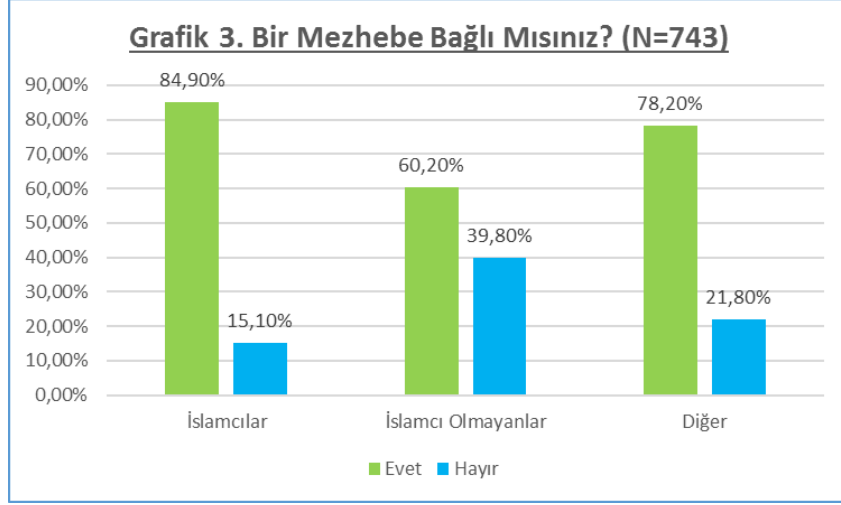
Bu veriler topluca değerlendirildiğinde, İslamcı gençlerin, özetle eğitimli ve kentli bir profile sahip oldukları söylenebilir. Yaş grupları bakımından da, 17-22 (yüzde 48) ile 23-28 yaş (yüzde 35,5) grupları arasında bir yoğunluk söz konusudur.

Katılımcı Gençlerin Dini Kimlikleri

Katılımcı gençlerin dini kimlik ve aidiyetleri iki noktada yoklanmıştır. İlk olarak bir dini gruba aidiyetlerinin olup olmadığı belirlenmeye çalışılmıştır. Grafik 2'den görüleceği üzere İslamcı gençler, İslamcı olmayanlara kıyasla kısmen daha fazla (yüzde 47,50) bir dini gruba aidiyeti olduğunu belirtmektedir. Bununla birlikte İslamcı olmadıkları halde yüzde 38,40 oranında katılımcı gençlerin dini aidiyetlerinin olması dikkat çekicidir. Bu veriler dini aidiyetin İslamcılıkla sıkı bir bağlantı içinde olmadığını göstermektedir. Dini aidiyeti olmayanlar, her iki kesim arasında da çoğunluğu oluşturmaktadır.



İkinci olarak gençlerin bir mezhebe bağlı olup olmadıkları yoklanmıştır. Araştırmada itikadi veya fıkhi anlamda bir ayırım yapılmamıştır, buna gerek de duyulmamıştır. Burada sağduyu bilgisi esas alınarak örtük olarak fıkhi mezhep kastedilmiştir. Çünkü Türk toplumunda günlük hayatta mezheple ilgili bir soru, genellikle fıkhi bir anlam çerçevesinde sorulmaktadır. Bu noktada gençlerin büyük çoğunluğu, İslamcı olsun ya da olmasın, kendilerini bir mezhebe bağlı görmektedir. Bununla birlikte, Grafik 3’de görüldüğü üzere bir mezhebe bağlı olmadığını söyleyen gençlerin oranı (yüzde 39,80), İslamcı olmayanlar arasında daha fazla orandadır. Oysa bu oran İslamcı gençler arasında çok küçüktür (yüzde 15,10). Bu veri, mezhepler konusunda İslamcı olmayan gençlik kesiminde bir kayma yaşandığına dair bir ipucu olarak okunabilir.

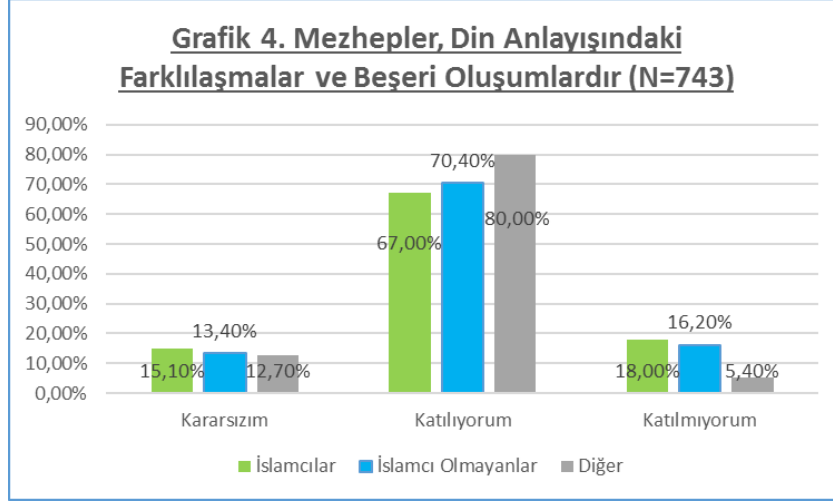


Bu veriler birlikte değerlendirildiğinde dini grup aidiyeti ve mezhepsel bağlılık, İslamcı gençleri tanımlayıcı değişkenler olmaktan uzak görünmektedir. Oysa kamuoyunda İslamcı gençlerin mutlaka tarikat ve cemaat ehli olduğu şeklinde bir imaj bulunmaktadır. Bu imaj, bir gerçekliği ifade etmekten ziyade kurgusal bir etiket olarak değerlendirilmelidir.

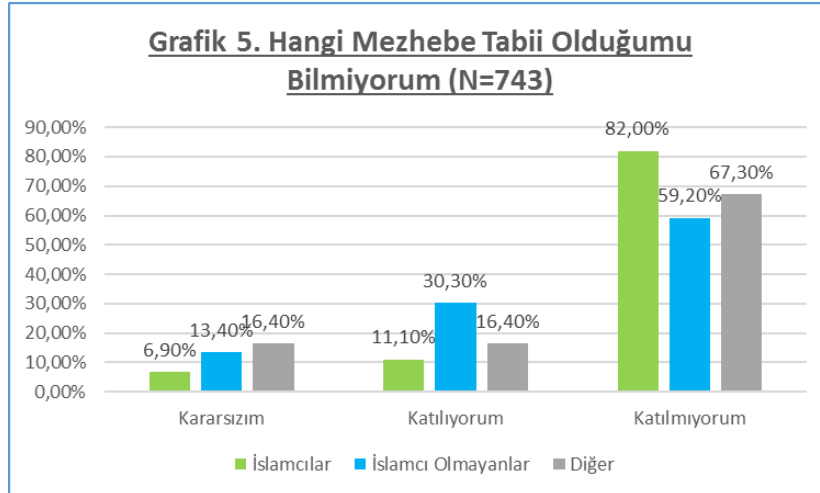
Gençlerin Mezhep Algısı ve Tutumları

Katılımcı gençlerin mezheplere ilişkin tutum ve anlayışlarını anlamamanın ilk adımı, onların mezhep olgusunu nasıl tanımladıkları ya da gördükleridir. Araştırmada bir mezhep tanımı yapılmış ve bu tanıma katılıp katılmadıkları sorulmuştur. Bu tanıma göre “Mezhepler, din anlayışındaki farklılaşmalar ve beşeri oluşumlardır.” Bu önermeye, İslamcı olsun olmasın gençlerin çoğunluğu “katılıyorum” cevabını vermiştir. Kararsızlar kadar önermeye katılmayanlar da azınlıkta kalmaktadır.

Gençlerin ilk etapta böyle bir tanımı paylaşmaları önemli bir bulgudur, çünkü mezheplerin “din anlayışlarındaki farklılaşmalar” ve “beşeri oluşumlar” olarak algılanması izafi bir bakışı mümkün kılmaktadır. Böyle bir bakış açısından hareketle mezhepleri mutlaklaştırmak veya kutsallaştırmak pek mümkün gözükmemektedir.

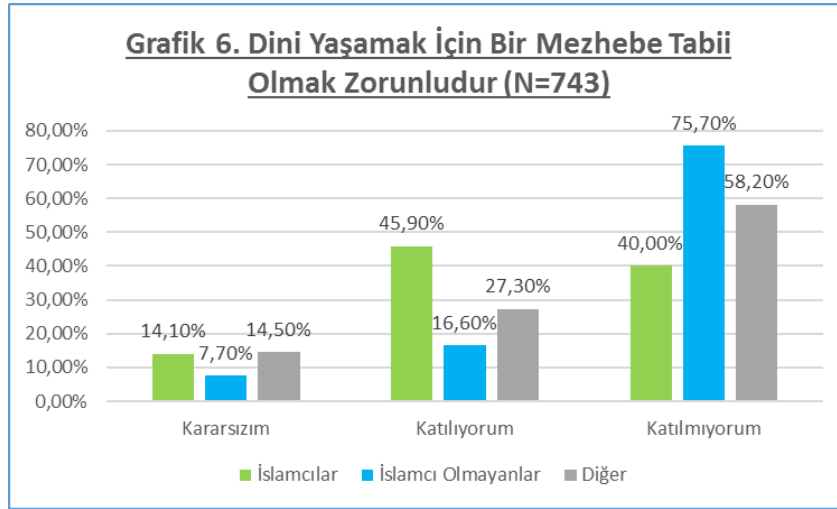


Peki, gençler hangi mezhebe tabii olduklarını biliyorlar mı? Aşağıdaki grafikten anlaşılacağı üzere “Hangi mezhebe tabii olduğumu bilmiyorum” şeklindeki bir önermeye katılmadıklarını belirtmektedirler. Özellikle İslamcı gençler hangi mezhebe mensup oldukları konusunda daha emin görünmektedirler. İslamcı olmayan gençlerin yüzde 30,30’u, bunun aksine hangi mezhebe mensup olduklarına dair bir bilgiyi önemsiz bulmaktadır.

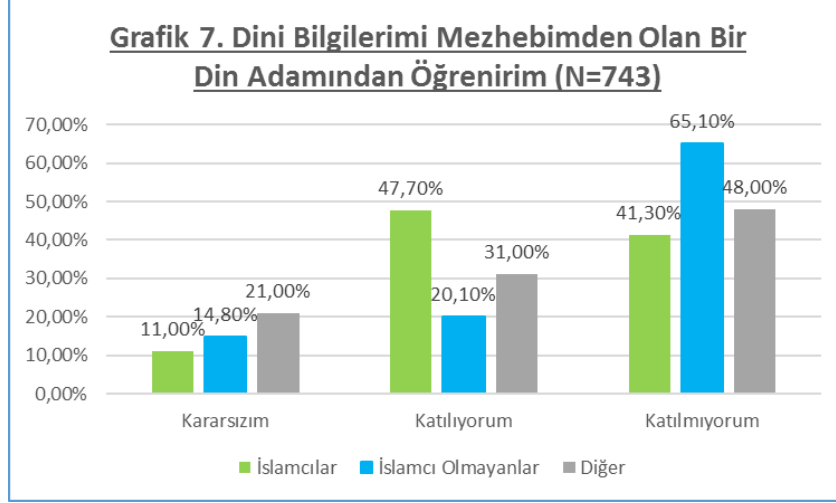


Gençlerin mezhep olgusunu dini anlayıştaki farklılaşma ve beşeri oluşumlar olarak görmesi, mezhep olgusuna izafi bir perspektiften bakmalarını kolaylaştırmaktadır. Eğer mezhepler beşeri bir oluşumlar ise din olgusuyla özdeş olamazlar ve dolayısıyla dini yaşamak için illa mezhebe uymak veya bağlanmak şart değildir! Gerçekten de bu böyle midir?

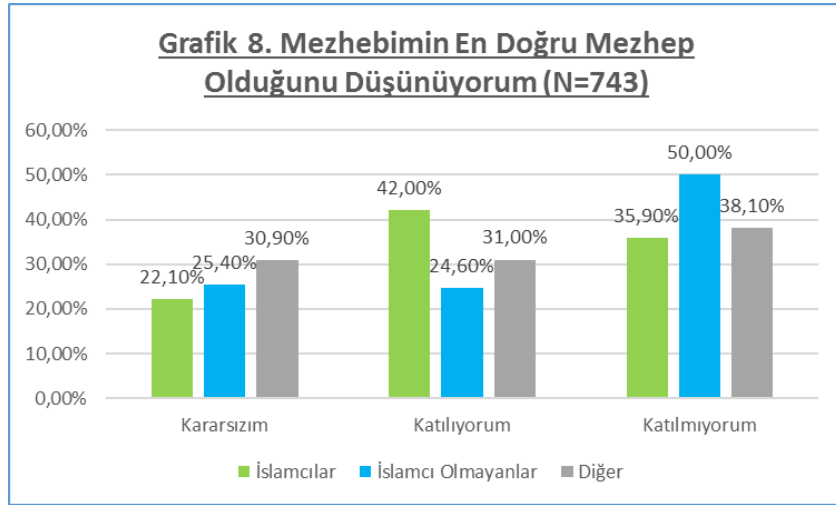
Katılımcı gençler kendi mezheplerinin farkında olmakla birlikte, dini yaşamak için bir mezhebe tabii olmanın zorunlu olduğuna katılmamaktadırlar. Bu konuda İslamcı olmayan gençler daha yüksek bir oranda (yüzde 75,70) bu görüşü dillendiriyorlar. İslamcı gençler ise, tam olarak ikiye bölünmüş durumdadır. Yüzde 46'ya yakını zorunlu olduğunu düşünürken, yüzde 40'a yakın zorunlu olmadığını inanıyor.



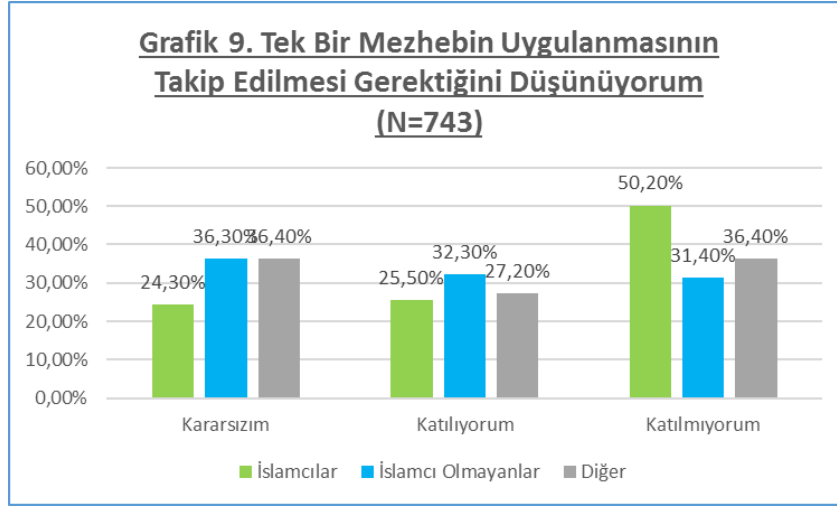
Gençler dini bilgilerini nereden öğrenmeyi tercih etmektedirler? Mezhep konusunda gençler esnek bir görüşe sahiptirler, bu onların dini bilgileri başka bir mezhebe mensup birinden öğrenmelerini kolaylaştırıcı bir etken olmalıdır. Aşağıdaki grafik bu noktada bize bilgi vermektedir. “Dini bilgileri kendi mezhebimden birinden öğrenirim” şeklinde yapılmış olumlu bir önermeye İslamcı olmayan gençlerin çoğu katılmamaktadır. Onlar dini bilgileri başka mezhep imamlarından da öğrenmeye yatkın görünmektedirler. Bu noktada kendini İslamcı olarak niteleyenlerin çoğunluğu (yüzde 47,70'a karşılık yüzde 41,30'u) olumlu önermeye katılmakla, daha mezhepçi bir eğilim sergilemektedir.



Gençlerin gerçekten mezhepçi olup olmadıklarını tespit etmek için çalışmada, onlara daha net bir soru yöneltilmiştir. Bu soru, “Mezhebimin en doğru mezhep olduğunu düşünüyorum” şeklindedir. Aşağıdaki grafikten anlaşılacağı üzere, İslamcı gençlerin çoğu (yüzde 35,90’a karşılık yüzde 42) bu önermeye katılarak mezhepçi bir eğilim ortaya koymuştur. İslamcı olmayan gençler bu konuda daha esnek ve hoşgörülü bir tutum içindedir. Bu önerme karşısında kararsız kalan kişilerin oranının yüksek olması dikkat çekicidir.



Mezhepler konusunda düşünce ve inanç kadar uygulamada önemli bir noktadır. Gençler arasında “Tek mezhep izlenmeli” görüşü ne kadar ağır basmaktadır?

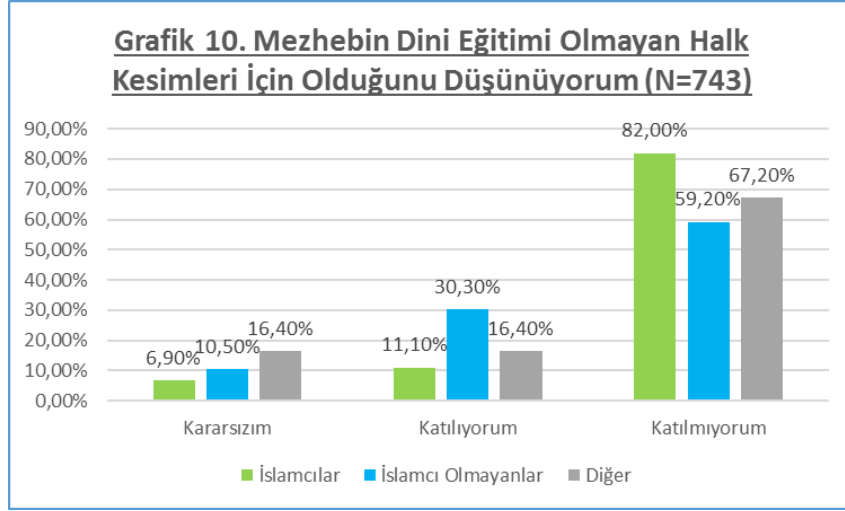


Yukarıdaki grafikten anlaşılacağı üzere, bu önerme karşısında gençler tam bir bölünmüşlük hali yaşamaktadırlar. Kararsızların oranı yüksek olduğu gibi önermeye katılanlarla katılmayanlar da ikiye bölünmüş durumdadırlar.

İslamcı gençler, bir önceki grafikte kendi mezheplerinin “en doğru” mezhep olduğu görüşünde daha kesin ve net bir görüşe sahip iken, uygulamada başka mezheplerin görüşlerine açık olduklarını belirtmektedirler. Yüzde 50 civarında bir kesim önermeye katılmaz iken, yüzde 25,50’si (yani dörtte biri) tek bir mezhebin görüşlerinin uygulanmasını savunmaktadır. İslamcı olmayan gençler ise yarı yarıya bir bölünmüşlük içindedirler.

Mezhepler ve içtihatler söz konusu olduğunda, İslami literatürde havas (seçkin) ile avam (halk) arasında bir ayrım yapılagelmiştir. Bu ayrıma göre özellikle halkın müçtehit imamları ve âlimleri izlemesi gerektiğine dair görüşler belirtilmiştir. Bu görüş gençler arasında ne kadar bilinmektedir ve gençler “dini eğitimi olmayan halk” ile mezhep olgusu arasında bir bağlantı kurmakta mıdır? Aşağıdaki grafik bu konuda gençlerin kanaatlerini yansıtmaktadır. Buradan anlaşılacağı üzere, gençlerin çoğunluğu bu görüşe katılmamaktadır. Özellikle İslamcı gençler ağırlıklı olarak katılmamaktadır. İslamcı olmayan

gençler arasında ise bu görüş üçte bir oranında kabul görüşmüş durumdadır.

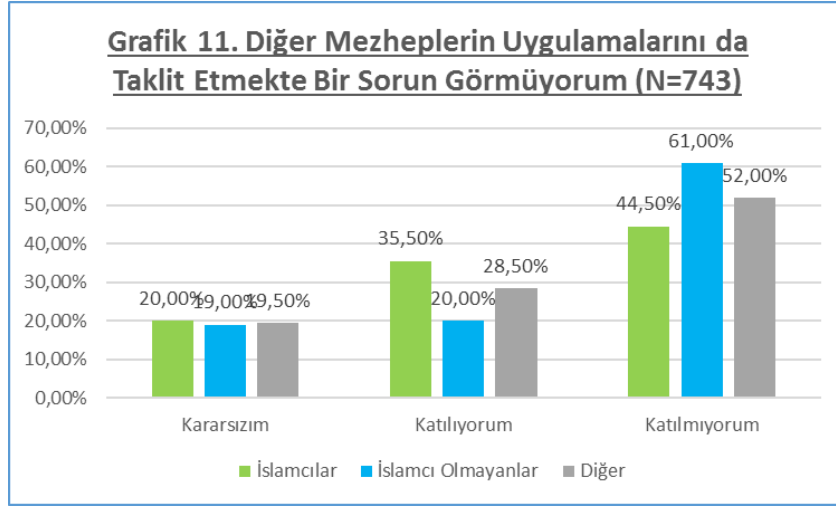


Mezhepsel tutumlarla ilgili veriler topluca değerlendirilirse; İslamcı gençler, mezhep konusunda daha fazla bilgi sahibi, mezhebe tabi olmanın zorunlu olduğunu düşünen ve dini bilgileri kendi mezheplerine bağlı imamlardan öğrenmek gerektiğine inanan gençlerdir. Daha da önemlisi, İslamcı gençler kendi mezheplerinin “en doğru” olduğunu inanmaktadırlar. Bununla birlikte uygulamada başka mezheplere de uyulmasına esnek yaklaşmaktadırlar. İslamcı olmayan gençler, tüm bu konularda daha serbest ve hoşgörülü bir tutuma sahiptirler.

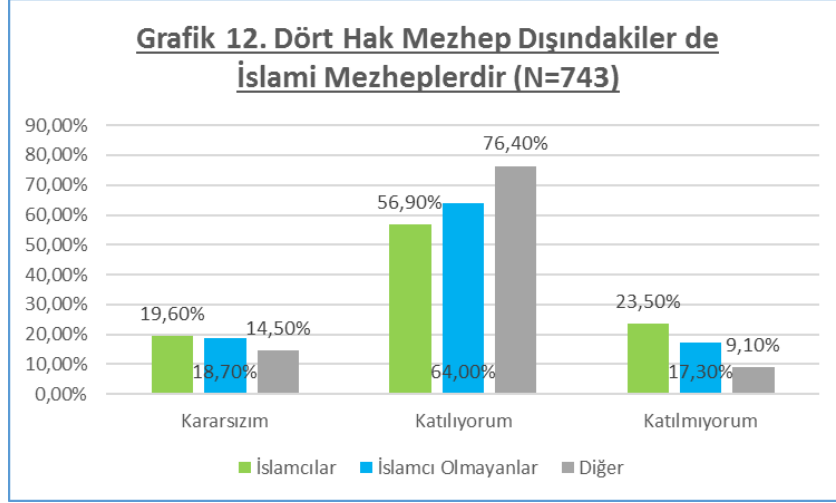
Mezheplerarası İlişkiler Konusunda Gençlerin Yaklaşımları

Mezhep konusundaki kanaat ve tutumlar, aynı zamanda başka mezheplerle ilişkileri de belirleyen ve kapsayan bir boyut içermektedir. Genel olarak şu söylenebilir: Kendi mezhebini en doğru ve üstün kabul eden bir kişi, diğer mezheplere her zaman düşmanca davranmasa da onların görüşlerini izlemekten kaçınır ve kendi mezhebinin görüşlerinin dışına çıkmamaya özen gösterir. Gençlerin diğer mezheplerle ilişkilerini anlamak için üç adet önerme sunulmuştur. İlk önerme şudur: “Din anlayışına uygun olduğu zaman diğer mezheplerin uygulamalarını da taklit etmekte bir sorun görmüyorum.”

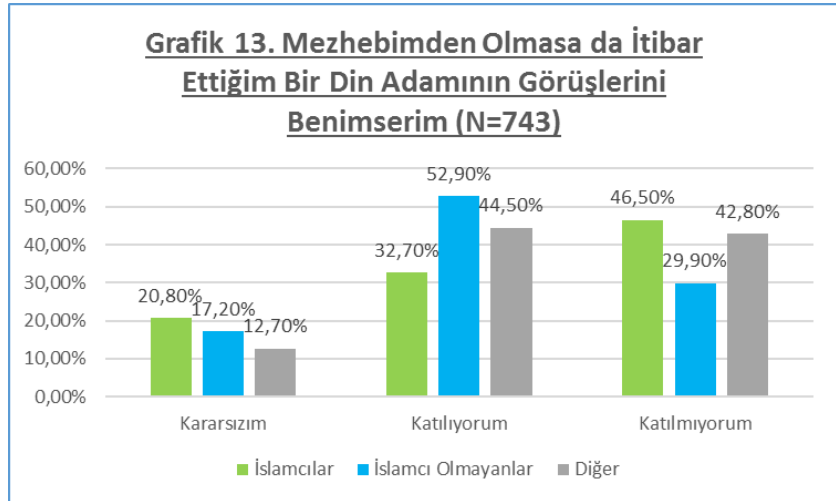
Bu önermeye, İslamcı olsun olmasın, gençlerin çoğu, katılmadığını ifade etmektedir. Bununla birlikte İslamcı gençler daha fazla olmak üzere, başka mezheplerin uygulamalarını taklit etmeyi sakıncalı bulmamaktadır. İslamcı olmayanlara kıyasla İslamcılar (yüzde 35,50) bu konuda daha cesaretli görünmektedir. Öte taraftan gençlerin yüzde 20'ye yakını kararsız olduklarını belirtmektedir.



Sünni kesimde geçerli olan bir anlayışa/söyleme göre İslam içinde sadece “4 hak mezhep” bulunmaktadır. Bunların dışındakiler batıl, yani geçersiz mezheplerdir. Bu görüşün gençler arasında ne kadar popüler olduğunu anlamak için “Dört hak mezhep dışındaki mezhepler de İslam dininin mezhepleridir” şeklinde bir önerme sunulmuştur. Aşağıdaki grafikten anlaşılacağı üzere gençlerin çoğunluğu dört hak mezhep dışındakileri de “İslami” bulmaktadır. Bu konuda oldukça hoşgörülü bir tutum sergilendiğini söylemek mümkündür. Bu görüşe katılmayan İslamcılar, yüzde 23,50 kadar bir oranda kalmaktadır.



Son olarak gençlere başka mezheple ilişkiler bağlamında, “Kendi mezhebimden olmasa da itibar ettiğim bir din adamının görüşlerini benimsemekte bir sorun görmüyorum” şeklinde bir önerme sunulmuştur. Aşağıdaki grafikten anlaşılacağı üzere bu konuda gençler tam bir bölünmüşlük hali yaşamaktadırlar. Bu önermeye katılmayan İslamcı gençlerin oranı (yüzde 46,50), katılanların oranından (yüzde 32,70) yüksek görünmektedir. Bu konuda İslamcı olmayan gençler daha hoşgörülü bir tutuma sahiptirler.

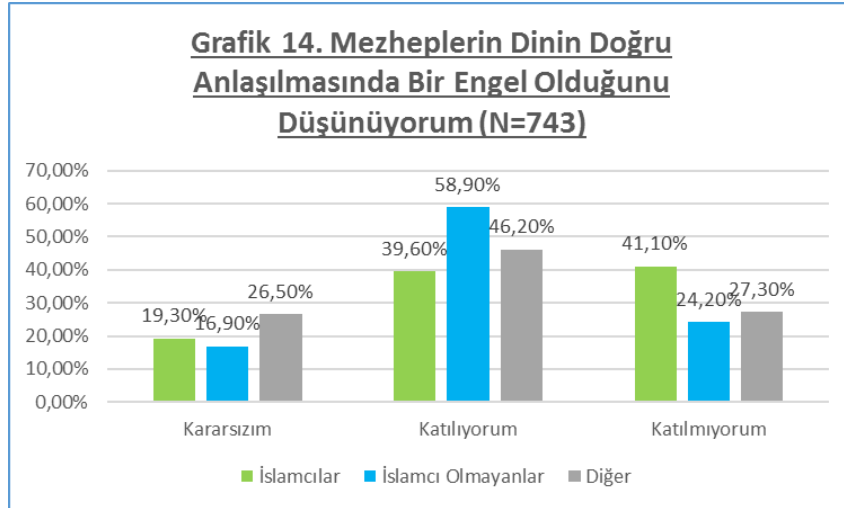


Mezhepler arası ilişkilere yaklaşımda İslamcı gençlerin bağnaz bir tutuma sahip oldukları söylenemez. Çoğunluk “4 hak mezhep dışındakileri” “İslami” bulmakla kalmıyor, mezheplerinden olmayan ama itibar ettikleri din âlimlerinin görüşlerini benimsemekten kaçınmıyor. Bununla birlikte diğer mezheplerin uygulamalarını taklit etme konusunda daha çekimsiz bir tavır sergilemektedir.

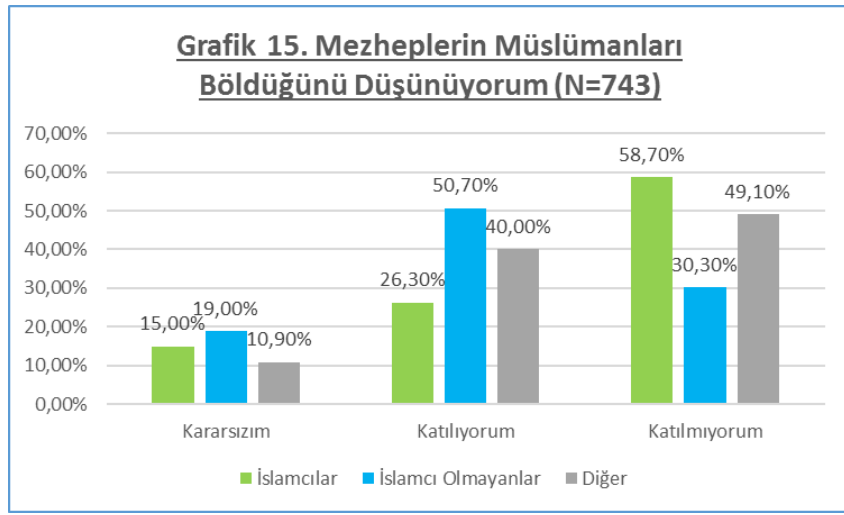
Gençlerin Mezhep Olgusuna Yönelik Eleştirileri

Mezhepler, dinler tarihinin bir gerçeği olmakla birlikte zaman zaman eleştirilere de konu olmuşlardır. Özellikle çağımızda aydınlar ve gençler mezheplerin dinin standart bir anlatımı olarak kabul edilip başka yorumlara imkân tanımadığı için dinde statikleşmeye yol açtığını ileri sürmektedirler. Mezheplerin güncellenmesi bir sonraki başlıkta ele alacağımız bir konu olacaktır ama bundan önce gençlerin popüler mezhep eleştirilerine ne kadar katılıp katılmadıklarını ele almak yerinde olacaktır. İlk popüler eleştiri dinin anlaşılmasıyla ilgilidir: “Mezheplerin dinin doğru anlaşılmasında bir engel olduğunu düşünüyorum.”

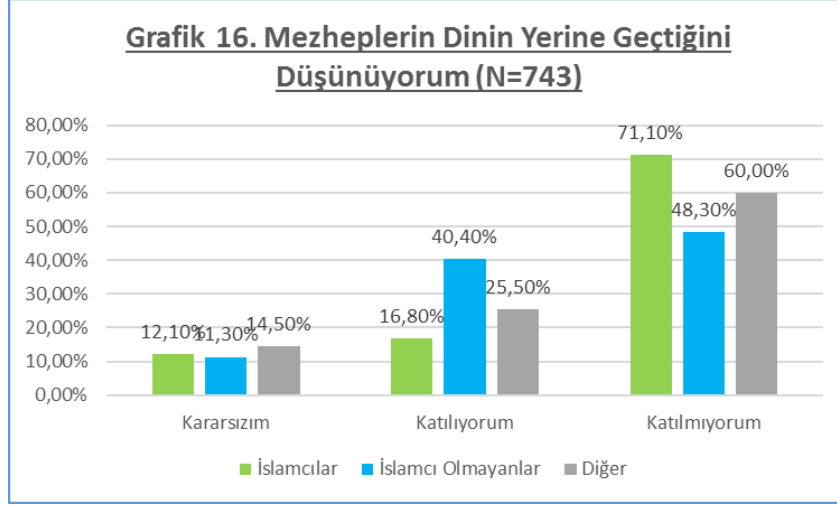
Aşağıdaki grafikten anlaşılacağı üzere bu önermeye, İslamcı olsun ya da olmasın, gençlerin önemli bir kesimi katılmaktadır. İslamcı gençler bu noktada yarı yarıya bölünmüş görünmektedir. İslamcı olmayanlar daha yüksek oranda (58,90) bu önermeye destek vermektedirler.



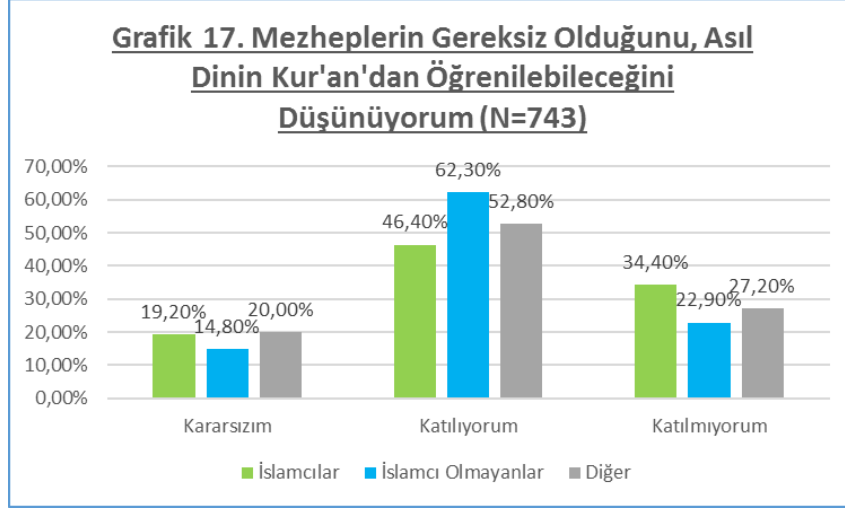
Bir başka popüler iddia, mezheplerin Müslümanlar arasında bölünmeye sebep olduğu fikridir. Bu noktada “Mezheplerin Müslümanları böldüğünü düşünüyorum” önermesiyle gençlerin tepkisi ölçülmüştür. Aşağıdaki grafikten anlaşılacağı üzere, bu fikre İslamcı gençlerden ziyade İslamcı olmayan gençler katıldıklarını belirtmektedir. Bununla birlikte İslamcı gençlerin de üçte birine yakın bir bölümü (yüzde 26,30) bu önerme doğrultusunda düşünmektedir.



Daha radikal bir eleştiri mezheplerin dinin yerini aldığı ve insanların mezheplerini dinleriyle özdeşleştirdikleri şeklindedir. Bu söylemi ölçmek üzere şu önerme yapılmış ve gençlere sunulmuştur: “Mezheplerin dinin yerine geçtiğini düşünüyorum.” Bu önermeye gençlerin çoğunluğu katılmamakla birlikte, İslamcı olmayan gençlerin yüzde 40,40’ı katıldığını beyan etmektedir. İslamcı gençlik içinde ise sadece küçük bir grup (yüzde 16,80) böyle düşünmektedir.



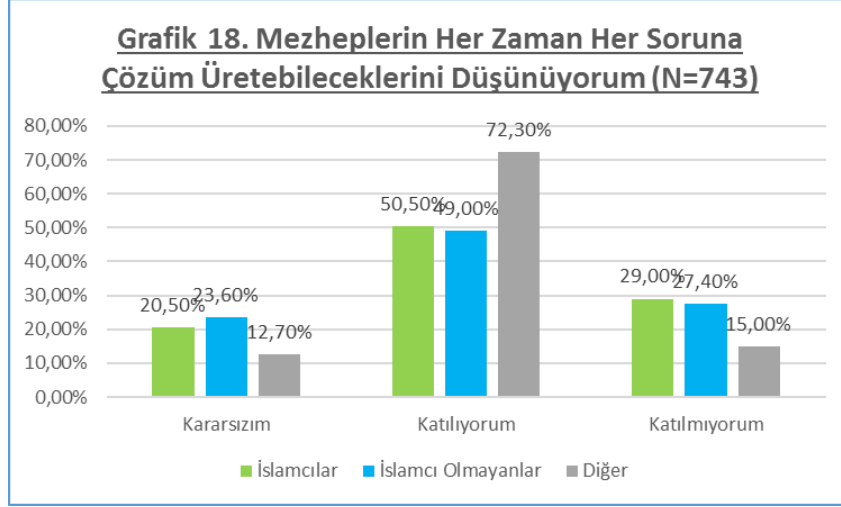
Son olarak mezheplerin gerekli olup olmadığı noktasında bir önerme gençlere sunulmuş ve kamuoyunda “mezhepsizlik” olarak telaffuz edilen fikrin gençlik tabanında ne kadar yer bulduğu yoklanmıştır. “Mezheplerin gereksiz olduğunu, asıl dinin Kur’an’dan öğrenilebileceğini düşünüyorum” şeklindeki önerme, aşağıdaki grafikten anlaşılacağı üzere gençler arasında geniş bir yankı bulunduğunu göstermektedir. İslamcı gençlerin yüzde 46,40’ı bu önermeye katılırken, İslamcı olmayan gençlerin yüzde 62,30’u destek vermektedir. Bu veri, geçen yüzyılda İslamcılarının “öze dönüş” olarak ifade ettikleri ve tarihsel din formlarını bir kenara koymak gerektiğini ifade eden düşüncenin, İslamcı olsun olmasın gençler arasında yer tuttuğunu göstermektedir.



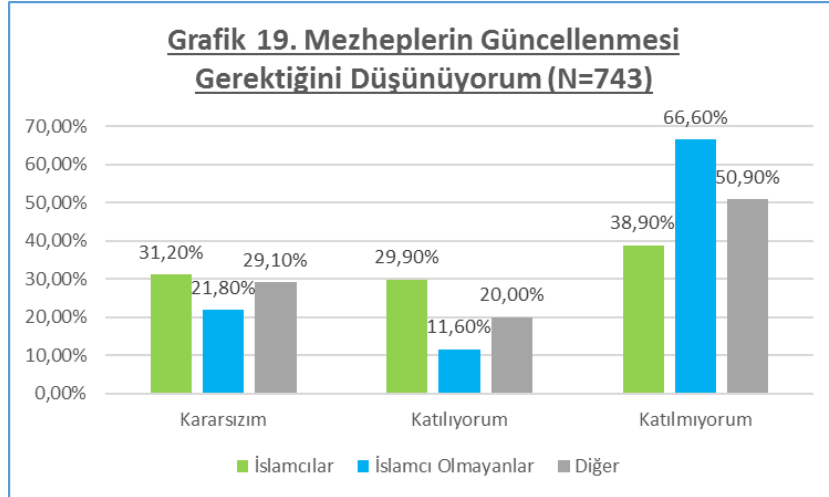
Mezheplere eleştiri anlamında yapılan önermeler karşısında İslamcı gençlerin daha çekimser kaldıkları söylenebilir. Dinin doğru anlaşılmasında mezheplerin engel olduğuna dair görüşe katılımda İslamcı gençler tam bir bölünmüş içinde bulunmaktadır. Çoğunluk, mezheplerin bölünmeye yol açtığı fikrini onaylamadığı gibi dinin yerine geçtiğine de inanmıyor. Tüm bu konularda İslamcı olmayan gençlik daha cesaretli eleştiriler yapmaktadır. İslamcı olan ve olmayan gençler bir noktada buluşuyorlar: Mezhepler gereksizdir, asıl dini Kur'an'dan öğrenilebilir. Çoğunluk, böyle düşünmekle birlikte İslamcı gençlerin üçte biri bu görüşe katılmamaktadır.

Mezheplerin Güncellenmesine Dair Gençlerin Görüşleri

Mezhepler, âlimlerin görüşleri anlamına gelen “içtihatler”le oluşmuş yapılardır. Kaynaklarının bir kısmı ilahi olsa da, çıkarımlar beşeri çabalarla gerçekleştiği için mezhepler “beşeri oluşumlar”dır. 19. yüzyıldan itibaren İslamcılık, “içtihat kapısı”nın açılmasını savunan entelektüel bir hareket olarak doğmuştur. Kendisini “İslamcı” olarak tanımlayan ve bu entelektüel geleneğe yaslanan gençler ne kadar yenilenmeye açık bir duruş sergilemektedir? Çalışmada mezheplerin dinamik yapısına işaret eden iki soru üretilmiş ve bunlar gençlere önermeler şeklinde sunulmuştur. Önermelerden birisi, “Mezheplerin her zaman her soruna çözüm üretebileceklerini düşünüyorum” şeklindedir.



Bu önermeye İslamcı gençlerin yüzde 50,50'si katılırken, yüzde 29'u katılmadıklarını belirtmektedir. İslamcı olmayan gençlerin de benzer şekillerde tepki verdikleri dikkate alınırsa İslamcı gençlerin konumu ayrıcalıklı bir konum sayılmaz. Bu önerme karşısında kararsız olanların da önemli bir yekûn (yüzde 20-23) tuttukları görülmektedir. Demek ki henüz bu konuda açık bir görüşe sahip olmayan gençler de mevcut bulunmaktadır.



İkinci önerme, mezheplerin güncellenme meselesini içermektedir. Son yıllarda siyaset ve kamuoyunda tartışılan bu konu, “Mezheplerin görüşlerinin güncellenmesi gerektiğini düşünüyorum” şeklindeki bir önermeyle ifade edilmiştir. Yukarıdaki grafikten anlaşılacağı üzere İslamcı olsun ya da olmasın gençlerin büyük bir kısmı bu önermeye katılmadığını belirtmektedir. Bununla birlikte bu önermeye katılanlar arasında, yüzde 30’a varan bir oranla İslamcı gençler başı çekmektedir.

Çağdaş sorunlarla baş etme konusunda İslamcı gençlerin çoğu mezheplerin çözüm üretebileceklerini düşünmektedir. Bu soruya verilen olumlu cevap, mezheplerin güncellenmesi gerektiğine dair görüşe elbette sıcak bakmayacaktır. Nitekim bu yöndeki önermeye İslamcı gençler pek katılmamaktadır. Bununla birlikte İslamcı gençlerin üçte birine yakınının taraftar olması, yenilikçi bir kanadın da varlığını göstermektedir.

Sonuç

Sağlıklı bir değerlendirme için ilk önce, ölçüm yaptığımız dört alanda İslamcı gençlerin diğer gençlerden ne kadar farklılaştıkları belirlenerek araştırmanın ana sorusuna cevap verilecektir. Daha sonra geleneksel düşünceden ne kadar sapma olduğu ve bu sapmanın hangi gençlik kesiminde daha fazla olduğu belirlenecektir.

Bulgular dikkatle incelendiğinde İslamcı gençlerle diğerleri arasında dört noktada bir ayrışma olduğu görülmektedir. Bu dört nokta üç alanda karşımıza çıkmaktadır. Başka bir deyişle gençler özellikle mezhep algısı ve tutumları, mezheplere yönelik eleştiriler ile mezheplerin güncellenmesine dair tartışmalarda ayrışmaktadırlar. Mezheplerarası ilişkiler konusunda daha çok bir ittifak söz konusudur.

İlk ayrışma mezhebe tabi olmanın zorunluluğu hakkındadır. Bu noktada İslamcı gençler, diğer gençlere kıyasla daha tutucu bir eğilim sergilemektedir. Bu gençlere göre “Dini yaşamak için bir mezhebe tabii olmak zorunludur.” Bu fikre katılan İslamcı gençlerin oranı yüzde 46 iken, İslamcı olmayan gençlerin oranı yüzde 76’a çıkmaktadır.

İkinci ayrışma, kendi mezhebine bakış konusunda karşımıza çıkmaktadır. “Mezhebimin en doğru mezhep olduğunu düşünüyorum” önermesine İslamcı gençlerin yüzde 42’si katılırken, İslamcı olmayan gençlerin yüzde 50’si katılmamaktadır. Bununla birlikte yüzde 6 puan fark büyük bir fark değildir.

Üçüncü ayrışmayı, mezheplerin Müslümanları bölüp bölmediği noktasında görüyoruz. “Mezheplerin Müslümanları böldüğünü

düşünüyorum” önermesine İslamcı gençlerin sadece yüzde 26,30’u katılırken, İslamcı olmayan gençlerin yüzde 50,70’i katılmaktadır.

Son olarak mezheplerin güncellenmesi konusunda İslamcı olmayan gençler daha çekimser bir tavır ortaya koymaktadır. “Mezheplerin güncellenmesi gerektiğini düşünüyorum” önermesine İslamcı gençlerin 30’a yakını katılırken, İslamcı olmayan gençlerin sadece yüzde 11,60’i katılmaktadır.

Bu dört konu temelinde bir değerlendirme yapacak olursak, İslamcı gençler daha fazla geleneksel ve tutucu bir eğilim içindeyken, İslamcı olmayan gençler daha rahat ve serbest bir tutum sahibidirler. Başka bir deyişle geleneksel düşüncelerden daha fazla sapma eğilimi göstermektedirler.

İslamcı gençler ile diğerleri arasındaki karşılaştırmayı bir tarafa bırakıp genel anlamda geleneksel düşüncelerden hangi noktada gençlerin ayrıldıklarına baktığımızda, pek çok konuda İslamcı olmayan gençlerin alışıldık görüşlerin dışına çıktıklarını görüyoruz. İslamcı olmayan gençlerin yüzde 76’sı dini yaşamak için bir mezhebe tabi olmayı zorunlu görmüyor, yarıdan biraz fazlası kendi mezheplerinden olmasa da itibar ettiği bir din adamını taklit edebileceğini düşünüyor, yarısı mezheplerin Müslümanları böldüğüne inanıyor, yüzde 71’i mezheplerin dinin yerine geçtiğini düşünüyor, yüzde 62’si mezheplerin gereksiz olduğunu, asıl dinin Kur’an’dan öğrenilmesi gerektiğini savunuyor ve yüzde 61’i diğer mezheplerin uygulamalarını taklit edebileceğini belirtiyor.

İslamcı olmayan gençlerin bu görüşlerine bakıldığı zaman onların geleneksel düşünceleri paylaşmadıkları ve özellikle mezhepler konusunda çok esnek ve yenilikçi düşüncelere sahip oldukları söylenebilir. Ayrıca mezhepler arası ilişkiler konusunda da oldukça hoşgörülü bir tavra sahip oldukları görülmektedir. Eğer bu gelişmeler, gelenekten sapma anlamında bir endişe konusu ise en çok İslamcı gençler arasında mezheplere karşı eleştirel bir tavır olduğu anlamına gelmektedir.

İslamcı gençler ile İslamcı olmayan gençler sadece üç noktada ortak bir fikre sahiptirler. İlk olarak pek çoğu “4 hak mezhep” söylemine katılmıyorlar. Ehl-i Sünnet’in dört hak mezhebinin dışındakileri de “İslami” mezhep olarak görüyorlar. İkinci olarak her iki grup da dinin anlaşılmasında mezheplerin sorun yarattığına inanıyorlar. Son olarak mezheplerin her zaman çözümler üretebileceği noktasında pozitif bir yaklaşımı dillendiriyorlar.

Tüm bu bulgular, gençler (özellikle de İslamcı olmayan gençler) arasında mezheplerin tabu olmadığını, artık tartışmalı bir mesele haline geldiğini göstermektedir. Bununla birlikte bu bulgular gençlerin mezhep olgusu hakkında her zaman net düşüncelere sahip

oldukları anlamına gelmiyor. Mezhepleri beşeri oluşumlar ve farklılaşmalar olarak gördükleri halde onların çağımızda güncellenmesi meselesine pek sıcak bakmamaktadırlar. Bu noktada mezhepleri tabulaştırma eğilimleri olduğu söylenebilir.

Kaynakça

- Büyükkara, Mehmet Ali. *Çağdaş İslami Akımlar*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Dilekli, Zeynep. *Kendini Dindar Olarak Tanımlayan Gençlerin Aile Algısı Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma: Afyonkarahisar İli Örneği*. Afyonkarahisar: Afyon Kocatepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Ertit, Volkan. *Endişeli Muhafazakârlar Çağı*, Ankara: Orient Yayınları, 6.Baskı, 2020.
- Evkuran, Mehmet. "Çağdaş İslam Düşüncesinde "Mezhep" Krizi: Mezheplerin Dinsel/Teolojik Meşruiyeti ve Sosyolojik Anlamı Üzerine", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 13/2. (2015), 615-633.
- Gerçek Hayat, "Anne Ben Deist Oldum". Erişim 29 Ekim 2020. <http://www.gercek hayat.com.tr/dosya/anne-ben-deist-oldum/>
- KONDA, "Biz Kimiz?". Erişim 29 Eylül 2020. https://konda.com.tr/wp-content/uploads/2017/02/2008_04_KONDA_Hayat_Tarzlari.pdf adresinden 29.09.2020 tarihinde alınmıştır.
- Koyuncu, Ahmet Ayhan. *İslamcılık ve Demokrasi*, İstanbul: Pınar Yayınları, 2018.
- Kuş, Elif. *Nicel-Nitel Araştırma Teknikleri*, Ankara: Anı Yayıncılık, 4.Baskı, 2012.
- Öz, Mustafa. *Ana Hatlarıyla İslam Mezhepler Tarihi*, İstanbul: Ensar Yayınları, 5. Basım, 2018.
- Üzüm, İlyas. "Mezhep". *Türkiye Diyanet Vakfı Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 29/526-532, Ankara: TDV Yayınları, 2004.

Summary

In recent sociology studies, the subject of youth emerges as an important field of study. In the process of globalization, it has created important effects and changes in many areas where information is more easily accessible. Religious identity is one of these areas. This article, which aims to understand the way young people perceive their religious identity through the sectarian dimension, comparatively examines the perceptions and attitudes of young people who define themselves as Islamist and those who do not identify themselves as such.

The research targets the 17-35 age group who use social media. The research was carried out through a questionnaire, which is a widely used data collection tool from quantitative research techniques. The survey, which was initiated among young people using social media during the pandemic period, was expanded with the snowball technique. The target audience was tried to be reached through internet and social media tools such as Facebook, Twitter, WhatsApp, Instagram, and Mail, and it was aimed to conduct a survey with 1000 young people. However, despite all efforts, the number of people participating in the survey was limited to 778. Some of the participants were not included in the evaluation process in the survey because they were over 35 years old.

Looking at the participant profile, women (31 percent) are less represented in the research group compared to men (69 percent). The average age of young people is 24 and singles make up the majority. Income status is relatively low. In terms of education, high school and university youth are in a more dominant position. From this point of view, it is understandable that their income status is low. Most of the young people have spent a significant part of their life in provinces and big cities (72 percent), and still 74 percent of them live in such settlements. This means that in this study, the religious identities and sectarian attitudes of urban youth will be discussed.

When the views of the youth participating in the research about the sects are analyzed, it can be said that the Islamist youth are more conservative and traditional than the others. Non-Islamist youth criticize sects on many issues and believe that it would be beneficial to benefit from other sects in particular. In this sense, non-Islamic young people are deviating from traditional views and drifting towards a position that society can worry about.

When the findings are carefully examined, it is seen that there is a divergence in four points between the Islamist youth and the others. These four points appear in three areas. In other words, young people differ in their perceptions and attitudes of sects,

criticisms of sects, and discussions on updating sects. There is more alliance in terms of relations between sects.

The first issue of separation is about the necessity of following the madhhab. At this point, Islamist youth display a more conservative tendency compared to other youth. According to these young people, "It is necessary to follow a sect in order to live a religion." While the rate of Islamist youth who agree with this idea is 46 percent, the rate of non-Islamist youth rises to 76 percent.

The second issue of dissociation comes up with the view of one's own sect. While 42 percent of Islamist youth agree with the statement "I think my sect is the most correct sect", 50 percent of non-Islamist youth disagree. However, the 6 percent score difference does not make a big difference.

We see the third issue of division at the point of whether sects divide Muslims or not. While only 26.3 percent of Islamist youth agree with the statement "I think sects divide Muslims", 50.7 percent of non-Islamist youth agree.

Finally, non-Islamist youth show a more hesitant attitude towards updating sects. While nearly 30 of the Islamist youth agree with the statement "I think the sects should be updated", only 11.6 percent of the non-Islamist youth agree.

If we make an assessment on the basis of these four issues, Islamist youth tend to be more traditional and conservative, while non-Islamist youth have a more relaxed and liberal attitude. In other words, they tend to deviate more from traditional thinking.

When we leave aside the comparison between Islamist youth and others and look at the point at which young people differ from traditional ideas in general, we see that non-Islamist young people go beyond the usual views on many issues. 76 percent of non-Islamist youth do not consider it necessary to follow a sect in order to practice religion, slightly more than half think that they can imitate a cleric they respect even if they are not from their own sect, half believe that sects divide Muslims, 71 percent think that sects replace religion, 62 of them argue that sects are unnecessary, the real religion should be learned from the Qur'an, and 61 percent say that they can imitate the practices of other sects.

Considering these views of non-Islamic youth, it can be said that they do not share traditional thoughts and they have very flexible and innovative ideas, especially about sects. In addition, it is seen that they have a very tolerant attitude towards relations between sects. If these developments are a matter of concern in terms of deviation from

tradition, it means that there is a critical attitude towards sects among Islamist youth.

Islamic youth and non-Islamist youth have a common understanding on only three points. First of all, many do not agree with the "4 right sects" discourse. They see those other than the four right sects of Ahl as-Sunnah as "Islamic" sects. Second, both groups believe that sects create problems in understanding religion. Finally, they express a positive approach to the point that sects can always produce solutions.

All these findings show that sects are not a taboo among young people (especially non-Islamist youth), but are now a controversial issue. However, these findings do not mean that young people always have clear thoughts about the phenomenon of sect. Although they see sects as human formations and differentiations, they do not take kindly to the issue of updating them in our age. At this point, it can be said that there is a tendency to taboo the sects.

ŞEYH MÜFİD'İN EBÜ TÂLİB'İN DİNİ KONUMUNA DAİR GÖRÜŞLERİ

Sheikh Mufid's Thoughts on Abu Tâlib's Religious Situation

Halil İbrahim BULUT*
Cebrail KÜLLÜ**

Öz

Bu makalede, İmâmiyye Şiası'nın önemli âlimlerinden biri olan, İmâmiyye kelâmına akli dâhil eden ve Usûli geleneği başlatan Şeyh Müfid'in İmânu Ebî Tâlib adlı eseri bağlamında – mezhepler arası bir tartışma konusu olan- Ebû Tâlib'in dinî konumu ele alınmıştır. İlk olarak söz konusu risalenin müellifi olan Şeyh Müfid'in hayatı, ilmî şahsiyeti ve eserleri hakkında bilgi verilmiştir. İkinci olarak çalışmanın ana konusunu oluşturan Ebû Tâlib'in hayatı ve kişiliğine yer verilmiştir. Çalışmanın son bölümünde ise, siyasî çekişmelerin bir vasıtası olarak ortaya çıkan ve hakkında birçok eserin yazılmasına sebep olan Ebû Tâlib'in imanı meselesi ele alınmıştır. Makalenin boyutlarını aşacağından karşıt görüş sahiplerinin delillerine yer verilmemiş; sadece Şeyh Müfid'in ilgili eseri bağlamında Ebû Tâlib'in iman üzere öldüğünü iddia edenlerin delillerine yer verilmiştir.

Abstract

This article aims to reveal the opinions of Sheikh Mufid who is a well-known scholar of Imâmiyyah, regarding Abu Tâlib's religious situation in the context of his book "İmânu Ebî Tâlib". Sheikh Mufid stands out because of his contributions to Imâmiyyah theology. He was the first person to assert the use of ration in Imâmiyyah theology and start the methodological tradition. In the first part, the life of Sheikh Mufid, his scholarly stance, and his works are introduced. The second part investigates Abu Tâlib's life and character, which is the main topic of the article. For the last part, the political background of the issue of Abu Tâlib's belief which surfaced as a result of political events is tackled and then later the subject is evaluated within the ideas in Sheikh Mufid's book on this topic.

* Prof. Dr.; İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye / e-posta: hibulut@istanbul.edu.tr / ORCID ID: 0000-0001-5528-9559.

** Doktora Öğrencisi; İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye / e-posta: kullucebrail@gmail.com / ORCID ID: 0000-0001-9133-4740.

Başvuru Submission	Kabul Accept	Yayın Publish
21.03.2021	08.12.2021	31.12.2021

DOI: 10.18403/emakalat.900481

Anahtar Kelimeler: İslam Mezhepleri Tarihi, Şeyh Müfid, Ebû Tâlib, İmânu Ebi Tâlib, Mezhepler arası polemik. **Key words:** History of Islamic Sects, Sheikh Mufid, Abu Tâlib, Imânu Abu Tâlib, Inter-denominational Polemic.

Giriş

Ebû Tâlib, İslâm tarihinin önemli şahsiyetlerinden biridir. Onu tarihte önemli kılan birçok âmil vardır. Hz. Peygamber'in amcası olmasının yanı sıra, onun hâmisî, destekçisi, yardımcısı olması bunların başında gelir. Bi'setle beraber on yıl, toplamda kırk iki yıl Hz. Peygamber'in yanında yer alan ve bütün zorluğuna rağmen ona destek olan Ebû Tâlib, Hz. Peygamber'i sekiz yaşından itibaren büyütmüş, ticareti öğrenmesi hususunda kendisine öncü olmuş, evliliğinde rehberlik etmiş, risâletinde büyük destek sağlamış ve onu müşriklere karşı korumuştur.¹ Hâşimoğulları'nın lideri ve aynı zamanda Mekke toplumunda önemli bir konuma sahip olan Ebû Tâlib, yaşadığı dönem en güçlü propaganda aracı olan şiiri etkili bir şekilde kullanmıştır. Özellikle Hz. Peygamber'in samimiyetini, sadakatini ve davasının doğruluğunu açıklamak için kasideler ve şiirler inşad etmiştir.² Hiç şüphesiz Ebû Tâlib'in dönemin en güçlü propaganda vasıtasını kullanarak yeğenini desteklemesi, Hz. Peygamber'in davetini daha rahat ve güven içinde yapması için kolaylık sağlamıştır.

Ebû Tâlib'in hayatı, tarihî kişiliği, yeğeni Hz. Muhammed için yaptıkları, dahası ilk Müslümanları koruma adına ortaya koyduğu gayretleri kaynaklarda ifade edilmesine rağmen sonraki dönemlerde onun dinî durumu tartışma konusu olmuş; lehte ve aleyhte pek çok argüman geliştirilmiştir. Bu konunun, daha ziyade siyasî olaylar neticesinde gün yüzüne çıktığı ve tartışma konusu olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Emevî-Hâşimî çekişmesinin yaşandığı, Hz. Ali ve taraftarları aleyhine propagandaların yapıldığı dönemde, onları kötülemenin bir aracı olarak Ebû Tâlib'in dinî konumu tartışılmaya başlanmış ve onun küfür üzere öldüğü ileri sürülmüştür. Küfür üzere öldüğünü dile getirenler, bu iddialarını desteklemek için bazı delillere başvurmuşlardır. Bu doğrultuda Ebû Tâlib'in küfür üzere öldüğüne dair Buhârî ve Müslim'de yer alan ve ahad tarikle gelen bazı

¹ İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik b. Hişâm, *es-Siretü'n-nebeviyye*, thk. Taha Abdurraûf Sa'd, (Beyrut: Dârü'l-Cil, 1411), 1/319. Ayrıca bk. Ethem Ruhi Fiğlalı, "Ebû Tâlib", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/237-238.

² Bk. İbn Hişâm, *es-Sire*, 2/118. Ayrıca bk. Halil İbrahim Bulut, *Şîr-Sünnî Polemiğinde Ebû Tâlib ve Dinî Konumu*, (Ankara: Araştırma Yayınları, 2011), 7.

rivayetler esas alınmış,³ ayrıca bazı ayetlerin nüzül sebebi olarak nakledilen rivayetler de delil gösterilmiştir. Bu rivayetlerin Buhârî ve Müslim'in *Sahih*'leri gibi muteber hadis kaynaklarında yer alması, tarihî, sosyal ve siyasî açılardan bazı çalışmaların yapılabilmesinin büyük oranda önünü kapamıştır.⁴ Konunun siyasî ve mezhebî boyutu dikkate alınmadan sadece ilgili rivayetler üzerinden bir ön kabul ile dillendirilmesine sebebiyet vermiştir. Nitekim Sünnî gelenekte Ebû Tâlib'in dinî konumu üzerinde fazla durulmamış, konu -müstakil eserlerden ziyade- Ebeveyn-i Resûl⁵ ile ilgili eserlerde bir vesile ile zikredilmiş ve çoğu defa ilgili rivayetler –bir tahlil ve değerlendirme olmadan- nakledilmekle yetinilmiştir. Fakat Hz. Ali'ye, imamlara ve onun soyuna büyük bir ehemmiyet veren ve imamlara itaati farz kabul ederek bunu bir iman esası haline getiren Şiîler, konu üzerinde ısrarla durmuşlar ve konuya dair pek çok müstakil eser telif etmişlerdir.

Ebû Tâlib'in dinî konumuna dair telif edilen ilk eser, İmâmiyye Şîası'nın önemli kelâm, fıkıh ve hadis âlimlerinden biri olan Şeyh Müfid'in (öl. 413/1022) *İmânu Ebî Tâlib* adlı eseridir. O, eserinde Ebû Tâlib'in *Kaside-i Şi'biyye* ve *Kaside-i Mîmiyye* gibi şiirleri başta olmak üzere *Divân*'ından bazı beyitleri delil göstererek, bazı rivayetleri esas alarak ve birtakım tarihi olguları ve kişileri örnek göstererek, Ebû Tâlib'in iman ettiğine dair akli çıkarımlarda bulunmuş, böylece konuyu vuzûha kavuşturmaya çalışmıştır.⁶

Şeyh Müfid'in, *İmânu Ebî Tâlib* adlı risâlesi bağlamında Ebû Tâlib'in dinî konumuna dair dile getirmiş olduğu görüşlerin ele alındığı bu çalışmada öncelikle Şeyh Müfid'in hayatı, eserleri, ilmî şahsiyeti hakkında kısaca bilgi verilmiştir. Bunun yanında Ebû Tâlib'in hayatından ve şahsiyetinden de kısaca bahsedilmiştir. Çalışmanın son bölümünde ise siyasî hadiseler neticesinde gün yüzüne çıktığı anlaşılan Ebû Tâlib'in imanı meselesinin öncelikle siyasî arka planı ele alınmış, daha sonra konu Şeyh Müfid'in, *İmânu*

³ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhîh*, thk. Halil b. Me'mûn Şeyha, (Beyrut: Dârü'l- Ma'rife, 1431/2010), "Menâkıbü'l-Ensâr", 40 (No. 3884 - 3885), "Cenâiz", 80 (No. 1360), "Tefsîr", "Kasas", 1 (No. 4772). Ayrıca bk. Ebû'l-Hüseyyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî (Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, ts.), "İmân", 39.

⁴ Geniş bilgi için bk. Bulut, *Ebû Tâlib ve Dinî Konumu*, 107-146.

⁵ Hz. Peygamber'in anne ve babasının dinî konumlarının, onların iman üzere mi küfür üzere mi öldükleri hususunun tartışıldığı bir konudur. Bu konuda geniş bilgi için bk. Mustafa Akçay, *Hz. Peygamber'in Anne ve Babasının Dinî Konumu*, (Ankara: Araştırma Yayınları, 2012).

⁶ Şeyh Müfid, *İmânu Ebî Tâlib*, thk. Müessesetü'l-Bi'se, (Mehr: el-Mu'temerü'l-'âlemi li-Elfiyyeti's-Şeyh el-Müfid, 1413), 17-41.

Ebî Tâlib adlı eseri bağlamında değerlendirilmiştir. Makalenin hazırlanması sürecinde araştırma ve yayın etiğine azami derecede dikkat edilmiş ve uyulmuştur.

1. Şeyh Müfid'in Hayatı, İlmî Şahsiyeti ve Eserleri

1.1. Hayatı ve İlmî Şahsiyeti

Asıl adı, Ebû Abdullâh Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân el-Hârisî el-Ukberî el-Bağdâdî (öl. 413/1022) olan müellifin, doğum tarihi kaynaklarda aktarılan bilgilere göre hicrî 333, 336 ve 338 şeklinde farklılık arz etmektedir. "Ebû Abdullâh" künyesine, "İbnü'l-Muallim", "Şeyh Müfid", "Şeyhu'r-Râfıza", "Âlimu's-Şia", "Muallimu'l-Azâim" gibi lakaplara sahip olan müellif, Bağdat'ın kuzeydoğusundaki Ukberâ yakınında bulunan Süveyka İbnü'l-Basrî beldesinde doğmuştur. İlk eğitimini muallim olan babasından alan Müfid, on yaşlarında eğitim için Bağdat'a gidip Kerh'e yerleşmiş, bu sebeple "el-Kerhi" diye de tanınmıştır. Burada farklı mezheplere sahip olan hocalardan fıkıh, kelâm, hadis alanlarında ders alan Müfid, bulunmuş olduğu mahalde mensubu olduğu Şia'ya karşı yapılan eleştirilere cevap vermek, ilmî müzakerelerde bulunmak için evinde, her kesimden/görüşten insanın ve yöneticinin iştirak ettiği, ilgi gösterdiği ilmî toplantılar ve münazaralar düzenlemiştir. Kendi döneminde İmâmiyye Şiası'nın âlimi ve önderi kabul edilen Şeyh Müfid, 3 Ramazan 413'te (29 Kasım 1032) Bağdat Kerh'te vefat etmiş olup cenazesi önce evine defnedilmiş daha sonra Mekâbir-i Kureyş'te yeni bir türbeye nakledilmiştir.

Şeyh Müfid, farklı ekollere ve görüşlere mensup birçok âlimden ders almış, bunun neticesinde meseleleri farklı açılardan ve geniş perspektiften değerlendirme imkânı bulmuştur. Onun, kaynaklardan aktarılan bazı bilgilere göre elli dokuz, bazı kaynaklara göre altmış bir tane hocadan ders aldığı belirtilmiştir. Kaynaklarda verilen bilgilere göre; Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Bâbeveyh el-Kummî (öl. 381/991), Ebü'l-Kasım Ca'fer b. Küleveyh (öl. 369/979), Ebû Ali Muhammed b. Ahmed b. el-Cüneyd el-İskâfî (öl. 381/991), Ebü'l-Ceyş Muzaffer b. Ahmed el-Belhî (öl. 368/977-978), Ebû Abdullah el-Basrî (öl. 369/979-80), Nâşi el-Asgar (öl. 366/976), Ebü'l-Hasen Ali b. İsâ b. Ali er-Rummânî (öl. 384/994), Ebû Amr İbnü's-Semmâk (öl. 344/955), Ebû Ubeydillâh Muhammed b. İmrân b. Mûsâ b. Saïd el-Merzûbânî (öl. 384/994) gibi önemli âlimler, Şeyh Müfid'e hocalık yapmışlardır. Müfid'in hocalarına bakıldığında, sadece Şii âlimlerden değil Sünnî ve Mu'tezilî âlimlerden de istifade ettiği görülmektedir. Farklı görüş ve mezhep sahibi âlimlerden ders almış olması, onların ilminden istifade etmiş olması Şeyh Müfid'e farklı bir bakış açısı ve yaklaşım tarzı

kazandırmış, meselelere geniş perspektiften bakabilme ve sentez yapabilme imkânı sunmuştur. Ayrıca Müfid'in, hocalarına reddiye yazmış olması dönemin entelektüel birikimine, fikir hürriyetine ve ilmî özgürlüğüne işaret etmektedir.

Öte yandan Müfid, Şii-İmâmî gelenek içinde silinmez izler bırakan birçok öğrenci yetiştirmiştir. Bunların arasında Şerif el-Murtazâ (öl. 436/1044), Şerif er-Radî (öl. 406/1015), Ebû Ca'fer et-Tûsî (öl. 460/1067), Ahmed b. Ali en-Necâşî (öl. 450/1058), Ebû'l-Feth Muhammed b. Ali b. Osman el-Kerâcekî (öl. 449) gibi âlimleri zikretmek gerekir. Öğrenci yetiştirme konusunda büyük çaba ve gayret sarf ettiği bilinen Şeyh Müfid'in, bu çabasına matuf olarak Büveyhî Emiri Adudüddeve'den (öl. 372/983) kendisine intikal eden malî imkânları öğrencilerinin masraflarını karşılamak için harcadığı bildirilmektedir. Özenle ve büyük bir özveriyle yetiştirmiş olduğu öğrencileri, Şii-İmâmî gelenekte usûlî anlayışın önemli temsilcileri olmuşlar, telif ettikleri eserlerle gelenek için vazgeçilmez âlimler arasında yerlerini almışlardır. Nitekim Şii-İmâmî gelenekte "Şeyhüttâife" unvanıyla anılan ve Şia'nın dört temel hadis kitabından ikisini (Tehzibü'l-ahkâm ile el-İstibsâr) kaleme alan et-Tûsî, hocası Müfid'in metot ve usulünü takip etmek suretiyle usûlî düşüncenin temsilcileri arasında yer almıştır. Yine öğrencilerinden Şerif er-Radî, mezhep içerisinde rey ile tefsirin öncülerinden olmuş, Arap dili ve edebiyatına büyük katkılar sunmuştur. Yanı sıra öğrencilerinden Şerif el-Murtazâ, yaşadığı toplumda ilmî ve siyasi alanda Şia'nın önde gelen temsilcilerinden biri olmuş, onunla birlikte Bağdat İmâmîyye ekolünün usûlî yönü zirveye ulaşmıştır.

Şeyh Müfid, Şii-İmâmî anlayışın rasyonellik kazanmasında önemli bir rol üstlenmiştir. Akılcı bir tutum sergileyen Müfid, Şii-Ahbârî geleneğin önemini kaybedip usûlî geleneğin önem kazanmasını sağlamıştır. Şia kelâmına ve fikhına rasyonel düşünmeyi getiren, böylelikle Şii gelenekte bir farklılaşmayı başlatan Müfid, eserleri ve ilmî müzakereleriyle, tartışmalarıyla geniş bir coğrafyaya adını duyurmuş, yaşadığı dönemde Şia'nın lideri olarak addedilmiştir. Geniş bir coğrafyada etkili olduğu anlaşılan Şeyh Müfid, diğer mezheplere karşı Şii inanç ve fikirleri savunmuş, imâmet doktrini başta olmak üzere birçok konuyu akılla izah etmiş, İmâmîyye'nin sistemli bir yapıya kavuşmasını sağlamıştır. İmâmî kelâmın birçok doktrinel konusuna cevap arayan Müfid, ahbârın yanında aklı/nazarı da delil olarak kullanmış, bunu yaparken Mu'tezilî sistemi esas almıştır. Yaşadığı Bağdat coğrafyası ve kendilerinden ders almış olduğu hocaları, bu etkileşimin ana sebeplerindendir.

Şeyh Müfid'in yaşamış olduğu dönem, siyasi şartlar açısından Şii-usûlî düşüncenin ana hatlarıyla ortaya çıkıp geliştiği bir dönemdir. Müfid, bu şartları iyi değerlendirerek akla dayalı bir Şii kelâmı inşa

etmeye çalışmıştır. Bu dönemde Büveyhiler ile Fâtımiler başta olmak üzere farklı bölgelerde bazı Şii emirlikler zuhur etmiş ve bu dönem Şii asrı/yüzyılı olarak nitelendirilmiştir. Özellikle Bağdat'a hâkim olan Büveyhiler ile birlikte Şii-İmâmîyye ekolüne mensup âlimler, siyasi gücün desteğini alarak entelektüel bir çabanın içerisine girmişler, bazı konularda Mu'tezile mezhebiyle etkileşim halinde olmuşlar; böylelikle mezhebin, ahbârilikten usûlîliğe evrilmesine vesile olmuşlardır. Büveyhiler nezdinde büyük bir itibara sahip olan Şeyh Müfid, Aşûre Matemi ve Gadîr-i Hum Bayramı'na iştirak etmenin önemine eserlerinde değinmiş ve bu uygulamaları teşvik etmiştir. İmâmîyye'yi diğer Şii fırkalardan ayırt edecek esasları ortaya koyan Müfid, Şii ulemâ tarafından "beşinci asrın müceddidi" olarak kabul edilmiştir. O, Peygamberler gibi, imamların da yanılabilirliği şeklindeki anlayışa karşı çıkmış, peygamberlerin ve imamların asla yanılmadıklarını, hata etmediklerini dile getirmiştir. İmamlara olan bağlılığı sebebiyle kendisinin, gaybet-i kübrâdan sonra Mehdi'yi gördüğü, kendisini övmek üzere gâib imamın da hakkında tevkî' (yazılı açıklama) yayınladığı kabul edilmektedir. Bu da Şeyh Müfid'in, Şiiler tarafından itibar görmesinin ve şöhret kazanmasının yollarından biri olarak kabul edilmektedir.

1.2. Eserleri

İmâmî öğretiyeye akli dâhil ederek Usûlî geleneği başlatan ve İmâmîyye'nin temel prensiplerini düzenleyen Şeyh Müfid, farklı hacimlerde birçok eser kaleme almıştır. Telif etmiş olduğu eserlerinin sayısının iki yüz civarında olduğu belirtilmiştir. Telifatının çokluğundan dolayı Şeyh Müfid'e "sâhibü't-tesânîf", "kesîrû't-tesânîf" gibi unvanlar verilmiştir. Eserlerinin muhtevasına bakıldığında genel anlamda bu eserlerin; masum imamlar ve söylemleri, Kur'an'ın yorumu, temel Şii akidelerin izahı, Şii ulemâ da dahil olmak üzere muhalif kimselerin görüş ve inançlarına karşı ortaya konulan polemik ve tartışmalar, Şii fıkıh anlayışı gibi konuları hâvi olduğu görülür.⁷ Şeyh Müfid'in eserlerinden bazıları şunlardır:⁸ *Evâilü'l-makâlât fi'l-mezâhibi'l-muhtârât*, *el-Emâlî (el-Mecâlis)*, *el-Fuşûlü'l-aşere fi'l-ğaybe*, *Taşîhu'l-itikâd*, *Kitâbü'l-irşâd fî ma'rîfeti hüceccillâh 'ale'l-ibâd*, *Kitâbü'l-cemel*, *el-Muḫni'a*, *et-Tezkire bî usûli'l-fıḫ*, *en-*

⁷ Bulut, "Şeyh Müfid Hayatı ve Görüşleri", 168; İlhan, "Müfid, Şeyh", 31/502-503.

⁸ Müfid'in eserlerinin önemli bir kısmı, ölümünün bininci yılı (1413) münasebetiyle Beyrut'ta bir silsile halinde neşredilmiştir. Bk. Şeyh Müfid, *Silsiletü müellefâti's-Şeyh el-Müfid*, (Beyrut: Dârü'l-Müfid, 1993/1414).

Nüketü'l-i'tikâdiyye, Kitâbü'l-ifsâh fi'l-imâme ve bu makalede ele aldığımız “*İmânu Ebî Tâlib*” adlı çalışmalarını saymamız mümkündür.

2. Ebû Tâlib'in Hayatı ve Kişiliği

2.1. Hayatı

Asıl adı “Abdümenâf”, künyesi ise “Ebû Tâlib”dir.⁹ Tam adı Ebû Tâlib Abdümenâf b. Abdilmuttalib b. Hâşim el-Kureyşî el-Hâşimî (öl. 619 m.) olan Ebû Tâlib, İslâmiyet'ten önce 535 yılında Mekke'de doğdu.¹⁰ Hz. Peygamber'den yaklaşık 35 yaş büyük olduğu belirtilen Ebû Tâlib'in annesi Fâtıma bint. Amr b. Âiz el-Mahzûmiyye'dir. Ebû Tâlib, Hz. Peygamber'in babası Abdullah ile amcası Zübeyr'in öz kardeşidir. O, “Seyyidü'l-Batha”, “Şeyh-u Kureyş”, “Reis-ü Mekke”, “eş-Şeyh” gibi lakaplara sahiptir.¹¹

Ebû Tâlib, amcasının kızı Fatıma bint. Esed b. Hâşim ile evlenmiştir. Fatıma bint. Esed, Mekke döneminde erken bir zamanda Müslüman olmuş, Medine'ye oğlu Ali ve Hz. Peygamber'in kızı Fatıma ile birlikte hicret etmiş, hicretin dördüncü senesinde burada vefat etmiştir. Fatıma bint. Esed, kocası Ebû Tâlib ile amca çocukları olup karı-koca Hâşimî olan ilk aile idiler. Resûl-i Ekrem, Ebû Tâlib tarafından himaye edilince onun, “annemden sonra annem” dediği Fatıma, sekiz yaşından itibaren ona annelik yapmış ve çocuklarıyla beraber onu büyütmüştür. Onun ölümüne üzülen Hz. Peygamber, sırtındaki gömleği çıkarıp ona kefen yapmış, cenaze namazını kıldırmış, onun için dua etmiş ve cenazesinin üzerine yetmiş tekbir almış hatta kabrinin kazılmasıyla da bizzat ilgilenmiştir.¹²

Ebû Tâlib'in, amcasının kızı Fatıma bint. Esed ile evliliğinden Tâlib, Akıl, Ca'fer ve Ali adında dört oğlu ile Ümmü Hânî ve Cümâne adında iki kızı dünyaya gelmiştir. Bir dönem geçim sıkıntısı çeken Ebû Tâlib'e yardımcı olmak üzere henüz küçük yaşta olan Ali'yi Hz. Muhammed, Ca'fer'i de Abbas himayesine almış, besleyip büyütmüştür.¹³

Hz. Peygamber ile Ebû Tâlib arasındaki irtibatı daha iyi anlayabilmek için meseleyi Hz. Peygamberin çocukluk dönemine kadar geri götürmek gerekir... Mekke'nin ileri gelenlerinden olan,

⁹ Bulut, *Ebû Tâlib ve Dinî Konumu*, 33.

¹⁰ Ömer Ünal, “Ebû Tâlib: Hayatı ve Edebî Kişiliği”, *EKEV Akademi Dergisi* 7/17, (Güz 2003), 114.

¹¹ Fığlah, “Ebû Tâlib”, 10/237; Bulut, *Ebû Tâlib ve Dinî Konumu*, 33.

¹² Bulut, *Ebû Tâlib ve Dinî Konumu*, 34.

¹³ Bulut, *Ebû Tâlib ve Dinî Konumu*, 35.

şanı, şerefi, fikirleriyle kabul gören, sikâye ve rifâde görevlerini üstlenen Abdülmuttalib, torunu Muhammed'i, annesinin vefatından sonra himayesi altına almış, onu sekiz yaşına kadar yanında bulundurmuş ve yetiştirmiştir. Torununa büyük ilgi, alaka ve sevgi ile yaklaşmıştır. Büyük bir muhabbet beslediği torununu kendisinden sonra kime emanet edeceği konusu onun için önem arz ediyordu. Neticede Abdülmuttalib, ölmeden önce torunu Muhammed'i, oğlu Ebû Tâlib'e emanet etmiş, onun tüm ihtiyaçlarını gidermesini, ona amcalık, babalık yapmasını, onu koruyup kollamasını Ebû Tâlib'e vasiyet etmişti.

O dönemde Kureyş kabilesi içinde etkili bir konuma sahip olan Ebû Tâlib, pek fazla imkâna sahip olmamakla birlikte, daha sonra peygamber olarak gönderilecek Hz. Muhammed gibi bir şahsiyetin himayesini, Kâbe hizmetlerinden olan hacılara su (es-Sikâye) ve yiyecek (er-Rifâde) temini gibi ulvî görevleri babasından devralmıştı.¹⁴ Malî durumu bozulduğu ve fakir düştüğü için bu görevleri Abbas b. Abdülmuttalib'e devretmişti.

Ebû Tâlib, yeğeni Muhammed'e karşı büyük bir muhabbet beslemekte ve onu korumaya son derece özen göstermekteydi. Geçimini ticaretle sürdüren Ebû Tâlib, seyahatlerinde bile onu yanından ayırmıyordu. Nitekim onu himayesine aldığı ilk yıllarda bir kabileyle birlikte ticaret amacıyla Suriye'ye gitmeye karar verdiği zaman, ısrarlı talebi üzerine yeğenini de yanında götürmüştü. Burada Râhib Bahîrâ, -müşahede ettiği bazı hadiselerden dolayı- yeğeninin İncil'de vaad edilen kurtarıcı olduğunu Ebû Tâlib'e haber vermiş, bunun üzerine o da Şam'a gitmekten vazgeçip Mekke'ye dönmüştü.¹⁵ Sırf yeğeninin güvenliği için daha büyük bir kazançtan fedakârlık yapmaktan çekinmemişti.

İslâm tarihinde Ebû Tâlib'i önemli kılan, Müslümanlar nezdinde büyük bir anlama sahip olmasına vesile olan dönem, bi'setten sonraki dönemdir. Bi'setten sonra Ebû Tâlib, Hz. Muhammed'in peygamberliğini açıkça kabul etmese de onu koruma gayretine devam etmiş, müşriklere karşı yeğenini himaye etmiş, onların saldırılarına karşı savunmuş ve korumuştur. Onu müşriklere teslim etmemiş, boykot yıllarında yeğeni ile beraber diğer Müslümanları kendi mahallesinde -Şi'bü Ebî Tâlib'de- koruma altına almıştır. Muhasara yıllarının ağır hayat şartları ve yaşlılığı Ebû Tâlib'i

¹⁴ Ünal, "Ebû Tâlib: Hayatı ve Edebî Kişiliği", 114.

¹⁵ Bulut, *Ebû Tâlib ve Dinî Konumu*, 42-45. Ayrıca bkz. Fırlalı, "Ebû Tâlib", 10/237. Geniş bilgi için bk., Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, çev. Mehmet Yazgan (İstanbul: Beyan Yayınları, 2012), 54-58; Adem Apak, *Ana Hatlarıyla İslam Tarihi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014), 1/123-147.

fazlasıyla yıpratmıştı. Onun tam olarak ne zaman öldüğü bilinmemekle birlikte, muhasaranın sona ermesinden bir müddet sonra Hz. Hatice ile aynı yıl içinde vefat ettiği kesindir. Allah elçisi üzüntü ve sıkıntısından evinde inzivaya çekilip çok zaman dışarı çıkmadığı için o seneye “Hüzün Yılı” denildiği tarih ve siyer kaynaklarında kaydedilmiştir.¹⁶

2.2. Kişiliği

Ebû Tâlib, Mekke'nin saygın kişilerindendi. Babası Abdülmuttalib'in vefatından sonra Kâbe hizmetlerinden olan sikâye ve rifâde gibi ulvî görevler ona devredilmiştir. O, Kureyş'in önde gelenlerinden olup sözü dinlenen, toplumda ağırlığı bulunan bir şahsiyetti. Aynı zamanda iyi bir hatip ve şairdi. Mekke toplumunun vazgeçilmezlerinden olan şiir, en etkili propaganda aracı idi. Bu sayede şairler; kabilelerini över, rakiplerini yerer, toplumda üstünlük sağlardı. Ebû Tâlib de bu toplumun şairlerinden biriydi.

Edebî kişiliği ve şiirleriyle tanınan ve bir Divân'a sahip olan Ebû Tâlib, Hz. Peygamber'i Kureyşliler'e karşı korumak maksadıyla “Lâmiyye” kasidesini inşad etmiştir. Arap edebiyatında “Lâmiyye-i Ebî Tâlib” olarak bilinen bu kasideye yazıldığı yer ya da konusu açısından “Kasîde-i Şi'biyye” de denmiştir. Bunun yanında Mîmiyye kasidesi ve başka kasidelerle Ebû Tâlib, Allah'a ve kutsal mekânlara sığınmanın yanında, yer yer Kureyş'ten özellikle de kendi yakınlarından, Hz. Muhammed'i korumalarını ve ona yardımda bulunmalarını talep etmiştir. Ayrıca o, şiirlerinde zaman zaman yeğenine övgüler yağdırmış, canı pahasına da olsa onu muhaliflerine karşı koruyacağını ve destekleyeceğini açıkça belirtmiştir.

3. Ebû Tâlib'in Dinî Konumu

3.1. Tartışmanın Siyasî Arka Planı

Hz. Peygamber'in vefatının ardından İslâm toplumunda birçok konuda ihtilaflar tebellür etmeye başlamıştı.¹⁷ Bu ihtilaflardan biri ve

¹⁶ Bulut, *Ebû Tâlib ve Dinî Konumu*, 80-81.

¹⁷ Bu ihtilaflar hakkında geniş bilgi için bk. Ebû'l-Hasan el-Eş'ari, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfû'l-muşallîn*, thk. Ahmed Câd, (Kahire: Dârü'l-Hadîs, 1430/2009), 8-11; Abdulkâhir el-Bağdâdî, *el-Farq beyne'l-fırak*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1434/2013), 12-20; Ebû'l-Feth eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Kısra Sâlih el-Alî, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâleti en-Nâşirün, 1436/2015), 43-56. Ya'kub b. Abdüllatif, *İslam Mezhepleri ve Kelamı*, Haz. Halil İbrahim Bulut, Nurettin Gemici, Ramazan Tarık. Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2019, 95-111.

de en önemlisini, İslâm toplumunun dinî ve siyasî liderliğini kimin yapacağı hususu teşkil etmekteydi. İslâm tarihinde imâmet/hilâfet meselesi olarak yerini alan bu konu, Müslümanlar arasında birçok çekişme ve ayrılığa sebep olmuş,¹⁸ siyasî bir mesele, itikadî alana evrilmiş ve Hz. Ali taraftarı olduğunu belirten guruh tarafından ileri sürülen nas ve tayin fikrinin kabulüyle beraber iman esaslarından biri olarak kabul görmüştür.¹⁹

Hız. Peygamber'in vefatıyla başlayan, Sıffin Savaşıyla doruk noktasına ulaşan imâmet/hilâfet tartışmaları, Emevîler ve Abbâsîler döneminde Alioğulları'nın mücadelesiyle tarihteki yerini korumuştur.²⁰ Özellikle Emevîler Dönemi'nde tarihî Emevî-Hâşimî çekişmesinin bir sonucu olarak Hz. Ali ve taraftarları kötülenmiş, toplum tarafından dışlanmış, gözden düşürülmeye çalışılmış, halk arasında Hz. Ali'ye duyulan sevgi ve bağlılığın izleri silinmeye çalışılmış, bazı beldelerin valiliğine Hz. Ali karşıtlığıyla bilinen kimseler getirilmiş, hutbelerde Hz. Ali'ye lanet edilmiş ve Ali-Fatıma evladı aleyhtarlığı yapılmıştır. Bu süreçte halk nezdinde Hz. Ali'nin itibarını zedelemek için bazı rivayetler uydurulmuş ve tedavüle sokulmuştur. Aynı dönemde Ebû Tâlib'in küfür üzere öldüğü dillendirilmiş ve bu meyanda hadis olarak bazı haberler nakledilmiştir.²¹ Ali ve evladına, daha genel anlamda da Ehl-i beyt taraftarlarına reva görülen bu zulüm Hz. Ali ve soyunu, imâmete daha layık gören kişi ve zümrelerde tepkilere sebebiyet vermiş ve bazı isyanlar süreç içinde zuhur etmiştir. Bu doğrultuda Emevî idaresine karşı; Huçr b. Adî, Muhtâr es-Sekafî, Mugîre b. Said, Ebû Mansûr el-İclî, Abdullah b. Muâviye gibi kimseler tarafından Şii tandanslı isyan girişimlerinde bulunulmuştur.²²

Emevî-Hâşimî çekişmesi sürecinde Hz. Ali'yi kötüleme ve halk nezdinde önemsizleştirme vasıtası olarak Ebû Tâlib'in imanî konusunun ileri sürüldüğü anlaşılmaktadır. Emevîler, iktidarı

¹⁸ Geniş bilgi için bk. Mustafa Öz & Avni İlhan, "İmâmet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/201-203.

¹⁹ Konu hakkında geniş bilgi için bk. Hasan Onat, "Şii İmâmet Nazariyesi (Kuleynî, Kummî ve Tûsî'nin Görüşleri Çerçevesinde)", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 32, (1992), 89-110; Avni İlhan, "İmâmet Nazariyesinde Seçim ve Nass Münakaşası", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 1, (1983), 137-148; Metin Bozan, *İmâmiyye Şiasî'nin Oluşumu-Masum Oniki İmam İnancının Ortaya Çıkışı* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları-İSAM, 2018), 155-177.

²⁰ Bk. Öz, Mustafa & İlhan, Avni, "İmâmet", 22/201-202.

²¹ Bk. Bulut, *Ebû Tâlib ve Dinî Konumu*, 218-227. Hasan Onat, *Emevîler Devri Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019), 28.

²² Onat, *Emevîler Devri Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği*, 50-130.

ellerinde tutmuş olmanın avantajını kullanarak Hz. Ali ve taraftarlarını kötölemenin bir aracı mesabesinde olan, siyaseten tarihi rakipleri olan ve Hâşimîler'in lideri konumunda olan Ebû Tâlib'i ve onun iman meselesini tartışma konusu yaparak kendi taraftarlarını konsolide etmeye çalışmışlardır.²³ Bu bağlamda Hz. Peygamber'in yetiştirilmesi, ticarî hayata atılması, evliliği ve nübüvvet davası gibi birçok hususta onun en büyük destekçisi, hâmisî olan ve İslâm tarihinde önemli şahsiyetlerden biri olan Ebû Tâlib, tarihte ortaya çıkan birçok siyasî olayın ve mezhepleşmenin neticesinde Şii-Sünnî polemiginde imanî açıdan tartışma konusu haline gelmiştir. Onun, Ehl-i Beyt soyunu devam ettiren Hz. Ali'nin babası olması, bu tartışmalar doğrultusunda hakkında farklı kanaatlerin oluşmasına sebebiyet vermiştir. Ebû Tâlib, bir taraftan Emevîler'in siyasî emelleri doğrultusunda kâfir olarak nitelendirilmiş; diğer taraftan imamların nas ve tayin yoluyla nebevî bir statüye sahip olduklarını iddia eden Şiiiler tarafından, Hz. Ali'ye ve imâmet doktrinine hâlel gelmemesi için iman üzere öldüğü ısrarla savunulmuştur.²⁴

Tarihi bir şahsiyet olan Ebû Tâlib'in dinî konumu meselesi, tarihi açıdan değil, siyasî açıdan ele alınmıştır. Siyasî tartışmaların ve ihtilafların önemli bir meselesi haline gelen Ebû Tâlib'in iman konusu, başta Şii müellifler olmak üzere, birçok âlimin dikkatini celbetmiş, bu konu hakkında müstakil kitap ve risâleler kaleme alınmıştır. Konuya dair daha çok Şii geleneğe mensup olan âlimler tarafından kaleme alınan eserler, konunun siyasî boyutunu göstermesi açısından önem arz etmektedir. Bu konu, Sünnî âlimler tarafından müstakil olarak yeterince çalışılmamış, konuya daha çok Ebveyn-i Resûl risaleleri içerisinde yer verilmiştir.²⁵ Bu konu hakkında müstakil olarak kaleme alınan ilk eser, Şii-İmâmî geleneğin önemli âlimlerinden biri olan Şeyh Müfid'in *İmânu Ebî Tâlib* adlı eseridir.²⁶

3.2. Şeyh Müfid'in Ebû Tâlib'in Dinî Konumuna Dair Görüşleri

²³ Bk. Bulut, *Ebû Tâlib ve Dinî Konumu*, 7-13.

²⁴ Bulut, *Ebû Tâlib ve Dinî Konumu*, 8.

²⁵ Geniş bilgi için bk. Bulut, *Ebû Tâlib ve Dinî Konumu*, 9-13; ayrıca bk. Halil İbrahim Bulut, "Osmanlı Müelliflerinden Maraşlı Saçaklızade ve Ebeveyn-i Resul Konusundaki Görüşleri", *I. Kahramanmaraş Sempozyumu*, haz. Said Öztürk vd. (Kahramanmaraş, 2005), 1/69-79.

²⁶ Bulut, *Ebû Tâlib ve Dinî Konumu*, 13.

Şii-İmâmî geleneğin önemli âlimlerinden biri olan ve Şii düşünceye akli dâhil ederek rasyonel anlayışın Şiilik'te yer almasını sağlayan Şeyh Müfid'in, siyasî çekişmeler neticesinde tartışılmaya başlanan Ebû Tâlib'in dinî konumu hususunda *Îmânu Ebî Tâlib* adıyla bir eser kaleme aldığını yukarıda ifade etmiştik. Bu eserin sahada kaleme alınan ilk eser olduğu bilinmektedir. Bu eserinde Müfid'in, nakli delillerin yanı sıra akli ve edebî deliller de kullandığı görülmektedir. Nitekim risâlesine besmele, hamdele ve salvele ile başlayan Şeyh Müfid, Ebû Tâlib'in söz ve fiillerini göz önünde bulundurarak onun iman hakkında bazı deliller ileri süreceğini beyan etmektedir.²⁷ O, Ebû Tâlib'in mümin olduğuna kesin bir şekilde inanmış, bunun aksini iddia etmenin ancak inatla mümkün olacağını ifade etmiştir. Diğer eserlerinde de Ebû Tâlib'in iman konusuna değinen Müfid, ilk defa konu hakkında müstakil bir eser telif ederek Ebû Tâlib'in dinî konumuna ne denli ehemmiyet verdiğini göstermiştir. Ebû Tâlib'in iman ettiği ön kabulüyle risâlesine giriş yapan Şeyh Müfid, bu iddiasını desteklemek üzere birtakım veriler ortaya koymuş ve bu verilerin doğrultusunda akli çıkarımlarda bulunarak iddiasını güçlendirmeye çalışmıştır. Bu çerçevede Müfid, Ebû Tâlib'in şiirleri, konuyla alakalı bazı rivayetler ve bazı tarihi hadiselerle görüşünü ispata çalışmıştır.

3.2.1. Şiirlerle İstîşâd

Ebû Tâlib, şiirleriyle tanınan ve kendisine ait müstakil bir *Divan*'ı olan önemli şairlerden biridir.²⁸ Söz konusu *Divan*'ında pek çok şiiri olmakla birlikte *Lâmîyye-i Ebî Tâlib* veya *Kasîde-i Şi'biyye* olarak bilinen kasidesi ile *Kasîde-i Mîmiyye*'si daha fazla meşhur olmuştur. Şeyh Müfid, Ebû Tâlib'in *Divan*'ından ve daha özel anlamda bu iki kasidesinden hareketle onun iman ehli bir kimse olduğuna ispata çalışmıştır. Zira bu kasidelerde dile getirilen bazı beyitler, hiç şüphesiz şairinin mümin olduğuna dair güçlü izler taşımaktadır. *Divan*'ın ve söz konusu kasidelerin vusukiyeti ve Sünnî dünyada yeterince yaygınlık kazanmamış olması ayrı bir çalışma konusu olmakla birlikte Müfid'in Ebû Tâlib'in iman konusunda delil olarak getirdiği bazı beyitler şunlardır:

لَعْمُرِي لَقَدْ أَلَّفْتُ وَجْدًا بِأَحْمَدَ / وَ إِخْوَتَهُ دَأْبَ الْمُجَبِّ الْمَوَاصِلِ

Ömrüme yeminle söylüyorum. Ahmed'i ve kardeşlerini devamlı seven her insan gibi vecd içinde sevdim.

²⁷ Şeyh Müfid, *Îmânu Ebî Tâlib*, 17.

²⁸ Ebû Tâlib'in divanı için bk. Ali b. Ebî Talib, Ebü'l-Hasan Ebû Turab (ö.40/661), *Divânu Ebî Tâlib ammü'n-nebi*, (nşr. Muhammed Altuncu), Beyrut 1994. (Esere bundan sonra yapılacak atıflarda "*Divân*" kısaltması kullanılacaktır.)

حَدَّبْتُ بِنَفْسِي دُونَهُ وَ حَمَيْتُهُ / وَ دَافَعْتُ عَنْهُ بِالذُّرَى وَ الْكَلَالِ

Onun önünde kendimi kambur ettim ve onu korudum. Göğüs kemiklerimle siper yaparak onu müdafaa ettim.

فَلَا زَالَ فِي الدُّنْيَا جَمَالًا لِأَهْلِهَا / وَ زَيْنًا لِمَنْ وَ لَاءَ رَبِّ الْمَشَائِلِ

Hala dünyada, layık olanlar için bir güzellik mevcuttur. Problemlerin (gidericisi) Rabbin görevlendirdiği kişi için bir süs vardır.

خَلِيمٌ رَشِيدٌ عَادِلٌ غَيْرُ طَائِشٍ / يُؤَالِي إِلَهًا لَيْسَ عَنْهُ بِغَائِلِ

Yumuşak huyludur, olgundur, adaletlidir, isabetsiz değildir. O öyle bir İlah'ın dostudur ki, O ondan gafil değildir.

فَأَيَّدَهُ رَبُّ الْعِبَادِ بِنَصْرِهِ / وَ أَظْهَرَ دِينًا حَقُّهُ غَيْرُ نَاصِلِ

Kulların sahibi onu yardımıyla destekledi ve öyle bir din ortaya koydu ki onun gerçekliği kaybolmayacaktır.”²⁹

Bu beyitleri serdettikten sonra Şeyh Müfid, şiirde geçen övgü ifadelerini hakkıyla düşünen bir kimsenin “Ebû Tâlib’in Allah Elçisine dost olduğunu, onun nübüvvetini kabul ettiğini, getirmiş olduğu şeyleri tasdik ettiğini” rahatlıkla anlayacağını dile getirmiştir.³⁰ Şeyh Müfid’e göre “Muhammed, hak peygamberdir.” sözü ile “Kulların sahibi, onu yardımıyla destekledi ve öyle bir din ortaya koydu ki onun gerçekliği kaybolmayacaktır.” sözü arasında hiçbir fark yoktur ve bu beyitte tevhidin, sarîh bir şekilde hak olduğu, Hz. Peygamber’in nübüvvetinin gerçek olduğu ikrar edilmiştir.³¹ Ayrıca Müfid “Yumuşak huyludur, olgundur, adaletlidir, isabetsiz değildir. O öyle bir İlah'ın dostudur ki, O ondan gafil değildir.” beytinin, Hz. Peygamber’in kesinlikle yalancı biri olmadığını ikrarı mesabesinde olduğunu vurgulamaktadır.³²

Şiirlerle istişhâda devam eden Müfid, aşağıdaki beyitlerde Ebû Tâlib’in tasdik lafızlarının en özelini kullandığını ve bunlarla Hz. Peygamber’in nübüvvetini onayladığını vurgulamıştır:

لَقَدْ عَلِمُوا أَنَّ ابْنَنَا لَا مُكَدِّبَ / لَدِينِنَا وَلَا يُعْنِي بِقَوْلِ الْأَبَاطِلِ

²⁹ Şeyh Müfid, *İmânu Ebî Tâlib*, 18-19; Ali b. Ebî Tâlib, *Divân*, 72-73.

³⁰ Şeyh Müfid, *İmânu Ebî Tâlib*, 19.

³¹ Şeyh Müfid, *İmânu Ebî Tâlib*, 19.

³² Şeyh Müfid, *İmânu Ebî Tâlib*, 19.

Onlar da biliyorlar ki bizim çocuğumuz, yanımızda yalanlanan biri değil. Boş sözlere de bakılmamalı.

وَ أْبْيَضَ يُسْتَسْقَى الْعَمَامُ بِوَجْهِهِ / ثِمَالُ الْيَتَامَى عِصْمَةٌ لِأَزَامِلِ

Çok az beyaz (lider) vardır onun gibi. Onun yüzü suyu hürmetine buluttan su istenir. O yetimlerin elinden tutar, dulların ise sığınağıdır.

يُلَوِّذُ بِهِ الْهَلَاكُ مِنْ آلِ هَاشِمٍ / فَهُمْ عِنْدَهُ فِي نِعْمَةٍ وَ فَوَاضِلِ

Haşim ailesinden helak olacaklar ona sığınır. Onlar onun yanında nimet ve iyilikler içindedirler.

أَدْبَيْتُمْ وَ بَيْتَ اللَّهِ تُبْزَى مُحَمَّدًا / وَ لَمَّا نَطَاعِنَ دُونَهُ وَ نُنَاصِلِ

Allah'ın evine yemin olsun ki Muhammet'le olursak yenileceğimizi düşünmekte yanıldınız. Henüz biz onun uğrunda mızrak ve ok kullanmadık.³³

Bu beyitleri davasına delil olarak gösteren Müfid, insaf sahibi bir kimsenin Ebû Tâlib'in samimiyetini, Resûlullah'a olan bağlılığını, başarıya ulaşması için sarf etmiş olduğu gayretini, Allah Elçisinin nübüvvetine olan şahitliğini ve onu tasdikini açık bir şekilde göreceğini belirtmiştir.³⁴

Şeyh Müfid, *Kasîde-i Mîmiyye*'deki bazı beyitleri de Ebû Tâlib'in imanı konusuna delil göstermiştir. Bu bağlamda söz konusu kasidede yer alan bazı beyitler şöyledir:

أترجون أن نسخر بقتل محمد/ ولم تختضب سمر العوالي من الدم

Sizler, Muhammed'in katledilmesine razı olmamızı temenni ediyorsunuz. Mızrakların uçları kana bulanmadıkça (bu isteğiniz asla gerçekleşmeyecektir.)³⁵

Şeyh Müfid'e göre bu beyitler, Hz. Peygamber'in başarıya ulaşabilmesi için Ebû Tâlib'in kendi kavmiyle savaşmayı göze aldığına, Resûlullah'ın nübüvvetini açık bir şekilde beyan ettiğine, Allah'tan getirmiş olduğu hususları da ikrar ettiğine delalet etmektedir.³⁶ Yine Müfid'e göre aşağıdaki beyit de Ebû Tâlib'in imanını açıkça göstermektedir:

³³ Şeyh Müfid, *Îmânu Ebî Tâlib*, 21; Ali b. Ebi Tâlib, *Dîvân*, 66-67.

³⁴ Şeyh Müfid, *Îmânu Ebî Tâlib*, 22.

³⁵ Şeyh Müfid, *Îmânu Ebî Tâlib*, 29.

³⁶ Şeyh Müfid, *Îmânu Ebî Tâlib*, 30.

وقالوا لأحمد أنت امرأ/ خلوفا الحديث ضعيف النسب“

Onlar, “Sen sözünde karışıklık olan ve nesebi zayıf olan kimsesin”, dediler.

ألا إن احمد قد جاءهم/ بحق ولم يأتهم بالكذب

*Dikkat edin! Şüphesiz ki Ahmed, onlara hakikati getirmiştir, onlara asla yalan söylememiştir.*³⁷

Bu ifadeler Ebû Tâlib’in, hakikati getirdiği hususunda Allah Elçisine şahitlik ettiğini ve Hz. Peygamber’in asla yalan konuşmadığını dile getirmektedir. Müfîd’e göre bu cümleler Ebû Tâlib’in iman sahibi olduğuna dair kesin ve kat’i delillerdir. Bunlara ilaveten Müfîd, Ebû Tâlib’in, şu beyitlerle, imanını içinde gizlemediğine, İslâm davasına aktif bir şekilde destek verdiğine işaret ederek, Müslümanları Resûlullah’a ittiba hususunda sabra davet ve teşvik ettiğini bildirmiştir. Müfîd’e göre bu da onun, nübüvveti açık bir şekilde ikrar ettiğini göstermektedir.³⁸

فصبرا أبا يعلى على دين أحمد/ وكن مظهرا للدين ووقت صابرا“

Ey Ebu Ya‘la! Ahmed’in dinine sabırlı ol. Bu dine destekçi ol ve sabırla başarılı ol.

نبي أتى بالدين من عند ربه/ بصدق وحق لا تكن حمز كافرا

O, Rabbi katından doğrulukla ve hak olarak dini getiren bir nebidir. Ey Hamza sen bunu inkârcı olma.

فقد سرنى إذ قلت لبيك مؤمنا/ فكن لرسول الله في الدين ناصرا

*İnanarak sana geldim demen beni sevindirmiştir. Öyle ise dini hususunda Allah elçisine yardımcı ol.*³⁹

Ebû Tâlib, şiirlerinde Mekke’nin yöneticisi ve Hâşimoğulları’nın lideri olarak evlatlarına, kardeşlerine ve bütün Hâşimîlere Hz. Peygamber’e yardım etmelerini emretmiştir. Ayrıca Habeşistan’a hicret eden Müslümanlara yardımcı olması için Habeş kralı Necâşi’ye (öl. 9/630) mektup yazıp ricada bulunmuştur. Ebû Tâlib’in yeğeni Hz. Peygamber’in yanı sıra bütün Müslümanlar için kaygılanması, zarar görmemeleri için girişimde bulunması Şeyh Müfîd tarafından samimiyetinin ve gerçek bir mümin olduğunun delili olarak gösterilmiştir.⁴⁰

³⁷ Şeyh Müfîd, *İmânu Ebî Tâlib*, 31; Ali b. Ebi Tâlib, *Dîwân*, 17.

³⁸ Şeyh Müfîd, *İmânu Ebî Tâlib*, 34.

³⁹ Şeyh Müfîd, *İmânu Ebî Tâlib*, 34; Ali b. Ebi Tâlib, *Dîwân*, 43.

⁴⁰ Şeyh Müfîd *İmânu Ebî Tâlib*, 37-39.

Yine Şeyh Müfid'e göre şu beyitler, Ebû Tâlib'in tevhid inancına sahip olduğunu, Allah'a hiçbir şerik tanımadığını açıkça ortaya koymaktadır:

ملك الناس ليس له شريك/ هو الوهاب والمبدي المعيد

O, insanların melikidir. Onun bir şeriki yoktur. O, Vehhab, Mubdî ve Muîd'dir.

ومن فوق السماء له ملاك/ ومن تحت السماء له عبيد

*Meliklik hakkı semanın üzerinde olan kimseye aittir. Semanın altında olanlar ise onun kullarıdır.*⁴¹

Şeyh Müfid, Ebû Tâlib'in iman ettiğini beyan sadedinde onun şiirlerinden bu minval üzere istişhâdda bulunmuştur.⁴² Müfid'in verdiği bilgilere göre iyi bir şair ve edip olan Ebû Tâlib, şiirlerinde; Hz. Peygamber'in faziletinden, ona olan sevgi ve bağlılığından, onun hak davasından, bu davası doğrultusunda kendisine yapmış olduğu yardımlardan, Allah'ın varlığından ve birliğinden bahsetmiştir. Bu da onun bir muvahhid ve mümin olduğunun en büyük delillerindendir.

3.2.2. Bazı Hadiseleri Delil Göstermesi

Şeyh Müfid, Ebû Tâlib'in imanına dair onun şiirleri yanında, bazı rivayetleri de delil olarak kullanmıştır. Nitekim Müfid, Mekkeli müşriklerden bazılarının Hz. Peygamber'e fiili şiddette buldukları bir sırada Ebû Tâlib'in yeğenine sahip çıkıp olayın faillerine tepki göstermesini onun imanına dair nakli delillerden biri olarak göstermiştir. Mütevâtir olduğunu bildirdiği bu rivayete göre Kureyş'ten bazı kimseler, namazda rükûda iken Hz. Peygamber'in sırtına deve işkembesi atmışlardı. Bu durum Ebû Tâlib'e ulaştınca -yanında kölesi olduğu halde- kızgın bir şekilde çıkıp gelmiş ve orada bulunanlara tepki göstererek işkembeyi Hz. Peygamber'in sırtından kaldırıp onu temizlemelerini emretmişti. Sonrasında Resûlullah'la beraber kavminin karşısına çıkan Ebû Tâlib, bunu yapanlara aynı muameleyi uygulayacaklarına dair Allah'a yemin etmiş ve söz konusu kimseleri ağır bir şekilde eleştirmişti.⁴³

Müfid, hadiseyi bu şekilde anlattıktan sonra bu hadiseyi Ebû Tâlib'in bulunduğu toplumdaki konumunun yüceliğine, ona gösterilen itaatın değerine, Allah ve Resûl'ü için öfkelenmesine, Resûlullah'ı ve onun getirmiş olduğu dini himaye ettiğine, Resûlullah'ın hayatı söz konusu olduğunda asla takıyye

⁴¹ Şeyh Müfid, *Îmânu Ebî Tâlib*, 40; Ali b. Ebi Tâlib, *Divân*, 37.

⁴² Şeyh Müfid, *Îmânu Ebî Tâlib*, 29-35.

⁴³ Şeyh Müfid, *Îmânu Ebî Tâlib*, 22-23.

yapmadığına, muvaffak olması için Resûlullah'a yardımda bulunduğuna delil getirmiştir. Müfid'e göre Ebû Tâlib'in sahip olduğu ve tartışmasız bir şekilde icra ettiği bu pozisyona ondan önce hiçbir kimse ulaşamadığı gibi ondan sonra da hiçbir kimse ulaşamayacaktır.⁴⁴ Buradan hareketle Müfid, Hz. Peygamber'in himaye edilmesi ve düşmanlarına karşı korunması hususunda Ebû Tâlib'in bu eşsiz konumunu, onun gerçek bir mümin olduğuna delil göstermiştir.

Şeyh Müfid, siyer âlimlerinin üzerinde ittifak ettiklerini belirttiği şu hadiseye de eserinde yer vermektedir: "Ebû Tâlib, İsrâ gecesi Hz. Peygamber'i kaybetti. Bunun üzerine oğlunu ve kölelerini toplayarak hepsine birer tane hançer verdi. Onlara sabah erkenden Kâbe'ye girmelerini, Kâbe'de bulunan Kureyş'in büyüklerinin yanlarına sokulmalarını, şayet Hz. Peygamber'den bir haber alınmaz veya kötü bir haber gelirse, Kureyş'in büyüklerine saldırımları için imada bulunacağını bildirdi. Derken güneşin doğuşuyla beraber Hz. Peygamber mescide geldi. Ebû Tâlib, Hz. Peygamber'i görünce çok sevindi ve onu alnından öptü. Ayrıca onu sağ salim bir halde gördüğü için Allah'a hamd etti ve Kâbe'nin avlusunda oturan Kureyş'in büyüklerini işaret ederek şöyle dedi: *"Ey kardeşimin oğlu! Allah'a yemin ederim ki şayet gecikseydin bunların hiçbirini sağ bırakmazdım."* Daha sonra oğluna ve kölelerine de: *"Ellerinizi elbiselerinizin altından çıkarın."* dedi. Bu durumu gören Kureyşliler, bundan rahatsız oldular. Bu olaydan sonra Kureyşliler, Ebû Tâlib'den korktular ve çekindiler."⁴⁵ Olayı bu şekilde anlatan Şeyh Müfid, Ebû Tâlib'in Hz. Peygamber'i himaye etmesinin nübüvvet için hakiki yardım olduğunu ve risâletin edası için Resûlullah'a güç verdiğini bildirmiş, şayet Ebû Tâlib olmasaydı davetin yerine getirilemeyeceğini beyan etmiştir.⁴⁶ Müfid'in bu ifadelerini, "İslamiyet'in başarıya ulaşmasında Allah, Ebû Tâlib'i vesile kılmıştır" şeklinde anlamak mümkündür. Nitekim müellif, risâlet davasının ve İslâm davetinin başarıya ulaşmasını Ebû Tâlib'in varlığına bağlamış; Ebû Tâlib hayatta olduğu dönemde Resûlullah'ın güçlü olduğunu, ezalardan beri olduğunu ve korunduğunu belirterek, vefatıyla birlikte Mekke'nin sıkıntılı bir yere dönüştüğünü, davetin orada yapılamadığını, kavmin Hz. Peygamber'i öldürmeye yeltendiğini dile getirmiştir.⁴⁷

⁴⁴ Şeyh Müfid, *İmânu Ebî Tâlib*, 23.

⁴⁵ Şeyh Müfid, *İmânu Ebî Tâlib*, 23-24.

⁴⁶ Şeyh Müfid, *İmânu Ebî Tâlib*, 24.

⁴⁷ Şeyh Müfid, *İmânu Ebî Tâlib*, 24.

Öte yandan Müfid, Ebû Tâlib'in Hz. Peygamber'in hayatındaki yeri ve öneminin, vefatı sonrasında oğlu Hz. Ali tarafından devam ettirildiğine de dikkat çekmiştir. Bu bağlamda o, hicret gecesinde Allah Elçisinin Hz. Ali'yi kendi yerine/yatağına bırakmasını ve birtakım emanetleri ona teslim etmesini delil göstermiş ve böylece Resûlullah'a yardım hususunda onun, babasının yolunu takip ettiğini vurgulamıştır.⁴⁸

Şeyh Müfid, Ebû Tâlib'in imanını açıklar mahiyette başka bir olaydan bahsetmekte ve olayla bağlantılı bir hadis zikretmektedir. "Ebû Tâlib vefat ettiği zaman Hz. Ali, durumu Hz. Peygamber'e haber vermek üzere yanına gitmişti. Allah Elçisi amcasının vefatına çok üzülmüş ve "Ey Ali! Git, babanın yıkanması ve tekfin edilmesiyle ilgilen. Onu yatağının üzerine kaldırdığınızda bana haber ver." diye buyurmuştu. Hz. Ali söylenileni yapmış; cenazeyi hazırladıktan sonra Hz. Peygamber'e haber vermişti. Allah Resulü, ona şefkat gösterip iltifatta bulunmuş, sonra da insanlara yönelerek şöyle demişti: "Allah'a and olsun ki, amcama insanların ve cinlerin şaşacakları bir şekilde şefaate edeceğim."⁴⁹

Olayı ve rivayeti bu şekilde aktaran Şeyh Müfid, bu hadiste, Ebû Tâlib'in imanına iki tane delilin olduğunu belirtmektedir. Ona göre birinci delil; Hz. Ali'nin, o sırada hazır bulunan ve İslâm'a girmemiş olan kardeşleri Akil ve Tâlib'in yerine tekfin, yıkama gibi işlerle Hz. Peygamber tarafından memur kılınmış olmasıdır. Zira Akil ve Tâlib, oradalar. Ancak Ebû Tâlib'in oğulları arasında orada hazır bulunanlardan iman etmiş olan Hz. Ali'nin bu işe, bizzat Hz. Peygamber tarafından memur kılınmış olması, Ebû Tâlib'in de iman ettiğine delalet etmektedir. Çünkü mümin olarak ölen kimsenin bu gibi işleriyle, kendi gibi mümin birinin ilgilenmesi muteberdir. Şayet Ebû Tâlib, Nâsibilerin (Nevâsıb'ın)⁵⁰ iddia ettiği gibi kâfir olarak ölmüş olsaydı, bu işle Akil ve Tâlib'in ilgilenmesi uygun olurdu. Bu

⁴⁸ Şeyh Müfid, *İmânu Ebî Tâlib*, 24.

⁴⁹ Şeyh Müfid, *İmânu Ebî Tâlib*, 25-26. Ayrıca bk. İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-belâğa*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, (Dâru ihyâi'l-kütübi'l-Arabî), 14/76.

⁵⁰ Müfid, Ebû Tâlib'in küfür üzere öldüğünü iddia edenleri tarif etmek için mezhebî saikler ve argümanlar bağlamında "Nâsıbe/nevâsıb" kavramını bilinçli bir şekilde kullanmıştır. Zira bu kavram; Şiiler tarafından, kendilerine muhalif olan ve Hz. Ali ile taraftarlarına düşmanlık besleyen kimseleri ve zümreleri tarif etmek için kullanılmıştır. Bu konuda detaylı bilgi için bk. Mustafa Öz, "Nâsıbe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/393-394.

da Müfid'e göre, Ebû Tâlib'in iman üzere vefat ettiğinin delillerinden biridir.⁵¹

Mezkûr rivayetten hareketle Ebû Tâlib'in imanına dair ikinci delil ise şudur: Hz. Peygamber'in, Ebû Tâlib'e hayır duada bulunmuş olması, ona şefaate edeceğine dair vaatte bulunmuş olması, onun için Allah'a duada, senâda, hamdde bulunmuş olması ve bunun, ehl-i İslâm için kılınan farz namaz olması gibi hususlar onun mümin olduğuna delildir. Şeyh Müfid'e göre şayet Ebû Tâlib, kâfir olarak ölseydi Hz. Peygamber, ölümden sonrası için ona hayır duada bulunmazdı. Bilakis O'nun, bundan uzak durması, dinine karşı işlemiş olduğu kötülüklerden dolayı onu kınaması ve ayıplaması gerekirdi. Nitekim bu konuda Kur'an'da *"Onların arasından ölen birinin namazını sakın kılma, mezarı başında da durma!"*⁵² ve *"İbrâhim'in, babasının başışlanması için yaptığı dua ise sırf ona verdiği bir sözden ötürüydü. Ama onun bir Allah düşmanı olduğu kendisine belli olunca ondan uzaklaştı."*⁵³ buyrulmuştur. Hz. Peygamber amcası Ebû Tâlib'e dua ettiğine ve şefaate edeceğine açıkladığına göre bu durum onun mümin olduğuna delildir.⁵⁴

Yine Şeyh Müfid, başka bir hadisi Ebû Tâlib'in iman üzere öldüğüne dair delil getirmiştir. Sika râvîlerin rivayet etiklerini bildirdiği hadise göre Allah Elçisine, amcası Ebû Tâlib hakkında ne düşündüğü ve onun için ne umduğu sorulmuş, Resûlullah (s.a.v.) da onun için Rabbinden her türlü hayrı umduğunu dile getirmiştir. Bu rivayet bağlamında Müfid, *"Şayet Ebû Tâlib iman üzere ölmeseydi, Resûlullah'ın onun için Allah'tan hayır umması caiz olmazdı."* diyerek Ebû Tâlib'in iman üzere öldüğünü belirtmiştir.⁵⁵

Şeyh Müfid'in, erken dönem Müslümanlarının sosyal ve iktisadi konularıyla imanlarını izhar etmeleri şekli arasında irtibat kurduğu, bir bakıma sosyolojik tahliller yaptığı görülür. Buna göre Mekke'de bazı Müslümanlar açıktan şehadet getirip mümin olduklarını ilan etmişlerdi. Ancak bazıları –güçsüz, korumasız ya da köle olmaları sebebiyle- imanlarını ilan edememişler, İslamiyet izzet bulup iktidarı ele geçirinçeye kadar gizli Müslüman olarak kalmışlardı. İşte burada Müfid, Ebû Tâlib'in imanı hususunda şöyle bir tespit yoluna gitmiştir: "Hz. Hamza ve Hz. Ca'fer'in Müslüman oldukları, onların kelime-i şehâdet getirmeleriyle ve Hz. Peygamber'e

⁵¹ Şeyh Müfid, *İmânu Ebî Tâlib*, 26.

⁵² et-Tevbe 9/84.

⁵³ et-Tevbe 9/114.

⁵⁴ Şeyh Müfid, *İmânu Ebî Tâlib*, 26-27.

⁵⁵ Şeyh Müfid, *İmânu Ebî Tâlib*, 27-28.

yardım etmeleriyle bilinmektedir. Aynı şekilde Ebû Tâlib'in, şiirleriyle kelime-i şehâdet getirdiği, fiilleriyle de Hz. Peygamber'i desteklediği hususu, onun imanına delildir.⁵⁶ Yukarıdan beri anlatıldığı üzere Ebû Tâlib, canıyla, malıyla, ailesiyle Resûlullah'a tüm imkânlarıyla yardım etmiş ve ona ittibâ hususunda insanları teşvik etmiştir.⁵⁷ Bu durum tarihi bir hakikattir. İşte bu tarihi hakikati Müfid, Ebû Tâlib'in imanının bir delili olarak sunmaktadır. Şu hâlde Şeyh Müfid, Ebû Tâlib'in iman ettiğine dair sadece ondan nakledilen şiirlerini ve divanını delil göstermekle yetinmemiş, bazı hadiseleri ve bunlarla alakalı rivayetleri de delil getirmiş ve bunlarla iddiasını ispatlamaya çalışmıştır.

Sonuç

İslâm dünyasının önemli itikadî ve siyasî mezheplerinden Şii-İmâmiyye'nin temel esaslarından birini imâmet düşüncesi oluşturmaktadır. İmâmet düşüncesi, bu geleneğin müstakil bir ekol haline gelmesi ve bir fırka hüviyeti kazanmasında belirleyici bir etkiye sahip olmuştur. Hz. Peygamber'in vefatının ardından ciddi bir ihtilaf konusu olan imâmet/hilâfet meselesi zuhur etmiş ve zamanla ana fırkalar ortaya çıkmıştı. Ehl-i beyt taraftarlığıyla bilinen zümreler, Emevîler ve sonrasında Abbâsîler döneminde Ali oğullarının haklılığını savunmuş, liderlik için onları daha uygun görmüş ve fırsat bulduklarında ciddi isyanlar çıkarmışlardır. Özellikle Emevîler Dönemi'nde tarihî Emevî-Hâşimî çekişmesinin bir sonucu olarak Hz. Ali ve taraftarları kötülenerek gözden düşürülmek istenmiş, halk arasında Hz. Ali'ye duyulan sevgi ve bağlılığın izleri silinmeye çalışılmış, Ali-Fatıma evladı aleyhtarlığı yapılmış ve alenen Ali ve taraftarlarına lanet edilmiştir. İktidar sahipleri bunlarla yetinmemiş; Hz. Ali'yi gözden düşürmeye yönelik haberler uydurmuşlardır. Bu bağlamda Ebû Tâlib'in küfür üzere öldüğü şeklindeki iddiaların yaygınlaştığı anlaşılmaktadır. Neticede Hz. Peygamber'in en büyük destekçisi olan ve İslâm tarihinin önemli şahsiyetlerden biri olan Ebû Tâlib'in dini durumu Şii-Sünnî polemiğinde önemli bir konu haline gelmiştir. Böyle bir ortamda Ebû Tâlib, bir taraftan Emevîler'in siyasî emelleri doğrultusunda kâfir olarak nitelendirilmiş; diğer taraftan imamların nas ve tayin yoluyla nebevî bir statüye sahip olduklarını iddia eden Şii taraftarından -Hz. Ali'ye ve imâmet doktrinine hâlel gelmemesi için- mümin olarak öldüğü ısrarla savunulmuştur.

Siyasî çekişmelerin bir nesnesi olan Ebû Tâlib'in imanına dair, başta Şii müellifler olmak üzere birçok âlim, müstakil kitap ve

⁵⁶ Şeyh Müfid, *İmânu Ebî Tâlib*, 20.

⁵⁷ Şeyh Müfid, *İmânu Ebî Tâlib*, 20.

risâleler kaleme almıştır. Bu konu hakkında müstakil olarak kaleme alınan ilk eser, Şii-İmâmî geleneğin önemli âlimlerinden biri olan Şeyh Müfid'in *İmânu Ebî Tâlib* adlı eseridir. Şii-İmâmî anlayışın rasyonellik kazanmasında önemli bir rol oynayan ve yaşadığı asrın müceddidi olarak kabul gören Şeyh Müfid bu risâlesini Ebû Tâlib'in gerçek bir mümin olduğunu ispat etmek niyetiyle telif etmiştir. Bu bağlamda o, Ebû Tâlib'in şiirlerini, bazı tarihi hadiseleri ve bunlarla alakalı haberleri delil getirmiştir.

Ebû Tâlib'in *Dîvân*'ından, özellikle *Kasîde-i Şi'biyye* ve *Kasîde-i Mîmiyye*'sinden bazı beyitlere eserinde yer veren Şeyh Müfid, Ebû Tâlib'in; kendi çocuklarına, kardeşlerine ve tüm Hâşimîlere, Hz. Peygamber'e yardım etmelerini emretmiş olmasını ve Habeş kralı Necâşi'yi Hz. Peygamber'e yardımcı olmaya davet etmesini onun mümin olduğuna dair önemli bir delil göstermiştir. Ayrıca Ebû Tâlib'in; Allah'ın varlığından ve birliğinden bahsetmiş olmasını, Hz. Peygamber'in asla yalan konuşmadığını ve fazilet sahibi olduğunu açıklamasını da imanının göstergesi olarak sunmuştur.

Kaynakça

- Akçay, Mustafa. *Hız. Peygamber'in Anne ve Babasının Dinî Konumu*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2012.
- Ali b. Ebî Tâlib, Ebû'l-Hasan. *Dîvânü Ebî Tâlib ammü'n-nebi*. nşr. Muhammed Altuncu. Beyrut 1994.
- Altun, Bekir. "Ebû Cafer et-Tûsî", *Erken Dönem Şii Düşünürler*. ed. Halil İbrahim Bulut. s.243-280. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.
- Apak, Adem. *Ana Hatlarıyla İslam Tarihi*. 4 Cilt. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014.
- Bağdâdî, Abdulkâhir. *el-Farq beyne'l-fırak*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1434/2013.
- Bozan, Metin. *İmâmiyye Şîasi'nun Oluşumu-Masum Oniki İmam İncancının Ortaya Çıkışı*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları-İSAM, 2018.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-. *el-Câmi'u's-şâhîh*. thk. Halil b. Me'mûn Şeyha. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1431/2010.
- Bulut, Halil İbrahim. "Osmanlı Müelliflerinden Maraşlı Saçaklızade ve Ebeveyn-i Resul Konusundaki Görüşleri". *I. Kahramanmaraş Sempozyumu*. haz. Said Öztürk vdğr. 1/69-79. Kahramanmaraş, 2005.

- Bulut, Halil İbrahim. “Şeyh Müfid Hayatı ve Görüşleri”. *Erken Dönem Şii Düşünürler*. ed. Halil İbrahim Bulut. 161-188. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.
- Bulut, Halil İbrahim. “Şeyh Müfid ve İmamiyye Ekolünde Gaybet İnancının Aklileşmesi”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (Haziran 2005), 175-202.
- Bulut, Halil İbrahim. *Şîr-Sünnî Polemiğinde Ebû Tâlib ve Dinî Konumu*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2011.
- Eş‘arî, Ebû'l-Hasan. *Mağâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfû'l-muşallîn*. thk. Ahmed Câd. Kahire: Dârü'l-Hadis, 1430/2009.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. “Ebû Tâlib”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/237-238. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Hamidullah, Muhammed. *İslam Peygamberi*. çev. Mehmet Yazgan. İstanbul: Beyan Yayınları, 2012.
- Hillî, Ebû Mansûr el-Hasan b. Yûsuf. *Hulâşatü'l-akvâl fi marifeti'r-ricâl*. thk. Cevâd Kayyûmî. Kum: Neşru'l-Fekâhe, 1388.
- İbn Ebû'l-Hadîd. *Şerhu Nehci'l-belâğa*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm. Dâr-u İhyâi'l-Kütübi'l-Arabî. trs.
- İbn Hişâm, Abdülmelik b. Hişâm el-Meâfirî. *es-Siretü'n-nebeviyye*. thk. Taha Abdurraûf Sa'd. Beyrut: Dârü'l-Cil, 1411.
- İbn Nedîm, Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshâk. *el-Fihrist*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1398/1978.
- İlhan, Avni. “İmâmet Nazariyesinde Seçim ve Nass Münakaşası”. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 1 (1983), 137-148.
- İlhan, Avni. “Müfid, Şeyh”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/502-503. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Kartaloğlu, Habib. “İmamiyye'de Ahbârî-Usûlî Farklılaşması: Şeyh Saduk ve Şeyh Müfid Örneği”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/24 (Aralık 2011), 193-216.
- Kartaloğlu, Habib. *Şerif el-Murtazâ (ö. 436/1044) ve Şîr-Usûlî Gelenekteki Yeri*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Kartaloğlu, Habib. *Şîr-İmamiyye'de Aklî Düşünce ve Şerif el-Murtazâ*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2020.
- Kartaloğlu, Habib. “Şîr-Usûlî Düşüncenin Ortaya Çıkış Sebepleri Üzerine Mülâhazalar”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/33 (Haziran 2016), 75-90.

- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-şahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.
- Onat, Hasan. “Şii İmâmet Nazariyesi (Kuleynî, Kummî ve Tûsî'nin Görüşleri Çerçevesinde)”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* cilt: 32 (1992), 89-110.
- Onat, Hasan. *Emevîler Devri Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 4. Basım, 2019.
- Öz, Mustafa & İlhan, Avni. “İmâmet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/201-203. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Öz, Mustafa. “Nâsibe”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/393-394. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Öz, Mustafa. “Şerîf el-Murtazâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/586-588. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Öz, Mustafa. “Tûsî, Ebû Ca'fer”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/433-435. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Özel, Mustafa. “Şerîf er-Radî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/4-5. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim. *el-Milel ve'n-nihal*. thk. Kisrâ Sâlih el-Alî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâleti en-Nâşirûn, 1436/2015.
- Şeyh Müfid. *el-İfsâh fi'l-İmâme*. thk. Müessesetü'l-Bi'se. Mehr: el-Mü'temerü'l-'Âlemi li-Elfiyyeti's-Şeyh el-Müfid, 1413.
- Şeyh Müfid. *İmânu Ebî Tâlib*. thk. Müessesetü'l-Bi'se. Mehr: el-Mü'temerü'l-'Âlemi li-Elfiyyeti's-Şeyh el-Müfid, 1413.
- Uyar, Mazlum. “Akla Dayalı Şii Kelâmının Oluşmasında Mu'tezile'nin Rolü ve Şeyh Müfid”. *İslami Araştırmalar Dergisi* 13/1 (2000), 101-112.
- Ünal, Ömer. “Ebû Tâlib: Hayatı ve Edebî Kişiliği”. *EKEV Akademi Dergisi* 7/17 (Güz 2003), 113-132.
- Ya'kub b. Abdüllatif, *İslam Mezhepleri ve Kelamı*, Haz. Halil İbrahim Bulut, Nurettin Gemici, Ramazan Tarik. Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2019.
- Yavuz, Lütfullah. “Ebû Tâlib b. Abdulmuttalib'in 'Kaside-i Şi'biyye'si Üzerine”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 9/1 (2009), 305-326.
- Zehebî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed. *Mizânü'l-itudâl fi naqdi'r-ricâl*. thk. Ali Muhammed Muavvız & Âdil Ahmed Abdülmevcüd. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1995.

- Zehebî. *Siyeru alâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnaût vd.. 25 Cilt. Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985.
- Zehebî. *Tarihu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. thk. Ömer Abdüsselam Tedmürî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407/1987.

Summary

Abu Tâlib is one of the important figures and character in the history of Islam. There are many elements and reasons that make him important figure especially in the history of Islam. Being his protector, supporter and helper as well as his uncle foremost among these matters. With the assignment of prophethood to Holy Prophet, that is, ten years with the bi'sah, Abu Tâlib, who stood by Holy Prophet for a total of forty-two years and supported him despite all his difficulties, raised Holy Prophet from the age of eight, pioneered himself in learning the trade, guided his marriage for him, provided great support to him in his prophetic mission (risâlah) and protected him against the polytheists (mushriks). Abu Tâlib, who was the leader of the Hashemites and also had an important position in the society of Mecca, used poetry, which was the most powerful propaganda tool of his time, effectively and composed eulogies and poems especially to explain Holy Prophet's sincerity, loyalty, and righteousness of his cause, as he did on many other issues. Undoubtedly, Abu Tâlib's support for his nephew by using the most powerful propaganda tool of the period made it easy for Holy Prophet to make his dawah/invitation more comfortably and safely, and provided great support to him.

Although Abu Tâlib's life, historical personality, what he did for his nephew Prophet Muhammad, and his efforts to protect the first Muslims are expressed in the sources, his religious status has been the subject of discussion in the later periods, many arguments have been developed for and against him. It is understood that this issue has come to light as a result of political events and is a subject of discussion. As a matter of fact, during the Umayyad-Hashimi conflict and propaganda against Ali and his supporters, the religious position of Abu Tâlib began to be discussed as a means of vilifying them, and it was claimed that he died as an infidel. Those who stated that Abu Tâlib died as a disbeliever/infidel resorted to some evidence to support their claims. In this direction, some narrations in Bukhâri and Muslim that came with ahad tariq that Abu Tâlib died as a

disbeliever/infidel were taken as basis, and also the narrations transmitted as (sabab al-nuzûl) the reason for the revelation of some verses were also shown as evidence. The fact that these narrations are included in reliable hadith sources such as the *Sahîhs* of Bukhârî and Muslim has largely blocked the way for some studies in terms of historical, social and political aspects. This situation has caused the issue to be expressed with a presupposition based on the relevant narrations, without taking into account the political and denominational dimension. As a matter of fact, the religious position of Abu Tâlib in the Sunni tradition has not been emphasized much, this issue -rather than detached works- has been mentioned on one occasion in the works related to the Parents of the Prophet (Abavayn al-Rasûl), which is a subject where the religious positions of Prophet Muhammad's parents and whether they died on faith or disbelief, and the related narrations, without any analysis and evaluation, have been mentioned on one occasion. However, the Shiites, who attach great importance to Ali, the imams and his descendants and make obedience to the imams obligatory and make it a principle of faith, have insisted on the subject, have written many independent works on the subject, and they stated that Abu Tâlib was a believer who died in faith.

The first work to be written on the religious position of Abu Tâlib is the work of Sheikh Mufid (d. 413/1022), one of the important scholars of theology, fiqh and hadith of the Imâmiyyah, "*Imânu Ebi Tâlib*". Sheikh Mufid, who has an important position in the Imâmi tradition and has titles such as "Ibn al-Mu'allim", "Sheikh Mufid", "Sheikh al-Râfida", "Âlim al-Shi'a", "Mu'allim al-Âzâ'im" in the tradition, shows some couplets from his *Dîwân*, especially the poems of Abu Tâlib *Qasîde al-Şi'biyyah* and *Qasîde al-Mîmiyyah* as evidence, based on some narrations and some historical facts and by citing people as an example, he made rational inferences that Abu Tâlib believed, and thus tried to clarify the issue.

This study, which deals with the religious position of Abu Tâlib, which is a subject of discussion between the sects, in the context of Sheikh Mufid's work named *Imânu Ebi Tâlib*, who is one of the important scholars of the Imâmiyya Shia, who included reason in the Imâmiyyah theology and started the methodological tradition, consists of three parts. In the first part, the life of Sheikh Mufid, his scholarly stance, and his works are introduced. The second part investigates Abu Tâlib's life and character, which is the main topic of the article. For the last part, the political background of the issue of Abu Tâlib's belief which surfaced as a result of political events is tackled and then later the subject is evaluated within the ideas in Sheikh Mufid's book on this topic.

HİNT ALT KITASINDA ÇAĞDAŞ DİNİ BİR HAREKET OLARAK BİRELVİLİK

Barelvism as a Contemporary Religious Movement in The Indian
Subcontinent

Gülşen YAĞIR AHMETOĞLU *

Öz

Temelleri 19. yüzyılın ikinci yarısında atılan, 20. yüzyılın başlarında da Ahmed Rızâ Han'ın liderliğinde İslâm'ı müdafaa etme iddiasıyla ortaya çıkan Birelvilik, ismini Ahmed Rızâ Han'ın doğduğu yer olan Hindistan'ın kuzeyindeki Bireli (بريلي) şehrinden almaktadır. Çıktığı yere nispetle daha çok "Birelvî" olarak anılmalarına rağmen, mensupları kendileri için "Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat" ismini kullanmaktadır.

Birelviliğin düşünce yapısının temelleri, Ahmed Rızâ Han'a dayanmaktadır. Ahmed Rızâ Han, dini düşünce anlayışını Hanefilik ve tasavvufi gelenek üzerine dayandırsa da görüşlerinin temelinde mistik, vahdet-i vücudcu ve felsefi eğilimlerin etkisi görülmektedir. Birelviliğin, Şiilikle Sünnilik arasında eklektik bir yapı içinde olduğu, bundan dolayı da muhalif gruplarınca eleştirildiği görülmektedir. Birelviler, Hz. Muhammed sevgisini merkeze alarak onu varoluşun asıl kaynağı

Abstract

Barelvism, which was founded in the second half of the 19th century and emerged with the claim of defending Islam under the leadership of Ahmad Riza Khan at the beginning of the 20th century, takes its name from the city of Bareli (بريلي) in the north of India, where Ahmad Riza Khan was born. Although they are mostly referred to as "Barelvi" in relation to the place where they originated, their members use the name "Ahl as-Sunnah ve'l-Jamaat" for themselves.

The foundations of the mentality of the Barelvism are based on Ahmad Riza Khan Barelvi. Although Ahmad Riza Khan bases his understanding of religious thought on Hanafism and mystical tradition, the influence of mystical, unity of existence and philosophical tendencies is also seen on the basis of his views. It is seen that Barelvi is in an eclectic structure between Shiism and Sunnism, and it is criticized by opposition groups because of this eclectic structure. In this respect, it is possible to evaluate Barelvism as a syncretic religious movement. Barelvis, by centering the love of Holy Prophet Muhammad (pbuh), they saw him as the

* Dr.Öğr. Üyesi; Kırıkkale Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Kelam ve İtikadi İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, İtikadi İslam Mezhepleri Tarihi Bilim Dalı, Kırıkkale, Türkiye / email: gulsenyahmetoglu@kku.edu.tr, gulsenyagar@hotmail.com / ORCID ID: 0000-0002 6117 7059

Başvuru Submission	Kabul Accept	Yayın Publish
21.11.2021	29.12.2021	31.12.2021

DOI: 10.18403/emakalat.1026524

olarak görmüşlerdir. Dinî ve edebî metinlerinde Hz. Muhammed tasviri canlı ve coşkulu bir tarzda işlenmiştir. Onlara göre, hilafet ve imamet hem dinî hem de dünyevî otoriteyi temsil eden bir makamdır. Hz. Peygamber ve Allah'ın velî kulları aracılığıyla Allah'tan yardım dilemek olan tevessül, Birelvîlere göre caizdir. Birelvîlerin, kendi düşünce anlayışında olmayanlara karşı ise dışlayıcı ve ötekileştirici bir tutum içinde hareket ettikleri görülmektedir.

Çalışma, Hint alt kıtasında ve İslâm dünyasının çeşitli bölgelerinde önemli oranda mensubu olan Birelvîliğin, temel görüşlerini ele alarak, çağdaş İslâmî akımlar arasındaki yerini tespit etmeyi hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: Hint alt kıtası, Birelvîlik, Ahmed Rızâ Han, Şîilik, Senkretik

main source of existence. In his religious and literary texts, Prophet Muhammad's image is rendered lively and enthusiastically. According to them, the caliphate and the imamate are positions that represent both religious and worldly authority. According to the Barelvism, tawassul, which is to seek help from Allah through the Prophet and the saints of Allah, is permissible. It is seen that the Barelvis act in an exclusionary and marginalizing attitude towards those who do not have their own understanding of thought.

The study aims to determine the place of Barelvism, which has a significant membership in Indian subcontinent and in the other some parts of the Islamic world, among contemporary Islamic movements by addressing its basic views.

Key words: Indian Subcontinent, Barelvi, Ahmad Riza Khan, Shiism, Syncretic

Giriş

Birelvîlik, Ahmed Rızâ Han'ın dinî yorum ve pratiklerine dayalı, gelenekçi ve tarikat eksenli bir oluşum olarak karşımıza çıkmaktadır. Ahmed Rızâ Han, dinî düşünce anlayışının, Hanefilik ve tasavvufî gelenek çizgisinde olduğunu iddia etse de görüşlerinin temelinde mistik, vahdet-i vücudcu ve felsefî eğilimlerin olduğu görülmektedir. Birelvîliğin bu anlamda senkretik/bağdaştırmacı¹ bir yapı içinde olduğu söylenebilir. Birelvîlerin, kendi düşünce anlayışında olmayanlara karşı ise dışlayıcı ve ötekileştirici bir tutum içinde

¹ Farklı inanç sistemlerinden inanç ve ibadet unsurları taşıyan melez dinsel gelenekler "senkretik dinler" olarak tanımlanır. Örneğin İslam ile Hindu geleneğinden birçok unsur taşıyan Sih dini senkretik bir din olarak tanımlanabilir. Yine son dönemlerde ortaya çıkan ve Hristiyanlıkla Yahudilikten ya da Hristiyanlıkla Budizm'den birçok unsur taşıyan Yahova Şahitleri, Moonculuk, Sayentoloji gibi hareketler senkretik akımlar olarak değerlendirilebilir. İlyas Topsakal, *Dinler Tarihi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Açık ve Uzaktan Eğitim Fakültesi, 2010), 10-12.

olduklarını, özellikle kendilerini bu anlamda eleştiren grupları genel olarak Vehhâbilikle etiketlediği, hatta onları tekfir etmekten de çekinmediği gözlenmektedir.

Hint alt kıtasında² ortaya çıkan Birelvilik, kurulduğundan beri aktif bir şekilde faaliyetlerine devam etmektedir. Dünyada geniş taraftar kitlesi bulunan ve düşünceleriyle gündemde olan böyle bir yapının araştırma konusu yapılmasını, çağdaş İslâmî akımların düşünce yapısını anlamaya yönelik bir çaba olarak da değerlendirilebiliriz.

Bu makalede, Birelviliğin fikirleri genel hatlarıyla ortaya konarken başlıca şu başlıklara yer verilmiştir: Birelvî hareketinin isimlendirme problemi, Birelviliğin oluşmasına etki eden temel faktörler, kurucusu, teşekkül süreci, mensupları, dini düşünce yapısı ve inanç biçimi, yayıldığı bölgeler ve İslâm dünyasındaki yeri ve günümüzdeki durumu. Çalışma, Mezhepler Tarihi araştırmalarında kullanılan yöntemler temel alınarak, “fikir-hadise ve zaman-mekân” çerçevesinde, şahıslar üzerinde derinleşme³ metoduyla objektif ve tarafsız bir şekilde incelenmeye çalışılmıştır. Ayrıca bilimsel araştırma ve yayın etiği kurallarına da riayet edilmiştir.

Çalışmamızda Birelvilik özellikle kendi eserlerinden yola çıkılarak araştırılacaktır. Bu doğrultuda Birelviliğin kurucusu olan Ahmed Rızâ Han’ın eserleri önemli bir yer edinmektedir. Onun, görüşlerini

² Alt kıta, Hint-Pakistan alt kıtası, Hint yarımadası ve Hint-Pakistan yarımadası. Batılıların Küçük Asya, Yakındoğu ve Ortadoğu ile Uzakdoğu ve Güney Doğu Asya olarak tanımladığı bölgelerin arasında kalması açısından Güney Asya, Batı Asya ve Batı Hint adalarına nispetle Doğu Hindistan gibi isimler de verilir. Nitekim İngilizler buraya ilk defa Doğu Hindistan Şirketi (East India Company) adı altında ayak basmışlardır. Bu oldukça geniş kapsamlı tanım Hindistan, Pakistan, Bangladeş, Afganistan, Nepal, Butan, Sikkim, Sri Lanka, hatta Burma gibi ülkeleri içine almaktadır. Tarihte ise Batı-Doğu ve Müslüman kaynaklarda burası “Hint” ve “Hindistan” yani Hinduların ülkesi olarak adlandırılmıştır. Eski Hintçe ve Sanskritçe kaynaklarında ise mitolojiye bağlı olarak “Bharat Mata” (بھارت ماتا) Hindistan Ana) ve diğer bütün dinlere mensup kimselerden arındırılmış ve yalnızca Hindulara ait bir ülke olması bakımından da “Akand Bharat” olarak tanımlanmıştır. Günümüzde Pakistanlı resmi ve gayri resmi makamlar da Hindistan’dan “Bharat” olarak söz etmektedir. Bkz. Ahmed Asrar, “Hint Alt Kıtası”, *Günümüz Dünyasında Müslüman Azınlıklar* (III. Kutlu Doğum İlmî Toplantısı, İstanbul: İSAM Yayınları, 1998), 287. Hint alt-kıtası olarak anılan geniş coğrafya 1947 yılında ikiye bölünmüş, Doğu Pakistan olarak anılan bölge ise Bangladeş olarak müstakil bir devlet olmuştur. Pakistan ve Bangladeş bir İslâm ülkesi iken, Hindistan, ekseriyetinin Hindu nüfusunun oluşturduğu demokratik bir cumhuriyettir. Bkz. Abdülhamit Binşik, “Hint Alt-Kıtasında İslâm Araştırmalarının Dünü Bugünü: Kurumlar, İlmî Faaliyetler, Şahıslar, Eserler”, *Divan İlmî Araştırmalar* 2/17 (2004), 1-2.

³ Hasan Onat, “Türkiye’de İslam Mezhepleri Tarihi’nin Gelişim Sürecinde Ethem Ruhi Fığlalı’nın Yeri”, *Ethem Ruhi Fığlalı’ya Armağan* (Ankara, 2002), 236.

genellikle fetvalar ile verdiği, kendi düşünce yapısına uymayanları da yine fetvalar üzerinden tekfir ettiği görülmektedir. Ahmed Rızâ Han'ın çok sayıda eseri olmakla birlikte çalışmamızda özellikle faydalandığımız birkaç eserini burada zikredebiliriz. *Fetâvâ-yı Rızviyye* (Urduca); *Melfûzât-ı alâ Hazret Barelvi* (Urduca) İngilizceye *Al-Malfuz al-Sharif* şeklinde çevrilmiştir. *el-Akîdetü fi'l- İslâm* (Arapça); *el-Emnu ve'l- ûlâ li nâiti'l- Mustafâ bi dâfi'l-belâ* (Arapça) İngilizceye *Al Amnu Wa al-'Ulâ Li Nâ'iti al-Mustafâ Bi Dâfi'i al-Balâ* şeklinde çevrilmiştir. Ayrıca Ahmed Rızâ Han hakkında yazılan en eski çalışma, öğrencisi Zaferuddîn Bihârî Rizvî'nin *Hayât-ı A'lâ Hazret*'dir. Birelvîlik ile ilgili akademik bir çalışma olan Usha Sanyal'ın, *Ahmad Rıza Khan Barelwi* eseri, Abdülhamik Bırışık'ın *Hind Altkıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri* eseri de Birelvîlik ile ilgili önemli bilgiler içermektedir.

1. İsimlendirme

Urduca bir kelime olan Birelvî (بریلوی / okunuşu: bære:lvi), Arapçada "البریلویة" İngilizcede ise "Barelvi", "Barelwi" veya "Barelawi" şeklinde yazılmaktadır. Bu isim, ortaya çıktığı yer olan Hindistan'ın Uttar Pradeş eyaletine bağlı Bireli (بریلی) kasabasına⁴ nispetle Birelvî cemâatine mensup olanlara verilmiştir. Bu kelime 51 harfe (ses) sahip olan Urduca'da (Hintçe) yazılışından az farklı olarak Birelvî şeklinde telaffuz edilmekle birlikte kelime konuya aşina olmayanlar tarafından Barelvi ve Berelvi⁵ gibi farklı şekillerde kullanımları vardır. Mensupları ise kendilerine "Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat" ismini

⁴ Raey Bireli ile Bireli zaman zaman birbirine karıştırılmaktadır. Halbuki coğrafi olarak ikisi ayrı yerdir.

⁵ Urduca diline hâkim olan Abdulhamit Bırışık eserlerinde "Birelvî" ismini tercih etmiş, kendisiyle isim konusunda istişare ettiğimizde de Türkçeye uyum açısından "Birelvî"nin daha doğru bir kullanım olduğunu söylemiştir. Abdulhamit Bırışık, *Hind Altkıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2001), 223. Ayrıca bölgeyle ilgili araştırmaları olan M. Nur Pakdemirli de "Birelvî" ismini kullanmayı tercih etmiştir. M. Nur Pakdemirli, "Hint Altkıtasında Dini Ekoller ve Din Eğitimi", *Ekev Akademi Dergisi* 19/62 (Bahar 2015), 433. Mehmet Ali Büyükkara ise "Barelviyye" ismini tercih etmiştir. O ise Birelvî şeklinde yazmanın Türkçe açısından doğru olmadığını düşünmektedir. Mehmet Ali Büyükkara, *Çağdaş İslami Akımlar* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 110. Konuyla ilgili diğer çalışmalarda ise "Barelvi" ismi kullanılmıştır. Arthur F. Buehler, "Karizmatik Otorite Nassi Otoriteye Karşı: İngiliz Hindistanı'nda Aracı Tasavvufu Reddedenlere Nakşibendî Yanıt", çev. Orhan Ş. Koloğlu, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (2004), 253-278. Usha Sanyal ise "Barelwi" şeklinde kullanmıştır. Usha Sanyal, *Ahmad Rıza Khan Barelwi: In the Path of the Prophet* (Oxford: Oneworld, 2005). Böylece bu ismin tek bir kullanımının olmadığı görülmektedir. Makalede "Bireli, Birelvî, Birelvîlik" yazımları tercih edilmiştir.

vermektedirler. Günümüzde önemli sayıda taraftar kitlesi bulunan bu hareketin görüşleri, kurucusu olan Ahmed Rızâ Han Birelvî (1856-1921) etrafında şekillenmiştir.⁶

Ahmed Rızâ Han'ın cemâatine "Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat" ismini vermesi, onun Müslüman çoğunluğu temsil ettiği iddiasıyla Hz. Muhammed'in yolundan gittiğine dair bir modeli resmettiği ve dünyadaki Sünnî Müslümanlarla kendisini özdeşleştirme aracı olarak kullandığı söylenebilir.⁷

2. Birelvîliğin Doğuşunu Hazırlayan Nedenler

Birelvîliğin doğduğu yer olan Hint alt kıtasının, siyasi, dinî, fikri ve sosyo- kültürel yapısının etkilerini göz önüne almak, onun din anlayışında rol oynayan saikleri anlamak bakımından önemlidir. Bilindiği gibi bölge, tarihten bugüne kadar farklı medeniyetlerin yer aldığı, çeşitli dinî inançların ve kültürlerin bir arada yaşandığı zengin bir coğrafi yapıya sahiptir.

İslâm'ın bölgeye girmesiyle bu coğrafyada siyasi, dinî ve kültürel alanda birtakım değişiklikler meydana gelmiştir. Hint yarımadasının bünyesinde bulunan Hinduizm ve Budizm gibi dinler ile çeşitli inançların İslâm dini ile temas etmesiyle birbirleri üzerinde derin etkileri olmuştur. Özellikle bazı tasavvufî düşünce yapılarında bu etki kendisini hissedilebilir şekilde göstermiştir. 15. ve 16. yüzyıllarda Hindistan'da ortaya çıkan yeni hareketlerin pek çoğunun vahdet-i vücudcu temellere dayanması, dinin zahirinden ziyade batinına önem veren Şüttâriye (Şettâriye), Bakti (Bhakti), Rüşeniyye gibi hareketlerin bu anlayışın ürünü olduğu söylenebilir. Gavsîyye tarikatının kurucusu Şeyh Muhammed Gavs'ın Hindu felsefesini ve yoga prensiplerini süfi geleneğine göre uyarlaması buna örnek verilebilir.⁸

Bölgeye ilk defa 15. yüzyılın sonunda Portekizliler ulaşmış, 17. yüzyıldan itibaren Hollandalılar ve İngiliz tüccarlar da Hindistan'a ilgi duymaya başlamıştır. 18. yüzyılın ortalarına gelindiğinde ise İngilizler bölgenin siyasi ve idarî yönetiminde söz sahibi olmaya

⁶ Birişık, *Hind Altkütası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, 223; Abdul Rashid Puthiya, *İslam Dünyasında Dini Akımlar ve Güncel Meseleler* (Diyubandî ve Barelvî Hareketlerini Uzlaştırma Çabası Açısından Hindistan Müslümanlarının Geleceği, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2017), 70.

⁷ Sanyal, *Ahmad Riza Khan Barelvi*, 127.

⁸ Y. Hikmet Bayur, *Hindistan Tarihi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1987), 1/351357; Gülşen Yağır Ahmetoğlu, *Tarihsel Süreçte Cemâat-i İslâmî* (İstanbul: Şiar, 2018), 33-38.

başlamışlardır.⁹ İngiliz kontrolündeki Hint alt kıtasında yaşayan Müslümanlar, varlıklarını devam ettirmek için kendi düşünce yapılarına göre medreseler ve cemâatler kurmuşlardır. Bu düşünce yapılarının büyük çoğunluğunda Şah Veliyullah Dihlevî (1703-1762) ve ailesinin büyük etkileri vardır. Ehl-i Hadis, Ehl-i Kur'ân¹⁰, Diyobendilik, Birelvilik, Nedvetü'l-Ulema gibi hareketler bunlara örnek olarak verilebilir. Bunlardan kimisi tepkisel olmanın verdiği radikallikle karşı koymuş, kimisi ise yönetimle çatışmamak için sessiz kalmıştır. 1900'lere gelindiğinde ise bu ekollerin oluşumunun hemen hemen tamamlanmış olduğu görülmektedir.¹¹

Sanyal, Birelvî hareketinin 1880'lerde şekillenmeğe başladığını, başlangıçta Nedvetü'l-Ulemâ içinde yer alan Ahmed Rızâ Han'ın, daha sonra buradan ayrıldığını, 1890'lara gelindiğinde ise Nedvetü'l-Ulemâ'ya¹² karşı çıkararak kendi özgün düşüncelerini ortaya koyduğunu söylemektedir.¹³ Birişik da aynı şekilde ekolün teşekkül etmeye başladığı tarihin 1880'lerde olduğunu, ancak hareketin Ahmed Rızâ Han'ın Diyobendiye'ye¹⁴ karşı başlattığı şiddetli muhalefet ile oluştuğunu belirtmiştir.¹⁵

⁹ Azmi Özcan, "Hindistan" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/77-78.

¹⁰ Gülşen Yağır Ahmetoğlu, "Hint Alt Kıtasında Ehl-i Hadis ve Ehl-i Kur'ân Ekolleri Arasındaki Temel İhtilaf Konuları", *Disiplinlerarası Sosyal Bilimler Dergisi* 3 (Haziran 2018), 27-54.

¹¹ Abdülhamit Birişik, *Mevdûdî'nin Hayatı ve Eserleri*. ed. Abdülhamit Birişik. (İstanbul: İnsan Yayınları, 2007), 15.

¹² Hindistan'da İngiliz hâkimiyetinin yerleşmesinden sonra Müslümanların giderek sosyal, ekonomik, siyasal alanlarda gerilemesi ve eğitim sisteminin yerini Batı eğitim sisteminin almaya başlaması üzerine Muhammed Ali Mongeri Kanpûri önderliğinde bir kısım Hindistan ulemâsı tarafından 1892'de Encümen-i Nedvetü'l-Ulemâ adıyla bir kurul oluşturuldu. Kurul, yayımladığı ilk duyurularla Müslüman toplumunun ve kültürünün varlığını koruyabilmek için eğitim ve araştırma müesseselerinin açılmasının gerekliliğine dikkat çekti. Bu amaçla Nedvetü'l-Ulemâ ismiyle bir cemiyet teşkil edildi. Bkz. Azmi Özcan, "Nedvetü'l-Ulemâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/514-515; Şahin Ahmetoğlu, *Kavram Atlası: İslam Mezhepleri II*, ed. Akot Bülent (Ankara: Gazi Yayınları, 2020), 2/239.

¹³ Sanyal, *Ahmad Rıza Khan Barelvî*, 78-111.

¹⁴ 1866 yılında Hindistan'ın Uttar Pradeş eyaletine bağlı Sehârenpur iline bağlı Diyobend'de Muhammed Kâsım Nânevtvî (1832-1881) tarafından geliştirilen küçük medrese kısa zamanda Dârülulûm-u Diyobend medresesine dönüştü. Yol arkadaşı Reşid Ahmed Gengühî (1829-1905) tarafından Müslümanları İslâmî ilimler ve İslâm ahlâkı ile yetiştirmek için kurulan bir medresedir. M. Nur Pakdemirli, "Hint Altkıtasında Dini Ekoller ve Din Eğitimi", 429-431.

¹⁵ Abdülhamit Birişik, "Hint Alt Kıt'asında Gaybın Bilinmesine İlişkin Görüşler (Hint Alt Kıt'asında Hz. Peygamber'in Gayb Bilgisi Tartışmaları ve Tekfir)". Kur'an ve Tefsir Araştırmaları-V: İslam Düşüncesinde Gayb Problemi-I. İstanbul: İSAV Yayınları, 2003, s. 294.

Birelviliğin, içinde bulunduğu bu muhtelif dinî ve siyasi oluşumlara karşı Ahmed Rızâ Han'ın kişiliği ve etkisi altında Sünnî İslâm'ın savunuculuğunu yapmak iddiasıyla ortaya çıktığı görülmektedir.

3. Ahmed Rızâ Han Birelvî

Yetiştirdiği ortam, ailesi ve aldığı eğitim gibi birçok etken, Ahmed Rızâ Han'ın kişiliğini inşa eden temel unsurlar olarak görülmektedir. Rıza Han, Hindistan'ın Uttar Pradeş eyaletine bağlı Bireli kasabasında 1272/1856 tarihinde doğmuştur. Doğumundan bir yıl sonra Hindistan *Bağımsızlık Savaşı* (Sipahi Ayaklanması)¹⁶ meydana gelmiştir. Aslen Patanların (Peştu) Rohilla Barhîç kabilesinden olan Rızâ Han'ın ismini, babası Muhammed olarak koymuş, ancak o, dedesinin koyduğu isim olan Ahmed Rızâ Han ismiyle tanınmıştır. Kendisi taraftarlarınca tazim edici bir tabir olan "A'la Hazret"¹⁷ lakabıyla anılmaktadır. Ayrıca taraftarları ona, Ehl-i Sünnet İmâmı, Müceddid, Kadiri, Hanefî, Fakih, Muhaddis gibi sıfatlar vererek onu hem ilmi derinliği olan bir âlim, hem de onun yolundan gidecekleri

¹⁶ Yabancı bir devletin boyunduruğu altında bulunmanın yol açtığı manevi tahribat, Hindistan'da hissedilir bir şekilde görülmekteydi. İngiliz menfaati gözetlenerek bölgenin köylüsü dünyanın en yoksulu durumuna düşürülmüş, büyük memuriyetlere Hintlilerin pek azı alınmış, Hindistan'ın ordusuyla ve parasıyla dünyanın pek çok yerinde savaşmıştır. Hindistan'da İngilizlere karşı 1857 tarihinde *Sipahi Ayaklanması* ya da bugün Hindistan ve Pakistan'da tanımlandığı şekliyle *Bağımsızlık Savaşı*, Müslümanların bağımsızlığını kazanması amacıyla girilmiş fakat gerekli örgütlenmenin sağlanamaması nedeniyle başarısızlığa uğramıştır. Ayaklanma aylarca sürdükten sonra İngilizler tarafından kanlı bir şekilde bastırılmıştır. Büyük Timur ve soyunun 1857'de Hindistan'daki saltanatı resmen sona ermiştir. Bundan sonra egemenlik *İngiliz Doğu Hindistan Şirketi*'nden İngiliz Krallığına geçmiştir. Bkz. Yağır Ahmetoğlu, *Tarihsel Süreçte Cemâat-i İslâmî*, 35.

¹⁷ Ahmed Rıza Han'a bu lakabın verilmesinin altında onun sûfi gelenekten gelmesinin izleri olduğu düşünülebilir. Bilindiği gibi, sûfilere göre varlıklar Allah'tan zuhûr etmek suretiyle derece derece O'ndan uzaklaşarak ve aşağıya inerek meydana gelir. Bu durum "tenezzülât" sözüyle ifade edilir. Allah'a ulaşmak isteyen bir sâlik, aynı yoldan bu tenezzülâtı teker teker aşarak yukarıya doğru çıkmak zorundadır. Bu çıkışlara da "hazarât" denir. Hazarât'ın her basamağında gaip olan bir durum hazır, ötedeki bir makam beride, uzaktaki bir hâl yakında olur. Bilinmeyen şeylerin bilindiği, görünmeyenlerin görüldüğü, yani gaiplerin hazır hale geldiği bu mertebelere de hazret denilmiştir. Bir sâlik bu hazretlerden ne kadar çoğunu kat ederse mânevî derecesi o kadar yükselir ve kutsiyet kazanır. Velî ve şeyhlerin isimleri anılırken başına "yâ Hazret-i Mevlânâ, yâ Hazret-i Abdülkâdir-i Geylânî" gibi hazret unvanının getirilmesinin sebebi budur. Burada hazret, "pek çok makamı aşarak en yüksek hazrete, ilâhî huzura çıkan ve kutsiyet kazanan şahsiyet" anlamına gelir. Bkz. Mehmet Demirci, "Hazret", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/146-147.

bir müşşid olarak görmekteirler. Ahmed Rızâ Han, eserlerinde ve risalelerinde Hz. Muhammed'e sevgisini ve saygısını ifade etmek için adına "Abdu'l-Mustafa" sıfatını eklemiştir. Ahmed Rızâ Han'ın dedesi Mevlâna Rızâ Ali Han (1809-1865), döneminin tasavvuf ehli bir âlimidir. Rivayete göre 17. yüzyılda Kandahar'dan (bugünkü Afganistan sınırları içinde) Hindistan'a göç etmiş, ataları Bâbüir Devleti'nde askerî ve idarî görevlerde bulunmuştur.¹⁸

Sûfi gelenekten gelen ailenin Hanefî mezhebine bağılı olduğıu bilinmektedir. Ahmed Rızâ Han'ın babası Nakî Ali Han (1831-1880), ilk eğitimi babası Rızâ Ali Han'dan¹⁹ almıştır. Babasının rehberliğinde fetva vermiş, tasavvuf ilmi başta olmak üzere birçok ilim dalında eser yazmıştır.²⁰ Nakî Ali Han, babasının başlattığı ilmi geleneğı sürdürürken, aynı zamanda ailenin mülkleriyle de ilgilenmiştir. Aile, özellikle Bireli ve Bedayun'da geniş bir servete sahip olmuş ve İngilizlerle de ilişkileri iyi tutmuşlardır. Ahmed Rızâ Han'ın yeğeni Hasan Rızâ, daha sonra onun yazılarının çoğunu yayınlayan bir matbaa kurmuştur.²¹

Ailenin Rampûir eyaletindeki yetkililerle bağılı olduğu ve orada mülk sahibi oldukları söylenmektedir. Buranın yöneticilerinin genelinin 1840'lardan beri Şii olduğıu bilinmektedir. Feyzullah Han'ın 1774-1794 yıllarında nevvâblık yaptığı dönemlerde onun ilme ve kültüre verdiği değıer, Rampûir tarihinde önemli bir yer tutmuştur.²²

Ahmed Rızâ Han'ın, ilmi karakterinin şekillenmesinde en temel faktör, babası ve dedesi olmuştur. O, babası tarafından dinî ilimleri medrese müfredatına göre tahsil ederek icâzet almıştır. Dinî ilimlerin yanında özel hocalardan matematik, tıp ve coğrafya derslerini de öğrenmiştir.²³ Ahmed Rızâ Han'ın ilmi yolculuğı, daha sonra farklı hocalardan aldığı derslerle devam etmiştir. Kur'an-ı Kerim, Hadis, Usûlü'l-Hadis, Fıkıh, Usûlü'l-Fıkıh, Tefsir, Usûlü't-Tefsir, Akâid, Kelam, Nahiv, Sarf, Meâni, Beyân, Bedi', Mantık, Felsefe ve Münâzara, Matematik gibi aklı ve nakli ilimlerle iştiğal edip ilmi seviyesini arttırmıştır. Farklı hocalardan ders almakla birlikte onların düşünce anlayışlarından da etkilenmiştir. Onun ders aldığı hocalarının isimleri şu şekildedir: Şah Âl-i Resûl Mârhervî (ö.

¹⁸ Zaferuddin Rizvi, *Hayât-ı A'lâ Hazret* (Lahor: Mektebe-i Nebevî, t.y), 19-60.

¹⁹ Ahmed Rıza Han'ın dedesi Rıza Ali Han, dönemin ileri gelen Sûfi alimlerindedir. Eğitimi Mevlevi Halilürrahman'dan almıştır. Bkz. Ahmed Rıza Han Birelvi, *Al-Amnu Wa al-Ulâ li Nâiti al- Mustafâ bi Dâfi'i al-Balâ*, çev. Muhammad Husain Qadri (Bolton-UK: Maktabe-e Qadria, 2010), 20-21.

²⁰ Rizvi, *Hayât-ı A'lâ Hazret*, 64-65.

²¹ Sanyal, *Ahmad Rıza Khan Barelwi*, 53.

²² Sanyal, *Ahmad Rıza Khan Barelwi*, 53-55.

²³ Birışık, "Rızâ Han Birelvi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008),35/61; Sanyal, *Ahmad Rıza Khan Barelwi*:55-56.

1297/1880), Şeyh Ahmed İbn Zeynî Dahlân el-Mekkî (ö. 1299/1881), Şeyh Abdurrahman Sirac el-Mekkî (ö. 1301/1883), Şeyh Hüseyin b. Salih Cemil el-Leyl (ö. 1302/1884), Şeyh Ebu'l-Hüseyin Ahmed en-Nürî (ö. 1324/1906), Mirza Gulâm Kâdir Beg el-Birelvî (ö. 1336/1917) ve Mevlâna Abdu'l-Aliy Râmpûrî (ö. 1303/1885).²⁴

Hocalarından Mirza Gulam Kadir Beg, Gulam Ahmed Kâdiyânî (ö.1980)'nin kardeşidir. Ahmed Rızâ Han'ın ona bağlılığını hayatı boyunca sürdürdüğü ve istediği zaman ona fetva gönderdiği söylenir. Ahmed Dahlân ise Mekke'de ikamet eden hocalarından biri olup, Vehhâbîlerin görüşlerine karşı nefreti ile bilinmektedir. Bazı iddialara göre, Dahlân Arap yarımadasında, Ahmed Rızâ Han da Hint yarımadasında Müslümanları zayıflatmak için İngilizler tarafından kullanılmışlardır.²⁵

Diğer bir hocası olan Şah Âl-i Resûl Mârhervî ise ilmini Firengî Mahal medresesinde tahsil edip daha sonra Şeyh Abdulazîz Dihlevî'nin derslerine katılmış, ondan hadis ve tasavvuf dersi almıştır. Şeyh Ebu'l-Hüseyin Ahmed en-Nürî, Şah Âl-i Resûl Mârhervî'nin torunu olup, ilimde derinliği olan ve birçok eser yazmış âlimlerden biridir.²⁶

1876'da bağımsız olarak fetva vermeye başlayan Rızâ Han, 1880'de babasının vefatı üzerine, fetva işlerini tamamen üstlenmiştir. Önceleri, babasının medresesinde ve ardından kendi medresesinde çok sayıda öğrenci yetiştirmiştir. 1877'de Kâdirî tarikatı şeyhi Şah Âl-i Resûl Mârhervî'ye biat ederek, Kâdirî tarikatına girmiştir. Daha sonra Çiştîyye, Sühreverdiyye ve Nakşibendiyye gibi tarikatların âdabını öğrenmiş ve Kâdirî tarikatında hilâfet almıştır. 1879 yılında ilk haccı sırasında ve daha sonraki Hicaz yolculuklarında tanınmış âlimlerden faydalanmıştır. Haremeyn'de, Ahmed b. Zeynî Dahlân, Abdurrahman el-Mekkî, Hüseyin b. Sâlih el-Mekkî ve Ebü'l-Hüseyin Ahmed en-Nürî icâzet aldığı hocalarındandır.²⁷

Ahmed Rızâ Han'ın tarihi şahsiyetine dair kaynaklar içerisinde, menkıbelerle karışmış bilgilerin de yer aldığı görülmektedir. Ahmed Rızâ Han'a üstünlük atfetmek gayesiyle yer alan bu tür bilgiler, insanların muhayyilesine tesir etmesi açısından etkili olmuştur.²⁸

²⁴ Ahmed, *eş-Şeyh Ahmed Rıza Han el-Birelvî ve şey'un min hayâtihi ve efkârîhi*, 17-19.

²⁵ Nouman Hussain, "Barelvism and Christianity: Similarities and the Possible Reasons Why", *Undefined* (2018), 36.

²⁶ Ahmed, *eş-Şeyh Ahmed Rızâ el-Birelvî ve şey'un min hayâtihi ve efkârîhi*, 36.

²⁷ Birişik, "Rızâ Han Birelvî", 35/62.

²⁸ Bu hikâyelerden birine göre o, henüz küçük bir çocukken dedesinden Arapça öğrendiği sırada kelime-i tevhid'de geçen "lâ" harfinin anlamını içgüdüsel olarak derinden anlamıştır. Ahmed Rıza Han, sadece Tanrı'nın birliğiyle ilgili dışsal

1921 yılında vefat eden Rızâ Han, Bireli'ye defnedilmiştir. Günümüzde mezarı, müridleri ve bağluları tarafından ziyaret edilmekte, her yıl ölüm gününde Bireli'de geniş katılımlı urs²⁹ denilen anma törenleri yapılmakta, bunun benzeri yevm-i Rızâ / Rızâ günü adıyla Pakistan'da da gerçekleştirilmektedir. Ahmed Rızâ Han'ın iki erkek, beş kız çocuğu olmuştur. Oğulları Hâmid Rızâ Han (ö. 1943) ve Mustafa Rızâ Han (ö. 1981) onun yolundan giderek, cemaatin faaliyetlerini genişletmişlerdir.³⁰

Ahmed Rızâ Han, eserlerinin çoğunu Urduca yazmıştır. Urduca yazdıklarına da çoğunlukla Arapça isimler vermiştir. Çeşitli konularda çok sayıda eser kaleme alan Ahmed Rızâ Han'ın çalışmalarından bazıları şunlardır³¹:

1. *Fetâvâ-yı Rızviyye*. Tam adı *el-A'âyâ'n-nebeviyye fi'l-fetâva'r-Rezaviyye*, Urduca yazılmış olup, eser başta yedi cilt olarak planlanmışsa da daha sonra verilen fetvaların ilâvesiyle on iki cilt halinde tamamlanmış, fakat tamamı henüz basılmamıştır. Her cildin düzeni farklı olan eserin ilk iki cildi yazarın sağlığında neşredilmiş olup diğerleri ancak 1950'den sonra yayımlanmaya başlamıştır. Bu gecikmenin başlıca sebebinin Diyobendî ve Birelvî ekolleri arasındaki çekişme olduğu belirtilmekte ve birincisine mensup yayıncıların eseri basmamakta direndikleri ileri sürülmektedir. Eseri tespit edilebildiği kadarıyla *Fetâvâ-yı Rızviyye*'nin yayımlanan ciltleri şunlardır: I, Lahor, ts., Bombay 1984, Karaçi 1989; II, Sambhal, ts., Karaçi 1991; III, Sambhal, ts., Karaçi 1990; IV, Râm Nagar, Ninî Tâl 1986, Karaçi 1990; V, Lahor 1972; VI, Mübârekpûr 1981, Karaçi, ts.; VII, Mübârekpûr 1987, Karaçi 1988; X, Bisâlpûr, Pilîbhîr, ts.; XI, Bireli 1981.³²

anlamını değil, aynı zamanda dedesi tarafından kendisine iletilen içsel, gnostik anlamını da kavramıştır. Bu hikâye, Ahmed Rızâ'nın hem bir İslâm hukuku âlimi ya da âlim ve hem de tasavvufi ya da mistik bir Tanrı arayıcısı olmaya devam ettiği gerçeğinin ışığında önemlidir. Ayrıca onun dört yaşında bütün Kur'an-ı ezberlediği, altı yaşında camide minberden cemaate vaaz ettiği söylenir. Yine onun babasından ders aldığı sırada babasının sorduğu sorulara verdiği mükemmel yanıtlar ile ilimde en iyi ölçüyü yakaladığı söylenir. O, henüz on dört yaşında en iyi âlimlerle karşılaştırılabilecek dereceye gelmiş, babası tarafından fetva verilmesine izin verilmiştir. Sanyal, *Ahmad Rıza Khan Bareilvi*, 57-61.

²⁹ Urs, türbe ve mezar başlarında birkaç gün süren bir çeşit anma törenidir.

³⁰ Birışık, "Rızâ Han Birelvî", 35/62.

³¹ Ahmed Rızâ Han ve Birelvîlik ile ilgili yazılmış eserler için bkz. Birışık, "Rızâ Han Birelvî", 35/62-63.

³² Bkz. Muhammad Khalid Masud, "Fetâvâ-yı Rızviyye" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/445. Ahmed Rıza Han Birelvî, *Fetâvâ-yı Rızviyye* (Lahor: Rıza Foundation, 1419).

2. *Kenzü'l-îmân fî tercemeti'l-Kur'ân*, (Muradâbâd 1330/1912). Kur'ân-ı Kerîm'in Urduca meâli olup en önemli özelliği Allah, peygamberler ve bilhassa Resûlullah'la ilgili âyetlerin tercümesinde farklı bir dilin kullanılmış olmasıdır.

3. *ed-Devletü'l-Mekkiyye bi'l-mâddeti'l-gaybiyye*, Rızâ Han ile diğer ulemânın Hz. Peygamber'in gaybı bildiğine dair görüşlerini içeren eser, Arapça olarak yazılmış, *The Islamic Concept of Knowledge* adıyla İngilizce'ye çevrilmiştir.³³

4. *Qavâri'u'l-kaḥhâr'ale'l-mücessimeti'l-füccâr*. (Lahor, 1988). Hindu mezhebi Arya Samâc'ın müteşâbih âyetlerle ilgili itirazlarına verilen cevapları içermektedir.

5. *Hüsâmü'l-Haremeyn 'alâ menḥari'l-küfr ve'l-meyn*. 1906'da telif edilen kitap Arapça yazılmış olup müellifin en çok tartışılan eseridir. Küfrüne fetva verilen gruplardan Diyobendiler ve Ehl-i Hadis mensupları kitaba reddiyeler yazmışlardır.

6. *Temhîd-i İmân*. (Lahor, 1989). Hüsâmü'l-Haremeyn'le birlikte eserde diğer cemaatlerle aralarında tartışmalı olan inanç konularını ele alınır.

7. *Devâmü'l-ayş fî'l-eimmeti min Kureyş*. (Lahore, 1400). Hilâfetin Kureyş kabilesinden gelenlerin hakkı olduğuna ve Türklerin hilâfet makamını temsil etmediğine dair verilen fetvayı içermektedir.

8. *Berîku'l-menâr bi-şumû'i'l-mezâr: Mezârât-ı Evliyul per Rôşni* (Lahor, ts.)

9. *Melfûzât-ı alâ Hazret Birelvî*. Rızâ Han'ın sözlerini, tavsiyelerini ve vasiyetini içerir. Birelvîlerin temel eserleri arasında yer alır. Eser Urduca yazılmış olup İngilizceye. *Al-Malfuz al-Sharif*³⁴ ismiyle çevrilmiştir.

10. *el-Füyûzâtü'l-melekiyye li-muḥibbi'd-devleti'l-Mekkiyye*. (Karaçi, ts) Arapça yazılmıştır.

11. *Tecelliyü'l-yakîn bi-enne nebiyyenâ seyyidü'l-mürselîn*. (Lahor 1980).

12. *Ḥatmü'n-nübüvve*. (Lahor 1974). Gulâm Ahmed Kâdiyânî'nin nübüvvet iddiasına karşı peygamberliğin Hz. Muhammed ile sona erdiğine dair bir çalışma olup Urduca yazılmıştır. Ek'inde Gulâm

³³ Ahmed Rıza Han, *ed-Devletü'l-Mekkiyye bi'l-mâddeti'l-gaybiyye*, (1905) thk. Şeyh Mevlâna Abdül-Kayyûm Kadiri el-Hezarevî (Lahor: Müessesetu Rıza, 1422/2001).

³⁴ Mustafa Ridâ al-Qâdirî, *Al-Malfuz al-Sharif*, çev. Abd al-Hâdi al-Qâdirî Radawî Nûrî (Durban South Africa: Barkatur Raza Publications, 2005).

Ahmed'le ilgili "es-Sû'ü'l-ikâb 'ale'l-mesîhi'l-kezzâb" adlı bir risâle bulunmaktadır.

13. *Hadâ'ik-i Bahşîş*. (Lahor 1988). Urduca yazılmış eser, Ahmed Rızâ Han'ın naat türü eseridir.

14. *Beyat ve Hilâfet-Nekâ'ü's-sülâfet fî ahkâmi'l-beyat ve'l-Hilâfet*. (Siyâlkût, ts.). Tarikatlarda el almak ve halife tayin etmekle ilgili konuları içerir.

15. *İhlâkü'l-Vehhâbiyyîn 'alâ tevhîni kubbûri'l-Müslimîn*. (Bireli, 1904). Vehhâbî olarak itham edilen Diyobendilerin mezarlarla ilgili bazı davranışları hurafe diye nitelendirmelerine karşı hazırlanan fetvayı içermektedir.

16. *el-Kelîmetü'l-mülheme*. (Delhi 1974). Rızâ Han'ın hayatından bazı kesitlerin de yer aldığı çalışma daha çok onun içine doğduğu ileri sürülen konulara dair bilgileri ihtiva eder.

17. *Sübhânü's-subbûh'an 'aybi kizbimakbûh*. (Leknev 1309).

18. *el-Kevkebetü's-şihâbiyye fî küfriyyâti ebi'l-Vehhâbiyye*. (Azîmâbâd 1316).

19. *Sellü's-süyûfi'l-Hindiyeye 'alâ küfriyyâti bâbâ en-Necdiyye*. (Azîmâbâd 1316).

20. *İzâletü'l-âr bihâceri'l-kirâm'an kilâbi'n-nâr*. (Azîmâbâd 1317).

4. BirelvîliğinTeşekkül Süreci

Birelvîlik, Ahmed Rızâ Han'ın fikrî öncülüğünde kurulan ve daha sonra Hint alt kıtasının dışında geniş taraftar kitlesi edinmiş bir harekettir. Pakistan'ın Lahor, Pencap, Karaçi gibi önemli merkezlerinde kendilerine ait okulları açmaya başlayıp, dergiler yayımlamış ve aynı zamanda belirli konular etrafında örgütlenerek istikrarlı bir şekilde büyümüştür.³⁵

Birelvî ekolünün ilk ciddi eğitim kurumu Ahmed Rızâ Han ile kardeşi Hasan Rızâ (ö. 1908), oğlu Hamid Rızâ (ö. 1943) ve talebesi Zaferüddin Bihârî Rizvî'nin (ö. 1962) girişimleriyle 1904 yılında kurulan Dârülulûm-ı Manzaru'l-İslâm (Medrese-i Ehl-i Sünnet ve Cemâat)'dır. Böylece hareketin fiilî kuruluşu gerçekleşmiş olup, ardından da yeni medreselerin açılmasıyla hareket güçlenmiştir. Ancak Birelvîlikte Diyobendî ve Nedvetü'l-Ulema'nın kurduğu "Dârülulûm" tarzında merkezi eğitim kurumları (medrese) yoktur. Kasaba ve illerde daha küçük ölçekli eğitim kurumları vardır.

³⁵ Sanyal, *Ahmad Riza Khan Bareilwi*, 111-112.

1920’de Ahmed Rızâ Han’ın yakınlarından Naimuddin Muradâbâdî’nin kurduğu Medrese-i Naimiyye, daha sonra hareketle bağlantılı önemli medreselerden biri olan 1924’te Seyyid Didar Ali Alvarî (1856-1935) tarafından kurulan Çiştî tarikatına bağlı “Dârülulûm Hizbu’l-Ahnafe”, 1930’larda kurdukları fetva yazma merkezleri (Dârülfetva) mevcuttur. 1937’de Birelî’de “Dârülulûm Mazharu’l-İslâm”, 1899’da Bedayun’da “Şemsü’l-Ulûm Medresesi” gibi eğitim kurumları ile 1948’de Hindistan’ın ikiye bölünmesine kadar İngilizlerin de desteğini alarak faaliyetlerini rahat bir şekilde devam etmişlerdir. Ayrıca “Cemâat-i Rızâ-yı Mustafâ”, “Cemâat-i Ensâru’l-İslâm” ve “All India Sunni Conference (Cumhuriyet-i İslâmiyye Merkeziyye)” adlarıyla da kendi siyasî merkezlerini oluşturmaya başlamışlardır. Bunun gibi Pakistan’ın Lahor, Karaçi ve diğer önemli merkezlerinde kurulan medreseler, yayın organları, gönüllü derneklerin yardımıyla da hareket gittikçe büyümüştür.³⁶

4.1. İlk Temsilcileri

Ahmed Rızâ Han’ın halefleri, başta Hindistan ve Pakistan olmak üzere dünyanın diğer yerlerinde de faaliyetlerine devam etmişlerdir. Birelvî cemâatinin oluşumunda ilk nesil içinde yer alan Hasan Rızâ Han, Hâmid Rızâ Han, Mustafa Rızâ Han, Seyyid Dîdar Ali Şah, Muradâbâdî, Emced Ali, Haşmet Ali Han, Zaferüddin Bihârî Rizvî, Burhânü’l-Hak Cebelpûrî gibi önemli şahsiyetler vardır. İkinci nesil Birelvîlerden Muhammed Ahmed Kâdirî, Ahmed Yâr Han Naimî, Pir Kerem Şah Ezherî, M. Tâhirü’l-Kâdirî, Kevser Niyazi ve Şâh Ahmed Nûrânî hareketin faaliyetlerini genişleterek çok sayıda araştırma ve yayın birimi kurmuştur.³⁷

4.2. Yayıldığı Bölgeler

Birelvîler, Hindistan, Pakistan ve başta İngiltere’de oluşturdukları kurumlar, çıkardıkları dergiler, Diyobendilere karşı yaptıkları eleştiriler ve verdikleri cevaplarda her zaman bir adım önde olmaya çalışmaktadırlar.³⁸ Hindistan, Pakistan, Bangladeş, Belucistan ve

³⁶ Birişik, “Hint Alt Kit’asında Gaybın Bilinmesine İlişkin Görüşler (Hint Alt Kit’asında Hz. Peygamber’in Gayb Bilgisi Tartışmaları ve Tekfir)”, 294-295; Sanyal, *Ahmad Rıza Khan Bareilvi*, 111-113; Birişik, *Hind Altkitası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, 231.

³⁷ Birişik, “Rızâ Han Birelvî”, 35/62; Ayrıca konuyla ilgili bkz. Mustafa Ridâ al-Qâdirî, *Al-Malfuz al-Sharif*, çev. ‘Abd al-Hâdî al-Qâdirî Radawî Nûri (Durban-South Africa: Barkaat Raza Publications, 2005). 38-39.

³⁸ Birişik, *Hind Altkitası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, 233; M. Nur Pakdemirli, “Hint Altkitasında Dini Ekoller ve Din Eğitimi”, 434.

İran'ın Sistan şehrinde yaygın olarak bulunmaktadır. Bu ekol sahiplerinin en aktif rol oynadığı yer ise Pencâp bölgesidir.³⁹

1990'lı yıllardan itibaren Birelvîlik, düşünce anlayışını yaymak için birçok farklı kuruluş adı altında faaliyet göstererek hem Hindistan'da hem de yurtdışında (İngiltere, Güney Afrika ve Pakistan'da) kitap ve dergi yayımlamakta, geniş kitlelere hitap etmekte ve vakıflar kurmaktadır. Birelvîliğin yayılmasında Manzarü'l-İslâm medresesi bu anlamda çok etkili bir yer edinmiştir. Özellikle İngiltere, Güney Afrika ve Hollanda'da bu ekolün mensuplarının desteğiyle gittikçe büyümeye devam etmektedir. Ondan sonra gelen The Jami`a Ashrafiyya (el-Câmi'atü'l-Eşrefiyye) de aynı şekilde programını geliştirmeye ve modernize etmeye çalışarak takipçilerine liderlik yapmakta ve nüfuzunu bu vesileyle genişletmektedir. Ancak, Birelvîlerin muhalif olduğu Diyobendîler, Ehl-i Hadis ve diğerleri ile arasındaki rekabet göz önüne alındığında, kendi düşünce anlayışını koruma amacıyla daha çok çaba sarf ettikleri görülmektedir. Bu anlamda, 1980'lerden bu yana, Suudi Arabistan'ın cömertliğinden yararlanan rakiplerine -özellikle Nedvetü'l-Ulemâ ve Ehl-i Hadis ve bir dereceye kadar Diyobendîlere göre nispeten dezavantajlı durumda oldukları söylenebilir. Birelvîler, Vehhâbilîği şiddetle kınamaları ve özellikle tasavvuf ritüelleri ve inançlarıyla olan bağları nedeniyle, Suudilerle yakın ilişkilerden uzak durmuşlardır. Esas olarak, yerel nüfustan elde edilen kendi kaynaklarına güvenmek zorunda kalmışlardır. Aynı zamanda, ülkenin diğer bölgelerindeki ve bazen de yurtdışındaki takipçilerini de buna dâhil etmişlerdir. Onların, özellikle Birleşik Krallık'ta güçlü bir varlıkları olduğu söylenmektedir. Bu nedenle, genel anlamda Birelvîlerin, Güney Asya medreseleri açısından diğer gruplardan daha az bir varlığa sahip olduğu söylenebilir.⁴⁰

5. Hareketin Temel Görüşleri

5.1. Nübüvvet

Birelvîlerin inanç esasları arasında önemli bir yeri olan nübüvvet, özellikle son peygamber Hz. Muhammed'e yüklenen anlam ve değer üzerine inşa edilmiştir. Hz. Muhammed'e bu anlamda "huzur, el-

³⁹ Mehdi Fermâniyân- Abbas Husrevî, "Berresî Câygâhi Halife-i Asr-ı Hazır Der Zahir ve Bâtın ez Didgâhi Birelvîye", *Faslnâme-i İlmî-Pejuheşi İntizâri Mev'ûd* 19/64 (Spring 2019), 54.

⁴⁰ Usha Sanyal, "The Madrasa Manzar-i Islam, Bareilly, and Jamia Ashrafiyya, Mubarakpur". *Madrasas in South Asia: Teaching Terror?* ed. Jamal Malik. Abingdon: Routledge, 2008, 23-45.

afuvvü'l-ğafür"⁴¹ gibi sıfatlar verilmiştir. Allah'ın Resülünü "huzur" olarak isimlendirmesi onun her mekânda hazır ve nazır olduğu inancından kaynaklanmaktadır. Bu düşünceye göre, Peygamber mekândan ve zamandan hâlidir.⁴²

Peygamber'in ilmi, vahiy, ilham, keşif, sâdık rüya ve beş duyu organı aracılığıyla'dır. Allah'ın ilmi kadim, Peygamber'in ilmi ise hâdistir. Peygamber'den gelen her haber doğru olup, onda şek, şüphe ve cehil yoktur. Eğer şer'i bir konuda ondan bir ihmal söz konusu olursa, bu Allah'ın iradesiyle bir hikmete binaen olmuştur. Bu, Nebî'nin makamına hâlel getiren bir noksanlık değil aksine kemale ulaşma aracıdır.⁴³

Bütün peygamberler, peygamberlik verilmeden önce de sonra da her türlü günahattan, küfürden, dalaletten, hatadan ve hatta insana tiksinti verecek her şeyden uzaktır.⁴⁴ Birelvilere göre peygamberler gayb ilmine sahiptir. Peygamberimiz özelinde ise Kur'an-ı Kerim ve mütevatir hadislerde bildirildiğine göre Hz. Muhammed, gaybî bilgilere vâkıftır ve halkın umumuna bildirmediği bilgileri bilir.⁴⁵ O, arşın üstü, altı, dünya ve ahiret, cennet ve cehennem gibi tüm bilgilere muttalidir. Bunların hepsi Hz. Muhammed için yaratılmıştır.⁴⁶

Ahmed Rızâ Han'a göre, Hz. Muhammed bütün mahlûkata gönderilmiş son peygamberdir ve ondan sonra peygamber gelmeyecektir. Allah'ın Hz. Peygamber'e verdiği bazı gaybî bilgiler, bütün nebî, resul, melekler, önce gelenler ve sonra gelenlerin tüm ilimlerinin toplamından oluşmuştur. Hz. Muhammed, bi'setten önce de sonra da Allah'ı bilmektedir. Bu bilgiler levh-i mahfûzda yer almaktadır. Zahirî, beşer cismi gibidir. Bu nedenle onda bazı beşerî özellikler görülmekle birlikte, ruhanî tarafı ise beşerî noksan ve kusurlardan beridir. O, şefa'at verilenlerin ilkidir. Onu sevmek, emirlerine tabi olmak, nehiyelerinden kaçınmakla olur. Onun ismi sıkça anılmalı, kabri ziyaret edilmeli, dil, kalp ve diğer azalarla birlikte ona ta'zim gösterilmelidir. Ehl-i beyt'ine, sahabeye de saygı ve sevgide kusur edilmemelidir. Onun son peygamber olduğuna diliyle ve kalbiyle iman etmeyenler, mümin ve Müslüman olamazlar.

⁴¹ Ahmed Rızâ Han Birelvî, *el-Emru ve'l-ülâ linâiti'l-mustafâ bidâfi'l-belâ* (Dimaşk: Daru'n-Nu'mâni'l-Ulûmî, 1430), 36.

⁴² Muvaffak Afgan, *Birelvîyet Tarih ve Akîde*, 18.

⁴³ Ahmed Rıza Han Hanefî, *el-Akîdetü fi'l-İslâm*, 30-31.

⁴⁴ Ahmed Rızâ Han, *Ahkamu Şeriat* (Lahor: Nizamiyye Kitap, 2009), 309. Ahmed Rızâ Han peygamberlerin büyük abdestinin temiz olduğu hatta ebeveynlerin menilerinin de temiz olduğu şeklinde rivayetlere yer vermektedir. Bkz. Mustafa Ridâ al-Qadiri, *Al-Malfuz al-Sharif*, 454.

⁴⁵ Ahmed Rızâ Han Hanefî, *el-Akîdetü fi'l-İslâm*, 31.

⁴⁶ Krş. Muvaffak Afgan, *Birelvîyet Tarih ve Akîde*, 16.

Ondan sonra peygamber geldiğini söyleyenlerin kâfir olduğuna hükmedilir.⁴⁷ Ahmed Rızâ Han'ın peygamber algısına baktığımızda peygamberlerin zâhirde insan formatında olduğu ancak bâtında ise tamamen insanüstü özelliklere sahip, ilahi mertebelerle donatılmış varlıklar olarak tasvir edildiği görülmektedir

Birelvî literatüründe menkıbeler üzerine inşa edilmiş aşırı yüceltmeci bir Hz. Muhammed tasavvuru olduğunu görüyoruz. Hz. Muhammed'in bütün nebi ve resullerden önde olduğundan, Allah, arşı yarattığı zaman uzunluğu doğu ile batı arasında olan aydınlanmış bir kalemle "Lâ ilâhe illallâh Muhammedün Resûlullah" yazarak "Ben onun vesilesiyle verecek ve onun vesilesiyle alacağım ve onun milletinin arasında en iyisi Ebû Bekir Sıddık'tır." şeklinde rivayetlere yer verilmiştir.⁴⁸ Yine Hz. Muhammed'in dünyayı teşrifinin harikulade olaylarla cereyan ettiği ile ilgili rivayete göre, Hz. Muhammed'in doğduğu gece Kureyşlilerin bütün hayvanları dile gelerek "Ka'be'nin Rabbi'ne yemin ederiz ki bütün dünyanın koruyucusu ve halkına güneş olacak olan bir peygamber (hidayetin nurunu saçarak) geliyor." şeklinde konuşmuşlardır.⁴⁹

Birelvîlikte, Allah'ın Hz. Muhammed'e verdiği üstünlükler, daha çok mucizelerle ilişkilendirilerek ifade edilmiştir. O, beden ve ruh olarak uyanık bir şekilde miraca çıkmış, Miraç hadisesinde Beytül-Makdis'e gitmiş, nebilere imâmlık etmiş, buradan yedi göğe çıkarak cennet ve cehennemi müşahede etmekle şereflendirilmiştir. Hz. Muhammed'e verilen mucizelerden; ay'ı ikiye ayırması, hurma kütüğünün ona hasreti ve özlemi, taş ve ağacın ona teslimi, parmaklarından su fişkırması ve ordunun bu suyu tek kaptan içmesi, insanlar doyana kadar yemeğin bereketlenmesi, kesilmiş koyunun konuşması gibi mucizeler, sadık ve doğru olup Nebi'den bilfiil gerçekleşmiştir. Hz. Muhammed'e verilen en büyük mucize ise Kur'ân-ı Kerîm'dir. Kur'ân, lafzî terkipleriyle, mânevî güzellikleriyle ve gaybî haberleriyle misli ve benzeri olmayan bir kitaptır.⁵⁰ Birelvîlik'teki Kur'ân-ı Kerîm'de gaybî haberler olduğu anlayışının Kur'ân'ın zâhir ve bâtın anlamı olduğu düşüncesine binaen âyetlere şahsî yorum ve anlayış getirmeye neden olduğu görülmektedir.

Birelvîlere göre Allah, dünyanın hazinelerinin anahtarlarını Resûlullah'a vermiştir. O, Allah'ın kendisine verdiği mucizeler sayesinde körlere görme, sağırlara dinleme ve dilsizlere de konuşma gücü vermiştir. Ortağı olmayan Allah'tan başka ilah olmadığına

⁴⁷ Birelvî, *el-Akîdetü fi'l-İslâm*, 21-29; Ahmed Rıza Han Birelvî, *el-Mübin hatemi'n-nebiyyîn* (b.y. Meclisu'l-Medinet'ül-İlmiyye, 1441), 4.

⁴⁸ Birelvî, *Al-Amnu Wa al-Ulâ li Nâiti al-Mustafâ bi Dâfi'i al-Balâ*, 90.

⁴⁹ Birelvî, *Al-Amnu Wa al-Ulâ li Nâiti al-Mustafâ bi Dâfi'i al-Balâ*, 81.

⁵⁰ Ahmed Rıza Han, *el-Akîdetü fi'l-İslâm*, 32-35.

insanlar şahitlik edinceye kadar bu böyle olacaktır. Peygamber bu sayede ezilenleri ve güçsüzleri koruyacak ve onları zayıf sayılmaktan kurtaracaktır.⁵¹

Ahmed Rızâ Han, Resûlullah'a atfettiği bir şiirinde ilahi sıfatları ona nispet ederek şöyle demektedir: Allah dünyada mevcut olan bütün nimetleri Resûlullah'a vermiştir. Bütün kilitler onun emrindedir. Allah'ın hazineleri sadece Hz. Muhammed'in eliyle ortaya çıkar. Resul bir şeyin olmasını isterse olur ve onun hilafına bir şey de ortaya çıkmaz. Peygamber'in dünyada istediğini reddedecek kimse yoktur.⁵²

Peygamberlerin fizyolojik ölümleri gerçekleşse de aslında ölmemişlerdir. Hz. Peygamber de kabri şerifinde diri olup onun için orada hakiki cismani bir hayat vardır. Allah'ın lütfuyla ümmetin durumlarına muttali olur ve Ravza-i Şerifinde hazır bulunan kimseleri de bilir.⁵³ Hz. Muhammed'in kerim ruhu dünyadaki her Müslüman evinde teşrif etmektedir. Basiret sahipleri Resûlullah'ı namaz vakitlerinde görürler. Hatta onlar kendi mescitlerinden bazılarında cemaatle birlikteyken bir namaz yerini boş bırakırlar. Boş bıraktıkları yerde peygamberin teşrif ederek onlarla namaz kılacağını düşünürler. Ahmed Rızâ Han, bu inancın abes karşılanmaması gerektiğini, Hinduların aynı anda Krişna'nın farklı mekânlarda olduğu inancına sahipken, Peygamber'in de bu şekilde görülmesinin tuhaf karşılanmaması gerektiğini söyler.⁵⁴

Bu anlamda Birelviler için, Hz. Muhammed'in doğum günü olan mevlid kutlamalarının da dinde önemli bir yeri vardır. Mevlid'i kutlamak hem sünnet hem de vaciptir.⁵⁵ Kutlama her yıl oldukça görkemli ve büyük kalabalıklar içerisinde gerçekleşmektedir.⁵⁶

İhsan İlahi Zahir'e göre Birelviler, bu düşünceleriyle aşırıya gitmişlerdir. Her şeyin yaratıcısı olan Allah, bütün mahlûkatı rızıklandırmakta, diriltmekte ve öldürmektedir. Ne peygamberlerin ne sâlih kulların ne de meleklerin böyle bir yetkisi vardır. Allah'tan başka ilah yoktur ve bütün istek ve dilekler ona yapılmalıdır. Müellife göre, peygamberler dua ederken sadece Allah'tan dilemişler, Birelviler ise istiğase yapmışlardır.⁵⁷

⁵¹ Birelvî, *Al-Amnu Wa al-Ulâ li Nâiti al- Mustafâ bi Dâfi'i al-Balâ*, 110-118.

⁵² Krş. Muvaffak Afgan, *Birelvîyet Tarih ve Akide*, 12-13.

⁵³ Birelvî, *el-Akîdetü fi'l-İslâm*, 32.

⁵⁴ Muvaffak Afgan, *Birelvîyet Tarih ve Akide*, 19-20.

⁵⁵ Muvaffak Afgan, *Birelvîyet Tarih ve Akide*, 21.

⁵⁶ Sanyal, *Ahmad Riza Khan Barelwi*, 101.

⁵⁷ İhsan İlahî Zahir, *el-Birelvîyye Akaid ve Tarih* (Lahor: İdaretü't-Tercümanu's-Sünneti, 1403/1983), 76-77.

Ahmed Rızâ Han'ın peygamber algısı, Hristiyanlıktaki Hz. İsa motifine benzetilmiştir. Buna göre, Hz. İsa'nın Allah'ın özünden geldiğine karşılık, Hz. Muhammed'in Allah'ın nurundan bir parça olması; Hz. İsa'nın doğum günündeki görkemli kutlamanın, Hz. Muhammed'in mevlid kutlamalarında görülmesi; Hz. İsa'nın her yerde hazır ve nazır olması düşüncesinin Hz. Muhammed için de benimsenmesi; Hz. İsa'nın azizlerinin duaları işittiği ve karşılık verdiği düşüncesine benzer şekilde, başta Abdülkadir Geylânî olmak üzere evliya ve veli kulların insanların istek ve dileklerine karşılık vereceği şeklindeki inanç; Hristiyanlıkta azizlerin eşyaları ve resimlerinin onlara yaklaşma unsuru olmasına karşılık Birelvilerde Hz. Muhammed'in eşyalarını öpmek ve kutsallık atfederek onları aracı kılmak ve son olarak Hristiyanların azizlerin mezarlarının üstünü süsleme, mum yakma gibi uygulamaların benzerlerinin Birelvilerde de olduğu belirtilmiştir.⁵⁸

Birelvilerin, Hz. Muhammed'in ilahi vasıflara sahip olmasını Allah'ın nurundan bir parça olmasıyla ilişkilendirmelerini, "Peygamberleri onlara şöyle dedi: "Biz ancak sizin gibi birer insanız ama, Allah, kullarından dilediğine iyilikte bulunur. Allah'ın izni olmadıkça biz size delil getiremeyiz. İnananlar sadece Allah'a güvensin." (İbrâhîm 14/11) ve "De ki: Ben de ancak sizin gibi bir insanım; ancak bana tanrınızın tek bir Tanrı olduğu vahyolunuyor. Rabbine kavuşmayı uman kimse yararlı iş işlesin ve Rabbine kullukta hiç ortak koşmasın." (el-Kehf 18/110) âyetlerde onun bir beşer olduğuna özellikle dikkat çekilmesi noktasında iyi değerlendirmek gerekmektedir.⁵⁹ Yine Hz. Peygamber'in de aynı şekilde kendisinin bir beşer olduğunu ifade etmesi, Hz. Âişe'nin, Resûlullah'ın elbisesini diken, ayakkabısını yamayan, erkeklerin evde yapacağı her işi yapan bir insan olarak anlatması,⁶⁰ zihinlerde bir beşer algısı oluşturarak toplumun onu rol model almasını kolaylaştırmak ve onu ilahlaştırmaya çalışan her türlü aşırı düşüncenin önüne geçmek için ifade edildiği de göz önünde bulundurulmalıdır.

Birelvilerin Hz. Muhammed tasavvurunda mistik, tasavvufi ve vahdet-i vücudcu geleneğin etkisi olduğu söylenebilir. Hindistan gibi farklı inanç ve kültürleri bünyesinde toplayan bu coğrafyada dinlerin ve geleneklerin birbirini etkilemesi kaçınılmaz sosyolojik bir olgudur.

⁵⁸ Geniş bilgi için bkz. Nouman Hussain, *Barelvi'ism and Christianity: Similarities and The Possible Reasons Why* (Birmingham: University of Birmingham Research Archive, Yüksek Lisans Tezi, 2017). 63 vd.

⁵⁹ Muvaffak Afgan, *Birelvîyet Tarih ve Akîde*, 17-18.

⁶⁰ İbrahim Canan, "Aile Reisi ve Baba Olarak Hz. Peygamber", *Hz. Peygamber ve Aile Hayatı* (Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi, İstanbul: İlmî Neşriyat İç ve Dış Ticaret A.Ş., ts.), 137-18.

Bu bağlamda onların Hz. Muhammed algısında, batınıni dini yapılanmalarda görülen birçok unsuru bünyesinde barındırması yönüyle eklektik bir yapıda olduğunu göstermektedir. Birelvilerde Hz. Muhammed'e yönelik sevgi, rivayetler üzerinden mucizelerle tasvir edilmiş, hayatın akışı içerisinde yaşamını idame ettiren, zorluklara karşı mücadeleci bir kişiliğe sahip bir peygamber tipolojisinin arka plana atıldığı görülmektedir. Kur'an'ın "üsve-i hasene" olarak takdim ettiği Peygamber'in tarihsel kişiliği ise örtülü kalmıştır.

5.2. Hilâfet ve İmâmet

İslâm tarihi boyunca Müslüman toplumlarda siyasi otoriteyi temsil anlamında kullanılan hilâfet ve imâmet kavramları üzerinde İslâm âlimleri arasında görüş farklılıkları olduğu görülmektedir.⁶¹ Ahmed Rızâ Han'a göre hilafet, Hz. Muhammed'in makamının yerini almaktır. Peygamber'den sonra bu makama fazilet sırasıyla Hz. Ebubekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali gelmiştir. Ondan sonra gelenler ise Hz. Hasan ve Ömer b. Abdülaziz'dir. Bundan sonra râşid halife olarak gelecek kişi ise İmâm Mehdi'dir. Onun ne zaman geleceğini de en iyi Allah bilir.⁶²

İmâmetin Kureyşliliğini kabul eden Ahmed Rızâ Han, Hz. Peygamber'in "İmâmlar Kureyş'tendir." hadisi üzerinde sahabenin ittifak ettiğini, bunun sünnet ve icma ile sabit olduğunu belirtir. Ona göre, Hz. Ebubekir'in Sakîfe'de bu hadisi dile getirmiş olması ve sahabeden kimsenin bu hadisi inkâr etmemiş olması da bunu teyid eden en önemli gerekçedir. Ahmed Rızâ Han'a göre halifenin Kureyşli olması zaruriyken Haşimoğullarından olması ise şart değildir. Onun nezdinde Hâriciler ve Mu'tezile'den bir taifenin bu hadisi kabul etmemesi, ümmetin icmana muhalif bir yaklaşım olarak görülmektedir.⁶³ Ahmed Rızâ Han'ın, hilâfetin Kureyşliliği esasına dayanarak Osmanlı'nın hilâfeti temsil etmediğini söylemesi ve Hint ulemasının büyük çoğunluğunun aksine Hindistanlı Müslümanların Osmanlılara destek vermemesi gerektiği düşüncesi, o dönemde tepkiyle karşılanan bir düşünce olmuştur.⁶⁴

⁶¹ Mehmed Said Hatiboğlu, halifenin Kureyş'ten seçilmesini bölgenin siyasi şartlarının gereği olduğunu, bu konuda Hz. Peygamber'den menkul bir hadisin bulunmadığını belirtir. Bu hadiseyi meşhur isimlerin nasıl değerlendirdiği konusunu ise kendi eserinde geniş bir şekilde ele almıştır. Bkz. Mehmed Said Hatiboğlu, *Hilafetin Kureyşliliği* (Ankara: Otto Yayınları, 2015), 66.

⁶² Mustafa Ridâ al-Qadirî, *Al-Malfuz al-Sharif*, 120.

⁶³ Ahmed Rızâ Han'ın hilafetle ilgili görüşleri için bkz. Ahmed Rızâ Han Birelvî, *Fetâvâ-yi Rızvîyye* (Lahor: Rıza Foundation, 1419), 14/190-193.

⁶⁴ Birışık, "Rızâ Han Birelvî", 35/62.

Ahmed Rızâ Han'a göre, hilafet, fıkhıta amelî bir konu olup itikâdî bir mesele değildir. Ehl-i bid'at mensupları tarafından inançların yayılmasıyla, kelimada itikâdî konular arasındaki yerini almıştır. Ahmed Rızâ Han'a göre, dört halifenin imâmeti haktır. İmâmlar, dinî tesis etmede ve Müslümanların mülkiyetini korumada Hz. Muhammed'in halefidirler, dolayısıyla imâmet tüm ümmet tarafından kabul edilmelidir.⁶⁵ Ahmed Rızâ Han'a göre imâmetin hem dinî hem de dünyevî otoriteyi temsil eden bir makam işlevi olduğu görülmektedir. Ayrıca Rızâ Han'ın ilk dört halifeyi sırasıyla kabul etmesi Sünnî telakki ile örtüşmektedir.

Birelvilerden Mevlâna Gulam Rasul Gazî Kadirî Nevşâhî'nin, *Hilâfet bilâ Fâsilâ* adlı eserinde hilafetin fazilet sırasına göre olması gerektiği belirtilmektedir. Bu görüşe göre, Hz. Ali'ye Hayber'in fatihi olması ve peygamberin damadı olması gibi üstün vasıflar verilmiştir. Bunlar kimsenin değiştiremeyeceği hususlardır. Bunun gerçekliği inkâr edilemeyeceği gibi onun velâyeti ve imâmeti de gerçektir ve bunda bütün ümmet hemfikirdir. Sadece Râfîzî olan insanlar Hz. Ali'nin velayetinin ilk üç halife tarafından gasp edildiğini iddia etmektedir. Ancak böyle bir durum söz konusu değildir. Hz. Ali fazilet sırasına göre halifeliğini yerinde yapmıştır.⁶⁶ Burada diğer halifeler arasında Hz. Ali'ye özel bir konum verilmekle beraber, hilafetin fazilet sırasına göre olduğu da kabul edilmektedir.

Birelvîliğin entelektüel yüzü olarak bilinen ve aynı zamanda "tartışmalı bir kişilik" olan Muhammed Tahirü'l-Kadirî,⁶⁷ *The Awaited Imâm Mahdî* adlı eserinde, imâmet denilince sadece Hz. Muhammed'den sonra gelen dört halifenin anlaşılması gerektiğini ifade eder. İmâmet'in temsil ettiği konum, Gadîr-i Hum hadisesinde⁶⁸

⁶⁵ Ahmed Rızâ Han -Birelvî, *el- Mustenedü'l -mu'temed* (Karaçi: Berkâtîbi Publishers, t.y), 190-191. Bu eser, Bedâyünî'nin *el-Mu'tegadu'l-müntegad*'ının Ahmed Rıza Han tarafından şerhidir.

⁶⁶ Mevlâna Gulam Rasul Gazi Kadirî Nevşâhî, *Hilâfet bila Fasıla* (Lahor: Medina Bakd Pona Radvala, 1981), 11-12.

⁶⁷ Muhammed Tahirü'l-Kadirî, hakkında farklı iddiaların medyada yer aldığı görülmektedir. Bkz. "Peygamberi rüyasında gördü, Pakistan'ı değiştirmeye geldi", erişim:24.12.2021 <https://www.hurriyet.com.tr/gundem/peygamberi-ruyasinda-gordu-pakistan-i-degistirmeye-geldi-22381174>; "Fetullah Gülen ile Tahir'ül- Kadirî arasındaki İlginç Benzerlikler", erişim: 24.12.2021M.Fethullah <https://www.sabah.com.tr/gundem/2017/07/28/fetullah-gulen-ile-tahir-ul-kadri-arasindaki-iliginc-benzerlikler>; "Pakistan'da sokak provakasyonu", erişim: 24.12.2021 <https://www.yenisafak.com/dunya/pakistanda-sokak-provakasyonu-2842901> Ayrıca Birelvîlerin Şii akideyle çok benzerlikleri olduğunu söyleyen Fermâniyân-Hüsrevî' de yine Muhammed Tahirü'l-Kadirî'ye atıfta bulunarak onu eleştirmektedir. Bkz. Fermâniyân- Husrevî, "Berresîi Câygâhi Halife-i Asr-ı Hazır Der Zahir ve Bâtin ez Didgâhi Barelviye", 54.

⁶⁸ Ethem Ruhi Fıglalı, "Gadîr- i Hum", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/279-280.

bizzat Hz. Muhammed'in "Ben kimin mevlâsıysam Ali de onun mevlâsıdır." sözüyle Hz. Ali'nin otoritesinin ruhanî/mânevî bir şekilde egemen olduğunu ve dolayısıyla velâyetini ilan ettiğinde gerçekleşmiştir.⁶⁹

Mehdi Fermâniyân ve Abbas Hüsrevî, Birelviliği bu anlamda eleştirerek, Birelvîlerin, Ahmed Rızâ Han'ı bir velî ve ülü'l-emr olarak asrın zahirî ve bâtinî imâmı kabul etmeleri, onun sonuncu emir olmasını kıyamet alameti olarak görmeleri, kıyametin sonunda Hz. İlsâ'nın ona uyması ve onun imametini kabul etmesi görüşleriyle Şîa'ya benzediklerini söylerler.⁷⁰

Edindiğimiz verilerden yola çıkarak, Birelviliğin imamet ya da hilâfet teorilerinin senkretik/bağdaştırmacı bir görünüm arz etmekte olduğunu söyleyebiliriz. Ahmed Rızâ Han'ın, ilk dört halifenin fazilet sırasını kabul etmesi, imâmetin Kureyşliliğini öne sürmesi, yine Râfîzî olarak nitelendirdikleri insanların, Hz. Ali'nin velâyetinin ilk üç halife tarafından gasp edildiği düşüncesinin Birelvîler tarafından eleştirilmesi ise Sünnî telakkiyle örtüşmektedir. Ayrıca, Birelvilik'te tarikat gelenekçiliğinin tipik izlerinin görüldüğü Ehl-i beyt sevgisi her zaman ön planda olup, Hz. Ali'ye özel bir yer verilmektedir. Birelvîlerin nübüvvet merkezli din anlayışında velâyeti Hz. Ali'nin temsil ettiğini söylemek mümkündür.

⁶⁹ Bu düşünceye göre, Hz. Muhammed'in üç tür miras bıraktığı iddia edilmektedir. İlki, bâtinî/mânevî halifelik (imâmet), ikincisi, siyasi/dış halifelik ve üçüncüsü de dinî halifeliktir. İlki, Hz. Muhammed'in aile üyelerine verilmiştir. İkincisi, Hulefâ-i Râşidîn'dir. Sonuncusu ise sahabe ve ondan sonra gelen genel halifeliktir. "Genel halifelik", Hz. Muhammed'in, İslâmî öğretileri destekleyen ve Müslüman cemaat birliğindeki sâlih amellerin önemini kanıtlayan haleflerinin hilafetidir. Hz. Muhammed'den sonra gelen dört halife seçimle başa gelirken, Hz. Ali doğrudan Allah tarafından atanmıştır. Tahirü'l-Kâdirî'ye göre, hem siyasi halifelik (ilk dört halife) hem de imâmet konusu mütevatir hadisle sabittir, inkâr edilemez. Hz. Fâtma'dan olan Hz. Ali'nin soyu, on iki imâmın bilgisi kıyamet gününe kadar değişmeyecektir. O, bunu itikâdî bir inanç olarak kabul ederek inkârını küfür sayar. Tahirü'l-Kâdirî, on iki imamın yanında yüksek mertebelere ulaşmış, binlerce velî ve azizin (gavs, kutup), insanları cehaletten kurtarıp aydınlattığını, bunların mânevî güçlerini ise Hz. Ali'den aldığını söyleyerek, bu zincirin son imam Mehdi gelinceye kadar devam edeceğini, velîlerin de aynı zamanda mânevî halifeler olduğunu belirtir.⁶⁹ Muhammed Tahirü'l-Kâdirî, *The Awaited Imâm Mahdî* (Lahor: Minhaj-ul-Quran Publications, 2003), 1-2. Krş. Fermâniyân - Husrevî, "Berresü Câygâhi Halife-i Asr-ı Hazır Der Zahir ve Bâtın ez Didgâhi Barelviye", 55-56.

⁷⁰ Fermâniyân- Husrevî, "Berresü Câygâhi Halife-i Asr-ı Hazır Der Zahir ve Bâtın ez Didgâhi Barelviye", 54.

5. 3. Müceddidlik

Hindistan'da İngilizlerin sömürgesi altında bulunan Müslüman âlimler, müceddidlik konusuna karşı farklı çözüm önerileri getirerek görüş ve düşüncelerini ortaya koymaya çalışmışlardır. Birelviler, Ahmed Rızâ Han'ın fikirleri çerçevesinde sömürgeciliğe karşı dini en iyi şekilde korumak ve toplumu ıslah etmek gayesiyle en mükemmel örnek olarak kendilerini görmüşlerdir.

Müceddidlik makamını çok önemli bir konum olarak kabul eden Birelvilere göre, her yüzyılda İslâm'ı yanlış düşünce ve anlayışlardan temizlemek, hasarlı kısmını onarmak ve dinî yenilemek için seçkin bir âlim olan bir müceddid gelir. Onlara göre, Ömer b Abdülaziz (ö. 102/720) birinci yüzyılın, İmam Gazzâlî (ö. 505/1111) beşinci yüzyılın, Celâleddin es-Süyûtî (ö. 911/1505) dokuzuncu yüzyılın, Ali el-Kârî (ö. 1014) ise onuncu yüzyılın müceddididir. İmam-ı Rabbanî (ö. 971-1033/1563-1624), Abdülhak ed-Dihlevî (ö. 1052/1642) ve Abdülvahid Bilgramî (ö.915-1509) ile on birinci yüzyılın müceddididir. Âlemgîr Evrengzîb (ö.1118/1707) on ikinci, Şah Abdülaziz Dihlevî (ö. 1239/ 1824) on üçüncü, Ahmed Rızâ Han ise on dördüncü yüzyılın müceddididir.⁷¹

Birelviler, teccid ile ilgili görüşlerini “Allah her yüz senenin başında (yani her asırda), bu ümmete dinini yenileyecek adam(lar) gönderecektir.”⁷² şeklinde rivayet edilen hadise dayandırır. Dolayısıyla Hint alt kıtasında (Hindistan, Pakistan ve Bangladeş) Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat, es-Sevâdü'l-a'zam'ın on dördüncü asrın mürcüsi ve imamı olarak kabul ettiği kişi Ahmed Rızâ Han'dır. Taraftarları onun asrın müceddidi olduğundan emindirler.⁷³ Çünkü onlara göre Ahmed Rızâ Han, İslâm dinini ve Hz. Peygamber'in sünnetini ihya eden, İslâm'ı bid'at ve hurafelerden temizleyen, bidatlere karşı mücadele eden ve insanları dinde ve siyasette kötülöklere karşı uyanan bir ıslahatçıdır.⁷⁴ Ahmed Rızâ Han, Patna'da düzenlenen Meclis-i Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat toplantısında liderliğini ilân ettiğinde bağluları tarafından kendisine “20. yüzyılın müceddidi” unvanı verilmiştir.⁷⁵

⁷¹ Birelvî, *Al-Amnu Wa al-Ulâ li Nâiti al- Mustafâ bi Dâfi'i al-Balâ*, 28-29.

⁷² Hadisin tetkik ve değeriendirilmesi konusunda Bkz. Ertürk Mustafa, “Teccid Hadisinin Metin Tenkidi Açısından Değeriendirilmesi”, *İslâmî Araştırmalar* 10/4 (1997), 125-137.

⁷³ Muhammed Abdülhakîm Şeref, *Min akâidi ehli's-sünne* (Lahor: el-Camiatü'n-Nizâmiyyetü'r- Rizviyye, 1410/1990), 17.

⁷⁴ Ahmed, *eş-Şeyh Ahmed Rızâ el-Birelvî ve -şey'un min hayâtihî ve efkârihi*, 53-55.

⁷⁵ Birişık, “Rızâ Han Birelvî”, 35/61.

Dava arkadaşlarının gerek onun hayatında gerekse ölümünden sonra hiçbir vakit onun önüne geçmeye çalışmamaları ve onun kölesi (Abd er-Rızâ, Ubeyd er-Rızâ) olmakla iftihar etmeleri bu durumu gösteren diğer bir örnektir.⁷⁶ Ahmed Rızâ Han kendi müntesiplerince Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat'ın hamisi, asrın müceddidi, Arap dünyasında ve Arap olmayan dünyada devrinin en üstün âlimi olarak görülmektedir. Onlara göre, şayet birileri onu eleştiriyor ve hakkında olumsuz şeyler sarf ediyorsa o kişi yanlış yönlendirilmiştir.⁷⁷

Tarihten bugüne siyasî yönetimde otoriter eğilimlerin arttığı dönemlerde siyasî karizmatik liderler; zulüm ve adaletsizliklerin arttığı, yoksulluk ve fakirliğin yaygınlaştığı durumlarda adalet ve refah dağıtan toplumsal ıslahatçılar; yozlaşma ve bozulmanın toplumu kuşattığı dönemlerde ise ahlaki ve dinî yenilikçiler beklenmiştir.⁷⁸ Karizmatik lider merkezli dinî zihniyetin, zamanın imamına itaat, imamların günahsızlığı, mehdi/kurtarıcı beklemek, Ali ve soyuna kutsallık atfetmek, İslâm'ın siyasallaştırılması, Kur'an'ın bâtını yorumunu savunmak gibi temel özellikleri bulunmaktadır.⁷⁹ Ahmed Rızâ Han'ın hareketin mensupları üzerindeki etkisi, ona verdikleri üstün vasıflarla çekiciliğine vurgu yapılarak seçilmiş bir kişi olarak benimsenmesi, karizmatik lider merkezli dinî zihniyetin Birelvilerdeki tanımına uygun düştüğü görülmektedir.

Bu anlayışta kendi düşünce hareketlerine vizyon sağlama, diğer düşünce ekollerine karşı ilahi bir üstünlük atfetme, kolektif kimlik üzerinden birliği sağlama gibi unsurların da etkisi olduğu söylenebilir. Birelviliğin oluşumu ve şekillenmesinde temel belirleyici rol oynayan Ahmed Rızâ Han'ın bu anlamda karizmatik bir lider vasfıyla müntesiplerince "müceddid" unvanı ile taçlandırılması da bunu göstermektedir.

5.4. Mehdî-Mesîh

Mehdilik, sadece İslâm dünyasında değil farklı din ve kültürlerde de yer alan bir inanıştır. Mehdiliğin, Birelvilerde de benimsenen ve savunulan bir inanç olduğunu görmekteyiz. Onlara göre, dünyanın fesat ve kötülükle dolu olduğu bir dönemde, insanlık geleceği olmayan bir inhitat ve çöküşe duçar olacağı zaman, bu kötü durumu Allah'ın bir temsilcisi olan mehdi düzelterektir. Mehdî'nin geleceğine

⁷⁶ Birışık, *Hind Altkıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, 232.

⁷⁷ *The Eminence of Imam Ahmad Raza* (Karaçi: Maktaba-tul-Madinah, 2020), 7.

⁷⁸ Bkz. Sönmez Kutlu, "Karizmatik Otorite ve Temsil Sorunu: Mehdilik", *Dini Temsil Sorunu Sempozyumu* (Atatürk Üniversitesi Yayınları, 2017), 101 vd.

⁷⁹ Şahin Ahmetoğlu, "İslam Mezhepleri Tarihi'nde Karizmatik Liderlik Anlayışı: Hz. Ali Örneği", *Milel ve Nihal* 7/3 (Eylül 2010), 177-178.

dair işaretleri Hz. Peygamber vermiştir. Onun gelişinin yakınlığı dünyada meydana gelen kötülüklerin olmasıyla ilintilidir. Buradaki en önemli husus, gerçek mehdî ile sahte mehdî arasındaki ayrımı iyi bilmektir. Nitekim İslâm tarihinde toplumda siyasî, iktisadî ve içtimai çıkar peşinde olan birçok kişinin mehdîlik iddialarıyla ortaya çıktığı görülmektedir.⁸⁰

Ahmed Rızâ Han, kıyamete yakın zamanda gelecek olan hakiki Mehdi'nin peygamber ve imâmlar tarafından nişanelerinin bildirildiğini söyler. Ona göre, mehdî içtihadta Hz. Muhammed'i taklit edecek ve onun içtihadı bu anlamda Hanefî mezhebine benzecektir.⁸¹ Ahmed Rızâ Han, hicri 1837 yılında Allah'ın dininin yeryüzünden hükmünün kalkacağını söylemekte; hicri 1900 yılını işaret ederek İmâm Mehdi'nin geleceğine dair bir de tahminde bulunmaktadır.⁸²

Tâhirü'l-Kâdirî, on ikinci imâm ve son halife olarak "İmâm Muhammed Mehdi'nin, ümmetin hem mânevî hem de siyasî mirasçısı olarak, hilâfet ve velâyet makamını temsil eden son imam olduğunu söylemekte ve isminin Muhammed olmasını Hz. Muhammed gibi üstün ahlakî özelliklere sahip olmasına bağlamaktadır. O, "Mehdi'nin geleceğini ve bunu inkâr etmenin de kâfir olacağını ileri sürerek mehdîliği itikâdî bir mesele olarak görmektedir."⁸³

Fermâniyân ve Husrevî'ye göre, Birelviler, Mehdi'yi batinın ve zâhirin halifesi ve yeryüzünün imâmı Allah'ın halifesi olduğuna dair birçok hadis ve rivayet öne sürerek, mehdîlik konusunda hem Şii hem de Sünnî kaynaklı görüşlere yer vermişlerdir. Şiilerde imâm doğmuş ve gaybete girmiş, Sünnîlerin çoğunluğuna göre ise imâm henüz doğmamıştır. Ona göre, Birelvilerin Şii akideyle çok benzerlikleri vardır. Bunu ise Fars kültüründen etkilenmeleriyle ilişkilendirir. Hatta Birelvilerin "On İki İmâmcı Sünnîler" olarak isimlendirilmesinin tesadüf olmadığını belirtir. Onlar, Birelvilerin Şiilikle irtibatında hareketin önde gelen âlimlerinin büyük etkisi olduğunu düşünmektedir. Örneğin Muhammed Tâhirü'l-Kâdirî'nin 2014'te İran'a seyahat ederek orada İran mercüleriyle görüştüğünü ve Şii bir parti olan "Nifaz-ı Ca'fer" ile irtibatının olduğunu söyler. Onun yazdığı *Seyfü'l-Celi alâ Münkiri Velâyeti Ali* diye bir eseri de vardır. Yine diğer bir âlim olan Müftü Muhammed Haşim'in İmâm Mehdi'nin marifetlerini yazdığı elli ciltlik bir eserinin olduğunu bu

⁸⁰ Fermâniyân - Husrevî, "Berresü Câygâhi Halife-i Asr-ı Hazır Der Zahir ve Bâtın ez Dîdgâhi Birelvîye", 61.

⁸¹ Mustafa Ridâ al-Qadirî, *Al-Malfuz al-Sharif*, 248.

⁸² Mustafa Ridâ al-Qadirî, *Al-Malfuz al-Sharif*, 128.

⁸³ Tâhirü'l-Kâdirî, *The Awaited Imâm Mahdi*, 52-53.

düşüncelerine delil getirir.⁸⁴ Fermâniyân ve Husrevî, Mehdî'nin insanı kurtuluşa ulaştıracağı, asrın imâmını desteklemek gerektiği, Mehdî'nin zuhuru ile ilgili Birelvîlerde âyet ve hadislerin de delil getirildiğine dair verilen bilgilerin onların Mehdî meselesine oldukça önem attettiklerini ve onu itikâdî bir inanç haline getirdiklerini belirtirler.⁸⁵

Sanyal, Ahmed Rızâ Han'ın Hz. Muhammed, Hz. Ali ve onun Hz. Fâtıma'dan olan çocukları olarak Hz. Hasan'a ve Hz. Hüseyin'e özel atıflarda bulunmasının Şiiler için de kutsal sayıldığını belirterek Sünnî olan Birelvîliğin Şiilikle ortak değer atfetmesinin garip karşılandığını belirtir.⁸⁶ Birelvîliğin temel görüşleri ile Şia arasında bazı benzerlikler olduğu hatta bu nedenle Birelvîliğin temelinin Şia olduğu tartışılmaktadır. Onun akîdelerinin çoğu Şii akidelere benzetilmektedir. Hatta onun Ehl-i Sünnet'ten çok Şia'ya benzediği iddiasının mübalağa olmadığı düşünülmektedir.⁸⁷ Zahir'e göre ise, Ahmed Rızâ Han'ın ailesi Şiilik'ten Sünnîliğe geçmiş olup, bunun en açık delili olarak onların Ahmed Rızâ Han b. Nakî Ali b. Rızâ Ali b. Kâzım Ali şeklinde Sünnîlikte pek rastlanmayan isim zinciridir.⁸⁸

Kutlu, tarihsel süreçte kurtarıcı bekleme inancının İslâm mezhepleri ve alt gruplarında, sûfi oluşumlarda ve çağdaş dinî hareketlerde ve İslâmcılar arasında farklı şekillerde yorumlandığını ifade etmektedir. Onun farklı şekillerde sınıflandırdığı mehdîlik tipolojilerinden biri de "Vahdet-i Vücuda (Sûfi) Mehdî Tipolojisi (İbn Arabî)'dir. Özellikle "ilham, keşif ve rüyalara kutsallık atfeden, gizli bilgi ve bâtinî yorumu önceleyen" Sünnî irfancılığın savunucuları,

⁸⁴ Fermaniyan-Husrevî, "Berresîi Câygâhi Halife-i Asr-ı Hazır Der Zahir ve Bâtın ez Didgâhi Barelviye", 54 vd.

⁸⁵ Birelvîlerin Mehdîyle ilgili delil getirdikleri âyetlerden bazıları şunlardır: «Ey İnananlar! Allah'a itaat edin, Peygambere ve sizden buyruk sahibi olanlara itaat edin. Eğer bir şeyde çekişirseniz, Allah'a ve ahiret gününe inanmışsanız onun halini Allah'a ve Peygambere bırakın. Bu, hayırlı ve netice itibarıyla en güzeldir». (Nisâ, 59); «Bir gün bütün insanları önderleriyle beraber çağırırız. O gün kitabı sağından verilenler, işte onlar kitaplarını okurlar. Onlara kıl kadar haksızlık edilmez» (İsra,71); «Putu tapanlar hoşlanmasa da, dinini bütün dinlerden üstün kılmak üzere, Peygamberini doğru yol ve hak dinle gönderen Allah'tır» (Tevbe, 33) Bkz. Fermâniyân - Husrevî, "Berresîi Câygâhi Halife-i Asr-ı Hazır Der Zahir ve Bâtın ez Didgâhi Barelviye", 56-61.

⁸⁶ Sanyal, *Ahmad Rıza Khan Barelvi*, 94-96.

⁸⁷ Muvaffak Afgan, *Birelvîyet Tarih ve Akîde*, 11.

⁸⁸ Zahir, *el-Birelvîyye Akaid ve Tarih*, 21. Ahmed Rıza Han'ın soy ağacı babası Nakî Ali Han'dan itibaren şu şekilde verilir: Rıza Ali Han, Muhammed Kâzım Ali Han, Şah Muhammed Azam Han, Saadet Yâr Han, Sadullah Han. Bkz. Birelvî, *Al-Amnu Wa al-Ulâ li Nâiti al- Mustafâ bi Dâfi'i al-Balâ*, 19.

sistemlerinin gereği Mehdilik ile yakından ilgilenmiş ve onu kendi düşünce sistemlerinin bir esası veya parçası haline getirmişlerdir.⁸⁹

Birelvîlerde imâmetin zâhir (halife) ve bâtın (mehdi) olmak üzere ikiye ayrıldığı ve veliliğin en üst mertebeleri olan kutup, gavs, sahibü'l-vakt denilen kimselerin de gerçek halifeler olduğu görülmektedir. İmâmet ise en büyük ve en son imam olan İmam Mehdi'yle son bulmaktadır. Onlara göre her ümmetin bir imâmı olması gereklidir. Ayrıca, Mehdi'nin hem halife hem de imam olup Hz. Fâtıma'nın soyundan gelmesi, dinin fetret döneminde ortaya çıkacağı ve dini ihya edeceği şeklinde ortaya koyduğu mehdî anlayışı ile Vahdet-i Vücuda (Sûfi) Mehdi tipolojisine uyduğu söylenebilir. Ancak mehdiliğin itikadî bir mesele olarak görülmesi, beklenen imamın Şiilikteki Mehdi el-Muntazar gibi on ikinci ve son imam olarak kabul edilmesi, onun Hz. Fâtıma'nın soyundan gelmesi, isminin Muhammed Mehdi olmasının yanında mehdiliğin fonksiyonu açısından da temelde Şiilikteki mehdî anlayışından bir farkı görülmemektedir. Muhtemelen Sünnilikteki mehdî anlayışının Şiilikten etkilenmiş olabileceği ve bu anlayışın sûfi gelenekte de görüldüğü düşünüldüğünde, Birelvîlerin bütün bu etkileşimleri yansıtan eklektik ve senkretik bir yapıda olduğu görülmektedir.

5.5. Tevessül

Hz. Peygamber, veliler ve Allah'ın sâlih kulları olarak düşünülen kimseleri aracı kılarak Allah'tan yardım dilemek olan tevessül hakkında Müslümanlar arasında farklı görüş ve anlayışlar mevcuttur. Birelvîlere göre tevessül, lügatte birine yaklaşmak veyahut maksada ulaşmak için bir şeyi aracı kılmaktır. Şer'î ıstılahta ise duaların kabulü için Allah katında makbul olan sâlih amel sahibi kişileri aracı koymaya denir. Onlara göre tevessül, sâlih amel sahibi olan herkesin aracı olması konusunda bütün cumhur ittifak halindedir. Birelvîler, Allah'a yaklaşmaya vesile olan araçları caiz görüp bunu "Ey İnananlar! Allah'tan sakının, O'na ulaşmaya yol arayın, yolunda cihad edin ki kurtulasınız" (el- Maide, 5/35); "Taptıkları putlar Rablerine daha yakın olmak için vesile ararlar. O'nun rahmetini umar, azabından korkarlar. Zira Rabbinin azabı korkmağa değer." (el-İsra, 17/57) gibi âyetlere dayandırır. Dolayısıyla insanlar hacetlerini Allah'tan istemenin yanı sıra, peygamberlerden, âlimlerden, evliyadan ve sâlihlerden de

⁸⁹ Sönmez Kutlu, "Beklenen Kurtarıcı İnanışına Dayalı Siyasî ve Dini Hareketlerde Mehdilik Tipolojileri", *Beklenen Kurtarıcı İnanıcı*, ed. Yusuf Şevki Yavuz (Kuramer Yayınları, 2017), 322.

isteyebilirler. Onlara göre, tevessülü kabul etmeyen İbn Teymiyye ve onun gibi düşünenler bu konuda hata yapmışlardır.⁹⁰

Hız. Muhammed'e istiğase tevessül, şefaath ve teveccühte bulunulabileceği düşüncesinde olan Birelvilere göre, Hız. Muhammed hayattayken ümmetine yardım ettiği gibi ölümden sonra da ve mahşer gününde de her zaman imdada yetişebilir, onu vesile kılmadan ne dünyada ne de ahirette insan saadet ve felah bulamayacaktır.⁹¹

Birelvilikte, Allah, bazı özel kullarını insanların ihtiyaçlarını gidermek üzere memur kılmıştır. Evliyaya hürmet, onlardan imdat dilemek, onlara tevessül etmek konusu, şeriata aykırı değil bilakis makbul bir davranıştır. Peygamberlerden, âlimlerden, evliya ve sâlihlerden yardım dilemek, vefat etseler bile, caizdir. Evliya âhirete intikal ettikten sonra da dünyada tasarrufta bulunabilir. Hız. Muhammed, her musibet ve sıkıntıda, çağrıldığında hazır ve nazır bir şekilde ihtiyaca cevap verir. Evliya, kabirlerde ebedi hayat yaşar. Onlar ilim, idrak, semî, basar sıfatları ile öldükten sonra da dostlarına yardım ederler. Onlara göre örneğin, Abdülkadir Geylânî,⁹² her zaman her şeyi görür ve herkesin sesini duyar.⁹³

Ahmed Rızâ Han *Hadâik-i Bahşîş* adlı eserinde Geylânî'nin, ölmesi gereken birisinin ölümünü erteleyebilme ve değiştirme gücünün de olduğunu belirtmektedir. Ona göre, evliyaya üstün vasıflar verilmiştir. Örneğin, ölüyü diriltme, âmâlara şifa verme, bütün yeryüzünü bir adımla adımlama gibi halleri vardır, hatta onların öldükten sonra güç ve kuvvetlerinin arttığı da belirtilir.⁹⁴

Muvaffak Afgan'a göre Birelviler, tevessül inançlarıyla bid'at işlemektedirler. Çünkü onlar, Medîne-i Münevvere'nin ve evliyanın mezarlarının resimlerini öper, Peygamber'in terliği (Peygamber'in

⁹⁰ Muhammed Abdülhakîm Şeref, *Min akâidi ehli's-sünne* (Lahor: el-Camiatü'n-Nizâmiyyetü'r- Rizviyye, ts.), 141-142. Ahmed Rıza Han Birelvî, *Fetâvâ-yı Rizviyye*, 14/585-587.

⁹¹ Muhammed Abdülhakîm Şeref, *Min akâidi ehli's-sünne*, 144.

⁹² Kaynakta Abdülkadir-i Geylânî hakkında şu bilgilere yer verilir: Onun kutbül-aktâb ve aynı zamanda gavs-ı a'zamdır. Kutuptan yardım istendiğinde o gavs adını alır. Gavs kendisinden yardım isteyenlerin imdadına yetişen, yardımcı, Hız. Peygamber'in nuraniyetinde kendini yok edip o nurla vaktin sahibi olan Allah'ın velisidir. "Müridim eğer beni çağırırsa, doğuda/veya batıda veya taşkın denizde kaldıysa darda/koşarım imdadına onun havada olsa da... dediği rivayet edilir. Adalet Çakır, *Türkiye'de Tarikatlar Tarih ve Kültür*, ed. Semih Ceyhan (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015), 163.

⁹³ Muhammed Abdülhakîm Şeref, *Min akâidi ehli's-sünne*, 155 vd.; Krş. Muvaffak Afgan, *Birelvîyet Tarih ve Akide* (Erişim 06 Kasım 2020), 11.

⁹⁴ Ahmed Rıza Han, *Hadaik-i Bahşîş* (Karaçi: Mektebetü'l- Medine Babü'l- Medine, 1433/2012), 261-263; Mustafa Ridâ al-Qâdiri, *Al-Malfuz al-Sharif*, 448; Krş. Muvaffak Afgan, *Birelvîyet Tarih ve Akide*, 15.

na'leyni) ve Ravza-i Mutahhara'nın resimlerinin öpülmesine ulemanın hükmettiğini söylerler. Bunlar, bu resimleri aracı kılarak ihtiyaçların giderileceğine inanmaktadırlar. Hz. Muhammed'in ismi anıldığında veya duyulduğunda parmağını öpüp gözlerine koyarlar. Afgan, bu inançların bid'at olduğu konusunda Ehl-i Sünnet'in icma ettiğini söyler ve bu konudaki eleştirilerine şu şekilde devam eder: Birelvilere göre, mezar üzerinde ezan okumak müstehaptır ve ölen ondan müstefit olur. Şeytan o sırada bundan kaçır. Hanefi mezhebine göre ise bu doğru karşılanmamıştır. Peygamberimiz Cennetü'l-Bâki'ye girdiğinde müminler kavminin evi diyerek sadece selam vermiştir. Bütün bu yapılanlar bid'attir.⁹⁵

Birelvilerin inançlarında kabir azabı, kabirleri ziyaret ve kabirlerde yapılan bazı ritüellerin oldukça önemli olduğu görülmektedir. Onlara göre, kabir azabı haktır ve bu hadislerle de sabittir.⁹⁶ Ahmed Rızâ Han kabirlere ve kabir ziyaretine ve orada yapılan duaların önemine binaen şöyle demektedir:

“Kabirlerden ümit beslemek, onları vesile kılmak ancak Hz. Muhammed'in zatıyla olmalıdır. Çünkü o vesile kılanların en büyüğüdür. Mezarlarda yatan sâlih kişileri vesile kılmak, onlar hayattayken bize fayda sağladığı gibi aynı şekilde vefat ettikten sonra da fayda sağlamaya kâdirdir. O yüzden eğer birinin haceti varsa onların vesilesiyle dua etsin. Zaten şeriatta onların mekânı Allah katında bellidir. Bizim büyüklerimiz ve âlimlerimiz de bu şekilde dua etmiş ve mezar ziyaretlerinde bulunmuşlardır.”⁹⁷

Ahmed Rızâ Han'ın müridleri ve bağlılarının her yıl onun ölüm yıldönümünde Birelî'de yaptıkları anma töreni olan 'urs' Birelvilerde çok önemlidir. Sanyal, üç gün süren yıllık 'urs'un bir oturumuna bizatihi katıldığı bu törende Ahmet Rızâ ve oğlu Mustafa Rızâ için yapılan kutlamalarda Kur'an okumaları ve konuşmaların yapıldığı bu yerde büyük bir kamp gibi binlerce insanın yiyecek ve barınak sağlanarak gecelediğini belirtmiştir.⁹⁸

Diyobendilerin önde gelen âlimlerinden Reşid Ahmed Gengûhî (1829-1905) ise toplumda hatırı sayıldığı düşünülen pir, evliya ve şeyh gibi insanların saygı ve sevgilerini göstermek gayesiyle yerden yüksek ve taştan yapılan mezarların yapılıp etrafının çevrilmesi, bu mezarın zamanla ziyaretçi akınına uğramaları, mezarda yatan kişiye secde ve tavaf edilmesi şeklinde yapılan urs'un doğru olmadığını

⁹⁵ Muvaffak Afgan, *Birelvîyet Tarih ve Akîde*, 21-22.

⁹⁶ Muhammed Abdülhakîm Şeref, *Min akâidi ehli's-sünne*, 47-48.

⁹⁷ Ahmed Rıza Han Birelvi, *Fetâvâ-yı Rızvîyye*, 9/775-776.

⁹⁸ Sanyal, *Ahmad Rıza Khan Barelvi*, 129-131.

belirtmiştir. Ona göre, orada yatan kişinin var olduğunu söylemek, tamamen şirk olmasa dahi fesat sebebi ve bid'attir.⁹⁹

Muvaffak Afgan da kabirlere ve kabir ziyaretlerine çok önem veren, Birelvilerin fikhî konularda bağlı olduğu Hanefî mezhebine aykırı davranarak mezarlarda tazim göstermek için mum yakmayı doğru bulduklarını, onların mezarlara büyük bir önem vererek, onlardan bir nevi fayda ummayı beklemek için yaptıklarını söyleyerek eleştirmiştir.¹⁰⁰ Aynı şekilde Zahir de tevessülün bid'at olduğunu ve dinde yerinin olmadığını belirterek bu konuda Birevileri eleştirmiştir.¹⁰¹

Tarikatların ve Sünnî mutasavvıfların Hz. Ali ve Ehl-i beyt'e olan sevgisi bilinmektedir. Dolayısıyla Ahmed Rızâ Han'ın bağlı olduğu Kâdirî tarikatında da Hz. Peygamber'den sonra Hulefâ-i Râşidîn ve Ehl-i beyt'e önemli bir konum atfedilmiştir. Daha sonra bu mânevî zincir Abdülkâdir-i Geylânî'ye ulaşmaktadır. Dolayısıyla Hz. Peygamber ve bahsedilen bu seçkin veliler aracılığı ile Allah'tan talepte bulunmak ve ona yakınlaşma aracı olarak tevessül edilmesinin Kur'an ve Sünnet'le sabit olduğu konusunda Birelvilerin ittifak halinde olduğu görülmektedir. Tevessüle en büyük itirazın ise selef âlimleri tarafından olduğu ve bunun şirk kabul edildiği bilinmektedir.

5.6. Tekfir Anlayışı

Birelvilerin tekfir konusundaki yaklaşımlarına baktığımızda, Ahmed Rızâ Han'ın temel doktrinlerini, kendilerine göre sapık gördükleri eğilimlerin karşısında korumak, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat'ın savunuculuğunu yapmak üzere, kendi dinî anlayış, görüş ve fikirleri karşısında olanları ise tekfir etmektir. Bu grupların başında deccal olarak isimlendirdiği Mirzâ Gulâm Ahmed Kâdiyânî gelmektedir. Ona göre, Mirzâ Gulâm Ahmed, kendisini "Allah'ın sözü, Allah'ın Ruhu ve Allah'ın Peygamberi, İsâ Mesih" olarak görmeye kâfir olmuş ve Allah'ın lanetine uğramıştır. Küfre düştüğünü iddia ettiği ikinci grup ise Vehhâbîler'dir.¹⁰² Sanyal'a göre, Ahmed Rızâ Han'ın Vehhâbî olarak nitelediği insanlar özellikle Vehhâbî hareketiyle doğrudan ilgisi olan şahıslar değil, Peygamber'e saygısızlık ettiğini düşündüğü herkesi içine alacak şekilde genel bir

⁹⁹ Reşid Ahmed Gengühî, *Fetâvâ-yı Reşidiye* (Karaçi: Darü'l-İşâ'at, 2003), 274-276.

¹⁰⁰ Muvaffak Afgan, *Birelvîyet Tarih ve Akide*, 19-20.

¹⁰¹ Bkz. İhsan İlahî Zahir, *el-Birelvîyye Akaid ve Tarih*, 57-65.

¹⁰² Ahmed Rıza Han Birelvî, *Hüsâmü'l-Harameyn 'alâ menhari'l-küfr ve'l-meyn* (Lahor: Müessesetü Rıza, 2006), 53-56.

aşağılama ifadesi olarak kullandığı kesimlerdir.¹⁰³ Vehhâbi olarak tekfir ettiği şahısların başında Emîr Hasan, Emîr Ahmed Sehsevaneyn ve Nezîr Hüseyin Dihlevî, Muhammed Kâsım Nânevteví, Reşid Ahmed Gengûhî, İsmâil b. Ahmed ed-Dihlevî gibi isimler gelmektedir. Reşid Ahmed Gengûhî, İsmâil b. Ahmed ed-Dihlevî gibi insanların şeytâniyye fırkası olarak belirttiği şeytanın takipçileri olduğunu söyler.¹⁰⁴ Ahmed Rızâ Han'a göre, Reşid Ahmed Gengûhî, Hz. Muhammed'in Allah'ın öğrettiğinin dışında bir şey bilmediğini söylemekle kalmamış hatta şeytanın bilgisinin Hz. Muhammed'den fazla olduğunu söyleyerek şeytanın izinden giden Vehhâbi olmuştur.¹⁰⁵

Ahmed Rızâ Han'ın kuruluş çalışmalarında yer aldığı Nedvetü'l-Ulemâ hareketinden 1897'de ayrıldığı ve onun aleyhine neşriyat yapmaya başladığı görülmektedir.¹⁰⁶ Bu tarihten sonra, Rızâ Han'ın cemaatlere karşı olan tutumu Nedve ile sınırlı kalmamış, Ehl-i Hadis ve Diyobendiler başta olmak üzere bu halkayı gittikçe genişletmiştir. Onun Hindistan'daki cemâatlere karşı başlattığı tekfir hareketi asıl Hicaz'da bulunduğu sırada 1906 yılında ulemâdan aldığı fetvaya atıfta bulunarak başlamaktadır. O, bazı itikadî konularda ulemâyâ yönelttiği soruların cevaplarını kullanarak, *Hüsâmü'l-Haremeyn* adıyla bir kitap yazmış, Gulâm Ahmed Kâdiyânî, Muhammed Kâsım Nânevteví, Reşid Ahmed Gangûhî, Eşref Ali Tâneví (Tehâneví) ve Halil Ahmed Ambetevî gibi Vehhâbi olarak tanımladığı bu kişilerin listesini yaparak onları tekfir etmiştir. Diyobendî ulemâsı ise eserdeki iddiaların çoğunun kaynaklardaki bilgilerin tahrifiyle

¹⁰³ Sanyal, *Ahmad Riza Khan Bareli*, 105.

¹⁰⁴ Diyobendiye ve Birelviye arasındaki tartışmalardan biri de İmkân-ı Nezîr ve İmkân-ı Kizb konuları üzerinedir. Konu Hz. Muhammed'den sonra bir peygamberin gelip gelemeyeceğidir. Reşid Ahmed Gengûhî'nin rasyonel bakış açısına göre, eğer bir şey mümkün ise (özünde mümkün), o zaman eşiti de özünde mümkündür. Peygamberimizin temel doğası (mâhiyet) ve mükemmellik özellikleri bakımından, bir benzerliğin veya eşit varlığın yaratılmasının içsel bir imkansızlığı olmadığıdır. Bu konu iki ekol arasında farklı şekillerde enine boyuna tartışılmıştır. Özetle Hz. Muhammed'den sonra peygamber gönderilmesinde iki muhal durumun ortaya çıkacağı belirtilmiştir. Allah'ın Hz. Peygamber'den sonra bir peygamber göndermesine gücü vardır ancak Hz. Muhammed'den sonra bir peygamber geldiğinde o zaman Allah'ın Hz. Muhammed'den sonra peygamber göndermeyeceği gerçekliği ortadan kalkmış olacaktır. Dolayısıyla böyle bir şeyin gerçekleşmesi Allah'a yalan isnat etmeye yol açacaktır. Reşid Ahmed Gengûhî, İsmâil b. Ahmed ed-Dihlevî'nin son peygamberden sonra peygamberin yeniden yaratılması şeklindeki görüşlerine reddiye olarak Ahmed Rızâ Han *Subhan'us es-Subuh* adlı eserini yazmıştır. Muhammed Zaid, *Aqedah Imkan al- Kidhb& Imkan al- Nazir: A Detailed Analysis* (Islam Reigns Publications, 2019), 67-70.

¹⁰⁵ Birelvî, *Hüsâmü'l- Haremeyn 'alâ menhari'l-küfr ve'l-meyn*, 57-60.

¹⁰⁶ Sanyal, *Ahmad Riza Khan Bareli*, 64.

oluşturulduğunu söyleyerek reddiyeler yazmıştır. Rızâ Han'a göre Diyobendiler, Seyyid Ahmed Şehîd ve Şah Muhammed İsmâil Şehîd Dihlevî'nin izinden gittikleri için kâfir ve mürted olmuşlardır.¹⁰⁷

Rıza Han'ın bu dışlayıcı tutumunun Birelvîliğin cemâat kimliğinin bir parçası haline geldiği görülmektedir. Öyle ki günümüzde Harici eğilimli bazı marjinal Selefi grupların söylemlerinde rastladığımız “Kâfiri tekfir etmeyen de küfre düşmüştür.” hükmünün bizzat Ahmed Rızâ tarafından ifade edildiğini görmekteyiz.¹⁰⁸ Yine bu tutumu “73 Fırka” hadisi üzerinden, kurtuluşa eren fırkanın Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat olduğu, Ahmed Rızâ Han'ın da Hz. Peygamber'in ve sahabenin yolundan giden insanların en mükemmel örneği olduğunun söylenmesi,¹⁰⁹ Ahmed Rızâ Han'ın “...ve benim kitaplarımda ortaya koyduğum din ve mezhebime sapasağlam tutunmak her farzdan daha evlâ bir farzdır.” şeklindeki ifadesi¹¹⁰ kurtuluşa eren fırkanın kendilerinin olduğunu düşündüklerini göstermektedir.

Ahmed Rızâ Han'a göre, “Gulât Rafizîler, imâmlar nebîlerden üstündür.” dedikleri için kâfir oldukları gibi bir velînin peygamberden üstün olduğunu söylemek, onun şefaatinin inkâr etmek de aynı şekilde küfürdür. Çünkü Yüce Allah “Allah'a ve Peygamber'e itaat edin.”¹¹¹ buyurur. Bu şirk değildir. Asıl şirk, Hristiyanlar gibi Hz. İsa'yı Rab olarak tanımaktır.¹¹²

Zâhir, Birelvîlerin, tekfircilikte oldukça aşırıya gittiklerini, onların “Dünyada size Vehhâbî ve Diyobendî'den daha fazla zarar verecek bir şey yoktur. Vehhâbîlerden cizye alınmaz, kadınlarıyla nikâhlanılmaz, kestikleri yenmez, ölülerine selâ okunmaz, hiçbir şekilde onlarla oturulmaz, bir iş yapılmaz ve katli vaciptir.” söylemleriyle bunu açık bir şekilde ifade ettiklerini söylemiştir.¹¹³

Müslümanlar tarihte olduğu gibi bugün de çeşitli sebeplerle birbirlerini tekfir ederek aralarında şiddetli husumetlere, hatta savaşımlara yol açacak kadar bedelini ağır ödedikleri sıkıntılara düşer olmuşlardır. Oysa Peygamberimizin hayatında bu konuda oldukça temkinli olduğu Müslümanların beyanını esas aldığı gerçeği de göz önüne alınmalıdır.

¹⁰⁷ Birışık, “Rızâ Han Birelvî”, 35/61; Ahmed Rıza Han, *el-Mustenedü'l- mu'temed.* 223-225.

¹⁰⁸ Büyükkara, *Çağdaş İslami Akımlar*, 112.

¹⁰⁹ Rizvî, *Hayat-i A'la Hazrat*, 53-55.

¹¹⁰ Birışık, *Hind Altkatısı Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, 235.

¹¹¹ en-Nisâ 4/59.

¹¹² Ahmed Rıza Han, *el-Mustenedü'l- mu'temed*, 124-133.

¹¹³ İhsan İlahî Zahîr, *el-Birelvîyye Akaid ve Tarih*, 40-43.

5.7. İçtimâî ve Siyasî Faaliyetleri

Birelvîlerin İngiliz Hindistan'ında siyasî faaliyetlerine bakıldığında yönetimle oldukça uyumlu hareket ettiği görülmektedir. Ahmed Rızâ Han, Hindistan Müslümanlarının, İngiliz karşıtı tavır almaları için herhangi bir dinî gerekçe olmadığını savunmuştur.¹¹⁴

Ahmed Rızâ Han, Şah Abdülazîz Dihlevî'nin (1746-1824) İngilizlerin yönetimine giren Hindistan hakkında verdiği "dârülküfür" fetvasından sonra alevlenen tartışmaya katılmış ve "Hanefî fihhına göre Hindistan dârülişlâm'dır." fetvasını vermiştir. Fetvasına gerekçe olarak da Müslümanların serbest bir şekilde ezanlarını okuyup namazlarını kılmaları, bayramlarını kutlamaları, sâir dinî vecibelerini ifâ etmeleri gösterilmiştir.¹¹⁵

Ahmed Rızâ Han, o dönemlerde Hindistan Müslümanlarının sömürge karşıtı ve zor durumda olan Osmanlı Devleti için birlikte hareket etme organizasyonları olan "Kâ'be Hadimleri Encümeni", "Hilafet Hareketi", "Hint Ulema Cemiyeti", Cinnah'ın önderliğindeki "Müslümanlar Birliği"ni desteklememiştir. O, bu tavrıyla ulema tarafından İngiliz yanlısı olmakla eleştirilmiştir.¹¹⁶ Ahmed Rızâ Han'ın, siyasî konulardan uzak durarak dinî konulara eğilim gösterdiği görülmektedir. Ancak bu duruşun hareketteki genç neslin tepkisine yol açtığı ve daha sonra Birelvîlerde genç neslin buna tepki olarak siyasî organizasyonlar kurduğu görülmektedir.¹¹⁷

Birelvîlerin ilk medresesi 1904 yılında Ahmed Rızâ Han tarafından kurulan Bireli'deki Manzarü'l-İşlâm'dır. Manzarü'l-İşlâm, eğitim faaliyetleri ile birçok dergi ve yayıncılık faaliyetinde de bulunarak günümüze kadar gelebilmiştir. Günümüzde bu medresenin, Hindistan dışında özellikle İngiltere, Güney Afrika ve Hollanda'da olmak üzere üyelerinin desteğiyle, yeni binalarını artırdığı ve eğitimde de akademik standartlarını yükselttiği görülmektedir.¹¹⁸

Ahmed Rızâ Han, fetvalarını ve çalışmalarını kendilerine ait olan matbaa ve basımevleri yoluyla yaymıştır. Birelvîlerin temelde Nedvetü'l-Ulemâ'nın fikirlerini çürütmek için 1897-1898 yıllarında aylık dergileri olan "Tuhfe-i Hanefiyye" yayımlanmaya başlamıştır. Ayrıca 1860'larda yayına başlayan Birelvîliğin oluşmasından sonra Birelvîlerin çizgisine giren haftalık "Debdebe-i Skenderî" gazetesinin İngiliz yanlısı bir gazete olduğu, uluslararası konular yanında

¹¹⁴ Sanyal, *Ahmad Riza Khan Bareli*, 77-78.

¹¹⁵ Birişik, "Hint Alt Kıt'asında Gaybın Bilinmesine İlişkin Görüşler", 293.

¹¹⁶ Büyükkara, *Çağdaş İslami Akımlar*, 114; Sanyal, *Ahmad Riza Khan Bareli*, 77-78.

¹¹⁷ Sanyal, *Ahmad Riza Khan Bareli*, 80.

¹¹⁸ Sanyal, "The Madrasa Manzar-i Islam, Bareilly, and Jamia Ashrafiyya, Mubarakpur", 6-13.

Hindistan'daki olaylar ve özellikle de Müslümanlar ile ilgili konular, dini konularda fetvalar ile hareketleri hakkındaki bilgilere yer verdiği tespit edilmiştir.¹¹⁹

Yazılı basın yanında gönüllü dernek ve kuruluşlarla da faaliyetlerini yürüten Birelviler, geniş bir medrese ağına sahip olan Diyobendilere göre daha az etkili olduğu tezini ileri süren Sanyal, Diyobendilerin bu anlamda daha uzun vadede ve kentsel alanlarda Birelvilerden daha geniş ve daha etkili olduğunu söylemektedir.¹²⁰

Ahmed Rızâ Han'ın ölümünden sonra aktif bir şekilde Birelvî hareketine yön veren önde gelen şahıslar arasında Nâimuddin Muradâbâdî (ö. 1947), Emced Ali (ö. 1948), Haşmet Ali Han (ö. 1960), Zaferüddin Bihârî Rizvî (ö. 1962) ve Burhânü'l-Hak Cebelpûri (ö. 1984) gibi isimler hareketi sadece Hindistan'da değil dünyanın çeşitli bölgelerine yaymışlardır.¹²¹

Birelvîler Pakistan'ın kurulmasını desteklemiş, Müslümanlar için ayrı bir vatan talebine destek vermişlerdir. Ahmed Rızâ Han'a göre, Müslümanların inançlarına göre yaşayabilmeleri için bu gerekliydi. Pakistan kurulduktan sonra da Pakistan hükümetinin İslâmî kurallara uymasını talep etmişlerdir.¹²²

Pakistan'da Diyobendilerin Cemiyet-i Ulemâ-i İslâm (İslâm Ulema Cemiyeti) adlı kuruluşuna alternatif olarak Birelviler, temeli 1925'te kurdukları All Indian Muslim Conference teşkilatına giden Cemiyet-i Ulemâ-i Pakistan'ı (JUP, 1948) kurmuşlar, bu yapının benzeri Hindistan'da All India Ulema and Mashaikh (AIUMB) ismi ile hayat bulmuştur.¹²³ JUP'ın 1970 ve 1980'lerdeki lideri Mevlâna Şah Ahmed Nurani'dir. O, bu yıllarda önemli çalışmalar ve yeniliklere öncülük etmiştir. Tâhirü'l-Kâdirî tarafından 1980'de "Minhacü'l-Kur'an" hareketinin ve "Davet-i İslâmî"nin kurulması ise Birelvîliği etkili bir şekilde uluslararası boyuta taşımıştır. "Minhacü'l-Kur'an" hareketine bağlı QTV (Qur'an TV) ve Davet-i İslâmî'ye bağlı Madani Channel Pakistan'da bugün aktif bir şekilde yayın yapmaktadır.¹²⁴

Birelvî organizasyonlarından biri olan Sünnî Tahrîk, Diyobendiler tarafından gasp edildiği iddia edilen camileri korumak için

¹¹⁹ Sanyal, *Ahmad Riza Khan Barelwi*, 113-115.

¹²⁰ Sanyal, *Ahmad Riza Khan Barelwi*, 122-126.

¹²¹ Birışık, *Hind Altkitası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, 232.

¹²² Muhammad Ahmed Qadri, "The Role of Ahle Sunnat Wa Jamaat (Barelvi/Sufi School of Thought) in the Creation of Pakistan", *Research on Humanities and Social Sciences* 6/5 (2016), 57-59.

¹²³ Büyükkara, *Çağdaş İslami Akımlar*, 115.

¹²⁴ Thomas Gugler, "Islamization and Barelvis in Pakistan", *Faith-Based Violence and Deobandi Militancy in Pakistan*, ed. Jawad Syed vd. (London: Macmillan Publishers, 2016), 380.

Muhammed Selim Kâdrî tarafından 1990'da kurulmuştur. Selim Kâdirî, 2001 yılında bir suikasta kurban gidince bundan Diyobendî kökenli Sipâh-i Sahâbe sorumlu tutulmuştur. Kurulan diğer Birelvî organizasyonlarının da sözde Diyobendî saldırılarına karşı kurulmuş olduğu izlenimi verilmektedir. Nizam-i Mustafa Partisi ile 1968'de kurulan Encümen-i Tulebâ-i İslâm da öğrenci gruplarından biri olarak faaliyetlerini devam ettirmektedir.¹²⁵ Talibân'la mücadele etmek için 2009'da Sunnî Ettehad Council (SIC), Talibân'a karşı askerî operasyonları desteklemiştir. Buna karşılık TTP (Tahrik-i Taliban Pakistan) tanınmış sûfî türbelerine yönelik saldırılarını yoğunlaştırmıştır.¹²⁶ Jawad Syed, Edwina Pio, Tahir Kamran, Abbas Zaidi

5.8. Günümüzdeki Durumu

Pakistan'daki dinî akımların demografik durumlarına dair rakamlar kesin olmasa da Birelvîlerin ülkenin toplam nüfusunun %50'sinden fazlasını oluşturan çoğunluk olarak kabul edildiği tahmin edilmektedir. Birelvîler, çoğunluk oldukları için ülkede daha fazla söz sahibi olduklarını iddia etseler de onların ideolojik ve politik konularda bölünmüş oldukları da görülmektedir.¹²⁷ Birelvîler, Pakistan'ın Pencap, Sind ve Âzad Keşmir bölgelerinde çoğunluğu oluşturmaktadırlar.¹²⁸

Birelvîler, din anlayışı ve mezhebî görüşlerinde mutedil bir çizgide olmamalarına rağmen, Pakistan'da şiddet ve terör olaylarından uzak durmaya çalışmışlardır. Birelvîlik ideolojisinin geleneksel Sufizmin alt kıta biçimi olduğu düşünüldüğünde, Hindistan, ABD ve Pakistan'daki hükümetlerin Birelvî kurumlarını destekleme ve güçlendirme plan ve girişimlerinin olduğu söylenmektedir. Bazı Amerikalı analistler Pakistan'da daha radikal olan Diyobendî ve Selefilîğe karşı Birelvîlerin güçlendirilmesi gerektiği görüşündedirler. Bunun için bir durum raporuyla¹²⁹ ABD'nin Pakistan'daki fanatik

¹²⁵ William Kesler Jackson, *A Subcontinent's Sunni Schism: The Deobandi-Barelvi Rivalry and the Creation of Modern South Asia, History- Dissertations*, (New York: Syracuse University, Doktora Tezi, 2013), 459-465.

¹²⁶ Gugler, "Islamization and Barelvis in Pakistan", 388.

¹²⁷ Muhammad Suleman, "Institutionalisation of Sufi Islam after 9/11 and the Rise of Barelvi Extremism in Pakistan" Volume 10/2 (01 Şubat 2018), 3-4; Rohan Bedi, "Have Pakistanis Forgotten Their Sufi Traditions?", *International Centre for Political Violence and Terrorism Research*, (Nisan 2006), 3.

¹²⁸ Syed Arfeen, "Back to Barelvis", *International The News*, erişim: 24.12.2021 <https://www.thenews.com.pk/tns/amp/564492-back-barelvis>

¹²⁹ 4 Mayıs 2009'da "Reviving Pakistan's Pluralist Traditions to Fight Extremism" başlığıyla Lisa Curtis and Haider Mullick'in hazırladığı aşırı ve militan dini örgütlere karşı Pakistan'ın Çoğulcu Geleneklerini Canlandırmak için sunulan

dinî ve siyasî örgütlere karşı mücadele etmek için çoğulcu (pluralist) dinî yapılanmaları teşvik etmek gerektiği görüşüne varılmıştır.¹³⁰ Ancak, uluslararası güç mücadelesinde ABD'nin cihadi-selefi örgütlere karşı kendi çıkarları için nasıl bir strateji uyguladığı da bilinen bir olgudur.

Başlarda şiddet eylemlerine katılmayan Birelvilerin, 2010 yılında yaşanan bir olayda, şiddet olaylarına çok da uzak kalamadığını göstermektedir. Pencap valisi Selman Taseer, Hz. Muhammed'e küfrettiği iddiasıyla idam cezasına çarptırılan Asya Bibi adlı bir Hristiyan kadını desteklediğinde O, Birelvilerin Davet-i İslâmî taraftarı olan Mümtaz Kâdiri'nin kendi polis koruması tarafından öldürülmüştü. Arkasından tutuklanan Kâdiri'yi ise Birelvilerin kahraman ilan ettiği görülmektedir. Kadiri'nin öldürülmesinden sonra Sünnî Tahrik, "Tahrik-i Lebbeyk Ya Resûlallah, Fedâyân-ı Hatm-i Nübüvvet" gibi Birelvî organizasyonlarının Pakistan'da küfür yasasının uygulanması için "Bir küfür için tek bir ceza vardır: O da baş kesme!" sloganıyla mitingler düzenlemesi, Birelvilerin özellikle küfür suçlamalarında toplumda şiddet olaylarına karıştığına dair diğer bir örnektir.¹³¹Günümüzde Pakistan'da şiddet ve terör olayları hâlâ devam etmektedir. Dinî cemâat ve hareketler arasında artan radikalleşmenin ortamın sosyal dokusuna büyük zararlar verdiği görülmektedir. Birelvilerin, Pakistan kurulduktan sonra siyasî organizasyonlar kurarak faaliyetlerini sürdürmekle kalmadığı aynı zamanda bazı şiddet olaylarına da dâhil olmalarının kaçınılmaz olduğu gerçeğini gözler önüne getirmektedir.

Birelviler sadece Pakistan'da değil dünyanın başka yerlerinde de faaliyetlerde bulunmaktadırlar. Hint alt kıtasından İngiltere'ye göç eden Güney Asyalı Müslümanlar, buraya yerleşerek kendi cami ve okullarını inşa etmişlerdir. 1973 yılında Birelvî lideri olan Pir Maruf, Bradford'da Southfield meydanındaki Southfield Square¹³²camiiinde "Dünya İslâm Örgütü"nü (WIM) kurmuştur. Onun ilk başkanı Mevlâna Nurânî olup, Diyobendî, Ehl-i Hadis ve Cemâat-i İslâmî olsun Vehhâbî olarak nitelediği dinî gruplara karşı Mekke merkezli "Dünya Müslüman İttifakı" oluşturulmuştur.¹³³

rapordur. Bkz. Lisa Curtis and Haider Mullick, "Reviving Pakistan's Pluralist Traditions to Fight Extremism", The Heritage Foundation, erişim: 24.12.2021. <https://www.heritage.org/asia/report/reviving-pakistans-pluralist-traditions-fight-extremism>

¹³⁰ Gugler, "Islamization and Barelvis in Pakistan", 387.

¹³¹ Suleman, "Insitutionalisation of Sufi Islam after 9/11 and the Rise of Barelvi Extremism in Pakistan", 9.

¹³² Birelvîye'nin İngiltere, Bradford'daki ilk camisidir.

¹³³ Sanyal, *Ahmad Riza Khan Barelwi*, 131.

Sonuç

Birelvîlik, dinî ve siyasî düşüncelerini, yanılmaz bir otorite olarak görülen Ahmed Rızâ Han'ın şahsında şekillendirmiştir. Dini anlama ve tanımanın temel kriteri Ahmed Rızâ Han'ı tanımak ve itaat etmektir. Onun bu hareket içerisindeki yeri ve önemi, kurulduğu günden bugüne kadar değişmez bir bağlılıkla devam etmektedir. Bu yönüyle hareketin karizmatik lider eksenli mehdîci bir din anlayışına sahip olduğunu söyleyebiliriz.

Birelvîliğin, tarikat-medrese ve cemaat eksenli, gelenekçi-muhafazakâr bir zihniyete sahip, aynı zamanda birçok dinî ve felsefî düşünce anlayışını da içine aldığı görülmektedir. Şiilikteki imâm-ı bâtın ve imâm-ı zâhir anlayışıyla sûfilîğin tesiri altındaki velayeti birleştirmesi; Mehdî inancını İslâmî bir akîde olarak görüp, bu inancın hem tasavvuftaki mehdî anlayışı ile hem de Şiilikteki mehdî inancı ile benzerlikler taşıması sebebiyle hareketin gelenekçi, tarikat eğilimli, eklektik ve senkretik, karma (melez) bir yapıda olduğu söylenebilir. Ancak, Birelvîliğin senkretik/bağdaştırmacı yapısı onları diğer düşünce anlayışlarına karşı daha toleranslı ve hoşgörülü yapmamış, tam aksine mutlak hakikati kendilerinin temsil ettiğini söyleyen, dışlayıcı ve ötekileştirici bir tavra yöneltmişlerdir. Görüşlerini temellendirmede rivayetlere geniş yer vererek, mezhebî taassup içinde olmuş, hiyerarşik bilinç içinde hareket edip kendilerinden olmayana tasfiye etmişlerdir.

Birelvîliğin düşünce anlayışının temel özellikleri, soya bağlılık; Ehl-i beyt'i sevmeye öncelik, Asr-ı Saadet olarak tanımladıkları Hz. Peygamber ve ashabının yaşadığı dönemi kutsallaştırma, Kur'an'ın bâtınî yorumunu savunma, Mehdî'nin geleceğine inanma, her asırda bir müceddid bekleme, itaat ve boyun eğme üzerine kurulu bir anlayışla düzeni korumak vardır.

Düşünce anlayışının temelini yerleştirdiği Nûr-ı Muhammedî nazariyesine göre, varoluşun aslı ve kaynağı Hz. Muhammed'dir. Peygamber'i neredeyse beşer üstü bir mertebeye çıkaran bu anlayışın temelinde, tasavvufî ve felsefî eğilimlerin olduğu görülmektedir. Allah'a yakınlaşmak için Hz. Muhammed'in vekilleri olan velilere intisabı vacip olarak gören Birelvîlerin, meseleyi Kur'an ve Sünnet'e dayandırmaya çalışması, oldukça tartışmalı bir mevzu olmuştur. Başta Ehl-i Hadis ve Diyobendîler olmak üzere, bu inançlarını tenkit edenlere karşı Birelvîlik, sert vurgular yaparak dışlama ve baskı altına alma gibi tutumlar içine girmiş, hatta onları tekfir etmekten çekinmemiştir. Bu yaklaşımı ile hareketi, hoşgörü ikliminden uzak, mezhep yanlısı bir tutumla, klasik fırka-i nâciye söylemini dile getiren bir anlayış içinde olduğunu görüyoruz.

Birelvîlerin İngilizlerin bölgedeki sömürmesine karşı herhangi bir tepki vermemesi, Hindistan'ın Dârülharp değil de Dârülişlâm olduğunu söylemesi, kendi cemâat yapılarını korumaya öncelik vermeleri olarak değerlendirilebilir. Diğer taraftan hilâfet meselesinde, Osmanlı'nın hilâfetini kabul etmemelerini de yine İngilizlerin hoşnutluğunu kazanmaya yönelik bir tavır olarak görmek mümkündür. Ancak, Ahmed Rızâ Han'ın vefatından sonra bu durumun değiştiği görülmektedir. Nitekim Pakistan gibi farklı dinî, siyasî ve etnik grupların olduğu bir ülkede varlığını ve meşruiyetini diğer gruplara karşı korumak ve bir güç birliği oluşturmak için Birelvîliğin siyasetle daha yakından ilgilenmeye başladığı görülmektedir. Cemiyet-i Ulemâ-i Pakistan (JUP), Sünnî Tahrik gibi siyasî partiler ve Birelvî gençlik organizasyonu olan Encümen-i Tulebâ-i İslâm ile Pakistan siyasetinde aktif olarak yer almaları da bu fikri desteklemektedir.

Kaynakça

- Ahmetoğlu, Şahin. "İslam Mezhepleri Tarihi'nde Karizmatik Liderlik Anlayışı: Hz. Ali Örneği". *Milel ve Nihal* 7/3 (01 Eylül 2010), 167-188.
- Ahmetoğlu, Şahin. *Kavram Atlası: İslam Mezhepleri II.* ed. Akot Bülent. Ankara: Gazi Yayınları, 2020.
- Asrar, Ahmed. "Hint Alt Kıtası". *Günümüz Dünyasında Müslüman Azınlıklar*. 287-300. İstanbul: İSAM Yayınları, 1998.
- Bayur, Y. Hikmet. *Hindistan Tarihi*. 3 Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1987.
- Birelvî, Ahmed Rıza Han. *Ahkamu Şeriat*. Lahor: Nizamiyye Kitap, 2009.
- Birelvî, Ahmed Rıza Han. *Al-Amnu Wa al-Ulâ li Nâiti al- Mustafâ bi Dâfi'i al-Balâ*. çev. Muhammad Husain Qadri. Bolton-UK: Maktabe-e Qadria, 2010.
- Birelvî, Ahmed Rıza Han. *ed-Devletü'l-Mekkiyye bi'l-mâddeti'l-gaybiyye*. Lahor: Müessisetu Rıza, 1422/2001.
- Birelvî, Ahmed Rıza Han. *el-Akîdetü fi'l-İslâm*. çev. Manzar'ul-İslami'-l-Hindî. Merkezi Ehl's-sünnet Berekâtu Rezâ, I.Baskı. 1425.
- Birelvî, Ahmed Rıza Han. *el-Emnu ve'l-ülâ linâiti'l-mustafâ bidâfi'l-belâ*. Dimaşk: Daru'n-Nu'mâni'l-Ulûmi, 1430.
- Birelvî, Ahmed Rıza Han. *el-Mustenedü'l-mu'temed*. Karaçi: Berkâtibi Publishers, t.y.

- Birelvî, Ahmed Rıza Han. *el-Mübin hatemi'n-nebiyyîn*. B.y. Meclisu'l-Medinet'ül- İlmîyye, 1441.
- Birelvî, Ahmed Rıza Han. *Fetâvâ-yi Rızviyye*. 30 Cilt. Lahor: Rıza Foundation, 1419.
- Birelvî, Ahmed Rıza Han. *Hadaik-i Bahşiş*. Karaçi: Mektebetül-Medine Babül- Medine, 1433/2012.
- Birelvî, Ahmed Rıza Han. *Hüsâmü'l- Harameyn 'alâ menhari'l-küfr ve'l-meyn*. Lahor: Müessesetü Rıza, 2006.
- Birişik, Abdülhamit. *Hind Altkıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2001.
- Birişik, Abdülhamit. "Hint Alt Kıt'asında Gaybın Bilinmesine İlişkin Görüşler (Hint Alt Kıt'asında Hz. Peygamber'in Gayb Bilgisi Tartışmaları ve Tekfir)". Kur'an ve Tefsir Araştırmaları-V: İslam Düşüncesinde Gayb Problemi-I. İstanbul: İSAV Yayınları, 2003, 289-304.
- Birişik, Abdülhamit. "Hint Alt-Kıtasında İslâm Araştırmalarının Dünü Bugünü: Kurumlar, İlmî Faaliyetler, Şahıslar, Eserler". *Divan İlmî Araştırmalar* 2/17 (2004), 1-62.
- Birişik, Abdülhamit. *Mevdûdi'nin Hayatı ve Eserleri, (Doğumununun 100. Yılı Anısına Sempozyum)*. ed. Abdülhamit Birişik. İstanbul: İnsan Yayınları, 2007.
- Birişik, Abdülhamit. "Rızâ Han Birelvî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/61-64. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Büyükkara, Mehmet Ali. *Çağdaş İslami Akımlar*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Canan, İbrahim. "Aile Reisi ve Baba Olarak Hz. Peygamber". *Hız. Peygamber ve Aile Hayatı*. 285-342. İstanbul: İlmî Neşriyat İç ve Dış Ticaret A.Ş, ts.
- Çakır, Adalet. *Türkiye'de Tarikatlar Tarih ve Kültür*. ed. Semih Ceyhan. İstanbul: İSAM Yayınları, 2015.
- Demirci, Mehmet. "Hazret". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/146-147. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- F. Buehler, Arthur. "Karizmatik Otorite Nassî Otoriteye Karşı: İngiliz Hindistanı'nda Aracı Tasavvufu Reddedenlere Nakşibendî Yanıt". çev. Orhan Ş. Koloğlu. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (2004), 253-278.
- Fermâniyân, Mehdi - Husrevî, Abbas. "Berresi-i Câygâh-i Halife-i Asr-ı Hazır Der Zahir ve Bâtın ez Dîdgâh-i Birelvîye". *Fasılname-i İlmî-Pejuheşi İntizâri Mev'ud* 19/64 (Spring 2019), 53-73.

- Fığlalı, Ethem Ruhi. "Gadir- i Hum". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/279-280. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Gugler, Thomas. "Islamization and Barelvis in Pakistan". *Faith-Based Violence and Deobandi Militancy in Pakistan*, ed. Jawad Syed vd. 369-397. London: Macmillan Publishers, 2016. https://www.researchgate.net/publication/309918277_Islamization_and_Barelvis_in_Pakistan
- Hatiboğlu, Mehmed Said. *Hilafetin Kureyşliliği*. Ankara: Otto yayınları, 4. Basım, 2015.
- Hussain, Nouman. *Barelvi'ism and Christianity: Similarities and The Possible Reasons Why*. Birmingham: University of Birmingham Research Archive, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Jackson, Kesler William. *A Subcontinent's Sunni Schism: The Deobandi-Barelvi Rivalry and the Creation of Modern South Asia, History- Dissertations*. New York: Syracuse University, Doktora Tezi, 2013. https://surface.syr.edu/hst_etd/102/
- Kutlu, Sönmez. "Beklenen Kurtarıcı İnanişına Dayalı Siyasî ve Dinî Hareketlerde Mehdilik Tipolojileri". *Beklenen Kurtarıcı İnancı*. ed. Yusuf Şevki Yavuz. 291-351. Kuramer Yayınları, 2017.
- Kutlu, Sönmez. "Karizmatik Otorite ve Temsil Sorunu: Mehdilik". *Dinî Temsil Sorunu Sempozyumu*. 101-134. Atatürk Üniversitesi Yayınları, 2017.
- Masud, Muhammad Khalid. "Fetâva-yı Rizviyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 12/445-446. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Mevlana Gulam Rasul Gazi Kadiri Nevşâhî. *Hilafet bila Fasıla*. Lahor: Medina Bakd pona radvala, 1981.
- Muhammed Abdül- Hakîm Şerif. *Min Akâid Ehl-i Sünnet*. Lahor: Bi'l-Camiati'n- Nizamiyyeti'r- Rizviyye, ts.
- Muhammed, Mesûd Ahmed. *eş-Şeyh Ahmed Rızâ el-Birelvî ve -şey'un min hayâtihi ve efkârîhi*. çev. Muhammed Arifillah Misbahî, ts.
- Muhammed Zaid. *Aqeedah Imkan al- Kidhb& Imkan al- Nazir: A Detailed Anaysis*. Islam Reigns Publications, 2019.
- Mustafa, Ertürk. "Tecdid Hadisinin Metin Tenkidi Açısından Değerlendirilmesi". *İslâmî Araştırmalar* 10/4 (1997), 125-137.
- Onat, Hasan. "Türkiye'de İslam Mezhepleri Tarihi'nin Gelişim Sürecinde Ethem Ruhi Fığlalı'nın Yeri". *Ethem Ruhi Fığlalı'ya Armağan*. Ankara, 2002.
- Özcan, Azmi. "Hindistan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/75-81. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

- Özcan, Azmi. “Nedvetü’l-Ulemâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/514-515. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Pakdemirli, M.Nur. “Hint Altkıtasında Dini Ekoller ve Din Eğitimi”. *EKEV Akademi Dergisi* 19/62 (Bahar 2015), 425-454.
- Puthiya, Abdul Rashid. *İslam Dünyasında Dini Akımlar ve Güncel Meseleler*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2017.
- al-Qâdirî, Mustafa Ridâ. *Al-Malfuz al-Sharif*. çev. Abd al-Hâdî al-Qâdirî Radawî Nûrî. Durban South Africa: Barkatur Raza Publications, 2005.
- Qadri, Muhammad Ahmed. “The Role of Ahle Sunnat Wa Jamaat (Barelvi/Sufi School of Thought) in the Creation of Pakistan”. *Research on Humanities and Social Sciences* 6/5 (2016), 53-59.
- Reşid Ahmed Gengûhî. *Fetâvâ-yı Reşîdiyye*. Karaçi: Darü’l-İşâ’at, 2003.
- Rizvî, Zaferuddîn. *Hayât-ı A’lâ Hazret*. Lahor: Mektebe-i Nebevî, t.y.
- Rohan Bedi. “Have Pakistanis Forgotten Their Sufi Traditions?” *International Centre for Political Violence and Terrorism Research*, 24. April 2006.
- Sanyal, Usha. *Ahmad Riza Khan Bareilvi: In the Path of the Prophet*. Oxford: Oneworld, 2005.
- Sanyal, Usha. “The Madrasa Manzar-i Islam, Bareilly, and Jamia Ashrafiyya, Mubarakpur”. *Madrasas in South Asia: Teaching Terror?* ed. Jamal Malik. 23-45. Abingdon: Routledge, 2008.
- https://www.academia.edu/643229/The_Madrasa_Manzar_i_Islam_Bareilly_and_Jamia_Ashrafiyya_Mubarakpur
- Suleman, Muhammad. “Institutionalisation of Sufi Islam after 9/11 and the Rise of Barelvi Extremism in Pakistan”. *International Centre for Political Violence and Terrorism Research* 10/2 (01 Şubat 2018), 6-10.
- Şeref, Muhammed Abdulhakîm. *Min akâidi ehli’s-sünne*. Lahor: el-Camiatü’n- Nizâmiyyetü’r- Rizviyye, 1410/1990.
- Tâhirü’l-Kâdirî, Muhammed. *The Awaited Imâm Mahdî*. Lahor: Minhaj-ul-Quran Publications, 2003.
- The Eminence of Imam Ahmad Raza*. Karaçi: Maktaba-tul-Madinah, 2020.
- Topsakal, İlyas. *Dinler Tarihi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Açık ve Uzaktan Eğitim Fakültesi, 2010.

- Yağır Ahmetoğlu, Gülşen. "Hint Alt Kıtasında Ehl-i Hadis ve Ehl-i Kur'ân Ekolleri Arasındaki Temel İhtilaf Konuları". *Disiplinlerarası Sosyal Bilimler Dergisi* 3 (Haziran 2018), 27-54.
- Yağır Ahmetoğlu, Gülşen. *Tarihsel Süreçte Cemâat-i İslâmî*. İstanbul: Şiar, 2018.
- Zahîr, İhsan İlâhî. *el-Birelvîyye Akaid ve Tarih*. Lahor: İdaretü tercüman es-Sünne, 1403/1983.
- <https://www.hurriyet.com.tr/gundem/peygamberi-ruyasinda-gordu-pakistan-i-degistirmeye-geldi-22381174>
- <https://www.sabah.com.tr/gundem/2017/07/28/fetullah-gulen-ile-tahir-ul-kadri-arasindaki-iliginc-benzerlikler>
- <https://www.yenisafak.com/dunya/pakistanda-sokak-provokasyonu-2842901>
- <https://www.thenews.com.pk/tns/amp/564492-back-barelvism>
- <https://www.heritage.org/asia/report/reviving-pakistans-pluralist-traditions-fight-extremism>

Summary

This article aims to determine the place of Barelvism, which has a significant membership in the Indian sub-continent and various parts of the Islamic world, among contemporary Islamic movements by addressing its basic views. Important studies have been made about Ahmad Rızâ Khan and Barelvism. However, it has been observed that there is not enough research on Barelvism in our country in the field of History of Islamic Sects. The article is important in terms of discussing the basic views of Barelvism and its current situation in general terms. In this respect, we think that the research will contribute to the scientific studies to be carried out.

While discussing Barelvism, whose roots are based on Ahmad Riza Khan, the study is discussed under the following headings: Naming problem, the reasons that prepared its birth, Ahmad Riza Khan's life, the formation process of Barelvism, its first representatives, the regions it spread, the basic views of the movement, social and political activities and current status.

The first serious educational institution of the Barelvi school is Darülulûm-ı Manzar-e-Islam (Madrasah-i Ahl as-Sunnah ve'l-Jamaat). This institution was established in 1904 with the initiative

of Ahmad Rıza Khan and his brother Hasan Rıza (d. 1908), his son Hamid Rıza (d. 1943) and his student Zafar ud-Din Bihari (d. 1962). Thus, the actual establishment of the movement was realized, and then the movement became stronger with the opening of new madrasas.

Barelvisim are widely found in India, Pakistan, Bangladesh, Balochistan and Sistan city of Iran. The place where the owners of this school play the most active role is the Punjab region. Madrasa Manzar-e-Islam had a very effective place in the spread of barelvisim in this sense. Especially in England, South Africa and the Netherlands, it continues to grow with the support of the members of this school.

It is possible to summarize Barelvi's basic views as follows: It is seen that prophecy, which has an important place among the principles of faith, is built on the meaning and value attributed to the last prophet Muhammad. This understanding of Barelvisim has been harshly criticized by people such as İhsan İlâhi Zahir as well as Deobandi scholars.

On the issue of imamate and caliphate, Barelvisim, which accepts the Imamate's Qurayshism, is the Prophet's saying, "Imams are from Quraysh." He states that the companions agreed on the hadith, and that this is fixed by sunnah and consensus. It was an opinion that was met with reaction at that time, when the Barelvis said that the Ottomans did not represent the caliphate, based on the principle of the Quraysh of the Caliphate. According to them, the caliphate is to take the place of Muhammad. After the Prophet, Abu Bakr, Umar, Uthman and Ali came to this office in order of virtueThe next person to come as the rashid caliph is Imam Mahdi. God knows best when he will come. It is seen that Mahdism is a belief defended by the Barelvis as well.

When we look at their views on mujaddidism, every century, a mujaddid, an eminent scholar, will come to cleanse Islam of wrong thoughts and understandings, repair the damaged part and renew the religion. According to this understanding, Ahmad Rıza Khan is the patron of Ahl as-Sunnah ve'l-Jamaat, the mujaddid of the century, and the most outstanding scholar of his time in the Arab world and the non-Arab world.

In barelvism, Allah has made some of his special servants a means to meet people's needs. It is permissible to seek help from prophets, scholars, awliya and righteous people, even if they die. In fact, Muhammad answers his need when he calls in every trouble and difficulty. Baralvis think that tawassul as a means of getting closer to Allah through the Prophets and these distinguished servants is fixed with the Qur'an and Sunnah.

When we look at the approaches of the Barelvis on takfir, it is seen that they do not hesitate to make takfir of those who are against their own religious understanding, views and ideas in order to defend the Ahl as-Sunnah ve'l-Jamaat. Ahmad Riza Khan used the term Wahhabi as a general expression of contempt for the people he disbelieved.

When we look at the political and social activities of Barelvis, it can be said that they act in harmony with the administration. Barelvis, which manages its activities with voluntary associations and organizations, seems to act in a constant defense against Deobendis.

If we look at their current situation, it is seen that they constitute more than 50% of the country's population in Pakistan. It is also seen that he has widespread activities in other parts of the world and built his own mosques and schools. It is seen that the Barelvis, who did not participate in the acts of violence at first, not only continued their activities by establishing political organizations, but also participated in some violent events.

BİR AKSİYON ADAMI OLARAK ABDULLAH AZZÂM VE CİHÂDİ-SELEFÎ PERSPEKTİFİ*

Abdullah Azzam As a Man of Action and His Jihadi-Salafi Perspective

Fevzi ÇAKMAK** - Mehmet KUBAT***

Öz

Erken dönem dinî inanç ve uygulamaları esas alan bakış açısı veya erken dönem dinî söylem demek olan *Selefiyye*, tarihsel süreç içinde farklı formlara evrilmiş ve farklı isimlerle anılmıştır. Buna göre sahâbe, tâbiin ve tebe-i tâbiinin inanç ve uygulamada benimsediği yolu sürdürenler için *Selef-i Sâlihîn* kavramı kullanılırken; modern zamanlarda daha çok Selefilik aşırı bir tezâhürü olarak görülen Vehhâbîlik bünyesinde ortaya çıkan akımların ortak adı ise *Neo-Selefilik*'tir. Neo-Selefi iki akımdan biri başlangıçtaki militer özelliğini zamanla kaybederek Suûdi Arabistan'ın resmî ideolojisi haline gelen *Suûdî Selefilik* iken diğeri *Cihâdî Selefilik*'tir. Muhammed b. Suûd tarafından kurulan ve Suûdi Arabistan'ın devletleşme sürecinde önemli bir rol oynayan İh-vân teşkilatının lağvedilmesinden sonra bir süre pasivize olan ancak 1979'da Cüheyman el-Uteybî'nin liderliğinde gerçekleştirilen Kâbe baskınıyla yeniden aktif hale gelen

Abstract

Salafîyya, which refers to the viewpoint based on early religious beliefs and practices or religious discourse of early period, has evolved into many different forms or structures and has been called by many different names through history. In this respect, while the concept of Salaf-i Sâlihîn is used for those who follow the path adopted by the companions, the Tabi'in and the tabe-i Tabi'in in terms of belief and practice, Neo-Salafism is a common name for the movements that emerged within the Wahhabism, which is seen as an extreme manifestation of Salafism in modern times. One of the two neo-Salafi movements is Saudi Salafism, which lost its initial militaristic character in time and became the official ideology of Saudi Arabia, while the other is Jihadist Salafism. The movement which was established by Mohammed b. Suud, played a decisive role in the stateization process of Saudi Arabia, and remained passive for a while after the abolition of the "Ikhwan", an influential military

* Bu makale İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde hazırlanan "Abdullah Azzâm ve Cihâdî Selefilik'in Teşekkül Süreci" isimli doktora tezinden üretilmiştir.

** Doktora Öğrencisi. İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Malatya, Türkiye / e-posta: fevzicakmak4423@gmail.com. / ORCID:0000-0001-7489-0008

*** Prof. Dr. İnönü Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, Malatya, Türkiye / e-posta: mehmet.kubat@inonu.edu.tr / ORCID: 0000-0001-6729-7652

Başvuru Submission	Kabul Accept	Yayın Publish
07.11.2021	08.12.2021	31.12.2021

DOI: 10.18403/emakalat.1020392

hareket ile Afganistan'ın Sovyet işgalinden kurtarılmasına yaptığı katkılarıyla tanınan Filistinli akademisyen Abdullah Azzâm'ın aynı kaynaklardan beslenen hareketi, *Cihâdî Selefî* oluşumlar olarak nitelendirilebilir. Bu makalede öncelikle hayatının erken bir döneminde İhvân-ı Müslimîn saflarına katılarak Filistin direnişinin içinde yer alan, ardından Afgan direnişine katılarak faaliyetleri ve cihâd hakkında kaleme eserler aracılığıyla Cihâdî Selefîliğin teşekkül sürecinde kritik bir rol oynayan Azzâm'ın hayat öyküsünden bahsedilecek, ardından geliştirilip sistemleştirdiği Cihâdî Selefî perspektif tasvir ve analiz edilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Abdullah Azzâm, Cihâd, Selefîyye, Neo-Selefîlik, Cihâdî Selefîlik.

organization but became active again with the bloody Kaaba raid in 1979 under the leadership of Juheyman al-Uteybi, and the movement of the academic Abdullah Azzam, who was inspired by the same source and stood out with his important contributions to the liberation of Afghanistan from the Russian occupation can be described as Jihadist Salafist formations. In this article, first of all, the life story of Azzam, who was involved in the Palestinian resistance by joining the ranks of the Muslim Brotherhood in an early period of his life, and then played a critical role in the formation process of Jihadist Salafism through his activities and works written about jihad and by participating in the Afghan resistance, will be discussed, and then the Jihadist Salafist perspective he developed and systematized will to be described and analyzed.

Key words: Abdullah Azzam, Jihad, Salafîyya, Neo-Salafism, Jihadi Salafism.

Giriş

Selefîlik, İslâm'ın ilk üç kuşağının itikâdî ve metodolojik perspektifini aynen muhafaza etmeyi ilke edinen itikâdî-siyâsî nitelikli bir düşünce ekolüdür.¹ Selefîlik, daha çok Ahmed b. Hanbelî'nin (ö. 241/855) kurucusu olduğu Hanbelî mezhebi içinde kendisine bir yaşam alanı bulmuştur. Makalede merkezî bir yer verdiğimiz ve Selefîliğin aşırı bir formu olarak modern dönemde teşekkül eden Cihâdî Selefîliğin de büyük ölçüde aynı mezhepten beslendiği söylenebilir. Nitekim Cihâdî Selefî ideolojiyi benimseyenlerin mezhebî âdiyyetlerine bakıldığında, büyük bir çoğunluğunun Hanbelî gelenek mensuplarından oluştuğu gözlemlenmektedir. Bu bağlamda Hanbelî geleneğin kilometre taşları

¹ Selefîliğin kavramsal çerçevesi ve temel özellikleri hakkında bilgi için bk. Mehmet Kubat, "Selefî Perspektifin Tarihselliği", *İslami Araştırmalar* 17/3 (Eylül 2004), 237.

mesâbesinde olan Ahmed b. Hanbel, İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ve Muhammed b. Abdilvehhâb'ın (ö. 1206/1792) Cihâdî Selefilik üzerinde belirli düzeylerde etki sahibi oldukları söylenebilir. Ahmed b. Hanbel'in, Mihne sürecinde Selefin akidesini muhafaza hususunda Abbâsî yönetiminin desteğini de arkasına alan Mu'tezile'ye karşı gösterdiği kararlılık, Selefin çizgisini benimsediklerini ısrarla vurgulayan Cihâdî Selefiler tarafından söylem bazında da olsa model alınmıştır.² Bu yönüyle Cihâdî Selefilik'in önde gelen isimlerinin Ahmed b. Hanbel'i; "Ehl-i sünnet'in imâmı" olarak nitelendirdikleri ve Mihne sürecindeki tavrını yücelterek onu; "İdeal âlim profili" olarak resmettikleri görülmektedir.³

Hanbelî gelenek içinde yetişen İbn Teymiyye, Ahmed b. Hanbel'e kıyasla daha aktif, müdahaleci ve polemikçi bir üslup sergilemiştir. O, kaleme aldığı reddiyelerle sahih akideden saptıklarını iddia ettiği Kelâm ve Tasavvuf ekollerine yönelik ağır eleştiriler getirmiştir.⁴ Ayrıca yaşadığı coğrafyanın yüz yüze kaldığı Moğol istilasını tehdidi karşısında fiilen sahaya inerek iktidar ve toplumu harekete geçirmeye gayret etmiştir. Bu yönüyle İbn Teymiyye'nin, Cihâdî Selefilik'in özellikle kendi cihâd perspektifini meşrulaştırmak için referans olarak kullandığı en önemli isimlerden biri olduğu söylenebilir. Mesela Afgan cihâdında üstlendiği aktif rol nedeniyle Cihâdî Selefilik'in aksiyonerlerinden biri sayılan Üsâme b. Ladin'in, cihâdın farzların en önemlisi olduğu,⁵ İslâm'ın imandan sonra en önemli rüknünün düşmanla savaşmak olduğu⁶ ve cihâdın terkinin en büyük fitne olduğu⁷ konularındaki görüşlerini ispat amacıyla dayandığı en önemli referans İbn Teymiyye'dir.

İbn Teymiyye'nin siyasi iktidarı baskı altına alma ve yönlendirme üslubu, Muhammed b. Abdilvehhâb'la birlikte daha ileri bir noktaya evrilmiştir. O, siyasi bir boyut kazandırdığı Selefî öğretiyi; "mutlak doğru" olarak konumlandırmış ve Suûd hükümlerinin bir

² Ahmed b. Hanbel'in hayatı ve görüşleri hakkında geniş bilgi için bk. Muhammed Ebû Zehrâ, *İbn Hanbel hayâtuhü asruhü ârâuhü fikhuhü* (Kâhire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, ts.)

³ Ebû Muhammed el-Makdisî, *Cihadın Kazanımları Hakkında Tahliller*, trc. Mehdi Canpolat (İstanbul: Küresel Kitap, 2015), 182.

⁴ İbn Teymiyye'nin hayatı ve görüşleri hakkında geniş bilgi için bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Said b. Raslân, *Havle hayâti şeyhi'l-islâm İbn Teymiyye*, 2. Baskı (Cize: Mektebetü'l-Menâr, 2002)

⁵ Üsâme b. Ladin, *Cihad Menhecine Dair*, trc. Feridun Dinçer, 2. Baskı (İstanbul: Küresel Kitap 2016), 18.

⁶ İbn Ladin, *Cihad Menhecine Dair*, 86-87.

⁷ İbn Ladin, *Cihad Menhecine Dair*, 92-93.

paydaşı/ortağı haline getirmiştir.⁸ Bunun yanında şiddeti cihâd adı altında araçsallaştırarak, mutlak doğruyu yaymanın ve hâkim kılmanın temel enstürmanı haline getirmiştir.⁹ Onun bu üslubuyla gerçekte Hâricilerin akideyi güç kullanarak dikte ettirme yöntemini ihya ettiği söylenebilir. Kanaatimizce Cihâdî Selefilige en yakın fikri ve amelî üslubu temsil eden Muhammed b. Abdilvehhâb, kronolojik yakınlık itibariyle de mezkûr akımın en güçlü ilham kaynağı konumundadır. Bu bağlamda onun Cihâdî Selefiligin önde gelen isimleri tarafından takdir edildiği ve görüşlerinin referans alındığı görülmektedir. Örneğin; Ebû Muhammed el-Makdisi, onu ihlaslı bir İslâm davetçisi, İslâm'ın önderlerinden ve büyük şeyhlerinden biri olarak nitelendirmektedir.¹⁰ Yine el-Kâide'nin önde gelen isimlerinden Ebû Yahyâ el-Lîbi, Müslümanlara karşı kâfirlerle işbirliği yapanların âlimlerin ittifakı ile küfre düştüklerine dâir iddiasını dillendirirken, Muhammed b. Abdilvehhâb'ın konuyla ilgili bir fetvâsını referans olarak kullanmaktadır.¹¹

Cihâdî Selefilik üzerinde rol model anlamda etkisi olan isimlerden biri de 20 Kasım 1979'de gerçekleşen ve temel hedefi Suûd rejimini devirmek ve Vehhâbiliğin otantik formunu ihyâ etmek olan Kâbe baskını'nın lideri Cüheymân el-Uteybî'dir.¹² Onun bu kalkışmayla kurulduğu 1912 yılından tasfiye edildiği 1930 yılına kadar Suûd Ordusu'nun ana omurgasını teşkil eden ve Vehhâbiliğin ilkelerine sıkı sıkıya bağlı olan İhvân teşkilatının hareket metodunu ihyâ etmeye çalıştığı söylenebilir.¹³ Bilindiği üzere Üsâme b. Ladin'in I. Körfez Savaşı sürecinde Suûd rejimiyle yaşadığı derin görüş ayrılıkları, onun itikâdî gerekçelere de atıf yaparak Suûd karşıtı bir pozisyon almasına yol açmıştır. Bu kritik eşik sonrasında Selefilik, Suûdî Selefilik ve Cihâdî Selefilik olmak üzere ikiye bölünmüş ve bu

⁸ Suûd Devleti'nin tarihsel serüveni hakkında geniş bilgi için bk. Rifat Türkel, *Vehhabilik ve Arka Planı(Başlangıçtan II. Suûd Devleti'ne Kadar)* (Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2013),121-185.

⁹ Muhammed b Abdilvehhâb'ın hayatı, eserleri ve görüşleri hakkında geniş bilgi için bk. Türkel, *Vehhabilik ve Arka Planı(Başlangıçtan II. Suûd Devleti'ne Kadar)*, 16-59; Abdülaziz b. Abdillâh b. Bâz, *el-İmâm Muhammed b. Abdilvehhâb da'vetuhû ve sîretuhû* (Riyâd: er-Riâsetü'l-Âmme li İdâretü'l-Buhûsi'l-İlmiyye, 1411/1991)

¹⁰ Makdisi, *Cihadın Kazanımları Hakkında Tahliller*, 123.

¹¹ Ebû Yahyâ el-Lîbi, *Cihad ve Şüphelerle Savaş*, trc. Mehdi Canpolat (İstanbul: Küresel Kitap, 2015), 69-71.

¹² Cüheymân el-Uteybî'nin hayatı, görüşleri ve Kâbe baskını olayının sonuçları hakkında geniş bilgi için bkz. M. Ali Büyükkara, *İhvan'dan Cüheymân'a Suudi Arabistan ve Vehhâbilik* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2013), 195-235.

¹³ Cüheymân el-Uteybî'nin kurduğu cemaate de adını verdiği İhvân'ın kuruluşu, faaliyetleri ve düşünce yapısı hakkında geniş bilgi için bk. Büyükkara, *İhvan'dan Cüheymân'a Suudi Arabistan ve Vehhâbilik*, 41-131.

süreçten sonra iki ana damar halinde varlığını devam ettirmiştir.¹⁴ el-Uteybî, bir anlamda bu bölünme sürecinin ardından Suûd rejimine yönelik mezkûr kalkışması sebebiyle Cihâdî Selefilğin sembolleştirdiği isimlerden biri haline gelmiştir. Bu anlamda Üsâme b. Ladin'in, el-Uteybî ve arkadaşlarından övgüyle bahsettiği görülmektedir. O, el-Uteybî ve arkadaşlarının iman gücünden çok etkilendiğini, Kâbe baskınına gerçekleştiren bu şahısları suçsuz, masum ve acımasızca katledilmiş; "Gerçek Müslümanlar" olarak gördüğünü ifade etmektedir.¹⁵ Bunun yanında onun, dönemin Suûdî Arabistan veliahtı Fahd'ı, el-Uteybî ve arkadaşlarına karşı güç kullanarak hata etmekle suçladığı da nakledilmektedir.¹⁶ Ebû Muhammed el-Makdisî de Kuveyt ve Medine'de bulunduğu süre zarfında el-Uteybî'nin cemaatinin bazı eski üyeleriyle tanışmış ve onun bazı fikirlerinden etkilenmiştir. Bu bağlamda Cihâdî Selefi akımın başvuru kaynaklarından biri olan eserine el-Uteybî'nin üzerinde önemle durduğu bir kavram olan; "*Milletü İbrâhîm*" adını vermiş ve mezkûr eserde ondan övgüyle bahsetmiştir.¹⁷ Bununla birlikte onun, el-Uteybî'nin Mehdilik hakkındaki görüşlerini, mezkûr kalkışmada mekân olarak Mescid-i Harâm'ı seçmesini¹⁸ ve Suûd rejimini tekfir etmekten kaçınmasını tenkit ettiği görülmektedir.¹⁹

Cihâdî Selefilğin teşekkül sürecinde en kritik eşik, Afganistan'ın Sovyetler tarafından 1979'da işgal edilmesi üzerine başlayan süreçtir. Filistinli Selefi²⁰ bir akademisyen olan Dr. Abdullah Azzâm, (ö. 1989) Afgan cihâdına destek vermek amacıyla bölgeye intikâl etmiş ve Üsâme b. Ladin'in (ö. 2011) verdiği güçlü destekle Mektebü'l-Hıdemât li'l-Mücâhidin'i (Mücahitlere Hizmet Bürosu) kurmuştur. Küresel ölçekli bu organizasyon, binlerce Selefi genci; "Allah yolunda küresel cihâd" ülküsü etrafında bir araya getirmiştir. Bunun yanında Üsâme b. Ladin, Eymen ez-Zevâhirî, Ebû Mus'ab es-Sûrî, Atiyyetullâh el-Lîbî ve Ebû Muhammed el-Makdisî gibi Cihâdî

¹⁴ Suûd Selefilği ve Cihâdî Selefilik arasındaki temel farklar hakkında bilgi için bk. Büyükkara, *Çağdaş İslâmî Akımlar* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2016), 69-71.

¹⁵ Jason Burke, *el-Kâide Terörün Gölgesi*, trc. Ebru Kılıç (İstanbul: Everest Yayınları, 2004), 72.

¹⁶ Steve Cool, *Âl-i bin Ladin ve 'âlemu'n-nuftî ve'l-mâli ve'l-irhâb*, trc. İmân Abdulğani Necm (Beyrût: eş-Şebeketü'l-Arabiyye li'l-Ebhâs ve'n-Neşr, 2014), 314.

¹⁷ Ebû Muhammed el-Makdisî, *Milletü İbrâhîm* (by.: Minberu't-Tevhid ve'l-Cihâd, 2010), 16.

¹⁸ Büyükkara, "Selefilğin Yakın Tarihinden Önemli Bir Yaprak: Cüheyman el-Uteybî ve Cemaati", *Marife Dergisi* 3 (Kış 2009), 41-42.

¹⁹ Fuâd İbrâhîm, *Dâiş mine'n-Necdiyyi ile'l-Bağdâdî* (Beyrût: Merkezü Avâl li'd-Dirâsât ve't-Tevsîk, 2015), 56-57.

²⁰ Abdullah Azzâm, *fi zilâli sûreti't-Tevebe* (Peşâver: Merkezu's-Şehid Azzâm el-İlâmî, 1997), 196.

Selefilğin birçok önemli isminin aynı zeminde bir araya gelmelerinde de kilit rol oynamıştır. Bu anlamda Cihâdî Selefî akımın önde gelen isimleri tarafından kaleme alınan eserlerde Azzâm'dan derin bir saygı ve övgüyle bahsedildiği, görüşlerinin referans olarak kullanıldığı görülmektedir.²¹ Velûd bir yazar olan Azzâm, kaleme aldığı eserlerle de mimarı olduğu cihâd perspektifini geniş kitlelere ulaştırmayı başarmıştır. Azzâm'ın, 1989 yılında Pakistan'da uğradığı bombalı saldırıda hayatını kaybetmesinin ardından miras bıraktığı fiziki/beşerî alt yapı büyük ölçüde bir dönem birlikte çalıştığı ve eserlerinde kendisinden övgüyle bahsettiği Üsâme b. Ladin tarafından devralınmıştır.²² Böylece Cihâdî Selefilik bir anlamda teşekkül sürecini tamamlamış, bir devleti olmayan, ancak geniş bir tabana ve etkinlik alanına sahip olan küresel bir aktöre dönüşmüştür.

Arapça bir sıfat terkibi olan; “السلفية الجهادية/es-Selefiyyetü'l-Cihâdiyye” sözlük anlamı itibariyle; “Cihatçı Selefilik” anlamına gelmektedir. Söz konusu kavram, akîdevî anlamda Selefilği, hareket metodu anlamında cihâd adı altında şiddeti merkeze alan, herhangi bir konuda hüküm verirken şart ve imkânların göz önüne alınması olarak tarif edebileceğimiz Fıkhu'l-vâkı'²³ göz ardı eden, katı literalist bir paradigmayı benimseyen ve günümüzde terör örgütleri el-Kâide, Deaş ve türevleri tarafından temsil edilen akımı tanımlamak için kullanılmaktadır. Neo-Selefi²⁴ bir akım olarak da nitelendirilebileceğimiz Cihâdî Selefilik, kanaatimizce Selefilğin evrildiği en uç formu temsil etmektedir.

Cihâdî Selefî akımın yaslandığı en temel kavram hiç kuşkusuz cihattır. Bu itibarla akımın teşekkül sürecinde kritik bir rol üstlenen Azzâm'ın cihâd perspektifi, üzerinde mutlaka durulması gereken bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu anlamda Azzâm'ın cihâd perspektifinin analiz ve kritiği, İslâm dünyasında etkisi hızla artan ve terör eylemleriyle küresel bir kriz odağı haline gelen mezkûr akımın

²¹ Üsâme b. Ladin, *Cihad Menhecine Dair*, trc. Feridun Dinçer, 2. Baskı (İstanbul: Küresel Kitap 2016), 15-16; Eymen ez-Zevâhiri, *Peygamberin Sancağı Altındaki Süvariler*, trc. Bilal Hicazlı-Melike Ayşe Hicazlı (İstanbul: Küresel Yayınevi, 2018), 101-116; Atıyyetullah el-Lîbi, *el-A'mâlu'l-kâmîle li's-şeyhi'l-imâmî's-şehidi'l-mücâhid 'Atıyyetullah el-Lîbi*, haz. ez-Zübeyr el-Gazî (İstanbul: Dâru'l-Kitâb el-Âlemî, 2015), 1/885-886.

²² Azzâm, *ez-Zebâih ve'l-luhûmu'l-müstevrade* (Peşâver: Merkezu's-Şehid Azzâm el-İlâmî, ts.), 6-8; Azzâm, *Afganistan ve't-tehaddî el-âlemî* (Peşâver: Merkezu's-Şehid Azzâm el-İlâmî, ts.), 30-31; Azzâm, *fî zilâli sûreti't-Tevbe*, 611-612.

²³ Fıkhu'l-vâkı' kavramı hakkında bilgi için bk. Ali Rıza Akgün, *Günümüz Selefi Hâricî Akımın Şiddet Teolojisi* (İstanbul: Nida Yayıncılık, 2021), 244-245.

²⁴ Neo-Selefilik hakkında geniş bilgi için bk. Mehmet Kubat, “Selefiyye ile Neo-Selefilğin Kesişen ve Ayrışan Yönleri”, *İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, 6/2 (2017), 124-142.

düşünce evreninin daha iyi anlaşılmasına ve çözüm yolları üretilmesine katkı sağlayacaktır.

Bu makalede önce Abdullah Azzâm'ın hayatını ve cihâd perspektifini ana hatlarıyla tasvir ve analiz etmeye, daha sonra da onun cihâd hakkındaki görüşlerinin kritiğini yapmaya çalışacağız. Bu bağlamda Azzâm'ın cihâd hakkındaki görüşlerini ortaya koyarken, sübjektif değerlendirmelerin etkisinden uzak kalmak amacıyla bizzat onun tarafından kaleme alınan eserlerden yararlanmaya gayret ettik. Bunun yanında makalemizin yazım sürecinde bilimsel araştırma ve yayın etiği kurallarına uymaya özen gösterdik.

1. Abdullah Azzâm'ın Kısa Yaşam Öyküsü

1. 1. Doğumu, Çocukluğu ve Gençliği

Abdullah b. Yusuf b. Mustafa Azzâm, 1941 yılında Filistin'in kuzeyinde bulunan Cenîn beldesinin Siletü'l-Hârisiyye köyünde "Hâratü's-Şevâhine" isimli mahallede dindar bir ailenin ferdi olarak dünyaya gelmiştir.²⁵ İlk ve orta eğitimini köyünde tamamlayan Azzâm, kısa bir süre Cenîn Lisesi'nde eğitim gördükten sonra Tülkarim beldesinde bulunan Ziraat Meslek Okulu'na başlamıştır.²⁶ Hayatının bu döneminde İhvân-ı Müslimîn hareketiyle tanışan Azzâm, hareketin bölgedeki kurucuları olan Şefik Esa'd, Tefvik Cerrâr, Feriz Cerrâr ve Muhammed Fuâd Ebû Zeyd gibi isimlerin sohbetlerine ve hareketin bölgedeki faaliyetlerine katılmıştır.²⁷ Azzâm'ın hayatının bu dönemi pratikleri bağlamında ele alındığında onun çok erken yaşlarda politize olduğu, dindar bir ailenin ferdi olmasının da etkisiyle bölgede popüler olan Arap milliyetçisi/nasyonal sosyalist akımlar yerine dönemin klasik İslâm algısının da dışında bir noktada konumlanan İhvân-ı Müslimîn saflarında yer almayı tercih ettiği gözlemlenmektedir. Ziraat Meslek Okulu'ndan 1959 yılında pekiyi dereceyle mezun olan Azzâm, Ürdün'ün güneyinde bulunan el-Kerak beldesine bağlı Eder köyünde öğretmen olarak görev yapmaya başlamış; burada bir yıl görev yaptıktan sonra tayin edildiği Cenîn yakınlarındaki Berkin Ortaokulu'nda öğretmenlik görevini devam ettirmiştir. Bu dönemde bir süre köyü Siletü'l-Hârisiyye'den Cenîn'e oradan da görev yeri Berkin'e gidip gelen Azzâm, daha sonra kendisi gibi öğretmen ve aynı zamanda İhvân-ı Müslimîn mensubu olan Ali Hamid ve Ahmed el-

²⁵ Hüsnî İbrâhim Cerrâr, *eş-Şehid Azzâm raculu da'vet ve medraseti cihâd* (Ammân: Dâru'd-Diyâ, 1990), 16; Muhammed Abdullah el-Âmir, *eş-Şeyh el-mücâhid Azzâm* (Kuveyt: Mektebetü Dâri'l-Beyân, ts), 1/ 37.

²⁶ Cerrâr, *eş-Şehid Azzâm raculu da'vet ve medraseti cihâd*, 16.

²⁷ Cerrâr, *eş-Şehid Azzâm raculu da'vet ve medraseti cihâd*, 17-19.

Hâc Ali ile birlikte hareketin Cenîn'deki merkezinde kalmaya ve buradan görev yeri Berkîn'e gidip gelmeye başlamıştır. Hayatının bu döneminde İhvân-ı Müslimîn'in bölgedeki faaliyetlerine daha yoğun bir şekilde katılmaya başlamış; Hasan el-Bennâ, Abdülkâdir Avde, Seyyid Kutub ve Muhammed Kutub gibi İhvân-ı Müslimîn'in önde gelen isimlerinin kitaplarını okumaya yoğunlaşmıştır.²⁸ Bu süre zarfında Dımeşk Üniversitesi Şeriat Fakültesi'nde lisans eğitimine de başlayan Azzâm, Muhammed Edîb es-Sâlih, Ebu'l Feth Beyânûnî ve Muhammed Saîd Ramazan el-Bûtî gibi âlimlerle tanışma fırsatı bulmuştur.²⁹ Yine bu süre zarfında köylerinin Yahudiler tarafından işgal edilmesi üzerine ailesiyle birlikte Siletü'r-Hârisiyye'ye sığınarak bir süre Azzâm ailesinin evinde misafir olarak kalan, Semîre Abdullah Avâtîle ile 1965 yılında evlenmiştir.³⁰ Bu evlilikten Muhammed, Huzeyfe, İbrahim, Hamza, Mus'ab, Fâtıma, Vefâ ve Sümeyye isimli çocukları dünyaya gelmiştir.³¹ Azzâm, 1966 yılında Dımeşk Üniversitesi Şeriat Fakültesi'nden pekiyi dereceyle mezun olmuştur.³²

1. 2. Abdullah Azzâm'ın Ürdün, Mısır ve Suûdî Arabistan'daki Faaliyetleri

5 Haziran 1967 yılında İsrail ve Mısır-Suriye-Ürdün bloğu arasında yaşanan ve yalnızca altı gün devam edip Mısır-Suriye-Ürdün bloğunun yenilgisiyle sonuçlanan Arap-İsrail savaşı, bütün Filistinlilerin hayatında olduğu gibi Azzâm'ın hayatında da önemli bir kırılma noktası olmuştur. İsrail bu savaş sonrasında 1949'dan beri Mısır ve Ürdün'ün kontrolünde olan Doğu Kudüs, Batı Şeria ve Gazze'yi de işgal etmiş; bununla da yetinmeyerek Mısır'ın kontrolündeki Sînâ yarımadasını ve Suriye'nin kontrolündeki Golan tepelerini de ele geçirerek kontrol ettiği toprakları üç katına çıkarmıştır. Savaşın en büyük faturasını Filistinliler ödemiş, yaklaşık üç yüz bin Filistinli Ürdün'e sığınmak zorunda kalmıştır.³³ Azzâm, mezkûr süreçte Siletü'r-Hârisiyye'de bulunduğunu, köylerine giren tanklara kendisinin de aralarında bulunduğu beş gencin ellerindeki eski tüfeklerle açtığı bir kaç el ateş dışında köy halkı tarafından

²⁸ Cerrâr, *eş-Şehîd Azzâm raculu da'vet ve medraseti cihâd*, 19-20.

²⁹ Merkezu's-Şehîd Azzâm el-İ'lâmî (Komisyon), *Beyne'l-milâd ve'l-istişhâd* (Peşâver: Merkezu's-Şehîd Azzâm el-İ'lâmî, h. 1997), 8.

³⁰ Cerrâr, *eş-Şehîd Azzâm raculu da'vet ve medraseti cihâd*, 20.

³¹ Mahmud Saîd Azzâm, *Şeyhi'l-lezî 'ariftuhû* (Gazze: Müessesetü İbdâ li'l-Ebhâs ve'd-Dirâsât ve't-Tedrib, 2012), 25; Âmir, *eş-Şeyh el-mücâhid Azzâm*, 1/54.

³² Beşîr Ebû Rummân, *el-Âlim el-mücâhid ve's-şehîd eş-şeyh Azzâm* (Peşâver: Merkezu's-Şehîd Azzâm el-İ'lâmî, 1990), 9.

³³ Fatma Tunç Yaşar vd., *Siyonizm Düşünden İşgal Gerçeğine Filistin* (İstanbul: İhh Kitap, 2011), 43-44.

herhangi bir direniş gösterilmediğini belirtmektedir. Azzâm'a göre söz konusu süreçte, İsrail ordusuna karşı herhangi bir mukâvemet gösterilmemiş; Batı Şeria ve Mescid-i Aksâ, buraları korumakla görevli olan Ürdün ordusunun ciddi bir direniş olmadan kolayca Yahudilere teslim edilmiştir.³⁴ Azzâm'ın şahit olduğu bu elîm hâdiseler onun benliğinde güçlü bir Yahudi karşıtlığının ortaya çıkmasına yol açmıştır. Ona göre Hulefâ-i Raşidîn döneminden bu yana, Müslümanların maruz kaldıkları problemlerin birçoğunun arka planında Yahudiler vardır.³⁵ Bu sebepten dolayı Kur'ân-ı Kerim'de Yahudilerden sıkça bahsedilmekte, özellikle Medenî âyetler, Yahudilerin yaşam mantalite ve peygamberleri katletmeleri gibi birçok hususu dile getirmektedir. Azzâm'a göre bunun temel sebebi; ezeli ilmiyle Yahudilerin İslâm'a yöneltecekleri saldırıları bilen Allah'ın Müslümanları uyarmak istemesidir.³⁶ Kanaatimizce Müslümanlar arasında oldukça yaygın olan Azzâm'ın da sıkı sıkıya bağlı olduğu bu algı, öz güven eksikliğinin ve İslâm toplumunun kendi eylemlerinden kaynaklanan problemlerin sorumlusunu dışarıda arama kolaycılığının bir sonucudur; kabul edilebilir bir tutum değildir. Yaşanan mezkûr süreç sonrasında artık Filistin'de kalmanın pratik bir anlamının kalmadığını düşünen Azzâm, birçok Filistinlinin yaptığı gibi Ürdün'e göç ederek, Ammân'ın Cebelü't-Tâc bölgesinde bulunan et-Tâc Kız Lisesi'nde öğretmen olarak çalışmaya başlamıştır.

Göreve başlamasından kısa bir süre sonra kendi anlatımıyla bir gece yarısı evinin önünden geçen sosyalist görüşlü Filistinli bir grubun söylediği vatan sevgisi temalı, insanın yüreğine dokunan bir marş duyarak uyanan Azzâm, marşın sözlerinden derinden etkilenmiş ve kendi kendine; "Ey Abdullah ayıp değil mi sana! Vatan bunların (Sosyalistlerin) nazarında bizim nazarımda olduğundan daha mı değerli" diyerek Filistin direnişine aktif olarak katılmaya karar vermiş ve sabah olunca görev yaptığı okula giderek istifa etmiştir.³⁷ Söz konusu süreçte İhvân-ı Müslimîn, Filistin'in büyük bir bölümünün Yahudiler tarafından işgal edilmesi üzerine Filistin Kurtuluş Örgütü ile iç işlerinde bağımsız olması şartıyla Ürdün'ün kuzeyinde; "Kavâidu's-Şuyûh" adıyla örgütün çatısı altında dört üssün kurulması noktasında anlaşmıştır.³⁸ Onun aldığı bu radikal karar anne ve babasını rahatsız etmiş; babası Yusuf Azzâm, onu Ammân'ın büyük hâkimlerinden biri olarak görmeyi arzu ederken,

³⁴ Azzâm, *Hamâs el-cüzûru't-târîhiyye ve'l-mîsâk* (Peşâver: Merkezi's-Şehîd Azzâm el-İlâmî, 1997), 1/838; Âmir, *eş-Şeyh el-mücâhid Azzâm*, 1/39.

³⁵ Azzâm, *fi Zilâli sûreti't-Tevbe*, 305.

³⁶ Azzâm, *fi Zilâli sûreti't-Tevbe*, 312.

³⁷ Azzâm, *Şeyhi'l-lezî 'ariftuhü*, 28-29.

³⁸ Âmir, *eş-Şeyh el-mücâhid Azzâm*, 1/42-44.

kendisinin gençlerle dağlara çıkmayı tercih ettiğini söylemesiyle yaşadığı hayal kırıklığını dile getirmiş ve eşiyle birlikte ağlamaya başlamıştır. Azzâm ise; “ben sizleri cennete çağırırken siz beni cehenneme çağırıyorsunuz” diyerek baba ve annesinin iknâ çabalarına olumsuz yanıt vermiştir. Azzâm, Aclun dağlarında bulunan kamplarda harekete mensup gençlerle bir süre eğitim aldıktan sonra 1968 yılında unsurlarının çoğunluğunu Mısır, Suriye, Yemen ve Sudan gibi ülkelerden gelen gönüllülerin oluşturduğu harekete bağlı dört kamptan biri olan Beytül-Makdis’de komutan olarak görevlendirilmiştir. Azzâm, 1968-1970 yılları arasında mezkûr kampta bulunduğu süre zarfında gençlerin askerî ve dini eğitimleriyle ve İsrail’e yönelik operasyonların plan ve icrâsıyla meşgul olmuştur. O, bu süre zarfında Arap dünyasında geniş bir taraftar kitlesi kazanmaya başlayan sol ideolojiyi de yakından tanıma fırsatı bulmuştur. Bu bağlamda edindiği bazı izlenimlere yer veren Azzâm, kendileriyle yaşadıkları problemler sebebiyle Filistin Kurtuluş Örgütü kamplarının bulunduğu taraflarda güvenlik tedbirlerini Yahudilerin bulunduğunu tarafa kıyasla daha yüksek düzeyde tuttuklarını; defalarca bu kamplarda bulunanların ihanetine uğradıklarını ifade etmektedir. Bir keresinde üç yüz kişinin bulunduğu bir Filistin Kurtuluş Örgütü kampını ziyaret ettiklerini, ikinci namazı için ezân okunduğunda tek bir örgüt unsurunun bile namaza katılmadığını; örgütün kamplarından birinde tanıştığı bazı gençlerin kendilerini Fidel Castro ve Che Guevara gibi sol liderlerin isimleri ile takdim etmeleri karşısında yaşadığı hayal kırıklığını nakleder.³⁹ Ona göre Müslümanların Beytül-Makdis’in kurtuluşu için böyle kitleye ümit bağlamak zorunda kalması üzüntü verici bir durumdur. Bunun yanında İslâmî değerlerden uzak böyle bir toplulukla düşmana karşı zafer kazanılması da mümkün değildir. Azzâm, yine bu dönemde Ezher Üniversitesi’nde yüksek lisans eğitimine başlamış; imtihan dönemlerinde Mısır’da kalmış; imtihanların bitmesinin ardından kampa geri dönerek faaliyetlerini devam ettirmiştir.⁴⁰ Böyle yoğun ve yorucu bir temponun ardından 1969 yılında Fıkıh Usûlü alanındaki eğitimini tamamlamıştır.⁴¹ 1970 yılında Ürdün Devleti ile Filistin Kurtuluş Örgütü arasında yaşanan ve tarihe; “Kara Eylül” olarak geçen çatışma sürecinde İhvân Hareketi; “fitne” olarak nitelendirdiği bu sürecin bir parçası olmamak adına tarafsız kalmış ve Kavâidu’ş-Şuyûh’un faaliyetlerine son

³⁹ Azzâm, *Şeyhi’l-lezî ‘ariftuhü*, 29-31; Merkezu’ş-Şehid Azzâm el-İlâmî (Komisyon), *Beyne’l-Milâd ve’l-i stîhâd*, 10-11.

⁴⁰ Azzâm, *Şeyhi’l-lezî ‘ariftuhü*, 31.

⁴¹ Ebû Rummân, *el-Âlim el-mücâhid ve’ş-şehid eş-şeyh Azzâm*, 9.

vermiştir.⁴² Azzâm, bunun üzerine Ammân'a dönerek Şeriat Fakültesi'nde öğretim görevlisi olarak çalışmaya başlamıştır. Kısa bir süre görev yaptıktan sonra doktora eğitimi için Kâhire'ye giden Azzâm, bu süre zarfında İhvân Hareketi'nin Zeyneb el-Gazâlî ve Muhammed Kutub gibi önemli simalarıyla tanışarak Seyyid Kutub'un hayat serüveni ve görüşleri hakkında detaylı bilgiler elde etme fırsatı bulmuştur. O, Afganistan'da bulunduğu süre zarfında fikrî anlamda kendisinden oldukça etkilendiği Kutub hakkında; “İmlâku'l-fikri'l-islâmî eş-şehîd Seyyid Kutub (İslâm Düşüncesinin Devi Şehid Seyyid Kutub)”⁴³ ve “Seyyid Kutub ısrûne âmen a'le's-şehâdeh(Şehadetinin Üzerinden Geçen Yirmi Yılın Ardından Seyyid Kutub)”⁴⁴ isimli eserleri kaleme alarak Kutub'un görüşlerini detaylı bir şekilde analiz etmiştir.

Azzâm, 1973 yılında Fıkıh Usulü alanında doktorasını tamamlayarak Ürdün'e geri dönmüştür.⁴⁵ Kısa bir süre Evkâf Bakanlığı'nda enformasyon görevlisi olarak çalıştıktan sonra, 1973-1980 yılları arasında Ürdün Üniversitesi Şeriat Fakültesi'nde öğretim görevlisi olarak çalışmıştır.⁴⁶ Bu süre zarfında öğrencilerle yakından ilgilenen Azzâm'ın dersleri üniversite dışından gelen gençler tarafından da takip edilmeye başlanmıştır. Görüşlerini Seyyid Kutub'un kullandığı dil ve üslûba paralel bir şekilde ortaya koyduğu için üniversite çevresinde; “Ürdün'ün Seyyid Kutub'u” olarak anılmaya başlamıştır.⁴⁷ Ancak zamanla bazı çevrelerin Azzâm'ın faaliyetlerinden duyduğu rahatsızlık devletin güvenlik birimleri tarafından baskılara uğramasına yol açmış; bu durum üniversitedeki görevinden uzaklaştırıldığı 1980 yılının Eylül ayına kadar böyle devam etmiştir. *er-Ra'y* isimli bir gazetede İslâm âlimlerini ellerinde M-16 silahlarıyla tasvir eden ve altında; “Amerikan uşakları” ibaresinin yer aldığı bir karikatürün yayınlanması üzerine Azzâm'ın gösterdiği tepki bardağı taşıran son damla olmuştur. Gazete sahibini arayan Azzâm, söz konusu karikatürün İslâm'ı ve İslâm âlimlerini kötülediğini, bundan dolayı bir özür yazısı yayınlanması gerektiğini söylemiştir. Gazete sahibinin yakın ilişkiler içinde olduğu Ürdün Askeri Baş Savcısı Mudar Bedrân'ı arayarak olayı, Azzâm tarafından tehdit edildiği şeklinde yansıtması üzerine Azzâm'dan duyduğu

⁴² Cerrâr, *eş-Şehîd Azzâm raculu da'vet ve medraseti cihâd*, 22; Âmir, *eş-Şeyh el-mücâhid Azzâm*, 1/45.

⁴³ Azzâm, *İmlâku'l-fikri'l-islâmî eş-şehîd Seyyid Kutub* (Peşâver: Merkezu's-Şehîd Azzâm el-İ'lâmî, 1997)

⁴⁴ Azzâm, *Seyyid Kutub ısrûne âmen a'le's-şehâdeh* (Peşâver: Merkezu's-Şehîd Azzâm el-İ'lâmî, 1997)

⁴⁵ Azzâm, *Şeyhi'l-lezî 'ariftuhû*, 33; Âmir, *eş-Şeyh el-mücâhid Azzâm*, 1/57.

⁴⁶ Cerrâr, *eş-Şehîd Azzâm raculu da'vet ve medraseti cihâd*, 23.

⁴⁷ Ebû Mücâhid, *eş-Şehîd Azzâm* (Peşâver: Merkezu's-Şehîd Azzâm el-İ'lâmî, ts.), 14; Âmir, *eş-Şeyh el-mücâhid Azzâm*, 1/57.

rahatsızlık sebebiyle zaten böyle bir fırsat kollayan Bedrân, üniversiteye resmi bir yazı göndererek Azzâm'ın bizzat kendisi tarafından görevden alındığını bildirmiştir.⁴⁸

Azzâm, Ürdün'deki görevinden uzaklaştırılmasının ardından 1981 yılında Suûdi Arabistan'a giderek Cidde'de bulunan el-Melik Abdülaziz Üniversitesi'nde öğretim görevlisi olarak çalışmaya başlamıştır.⁴⁹ Göreve başlamasının üzerinden yaklaşık bir buçuk yıl geçtikten sonra Afgan direniş gruplarının Sovyet işgaline karşı yeknesak bir yapı oluşturmaları için çalışmalar yapan Kemâl es-Senânîrî ile Mekke'de bir araya gelmiştir. Onun kendisine; "Ey şeyh! asıl bulunman gereken yerde değilsin." diyerek Afgan cihâdına katılmasını teklif etmesi üzerine, es-Senânîrî ile Afganistan'daki durumu yakından görebilmek için birlikte bir keşif gezisi düzenlemek üzere anlaşmıştır. İhvân Hareketi'nin Afgan Cihâdî İrşad Bürosu'nun başkanlığını yürüten es-Senânîrî, 1950 ve 1960'lı yıllarda uzun süre cezaevinde kalmıştır. Hapiste bulunduğu dönemde Seyyid Kutub'un kız kardeşi Emine Kutub'la nişanlı olan es-Senânîrî, tutukluluğunun ne zaman biteceğini bilmediği için nişanlısını cezaevinden çıkıncaya kadar kendisini beklemesi ya da nişanın bitirilmesi hususunda özgür bırakmış; ancak nişanlısı hapisten çıkana kadar es-Senânîrî'yi beklemeyi tercih etmiştir. Taraflar es-Senânîrî'nin hapisten çıkmasından sonra evlenmişler; ancak çocukları olmamıştır. Azzâm, bu durumu onun Abdunnâsır döneminde hapiste maruz kaldığı ağır işkencelere bağlanmaktadır. Es-Senânîrî, Azzâm'la yaptığı görüşme sonrasında eşini de kendisi ile Afganistan'a götürmek için gerekli hazırlıkları yapmak amacıyla Mısır'a gitmiş; ancak Enver es-Sâdât rejimi tarafından tutuklanarak hapse atılmıştır. Hapse girmesinden kısa bir süre sonra da rejim tarafından hapiste intihâr ettiği ilan edilmiştir. Azzâm, onun intihâr etmediği, rejim tarafından şehit edildiği görüşünü savunmaktadır. Es-Senânîrî'nin ölümünün ardından, onun Afgan cihâdına gösterişten uzak/sessizce yaptığı katkıya ve 1948 yılında Filistin'de yaşanan direniş sürecinde üstlendiği role değinen Azzâm, ondan büyük bir övgüyle bahsetmektedir.⁵⁰

1.3. Abdullah Azzâm'ın Afganistan'daki Faaliyetleri

Azzâm, aldığı karara uygun olarak Afganistan'daki durum hakkında detaylı bilgiler elde etmek amacıyla öncelikle Pakistan'a gitmiştir. Burada bazı Afgan gruplarının liderleriyle görüşerek

⁴⁸ Azzâm, *Şeyhi'l-lezî 'ariftuhû*, 33-34; Merkezu's-Şehid Azzâm el-İlâmi (Komisyon), *beyne'l-Milâd ve'l-istişhâd*, 30-31.

⁴⁹ Ebû Rummân, *el-Âlim el-mücâhid ve's-şehid Azzâm*, 9.

⁵⁰ Azzâm, *Şeyhi'l-lezî 'ariftuhû*, 37-40.

bölgedeki durum hakkında birinci elden bilgiler aldıktan sonra Afgan cihâdına aktif olarak katılmaya karar vermiştir. Yaptığı keşif gezisinin ardından Suûdî Arabistan'a dönen Azzâm, el-Melik Abdülaziz Üniversitesi'nin onayını da aldıktan sonra İslâmâbâd'ta bulunan Uluslararası İslâm Üniversitesi'nde misafir öğretim görevlisi olarak çalışmak üzere ailesiyle birlikte Pakistan'a yerleşmiştir. Bölgeye temel geliş amacı Afgan cihâdına aktif destek vermek olan Azzâm, zamanla üniversitedeki çalışma düzeninin Afgan cihâdı ile arzu ettiği düzeyde ilgilenmesine engel olduğunu görmüştür. Bunun üzerine derslerini cumartesi, pazar ve pazartesi günlerine toplayarak; pazartesi günü ikindi namazından sonra Afganistan'a geçmeye salı, çarşamba ve perşembe günlerini Afganistan'da geçirdikten ve Arap savaşçılara Cuma hutbesini verdikten sonra İslâmâbâd'a geri dönmeye başlamıştır. Bu durum 1986 yılına kadar genel olarak böyle devam etmiştir. Azzâm'ın sahada yaptığı gözlemler sonrasında algıladığı ihtiyaca dayalı olarak öncelikli projesi, Afganistan'a gelen gönüllülerin ihtiyaçlarını karşılayacak bir organizasyon vücûda getirmek olmuştur. Bu bağlamda 1984 yılında başkanlığını Azzâm'ın yürüttüğü zamanla bünyesinde yirmiden fazla alt kuruluşu barındıracak olan “Mektebü'l-Hıdemât li'l-Mücâhidîn” kurulmuştur.⁵¹ Mezkûr teşkilatın ilk faaliyeti, Afgan cihâdına katılmak için gelen gönüllülerin ağırlanacağı bir konukevinin açılması olmuştur. Teşkilatın ilk faaliyetlerinden biri de Afgan cihâdını bütün İslâm coğrafyasına duyurmayı hedefleyen; “*Mecelletü'l-cihâd*” olmuştur. Aylık olarak neşredilen dergi, zamanla küresel ölçekte tanınır hale gelmiş, tirajı kırk-elli bine kadar yükselmiştir. Ayrıca ilerleyen zamanlarda savaş bülteni nitelikli, haftalık; “*Lehibu'l-ma'reke*” dergisi yayınlanmaya başlamış, dergilerin başyazıları bizzat Azzâm tarafından kaleme alınmıştır. O, kaleme aldığı bu yazılar vesilesiyle görüşlerini geniş kitlelere ulaştırma imkânı bulmuştur. Onun *Mecelletü'l-cihâd* ve *Lehibu'l-ma'reke* dergilerinde yaklaşık sekiz yıl boyunca kaleme aldığı yazılar daha sonra; “*fi Dahmi'l-ma'reke*” ve “*Kelimât min hattî'l-evvel*” adı altında bir araya getirilerek neşredilmiştir. Mektebu'l Hıdemât, ayrıca Afgan yetimleri için kurduğu yetimhaneler, hastaneler, İslâm davetçileri yetiştirmek için açtığı enstitüler, Afganistan sınırları içinde sayısı dört yüzü bulan okullar ve savaşçılara lojistik destek sağlamak amacıyla oluşturulan komiteler aracılığıyla geniş bir faaliyet ağı oluşturmuştur. Azzâm, bu faaliyetlerin finansmanı ile de bizzat ilgilenmiş Suûdî Arabistan, Katar, Kuveyt ve Birleşik Arap Emirlikleri gibi ülkelerde düzenlediği toplantılar aracılığıyla maddî yardımlar temin etmiştir. Ayrıca Lecnetü'l-İğâseti's-Suûdiyye, Lecnetü'l-Birri'l-İslâmiyye ve el-Hilâlu'l-Kuveytî gibi yardım kuruluşlarından da

⁵¹ Azzâm, *Şeyhi'l-lezî 'ariftuhû*, 42.

destek olarak Mektebetü'l-Hidemat'ın faaliyetleri için gerekli finansmanı sağlamayı başarmıştır.

Azzâm'ın Mektebetü'l-Hidemat aracılığıyla yaptığı çalışmalar, deyim yerindeyse gönüllülerin bölgeye akın etmesini sağlamıştır.⁵² Onun verdiği bilgilere göre, Afganistan'a gelerek burada birkaç ay süreyle kalıp sonra ülkelerine geri dönen gönüllülerin sayısı altı-yedi bini, savaş cephelerinde dâimî olarak bulunan gönüllülerin sayısı bini, Pakistan-Afganistan sınır hattında lojistik hizmet veren gönüllülerin sayısı beş yüzü bulmuştur.⁵³ Ayrıca sayıları altı-yedi bini bulan ve Afganistan'da birkaç ay kaldıktan sonra ülkelerine dönen gönüllerinin onun cihâd perspektifinin küresel anlamda yayılmasına vesile oldukları öngörülebilir. Azzâm'ın öldürülmesinden yalnızca iki yıl sonra yani 1991 yılına gelindiğinde Afganistan'a ağırlıklı olarak Orta Doğu ve Afrika ülkelerinden gelen gönüllülerin sayısı kırk bine kadar ulaşmıştır.⁵⁴ Bu durum, Azzâm'ın propaganda faaliyetlerinin geniş kitleler nezdinde karşılık bulduğunu göstermektedir.⁵⁵

1.4. Abdullah Azzâm ve Üsâme b. Ladin Arasındaki Temas

Azzâm'ın Mektebetü'l-Hidemat li'l-Mücâhidîn'in kuruluşu ve faaliyetlerinin finansmanı noktasında en çok destek aldığı kişi Üsâme b. Ladin'dir.⁵⁶ Bu bağlamda bazı yazarlar Mektebetü'l-Hidemat li'l-Mücâhidîn'i, Azzâm ve Üsâme b. Ladin'in ortak eseri olarak nitelendirmişlerdir.⁵⁷ Onun Mektebetü'l-Hidemat li'l-Mücâhidîn'in kuruluş aşamasında 200-300 bin dolar hacminde bir finansman sağladığı iddialarına da yer verilmiştir.⁵⁸ Aslında tarafların

⁵² Azzâm'ın çağrısı sonrasında bölgeye akın eden gönüllülerin genel profili hakkında bilgi için bk. Nesim Belhûl, *es-Selefiyyetü'l-cihâdiyyetü'l-kıtâliyye mine'l-cihâdi-s-selefiyyi'l-iklîmî ile'l-ümemiyyeti's-selefiyyeti'l-cihâdiyye* (Beyrût: İbnu'n-Nedîm li'n-Neşr ve't-Tevzî, 2013), 13-16.

⁵³ Azzâm, *ez-Zebâih ve'l-luhûmu'l-müstevrade* (Peşâver: Merkezu's-Şehid Azzâm el-İ'lâmî, ts.), 6.

⁵⁴ Ekrem Hicâzî, *Dirâsât fi's-selefiyyeti'l-cihâdiyye* (Kâhire: Medârât li'l-Ebhâs ve'n-Neşr, 2012), 45-46.

⁵⁵ Belhûl, *es-Selefiyyetü'l-cihâdiyyetü'l-kıtâliyye mine'l-cihâdi-s-selefiyyi'l-iklîmî ile'l-ümemiyyeti's-selefiyyeti'l-cihâdiyye*, 19.

⁵⁶ Michael Scheuer, *Üsâme Bin Ladin*, trc. Abdullah Tatlı (İstanbul: Küresel Kitap, 2016), 92-93; Burke, *el-Kâide Terörün Gölgesi*, 73; Jonathan Randal, *Usame Bir Teröristin Doğuşu*, trc. Fahriye Adsay (İstanbul: Avesta Yayınları, 2006), 130; Necati Alkan, *el-Kâide'den İşid'e Din, Şiddet ve Terörizm* (Ankara: Karınca Yayınları, 2016), 83-84.

⁵⁷ Christina Helmich, *el-Kâide nihâyetü tanzîm em intilâku tanzîmât*, trc. Fâtima Nasr (Kâhire: Sutûru'l-Cedîde, 2011), 38.39.

⁵⁸ Steve Cool, *Âli bin Ladin ve 'âlemu'n-nifti ve'l-mâli ve'l-irhâb*, trc. İmân Abdulğani Necm (Beyrût: eş-Şebeketü'l-Arabiyye li'l-Ebhâs ve'n-Neşr, 2014), 351.

tanışmaları yetmişli yılların sonlarına dayanmaktadır. Üsâme b. Ladin, Azzâm'ı Ürdün'de öğretim görevlisi olduğu dönemde tanıma fırsatı bulmuş ve onu Ammân'ın Suveylîh semtindeki evinde ziyaret etmiştir. Tarafların ilişkisi Azzâm'ın Suûdî Arabistan el-Melik Abdülazîz Üniversitesi'nde öğretim görevlisi olarak çalıştığı süreçte de devam etmiştir. Üsâme b. Ladin, Azzâm'la ve aynı üniversitede görev yapan Seyyid Kutub'un kardeşi Muhammed Kutub'la yakın ilişkiler kurmuş, her iki ismin de fikir ve yönlendirmelerinin etkisi altında kalmıştır.⁵⁹ Üsâme b. Ladin, Azzâm ve Muhammed Kutub'la kurduğu ilişki sürecinde söz konusu isimlerden bir anlamda modern çağda cihâdın; "bir mücadele metodu" olarak gerekliliği tezini ve cihâd kavramına ilişkin tafsilâtı öğrenmiştir.⁶⁰

Azzâm'ın Afgan cihâdına katılma yönünde aldığı karar, bir anlamda Üsâme b. Ladin'in de Afgan cihâdına katılımının temel gerekçesi olmuştur. Zira Abdalbârî Atvân'ın da belirttiği gibi Azzâm, Üsâme b. Ladin'in birinci derecede mürşidi ve onun İslâm coğrafyasında yaşanan olaylara yönelik bakış açısını ve duruşunu şekillendiren kişiydi.⁶¹ Atvân'ın değerlendirmesine paralel olarak Üsâme b. Ladin'in annesi Alyâ Gânim'de oğlunun fikirlerini şekillendiren kişinin Azzâm olduğunu iddia etmektedir. Gânim, Üsâme b. Ladin'in el-Melik Abdülazîz Üniversitesi'nde eğitim gördüğü süreçte radikal görüşlü kişilerle tanıştıktan sonra değiştiğini, oğlunu bu şahıslardan uzak durması için defalarca uyardığını bu şahıslardan birinin de; "Üsâme b. Ladin'in fikir babası" olarak nitelendirdiği Azzâm olduğunu ifade etmektedir.⁶² Steve Cool, Azzâm'ın el-Melik Abdülazîz Üniversitesi'nde hocalık yaptığı dönemde Üsâme b. Ladin üzerinde güçlü bir etki oluşturduğunu, onun zamanla Azzâm'ı küresel vizyon sahibi ve sembol bir İslâm âlimi olarak görmeye başladığını ifade etmektedir. Cool'e göre taraflar zamanla daha da yakınlaşmış; Üsâme b. Ladin ekonomik anlamda sıkıntıları olan Azzâm'a destek olarak rahat etmesini sağlamıştır. Üsâme b. Ladin'in söz konusu dönemde yakın korumalığını yapan Nâsır el-Bahrî ise taraflar arasındaki yakın ilişkiyi tasvir ederken mezkûr ilişkide Üsâme b. Ladin'in para, kararlılık ve gençliği, Azzâm'ın ise bilgi, tecrübe ve motivasyonu temsil ettiğini ifade

⁵⁹ Atvân, *el-Kâide et-tanzîmu's-sirrî*, 48-49; Ayrıca bk. Michael Scheuer, *Düşmanlarımızın Gözüyle Usame Bin Ladin, Radikal İslam ve Amerika'nın Geleceği*, trc. Abdullah Tatlı (İstanbul: Küresel Kitap, 2015), 138-139; Mahmood Mamdani, *İyi Müslüman, Kötü Müslüman Amerika, Soğuk Savaş ve Terörün Kökenleri*, trc. Sevinç Altınçekiç (İstanbul: 1001 Kitap Yayınları, 2005.), 136-137.

⁶⁰ Scheuer, *Usame Bin Ladin*, 61.

⁶¹ Atvân, *el-Kâide et-tanzîmu's-sirrî*, 50.

⁶² (<https://www.theguardian.com>; Er. Tr. 07.08.2018.)

etmektedir.⁶³ Michael Scheuer, Üsâme b. Ladin'in hayat serüveni ve fikirlerinin teşekkülü üzerinde altı kişinin büyük etkisi olduğunu bunların; Hz. Muhammed, İbn Teymiyye, Salâhuddîn Eyyübî, babası Muhammed b. Ladin, Taliban'ın lideri Molla Ömer ve Abdullah Azzâm olduğunu ifade etmektedir. O, Azzâm ve Üsâme b. Ladin arasındaki ilişkiyi usta-çırak ilişkisi olarak nitelendirmektedir.⁶⁴

Azzâm'ın Afganistan'a intikalinden sonra da tarafların iletişimi sekteye uğramadan devam etmiş; Azzâm'ın Afganistan'daki faaliyetlerine destek sağlamak amacıyla Suûdî Arabistan'a yaptığı ziyaretler sırasında da sık sık bir araya gelerek görüşmüşlerdir.⁶⁵ Üsâme b. Ladin, yukarıda belirttiğimiz üzere Mektebu'l-Hıdemât'ın kurulma sürecinde aktif bir rol almıştır. O, bunun yanında Afganistan-Suûdî Arabistan hattında yolculuklar yaparak direniş gruplarının ihtiyaç duyduğu Stringer füzeleri gibi üst düzey teknoloji ürünü silahların temini noktasında Suûdî Arabistan hükümeti ile direniş grupları arasında kilit bir rol de oynamıştır.⁶⁶ Nedeni tam olarak bilinmemekle birlikte Üsâme b. Ladin, Mektebu'l-Hıdemât'a sağladığı finansal desteği de keserek 1986 yılında Afganistan'dan ayrılmış ve Suûdî Arabistan'a gitmiştir.⁶⁷ Yaklaşık bir yıl sonra tekrar Afganistan'a dönen Üsâme b. Ladin, Azzâm'a zihninde şekillendirdiği yeni projeleri birlikte gerçekleştirme önerisinde bulunmuştur. Ancak Azzâm, benimsediği hareket metoduna ve idealize ettiği hedeflere aykırı bulduğu bu projelere onay vermemiştir. Tarafların farklı düşündükleri hususları şu şekilde özetlemek mümkündür: Üsâme b. Ladin Arap savaşçılara mahsus bir kamp kurmak niyetinde idi. Ancak Azzâm, Arap savaşçıların belli bir kampta toplanmalarının onları açık hedef haline getireceğini düşünüyordu. Bunun yanında Arapların Afgan grupları içine serpiştirilmiş bir şekilde bulunmaları, Afganlara Kur'ân okumayı ve Arapçayı öğretmeyi amaçlamaktaydı. Ayrıca Azzâm, bu uygulamanın varlık amaçları Afgan halkının özgürlüğü olan Arap savaşçılar üzerinden ümmet bilincinin canlandırılmasına da katkı sağladığını düşünüyordu. O, Arap savaşçıları Afgan halkının yardımcıları olarak görmekte, bölgedeki en büyük sorunun hizipçilik olduğunu düşünmekteydi. Arapların ayrı bir kampta toplanarak deyim yerindeyse yeni bir hizip oluşturmalarını bu gerekçeyle doğru bulmuyordu. Ayrıca Arap savaşçıların belli bir kampta toplanarak yabancı orjinli yeni bir grup görüntüsü vermeleri, Batı devletlerinin Afgan direnişi karşısı bir politika geliştirmelerine yol açabilirdi. Azzâm ve Üsâme b. Ladin'in

⁶³ Cool, *Âl-i bin Ladin ve 'âlemu'n-nıfti ve'l-mâli ve'l-irhâb*, 348.

⁶⁴ Scheuer, *Üsâme Bin Ladin*, 91-92.

⁶⁵ Azzâm, *Şeyhi'l-lezî 'ariftuhû*, 161.

⁶⁶ Azzâm, *fi zilâli sûreti't-Tevbe*, 598.

⁶⁷ Azzâm, *Şeyhi'l-lezî ariftuhû*, 162.

yolları bu fikrî anlaşmazlıklar sonrasında ayrılmıştır. Üsâme b. Ladin, Pakistan sınırına yakın bir noktada; “Muaskeru’l-Kâide” adıyla yeni bir kamp kurarak kendisiyle aynı fikirleri paylaşan Arap savaşçıları bir araya getirmiştir.⁶⁸ Yaşanan bu süreçten sonra Azzâm ve Üsâme b. Ladin arasındaki ilişki tamamen kopmamakla birlikte, taraflar arasında eylemsel birliktelik boyutunda bir ilişki kalmamıştır.

1.5. Abdullah Azzâm’a Yönelik Baskılar

1986 yılına gelindiğinde, Azzâm’ın çabaları sonrasında çok sayıda gönüllü Pakistan-Afganistan hattında bir araya gelmiş ve varlıklarını sahada hissettirmeye başlamışlardır. Bu durum Batı ve Orta Doğu ülkelerinde Afganistan savaşı sonrasında bu çok uluslu ve küresel/cihatçı bir retorik kullanan kitlenin hangi hedefe yöneleceği hususunda tedirginliğe yol açmıştır. Bu bağlamda Azzâm’a yönelik Batı ve Ortadoğu medyasında eleştiriler kaleme alınmaya başlamış; medya kanalıyla yapılan bu saldırılara paralel olarak, devletler düzeyinde de Azzâm üzerinde bir baskı oluşturulmuştur. İlk olarak kadrosunun bulunduğu el-Melik Abdülaziz Üniversitesi ondan Cidde’ye geri dönmesini talep ederek, Pakistan’da öğretim görevlisi olarak çalışması için verdiği onayı iptal etmiştir. Bunun üzerine Azzâm, tepki olarak üniversitedeki görevinden istifa etmiştir. Suûd yönetiminin bu dolaylı iknâ teşebbüsünün başarısız olması üzerine, Pakistan hükümeti devreye girerek Azzâm’dan Pakistan topraklarını terk etmesini talep etmiştir. Bu amaçla Suûdî Arabistan’ın Pakistan büyükelçisi, Afganistan’da Azzâm’la koordineli olarak hareket eden Râbitatu’l-Âlemi’l-İslâmî teşkilatının genel sekreteri Dr. Nâsif ile görüşerek ondan Azzâm’ı Pakistan’dan ayrılmaya iknâ etmesini istemiştir. Dr. Nâsif bu amaçla Pakistan’a gelerek Azzâm’a faaliyetlerinden rahatsızlık duyan çevrelerin onu öldürmelerinden endişe ettiğini, kendisine yönelik tepkiler yatışmaya kadar Suûdî Arabistan’a dönmesini ya da mezkûr teşkilatın Nijer’deki üniversitesinde çalışmasını önermiştir. Ancak Azzâm, bu iknâ çabalarının asıl hedefinin kendisini cihâd topraklarından uzaklaştırmak olduğunu dile getirerek yapılan teklifleri reddetmiştir. Bu görüşme sonrasında Azzâm, İslâmâbâd’taki görevini tamamen bırakarak Afganistan içlerine çekilme kararı almıştır.⁶⁹ Söz konusu baskıların yaşandığı süreçte bazı çalışmalar için Pakistan’da bulunan Zeynep el-Gazâlî, Azzâm’la da bir araya gelmiştir. Pakistan hükümetinin Azzâm’a yönelik baskısından haberdar olunca, Pakistan’dan ayrılacağı sırada kendini uğurlamak için hava alanına

⁶⁸ Azzâm, *Şeyhi’l-lezî ariftuhû*, 162-165.

⁶⁹ Azzâm, *Şeyhi’l-lezî ‘ariftuhû*, 60-62.

gelen Pakistan Devlet Başkanı Ziyâü'l-Hak'la konuyu görüşmüştür. Bu görüşme sonrasında Pakistan Hükümeti Azzâm'a yönelik baskıcı tutumundan bir süreliğine de olsa vazgeçmiştir.⁷⁰ Azzâm, Sovyetlerin Afganistan'dan ayrılmak (15 Şubat 1989) için hazırlıklar yaptığı bu zaman diliminde kurulmasını arzu ettiği İslâm devletinin önünde en büyük engel olarak gördüğü Afgan grupları arasındaki ihtilâfları ortadan kaldırmaya çalışmıştır. Bu bağlamda Afgan gruplarının önde gelen liderlerinden, Hizb-i İslâmî Lideri Gülbeddin Hikmetyâr ve Cemâat-i İslâmî'nin askerî liderlerinden Ahmed Şah Mesud'la defalarca bir araya gelerek, Sovyetlerin çekilmesinden sonra Afganistan'da kurulması hedeflenen İslâm devleti için ortak hareket etmeleri çağrısında bulunmuştur.

1.6. Abdullah Azzâm'ın Ölümü

Bu süre zarfında son dönemlerde Afganistan politikası yüzünden Amerika'yla ciddi görüş ayrılıkları yaşayan Pakistan Devlet Başkanı Ziyâü'l-Hak, 17 Ağustos 1988 tarihinde uçağının düşmesi/düşürülmesi sonucunda hayatını kaybetmiştir.⁷¹ Ziyâü'l-Hak'ın ölümünün ardından Pakistan rejimi Azzâm'a yönelik askıya aldığı baskıları tekrar hayata geçirmiştir. Karşılaştığı tüm baskılara rağmen faaliyetlerine devam eden Azzâm, tüm enerjisini Afgan gruplarının tek bir çatı altında birleşmeleri için sarf etmeye başlamış; belli oranda başarılı da olmuştur. Bu bağlamda Afgan direniş gruplarının liderlerini 24-11-1989 tarihinde bir ittifak anlaşması imzalamaları için Peşâver şehrine davet etmiştir. Söz konusu tarihte Cuma namazı için aracıyla Seb'ul-Leyl Mescidi'ne giderken, yola yerleştirilen bombanın infilâk etmesi sonucu aynı araçta bulunan oğulları Muhammed ve İbrahim'le birlikte hayatını kaybetmiştir.⁷² Azzâm'ın kimler tarafından öldürüldüğü kesin olarak bilinmemekle beraber suikastın arkasında onun faaliyetlerini kendi ulusal/küresel çıkarları açısından tehdit olarak gören Amerika, Rusya, İsrail, Pakistan ve Suûdi Arabistan gibi ülkelerin bulunduğu yöneltik çok sayıda iddia dile getirilmiştir.⁷³

⁷⁰ Ebü Mücâhid, *eş-Şehîd Azzâm*, 28.

⁷¹ Azzâm, *İni'l-hukmü illâ lillâh* (Peşâver: Merkezu's-Şehîd Azzâm el-İlâmî, ts.), 199-200.

⁷² Âmir, *eş-Şeyh el-mücâhid Azzâm*, 1/63-65; Ebü Rummân, *el-Âlim el-mücâhid ve's-şehîd eş-şeyh Azzâm*, 11.

⁷³ Cerrâr, *eş-Şehîd Azzâm raculu da'vet ve medreseti cihâd*, 195-202; Ebü Mücâhid, *eş-Şehîd Azzâm*, 30-31; Ebü Rummân, *el-Âlim el-mücâhid ve's-şehîd eş-şeyh Azzâm*, 21.

2. Abdullah Azzâm'ın Cihâd Anlayışı

Cihâd, Azzâm'ın eserlerinde en sık atıfta bulunduğu kavramdır ve onun hareket metodunun temel eksenini oluşturmaktadır. Azzâm, İbn Teymiyye'nin cihâd meydanlarında yer almayan âlimlerin cihâdla ilgili görüşlerine itibar edilemeyeceği yönünde bir fetvâsı olduğunu belirterek, cihâd hakkında görüş belirtme hakkının cihâd pratiğinin içinde fiilen yer alan âlimlere ait olduğunu iddia etmektedir.⁷⁴ Azzâm'a göre cihâdla ilgili konularda fetvâ verecek kimsenin bu alanda hüküm istinbât edecek pratik birikime sahip olması, savaşın tabiatını ve mücâhitlerin durumlarını biliyor olması gerekir. Seyyid Kutub'a hapiste bulunduğu sırada bir konuda tanınmış bir âlimin görüşü arz edildiğinde onun; "biz oturanlardan fıkıh almayız." dediğini nakleden Azzâm, Kutub'un da bu hususta İbn Teymiyye ve kendisiyle aynı görüşte olduğuna vurgu yaparak kendi görüşünü ispat etmeye çalışmaktadır.⁷⁵ Azzâm, benimsediği bu görüşe uygun olarak Afganistan'da bulunduğu süre zarfında zaman zaman cephe hatlarında bizzat bulunarak, savaşın tabiatını, savaşçıların psikolojik durumlarını ve karşılaştıkları problemleri yakından gözlemlemeye çaba göstermiştir.⁷⁶ Söz konusu gözlemlerini "*Şehr beyne'l-emâlika*" adıyla kitaplaştırmıştır.⁷⁷

Azzâm'ın cihâd pratiğinin içinde bizzat yer almayan âlimler hakkında benimsediği bu tutum, cihâd hakkında farklı görüşlere sahip âlimlerin özellikle Selefî çevreler nezdinde itibarsızlaşmasına yol açmıştır. Selefî çevreler söz konusu âlimlerin yalnızca cihâd hakkındaki görüşlerini reddetmekle kalmayıp, toptancı bir yaklaşımla onların diğer fikhî konularla ilgili görüşlerini de reddetmeye ya da mürâcaat etmeye değer bulmamaya başlamışlardır.

2.1. Kavramsal Çerçeve ve Cihâdın Tanımı

Düşünce ve hareket sisteminin merkezine "cihâd" kavramını yerleştiren Azzâm'a göre cihâd; anlamı "kitâl/savaş" olan şer'î bir ıstılâhtır ve diğer şer'î ıstılâhlar gibi anlam/kapsam itibariyle tevkîfidir. Ona göre bu tür rabbânî/nebevî ıstılâhların anlam ve kapsamlarının genişletilmesi ve yumuşatılması câiz değildir. Bu bağlamda gece namazı ve oruç gibi -her ne kadar nefse karşı mücâhede niteliği taşıyor olsalar da- diğer ibadetler için cihâd ıstılâhı

⁷⁴ Azzâm, *fi zilâli sûreti't-Tevbe*, 633.

⁷⁵ Azzâm, *fi'l-Cihâd fikh ve ictihâd* (Peşâver: Merkezu's-Şehid Azzâm el-İ'lâmî, 1997), 53.

⁷⁶ Ebû Mücâhid, *eş-Şehid Azzâm*, 67-71.

⁷⁷ Azzâm, *Şehr beyne'l-emâlika* (Peşâver: Merkezu's-Şehid Azzâm el-İ'lâmî, ts.)

kullanılamaz. Zira cihâd, rabbânî bir nazımla Kur'ân-ı Kerim'de ve nebevî bir dille Sünnet'te tanımlanmış şer'î bir ıstılâhtır.⁷⁸

Abdullah Azzâm, bazı Hanefî, Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî âlimlerinden nakiller yaparak Ehl-i Sünnet'in cihâdın ıstılâhî anlamının; "kitâl/savaş" olduğu hususunda ittifâk ettiğini iddia etmektedir. Azzâm'a göre; Hanefiler nezdinde cihâd, kâfirleri hak dine davet etmek, kabul etmedikleri takdirde onlarla savaşmak; sahip olunan güç ve kudreti can, mal ve dil gibi enstrümanlar aracılığıyla Allah yolunda sarf etmektir. Mâlikîler nezdinde cihâd, Allah'ın adını yüceltmek ve hükmünü hâkim kılmak için kendileriyle herhangi bir anlaşma yapılmamış olan kâfirlerle savaşmak, savaş hazırlığı yapmak ya da bu amaçlarla bir toprak parçasına girmektir. Şâfiîler nezdinde cihâd, kâfirlerle Allah yolunda savaşmak ve sahip olunan bütün güç ve kudreti bu doğrultuda sarf etmektir. Hanbelîler nezdinde cihâd, kâfirlerle savaşmak, Allah'ın adını yüceltmek ve hükmünü hâkim kılmak için bütün güç ve kudreti sarf etmektir.⁷⁹

Azzâm'a göre, dinî gayelerle yapılan diğer ibadet ve faaliyetleri şer'î bir ıstılâh olan cihâdın kapsamına dâhil etmek doğru değildir. Bu bağlamda, nefisle mücadele etmek, tebliğde bulunmak ve bu amaçla kitaplar kaleme almak gibi faaliyetler için cihâd kavramı kullanılamaz.⁸⁰ Azzâm'a göre günümüzde dil ile cihâd; cihâdı açık bir dille savunmak, cihâda medya aracılığıyla yapılan saldırılara, cihâd önderlerinin şahsiyetleri hakkında yürütülen karalama kampanyalarına ve insanların cihâda yönelişini kırmayı amaçlayan propagandalara karşı dil ile mücadele etmektir. Mal ile cihâd ise; mücahitlerin ihtiyaç duydukları silah ve lojistiğin temini için gerekli ekonomik desteğin verilmesidir. Ancak cihâda maddî anlamda yardımcı olmak, - yardımın miktarı ne kadar çok olursa olsun- nasıl ki bir fakire kendisi yerine oruç tutması ya da namaz kılması için para vermek parayı veren kişinin üzerinden söz konusu ibadetlerin sorumluluğunu kaldırmazsa, kişinin üzerinden canı ile cihâd etme sorumluluğunu kaldırmaz.⁸¹

Azzâm'ın cihâdın tanımı ve kapsamı hakkındaki değerlendirmelerinin İslâm âlimlerinin ortak kanaatini yansıttığını

⁷⁸ Azzâm, *el-Cihâd ve eseruhû fi binâi'l-cil* (Peşâver: Merkezu's-Şehîd Azzâm İ'lâmî, ts.), 87-88.

⁷⁹ Azzâm, *Azzâm, İber ve besâir li'l-cihâd fi'l-'asri'l-hâdir* (Peşâver; Merkezu's-Şehîd Azzâm el-İ'lâmî, ts.), 3; Azzâm, *el-Cihâd ve eseruhû fi binâi'l-cil*, 89-91; Azzâm, *fi'l-Cihâd âdâb ve ahkâm* (Peşâver: Merkezu's-Şehîd Azzâm el-İ'lâmî, 1997), 1/285.

⁸⁰ Azzâm, *fi zilâli sûreti't-Tevbe*, 630.

⁸¹ Azzâm, *Fetâvâ Azzâm ve't-Temîmî* (Peşâver: Merkezu's-Şehîd Azzâm el-İ'lâmî, ts.), 63; Azzâm, *İttihâfu'l-'ibâd fi fedâilî'l-cihâd* (Peşâver: Merkezu's-Şehîd Azzâm el-İ'lâmî, ts.), 112-113.

söylemek pek mümkün değildir. Zira İslâm âlimlerinin birçoğu cihâdî; “kıtâl/savaş” anlamıyla sınırlandırmamış, çok daha geniş ve kapsayıcı tanımlamalar yapmışlardır.⁸² Bu anlamda Azzâm’ın kendi cihâd perspektifiyle örtüşen tanımları ön plana çıkararak, kendi yorumunu mutlaklaştırma yoluna gittiği söylenebilir.

2.2. Cihâdın Türleri

Azzâm’ın, cihâdî hükmen farz-ı kifâye ve farz-ı ayn olmaları açısından iki kategoriye ayırdığı görülmektedir:

2.2.1. Talebî (İslâm Davetini Yayma ve Fetih Amaçlı) Cihâd

Kâfirlerin Müslümanlarla savaşmadıkları ya da savaşmak maksadıyla herhangi bir hazırlık içinde olmadıkları durumlarda yapılan cihâddır. Hüküm itibariyle farz-ı kifâye’dir. Amacı Müslümanların saldırıya maruz kalmaları muhtemel olan hudutlarını güven altında tutmak; kâfirlerin güçlenmelerine fırsat vermemek ve yüreklerine korku salmaktır. Bu amaçlar doğrultusunda yılda en az bir kez Müslümanların lideri Dâru’l-Harb niteliğinde olan kâfir topraklarına akınlar düzenlemeli, halk da bu hususta kendisine destek olmalıdır. Şayet Müslümanların lideri bu hususta üzerine düşen görevi yerine getirmezse ihmâlin manevi sorumluluğu ona aittir. Azzâm’a göre Dâru’l-Harb’te bulunanlar din olarak İslâmı benimseyene, cizyeye bağlanana ya da Müslümanlarla bir barış anlaşması yapana kadar talebî cihâd devam etmelidir.⁸³

Azzâm’ın “Talebî Cihâd” bağlamında benimsediği görüşün çağdaş dünyanın gerçekleriyle örtüşmediği ve pratize edilmesinin mümkün olmadığı açıktır. Zira cihâdın dini yaymanın temel ensturmanı olarak araçsallaştırılması, İslâm ve diğer medeniyetler arasında arkası gelmeyecek bir çatışma sürecininin fitilini ateşleyecektir. Bunun yanında kitle iletişim araçlarının toplumlar arasındaki mesafe ve sınırları ortadan kaldırdığı bir konjoktürde, cihâd dışında alternatif davet ensturmanlarının kullanılmasının önünde de herhangi bir engel yoktur. Azzâm’ın el-Kâide ve DÂİŞ gibi terör örgütleri tarafından da paylaşılan bu görüşü, İslâmofobiyi güçlendirmiş; İslâm karşıtlarının kullandığı en yaygın anti-propaganda argümanlarından biri olmuştur.

⁸² Cihadın tanım ve kapsamına dâir değerlendirmeler için bk. Ahmet Özel, “Cihad”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/527-528.

⁸³ Azzâm, *ed-Difâ’u ed-Difâ’u ‘an arâdi’l-müslimîn ehemmu furûdi’l-a’yân* (Peşâver: Merkezi’s-Şehid Azzâm el-İlâmi, 1997), 124.

2.2.2. Savunma Cihâdı

Azzâm'a göre cihâdın bu türü hüküm itibariyle Farz-ı ayn'dır. Hatta Farz-ı ayn'ların en önemlisidir.⁸⁴ Şu durumlarda cihâd, hüküm itibariyle Farz-ı ayn vasfını kazanır:

1. Kâfirlerin İslâm beldelerinden birine saldırmaları.
2. İslâm ve kâfir ordularının karşı karşıya gelmeleri.
3. Müslümanların liderinin seferberlik ilan edip, ferdi ve toplumsal olarak katılımı emretmesi.
4. Kâfirlerin Müslümanların bir kısmını esir etmesi.⁸⁵

Abdullah Azzâm'ın hüküm itibariyle Farz-ı ayn olan savunma cihâdı" hakkında verdiği bilgilerin genellikle İslâm âlimlerinin konuyla ilgili değerlendirmelerine paralel olduğu söylenebilir.⁸⁶

2.3. Cihâdın İslâm'daki Yeri ve Önemi

Azzâm; "Haram aylar çıkınca müşrikleri bulduğunuz yerde öldürün; onları yakalayın, onları hapsedin ve onları her gözetleme yerinde oturup bekleyin. Eğer tövbe eder, namazı dosdoğru kılar, zekâtı da verirlerse artık yollarını serbest bırakın. Allah bağışlayan ve esirgeyendir."⁸⁷ âyetinin kendisinden önceki; "Rabbinin yoluna hikmetle ve güzel öğütle çağır ve onlarla en güzel bir biçimde mücadele et. Şüphesiz senin Rabbin yolundan sapanı da, hidayete ereni de bilendir."⁸⁸ gibi kâfirlerle yumuşak bir üslupla mücadele edilmesini emreden âyetleri nesh ettiği görüşündedir.⁸⁹ Bunun yanında Azzâm'a göre; "Ehl-i Kitap'tan Allah'a ve âhiret gününe inanan, Allah ve resulünün yasakladığını yasak saymayan ve hak dine uymayan kimselerle, yenilmiş olarak, kendi elleriyle cizye verinceye kadar savaşın."⁹⁰ âyeti gereğince din olarak İslâm'ı benimseyinceye ya da cizye vermeyi kabul edinceye kadar Gayr-ı Müslimlerle savaşılması farzdır.⁹¹ Yine ona göre söz konusu âyetler,

⁸⁴ Azzâm, *fi'l-Cihâd fıkıh ve ictihâd* (Peşâver: Merkezu's-Şehîd Azzâm el-İ'lâmî, 1997), 50.

⁸⁵ Azzâm, *ed-Difâ'u 'an arâdi'l-müslimîn ehemmu furûdi'l-a'yân*, 124.

⁸⁶ Vehbe Zuhaylî, *İslâm Fıkıhı Ansiklopedisi*, trc. Ahmet Efe, Beşir Eryarsoy, H. Fehmi Ulus, Abdürrahim Ural, Yunus Vehbi Yavuz, Nurettin Yıldız (İstanbul: Risale Yayınları, 1994), 8/181.

⁸⁷ et-Tevbe 9/5.

⁸⁸ en-Nahl 16/125.

⁸⁹ Azzâm, *fi'l-Cihâd fıkıh ve ictihâd*, 10; Azzâm, *Vasiyyetu's-şehîd Azzâm* (Peşâver: Merkezu's-Şehîd Azzâm el-İ'lâmî, ts.), 3.

⁹⁰ et-Tevbe 9/29.

⁹¹ Azzâm, *fi'l-Cihâd fıkıh ve ictihâd*, 12.

cihâdla ilgili âyetleri zâhirî anlamlarına aykırı olarak te'vil etmeye çalışanlara karşı açık anlamları itibariyle kesin birer cevap ve reddiye niteliğindedir. Kurâ'n'ın cihâd emreden bu açık âyetlerine rağmen cihâda etmemek için gerekçeler öne sürmek, Allah'ın dinini oyun/eğlence edinmek demektir. Azzâm; "Dinlerini bir oyun/eğlence edinen ve dünya hayatının aldattığı kimseleri (bir tarafa) bırak!"⁹² âyeti gereğince bu tür kimselerden yüz çevrilmesi gerektiğini ifade etmektedir.⁹³

Görüldüğü gibi Azzâm, kâfirlere karşı yumuşak bir üslubun kullanılmasını emreden âyetlerin Tevbe sûresinin 5. âyetiyle nesh edildiği görüşündedir. Azzâm'ın bu husustaki kanaatinin, onun şahsına münhasır olduğunu söylemek mümkün değildir. Zira mezkûr âyet müfessirler tarafından genellikle; "seyf/kılıç âyeti" olarak nitelendirilmiş ve müşriklere karşı müsâmahayı emreden âyetlerin hükmünü yürürlükten kaldırdığı kabul edilmiştir. Ancak bazı çağdaş yazarlar âyetin bu şekilde yorumlanmasına karşı çıkmışlardır. Bu yazarlardan biri olan İzzet Derveze, Kur'an'ın konuyla ilgili âyetleri bütüncül bir okumaya tabî tutulduğunda böyle bir hükmün çıkarılmasının mümkün olmadığı görüşündedir. Derveze'ye göre âyetin içerdiği tehdidin muhatabı, Müslümanlarla yaptıkları antlaşmaları bozan müşriklerdir. Bunun yanında, âyetten kâfirleri İslâm'ı kabule zorlamanın cevâzına dâir bir anlamın çıkarılması da mümkün değildir.⁹⁴

Kanaatimizce İslâm'ın temel hedefi yeryüzünde barışın egemen kılınmasıdır. Bu anlamda savaşı, nefs-i müdâfaa gibi zorunlu bir durum olmadıkça mubah görmek uygun değildir. Savaşı bir baskı aracı haline getirip insanları İslâm'ı kabule zorlamak, İslâm'ın ikrâh karşılığı tutumuyla bağdaştırılmaz.

2.4. Cihâdın Temel Hedefleri ve Cihâd Zorunlu Kılan Haller

Abdullah Azzâm'ın, cihâdın hedefleri ve cihâd zorunlu kılan haller hakkındaki görüşlerini altı temel başlık altında özetlemek mümkündür:

1. İslâm Davetini Yaymak: Azzâm'a göre cihâdın en temel ve öncelikli hedefi, tevhid akidesini merkeze alan İslâm davetini yayarak, insanlığı bâtil din ve sistemlerin tahakküm ve zulmünden

⁹² el-En'âm 6/70.

⁹³ Azzâm, *Vasiyyetu's-şehîd Azzâm*, 3.

⁹⁴ Hayrettin Karaman v.dğr., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, 7. Baskı (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020), 2/729-730.

kurtarmaktır.⁹⁵ Cihâdın zorunlu bir eylem olarak ortaya çıkışı bir anlamda, bu temel hedefin doğal bir sonucudur. Zira tevhid akidesini benimseyen topluluk, zamanla insanlığı davet ettiği akîdenin mâhiyetinden duyulan rahatsızlıktan dolayı câhiliyenin saldırısına maruz kalır ve böylece hak ile batıl arasındaki mücadeleye süreci başlar. Azzâm'a göre tevhid akidesini yaymaya çalışmak, davetçileri kaçınılmaz olarak akîdeyi savunmak için cihâd etmeye mecbur kılmaktadır. Allah, bu zümrenin yardımcısıdır ve dinini onların eliyle yayar.⁹⁶ Ona göre İslâm'da cihâdın meşru kılınmasının bir diğer sebebi de, İslâm davetinin önündeki siyasal güç odaklarının ortadan kaldırılmasıdır. Tebliğin ulaştırılması hedeflenen kitlelerle arada bir engel olmaktan çıkarılana kadar bu odaklara karşı cihâd edilmelidir. Azzâm'a göre söz konusu zümrelere karşı savaşılmadan önce onlara İslâm'ın tebliğ edilmesi gerekir. Savaşa yeltenmeyenlerin öldürülmesi, savaş esnasında malların zorunlu kalınmadıkça telef edilmesi, ağaçların kesilmesi, evlerin yakılması, savaştan sonra müslümanların himâyesine girenlerle savaşmak, yapılan ahitlere aykırı hareket etmek; "Ancak Allah'a ortak koşanlardan, kendileriyle antlaşma yapmış olduğunuz, sonra da antlaşmalarında size karşı hiçbir eksiklik yapmamış ve sizin aleyhinize hiç kimseye yardım etmemiş olanlar, bu hükmün dışındadır. Onların antlaşmalarını, süreleri bitinceye kadar tamamlayın. Şüphesiz Allah, kendine karşı gelmekten sakınanları sever."⁹⁷ âyeti gereğince câiz değildir.⁹⁸

2. İslâm Yurdunu Himâye Etmek: Cihâdı zorunlu kılan hallerden biri de, İslâm davetinin merkez üssü konumunda olan İslâm yurdunu kâfirlerin her türlü saldırısına karşı savunmaktır.⁹⁹

3. Ezilen/Sömürülen Kitleleri Kurtarmak: "Size ne oldu da Allah yolunda ve 'Rabbimiz, bizi halkı zalim olan bu şehirden çıkar, bize tarafından bir sahip gönder, bize katından bir yardımcı yolla!' diyen çaresiz erkekler, kadınlar ve çocuklar uğrunda savaşmıyorsunuz?"¹⁰⁰, "...Eğer Allah'ın insanların bir kısmıyla diğerlerini savması olmasaydı, yeryüzünde düzen bozulurdu. Ancak

⁹⁵ Azzâm, *el-İslâm ve müstakbelü'l-beşeriyeye* (Peşâver: Merkezi's-Şehid Azzâm el-İlâmî, ts.), 63.

⁹⁶ Azzâm, *İni'l-hukmü illâ lillâh* (Peşâver: Merkezi's-Şehid Azzâm el-İlâmî, ts.), 11-13.

⁹⁷ et-Tevbe 9/4.

⁹⁸ Azzâm, *fi'l-Cihâd âdâb ve ahkâm* (Peşâver: Merkezi's-Şehid Azzâm el-İlâmî, 1997), 285-286; Azzâm, *Durûs mine's-sireti'n-nebeviyye İ'lânu'l-Cihâd* (Peşâver: Merkezi's-Şehid Azzâm el-İlâmî, ts.), 67-90.

⁹⁹ Azzâm, *İber ve besâir li'l-çihâd fi'l-asri'l-hâdir*, 35.

¹⁰⁰ en-Nisâ 4/75.

Allah, bütün âlemlere karşı lütuf sahibidir.”¹⁰¹ âyetlerinin hükmü gereğince yeryüzünün ezilen/sömürülen kitlelerini sömürü ve zulümlerden, beşerî ilâhlara kulluk etmeye zorlanmaktan kurtarmaktır.¹⁰²

4. Rabbânî Çağrıya/Emre Uymak: “(Ey müminler!) Gerek hafif, gerek ağır olarak savaşa çıkın, mallarınızla ve canlarınızla Allah yolunda cihâd edin. Eğer bilerseniz, bu sizin için daha hayırlıdır.”¹⁰³ âyetinin emri gereğince Rabbânî çağrıya/emre uymaktır. Azzâm, söz konusu âyette geçen “Gerek hafif, gerek ağır olarak” ibaresinden kastedilen anlamın ne olduğuna ilişkin bazı âlimlerin görüşlerini naklettikten sonra en sahih anlamın insanların tamamına cihâdın emredildiği olduğunu ifade etmektedir. Yani âyet genel olarak “size zor da gelse kolay da gelse hepiniz topluca cihâda katılın” anlamını içermektedir.¹⁰⁴

5. Selef-i Sâlihîn’in Yolunu Devam Ettirmek: Azzâm’a göre cihâd, Hz. Peygamber ve Selef-i Sâlihîn’in hayatlarının ayrılmaz bir parçası idi. Hz. Peygamberin yaptığı savaşların sayısının yirmi yedi, bu savaşlar dışında Hz. Peygamberin askeri amaçlarla görevlendirdiği seriyelerin sayısının ise kırk yedi olduğunu ifade eden Azzâm, Hz. Peygamberin bunlardan Bedir, Uhud, Hendek, Benû Kurayza, Hayber, Mekke'nin fethi, Huneyn ve Tâif savaşlarına bizzat katıldığını söylemektedir. O, söz konusu tabloya göre Hz. Peygamberin yaklaşık iki ayda bir savaşa çıktığı ya da seriyeler düzenlediği bilgisini vererek, bu durumun Hz. Peygamberin cihâda ne derece önem verdiğine işâret ettiğini ifade etmektedir. Azzâm’a göre ashâb, Hz. Peygamberin vefâtından sonra da cihâd etmeye devam etmiştir. O, ashâbı bir cihâd nesli olarak terbiye edenin bizzat Allah’ın kitabı Kur’ân olduğu değerlendirmesinde bulunmaktadır.¹⁰⁵

6. Müslümanlar İçin Bir Yurt/Devlet İnşa Etmek: Azzâm’a göre yeryüzünde bir İslâm Devleti kurmak, hava ve su gibi zarûrî bir ihtiyaçtır. Böyle bir devletin varlık bulması ise ancak hareket metodu olarak cihâdı benimsemiş, organize bir topluluğun öncü rolüyle mümkündür. Bu öncü topluluk elitist ve indirgemeci bir üsluptan kaçınarak davayı halka mal etmeyi başarabilmeli; samimiyet, fedakârlık, sabır, cesaret ve basiret sahibi bir akılla donanmış olmalıdır.¹⁰⁶

¹⁰¹ el-Bakara 2/251.

¹⁰² Azzâm, *İber ve besâir li'l-cihâd fi'l-'asri'l-hâdir*, 35.

¹⁰³ et-Tevbe 9/41.

¹⁰⁴ Azzâm, *İlhak bi'l-kâfile* (Peşâver: Merkezi-Ş.Şehid Azzâm el-İlâmî, 1997), 182.

¹⁰⁵ Azzâm, *İlhak bi'l-kâfile*, 183-184; Azzâm, *İni'l-hukmu illâ lillâh*, 15-20.

¹⁰⁶ Azzâm, *İlhak bi'l-kâfile*, 184-185; Azzâm, *fi zilâli sûreti't-Tevbe*, 615.

Azzâm'a göre cihâdın hedefi Afganistan, Filistin ya da başka bir toprak parçasını işgalden kurtarmakla sınırlı değildir. Cihâd, İslâm ümmetini yücelten en temel faktördür. İslâm ümmeti cihâdla varlık bulmuş ve yücelmiş; cihâdı terk ettiğinde de yıkıma maruz kalmıştır.¹⁰⁷ "Bu din, gece ve gündüzün eriştiği her yere ulaşacaktır. Allah'ın bu dini girdirmediği ister kıldan bir çadır, ister taştan bir ev olsun hiç bir mekân kalmayacaktır. Muhakkak ki, bu iş (bu dinin hâkimiyeti) gece ve gündüzün ulaştığı her yere ulaşacaktır. Allah ne bir kerpiç ev ne de bir keçe çadır bırakmayacak; azizi aziz, zelili zelil kılarak, bu dini ona dâhil edecektir. Allah, böylece İslâm'ı aziz, küfrü zelil kılacaktır."¹⁰⁸ hadisine de atıfta bulunan Azzâm, İslâm ümmetinin cihâdı tekrar bir hareket metodu olarak benimsediğinde tekrar eski güç ve görkemine kavuşacağını savunmaktadır. Bu bağlamda o, Amerika'nın bir gün Müslümanlara cizye verir hale geleceğine, İtalya ve Rusya'nın bir gün fethedileceğine duyduğu güçlü inancı ifade etmektedir.¹⁰⁹

Azzâm'ın yukarıda naklettiğimiz görüşleri ele alındığında, onun cihâda İslâm davetini yayma, insanlığı sömürü ve zulümden kurtarma bağlamında merkezî bir rol atfettiği görülmektedir. Onun cihâd hakkındaki mezkûr görüşlerinin geleneksel cihâd anlayışına mutlak anlamda aykırı olduğu söylenemez. Ancak İslâm davetini yayma noktasında insanların akıl ve vicdanlarına hitap eden, alternatif davet metotlarının var olduğu da bir gerçektir. Bu anlamda Azzâm'ın cihâdın misyonuna yaptığı aşırı vurgunun, alternatif davet metotlarının göz ardı edilmesi riskini barındırdığı söylenebilir.

2.5. Günümüz Şartlarında Cihâdın Hükümü

Azzâm'a göre, bütün müfessir, muhaddis, fakih ve usulcülerin ittifâkıyla düşman İslâm topraklarına girdiğinde söz konusu bölgede bulunan Müslümanların tümüne cihâd etmek farz-ı ayn olur.¹¹⁰ Şayet onlar düşmanı uzaklaştırma noktasında başarılı olamazlarsa cihâd en yakın bölgelerdeki Müslümanlardan başlayarak diğer Müslümanları da kapsayacak şekilde halka halka genişler ve bütün Müslümanlara farz-ı ayn olur.¹¹¹ Azzâm'a göre cihâd, Endülüs'ün 1492 yılında Hristiyanların eline geçmesinden beri bütün Müslümanlara farz-ı ayndır. Kâfirler tarafından işgal edilen bütün

¹⁰⁷ Azzâm, *fi zilâli sûreti't-Teuve*, 587.

¹⁰⁸ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV/103.

¹⁰⁹ Azzâm, *fi zilâli sûreti't-Teuve*, 587-589; 802.

¹¹⁰ Azzâm, *Fetâvâ Azzâm ve't-Temîmî* (Peşâver: Merkezu's-Şehîd Azzâm el-İlâmî, 1997),62; Azzâm, *fi'l-Cihâd fikh ve ictihâd*, 7.

¹¹¹ Azzâm, *ed-Difâ'u 'an arâdi'l-müslimîn ehemmu furûdi'l-a'yân* 124.

İslâm toprakları Müslümanlar tarafından tekrar geri alınana kadar farz-ı ayn olarak kalmaya da devam edecektir.¹¹²

Böyle bir durumda bireyin namazı ve orucu terk etmesi nasıl câiz değilse, cihâdı terk etmesi de câiz değildir.¹¹³ Cihâdın farz-ı ayn haline geldiği böyle bir konjunktürde, evlat babadan, borçlu alacaklısından, köle efendisinden, kadın kocasından izin istemek zorunda değildir.¹¹⁴ Ancak kadının cihâda katılabilmesi için yanında bir mahreminin bulunması, erkek ve kadınlar arasında ihtilâtın olmaması ve kadının savaşa katılmasının fitneye yol açmayacağından emin olunması gerekir. Fitneden kastedilen kadının genç ve güzel olmasıdır. Hz. Peygamber döneminde kadınlar savaflara zaman zaman katılmışlardır. Ancak kadınların katıldığı savafların sayısı azdır ve katılanlar genelde yaşlı kadınlardır. Söz konusu şartların sağlanması halinde kadınlar, savaşa arka saflarda katılarak, yemek pişirmek, yaralıları tedavi etmek gibi lojistik görevleri yerine getirebilirler. Azzâm'a göre, kadınların savaşa katılmaları söz konusu şartlar çerçevesinde câiz olmakla birlikte, bu konuda kapının tamamen açık bırakılması büyük bir fesâda yol açabileceği için sakıncalıdır.¹¹⁵

2.6. Cihâd Esnâsında Gayr-ı Müslimlerle Yardımlaşmak

Azzâm'a göre Hristiyan, Mecûsî, Hindu gibi Gayr-ı Müslimlerden düşmana karşı yardım alınması, onlarla birlikte savaşılması câizdir. Zira Hz. Peygamber'in henüz İslâm'ı kabul etmemiş olan Abdullah b. Ureykit'ten hicreti esnasında kılavuz olarak yardım alması bunun cevâzına delil teşkil etmektedir. Azzâm'a göre şu şartlarla Gayr-ı Müslimlerle savaş esnasında yardımlaşılabilir:

1. Gayr-Müslimler savaşa her hangi bir şart öne sürmeden katılmalıdırlar.
2. Ordu içinde hiyerarşik anlamda herhangi bir yüksek statüye ya da yetkiye sahip olmamalıdırlar.
3. Kendilerine güven duyulmalıdır.

¹¹² Azzâm, *Fetâvâ Azzâm ve't-Temîmî*, 63; Azzâm, *fi'l-Cihâd fikh ve ictihâd*, 7.

¹¹³ Azzâm, *Fetâvâ Azzâm ve't-Temîmî*, 62.

¹¹⁴ Azzâm, *Fetâvâ Azzâm ve't-Temîmî*, 63; Azzâm, *ed-Difâ'u 'an arâdi'l-müslimîn ehemmu furûdi'l-a'yân*, 129; Azzâm, *fi'l-Cihâd fikh ve ictihâd*, 8-9.

¹¹⁵ Azzâm, *İttihâfu'l-'ibâd fi fedâili'l-cihâd* (Peşâver: Merkezu's-Şehîd Azzâm el-İlâmî, ts.), 40-47.

4. Savaşa katılan Gayr-ı Müslimlerin sayısı, saf değiştirmeleri halinde savaşın tarafları arasında güç dengelerini değiştirecek düzeyde fazla olmamalıdır.¹¹⁶

Yine bu bağlamda; “Allah size yalnız leşi, kanı, domuz etini ve Allah'tan başkası için kesilmiş olanı yasaklamıştır. Fakat kim bunlardan yemek zorunda kalırsa, aşırıya kaçmamak ve sınırı aşmamak şartıyla ona günah yoktur. Şüphesiz ki Allah, çok bağışlayandır; çok merhamet edendir”¹¹⁷ âyetinin tanıdığı ruhsat çerçevesinde Gayr-i Müslimlerden insânî nitelikli yardımlar da alınabilir. Ancak ideal olan Müslümanların mücahitlerin lojistik ihtiyaçlarını kendi öz kaynakları ile karşılamalarıdır.¹¹⁸

Azzâm'ın cihâd esnâsında Gayr-ı Müslimlerle yardımlaşma noktasında ortaya koyduğu görüşlerin aşırılıktan uzak ve oldukça mutedil olduğu görülmektedir. Kanaatimizce o, bu yönüyle günümüz Cihâdî Selefi akımının temsilcisi pozisyonunda olan el-Kâide ve Dâişten pozitif anlamda ayrılmaktadır.

2.7. Cihâd Sürecinde Öldürülenlerin Niyet ve Âkıbetleri İtibariyle Tasnifi

İhlâsı cihâdın başarısının temel şartları arasında gören Azzâm,¹¹⁹ niyet ve akıbetleri açısından cihâd sürecinde öldürülenleri şu şekilde tasnif etmektedir:

1. Malıyla ve canıyla Allah yolunda cihâd eden, düşmanla yüz yüze geldiğinde öldürülünceye kadar savaşan müminler. Peygamberler bu zümredeki şehitlerden yalnızca peygamberlik dereceleri itibariyle üstündürler.

2. Günah ve hatalara düçar olmuş, ancak düşmanla yüz yüze geldiğinde öldürülünceye kadar savaşan müminler. Bu zümrede yer alanlar şehâdet vesilesiyle günahlarından arınırlar. Zira kılıç insanın günahlarını yok eden bir silgi gibidir.

3. Canıyla ve malıyla zâhiren cihâd eden ve düşmanla yüz yüze geldiğinde öldürülünceye kadar savaşan münâfıklar. Bu zümrede yer alanlar cehennem ehlidirler. Zira kılıç nifâkı ortadan kaldırmaz.¹²⁰

¹¹⁶ Azzâm, *fi zilâli sûreti't-Tevbe*, 590-591.

¹¹⁷ el-Bakarâ 2/173.

¹¹⁸ Azzâm, *fi zilâli sûreti't-Tevbe*, 591-593.

¹¹⁹ Azzâm, *Durûs mine's-sîreti'n-nebevîyye i'lânu'l-cihâd*, 7-12.

¹²⁰ Azzâm, *İttihâfu'l-'ibâd fi fedâili'l-Cihâd*, 10.

Azzâm'ın cihâd sürecinde öldürülenlerin âkıbetleri hakkında yaptığı tasnifin, özgün bir yanının olmadığı, klasik fıkıh kaynaklarına paralel olduğu görülmektedir.¹²¹

2.8. Bir Motivasyon ve İspat unsuru olarak Kerâmet

Azzâm, Müslümanları cihâda teşvik etmek ve Afgan direnişinin ilâhî yardıma mazhar olmuş haklı bir mücadele olduğunu ispât etmek adına eserlerinde kerâmet konusuna oldukça geniş bir yer ayırmıştır. O, kerametlerle ilgili anlatımların bida't ve hurâfelerin yayılmasına yol açacağı yönündeki eleştirilere cevaben şunları söylemektedir:

“Şüphesiz bazı hurâfeciler bu tür olayların ticaretini yapar, istismâr eder ve fikirlerini bu anlatımlarla ispât etmeye ve desteklemeye çalışırlar. Ancak ashâb, hayatları boyunca Bedir savaşında yardım için inen melekleri anlattılar ve bu onların akîdelerinde hiçbir sapmaya ya da bozulmaya sebep olmadı. Aynı zamanda İbn Kesîr, İbnü'l-Esîr gibi tarihçiler, muhaddisler ve başkaları eserlerinde kerâmetlere yer verdiler. Hadîs kaynaklarında ashâbın fazilet ve kerâmetlerine yer veren özel bâblar oluşturulmuştur. Peki, bütün bu bahsedilen hususların sonraki nesillerin akîdeleri üzerinde ifsâd edici bir etkisi oldu mu? Biz de bu hususta yalnızca selefimizin yoluna uyduk, yeni bir şey uydurmadık”¹²²

Bu tür kerâmetlerin İslâm karşıtları tarafından alay malzemesi olarak kullanılacağı yönündeki eleştirilere, “İslâm düşmanları Allah'a iman etmez ve İslâm'ı hayata hâkim kılınması gereken bir sistem olarak kabul etmezler. Bu tür olayları (kerâmetleri) gizleyerek İslâm düşmanlarını iknâ edebileceğinizi mi zannediyorsunuz?”¹²³Azzâm'a göre İslâm düşmanlarını razı etmek adına kerâmet gibi İslâm inancına göre hak olan bir hususun gizlenmesi, mantikî veya felsefî metotlarla izâh edilmesi doğru değildir.

Azzâm, kerâmet kavramına ve Afgan cihâdında yaşanan kerâmetlere yer verdiği; “*Âyâtur-Rahmân fi cihâdi'l-Afgân*” isimli eserinde öncelikle Hz. Peygamber'in mu'cizelerinden ve ashâbın kerâmetlerinden örnekler vererek Ehl-i sünnet'in mu'cize ve kerâmetlerin vukûunu kabul ettiğini ifade etmekte;¹²⁴ ardından

¹²¹ Zuhaylî, *İslâm Fıkhu Ansiklopedisi*, 8/179.

¹²² Azzâm, *Âyâtur-rahmân fi cihâdi'l-Afgân* (Peşâver: Merkezu's-Şehîd Azzâm el-İlâmî, ts.), 39.

¹²³ Azzâm, *Âyâtur-rahmân fi cihâdi'l-Afgân* (Peşâver: Merkezu's-Şehîd Azzâm el-İlâmî, ts.), 39-40.

¹²⁴ Azzâm, *Âyâtur-rahmân fi cihâdi'l-Afgân*, 63-83; Azzâm, *el-Cihâd ve eseruhû fi binâi'l-cil*, 5-6.

Afgan cihâdında yaşanan kerâmetlere ilişkin birçok örneğe yer vermektedir. Bilgi vermesi ve konunun somutlaşması amacıyla Azzâm'ın “*Âyâtur-Rahmân fi cihâdi'l-Afgân*” ve “*İber ve besâir li'l- cihâd fi'l-asri'l-hâdir*” isimli eserlerinde Afgan cihâdında yaşanan kerametlere ilişkin verdiği örneklerden bir kaçını zikretmek istiyoruz:

1. “Celâleddin Hakkânî bana şu hâdiseyi anlattı: “Benimle birlikte cihâda katılan birçok mücâhidin elbiselerinin kurşunlardan delik deşik olduğunu fakat vücutlarına tek bir kurşunun bile girmediğine şahit oldum.”¹²⁵

2. “Kandehâr'ın batısında yer alan Hilmân cephesi komutanlarından Mücâhit Abdülmennân bana şu hâdiseyi anlattı: “Mücâhitler olarak bizim sayımız altı yüz kişi, düşmanlarımızın sayısı ise tamamı Ruslardan oluşan altı bin kişi idi. Altı yüz tankları ve kırk beş savaş uçaqları vardı. Üzerimize saldırdılar ve aramızdaki çatışma on sekiz gün boyunca devam etti. Çatışmanın sonunda otuz üç mücâhit şehit olurken, düşmanlardan dört yüz elli kişi öldürüldü, otuz altısı esir alındı, otuz tank imha edildi ve iki savaş uçağı düşürüldü. Bu çatışmanın üzerinden uzunca bir süre geçti ve bu süre zarfında şehitlerin cenâzeleri yaz mevsiminde açık alanda kaldı. Buna rağmen hiçbirinin cesedi bozulmadı ve kokmadı. Şehitlerin arasında Abdulğafûr Dîn Muhammed adında birisi vardı. Her gece göğsünden çıkan bir nur göğe doğru yükselir, üç dakika öyle kaldıktan sonra geri inerdi. Bu olaya bütün mücâhitler şahit olmuştur.”¹²⁶

3. “Kadı Ebû Tâhir Bâdegîsi yemin ederek bana şu hâdiseyi anlattı: ‘biz üç yüz mücâhit idik. Üzerimize kırk tank ve on beş askeri araçtan oluşan bir düşman birliği saldırdı. Komünistler tank ve askeri araçlarının parçalanması üzerine hezimete uğradılar. Yalnızca iki askeri araç kurtuldu. Komünistlere araçlarının neden paramparça olduğu sorulunca kendilerine ağır top atışlarıyla saldırıldığını söylediler. Kadı bana yemin ederek; ‘Ben araçları paramparça olurken gördüm; ancak bizim elimizde ne top ne de ağır makinalılar vardı.’ dedi.”¹²⁷

4. “Câci'de şöför olarak çalışan Muhammed Sefer bana şu hâdiseyi anlattı: ‘Bir defasında düşmana karşı yirmi mücâhit ölüm kalım savaşı veriyorduk. Düşman sayıca bizden çok üstündü. Bir süre sonra, bin civarında kişinin bizim saflarımızda çarpışmaya

¹²⁵ Azzâm, *Âyâtur-rahmân fi cihâdi'l-Afgân*, 94.

¹²⁶ Azzâm, *Âyâtur-rahmân fi cihâdi'l-Afgân*, 96.

¹²⁷ Azzâm, *Âyâtur-rahmân fi cihâdi'l-Afgân*, 116.

başladıklarına şahit olduk. Çatışma bittikten sonra kayboldular ve onları bir daha görmedik.’”¹²⁸

Tabiat kanunlarıyla açıklanamayan olağanüstü ve sıra dışı olayları ifade eden kavramlardan biri olan kerâmet, İslâm geleneğinde genel anlamda hak olduğu kabul edilen hârikulâde hâdiselerden biridir.¹²⁹ Bu bağlamda Azzâm’ın kerâmet hakkında ortaya koyduğu görüşlerin İslâm geleneğinde bir karşılığı olduğu âşikardır. Ancak Azzâm’ın eserlerinde kerâmet olgusuna yaptığı aşırı vurgu, kanaatimizce Sünnetullah’ın göz ardı edilerek sebep ve vesilelere gerekli önemin verilmemesi riskini ortaya çıkarmaktadır.

Sonuç

İslâm coğrafyasının en sancılı bölgelerinden biri olan Filistin’de dünyaya gelen Abdullah Azzâm, çocukluk döneminden itibaren İsrail işgalinin yol açtığı kaosu derinden hissedildiği bir atmosferde yetişmiştir. O, yaşadığı coğrafyada konjunktürel olarak oldukça popüler olan Nasyonal/Sosyalist ideolojiyi güçlü bir şekilde reddetmiş ve Filistin sorununun çözümü için bu ideolojiyi referans alan akımlara ümit bağlanmasına şiddetle karşı çıkmıştır. Filistin’in İsrail tarafından büyük ölçüde işgal edilmesi sonrasında Ürdün’e hicret eden Azzâm, her ne kadar bir eğitimci olarak değişik pozisyonlarda görev yapmışsa da Filistin’in kurtuluşu için mücadele etmek onun temel ideali olmaya devam etmiştir. Bu bağlamda o, İhvân-ı Müslimîn’in İsrail’e karşı başlattığı silahlı mücadelenin ön saflarında yer almıştır. Onun hayatının bu dönemi bir anlamda cihâd hakkındaki görüşlerinin billurlaşmaya başladığı süreci temsil etmektedir. Ürdün’de maruz kaldığı baskılar sonrasında Suûdi Arabistan’a yerleşerek öğretim görevlisi olarak çalışmaya başlayan Azzâm, cihâd pratiğinin bir parçası olmaktan vazgeçmemiş ve Afgan cihâdına katılmaya karar vermiştir. Afganistan-Pakistan hattında bulunduğu süre zarfında kurucusu olduğu Mektebül-Hıdemât li’l-Mücâhidîn aracılığıyla yürüttüğü faaliyetlerle, Arap coğrafyasından binlerce Selefi orjinli gencin Afganistan’a akın etmesine zemin hazırlamıştır. Üsâme b. Ladin başta olmak üzere el-Kâide örgütü bünyesinde hiyerarşik anlamda yüksek konumlar işgal eden birçok isim de Azzâm’ın inşâ ettiği bu atmosferde bir araya gelmiştir. Eymen ez-Zevâhiri, Ebû Mus’ab es-Sûri, Ebû Yahyâ el-Lîbî, Ebû Muhammed

¹²⁸ Azzâm, *İber ve besâir li’l-çihâd fi’l-‘asri’l-hâdir*, 105.

¹²⁹ Kerâmet kavramı hakkında geniş bilgi için bk. Mehmet Kubat, *İslâm Düşüncesinde Hârikulâde Hâdiseler* (İstanbul: Çıra Akademi Yayınları, 2018), 79-110; Mehmet Kubat, “İslâmî Öğretide Kerâmet”, *Mîl ve Nihal Dergisi*, 8/2 (İstanbul: 2013), 41-70; Süleyman Uludağ, “Kerâmet”, *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 25/268-270.

el-Makdisî ve Ebû Mus'ab ez-Zerkâvî bu isimler arasındadır. Bu anlamda Azzâm'ın el-Kâide örgütünün lider kadrosunun oluşumunda -doğrudan böyle bir amaç taşıyor olsa bile- sonuç itibariyle kritik bir rol oynadığı söylenebilir. Kuşkusuz Azzâm öncesi dönemde küresel cihâd söylemi etrafında muayyen bir coğrafyada bir araya gelmiş, çok uluslu Militarist-Selefi bir topluluğun varlığından söz etmek mümkün değildir. Bu anlamda onun Afganistan'daki faaliyetleriyle Cihâdi Selefilik'in fiziki ve beşerî alt yapısının oluşumuna, kaleme aldığı eserlerle de fikrî alt yapısının oluşumuna büyük bir katkı yaptığı söylenebilir.

Azzâm, İbn Teymiyye ve Seyyid Kutub'u da referans göstererek cihâd hakkında görüş belirtme salâhiyetinin cihâd pratiğinin içinde fiilen yer alan âlimlere ait olduğunu savunmuştur. Onun bu tavrı cihâd pratiğinin içinde fiilen yer almamış âlimlerin cihâda dâir görüşlerinin bazı çevreler nezdinde itibarsızlaşmasına yol açmıştır. Bunun yanında söz konusu çevreler toptancı bir yaklaşımla mezkûr âlimlerin diğer fikhî konulardaki görüşlerini de mürâcaat edilmeye değer bulmamaya başlamışlardır. Kendisini Selefi olarak tanımlayan Azzâm, cihâd ahkâmına ilişkin kaleme aldığı eserlerle özellikle Selefi öğretiyi benimseyen genç kuşakların cihâd algısını ve perspektifini şekillendirmiştir. Onun oldukça literalist ve radikal sayılabilecek perspektifinde şer'î bir ıstılâh olarak nitelendirilen cihâdın anlam ve kapsamı savaş ve silahlı mücadele tanımlamalarıyla sınırlandırılmış; dini gayelerle yürütülen diğer faaliyetler cihâd kavramının dışında tutulmuştur. Abdullah Azzâm'ın bu hususta eski ve yeni birçok İslâm âliminin cihâd kavramına dâir yorumlarını göz ardı ettiği ve kavramın kapsamını büyük ölçüde sığlaştırdığı dikkatlerden kaçmamaktadır. Onun bu tavrı, İslâm fıkıh geleneğinin çok sesliliğe yönelik pozitif tutumuyla bağdaşmamaktadır.

Azzâm'ın perspektifinde cihâd, İslâm ümmetinin ümitsizlik batağından kurtulması ve tekrar eski kudretine kavuşması için yegâne kurtuluş reçetesi, Müslümanların küresel güçlerin eliyle maruz bırakıldıkları baskı ve zulümlerin ortadan kaldırılması için en ideal mekanizmadır. Zira cihâd, mezkûr güç odaklarının çekindiği ve onları yaptıkları zulümlerden caydırma potansiyeline sahip yegâne enstrümandır. Onun bu bakış açısının mezkûr sorunların çözümü noktasında alternatif olarak önerilen hoşgörü ve uzlaşma temelli barışçıl teori ve girişimlerin boşa çıkmasına yol açtığı söylenebilir. Azzâm'a göre cihâd, yaygın olan kanaatin aksine bir nefs-i müdâfaa mekanizması olmanın ötesinde, İslâm'ı yeryüzünde hâkim kılmak idealinin en temel enstrümandır. Onun, kaleme aldığı eserlerde Amerika, Avrupa ve Rusya'nın fethini bir hedef olarak ortaya koyduğu görülmektedir. Bu anlamda Azzâm'ın cihâd perspektifi, savunmacı değil; aktif/fetihçi bir niteliğe sahiptir. Onun "Küresel

Fetih ve Hâkimiyet” idealini daha sert bir üslupla yorumlayan el-Kâide, DÂİŞ gibi terör örgütleri, Amerika ve Avrupa’da sivilleri de hedef alan saldırılar düzenleyerek, çatışmayı İslâm coğrafyasının dışına taşımış ve toplumlar arası gerilime küresel bir boyut kazandırmışlardır. Bu saldırılar, Batı toplumunda dozu her geçen gün artan İslâmfobiyi daha da güçlendirmiş, İslâm dünyası ve Batı toplumları arasındaki diyalog ve uzlaşma kanallarının tıkanmasına yol açmıştır.

Azzâm’ın ana hatlarıyla ele aldığımız teori ve pratikleri göz önüne alındığında, onun inşâ ettiği fizikî ve beşerî alt yapı aracılığıyla el-Kâide’nin bilhassa lider kadrosunun metod ve düşüncelerinin şekillenmesinde kritik bir rol oynadığı görülmektedir. Cihâdî Selefilik’in düayen isimlerinin eserlerinde ondan övgüyle bahsetmeleri ve görüşlerini referans olarak kullanmaları bu duruma açıkça işaret etmektedir. Bu anlamda onun şiddet odaklı pratikleriyle günümüzde varlığını derinden hissettiren Cihâdî Selefi akımın ilhâm kaynaklarından biri olduğu inkâr edilemez bir gerçektir.

Kaynakça

- Akgün, Ali Rıza. *Günümüz Selefi Hâricî Akımın Şiddet Teolojisi*. İstanbul: Nida Yayıncılık, 2021.
- Azzâm, Abdullah. *Afganistân ve’t-tehaddî el-‘âlemî*. Peşâver: Merkezu’ş-Şehîd Azzâm el-İlâmî, ts.
- Azzâm, Abdullah. *Âyâtü’r-Rahmân fi cihâdî’l-Afgân*. Peşâver: Merkezu’ş-Şehîd Azzâm el-İlâmî, ts.
- Azzâm, Abdullah. *Durûs mine’s-sireti’n-nebeviyye i’lânu’l-çihâd*. Peşâver: Merkezu’ş-Şehîd Azzâm el-İlâmî, ts.
- Azzâm, Abdullah. *ed-Difâ’u ‘an arâdi’l-müslimîn ehemmu furûdi’l-a’yân*. Peşâver: Merkezu’ş-Şehîd Azzâm el-İlâmî, 1997.
- Azzâm, Abdullah. *el-‘Akîde ve eseruhâ fi binâi’l-cîl*. Peşâver: Merkezu’ş-Şehîd Azzâm el-İlâmî, ts.
- Azzâm, Abdullah. *el-Cihâd ve eseruhû fi binâi’l-cîl*. Peşâver: Merkezu’ş-Şehîd Azzâm el-İlâmî, ts.
- Azzâm, Abdullah. *el-İslâm ve müstakbelü’l-beşeriyye*. Peşâver: Merkezu’ş-Şehîd Azzâm el-İlâmî, ts.
- Azzâm, Abdullah. *Fetâvâ Azzâm ve’t-Temîmî*. Peşâver: Merkezu’ş-Şehîd Azzâm el-İlâmî, ts.
- Azzâm, Abdullah. *fi Zilâli sûreti’t-Tevbe*. Peşâver: Merkezu’ş-Şehîd Azzâm el-İlâmî, 1997.

- Azzâm, Abdullah. *fi'l-cihâd fikh ve ictihâd*. Peşâver: Merkezu's-Şehid Azzâm el-İ'lâmî, 1997.
- Azzâm, Abdullah. *fi'l-Cihâd âdâb ve ahkâm*. Peşâver: Merkezu's-Şehid Azzâm el-İ'lâmî, 1997.
- Azzâm, Abdullah. *Hamâs el-cüzûru't-târihiyye ve'l-mîsâk*. Peşâver: Merkezu's-Şehid Azzâm el-İ'lâmî, 1997.
- Azzâm, Abdullah. *İber ve besâir li'l-cihâd fi'l-'asri'l-hâdir*. Peşâver: Merkezu's-Şehid Azzâm el-İ'lâmî, ts.
- Azzâm, Abdullah. *İlhak bi'l-kâfile*. Peşâver: Merkezu's-Şehid Azzâm el-İ'lâmî, 1997.
- Azzâm, Abdullah. *İmlâku'l-fikri'l-islâmî eş-şehid Seyyid Kutub*. Peşâver: Merkezu's-Şehid Azzâm el-İ'lâmî, ts.
- Azzâm, Abdullah. *İni'l-hukmü illâ lillâh*. Peşâver: Merkezu's-Şehid Azzâm el-İ'lâmî, ts.
- Azzâm, Abdullah. *İttihâfu'l-'ibâd fî fadli'l-cihâd*. Peşâver: Merkezu's-Şehid Azzâm el-İ'lâmî, ts.
- Azzâm, Abdullah. *Şehr beyne'l-emâlîka*. Peşâver: Merkezu's-Şehid Azzâm el-İ'lâmî, ts.
- Azzâm, Abdullah. *Vasiyyetu's-şehid Abdullâh Azzâm*. Peşâver: Merkezu's-Şehid Azzâm el-İ'lâmî, ts.
- Azzâm, Mahmûd Saîd. *Şeyhî'l-lezî 'ariftuhû*. Gazze: Müessesetü İbdâ li'l-Ebhâs ve'd-Dirâsât ve't-Tedrib, 2012.
- Belhûl, Nesîm. *es-Selefiyyetü'l-cihâdiyyetü'l-kıtâliyye mine'l-cihâdi's-selefiyyi'l-iklîmî ile'l-ümemiyyeti's-selefiyyeti'l-cihâdiyye*. Beyrût: İbnu'n-Nedîm li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2013.
- Burke, Jason. *el-Kâide Terörün Gölgesi*. Trc. Ebru Kılıç. İstanbul: Everest Yayınları, 2004.
- Büyükkara, M. Ali. "Selefilğin Yakın Tarihinden Önemli Bir Yaprak: Cüheyman el-Uteybî ve Cemaati". *Marife Dergisi* 3(Kış 2009), 21-46.
- Büyükkara, M. Ali. *Çağdaş İslâmî Akımlar*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2016.
- Büyükkara, Mehmet Ali. *İhvan'dan Cüheyman'a Suudi Arabistan ve Vehhâbilik*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2013.
- Cerrâr, Hüsni İbrâhîm. *eş-Şehid Abdullah Azzâm raculu da'vet ve medraseti cihâd*. Ammân: Dâru'd-Diyâ, 1990.
- Cool, Steve. *Âli bin Ladin ve 'âlemu'n-nıfti ve'l-mâli ve'l-irhâb*. Trc. İmân Abdülğani Necm. Beyrût: eş-Şebeketü'l-Arabiyye li'l-Ebhâs ve'n-Neşr, 2014.

- Ebû Heniyye, Hasan & Ebû Rummân, Muhammed. *Tanzîmu'd-devleti'l-islâmiyye el-ezmetü's-sünniyye ve's-surâ' a'lel-cihâdiyyeti'l-âlemiyye*. Ammân: Müessesetü Friedrich Ebert, 2010.
- Ebû Mücâhid, eş-Şehîd Abdullah Azzâm. Peşâver: Merkezu'ş-Şehîd Azzâm el-İlâmî, ts.
- Ebû Rummân, Beşîr. *el-Âlim el-mücâhid ve'ş-şehîd Abdullah Azzâm*. Peşâver: Merkezu'ş-Şehîd Azzâm el-İlâmî, 1990.
- el-Âmir, Muhammed Abdullah. *eş-Şeyh el-mücâhid Abdullah Azzâm*. 2 Cilt. Kuveyt: Mektebetü Dâri'l-Beyân, ts.
- es-Sûrî, Ebû Mus'ab. *Afganistan, Taliban ve İslamın Bugünkü Savaşı*. Trc. Muhammed Atta. İstanbul: Küresel Kitap, 2018.
- es-Sûrî, Ebû Mus'ab. *Küresel İslami Direniş Çağrısı*. Trc. La Tedri (M. A). 2 Cilt. İstanbul: Anlatı Yayınları, 2018.
- ez-Zevâhirî, Eymen. *el-Vera ve'l-bera İslama Göre Dostluk ve Düşmanlık*. Trc. Ebû Abdurrahman. İstanbul: Beyaz Minare Kitap, 2016.
- ez-Zevâhirî, Eymen. *Peygamberin Sancağı Altındaki Süvariler*. Trc. Bilal Hicazlı & Melike Ayşe Hicazlı. İstanbul: Küresel Yayınevi, 2018.
- Hicâzî, Ekrem. *Dirâsât fi's-selefiyyeti'l-cihâdiyye*. Kâhire: Medârât li'l-Ebhâs ve'n-Neşr, 2016.
- Karaman, Hayrettin - Dönmez, İbrahim Kafi - Çağrıçı, Mustafa - Gümüş. Sadrettin. *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. 7. Baskı. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020.
- Koca, Ferhat. "İslâm Düşünce Tarihinde Selefilik: Tarihsel Serüveni ve Genel Karakteristiği". *İlahiyat Akademi Dergisi* 1/1-2 (2015), 15-70.
- Koca, Ferhat. *İslâm Düşüncesinde Selefilik*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Kubat, Mehmet. "Selefi Perspektifin Tarihselliği". *İslami Araştırmalar* 17/3 (Eylül 2004), 235-251.
- Kubat, Mehmet. "Selefiyye ile Neo-Selefilik'in Kesişen ve Ayrışan Yönleri". *İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, 6/2 (2017), 124-142.
- Kubat, Mehmet. *İslâm Düşüncesinde Hârikulâde Hâdiseler*, İstanbul: Çıra Akademi Yayınları, 2018.
- Kubat, Mehmet. *İslâm Mezhepleri Tarihi*. 2. Baskı. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2015.

- Mamdani, Mahmood. *İyi Müslüman, Kötü Müslüman Amerika, Soğuk Savaş ve Terörün Kökenleri*. Trc. Sevinç Altınçekiç. İstanbul: 1001 Kitap Yayınları, 2005.
- Randal, Jonathan. *Usame Bir Teröristin Doğuşu*. Trc. Fahriye Adsay. İstanbul: Avesta Yayınları, 2006.
- Scheuer, Michael. *Düşmanlarımızın Gözüyle Usame Bin Ladin Radikal İslam ve Amerika'nın Geleceği*. Trc. Abdullah Tatlı. İstanbul: Küresel Kitap, 2015.
- Türkel, Rifat. *Vehhabilik ve Arka Planı (Başlangıçtan II. Suûd Devleti'ne Kadar)*. Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2013.
- Wright, Lawrence. *el-Burûcu'l-müşeddede el-kâide ve't-tarik ilâ 11 september*. Trc. Hibe Necib Mağribî. Kâhire: Kelimât Arabiyye li't-Tercüme ve'n-Neşr, 2008.
- Yaşar, Fatma Tunç. vd. *Siyonizm Düşünden İşgal Gerçeğine Filistin*, İstanbul: İhh Kitap, 2011.
- Zimmerman, Katherine. *'Aduvvu Amrikâ el-hakikî*. Trc. Mervân Zekerîyya. b.y.: Merkezi Hurmûn li'd-Dirâsâti'l-Muâsıra, 2017.
- Zuhaylî, Vehbe. *İslâm Fıkhı Ansiklopedisi*, Trc. Ahmet Efe, Beşir Eryarsoy, H. Fehmi Ulus, Abdürrahim Ural, Yunus Vehbi Yavuz, Nurettin Yıldız. 10 Cilt. İstanbul: Risale Yayınları, 1994.

Summary

The concept of Salafism is used for those who adopt the principle of continuing the path adopted by the first three generations of Islam in belief and practice. In modern times, the concept of Neo-Salafism is used to describe the movements that emerged within the Wahhabism, which is an extreme interpretation of Salafism. One of the neo-Salafî movements is Saudi Salafism, which lost its military feature over time and became the official ideology of Saudi Arabia, and the other is Jihadist Salafism. The Ikhwan formation, which played an important role in the stateization process of Saudi Arabia, the formation founded by Juhayman al-Utaybi, the leader of the Kaaba raid in 1979, and the formation led by Palestinian academic Abdullah Azzam, can be described as Jihadist Salafist organizations.

The most critical threshold of the formation process of Jihadist Salafism is the phase that started with Azzam's transfer to the region after the invasion of Afghanistan by the Soviets in 1979. He was born in Jenin, Palestine in 1941 and joined the Muslim Brotherhood early in his life. Azzâm, who graduated from the Agricultural Vocational School in 1959, started to teach in the town of Berkîn and

concentrated on reading the books of prominent figures of the Muslim Brotherhood, such as Hasan al-Banna and Sayyid Qutb. Azzam, who graduated from the Faculty of Sharia at Damascus University in 1966, immigrated to Jordan after the occupation of the area he lived in by the Jews. After working as a teacher for a while, he resigned and joined the Palestinian resistance. In the same period, he completed his graduate education in the field of Fiqh Methodology at Azhar University in 1969. He ended his military activities in 1970 due to the conflicts between Jordan and the Palestine Liberation Organization and started to work at the Faculty of Sharia in Amman. After a short while, Azzam left this position and went to Egypt and completed his doctorate in Fiqh at Azhar University in 1973. He returned to Jordan in the same year and worked as a faculty member at the Faculty of Sharia between 1973-1980. Azzam, who was dismissed from his duty due to some problems at the university, settled in Saudi Arabia in 1981 and started to work at al-Malik Abdulaziz University. One and a half years after he took office, he decided to join the Afghan resistance with the encouragement of Kemal es-Senânîrî, Head of the Afghan Jihad Irshad Bureau of the Muslim Brotherhood. After getting the approval of the university he was working at, he started to work at Islamabad International Islamic University. Azzam established the "Mektebül-Hıdemât li'l-Mucahidin" organization in 1984 to help the volunteers who came to Afghanistan after his observations in the field and opened a guesthouse for volunteers. In addition, he published the journals "*Mecelletu'l-jihad*" and "*Lehibu'l-ma'reke*", which aimed to announce the Afghan jihad to the world. In addition, he created a wide network of activities through the orphanages, hospitals, and schools he opened. He was also personally involved in the financing of these activities provided aid from countries such as Saudi Arabia and Kuwait.

The person from whom Azzam received the most financial support in the establishment of the aforementioned organization was Usama b. Laden. For this reason, some authors have described this organization as the joint work of both names. Usama b. Laden met Azzam while he was in Jordan, and the relationship between them continued while Azzam was working at al-Malik Abdulaziz University. Azzam's participation in the Afghan jihad was the main reason for Laden to support the Afghan jihad. In this context, he played a key role in supplying the resistance groups with weapons such as the Stringer missiles. Usama b. Laden left Afghanistan by cutting off the financial support he provided in 1986. About a year later, he returned to Afghanistan and suggested Azzam to realize the new projects in his mind together. However, Azzam did not approve these projects,

which he found contrary to the method of action he adopted. Upon this, he established a camp called "Muaskeru'l-Qaeda" and brought together the warriors who shared the same ideas with him. After this process, there was no operational unity between the parties.

Azzam's activities raised concerns about where this organization, which uses a global/jihadist language, would head after the Afghan jihad. In this context, Saudi Arabia and Pakistan began to force Azzam to leave the region. Despite this, Azzam, who continued his activities, used his energy to unite the Afghan groups under a single roof and called the leaders of these groups to Peshawar for an alliance agreement on 24-11-1989. He died in the explosion of a bomb placed on the road while going to the mosque for Friday prayer.

Jihad is the basic concept that forms the axis of Azzam's method of action. He argues that the authority to express opinions on jihad belongs only to scholars who make jihad. This attitude caused some scholars to be discredited, especially by the Salafis. According to Azzam, jihad is a religious concept, meaning war. It is wrong to expand the meaning and scope of jihad and to include other activities for religious purposes within the scope of jihad. He is of the opinion that the provisions of the verses that command gentleness towards unbelievers are abolished with the 5th verse of Surah At-Tawba. In our opinion, this point of view is the result of a strict literalist approach as the main goal of Islam is to make peace prevail in the world. Without a compulsion, it is not correct to justify the war on the grounds of difference of belief. According to Azzam, spreading Islam, defending the land of Islam and saving the oppressed are the main goals of jihad. It cannot be said that these views are contrary to the traditional understanding of jihad. However, it should not be forgotten that there are alternative methods to spread Islam. According to Azzam, jihad has been fard al-ayn for all Muslims since Andalusia fell into the hands of Christians. It will remain as fard al-ayn until all occupied Islamic lands are liberated. According to Azzam, support can be obtained from non-Muslims during jihad, provided that they do not have a high status in the army, are trusted, and if they change sides, their numbers are not enough to change the balance of power. Azzam, who sees sincerity as the basic condition of jihad, classifies those killed during jihad as follows: (a) the righteous believers who make jihad with their wealth and lives for the sake of Allah, and prophets are superior to them only in terms of the degree of prophethood, (b) believers who are sinful but fight until they are killed when they meet the enemy; those in this group are cleansed of their sins through martyrdom and (c) the hypocrites who make jihad in appearance, and those in this group are the people of hell. In order to prove that the Afghan jihad was granted divine

help, Azzam devoted a large space to the subject of miracles in his works and included the miracles that took place in Afghanistan.

It is not possible to talk about the existence of a militarist-Salafi community gathered in the same geography around the discourse of global jihad in the pre-Azzam period. His activities in Afghanistan paved the way for thousands of Salafi youth to flock to the region. The paths of many prominent figures of al-Qaeda, especially Usama b. Laden, crossed on this ground created by him. In this respect, it can be said that he made a serious theoretical and practical contribution to the formation process of Jihadist Salafism. Azzam continues to be one of the symbols of the Jihadist Salafi movement, which makes its presence felt deeply with its violence-oriented practices. The fact that the primary figures of Jihadist Salafism praise him in their works and use his views as a reference clearly points to this fact.

AHMEDİLİK’TE HİLAFET EKSENLİ AYRIŞMALAR

The Splits Based on Caliphate in Ahmadiyya

Halide Rumeysa KÜÇÜKÖNER*

Öz

Ahmedilik, Mirza Gulam Ahmedî merkeze alan bir dinî anlayış çerçevesinde, hilafette de onun soyu merkezli bir hilafet tasavvuru geliştirmiştir. Süreç içerisinde hilafet müessesesi bir nevi veraset sistemine dönüşmüştür. Bu tasavvur, mezhep içerisinde hem Mirza Gulam Ahmed figürünün güçlenmesine hem de onun soyundan gelen halifelerin yegâne otorite olarak değerlendirilmelerine neden olmuştur.

Mirza Gulam Ahmed’in soyunun güçlenmesi ise başka aile üyelerinin de hilafet talebinde bulunmasına neden olmuştur. “Sar-sabz-Ahmediyyet” adlı bir Ahmedî grubun ortaya çıkışı bu şekildedir.

Ahmediliğin, bir nevi verasetle yönetilmesi, soy bağı bulunmayanların da hilafette hak talep etmelerine neden olmuştur. Bu kişiler, yönetim işinde başta kendileri olmak üzere, Gulâmî soy bağı bulunmayanların da hilafet haklarının olması gerektiğini savunarak yeni ayrılıkçı hareketler kurmuşlardır.

Abstract

Within the framework of the religious discourse centered on Mirzâ Ghulâm Ahmad, Ahmadîs evolved a conception of the caliphate centered on his lineage in the caliphate. In time, the institution of caliphate transformed to a kind of hereditary succession system. This understanding led to both the strengthening of the figure of Mirzâ Ghulâm Ahmad and the evaluation of his descendants as the sole authority in the movement.

The strengthening of the Ghulâmî family, which expresses the lineage of Mirzâ Ghulâm Ahmad, caused the first-degree family members of the Ghulâmî lineage to demand caliphate as well. As a matter of fact, this is how a new Ahmadî group called "Sar-sabz-Ahmediyyat" emerged.

The rule of Ahmadiyya by a kind of hereditary succession system caused those who did not have a lineage to claim the rights on the caliphate. These people established new separatist movements, arguing that those who did not have Ghulami lineage, especially themselves, should have had the right to the

* Dr. Öğr. Üyesi, Dicle Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, Diyarbakır, Türkiye/ e-posta: rumeysah@hotmail.com /ORCID ID: 0000 0002 0141 8287. Asst. Prof., Dicle University, Faculty of Theology, Department of History of Islamic Sects, Diyarbakir, Turkey /e-mail: rumeysah@hotmail.com / ORCID ID: [https://orcid.org/0000 0002 0141 8287](https://orcid.org/0000_0002_0141_8287).

Başvuru Submission	Kabul Accept	Yayın Publish
28.11.2021	19.12.2021	31.12.2021

DOI: 10.18403/emakalat.1029679

Hilafet içerisinde ilk ayrılıkçı hareketler ise 1935'lerde Nijerya'daki Ahmediler arasında "Nijerya, İslam'da Ahmediye Hareketi" ve 1974'te bu yeni hareketin içerisinde çıkan "Nijerya'nın Envarü'l-İslam Hareketi" isimli hareket ile söz konusu olmuştur.

Günümüz Ahmediliğinde ise hilafet sistemine daha fazla eleştiri gelmeye ve ayrılıkçı hareketler daha fazla görünmeye başlamıştır. Bu hareketlerin ortak noktaları ise kendilerini "hakiki Ahmedilik" olarak görmeleri, Mirza Gulam Ahmed merkezli bir din anlayışına sahip olmaları ve halife otoritesini reddetmeleridir. Bu hareketler, "Cemaatu's-Sahihü'l-İslam", "Cemaatü'l-Ahmediyyetü'l-Müslimîn", "Cemaatü'l-Ahmediyye-t'ül-İslah Pasand", "Cemaatü'l-Ahmediyyetü'l-Hakiki" şeklindedir. Bu makalede, Ahmedilik içerisinde yaşanan hilafet eksenli ayrışmalar konu edilecektir.

Anahtar Kelimeler: Mirza Gulam Ahmed, Ahmedilik, Hilafet, Cemaat, Ahmedî firkalaşmalar

caliphate. The first separatist movements within the caliphate were "Ahmediyya Movement in Islam, Nigeria" from the Ahmadis in Nigeria in 1935 and "Anwar-ul Islam Movement of Nigeria" that emerged from this new movement in 1974.

When it comes to today's Ahmediyya, there has been more criticism on the caliphate system based on lineage within the movement, and separatist movements have begun to emerge. The common points of these movements are that they accept themselves as "true Ahmadis", having a religious understanding based on Mirzā Ghulam Ahmad and rejecting the authority of the caliph. The names of these movements are "Jamaat-ul Sahih'al Islam", "Jamaat-e Ahmediyya al-Muslimin", "Jamaat-u Ahmediyya Islah Pasand", "Jamaat-e Ahmediyya Haqiqi". In this article, these caliphate-oriented divisions within Ahmadis will be discussed.

Key words: Mirza Ghulam Ahmad, Ahmediyya, Caliphate, Community, Ahmadî sects.

Giriş

Kadiyânîlik,¹ Mirzaiye gibi isimlerle de anılan Ahmedilik, Mirza Gulam Ahmed'in fikirleri etrafında oluşmuş bir dini yapılanmadır.² Mirza Gulam Ahmed tedrici olarak önce müceddidliğini, ardından

¹ Çalışmayı okuyup öneri ve eleştirileriyle gelişmesini sağlayan meslektaşlarım Esra Gülnihal ve Muhammed Nurullah Gündüz'e çok teşekkür ederim. Bilhassa yazı hakemlerine de çalışmanın geliştirilmesi noktasında yaptıkları katkılardan dolayı teşekkürü borç bilirim.

² Halide Rumeysa Küçüköner, "Kadiyânîliğin İsim ve İçerik Bakımından Kendisini Konumlandırma Problemi", *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi/Journal of Oriental Scientific Research (JOSR)* 11, sy 2 (24) (Ağustos 2019): 669-670.

mesihliğini/mehdiliğini ve daha sonra da nübüvvetini iddia etmiştir. Onun bu nebilik iddiası ise klasik nübüvvet düşüncesinden farklı olarak kurtarıcı tasavvurlu bir mesiyani nübüvvet düşüncesine dayanmıştır. Onun ileri sürdüğü bu fikirleri bağlamında etrafında bir kitle oluşmuş ve vefatının ardından da bir hilafet sistemi inşa edilmiştir. Özellikle ikinci halife ile hilafet sisteminde bir soya tahsis gelişmiş ve bunun üzerinden bir veraset sistemi oluşturulmaya çalışılmıştır. Nitekim Mirza Gulam Ahmed'in yakın arkadaşı olan ve seçim ile başa gelen ilk halife Mevlâna Hekim Nureddin'in ardından Mirza Gulam Ahmed'in oğlu Mirza Beşiruddin Mahmud Ahmed, daha sonra sırasıyla onun büyük oğlu Mirza Nasır Ahmed ve küçük oğlu Mirza Tahir Ahmed başa gelmiştir. Günümüzdeki halife Mirza Mesrur Ahmed ise yine Mirza Gulam Ahmed'in büyük torunudur.³

Kan bağı esas alınarak soya tahsis edilmiş olan hilafet tasavvuru, erken dönemden itibaren Ahmedilik açısından ciddi sıkıntılara sebebiyet vermiştir. Bu sıkıntı öncelikle mezhep içerisinde güçlü bir kimlikle yer alan kişilerin ve Mirza Gulam Ahmed'in ailesinden olup halife seçilemeyenlerin hilafet talebinde bulunmalarından kaynaklanmıştır. Ancak esas problemler cemaatin Mirza Gulam Ahmed'in soyundan gelenler tarafından yönetilmesinden ve Ahmedilerin etno-mezhepsel görüntüsünden; başka bir deyişle cemaat yönetiminde Hint kökenlilerin⁴ ön plana çıkmasından rahatsızlık duyan, soy bağı bulunmayan kişilerin de hilafette hak iddia etmeleri üzerine yaşanmıştır. Nitekim soydan gücünü alan hilafet anlayışını reddeden bu kişiler, "hilafette" başta kendileri olmak üzere, Gulâmî soy bağı bulunmayan herkesin de hilafette haklarının olması gerektiğini savunmuşlardır.

Tespit edilebildiği kadarıyla ana bünye Ahmelik içerisinde hilafet otoritesine karşı ayrılığa götürecek ilk muhalefet Mirza Beşiruddin Mahmud Ahmed döneminde Nijerya'daki Ahmediler arasından gelmiştir. Bu bağlamda ilk ayrılıkçı grup 1935ler'de "Nijerya, İslam'da Ahmediyeye Hareketi" adlı hareketle birlikte söz konusu olmuştur. 1974'e gelindiğinde ise bu grubun içerisinde "Nijerya'nın Envaru'l-

³ Ahmedilerin kısa tarihçesi için bkz. Küçüköner, *Mirza Gulam Ahmed ve Ahmedilerin Mirza Gulam Ahmed Telakkisi* (Doktora Tezi, Dicle Üniversitesi, 2018), 345-61; Muhammad Afzal Upal, "The Cultural Genetics of the Ahmadiyya Muslim Jamā'at", içinde *Handbook of Islamic Sects and Movements* (Leiden-Boston: Brill, 2021), 637; Ethem Ruhi Fırlı, *Kādiyānîlik* (DEÜ Yayınları, 1986), 82-93; Simon Ross Valentine, *Islam and the Ahmadiyya Jama'at, History, Belief, Practice* (London: Hurst Publishers, 2008), 55-60.

⁴ 1947 yılındaki Hindistan-Pakistan ayrılığı yaşanmadan önce başlayan ayrılıkçı hareketler olduğu için Pakistan değil, "Hint" kökenli ifadesi kullanılmıştır.

İslam Hareketi” adlı bir başka ayrılıkçı hareket tarih sahnesine çıkmıştır.

Modern dönem Ahmediliğini ifade eden 2000’li yıllara gelindiğinde ise hareket içerisinden hilafet sistemine özellikle soy bağına dayanan hilafet sistemine yönelik daha fazla eleştiri söz konusu olmaya ve uzun zaman sonra hareket içerisinden ilk ayrılıkçı hareketler ortaya çıkmaya başlamıştır. Hareketten ayrılanlar etraflarında yeni birer cemaat oluşturarak yeni Ahmedî topluluklar kurmuşlar ve ana bünye Ahmediliğe muhalif ayrılıkçı hareketleri meydana getirmişlerdir. Bu hareketlerin ortak noktaları kendilerini “hakiki Ahmedilik” olarak görmeleri, Mirza Gulam Ahmed merkezli bir din anlayışına sahip olup halife otoritesini reddetmeleridir. Kurumsallaşma süreci devam eden bu hareketlerin isimleri “Cemaatu’s-Sahihî’l-İslam”, “Cemaatü’l-Ahmadiyyeti’l-Müslimîn”, “Cemaatü’l-Ahmadiyyet’îl-İslah Pasand”, “Cemaatü’l-Ahmadiyyeti’l-Hakiki” şeklindedir.

İşte bu çalışmada pek de fazla ele alınmayan Ahmedî iç hesaplaşmaların bir tezahürü olan hilafet üzerindeki hak iddiaları ele alınacaktır. Çalışmada, çoğunlukla bilinen bilgilere dayanması yönüyle ilk ayrılıkçı grup olan Lahorî Ahmedilik kapsam dışıdır. Nitekim biz bu çalışmayla, Ahmedî ana bünye içerisinden çıkan pek çok Ahmedî grubu tespit etmiş bulunmaktayız. Bizim çalışmamız Batıdakiler de dâhil neredeyse çalışmalarda geçmeyen hilafet eksenli bu ayrışmalara odaklanacaktır.⁵

Konunun anlamlı bir bütün olarak anlaşılabilmesi için çalışmadaki metodik yaklaşımlardan da bahsetmek gerekmektedir. Nitekim makale boyunca kullanılacak olan “Ahmedilik” ifadesi ile ana bünye Ahmediliği işaret eden “Kadiyânî Ahmedilik” kastedilmiştir. Diğer Ahmedî gruplardan bahsedilirken ise kendi adlandırmalarına başvurulmuştur. Ayrıca her ne kadar Mirza Gulam Ahmed, Ahmediliği diğer İslami topluluklardan ayrı bir “mezhep” olarak tanımlamakta ise de⁶ Ahmediler erken dönemden itibaren İslam’ın

⁵ Yakın dönemdeki önemli Batılı çalışmalar için bkz. Adil Khussain Khan, *From Sufism to Ahmadiyya: a Muslim minority movement in South Asia* (Bloomington: Indiana University Press, 2015); Valentine, *Islam and the Ahmadiyya Jama’at, History, Belief, Practice*; Gardien Jonker, *The Ahmadiyya Quest for Religious Progress: Missionizing Europe 1900–1965* (Leiden [The Netherlands]: Brill, 2015); Ron Geaves, *Islam and Britain: Muslim Mission in an Age of Empire* (New York: Bloomsbury Academic, 2018).

⁶ İfadenin orijinal kullanım şekli “Musalman Firqah Ahmadiyya” şeklindedir. Konu hak. bkz. Mirza Gulam Ahmed, “Notes and Comments -Progress of the Ahmadiyya Sect-”, *The Review of Religions*, sy 1 (Ocak 1903): 41-42. Krş. Mirza Gulam Ahmad, *Barâhîn-i Ahmadiyya*, c. 5 (UK: Islam International Publications, 2018),

ana bünyesi içerisinde olduklarını işaret etmek için kendilerini “cemaat” olarak adlandırmaktadırlar.⁷ Bu bağlamda çalışmada da bu kullanım şekli tercih edilmiştir. Çalışmada Araştırma ve Yayın Etiğine de riayet edilmiştir.

1. Mirza Gulam Ahmed’in Nübüvveti Üzerinden Bir Tarih İnşası: Ahmedî Hilafeti

Ahmedilik açısından Mirza Gulam Ahmed’in nübüvveti ana kurucu esastır. Ahmediliğin dini anlama ve yorumlama biçimi bu inanç bağlamında geliştirilmiştir. Bu inanç, aynı zamanda günümüze kadar ulaşan “hilafet” müessesesinin de ortaya çıkmasındaki en belirleyici saik olmuş; Mirza Gulam Ahmed’le birlikte nihayete erdirilen nübüvvet müessesesinin⁸ yerine ikame edilmiştir. Bu anlayışa göre nübüvvetin olmadığı durumlarda hilafetin ikame edilmesi zorunlu bir durumdur. Bu yönüyle, Ahmedî gelenekte nübüvvet ile hilafet kurumları benzer sistemlerdir.⁹ Nitekim “Benim

119; Mirza Gulam Ahmed, *İsa Mesih Hindistan’da*, çev. Abdulgaffar Han (Turkey, 2008), 42.

⁷ Konu hak. bkz. Küçüköner, “Kadiyâniliğin İsim ve İçerik Bakiminden Kendisini Konumlandırma Problemi”, 674-78.

⁸ Her ne kadar Mirza Gulam Ahmed ve müntesipleri Mirza Gulam Ahmed’in nübüvvetini “nübüvvetin kesintisizliği” düşüncesi üzerinden temellendirseler de Mirza Gulam Ahmed’in görüşleri dikkatle tetkik edildiğinde nübüvveti kendisiyle sonlandırdığı anlaşılmaktadır. Ahmedilerin de bu düşünce çerçevesinde “hilafet” kurumunu nübüvvetin devamına yönelik bir müessese olarak değerlendirdikleri ve teorikte mümkün olsa da pratikte yeni bir nebinin gelmeyeceğine inandıkları anlaşılmaktadır. Konu hak. bkz. Mirza Gulam Ahmad, *A Misconception Removed* (UK: Islam International Publications, 2007), 4-5; Mirza Gulam Ahmed, *Addendum to the Booklet Jihad*, çev. Tayyba Seema Ahmad ve Lutfur Rahman (UK: Islam International Publications, 2006), 34; Mirza Gulam Ahmad, *The Essence of Islam*, çev. Chaudhry Muhammad Zafrullah Khan, c. 1-4 (Great Britain: Islam International Publications, 2007), 129-32; Mirza Gulam Ahmad, “The Messenger of the Latter Days”, *Review of Religions*, 1907, 5; Mirza Beşiruddin Mahmud Ahmed, *Ahmediyete Davet*, çev. Raşit Paktürk (Surrey: Islam International Publications, 2013), 364-65; A. R. Dard, *Life of Ahmad(Aṣṣ): Founder of the Ahmadiyya Movement* (Tilford, Surrey: Islam International Publications, 2008), 794-95; Mirza Gulam Ahmad, *The Honour of Prophets* (UK: Islam International Publications, 2017), 66-67; Muhammad Ali, “A Short Sketch of the Ahmadiyya Movement”, *Review of Religions*, sy 5 (1906): 171; Mirza Gulam Ahmad, *Haqiqatu’l Vahy, Rühāni Khazā’in*, c. 22 (London, 1984), 406-7; Küçüköner, *Mirza Gulam Ahmed*, 394.

⁹ Mirza Beşiruddin Mahmud Ahmed, *Khilafat-e Rashidah* (UK: Islam International Publications, 2009), 52-53; Iain Adamson, *A Man of God: The Life of His Holiness Khalifatu’l Masih IV of the Ahmadiyya Movement in Islam* (Great Britain: Islam International Publications, 1991), 129; Muhammed Celal Şems, *Hilafet* (Londra: Islam International Publications, 2008), 89-90; Küçüköner, “Mirza Gulam Ahmed”, 394-95; “Khilafat Successorship to Prophethood”, erişim 29 Kasım

ümmetimin âlimleri, İsrailoğulları'nın peygamberleri gibidir"¹⁰ şeklindeki rivayeti bunun gerekçesi olarak kabul etmektedirler. Mezkûr rivayet üzerinden de nebiler yerine artık sistemin Allah tarafından görevlendirilen halifeler aracılığıyla devam edeceğini savunmaktadırlar. Bu bağlamda "halife" tanımını da nübüvvetle ilişkilendirerek, İlahi vahiyyle tayin edilmiş/görevlendirilmiş otorite kişi şeklinde ifade etmektedirler.¹¹ Bu tanımla birlikte halifenin, insanlar üzerinde peygambere benzer otoriteye sahip olduğunu ve ona itaat etmenin gerekli olduğunu iddia etmektedirler.¹² Halifeye itaatın gerekliliğini açıklarken de¹³ halifenin ilahi koruma altında olduğunu, hata yapamayacağını, fiillerini Allah'ın rızası ve bilgisi dâhilinde yaptığını ileri sürmektedirler.¹⁴

Ahmediler, aynı zamanda halifenin bilgi kaynağının ilahi olduğunu ve halifeye dini ilimlerin aynı peygamberler gibi Allah tarafından açıklandığını; bu bağlamda onun günah noktasında da ilahi kontrol altında olduğunu savunmaktadırlar.¹⁵ Bu düşünce

2021, <https://www.alislam.org/khilafat/>; Tommy Kallon, "Introduction to Khilafat", içinde *Centenary Khilafat Ahmadiyya 1908-2008, Tariq Souvenir* (UK, 2008), 92.

¹⁰ Hadis metni ve hadisin sıhhati hakkındaki değerlendirmeler için bkz. Aclûnî, İsmail b Muhammed, *Kesfû'l-Hafâi ve Müzilü'l-İlbâs*, c. 2 (yy: Mektebetü'l-İlmi'l-Hadis, tz), 2: 64.

¹¹ Şems, *Hilafet*, 87; Mirza Gulam Ahmad, *Tadhkirah* (Surrey: Islam International Publications, 2009), 1905; Mahmud Ahmed, *Khilafat-e Rashidah*, 29-31; Kallon, "Introduction to Khilafat", 91; Küçüköner, "Mirza Gulam Ahmed", 394-95.

¹² Mahmud Ahmed, *Khilafat-e Rashidah*, 29-31, 116-17; Kallon, "Introduction to Khilafat", 91. Mahmud Ahmed, peygamber otoritesiyle halife otoritesinin benzer olduğunu Nisa 59'un devamında geçen "Herhangi bir hususta anlaşmazlığa düştüğünüz takdirde, onu Allah ve Rasûlü'ne arz edin" ifadelerine dayandırmaktadır. Ona göre, bu âyetin peygamberin olmadığı dönemdeki anlamı, halifeye itaat etmenin zorunluluğuna işaret etmektedir. Zira herkesin Kuran'a bakıp kendisine göre yorum yapmasının milyonlarca farklı yorum biçiminin çıkmasına bu durumun da ümmetin birliğini bozulmasına neden olacağına inanmaktadır. Konu hak. bkz. Mahmud Ahmed, *Khilafat-e Rashidah*, 120-1.

¹³ Şems, *Hilafet*, 99. Mahmud Ahmed, halifeye itaatteki sınırı halifenin açık inkârı ve ihaneti şeklinde açıklamıştır. Bunun dışında kalan durumlar için halife otoritesine karşı çıkılmasının mümkün olmadığını ifade etmiştir. Halifeye karşı çıkmanın ise isyan olmadığını yalnızca oradan ayrılmak şeklinde olması gerektiğini iddia etmiştir. Konu hak. bkz. Mahmud Ahmed, *Khilafat-e Rashidah*, 125, 130-31; Şems, *Hilafet*, 99.

¹⁴ Şems, *Hilafet*, 95; Mahmud Ahmed, *Khilafat-e Rashidah*, 131.

¹⁵ Bu konuyla ilgili olarak Mahmud Ahmed, Şii gelenekle benzeşerek insanların ne kadar akıllı ve dini ilimlerde kemal sahibi olursa olsunlar halifeye tabi olup onun arkasından yürümedikçe kalkıp oturmalarının, ayağa kalkıp yürümelerinin ve konuşup susmalarının hiç bir anlam ifade etmeyeceğini; Allah'ın yardımını elde edemeyeceklerini iddia etmiştir. Hatta bir insanın dünyanın bütün ilimlerine sahip olsa bile, kendisini imama bağlamazsa bir keçi yavrusu kadar iş beceremeyeceğini ileri sürmüştür. Konu hak. bkz. Şems, *Hilafet*, 99.

üzerinden ise halifenin kararlarının tartışmaya kapalı olduğunu, halifenin karar alma sürecinde danışma imkânına sahipken, alınan kararlar amel etmesinin kesinlikle zorunlu olmadığını iddia etmektedirler.¹⁶ Bu durumu temellendirirken de Hz. Peygamber'in zamanının çoğunu insanlara danışma işiyle geçirmedeği fikrini ve Hucurat Suresi'nin 7. ayetini¹⁷ delil olarak getirmektedirler. Ayetin, Hz. Peygamber'in her öneriyi kabul etmediğinin ve bütün kararları parlamento kararları gibi almadığının açık bir delili olarak yorumlamaktadırlar. Hz. Peygamber'in bir kararı çoğunluk kabul ettiği için değil, maslahat gereği kabul ettiğini bazen de çoğunluğun kabul ettiği kararları reddettiğini ileri sürmektedirler. Hz. Peygamber'in uygulamalarının da sadece kendi dönemi için geçerli olmadığını kendisinden sonra devam eden sistem için de yol gösterici bir niteliğe ve geçerliliğe sahip olduğunu iddia etmektedirler.¹⁸

2. Mirza Gulam Ahmed'in Soyuna Kutsiyet Atfı: Hilafetin Verasete Dönüşmesi

Ahmedilik'te nübüvvet yerine ikame edilmiş bir müessese olarak tasavvur edilen hilafet kurumu, ana yönetim organı olup cemaat açısından hayati bir önemi haizdir.¹⁹

Hilafet müessesesi tetkik edildiğinde bugünkü halini alırken çeşitli evrelerden geçtiği görülmektedir. Ancak en önemli özelliği, süreç içerisinde gittikçe daha fazla Mirza Gulam Ahmed merkezli olmasıdır. Bu tasavvurunun oluşmasında şüphesiz Mirza Gulam Ahmed'in Hz. Peygamber ve devamındaki halifeler dönemine

¹⁶ Mahmud Ahmed bu durumu açıklarken, Hz. Ebu Bekir'in, Üsame'nin ordusuna müdahale etmesi gerektiğini savunan sahabinin istediğini yapmamasını örnek olarak vermiştir. Konu hak. bkz. Kallon, "Introduction to Khilafat", 78; Şems, *Hilafet*, 90; Karimullah Zirvi, *Welcome to Ahmadiyyat The True Islam* (Surrey: Islam International Publications, 2010), 321-23.

¹⁷ "Bilin ki, aranızda Allah'ın elçisi bulunmaktadır. Eğer o, birçok işlerde size uysaydı, sıkıntıya düşerdiniz. Fakat Allah size imanı sevdirmiş ve onu gönüllerinize güzel göstermiş; inkarı fasıklığı ve (İslam'ın emirlerine) karşı çıkmayı da çirkin göstermiştir. İşte bunlar doğru yolda olanların ta kendileridir". (Hucurat 49/7).

¹⁸ Mahmud Ahmed, *Khilafat-e Rashidah*, 29-31.

¹⁹ Ahmedî hilafet sistemiyle ilgili yapılmış çalışmalar için bkz. Aydın Bayram, *Ahmediyye Hareketinde Hilafet Sistemi*, (Ankara: İlahiyât, 2021); Kunto Sofianto, Nina Herlina, ve Miftahul Falah, "Establishment of The Ahmadiyya Caliphate And Spread Of Ideology in Indonesia Historical Review", *Palarch's Journal of Archaeology of Egypt/Egyptology PJAEE* 17, sy 5 (2020): 136-57.

öykünerek kendisi ve soyu merkezli bir söylem biçimi geliştirmesinin etkisi büyüktür.²⁰

Mirza Gulam Ahmed'in "soyunu" ve kendi birinci derece yakınlarını ön plana çıkararak anlayışı, sonradan Ahmediler tarafından sahiplenilmiştir. Nitekim Mirza Gulam Ahmed'i nebi olarak kabul etmeleri bağlamında, onun ailesini de Hz. Peygamber'in ailesiyle özdeşleştirerek "âl-i beyt" olarak tanımlamışlardır. Bir başka ifadeyle Mirza Gulam Ahmed'e atfedilen karizma, soyuna da atfedilmiştir.²¹ Böylece süreç içerisinde gittikçe artan bir şekilde bu soya ayrı ve özel imtiyazlar verilmiştir. Özellikle, "hilafet" meselesi, bu soyla doğrudan irtibatlandırılmış ve cemaatte, yönetim işi "gayri resmi" bir şekilde bu ailenin hakkı olarak değerlendirilmiştir. Zira cemaatin yazılı kaynaklarında, hilafet müessesesinin başına geçiş bağlamında, her Ahmedî'nin potansiyel olarak halife olma ihtimali söz konusu olsa da ve Allah'ın takdiriyle belirlendiği ifade edilse de²² Mirza Beşiruddin Mahmud Ahmed'den itibaren halife seçimlerinde bu durum teorideki gibi gerçekleşmemiş ve halife seçilirken Mirza Gulam Ahmed'in soyu dikkate alınmaya başlanmıştır. Ancak bu durumun istisnası, ilk halife olarak Mevlâna Hekim Nureddin'in seçilmesi olmuştur. Nitekim Ahmediler de hilafetlerinin bir veraset sistemi olmadığını açıklarken en fazla bu örneğe başvurmuşlardır.²³ Ancak Mevlâna

²⁰ Mirza Gulam Ahmad, *Vasiyet*, çev. Jalal Şems (Turkey, 2008), 11-12, 27. Nitekim Allah tarafından kendisine vadedildiğini iddia ettiği bir çocuk aracılığıyla İslam'ın soyundan geleceğini iddia etmiştir. Konu hak. bkz. Mirza Gulam Ahmad, *Sabz Ishihâr, Rûhânî Khazâ'in*, c. 2 (Rabwah: Islam International Publications, 2008), 447-70; Sheikh Abdulhadi, *Basics of Religious Education* (Canada, 1997), 219; Dard, *Life of Ahmad(Aş)*, 201.

²¹ Mirza Gulam Ahmed'in sadece erkek çocuklarından devam eden soyuna ihtiram gösterilmemiş aynı şekilde annesi ve eşi için de "ümmül mü'minin" ifadeleri kullanılmıştır. Bkz. Muhammed Zafrullah Khan, *Hazrat Maulvi Nooruddeen Khalifatul Masih I* (UK: Islam International Publications, 2006), 157, 170, 200-201; Zirvi, *Welcome to Ahmadiyyat The True Islam*, 346.

²² Mahmud Ahmed, *Khilafat-e Rashidah*, 80.

²³ A. Aftab Bismil, *Souvenir Presented by Ahmadiyya Movement in Islam, New York Jamaat, Ahmadiyya Muslim Centenary 1889-1989* (New York, 1989), 9-10. Ahmedî hilafet sistemi, birinci halife dönemi ve sonraki halifeler dönemi olarak ikiye ayrılmaktadır. İlk halifenin Gulâmî soya dâhil olmaması, Kadiyânî Ahmedîlerin hilafeti soya tahsis etmedikleri iddiasının en temel dayanağını oluşturmaktadır. Ancak hilafet müessesesi Halife Beşiruddin Mahmud Ahmed tarafından kurumsallaştırılmış ve sistemleştirilmiştir. Bu yönüyle, I. Halife Mevlâna Hekim Nureddin dönemi diğer halife dönemlerinden, neredeyse her yönüyle oldukça farklıdır. Nitekim Hekim Nureddin'in sadece altı sene süren hilafetinde, cemaat müntesipleri büyük bir çoğunlukla Kadiyan ve civarında yaşayan kişilerden oluşmaktaydı. Halifenin etrafındakilerin yine büyük bir kısmı Mirza Gulam Ahmed'in hayatına şahitlik etmiş insanlardı. Nitekim o dönem için ciddi manada bir düzene ve halifeye ihtiyaç yoktu. Buna binaen Mirza Gulam Ahmed de, kendisinden sonraki yönetim işini "Sadr-ı Encümen-i Ahmediyye" adlı

Hekim Nureddin'in halife seçilmesinde Mirza Gulam Ahmed'in bizzat onu işaret etmesi, iki büyük oğlunun kendi dini iddialarını kabul etmemesi, Mirza Beşiruddin Mahmud Ahmed'in 19 yaşında olması ve cemaatin altı yıl sonra ayrılmasına neden olacak olan (Lahori Ahmediler) Muhammed Ali ve Hoca Kemaleddin'in tesirleri gibi çoklu değişkenler söz konusu olmuştur.²⁴ Nitekim cemaatin önde gelen isimlerinden olan bu iki isim, hilafeti doğrudan ilahi bir oluşum değil, sufi geleneğe yakın bir anlayış çerçevesinde değerlendirmişlerdir. Başta kendileri olmak üzere herkesin hilafet üzerinde hak talebinde bulunabileceğini savunarak hilafetin salt Mirza Gulam Ahmed'in soyuna tahsis edilmesini önlemeye çalışmışlardır.²⁵

1914 yılında I. Halife Mevlâna Hekim Nureddin'in vefat etmesiyle birlikte, halife seçimlerinde soy bağı neredeyse bir daha çıkmayacak derecede cemaatin gündemine girmiştir. Zira cemaat içerisinde bazı kişilerin bu duruma tepkileri söz konusu olsa da bu durumu bir şekilde garanti altına almak için hilafet seçiminde etkin konumda olan "Sadr-i Encümen" ve "Meclis-i Ansarullah" gibi kurumların başkanlıkları Miza Gulam Ahmed'in ailesi -kendisine nispetle "Gulâmi" olarak isimlendirilen aile- içerisinde seçilmiştir.²⁶

kuruma devretmiş olmalıdır. Ancak Mahmud Ahmed'in halife seçilmesiyle cemaat tümüyle hilafet otoritesi altında yönetilmeye başlamıştır. Nitekim günümüzde Sadr-Encümen-i Ahmediye'nin yetki alanı daraltılarak yetkilerinin büyük çoğunluğu Ahmedi Hilafeti'ne devredilmiştir. Bkz. Yohanan Friedmann, *Prophecy Continuous: Aspects of Ahmedi Religious Thought and Its Medieval Background* (New Delhi: Oxford University Press, 2003), 18-19, 32-35.

²⁴ Khan, *Hazrat Maulvi Nooruddeen Khalifatu'l Masih I*, 163-64; Mirza Gulam Ahmad, *Vasiyet*, 27; Friedmann, *Prophecy Continuous*, 13; Khan, *From Sufism to Ahmadiyya*, 71-72; Spencer Lavan, *The Ahmadiyya Movement: A History and Perspective* (New Delhi: Manohar Book Service, 1974), 99; Valentine, *Islam and the Ahmadiyya Jama'at, History, Belief, Practice*, 56; Zirvi, *Welcome to Ahmadiyyat The True Islam*, 229-30; Abdulhadi, *Basics of Religious Education*, 236; Küçüköner, "Mirza Gulam Ahmed", 330-31.

²⁵ Khan, *Hazrat Maulvi Nooruddeen Khalifatu'l Masih I*, 163-64; Friedmann, *Prophecy Continuous*, 13; Khan, *From Sufism to Ahmadiyya*, 71-72; Spencer Lavan, *The Ahmadiyya Movement: A History and Perspective* (New Delhi: Manohar Book Service, 1974), 99; Valentine, *Islam and the Ahmadiyya Jama'at, History, Belief, Practice*, 56; Küçüköner, "Mirza Gulam Ahmed", 330-31.

²⁶ Khan, *Hazrat Maulvi Nooruddeen Khalifatu'l Masih I*, 163-64; Friedmann, *Prophecy Continuous*, 32-35; Khan, *From Sufism to Ahmadiyya*, 71-72. I. Halife Mevlâna Hekim Nureddin'den sonraki halifelere bakıldığında bu durum rahatlıkla müşahade edilebilecektir. Nitekim II. Halife Mirza Beşiruddin Mahmud Ahmed'in, Sadr Encümen'in başkanlığını, III. Halife Mirza Nasir Ahmed'in de yine Sadr Encümen'in başkanlığını, IV. Halife Mirza Tahir Ahmed'in Meclis-i Ansarullah'ın başkanlığını, V. Halife Mirza Mesrur Ahmed'in ise yine Sadr-i Encümen'in başkanlığını yaptığı tespit edilmiştir. Konu hak. bkz. Khan, *Hazrat Maulvi Nooruddeen Khalifatu'l Masih I*, 160-61; Khan, *From Sufism to Ahmadiyya*, 74; "Life Sketch and Services of Hadrat Mirza Masroor Ahmad – Khalifatul

Mirza Gulam Ahmed'in soyuna hilafeti tahsis eden anlayış, süreç içerisinde, Mirza Gulam Ahmed'in soy bağında da ona birinci derece yakınlığı ön plana çıkarmıştır. Bu son yaklaşımın benimsenmesinde ikinci halife olan Mirza Gulam Ahmed'in oğlu Mirza Beşiruddin Mahmud Ahmed'in kendi ailesini oldukça ön plana çıkararak bir tavır benimsemesi etkili olmuştur.²⁷ Nitekim II. Halife Mirza Beşiruddin Mahmud Ahmed, aralıklarla yedi evlilik yapmasının nedenini de,²⁸ Vadedilen Mesih'in soyunu korumak olarak açıklamıştır.²⁹ Mirza Beşiruddin Mahmud Ahmed'in, Mirza Gulam Ahmed'in soyunu ve özellikle de kendi birinci derece aile bağını öne çıkararak bu yaklaşımı – ki kendisine nispetle “Beşiri” olarak isimlendirilen aile - daha sonra iki oğlunun peş peşe halife seçilmesine imkân sağlamıştır.

Mirza Beşiruddin Mahmud Ahmed'in halife seçilen ikinci oğlu olan Mirza Tahir Ahmed'den sonra ise bu yaklaşımda zorunlu bir değişiklik gündeme gelmiştir. Zira Mirza Tahir Ahmed'in erkek çocuğu olmamış ve babasının aksine, İngiltere'de, diasporada yaşamasının da etkisiyle başka evlilik yapmayı tercih etmemiştir.³⁰

MasihV”, erişim 07 Nisan 2017, <https://www.alislam.org/library/articles/khalifatul-masih5.pdf>.

²⁷ Adamson, *A Man of God*, 20.

²⁸ Adamson, *A Man of God*, 16, 19-20. İlginçtir ki, Mirza Beşiruddin Mahmud Ahmed'in farklı dönemlerde toplamda yedi evlilik yapması, cemaatin Türkiye'de yayım yapan resmi Türkçe sitesinde yer almamaktadır. Hatta çocuklarının sayısı, İngilizce bir kaynakta yirmi bir olarak geçerken, Türkçe kaynakta dokuz olarak verilmiştir. Ayrıca çocuklarının isimlerinin yanında, sonradan hangi halife oldukları ve annelerinin isimleri belirtilmişken, Mahmud Ahmed'in kendi çocuğu olan ve dördüncü sırada halifelik görevini yerine getiren Tahir Ahmed'in ismi yazılmamıştır. Kuvvetle muhtemel ki, Tahir Ahmed'in annesi Meryem Begüm, Mahmud Ahmed'in üçüncü eşi olduğu için bu bilgi ihmal edilmiştir. Bu bilgi, Tahir Ahmed'in hayatından bahsedilen başka bir sayfada verilmiştir. Bu şekilde verilen bilgi sıralamasına bakıldığında, Mahmud Ahmed'in birden fazla evlilik yapmasının Batı'da oldukça modern bir görüntü çizen bu topluluğun, “modern prototip” görüntüsüne uymadığı düşüncesiyle ihmal edildiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Bkz. “Hazret Mirza Beşiruddin Mahmud Ahmed'in (ra) Hayatı (Muslih Mevud)”, erişim 07 Nisan 2017, <http://www.ahmediye.org/kisiler/mirza-besiruddin-mahmud-ahmed/917-hazret-mirza-beirueddin-mahmud-ahmedin-radiyallahu-anhue-hayat-muslih-mevud.html>; “Mirza Tahir Ahmad”, erişim 07 Nisan 2017, <http://www.ahmediye.org/kisiler/mirza-tahir-ahmed.html>; Mirza Beşiruddin Mahmud Ahmed, Minhacü't-Talibin, çev. Syeed Ateeq Ahmad (UK: Islam International Publications, 2014), 9; Adamson, *A Man of God*, 16, 19-20; Mirza Tahir Ahmad, *Islam's Response to Contemporary Issues* (Tilford: Islam International Publications, 2007), 96-98; “Life Sketch and Services of Hadrat Mirza Masroor Ahmad – Khalifatul MasihV”.

²⁹ Adamson, *A Man of God*, 20.

³⁰ Ahmediler, Pakistan'da maruz kaldıkları muhalefet neticesinde İngiltere'ye ve diğer Batı ülkelerine sistemli bir şekilde göç etmeye başlamışlardır. Özellikle Pakistan'da karşı karşıya kaldıkları problemler, Batı'da insan hakkı ihlallerine

Böylelikle, hilafette “Gulâmî aile” hâkimiyeti devam ederken, “Beşîrî aile”³¹ hâkimiyeti sona ermiştir.

Mirza Tahir Ahmed’in bu yaklaşımıyla birlikte hilafet silsilesinde, soy bağı ön plana çıkararak sistem devam ederken, aynı soy içerisindeki aile bağının değişebileceğine dair yeni bir teamül devreye girmiştir.³² Zira kendisinden sonraki halife olan Mirza Mesrur Ahmed, Mirza Gulam Ahmed’in en küçük erkek çocuğunun oğlu olup Beşîrî aileden gelmemiştir.³³

Mirza Gulam Ahmed’in soyundan gelen halifelerin, Mirza Gulam Ahmed’in karizmasına bağlı olarak kendi soylarına atfettikleri önem, genel olarak diğer Ahmedîler tarafından da benimsenmiştir. Zira bir halifenin Mirza Gulam Ahmed’in torunu olması, onlar açısından ön plana çıkarılması gereken bir “değer” olarak tasavvur edilmiştir.³⁴ Ancak hilafette salt Gulâmî soyu ön plana çıkararak bu yaklaşıma cemaat içerisinde olumsuz tepkiler de söz konusu olmuştur. Bu minvalde cemaat içerisinde, özellikle II. Halife Mirza Beşîruddin Mahmud Ahmed döneminin ortalarından itibaren hilafet için salt Mirza Gulam Ahmed’in ailesinin isminin geçmesinden ve diğer cemaat mensuplarının bu haktan mahrum kalmasına yönelik eleştirilerden dolayı dönem dönem çeşitli ayrılıklar yaşanmıştır.³⁵ Cemaat içerisinde yaşanan bu ayrılıkların büyük çoğunluğunun ortak noktası ise Mirza Gulam Ahmed’in aslî figür olarak kabul edilmesi; lakin hilafette soya yönelik bir kutsiyetin reddedilip soy bağı

maruz kalan dini topluluk kategorisinde değerlendirilmelerine ve zorlanmadan siyasi iltica hakkı elde etmelerine neden olmuştur. Bu durum da Batı yaşam tarzına uygun “diaspora Ahmediliği” olarak adlandırabileceğimiz yeni bir din söylemi geliştirmelerine neden olmuştur. Konu hak. bkz. İftikhar H. Malik, “Religious Minorities in Pakistan” (UK: Minortiy Rights Group International Report, 2002), 3-6, 11-13, 17-19.

³¹ Beşîrî soyla ifade edilen Mirza Beşîruddin Mahmud Ahmed’den devam eden soy kastedilmektedir.

³² Adamson, *A Man of God*, 20.

³³ Mirza Mesrur Ahmed’in selefi iki halifeden farkı, Mirza Beşîruddin Mahmud Ahmed’in torunu olmamasıdır. Önceki iki halife doğrudan Beşîrî soydan gelirken Mesrur Ahmed, Beşîruddin Mahmud Ahmed’in en küçük kardeşi, yani Mirza Gulam Ahmed’in en küçük oğlu Mirza Şerif Ahmed’in torunudur. Bu bağlamda o, doğrudan Beşîrî soydan değildir. Bkz. Khan, *From Sufism to Ahmadiyya*, 162-66.

³⁴ Mirza Gulam Ahmad, *A Misconception Removed*, giriş iv.

³⁵ Lahorî Ahmedîlerin ayrılık sebeplerinin arkasında da bu hususun belirleyici unsurlardan biri olduğunu söylemek mümkündür. Ancak erken dönemde Mirza Beşîruddin Mahmud Ahmed’in halife seçilmesiyle verasete dayalı bir hilafet pratiğinin daha sadece ilk nüveleri söz konusu olduğu ve bu seçimin hemen akabinde bir ayrılık yaşandığı için Lahorî Ahmedîler bu kategoride değerlendirilmemiştir. Zira verasete dayalı hilafet tasavvuru ikinci halife dönemiyle birlikte cemaat içerisinde güçlü bir şekilde yerleşmeye başlamıştır.

bulunmayanların da bu hakka sahip olmasının savunulması şeklindedir.³⁶

Mirza Gulam Ahmed'in soyuna atfedilen karizmanın ortaya çıkardığı bir diğer problem ise Gulâmî soya mensup başka aile üyelerinin de Gulâmî soya dâhil olmanın verdiği güçle hilafet talebinde bulunmalarıdır. Bu yaklaşım da Ahmediler arasında çeşitli ayrılıklara sebep olmuştur.

2.1. Gulâmî Aile İçerisinden Hilafette Hak İddiası

Günümüzde Ahmediliğin hilafet merkezli bir görünüm arz etmesinde, hilafetin Mirza Gulam Ahmed'in soyuna tahsis edilmiş bir yapıya dönüşmesinin etkisi oldukça fazladır. Ancak Mirza Gulam Ahmed'in ve soyunun otorite figürü üzerinden inşa edilen bu müessese, halife seçilemeyen birinci derece Gulâmî aile üyelerinin de hilafette hak talep etmelerine neden olmuştur. Bu durumun en dikkat çekici örneği ise II. Halife Mirza Beşiruddin Mahmud Ahmed'in vefatını takiben üçüncü halife seçiminde söz konusu olmuştur. Hilafet Yüksek Seçim Kurulu³⁷ tarafından hilafet makamına, babasının hastalığı döneminde namazları kıldıran ve cemaat yönetiminde aktif olarak yer alan Mirza Beşiruddin Mahmud Ahmed'in büyük oğlu Mirza Nasir Ahmed (1909-1982) seçilmiştir.³⁸ Mirza Nasir Ahmed'in seçilmesinin hemen akabinde ise Mirza Beşiruddin Mahmud Ahmed'in küçük oğullarından olan Mirza Rafi

³⁶ Bu bölümler, oldukça güçlü ve cemaati bir arada tutabilecek bir otoriteye sahip II. Halife Mirza Beşiruddin Mahmud Ahmed'in vefatının akabinde yaşanmaya başlamıştır.

³⁷ Mirza Beşiruddin Mahmud Ahmed, bir halifenin vefat ettikten sonra Ahmedilerin belirsizlik yaşamaması ve hilafet müessesesinin cemaat üzerindeki yegâne otoritesini artırabilmek için "Hilafet Yüksek Seçim Kurulu" isimli bir kurum ihdas etmiştir. Bu müessesenin, halifenin hayatta olduğu süre içerisinde bir fonksiyonu söz konusu değildir. Bu kurum, halifenin vefatıyla birlikte çalışmaya başlamakta ve dünyanın pek çok farklı yerindeki halife seçiminde oy kullanma yetkisi olan Ahmedî'yi, halife seçimi için merkeze davet etmekte ve böylelikle halife seçimi gerçekleştirilmektedir. Konu hak. detaylı bilgi için bkz. Halide Rumeysa Küçüköner, *Mirza Beşiruddin Mahmud Ahmed ve Ahmediye Cemaati'ndeki Yeri* (Yüksek Lisans Tezi, Dicle Üniversitesi, 2011), 80.

³⁸ Bu seçimde Mirza Nasir Ahmed'in büyük erkek çocuk olarak babasının hastalığı döneminde cemaat yönetiminde aktif rol alması etkili olmuş olmalıdır. Hatta daha Mirza Beşiruddin Mahmud Ahmed hayattayken bazı cemaat üyeleri özellikle de I. Halife Mevlâna Hekim Nureddin'in çocukları, Mirza Nasir Ahmed'in halife gibi davrandığını ve bu durumdan rahatsızlık duyduklarını ifade etmişlerdir. Bkz. Khan, *From Sufism to Ahmadiyya*, 158-60.

Ahmed de (1927-2004), Gulâmî ve Beşîrî soya dâhil olduğunu belirterek hilafet talebinde bulunmuştur.³⁹

Halife olma talebinin reddedilmesi üzerine Mirza Rafi Ahmed, bir süre sonra Allah tarafından Mirza Gulam Ahmed'in hicri onbeşinci asırdaki vekili, müceddidi olarak seçildiği iddiasında bulunmuştur. Hilafet ve akide noktasında farklılaşan Mirza Rafi Ahmed'in düşünceleri Ahmediler tarafından kabul edilmemişse de⁴⁰ en azından o dönem için açık bir ayrılıkçı hareket olarak görülmemiştir. Şayet Rafi Ahmed'in görüşleri Ahmediler tarafından ayrılıkçı bir hareket olarak görülmüş olsaydı, Ahmedî teamülleri açısından bu fikirlerin Ahmedilik içerisinde barınması mümkün olmazdı. Oysa bu kişi cemaatten çıkarılmamış ve vefat edene dek Rabvah'da⁴¹ hilafet kurumunun merkezinde yaşamaya devam etmiş⁴² ve Ahmedilerin kutsal mezarlığı kabul edilen Behişt-i Makbera'ya gömülmesine müsaade edilmiştir.⁴³ Ancak şunu da belirtmek gerekir ki, Rafi Ahmed'in hareketten çıkarılmamasının ardında şüphesiz Rafi Ahmed'in Mirza Beşiruddin Mahmud Ahmed'in oğlu olmasının ve Gulâmî ve Beşîrî soya dâhil olmasının etkisi oldukça büyüktür. Çünkü halifeye karşı daha basit bir muhalefette bile hareketten çıkarılma yaygın bir davranışken,⁴⁴ bu kişinin hareketten

³⁹ Ghulam Ahmad, "Biography of Ayub-Ahmadiyyat Hazrat Mirza Rafi Ahmad", erişim 04 Kasım 2021, <http://greenahmadiyyat.org/Green%20Ahmadiyyat%20English%20Section.htm>. Mirza Rafi Ahmed, Mirza Nasir Ahmed'in üvey kardeşidir. Anneleri ayrıdır. Bkz. "Who is Mirza Rafi Ahmad?", erişim 14 Aralık 2021, <https://ahmadiyyafactcheckblog.com/2021/10/20/who-is-mirza-rafi-ahmad/>.

⁴⁰ Rafi Ahmed, abisi Mirza Nasir Ahmed'in, kendi fikirlerine inanmaması üzerine de, Mirza Nasir Ahmed'in Mirza Gulam Ahmed'in öğretilerini dejenere ettiğini ve artık bu yüzyılda müceddid gelmeyeceğine inandığını iddia etmiştir. Konu hak. bkz. Ghulam Ahmad, "Biography of Ayub-Ahmadiyyat Hazrat Mirza Rafi Ahmad", erişim 04 Kasım 2021.

⁴¹ Rabvah, 1947 yılında gerçekleşen Hindistan-Pakistan ayrımı sonrası, II. Halife Mirza Beşiruddin Mahmud Ahmed tarafından diğer Müslümanlardan bağımsız şekilde yaşayabilmeleri için inşa edilmiş bir şehirdir. Şehrin ismi Mü'minin sûresi 50. ayette Hz. Meryem ile Hz. İsa'ya Allah tarafından verilmiş bir sığınak anlamında geçen "rabvatin" kelimesine öykünülerek verilmiştir. Şehir hak. detaylı bilgi için bkz. Küçüköner, "Mirza Gulam Ahmed", 414-16.

⁴² Ghulam Ahmad, "Biography of Ayub-Ahmadiyyat Hazrat Mirza Rafi Ahmad", erişim 04 Kasım 2021.

⁴³ Nitekim Rafi Ahmed'in Rabvah'da bulunan Behişt-i Makbera'ya gömülmesine müsaade edilmesini de, cemaat içerisinde Mirza Gulam Ahmed'e gösterilen ihtiramdan ve Mirza Gulam Ahmed'in Behişt-i Makbera'ya gömülme, kendi ailesi için bir hak olarak görmesinden kaynaklanmasıyla ilişkilendirmek mümkündür. Konu hak. bkz. Mirza Gulam Ahmad, *Vasiyet*, 38.

⁴⁴ Zafrullah Domun, "I am to You A Sincere Counselor", erişim 05 Aralık 2021. <http://www.jaam-international.org/eng/dec/newdec.htm>.

uzaklaştırılmaması, Mirza Gulam Ahmed'in soyuna dâhil olmasından ve bu soya atfedilen önemden kaynaklandığını düşündürmektedir.⁴⁵ Diğer bir ihtimal de, cemaatten çıkarılması durumunda aile karizmasına bağlı olarak güçlü bir ayrılıkçı grup oluşturmasının önüne geçilmesinin amaçlanmasıdır.

Ahmedilerin söz konusu tutumunu göz önüne aldığımızda Mirza Rafi Ahmed'in o dönemki faaliyetlerini tam bir bölünme ya da ayrılıkçı bir oluşum olarak görmek güçtür.⁴⁶ Ancak onun ardından ona nispet ettirilen "Sar-sabz-Ahmediyyet" –Yeşil Ahmediyet-, "Eyyüp Ahmediyyet"⁴⁷ adlı bir hareketten bahsedilmektedir. İsmi ve inançlarıyla ilgili oldukça az bilgi elde edilebilen bu hareketin Rafi Ahmed'e teveccühte bulunan taraftarlarınca meydana getirildiği düşünülmektedir.⁴⁸ Bu hareketin müntesipleri kendilerine ulaşan

⁴⁴ Cemaatten çıkarılan bir kişinin verdiği bilgiler hak. bkz. Zafrullah Domun, "I am to You A Sincere Counselor".

⁴⁵ Nitekim bu konuyla ilgili örnek olarak Mirza Gulam Ahmed'in muhalifleri tarafından en fazla eleştiri almasına neden olan kendisine biat etmeyen iki oğlunu vermek mümkündür. Nitekim Ahmedî kaynaklarda, bu çocuklar için olumsuz ifadeler kullanmak yerine, tersine Mirza Gulam Ahmed döneminde olmasa da Mirza Beşiruddin Mahmud Ahmed döneminde biat ettikleri şeklinde bilgiler yer almaktadır. Muhtemelen bu yaklaşımın sebebi, Gulâmi soya dâhil kişileri toplum önünde olumsuz bir imajla çizmemek ve Mirza Gulam Ahmed'i, daha oğullarının bile kendisine inanmaktan imtina ettiği bir figür olarak göstermemeyi istemelerinden kaynaklanmış olmalıdır. Konu hak. bkz. Zirvi, *Welcome to Ahmadiyyat The True Islam*, 229-30.

⁴⁶ Konu hakkında Green Ahmadiyyat'ın internet sitesinin tanıtım kısmına bkz. "Green Ahmadiyyat", erişim 11 Kasım 2021, <http://greenahmadiyyat.org/Green%20Ahmadiyyat%20English%20Section.htm>

⁴⁷ Bu hareketin isminin neden "Yeşil Ahmediyet" ve "Eyyüp Ahmediyyet" olarak adlandırıldığına dair kesin bir bilgiye ulaşılamasa da Mirza Gulam Ahmed'in kendi dinî iddialarını ilk olarak vadedilen bir çocuk fikri üzerinden açıklaması ve o dönemde bu iddiasına dair fikirlerin yeşil kağıtlara basılmış olması ve basılan bu kağıtların *Sabz İshthihar* -yeşil büroşür- ismiyle cemaatin önem verilen eserleri arasında sayılmasından kaynaklanmış olabilir. "Eyyüp" mahlası ise Mirza Rafi Ahmed'e taraftarlarınca verilen bir mahlastır. Onun hilafet talebine karşılık cemaat içerisinde dışlanmasından dolayı maruz kaldığı sıkıntılara binaen kullanılan bir isimdir. Konu hak. bkz. "An Important Clarification About Sabz Ishtihar (Green Announcement)", erişim 14 Aralık 2021, <https://www.alislam.org/articles/important-clarification-sabz-ishtihar-green-announcement/>. Bu site Ahmedilerin resmi internet sitesi olup içerisinde, neredeyse Ahmediler tarafından yazılan bütün eserlerin bulunduğu online bir kütüphane yer almaktadır.

⁴⁸ Bu bilgi tarafımızdan ortaya konulmuştur. Bu hareket, sayılarının on binlerce olduğunu belirtmektedir. Ancak bu sayı ana bünyenin günümüzdeki sayısı dikkate alındığında bile neredeyse imkânsızdır. Zira genel olarak ana bünyeden teolojik anlamda ayrılmış grupların yayılma hızları, ana bünyenin gelişim hızına göre çok daha yavaş gerçekleştiği bilinen vaki'dir. Konu hakkında Green Ahmadiyyat'ın internet sitesinin tanıtım kısmına bkz. "Green Ahmadiyyat". Bu

silsileyi Mirza Gulam Ahmed, Mirza Beşirudddin Mahmud Ahmed ve Mirza Rafi Ahmed olarak tanımlamışlardır. Mirza Rafi Ahmed'e dair bilgiler, o öldükten sonra müntesibi "Gulam Ahmed" adlı şahıstan günümüze ulaşmıştır. Bu şahıs Mirza Rafi Ahmed'den sonra hareketin liderliği bağlamında bir isim zikretmemişse de yakın dönemde kendisini Mirza Beşiruddin Mahmud Ahmed'in ikinci gelişi "Mahmud-u Sani" olarak tanımlayarak bu hareketi devam ettirmiştir.⁴⁹ Nitekim bu grubun sadece Mirza Gulam Ahmed'i merkeze alarak Ahmedî Hilafeti'ne şiddetle karşı çıktığı ve ana bünye Ahmedîliğe mensup kişiler için dönem dönem kendilerine ittiba etmeleri için mektuplar yazdığı tespit edilmiştir.⁵⁰ Hareket çok aktif olmasa da hâlâ web siteleri üzerinden kitlelere ulaşmaktadır.⁵¹

Mirza Rafi Ahmed'in müntesibi Gulam Ahmed'den elde edilen bilgilere göre, Rafi Ahmed, II. Halife Mirza Beşiruddin Mahmud Ahmed'in sağlığında, hareket içerisinde oldukça aktif olarak görev yapmış bir kişidir.⁵² Hatta bu bilgilere göre, Mirza Rafi Ahmed, Halife Mirza Beşiruddin Mahmud Ahmed'in hastalığı döneminde, harekete moral-motivasyon vererek harekete liderlik etmiştir. Babası 1965'te vefat ettikten sonra ise bütün hareket üyelerinin yüzde yetmiş beşinin halife olarak Rafi Ahmed'i arzu ettiği ancak seçimde oy kullanma yetkisi olan Hilafet Yüksek Seçim Kurulu üyelerinin üçüncü halife olarak abisi, Mirza Nasir Ahmed'i seçtiği ifade edilmiştir.⁵³ Ancak Mirza Rafi Ahmed'in hilafet talebinde bulunmasına rağmen abisine biat ettiği belirtilmiştir.⁵⁴ Halife seçilen

yönüyle de, Mirza Rafi Ahmed'i önder/lider olarak kabul eden bu hareketi tam, açık bir "ayrılıkçı hareket" olarak tanımlamak güçtür. Konu hakkında internet sitelerinin tanıtım kısmına bkz. "Green Ahmediyyat".

⁴⁹ Ghulam Ahmad, "Currently Needed Reforms & Important Explanations", erişim 04 Aralık 2021.

⁵⁰ Ghulam Ahmad, "Currently Needed Reforms & Important Explanations", erişim 04 Aralık 2021.

⁵¹ Elde edilen bu bilgiler, daha çok Ghulam Ahmad'in Mirza Rafi Ahmed'le yazışmalarına dayanmaktadır.

⁵² Huddamu'l-Ahmediyye başkanlığı gibi cemaat içerisindeki en üst düzey görevlerde bulunmuştur. Ayrıca Keşmir'de Ahmedilerden oluşan milis gücünü ifade eden Furkan kuvvetlerinde Hindulara karşı savaşmıştır. Konu hak. bkz. Ghulam Ahmad, "Biography of Ayub-Ahmediyyat Hazrat Mirza Rafi Ahmad", erişim 04 Kasım 2021.

⁵³ Ghulam Ahmad, "Biography of Ayub-Ahmediyyat Hazrat Mirza Rafi Ahmad", erişim 04 Kasım 2021. Mirza Nasir Ahmed'in halife seçilmesinde babası Mirza Beşiruddin Mahmud Ahmed'in onu işaret etmesinin etkisi olduğu ve babasının sağlığında da cemaat işlerinde oldukça aktif yer almasından kaynaklandığı düşünülmektedir. Bkz. Khan, *From Sufism to Ahmediyya*, 158-60.

⁵⁴ Ghulam Ahmad, "Biography of Ayub-Ahmediyyat Hazrat Mirza Rafi Ahmad", s. 3-8. Bu duruma cemaat mensuplarının Mirza Rafi Ahmed'le ilgili gördüğünü iddia ettikleri onlarca rüya da delil olarak sunulmuştur. Bkz. Ghulam Ahmad,

abisi Mirza Nasir Ahmed'e biat etmesinin nedeni açıklanırken de hilafetin dini ve yönetim işi olmak üzere ikiye ayrıldığına inandığından bahsedilmiş ve onun kendisine Allah tarafından manevi hilafet verildiğine inandığı ve abisine verilen hilafeti ise sadece yönetim işiyle ilgili bir hilafet olarak tasavvur ettiğinden dolayı kabul ettiği ifade edilmiştir.⁵⁵

1966 yılında ise Mirza Rafi Ahmed'in Allah tarafından Mirza Gulam Ahmed'in hicri onbeşinci asırdaki vekili, müceddidi olarak seçildiği iddiasında bulunduğu ve bu iddiasında kendisini Mirza Gulam Ahmed'in ve Mirza Beşiruddin Mahmud Ahmed'in ikinci gelişleri olarak değerlendirdiği ve kendisine uymanın zorunlu olduğunu belirttiği ileri sürülmüştür.⁵⁶ Rafi Ahmed'in bu görüşlerini açıklamasını takiben ise⁵⁷ IV. Halife Mirza Nasir Ahmed'in, kendisini hareket içerisindeki üst düzey görevlerinden azlettiği, hareket programlarına katılmasını ve hareket müntesiplerinin onunla dolaylı veya doğrudan ilişki kurmalarını yasakladığı ve etrafında oldukça az kişi kaldığı ifade edilmiştir.⁵⁸ Lakin Mirza Rafi Ahmed'in bu yasaklamalardan sonra da, muhalif düşüncelerini açıklamaya devam ettiği kaynaklarda yer almıştır. Özellikle de 1982 yılında, III. Halife Mirza Nasir Ahmed'in vefat etmesiyle gerçekleşen hilafet seçimlerine oldukça tepki gösterdiği ve Hilafet Yüksek Seçim Kurulu'nun sadece üçüncü halifeyi seçmek için kurulduğunu, dördüncü halife seçimlerinde kurulun halife seçmesinin doğru olmadığını, *istihlaf* ayeti⁵⁹ uyarınca, bütün Ahmedilerin seçimlere katılımlarının

"Biography of Ayub-Ahmadiyyat Hazrat Mirza Rafi Ahmad", erişim 04 Kasım 2021.

⁵⁵ Ghulam Ahmad, "Biography of Ayub-Ahmadiyyat Hazrat Mirza Rafi Ahmad", erişim 04 Kasım 2021.

⁵⁶ "Requirements of Mujaddid Imam-uz-Zaman", erişim 08 Mayıs 2021, <http://greenahmadiyyat.org/English%20Documents/Requirements%20of%20Mujaddid%20Imam%20uz%20Zaman.pdf>. Dedesi Mirza Gulam Ahmed'le benzer iddialarda bulunarak kendisini Hz. İsa ile, Ramachandra gibi Hindu din büyükleriyle ilişkilendirerek, aralarında benzerlikler olduğunu iddia etmiştir. "Resemblance of Hadhrat Mirza Rafi Ahmad with Hadhrat Isa", erişim 08 Ekim 2021, <http://greenahmadiyyat.org/English%20Documents/Resemblance%20with%20Hadhrat%20Isa.pdf>.

⁵⁷ Ghulam Ahmad, "Biography of Ayub-Ahmadiyyat Hazrat Mirza Rafi Ahmad", 16; "Requirements of Mujaddid Imam-uz-Zaman", 1-4.

⁵⁸ Ghulam Ahmad, "Biography of Ayub-Ahmadiyyat Hazrat Mirza Rafi Ahmad", erişim 04 Kasım 2021; "Requirements of Mujaddid Imam-uz-Zaman", 1-4.

⁵⁹ "Allah, içinizden, iman edip de salih ameller işleyenlere, kendilerinden önce geçenleri egemen kıldığı gibi onları da yeryüzünde mutlaka egemen kılacağına, onlar için hoşnut ve razı olduğu dinlerini iyice yerleştireceğine, yaşadıkları korkularının ardından kendilerini mutlaka emniyete kavuşturacağına dair vaadde bulunmuştur. Onlar bana kulluk eder ve bana hiçbir şeyi ortak

sağlanması gerektiğini savunduğu ve halife seçiminden sonra da şiddetli tepkisini devam ettirdiği iddia edilmiştir. Bu ifadeler bağlamında da Mirza Rafi Ahmed'in herhangi bir açık hilafet talebinde bulunmadığı; ancak kendisinin de Gulâmî soya dâhil olduğunu belirterek, üzeri kapalı da olsa bir hilafet talebinde bulunduğu ve hilafet seçimlerine gösterdiği tepki dikkate alındığında ise hilafet talebini abisinden sonraya ertelediği anlaşılmıştır.⁶⁰

Mirza Rafi Ahmed'in Gulâmî soya dâhil olmasından aldığı güçle, hilafet talebinde bulunması ve akabinde çeşitli ilahi görevlendirmelere matuf olduğunu ifade etmesinden çıkarılabilecek en temel sonuç şudur: Hilafetin verasete dönüşmesi, kutsal addedilen soyda bulunan birinci derece aile üyelerinden en azından birinin de hilafeti kendisi için bir hak olarak görmesine neden olmuştur. Ayrıca Gulâmî soya atfedileden kutsiyet; Gulâmî aileden gelenlerin, Mirza Gulam Ahmed'e olan yakınlıklarını ve konumlarını hareket içerisinde bir üstünlük vesilesi olarak düşünmelerine de öncülük etmiştir. Nitekim Ahmedilerin, İslam-dışı azınlık ilan edilme sürecine götüren 1974 yılındaki dava kayıtlarında, Ahmedilikten ayrılan pek çok kişinin, Mirza Gulam Ahmed'in soyundan gelen kişilerin, diğer hareket üyeleri üzerinde bir baskı ve despotik rejim oluşturduklarına dair eleştirilerde buldukları şekilde bilgiler yer almıştır.⁶¹

koşmazlar. Artık bundan sonra kimler inkâr ederse, işte onlar fasıkların ta kendileridir.” (Nur 24/55).

⁶⁰ “Resemblance of Hadhrat Mirza Rafi Ahmad with Hadhrat Isa”, 9; Ghulam Ahmad, “Biography of Ayub-Ahmadiyyat Hazrat Mirza Rafi Ahmad”, erişim 04 Kasım 2021. Mirza Rafi Ahmed'in, halife seçiminde yapıldığını iddia ettiği hatalar ve hilafet seçim kurulu üyelerinin, bu kurula hatalı bir şekilde seçildiklerine yönelik görüşleri hak. bkz. “Election of Khalifa IV&V Conducted in Violation of the Set Rules”, erişim 11 Eylül 2021, <http://greenahmadiyyat.org/English%20Documents/Wrongful%20Election%20of%20Khalifa%20IV%20-%20V.pdf>. Mirza Rafi Ahmed'in hilafet otoritesine başkaldıran ve Mirza Gulam Ahmed'in görüşleri üzerinde ciddi tasarrufta bulunan bu tavırlarıyla ilgili değerlendirme yapıldığında, Mirza Rafi Ahmed'in asıl arzusunun hilafet müessesesini elde etmek olduğunu anlamak güç değildir. Nitekim Mirza Gulam Ahmed'den sonraki “müceddid” olduğuna yönelik iddiasını da, stratejik bir tercihle, etrafında bir topluluk oluşturmak ve diğer Ahmedileri yanına çekmek maksatlı dile getirdiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Zira halife seçimi döneminde de ciddi tartışmaların olduğu ve Ahmedilerin belirgin bir kısmının onu desteklediğine dair kaynaklarda bilgiler de söz konusudur. Bkz. Ghulam Ahmad, “Biography of Ayub-Ahmadiyyat Hazrat Mirza Rafi Ahmad”; “Who is Mirza Rafi Ahmad?”.

⁶¹ Sadia Saeed, “Pakistani Nationalism and the State Marginalisation of the Ahmadiyya Community in Pakistan”, *Studies in Ethnicity and Nationalism* 7, sy 3 (Aralık 2007): 144.

2.2. Gulâmî Soydan Olmayanların Hilafette Hak İddiaları

Hilafet eksenli ayrışmalar Gulâmî aile içerisinde verasette hak iddiası boyutunda kalırken diğer taraftan Ahmedîlerin bir kısmı bizatihi hilafetin verasete dönüşmesine ve cemaatin etno-mezhepsel görüntüsüne itiraz etmişlerdir.

Ahmedî hilafet teorisinde, hilafete şura ve seçim yolu ile gelineceği öngörülmesine rağmen pratik öyle gerçekleşmemiş ve “hilafet”, Mirza Gulam Ahmed’in ailesinde bir şekilde verasete dönüşmüştür. Bu tutum coğrafi gelenekle de uyumludur. Nitekim bu yaklaşım sadece Hint alt kıtasına has bir durum da değildir. Farklı coğrafyalarda da yaygın bir şekilde kutsiyet veya karizma atfedilen kimselerin yerlerine kendi soylarından kişilerin geldiği görülmektedir. Bu nedenle olmalıdır ki, Ahmedîler de bunu benimsemiş ve hilafeti görünürde seçim ve şura yoluyla gerçekleştireler de pratikte Mirza Gulam Ahmed’in ailesinde özellikle de oğlu Mirza Beşiruddin Mahmud Ahmed’in soyunda yani “Beşiri” ailede sürdürmüşlerdir. Ancak hilafetin pratikte kutsiyet atfedilen Gulâmî soyda verasete dönüşmesi bütün Ahmedîler tarafından genel kabul görmüş bir anlayış değildir. Bu bağlamda bir kısım Ahmedî, verasete dayanan ve etno-mezhepsel bir görünüm arz eden hilafet otoritesine karşı çıkıp hilafetin gerekli şartlara haiz her Ahmedî’nin hakkı olabileceğini ileri sürmüştür. Onlara göre Mirza Gulam Ahmed, kendisine halife olacaklar için kıstas olarak Allah’a derin bağlılığı “takva”yı belirlemiştir. Nitekim verasete dönüştürülen ve etno-mezhepsel bir görünüm arz eden hilafet sisteminden rahatsızlık duyan bu kişiler halife otoritesini reddedip cematten ayrılarak yeni ayrılıkçı gruplar kurmuşlar veya halife tarafından cemaatten çıkarılmışlardır.

Tespit edilebildiği kadarıyla ana bünye Ahmelik içerisinde halife otoritesine karşı ayrılığa götürecektir ilk muhalefet Mirza Beşiruddin Mahmud Ahmed döneminde Nijerya’daki Ahmedîler arasından gelmiştir. Nitekim “Nijerya, İslam’da Ahmediye Hareketi” ve “Nijerya’nın Envaru’l-İslam Hareketi” adlı Ahmedî grupların ortaya çıkışları bu şekildedir.

2.2.1. Nijerya, İslam’da Ahmediye Hareketi

Tespit edilebildiği kadarıyla verasetle birlikte etno-mezhepsel bir kimliğe dayanan hilafet kurumuna karşı çıkan ve cemaatin yönetim işinde, kendilerinin de hakkı olduğunu düşünerek ana bünye Ahmedîlik’ten ayrılan ilk grup, Nijerya Ahmedîleri arasından oldukça erken dönemde 1935-1937 yılları arasında söz konusu olmuştur. Kaynaklara göre ayrılığın gerekçesi cemaatin liderliği bağlamında namazları kimin kıldıracağı ve cemaatin sahip olduğu malların

yönetimine dairdir. Hatta bu ayrılığa neden olan hususlar yargıya kadar intikâl etmiştir. Ayrılan bu grup dönemin halifesi Mirza Beşiruddin Mahmud Ahmed'in otoritesini reddetmiş ve yeni bir hareket oluşturarak kendisini "Nijerya, İslam'da Ahmedîye Hareketi" olarak adlandırmıştır.⁶² Nijerya cemaati açısından oldukça sarsıcı olan bu ayrılıkçı hareketle birlikte ana bünye Ahmedilik neredeyse tabanını kaybetmiştir.⁶³ Çünkü bu grup Nijerya'da 1916'da başlayan hemen hemen bütün Ahmedî faaliyetleri sahiplenmiş ve tarihçesini de 1916 yılıyla başlatmıştır.⁶⁴ Ancak süreç içerisinde bu yeni harekette bütünlüğünü koruyamamış ve etkin bir ayrılıkçı hareketle karşı karşıya kalmış ve içerisinde "Nijerya'nın Envaru'l-İslam Hareketi" adlı bir başka bir ayrılıkçı Ahmedî grup çıkarmıştır.⁶⁵

2.2.2. Nijerya'nın Envaru'l-İslam Hareketi

1974 yılında Pakistan'daki Ahmedîleri "İslam-dışı azınlık" olarak tanımlayan anayasa değişikliğinin⁶⁶ Nijerya'da da yansıması olmuş ve Nijerya Yüksek İslam Konseyi aldığı bir kararla hac yapmak isteyenlerin Ahmedî olmadıklarına dair bir belge imzalamalarının zorunlu olduğuna yönelik bir düzenleme yapmıştır. Bu düzenleme ise ayrılan grup içerisinde, yeni bir ayrılık yaşanmasına sebep olmuştur.

⁶² "History of Ahmadiyyat in Nigeria Ahmad Olayiwola Jegede" LXXXIV, sy 2 (Aralık 1989): 21-22, 24; Fisher, Humphrey J., *Ahmadiyyah: a Study in Contemporary Islam on the West African Coast* (London, 1963), 109. Yeni grupların Kadiyânî veya Lahorî gruplarının içerisinde ayrıldıklarına dair kesin bilgiler ancak inanç esasları ve takip ettikleri kişiler bağlamında ortaya konulabilmektedir. İşte bu grubun ana bünye Ahmedilik içerisinde sınıflanmasının temel nedeni de 1935 tarihinden önce Mirza Beşiruddin Mahmud Ahmed'in Hilafeti'ni kabul etmelerinden dolayıdır. Zira ana bünye Ahmedîler'den ayrılan bu gruba dair bilgiler, ana bünyenin resmi yayın organı olan *Review of Religions* adlı dergiden elde edilmiştir. Ayrıca Lahorî Ahmedîlerin Nijerya'daki belirgin ve dikkat çekici faaliyetlerinin 1960lar'dan sonra başladığı bilinmekte ve Birleşmiş Milletleri'n Nijerya'daki Ahmedîlerin gruplaşmalarına dair kısa bir raporu söz konusudur. Bütün bu bilgiler dikkate alındığında bu grubun Kadiyânî Ahmedîler içerisinde çıkan bir grup olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Konu hak. bkz. Valentine, *Islam and the Ahmadiyya Jama'at, History, Belief, Practice*, 61; "Nigeria: The Hamadiya Islamiyya (1993-1997)", erişim 14 Aralık 2021, <https://www.refworld.org/docid/3ae6abbd8c.html>.

⁶³ Ana bünye Ahmedî kaynaklara göre cemaat içerisinde etkin olan bu grup ayrıldıktan sonra kalan birkaç Ahmedî'nin beyatı neticesinde faaliyetlerine yeniden başlamışlardır. "History of Ahmadiyyat in Nigeria Ahmad Olayiwola Jegede", 22.

⁶⁴ "History of Ahmadiyyat in Nigeria Ahmad Olayiwola Jegede", 21-22, 24. Ancak Ahmedîlerin Nijerya cemaati içerisinde yaşanan bu büyük ayrılıkta başlangıçta yenik gibi görünen süreç içerisinde ise büyük bir Ahmedî kitleyi yine kendisine bağlamayı başaran ana bünye Ahmedilik olmuştur.

⁶⁵ "History of Ahmadiyyat in Nigeria Ahmad Olayiwola Jegede", 21-22, 24.

⁶⁶ "Constitution (Second Amendment) Act, 1974.", 106, 206 § 1 (1974).

Bu ayrılığın gerekçesinin konjonktürel olarak “Ahmedî” ismini kullanmaktan imtina edenlerin “Nijerya’nın Envaru’l-İslam Hareketi” isimli yeni bir hareket kurmaları olduğu düşünülmektedir.⁶⁷ Nitekim bu yeni hareket varlığını devam ettirebilmek adına kendisini Sünni bir gelenek içerisinde konumlama gayreti içerisinde olmuş ve tespit edilebildiği kadarıyla Mirza Gulam Ahmed merkezli bir din söyleminden vazgeçerek “modernist”, “ılımlı” genel bir “İslami” tebliğ organizasyonuna dönüşmüştür. Bu gruptaki kadar belirgin bir dönüşüm olmasa da benzer bir fikirsel temayül, süreç içerisinde “Nijerya, İslam’da Ahmediye Hareketi” için de söz konusudur.⁶⁸

Ana bünye Ahmedilik’ten gittikçe uzaklaşıp Sünni çizgiye yaklaşan bu iki hareketin inançlarına dair bilgiye ise neredeyse hiç ulaşılabilmiştir. Bu iki grubun inançlarıyla ilgili tek ulaşılabilen veri ise bu grupların ana bünye Ahmedilik gibi barış, dinler arası diyalog, kardeşlik gibi mefhumları oldukça ön plana çıkarmalarıdır.⁶⁹ İnanç yapılarına dair açık bilgilerin bulunmaması ise kendilerini Sünni gelenek içerisinde konumlama gayretlerinden kaynaklanmış olmalıdır.

Belirtilen iki hareketten doğrudan ulaşılabilen grup “Nijerya’nın Envaru’l-İslam Hareketi” adlı zümrenin sosyal medya hesaplarıdır.⁷⁰ “Nijerya, İslam’da Ahmediye Hareketi” adlı gruba dair güncel bilgilere ise başka çeşitli sitelerden ulaşılmıştır.⁷¹ Nitekim Nijerya Ahmedileri’ne dair bir Birleşmiş Milletler raporunda Nijerya’da Kadiyânî ve Lahorî koluna mensup olmayan başka Ahmedî grupların

⁶⁷ “Ahmadiyya Movement in Nigeria”, erişim 12 Aralık 2021, <https://rpl.hds.harvard.edu/faq/ahmadiyya-movement-nigeria>; “History of Ahmadiyyat in Nigeria Ahmad Olayiwola Jegede”, 24. Ahmedilerin Endonezya’daki durumları hak. bkz. Muhammed Haron, “Africa’s Muslim Authorities and Ahmadiis: Curbed Freedoms, Circumvented Legalities”, *The Review of Faith & International Affairs* 16, sy 4 (2018): 60-74.

⁶⁸ “Ahmadiyya Movement in Nigeria”.

⁶⁹ “Anwar-Ul Islam Movement of Nigeria”, erişim 14 Aralık 2021, <https://www.facebook.com/anwarulislam1916/>; Shakirah Adunola, “Centenary Ahmadiyyah Movement launches book”, 21 Nisan 2017, <https://guardian.ng/features/friday-worship/centenary-ahmadiyyah-movement-launches-book/>.

⁷⁰ Aslında bu hareketin önceden var olan internet siteleri kapatılmış, şu an çok aktif olarak kullanmasalar da sadece sosyal medya hesapları üzerinden müntesiplerine ulaşmaktadırlar. Site için bkz. “Anwar-Ul Islam Movement of Nigeria”, erişim 14 Aralık 2021, <https://www.facebook.com/anwarulislam1916/>; “Anwar-Ul Islam Movement of Nigeria”, erişim 14 Aralık 2021, https://twitter.com/Anwarulislam_NG.

⁷¹ “Nigeria: Okunnu Advises Ahmadiyya, Anwarul-Islam Movements To End Legal Battle”, erişim 12 Aralık 2021, <https://allafrica.com/stories/200011270135.html>; “Ahmadiyya Movement in Nigeria”.

olduğundan bahsedilmektedir.⁷² Muhtemeldir ki bahse konu olan bu gruplar Kadiyânî gelenek içerisinde çıkan “Nijerya, İslam’da Ahmedîye Hareketi” ve “Nijerya’nın Envaru’l-İslam Hareketi” adlı zümrelerdir.

Günümüzde bu iki hareket varlıklarını Nijerya’yla sınırlı bir şekilde devam ettirmektedirler. Ancak bu iki grubun yeniden bir araya gelmesine dair fikirler, her iki grup tarafından da dile getirilmektedir.⁷³ Süreç içerisinde bu iki ayrılıkçı grubun birleşmesi olasıdır. Zira her iki grupta ana bünye Ahmedîlik’ten fikirselsel olarak ayrı, Sünnî geleneğe yakın bir görünüm arz etmektedirler.⁷⁴

2.2.3. Hilafet Talebine Karşılık Cemaatten Çıkarılanlar

II. Halife Mirza Beşiruddin Mahmud Ahmed döneminde Nijerya Ahmedîleri arasında yaşanan ayrılıktan sonra üçüncü halife seçimlerinde “soya dâhil olmayan Ahmedîler” tarafından veraset sistemine yönelik şahıs bazında şiddetli eleştiriler söz konusu olmuştur. Nitekim üçüncü halife seçimlerinde, isimleri halife adayı olarak da geçen I. Halife Mevlâna Hekim Nureddin’in iki oğlu, Mirza Nasir Ahmed’i daha babası hayattayken “halife gibi” davranmakla eleştirmişlerdir. Babasının vefatı sonrası seçim sürecinde ise babasının karizması üzerinden hilafeti elde ettiğine yönelik itirazlarda bulunmuşlar bundan dolayı da cemaatten çıkarılmışlardır.⁷⁵ Önceki halifenin çocuklarının cemaatten çıkarılması normal şartlarda oldukça yankı yapması beklenen bir durumken Mirza Gulam Ahmed’in soyunun belirgin şekilde ön plana çıkarıldığı bu gelenekte çok da büyük bir rahatsızlık sebebi olmamıştır. Zira Mevlâna Hekim Nureddin’in diğer oğulları da cemaat tarafından istedikleri karizmayı bulamadıklarından olmalıdır ki cemaatten 1950ler’den önce kendi istekleriyle ayrılmışlardır. Bu yaşananlarla birlikte Mevlâna Hekim Nureddin’in adından başlamak üzere soyuna dair Ahmedî tarihinde bilinçli bir ihmâl etme durumu söz konusu olmaya başlamıştır. Zira Gulâmî soy karizmasını ön plana çıkaran Ahmedî tarihinde Mevlâna Hekim Nureddin’in soyunun akıbetiyle ilgili neredeyse hiçbir bilgi geçmemektedir.⁷⁶

⁷² “Nigeria: The Hamadiya Islamiyya (1993-1997)”.

⁷³ Shakirah Adunola, “Centenary Ahmadiyyah Movement launches book”; “Nigeria: Okunnu Advises Ahmadiyya, Anwarul-Islam Movements To End Legal Battle”; “Anwar-Ul Islam Movement of Nigeria”.

⁷⁴ “Ahmadiyya Movement in Nigeria”; “History of Ahmadiyyat in Nigeria Ahmad Olayiwola Jegede”, 24.

⁷⁵ Khan, *From Sufism to Ahmadiyya*, 158-60.

⁷⁶ Khan, *From Sufism to Ahmadiyya*, 158-60.

2.3. Modern Dönem Ahmedilik'te Ayrışmalar

Bahsedilen ayrılıkçı fikirlerden uzun zaman sonra modern dönem Ahmediliğinde ise durumlar daha sıkıntılı görünmektedir. Zira bu dönemde bireysel ve hareket bazında ayrılıklar çok daha belirgin olarak yaşanmaktadır. Nitekim “diaspora Ahmediliği” olarak adlandırabileceğimiz Batı’da doğan ve büyüyen üçüncü nesil Ahmedilerin diasporanın getirdiği daha seküler dünya algıları bağlamında bireysel olarak halife otoritesini reddetme temayülü göstermeleri Ahmedî Hilafeti’ni önceden olmadığı kadar büyük problemlerle karşı karşıya bırakmaktadır.⁷⁷

Modern dönem olarak adlandırılacak 2000’li yıllarla birlikte Ahmedî tarihinde yeni bir kırılma yaşanmış ve sarsılmaz bir otoriter sistemle hilafeti bir nevi verasetle yöneten Ahmedî halifesinin otoritesinin artık ciddi ciddi sorgulandığı bir döneme girilmiştir. Özellikle cemaatin yayılcı politikası birbirinden bağımsız coğrafyalarda farklı Ahmedî ekollerin ortaya çıkmasına, yerel cemaatlerin güçlenmesine ve bu cemaatler içerisinde, karizmatik kişilerin de hilafette hak talebinde bulunmasına ve Allah’tan vahiy aldıkları iddiasıyla etraflarında belirli zümreler oluşturarak yeni Ahmedî gruplar oluşturmalarına neden olmuştur.⁷⁸

2.3.1. Cemaatü'l-Ahmediyeti'l-Müslimîn

Tespit edilebildiği kadarıyla söz konusu ayrılıkçı hareketlerin ilki Hint okyanusunda yer alan Moruşiş adasında⁷⁹ ortaya çıkmıştır.

⁷⁷ Küçüköner, “Mirza Gulam Ahmed”, 357-58.

⁷⁸ Küçüköner, “Mirza Gulam Ahmed”, 360-61; Munir Ahmad Azim, *The Finality of Prophethood: A Wrong Concept* (yy, 2014). Ancak modern dönem hareketleri oldukça yeni oldukları, kurumsallaşmaları söz konusu olmadığı ve ana bünyeye muhalif olarak çıktıkları için, bu hareketlerin fikirleriyle ilgili sağlıklı bilgi elde etmek neredeyse imkânsızdır. Bu çalışmada, ulaşılabilen bütün kaynaklardan elde edilebilen bilgiler sunulmaya çalışılmıştır.

⁷⁹ Kıta Afrikasının yaklaşık 800 kilometre uzağında, Hint okyanusu üzerinde yer alan ve bir ada topluluğu olan Moruşiş’da Ahmedilerin faaliyette bulunması oldukça dikkat çekicidir. Ancak Moruşiş’da nüfusun yüzde 68’i Hint kökenlilerden oluşmaktadır. Toplam nüfusun yaklaşık yüzde 50’si Hindu inancına mensupken, yüzde 17 civarındaki bir grup da Müslüman’dır. Müslümanların bir bölümünün de Ahmedî olduğunu tahmin edilmektedir. Ancak sayılarıyla ilgili resmi bir veri bulunmamaktadır. Tahir Ahmed’in 1987 tarihinde bu ülkedeki Ahmedî merkezlerine gezi yaptığı bilinmektedir. Tahir Ahmed’in yaptığı bu gezi dikkate alındığında ve adada bir Ahmedî camisi bulunduğu göz önünde bulundurulduğunda, bu ülkede Müslümanların toplam sayısı bağlamında hatırı sayılır bir Ahmedî nüfusunun bulunduğu şeklinde yorum yapmak mümkündür. Bkz. “Khilafat Moves to London”, *Tariq Magazine*, 2004, 25, 46. Moruşiş’a dair resmi rakamlar, CIA’in kendi resmi sitesinden elde

Moruşis, Hint kökenlilerden oluşan bir adadır. Ahmedî mübelliğler buraya oldukça erken dönemde, 1915'te gelerek tebliğ faaliyetlerinde bulunmaya başlamışlardır.⁸⁰ Tebliğ faaliyetleri sonucunda ada halkının hatırı sayılır bir kısmı Ahmediliğe geçmiş; ada yönetiminde hak iddia edebilecek bir nüfusa erişmişlerdir. İşte söz konusu adada 2000'li yılların başında merkezdeki hilafet ile ilgili uygulamalara tepki yükselmiş ve ana bünyeden kopuş yaşanmıştır. Tespit edilebildiği kadarıyla ilk Ahmedî ayrılıkçı hareket Cemaatü'l-Ahmediyyeti'l-Müslimîn'dir. Hareketin tarihçesine bakıldığında, bu hareketin Münir Ahmed Azim ve Zaferullah⁸¹ Domun isimli iki kıdemli Moruşisli Ahmedî'nin önderliğinde ortaya çıktığı görülmektedir.

Hareketin öyküsünü Zaferullah Domun tarafından yazılan bir bilgi notundan elde ettik. Bu bilgi notuna göre, 2000 yılında Moruşis'deki bir Ahmedî mübelliğ,⁸² IV. Halife Tahir Ahmed'e, "Münir Ahmed Azim" ve "Zaferullah Domun" adlı şahısların Allah'tan vahiy aldığı iddiasında bulduklarına ve kendilerinden bağımsız hareket ettiklerine yönelik bir mektup yazmış, bunun üzerine halife Mirza Tahir Ahmed de cemaatin önde gelenlerinden olan bu iki kişiyi cemaatten çıkarmıştır. Bu kişiler halifeden af dilemiş ancak özürleri kabul edilmemiş, Ahmedî camilerine gidip Cuma namazı kılmaları ve diğer Ahmedîlerle sosyal ilişki kurmaları yasaklanmıştır. Bu iki kişi açısından oldukça sıkıntılı geçen bir süreç sonunda, başka Ahmedîler de cemaatten atılan bu kişilerin haksızlığa uğradığını düşünüp bu iki kişinin yanında yer almaya başlamışlardır. Bu kişilerin de katılmasıyla, Münir Ahmed Azim ve Zaferullah Domun, Allah tarafından görevlendirildikleri iddiasıyla, "Cemaatü'l-Ahmediyyeti'l-Müslimîn"⁸³ adlı yeni bir Ahmedî grup kurmuşlardır.⁸⁴ Bu yeni kurulan grubun liderliğini de bu dönemde Münir Ahmed Azim yapmıştır. Ancak süreç içerisinde hareket içerisinde

edilmiştir. Bkz. <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/mp.html>. erişim tarihi 21.03.2017.

⁸⁰ "Khilafat Moves to London", 25, 46.

⁸¹ İsmi orijinali "Zafrullah" şeklinde olsa da Türkçe'deki kullanım esas alınmıştır.

⁸² "Mübelliğ", halife tarafından, cemaatin bir bölgedeki dini faaliyetlerini, halifenin direktifleri çerçevesinde organize etmek için resmi olarak görevlendirilen kişilere denmektedir. Bu kişilerin cemaatin resmi dini eğitim kurumu olan ve dünyanın farklı noktalarında yer alan "Camia Ahmadiyya"da eğitim almaları gereklidir. İngiltere'deki Camia Ahmadiyya hak. bilgi almak için bkz. "Jamia Ahmadiyya United Kingdom An Institute of Theology and Modern Languages", erişim 09 Ekim 2021, <https://www.jamiaahmadiyya.uk/>.

⁸³ İnternette isimleri "Cemaat-i Ahmadiyya el-Muslimin" şeklinde geçmektedir.

⁸⁴ Domun, "I am to You A Sincere Counselor", erişim 05 Aralık 2021. Kaynaklara göre, bu dönemde sayıları yetmiş civarındadır. Ancak kısa süre içerisinde, bu yeni toplulukta, umduklarını bulamayan on ila yirmi kadar kişi yeniden ana bünye Ahmediliğe dönüş yapmıştır.

Zaferullah Domun'un başını çektiği bir grup, hareket liderinin otoriter bir yönetim anlayışı benimsediğini savunmuştur. Bu bağlamda 2007 yılında, Zaferullah Domun, Allah tarafından görevlendirildiği iddiasında bulunarak, kendisini destekleyenlerle birlikte Münir Ahmed Azim'i hareketten uzaklaştırmış ve hareket liderliğini ele geçirmiştir.⁸⁵

Zaferullah Domun'un liderliği ele geçirmesiyle, Cemaatü'l-Ahmediyyeti'l-Müslimîn, ana bünye Ahmedilik'le aynı görüşlere sahip olmuştur. Mirza Gulam Ahmed'i şâri' olmayan, "ümme'ti nebi",⁸⁶ mesih, mehdi ve müceddid olarak kabul etmiştir. Bu hareketin önemli özelliği ana bünye Ahmedilik'le paralel olarak Mirza Gulam Ahmed figürünü ön plana çıkarmaları, sıklıkla Mirza Gulam Ahmed'in sözlerine referans yapmalarıdır.⁸⁷ Öyle ki Mirza Gulam Ahmed'e yönelik vurgunun, Hz. Peygamber'den bile daha fazla olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Bu yönüyle, bu hareket için Mirza Gulam Ahmed'in belirleyici unsur olduğunu ifade etmekte bir beis yoktur. Bu durumun nedeni olarak, hareket lideri olan Zaferullah Domun'un dedelerinden itibaren Ahmedî olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim Zaferullah Domun'un dedeleri, daha 1900'lü yılların başında, adaya tebliğ faaliyetleri için gelen, Ahmedî mübelliğler aracılığıyla Ahmedî olan ilk ailelerdendir. Ayrıca Domun, ana bünye Ahmedilik'te bilfiil uzun yıllar çalışmış, cemaat içerisinde Huddamu'l-Ahmadiyye başkanlığı, bölge cemaat başkanlığı, ulusal meclisi-i amila üyeliği yapmıştır.⁸⁸ Ayrıca IV. Halife Tahir Ahmed'le 1988-1998 yılları arasında defaten görüşmüş ve pek çok calsaya⁸⁹ katılmıştır.⁹⁰ Bu yönüyle, ana bünye inançlarıyla bir problemi olmamıştır.⁹¹ Ancak cemaatten çıkarılmasına neden olan görüşleri,

⁸⁵ Domun, "I am to You A Sincere Counselor", erişim 05 Aralık 2021.

⁸⁶ Ahmedilerin Mirza Gulam Ahmed'in nübüvvetini tanımlamak için sıklıkla kullandığı "ümme'ti nebi" kavramı için detaylı bilgi için bkz. Küçüköner, "Mirza Gulam Ahmed", 282-86.

⁸⁷ Domun, "I am to You A Sincere Counselor", erişim 05 Aralık 2021.

⁸⁸ Bu birimler üst düzey Ahmedî yönetim organlarıdır.

⁸⁹ Ahmedilerin yıllık buluşma toplantısıdır. Yerel, bölgesel, ulusal ve uluslararası boyutta gerçekleştirilmektedir. Bu kavramın Türkçe transliterasyonu "celse" şeklinde olsa da Türkiye'deki Ahmediler ve dünyanın farklı noktalarındaki Ahmediler genel olarak "calsa" ifadesini tercih ettiği için bu kullanım şekline başvurulmuştur.

⁹⁰ "Zaferullah Domun A Profile", erişim 11 Kasım 2021, http://www.jaam-international.org/eng/dec/zd_profile.htm. Domun, ayrıca Ahmediliğin gelişmesi noktasında pek çok katkısının bulunduğunu özellikle de Ahmediliğin resmi yayın organı olan Muslim Television Ahmadiyya (MTA) adlı televizyonun kuruluşunda aktif faaliyet gösterdiğini iddia etmiştir.

⁹¹ Domun'un kendi ifadelerine göre, cemaate otuz yıl hizmet ettikten sonra emekli olup ailesiyle vakit geçirmeye karar verdiğini ancak hiç tahmin etmediği şekilde

hilafeti dini bir mesele olarak değerlendiren Kadiyânî Ahmediler'den farklılaşarak hilafeti daha dünyalık bir mesele olarak değerlendirmesinden kaynaklanmıştır. Halifenin kararlarının dokunulmazlığına ve hilafetin soya tahsisine karşı çıkmıştır. Nitekim başını çektiği bu hareket, kendilerini ana bünye Ahmedilik'ten çıkaran IV. Halife Tahir Ahmed'in hilafetini meşru görmemektedir. Hareket günümüzde de Domun liderliğinde, Morışis'da, bazı Hint okyanusu adalarında ve Fas'ta faaliyetlerine devam etmektedir.⁹² Sayıları oldukça az olup sayılarına dair net bir bilgi bulunmamaktadır.

2.3.2. Cemaatu's-Sahihî'l-İslam

"Cemaatu's-Sahihî'l-İslam", diğer bir Ahmedî ayrılıkçı gruptur. Kurucusu "Cemaatü'l-Ahmadiyyetü'l-Müslimîn" adlı hareketten uzaklaştırılan Münir Ahmed Azim'dir. Nitekim Münir Ahmed Azim, kendi kurduğu hareketten çıkarıldıktan sonra, 2008 yılında, "Cemaatu's-Sahihî'l-İslam" adlı yeni bir hareket kurmak zorunda kalmıştır.⁹³

Münir Ahmed Azim, Cemaatu's-Sahihî'l-İslam'dan uzaklaştırılmasına dair yukarıda da bahsedildiği üzere, Zaferullah Domun'la benzer bilgiler vermiştir.⁹⁴ Kurucularından olduğu hareketin müntesiplerinin onu terk etmesini, peygamberlerin milletlerinin, onları terk etmesiyle ilişkilendirmiş, Allah tarafından yeni bir hareket kurmak üzere görevlendirildiğini iddia etmiştir.⁹⁵ Ancak Münir Ahmed Azim, bu ifadeleriyle birlikte, 2002 yılından itibaren Allah'la irtibat halinde olduğunu da özellikle belirtmiştir. Kendisi tarafından verilen bu tarih, IV. Halife Tahir Ahmed'in vefat edip V. Halife Mesrur Ahmed'in halife seçildiği yılı göstermektedir. Bu

Allah tarafından görevlendirildiğini iddia etmiştir. Bkz. "Zafrullah Domun A Profile", erişim 11 Kasım 2021.

⁹² Domun, "I am to You A Sincere Counselor"; "Zafrullah Domun", erişim 05 Aralık 2021, <https://wiki.qern.org/ahmadiyya/organisations/qadiani/jamaat-ahmadiyya-al-mouslemeen/zafrullah-domun>.

⁹³ "The Muhyi-ud-Din Munir Ahmad Azim- The Course of His Life –Munadane and Spiritual", erişim 09 Kasım 2021, http://www.jamaat-ul-sahih-al-islam.com/jusai_files/biomaeng.htm.

⁹⁴ "Jamaat Ul Sahih Al Islam Arise& Create a New World", erişim 08 Mayıs 2021, http://www.jamaat-ul-sahih-al-islam.com/jusai_files/indexeng.htm. Ayrılıkla ilgili olarak, Münir Ahmed Azim de Zaferullah Domun'la benzer bilgiler vermektedir. Münir Ahmed Azim'in verdiği bilgilere göre, Zaferullah Domun, kendisine müntesiplerini, onun etrafında toplamış ve hareketin liderliğini ele geçirerek, kendisini hareketten uzaklaştırmıştır. Bu yüzden de, kendisinin, Cemaatu's-Sahihî'l-İslam adlı yeni hareket kurmak zorunda kaldığını belirtmiştir.

⁹⁵ "Jamaat Ul Sahih Al Islam Arise& Create a New World", erişim 08.05.2021.

bağlamda, onun bu tarihi vermesinin muhtemel sebebi de kendisinin de hilafette hakkı olduğunu iddia etmesinden kaynaklanmaktadır. Zira bu grupta kendisini “hakiki Ahmedilik” olarak görmekte, ana bünye Ahmedilik halifesiyle ve ana bünye mensubu Ahmedilerle tartışmalar gerçekleştirebilmek adına sürekli “açık çağrı mektupları” yayımlamaktadır.⁹⁶ Bu çağrılar, Ahmedî halifesinin cevaplaması amacıyla yazılmış sorulardan oluşmaktadır. Münir Ahmed Azim bu sorularda, kendisinin Allah tarafından görevlendirildiğini ancak Ahmedî halifesinin seçimle iş başına geldiğini iddia etmekte ve halifenin ilahi dayanağının neler olduğuna dair reddiyeci sorular sormaktadır.⁹⁷ Ancak tespit edilebildiği kadarıyla, ana bünye Ahmedilik ve Ahmedî halifesi bu türden olumsuz düşüncelerin yayılmaması adına bu soruları kamu önünde çok da fazla dikkate almamaktadır. Bu kişiler bir nevi dinden uzaklaşmış kişiler olarak değerlendirilmektedir. Nitekim kendi kaynaklarında, bazı Ahmedilerin, halife otoritesine karşı çıktığına ve aslında onların Allah’a karşı geldiklerine yönelik ifadeler yer almaktadır.⁹⁸

Münir Ahmed Azim, kurduğu yeni hareketteki konumunu Hz. Peygamber’in mesajını dünyaya yaymak için Allah tarafından görevlendirilmiş, “muhyiddin”, dinin müceddidi, ihyacısı sözleriyle açıklamıştır.⁹⁹ Yeni kurulan bu hareketin çizgisinin de Mirza Gulam Ahmed geleneği olduğunu, Mirza Gulam Ahmed’i vadedilen mesih, mehdi ve müceddid kabul ettiklerini ifade etmiş, nebi olmasına yönelik düşüncelerinden ise bahsetmemiştir. Ancak Azim tarafından dile getirilmese de, bu hareketin de Mirza Gulam Ahmed’i şâri’ olmayan, ümmetî nebi kabul ettiği, hareketin resmi internet sitesindeki bilgilerden anlaşılmıştır.¹⁰⁰ Nitekim Kadiyânî kolunun akidevî anlayışına uygun olarak, Müslümanlar tarafından “hatemennebiyin” ayetinin yanlış yorumlandığı özellikle

⁹⁶ “The Muhyi-ud-Din Munir Ahmad Azim- The Course of His Life –Munadane and Spiritual”, 09 Kasım 2021.

⁹⁷ “The Muhyi-ud-Din Munir Ahmad Azim- The Course of His Life –Munadane and Spiritual”, erişim 09 Kasım 2021.

⁹⁸ Nitekim ana bünye Ahmediler bu ayrılıkçı hareketlere, dinden çıkmış gibi şiddetle tepki göstermektedirler. Ancak Ahmedî olmayan Müslümanlar için de, kendilerinden ayrılanları ifade ederken, İslam dünyasında da erken dönemde yaşanan ayrılıkları işaret ederek gizli bir cevap vermekte ayrıca İslam dünyasında yaşanan erken dönemdeki ayrılıkları da oldukça eleştirel bir gözle yorumlamakta ve kendi ayrılıkçılarıyla bir nevi özdeşleştirmektedirler. Bu konudaki eleştirel ifadeler için bkz. “Seven Arguments in Support of the ‘Letter Conspiracy’”, erişim 11 Kasım 2021.

⁹⁹ “Jamaat Ul Sahih Al Islam Arise& Create a New World”, erişim 08.05.2021.

¹⁰⁰ Kitap isimlerinin yer aldığı bir sayfada, kendi yayımladıkları “ümmetî nebi” isimli bir kitap yer almaktadır. Kendi resmi sitelerindeki bu bilgi için bkz. http://www.jamaat-ul-sahih-al-islam.com/jusai_files/books_mainpg.htm, erişim 08.05.2018.

belirtilmiştir.¹⁰¹ “Hatemennebiyyin” ayetinin yanlış yorumlandığına yönelik bilgiden, bu hareketin de Mirza Gulam Ahmed’i bir şekilde nebi olarak değerlendirdiğini ifade etmek yanlış olmayacaktır.

Münir Ahmed Azim’in kurduğu bu yeni hareketin bir başka ilginç noktası daha tespit edilmiştir. Hareket, Mirza Gulam Ahmed merkezli olmasına rağmen, “Mirza Gulam Ahmed” figürünü ön plana çıkarmama konusunda özel çaba harcamaktadır. Bu bağlamda Ahmedilik’ten kopan ve hakiki Ahmediliğin kendileri olduğunu iddia eden hareketin isminde “Ahmediye” ifadesinin bulunmaması oldukça dikkat çekicidir. Hatta hareketin resmi internet sitesinin ana sayfası dâhil büyük bir bölümünde Mirza Gulam Ahmed’e dair hiçbir ifadenin yer almadığı görülebilmektedir.¹⁰² Bu yaklaşımın nedeni olarak, hareketin, ana bünye Ahmedilik’ten ayrılmasına rağmen, muhtemelen ana bünye Ahmedilik’le karıştırılmamak ve inançlarından dolayı muhalefete maruz kalmamak için Mirza Gulam Ahmed figürünü ve Ahmedî ismini ön plana çıkarmamayı tercih ettiğini söylemek mümkündür. Bu açıdan değerlendirildiğinde, Münir Ahmed Azim’in kurduğu bu yeni hareketin, Zaferullah Domun’un liderliğinde kalan “Cemaatü’l-Ahmadiyyeti’l-Müslimin”in, Mirza Gulam Ahmed’i oldukça ön plana çıkaran yaklaşımlarından farklı kaldığını¹⁰³ ve bu hareketin, içerisinden çıktığı halde Cemaatü’l-Ahmadiyyeti’l-Müslimin grubuna göre fikrîsel olarak ciddi bir dönüşüm geçirdiğini söylemek yanlış olmayacaktır.¹⁰⁴

Morişis’den çıkan bu iki Ahmedî grubun ana bünyenin etno-mezhepsel görüntüsüne de karşı çıkarak hilafeti Afrika’ya taşımak gibi bir amaçlarının da olduğunu söylemek mümkündür. Zira Nijerya’da ortaya çıkan ayrılıkçı hareketlerden yıllar sonra hilafeti Afrika’ya taşıyan bu iki hareket “global bir hilafet sistemi” sunan Ahmedî Hilafeti’ni, “yerelleştirme” ve “bölgelleştirme” çabalarıyla oldukça dikkat çekici görünmektedir.

¹⁰¹ Azim, *The Finality of Prophethood: A Wrong Concept*, 3-43.

¹⁰² Hareketin güncel resmi web sitesini incelemek için bkz. <http://www.jamaat-ul-sahih-al-islam.com>, erişim 09.09.2021.

¹⁰³ Azim, *The Finality of Prophethood: A Wrong Concept*, kapak sayfası. Cemaat-i Ahmadiyya el-Muslimin’den diğer bir farklılığı ise, IV. Halife Mirza Tahir Ahmed’i de kabul edip sadece V. Halife Mesrur Ahmed’in hilafetini kabul etmemesidir.

¹⁰⁴ Ahmedilik içerisinden çıkan bu iki yeni “Cemaat-i Ahmadiyya el-Muslimin” ve “Cemaatu’s-Sahihî’l-İslam” isimli gruplar için genel değerlendirme yapıldığında iki temel özellik dikkati çekmektedir. Birinci özellik, her iki hareketin de Mirza Gulam Ahmed merkezli olup hilafet müessesesini aradan çıkarmaları ve Mirza Gulam Ahmed’i ön plana çıkarmalarıdır. Diğer bir özellikleri ise, hilafette kendilerinin de bireysel olarak söz sahibi olabileceklerine ve kendilerinin de hilafette hakları olduğuna inanmaları ve hilafetin soy dışına kapalı bir veraset sistemine dönüşmüş olmasına karşı çıkmalarıdır.

2.3.3. Cemaatü'l-Ahmadiyyet'il-Islah Pasand

Ana bünye Ahmedilik'ten kopan diğer bir grup¹⁰⁵ ise Almanya merkezli Cemaatü'l-Ahmadiyyet'il-Islah Pasand¹⁰⁶ isimli gruptur. Hareketin kurucusu Abdulgaffar Cenbe (Abdul Ghaffar Janbah)'dir. Bu hareket, Mirza Gulam Ahmed'i ümmetî nebi, mesih-mehdi, hatemu'l-hulefa, müceddid-i azam olarak kabul etmektedir. Tespit edilebildiği kadarıyla, bu hareket Cenbe'nin IV. Halife Mirza Tahir Ahmed'e ve hilafetine (1982-2002) karşı muhalefet etmesiyle ayrılık sürecine girmiştir. Tahminen 2010 yılı civarında ise ilk halifeden sonra, verasete dönüşen hilafet müessesesine karşı çıktığı iddiasıyla Ahmedilik'ten ayrılmıştır. Nitekim hareket lideri, ayrılık sonrası, ilk halife dışındaki hiç kimsenin hilafetinin geçerli olmadığını savunmuş;¹⁰⁷ II. Halife Mirza Beşiruddin Mahmud Ahmed'i hilafeti saltanata dönüştürmekle itham ederek II. Halife ve sonrasını, Muaviye ve iktidarına benzetmiştir.¹⁰⁸

¹⁰⁵ Bu grubun Ahmedî ana bünyeden kopmuş olma ihtimali yüksektir. Zira sürekli ana bünye Ahmediliğin halifesi Mirza Mesrur Ahmed'i hedef alan paylaşımlar yapmaktadır. Ancak Mirza Gulam Ahmed'e dair fikirleri nedeniyle Lahori grupla da ilişkilendirmek olasıdır. Lâkin bu grup araştırılırken Lahori grubun liderlerine dair bilgilerle de karşılaşılmamıştır. Bu konuyu tam olarak netleştiremediğimizden ufak da olsa bir şüphemizin olduğunu belirtmekle iktifa ediyoruz. Bu grubun Mirza Mesrur Ahmed'i hedef alan görüşleri için bkz. "Khutba JumatulMubarak 19 March 2021. Jamaat Ahmadiyya IslahPasand", erişim 13 Aralık 2021, <https://www.youtube.com/watch?v=8N8AkuxV5y4>; "Jama'at Ahmadiyya Islah Pasand", erişim 07 Kasım 2021, <https://www.facebook.com/alghulam.co.uk>.

¹⁰⁶ Hareketin ismi Urduca'dır. İngilizce kullanımı "Ahmadiyya Revolution Time" şeklindedir. "Ahmedî Devrim Zamanı" anlamına gelmektedir.

¹⁰⁷ İlk halifenin hilafetinin geçerli olduğunu savunmuş ve onu erken dönemdeki Raşid Halifelerle ilişkilendirerek "raşid halife" olarak tanımlamaktadır.

¹⁰⁸ Bu argümanı, Ahmedilerin kendilerini "İslam Rönesansı" yani "İslamın canlanması" olarak kabul etmesine karşı geliştirdiklerini söylemek yanlış olmayacaktır. Krş. Abdul Ghaffar Janbah, "For Jamaat Ahmadiyya, moment to ponder", erişim 05 Mayıs 2018, http://alghulam.co.uk/Documents/Moment%20to%20ponder%20for%20Jamaat%20Ahmadiyya%20Islah%20Pasand_1.pdf; Mirza Masrur Ahmad, *Tabligh and Revival of Islam*, Cuma Hutbesi, 2010. Abdul Ghaffar Janbah'ın liderliğinde kurulan hareketin "www.alghulam.co.uk" adlı internet sitesinden belirtilen tarihte elde edilen bilgilere şu an ulaşılammaktadır. Ancak aynı bilgiler yukarıda paylaşılan "facebook" hesaplarından ulaşılabilir. Ayrıca çalışmanın son döneminde internet siteleri tekrar kontrol edilirken <https://www.alghulam.com/index.php> adlı site üzerinden de müntesiplerine yeniden ulaşmaya başladıkları farkedilmiştir. Bilgi için bkz. "Jama'at Ahmadiyya Islah Pasand"; "The Ahmadiyya Reform Movement", erişim 16 Aralık 2021, <https://www.alghulam.com/index.php>.

Cenbe, II. Halife Mirza Beşiruddin Mahmud Ahmed'in 1944 yılında kendisini, Mirza Gulam Ahmed'in 1886 yılında Allah'tan aldığını iddia ettiği bir vahye dayanarak "vadedilen ıslahatçı" "muslih-i mev'üd" olarak ilan etmesine¹⁰⁹ ve hareketin gittikçe soy merkezli bir anlayışa kaymasına karşı çıkmıştır. Zira Cenbe, Mirza Gulam Ahmed'in bu vahyinin herkes için geçerli olabileceğini iddia etmiştir. Mirza Gulam Ahmed'in "muslih-i mev'üd" olacak bir evlat vahyinin ise Mirza Gulam Ahmed'in fiziki oğlu olmasa da manevi oğlu olarak kendi şahsında gerçekleşmiş olduğunu iddia etmiş mahlasını da "Zeki Gulam" olarak belirlemiştir. Ayrıca kendisini, "mesihu'z-zaman" ve "vadedilen müceddid" olarak da tanımlamıştır.¹¹⁰ Gelişinin, Mirza Gulam Ahmed'in ikinci gelişi olduğunu hakiki bir geliş olmadığını belirtmesine rağmen, kendi dini iddialarına inanmayı da zorunlu kılmıştır.¹¹¹ Mirza Gulam Ahmed'in Hint geleneği çerçevesinde de geliştirdiği nübüvvet teorisi bağlamında, Cenbe de "ikinci geliş" ifadesiyle, Hint geleneğindeki tanrıların yeryüzüne inmesini ifade eden "avatarlık" düşüncesi arasında bir paralellik kurmuştur.

Cenbe'nin liderliğini yaptığı bu hareket etno-mezhepsel bir görünüm arz etmektedir. Nitekim cemaat Almanya merkezli olmasına rağmen neredeyse sadece Hint-Pak orijinli bir kitleye hitap

¹⁰⁹ "Muslih-i mev'üd" meselesi Ahmedî tarihi açısından oldukça önemli bir husustur. Zira Ahmediler, Mirza Gulam Ahmed'in Allah'tan aldığı bir vahiyle hayırlı, İslam'ı yayacak bir erkek evlada sahip olacağını iddia ettiğine ve iddianın da Mirza Beşiruddin Mahmud Ahmed'in şahsında gerçekleştiğine inanmaktadırlar.

¹¹⁰ Abdul Ghaffar Janbah, "Jamaat Ahmadiyya Islah Pasand", 12 Nisan 2018, http://alghulam.co.uk/Documents/Jamaat%20Ahmadiyya%20Islah%20Pasand_1.pdf; "The Ahmadiyya Reform Movement". Hareket ana bünye Ahmedilik'te olduğu gibi finansal katkıya oldukça önem vermektedir. Finansal katkıyı, hareket için zorunlu ve elzem bir özellik olarak tanımlamaktadır. Bu finansal katkı, hareket üyelerinin bir kısmının vermek zorunda olduğu aylık zorunlu ödemelerden, bir kısmı ise isteğe bağlı ödemelerden oluşmaktadır. Hareketin finansal destek toplamak için kullandığı dini referansları ve hesap numaralarının bulunduğu risale için bkz. Abdul Ghaffar Janbah, "Rustgari Fund", erişim 11 Nisan 2018 <http://alghulam.co.uk/Documents/Rustgari%20Fund.pdf>; "The Ahmadiyya Reform Movement".

¹¹¹ Mirza Gulam Ahmed'in kendisini Hz. Peygamber'in ikinci gelişi olarak değerlendirmesiyle aynı paralellikte, "gölge, asıl olmayan, asla bağlı gelen" şeklinde deliller sunmuşlardır. Bkz. Abdul Ghaffar Janbah, "Our Beliefs", erişim 05 Mayıs 2018, <http://alghulam.co.uk/Documents/Our%20Beliefs.pdf>; Janbah, "For Jamaat Ahmadiyya, moment to ponder"; Janbah, "Jamaat Ahmadiyya Islah Pasand"; "Jama'at Ahmadiyya Islah Pasand"; "The Ahmadiyya Reform Movement".

etmektedir. İnternet sitelerindeki bilgilerden, eserlerine kadar hemen hepsi Urduca yazılmıştır. İngilizce eserler ise oldukça azdır.¹¹²

Cenbe'nin Almanya merkezli kurduğu bu hareket, yeni ortaya çıkan Ahmedî gruplar içerisinde gelişmeye en müsait olanlardandır. Zira Batı'da "dini özgürlük" düşüncesi çerçevesinde maddi-manevi anlamda oldukça gelişme imkânına sahiptir. Ancak ana bünye Ahmediliğin Almanya'da oldukça gelişmiş bölgesel cemaat yapılanmasının bulunması bu grubun gelişmesinin önündeki en önemli engeldir.

2.3.4. Cemaatü'l-Ahmediyyeti'l-Hakikî

Ana bünye Ahmedilik'ten ayrılan bir diğer hareket ise "Cemaatü'l-Ahmediyyeti'l-Hakikî" adlı gruptur. Hareketin kurucusu, dünya Ahmedilerinin büyük bir kısmının da kökeni olan Pakistan Pencap'tan Nasir Ahmad Sultani Mudda'dır.¹¹³ Hareketin kurucusu 1987-1999 arası Ahmedilik'te resmi olarak mürebbi/mübelliğ olarak çalışmış, uzun yıllar Rabvah'da yaşamıştır.¹¹⁴ Hareket, Ahmedilik'ten oldukça yakın bir tarihte 2011 yılında ayrılmıştır.

Ana bünye Ahmedilik içerisinde çıkan bu hareketin fikirlerine bakıldığında, kurucusu Mudda, Lahor koluyula benzer görüşlere sahip olarak Mirza Gulam Ahmed'in nebi olmadığını, müceddid olduğunu iddia etmiştir. Hicri ondördüncü yüzyılın müceddidi olan Mirza Gulam Ahmed'den sonra, 31 Mart 2011 tarihinde Allah tarafından hicri onbeşinci yüzyılın müceddidi olarak ilan edildiğini iddia etmiştir.¹¹⁵ Allah'la, bu yüzyılda hiçbir dini liderin sahip olmadığı canlı bir ilişki içerisinde olduğunu, vahiy ve ilham aldığını ve Allah'la bağlantısının hiç kimseye kıyas kabul etmeyecek derecede yüksek olduğunu ileri sürmüştür. Ancak Allah'a teslim olan herkes için de vahiy kapısının açık olduğunu savunmuştur.¹¹⁶ Hareketini,

¹¹² İnternet siteleri için bkz. <https://www.alghulam.com/index.php>

¹¹³ Bu kişiye ihtiram amaçlı, isminden bahsederken "Zilluhu'l-Azim" şeklinde bir eklemede bulunmaktadır.

¹¹⁴ Ahmedî kullanım şekliyle mürebbi/mübelliğ kavramı İngilizce'de "missionary" kelimesiyle ifade edilmektedir. Bu kavramla, cemaat içerisinde misyonerlik, tebliğ faaliyetleri yapmak için eğitim alan ve cemaatten maaş alarak bu faaliyetleri yürüten kişiler kastedilmektedir. Mudda da, dini eğitimini Rabvah'da almıştır.

¹¹⁵ Müntesipleri tarafından kendisine imam-müceddid olarak hitap edilmektedir. Allah tarafından me'mur edildiğine inanılmaktadır. İnançlarını açıklarken de özellikle terörizme, dinde zorlamaya ve kadınların peçe takıp yüzlerinin örtülmesine karşı olduklarını ifade etmektedirler.

¹¹⁶ İnternet sitelerindeki sayıları dakika dakika sürekli artmaktadır.

“hakiki Ahmedilik” olarak ifade etmiş ve “Ehl-i Sünnet’ül-Ahmedi” olarak tanımlamıştır.¹¹⁷

Hareketin fikirleri değerlendirildiğinde Mirza Gulam Ahmed’e yaklaşımının oldukça ilginç olduğu anlaşılabacaktır. Zira hareket kurucusunun Mirza Gulam Ahmed’i bir nebi olarak değil, müceddid olarak kabul etmesi, hareket kurucusunun fikirlerindeki dönüşümü göstermesi bakımından oldukça dikkat çekicidir. Nitekim hareket kurucusu Mudda, uzun yıllar Ahmedilik’te, cemaatten maaş alan resmi bir din görevlisi olarak çalışmıştır. Bu yönüyle, Mudda’nın Mirza Gulam Ahmed’i en azından bir dönem nebi olarak kabul etmiş olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Ancak Mudda’nın yeni bir hareket kurmasıyla birlikte, Mirza Gulam Ahmed’in teolojik statüsünü, nebilikten müceddidlik seviyesine düşürdüğünü, kendisinin de bir müceddid olduğunu iddia ederek kendisini Mirza Gulam Ahmed’le eşitleme gayreti içerisinde olduğunu ifade etmek yanlış olmayacaktır. Tabii onun bu yaşadığı fikirsel dönüşümde Pakistan’da, Ahmedilerin nübüvvetin devamına yönelik düşünceleri dolayısıyla resmi olarak yasaklı bir grup olarak tanımlanması da etkili olmuş olmalıdır.¹¹⁸

Her ne kadar hareket fikirlerinde ciddi bir değişim ve dönüşüme gitmiş olsa da yasaklı konumda buldukları Pakistan’da küçük bir Ahmedî topluluk olarak varlıklarını devam ettirmeleri ve kurumsallaşma sürecine girmeleri oldukça zor görünmektedir. Zira

¹¹⁷ Bu hareket oldukça yeni bir oluşum olduğu için kaynak oluşturma noktasında bir gelişmeleri söz konusu olmamıştır. Müntesiplerine ulaşmak için bir internet sitesi hazırlamışlardır. Biz de çalışmada kullandığımız bu bilgileri, kendileri tarafından hazırlanan siteden elde ettik. Ancak siteye erişim artık mümkün değildir. Muhtemelen Pakistan’daki resmi makamların müdahalesinden kaynaklanmaktadır. Nitekim bir gazetede, hareketin kurucusuyla ilgili Pakistan hükümetince “küfür” gerekçesiyle yakalama kararı çıkarıldığı, bunun üzerine kendisinin de Sri Lanka’ya kaçtığı ancak Pakistan’a geri gönderildiğine yönelik bir habere ulaşılmıştır. Şu anda ulaşılamayan resmi internet siteleri için bkz. www.alahmadiyyah.org, erişim 04 Kasım 2021. Ancak aynı bilgilere Nasir Munda’nın kişisel sosyal medya hesabından da ulaşmak mümkündür. Nasir Munda’nın sosyal medya hesabı için bkz. “Dr. Nasir Ahmad Sultani Mujaddid 15th Century Hijrah”, erişim 04 Kasım 2021, <https://www.facebook.com/alahmadiyyah/>. Hareketin kurucusu hakkında bahsedilen haber için bkz. “Pakistan Arrests ‘Muslim Reformer’ for Blasphemy”, *Rabwah Times*, erişim 01 Nisan 2021, <https://www.rabwah.net/pakistan-arrests-muslim-reformer-blasphemy/>. Nitekim hareketin sosyal medya hesaplarından yapılan son paylaşım 20.03.2017 tarihlidir. Paylaşım için bkz. <https://www.facebook.com/alahmadiyyah/>, erişim 04 Kasım 2021.

¹¹⁸ Ahmedileri Pakistan’da resmi olarak yasaklayan anayasa maddesi ve kanun hak. bkz. “Constitution (Second Amendment) Act, 1974.”, 106, 206 § 1 (1974); “Pakistan Penal Code 1984, Ordinance XX.”, Pub. L. No. 298-B, 298-C, ACT XLV OF 1860, (1984).

kurucularının Pakistan’da tutuklandığına dair haberlerle de karşılaşmıştır.¹¹⁹

Sonuç

Ahmedîlik, kurucusu Mirza Gulam Ahmed merkezli din söylemi çerçevesinde süreç içerisinde onun soyunu merkeze alan bir hilafet tasavvuru geliştirmiştir. Bu yaklaşımla birlikte, hilafet müessesesi bir nevi veraset sistemine dönüşmüştür. Bu tasavvur, hareket içerisinde hem Mirza Gulam Ahmed figürünün güçlenmesine hem de onun soyundan gelen halifelerin yegâne otorite olarak değerlendirilmesine neden olmuştur.

Gulâmî soyun gittikçe daha fazla güçlenmesi Gulâmî soya mensup birinci derece aile üyelerinin de hilafet talebinde bulunmasına neden olmuştur. Nitekim üçüncü halife seçimlerinde, halife seçilen Mirza Nasir Ahmed’in erkek kardeşi Mirza Rafi Ahmed de soy bağına işaret ederek, kendisi için hilafet talebinde bulunmuştur. Bu talepleri sonuçsuz kalmış ancak süreç içerisinde ismine nispetle, “Sar-sabz-Ahmediyyet” adlı yeni bir Ahmedî grup söz konusu olmuştur.

Gulâmî soyun vermiş olduğu karizma, sadece hilafet meselesinde gündeme gelmemiş; aynı zamanda Mirza Gulam Ahmed’in ailesinden gelenlerin, hareketin diğer mensupları üzerinde despotik denebilecek ciddi bir otoriteye sahip oldukları yönünde eleştirilere de sebebiyet vermiştir.

Ahmedîliğin, Mirza Gulam Ahmed’in soyundan gelenler tarafından yönetilmesi, sadece Gulâmî soyda bulunanların hilafet talep etmelerine değil aynı zamanda soy bağı bulunmayanların da hilafette hakları olduğunu düşüncelerine neden olmuştur. Nitekim verasete dayalı hilafet anlayışını reddedenler, başta kendileri olmak üzere Gulâmî soy bağı bulunmayan herkesin de hilafette hakkı olabileceğini savunmuştur.

Süreç içerisinde veraset sistemiyle birlikte aynı zamanda Ahmedîlerin etno-mezhepsel görüntüsünden ve cemaat yönetiminde Hint kökenlilerin belirgin şekilde ön plana çıkmasından rahatsızlık duyup halife otoritesine karşı çıkan ve cemaat yönetiminde kendilerinin de söz sahibi olması gerektiğini düşünen Ahmedîler de olmuştur. Bu bağlamda hilafet otoritesine yönelik ayrılıkçı ilk muhalefet 1935ler’de Nijerya’daki Ahmedîler arasından gelmiştir. “Nijerya, İslam’da Ahmedîye Hareketi” adlı ilk ayrılıkçı grup ile 1974

¹¹⁹ “Pakistan Arrests ‘Muslim Reformer’ for Blasphemy”, erişim 01 Nisan 2021; “Self-Proclaimed Reformer Dr. Nasir Ahmad Sultani”, erişim 11 Kasım 2021, <https://islamsalvationfromhell.blogspot.com/>.

senesinde bunun içerisinde çıkan “Nijerya’nın Envarı’l-İslam Hareketi” adlı grubu bu çerçevede değerlendirmek mümkündür.

IV. Halife Mirza Tahir Ahmed’in son dönemi (ö. 2002), V. Halife Mirza Mesrur Ahmed’in hilafetinin ilk dönemi olan 2000’li yıllara gelindiğinde ise hareket içerisinde hilafet sistemine özellikle soy bağına dayanan hilafet sistemine daha fazla eleştiri gelmeye ve karizmatik liderlik vasfı taşıyan kişiler, etraflarında zümreler oluşturarak yeni ayrılıkçı gruplar oluşturmaya başlamışlardır. Bu ayrılıkçı grupların isimleri “Cemaatü’l Ahmediyyeti’l-Müslimîn”, “Cemaatu’s-Sahihî’l-İslam”, “Cemaatü’l Ahmediyyet’ül-İslah Pasand”, “Cemaatü’l Ahmediyyeti’l-Hakiki” şeklindedir.

Ahmedî ana bünyeden ayrılan bütün bu ayrılıkçı hareketlerin ortak noktaları Mirza Gulam Ahmed merkezli bir din anlayışına sahip olup kendilerini “hakiki Ahmedilik” olarak görmeleri ve halife otoritesini reddetmeleridir. Bu hareketlerin ayrıca Mirza Gulam Ahmed’in görüşleri noktasında da bazı müşterekleri söz konusudur. Nitekim ilk ortak noktaları, Müslümanlar tarafından dışlanmamak adına Mirza Gulam Ahmed’in nebi olmasına yönelik görüşlerini açık olarak vermemeleri ve çeşitli kavramlarla ilişkilendirerek açıklamaya çalışmalarıdır. Bir başka uzlaştıkları konu, liderlerinin Allah’tan vahiy aldığı ve rüya gördüğü iddiasıyla ana bünyeden ayrılmalarıdır. Diğer bir ortak noktaları ise Mirza Gulam Ahmed’in cihad hakkındaki görüşlerini kabul etmeleri ve kaleme cihad, barış, tolerans, dinler arası diyalog gibi kavramları ön plana çıkarmalarıdır. Olumsuz bir müştereklik olarak tanımlanabilecek diğer bir özellikleri ise bütün bu ayrılıkçı hareketlerin birbirlerini oldukça sert bir şekilde eleştirmeleri ve çeşitli reddiyeler yazmalarıdır.

Ahmedî ana bünyeden ayrılan bütün bu hareketlerin kurumsallaşma süreçlerini tamamlayıp varlıklarını devam ettiremeyeceklerini zaman gösterecektir. Zira “Sar-sabz-Ahmediyyet”in yaşayan bir kurucusunun olmaması ve müntesipleri tarafından şekillendirilmesi, devamlılığının önündeki en büyük kısıtlılıktır. Aynı şekilde Pakistan’da ortaya çıkan “Cemaatü’l Ahmediyyeti’l-Hakiki” adlı grubun Pakistan devletinin resmi olarak Ahmedilikle mücadele etmesi bağlamında kurumsallaşma sürecine dahi girmeden tarih sahnesinden silinmesi olasıdır. Her ne kadar Almanya’da ortaya çıkan “Cemaatü’l Ahmediyyet’ül-İslah Pasand”, Avrupa’daki dini özgürlük düşüncesi çerçevesinde daha fazla gelişme imkânına sahip olsa da ana bünye Ahmediliğin Almanya’da çok güçlü yerel cemaat yapılanması bulunmasından dolayı bu hareketin de devamlılığı güç görünmektedir. Ancak bu hareketlerin gelişmesinin önündeki en önemli asıl engel ise ana bünyenin “hilafet sistemi bağlamında” mezhep olarak kurumsallaşma sürecini tamamlamış

olmasıdır.¹²⁰ Zira yüzyıldan fazla bir süredir ana bünye Ahmedilik'ten ayrılan Lahorî Ahmedilik dahi kurumsallaşma sürecini tamamlamakta oldukça zorlanmakta, 30-90 bin civarındaki sayılarıyla 10-15 milyonluk nüfusa sahip ana bünye Ahmediliğin karşısında neredeyse varlık gösterememektedir.

Görülmektedir ki, Ahmedilik, Mirza Gulam Ahmed figürü üzerinden günümüzde milyonları peşinden sürüklemektedir. Ancak bu figürün hareket üzerindeki otoritesi sayılan hilafet müessesesine, hem Mirza Gulam Ahmed'in ailesi içerisinde hem de bu aileden olmayan Ahmediler tarafından ciddi bir muhalefet söz konusudur. Bu durum da Ahmedilik içerisinde ayrılıkçı hareketlerin ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Hilafet otoritesine karşı çıkan bu ayrılıkçı hareketlerin ise sadece bu çalışmada belirtilen isimlerle sınırlı kalmayacağı ve devamının da geleceği elde edilen verilerden öngörülebilmektedir.

Kaynakça

- Abdulhadi, Sheikh. *Basics of Religious Education*. Canada, 1997.
- Aclûnî, İsmail b Muhammed. *Keşfü'l-Hafâi ve Müzîlü'l-İlbâs*. 2 cilt. yy: Mektebetü'l-İlmi'l-Hadis, tz.
- Adamson, Iain. *A Man of God: The Life of His Holiness Khalîfatü'l Masih IV of the Ahmadiyya Movement in Islam*. Great Britain: Islam International Publications, 1991.
- "Ahmadiyya Movement in Nigeria". Erişim 12 Aralık 2021. <https://rpl.hds.harvard.edu/faq/ahmadiyya-movement-nigeria>.
- "An Important Clarification About Sabz Ishtihar (Green Announcement)". Erişim 14 Aralık 2021. <https://www.alislam.org/articles/important-clarification-sabz-ishtihar-green-announcement/>.
- "Anwar-Ul Islam Movement of Nigeria". Erişim 14 Aralık 2021. <https://www.facebook.com/anwarulislam1916/>.
- "Anwar-Ul Islam Movement of Nigeria". Erişim 14 Aralık 2021. <https://www.facebook.com/anwarulislam1916/>.

¹²⁰ Burada kastedilen Ahmediliğin müesseseseleşme bağlamında kurumsallaşmasını tamamlamasıdır. Zira Ahmedilik, diasporada yaşamının getirdiği yeni gelişmeler ışığında fikirsel anlamda hâlâ bir formasyon süreci içerisinde. Konu hak. bkz. Khan, *From Sufism to Ahmadiyya*, 18-21, 162-66.

- “Anwar-Ul Islam Movement of Nigeria”. Erişim 14 Aralık 2021. https://twitter.com/Anwarulislam_NG.
- Azim, Munir Ahmad. *The Finality of Prophethood: A Wrong Concept*. yy, 2014.
- Bayram, Aydın, *Ahmediyye Hareketinde Hilafet Sistemi*, Ankara: İlahiyât, 2021.
- Bismil, A. Aftab. *Souvenir Presented by Ahmadiyya Movement in Islam, New York Jamaat, Ahmadiyya Muslim Centenary 1889-1989*. New York, 1989.
- Constitution (Second Amendment) Act, 1974., 106, 206 § 1 (1974).
- Dard, A. R. *Life of Ahmad(As): Founder of the Ahmadiyya Movement*. Tilford, Surrey: Islam International Publications, 2008.
- Domun, Zafrullah. “I am to You A Sincere Counselor”, 10 Ekim 2007. <http://www.jaam-international.org/eng/dec/newdec.htm>,.
- “Dr. Nasir Ahmad Sultani Mujaddid 15th Century Hijrah”. Erişim 04 Mayıs 2018. <https://www.facebook.com/alahmadiyyah/>.
- “Election of Khalifa IV&V Conducted in Violation of the Set Rules”. Erişim 10 Mayıs 2018. <http://greenahmadiyyat.org/English%20Documents/Wrongful%20Election%20of%20Khalifa%20IV%20-%20V.pdf>.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. *Kādiyānīlik*. İzmir: DEÜ Yayınları, 1986.
- Fisher, Humphrey J.,. *Ahmadiyyah: a Study in Contemporary Islam on the West African Coast*. London, 1963.
- Friedmann, Yohanan. *Prophecy Continuous: Aspects of Ahmedi Religious Thought and Its Medieval Background*. New Delhi: Oxford University Press, 2003.
- Geaves, Ron. *Islam and Britain: Muslim Mission in an Age of Empire*. New York: Bloomsbury Academic, 2018.
- “Green Ahmadiyyat”. Erişim 11 Kasım 2021. <http://greenahmadiyyat.org/Green%20Ahmadiyyat%20English%20Section.htm>.
- Ghulam Ahmad. “Biography of Ayub-Ahmadiyyat Hazrat Mirza Rafi Ahmad”, 04 Kasım 2006. <http://greenahmadiyyat.org/Green%20Ahmadiyyat%20English%20Section.htm>.

———. “Currently Needed Reforms & Important Explanations”, 20 Nisan 2018.

“Hazret Mirza Beşirüddin Mahmud Ahmed’in (ra) Hayatı (Muslih Mevud)”. Erişim 07 Nisan 2017.
<http://www.ahmediye.org/kisiler/mirza-besiruddin-mahmud-ahmed/917-hazret-mirza-beirueddin-mahmud-ahmedin-radiyallahu-anhue-hayat-muslih-mevud.html>.

“History of Ahmadiyyat in Nigeria Ahmad Olayiwola Jegede”, LXXXIV, sy 2 (Aralık 1989): 19-26.

<http://www.jamaat-ul-sahih-al-islam.com>, erişim 09.09.2021.

“Jama’at Ahmadiyya Islah Pasand”. Erişim 07 Kasım 2021.
<https://www.facebook.com/alghulam.co.uk>.

“Jamaat Ul Sahih Al Islam Arise& Create a New World”. Erişim 08 Mayıs 2018. http://www.jamaat-ul-sahih-al-islam.com/jusai_files/indexeng.htm.

“Jamia Ahmadiyya United Kingdom An Institute of Theology and Modern Languages”. Erişim 09 Ekim 2021.
<https://www.jamiaahmadiyya.uk/>.

Janbah, Abdul Ghaffar. “For Jamaat Ahmadiyya, moment to ponder”. Erişim 05 Mayıs 2018.
http://alghulam.co.uk/Documents/Moment%20to%20ponder%20for%20Jamaat%20Ahmadiyya%20Islah%20Pasand_1.pdf.

———. “Jamaat Ahmadiyya Islah Pasand”, 12 Nisan 2018.
http://alghulam.co.uk/Documents/Jamaat%20Ahmadiyya%20Islah%20Pasand_1.pdf.

———. “Our Beliefs”. Erişim 05 Mayıs 2018.
<http://alghulam.co.uk/Documents/Our%20Beliefs.pdf>.

———. “Rustgari Fund”, Erişim 11 Nisan 2018.
<http://alghulam.co.uk/Documents/Rustgari%20Fund.pdf>.

Jonker, Gerdien. *The Ahmadiyya Quest for Religious Progress: Missionizing Europe 1900–1965*. Leiden [The Netherlands]: Brill, 2015.

Kallon, Tommy. “Introduction to Khilafat”. *Centenary Khilafat Ahmadiyya 1908-2008, Tariq Souvenir*. UK, 2008.

- Khan, Adil Khussain. *From Sufism to Ahmadiyya: a Muslim Minority Movement in South Asia*. Bloomington: Indiana University Press, 2015.
- Khan, Muhamed Zafrullah. *Hazrat Maulvi Nooruddeen Khalifatu'l Masih I*. UK: Islam International Publications, 2006.
- "Khilafat Moves to London". *Tariq Magazine*, 2004.
- "Khilafat Successorship to Prophethood". Erişim 29 Kasım 2021. <https://www.alislam.org/khilafat/>.
- "Khutba JumatulMubarak 19 March 2021. Jamaat Ahmadiyya IslahPasand". Erişim 13 Aralık 2021. <https://www.youtube.com/watch?v=8N8AkuxV5y4>.
- Küçüköner, Halide Rumeysa. "Kadiyâniliğın Isim ve İçerik Bakimından Kendisini Konumlandırma Problemi". *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi/ Journal of Oriental Scientific Research (JOSR)* 11, sy 2 (24) (Ağustos 2019): 669-83.
- . Mirza Beşiruddin Mahmud Ahmed ve Ahmediyeye Cemaati'ndeki Yeri. Yüksek Lisans Tezi, Dicle Üniversitesi. 2011.
- . Mirza Gulam Ahmed ve Ahmedilerin Mirza Gulam Ahmed Telakkisi. Doktora Tezi, Dicle Üniversitesi. 2018.
- Lavan, Spencer. *The Ahmadiyya Movement: A History and Perspective*. New Delhi: Manohar Book Service, 1974.
- "Life Sketch and Services of Hadrat Mirza Masroor Ahmad – Khalifatul MasihV". Erişim 07 Nisan 2017. <https://www.alislam.org/library/articles/khalifatul-masih5.pdf>.
- Mahmud Ahmed, Mirza Beşiruddin. *Ahmediyete Davet*. Çev. Raşit Paktürk. Surrey: Islam International Publications, 2013.
- . *Khilafat-e Rashidah*. UK: Islam International Publications, 2009.
- . *Minhacu't-Talibin*. Çev. Syeed Ateeq Ahmad. UK: Islam International Publications, 2014.
- Malik, Iftikhar H. "Religious Minorities in Pakistan". UK: Minortiy Rights Group International Report, 2002.
- Mirza Gulam Ahmad. *A Misconception Removed*. UK: Islam International Publications, 2007.

- . *Barâhîn-i Ahmadiyya*. C. 5. 1-5 c. UK: Islam International Publications, 2018.
- . *Haqıqatu'l Vahy, Rûhânî Khazâ'in*. C. 22. London, 1984.
- . *Sabz Ishtihâr, Rûhânî Khazâ'in*. C. 2. Rabwah: Islam International Publications, 2008.
- . *Tadhkirah*. Surrey: Islam International Publications, 2009.
- . *The Essence of Islam*. Çev. Chaudhry Muhammad Zafrullan Khan. C. 1-4. Great Britain: Islam International Publications, 2007.
- . *The Honour of Prophets*. UK: Islam International Publications, 2017.
- . “The Messenger of the Latter Days”. *Review of Religions*, 1907.
- . *Vasiyet*. Çev. Jalal Şems. Turkey, 2008.
- Mirza Gulam Ahmed. *Addendum to the Booklet Jihad*. Çev. Tayyba Seema Ahmad ve Lutfur Rahman. UK: Islam International Publications, 2006.
- . *İsa Mesih Hindistan'da*. Çev. Abdulgaffar Han. Turkey, 2008.
- . “Notes and Comments -Progress of the Ahmadiyya Sect-”. *The Review of Religions*, sy 1 (Ocak 1903): 41-42.
- Mirza Masrur Ahmad. *Tabligh and Revival of Islam*. Cuma Hutbesi, 2010.
- Mirza Tahir Ahmad. *Islam's Response to Contemporary Issues*. Tilford: Islam International Publications, 2007.
- “Mirza Tahir Ahmad”. Erişim 07 Nisan 2017. <http://www.ahmediye.org/kisiler/mirza-tahir-ahmed.html>.
- Muhammad Afzal Upal. “The Cultural Genetics of the Ahmadiyya Muslim Jamâ'at”. *Handbook of Islamic Sects and Movements*. Leiden-Boston: Brill, 2021.
- Muhammad Ali. “A Short Sketch of the Ahmadiyya Movement”. *Review of Religions*, sy 5 (1906): 171-205.
- Muhammed Haron. “Africa's Muslim Authorities and Ahmadis: Curbed Freedoms, Circumvented Legalities”. *The Review of Faith & International Affairs* 16, sy 4 (2018): 60-74.

- “Nigeria: Okunnu Advises Ahmadiyya, Anwarul-Islam Movements To End Legal Battle”. Erişim 12 Aralık 2021. <https://allafrica.com/stories/200011270135.html>.
- “Nigeria: The Hamadiya Islamiyya (1993-1997)”. Erişim 14 Aralık 2021. <https://www.refworld.org/docid/3ae6abbd8c.html>.
- “Pakistan Arrests ‘Muslim Reformer’ for Blasphemy”. *Rabwah Times*, 01 Nisan 2017. <https://www.rabwah.net/pakistan-arrests-muslim-reformer-blasphemy/>.
- Pakistan Penal Code 1984, Ordinance XX., Pub. L. No. 298-B, 298-C, ACT XLV OF 1860 Ordinance XX. (1984).
- “Requirements of Mujaddid Imam-uz-Zaman”. Erişim 08 Mayıs 2018. <http://greenahmadiyyat.org/English%20Documents/Requirements%20of%20Mujaddid%20Imam%20uz%20Zaman.pdf>.
- “Resemblance of Hadhrat Mirza Rafi Ahmad with Hadhrat Isa”. Erişim 08 Mayıs 2018. <http://greenahmadiyyat.org/English%20Documents/Resemblance%20with%20Hadhrat%20Isa.pdf>.
- Saeed, Sadia. “Pakistani Nationalism and the State Marginalisation of the Ahmadiyya Community in Pakistan”. *Studies in Ethnicity and Nationalism* 7, sy 3 (Aralık 2007): 132-52. <https://doi.org/10.1111/j.1754-9469.2007.tb00166.x>.
- “Self-Proclaimed Reformer Dr. Nasir Ahmad Sultani”. 11 Mayıs 2020. <https://islamsalvationfromhell.blogspot.com/>.
- “Seven Arguments in Support of the ‘Letter Conspiracy’”. Erişim 11 Kasım 2021. <https://www.alislam.org/library/book/outset-dissension-islam/seven-arguments-support-letter-conspiracy/>.
- Shakirah Adunola. “Centenary Ahmadiyyah Movement launches book”, 21 Nisan 2017. <https://guardian.ng/features/friday-worship/centenary-ahmadiyyah-movement-launches-book/>.
- Sofianto, Kunto, Nina Herlina, ve Miftahul Falah. “Establishment of The Ahmadiyya Caliphate And Spread Of Ideology in Indonesia Historical Review”. *Palarch’s Journal of Archaeology of Egypt/Egyptology PJAEE* 17, sy 5 (2020): 136-57.
- Şems, Muhammed Celal. *Hilafet*. Londra: Islam International Publications, 2008.

“The Ahmadiyya Reform Movement”. Erişim 16 Aralık 2021.
<https://www.alghulam.com/index.php>.

“The Muhyi-ud-Din Munir Ahmad Azim- The Course of His Life – Munadane and Spiritual”. Erişim 09 Kasım 2021.
http://www.jamaat-ul-sahih-al-islam.com/jusai_files/biomaaeng.htm.

Valentine, Simon Ross. *Islam and the Ahmadiyya Jama'at, History, Belief, Practice*. London: Hurst Publishers, 2008.

“Who is Mirza Rafi Ahmad?”. Erişim 14 Aralık 2021.
<https://ahmadiyyafactcheckblog.com/2021/10/20/who-is-mirza-rafi-ahmad/>.

www.alahmadiyyah.org. Erişim 04 Kasım 2021.

“Zafrullah Domun”. Erişim 05 Aralık 2021.
<https://wiki.qern.org/ahmadiyya/organisations/qadiani/jamaat-ahmadiyya-al-mouslemeen/zafrullah-domun>.

“Zafrullah Domun A Profile”. Erişim 09 Mayıs 2018.
http://www.jaam-international.org/eng/dec/zd_profile.htm.

Zirvi, Karimullah. *Welcome to Ahmadiyyat The True Islam*. Surrey: Islam International Publications, 2010.

Summary

Within the framework of a religious understanding centered on Mirzā Ghulām Ahmad, Ahmadīs improved a notion of the caliphate that centered on the lineage of Mirzā Ghulām Ahmad in the caliphate system. The institution of caliphate has turned into a kind of succession system. This vision led to both the strengthening of the figure of Mirzā Ghulām Ahmad and the evaluation of his descendants as the sole authority within the sect.

The increasing strength of Ghulāmī lineage caused the first-degree family members of the Ghulāmī lineage to demand “caliphate” as well. As a matter of fact, in the elections for the third caliph, Mirza Rafi Ahmad, the brother of Mirza Nasir Ahmad, who was elected as the caliph, also pointed out his Ghulāmī lineage and demanded the caliphate for himself. These demands were inconclusive, but in the process, a new Ahmadī group named "Sar-sabz-Ahmediyyat" come out by his followers.

The charisma given by the Ghulāmī lineage did not come to the fore only in the caliphate issue; it also gave rise to criticism that those

from Mirzā Ghulām Ahmad's family had a serious authority that could be called “despotic” over other members of the movement.

The fact that Ahmadiyya was ruled by a kind of inheritance caused those who did not have Ghulāmī lineage to think that they had a right in the caliphate as well. These people, who rejected the understanding of the caliphate that was powered by the lineage, argued that everyone who does not have a Ghulāmī lineage could also have the right to caliphate, especially themselves.

Among the Ahmadi community in Nigeria, those who did not belong to the Ghulāmī lineage demanded on the first caliphate right between 1935-1937 years. The name of the first separatist group is “Ahmadiyya Movement in Islam, Nigeria”. When Ahmadīs were declared a non-Muslim minority in Pakistan in 1974, Ahmadīs began to be oppressed by the government in Nigeria as well. As a result of these pressures, Ahmadīs who did not want to use the expression of “Ahmadi” in their names left this new movement and established “Anwar-ul Islam Movement of Nigeria”. Thus, this new movement was divided into two groups.

In the 2000s, more criticism came from within the movement to the caliphate system based on lineage and Ahmadīs with charismatic leadership started to form new separatist groups. The names of these separatist movements are “Jamaat-u Sahih'al Islam”, “Jamaat-e Ahmadiyya al-Muslimin”, “Camaat-u Ahmadiyya Islah Pasand”, “Jamaat-e Ahmadiyya Haqiqi”.

The common points of all these separatist movements, which separated from the Ahmadi main body, are that they have a religious understanding based on Mirzā Ghulām Ahmad, accept themselves as “true Ahmadīs” and reject the authority of the caliph. These movements also have some common points in the views of Mirzā Ghulām Ahmad. As a matter of fact, their first common point is that they do not openly express their views on Mirzā Ghulām Ahmad's becoming a prophet in order not to be excluded by Muslims, and they try to explain it by associating it with various concepts. Another issue is that their leaders left the main body, claiming that they received revelations from Allah and dreamed. Another common point is that they accept Mirzā Ghulām Ahmad's views on jihad and emphasize concepts such as jihad with pen, peace, tolerance and interfaith dialogue. Another feature that can be defined as a negative commonality is that all these separatist movements criticize each other quite harshly and write various rejections to each other.

The process will display us whether all these movements, which left the Ahmadi main body, will complete their institutionalization processes and continue their existence. Because the lack of a living

founder of "Sar-sabz-Ahmadiyyat" and its being shaped by its followers is the biggest limitation in front of its continuity. Likewise, it is possible that the group called "Jamaat-i Ahmadiyya Haqiqi", which emerged in Pakistan, disappeared from the stage of the history before it could even enter the institutionalization process in the context of the official struggle of the Pakistan state against Ahmadiyya. Although the "Jamaat-u Ahmadiyya Islah Pasand" that emerged in Germany has more opportunities to develop within the framework of the idea of the religious freedom in Europe, the continuity of this movement is difficult because the main body Ahmadiyya has a very strong local community structure in Germany. However, the most significant obstacle to the development of these movements is that the main body has completed the institutionalization process as a sect "in the context of the caliphate system". Even Lahorî Ahmadîs, which has been separated from the main body of Ahmadiyya for more than a century, has a very difficulty on completing its institutionalization process. Because the main body of Ahmadîyya which has a population of 10-15 million is so strong compared to Lahorî Ahmadîs with a population of around 30-90 thousand.

MAKTÜL ŐEHÜLİSLÂM FEYZULLAH EFENDİ'NİN TORUNU NAKİBÜ'L-EŞRÂF ABDULLAH EFENDİ'NİN HAYATI VE TEREKESİ

The Life and the Heritage of Naqib al-Ashraf Abdullah Efendi, The
Grandson of the Victim Shaykh al-Islam Feyzullah Efendi

Ayhan IŞIK*

Öz

Osmanlı Devleti'nde "Feyzullah Efendizâdeler" olarak ün kazanmış Őeyhülişlâm Feyzullah Efendi'nin ailesi ve akrabaları, devletin üst düzey farklı birçok kademesinde görev almıştır. Özellikle Őeyhülişlâm Feyzullah Efendi, oğlu Fethullah Efendi, torunları Mehmet Kamil Efendi, Abdullah Efendi, torununun oğlu Mehmet Emin Efendi ve daha birçokları nesep olarak Hz. Peygamber'in soyuna mensup olması sebebiyle Nakibü'l-eşrafılık yapmıştır. Seyyid ve şeriflerin şecerelerini düzenlemek ve onların işleriyle ilgilenmek üzere Nakibü'l-eşraf olarak görevlendirilen Abdullah Efendi (ö. 1184/1770), dedesi Őeyhülişlâm Feyzullah Efendi ve babası Őeyhülişlâm Mustafa Efendi'nin yaşadığı sıkıntılara maruz kalmamıştır. Ancak dedesi ve babası dönemindeki siyasi, ictimai ve mezhebi ihtilaflar Abdullah Efendi'nin nesebi ve ailesi hakkında farklı rivayetlerin oluşmasına sebebiyet vermiştir.

Abstract

The family and relatives of Shaykh al-Islam Feyzullah Efendi, who gained fame as "Feyzullah Efendizâdes" in the Ottoman Empire, served in many different high-level positions of the state. In particular, Shaykh al-Islam Feyzullah Efendi, his son Fethullah Efendi, his grandchildren Mehmet Kamil Efendi and Abdullah Efendi, his grandson's son Mehmet Emin Efendi, and many others were naqib al-ashraf because they were descendants of the HH Prophet. Abdullah Efendi, who was appointed as naqib al-ashraf to organize the pedigrees of sayyids and sharifs and to take care of their affairs, was not exposed to the troubles of his grandfather Shaykh al-Islam Feyzullah Efendi, and his father Shaykh al-Islam Mustafa Efendi. However, the political, social, and sectarian conflicts in the period of his grandfather and father caused different narrations about Abdullah Efendi's lineage and family.

In this article, information about Naqib al-Ashraf Abdullah Efendi's

* Dr. Öğr. Üyesi; Karabük Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Kelam ve İtikadi İslam Mezhepleri Ana Bilim Dalı, Karabük, Türkiye/ e-posta: i.ayhan555@gmail.com/ ORCID ID: 0000-0002-7017-2583

Bu çalışmada Şeyhülislâm Feyzullah Efendi'nin torunu Nakibü'l-eşraf Abdullah Efendi'nin şeceresi ve terekesi ele alınmak suretiyle ilmi kariyeri, iktisadi durumu ve hizmet hayatı hakkında bilgi verilmiştir. Ayrıca Meşihat Arşivi'ndeki Nakibü'l-eşraf defterlerinde kayıtlı şeceresi, Kısmet-i Askeriye Mahkemesi'ndeki terekesi ve İstanbul Karacaahmet Mezarlığı'ndaki mezar taşları incelenmiştir. Abdullah Efendi ve ailesinin mezar taşlarındaki bilgilerden istifade edilmek suretiyle aile bireyleri, çocukları, torunları, gulam, cariyeye ve utekası tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Şeyhülislâm Feyzullah Efendi, Şeyhülislâm Mustafa Efendi, Nakibü'l-eşraf Abdullah Efendi, Tereke, Soyağacı.

scientific career, economic status, and service life is given by discussing his pedigree and heritage. Besides, his pedigree recorded in the Naqib al-Ashraf Registers in the Meshihat Archives, his heritage in the Court of Kısmet-i Askeriye (inheritance court for people with the military status), and the tombstones in the Istanbul Karacaahmet Cemetery were examined. His family members, children, grandchildren, ghilman, jawari, and freedmen were identified by using the information on the tombstones of Abdullah Efendi and his family.

Key words: Shaykh al-Islam Feyzullah Efendi, Shaykh al-Islam Mustafa Efendi, Naqib al-Ashraf Abdullah Efendi, Heritage, Pedigree

Giriş

Nakibü'l-eşrafılık, Hz. Peygamber'in nesebine mensup seyyid ve şeriflerin isimlerinin kayıt altına alınması, onların resmi ve hukuki işlemlerinin takip edilmesi ve gerektiğinde siyadet teftişlerinin yapılması için Yıldırım Bâyezid zamanında (802/1400) Nâzır-ı Sâdât ismiyle kurulmuştur.¹

Osmanlı Devleti'nde Nakibü'l-eşrafılık müessesesinin 523 yıllık tarihine bakıldığında yaklaşık yetmiş Nakibü'l-eşrafın görev yaptığı görülmektedir. Bunlar arasında Paşmakçızâde, Mirzazâde, Dürrizâde, Yasincizâde ve Feyzullah Efendizâde gibi önemli ailelerden gelenler bulunmaktadır. Feyzullah Efendizâde, Nakibü'l-eşrafılık görevini en uzun süre yerine getirenlerin başında yer alır. Şeyhülislâm Feyzullah Efendi, oğlu Fethullah Efendi,

¹ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, "Osmanlılar'da Nakibü'l-Eşrafılık", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]* 4/3 (2004), 453; Selçuklular dönemi için bk. Abdülkerim Özeydin, "Selçuklular Döneminde Nakibü'n-Nukabâların Siyâsi, İdâri ve İctimâi Hayattaki Roller: Tırâd b. Muhammed ve Oğlu Ali b. Tırâd el-Kureşî el-Hâşimî el-Abbâsî ez-Zeynebi Örneği", *TYB Akademi: Dil Edebiyat ve Sosyal Bilimler Dergisi* 4/12 (2014), 101-114.

torunları Abdullah Efendi ve Mehmet Kamil Efendi, torunun oğlu Mehmet Emin Efendi Nakibü'l-eşrafık yapmıştır.²

Feyzullah Efendizâde sülalesinden Nakibü'l-eşraf Abdullah Efendi'yi konu alan bu çalışmanın birinci kısmında Nakibü'l-eşraf Abdullah Efendi'nin aile bireylerinden babası, dedesi, eşi, çocukları, torunları, cariyeye, gulam ve azatlı köleleri hakkında bilgi verilmiştir. Bu bilgiler doğrultusunda Abdullah Efendi'nin soy ağacı oluşturulmuştur. Şeceresi oluşturulurken Abdullah Efendi'nin terekese, kendisi ve ailesinin mezar taşları ile dedesi Feyzullah Efendi'nin bizzat kaleme aldığı risalesinden istifade edilmiştir. Abdullah Efendi'nin çocukları hakkındaki rivayet farklılıklarının sebepleri üzerinde durulmuş, bu konuda daha önce yazılmış olan çelişkili ifadeler de açıklık getirilmiştir.

Ayrıca dedesi Şeyhülislâm Feyzullah Efendi'nin bizzat kendisinin nesebi ile ilgili yazdığı risale ve İstanbul Müftülüğü Meşihat Arşivi'ndeki Nakibü'l-eşraf defterlerinde kayıtlı şeceresi tahlil edilmek suretiyle Abdullah Efendi'nin nesebi hakkında bilgi verilmiş, seyyidliği hususundaki ihtilaflar incelenmiş ve dönemin siyasi ve mezhebi sorunlarına dikkat çekilmiştir.

Çalışmanın ikinci kısmında *Devhatü'n-nükebâ*, *Riyâzü'n-nükebâ*, *Sicill-i Osmanî* ve Meşihat Arşivi'ndeki Nakibü'l-eşraf defter ve belgeleri ışığında Nakibü'l-eşraf Abdullah Efendi'nin hizmet hayatı, Nakibü'l-eşrafık vazifesine tayin süreci, görev yeri, kendisinden önceki ve sonraki Nakibü'l-eşrafık hakkında bilgi verilmiştir.

Çalışmanın üçüncü ve son kısmında ise Nakibü'l-eşraf Abdullah Efendi'nin Şeriyye Sicilleri Arşivi'nde tespit edilen terekese üzerinden ailesi, nesebi, mirasçıları, iktisadi durumu, vasiyet bilgileri, cariyeye, gulam ve uteka sayısı, sahip olduğu kitap ve eşyalar hakkında detaylı bir bilgi sunulmuştur. Ayrıca terekese'nin dönemin diğer ulema terekeleri ile mukayesesi yapılmak suretiyle iktisadi durumu incelenmiştir.

Böylece ilmiye teşkilatında önemli bir makam olan Nakibü'l-eşrafık vazifesini ifa eden Abdullah Efendi'nin hayatı ve nesebi hakkındaki ihtilaflar giderilmeye çalışılmıştır.

1. Nakibü'l-eşraf Abdullah Efendi'nin Ailesi

Nakibü'l-eşraf Abdullah Efendi'nin doğum tarihi ve yeri kesin olarak bilinmemekle birlikte babası Mustafa Efendi'nin İstanbul'da

² Osmanlı dönemindeki Nakibü'l-eşrafık listesi için bk. Ayhan Işık, *Meşihat Arşivi Belgeleri Işığında Seyyidler ve Nakibü'l-eşrafık Müessesesi* (Ankara: İlahiyât Yayınları, 2021), 131-144.

doğmuş olması ve burada görev yapmış olması sebebiyle onun da İstanbul'da dünyaya gelmiş olma ihtimali kuvvetlidir. Abdullah Efendi, Osmanlı Devleti'nin meşhur ulema ailelerinden Şeyhülislâm Feyzullah Efendizâdelere mensup olup babası Şeyhülislâm Mustafa Efendi, dedesi ise maktül Şeyhülislâm Feyzullah Efendi'dir.³

Nakibü'l-eşrâf Abdullah Efendi'nin dedesi Şeyhülislâm Feyzullah Efendi'nin asıl adı Mehmet olup 1639'da Erzurum'da dünyaya gelmiştir. Babası Erzurum Müftüsü Mehmet Efendi ve annesi Şerife Hatun'dur. Eğitim hayatına Erzurum'da başlamış ve İstanbul'a geldikten sonra ilmi payeleri hızla yükselmiştir. 7 Kasım 1686'da Nakibü'l-eşrâf ve 14 Şubat 1688'de Şeyhülislâm olmuştur. 25 Mayıs 1695'te ikinci kez Şeyhülislâmlık makamına getirilen Feyzullah Efendi, vekayinamelere Edirne Vakası/Feyzullah Efendi Vakası olarak geçen olayda 1703 yılında öldürülmüştür.⁴

Abdullah Efendi'nin babası Şeyhülislâm Mustafa Efendi, 1679'da İstanbul'da dünyaya gelmiş ve babası Şeyhülislâm Feyzullah Efendi'nin yanında eğitim alarak ilmî ve idarî sahada ilerlemiştir. Kısa sürede ilmiye teşkilatı içerisinde hızlı yükselmesi ulema arasında birtakım memnuniyetsizliklere sebebiyet vermiştir. Babası Feyzullah Efendi'nin 1703'te Edirne vakasında öldürülmesi Mustafa Efendi'nin ilmî kariyerini olumsuz etkilemiş, hapis ve sürgün hayatının akabinde Sultan I. Mahmud'un padişah olmasıyla İstanbul'a dönmesine müsaade edilmiştir. 13 Nisan 1736 tarihinde Şeyhülislâmlık vazifesine tayin edilen Mustafa Efendi'yi diğer meslektaşlarından ayıran önemli bir husus Ca'feriyye mezhebinin beşinci mezhep olarak kabulü yolunda İran'ın teklifleri dolayısıyla toplanan meşveret meclislerine katılmış olmasıdır.⁵ Şeyhülislâmlık vazifesini vefat tarihi olan 4 Mart 1745'e kadar devam ettirmiştir. İstanbul Karacaahmet Mezarlığı'nda babasının yanında medfundur.⁶

³ Mehmet İpşirli, "Mustafa Efendi, Feyzullahefendizâde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/297-298; Musa Bilgiz, "Feyzullah Efendi'nin Şeyhülislâm Çocukları: Fethullah Efendi, Murteza Efendi ve Mustafa Efendi", *Erzurumlu Şeyhülislam Seyyid Feyzullah Efendi Sempozyumu*, ed. Ömer Kara (2015), 201-202.

⁴ Mehmet Serhan Tayşi, "Feyzullah Efendi, Seyyid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/527-528; Orhan F. Köprülü, "Feyzullah Efendi", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1964) 4/593-600.

⁵ Osmanlı Arşivi (BOA), *Mühimme Defterleri [A.DVN.MHM.d.]*, No. 150, 44, 48-49, 62-63, 120-121. İran şâhı Nadir Şâh tarafından, Caferi mezhebinin Osmanlı devleti tarafından kabul görülmesi, savaşta ölenlerinin şehit kabul edilmesini istemesi, Mekke'de kendülerine ait mihraplarının olması ile ilgili yapılan talebin uygun olmadığı ile ilgili gönderilen hüküm.

⁶ Mehmet İpşirli, "Mustafa Efendi, Feyzullahefendizâde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/297-298; Musa Bilgiz,

Nakibü'l-eşraf Abdullah Efendi'nin tereke kaydına göre vefat ettiğinde Derviş Saliha Kadın bt. Abdurrahman ile evli olduğu ve nikâhlı bir eşinin bulunduğu tespit edilmiştir. Ailesinin görevi ile ilgili herhangi bir bilgiye ulaşılamayan Saliha Kadın, 1211/1796-97 yılında vefat etmiştir.⁷ Üsküdar Karacaahmet'teki Tunusbağı aile kabristanına defnedilen Abdullah Efendi'nin 1181/1767-68 yılında kendisinden üç yıl önce vefat eden Mustafa Molla Efendi isminde bir oğlunun mezar taşı da yine aynı kabristanda bulunmaktadır.⁸ Abdullah Efendi, vefat ettiğinde diğer oğulları Seyyid Osman Molla Efendi ve küçük oğlu Seyyid Mehmet Emin Molla Efendi hayattadır.⁹

İlmiye mesleğine giren iki oğlundan Müderris Osman Efendi 7 Safer 1220/7 Mayıs 1805'te vefat etmiştir.¹⁰ Seyyid Osman Efendi'nin annesi cariye asıllı Rukıyye Kadın'dır ve 1185/1771-1772 senesinde vefat etmiştir. İkisi de Üsküdar Karacaahmet Mezarlığında metfundur.¹¹

Nakibü'l-eşraf Abdullah Efendi'nin diğer oğlu Seyyid Mehmet Emin Molla Efendi 1813-1816 yılları arasında Şeyhülislâm Seyyid Mehmed Zeynelabidin Efendi'den sonra Seyyid Mehmet Siddık Efendi'den önce Nakibü'l-eşraflık yapmıştır.¹² Zilkade 1233/Eylül

"Feyzullah Efendi'nin Şeyhülislâm Çocukları: Fethullah Efendi, Murteza Efendi ve Mustafa Efendi", *Erzurumlu Şeyhulislam Seyyid Feyzullah Efendi Sempozyumu*, ed. Ömer Kara (2015), 201-202; Ahmed Badi Efendi, *Riyâz-ı Belde-i Edirne*, Haz. Niyazi Adıgüzel ve Raşit Gündoğdu, (Edirne: Trakya Üniversitesi Yayınları, 2014), 2/1, 575; Mehmed Raşid, *Tarihi Raşid*, (İstanbul: Matbaa-i Amire, 1365), 2/581; Tahir Sevinç, "Feyzullah Efendi ve Edirne Vakası", *Erzurumlu Şeyhulislam Seyyid Feyzullah Efendi Sempozyumu*, ed. Ömer Kara (2015), 151-180; Mehmet İpşirli, "Feyzullah Efendi'nin Biyografisine Dair S. F. Meservey'in Çalışması Üzerine Bazı Değerlendirmeler", *Erzurumlu Şeyhulislam Seyyid Feyzullah Efendi Sempozyumu*, ed. Ömer Kara (2015), 145-150.

⁷ Cennet Betül Budak, *Karacaahmet Mezarlığında Seyyidlere Ait Mezar Kitabeleri (19. Yüzyıl) Metin, İnceleme ve Transkripsiyon* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 66, 91, 126, 141.

⁸ Budak, *Karacaahmet Mezarlığında Seyyidlere Ait Mezar Kitabeleri (19. Yüzyıl) Metin, İnceleme ve Transkripsiyon*, 66, 91, 126, 141.

⁹ İstanbul Müftülüğü, Şerhiye Sicilleri Arşivi, *Kısmet-i Askeriye Mahkemesi*, No. 343, 48a-49.

¹⁰ İpşirli, "Mustafa Efendi, Feyzullahefendizâde", 31/297-298; Yılmaz Öztuna, *Devletler ve Hanedanlar: Türkiye: 1074-1990*, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990), 2: 661-663; Osman Efendi'nin mezar taşının kayıp olduğu ifade edilse de Üsküdar Karacaahmet Mezarlığı'nda bulunmaktadır. Bk. Mehmet Serhan Tayşi, "Şeyhülislam Seyyid Feyzullah Efendi ve Fezziyye Medresesi", *Türk Dünyası Araştırmaları* 23 (1983), 9-100. Mezar taşının fotoğrafı ve okunuşu için ekler bölümüne bakınız.

¹¹ Bk. Ekler: 1, Nakibü'l-eşraf Abdullah Efendi'nin kendisi, eşi, çocukları, utekası, cariyesi ve torunlarının İstanbul Karacaahmet Mezarlığı'ndaki mezar taşları.

¹² Ayhan Işık, "Osmanlı Devleti'nde Nakibü'l-eşraflık Müessesesi ve Meşihat Arşivindeki Nakibü'l-eşraf Defterleri", *Alevilik Araştırmaları Dergisi* 8 (2014), 223.

1818 tarihinde vefat etmiştir. Mehmet Emin Efendi'nin cariye asıllı annesi Mevsûme Kadın'dır ve 11 Rebi'ülevvel 1194/17 Mart 1780 tarihinde vefat etmiştir. Mehmet Emin Molla Efendi'nin kızı Şerife Nefise Hanım 14 Rebi'ulahir 1210/28 Ekim 1795'te, kızı Zübeyde Hanım Rebi'ülevvel 1252/Haziran 1836'da ve diğer kızı Şerife Lebabe Hanım 20 Ramazan 1195/9 Eylül 1781'de vefat etmiştir. Seyyid Mehmed Emin Molla Efendi'nin Anadolu kadılarında Mehmet Aziz Efendi (ö.1239/1823-1824) isminde azatlı bir kölesinin de yine İstanbul Karacaahmet Mezarlığı'nda mezarı bulunmaktadır.

Mehmet Emin Molla Efendi'nin Demhoş Kadınefendi (ö. 1249/1833-1844) ve Saraylı Madende Hanım (ö. 21 Rebi'ülevvel 1231/20 Şubat 1816) adlı iki eşinin kabirleri de yine aynı mezarlıktadır.

Nakîbü'l-eşrâf Abdullah Efendi'nin terekesinde "Gürkiye câriye be-nâm-ı Servkamet, Gürkiye câriye be-nâm-ı Nedime, Zenciye cevâri re's 3, Gürcü gulâm be-nâm-ı Salih, Süleyman, Gürcü gulâm be-nâm-ı Enis" şeklinde 5 cariyesi ve 3 gulamı kaydedilmiştir.¹³

Nakîbü'l-eşrâf Abdullah Efendi'nin Mahbube Hanım (ö.1184/1770-1771), Servihiraman Kadın (ö.27 Ramazan 1199/3 Ağustos 1785) isminde utekası/azatlılarının ve Mazlumşah Hatun (ö. 1182/1768-1769) isimli cariyesinin İstanbul Karacaahmet Mezarlığı'nda mezarları bulunmaktadır.¹⁴

Abdullah Efendi'nin terekesi ve mezar taşlarından tespit edilen Mustafa Molla Efendi, Osman Efendi ve Mehmet Emin Efendi isimlerinde üç oğlu bulunmasına rağmen, temel eserlerden yapılan alıntıların yanlış aktarılmasından kaynaklı bu konuda birbiriyle çelişen birçok farklı rivayet vardır. Referans alınan kaynaklar *Devhatü'n-nükebâ*, *Riyazü'n-nükebâ* ve *Sicill-i Osmanî* olmasına rağmen bu kadar farklı rivayetlerin varlığı kuşku uyandırmaktadır.

Bu rivayetleri şu şekilde açıklanabilir: Nakîbü'l-eşrâf Abdullah Efendi'nin Mustafa, Osman, Mehmed, Emin ve Derviş Mehmed isimli çocuklarının olduğu aktarılmaktadır.¹⁵ Şair Fitnat Hanım'ın Derviş Mehmet Efendi ile evlendiği, Fitnat Hanım'ın ölümünden sonra da Nakîbü'l-eşrâf ve İstanbul kadısı oluşunu takiben Rumeli kazaskeri

¹³ İstanbul Müftülüğü, Şeriyye Sicilleri Arşivi, *Kısmet-i Askeriye Mahkemesi*, No. 343, 48a-49.

¹⁴ Nakîbü'l-eşrâf Abdullah b. Şeyhülislam Mustafa Efendi'nin kendisi, eşi, çocukları, utekası, cariyesi ve torunlarının mezar taşı fotoğrafları ve indeks bilgileri için bk. Budak, *Karacaahmet Mezarlığında Seyyidlere Ait Mezar Kitabeleri*, 66, 91, 126, 141; Saliha Bozer Bayraktar, *İstanbul Karacaahmet Mezarlığı 22 Numaralı Adadaki Mezar Taşları*, (Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 569, 582, 584, 602, 606, 674, 686, 692, 738, 755, 772.

¹⁵ Tayşi, "Şeyhülislam Seyyid Feyzullah Efendi ve Feyziyye Medresesi", 9-100.

olan Derviş Mehmed Efendi'nin babası kazasker ve Nakibü'l-eşraf Seyyid Abdullah'ın, Şeyhülislâm Seyyid Feyzullah Efendi'nin oğlu Şeyhülislâm Seyyid Mustafa Efendi'nin çocuğu olduğu, Derviş Mehmed Efendi'nin Feyzullah Efendi'nin oğlu tarafından torunlarından olduğu belirtilmiş” ve *Devhatü'n-nükabâ*'ya atıf yapılmıştır.¹⁶ Oysaki Abdullah Efendi'nin terekesinde Derviş Mehmet Efendi'nin ismi geçmemesi bu isimde bir evladı olmadığını göstermektedir. Ayrıca Mehmed ve Emin isimlerinde iki çocuğu değil Mehmed Emin adında bir evladı bulunmaktadır.¹⁷

Sicill-i Osmanî'de ise Feyzullah Efendizâdelerden Mustafa Efendi'nin oğlu Nakibü'l-eşraf Abdullah Efendi'nin Osman, Mehmet Emin ve Mustafa Efendi isimli üç oğlunun olduğu aktarılmıştır.¹⁸ Bu rivayet ise Abdullah Efendi'nin hem terekesi ve hem de mezar taşıyla uyusmaktadır.¹⁹

Dürrizâde Mehmed Arif Efendi'den sonra Seyyid Mehmed Kâmil Efendi'den önce Nakibü'l-eşraflık yapan Derviş Mehmet Efendi (ö. 16 Cemâziye'l-âhir 1204/1790, 1785'te göreve geliş, 1786'da azl ve 1788'te tayin) ile ilgili *Sicill-i Osmanî*'de “Feyzullahzâdelerden Abdullah Efendi'nin oğludur.”²⁰ ifadesi yer almakla birlikte Abdullah Efendi'nin görevi belirtilmediği için Feyzullah Efendi ailesinden hangi Abdullah'ın kastedildiği net olarak anlaşılmamaktadır. Nakibü'l-eşraf Derviş Mehmet Efendi ile ilgili *Devhatü'n-nükebâ*'da ise “...Mevlânâ-yı müşarün-ileyh âl-i feyzden Şeyhülislâm-ı sâmi-makâm Seyyid Mustafa Efendi'nin mahdûmu ve Nakib-i sâlifü'z-zikr Seyyid Abdullah Efendi'nin halef-i sâlihidir...”²¹ ifadesi geçmektedir. Fakat buradaki “halef-i sâlihidir” ifadesinden oğlu anlamı çıkmamaktadır. Nitekim buradaki ibareden Derviş Mehmet Efendi'nin Seyyid Mustafa

¹⁶ Ömer Faruk Akün, “Fitnat Hanım (ö. 1194/1780)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/39-46; *Meşâhîru'n-Nisâ*'da Nakibü'l-eşraf Derviş Efendi ile evli olduğu kayıtlıdır. Bk. Şükriye Akgül, *İslâm Tarihçiliğinde Meşâhîru'n-Nisâ Geleneği ve Mehmed Zihni Efendi'nin Meşâhîru'n-Nisâ Adlı Eserinin İncelenmesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 134-135.

¹⁷ İstanbul Müftülüğü, Şeriyye Sicilleri Arşivi, *Kısmet-i Askeriye Mahkemesi*, No. 343, 48a-49.

¹⁸ Mehmed Süreyya Bey, *Tezkire-i Meşâhîr-i Osmaniyye/Sicill-i Osmanî*, (İstanbul: Matbaa-i Amire 1890-1893), 3:385.

¹⁹ İstanbul Müftülüğü, Şeriyye Sicilleri Arşivi, *Kısmet-i Askeriye Mahkemesi*, No. 343, 48a-49.

²⁰ Mehmed Süreyya Bey, *Tezkire-i Meşâhîr-i Osmaniyye/Sicill-i Osmanî*, (İstanbul: Matbaa-i Amire 1890-1893), 2:334. 27 Cemâziyelevvel 1204'de vefat etmiştir ve Üsküdar'da medfundur.

²¹ Ahmed Rifat, *Devhatü'n-Nukabâ*, (İstanbul: Karahisari Esad Efendi Litografyası, 1283), 105.

Efendi'nin oğlu olduğu ayrıca Abdullah Efendi'nin ise sadece halefi olduğu anlaşılmaktadır.

Nakibü'l-eşrâf Abdullah Efendi hakkındaki iktibaslar, aynı kaynaklardan yapılmış olsa bile birbiri ile çelişmektedir. Bu sebeple Şeriyye Sicilleri Arşivi Kısmet-i Askeriye Mahkemesi'nden tespit edilen terekesi ve İstanbul Karacaahmet Mezarlığı'ndaki kendisinin ve ailesinin mezar taşları dikkatle incelenerek aile bireyleri ve şeceresi ile ilgili sağlıklı bilgilere ulaşılmıştır. Mustafa Molla Efendi, Osman Efendi ve Mehmet Emin Efendi isimlerinde üç oğlu olduğu anlaşılmaktadır. Aslında ulemanın biyografisinin hazırlanmasında sadece tabakat ve biyografi eserlerinin yeterli olmadığı; arşiv belgelerinden, tereke, veraset kayıtları ve mezar taşlarından da istifa edilmesinin daha isabetli olduğu kanaatine varılmıştır.

Nakibü'l-eşrâf Abdullah Efendi, İstanbul'da 28 Rebiülâhir 1184/21 Ağustos 1770 tarihinde vefat etmiştir. Mezar taşında sadece vefat yılı kaydedilmiştir. Terekesi 22 Recep 1184/11 Kasım 1770 tarihinde yazılmıştır. Babası, çocukları, eşi, cariyesi, uteka ve torunlarının da bulunduğu Üsküdar Karacaahmet'teki Tunusbağı aile kabristanında medfundur.²²

2. Nakibü'l-eşrâf Abdullah Efendi'nin Nesebi ve Ailesinin Seyyidliği Tartışmaları

Osmanlı Devleti'nde Nakibü'l-eşrâf olmanın ilk ve en önemli şartı seyyid olmaktır. Çünkü bu soyun işlerini düzenlemekle görevli olacak kişinin aynı soydan gelmesi ve iyi bir nesep bilgisine sahip olması şarttır. Aynı zamanda bir kadı hükmünde olan Nakibü'l-eşrâf'ın, seyyidlerden cezayı hak edenlere müeyyide uygulayacağından ehl-i ilim olması ve İslâm hukukunu da bilmesi gerekliydi.²³

Nakibü'l-eşrâf Abdullah Efendi'nin dedesi Şeyhülislâm Feyzullah Efendi'nin bizzat kendisinin kaleme aldığı risalede baba tarafından nesebini "Seyyid Feyzullah b. Seyyid el-Arif billah Şeyh Mehmed b. Seyyid el-Arif billah Şeyh Habib Mehmed b. Seyyid el-Arif billah Şeyh Pir Mehmed b. Seyyid el-Arif billah Şeyh Sultan Ahmed b. Seyyid el-Arif billah Şeyh Cüneyd..." şeklinde vermektedir. Buradaki Şeyh Ahmed b. Şeyh Cüneyd'in nesebinin, Hz. Mevlana Celaledin-i Rûmî'nin hocası olan Şeyh Şemseddin Muhammed b. Ali b. Melek-dâd et-Tebrizî'ye ulaştığı bilgisini verir. "Bizim nesebimiz, Hz.

²² Bk. Ekler: 1, Nakibü'l-eşrâf Abdullah Efendi'nin kendisi, eşi, çocukları, utekası, cariyesi ve torunlarının İstanbul Karacaahmet Mezarlığı'ndaki mezar taşları.

²³ Rifat, *Devhatü'n-Nukabâ*, 10; Mecdi Efendi, *Terceme-i Şakâyık li-Mecdi*, (İstanbul: Dârü't-Tibâati'l-Âmire, 1269, 246.

Peygamber (s.a. v.)'in mağara arkadaşı ve ilk halife Hz. Ebûbekir (r.a.)'e dayanmaktadır.” ifadesine de yer vermiştir.²⁴

Feyzullah Efendi, “seyyid” olduklarıyla ilgili şu bilgiyi nakleder: “Seyyidlik noktasında ecdadımızın neseplerinin sahih olarak hane-i saâdete ulaştığı noktasında, şeyhlerimiz fikir birliği içerisindeydi. Yaşadıkları yörede “Kızılkaya'nın²⁵ seyidleri” olarak biliniyorlardı. Kızılkaya, Karabağ'da bilinen bir yerin ismidir.”²⁶ Zaten Osmanlı devletinde bir ailenin seyidliğinin onaylanmasında aranan şartlardan bir tanesi de bu ailenin bulunduğu bölgede kadimden beri seyid olarak tanınmasıdır.

Feyzullah Efendi'nin verdiği bilgilere göre anne tarafından nesebi ise Şerife Hatun bt. Molla Murtaza el-Cenneti b. Molla İbrahim Nuri b. Murtaza en-Nikâbi b. Molla Hanefi el Karabaği'dir.²⁷

Meşihat Arşivi'ndeki Nakübü'l-eşraf defterlerinde kayıtlı şeceresi ise: “Hâzâ mâ ketebuhu'l-fakîr Subhânehu ve teâlâ es-Seyyid

²⁴ Ahmet Ögke, “Feyzullah Efendi'nin Tasavvufi Silsilesi ve Şeceresi”, *Erzurumlu Şeyhülislam Seyyid Feyzullah Efendi Sempozyumu*, ed. Ömer Kara (2015), 119-143, 119-121

²⁵ Kızılkaya kelimesi, risalenin günümüz Türkçesine aktarılmasında Güzelkaya olarak okunmuştur. Oysaki risalede ve Nakübü'l-eşraf defterindeki ibare Kızılkaya'dır.

²⁶ Ögke, “Feyzullah Efendi'nin Tasavvufi Silsilesi ve Şeceresi”, 119-143, 119-121; Fahri Ç. Derin, “Şeyhülislam Feyzullah Efendi'nin Nesebi Hakkında Bir Risale” *Tarih Dergisi*, 10, (1959), 104; İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, İbnüllemîn Mahmud Kemal İnal Yazmaları Bölümü, No. 166;

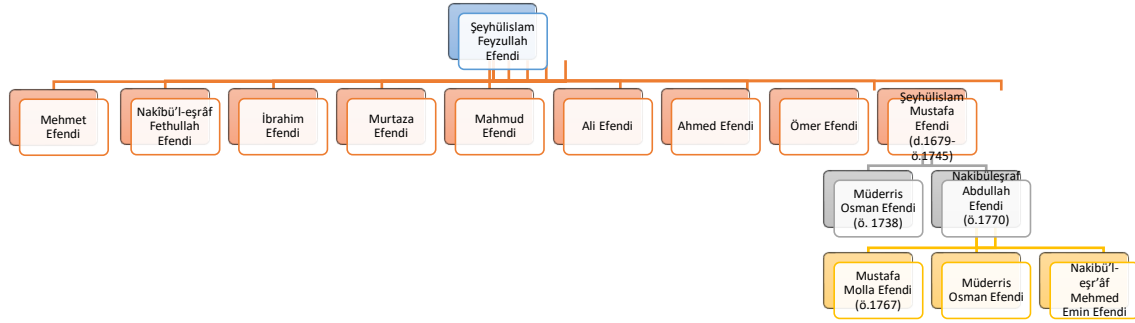
Ragıp Paşa Kütüphanesi, Yahya Tevfik Medresesi Bölümü, No. 1587/140, 34. Demirbaş defterinde “Şeyhülislam Feyzullah Efendi'nin Silsilesinin Tercümesi” şeklinde kayıtlıdır. Bk. Ahmet Türek -F. Çetin Derin, “Feyzullah Efendi'nin Kendi Kaleminden Hal Tercümesi”, *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi* 24 (1970), 69-92; İpşirli, “Feyzullah Efendi'nin Biyografisine Dair S. F. Meservey'in Çalışması Üzerine”, 145-150; Feyzullah Efendi, “Tedris”, *The Houghtton Library MS Arab* 113, vr. 1a; Feyzullah Efendi, “Şecere”, *The Houghtton Library MS Arab* 113, vr. 1b. Bu risalelerin değerlendirmesi için bk. Ömer Kara-M. Sadi Çögenli, “Şeyhülislam Feyzullah Efendi: Hayatı ve Eserleri”, *Erzurumlu Şeyhülislam Seyyid Feyzullah Efendi Sempozyumu*, ed. Ömer Kara (2015), 35-98. Ayrıca bk. Abdülkadir Altınsu, *Osmanlı Şeyhülislamı*, (Ankara: Ayyıldız Matbaası, 1972), 98.

²⁷ Ahmet Ögke, “Feyzullah Efendi'nin Tasavvufi Silsilesi ve Şeceresi”, *Erzurumlu Şeyhülislam Seyyid Feyzullah Efendi Sempozyumu*, ed. Ömer Kara (2015), 119-143, 119-121; Derin, “Şeyhülislam Feyzullah Efendi'nin Nesebi Hakkında Bir Risale”, 104; İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, İbnüllemîn Mahmud Kemal İnal Yazmaları Bölümü, No. 166; Ragıp Paşa Kütüphanesi, Yahya Tevfik Medresesi Bölümü, No. 1587/140, Demirbaş defterinde “Şeyhülislam Feyzullah Efendi'nin Silsilesinin Tercümesi” şeklinde kayıtlıdır;

Türek-Derin, “Feyzullah Efendi'nin Kendi Kaleminden Hal Tercümesi”, 69-92; İpşirli, “Feyzullah Efendi'nin Biyografisine Dair S. F. Meservey'in Çalışması Üzerine”, 145-150; Ayrıca bk. Altınsu, *Osmanlı Şeyhülislamı*, 98.

Feyzullah b. es-Seyyid eş-Şeyh Mehmed b. es-Seyyid eş-Şeyh Habib Muhammed b. es-Seyyid eş-Şeyh Pîr Mehmed b. es-Seyyid eş-Şeyh Sultan Ahmed b. es-Seyyid eş-Şeyh Cüneyd b. es-Seyyid eş-Şeyh Veliyyüddin Mehmed el-Hasenî el-Hüseynî eban ve ümmen el-müştehir ecdâduhû bi-diyârihî bi-sâdât-ı Kızılkaya en-Nakîb ale'l-fetrati't-tâhirati'l-Hâşimiyye bi'l-memâliki'l-mahrûseti'l-mahmiyyeti'l-Osmâniyye lâ-zâlet mahfûfetü bi'l-inâyâti'r-Rabbâniyye ve's-sıyânâti's-Samedâniyyet -ufiye anhum ve gafera lehum.” şeklindedir.²⁸ Bu kayıttaki “Hasenî ve Hüseynî” ile “eban ve ümmen” ifadelerinden hem anne hem de baba tarafından seyyidliği tasdiklenmiştir.

Nakibü'l-eşrâf Abdullah b. Şeyhülislâm Mustafa Efendi'nin Soyacağı²⁹



Şeyhülislâm Fezzullah Efendi'nin kendisi, çocuklarından Fethullah Efendi ve torunu Abdullah Efendi'nin Nakibü'l-eşrâflık görevine getirilmiş olması “seyyid” olduklarını göstermektedir. Ayrıca torunu Nakibü'l-eşrâf Abdullah Efendi'nin hem terekesinde hem de mezar taşında “Seyyid” ifadesi yer almaktadır.³⁰

²⁸ Meşihat Arşivi, *Nakibü'l-eşrâf Defterleri*, No. 93/26, 2a-3b.

²⁹ Fezzullah Efendi'nin eş ve çocuk sayısı ile ilgili farklı rivayetler bulunmaktadır. bk. İsmail Katgı, *Osmanlı Devleti'nde Öldürülen Şeyhülislamlar* (Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 239-248.

³⁰ Terekesi için bk. İstanbul Müftülüğü, Şerhiye Sicilleri Arşivi, Kısmet-i Askeriye Mahkemesi, No. 343, 48a-49; Nakibü'l-eşrâf Abdullah b. Şeyhülislâm Mustafa

Feyzullah Efendi'nin nesebinin “anne baba tarafından seyyid olduğu” ve “anne baba tarafından seyyid olup Hz. Ebubekir'e dayandığı” ifade edilse de³¹ risalesinde anne tarafının seyyidliği ile ilgili bilgi verilmemektedir.³² *Silahdar Tarihi*'nde “Nasb-ı Meşihat-ı İslâmiyye Feyzullâh Efendi” başlıklı kısımda “...Vezîr-i a'zâm dahi mezbûr ile zindegâne üzre idi, ol sâ'at fetvâdan azline ve yerine zorba ağalar ma'rifetiyle Rûm-ili'nden munfasıl Nakîbü'l-eşraf Feyzullâh Efendi'ye yine nikâbet inzimâmıyla tevcih buyurulmak üzere rikâb-ı hümâyûna telhis edüp, mücebince hatt-ı şerif sâdir olduktan sonra ertesi şenbih gün getürüp kozbekci kapısında beyaz sûfa kaplu samûr kürk giydirdi. Mezbûrun şerâfeti sâhte olduğundan gayrı sihirbâzlıkta sâth kâhine ders verirdi ve hattâ kürk giyerken pâdişâh hazretleri Has odabaşı Ağa'nın kulağına bu âdem sâhirdir buyurmuşlar...”³³ şeklindeki ifadeler, Feyzullah Efendi'nin seyyidliğinin sahte olduğuna dair bazı iddialara sebep olmuştur.³⁴

Halbuki *Silahdar Tarihi*'nin başka bir bölümünde padişahın sarayına at bağlanması meselesinde suçlu görülen Şeyhülislâm Feyzullah Efendi'nin *ulemadan ve evlâd-ı Resul*'den olduğu gerekçesiyle katli caiz görülmemiştir:³⁵ “...Üsküdar'da vâkı' sadr-ı sâbık Kara İbrâhim Paşa'dan alınan mirî Bayram Paşa yalısının çayırına Rûmeli pâyesiyile şehzâdeler hocası olan Seyyid Feyzullâh Efendi at bağladığın pâdişâh hazretleri mâh-ı Şa'bân'ın gurreci Şenbih gün kayık ile İstavroz'dan Üsküdar'a gelirken kapıdan görüp gazaba geldi ve ustasını getirtip, 'kâfir niçin benim tahtıma at bağlattın' deyü katlini emr etmiş iken, “pâdişâhım doğrusu budur ki ve Feyzullâh Efendi'ye başımdan korkarım deyü rızâ vermedim, ben pâdişâhımdan me'zûnum söz gelir ise ben cevâbın veririm deyip cebr eyledi. Bu husûsta ma'zûrum kabâhatim yok bir avuç kanımı bağışla” deyü feryâd etmekle cellâd eline verilmiş iken merhamet buyurup, ancak esâmîsin çalup Feyzullâh Efendi'nin katlin murâd

Efendi'nin kendisi, eşi, çocukları, utekası, cariyesi ve torunlarının mezar taşı fotoğrafları ve indeks bilgileri için bk. Budak, *Karacaahmet Mezarlığında Seyyidlere Ait Mezar Kitabeleri*, 66, 91, 126, 141; Bayraktar, *İstanbul Karacaahmet Mezarlığı 22 Numaralı Adadaki Mezar Taşları*, 569, 582, 584, 602, 606, 674, 686, 692, 738, 755, 772.

³¹ Selim Karahasanoğlu, “Yanlış Zamanda Yanlış Adam”: Feyzullah Efendi Sabra Meservey, Feyzullah Efendi: An Ottoman Şeyhülislam”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 3/5 (2005), 843-847.

³² Ögke, “Feyzullah Efendi'nin Tasavvufi Silsilesi ve Şeceresi”, 119-143, 119-121

³³ Nazire Karaçay Türkal, *Silahdar Fındıklılı Mehmed Ağa Zeyl-i Fezleke (1065-22 Ca.1106/1654-7 Şubat 1695) (Tahlil ve Metin)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012), 1119-1120.

³⁴ İpşirli, “Feyzullah Efendi'nin Biyografisine Dair S. F. Meservey'in Çalışması Üzerine”, 145-150.

³⁵ Bu konuyla ilgili detaylı bilgi için bk. Karahasanoğlu, “Yanlış Zamanda Yanlış Adam”: Feyzullah Efendi”, 844-845.

eyledi. *Ulemâdan ve evlâd-ı Rasûl* olduğundan tecvîz görülmeyip, ancak hâcelikten ma'zûl, ulemâ defterinden kaydı ref' olmuş iken beş günden sonra Haseki Sultân şefâ'atiyle Eyüb kazâsı arpalık verildi...."³⁶

Farklı tarihlerde vuku bulan bu iki olay ele alındığında, *Silahdar Tarihi*'nin iki farklı yerde Feyzullah Efendi'nin seyyidliği konusunda birbirine zıt iki olayı kaydetmesi bu konuyla ilgili soru işaretlerini artırmaktadır. Kanaatimize göre Şeyhülislâm Feyzullah Efendi'nin Edirne Vakasında öldürülmesinden sonra halkın ve seyyidlerin tepkisinden endişe edilmiş olmalı ki "şerâfetinin sahte" olduğu yönünde iddialar ileri sürülmüştür.

Gerçekte Şeyhülislâm Feyzullah Efendi'nin seyyidliği kendi döneminde tartışılan veya kabul görmeyen bir husus olsaydı oğlu Fethullah Efendi, torunu Abdullah Efendi ve Mehmet Kamil Efendi, torunun oğlu Mehmet Emin Efendi Nakîbü'l-eşrâf olarak tayin edilmez³⁷ mezar taşlarında "Âl-i feyzim hem dahî ceddîm Resûl-i kibriya" ifadesinin yazımı uygun görülmez³⁸ ve Abdullah Efendi'nin terekesinde seyyid ifadesi kullanılmazdı.³⁹ Şeyhülislâm Feyzullah Efendi'nin kızıyla evlenen Nakîbü'l-eşrâf Seyyid Mahmud Efendi'nin terekesinde "fahri's-sâdât Şerife Amine Hanım ibneti el-mevlâ el-merhûm Şeyhülislâm es-Seyyid Feyzullah Efendi"⁴⁰ cümlesine de yer verilmezdi. Aslında Meşihat Arşivi'ndeki Nakîbü'l-eşrâf defterlerinde Feyzullah Efendi ve oğlu Fethullah Efendi'nin tasdikli seyyidlik şecerelerinin bulunması⁴¹ da bu sahte seyyidlik iddiasını çürütmektedir.

3. Nakîbü'l-eşrâf Abdullah Efendi'nin Hizmet Hayatı

Nakîbü'l-eşrâflık Müessesesi, Hz. Peygamber'in soyundan gelen seyyid ve şeriflerin neseplerinin kayıt altına alınması, onlara bir takım imtiyaz ve muafiyetler tanınması ayrıca seyyidliklerinin ispatı

³⁶ Türkal, *Silahdar Fındıklılı Mehmed Ağa Zeyl-i Fezleke*, 1038-1039.

³⁷ Ayhan Işık, "Osmanlı Devleti'nde Nakîbü'l-eşrâflık Müessesesi ve Meşihat Arşivindeki Nakîbü'l-eşrâf Defterleri", *Alevilik Araştırmaları Dergisi* 8 (2014), 217-227.

³⁸ Abdullah Efendi'nin ailesinin mezar taşları için bk. Ek-2.

³⁹ İstanbul Müftülüğü, Şerhiye Sicilleri Arşivi, *Kısmet-i Askeriye Mahkemesi*, No. 343, 48a-49.

⁴⁰ İstanbul Müftülüğü, Şerhiye Sicilleri Arşivi, *Kısmet-i Askeriye Mahkemesi*, No. 89, 5a-6b.

⁴¹ Meşihat Arşivi, *Nakîbü'l-eşrâf Defterleri*, No. 93/26, 2a-3b; Şecereler için bk. Fevzi Rençber, "Anadolu Aleviliğinde Şecere Geleneği-Bir Ağuiçen Ocağı Şeceresi Örneği", *Alevilik Araştırmaları Dergisi* 6 (2013), 175-176.

için bulundurdıkları siyâdet hüccetlerinin düzenlenmesi gibi resmi işlemlerin yapılması için tesis edilmiştir.⁴²

İslamiyet'in her döneminde seyyid ve şeriflere muhabbet beslenmiş ve kendilerine pek ziyade tazimde bulunulmuştur.⁴³ Özellikle de Osmanlı Devleti başta olmak üzere; Abbasiler, Memlûkler ve Selçuklular gibi İslâm devletleri tarafından gösterilen bu ihtiramın yanında, onlara ait işleri görmekle vazifeli bir de memur tayin edilmiştir. Nakîbü'l-eşrâf adı verilen bu görevli, İslâm devletlerindeki Hz. Peygamber'in soyundan gelenlerin işleriyle ilgilenen, neseplerini, vefat kayıtlarını tutan, seyyidliklerinin ispatı için bulundurdıkları siyâdet hüccetlerini düzenleyen, onları şanlarına uymayan alelâde işlerde çalışmaktan men eden ve aynı zamanda haklarını koruyup kollayan idareci konumundaki kimsedir.⁴⁴

Nakîbü'l-eşrâflar'ın ailelerinin de ilmiye sınıfına mensup olması önemli bir husustur.⁴⁵ Çünkü Nakîbü'l-eşrâflar'ın çoğunun babaları müderris, müftü, kadı, kazasker veya şeyhülislâm'dır. Nitekim Abdullah Efendi, ilmiye teşkilatı içerisinde üst kademelerde görev alan bir ailede yetişmiştir. 1757-1758'de İstanbul Kadısı olmuş⁴⁶ ve mevleviyet rütbesini alarak 11 Ağustos 1762'de Anadolu Kazaskerliğine, Mayıs 1765'te Nakîbü'l-eşrâflığa tayin edilmiştir. Osmanlı Devleti'nde Nakîbü'l-eşrâflık yapan 66 Nakîbü'l-eşrâf arasında 41. sıradadır. Mirzâzâde Mehmed Said Efendi'den (ö. 18 Zilkâde 1188/20 Ocak 1775) sonra ve Karahisarî İbrahim Efendi'den (ö. 17 Cemâziye'l-âhir 1197/20 Mayıs 1783) önce bu görevi yürütmüştür.⁴⁷ 1767-1768'de Rumeli Kazaskerliği vazifesine atanınca yerine bir önceki Nakîbü'l-eşrâf Mirzâzâde Mehmed Said

⁴² Ayhan Işık, *Meşihat Arşivi Belgeleri Işığında Seyyidler ve Nakîbü'l-eşrâflık Müessesesi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 87 vd.

⁴³ Ömer Faruk Teber, "Bektâşilikte Otoride", *Milal ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 16/1 (2017), 84.

⁴⁴ Işık, *Meşihat Arşivi Belgeleri Işığında Seyyidler ve Nakîbü'l-eşrâflık Müessesesi*, 139.

⁴⁵ Ensâb ilmi açısından bk. Yıldız, Esra, "Bâb-ı Fetvâ Sicill-i Ahvâl İdaresi Belgelerinin Ensâb İlmi Açısından Önemi", *Akademik Platform İslami Araştırmalar Dergisi* 5/2 (2021), 270-302.

⁴⁶ Yunus Aktı, *Ahmed Nazif Efendi ve Nakîbü'l-eşrâflara Dair Eseri: Riyâzu'n-Nukabâ-Tahlil ve Metin* (İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 86.

⁴⁷ Işık, "Osmanlı Devleti'nde Nakîbü'l-Eşrâflık Müessesesi ve Meşihat Arşivi'ndeki Nakîbü'l-Eşrâf Defterleri", 223; Ahmed Nazif Efendi, *Riyâzu'n-Nukabâ*, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Esad Efendi Bölümü, No. 2275, 36b-37a; Mehmed Süreyya Bey, *Tezkire-i Meşâhîr-i Osmaniyye/Sicill-i Osmanî*, 3/385; Ahmed Rifat Efendi, *Devhatü'n-Nukabâ*, 42.

Efendi getirilmişse de 1769-1770'te tekrar Nakîbü'l-eşrâflığa tayin edilmiş ve vefatına kadar da bu görevi sürdürmüştür.⁴⁸

Osmanlı Devleti'nde her üst düzey görevlinin kendi oturduğu konağın selâmlık bölümünü resmi daire olarak kullanması bir gelenektir. 1826 yılında Yeniçeri ocağının kaldırılmasına kadar şeyhülislâmlar da oturdukları konakların selâmlık kısmını Meşihat dairesi⁴⁹ yani devlet işlerinin görüldüğü resmi daire, harem kısmını da aile bireyleriyle ikamet ettikleri hususi mekân olarak kullanırdı.⁵⁰ İlmiye teşkilâtı içerisinde yer alan Anadolu ve Rumeli kazaskerleri, şeyhülislâm ve Nakîbü'l-eşrâf gibi üst düzey ilmiye mensupları da resmi faaliyetlerini kendi konaklarında sürdürürlerdi. Abdullah Efendi, Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasından önceki tarihte Nakîbü'l-eşrâflık yaptığı için bu vazifeyi kendi konağında ifa etmiştir.

Nakîbü'l-eşrâflar, kendi dönemlerinde siyâdet hücceti verdiği seyyid veya şeriflerin isimlerini, silsilelerini ve ikamet mahallerini kaydettiği ve ismine "Nakîb Ceridesi", "Şecere-i Tayyibe Defteri", "Sâdât Defteri" veya "Nakîbü'l-eşrâf Defteri" denilen defterler düzenlerlerdi.⁵¹ Seyyidler, şecereleri kaybolduğunda veya yıprandığında merkezdeki Nakîbü'l-eşrâf'a veya kazalardaki Nakîbü'l-eşrâf kaymakamlarına müracaat ederek bu defterlerdeki bilgilerden istifade edilmek suretiyle seyyidlik şeceresi çıkartabilirdi.

Meşihat Arşivi'nde Siyâdet Hüccet Defterleri, İcmal ve İsim Fihrist Defterleri, Teftiş Defterleri, Nakîbü'l-eşrâf Kaymakamı Atama Defterleri ve Maaş Defterleri olmak üzere beş bölümden oluşan 47 adet Nakîbü'l-eşrâf Defteri⁵² bulunmaktadır. Bu defter serisi içerisinde Nakîbü'l-eşrâf Abdullah Efendi'nin görev yaptığı tarihlere ait bir defter bulunmamaktadır. Bu sebeple Nakîbü'l-eşrâflığı sırasında düzenlediği siyâdet hüccetleri ile ilgili bir bilgiye ulaşılamamıştır.

4. Nakîbü'l-eşrâf Abdullah Efendi'nin Terekesi⁵³

Tereke kayıtları Osmanlı içtimaî ve iktisadî tarihine yönelik araştırmalar için zengin bir kaynak mahiyetindedir. Tereke, vefat

⁴⁸ Işık, *Meşihat Arşivi Belgeleri Işığında Seyyidler ve Nakîbü'l-eşrâflık Müessesesi*, 59 vd.

⁴⁹ Mehmet İpşirli, "Bâb-ı Meşihat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4:363.

⁵⁰ Hafız Hızır İlyas, *Tarih-i Enderûn*, (İstanbul: Dârü't-Tıbbâati'l-Âmire, 1276), 374.

⁵¹ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinde İlmiye Teşkilâtı*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988), 167.

⁵² Gerek kataloglarda gerekse belgelerde 'Nakîbü'l-eşrâf Defteri' şeklinde geçmektedir. Biz de bundan dolayı bu ismi tercih ettik.

⁵³ İstanbul Müftülüğü, Şerhiye Sicilleri Arşivi, *Kısmet-i Askeriye Mahkemesi*, No. 343, 48a-49.

eden kişilerin geride bıraktıkları eşya ve mallarının tespit ve taksiminin yapılması, teçhiz ve tekfin masraflarının karşılanması, vefat eden şahsın borçlarının ödenmesi, vasiyeti varsa yerine getirilmesi, tereke yazım masrafları düşüldükten sonra kalan miktarın mirasçıları arasında paylaşılması işlemlerinden oluşmaktadır.⁵⁴ Vefat eden kişinin ilk olarak kimliği, unvanı, ait olduğu zümre, mesleği, ikamet ettiği ve vefat ettiği yer, vefat şekli ve tarihi, mirasçıları gibi bilgiler; ikinci kısımda geride bıraktığı malların ayrıntılı sayılması ve tespit edilen maddi değeri; üçüncü kısımda teçhiz, tekfin, ıskat, it'âm-ı fukarâ, resm-i kısmet ve diğer işlemler için yapılan masraflarla nafaka ve mehir gibi borçlarının düşülmesi; son bölümde ise mirasçılardan her birinin hissesinin oranı ölçüsünde kendisine düşen malın nakdi değerinin belirlenmesi şeklinde dört kısımda kaydedilirdi.⁵⁵ Abdullah Efendi'nin terekesinde de bu bahsedilen sıra takip edilmiştir.

Abdullah Efendi'nin, terekesinden İstanbul'da Süleymaniye semtinde Molla Gürani Mahallesi'nde ikamet ettiği, Rumeli Kazaskeri ve Nakîbü'l-eşraf olarak görev yaptığı, babası Seyyid Mustafa Efendi'nin Şeyhülislâm olduğu, mirasçılarının eşi Derviş Saliha Kadın bt. Abdurrahman, oğlu Müderris Seyyid Osman Molla Efendi ve Seyyid Mehmet Emin Molla Efendi olduğu ve terekenin 22 Receb 1184/11 Kasım 1770 tarihinde yazıldığı bilgilerine ulaşılmaktadır.

Abdullah Efendi'nin terekesi 282.000 akçe tutarında kitapları, 1.472.520 akçe tutarında ev eşyaları, 318.000 akçe tutarında 5 cariyeye ve 3 gulamı ile 179.280 akçe tutarında Rumeli sahilhanesindeki eşyaların bedeli, vasiyet ve borçları düşüldükten sonra bir nikâhlı eşi ve 2 erkek çocuğuna pay edilmiştir. Eşi Saliha Hanım'a 1.311 guruş 80 akçe ve çocuklarına 4.590 guruş 100 akçe ayrılmıştır. Terekesindeki mallarının yüzde 13'ü kitap, yüzde 65'i eşya ve yüzde 14'ü cariyeye ve gulam, yüzde 8'i de Rumeli sahilhanesindeki eşyalarıdır.

536.760 akçe giyim kuşam, 310.800 akçe takı (yüzük, tespih, saat vb.), 67.200 akçe nakit para, 37.420 akçe mutfak eşyası, 51.600 akçe hayvanları, 56.200 akçe binek takımı, 383.500 akçe döşeme/mefruşat ve ev eşyası, 30.000 akçe zahire, 20.000 akçe yakacak odun, 1.800 akçe kayık olmak üzere terekesinin yüzde 73'lük dilimini ev eşyaları oluşturmaktadır.

Terekesinden teçhiz, tekfin ve kayıt masrafları düşülmüş, 1.311 guruş 80 akçe vasiyeti, 1.375 guruş eşinin mehr-i müecceli, 4.565 guruş Kethüda Ali Efendi'ye olan borcu ayrılmıştır. Terekesindeki

⁵⁴ Tahsin Özcan, "Muhallefat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30:406-407.

⁵⁵ Özcan, "Muhallefat", 406-407.

mallar taksim edilirken vasiyeti üzerine eşi Saliha Hanım'a ayrılan miktarın aynısı, başka birisine yahut bir iş için -isim belirtilmemiş- ayrılmış ve bu miktar terekeden düşüldükten sonra kalan kısım mirasçıları olan eşi Saliha hanım ve iki çocuğuna pay edilmiştir. Bu ayrılan paranın eşi Saliha Hanım'ın aldığı miktar ile aynı olması bunun ümmü veledlere verilmiş olma ihtimalini düşündürmektedir. Terekesine göre eşi ve iki oğlu olmak üzere üç mirasçısı bulunmaktadır. Mirasçıları bulunduğu için terekeden Beytülmal'e pay ayrılmamıştır.

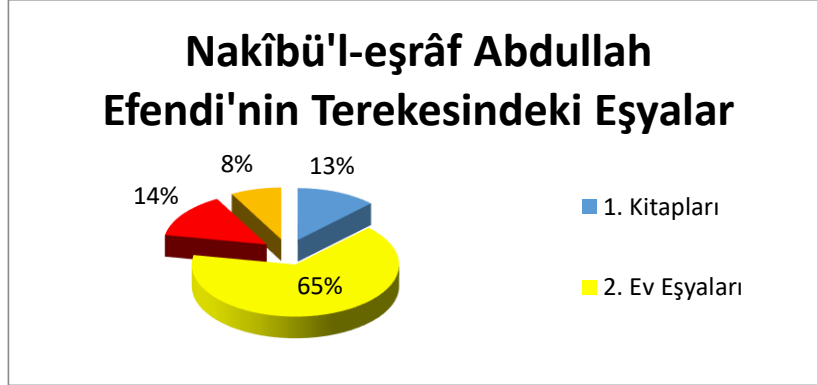
Terekesini incelediğimizde iki erkek çocuğunun annesinin, eşi Saliha Hanım olduğu yanlıgısına düşülmemelidir. İstanbul Karacaahmet'teki mezar taşları incelendiğinde Abdullah Efendi'nin çocukları Osman Efendi ve Mehmet Emin Efendi'nin annelerinin Saliha Hanım olmadığı ve iki çocuğun da farklı annelerden dünyaya geldiği tespit edilmiştir. Nitekim Osman Efendi'nin annesi Rukiye Hanım ve Mehmet Emin Efendi'nin annesi Mevsume Hanım'dır, İstanbul Karacaahmet'teki mezar taşlarında "Ümmü veled" ibaresi yazılıdır.⁵⁶

Nakübü'l-eşraf Abdullah Efendi'nin soylu, bilinen ve devletin üst kademelerinde görev alan bir ulema ailesinden gelmesi, terekesindeki eşya, cariyeye ve gulam sayısını da etkilemiştir. Cariye sayısı ve evi haricinde Rumeli'deki sahilhanesi göz önüne alındığında dönemin ulemasına nazaran maddi imkânının oldukça iyi olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca terekesindeki bilgilerden üzerinde devlete ait bir zimmet kaydı veya vakıf eşyası bulunmadığı da görülmektedir.

Abdullah Efendi'nin hem terekesinde hem de mezar taşında Sadr-ı Rumeli ve Nakübü'l-eşraf ifadesi kullanılmıştır. Ayrıca nesebini ifade etmesi için "seyyid" kelimesi yazılmıştır.

Abdullah Efendi'nin terekesinde fıkıh, fetva, tefsir, hadis, akaid, belagat, lügat, feraiz, ilmihal ve tasavvufla ilgili yazma ve matbu eserler bulunmaktadır. Abdullah Efendi'nin terekesi incelendiğinde kitaplara değer biçildiği, kayda geçirildiği fakat satılmadığı görülmektedir. Kitapların çocukları Müderris Osman Efendi ve Nakübü'l-eşraf Mehmet Emin Efendi'nin -ilmiye sınıfından olması hasebiyle- istifadesi için ayrıldığı ve sonraki yıllarda aile bireyleri tarafından İstanbul Fatih ilçesindeki dedesinin ismiyle bilinen Feyzullah Efendi Kütüphanesi'ne bağışlandığı düşünülmektedir. Bu kitaplar, dönemin ulemasının ilmi referanslarını ve medreselerde okutulan kitapları tespit etme açısından ve ayrıca kitapların rayiç bedellerini belirleme noktasında temel kaynaktır.

⁵⁶ Bk. Ekler: 1, Nakübü'l-eşraf Abdullah Efendi'nin kendisi, eşi, çocukları, utekası, cariyesi ve torunlarının İstanbul Karacaahmet Mezarlığı'ndaki mezar taşları.



Sonuç

Şeyhülislâm Feyzullah Efendi'nin torunu Nakîbü'l-eşrâf Abdullah Efendi, ilmiye teşkilatında üst kademelerde görev almış ve babası ile dedesinden aldığı ilmi mirası evlatlarına aktarmıştır. Çocuklarından Osman Efendi müderris olmuş ve Mehmet Emin Efendi ise Nakîbü'l-eşrâflık vazifesini ifa etmiştir. Bu bağlamda Feyzullah Efendi sülalesi, aile bireyleri sayısı açısından Nakîbü'l-eşrâflık görevini en uzun süre yerine getiren ulema ailelerinden birisi olma özelliğini kazanmıştır.

Nakîbü'l-eşrâf Abdullah Efendi'nin terekesinde kayıtlı bir eşi olsa da nesebi cariyeleri ile de devam etmiştir. Nitekim Osman Efendi'nin annesi Rukiye Hanım ve Mehmet Emin Efendi'nin annesi Mevsime Hanım'ın Üsküdar Karacaahmet'teki mezar taşlarında "Ümmü veled" ibaresi yazılıdır. Abdullah Efendi'nin terekesi incelenerek çocuklarının annesinin, terekede ismi geçen zevcesinin olduğu yanlışına düşülmemelidir. Oysaki mezar taşlarına bakıldığında terekedeki çocuklarının cariyelerinden olduğu açıkça görülmektedir. Böylece sadece terekeye bakılarak anne isimlerinin tespitinin yeterli olmadığı kanaatine varılmıştır.

Nakîbü'l-eşrâf Abdullah Efendi'nin eşi, cariyeleri ve çocuklarının isimlerinin tespiti noktasında şu ana kadar yapılan çalışmalar ele alındığında Nakîbü'l-eşrâf Abdullah Efendi hakkındaki iktibaslar aynı kaynaklardan yapılmış olsa bile birbiri ile çeliştiği görülmüştür. Bu sebeple Osmanlı döneminde yaşamış önemli kişilerin aile ve soy araştırmalarında sadece biyografi ve tabakat kitaplarının yeterli olmadığı, bu kaynaklarla birlikte şahsın terekesi ve mezar taşlarının da mutlaka incelenmesi gerektiği önem arz etmektedir. Bu konuda Abdullah Efendi'nin Şeriyye Sicilleri Arşivi Kısmet-i Askeriye Mahkemesi sicillerinden tespit edilen terekesi ve Üsküdar

Karacaahmet Mezarlığı'ndaki ailesine ait mezar taşları nesep bağlarını kurma açısından temel kaynaklardır.

Nakibü'l-eşraf Abdullah Efendi'nin dedesinin seyyidliği ile ilgili ihtilafların dönemin siyasi olaylarıyla doğrudan bağlantılı olduğu düşünülmektedir. Nitekim seyyidliğinin sahte olduğunu iddia eden vakanüvislerin kendi yazdıkları eserlerde birbiriyle çelişkili ifadeler kullandığı görülmüştür. Aynı eserin bir sayfasında seyyidliği sahte olduğu belirtilirken farklı bir sayfasında da evlad-ı resulden olduğu açıkça ifade edilmektedir.

Nakibü'l-eşraf Abdullah Efendi'nin seyyidliği ile ilgili olarak öncelikle dedesi Feyzullah Efendi ve neslinden birçoğunun Nakibü'l-eşraf olarak tayin edilmesi, terekesi ve mezar taşlarında neslinin *evlâd-ı Resul'e* dayandığının belirtilmesi, Meşihat Arşivi'ndeki Nakibü'l-eşraf defterlerinde anne ve baba tarafından Haseni ve Hüseyinî koldan geldiği belirtilerek şeceresinin tasdiklenmesi bu husustaki şüpheleri ve soru işaretlerini ortadan kaldırmaktadır. Bu bağlamda şecere ve tereke gibi arşiv kaynaklarının kendi dönemlerinde yahut sonrasında kaleme alınan *Devhatü'n-nükebâ*, *Riyâzu'n-nükebâ* ve *Sicill-i Osmanî* gibi biyografi eserlerinin birbirleriyle mukayeseli okunması gerektiğini, sadece bir kaynaktan alıntı yapılarak sahipsiz bir neticeye varılamayacağını da ifade etmemiz gerekir.

Abdullah Efendi'nin terekesindeki eşyalar ve eşyaların rayiç bedelleri doğrultusunda öncelikle tereke kayıtlarının bir ulema ailesinin sosyo-ekonomik statüsünü inceleme açısından birinci derecede kaynak teşkil ettiği görülmektedir.

Abdullah Efendi'nin terekesi ile eş ve çocuk durumu, eğitim-kültür durumu, iktisadi durumu, geçim kaynakları, takı ve süs eşyası kültürü, mutfak ve yemek kültürü, beslenme alışkanlıkları, giyim-kuşam kültürü, mesken durumu gibi daha birçok alanda ne tarz harcamalar yapıldığı da tespit edilmiştir. Bu şekliyle tereke kayıtlarının biyografi yazımında önemli ve gerçekçi bilgiler ortaya koyduğu görülmüştür.

Nakibü'l-eşraf Abdullah Efendi'nin, Mahbube Hanım (ö.1184/1770-1771) ve Servihiraman Kadın (ö. 27 Ramazan 1199/3 Ağustos 1785) ismindeki iki cariyesini azat ederek hürriyetine kavuşturmuş olması İslamiyet'in köle ve cariyeler hakkındaki prensibine uygun davrandığını göstermektedir. Ayrıca Abdullah Efendi'nin oğlu Seyyid Mehmed Emin Molla Efendi'nin azat ettiği kölesi Mehmet Aziz Efendi'nin (ö.1239/1823-1824) Anadolu kadılığı vazifesine kadar yükseldiği de görülmüştür.

Tereke kayıtlarının incelenmesi, soy ve nesep bağının kurulmasında temel kaynaklardır. Ancak terekede kişinin

kendisinden önce vefat eden çocukları yazılmadığı için aile bireyleri ve soy bilgileri eksik kalmaktadır. Nitekim Abdullah Efendi'nin kendisinden üç yıl önce vefat eden oğlu Mustafa Efendi'nin bilgisine sadece mezar taşından ulaşılmıştır.

Aynı şekilde terekede eş/eşlerin yazılıp ümmü veledlerin yazılmaması, çocuklarının annelerinin tespit edilmesinde terekenin yeterli olmadığını göstermektedir. Bundan dolayı Abdullah Efendi'nin diğer çocuklarının anneleriyle ilgili bilgiye Karacaahmet'teki mezar taşlarından ulaşılmıştır.

Netice itibariyle bu çalışmayla Nakibü'l-eşraf Abdullah Efendi'nin şeceresi üzerinden nesebine, terekesi üzerinden ailesine ve sosyo-ekonomik düzeyine, hizmet hayatı üzerinden de Nakibü'l-eşraf olarak ilmiye teşkilatı içerisindeki konumuna ayna tutulmuştur.

Kaynakça

- Ahmed, Badi Efendi. Riyâz-ı Belde-i Edirne. Haz. Niyazi Adıgüzel-Raşit Gündoğdu. 2/1. Edirne: Trakya Üniversitesi Yayınları, 2014.
- Ahmed Rifat. Devhatü'n-Nukabâ. İstanbul: Karahisarî Esad Efendi Litografyası. 1283.
- Ahmed Nazif Efendi. Riyâzu'n-Nükabâ. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Esad Efendi Bölümü, No. 2275.
- Akgül, Şükriye. İslâm Tarihçiliğinde Meşâhîru'n-Nisâ Geleneği ve Mehmed Zihni Efendi'nin Meşâhîru'n-Nisâ Adlı Eserinin İncelenmesi. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Akti, Yunus. Ahmed Nazif Efendi ve Nakibü'l-eşrafırlara Dair Eseri: Riyâzu'n-Nukabâ-Tahlil ve Metin. İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Akün, Ömer Faruk. "Fitnat Hanım (ö. 1194/1780)". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 13:39-46. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Altınsu, Abdülkadir. Osmanlı Şeyhülislamırları. Ankara: Ayyıldız Matbaası, 1972.
- Bayraktar, Saliha Bozer. İstanbul Karacaahmet Mezarlığı 22 Numaralı Adadaki Mezar Taşları. Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- BOA, Osmanlı Arşivi. Mühimme Defterleri [A.DVN.MHM.d.]. No. 150

- Bilgiz, Musa. “Fezullah Efendi’nin Şeyhülislâm Çocukları: Fethullah Efendi, Murteza Efendi ve Mustafa Efendi”. Erzurumlu Şeyhulislam Seyyid Fezullah Efendi Sempozyumu. ed. Ömer Kara. 199-203. Erzurum, 2015.
- Budak, Cennet Betül. Karacaahmet Mezarlığında Seyyidlere Ait Mezar Kitabeleri (19. Yüzyıl) Metin, İnceleme ve Transkripsiyon. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Derin, Fahri Ç. “Şeyhülislam Fezullah Efendi'nin Nesebi Hakkında Bir Risale”. Tarih Dergisi, 10, (1959), 97-104.
- Hafız Hızır İlyas. Tarih-i Enderûn. İstanbul: Dârü't-Tıbâati'l-Âmire, 1276.
- Işık, Ayhan. Meşihat Arşivi Belgeleri Işığında Seyyidler ve Nakübül-eşrafılık Müessesesi. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2021.
- Işık, Ayhan. “Osmanlı Devleti'nde Nakübül-Eşrafılık Müessesesi ve Meşihat Arşivindeki Nakübül-Eşraf Defterleri”. Alevilik Araştırmaları Dergisi 8 (2014), 213-285.
- İpşirli, Mehmet. “Mustafa Efendi, Fezullahefendizâde”. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 31/297-298. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- İpşirli, Mehmet. “Fezullah Efendi'nin Biyografisine Dair S. F. Meservey'in Çalışması Üzerine Bazı Değerlendirmeler”. Erzurumlu Şeyhulislam Seyyid Fezullah Efendi Sempozyumu. ed. Ömer Kara. 145-150. Erzurum, 2015.
- İpşirli, Mehmet. “Bâb-ı Meşihat”. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 4/363. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- İstanbul Müftülüğü Meşihat Arşivi. Nakübül-eşraf Defterleri. No. 93/26
- Kara, Ömer-Çögenli, M. Sadi. “Şeyhülislam Fezullah Efendi: Hayatı ve Eserleri”. Erzurumlu Şeyhülislam Seyyid Fezullah Efendi Sempozyumu. ed. Ömer Kara. 35-98. Erzurum, 2015.
- Katgi, İsmail. Osmanlı Devleti'nde Öldürülen Şeyhülislamlar. Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Karahasanoglu, Selim. “Yanlış Zamanda Yanlış Adam”: Fezullah Efendi Sabra Meservey, Fezullah Efendi: An Ottoman Şeyhülislam”. Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi 3/5 (2005), 843-847.
- Köprülü, Orhan F. “Fezullah Efendi”. İslam Ansiklopedisi. 4/593-600. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1964.

- Mecdi Efendi. Terceme-i Şakâyık li-Mecdî. İstanbul: Dârü't-Tıbbâati'l-Âmire, 1269.
- Mehmed Raşid. Tarihi Raşid. 2:581. İstanbul: Matbaa-i Amire, 1365.
- Mehmed Süreyya Bey. Tezkire-i Meşâhir-i Osmaniyye/Sicill-i Osmanî. 3:385. İstanbul: Matbaa-i Amire, 1890-1893.
- Ögke, Ahmet. “Fezullah Efendi’nin Tasavvufi Silsilesi ve Şeceresi”. Erzurumlu Şeyhülislam Seyyid Fezullah Efendi Sempozyumu. ed. Ömer Kara. 119-143. Erzurum, 2015.
- Özaydın, Abdülkerim. “Selçuklular Döneminde Nakîbü’n-Nukabâların Siyâsî, İdârî ve İçtimâî Hayattaki Rollerini: Tırâd b. Muhammed ve Oğlu Ali b. Tırâd el-Kureşî el-Hâşimî el-Abbâsî ez-Zeynebî Örneği”, TYB Akademi: Dil Edebiyat ve Sosyal Bilimler Dergisi 4/12 (2014), 101-114.
- Özcan, Tahsin. “Muhallefat”. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 30/406-407. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Öztuna, Yılmaz. Devletler ve Hanedanlar: Türkiye: 1074-1990. 2: 661-663. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990.
- Sevinç, Tahir. “Fezullah Efendi ve Edirne Vakası”. Erzurumlu Şeyhülislam Seyyid Fezullah Efendi Sempozyumu. ed. Ömer Kara. 151-180. Erzurum, 2015.
- Şeriyye Sicilleri Arşivi. Kısmet-i Askeriye Mahkemesi [KAM]. No. 89.
- Şeriyye Sicilleri Arşivi. Kısmet-i Askeriye Mahkemesi [KAM]. No. 343.
- Rençber, Fevzi “Anadolu Aleviliğinde Şecere Geleneği-Bir Ağuiçen Ocağı Şeceresi Örneği”,. Alevilik Araştırmaları Dergisi 6 (2013), 175-200.
- Teber, Ömer Faruk. “Bektâşilikte Otoride”, Milet ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi 14/1 (2017), 78-95.
- Türkal, Nazire Karaçay. Silahdar Fındıklılı Mehmed Ağa Zeyl-i Fezleke (1065-22 Ca.1106/1654-7 Şubat 1695) (Tahlil ve Metin). İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.
- Tayşi, Mehmet Serhan. “Şeyhülislam Seyyid Fezullah Efendi ve Fezziyye Medresesi”. Türk Dünyası Araştırmaları 23 (1983), 9-100.
- Tayşi, Mehmet Serhan. “Fezullah Efendi, Seyyid”. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 12/527-528. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Türek, Ahmet-Derin, F. Çetin. “Fezullah Efendi’nin Kendi Kaleminden Hal Tercümesi”. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi 24 (1970), 69-92.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. Osmanlı Devletinde İlmiye Teşkilâtı. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. “Osmanlılar’da Nakîbü’l-Eşrafılık”, Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim] 4/3 (2004), 451-458.

Summary

The family and relatives of *Shayk al-Islam* Feyzullah Efendi who were called as “*Feyzullah Efendizâdes*” in the Ottoman State, served in many different positions of the state. In particular, *Shayk al-Islam* Feyzullah Efendi, his son Fethullah Efendi, his grandchildren Mehmet Kamil Efendi, Abdullah Efendi, his grandson's son Mehmet Emin Efendi and many others were *Naqib al-Ashraf* because they were descendants of the Prophet Mohamad (pbuh).

Although the date and place of birth of *Naqib al-Ashraf* Abdullah Efendi is not known exactly, it is more likely that he was born in Istanbul as his father, Mustafa Efendi, was born in Istanbul and served there. Abdullah Efendi was a member of *Shayk al-Islam* Feyzullah Efendizâdes, who was one of the famous *ulama* (scholar) families of the Ottoman State, and his father was *Shayk al-Islam* Mustafa Efendi and his grandfather was the “murdered” *Shayk al-Islam* Feyzullah Efendi.

Abdullah Efendi was brought up in a family that served in the upper positions of the *ilmiyah* (scientific) organization. He became the *Qada* (Judge) of Istanbul in 1757-1758 and was appointed to the Anatolian *Qazasker* (Military judge) taking the rank of *Mawlawiyah* (a Sufi order) on 11 August 1762, and to the *Naqib al-Ashraf* in May 1765. He was in the 41st rank among the 66 *Naqib al-Ashrafs* in the Ottoman State. He served as *Naqib al-Ashraf* after Mirzâzâde Mehmed Said Efendi (d. 18 Dhu al-Qadah 1188/20 January 1775) and before Karahisarlı İbrahim Efendi (d. 17 Jumada al-Thani 1197/20 May 1783). The previous *Naqib al-Ashraf* Mirzâzâde Mehmed Said Efendi took his position when Abdullah Efendi was appointed as the Rumelia *Qazasker* in 1767-1768. Then Abdullah Efendi was appointed to the *Naqib al-Ashraf* position again in 1769-1770 and maintained it until his death.

Abdullah Efendi (d. 1184/1770), who was assigned as *Naqib al-Ashraf* to organize the genealogy of the *Sayyids* and to deal with their affairs, was not exposed to the troubles of his grandfather *Shayk al-Islam* Feyzullah Efendi and his father *Shayk al-Islam* Mustafa Efendi. However, the political, social, and sectarian conflicts in the period of

his grandfather and father caused different narrations about Abdullah Efendi's lineage and family.

It is thought that the conflicts regarding the *sayyid* status of *Naqib al-Ashraf* Abdullah Efendi's grandfather are directly related to the political events of that period. As a matter of fact, it has been seen that the chroniclers, who claim that their *sayyid* status was fake, used contradictory expressions in their own works. While it is stated that his *sayyid* status is fake on one page of the same work, it is clearly stated that he is the descendant of the Prophet Mohamad (pbuh) on another page. In my opinion, after the murder of *Shayk al-Islam* Feyzullah Efendi in the Edirne Incident, the reaction of the people and the *sayyids* must have been concerned because there were allegations that "his *sayyid* status was fake".

The followings remove the doubts and question marks about *Naqib al-Ashraf* Abdullah Efendi's *sayyid* status: his grandfather Feyzullah Efendi and many of his descendants were appointed as *Naqib al-Ashraf*, stating on his estate and tombstones that his descendants were based on the Prophet Mohamad (pbuh), confirmation of his pedigree by stating that he came from the *Hasani and Husayni* clans by his parents in the *Naqib al-Ashraf* notebooks in *Meshihat* Archive. In this regard, we should also state that the biographies of archival sources such as genealogy and inheritance, or *Davhat un-Nuqaba*, *Reyaaz un-Nuqaba* and *Sijilli Osmani*, which were written in their own periods or later, should be considered in comparison with each other, and that an authentic conclusion cannot be reached by quoting only one source.

When Abdullah Efendi's estate is taken into consideration, it is known that he resided in the Molla Gürani District in the Süleymaniye district of Istanbul, served as Rumelia *Qazaskar* and *Naqib al-Ashraf*, his father *Sayyid* Mustafa Efendi was *Shayk al-Islam*, that his heirs were his wife *Darwish Saliha Kadın* bt. Abdurrahman, his son *Modarris* (Professor) *Sayyid* Osman Molla Efendi and *Sayyid* Mehmet Emin Molla Efendi and that the estate was written on 22 Rajab 1184/11 November 1770.

Examined Abdullah Efendi's estate, the mother of his two sons was not his wife, Saliha Hanım. Although he had a wife registered in his estate, his lineage continued with his *jariyahs* (Female slave). When the tombstones in Istanbul Karacaahmet were examined, it was obtained that the mothers of Abdullah Efendi's children Osman Efendi and Mehmet Emin Efendi were not Saliha Hanım and that both children were born from different mothers. As a matter of fact, Osman Efendi's mother was Rukiye Hanım and Mehmet Emin Efendi's mother was Mevsume Hanım. The phrase "*Ummu valad*"

(mother of children) is written on the tombstones in Istanbul Karacaahmet. The fact that the spouse(s) is written in the estate but not the *ummu valad* shows that the estate is not sufficient in determining the mothers of their children. Therefore, information about the mothers of Abdullah Efendi's other children was obtained from the tombstones in Karacaahmet.

The expressions *Sadr Rumelia* and *Naqib al-Ashraf* were used both on Abdullah Efendi's estate and on his tombstone. In addition, the word "*sayyid*" was written to express his lineage.

Abdullah Efendi's estate includes manuscripts and printed works related to *fiqh*, *fatwah*, *tafsir*, *hadith*, *aqaid*, *rhetoric*, *lexicon*, *faraidh*, *catechism* (principles of Islam) and *mysticism*. Examined Abdullah Efendi's estate, it is seen that the books were valued, recorded, but not sold. It is thought that the books were reserved for the benefit of their children, *Mudarris Osman Efendi* and *Naqib al-Ashraf Mehmet Emin Efendi* -because he was from the *ilmiyah* class- and were donated to the Feyzullah Efendi Library, known by his grandfather's name, in the Fatih district of Istanbul, by family members in the following years. These books are the main source in terms of determining the scientific references of the *ulama* of that period and the books taught in the *madrassahs*, and in determining the current prices of the books.

As a result, this study reflects *Naqib al-Ashraf* Abdullah Efendi's lineage through his pedigree; his family and socio-economic level through his inheritance; and his position in the *ilmiyah* organization as *Naqib al-Ashraf* through his service life.

Ekler**1- Nakībū'l-eşrâf Abdullah Efendi'nin kendisi, eşi, çocukları, utekası, cariyesi ve torunlarının İstanbul Karacaahmet Mezarlığı'ndaki mezar taşları⁵⁷**

Nakībū'l-eşrâf Abdullah Efendi'nin mezar taşı	
<p>Hüve'l-Hayyu'l-Bâkî</p> <p>Rumeli sadâretinden ma'zûlen</p> <p>Nakībū'l-eşrâf</p> <p>iken vedâ-i âlem-i fânî eden merhûm</p> <p>ve mağfûrun-leh</p> <p>Şeyhülislâm es-Seyyid Mustafa</p> <p>Efendizâde</p> <p>es-Seyyid Abdullah Efendi</p> <p>hazretlerinin</p> <p>rûh-ı şerîfleri için el-Fâtiha</p> <p>sene 1184</p>	

⁵⁷ Nakībū'l-eşrâf Abdullah Efendi'nin kendisi, eşi, çocukları, utekası, cariyesi ve torunlarının mezar taşı fotoğrafları ve indeks bilgileri Cennet Betül Budak'ın yüksek lisans tezi ve Saliha Bozer Bayraktar'ın doktora tezinden alınmıştır. Bk. Budak, *Karacaahmet Mezarlığında Seyyidlere Ait Mezar Kitabeleri*, 66, 91, 126, 141; Bayraktar, *İstanbul Karacaahmet Mezarlığı 22 Numaralı Adadaki Mezar Taşları*, 569, 582, 584, 602, 606, 674, 686, 692, 738, 755, 772.

Nakîbü'l-eşrâf Abdullah Efendi'nin oğlu Seyyid Mehmed Emin Molla Efendi'nin mezar taşı

Hüve'l-Bâki
 Âli feyyâzdan bulup neşv ü nemâ
 sâbıkâ Anadolu Kazaskeri
 Pâyesi olan Nakîbü'l-eşrâf-ı
 esbak Abdullah Efendizâde
 merhûm
 es-Seyyid Mehmed Emin Molla
 Efendi rûhu için
 el-Fâtiha
 Fî Zilkâde sene 1233



Nakîbü'l-eşrâf Abdullah Efendi'nin oğlu Seyyid Mustafa Molla Efendi'nin mezar taşı

Hüve'l-Hayyu'l-Bâki
 Hâlâ Nakîbü'l-eşrâf
 es-Seyyid Mustafa Efendi
 zâde es-Seyyid Abdullah
 Efendi hazretlerinin
 mahdûm-ı mûkerremleri
 merhûm
 ve mağfûrun-leh es-Seyyid
 Mustafa Molla
 Efendi'nin rûhu için el-
 Fâtiha
 Sene 1181



Nakībū'l-eşrâf Abdullah Efendi'nin babası Şeyhülislâm Mustafa Efendi'nin mezar taşı	
<p>Hüve'l-Hayyü'l-Bâki Şeyhülislâm iken vedâ-yı âlemi fânî eden merhûm ve mağfürun- leh es-Seyyid Mustafa Efendi ibnû'l-merhûm eş-Şehîd es-Said Şeyhülislâm es-Seyyid Feyzullah Efendi ruhlarına el-Fâtiha Fî evâhir-i Muharrem Sene 1158</p>	

Nakībū'l-eşrâf Abdullah Efendi'nin oğlu Seyyid Mehmed Emîn Efendi'nin ümmü veledi Mevsûme Kadın'ın mezar taşı	
<p>Hüve'l-Hayyü'l-Bâki Rumeli Sadareti'nden ma'zûlen Nakībū'l-eşrâf iken âzim-i sûy-i bekâ eden merhûm es-Seyyid Abdullah Efendi zâde es-Seyyid Mehmed Emîn Efendi'nin ümmü veledi merhûme ve mağfürun-lehâ Mevsûme Kadın rûhuna el-Fâtiha 11 Rebî'ulevvel sene 1194</p>	

Nakîbü'l-eşrâf Abdullah Efendi'nin utekasından Servihirâmân Kadın'ın mezar taşı

Hüve'l-Hallâku'l-Bâki
Sâbıkan Rumeli Kazaskeri
olub
Nakîbü'l-eşrâf iken vefat eden
merhûm ve mağfûrun-leh es-
Seyyid Abdullah Efendi'nin
atikalarından merhûme
ve mağfûrun-lehâ
Servihirâmân Kadın
rûhu içün Fâtiha
27 Ramazan sene 1199



Nakîbü'l-eşrâf Abdullah Efendi'nin oğlu Seyyid Osman Efendi'nin

ümmü veledi Rukıyye Kadın'ın mezar taşı

Hüve'l-Hallâku'l-Bâki
Rumeli Sadâreti'nden ma'zûlen
Nakîbü'l-eşrâf iken
âzim-i sûy-i bekâ olan
merhûm es-Seyyid Abdullah
Efendizâde
es-Seyyid Osman Efendi'nin
ümmü veledi merhûme ve
mağfûrun-lehâ Rukıyye Kadın
rûhuna el-Fâtiha
Sene 1185



Nakîbü'l-eşrâf Abdullah Efendi'nin eşi Dervîşe Saliha Kadın'ın mezar taşı

Hüve'l -Bâki
 Sâbıkan Rumeli Kazaskeri
 olub
 Nakîbü'l-eşrâf iken vefat eden
 merhûm Seyyid Abdullah
 Efendi'nin
 zevcesi merhûme ve
 mağfûrun-lehâ
 Dervîşe Saliha Kadın
 Rûhu için el-Fâtiha
 sene 1211



Nakîbü'l-eşrâf Abdullah Efendi'nin oğlu Osman Efendi'nin mezar taşı

Hüve'l-Hayy
 Gülşen-i âlemde çün kim
 bulmadım büy-i vefâ
 Derdim efzûn oldu umdukça
 etıbbâdan devâ
 Bunca feryâd eyledim hiç
 kimse imdâd etmedi
 Terk edüb fânî cihânı eyledim
 azm-i bekâ
 Çok görüb attı beni zîr-i türâba
 bu felek
 [taş kırık okunamadı]
 Namdaşım Hz. Osman
 zinnureyn olub
 Âl-i feyzim hem dahî ceddım
 Resûl-i Kibriya
 Gerçi Kazasker-i Anadolu
 olmuş idim



Müddetim otuz yedi gün hatm
edüb ettim fedâ
Her kim okur ruhuma ihlasla
hem fâtiha
Tâ behişten eylerim ben dahî
ona merhaba
[es-Seyyid Abdullah
Efendizâde es-Seyyid Osman
Efendi
Hazretlerinin ruhu için el-
fâtiha
Fi 7 Safer 1220].

**Nakibü'l-eşrâf Abdullah Efendi'nin oğlu Nakibü'l-eşrâf Seyyid
Mehmet Emin Efendi'nin eşi Demhoş Kadınefendi'nin mezar taşı**

Hüve'l-Hayyü'l-Bâki
Bâ-pâye-i Anadolu Nakibü'l-
eşrâf-ı esbak
merhûm Emîn Molla Efendi'nin
halile-i muhteremeleri
merhûme
ve mağfûrun-lehâ
Demhoş Kadınefendi
Rûhu için Fâtiha
sene 1249

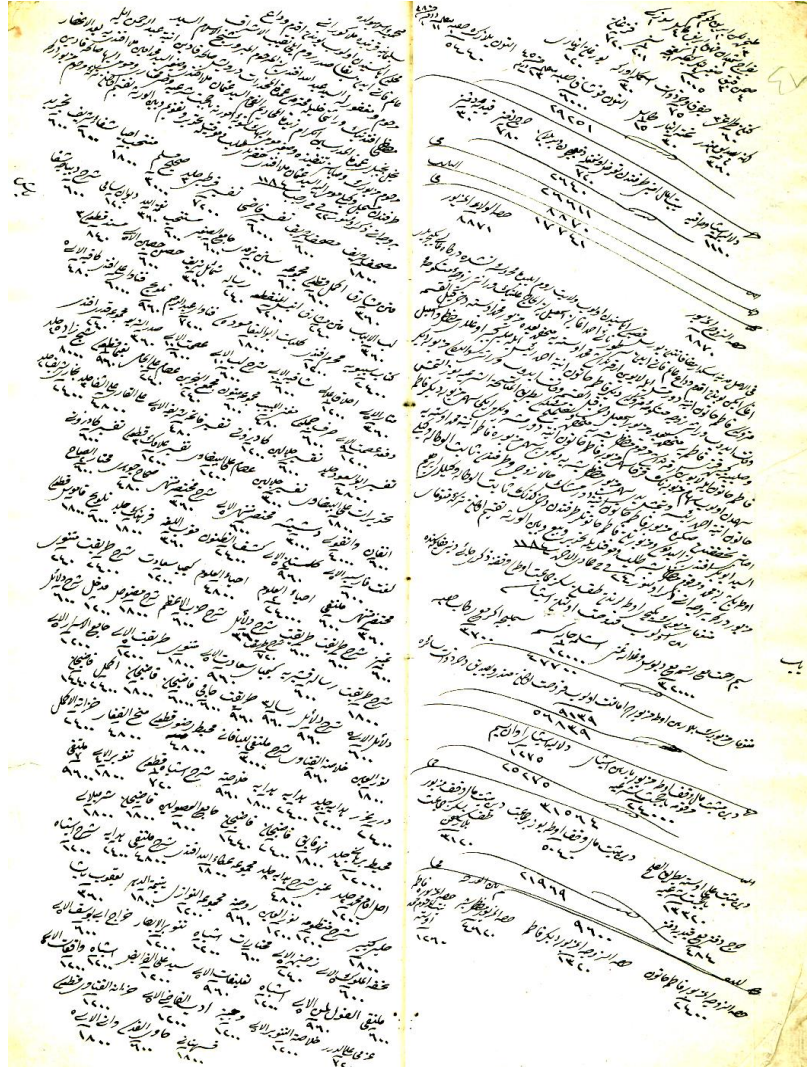


**Nakibü'l-eşrâf Abdullah Efendi'nin oğlu Nakibü'l-eşrâf Seyyid
Mehmet Emin Efendi'nin eşi Mânende Hanım'ın mezar taşı**

Hüve'l-Bâki
Sâbıkan Nakibü'l-eşrâf
es-Seyyid Mehmed Emin
Efendi'nin
halilesi Saraylı Mânende
Hanım rûhu içün
el-Fâtiha
Fî 21 Rebî'ulâhir sene 1231



2- Nakîbü'l-eşrâf Abdullah b. Şeyhülislâm Mustafa Efendi'nin Terekesi⁵⁸



⁵⁸ İstanbul Müftülüğü, Şeriyye Sicilleri Arşivi, Kısmet-i Askeriye Mahkemesi, nr. 343, 48a-49.

Handwritten text in Ottoman Turkish script, organized into columns and sections. The text includes various entries, some with dates and specific names, such as:

- 1890
- 1891
- 1892
- 1893
- 1894
- 1895
- 1896
- 1897
- 1898
- 1899
- 1900
- 1901
- 1902
- 1903
- 1904
- 1905
- 1906
- 1907
- 1908
- 1909
- 1910
- 1911
- 1912
- 1913
- 1914
- 1915
- 1916
- 1917
- 1918
- 1919
- 1920
- 1921
- 1922
- 1923
- 1924
- 1925
- 1926
- 1927
- 1928
- 1929
- 1930
- 1931
- 1932
- 1933
- 1934
- 1935
- 1936
- 1937
- 1938
- 1939
- 1940
- 1941
- 1942
- 1943
- 1944
- 1945
- 1946
- 1947
- 1948
- 1949
- 1950
- 1951
- 1952
- 1953
- 1954
- 1955
- 1956
- 1957
- 1958
- 1959
- 1960
- 1961
- 1962
- 1963
- 1964
- 1965
- 1966
- 1967
- 1968
- 1969
- 1970
- 1971
- 1972
- 1973
- 1974
- 1975
- 1976
- 1977
- 1978
- 1979
- 1980
- 1981
- 1982
- 1983
- 1984
- 1985
- 1986
- 1987
- 1988
- 1989
- 1990
- 1991
- 1992
- 1993
- 1994
- 1995
- 1996
- 1997
- 1998
- 1999
- 2000

3- Nakîbü'l-eşrâf Abdullah b. Şeyhülislâm Mustafa Efendi'nin Terekesinin Transkripsiyonu⁵⁹

[48a] Mahmiye-i İslâmbol'da Süleymaniye kurbunda Molla Gürânî Mahallesi ahâlisinden olub bundan akdem vedâ-ı âlem-i fânî eden sâbıkâ Sadr-ı Rumeli Nakîbü'l-eşrâf merhûm ve mağfurun-leh es-Seyyid Abdullah Efendi b. el-merhûm el-mebrûr Şeyhülislâm es-Seyyid Mustafa Efendi'nin verâseti halile-i muhteremesi umdetül-muhadderât Derviş Saliha Kadın bt. Abdurrahman ile necl-i necîbleri umdetül-müderrisîni'l-kirâm zînetül-mehâdimi'l-fihâm es-Seyyid Osman Molla Efendi ve sağîr es-Seyyid Mehmed Emin Molla Efendi'ye bade'l-inhisâr merhûm-ı mezbûrun vesâyâsını tenfize ve sağîr-ı mûmâ-ileyhin tesviye-i umûruna bâ-hüccet-i şer'iyye vasiyy-i muhtârı ve mûmâ-ileyhâ Saliha Kadın tarafından müseccel vekîli mûmâ-ileyh es-Seyyid Osman Molla Efendi hazretleri taleb ve marifetiyle tahrîr ve takvîm ve beyne'l-verese taksîm olunan tereke-i merhûm-ı mezbûrdur ki ber-vech-i âtî zikr olunur:

Fî 22 min Receb sene 1184/[11 Kasım 1770].

Mushaf-ı şerif 1.800 akçe	Mushaf-ı şerif 600 akçe	Tefsîr-i Kâdı 6.000 akçe	Tefsîr-i Kurtubî cild 3 7.200 akçe	Sahîh-i Müslîm 3.000 akçe
Müntehâb-ı İhyâ 1.800 akçe	Şifâ-i Şerif 600 akçe	Tecrid 600 akçe	Metn-i Meşârik 360 akçe	Ekmel Kıtası 600 akçe
Mecmu'a 600 akçe	Sünen-i Tirmizî 1.000 akçe	Câmiü's-sağîr 600 akçe	Müstethâb 600 akçe	Nimetullah 360 akçe
Divân-ı Sâmi 120 akçe	Şerh-i Dibâce-i Şifâ	Lübbü'l-elbâb 360 akçe	Metn-i Meşârik 240 akçe	Enisü'l- münkatı'a

59 İstanbul Müftülüğü, Şer'iyye Sicilleri Arşivi, *Kısmet-i Askeriye Mahkemesi*, No. 343, 48a-49.

	600 akçe			1.200 akçe
Risâle 240 akçe	Şemâil-i şerîf 360 akçe	Hısn-ı hasîn alayı 5 600 akçe	Müsned Kıtası 3 840 akçe	Kitâbu Sibeveyh 2.400 akçe
Muharrem Efendi 1.200 akçe	Külliyât-ı Ebu'l- Bekâ Müsveddesi 1.800 akçe	Fetâvâ-yı Abdurrahim 7.200 akçe	Telvîh 960 akçe	Fetâvâ-yı Ali Efendi 6.000 akçe
Kâfiye alayı 5 480 akçe	Menâr alayı 5 360 akçe	Ahlâk alayı 1 1.200 akçe	Şâfiye alayı 10 600 akçe	Şerh-i Lübb alayı 10 600 akçe
İsmet alayı 10 600 akçe	Sadrü's-şerî'a 360 akçe	Mecmu'a-i Kadri Efendi 240 akçe	Def'a İsmet alayı 9 1.200 akçe	Sarf cümlesi 600 akçe
Muğni'l-lebîb 480 akçe	Mecmu'a-i mütûn 600 akçe	Mecma'ül- Bahreyn 240 akçe	İsâm ale'l-câmi 240 akçe	Nâimâ kıtası 1 960 akçe
Şeyhzâde cild 4 8.000 akçe	Tefsîr-i Ebussuûd cild 2 4.800 akçe	Tefsîr-i Celâleyn 600 akçe	Kazrûnî 1.200 akçe	Tefsîr-i Fatiha-i Şerife alayı 5 480 akçe
Aliyyü'l-kâri ale's-şifâ cild 3 4.800 akçe	Buhâri-i Şerîf cild 2 2.400 akçe	Tahrirât-ı ale'l- Beyzâvî 1.800 akçe	Tefsîr-i Celâleyn 300 akçe	İsâm ale'l- Beyzâvî 1.200 akçe
Tefsîr-i Allâmın kıtası 3 1.200 akçe	Tefsîr-i Kazrûnî 600 akçe	İtkân 600 akçe	Vankulu 4.000 akçe	Deşişe 3.000 akçe

Muhtasâr-1 Münteha alayı 5 600 akçe	Şerh-i Muhtasâr-1 Münteha 360 akçe	Sihâh-ı Cevherî 480 akçe	Muhtâru's- sihâh 2 600 akçe	Lügat-ı Fârisiyye alayı 5 600 akçe
Gülistan alayı 5 960 akçe	Keşfü'z-zünûn 2.400 akçe	Muğribü'l-Lüga 360 akçe	Ferheng-i cild 1.800 akçe	Telvih 600 akçe
Kâmus kıtası 1.800 akçe	Muhtasar-1 Münteha 360 akçe	Mültekâ 600 akçe	İhyâü'l-ulûm 24.000 akçe	İhyâü'l-ulûm 4.800 akçe
Kimyâ-i Saâdet 1.200 akçe	Şerh-i Tarikat 2.400 akçe	Mesnevî 240 akçe	Temeyyüz 600 akçe	Şerh-i Tarikat 600 akçe
Tarikat 600 akçe	Şerh-i Tarikat 720 akçe	Şerh-i Delâil 360 akçe	Şerh-i Hızbü'l- azâm 600 akçe	Şerh-i Fusûs 1.800 akçe
Medhal 1.200 akçe	Şerh-i Delâil 600 akçe	Şerh-i Tarikat 1.800 akçe	Risâle-i Kuşeyriyye 600 akçe	Kimyâ-yı Saâdet alayı 5 960 akçe
Mesnevî 1.800 akçe	Tarikat alayı 5 1.200 akçe	Cami'ü'l-esrâr alayı 5 1.200 akçe	Delâil alayı 5 600 akçe	Şerh-i Delâil 960 akçe
Risâle 3 960 akçe	Tarikat 960 akçe	Câmi 600 akçe	Kâdihan 6.000 akçe	Kâdihan 1.800 akçe
Ekmel 2.400 akçe	Kâdihan 1.440 akçe	Nûru'l-ayn 1.800 akçe	Hülâsatü'l- fetâvâ 960 akçe	Şerh-i Mültekâ li'l-Bakânî 3.000 akçe
Muhît-ı Rıdvâ kıtası 4.800 akçe	Menhu'l-Ğaffâr 4.800 akçe	Hizânetü'l- ekmel 2.400 akçe	Dürer [ve] Gurer 2.400 akçe	Hidâye cild 2 1.200 akçe

Hidâye 2.400 akçe	Hidâye 1.800 akçe	Hülâsa 960 akçe	Şerh-i Eşbâh kıtası 1 720 akçe	Tenvîr alayı 4 1.800 akçe
Mültekâ 7 9.600 akçe	Muhît-i Burhânî cild 4 12.000 akçe	Nehrü'd- [de]kâyıık 1.800 akçe	Kâdıhan 2.400 akçe	Kâdıhan 1.440 akçe
Cami'ü'l- fusûleyn 600 akçe	Kâdıhan 1.800 akçe	Şerh-i Celâlî 1.800 akçe	Asl-ı İmâm Muhammed cild 2 1.200 akçe	Aynı Şeyh-i Hidâye cild 8 4.800 akçe
Mecmu'a-i Ataullah Efendi 1.800 akçe	Şerh-i Mültekâ 4.800 akçe	Hidâye 2.400 akçe	Şerh-i Eşbâh 1.200 akçe	Halebî-i kebir 1.800 akçe
Şerh-i Manzûme 1.200 akçe	Nûrül'ayn 1.200 akçe	Ravza 960 akçe	Mecmu'atü'n- nevâzil 1.200 akçe	Yetîmetü'd-dehr 1.800 akçe
Yakub Paşa 360 akçe	Tuhfetü'l- mülûk alayı 5 600 akçe	Zahîre alayı 5 240 akçe	Muhtârât 600 akçe	Eşbâh 1.200 akçe
Tenvîrül'ebsâr 1.200 akçe	Harâc-ı Ebî Yusuf alayı 5 600 akçe	Mültekâ 600 akçe	El-Kavlü li-men alayı 5 960 akçe	Eşbâh 1.200 akçe
Talikât alayı 5 960 akçe	Seyyid Ali el- Farâiz 1.200 akçe	Eşbâh 1.200 akçe	Vâkıât alayı 5 1.200 akçe	Azmi ale'd- Dürer 720 akçe
Hülâsatü't- tenvîr alayı 5 1.200 akçe	Vecîz 1.200 akçe	Edebü'l-Kadı alayı 5 1.200 akçe	Hizânetü'l- fetâvâ kıtası 1.200 akçe	Kahtâni 1.800 akçe

[48b] Hâvî'l- Kudsî 600 akçe	Vâni alayı 5 1.800 akçe	Şihâb kıtası 30 3.600 akçe	Basma Tarih-i Raşid 2.400 akçe	Sandukât 8 1.200 akçe
Yekûn-i kütüb 282.000 akçe	Bi-hesab-ı guruş 2.350 guruş	Beden sincâb kürk 6.000 akçe	Kubur sincab kürk 4.200 akçe	Bol yenli sincab kürk 6.600 akçe
Boğça 120 akçe	Samur biniş kürk 24.000 akçe	Kubûr samur kürk 30.000 akçe	Beden kakum kürk 7.200 akçe	Biniş kakum kürk 6.600 akçe
Bol yenli kakum kürk 9.600 akçe	Bol yenli kakum kürk 7.200 akçe	Biniş vaşak kürk 24.000 akçe	Beden karsak kürk 5.400 akçe	Biniş karsak kürk 4.200 akçe
Bol yenli vaşak kürk 48.000 akçe	Bol yenli vaşak kürk 30.000 akçe	Beden vaşak kürk 12.000 akçe	Beden kakum kürk 4.200 akçe	Bol yenli kakum kürk 6.000 akçe
Beden vaşak kürk 4.800 akçe	Biniş nâfe kürk 3.600 akçe	Beden nâfe kürk 1.200 akçe	Cübbe vaşak sırtı kürk 720 akçe	Beden sincab kürk 2.400 akçe
Samur kafası üst kürk 18.000 akçe	Bol yenli samur kürk 48.000 akçe	Bol yenli samur kürk 42.000 akçe	Bol yenli samur kürk 30.000 akçe	Çuka biniş 1.200 akçe
Şâli biniş 1.200 akçe	Çuka ve şâli çakşır 6 6.000 akçe	Berdar kaftanı 1.440 akçe	Mehtherhanı kaftanı 3.600 akçe	Alaca kaftan anteri 2.400 akçe
Alaca anteri 2 2.000 akçe	Boğça 120 akçe	Beyaz çetârî kaftan 1.000 akçe	Beyaz anteri 3 3.000 akçe	Şâli cübbe 1.000 akçe
Sof ferâce 2 4.000 akçe	Şâli biniş 720	Çuka biniş 720	Elmaslı saat 48.000 akçe	Elmaslı saat 36.000 akçe

	akçe	akçe		
Elmaslıca saat 18.000 akçe	Altın saat 4.800 akçe	Altın saat 6.000 akçe	Altın saat 6.600 akçe	Altın saat 4.200 akçe
Tonbak saat 3.600 akçe	İncili soba? kuşak 3.600 akçe	İncili tespih 132.000 akçe	Simli mum sofrası 2, Sahan sofrası Maden sofrası 7.200 akçe	Sim gülâbdân 2, Buhurdân 2 24.000 akçe
Sim buhurdan gülâbdân 3.600 akçe	Sim zarf 9, Fincan 10 3.600 akçe	Sim zarf 10, Fincan 15 3.600 akçe	Sim zarf 10, Fincan 10 3.000 akçe	Kahve ibriği 20 5.400 akçe
Sim zarf 7, halâli 2, ceviz 2, Fincan 7, tepsi 1 3.600 akçe	Sarı fener 2, Bakır Fener 1 2.160 akçe	Gügüm 3 1.320 akçe	Leğen 3, İbrik 3 1.440 akçe	Askı 240 akçe
Pirinç şamdan 3 660 akçe	Abdest leğeni 2 tas 2 tepsi 7 3.600 akçe	Yıldızlı tepsi 1, Tas 5, Lenger 6 3.600 akçe	Simli duhan tablası 2 4.800 akçe	Sırmalı duhan tablası 8 360 akçe
İskemle 4, Nân sepeti 2 660 akçe	Pirinç zarf maa fincan 24 1.000 akçe	fağfür sağır tabak billur bardaklar 15 1.200 akçe	Çınar peştahta 720 akçe	Demir iskemle 3 120 akçe
Yemenî yorgan 15 9.000 akçe	Elvan yorgan çift 15 18.000 akçe	Yüz yastığı 11, Baş yastığı 10, şilte 3 3.000 akçe	Sim kemer raht reşme 36.000 akçe	Sim kemer raht beylan/bilan 3.000 akçe

Sim apkun raht 18.000 akçe	Hilâli rikâb 1.320 akçe	Sim ulema rahtı 30.000 akçe	Hilâli raht tabkur yedek deş 1, Gömlök 1, şabka 1 (...?) 600 akçe	Saçaklı 4.800 akçe
Sâye yağmurluk başlık kise 3.600 akçe	Sırmalı haşe 4.200 akçe	Kalie ve sof seccade 1.800 akçe	Köhne abâyi 600 akçe	İşleme makreme 10, Sofra 1, Havlu 1, Peşgir 1 2.400 akçe
Elvan etârî top 10 12.000 akçe	etârî top 3 6.000 akçe	şami etârî 3 2.520 akçe	Berdar top 3 7.200 akçe	Cedîd destâr 10 18.000 akçe
Turuncu şal 4, yeşil şal 1 33.000 akçe	Beyaz şal 1 4.800 akçe	Penbe ve siyah şal 2 9.600 akçe	Sincâbî şal 1 7.200 akçe	Yollu şal 1 8.000 akçe
Fıstıkî şal 5.000 akçe	çatma yastık 18, Köşe yastık 4, Yemenî makad 3, Minder 7, Köşe şilte 2, Yemenî pencere perdesi 13, Kapı perdesi 2 24.000 akçe	Kırmızı minder 2 720 akçe	Kadife eğer 2 1.200 akçe	çalar saat 3.000 akçe

Kadife yastık 7, Minder 2, çuka makad 2 3.000 akçe	Çatma yastık 10, Minder şayak 4, Orta 1, çuka makad 4, İhram 1, Pencere ve cam perde 10, Kapı perde 1 18.000 akçe	Çatma yastık 12, Balin hatâî 2, Köşe yastık 3, Minder 5, Yemeni ve çuka makad 8, İhram 2, Keçe kapı perdesi 1 24.000 akçe	Sandalye 1.800 akçe	Çalar saat 4.800 akçe
Kadife yastık 15, Çuka makad 3, Şilte 3, minder 4, 12.000 akçe	Minder 6, Çatma yastık 14, Minder 6, Şilte 4, Çuka makad 4, Orta keçesi 1, Kapı perdesi 1 18.000 akçe	Kadife yastık 12, Yemenî makad 3, Minder 4 6.000 akçe	Beledi yastık 10, Minder 2, velence perde 1 3.000 akçe	Evâni-i nühasiye kıyye 200 dirhem 100 20.000 akçe
[49a] Elmas yüzük 24.000 akçe	Kadife yastık 20, Çuka makad 3, Minder 6, Pencere perdesi 10, Kapı perdesi 1 10.000 akçe	Orta keçesi 3.000 akçe	Arakiyye kavuk-ı müstamel, Destâr ve câmeşû 6.000 akçe	Tülbent örtüsü 2 3.000 akçe
Peşgir 2 sofra 1 600 akçe	Aş makremesi 6 480 akçe	Kutnî sofra 1 peşgiri 2 1.200 akçe	Mardinî futa 20, Şerbet makremesi 5,	Zümrüt yüzük 24.000 akçe

			Boyama 20, Kahve örtüsü 3 12.000 akçe	
Berber takımı 600 akçe	Pirinç sünbül 10, Revgan kıyye 80 ve zehâir 30.000 akçe	Hırdavât-1 menzil 6.000 akçe	Fıçı maa bârgîr re's 2 30.000 akçe	Doru at re's 1 15.600 akçe
Bârgîr re's 2 6.000 akçe	Gürkiye câriye be-nâm-1 Serukamet 84.000 akçe	Gürkiye câriye be-nâm-1 Nedime 84.000 akçe	Zenciye cevâri re's 3 72.000 akçe	Gürcü gulâm be-nâm-1 Salih ve Süleyman 48.000 akçe
Gürcü gulâm be-nâm-1 Enis 30.000 akçe	Karahisar mahsulünden Nâib Ömer Efendi tarafından poliçeden makbûz 63.600 akçe	Nukûd-1 mevcûde 67.200 akçe	Yekûn eşya ve cevâri ve gulam ve nukûd 1.790.520 akçe	Bi-hesâb-1 guruş 14.921 guruş
Merhûm-ı mezbûrun Rumelihisarı'nda vâki sahilhânelerinde olub takvîm olunan eşyadır ki ber-vech-i âti zikr olunur:				
Köhne çatma yastık 26, Yemenî makad 6, Minder 6, hasır 1 9.600 akçe	Köhne Yemenî yastık 10, minder 3 1.800 akçe	Köhne kadife yastık 6, Yemenî makad 2, Minder 3 1.800 akçe	Köhne minder 2, Yastık 2 600 akçe	Minder 1 300 akçe

Köhne kadife yastık 6, Minder 1 1.320 akçe	Köhne kadife yastık 12, Minder 5, Ayna Yemenî makad 3 4.800 akçe	Kadife yastık 18, Minder 6, Makad 3 9.960 akçe	Beyaz çatma yastık 19, Köşe Yemenî yastık 3, Minder 6, Yemenî makad 3 12.000 akçe	Çatma yastık 17, Köşe yastığı 4, Minder 6, Ayna 3, Yemenî makad 4 24.000 akçe
Köhne çatma yastık 15, Minder 4, Şilte 3, Yemenî makad 3, Ayna 1 7.200 akçe	Çatma yastık 17, Köşe yastığı 4, Kıbrısı makad 3, Pencere perdesi 10, ayna 1, minder 6 18.000 akçe	Kırmızı döşek 4 2.400 akçe	Köhne Kıbrısı yastık 14, minder 4 2.400 akçe	Yemenî yastık 15, Şilte 3, Minder 4, Yemenî makad 3, Ayna 1 7.200 akçe
Mısırî çarşeb 3 600 akçe	Elvan yorgan 35 12.000 akçe	Yemenî yüz yastığı 14 1.800 akçe	Şilte 4 döşek 1 3.960 akçe	Yemenî baş yastığı 13 1.200 akçe
Yemenî şilte 4 960 akçe	Anbar 3 3.000 akçe	Hatab tahminen çeki 200 20.000 akçe	Demir iskemle 240 akçe	Kayık 1.800 akçe
Kayık döşemesi 360 akçe	Hasırlar ve hırdavât-ı sahilhane 10.000 akçe	Evâni-i nühas kıyye 200 Fî[-i beher] 100 20.000 akçe	Yekûn eşyâ-i mezbûre 179.280 akçe	Bi-hesâb-ı guruş 1.494 guruş
Defa menzilde zuhûr eden eşya:				

Çalar saat 1 1.800 akçe	Duhan çubukları 1.200 akçe	Baş çukadar keçesi ve bıçak ve kuşak 7.200 akçe	Devât-ı simiyye 1.800 akçe	Yekûn 12.000 akçe
Bi-hesâb-ı guruş 100			Yekûn-ı kütüb ve eşya ve mücevherât ve gulâm ve cevâri ve nukûd 18.865 guruş	
Minhâ				
Techiz ve tekfîn 500 guruş	Mehr-i müeccel li-zevceti'l- mûmâ-ileyhâ ba-hüccet 1.375 guruş	Deyn-i müsbet Kethüda Ali Efendi bâ- hüccet 4.565 guruş	Resm-i âdi 470 Guruş	Muhammeniyye -i eşyâ ve masârif-ı lâzime 140 Guruş
Kaydiyye 10 Guruş	[Toplam:] 7.060 Guruş			
Sah li't-taksim 11.805 Guruş <u>1.311</u> guruş 80 akçe merhûm-ı mûmâ-ileyhin ba-hüccet-i şer'iyye sâbit olan tis'a vasiyeti için ihrâc olunan [Kalan:] 10.493 guruş 40 akçe				
Hissetü'z-zevce el-mûmâ-ileyhâ Saliha Kadın 1.311 guruş 80 akçe	Hissetü'l- mûmâ-ileyh es- Seyyid Osman Molla Efendi 4.590 guruş 100 akçe	Hissetü'l- mûmâ-ileyh es-Seyyid Mehmet Emin Molla Efendi 4.590 guruş 100 akçe		
[Toplam: 10.493,40 guruş]				

**ER-RİSÂLETÜ'L-NUMÂNİYYE ESERİ DOĞRULTUSUNDA
NUSAYRİ-ALEVİ İNANCINDA TEVHİD İLKESİNİN İZAHİ**

Explanation of the Principle of Tawhîd in Nusayrî-Alawîte Belief in
the Context of the Work of al-Risâla al-Numâniyya

Reyhan ERDOĞDU BAŞARAN*

Öz

Nusayrî-Alevîlik 3/9. yy.'ın sonlarında Ebû Şuayb Muhammed b. Nusayr en-Nemirî'nin (öl. 270/883) görüş ve öğretileri etrafında teşekkül etmiştir. Şii kökenli gulât fırkalarından biri olan Nusayrî-Alevîliğin dini görüşlerinin şekillenmesinde ve sistematize olmasında en etkin isim Hüseyin b. Hamdan el-Hasibî (öl. 358/969)'dir. Hasibî'den sonra mezhebe önderlik eden ve mezhebin Halep'te ilerleyişinde etkin olan isim ise Muhammed ibn Ali el-Cilli (öl. 384/994)'dir. Cilli mezhebin temel dini ilkesi olan "ma'nâ-isim-bâb" öğretisini ve Kur'an'ın mistik yorumunu içeren bâtinî ilmi Nusayrî cemaate aktarması açısından değerlidir. Mezhebin teşekkülü, gelişmesi ve Orta Doğuda yayılması sürecinde Nusayrî-Alevî geleneğinin önde gelen şeyhleri tarafından pek çok eser neşredilmiştir. Cilli tarafından mezhebin bâtinî bilgisinin anlaşılması için kaleme alınan birçok kitap, risale ve mektup niteliğinde çalışma bulunmaktadır. İtikadî inancın temelini oluşturan "ma'nâ-isim-bâb" öğretisi Nusayrîliğin gulât oluşumlardan addedilmesinde ve hulûl nazariyesini

Abstract

Nusayrî-Alawîsm, a sect of Shi'ite Islam with an esoteric character, developed in the 3rd/9th century around the views and teachings of Abu Shuayb Muhammad ibn Nusayr an-Namirî's (d. 270/883), but was only systematized in the 10th century under the leadership of al-Husayn ibn Hamdân al-Khasibî (d. 358/969). al-Khasibî appointed Muhammad ibn Ali al-Jilli (d. 384/994) as his successor. al-Jilli played an important role in the development of the sect in Aleppo. In this study, *al-Risâla al-Numâniyya*, in which al-Jilli discusses the Nusayrî belief as a monotheistic belief, will be discussed. In *al-Risâla al-Numâniyya*, al-Jilli declares that the principle of *tawhîd* (the existence and unity of Allah) is the most fundamental doctrine in the Nusayrî sect and evaluates *manâ-ism-bâb* accordingly. al-Jilli disclaims any link of Nusayrî belief in God to the Christianity. He also rejects the principle of *hulûl* (incarnation). al-Jilli states that the *manâ-ism-bâb* in

* Dr. Öğretim Görevlisi, Iğdır Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Iğdır, Türkiye / e-mail: reyhanerdogdu@gmail.com / ORCID ID: 0000-0002-0046-2761

Başvuru Submission	Kabul Accept	Yayın Publish
13.11.2021	11.12.2021	31.12.2021

DOI: 10.18403/emakalat.1023074

benimsedikleri şeklinde bir inanın oluşmasında etkili olmuştur. Ancak Cilli, hulûl inancını reddetmekle birlikte “ma'nâ-ism-bâb” öğretisinin Hristiyanlıktaki “baba-oğul-kutsal ruh” ile karıştırılmaması gerektiğini ve bu öğretinin tevhîd ilkesini reddedici değil aksine onu açıklayıcı nitelikte olduğunu söylemektedir. *Er-Risâletü'l-Numâniyye* isimli eserinde Cilli tevhîd ilmini detaylı bir şekilde ele almıştır. Bu araştırmanın gayesi Nusayrî inancının bel kemiğini oluşturan “ma'nâ-ism-bâb” doktrini ile “beş eytam” inancının tevhîd ilkesi doğrultusunda Cilli tarafından nasıl izah edildiğini anlamak ve değerlendirmektir.

Anahtar Kelimeler: Mezhepler Tarihi, Nusayrî-Alevilik, Cilli, Tevhîd, Ma'nâ-İsim-Bâb.

Nusayrî belief are a different form of belief from the Father, the Son, and the Holy Spirit in Christianity. With this research, our main aim is to understand and evaluate how the “*manâ-ism-bâb*” doctrine, which forms the backbone of the Nusayrî belief, is explained by al-Jilli in line with the principle of *tawhîd*.

Key words: Islamic Sects, Nusayrî-Alawîsm, al-Jilli, Tawhîd, Manâ-İsm-Bâb.

Giriş

Suriye nüfusunun yüzde 17'lik kesimini oluşturan Nusayrîler¹ önemli bir liman kenti olan Lazkiye, Tartûs ve Cebel-i Ensâriye şehirleri merkez olmak üzere Suriye'nin önde gelen şehirlerinde yaşamlarını sürdürmektedir. Ayrıca Lübnan'ın kuzey bölgelerinde ve Türkiye'nin güneyinde, özellikle Hatay'da önemli oranda nüfusa sahiptirler.² Şii kökenli bâtinî karakterli fırkalardan biri olan Nusayrî-Alevîlik 3/9. yy.'da Ebû Şuayb Muhammed b. Nusayr en-Nemirî'nin (öl. 270-883) görüş ve öğretileri etrafında gelişme göstermiştir. Ancak 4/10. yy.'da Hüseyin b. Hamdan el-Hasibî (öl. 358/969) zamanında ve onun önderliğinde bâtinî, itikadî ve fikhî görüşleri sistematize olmuştur. Böylece belli bir coğrafyada muayyen bir topluluğa hitap eden bir mezhep hüviyeti kazanmıştır.³ Klasik

¹ 2018 Michael Izady anket verilerine göre. Michael Izady, *Atlas of the Islamic World and Vicinity* (Columbia University, Gulf 2000, 2006), (Erişim 11 Kasım 2021).

² Nusayrîlerin hangi bölgelerde nasıl dağılım yaptıkları ile ilgili daha geniş bilgi için bk.; Stefan Winter, *A History of the 'Alawîs: From Medieval Aleppo to the Turkish Republic* (Princeton University Press, 2016).

³ Yaron Friedman, *The Nusayrî-Alawîs: An Introduction to the Religion, History and Identity of the Leading Minority in Syria* (Brill; Leiden-Boston, 2010), 70.

Nusayrî eserlerde mezhep, Nemirîyye ve Hasibî taraftarları adıyla anılmaktadır.⁴ Ancak geleneksel İslam literatüründe daha ziyade Nusayrilik veya Nusayriyye olarak bahsedilmektedir. İbn Nusayr'a nisbetle Nusayrilik ismini almış olması muhakkaktır.⁵ İmamiyye'nin Onuncu İmamı Ali en-Nakî (öl. 254/868) ve On Birinci İmamı Hasan el-Askerî'nin 229/844-259/873 yılları arasındaki dönemlerine tanıklık etmiş olan İbn Nusayr, öncelikle Onuncu İmamın ilahlığını ilan etmiştir. Ayrıca kendisini onun tarafından gönderilmiş bir peygamber olarak tanıtmıştır. On Birinci İmam Hasan el-Askerî'nin ölümü akabinde ise imamın ilminin kendisine rücu ettiğini ve imamın bâb'ı (temsilcisi) olduğunu söylemiştir. Akabinde On İkinci İmam Muhammed el-Mehdî'nin gaybeti (260/874) ile imamın sefiri olduğunu iddia etmiştir.⁶ Fırkanın mensupları İbn Nusayr'ı gaybette olan On İkinci İmamın meşru halefi olarak görmektedirler. Bununla birlikte Hasibî'nin *el-Hidâyetü'l-kübra* isimli eserinde İbn Nusayr'ın On İkinci İmamın ilk gaybeti olarak bilinen gaybet-i sugra'nın (260/874) başlangıcından itibaren imamdan kendisinin kutsallığını tasdik eden belgeler aldığı belirtilmiştir.⁷

İbn Nusayr'ın vefatı ile mezhebin liderlik koltuğuna ilk etapta Muhammed b. Cündeb (öl. 3/9. yüzyılın sonları), sonrasında ise Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed el-Cenân el-Cünbülânî (öl.287/900) geçmiştir. Mezhebin Basra'dan, Bağdat ve Halep kentlerinde yayılmasında ve dini görüşlerin belli bir sistematik yapıya ulaşmasında en önemli rolü oynayan ikinci isim Cünbülânî'nin

⁴ Eş'arî Rafıza içinde zikrettiği bu fırkayı Nemirîyye şeklinde anmıştır. Ebû'l-Hasan Ali el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfû'l-musallîn* (Beyrut: y.y. 1980), 86; Osmanlı arşiv belgelerinde ise Nusayriler daha ziyade çiftçi (fella) olarak anılmaktadırlar. Selahattin Tozlu, "Osmanlı Arşiv Belgelerinde Antakya ve İskenderun Nusayrileri (19. Yüzyıl)", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*/54 (2010), 83.

⁵ El-Hasan ibn Musa el-Nevbahtî, *Firaku's-Şîa* (Beyrut, y.y., 1984), 94. Diğerleri tarafından yerme amaçlı kullanılan 'Nusayrî' kelimesi Alevî isminin 19. yy. sonlarından itibaren kullanılması ile etkisini yitirmiş olsa da zamanla fırka mensuplarının da benimsemiş olduğu bir isim olmuştur. İlk kez Muhammed Emin Galib et-Tavil 1924 yılında yayınlamış olduğu *Tarihü'l-Aleviyyin* isimli kitabında Alevî kelimesini net bir şekilde Nusayriler için kullanmış ve bu değişikliği mezhep mensuplarının yaşadıkları coğrafyada çoğunluğu teşkil eden diğer Müslümanlarla entegre olmak için atmış oldukları önemli atımlardan biri olarak sunmuştur. Muhammed Emin Galib et-Tavil, *Arap Alevileri Tarihi* (Adana: Karahan Kitabevi, 2015).

⁶ Nevbahtî, *Firaku's-Şîa*, 94. Klasik Nusayrî metinlerde İbn Nusayr'ın İmamiyye'nin son iki imamı ile hem aynı devirde yaşamış olduğunu hem de onlarla görüşüğünü belirten ifadeler yer almaktadır.

⁷ Hüseyin b. Hamdân el-Hasibî, "el-Hidâyetü'l-kübra", *Silsiletü't-Turasi'l-Alevî: Resâilü'l-hikme'l-Aleviyye*, mlf. Ebû Mûsâ el-Harîrî (Lübnan: Dâr li'eclî'l-Marife, 2006), 7/374-395.

talebesi olan Hasibî'dir. Bu sebeptendir ki Hasibî "Şeyhu'd-Din" olarak ün yapmıştır. Şii İmamî bir ailede yetişmiş olan Hasibî daha çocukluk yaşlarında dini eğitiminde belli bir dereceye ulaşmıştır. Hasibî mezhebin teolojik yapısının oluşmasında ve bugüne kadar varlığını devam ettirmesinde en temel rolü oynamaktadır. Yaron Friedman, Hasibî olmasaydı mezhebin bugüne ulaşmasının zor olacağını belirtmektedir. Friedman ayrıca On İkinci İmam'ın gaybeti döneminde İmamî Şia'nın belirginleşmesi ile birlikte pek çok gulât oluşumun yok olması gibi Nusayriliğin de yok olabileceğini belirtmektedir.⁸ İmam'ın bâtinî mirasını temsil ettiği iddiasında bulunan ve kendisini müritlerinin olağan yaşantıları ile manevi dünya arasında arabulucu olarak gören Hasibî kendi anlayışı ve inancı doğrultusunda yeniden formüle ettiği Nusayriliği, Şii İmamî düşünceye yakın bir düzlemde konumlandırmıştır. Hasibî ayrıca Nusayriliğin hakiki Şiilik (Şiatü'l-hakk) olduğu iddiasında bulunmuştur. Kendisini ise imamın ve onun bâbı olan İbn Nusayr'in öğretilerini en doğru şekilde uygulayan topluluğun rehberi olarak tanımlamıştır.⁹ Onuncu yüzyılın ikinci yarısında Hasibî'nin vefatı ile Ali ibn İsâ el-Cisrî Bağdat'ta, Muhammed ibn Ali el-Cilli (öl. 384/994) ise Halep'te mezhebin önderliğini yapmışlardır.¹⁰ Cisrî Bağdat'taki oluşumun liderliğini sürdürmüş olsa da, Hasibî'nin halefi olarak Cilli'yi atadığı belirtilmektedir.¹¹ Cilli'den sonra mezhebin liderlik konumunu Ebû Sa'îd Meymûn b. Kâsım el-Taberânî (öl. 426/1034) devralmıştır, Taberânî mezhebe nihai şeklini veren ve Nusayrî inancında resmi olarak tanınan son şeyhtir. Taberânî, mezhebin Halep'ten Suriye'nin Lazkiye bölgesine ve Filistin'in kuzeydoğusunda yer alan Tiberiya bölgesine doğru ilerleyişinde çok temel bir rol oynamaktadır.¹²

Bu çalışmamızda Cilli'nin Nusayrî inancını tevhîd öğretisi dairesinde izaha çalıştığı en temel eser olan *er-Risâletü'l-Numâniyye* isimli nüsha ele alınacaktır. Bu risâlede Cilli Nusayrî mezhebinde tevhîd ilkesinin yani Allah'ın varlığı, birliği ve eşi ve benzeri olmadığı öğretisinin merkezi olduğunu belirtmiştir. Ma'nâ-isim-bâb üçlüsünü

⁸ Yaron Friedman, "al-Husayn ibn Hamdan al-Hasibî A Historical Biography of the founder of the Nusayrî-Alawite Sect", *Studia Islamica*/93 (2001), 91-112.

⁹ Winter, *A History of the 'Alawis*, 17.

¹⁰ Halil İbrahim Bulut, "Tarih, İnanç, Kültür ve Dini Ritüelleriyle Nusayrîlik", *Ortadoğu Yılığ* (2011), 585-586; M. Hanefi Palabıyık, "Dini İnançları ve Özellikleri Bakımından Nusayrîlik", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*/54 (2010), 25.

¹¹ Claude Cahen, "Note sur les origines de la commun syrienne des Nusayris", *REI*/38-2 (1970), 243-249; Friedman, *The Nusayrî-Alawis*, 35.

¹² Winter, *A History of the 'Alawis*, 27-28; Hüseyin Türk, "Nusayrîliğin Tarihi Kökeni ve Gelişmesi", *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi*/17 (2018), 61-62.

de bu bağlamda değerlendirmiştir.¹³ Ebû'l Kâsım el-Numâni'ye ithafen yazılan *er-Risâletü'l-Numâniyye, Silsiletü't-Turasi'l-Alevî: Resâilü'l-hikme'l-Alevîyye* (Nesilden nesle aktarılan klasik Nusayrî Eserleri: Hikmetli Alevî Risaleleri) isimli 12 ciltlik eserin 2. cildinde yer almaktadır.¹⁴ *Er-Risâletü'l-Numâniyye* isimli çalışma Nusayrî inancında tevhîd ilkesinin mahiyetini ve sınırlarını ele alması açısından önemlidir. Cillî *er-Risâletü'l-Numâniyye* isimli risalesini en önemli öğrencilerinden biri olan Ebû'l Kâsım en-Numâni'ye yazmıştır. Eserin *er-Risâletü'l-Numâniyye* olarak isimlendirilmiş olması da bundan kaynaklanmış olabilir. Nusayrî cemaati içinde bilinen önemli şeyhlerden biri olan en-Numâni aslen Iraklıdır. Cillî'nin bu risalesinde en-Numâni'nin Irak'ta yapmış olduğu çalışmalar ile popülerlik kazandığı belirtilmektedir. Cillî en-Numâni'den bu risaleyi derinlemesine okumasını, anlamasını ve onun vasıtasıyla mü'minleri (yani Muvahhidun'u) Allah'a davet etmesini istemiştir.

Bu araştırma ile ortaya koymak istediğimiz temel gaye Nusayrî inancının bel kemiğini oluşturan "ma'nâ-isim-bâb" doktrininin tevhîd ilkesi doğrultusunda Cillî tarafından nasıl izah edildiğini anlamak ve değerlendirmektir. Her ne kadar *er-Risâletü'l-Numâniyye*, çalışmayı yürütürken temel eser olarak değerlendirilecek olsa da konu ve bağlamına uygun olarak diğer klasik Nusayrî eserlere de başvurulacaktır.

2. Muhammed ibn Ali el-Cillî, Görüşleri ve Çalışmaları

Nerede dünyaya geldiği konusunda farklı görüşler bulunmakla birlikte Cillî'nin Necef yakınlarında küçük bir köyde dünyaya geldiği bilgisi kabul edilmektedir. Nusayrî gelenek içinde yetişmiş olan Cillî, İslâmî ilimler alanında iyi eğitim almış biridir. Cillî Hasibî'nin ders

¹³ Muhammed ibn Ali el-Cillî, "er-Risâletü'l-Numâniyye", *Silsiletü't-Turasi'l-Alevî: Resâilü'l-hikme'l-Alevîyye*, mlf. Ebû Mûsâ el-Harîrî (Lübnan: Dâr li'eclî'l-Marife, 2006), 2/303-308.

¹⁴ Cillî, "er-Risâletü'l-Numâniyye", 2/303-308. *Silsiletü't-Turasi'l-Alevî: Resâilü'l-hikme'l-Alevîyye*'nin ilk altı cildi 2006, 7-9 ciltler 2009 ve 10-12 ciltler 2014 yılında Lübnan'da Ebû Mûsâ el-Harîrî tarafından neşredilmiştir. Nusayrî gelenek içinde yazılmış olan hemen hemen her türlü klasik nüshayı barındırması açısından önemlidir. Yaron Friedman tarafından yayınlanan *The Nusayrî-Alawîs: An Introduction to the Religion* eseri dışında bu eserler özelinde herhangi kapsamlı bir çalışma yapılmamıştır. Friedman, *The Nusayrî-Alawîs. Silsiletü't-Turasi'l-Alevî: Resâilü'l-hikme'l-Alevîyye*'nin sadece 3. cildinde yer alan Kâsım el-Taberânî'nin *Kitabü'l-Hâvî fi ilmi el-fetâvî* isimli müstakil eseri Bella Tendler Krieger tarafından kapsamlı bir analize tabi tutulmuştur. Bella Tendler Krieger, "Marriage, Birth, and *bâtîni tâvîl*: A Study of Nusayrî Initiation Based on the *Kitâb al-Hâvî fi ilm al-fatâwî* of Abû Saïd Maymûn al-Ta'barânî", *Arabic*/58 (2011), 53-75.

halkasında onun yerine geçebilecek Ali ibn İsâ el-Cisrî ile birlikte iki önemli isimden biridir. Hasibî'den sonra Cisrî mezhebin Bağdat'taki oluşumuna öncülük etmiştir. Cilli ise mezhebin Halep kolunun başına geçmiştir. Her ne kadar Cisrî Bağdat'taki oluşumun liderliğini sürdürmüş olsa da Hasibî'nin şahsi tebliği ile Cilli'yi halefi olarak belirlediği belirtilmektedir.¹⁵ Mezhebin Bağdat'taki varlığı uzun soluklu olamamakla birlikte, Cilli liderliğinde Halep kolu yayılmaya devam etmiştir. Cilli döneminde Halep'te Bizans hakimiyeti sebebiyle diğer gulât oluşumları gibi Nusayrîliğin varlığı da tehdit altındaydı. Mezhebin ve mezhep taraftarlarının kimliğini gizlemek zorunda kaldığı böyle bir dönemde Halep'te Nusayrî varlığının gücünü yitirmemiş olması ise Cilli'nin başarısının göstergesidir.

Hasibî'nin önde gelen öğrencilerinden olan Cilli Nusayrî inancının temel hususlarını hocası Hasibî'den öğrenmiş olduğu şekliyle aktarması sebebiyle mezhebin öğretilerinin muhafazasında etkindir. Bu doğrultuda mezhebin bätinî bilgisinin ve teolojik öğretilerinin Hasibî'den aktarılmasında Cilli'nin merkezi bir rolü olduğu kabul edilmektedir. Kendi çalışmalarında da şeyhi ve hocası olarak tanımladığı Hasibî'ye sık sık atıf yapan Cilli'nin, mezhebin kelâmî ve fikhî konularının hemen hemen her alanında neşretmiş olduğu önemli çalışmaları bulunmaktadır. Cilli mezhebin en temel dini öğretisi olan ma'nâ-isim-bâb üçlüsünü ve Kur'an'ın mistik yorumunu içeren bätinî ilmi ve teolojik bilgiyi şeyhi Hasibî'den intisap ettiğini bilhassa belirtmektedir.¹⁶ Hasibî olmazsa mezhebin ve kendisinin İslam'ın bätinî yorumuna vakıf olmasının mümkün olmadığını da ayrıca belirtmektedir.¹⁷

Hasibî'den yapmış olduğu teolojik aktarımlar ve mezhebin inançsal değerlerini analiz eden çalışmalarının zenginliği sebebiyle Nusayrî cemaat nezdinde Cilli eş-şeyhu's-sika (güvenilir şeyh) unvanına layık görülmüştür.¹⁸ Cilli yalnızca yazmış olduğu teolojik çalışmalar ile değil aynı zamanda bätinî bilginin ele alındığı şiirleri ile de bilinmektedir. Gücünü ve taraftar kitlesini kaybetme riski olduğu bir dönemde mezhebe intibak eden ve mezhebin sistematik bir yapıya bürünmesinde temel rol oynayan Hasibî gibi bir liderden sonra mezhebin başına geçmiş olması Cilli için büyük bir sorumluluktur

¹⁵ Cahen, "Note sur les origines de la commun syrienne des Nusayrîs", 243-245.

¹⁶ Taberânî tarafından kaleme alınan *Divân-ı Hasibî'nin*, Taberânî'ye Cilli tarafından sözlü olarak aktarılmış olması Cilli'nin Hasibî'nin görüşlerine ne düzeyde vakıf olduğunu göstermesi açısından önemlidir.

¹⁷ Muhammed ibn Ali el-Cilli, "Kitâb bätinî's-salât", *Silsiletü't-Turasi'l-Alevî: Resâilü'l-hikme'l-Aleviyye*, mlf. Ebû Mûsâ el-Harîrî (Lübnan: Dâr li'ecli'l-Marife, 2006), 2/219-272.

¹⁸ *Er-Risâletü'l-Numâniyye* isimli risalede de Cilli zaman zaman "eş-şeyhu's-sika dedi ki" şeklinde anılmaktadır. Cilli, "er-Risâletü'l-Numâniyye", 2/308.

denilebilir. Ayrıca Halep'te Bizans hakimiyetinin egemen olduğu bir devirde bu sorumluluğu üstlenmiş olmasının da Cilli'nin işini zorlaştırdığı muhakkaktır.¹⁹ Böyle bir dönemde mezhebin takipçilerinin güvenlik sebebiyle Suriye'nin farklı bölgelerine, özellikle dağlık kesimlere dağıldığı Halep'te mezhebin devamlılığını sağlaması mezhebin önde gelen dini liderlerinden biri olan Cilli için üstün bir başarı örneğidir.

Cilli'nin oluşturmuş olduğu ders halkaları kadar, neşretmiş olduğu dini eserler de onun mezhep içinde dikkat çeken bir âlim olmasında etkili olmuştur. Cilli'nin eserlerini, "Muvahhidun" olarak da bilinen inananlara ve mezhebin önde gelen din âlimlerine yazmış olduğu eserler olarak iki kategoride ele alabiliriz. Eserlerinin hemen hemen tamamını mezhebin temel teolojik ve batinî öğretilerinin aktarılması gayesiyle ele almıştır. Hocası Hasîbî'nin etkisinin aşikâr olduğu bu çalışmalar içerdiği konular itibarıyla çeşitlilik arz edip pek çoğu kısa risaleler veya mektup formatında olup soru cevap şeklinde tahsis edilmiştir. Cilli'ye nispet edilen eserlerin ekseriyeti *Silsiletü't-Turasi'l-Alevî: Resâilü'l-hikme'l-Alevîyye* isimli eserin ikinci cildinde bir araya getirilmiştir.²⁰ Tanrısallığın mahiyeti, imamların kutsallığı meselesi, tevhîd ilkesi ve ma'nâ-isim-bâb öğretisi gibi konular Cilli'nin bilhassa üzerinde durduğu mevzuulardır. Bu doğrultuda zaman zaman ma'nâ-isim-bâb'ın birbirleriyle bağlantıları ele alınmış ve aralarındaki hiyerarşik ilişki izah edilmiştir.²¹ Cilli ayrıca Gulât ve Nusayrî geleneğinde önemli bir öğreti olarak bir dönem uygulama alanı bulmuş olduğuna inanılan nidâ doktrininin, yani İmam'ın ulûhiyetinin alenî bir şekilde beyan edilmesi prensibinin, *Risâletü'l-Endiye* isimli risalesinde detaylı bir analizini sunmuştur.²² Cilli muamelat ve ibadetler gibi fikhî meseleler hakkında da eserler kaleme almıştır. Özellikle İmami Şîi gelenekten esinlendiği açık olan ibadetler ile ilgili eserlerinde ibadetlerin batinî manâlarının izahını da vermektedir.²³ Cilli'nin çalışmalarını içerik olarak zâhirî manâyı ortaya koymaktan ziyade batinî manâyı anlamaya hasrettiği söylenebilir. Cilli'nin çalışmaları onun gulât öğretisine de yer vermesi açısından önemli kabul edilmektedir. Batinî manâyı ibadetler dahil olmak üzere her mevzuda ele alma gayreti içinde olan Cilli, Arap

¹⁹ Jean Sauvaget, "Halab", *ED*/3 (1971), 84-86.

²⁰ Ebû Mûsâ el-Harîrî, *Silsiletü't-Turasi'l-Alevî: Resâilü'l-hikme'l-Alevîyye*, 2 (Lübnan: Dâr li'ecli'l-Marife, 2006).

²¹ Muhammed ibn Ali el-Cilli, "Kitâb hâwî'l-esrâr", *Silsiletü't-Turasi'l-Alevî: Resâilü'l-hikme'l-Alevîyye*, mlf. Ebû Mûsâ el-Harîrî (Lübnan: Dâr li'ecli'l-Marife, 2006), 2/157-339.

²² Muhammed ibn Ali el-Cilli, "Risâletü'l-Endiye", *Silsiletü't-Turasi'l-Alevî: Resâilü'l-hikme'l-Alevîyye*, mlf. Ebû Mûsâ el-Harîrî (Lübnan: Dâr li'ecli'l-Marife, 2006), 2/321-331.

²³ Cilli, "Kitâb batinî's-salât", 2/219-272.

harflerinin bâtinî anlamlarını da incelemiştir. Cilli'nin eserlerini farklı kılan bir diğer yanı onun Hristiyanlığa ait öğretilere de yer vermiş olmasıdır. Çalışmalarında Nusayrîlik ile Hristiyanlık arasında kesin bir çizgi çekmiş ve Nusayrî mezhebinde yer alan ma'nâ-isim-bâb üçlüsünün baba-oğul-kutsal ruh ile karıştırılmaması gerektiğini teolojik verilerle anlatmıştır.²⁴ Cilli'nin birkaç farklı eserinde Hristiyanlık ile ilgili bilgi vermesi bu mevzu hakkında ne derece hassas olduğunu göstermektedir.²⁵ Bu durumun temel sebebi Cilli'nin Halep'te Nusayrî cemaatinin dini önderi misyonunu sürdürdüğü dönemde Suriye'nin Bizans egemenliği altına girmiş olması ve dolayısıyla Hristiyan misyonerlerin ve Hristiyan kültürünün baskın bir pozisyonda olması gösterilebilir. Sünni geleneğin dışında yer alan Nusayrîlik ve Dürzilik gibi mezheplerin o dönemde Hristiyan misyonerlerin temel hedefi olduğu aşikardır.²⁶ Bu sebeple Cilli, Nusayrîlikten Hristiyanlığa doğru bir din değiştirmenin önüne geçmek amacıyla da çalışmalarını ele almıştır denilebilir. Çalışmalarında çok net bir şekilde Nusayrî inancı ile Hristiyanlık arasında bir bağlantının olmadığını vurgulamış ve Nusayrîliği kesin bir dille Hristiyanlıktan ayırtırmaya çalışmıştır.²⁷ Araştırmamızda incelemeye tabi tutacağımız *er-Risâletü'l-Numâniyye* isimli eserde de Cilli benzer bir tavır takınmış ve ma'nâ-isim-bâb öğretisinin Hristiyanlıktaki teslis inancı (baba-oğul-kutsal ruh) ile aynı olmadığını izah etmiştir.²⁸

3. Tevhîd İlmi

Bisimillâhrrahmânirrahîm (Rahmân ve Rahîm olan Allah'ın adıyla) ibaresiyle başlamış olduğu *er-Risâletü'l-Numâniyye* isimli risalesinde Cilli tevhîd ilmini ele almıştır. Cilli bu risaleyi Nusayrî mezhebinin tevhîd ilkesini benimsemediği iddialarına cevap niteliğinde yazmıştır. Ayrıca tevhîd ilminin ne olduğunu, nasıl ve ne

²⁴ Cilli, "er-Risâletü'l-Numâniyye", 2/303-308.

²⁵ Cilli'nin halefi el-Taberânî ise hocasının aksine Hristiyan geleneğine hatta Yahudi geleneğine ait dini bayramlara geniş bir yer vermiş ve belki de yazmış olduğu çalışmaların da katkısıyla bu bayramlar Nusayrî kültüründe ayrı bir önem kazanmıştır. Daha detaylı bilgi için bk.; Samuel Lyde, *The Asian Mystery: Illustrated In The History, Religion, And Present State Of The Ansairi or Nusairis of Syria (1860)* (London: Longman, Green, and Roberts, 1860).

²⁶ Osmanlı arşiv belgeleri de Nusayrî vilayetlerinde Hristiyan misyonerlerinin ciddi bir faaliyet içinde olduklarını ortaya koymaktadır. Nusayrîlerin Hristiyanlığı benimsemeleri için bilhassa okullar açarak icraatlarını uzun bir süre sürdürdükleri görülmektedir. Ali Sinan Bilgili vd., *Osmanlı Arşiv Belgelerinde Nusayriler ve Nusayrîlik (1745-1920)* (Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi, 2010).

²⁷ Cilli, "Risâletü'l-Endiye", 2/331-332.

²⁸ Cilli, "er-Risâletü'l-Numâniyye", 2/303-308.

şekilde anlaşılması gerektiğini izah etmenin kendisi için büyük bir sorumluluk olduğunu belirtmektedir. Ona göre, Allah'ın var ve bir olduğu bilgisi herkes tarafından bilinmektedir, ancak Allah'ın mahiyeti ve keyfiyeti ile ilgili malumat bâtinî bilgiye vakıf olmayı gerektirmektedir.²⁹ Yaratma eyleminin yegâne mercii Allah'tır. Cilli Allah'tan başka yaratıcı olmadığını, olsa bile ancak onun izni ve inayeti ile olabileceğini belirtmektedir.³⁰ Buna göre Cilli yalnızca Allah'a has kılınan yaratma eylemini Allah'ın dilemesi şartıyla yaratılmış bir varlığın da üstelenebileceğini söylemektedir. Bu düşünce biçimi bir bakıma Kur'ân-ı Kerim'de Hz. İsa'ya atfen yer alan mucize kabilinden olaylar ile benzerlik göstermektedir. Mâide süresi 110. âyette geçen ifade şu şekildedir: “Benim iznimle çamurdan kuş biçiminde bir şey yapıp ona üflüyordun ve benim iznimle derhal kuş oluyordu. Benim iznimle koru ve cüzzamlıyı iyileştiriyoordun. Yine benim iznimle ölüleri diriltiyordun.”³¹ Âyet dikkatli bir şekilde okunduğunda görülecektir ki Hz. İsa her bir örnekte var olan bir varlığın başka bir forma girmesi konusunda (Allah'ın izni dahilinde) bir faaliyet içindedir. Hz. İsa'nın yoktan var etmesi söz konusu edilmemiştir. Kur'ân'da yaratma yani yoktan var etme eyleminin Allah dışında hiçbir varlığa atfedilmediği aşikârdır. *Er-Risâletü'l-Numâniyye*'de her ne kadar temel kaygı tevhid ilkesinin mezhebin temel yapısını oluşturduğunu izah etmek olsa da, yaratma (yoktan var etme) eyleminin Allah dışında bir varlığa izafiyeti problemlili gözükmemektedir.

Tevhid ilkesini izahat noktasında Kur'ân'a yapılan referanslar şu şekildedir: İlk olarak Hadid süresi “*O ilktir, sondur, zâhirdir, bätındir. O, her şeyi bilendir*” âyeti yer almaktadır. Âyetin akabinde hiç kimsenin Allah'ın mahiyeti hakkında her şeyi bilmesinin mümkün olmadığı belirtilmektedir. Bu sebeple, Cilli'ye göre, Tanrı kendisini kullarına bildirmek, tanıtmak ve iman etmelerini kolaylaştırmak amacıyla insanlara görünür kılmıştır. Yani Tanrı'nın insanoğluna görünür olması onun merhametinin ürünüdür. Bu şekilde insanların ona inanmaları, itaat etmeleri ve tapılmaya layık olan yegâne gerçekliğin o olduğunu kabul etmeleri daha kolay olacaktır. Allah kendisini görünür kıldığı zaman yaratılanlar Allah'ın davranışlarının kendilerinininkine benzemediğini anlayacak ve böylece onun varlığı konusunda hiçbir şük duymayacaklardır. Yani Tanrı'nın kendisini insanlara görünür kılması Allah'ın kuluna göstermiş olduğu lütfudur.³² Allah'ın insanlara kendisini göstermemesi durumu insanların yapmış oldukları kötülüklerle ilişkilendirilmiştir. Bu

²⁹ Cilli, “er-Risâletü'l-Numâniyye”, 2/303.

³⁰ Cilli, “er-Risâletü'l-Numâniyye”, 2/305.

³¹ Mâide 5/110.

³² Cilli, “er-Risâletü'l-Numâniyye”, 2/308.

doğrultuda iki âyet referans verilmiştir: “*Kim zerre miktarı hayır yapmışsa onun (karşılığını) görür. Kim de zerre miktarı şer işlemişse onun (karşılığını) görür.*”³³ Bir diğer âyet ise: “*Kim iyi bir iş yaparsa, bu kendi lehinedir. Kim de kötülük yaparsa aleyhinedir. Rabbin kullarına zulmedici değildir.*”³⁴ Her iki âyet de Allah’ın kullarına görünür olmamasının temel sebebi olarak zikredilmiştir. Yani, Nusayrî öğretiye göre, Allah’ın kendisini kuluna görünür kılmaması insanların hatalarının neticesidir.

Geleneksel Nusayrî inancına göre Allah kendisini kuluna tanıtmak, emir ve yasaklarını anlamalarını sağlamak için, ilk yaratılıştan Ali b. Ebû Tâlib’e kadar, yedi farklı zaman diliminde yedi farklı insanda zatıyla görünür kılmıştır. Cilli Allah’ın yedi farklı devirde yedi farklı sûrette görünür olması konusunu Taberânî tarafından kaleme alınan *el-Mesâil el-hâss* isimli eserde izah etmektedir.³⁵ Cilli Allah’ın kendisini görünür kıldığı bu yedi farklı sûretten bahsetmemektedir.³⁶ Ancak bunun bir gerçeklik olduğunu, Allah’ın dilerse kuluna kendini tanıtmak niyetiyle farklı bir sûrette görünür olabileceğini söylemektedir. İslam düşünce geleneğinde ilahi zatın yaratmış olduğu varlıkların sûretinde ortaya çıkması hulûl nazariyesi ile anlatılmış ve Gulât’ın benimsemiş olduğu temel öğretilerden biri olarak ele alınmıştır.³⁷ Nusayrîlikte yer alan Tanrı’nın insan sûretinde görünür olması da araştırmacılar tarafından hulûl inancı çerçevesinde değerlendirilmiştir. Ancak Cilli Nusayrî inanın hulûl nazariyesi ile izah edilemeyeceğini belirtmiştir. Cilli incelemeye tabi tuttuğumuz *er-Risâletü’l-Numâniyye* isimli nüshada hulûl nazariyesine yönelik detaylı bir izahat vermemektedir. Lakin Cilli, Taberânî tarafından yazılan ve Cilli’nin görüşlerini içeren *Risâletü’l-zuhûr ve’l-butûn* isimli risalede Hulûliyye’yi tekfir etmiştir.³⁸ Bu risalede vahdaniyetin anlaşılması için tecellî’nin yanı sıra Hakk’ın görünürlüğünün anlaşılması gerektiği

³³ Zilzâl 99/7-8.

³⁴ Fussilet 41/46.

³⁵ Ma’nâ’nın kendi sûretinde veya isim’in sûretinde görünür olması konusunun ele alındığı bu çalışma Taberânî ve hocası Cilli arasında soru-cevap formatında şekillenmiştir. Meymûn b. Kâsım el-Taberânî, “el-Mesâil el-hâss”, *Silsiletü’t-Turasi’l-Alevî: Resâilü’l-hikme’l-Aleviyye*, mlf. Ebû Mûsâ el-Harîrî (Lübnan: Dâr li’ecclî’l-Marife, 2006), 3/195-202.

³⁶ Allah’ın kendisini görünür kıldığı yedi farklı sûret şu şekilde sıralanmıştır: Habil, Şit, Yusuf, Yuşa b. Nûn, Asaf, Şem’un es-Safa ve Hz. Ali. Meir M. Bar-Asher - Aryeh Kofsky, *The Nusayrî-‘Alawî Religion: An Enquiry Into Its Theology and Liturgy* (Leiden: Brill, 2002), 201-202.

³⁷ Yusuf Şevki Yavuz, “Hulûl” *İslam Ansiklopedisi*. (Erişim 11 Kasım 2021)

³⁸ Meymûn b. Kâsım el-Taberânî, “Risâletü’l-zuhûr ve’l-butûn”, *Silsiletü’t-Turasi’l-Alevî: Resâilü’l-hikme’l-Aleviyye*, mlf. Ebû Mûsâ el-Harîrî (Lübnan: Dâr li’ecclî’l-Marife, 2006), 2/15-17.

ifade edilmiş ve Allah'ın kuluna görünür olmasının hulûl inancı ile eşdeğer olmadığı iddia edilmiştir.³⁹ Çünkü Cilli'ye ve dolayısıyla Nusayrî öğretiyeye göre Allah'ın farklı bir sûrette görünür olması demek, Allah bir insanın kişiliğinde bedene büründü demek değildir.

Cilli kati bir dille Nusayrî inancında yer alan Allah'ın yarattığı varlıkların sûretinde görünür olmasını hulûl nazariyesi kapsamı içinde ele alınamayacağını belirtmektedirler. Zira Cilli'nin de işaret ettiği gibi Nusayrî inancında hulûl nazariyesinde olduğu gibi Allah başka bir varlıkta vücut bulmuyor, yalnızca insanlara kendisini başka bir varlığın sûretinde gösteriyor. Yani Hz. Ali, Allah'ın kendisini insanlığa gösterdiği bir formdur. Bu şu şekilde izah edilebilir: Ali b. Ebû Tâlib Tanrı'nın kendisidir, ancak insanlar onu Ali sûretinde görmektedirler.⁴⁰ Batılı araştırmacılar bu konuyu Hristiyanlığın en eski teolojik öğretilerinden olan doketik kristiyoloji ile izah etmişlerdir.⁴¹ Bar-Asher ve Kofsky'e göre, Nusayrî inancında Tanrı kendisini peygamberler ve veliler aracılığıyla doketik bir formda ifşa etmektedir.⁴² Yaron Friedman da aynı görüşü benimsemiş ve Nusayrîlerde Tanrı'nın insanda görünür olmasının yanıltıcı bir vizyon olduğunu (doketik) iddia etmiştir. Bu görüşe göre Ali bir insan değildir, o doketik görünümde Tanrı'nın insanoğlu ile irtibata geçtiği bir insan formudur.⁴³ Doketik öğreti, Hristiyan geleneğinde ortaya çıkan bir inanç biçimidir. Buna göre Hz. İsa aktüel anlamda bir bedene sahip olmamıştır yalnızca insanlara bu şekilde görünmektedir. Tanrı olan İsa'nın yeryüzünde bir insan biçiminde görünümü sadece bir hayalden/şekilden ibarettir.⁴⁴

3.1. Ma'nâ-İsim-Bâb Öğretisinin Tevhîd İlmi İçinde İzahı

Nusayrî itikadının temelini "ma'nâ-isim-bâb" öğretisi şekillendirmektedir. "ma'nâ-isim-bâb"ın mahiyetleri ve keyfiyetleri konusunun net bir şekilde anlaşılmağı olması sebebiyle birçok farklı klasik Nusayrî eserde bu konuya hassasiyetle yer verilmiştir. Muhtemel sebepledir ki Cilli yazmış olduğu çalışmaların pek çoğunda bu mevzuyu ele almış ve ma'nâ-isim-bâb öğretisinin tevhîd ilkesinin karşında yer alan bir öğreti olmadığını kanıtlama çabası içinde

³⁹ Taberânî, "Risâletü'l-zuhûr ve-l-butûn", 15-18.

⁴⁰ Taberânî, "Risâletü'l-zuhûr ve-l-butûn", 15-18.

⁴¹ Hz. İsa'nın aslında ıstırap çekmediği çünkü onun hayali bir görüntüye sahip olduğu inancı.

⁴² M. M. Bar-Asher, "The theology of Kitâb el-usûs: an early pseudepigraphic Nusayri work", *Rivista degli Studi Orientali*/71 (1998), 62-69.

⁴³ Friedman, *The Nusayrî-Alawîs*, 131.

⁴⁴ Britannica, The Editors of Encyclopaedia, "Docetism", *Encyclopedia Britannica*, (Erişim 11 Kasım 2021).

olmuştur. *Er-Risâletü'l-Numâniyye* isimli risalesinde ma'nâ-isim-bâb öğretisini izah ederken Cilli, "benimsediğim mezhep ve inancıma göre" ifadesine sık sık yer vermiştir.⁴⁵ Bu durum Cilli'nin bu mevzuyla ele alma noktasında şahsi görüşünden ziyade Nusayrî inancında nasıl anlaşıldığını izah etmeye çalıştığını göstermektedir.

Nusayrî inanca göre ma'nâ-isim-bâb öğretisinde yer alan ma'nâ bir ve var olan, eşi ve benzeri olmayan, doğmamış ve doğrulmamış olan, her şeyden yüce olan, var olması için hiçbir şeye ihtiyacı olmayan Allah'tır. Mahiyeti ve keyfiyeti bilinmeyen Allah, kullarına olan merhametinin bir göstergesi olarak farklı zamanlarda bir insan sûretinde kendisini kullarına görünür kılmıştır. Ma'nâ olan Allah kendisini kullarına bildirmek için kendi nurundan isim'i yaratmıştır. İsim aynı zamanda Allah'ın zatını gizleme işlevi görmektedir. Bu sebeple hicab/örtü olarak da anılmaktadır.⁴⁶ Yani isim zâhirde nübüvvetle delalet etmekte, bâtinî anlamda ise ma'nâ'nın zatını gizleme vazifesi ile vazifelendirilmiştir. İsim Ma'nâ'nın öz nurundan yaratılması sebebiyle kutsallık hiyerarşisinde en üst mertebede yer almaktadır. Bâb ise ma'nâ'nın rızası doğrultusunda isim tarafından yaratılmıştır. Bu doğrultuda öz nurdan değil nurun nurundan yaratılan bâb mezhebe tabi olmuş Nusayrî cemaate rehberlik vazifesini yürütmekle birlikte ma'nâ'nın ve isim'in bilinmesinde önemli bir rolü vardır. Mezhebin temel ilkelerini anlatmak ve izah etmekle mükellef olan bâb bâtinî anlamda kutsal ruhun yani Cebraîl'in ta kendisi olarak tanımlanmıştır.⁴⁷ Geleneğe göre, ma'nâ-isim-bâb'ın yeryüzünde görünürlüğünün en mükemmel versiyonu Ali-Muhammed-Selman üçlüsünde gerçekleşen tezahürdür. Buna göre ma'nâ Ali b. Ebû Tâlib sûretinde, isim (hicab) Muhammed ibn Abdullah sûretinde ve bâb ise Selmân el-Fârisî görünümünde belirlemiştir. Bununla bağlantılı olarak klasik Nusayrî eserlerinde zaman zaman ma'nâ Hz. Ali'ye ithafen "ayn", isim Hz. Muhammed'e ithafen "mim" ve bâb Selman'a ithafen "sin" şeklinde geçmektedir. Modern Nusayrî literatüründe ayn-mim ve sin'in daha sık kullanıldığı görülmektedir.⁴⁸ Cilli'nin zaman zaman ma'nâ-isim-bâb yerine bu üçlünün (Ali-Muhammed-Selman) isimlerinin ilk harflerine ithafen oluşan "ayn-mim-sin" şeklindeki kullanımına yer verdiği görülmektedir.⁴⁹

Bu doğrultuda ezeli, ebedi ve öz olan ma'nâ görünürde "şakaklarının iki tarafı kel ve göbeği geniş olan" şeklinde tarif

⁴⁵ Cilli, "er-Risâletü'l-Numâniyye", 2/303.

⁴⁶ Cilli, "er-Risâletü'l-Numâniyye", 2/303.

⁴⁷ Cilli, "er-Risâletü'l-Numâniyye", 2/303.

⁴⁸ Lyde, *The Asian Mystery*, 110-111.

⁴⁹ Ancak biz risaleden yaptığımız aktarımlarda genel itibariye "ma'nâ-isim-bâb" şeklindeki kullanımı esas alacağız.

edilmekte ve Hz. Ali'ye işaret edilmektedir. Zâhirde imameti temsil etmekte olan ma'nâ, bâtında gayb olan Tanrı'nın kendisidir.⁵⁰ Ma'nâ'nın zatını gizleme görevi üstlenen isim ise Hz. Muhammed'dir. İsim var ve bir olan Allah'ın konuştuğu dili ve gördüğü gözü şeklinde izah edilmiştir. Yani isim'in görünür formu olan ve ma'nâ'nın nurundan yaratılan Hz. Muhammed isim olarak ma'nâ'nın yer yüzündeki en önde gelen temsilcisidir. Tûr sûresi 1-8 âyetlerinin isim'e yani Hz. Muhammed'e delalet ettiği belirtilmektedir.⁵¹ “*Tûr'a, açık sahifeler üzerine yazılı kitaba, beyt-i ma'mûra, yükseltilmiş tavana, kaynayan denize and olsun ki, Rabbinin azabı mutlaka gerçekleşecektir; ona engel olabilecek yoktur!*”⁵² ifadesindeki “*Tûr'a, açık sahifeler üzerine yazılı kitaba, beyt-i ma'mûra, yükseltilmiş tavana, kaynayan denize and olsun ki*” hitabında üzerine and edilenin bâtını anlamda Hz. Muhammed olduğu belirtilmiştir.⁵³ Analizini yapmış olduğumuz bu risalede diğer klasik Nusayrî eserlerde de olduğu gibi Hz. Adem'den Hz. Muhammed dönemine kadar geçen süre zarfından Kur'ân'da bahsi geçen tarihsel kişiliklerin bâtını anlamda ma'nâ, isim ya da bâb olmaları noktasında pek çok örnek zikredilmiştir.⁵⁴

Cillî isim'in ma'nâ katında mertebesini, bakan bir kişinin bakması, konuşan bir kişinin sözü ve susan bir kimsenin susması olarak ele almıştır. İsim ma'nâ'nın bir cüz'idir ancak onun tamamı değildir. Cillî, ma'nâ'nın isim, isim'in ise ma'nâ olduğu yani ikisinin bir bütünü temsil ettiği iddiasını kesin bir dille reddetmektedir.⁵⁵ “Bu ikisi kesinlikle birleştirilmemelidir”, demektedir. Bu doğrultuda Cillî şöyle söylemektedir: “Ma'nâ-isim-bâb'ın aynı bütünü temsil ediyormuş gibi anlaşılması bizi Hristiyanlıktaki teslis inancına götürecektir.”⁵⁶ Bu sebeple Cillî, ma'nâ isim ve bâb'ı tanımlama noktasında ihtiyatlı bir tutum takınmıştır. Bu durumu izah ederken

⁵⁰ Cillî, “er-Risâletü'l-Numâniyye”, 2/303.

⁵¹ Cillî, “er-Risâletü'l-Numâniyye”, 2/304.

⁵² Tûr 52/1-8.

⁵³ Cillî, “er-Risâletü'l-Numâniyye”, 2/305.

⁵⁴ Hz. İbrahim'in güneşi ve ayı görüp “Rabbim budur” ifadesinde yer alan “ay”ın bâb'ı, “güneş”in ise isim'i temsil ettiği belirtilmiştir. İbrahim'in güneşi gördüğünde “Rabbim budur, bu hepsinden büyük” demesi sebebiyle isim'in güneş tarafından temsil edildiği belirtilmektedir. Bir başka örnekte Neml sûresinde geçen Sebe kraliçesi Belkıs'tan bahsedilmiştir. Belkıs'ın zâhirde Süleyman'ın eşi olduğu, bâtında ise Haşimi Muhammedi kubbesi altında isim'in yani Muhammed'in eşi olduğu belirtilmiştir. Kadir gecesi ifadesinde yer alan “Kadir” in Hz. Muhammed'i ve “gecenin” yaratıcıyı temsil ettiği belirtilmiştir. Bu ve benzeri birbirinden farklı birçok örnek yer almakla birlikte bu örnekler üzerinde yeterli izahat yer almamaktadır. Cillî, “er-Risâletü'l-Numâniyye”, 2/306.

⁵⁵ Cillî, “er-Risâletü'l-Numâniyye”, 2/304-305.

⁵⁶ Cillî, “er-Risâletü'l-Numâniyye”, 2/304.

Cilli ma'nâ, isim ve bâb'ın eş değer görülmesi durumunun tevhid ilkesi ile çelişeceğini belirtmektedir.⁵⁷ Buna göre ma'nâ ve isim ne eşit mertebede birbiriyle aynıdır ne de birbirinden tam manasıyla bağımsızdır. Cilli “şayet birbirinin aynıdır dersek o zaman iki ayrı Tanrı'nın varlığından söz ediyoruz demektir” der. Ancak Cilli ma'nâ ve isim birbirinden tam anlamıyla ayrı da değildir, der. İkisini birbirinden net sınırlarla ayırmanın Resulü Allah'tan ayırmakla eş değer olacağı belirtilir.⁵⁸ Yani isim ma'nâ'nın ne aynı ne de gayridir. Ma'nâ, isim ve bâb hiyerarşik düzlemde ele alınmış ve ma'nâ isim'den isim ise bâb'dan üstün bir mertebede değerlendirilmiştir. Bu hiyerarşik akış içinde her zaman ma'nâ'dan isim'e doğru ve isim'den de bâb'a doğru bir hitabın söz konusu olduğu, aksinin ise mümkün olmayacağı belirtilmiştir.⁵⁹ Ma'nâ kutsallık hiyerarşisinde en üst mertebede yer alan, yoktan var eden Allah'tır. Her şey ondan zuhura gelmiştir ancak onun varlığı için başka hiçbir şeye gerek yoktur. Zira o yaratılmamış tek gerçekliktir. Ve görünürde Hz. Ali'dir. İsim Ma'nâ'dan sadır olmuştur. Bu sebeple onun bir cüz'idir ancak ma'nâ'nın kendisi değildir. Bâb ise isim'den sadır olmuştur. Bu sebeple ilahi olan ile yaratılanlar arasında bir köprü görevi üstlenmektedir.⁶⁰

Bu izahatta da görüleceği üzere Cilli Allah'ın Hz. Ali sûretinde görünürlüğüne hulûl ya da şirk bağlamında ele almamaktadır. Zira ona göre ma'nâ'nın bir insan sûretinde görünür olması görünenin özünde insan olduğu anlamına gelmemektedir. Yani Hz. Ali insandır demek şirktir, çünkü o insan sûretinde tecelli eden Allah'ın zatıdır. Ancak isim, ma'nâ ile aynı hitabın muhatabıdır demenin ve bu ikisini bir görmenin insanları şirke götüreceği belirtilmektedir. Ma'nâ'nın isim ile karıştırılmasının insanları teslis inancına sürükleyeceği görüşü Cilli tarafından yazılan *Risâletü'l-Endiye* isimli eserde de görülmektedir.⁶¹ *Risâletü'l-zuhûr ve-l-butûn* isimli risalede de tevhid ilkesinin benzer bir yapı içinde ele alındığı görülmektedir. Bu risalede ma'nâ olan Allah'ın Ali sûretinde insanlığa görünmesi hulûl nazariyesi çerçevesinde ele alınmamıştır. Çünkü geleneğe göre, ma'nâ olan Allah, Ali sûretinde insanlığa görüldüğünde kendi zatı ile var olmaktadır. Görünenin Ali olması bu hakikati değiştirmemektedir. Ancak ma'nâ olan Allah isim “vasıtasıyla” görüldü ya da görünür olur şeklindeki bir anlayışın hulûl nazariyesi kapsamında ele alınabileceği belirtilmektedir. Ma'nâ yüce ve aşkın olandır. Bu sebeple görünür olmak için kendisinden alt derecede olan

⁵⁷ Cilli, “er-Risâletü'l-Numâniyye”, 2/304.

⁵⁸ Cilli, “er-Risâletü'l-Numâniyye”, 2/304.

⁵⁹ Cilli, “er-Risâletü'l-Numâniyye”, 2/305.

⁶⁰ Cilli, “er-Risâletü'l-Numâniyye”, 2/303-308.

⁶¹ Cilli, “Risâletü'l-Endiye”, 2/333.

bir varlığın vasatlığına ihtiyacı yoktur. Bu doğrultuda Cilli “şayet kişi ma'nâ isim vasıtasıyla görünür derse şirke düşer” demektedir.⁶²

3.2. Beş Eytâm/Yetimler Bahsinin Tevhîd İlmi Kapsamında Ele Alınması

Cilli risalenin bir bölümünde Nusayrî eserlerinde “Beş Eytâm” olarak bilinen yetimlerden bahsetmektedir. Nusayrî inancında önemli bir yeri olan “Beş Eytâm/Yetimler” dünya işlerini düzenleyen ve bâb'dan sudur eden bir gruptur.⁶³ Dünya işlerini düzenleme noktasında farklı işlerin kendilerine tevdi edilmiş olduğu Beş Eytâm'ın yaratılışı ile ilgili kendisine sorulan soruya şu şekilde cevap vermiştir: “yetimlerin yaratılışı hem ulvi bir yaratılıştır hem de sufli'dir”.⁶⁴

Dünya işlerini düzenlemekle mükellef olan melekler olarak da tanıtılan beş eytâm bu risalede bätini yönlerine vurgu yapılarak ele alınmıştır. Onlardan ilki olan el-Mikdad b. el-Esved zâhirde tabiat ile ilgili olayların düzenleyicisi olarak anlatılmış olsa da, bu eserde yaratılmışların yollarının Mikdad'ın nuru ile belirlendiği belirtilmiştir. Zâhirde yıldızların hareketlerini idare etme görevi verilen Ebû Zerr el-Gifarî'ye bätında yaratılmışları nuru ile aydınlatma görevi verilmiştir. Canlıların yaşamlarını düzenleme görevinin tevdi edildiği Abdullah b. Revâha, bätında inanan kulların gönüllerindeki dertleri gidermekle mükelleftir. Osman b. Maz'un hastalık ve belaları gidermek görevi ile görevlendirilmiş. Bätında ise görevi inananların gönüllerinden şüpheleri gidermektir. Kanber b. Kadân ed-Devsi zâhirde ruhun cesetle buluşması görevini idare etmekte, bätında ise inananları Hakk'a giden yolda bilgilendirmekle görevlidir.⁶⁵

Bazı insanların kendilerine ait olmayan makamlara (Beş Eytâm'ın makamı gibi) kendilerini layık görmelerinin eleştirildiği bu eserde Cilli Numani'den onların bu iddialarını reddetmelerini istemiştir. Nusayrî-Alevî olanlar ile olmayanlar arasındaki benzerlik ve farklılığa işaret edildiğini söylemiş ve Nusayrîleri diğerlerinden nasıl ayırt edileceğine yönelik izahatta bulunmuştur. Bu izahatı Davud ibn Kesir'den nakletmiş olduğu bir rivayette görmekteyiz. Buna göre, Davud bazı kavimlerin keramet sahibi olduklarını iddia ettiklerini ve onların dürüst ya da yalancı olup olmadıklarını nasıl anlayacağını bilemediğini belirtmektedir. Cilli “bir kimse Mikdad (Beş Eytâm'dan ilki) olduğu iddiası ile ortaya çıkarsa ondan dört erkek ve bir kız

⁶² Taberânî, “Risâletü'l-zuhûr ve-l-butûn”, 3/18

⁶³ Bulut, “Tarih, İnanç, Kültür ve Dini Ritüelleriyle Nusayrîlik”, 592.

⁶⁴ Cilli, “er-Risâletü'l-Numâniyye”, 2/305

⁶⁵ Cilli, “er-Risâletü'l-Numâniyye”, 2/305

olarak beş farklı kişi formunda kendini göstermesi istenir. Şayet Mikdad olduğu iddiasındaysa bunu başaracaktır. Aksi takdirde yalancıdır”, demektir. Mikdad olduğunu iddia eden kişiye mezardaki ölüleri diriltmesi gibi tekliflerde bulunulabileceği ve şayet buna güç yetirebilirse onun haklı olduğu, aksi takdirde yalancı olduğunun ortaya çıkacağı belirtilmektedir. Kendisinin Ebû Zer olduğunu iddia eden kişiden “hayvanları konuşturmasının talep edilmesini ve buna güç yetirirse onun Ebû Zer olduğu, aksi halinde ise yalancı olduğu anlaşılacaktır”, denmektedir. Kendisinin en-Nakip olduğunu iddia eden kişiden insanların içlerinden geçeni bilip bildirmesini, ancak bunu yapabilirse Ebû Zer olduğuna inanacağı belirtilmektedir. Kendisini bilgin olarak tanıtan kimseden farklı dillerde konuşmasının istenebileceği ve yapabilirse dürüstlüğüne inanacağı, söylenmektedir. Kendisini kurtarıcı olarak tanıtan kimsenin hayrı şer’den ayırmasının talep edilebileceği ve bunu başarıp başaramadığına bakılarak kişi hakkında kanaatin oluşacağı belirtilmiştir. Ve son olarak kendisinin imtihan edici olduğu iddiasında bulunana üstesinden gelmesi güç olan mucizeler göstermesinin istenebileceği ve başarırsa onun sınavı olduğu kabul edilebileceği belirtilmektedir.⁶⁶

Örneklere de görüleceği gibi Beş Eytâm olarak tanımlanan ve Nusayrî geleneğinden gelen keramet sahibi bu kişiler olağanüstü olayları başarabilecek niteliktedirler. Beş Eytâm/Yetimler, Nusayrî geleneğine göre, nurani âlemde bâb’lardan sonra yaratılan en önemli varlıklardır. Cilli’nin bu risalede yetimlerden bahsetmesindeki temel gaye ma’nâ’nın isim ile karıştırılması durumunda, ma’nâ’nın bâb ve hatta yetimlerle de karıştırılabileceği problemine vurgu yapmak istemesidir. Benzer bir durumu başka bir risalede Cilli şu şekilde dile getirmektedir. “Ma’nâ’nın isim vasıtasıyla görünür olduğunu kabul etmek, ma’nâ’nın bâb ve hatta yetimler aracılığı ile görünebileceği inancını da kabul etmeyi gerekli kılar” demektir.⁶⁷

Sonuç

Azınlık Müslüman gruplardan biri olan Nusayrî-Alevîlik hakkında modern dönemde sosyal bilimler alanında ulusal ve uluslararası konjonktürde ele alınmış birçok çalışma bulunmaktadır. Ancak yapılmış olan bu çalışmalar sınırlı sayıda klasik Nusayrî eserleri etrafında şekillenmiştir. Bu araştırma Nusayrî geleneğinin gelişmesi ve yayılmasında önemli bir sorumluluk üstlenmiş olan Cilli’nin *er-Risâletü’l-Numâniyye* isimli eserinin derinlemesine analizini yapması

⁶⁶ Cilli, “er-Risâletü’l-Numâniyye”, 2/307.

⁶⁷ Taberânî, “Risâletü’l-zuhûr ve-’l-butûn”, 3/17.

açısından önemlidir. Cilli Nusayrî gelenek içinde “Şeyhu’d-Din” olarak bilinen Hasibî’nin imamî ve bâtinî ilmini belli bir disiplin içinde aktararak geleneğin sonraki nesillere ulaşmasında önemli bir rol oynamıştır. Ele almış olduğumuz bu risâle Cilli’nin kendisinin ve Nusayrî geleneğin benimsemiş olduğu inancın tevhîd inancından başka bir şey olmadığını üzerinde durması açısından değerlidir. Nusayrî inancının en temel öğretilerinden olan ma’nâ-isim-bâb tevhîd ilminin kapsamı içinde ele alınmıştır. Ona göre ma’nâ var ve bir olan, ezeli ve ebedî olan ve yaratılmamış olan ilk sebeptir. İsim ma’nâ’dan sadır olan ilk kutsal varlıktır ve ma’nâ’nın bilinmesine ve aynı zamanda gizlenmesine hizmet etmektedir. Bâb ise isim’in nurundan meydana gelmiştir. Ma’nâ’nın mesajını inananlara aktaran rehber konumundadır.

Burada Cilli’nin üzerinde ısrarla durduğu konu ma’nâ-isim-bâb’ın aynı gerçekliği temsil etmediğidir. Yani ne ma’nâ isim’in, ne de isim ma’nâ’nın aynıdır. Onların aynı ve bir olduğunu iddia etmek iki farklı Tanrı’nın var olduğunu kabul etmek olur. Ma’nâ-isim-bâb birbirinden ayrıdır, ancak bu onların tamamen birbirinden bağımsız oldukları anlamına gelmemektedir. Burada Cilli’nin ortaya koymak istediği temel mevzu ma’nâ-isim-bâb üçlüsünün Hristiyanlıktaki baba-oğul-kutsal ruh inancı ile karıştırılmamasıdır. Hristiyanlıktaki teslis inancı Tanrı’nın üçlü doğasını göstermektedir. Ma’nâ-isim-bâb üçlüsünde ise tanrılık vazifesi sadece ma’nâ’ya hastır. Bu sebeple, Cilli’ye göre, Nusayrî inancı tam bir tevhîd ilkesi üzerine inşa edilmiştir. Üzerinde durulması gereken bir diğer mevzu ise Tanrı’nın Ali b. Ebû Tâlib’in sûretinde görünmesi durumunun hulûl nazariyesi kapsamında ele alınmamış olmasıdır. Cilli ma’nâ’yı tanımlarken zâhiri ve bâtinî anlamlarını ayrı ayrı zikretmektedir. Bu doğrultuda ma’nâ zâhirî anlamda “şakaklarının iki yani kel, göbeği geniş olan” Hz. Ali’dir. Bâtinî anlamda ise Tanrı’nın keyfiyetinin ve mahiyetinin bilinmeyeceği bu sebeple kendisini kullarına bildirmek için Ali görünümünde olduğu belirtilmiştir. Cilli’ye göre Tanrı’nın Ali sûretinde görünür olması tevhîd inancı ile çelişmemektedir. “Tanrı, Ali görünümünde” demek; “Ali, Tanrı’nın kendisidir” demek değildir. İnsanlara görünenin Hz. Ali olması onun hakikatte Ali olduğu anlamına gelmemektedir. “O, yalnızca Ali sûretinde görünen bir Tanrı’dır” demektir.

Kaynakça

- Bar-Asher, Meir M. - Kofsky, Aryeh. *The Nusayrî-'Alawî Religion: An Enquiry Into Its Theology and Liturgy*. Leiden: Brill, 2002.
- Bar-Asher, Meir M. "The theology of Kitâb el-usûs: an early pseudepigraphic Nusayrî work". *Rivista degli Studi Orientali*/71 (1998), 55-81.
- Bilgili, Ali Sinan vd. *Osmanlı Arşiv Belgelerinde Nusayriler ve Nusayrilik (1745-1920)*. Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi, 2010.
- Britannica, The Editors of Encyclopaedia. "Docetisim", *Encyclopedia Britannica*. Erişim 11 Kasım 2021. <https://www.britannica.com/topic/Docetisim>
- Bulut, Halil İbrahim. "Tarih, İnanç, Kültür ve Dini Ritüelleriyle Nusayrilik". *Ortadoğu Yıllığı* (2011), 578-614.
- Cahen, Claude. "Note sur les origines de la commun syrienne des Nusayrîs". *REI*/38-2 (1970), 243-249.
- Cilli, Muhammed ibn Ali. "er-Risâletü'l-Numâniyye". *Silsiletü't-Turasi'l-Alevî: Resâilü'l-hikme'l-Alevîyye*. mlf. Ebû Mûsâ el-Harîrî. 2/303-308. Lübnan: Dâr li'ecli'l-Marife, 2006.
- Cilli, Muhammed ibn Ali. "Kitâb bâtını's-salât". *Silsiletü't-Turasi'l-Alevî: Resâilü'l-hikme'l-Alevîyye*. mlf. Ebû Mûsâ el-Harîrî. 2/219-272. Lübnan: Dâr li'ecli'l-Marife, 2006.
- Cilli, Muhammed ibn Ali. "Kitâb hâwi'l-esrâr". *Silsiletü't-Turasi'l-Alevî: Resâilü'l-hikme'l-Alevîyye*. mlf. Ebû Mûsâ el-Harîrî. 2/157-339. Lübnan: Dâr li'ecli'l-Marife, 2006.
- Cilli, Muhammed ibn Ali. "Risâletü'l-Endiye". *Silsiletü't-Turasi'l-Alevî: Resâilü'l-hikme'l-Alevîyye*. mlf. Ebû Mûsâ el-Harîrî. 2/321-331. Lübnan: Dâr li'ecli'l-Marife, 2006.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasan Ali. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfü'l-musallîn*. Beyrut: y.y. 1980.
- Friedman, Yaron. "El-Husayn ibn Hamdan el-Khasîbî A Historical Biography of the founder of the Nusayrî-Alawîte Sect". *Studia Islamica*/93 (2001), 91-112.
- Friedman, Yaron. *The Nusayrî-Alawîs: An Introduction to the Religion, History and Identity of the Leading Minority in Syria*. Brill; Leiden-Boston, 2010.

- Harîrî, Ebû Mûsâ. *Silsiletü't-Turasi'l-Alevî: Resâilü'l-hikme'l-Alevîyye*. 6 Cilt. Lübnan: Dâr li'ecli'l-Marife, 2006.
- Hasîbî, Hüseyin b. Hamdân. "el-Hidâyetü'l-kübra". *Silsiletü't-Turasi'l-Alevî: Resâilü'l-hikme'l-Alevîyye*. mlf. Ebû Mûsâ el-Harîrî. 7/18-399. Lübnan: Dâr li'ecli'l-Marife, 2006.
- Işık, Harun. "Kitabu Ta'limi Diyaneti'n-Nusayriyye Işığında Nusayri Teolojisi". *Bilimname/1-24* (2013), 31-56.
- Izady, Michael. *Atlas of the Islamic World and Vicinity*. Columbia University, Gulf 2000, 2006-present. Erişim 11 Kasım 2021. https://gulf2000.columbia.edu/images/maps/Syria_Ethnic_Shift_2010-2018_lg.png
- Krieger, Bella Tendler. "Marriage, Birth, and *bâtîñî tawîl*: A Study of Nusayrî Initiation Based on the *Kitâb al-Hâwî fi ilm al-fatâwî* of Abû Saïd Maymûn al-Ta'barânî". *Arabic/ 58* (2011), 53-75.
- Lyde, Samuel. *The Asian Mystery: Illustrated in The History, Religion, And Present State Of The Ansaireeh or Nusairis of Syria (1860)*. London: Longman, Green, and Roberts, 1860.
- Nevbahtî, el-Hasan ibn Musa. *Firaku's-Şîa*. Beyrut: y.y. 1984.
- Palabıyık, M. Hanefî. "Dini İnançları ve Özellikleri Bakımından Nusayrîlik". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 54 (2010), 19-48.
- Sauvaget, Jean. "Halab". *EI2/3* (1971), 84-86.
- Sertel, Ergin. *Dini ve Etnik Kimlikleriyle Nusayrîler (Arap Alevîleri)*. Ankara: Ütopya Yayınları, 2005.
- Taberânî, Meymûn b. Kâsım. "el-Mesâil el-hâss". *Silsiletü't-Turasi'l-Alevî: Resâilü'l-hikme'l-Alevîyye*. mlf. Ebû Mûsâ el-Harîrî. 3/195-202. Lübnan: Dâr li'ecli'l-Marife, 2006.
- Taberânî, Meymûn b. Kâsım. "Risâletü'l-zuhûr ve'l-butûn". *Silsiletü't-Turasi'l-Alevî: Resâilü'l-hikme'l-Alevîyye*. mlf. Ebû Mûsâ el-Harîrî. 2/15-17. Lübnan: Dâr li'ecli'l-Marife, 2006.
- Tavil, Muhammed Emin Galib. *Arap Alevîleri Tarihi*. Adana: Karahan Kitabevi, 2015.
- Tozlu, Selahattin. "Osmanlı Arşiv Belgelerinde Antakya ve İskenderun Nusayrîleri (19. Yüzyıl)". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi/54* (2010).
- Türk, Hüseyin. "Nusayrîliğin Tarihi Kökeni ve Gelişmesi". *Alevîlik-Bektaşîlik Araştırmaları Dergisi/17* (2018), 51-73.

Winter, Stefan. *A History of the 'Alawis: From Medieval Aleppo to the Turkish Republic*. Princeton University Press, 2016.

Yavuz, Yusuf şevki. "Hulûl" *İslam Ansiklopedisi*. Erişim 11 Kasım 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/hulul>

Summary

Today, the Nusayrīs, who make up 17 percent of the Syrian population, continue their lives in prominent cities of Syria, including in the important port cities of Latakia, Tartus, and Jabal al-Ansāriya. Nusayrīs also have significant populations in the northern regions of Lebanon and the southern regions of Turkey especially in Hatay. Nusayri-Alawism, a sect of Shi'ite Islam with an esoteric character, developed in the 3rd/9th century around the views and teachings of Abu Shuayb Muhammad ibn Nusayr an-Namirī's (d. 270/883), but was only systematized in the 10th century under the leadership of al-Husayn ibn Hamdān al-Khasībī (d. 358/969). Having witnessed the era of Alī an-Nakī (d. 254/868), the tenth imam, and Hasan al-Askarī (d. 844/873), the eleventh imam, Ibn Nusayr first claimed the divinity of the tenth imam and introduced himself as a prophet sent by Alī an-Nakī. After the death of the eleventh imam Hasan al-Askarī, he claimed that the knowledge of the imam returned to him, that he was the bāb (representative) of the Imam, and that he became the ambassador of the imam with the occultation (260/874) of the twelfth imam Muhammed al-Mahdī. Although the members of the sect saw Ibn Nusayr as the legitimate successor of the twelfth Imam, who was in occultation, al-Khasībī in his *book Kitāb al-Hidāya al-Kubrā* states that Ibn Nusayr received documents from the imam confirming his holiness since the beginning of twelfth Imam's minor occultation (260/ 874), also known as the first occultation of the twelfth Imam.

With the death of Ibn Nusayr, Muhammad ibn Jundab (d. the last quarter of the 3rd century) took the leadership seat of the sect and then followed by Abdallāh al-Jannān al-Junbulānī (d. 287/900). al-Khasībī, a student of al-Junbulānī, is the one who played the most important role in the spread and systematization of the sect from Basra in the cities of Baghdad and Aleppo after Ibn Nusayr. For this reason, al-Khasībī became famous as '*Sheikh'd-Din*' (the Sheikh of the Religion). al-Khasībī, who was brought up in a Shi'ite Imam family which had a certain position in his religious education in his childhood, plays the most fundamental role in the formation of the theological structure of the sect and its continuity to the present. Yaron Friedman states that if al-Khasībī had not existed, it would have been difficult for the sect to survive today, and Nusayrism could have disappeared, just as many ghulat formations disappeared with the emergence of Imami Shia during the occultation period. al-Khasībī positioned Nusayrism, which he reformulated in line with his own understanding and belief, on a plane close to the Twelver Shi'ism. He even claimed that Nusayrism was the only true Shia (*ahl al-haqq*).

By the beginning of the early second half of the 10th century, al-Khasībī appointed Muhammad ibn Alī al-Jillī (d. 384/994) as his successor. al-Jillī played an important role in the development of the sect in Aleppo while Alī ibn Īsā al-Jisrī led the sect in Baghdad. Despite Byzantine threat, the presence of Nusayrī in Aleppo gained strength with al-Jillī. After al-Jillī, Abū Saīd Maymūn ibn al-Qasīm al-Tabarānī (d. 426/1034), who was the last religious scholar of the Nusayrī belief to be officially accepted, took over the leadership of the sect after al-Jillī, and played a fundamental role in moving the center of the sect from Aleppo to the Latakia region of Syria.

In this study, *al-Risāla al-Numāniyya*, in which al-Jillī discusses the Nusayrī belief as a monotheistic belief, will be discussed. In *al-Risāla al-Numāniyya*, al-Jillī declares that the principle of *tawhīd* (the existence and unity of Allah) is the most fundamental doctrine in the Nusayrī sect and evaluates *manā-ism-bāb* accordingly. The work *al-Risāla al-Numāniyya* was written for al-Numāni's question, and it is included in second of 12-volume work named *Silsilat al-Turāth al-Alawī: rasāil al-hikma al-Alawiyya*. With this research, our main aim is to understand and evaluate how the "*manā-ism-bāb*" doctrine, which forms the backbone of the Nusayrī belief, is explained by al-Jillī in line with the principle of *tawhīd*. In the writings of al-Jillī, *manā-ism-bāb* does not represent the same reality. Neither *manā* is the same with *ism* nor the *ism* is the same of *manā*. Claiming *manā* and *ism* are identical means the idea of accepting there are two different Gods. *Manā-ism-bāb* is different from one another. The notion of *manā-ism-bāb* should not be compared to the Father, the Son, and the Holy Spirit in Christianity. In *al-Risāla al-Numāniyya*, al-Jillī very clearly emphasized that there is no connection between the Nusayrī belief and the Christianity, and stated that the *manā-ism-bāb* in Nusayrī belief are a different form of belief from the Father, the Son, and the Holy Spirit in Christianity.

YUSUF ZİYA YÖRÜKÂN'IN KELAM İLMİNE DAİR BAZI GÖRÜŞLERİ*

Some Views of Yusuf Ziya Yörükân on Kalam

Murat MEMİŞ¹

Öz

Yusuf Ziya Yörükân, Osmanlı'nın son döneminden Cumhuriyetin kuruluş yıllarına geçişte Kelâm, Mezhepler Tarihi ve Din Eğitimi gibi disiplinler üzerinde yaptığı çalışmalarla tanınmış bir bilim insanıdır. Kelâm ilmi açısından bakıldığında onun eserlerinde söz konusu ilmin tanıtılması, klasik kaynaklarının modern bir bakışla tekrar değerlendirilmesi ve İslâm inançlarının aslı kaynaklara göre belirlenmesi konuları üzerinde durduğu görülmektedir. Yörükân, Kelâm ilminin tarihte izlediği seyri objektif bir yaklaşımla ortaya koymaya çalışmıştır. Böylece o, hem birtakım sosyal şartların Kelâm'ın gelişimini nasıl etkilediğini, hem de bu süreçlerin aslı kaynak olan Kur'an'la ilişkisini göstermeyi hedeflemiştir. Onun açısından bu gelişim sürecinde Ebû Hanife ve İmam Mâtürîdî önde gelen aktörler arasında yer almaktadır. Bu yüzden Yörükân,

Abstract

Yusuf Ziya Yörükân is a well-known scientist with his studies on disciplines, such as Theology, History of Islamic Sects and Religious Education, during the transition from the last period of the Ottoman Empire to the founding years of the Turkey Republic. From the point of view of Islamic theology (Kalam), it is seen that he focuses, in his works, the re-evaluation of classical sources with a modern perspective and the determination of Islamic beliefs according to the original sources. Yörükân tries to reveal the course of the science of Kalam in its history with an objective approach. Thus, he aims to show both how some social conditions affected the development of Kalam and the relationship of these processes with the Qur'an, which is the primary source. From his point

* Bu yazının özeti, 5 Haziran 2021 tarihinde Yusuf Ziya Yörükân'ı anmak için düzenlenen çevrimiçi bir toplantıda (bk.

<https://www.youtube.com/watch?v=W1Sn07Jhidk&t=6693s>) sunulmuştur. Bu yazı, büyük ölçüde *Yusuf Ziya Yörükân'ın Kelam Alanındaki Çalışmaları* adlı yüksek lisans tezimiz ile, "Yusuf Ziya Yörükân ve Kelam" (Yusuf Ziya Yörükân, *İslâm Akaid Sisteminde Gelişmeler*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001 içinde) adlı yazılarımıza dayanmaktadır. Bu yazı araştırma ve yayın etiğine uygun olarak hazırlanmıştır.

¹ Doç. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı Öğretim Üyesi/ E-posta: murat.memis@deu.edu.tr / Orcid Id: orcid.org/0000-0002-9805-4220.

Başvuru Submission	Kabul Accept	Yayın Publish
08.09.2021	07.12.2021	31.12.2021

DOI: 10.18403/emakalat.992691

çalışmalarının önemli bir kısmını, Hanefi-Mâtürîdî sisteminin tanıtılmasına ayırmıştır. Bir tarihçi ve eğitimci olarak o, çalışmalarında önceliği Kelâm ve Mezhepler Tarihine vermiş, Müslümanlar arasındaki ihtilafları geride bırakmaya yönelik olarak klasik Kelâm tartışmalarına ayrıntılı değinmemiş, onlardan kısaca bahsetmekle yetinmiştir. Yörükân, özellikle çağdaş sosyoloji ve felsefe birikimi sayesinde Türkiye’deki modern din öğretiminin gelişmesine önemli katkılar sağlamıştır.

Anahtar Kelimeler: Yusuf Ziya Yörükân, Kelam, Mezhepler Tarihi, Hanefilik, Matüridilik.

of view, Abu Hanifa and Imam Maturidi are among the leading actors in this development process. Therefore, Yörükân devotes a significant part of his studies to the introduction of the Hanafi-Maturidi system. As a historian and educator, he primarily deals with the History of Kalam and Sects in his works, does not touch upon the classical theological debates in order to leave behind the conflicts among Muslims, but only briefly mentions them. Yörükân has made significant contributions to the development of modern religious education in Turkey, especially with his contemporary sociology and philosophy background.

Key words: Yusuf Ziya Yörükân, Kalam, History of Islamic Sects, Hanafism, Maturidism.

Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nde genç bir araştırma görevlisi olarak 1997-1999 yılları arasında “*Yusuf Ziya Yörükân’ın Kelam Alanındaki Çalışmaları*” adlı yüksek lisans tezimi hazırlarken Yusuf Ziya Bey’in oğlu Dr. Turhan Yörükân Bey ile tanışma ve görüşme fırsatım olmuştu. Turhan Bey, o zamanlar Yusuf Ziya Bey’in kitaplarının yayınlaması için yoğun bir mesainin içindeydi. *Anadolu’da Aleviler ve Tahtacılar* adlı kitap çıkınca, benden kitapta yer alan Narlıdere tahtacılarından şair Ali Kemal’in varsa çocukları hakkında bilgi edinmemi rica etti. Ben de doğma büyüme Narlıdere’li olduğum için bu isteği kabul ettim. Hemen belirteyim, Şair Ali Kemal, Yusuf Ziya Bey’in genç halk şairi olarak takdim ettiği, yaklaşık iki yıl kadar İstanbul’da Yusuf Ziya Bey’in evinde kalmış ve onun sekreterliğini yapmış bir kişiydi. Yusuf Ziya Bey’in onunla ve ailesiyle yakın bir ilişki içinde olduğunu biliyoruz. Kısa bir araştırmadan sonra Ali Kemal’in oğlu olan Kudret Bey’i Narlıdere tahtacılarının merkezi olan Yukarıköy’de buldum. Ona, Turhan Bey’in gönderdiği *Anadolu Alevileri ve Tahtacılar* kitabını takdim ettim. Kudret Bey o kadar sevindi ki gözleri doldu. Şu sözlerini hiç unutmam: Babam Ali Kemal’den pek çok kişi şiir alıp yayınladı, ama hiç kimse onun

adından bahsetmedi. Yusuf Ziya Bey'in yaptığı büyük bir kadirşinaslıktır.

Bu olayı anlatmamın asıl sebebi şudur: Yusuf Ziya Bey, *Ebu'l-Feth Şehristani* adlı çalışmasının bir yerinde şöyle der:

“Bizde, terâcim-i ahvâle (biyografilere) dair yazılan eserlerin büyük bir kısmında, maksada hizmet noktasından, önemli olan hususlar ihmal edilmiştir. Bu eserlerde meşhur şahıslara ait olayların yalnız önemlileri, en genel şekilde yazılmış ve özel hayatı tamamen ihmal edilmiştir. Halbuki ehemmiyetsiz görünen pek çok şey vardır ki, onlardan mühim neticeler çıkabilirdi. Ruhun karanlıkta kalan sırlarını yalnız, hayatın özel durumları ortaya çıkarabilir. Büyük olaylara yapmacık haller karışabilir ve bunlar insanın ne olduğunu değil, ne olmak istediğini gösterir. Ancak ehemmiyetsiz görülen vakalardır ki hakikat ifade ederler.”²

Biz her ne kadar bu yazı çerçevesinde Y.Z. Yörükân'ın kaleme aldığı eserler üzerinden bir inceleme gerçekleştirecek olsak da, tarihte iz bırakmış bir insanı hakkıyla tanımanın daha fazlasını gerektirdiğini yine Yörükân'ın sözleriyle hatırlatmak istedik.

Prof. Yusuf Ziya Yörükân, dinî ilimlerin öğretimi açısından çetin ve meydan okuyucu durumların yaşandığı Osmanlı'nın son dönemi ile Cumhuriyetin kuruluş yıllarında yaşamış bir kişidir. Bir taraftan 600 yıllık kurumsal birikimiyle birlikte siyasi olarak yıkılmakta olan koca bir imparatorluk, diğer taraftan yepyeni bir zihniyetle varlık sahasına adımını atan genç Cumhuriyet, her alanda olduğu gibi dinî düşüncede de büyük bir takım değişimlerin yaşanmasını kaçınılmaz kılmıştır. Bu dönem bireyi, toplumu ve tabiatı olduğu kadar, bunlarla sıkı bir irtibat içinde olan metafizik alanı anlama biçimlerini de değişime zorlamıştır. Nitekim İslâm dünyasının belli başlı ilim merkezlerinde söz konusu ihtiyaçlara bağlı olarak bazı yenileşme hareketleri kendini göstermeye başlamıştır. Örneğin Mısır'da Muhammed Abduh (1849-1905), Reşid Rıza (1865-1935) ile Hindistan bölgesinde Seyyid Ahmed Han (1817-1898), Cemaleddin Afgâni (1839-1897), Şibli Nu'mânî (1857-1914) ve Muhammed İkbâl (1876-1938) gibi âlimler eliyle İslâm düşüncesinde yeni bir dönüşümün hazırlıkları ortaya konmuştur. Kelâm ilmi açısından belirtmek gerekirse bu dönem, klasik Kelâm tartışmalarının önemini yitirmeye yüz tuttuğu, itikâdî mezheplere olan tarafgirlik tutumunun zayıflayarak nispeten daha eleştirel bir zihniyetin geliştiği, dünyadaki gelişmelere paralel olarak insan hakları, kadının sosyal statüsü gibi konuların tartışılmaya başlandığı ve İslâm'ın diğer dinlerle

² Yusuf Ziya Yörükân, *Ebu'l-Feth Şehristani*, haz. Murat Memiş, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002), 10.

karşılaştırılarak üstünlüğünün gösterilmeye çalışıldığı bir dönem olmuştur.³ Hiç şüphesiz, bilimsel alanda yaşanan devasa değişimlerin yanında büyük imparatorlukların artık tarih sahnesinden çekilerek yeni ideolojilerle birlikte kurulan ulus devletler de, bu tip sonuçların ortaya çıkmasında etkili olmuştur. Nitekim dinî düşüncenin siyasetle ilişkilerinin gözden geçirilmesi ve yeniden yapılandırılması süreçleri bu dönemde hızlandırmıştır.

İslâm dünyasının çeşitli yerlerinde ortaya çıkan bu durum, çok tabiidir ki, Osmanlı topraklarında da kendisine yer bulmuştur. Özellikle XIX. yüzyılın ortalarından itibaren siyasette yaşanan ıslahat hareketleri, dinî düşüncede de ıslahat, teceddüt ve reform gibi kavramların hızlı bir şekilde kullanıma girmesine zemin hazırlamıştır. Genel olarak eğitimin medreseden mektebe dönüşümü, özel olarak din eğitimi kurumlarını derinden etkilemiştir. 1846 senesinde “mâlûmat ve hüsn-i ahlâkça mükemmel olmak isteyen ve bütün ilim ve fenleri okumaya hevesli veya devlet dairelerinde çalışmak isteyen herkese gerekli bilgileri sağlayacak bir kurum” şeklinde tarif edilen ve inşasına başlanan Osmanlı'nın ilk modern yüksek öğretim kurumu olan Dârülfünûn⁴ bunun örneklerindedir. Batı modeline uygun bir şekilde tasarlanan Dârülfünûn, zaman içerisinde değişiklikler göstermekle birlikte, başlangıçta Hukuk, Edebiyat ve Fen şubeleriyle faaliyet gösterirken 1900 yılından itibaren yüksek din öğretiminin yapıldığı İlahiyat fakültesine de kavuşmuştur.

Yusuf Ziya Bey, 1899 yılında Selanik Mülkiye Rüşdiyesi'nden, 1905 senesinde Selanik Dârulmuallimîni İbtidâi Kısmı ile Rüşdi Kısmı'ndan, ardından 1919'da klasik medrese usulüyle akli ve nakli ilimlerin öğretildiği İstanbul Sahn Medresesi Kısm-ı Âli'sinden mezun oldu. Bu sürecin ona klasik dinî ilimler konusunda bir yetkinlik kazandırdığını söyleyebiliriz. Bundan sonraki öğrenim döneminde İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe bölümü yer almaktadır. 1922 yılında hem bu bölümü hem de medreselerin âli kısmından mezun olanların dinî ilimlerde uzmanlaşmalarını sağlamak amacıyla kurulan Medresetü'l-Mütehassisinin felsefe ve kelâm şubesinde ruus imtihanını başarıyla tamamladı. Böylece Yörükân, kendi döneminin önemli eğitim kurumlarından dinî ve felsefî ilimleri birlikte görerek, yukarıda işaret ettiğimiz çağdaş düşünce dünyasının değişimine yakından şahit olmuş ve bu süreçte bizzat katılmıştır.

³ Söz konusu dönemin Kelâm ilmi açısından daha geniş bir değerlendirilmesi için bk. M. Sait Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları*, (İstanbul: İsam Yayınları, 1998).

⁴ Ekmeleddin İhsanoğlu, "Dârülfünun", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 17.08.2021).

1923 yılında Sahn Medresesi Kısım-ı Âli'sinde felsefe, terbiye ve sosyoloji dersleri vermeye başlayan Yörükân, daha sonra sırayla 1924-26 yılları arasında Mütetehassisin Medresesi'nde *felsefe tarihi*, 1926-33 yılları arasında Dârulfünûn İlahiyat Fakültesi'nde *hâl-i hazırda İslâm mezhepleri ve akvâm-ı İslâmiyye etnografyası*, 1933-36 yılları arasında ise İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi İslam Tetkikleri Enstitüsünde *Türk dinleri ve mezhepleri tarihi* derslerini okutmuştur. Üniversite hocalığının yanı sıra Yusuf Ziya Bey, din öğretimi ve din hizmetleri alanında hem Osmanlı hem de Cumhuriyet dönemlerinde çeşitli görevleri ifa etmiştir. 1949 yılından vefat ettiği 1954 yılına kadar da kurucuları arasında bulunduğu Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde *İslâm dini tarihi*, *İslâm mezhepleri* ve *kelâm* dersleri okutmuştur.⁵ Özellikle İslâm mezhepleri ve kelâm ilmini ilgilendiren pek çok eserini de din eğitiminin modernize edildiği bu süreç içerisinde ihtiyaçlar çerçevesinde kaleme almıştır.

Yusuf Ziya Bey'in yaşadığı dönem ve coğrafyada dinî düşüncenin ve din eğitiminin modernleşme sürecinde Hilmi Ziya Ülken'in de belirttiği gibi iki büyük engelle karşılaşmıştır. Bunlardan birincisi bütün dinleri, toplumsal ilerleme açısından bir engel olarak gören pozitivist zihniyettir. Osmanlı'nın son zamanlarından itibaren dinin toplumsal hayatta etkisinin azaltılmasını sağlamaya yönelik olarak dinin temel iddialarının eleştirildiği yayınlar yapılmaktaydı. Her ne kadar Yusuf Ziya Bey'in din karşıtlığını felsefi düzeyde eleştirel bir şekilde ele aldığı çalışmaları bulunmasa da, özellikle Diyanet İşleri Müşavere Heyeti'ndeki görevi sırasında gazetelerde yayınlanan bu tip yazılara cevap verdiğini görmekteyiz. Örneğin Çoruh Milletvekili Ali Rıza Erem'in, 1947'de Ulus Gazetesi'nde yayınlanan ve dinciliği, hürriyet, demokrasi ve inkılaplar karşısında düşman olarak gösteren yazısı bunlar arasında yer almaktadır. Şöyle der Yusuf Ziya: "*Dincilik, düşman fikri değildir. Düşman fikir, cehâlet ve geriliktir. Dinciliğin de düşmanı budur. Zira ilk evvel ilim ve irfan emreden ve babalardan kalma batıl fikirlerle ve hurafelerle mücadele eden din, Müslümanlıktır. Tabii memleketimizde dincilik denilince Müslümanlıktan başka bir şey kastedilemez.*"⁶ Bir başka örnek ise 1947'de Tanin Gazetesinde H.K. imzasıyla Hz. Peygamber'i ve Müslümanları hırsızlık, çapulculuk ve yağmacılık yapan bir topluluk olarak takdim eden bir yazıya karşı yine İslam-Türk Ansiklopedisi Mecmuasında kaleme aldığı cevabı

⁵ Turhan Yörükân, "Prof. Yusuf Z. Yörükân'ın Hayatı, Eserleri ve Alevilikle İlgili Görüşleri", *Anadolu'da Aleviler ve Tahtacılar*, mlf. Yusuf Ziya Yörükân (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1998), 7-11.

⁶ Yusuf Ziya Yörükân, "Dincilik düşman bir fikir midir?", *İslâm-Türk Ansiklopedisi Mecmuası II/76* (Ağustos 1947), 4-6.

yazıda, söz konusu iddiaları İslâm tarihinden örneklerle yanıtlar.⁷ Yörükân bu tip yazılarında özellikle iki hususu özenle vurgular. Bunlardan ilki, Müslümanlık hakkında ortalıkta dolaşan görüşlerin pek çok hatalar içerdiğidir. İkincisi ise, din hakkında ortaya koyduğu fikirlerin, tamamen aslî kaynaklar olan Kur'an-ı Kerim ve Peygamberimizin sahih hadislerinden alınmış olmasıdır. Nitekim Yörükân'ın, pek çok yazısında, dinin anlaşılmasında Kitap ve sahih Sünnet'e dönülmesi fikrini, kendi yaklaşımı bağlamında, seslendirdiğini görüyoruz.

İkinci büyük engel ise, dinin öğretilmesinde hurafeler ve akıl dışı unsurlarla yanlış bilgi ve yöntemlerin kullanılmasıdır. Özellikle Diyanet İşleri Başkanlığı'ndaki görevi sırasında yanlış dinî telakkilere karşı yazdığı yazılar malumdur. Örneğin Yeşiloğlu Mehmet Salih tarafından hazırlanan, ayrıca Hakikat Yolu Gazetesi'nde de bir kısmı yayınlanan bir risalede Hz. Ali ile Muaviye arasındaki ihtilafın tekrar gündeme taşınması üzerine Yörükân bir değerlendirme yazısı kaleme alır. Bu yazıda o, bir taraftan İslâm tarihini anlama biçimini ele alırken diğer taraftan tarihî kaynakların kullanımıyla ilgili usûl üzerinde durur.⁸ Bu kısa yazısında bilhassa hadis kaynakları hakkındaki değerlendirmeleri dikkate değerdir.

Kelam, felsefe, İslâm tarihi, dinler tarihi, eğitim gibi farklı pek çok disiplinde çalışmaları bulunan Yusuf Ziya Yörükân'ın akademik olarak en önemli çalışmalarını mezhepler tarihi alanında ortaya koyduğunu söylemek yanlış olmaz. Özellikle Ebu'l-Feth Şehristânî ve mezheplerin tetkikinde usûl hakkında yazdığı yazılar ile Anadolu Alevîleri ve Tahtacılar ile ilgili saha araştırmaları bunun en belirgin örneklerindedir. Onun, XX. yüzyılın hemen başlarından itibaren akademik çevrelerde oldukça popüler olan sosyolojik bakış açısını mezhepler tarihine uygulama girişimleri, mezhepler tarihi alanındaki bilimsel gelişimlerin habercisi olmuştur.

Yusuf Ziya Bey'in Kelam ilmi alanındaki çalışmalarının büyük ölçüde tarihsel ve sosyolojik yaklaşımlar içerdiği söyleyebiliriz. Yukarıda kısaca temas ettiğimiz XIX. yüzyılda başlayan İslâm düşüncesindeki modernleşme hareketlerinin belli başlı karakteristikleri, Yörükân'ın çalışmalarında da kendini gösterir.

⁷ Yusuf Ziya Yörükân, "Müslümanlık hakkında yanlış telkinler", *İslâm-Türk Ansiklopedisi Mecmuası* II/83 (Ekim 1947), 12-14.

⁸ Bk. Yusuf Ziya Yörükân, "İlme, ülemaya açık mektup sahibi Salih Yeşil'e cevap", *İslâm-Türk Ansiklopedisi Mecmuası* II/88 (Aralık 1947), 2-7. Ayrıca Yörükân'ın fıkıh ilminin usulüne dair bazı uyarılarla, muhtelif gazete ve dergilerde yayınlanan bazı dinî yazılardaki yanlış bilgilendirme ve fetvalara dair yazıları da bulunmaktadır. Örneğin bk. a.mlf., "Hakka Doğru Gazetesine I-II", *Sebülürreşad*, II/43-45, ss. 379-382, 307-310; a. mlf., "Hakka Doğru gazetesine", *İslâm-Türk Ansiklopedisi Mecmuası* II/96 (Şubat 1948), 5-8.

Klasik Kelâm'ın ayrıntılı felsefî tartışmalarından uzak duran Yörükân, daha çok tarihsel gelişimi anlama üzerinden İslâm inancının temel ilkelerinin belirlenmesi fikrine odaklanır. Ona göre İslâm inancının, herhangi bir yabancı etki ortaya çıkmadan, Hz. Peygamber zamanındaki en saf haliyle tespit edilmesi gerekmektedir. Daha sonraki tarihsel gelişmeler ise bu temel üzerinden değerlendirilmelidir. Böylece İslâm dinin asılları ile tarihsel oluş içerisinde ona eklenen hususlarının net bir şekilde görülmesi mümkün olacaktır.

Yusuf Ziya Bey, yeni bir anlayış çerçevesinde Kelâm tarihinin yeniden yazılması gerektiği kanaatindedir. Zira Kelâm tarihini ilgilendiren konularla ilgili klasik kaynaklarda öncelikli olarak giderilmesi gereken bazı metodolojik problemler bulunmaktadır. Söz konusu problemleri şöyle sıralayabiliriz:

1. Yörükân'a göre, Kelâm alanında yazılmış klasik eserlerin önemli bir kısmı objektiflikten uzaktır. Bu eserlerde muhaliflerin görüşleri yetersiz ve olumsuz bir tutumla ele alınmaktadır. Bu durumu şöyle ifade eder:

*“Akaid meselelerine ve mezhep münakaşalarına dair eski kaynaklar, bize mezhep ve rey sahiplerinin düşünce tarzını ikinci elden vermektedirler; ilk metinler tarihin karanlıklarına gömülmüş bulunuyor. Cehm'in fikirlerini **el-Reddû alâ el-Zenadikati ve'l-Cehmiyye**'den, Mu'tezile ve Mücessime davalarını, Şii veya Hâricî tefekkürünü, mesela **Kitabu Fezâyihî'l-Mu'tezile** veya **Fezâyihu'l-Havâric** gibi red maksadıyla yazılmış eserlerden öğreniyoruz. Bu davaların hasımlar tarafından tasvir edilmesi çok defa aldatıcı olmuştur. Reddiye, Müdafaa, Fırak, Makalât, Mîlel ve Nihal adı altında yazılmış eserler ekseriya bir taraftır ve mukabil taraf anlayışını tezyif eder.”⁹*

Her ne kadar bu durumun istisnaları mevcutsa da, mezhep tarafgirliğinin tarihte yaygın bir bakış açısı olduğunu belirten Yörükân, bunun ortaya çıkmasında siyasî iktidarların da etkisi olduğu kanaatindedir.¹⁰ Öyleyse yeni araştırmalar tarihsel olguların yanlış anlaşılmasına sebep olan bütün faktörleri dikkate almak zorundadır.

2. Bir diğer husus ise, kelmî konuların tarihsel ve sosyal bağlamlarından bağımsız olarak ele alınmasıdır. Oysa bu meseleleri

⁹ Yusuf Ziya Yörükân, *İslâm Akaid Sisteminde Gelişmeler*, haz. Turhân Yörükân, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001), 5-6.

¹⁰ Bk. Yusuf Ziya Yörükân, “Şehristânî II”, *Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, sayı: 5-6 (1927): 196-197; a.mlf., *Akaid Sisteminde Gelişmeler*, 6.

tarihî oluş içinde görmeden doğru bir şekilde anlamak mümkün değildir. Yörükân bu durumu şöyle ifade eder:

“... Bunları karşılamak zaruretiyle bizzat Ehl-i Sünnet içinde, tarih boyunca, akaid bakımından Selef, Ebû Hanîfe, İbn-i Küllâb, Eş’arî ve Mâtürîdî, Neseî ve Gazzâlî, İbn-i Teymiyye, Kâdî Adûd ve hatta Birgivi hamleleri vukua geldi. Her hamle yeni bir anlayışın, her anlayış psikolojik şartların ve sosyo-kültürel çevrenin eseridir. Bu hamlelerin âmilleri, ayrılık konularının ve nevilerinin sebepleri, tarihî bütünlüğü içinde ele alınmamış, ilm-i hâle giren yeni unsurların değerleri üzerinde durulmamıştır. Meseleleri, tarihi oluşu içinde, bütün halinde kavramak için ihatalı bir İslâm dini tarihine ve yeterli bir İlm-i Kelâm veya Mezhepler Tarihine ihtiyacımız var.”¹¹

Yörükân’ın yukarıda bahsettiği tarihsel gelişim/değişim süreçlerini, içinde olduğu gerçeklikten bağımsız ele alma sorunu, ister istemez, teolojik tartışmaların önemli bir kısmını, farklı kültürel şartlar açısından anlamsız ve önemsiz kılar. Bu da Kelâm ilminin zamanla işlevsizleşmesi riskini ortaya çıkarır. Yörükân’ın kaleme aldığı “İslâm Akâid Sisteminde Gelişmeler” adlı makalelerin bu maksada yönelik yazıldığını söyleyebiliriz.

Söz konusu problemlerin ortadan kaldırılmasına yönelik olarak Yörükân bazı önerilerde bulunmaktadır. Öncelikli olarak ona göre, klasik Kelâm konuları ele alınırken karşılaştırmalı bir metod takip edilmeli ve İslâm düşüncesinden bahseden tarih ve felsefe gibi diğer disiplinlere de başvurulmalıdır.¹² Böylece belli şartlar altında ortaya çıkmış yanıtıcı görüşlerin olumsuz etkilerinden kurtulmak mümkün olacaktır.

Yörükân’ın üzerinde durduğu diğer bir husus ise, dinî düşüncenin temellerini oluşturan aslî unsurların sağlıklı bir şekilde tespit edilmesidir. Yukarıda da işaret ettiğimiz üzere gerek Kur’an-ı Kerîm gerekse Hz. Peygamber’in hayatı dinî tefekkürün en saf halini bize sunar. Dolayısıyla bunların merkeze alınarak öğrenilmesinin önceliği kaçınılmazdır. Yörükân bu amacı gerçekleştirmek üzere *Hazret-i Muhammed’in Doğumundan Ölümüne Kadar İslâm Dini Tarihi*¹³ ile

¹¹ Yörükân, *Akaid Sisteminde Gelişmeler*, 3.

¹² Yörükân, *Akaid Sisteminde Gelişmeler*, 7.

¹³ Bu kitap, Yörükân’ın Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde okuttuğu dersler için tasarladığı *İslâm Dini ve Mezhepleri Tarihi* adlı dört ciltlik eserin birinci cildini oluşturmaktadır. Projenin geri kalan ciltleri ise, Kelâm Tarihi, Mezhepler Tarihi ve son cilt olarak da Sufilik-Tarikatçılık ve Alevilik Tarihi’dir. *İslâm Akâid Sisteminde Gelişmeler* adlı eseri ise serinin ikinci kitabını oluşturmaktadır. Ancak diğer iki cilt maalesef tamamlanıp basılamamıştır. Bk. Y.Z. Yörükân, *Hazret-i Muhammed’in Doğumundan Ölümüne Kadar İslâm Dini Tarihi*, haz. Türkân Turgut, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001), XIII, XVII.

“Kur’an-ı Kerim’den Âyetlerle İslâm Esasları (İslâm İlm-i Hâli)”¹⁴ adlı müstakil eserler kaleme aldığı gibi, diğer pek çok eserinde de bu fikri işlemiştir. Onun bu yaklaşımının, aynı zamanda, dinî düşüncedeki yenileşme hareketleri için bir meşruiyet zemini oluşturduğu da açıktır.

Yörükân, özellikle itikâdî mezheplerin anlaşılmasında sosyolojik bakış açısının mutlaka kullanılması gerektiği kanaatindedir. Nitekim o mezhebi “dinin, muhtelif toplumlara uyum sağlarken almak zorunda olduğu şekiller” diye tanımlar ki bu mezheplerin oluşumunda çevrenin siyasetin, ırkın ve eski dinlerin etkisi olduğu anlamını taşımaktadır. Şehristânî üzerine kaleme aldığı çalışmasında Yörükân, XIX. asrın ortalarından itibaren ilim çevrelerinde yeni bir düşünme biçimi olarak çok popüler olan ve Emile Durkheim (1858-1917) ile zirveye çıkan sosyolojik yöntemi tanıtır ve İslâm mezheplerin anlaşılmasında kullanımını örneklerle gösterir. Onun bu çalışmalarının kelâm ve mezhepler tarihi alanında yeni bir çığır açtığını söylemek yerinde olacaktır. İslâm dinini, tarihsel boyut dikkate alınarak, vahiyle gelen (asli) ve tarihte oluşan (serbest tefekküre bağlı) şeklinde değerlendirmenin, dinî düşüncüyü doğru anlama ve modern zamanda yeniden üretme açısından sağladığı fayda oldukça büyüktür. Onun metodoloji konusundaki çalışmalarının özellikle Türkiye’deki modern ilahiyat eğitimi açısından da son derece etkili olduğunu hatırlatmamız gerekir.

Yörükân’ın Kelam ilmi bağlamında en çok üzerinde durduğu hususlardan biri de hiç şüphesiz Hanefilik-Mâtürîdilik çizgisinin tanıtılmasıdır. Bu konuda ciddi gayret gösterdiği herkesin malumudur. Tarih boyunca Türklerin İslâm’ı anlama ve yorumlama biçimi olarak gördüğü bu çizgiyi ön plana çıkarma adına Yörükân, bir taraftan hemen bütün eserlerinde bu anlayışa uygun bir din anlayışı ortaya koymaya çalışırken diğer taraftan da Hanefilik ve Mâtürîdiliğe ait tarihsel kaynakların tercümesine önem vermiştir. İlk defa 1953 yılında *İslâm Akaidine Dair Eski Metinler I* adıyla yayınlanan ve İmam Mâtürîdî’ye nispet edilen *Tevhid Kitabı* ile *Akaid Risalesi* bu çalışmalar arasında yer alır. Yörükân, bu iki eserin İmam Mâtürîdî’ye aidiyeti konusundaki şüpheleri kabul etmekle birlikte, içerikte yer alan görüşlerin tamamen ona ait olduğunu dile getirir.¹⁵

¹⁴ Nitekim Yörükân bu eser hakkında şunları dile getirir: “İslâm ilm-i hâlinin Kur’an âyetlerinden derlenen metnini Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi’nin birinci sayısında yayınlamıştık. Bu metin, din kurucusunun devrindeki temel akideleri gerçek sınırları ile gösteren bir anayasa ve sonraki devirlerde vücuda gelen gelişmeleri karşılaştırmaya imkan veren bir tespittir.” Bk. Yörükân, *Akaid Sisteminde Gelişmeler*, 3.

¹⁵ Bk. Yusuf Ziya Yörükân, *İslâm Akaidine Dair Eski Metinler I*, (Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1953), I-II.

Yörükân'ın notlar halinde hazırladığı ve ancak vefatından sonra yayınlanabilmiş olan İmam-ı Âzam Ebû Hanîfe'ye ait altı risalenin tercümesi¹⁶ de bu çalışmalardandır. Ayrıca Ebû Hanîfe ve İmam Matürîdî tarafından geliştirilen akaid sisteminin tanıtım ve tahlilinin yapıldığı “İslâm Akaid Sisteminde Gelişmeler ve İmam-ı Âzam Ebû Hanîfe”¹⁷ ile “İslâm Akaid Sisteminde Gelişmeler ve Ebû Mansur-i Mâtürîdî”¹⁸ adlı makaleler de bu gayretin ürünlerindedir.

Yusuf Ziya Bey'in Hanefî-Mâtürîdî düşünce sistemine daha fazla önem atfetmesinin iki temel sebebi olduğunu söyleyebiliriz:

1. Yörükân'a göre entelektüel planda Hanefilik-Mâtürîdilik çizgisi, diğer mezheplerin itikadi yaklaşımlarına nispetle akıl-nakil dengesinde daha mutedil bir tutum geliştirmiştir. O, İmam-ı Âzam ve takipçilerinin sistemini, bir taraftan Selef Yolu'na dayanan *nasçuların esaslarını*, diğer taraftan da Mu'tezile'nin yolunu genişleten *akılcuların esaslarını* birlikte barındıran bir yaklaşım olarak görür.¹⁹ O, nasçuları nakle, Kur'an'ın ve hadislerin zâhiri metinlerine önem veren, akla ve te'vile yer vermeyen, iman konularında derinleşmeyi reddettikleri için Kelâm gibi akli-dinî ilimleri yasaklayan kimseler olarak tanımlar. Selef döneminin yolu olarak tanımlanan bu anlayış Yörükân'a göre ilk devir açısından baktığımızda olumsuz da değildir. “*Bunların Abbasiler devrinde uğradıkları zulümler tahammül edilmez dereceyi bulmuştu. Tarih bunların muzaffer olduklarını gösterir. Fakat bu zaferden medeniyetin inkişaf ettiğine ve Müslümanlığın genişlediğine dair tarihin verdiği malûmat pek şeref verici değildir*”²⁰ diyerek Yörükân, Selef yolunun Selefiliğe evrilişinin de kısa bir eleştirisini sunar. Diğer taraftan Yusuf Ziya Bey, akılcıları da, akla birinci derecede kıymet veren, akıl ile bağdaşmayan nakli te'vil eden ve nakle ikinci derecede yer veren kimseler olarak tanımlar. Ona göre bu yolun tarihsel olarak ilk ve etkili figürü Mu'tezile kelamcılarıdır. Ancak bu yol, zaman içerisinde değişim ve genişlemeye uğrayarak Ehl-i Sünnet kelamcıları da içine almıştır.²¹ İşte Yörükân'a göre

¹⁶ Bk. Yörükân, *Akaid Sisteminde Gelişmeler*, 191-241. Bu risaleler sırasıyla Tevhid Risalesi veya İmam Ebû Yusuf'a Vasiyeti; İtikad Risalesi veya Nasihat Kitabı; Basralı Yusuf Semti'ye Vasiyeti; Oğlu Hammad'a Öğüdü ve Fıkh-ı Ekber'dir. Yörükân'ın İmam-ı Âzam'ın günümüze ulaşan diğer risâlelerini de tercüme ettiği, ancak notlarının kaybolması yüzünden basılamadığı bilinmektedir.

¹⁷ *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı II-III (1952): 3-19 ve sayı IV (1952): 71-87.

¹⁸ *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı II-III (1953): 127-142. Söz konusu makaleler daha sonra diğer bazı eklerle birlikte *İslâm Akaid Sisteminde Gelişmeler* (Ankara 2001) adı altında kitap olarak basılmıştır.

¹⁹ Yörükân, *Akaid Sisteminde Gelişmeler*, 123.

²⁰ Yörükân, *Akaid Sisteminde Gelişmeler*, 123-126.

²¹ Yörükân, *Akaid Sisteminde Gelişmeler*, 126-132.

Ebû Hanîfe tarafından başlatılıp İmam Matürîdî eliyle sistemleştirilen söz konusu çizgi, hem nasçılığı hem de akılcılığı, ifrat ve tefrite kaçmadan bünyesinde barındırıyor olması sebebiyle önem arz etmektedir.

Selefilik ve Mu'tezile karşısındaki bir konumlandırmayı ifade eden bu izahlara ek olarak Yörükân, Mâtürîdîliğin Eş'arilik karşısında da bir üstünlüğü bulunduğu görüşündedir. Ona göre Mâtürîdîlik, bir taraftan Eş'ariliğe göre akıl ve tefekkür sistemine daha fazla yanaşmış olmasına rağmen diğer taraftan Selef esaslarına daha fazla sâdıktır. Yörükân bu iddiasının ilk kısmını Matürîdîlerin kabul etmiş oldukları, mârifetullahın aklen vacip olması ve güç yetirilemeyen bir şeyde Allah'ın insanları sorumlu tutmasının (teklif-i mâ lâ yutâk) caiz olmaması örnekleriyle delillendirmeye çalışır.²² Ayrıntılarda farklılıklar olmakla birlikte, Mu'tezile'nin de kabul ettiği bu düşünceler, aslı itibarıyla Kelam ilminin en önemli tartışmalı konuları arasında yer alan hüsün-kubuh problemi ve ilahî hikmetin anlaşılması meseleleri ile alakalıdır ve Tanrı-âlem-insan tasavvurlarının oluşmasında merkezi bir rol üstlenerek din algısını belirlemesi açısından son derece önemlidir.

Yörükân, Mâtürîdîlerin Selef esaslarına daha fazla sâdik kaldıklarını delillendirmek için de İmam Eş'arî'nin aksine İmam Mâtürîdî'nin haberî sıfatları te'vile yanaşmamasını, mukallidin imanını sahih görmesini ve nakli delillerin kesinlik ifade ettiğini benimsemesini örnek olarak sunar.²³ Verilen örneklerin söz konusu iki imama ve onların kurucuları oldukları mezheplere bu şekliyle nispetleri tartışılabilir bir mesele olsa da, Ehl-i Sünnet kelimcilerinin tamamının benimsedikleri "akideyi ilgilendiren konularda, mücerred reye başvurulmaz" ilkesini uygulamada Mâtürîdîlerin daha titiz davrandıkları iddia edilebilir.²⁴ Nitekim kelâm-ı nefsinin işitilip işitilemeyeceği konusunda Eş'arîler ile Mâtürîdîler arasındaki ihtilafta Mâtürîdîlerin dayandıkları asıl husus, rü'yetullah

²² Bk. Yusuf Ziya Yörükân, *Müslümanlıktan Sonra Türk Mezhepleri*, basılmamış notlar, (Ankara: 1932), 205. Eş'arîlere göre akıl bir şeyin iyi/hasen veya kötü/kabih olduğunu bilme imkanına sahipse de, vahiy olmaksızın tek başına iyi olan şeyleri vacip, kötü olanları da haram kılma yetkisine sahip değildir. Bu kabullere bağlı olarak inanç alanında mârifetullahın aklen vacip olup olması yanında fıkıh alanında özellikle Hanefîlerin bir yöntem olarak benimsedikleri istihsan tartışmaları ortaya çıkmıştır. Diğer taraftan Eş'arîler, hikmetin ilahî fiilleri belirleyen bir nitelik olmasının zorunlu olmadığını benimserler. İlahî hikmetin anlaşılma biçimindeki ihtilafların doğurduğu sonuçlar ise daha fazla ve din algısı açısından daha önceliklidir. Daha geniş bilgi için bk. Murat Memiş, *Ehl-i Sünnet'te Farklılaşma Eş'arî-Mâtürîdî İhtilafı*, (İzmir: Tıbyan Basım-Yayın, 2011), 270-290.

²³ Bk. Yörükân, *Türk Mezhepleri*, 205-206.

²⁴ Örneğin bk. Şeyhzâde, *Nazmu'l-Ferâid ve Cem'u'l-Fevâid*, (İstanbul: 1288), 45.

meselesinin aksine, Hz. Peygamber ve sahabe döneminden itibaren kelâm-ı nefsinin işitilebileceğine dair herhangi bir akidenin oluşmamış olmasıdır.²⁵ Dolayısıyla Mâtürîdiler bu konuda kıyasa başvurmak ya da nasları te'vile tabi tutmak gibi aklı yöntemleri kullanma cihetini tercih etmeyerek, Yörükân'ın belirttiği Selef yoluna uymuş olmaktadır. İmam Mâtürîdî'nin Kelâm ilmine dair büyük eseri *Kitâbu't-Tevhid*'in günümüze ulaşan tek nüshasının Yörükân'ın vefatından sonra bulunup neşredilmesi, ayrıca *Te'vilâtu'l-Kur'an* adlı eserinin ise onun tarafından kaynak olarak kullanılmaması, Yörükân'ın İmam Mâtürîdî'ye ait bazı görüşleri doğru bir şekilde tespit edememesi sonucunu doğurmuş görünüyor. Onun bu alandaki görüşlerinin daha çok Hanefî-Mâtürîdî geleneğin günümüze ulaşan meşhur eserleri üzerinden oluştugu söylenebilir.

2. Hanefî-Mâtürîdî çizgisine verilen önemin ikinci temel sebebi ise daha çok dönemin şartlarına bağlı bakış açısıyla ilgilidir. Yukarıda Yörükân'ın özellikle mezheplerin daha iyi anlaşılması bakımından sosyolojik yöneme verdiği öneme değinmiştik. Burada da bunun bir yansımasını görmemiz mümkündür. Yörükân Hânefilik-Mâtürîdilik çizgisini Türk Sünniliği olarak isimlendirmektedir. İslâm tarihinin erken dönemlerinden itibaren Türklerin büyük oranda fikhî açıdan Hanefî mezhebine bağlı olduklarını, Mâtürîdiliğin de Hanefiliğin itikâdî devamı olduğunu biliyoruz. Dolayısıyla Yörükân'a göre Hânefilik-Mâtürîdilik, Türkiye toplumu açısından bakıldığında dini anlama, yorumlama ve yaşama biçiminde tarihsel bir devamlılığı ifade etmektedir. Yörükân bu sosyolojik gerekçeyi şöyle açıklar: “Türkiye'nin Mâtürîdî mezhebinde olması, Ehl-i Sünnet ulemasının bu fikirleri neşir ve müdafaa ile memlekete soktuklarından ve herkesçe kabul edildiğinden dolayı değildir. Hatta İmam Mâtürîdî'nin kim olduğu ve ne fikirlerde bulunduğu bugüne kadar tetkik edilmiş bile değildir. Bunların her biri memleket, istiklal, siyaset ve milliyet gibi muhtelif içtimâî endişelerin tecellileridir.”²⁶ Dolayısıyla ona göre Hanefî-Mâtürîdî çizginin öne çıkarılmasında yukarıda kısaca temas ettiğimiz entelektüel avantajlarının ötesinde tarih boyunca oluşan sosyo-kültürel şartların etkisi azımsanmayacak seviyededir.

Yeni kurulan Türkiye Cumhuriyeti'nin benimsediği temel ideolojik ilkeler de bu durumu destekler mahiyettedir. Çok uluslu Osmanlı İmparatorluğu'nun son döneminden başlıyor olmakla birlikte Cumhuriyet yönetiminin, çağdaş pek çok ulus devlette görüldüğü gibi, milliyetçiliği bir ideoloji olarak kabul etmesi ve kültürel alandaki çalışmalarda bu bakış açısını teşvik etmesi, dinî düşüncedeki

²⁵ Bk. Murat Memiş, *Ehl-i Sünnet'te Farklılaşma*, 248-252.

²⁶ Yusuf Ziya Yörükân, *Ebu'l-Feth Şehristânî*, haz. Murat Memiş, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002), 198.

yenileşme fikirlerini de hiç şüphesiz etkilemiştir. Atatürk'ün isteği üzerine Yörükân tarafından hazırlanan *Müslümanlıktan Önce Türk Dinleri* ve *Müslümanlıktan Sonra Türk Mezhepleri* (1932) kitapları, dini, Türklük perspektifi üzerinden değerlendirmenin en tipik örneklerindedir. Kanaatimizce bu bakış açısı, Mâtüridîliğin araştırılıp öğrenilmesine katkı sağlamakla birlikte bir takım handikapların ortaya çıkmasına da zemin hazırlamıştır. Aslında bu sosyo-kültürel faktör, İslâm tarihi boyunca gözlemlediğimiz ve Yörükân'ın yukarıda ifade ettiği din-siyaset ilişkisi açısından da tarihsel devamlılığa uygun düşmektedir. Şu farkla ki, siyasi otorite karşısında “ulu'l-emre itaat” ve “zâlim de olsa idareciye isyan etmeme” ilkeleri çerçevesinde hareket eden geleneksel ulemanın tavrını benimseyen Yörükân, bu tavrın modern devlette aynı zamanda laiklik ilkesinin de gereği olduğu kanaatindedir.²⁷ Dolayısıyla ona göre mevcut siyasi/ideolojik şartlar, dinin yorumlanıp anlaşılmasında göz ardı edilemez. Bu anlayış, kanaatimizce, İmam-ı Âzam ve İmam Mâtüridî'nin siyasetle olan kişisel ilişki ve kabullerine çok uymasa da, tarihsel tecrübeyle son derece uyumludur.

Diğer taraftan Yusuf Ziya Yörükân Hanefî-Mâtüridî din anlayışına büyük bir önem vermekle birlikte, İslam inanç esaslarına dair yazdığı bazı eserlerinde bu çizginin klasik kaynaklarında yer alan görüşlerinin dışına çıktığı meseleler de olmuştur. Örnek vermek gerekirse, kadere imanın, Ehl-i Sünnet'e has mezhebi bir inanç olduğunu, Müslümanlığın ana akidelerinden olmadığını söylemesi²⁸, mukallidin imanını geçerli saymaması²⁹ ve Hz. Muhammed'in hissi mucizeler göstermediğini ifade etmesi³⁰ gibi hususlar böyledir. Dolayısıyla onun Hanefîlik-Mâtüridîlik çizgisine verdiği önemi, tarihte gerçekleşmiş olanı olduğu gibi kabul etme şeklinde anlamamak gerekir. Kanaatimizce Yörükân'ın bu konularda farklı fikirlere sahip olmasında metodolojik yaklaşımlardan daha çok, pozitivistin etkin olduğu bir dünyada dinî daha kolay anlaşılır kılma arzusunun etkisi olduğunu söylemek mümkündür. Ayrıca Yörükân, mezhep taassubunun doğurabileceği tehlikeleri yakından bilen biri olarak, özellikle Türkiye açısından Şâfiî ve Eş'arî mezheplerine müracaat edilmesi, hatta bir adım daha ileri giderek, Hanefî ile Şâfiî,

²⁷ Bk. Yusuf Ziya Yörükân, *Müslümanlık ve Kur'an-ı Kerim'den Âyetlerle İslâm Esasları*, (Ankara: Doğu Matbaacılık, 1993), 154-157, 174-175; a.mlf., “Dincilik Düşman Bir Fikir midir”, 6.

²⁸ Bk. Yörükân, *Müslümanlık*, s. 88.

²⁹ Bk. Yörükân, *Müslümanlık*, s. 65.

³⁰ Bk. Yörükân, *Müslümanlık*, s. 75-76.

Mâtürîdî ile Eş'arî mezheplerinin birleştirilmesi gerektiğini ifade etmektedir.³¹

Son olarak, Yusuf Ziya Yörükân'ın, Kelâm ilmine özellikle halk eğitimini gözeterek daha fonksiyonel bir görev tanımladığını söylemeliyiz. Ona göre Kelâm ilmi klasik dönemin önemini yitirmiş ayrıntılı tartışmalarından artık uzak durmalı, özellikle yeni nesiller açısından son derece önemli olan inanç konularının sahih bir şekilde tespit edilmesi şeklindeki kendi öz sahasına geri dönmelidir. Nitekim *Müslümanlık ve Kur'an-ı Kerîm'den Âyetlerle İslam Esasları* adlı kitabı böyle bir düşüncenin eseri gibi durmaktadır. Yusuf Ziya Bey, insanların Allah'a iman konusunda ciddi problemleri olmadığı, ortaya çıkan bazı şüphelerin Kur'an'ın kullandığı basit anlatım yoluyla halledilebileceği görüşündedir. Kendi dönemindeki mütefekkirlerin yaklaşımlarından oldukça farklı olan bu teklifin, tarihsel süreç içerisinde ortaya çıkan problemler göz önüne alındığında onaylanmadığı kanaatindeyiz. Ancak pratik olarak din eğitiminin içinde olan ve bunu oldukça önemseyen Yörükân gibi bir mütefekkirin bu önerisinin karşılık bulduğu toplumsal, gerçek bir alanın varlığı da gözden kaçırılmamalıdır.

Kaynakça

- İhsanoğlu, Ekmeleddin. "Dârülfünun". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 17 Ağustos 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/darulfunun>
- Memiş, Murat. *Ehl-i Sünnet'te Farklılaşma Eş'arî-Mâtürîdî İhtilaftı*. İzmir: Tibyan Basım-Yayın, 2011.
- Özervarlı, M. Sait. *Kelâmda Yenilik Arayışları*. İstanbul: İsam Yayınları, 1998.
- Şeyhzâde. *Nazmu'l-Ferâid ve Cem'u'l-Fevâid*. İstanbul: 1288.
- Yörükân, Turhan. "Prof. Yusuf Z. Yörükân'ın Hayatı, Eserleri ve Alevilikle İlgili Görüşleri". *Anadolu'da Aleviler ve Tahtacılar*. mlf. Yusuf Ziya Yörükân. 3-40. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1998.
- Yörükân, Yusuf Ziya. "Dincilik düşman bir fikir midir?". *İslâm-Türk Ansiklopedisi Mecmuası* II/76 (Ağustos 1947), s. 3-7.
- Yörükân, Yusuf Ziya. "Hakka Doğru Gazetesine I-II", *Sebilürreşad*, II/43-45, 379-382, 307-310.
- Yörükân, Yusuf Ziya. "Hakka Doğru gazetesine", *İslâm-Türk Ansiklopedisi Mecmuası* II/96 (Şubat 1948), 5-8.

³¹ Bk. Yörükân, *Müslümanlık*, s. 229.

- Yörükân, Yusuf Ziya. "İlme, ülemaya açık mektup sahibi Salih Yeşil'e cevap". *İslâm-Türk Ansiklopedisi Mecmuası* II/88 (Aralık 1947), 2-7.
- Yörükân, Yusuf Ziya. "Müslümanlık hakkında yanlış telkinler". *İslâm-Türk Ansiklopedisi Mecmuası* II/83 (Ekim 1947), 11-15.
- Yörükân, Yusuf Ziya. "Şehristânî II". *Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 5-6 (1927), 187-277.
- Yörükân, Yusuf Ziya. *Ebu'l-Feth Şehristânî*. haz. Murat Memiş. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002.
- Yörükân, Yusuf Ziya. *Hazret-i Muhammed'in Doğumundan Ölümüne Kadar İslâm Dini Tarihi*, haz. Türkân Turgut. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001.
- Yörükân, Yusuf Ziya. *İslâm Akaid Sisteminde Gelişmeler*. Haz. Turhan Yörükân. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001.
- Yörükân, Yusuf Ziya. *İslâm Akaidine Dair Eski Metinler I*. Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1953.
- Yörükân, Yusuf Ziya. *Müslümanlık ve Kur'an-ı Kerim'den Âyetlerle İslâm Esasları*. Ankara: Doğuş Matbaacılık, 1993.
- Yörükân, Yusuf Ziya. *Müslümanlıktan Sonra Türk Mezhepleri*. Basılmamış notlar. Ankara:1932.

Summary

Prof. Yusuf Ziya Yörükan is a scientist who lived in the last period of the Ottoman Empire and the foundation years of the Republic, when extremely difficult and challenging situations were experienced in terms of teaching religious sciences. He supported his education with Darülfünun, which was designed as a modern higher education institution as well as traditional religious education institutions. In addition to his university teaching, Yusuf Ziya performed various duties in the field of religious education and religious services both in the Ottoman and Republican periods. From 1949 until his death in 1954, he taught Islamic religious history, Islamic sects and theology classes at Ankara University Faculty of Theology, of which he was one of the founders. He wrote many of his works, which are especially related to Islamic sects and theology, within the framework of needs in this process in which religious education was modernized. It would not be wrong to say that Yusuf Ziya Yörükan, who has studies in many different disciplines such as theology, philosophy, Islamic history, history of religions and education, revealed his most important academic studies in the field of sects history. Yörükan has written many works in these fields. Unfortunately, some of his works have not been able to be published.

Yörükan carefully emphasizes two issues in his writings. The first is that the circulating views about Islam contain many errors. The second is that the ideas he put forward about religion were taken from the original sources of the Qur'an and the authentic hadiths of our Prophet.

We can say that Yusuf Ziya's studies in the field of Kalam mostly contain historical and sociological approaches. Yörükan is of the opinion that the history of Kalam should be rewritten within the framework of a new understanding. because, according to him, an important part of the classical works written in the field of Kalam is far from objectivity. In these works, the views of the opponents are handled with an inadequate and negative attitude. It is not possible to understand the theological issues correctly without seeing them in historical formation. According to him, a comparative method should be followed when dealing with classical Kalam issues. In addition, other disciplines that talk about Islamic thought, such as history and philosophy, should also be consulted.

Yörükan is of the opinion that the sociological perspective must be used, especially in the understanding of theological sects. In his work on Shahrastani, Yörükan introduces the sociological method, which has been very popular as a new way of thinking in scientific circles since the middle of the 19th century and peaked with Emile

Durkheim (1858-1917), and shows its use in understanding Islamic sects with examples.

One of the issues that Yörükan emphasizes most in the context of the science of Kalam is undoubtedly the introduction of the Hanafi-Maturidism line. In order to highlight this line, which Turks see as a way of understanding and interpreting Islam throughout history, Yörükan, on the one hand, tried to reveal a religious understanding in accordance with this understanding in almost all of his works, on the other hand, he gave importance to the translation of historical sources belonging to Hanafism and Maturidism. According to Yörükan, the Hanafi-Maturidism line, in the intellectual plane, has developed a more moderate attitude in the mind-tradition balance, compared to the creed approaches of other sects. According to Yörükan, the aforementioned line, which was started by Abu Hanifah and systematized by Imam Maturidi, is important because it contains both the traditionalism and rationalism without going to extremes. According to him, although Maturidism is more inclined to the system of reason and contemplation than Ash'arism, on the one hand, it is more loyal to the principles of Salaf, on the other hand.

According to Yörükan, Hanafism-Maturidism, from the point of view of Turkish society, expresses a historical continuity in the way of understanding, interpreting and living religion. The basic ideological principles adopted by the newly established Republic of Turkey also support this situation.

Although Yusuf Ziya Yörükan gives great importance to the understanding of religion of Hanafism-Maturidism, in his works that he wrote on the principles of Islamic belief, there have been some issues which he went beyond their views. We should say that Yusuf Ziya Yörükan defined a more functional task regarding Kalam, especially considering public education. According to him, the science of Kalam should stay away from the detailed discussions of the classical period, which lost its importance, and return to its own field of determining the faith issues that are extremely important especially for the new generations.

MAKÂLÂT GELENEĞİNDE MUHAMMED B. HEYSEM

VE HEYSEMIYYE MEZHEBİ*

Muhammad Bin Haytham in The Tradition of Maqalat and The
Haythamiyya Sect

Abdylkader DURGUTİ**

Öz

Hicri III. asırdan VI. asra kadar Horasan coğrafyasında faaliyetlerini sürdüren en önemli mezheplerden biri Kerrâmiyye'dir. Üç asır boyunca Kerrâmiyye yaşam tarzıyla, mistik tavrıyla, eğitim kurumlarıyla İslam'ı temsil etmiş; halktan destek görmüş ve Horasan'ın önemli kentlerinden biri olan Nişâbur'a hâkim olmuştur. Kerrâmiler, ilk dönemde sûfi ve mistik görüşleriyle tanınmış ve çok sayıda taraftar kazanmışlardır. Kerrâmilerin lideri olan Muhammed b. Kerrâm (ö. 255/869) makâlât geleneğinde itikadi görüşlerinden dolayı eleştirilmiştir. İbn Kerrâm'dan sonra Kerrâmiyye mezhebinin yetiştirdiği en önemli kişi Muhammed b. Heysem'dir. İbn Heysem (ö. IV/X.-V/XI.) dönemi, Kerrâmilerin altın çağı olmuştur. Çünkü o; ilk olarak toplumu Kerrâmiyye mezhebi altında toplamış, daha sonra Kerrâmilere yöneltilen eleştirilere cevap vermeye çalışmıştır. Bu çalışmada İbn Heysem'in hayatı ve eserleri hakkında bilgi verildikten sonra onun, Heysemiyye'nin

Abstract

One of the most important theological sects that continued their activities in the geography of Khorasan from the third century to the sixth century is Karramiyya. For these three centuries, the Karramiyya represented Islam with its lifestyle, mystical attitude, and educational institutions, received support from the people, and dominated Nishapur, one of the important cities of Khorasan. The Karramites were known for their sufistic and mystical views in their first period and gained many followers. The leader of the Karramites, Muhammad ibn Karram (d. 255/869) has been criticized for his creed views in the maqalat (Islamic Heresiographical) tradition. After Ibn Karram, the most important person raised by the Karramiyya sect is Muhammad bin Haytham. The period of Ibn Haytham (d. IV/X.-V/XI.) was the golden age of the Karramites.

* Bu makale, "Mezhepleşme Çerçevesinde Muhammed b. Kerrâm ve Kerrâmiyye Mezhebi" adlı doktora tezinden istifade edilerek hazırlanmıştır.

** Dr. Öğr. Üyesi, Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, İslam Mezhepleri Tarihi Bilim Dalı, Muş, Türkiye, / e-posta: abdulkerdurdurguti@gmail.com / ORCID ID: orcid.org/0000-0002-6003-5841

Başvuru Submission	Kabul Accept	Yayın Publish
19.08.2021	11.12.2021	31.12.2021

DOI: 10.18403/emakalat.984782

oluşumundaki rolü üzerinde durulacaktır. Ayrıca mezhebin ulû-hiyyet; zât-sıfat ilişkisi, istivâ meselesi ve ru'yetullah hakkında görüşlerine yer verilecektir.

Anahtar Kelimeler: İbn Kerrâm, Kerrâmiyye, İbn Heysem, Heysemiyye, Horasan

Because he first gathered the society under the Karramiyya sect, and then tried to respond to the criticisms directed against the Karramites. In this study, after giving information about Ibn Haytham's life and works, his role in the formation of the Haythamiyya sect will be emphasized. In addition, the sect's understanding of divinity; its views on the relationship between God's essence and attributes, the issue of the Divine throne and vision of God (ru'yatallah) will be given.

Key words: Ibn Karram, Karramiyya, Ibn Haytham, Haythamiyya, Khorasan

Giriş

Horasan coğrafyası III/IX. asrın ortalarına doğru Kerrâmiyye mezhebi ile tanışmıştır. Sicistân doğumlu olan Muhammed b. Kerrâm, (ö. 255/869) Garcistan, Belh, Merv, Herat ve Nişâbur bölgesinden müntesipler edinmiştir. İbn Kerrâm, bir dizi sürgün ve hapisten sonra Kudüs'te vefat etmiştir. İbn Kerrâm, binlerce müntesibiyle Kudüs'e yerleşmiş olsa da Kerrâmîliğin entelektüel merkezi Nişâbur olmuştur. Nitekim IV/XI. asrın sonlarında Gaznelilerin desteği ile Nişâbur, Kerrâmîlerin merkezi haline gelmiştir. Sebuktekin ve oğlu Mahmûd tarafından himaye edilen Kerrâmîler, diğer mezhepler arasında ciddi bir güce ulaşmışlardır. Kerrâmîlerin bu güce ulaşmalarında onları siyasi olarak destekleyen Ebû Ya'kûb İshak b. Mahmeşâz (ö. 383/993) ve oğlu Ebû Bekr b. Mahmeşâz'ın (ö. 410/1020) büyük etkisi olmuştur. İlmî ve fikrî açıdan Kerrâmîlerin zirve dönemi ise Muhammed b. Heysem ile gerçekleştirmiştir. Kerrâmîler, Nişâbur'daki itibarlarını kaybettikten sonra Gur bölgesine taşınmış, Moğol istilasına kadar varlıklarını sürdürmüşlerdir.

1- Muhammed b. Heysem'in Hayatı ve Mezhebi Aidiyeti

Ebû Abdillâh b. Muhammed b. el-Heysem et-Temîmî en-Nâbî el-Vâiz, Kerrâmiyye mezhebinin en büyük mütekellimidir. Künyesi

kaynaklarda Ebû Muhammed¹ ve Ebû Abdillah² olarak zikredilmektedir. İbn Heysem'in hayatı konusunda yeterli veriye sahip değiliz, nerede doğduğu ve nerede vefatı ettiği konusunda herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Özellikle kişiliği, ilim hayatı, yaşadığı ortam, ailesi, evlenip-evlenmediği veya çocuk sahibi olup olmadığı hakkında nerdeyse bilgi yoktur.³ İbn Heysem'in Nişâbur'da yaşayıp önemli bir mütekellim olduğu nakledilmekle birlikte bazı kaynaklarda doğum yerinin Herat olduğu geçmektedir.⁴ Fakat bu kaynaklar onun vefat tarihini bildirmemektedirler. İbn Fûrek (ö. 406/1015) ve Ebû İshâk el-İsferâyîni (ö. 418/1027) ile yapılan münazaraların zamanı göz önünde bulundurulduğunda onun IV/X. asrın sonraları ile V/XI. asrın başlarında yaşadığı söylenebilir.⁵ Massignon, İbn Heysem'i V. asırda yaşayan Kerrâmî bilginler arasında saymaktadır.⁶

¹ Ebû Nasr Muhammed b. Abdilcebbâr 'Utbi (ö. 427/1036), *Kitâbu'l-yemîni*, thk. Abdullatif es-Sâmîri (Beyrut: Dâru't-Tuley'a, 2004), 308.

² Ebû'l-Kâsım Alî b. el-Hasen el-Bâherzî (ö. 467/1075), *Dumyetu'l-kasr ve usretu ehli'l-asr* (Beyrut: Dâru'l-Cil, ts.), 2/142; Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymâz ez-Zehabî (ö. 748/1347), *Târîhu'l-islâm ve vefeyâtu'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, thk. Amr Abdusselâm Tedmirî (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-Arabî, 1987), 30/497; Ebû's-Safâ Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh es-Safedî (ö. 764/1363), *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnâvut - Tezki Mustafa (Beyrut: Dâru'l-İhyai't-Turâth el-Aarabî, 2002), 5/112.

³ İbn Heysem'in Ebû Reşîd Alî b. Osman b. Muhammed (ö. 544/1149) isimli bir torunu olduğunu kaynaklarda yer almaktadır. bk. Abdülkerim b. Muhammed b. Mansûr et-Temîmî es-Sem'ânî (ö. 562/1166), *et-Tahbîr fi'l-mucemil-kebîr*, thk. Munîre Nâcî Sâlim (Bağdad: Riâse Dîvânu'l-Evkâf, 1975), 1/572; Ebû'l-Fazl Şihâuddîn Ahmed b. 'Alî b. Muhammed İbn Hacer el-'Askalânî (ö. 852/1449), *Tabstü'l-muntebih bi't-tahrîr'l-müştebih*, thk. Muhammed Alî en-Neccâr (Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1967), 3/1208; İbn Nâsreddîn Şemsuddîn Muhammed b. Abdullah b. Muhammed el-Kaysî ed-Dimeşkî (ö. 842/1438), *Tavzihu'l-müştebih fi zabti esmâi'r-ruvâti ve ensâbuhum ve elkâbuhum kinâhum*, nşr. Muhammed Naim el-'Arkûsî (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1993), 7/303.

⁴ el-Bâherzî, *Dumyetu'l-kasr ve usretu ehli'l-asr*, 2/882; es-Sem'ânî, *et-Tahbîr fi'l-mucemil-kebîr*, 1/572.

⁵ Ebû'l-Muzaffer İmâdüddîn Şehfûr b. Tâhîr b. Muhammed el-İsfahânî İsferâyîni (ö. 471/1078), *et-Tabstir fi'd-dîn ve temyizu'l-firkati'n-nâciyeti 'ani'l-firaki'l-hâlikîn*, thk. Muhammed Zâhid Kevserî (Kahire: Mektebet'ü-l-Ezheriye li't-Turas, tsz.), 94; Ebû Hâmid İzzuddîn b. Muhammed b. El-Medâinî İbn Ebi'l-Hadîd (ö. 656/1258), *Şerhu nehci'l-belâgâ*, thk. Muhammed Ebû'l-Fudayl İbrahim (Dâru'l-İhya, ts.), 1/229; Ebû'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed es-Sâlhî el-Hanbelî İbnu'l-İmâd (ö. 1089/1679), *Şezerâtu'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*, thk. Mahmud el-Arnâvutî (Beyrut: Dâru'l-İbn Kesîr, 1986), 6/521; Zeynep Alimoğlu Sürmeli, *Ehli Sünnet'in Kerrâmiyye eleştirisi* (Kayseri: Kimlik, 2018), 100.

⁶ Muhammed b. Heysem Halife Kâdirbillah (v. 422) zamanında yaşamıştır. Louis Massignon, *İslam Tasavvufu / Doğu Devrinde*, çev. Mehmed Ali Aynî (Ataç Yayınları, 2006), 134.

İbn Heysem'in hayat hikâyesi her ne kadar bilinmeyenlerle dolu olsa da yaşadığı dönem, Kerrâmîler için önemli olmuştur. Bu dönemin en önemli özelliği mezhepler arasında itikadî münazaraların yoğun bir şekilde yapılmış olmasıdır. Kerrâmîler bu dönemde özellikle Mu'tezile, Eş'arîler ve Mâtürîdîlerin hedefinde olmuştur. İbn Heysem'in, itikadî ve kelâmî tartışmalarda Kerrâmî cephesinde yer alıp münazaralara iştirak ettiği rivayet edilmektedir.⁷ Kerrâmî geleneğinde vaizlik ve hitabet önemliydi. Bu sebeple birçok Kerrâmî âlimin en önemli özelliği iyi bir hatip olmalarıydı. İbn Heysem'in hitabetteki yeteneği, cedeli yöntemle katıldığı münazaralarda ona üstünlük sağlamaktaydı, tartışmalarda bir Mu'tezilî usulcüsü gibi davranıyordu. Rivayetlere göre o, Basra'da Mu'tezilî Ebu'l-Kâsım'ın (ö. 319/931) öğrencisi Ebû Hüseyin el-Ecdeb'den eğitim almış, akli ve rasyonel hareket etmenin metotlarını hocasından öğrenmiştir.⁸

İbn Heysem'in tartışmalardaki konumunu yükselten, İbn Kerrâm'ı taklit etmemesi, onun fikirlerinin dışına çıkabilmesi ve mezhebe yeni görüşler katabilmesidir. Münazaralarda bazı itikadî konulara güçlü izahlar getirmesi, onun Sünnî mezheplere yakın olduğu değerlendirilmesine sebep olmuştur. İbn Heysem hakkındaki en önemli münazara, İbn Fûrek ve Ebû İshâk el-İsferâyîni arasında yapılandır.⁹

İbn Heysem, ikna edici üslubuyla Kerrâmîyye mezhebinin yayılmasına büyük katkı yapmıştır. Onunla Kerrâmîyye mezhebinin bazı kapalı görüşleri açıklığa kavuşmuştur. Onun bazı farklı felsefî kavramları kullanması, mezhebin geniş bir coğrafyaya yayılmasına sağlamıştır. İbn Kerrâm zamanında mezhebin görüşleri yaygınlık kazanmış olsa da mezhep henüz kurumsal yapısını tamamlamış değildi. Kerrâmîliğin inançlarını sistematik hale getirmeye çalışan ilk kişi İbn Heysem'dir. Mezhebin yükselişi ve Horasan bölgesindeki nüfuzunun artması İbn Heysem'le başlamıştır. Özellikle Ebû Ya'kub

⁷ Ebû'l-Fidâ İmâduddîn İsmail b. Ömer İbn Kesîr (ö. 774/1373), *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî (Mısır: Hicr, 1998), 11/38; İsferâyîni, *et-Tabsîr fi'd-Dîn*, 94; Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Sa'îd b. Hazm Endelusi el-Kurtubî ez-Zâhirî İbn Hazm (ö. 456/1064), *el-Fasl fi'l-mîle ve'l-ehvâ ve'n-nihâl*, thk. Muhammed İbrahim Nasr - Abdurrahman Umeyre (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1997), 4/162; Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymâz ez-Zehebî (ö. 748/1347), *Târîhu'l-islâm ve vefeyâtu'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, thk. Amr Abdusselâm Tedmirî (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-Arabî, 1987), 28/148; Ebû Mutî' Mekhûl b. Fadl en-Nesefî (ö. 318/930), *Kitâbu'r-red 'alâ ehli'l-bida' ve'l-ehvâi'd-dâlle*, thk. Seyit Bahcıvan (İstanbul: Hikmet, 2013), 27 (Giriş kısmı).

⁸ Süheyr Muhammed Muhtâr, *et-Tecsim 'inde'l-Müslimîn: "Mezhebü'l-Kerrâmîyye"* (İskenderiye: Şeriketü'l-İskenderiyye, 1971), 87; Erol Erdem, *Kerrâmîyye mezhebi ve itikadî görüşleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1994), 62.

⁹ İsferâyîni, *et-Tabsîr fi'd-Dîn*, 94.

İshak b. Mahmeşâz (ö. 383/993) ve oğlu Ebû Bekr b. Mahmeşâz'ın (ö. 410/1020) siyasî desteğiyle Kerrâmîliğin altın çağını yaşadığı söylenebilir. Çünkü Kerrâmîlerin tamamı ona tâbi olmuştu.¹⁰ Nitekim İbn Heysem, İbn Kerrâm'dan sonra mezhebin temsilcisi konumuna yükselmiştir. Bunun için Safedî der ki:

“Kendi döneminde Kâdî Abdülcebbâr (ö. 415/1025) Mu'tezile'nin, Ebû İshâk el-İsferâyîni (ö. 418/1027) Eş'arîyye'nin, Şeyh Müfid (ö. 413/1022) Râfiziler'in, Ebû Abdurrahman es-Sülemî (ö. 412/1021) Süfiler'in reisi olduğu gibi İbn Heysem de döneminde Kerrâmîlerin reisi olmuştur.”¹¹

Ancak İbn Heysem, Kerrâmî olduğu için İbn Ebî'l-Vefâ el-Kureşî'nin (ö. 775/1374) *el-Cevâhiru'l-Mudiyye'si*¹² dışında Hanefî tabakât eserlerinde yer almamıştır. Onun Hanefî tabakât eserlerinde zikredilmemesinin nedeni Hanefîlikle ilişki kurulmasından kaçınmasıdır.

İbn Heysem, İbn Kerrâm'ı ve Kerrâmîleri çeşitli tenkitlere karşı savunmuştur. Başta İbn Kerrâm'ı ve mezhebini kötölemek amacıyla muhalifler tarafından pejoratif anlam yüklenen Kerrâmîyye isminin kullanılmasına karşı çıkmıştır. Ona göre mezhebin ismi konusunda iki farklı görüş söz konusudur. Birincisi كَرَّام şeklinde¹³

¹⁰ Muhtâr, *et-Tecsim 'inde'l-Müslimîn: "Mezhebü'l-Kerrâmîyye"*, 87.

¹¹ es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 5/112; Ebû'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed es-Sâlih el-Hanbelî İbnu'l-İmâd (ö. 1089/1679), *Şezerâtu'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*, thk. Mahmud el-Arnâvutî (Beyrut: Dâru'l-İbn Kesîr, 1986), 5/111.

¹² Muhyiddîn Ebû Muhammed Abdulkâdir b. Muhammed el-Kureşî (ö. 775/1373), *el-Cevâhiru'l-mudiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye* (Mir Muhammed Kutubhane, ts.), 1/357.

¹³ Bu şekilde كَرَّام kâfîn fethi ve رَآ'nın şeddesiyle okuyanlar insanlar arasında bu okuyuşla meşhur olduğunu ifade edilmektedir. bk. Ebû Nasır Ali b. Hibatallah b. Ca'fer İbn Mâkûla (ö. 475/1082), *el-İkmâl fi raf'il-irtiyab 'ani'l-mü'telif ve'lmuhtelif fi'l-esmâ' ve'l-kuna ve'l-ensâb* (Kahire: Dâru'l-Kitabi'l-İslâmî, 1993), 7/164; Abdülkerim b. Muhammed b. Mansûr et-Temîmî Sem'ânî, *el-Ensâb*, thk. Abdullah Ömer el-Bârûdî (Beyrut: Dârü'l-Cenân, ts.), 5/43; Ebû'l-Kâsım Sikatüddin Ali b. Hasan b. Hibetullah İbn 'Asâkîr (ö. 571/1175), *Târîhu Medîneti Dimeşk* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1995), 55/129; Ebû'l-Hasen İzzüddîn Ali b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî (ö. 630/1223) İbnu'l-Esîr, *el-Lubâb fi tehzibi'l-ensâb* (Beyrut: Dâru Sadr, ts.), 3/89; Tacuddîn Ebû Nasr Abdulvehhâb es-Subkî (ö. 771/1380), *Tabkâtu's-Şâfi'yyeti'l-Kübrâ*, thk. Mahmûd Muhammed et-Tanahî (Kah: Dâru'l-Hicr, 1992), 2/305; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 1998, 11/25; Ebû'l-Fazl Şihâuddîn Ahmed b. 'Alî b. Muhammed İbn Hacer İbn Hacer el-'Askalânî (ö. 852/1449), *Lisânu'l-Mîzân*, thk. Abdulfettâh Ebû Ğudde (Beyrut: Mektebetu'l-Matbûati'l-İslâmiyye, 2002), 7/464; gibi tarih ve tabakat yazarlarıdır. İbn Hacer ise bu rivayeti kaynak olarak almamakta zira söz konusu rivayetin isnadsız ve tartışmalı bir rivayet olduğunu nakletmektedir. bk. İbn Hacer el-'Askalânî, *Lisânu'l-Mîzân*, 2002, 7/463.

okunmasından rahatsız olan İbn Heysem, buna itiraz edip onun yerine *ر* *râ*'nın tahfifi ile *ك* *krâm* şeklinde okumuştur. O, dönemin âlimleri arasında ismin bu şekilde meşhur olduğunu ve *ك* *krâm* veya *ك* *krâme* olarak okunduğunu savunmuştur. İkincisi ise Sicistân'da *ك* *kâfîn* kesresi ve *ر* *râ*'nın tahfifiyle *kirâm* *ك* *krâm* veya *kerîm* *ك* *krîm* şeklindeki kullanımınıdır ki bu da *kerâmet* sahibi olmayı ifade etmektedir.¹⁴ İbn Hacer el-'Askalânî (ö. 852/1449) bu bilgileri, İbn Heysem'in *Menâkibu Muhammed b. Kerrâm* adlı eserinden aktarmaktadır.¹⁵ Ancak eseri günümüze kadar ulaşmadığından bunu teyit etme imkânı bulunmamaktadır. Bununla beraber İbn Heysem'in aktardığı bu okuyuş tarzları pek ilgi görmemiştir. Çünkü kendisi bu mezhebe mensup olduğundan bu isimleri mezhebi yüceltme amacıyla kullanmış olduğu düşünülmüştür. İbn Heysem'in farklı bir okuyuşu benimsemesinin sebebi, Kerrâmîlerin tasavvufî ağırlıklı bir mezhep ve Muhammed b. Kerrâm'ın sûfî ve mistik yönüyle insanlar arasında meşhur olmasıdır. Çünkü İbn Kerrâm toplumda güçlü hitabetinin yanında zâhid, vera', takva ve keramet sahibi bir insan olarak da tavsif edilmiştir.¹⁶ Buradan hareketle İbn Heysem'in *kirâm* veya *kerîm* ismini kullanmakla Kerrâmîye mezhebine karşı oluşan önyargıları yıkmaya çalıştığını söyleyebiliriz. Çünkü tasavvufun zirveye ulaştığı bu dönemde her mezhebin tasavvufî eğilimleri kendi mezhebi doğrultusunda kullandığı ifade edilebilir.¹⁷

2- Muhammed b. Heysem'in Eserleri

İbn Heysem'e ait hiçbir eser günümüze ulaşmamıştır. İbn Ebî'l-Hadîd, İbn Heysem'e *el-Makâlât* isimli eseri atfetmektedir,¹⁸ bu kitabın konusu muhtemelen Allah'ın zâtı ve sıfatlarıdır.¹⁹ İbn Ebî'l-

¹⁴ Ebû'l-Fazl Şihâuddîn Ahmed b. 'Alî b. Muhammed İbn Hacer İbn Hacer el-'Askalânî (ö. 852/1449), *Lisânu'l-Mizân*, thk. Abdulfettâh Ebû Ğudde (Beyrut: Mektebetu'l-Matbûati'l-İslâmiyye, 2002), 5/354; Ebû Tâhir Muhamed b. Ya'kûb el-Feyruzabâdî (ö. 817/1415), *Kâmûsu'l-Muhîd* (Beyrut: er-Risâle, 2015), 1/1154.

¹⁵ Ebû'l-Fazl Şihâuddîn Ahmed b. 'Alî b. Muhammed İbn Hacer İbn Hacer el-'Askalânî (ö. 852/1449), *en-Nuket 'ala kitâbi İbni's-Salâh*, thk. Rebi' b. Hadi' (Medine: İhyai't-Turâsi'l-İslâmî, 1984), 2/859.

¹⁶ Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Sa'îd b. Hazm Endelusi el-Kurtubî ez-Zâhirî İbn Hazm (ö. 456/1064), *el-Fasl fi'l-mîlel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*, thk. Muhammed İbrahim Nasr - Abdurrahman Umeyre (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1997), 5/74.

¹⁷ Erdem, *Kerrâmîyye mezhebî ve itikadî görüşleri*, 10.

¹⁸ Ebû Hâmid İzzeddîn b. Muhammed b. El-Medâini İbn Ebî'l-Hadîd (ö. 656/1258), *Şerhu nehci'l-belâgâ*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim (Dâru'l-İhya, ts.), 6/371; Josef Van Ess, *Ungenützte texte zur Karrâmîya: eine Materialsammlung* (Heidelberg: C. Winter, Universitätsverlag), 67.

¹⁹ Van Ess, *Ungenützte texte zur Karrâmîya*, 67.

Hadîd'in, İbn Heysem'in *el-Makâlât*'ından yaptığı nakillere bakılırsa eseri görmüş olabileceği izlenimini edinmekteyiz.²⁰

İbn Heysem'e nispet edilen diğer bir eser *Menâkibu Muhammed b. Kerrâm*'dır.²¹ Kaynaklarda bununla ilgili herhangi bilgi yer almaz. Ancak isimden anlaşıldığı kadarıyla kitabın İbn Kerrâm'ın zâhidane yaşamını ve menkıbelerini içerdiği söylenebilir.

Kitâbu'l-Mebânî li'Nazmi'l-Meânî adlı eser de İbn Heysem'e atfedilmiştir ve bu eser *Mukaddimetân fi'l-İlmi'l-Kur'ân* adı altında *Mukaddimetu İbn Atiyye* kitabıyla 1954'te Kahire'de yayımlanmıştır. *el-Mebânî*'nin yazarının Muhammed b. Heysem olabileceği düşünülmüştür.²² Ancak *el-Mebânî li'Nazmi'l-Meânî* adlı eserin İbn Heysem'den ziyade, onun öğrencisi Hamid b. Ahmed b. Cafer b. Bistâmi (ö. 425/1043)'nin eseri olma ihtimali daha yüksek görünmektedir.²³ Çünkü eserde İbn Heysem'e yapılan atıflar bunun delili olarak gösterilebilir. Ayrıca *el-Mebânî*'nin müellifi, hocası İbn Heysem'in itikadî anlayışı yanında onun tefsir,²⁴ kıraat,²⁵ yedi harf,²⁶ Kur'ân'ın yedi lehçe ile okunması,²⁷ Übey b. Kâ'b'ın mushafı²⁸ ve Ashâbu'l-Kur'ân²⁹ gibi meseleler hakkındaki görüşlerini de açıklamıştır. İbn Heysem'den aktarılan bu bilgiler, onun sadece itikat

²⁰ bk. Abdylkader Durguti, *Muhammed b. Kerrâm ve Kerrâmiyye mezhebi* (Konya: Aybil Yayınları, 2020), 322-323.

²¹ İbn Hacer el-'Askalânî, *en-Nuket 'ala kitâbi İbni's-Salâh*, 2/859.

²² *Mukaddimetân fi 'ulûmi'l-Kur'ân ve humâ mukaddimetu kitâbi'l-mebânî (fi nazmi'l-meânî) ve mukaddimetü İbn 'Atiyye (fi ulûmi'l-Kur'ân)*, thk. Arthur Jeffery (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1954); Arthur Jeffery'ye göre yazarın dil bilgisine göre muhtemelen Magrib asıllı olması gerekir. *Mukaddimetân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 3.

²³ *Kitâbu'l-Mebânî li'Nazmi'l-Meânî* adlı eseri Hamid b. Ahmed b. Cafer b. Bistâmi'ye nispet edenler için bk. Claude Gilliot, "Les sciences coraniques chez les karrâmites du Khorasan : le Livre des Fondations", *Journal Asiatique* 288 (2000), 57-60; Sâlim Muhammed Mahmûd Ahmed eş-Şankîti, *Kitâb el-mebânî lem yeud mechûl el-mellif* (Shamile, ts.), 5-10; Abdylkader Durguti, "Muhammed B. Kerrâm ve Taraftarlarına Ait Eserlerin Genel Bir Tahlili", *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 12/1 (30 Haziran 2019), 131-134.

²⁴ Vahyin mahiyeti ile ilgili bk. *Mukaddimetân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 188.

²⁵ Müellif, "Şeyh Muhammed b. Heysem, kıraatlerin üç vecih olduğunu söyler." ardından bu vecihleri ayrıntılı bir şekilde işlemeye konulur. bk. *Mukaddimetân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 170-171.

²⁶ Müellif Kur'ân'ın yedi harf üzere okunması ile ilgili bir rivayeti İbn Heysem'den nakletmektedir. *Mukaddimetân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 207.

²⁷ *Mukaddimetân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 217.

²⁸ Müellif, Muhammed b. Heysem'den naklederek Übey b. Ka'b'a nispet edilen mushafın birtakım özelliklerinden bahsetmektedir. Ayrıca İbn Heysem, mushaf haberi vahid ile Übey'e nispet edildiğini savunduğunu nakleder. *Mukaddimetân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 47.

²⁹ *Mukaddimetân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 240.

alanında değil aynı zamanda tefsir ilminde de bilgi sahibi olduğunu göstermektedir.³⁰

Bâherzî, *Dumyetu'l-Kasr ve Usretu Ehlil-Asr* adlı eserinde ismini belirtmediği İbn Heysem'in Kur'an'ın icâzı ile ilgili bir eseri olduğunu ve eserin fasih bir dille yazıldığına dikkat çekmektedir.³¹

İbn Heysem'e atfedilen diğer bir eser, Tevhid adındaki külliyattır. Kitabın isminin kaynaklarda geçmemesine rağmen Pezdevî, (ö. 493/1099) kitabın itikadî konularla ilgili olduğunu belirtmiş ve şöyle demiştir:

“Tevhid ilminde öncekilerin yazdıkları kitaplara baktığımda bazılarının... kitaplara bakmak caiz değildir. Çünkü tehlikeli yerlere çeker götürür... Muhammed b. Heysem ve benzerleri de bu ilim dalında kitaplar tasnif ettiler. Bu kitaplara nazar etmek, onlara tutunmak ve onlardan bir şey elde etmek helal değildir. Bu kitapların yazarları bid'at ehlinin kötüleridir. Elimde bu eserlerden bazıları vardı ve ben onlardan bir şey elde etmedim.”

Pezdevî, İbn Heysem'in eserinin içeriğinden bahsetmez ancak bu kitabın, itikadî bakımdan Kâdî Abdülcebbâr (ö. 415/1025), Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916), Ebû'l-Kâsım el-Kâ'bi (ö. 319/931) ve İbrâhîm en-Nazzâm (ö. 231/845) gibi Mu'tezilî alimlerin eserleri gibi tehlikeli olduğunu vurgulamaktadır.³²

3- Muhammed b. Heysem'in İlmî Geleneğe Etkisi

İbn Heysem'in itikadî görüşlerinin *el-Makâlât* adlı eserinde yer aldığı ve onun görüşlerini Hz. Peygamber ile Hz. Ali'ye dayandırdığı ifade edilmektedir. İbn Ebî'l-Hadîd, İbn Heysem'in Hz. Ali'ye iki farklı yolla ulaştığını iddia etmektedir. *Birincisi*, Hz. Ali'nin itikadî görüşlerine rivayet zinciriyle hoca-talebe ilişkisi sonucunda sahip olmuştur. Bu rivayet zinciri, Zeydiyye ehlinen olduğunu söylediği Sufyan es-Sevrî'ye (ö. 161/778) kadar dayanmaktadır. Ancak onun Zeydiyye'den olmasını Şiiliğinin değil, Ehl-i Beyt'ten olmasının simgesi olarak kabul etmektedir. Zira İbn Heysem, kitabında Ehl-i Beyt'in iyiliklerinden bahsederken Sufyan es-Sevrî'nin Zeyd b. Ali'yi tazimle andığını zikreder. Sufyan es-Sevrî'nin sahabeyi kötülemeye

³⁰ Sürmeli, *Ehl-i Sünnet'in Kerrâmiyye eleştirisi*, 101.

³¹ el-Bâherzî, *Dumyetu'l-kasr ve usretu ehlil-asr*, 2/889.

³² Ebû'l-Yüsr Muhammed b Muhammed b Hüseyin Pezdevî (ö. 493/1099), *Usulü'd-din*, thk. Hans Peter Linss (Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1963), 20; Kitabın ismi Pezdevî'nin eserinde geçmemektedir. Muhtar ise bu kitabın ismi *Fennü't-Tevhid* olduğunu nakletmektedir. bk. Muhtâr, *et-Tecsim 'inde'l-Müslimîn: "Mezhebü'l-Kerrâmiyye"*, 93.

ya da ayıplamaya yönelik hiçbir kelâmının olmadığını ifade eder.³³ İbn Ebî'l-Hadîd'in özellikle Sufyan es-Sevri'yi zikretmesi Kerrâmîlerin tasavvufî eğiliminin bu dönemde güncel olduğunu göstermektedir. *İkincisi*, özellikle isimlerini tek tek zikrettiği Küfeli şeyhlerinden Seleme b. Kuheyl (ö. 121/739), Habbe b. Cüveyn el-'Arenî (ö. ?), Salim b. Ebî'l-Ca'd el-Gatafânî (ö. 97/715), lakabı el-Fazl b. Durkayn olan Ebû Nuaym İbn Hammad et-Temîmî (ö. 219/834),³⁴ İmam el-'Amîş lakabıyla meşhur olan Süleyman b. Mehrân el-Esedî (ö. 148/765),³⁵ Abdullah b. Ebû Evfa Alkame (ö. 86/705),³⁶ Hebre b. Merîm (ö. 67/686), Ebî İshâk eş-Şa'bi (ö. ?) ve diğerlerinin Ali b. Ebi Talib'ten ilim tahsil ettiklerini belirtmektedir. Hz. Ali'yi de bu ilim adamlarının önderi olarak kabul etmektedir.³⁷

Makâlât literatüründe İbn Heysem'in ilminin Hz. Ali'ye ulaşım ulaşımadığı zikredilmez. Ancak o, Kerrâmî mezhebinin en önemli simalardan biri olarak tanınmaktadır. İbn Heysem'in yetiştirdiği talebeleri de bu ilmi geleneğin devamı olarak kabul edilmektedir. İbn Heysem'den sonra Heysemiyye mezhebi üzerinde en etkili kişi *el-Mebânî li'Nazmi'l-Meânî*'nin yazarıdır. Kitabın müellifi kesin olarak bilinmemekle birlikte bu kişinin *Hamîd b. Ahmed b. Cafer b. Bistâmî et-Tahrî* olması kuvvetle muhtemeldir.³⁸ Müellif, İbn Heysem'e atıf yaparken ondan bazı yerlerde *Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali* şeklinde bazı yerlerde de *Muhammed b. Heysem* ya da *Ebû Abdillâh Muhammed b. Heysem* ismiyle bahsetmektedir. Her defasında da ona verdiği değerin göstergesi olarak isminin yanına "*Radiallahu anhu*" lafzını eklemektedir.³⁹ Bunun yanında *Muhammed b. Heysem*'in ismini zikrederken *أخبرنا الشيخ قال الشيخ* lafızlarını kullanmaktadır. Dolayısıyla onun, hocası olduğu kanaati hâsıl olmaktadır.⁴⁰ Hamîd b. Ahmed kitabında hocalarından sadece *Muhammed b. Heysem* ve *Ebû Kâsım Abdullâh b. Mahmeşâz*'in ismini belirtir.⁴¹ Müellif, İbn Heysem'e yaptığı yirmiden fazla atıfta genellikle ondan *el-İmam el-*

³³ İbn Ebî'l-Hadîd, *Şerhu nehci'l-belâgâ*, ts., 6/371.

³⁴ Buharî ve Muslimin hocası bk. Hayruddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Ali b. Fâris Zirikli (ö. 1396/1976), *el-'A'lâm* (Dâru'l-İlm Li'l-Melâyin, 2002), 3/135.

³⁵ Zirikli, *el-'A'lâm*, 3/135.

³⁶ Rivayette sadece Alkame geçmektedir. Birden çok Alkame isimler vardır. Küfe'de vefatı olan Abdullah b. Alkame olması muhtemeldir.

³⁷ İbn Ebî'l-Hadîd, *Şerhu nehci'l-belâgâ*, ts., 6/372.

³⁸ Abdylkader Durguti, "Muhammed B. Kerrâm ve Taraftarlarına Ait Eserlerin Genel Bir Tahlili", *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 12/1 (30 Haziran 2019), 112-146; *el-Mebânî li'Nazmi'l-Meânî*'nin müellifini Ebû'l-Fadl Ömer el-Herevî olarak kabul edenler için bk. Ali Bulut, "Arthur Jeffery'nin yayınladığı 'Kitâbu'l-Mebânî'nin Müellifi Üzerine Bir Değerlendirme", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/15 (2005), 194, 197.

³⁹ *Mukaddimetân fi 'ulûmi'l-Kur'an*, 17, 188, 207, 221, 240.

⁴⁰ *Mukaddimetân fi 'ulûmi'l-Kur'an*, 170, 207.

⁴¹ eş-Şankîti, *Kitâb el-mebânî lem yeud mechûl el-mellif*, 11.

Hâdî Muhammed b. Heysem şeklinde bahseder. Bütün bunlar *el-Mebânî*'nin bir Heysemiyye müntesibinin kaleminden çıktığının delili şeklinde değerlendirilebilir. Bununla birlikte Hamîd b. Ahmed b. Bistâmî'nin Heysemiler üzerindeki etkisinin, itikadî açıdan ziyade kıraat yönünde olduğu söylenebilir.

Heysemiyye mezhebinde etkili diğer bir kişi İbn Heysem'in torunu *Ebû Reşîd Ali b. Osman b. Muhammed b. Heysem b. Tâhir b. Merdânşâh el-Herevî* (ö. 544/1149)'dir. *Ebû Reşîd el-Heysemî* de nazım, nesir, gibi edebiyat alanlarında birçok eser kaleme almış Herat'ın önemli şahsiyetleri arasında sayılmaktadır. Onun edebiyatla ilgilenmesi diğer Kerrâmî ve Heysemî şahsiyetler gibi vaiz ve hatipliği ile ün salmasına neden olmuştur.⁴²

Ebû Reşîd el-Heysemî'nin Heysemiyye mezhebine itikadî açıdan ne kadar katkısı olduğu bilinmemektedir. Ancak onun edebiyatta güçlü bir kişi olarak öne çıkması, yaşadığı dönemde mezhebini savunmuş olabileceğini düşündürmektedir. Böylece VI. asra kadar Heysemî mezhebinin Herat'ta varlığını sürdürdüğü anlaşılmaktadır.

Heysemilerin en önemli temsilcisi asıl adı Kâdî Meciduddin Abdülmecîd b. Ömer İbn Kudve olan fakat kısaca *Meciduddîn İbn Kudve* olarak meşhur olup Nişâbur'da Kerrâmiyye'nin Heysemiyye grubuna mensup olan kişidir.⁴³ İbn Kudve hakkında tabakât kitaplarında herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Onun meşhur olması Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210) ile münazaraya girmesinden kaynaklanmaktadır. İbnü'l-Esîr (ö. 630/1233) 595 hicrî senesindeki olayları anlatırken Kerrâmîler ile Eş'arîler arasında yaşanan münazaraları ele almakta ve bu zamanı fitne dönemi olarak değerlendirmektedir. Bu yıllarda Fahreddîn er-Râzî'nin Gazne ve Gür'a misafir olarak gittiğini ve burada Kerrâmîlerle tartışmalara girdiğini kaydetmektedir. Bunun için Hanefî, Şafî ve Kerrâmîleri bir mekânda buluşturan Sultan Gıyaseddin, onlardan huzurunda münazara yapmalarını istemiştir; münazara h. 595 yılında Firuzküh'ta gerçekleşmiştir. Kerrâmiyye mezhebini temsil eden İbn Kudve zühdü ve edebî konuşmasıyla meşhurdu. Eş'arî mezhebi ise Fahreddîn er-Râzî tarafından temsil edildi. Sultan, münazaranın

⁴² es-Sem'ânî, *et-Tahbîr fi'l-mu'cemi'l-kebîr*, 1/572; Ebû'l-Kâsım Sikatüddin Ali b. Hasan b. Hibetullah İbn 'Asâkîr (ö. 571/1175), *Târîhu Medîneti Dimeşk* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995), 39/340; İbn Hacer el-'Askâlânî, *Tabsîru'l-muntebih bi't-tahrîr'l-muştebih*, 3/1208; ed-Dimeşkî, *Tavzihu'l-muştebih fi zabti esmâ'ir-ruvâti ve ensâbuhum ve elkâbuhum kinâhum*, 7/303.

⁴³ Ebû'l-Hasen İzzüddîn Ali b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî İbnü'l-Esîr (ö. 630/1223), *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. Amr Abdusselam Tedmuri (Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 1997), 10/166; Ebû'l-Fidâ İmâduddîn İsmail b. Ömer İbn Kesîr (ö. 774/1373), *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî (Mısır: Hicr, 1998), 16/688.

uzun sürmesinden dolayı meclisi terk etmiştir. Bu durum Râzî'nin aleyhine olmuştur. Çünkü Râzî uzun konuşmak, sapkın felsefi görüşlere sahip olmak ve bu görüşlerini meclise taşımak ayrıca münazara esnasında İbn Kudve'ye hakaret etmekle itham edilmiştir. Ertesi gün İbn Kudve bir hutbe irad ederek Aristo, İbn Sina ve Farabi gibi filozofları tekfir etmiş, bunların görüşlerini savunan birisi tarafından hakarete uğradığını söyleyerek Râzî'yi dolaylı olarak hedef göstermiştir. Sultan, bu durumdan/fitneden dolayı bir heyet göndermek zorunda kalmıştır. Gönderilen heyetin Râzî'nin şehirden çıkarılacağını haber vermesi olayları yatıştırılmıştır. Sonuca bakıldığında o dönemde felsefi doktrinlere karşı bir tavrın olduğu anlaşılmaktadır.⁴⁴

Râzî, büyük ihtimalle bu tartışmalar sonucunda Kerrâmîlere öfkelenmiş, onlara olan öfkesini her mekânda dile getirmiş,⁴⁵ onların görüşlerini tenkit etmek için *Esâsu't-Takdîs* adıyla bir eser kaleme almıştır.⁴⁶ Râzî, her ne kadar İbn Kudve ile münazaraya girmiş olsa da yazılarında İbn Kudve yerine İbn Heysem'in ismini zikretmiştir. Râzî'nin tenkitleri genelde Kerrâmîlere özelde ise İbn Heysem'e yöneliktir. Râzî'nin, İbn Heysem'i merkeze almasının onun mezhep üzerindeki etkisinden kaynaklandığı düşünülebilir. İbn Kudve, bu dönemde Heysemîler'in önderi olmasına rağmen Râzî'nin eleştirileri İbn Heysem'e yönelik olmuştur. Bununla birlikte İbn Kudve ile ilgili elimizde tek bilgi, yukarıdaki münazaradan ibarettir. Mezhebin önemli temsilcisi olan İbn Kudve'den yola çıkarak Heysemiyye mezhebinin Nişâbur'da VI. asra kadar varlığını sürdürdüğü anlaşılmaktadır.

4- Makâlât Literatüründe Heysemiyye'nin Farklılaşma Süreci

Kerrâmiyye'nin tenkit edildiği en önemli konulardan birisi teccîm (antropomorfizm) meselesidir. İslam düşüncesinin erken dönemlerinde kavramların çerçevesinin netliğe kavuşmaması birçok soruna yol açmıştır. Kerrâmiyye'nin, *ulûhiyyet* hakkında kullandığı kavramlar göz önünde bulundurulduğunda ciddi bir terminoloji sorunu olduğu ortaya çıkmaktadır. Hicrî III. asırda İbn Kerrâm ve

⁴⁴ İbnu'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târîh*, 10/166; Krş.: Ebû'l-Abbas Şemseddin Ahmed b. Muhammed İbn İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'u ebnâi'z-zamân*, thk. İshâk Abbas (Beyrut: Dâru's-Sadîr, 1978), 4/250; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 1998, 16/688; Ebû'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed es-Sâlihî el-Hanbelî İbnü'l-İmâd (ö. 1089/1679), *Şezerâtu'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*, thk. Mahmud el-Arnâvutî (Beyrut: Dâru'l-İbn Kesîr, 1986), 4/521.

⁴⁵ İbnu'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târîh*, 10/166.

⁴⁶ Sönmez Kutlu, "Kerrâmiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 25/294.

tarafatları, Allah'ı tavsif noktasında cevher lafzını kullanmışlardır. Onlar, her ne kadar cevher kavramını Allah'ın varlığı hakkında kullanıldıklarını iddia etmişler de bu konuda muhalif mezheplerden ciddi tepkiler almışlardır.⁴⁷

Kerrâmîler, III. ve IV. asırda ise *cevher* yerine *cisim* lafzını kullanmışlardır. İbn Heysem'in Kerrâmîye mezhebine en önemli katkısı, mezhebin en çok tenkit edilen bu konusunu açıklamaya kavuşturmaya çalışmasıdır. Kaynaklarda bu yeni açıklamaları getirenler, *Kerrâmîye'nin müteahhirûnu* olarak ifade edilmektedir. Ebû'l-Mu'in en-Nesefî (ö. 508/1114) Kerrâmîlerden söz ederken *الكرامية الاولى* ilk *Kerrâmîler*⁴⁸ ile *المتأخرين من الكرامية* *Kerrâmîye'nin müteahhirûnu*⁴⁹ ibaresini kullanmaktadır. Buradan hareketle Kerrâmîye'nin teşekkülünü Nesefî'nin döneminde tamamlandığını ve ilk dönem Kerrâmîliği ile son dönem Kerrâmîliği arasında farklılıklar olduğu söylenebilir.⁵⁰ Nesefî, ilk Kerrâmîlerin kimler olduğunu haber vermediği gibi *müteahhirûnun* da kim olduğunu söylemez. Bu ibarelerle kimleri veya hangi dönemi kastettiğini açıklamaz. *Müteahhirûnla* kastedilen İbn Heysem olabileceği gibi İbn Heysem'den sonra gelenler de olabilir. Şehristânî ise *müteahhirûn* ifadesini kullanırken kimi kastettiğini açıklamaktadır. Şehristânî yazılarında kişi veya ismi yerine görüşlerini nakleder; ona göre arş meselesinde *müteahhirûnun* görüşü "Allah'ın cihet itibarıyla üstte ve arşın hizasında bulunduğu"dur. Şehristânî, ardından İbn Heysem'in arş hakkındaki görüşünü aktarır.⁵¹ Bu durumda *müteahhirûnun* diğer Kerrâmî alimler veya tâlî grupların olması, ihtimal dahilindedir. Çünkü İbn Heysem'e göre Allah üst (*fevk*) cihetindedir, O'nunla arş arasında nihayetsiz bir uzaklık olduğu görüşündedir. İbn Heysem, Allah'ın ezeli sıfatı olan "ayrılığı" da *mübâyene* ile ifade etmektedir.⁵² Dolayısıyla Şehristânî *müteahhirûn* ibaresi ile doğrudan Heysemiye olduğunu zikretmez. Ancak İbn Heysem'in mezhebe yaptığı katkı göz

⁴⁷ Cevher ve cisim gibi kavramların, Kur'an ve sünnetin kavramları olmamasından dolayı, İslam düşünürleri arasında bu kavramlara çok farklı yaklaşımlar söz konusu olmuştur. Kerrâmîler'in ilk döneminde cevher için *kâim bi'nefsihî* tanımlaması yapılmıştır. İbn Kerrâm'in ifadesinden anlaşılacağı üzere *Azâbu'l-Kabr* kitabında *أحدى الذات، أحدى الجوهر* *Allah zâtı itibarıyla tek ve tek bir cevherdir* ifadesini kullanmaktadır. Dolayısıyla zât ile cevher birdir, bu bir olan zât ve cevher de cisimdir, lakin cisimler gibi değildir. Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 89; Abdulkâhir b. Tâhir b. Muhammed el-Bağdâdî (ö. 429/1037), *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fiğlalı (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2007), 161; İsferyâinî, *et-Tabsîr fi'd-Dîn*, 94.

⁴⁸ Ebû'l-Mu'in Meymûn b. Fazl en-Nesefî (ö. 508/1115), *Tabsıratu'l-edille fi usûli'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2004), 1/214.

⁴⁹ en-Nesefî, *Tabsıratu'l-edille*, 1/159.

⁵⁰ Sürmeli, *Ehl-i Sünnet'in Kerrâmîye eleştirisi*, 263.

⁵¹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 86.

⁵² Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 86.

önünde bulundurulduğunda Kerrâmiyye mezhebinin *müteahhirûn*'u ifadesiyle Heysemîler'in de kastedilmiş olabileceği söylenebilir.

Kerrâmiyye'nin müteahhirûn'u ifadesi hem Kerrâmîleri hem de Heysemiyye'nin teşekkülünü ve tarihçesini anlamak açısından önemlidir. Çünkü Muhammed b. Kerrâm'la ortaya çıkan Kerrâmiyye, aşırı tenzihe kaçan Muattıla'ya – Cehmiyye ve Mu'tezile'ye – muhalif bir hareket olmuştur. Bu bağlamda İbn Kerrâm'ın katı Sünnî duruşuyla Mu'tezile'ye karşı olduğunu söylemek mümkündür. *Azâbu'l-Kabr* adlı eserinde ortaya koyduğu tutum, kullandığı dil buna delil gösterilebilir. İbn Heysem'in ise ontolojik, Allah'ın sıfatları ve diğer dini konularda ortaya koyduğu görüşlerde, Sünnî mezheplere paralel fakat İbn Kerrâm'a göre daha ılımlı bir çizgide olduğu söylenebilir. Allah hakkında cevher veya cisim kavramı yerine "üst" *fevk* kavramını kullanmayı tercih etmiştir. Böylece İbn Heysem, Kerrâmîler üzerinde etkili olmasından dolayı makâlât ve fırak literatüründe kendisiyle ilgili olumlu intiba oluşmasına neden olmuştur. Ancak bu durum Heysemiyye'yi Ehl-i Sünnet mezhepleri içerisinde sayılacak nitelikte olmamıştır. Heysemiyye'yi Ehl-i Sünnet'e en yakın mezhep (el-Mukârabe) olarak değerlendirilmesine neden olmuştur.⁵³ Bu algı değişimine rağmen daha önce söz edildiği gibi İbn Heysem, Hanefî tabakât geleneğinde yer alamamıştır. Ancak İbn Heysem'in mezhebe yaptığı bu katkı neticesinde Şehristânî, Kerrâmiyye'yi Mücessime veya Müşebbihe yerine, *Sifatiyye* grubunda değerlendirmesine neden olmuştur.⁵⁴

5. Muhammed b. Heysem'in Uzlaşmacı Rolü

İbn Heysem'in bazı görüşleri, Ehl-i Sünnet'te Eş'arîler ile Kerrâmîler arasında bir uzlaşma olduğu izlenimini uyandırmış ve Allah'ın sıfatları konusunda, Kerrâmîlerden ziyade Ehl-i Sünnet'e daha yakın durduğu ifade edilmiştir.⁵⁵ Çünkü İbn Heysem'in en büyük mücadelesi, Kerrâmîler ile Müşebbihe'yi birbirinden ayırmak ve ikisinin farklılıklarını ortaya koymak olmuştur. İbn Heysem'e göre, Kerrâmîler sıfatlar konusunda Allah'a teşbih isnad etmemiş, Müşebbihe'den farklı olarak sıfatları keyfiyetsiz kabul etmişlerdir.

İbn Heysem, Kerrâmîlerin itikadî görüşlerini, İbn Kerrâm'dan daha ayrıntılı açıklamıştır. Özellikle İbn Heysem, Kerrâmîliğin en çok eleştirilen *cevher* ve *cisim* konularına yeni yorumlar getirmiştir. İbn Heysem'in bu çıkışı, Kerrâmiyye mezhebiyle ilgili birçok önyargıyı

⁵³ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 87; Ebû Abdullah Muhammed b. Amr b. Hasan b. Hüseyin et-Temimî Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210), *Esâsû't-takdîs fi 'ilmi'l-Kelâm*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Kahire: 1986, ts.), 101.

⁵⁴ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 86.

⁵⁵ Fahreddin er-Râzî, *Esâsû't-takdîs*, 101.

kırmıştır. O, izaha kavuşmayan bazı meseleleri yeniden gündeme getirmiş, mahiyetlerini açıklamış, problemleri tespit etmiş ve yeni değerlendirmeler yapmıştır. Ayrıca mezhebi topluma yeniden kazandırmıştır. Bu bağlamda İbn Heysem, Kerrâmiyye'yi yeniden ihya eden bir müceddid olarak görülmüştür. Ancak bu durum, Eş'arî kaynaklarda geçtiği üzere Kerrâmiyye'den bir kopuşu meydana getirmemiştir. Şehristânî başta olmak üzere bazı makâlât yazarları, İbn Heysem'in, İbn Kerrâm'ın görüşlerini *ıslah* için birçok konuda gayret sarf ettiğini ve bunu da kısmen başardığını ileri sürmektedir.⁵⁶ Şehristânî'nin bu değerlendirmesini sonradan Louis Massignon da dile getirecek⁵⁷ ve Ali Sâmî en-Neşşâr da bunu kabul edip⁵⁸ İbn Heysem'i Kerrâmîlerin müceddidi olarak değerlendirecektir. Hâlbuki İbn Heysem'in görüşlerine bakıldığında onun Kerrâmiyye'yi *ıslah* etme gibi bir niyetinin olmadığı, bunun yerine *izah* etmeyi amaçladığı ifade edilebilir. İbn Heysem, Kerrâmiyye âlimlerinden farklı olarak itikadî fikirlerini, ortodoksi İslam geleneğine uygun olarak yeniden ele almakta ve itikadî düşüncelerini ifadede yeni bir terminoloji kullanmaktadır. Çünkü Kerrâmiyye taraftarlarının tenkit edildikleri en önemli konulardan biri teolojide kullandıkları dildir. İbn Heysem'in mezhebini ıslah eden bir kişi olarak kabul edilmesi onun açıklamalarından kaynaklanmaktadır. Şehristânî ıslah meselesinde şöyle demektedir:

“İbn Heysem, İbn Kerrâm'ın düşüncelerini ıslah için her meselede pek çok gayret sarfetti, hatta teccim gibi muhal ve fahiş olanları ancak akıllılar arasında anlaşılacak meseleler olarak takdim etti. Mesela cisim sözüyle zatıyla kâim olanı kastettiğini belirtti. Fevkiyyeti yüceliğe hamlederek, sonsuz beynuneti (ayrılık, uzaklık) ... olarak açıkladı. İstivâ konusunda arşla karşılıklı yakınlık ve dokunmayı nefyetti.”⁵⁹

İbn Heysem'in, mezhepte ıslahatlar yapan bir müceddid olarak değil konulara yeni açıklamalar getiren biri olarak değerlendirilmesinin daha doğru olduğu kanaatindeyiz. Diğer bir ifade ile İbn Heysem'in yaptığı tam anlamda *ıslah* değil, *izahtır*. Ayrıca Şehristânî'den Ali Samî en-Neşşâr'a kadar İbn Heysem'i “mutlak ıslahatçı” olarak görenler dahi onun Kerrâmiyye mezhebine bağlılığından dolayı bazı konularda mezhebinden farklı yorumlar yapmadığını ileri sürmüşlerdir. Örneğin, Şehristânî onun için:

⁵⁶ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 89; es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 5/112.

⁵⁷ Hatta Massignon İbn Heysem'in Kerrâmiyye'nin ıstılahlarının haklı olduğunu göstermek için bir risâle yazdığını söyler. Ancak ne tür risale olduğu hakkında herhangi bilgi vermez. bk. Massignon, *İslam Tasavvufu / Doğu Devrinde*, 134.

⁵⁸ Ali Samî en-Neşşâr, *İslâm'da felsefî düşüncenin doğuşu*, çev. Osman Tunç (İstanbul: İnsan Yayınları, 2016), 2/44.

⁵⁹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 89.

“Hâdislerin mahalli meselesinin gayrı olduğunu ıslah edemedi...bunları belirttiğimiz gibi kabullendi, halbuki bunlar aklen en kötü muhal ve imkânsız şeylerdir.” ifadesini kullanmıştır.⁶⁰

Dolayısıyla İbn Heysem’in Kerrâmiyye mezhebinin mutlak taklitçisi veya ıslahatçısı olduğu söylenemez. O, mezhebe yapılan eleştirilere cevap vermeye çalışmıştır. Fakat yaptığı açıklamalarla mezhep içinde güçlü bir tâlî grup oluşturduğunu söylemek mümkündür.

İbn Heysem’in açıklamalarının ıslah olarak değerlendirilmesinin, onu Ehl-i Sünnet çizgisine çekme gayretine girenler tarafından ortaya konulduğu düşünülebilir. Bu gayret içinde olanların özellikle Eş‘arî alimleridir. Bunun sebebi İbn Kerrâm’ı ve Kerrâmîler’i marjinal bir mezhep ilan ederken Kerrâmîlerden ayrılan Heysemiyye grubu daha mutedil bir konuma getirmektelerdir. Yani İbn Heysem’i Kerrâmîler ile yüzleştirmeyi, onun farklı itikat benimsediğini göstermeyi ve en önemlisi İbn Heysem’i, İbn Kerrâm ve Kerrâmîlik’ten kopartmayı hedeflediklerini ifade etmek mümkündür. Bundan dolayı Heysemiyye için zaman zaman Ehl-i Sünnete yakın olanlar anlamında *el-Mukârabe* ismi kullanılmıştır.⁶¹

6. Ulûhiyyet Anlayışı

İbn Heysem, Kerrâmîler ile Mücessime-Müşebbihe arasında ayırım yapmaya ve her iki ekolün farklılığını açıklamaya çalışmıştır. İbn Heysem bu ayırımı yaparken Müşebbihe gibi Allah’a cisim isnad etmez ve Allah’ın sıfatlarını keyfiyetsiz olarak kabul eder. Müşebbihe ve Mücessime gibi Kur’ân ve Sünnet’te geçmeyen sıfatları, ifadeleri Allah’a ıtlak etmez.⁶² Müşebbihe ve Mücessime’nin Allah’a isnad ettiği şekil, sûret, cevîf (karın), istidare (dönüş) saç örgüsü, musafaha ve mûnaaka (kucaklaşmak) vb. şeyler Kerrâmiyye’nin söyleminden farklıdır. Nitekim İbn Heysem, “Allah Adem’i iki eliyle yarattı.”⁶³ “Arş üzerinde istivâ etti.”⁶⁴ “Allah kıyamet günü halkın hesabını görmek için gelecektir.”⁶⁵ şeklindeki ifadeleri Müşebbihe-Mücessime gibi

⁶⁰ Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, 90.

⁶¹ Ebû Abdullah Muhammed b. Amr b. Hasan b. Hüseyin et-Temîmî Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210), *İ’tikâdâtü frâki’l-müslimin ve’l-müşrikîn*, nşr. Taha Abdurra’ûf Sa’d (Kahire: el-Mektebetü’l-Ezheriyye Li’t-Turas, 2008), 188.

⁶² Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, 87; İbn Ebi’l-Hadîd, *Şerhu nehci’l-belâgâ*, ts., 1/229.

⁶³ Sâd, 38/75.

⁶⁴ Tâhâ, 20/5.

⁶⁵ Nûr, 24/39.

yorumlamaz.⁶⁶ O, Kur'ân ve sünnete yer alan kelimelerin keyfiyetine bakmadan ve teşbih yapmadan nasta geçen ifadeleri aynen kullanır.⁶⁷ Bu noktada İbn Heysem'in Kerrâmiyye'den farklı bir yöntem kullandığı söylenebilir.

Kerrâmiyye-Heysemiyye ile Müşebbihe-Mücessime arasındaki ortak nokta her ikisinin de Allah hakkında cisim lafzını kullanmalarındır. Çünkü İbn Heysem her ne kadar Kerrâmiyye ile Müşebbihe'nin farklılığını açıklamaya çalışsa da Allah için cisim lafzının kullanılıp kullanılmayacağı hususunda herhangi bir reddiyesi yoktur. Bunun için Eş'ariler başta olmak üzere diğer itikadî mezhepler, Heysemileri hedef tahtasına oturtmuşlardır. Heysemilerin, cisim lafzına Müşebbihe'den farklı anlamlar yüklemiş olmasına rağmen onlarla benzer dil ve kavramları kullanmış olmaları ikisinin aynı düşünceye sahip oldukları izlenimini vermiştir.⁶⁸ Bundan dolayı Kerrâmiyye ve onların takipçisi Heysemiler bid'atçı, teşbihçi ve tecsîmci bir fırka olarak tanınmışlardır.

6.1. Allah'ın Sıfatları ve Yaratması

Kerrâmiler Allah'ın sıfatları konusunda *ihdas fi'z-zât* mefhumu ile ön plana çıkmıştır.⁶⁹ Kerrâmiler'e göre Allah'ın zâtında havadisın hudûsu, hâdis nesnelere ile mevcuttur. Yani "Allah'ın zâtında geçmiş ve gelecek olayları haber verme, peygamberlere indirilen kitaplar, kıssalar, hükümler, va'd ve va'id, görülmesi ve duyulması câiz olan şeyler gibi hâdis nesnelere *meşîette kadîm* olarak mevcuttur. Var etme ve yok etme söz ve irâdedir; bir şey olmasını istediğinde ona *kün/ol*

⁶⁶ Ebû Hâmid İzzeddîn b. Muhammed b. El-Medâini İbn Ebi'l-Hadîd (ö. 656/1258), *Şerhu nehci'l-belâgâ*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim (Dâru'l-İhya, ts.), 3/230.

⁶⁷ Şehristânî, *el-Mîlel ve'n-Nihal*, 89; İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhu nehci'l-belâgâ*, ts., 1/229.

⁶⁸ Ebû'l-Mu'in en-Nesefî, cisim kavramına filolojik tahlilini yaparak kavram hangi anlamında kimler tarafından kullanıldığını zikretmektedir. Nesefî'nin bu eleştiri doğrudan Heysemiyye'ye yönelik olmayıp Kerrâmiler üzerinde eleştiri yapmaktadır. Nesefî'nin bu husustaki eleştirileri için bk. Ebû'l-Mu'in Meymûn b. Fazl (ö. 508/1115) en-Nesefî, *et-Temhîd lîkavâidi't-Tevhîd*, thk. Cîbullah Hasan Ahmed (Kahire: Dâru't-Tıbbâeti'l-Muhammediyye, 1986), 137-142; Sürmeli, *Ehl-i Sünnet'in Kerrâmiyye eleştirisi*, 177-179.

⁶⁹ Kerrâmiler'in bu teorisinden dolayı birçok mütekellim Allah'ın zatını havadislere mahal kıldığı gerekçesiyle Kerrâmileri eleştirmiştir. el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 164; İsferyânî, *et-Tabsîr fi'd-Dîn*, 94-98; Şehristânî, *el-Mîlel ve'n-Nihal*, 87; Ebû İshak İbrahim b. İsmail el-Buhari es-Saffâr (ö. 534/1139), *Telhîsu'l-edille lîkavâidi't-Tevhîd*, thk. Angelika Brodersen (Beyrut: Muessesetu'l-Beyân, 2011), 1/417-418; İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhu nehci'l-belâgâ*, ts., 1/80.

der, irâdesi o şeyin varlığı yönündedir”.⁷⁰ Zira *kün/ol* sözünün, var olma veya yok etmeye dönük iki sureti vardır.⁷¹ *İhdas fi'z-zât*'ın temel felsefesi ma'dümü var edebilmesine ve O'nun zâtında birçok *hâdislerin* meydana gelmesine dayanır. Muhdes olmadan önce, o şey bilgi, irâde ve *kün/ol* hâdis olmuş olur. Allah'ın zâtında birçok arazdan sonra ancak âlemde bir cisim veya araz meydana gelebilir.⁷² Bu da Kerrâmîleri Allah'ın birçok sıfatını O'nun *Kudret* sıfatı ile ilişkilendirmelerine neden oldu. Kudret sıfatı sonucu itibariyle Kerrâmîye *ilâhi irâde* ile *ilâhi meşîet* birbirinden ayırmıştır. Onlara göre bu iki sıfat işlev olarak birbirinden ayrıdır;⁷³ dolayısıyla *meşîet*

⁷⁰ Kerrâmîye yaratmanın *kavl/söz* ve *irâdeye* bağlı olduğunu düşünmektedir. Öyle ki, Bağdâdî'nin naklettiğine göre Kerrâmîye Allah'ın irâdesini kullarının irâdesine teşbih etmiştir. O'nun irâdesi ile bizim irâdemizin aynı cinsten olduğunu ve bizim irâdemizin bizde hadis oluşu gibi, O'nun irâdesinin de O'nda hâdis olduğunu iddia etmişlerdir. Bundan dolayı Allah'ın *havadis*, sonradan yarattığı şeylerin, *mahalli* (yeri) olduğunu ileri sürmüşlerdir. bk. 'Abdulkâhir b. Tâhir b. Muhammed el-Bağdâdî (ö. 429/1037), *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2007), 171; Ebû Hâmid İzzeddin b. Muhammed b. El-Medâini İbn Ebi'l-Hadid (ö. 656/1258), *Şerhu nehci'l-belâgâ*, thk. Muhammed Ebû'l-Fudayl İbrahim (Dâru'l-İhya, ts.), 1/80.

⁷¹ Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim Şehristânî (ö. 548/1154), *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Muhammed Abdulkâdir el-Fâdilî (Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 2008), 86-87; Allah'ın var etme irâdesi O'nun *kün/ol* sözüdür. Zâtında kaf ve nun harfî ortaya çıkar. Bu söz Allah'ın zatıyla kâimdir ancak bu söz kendisinden ortaya çıkan şeyden başkadır. Yaratma ancak halk ile gerçekleşebilir, halk ise Allah'ın zatındaki kudretle mümkündür. Yok etme/i'dâm ise Allah'ın zatındaki kudret ile mümkün olur. Salih Aydın, *Bir Ehl-i sünnet okulu Kerrâmîye: Kerrâmîye'nin kelam teorisi, iman anlayışı ve din politikası* (Viyan: Viyan Üniversitesi, Doktora, 2010), 66; Allah'ın zâtında hadis meydana gelmeden âlemde hiçbir cisim yahut arazi vuku bulamaz. “Her mevcudun bir icadı var ve her ma'dumun da bir i'dâmı vardır”, ilkesi her muhdes için Allah'ın zâtında bir hâdis mevcut olduğu gibi aynı şekilde Allah'ın zâtında hadis olan şeylerin asıllarıyla ilgili kadim bir meşîeti de vardır demektir. Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 88; 'Abdulkâhir b. Tâhir b. Muhammed el-Bağdâdî (ö. 429/1037), *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2007), 161; Ebû'l-Mu'in Meymûn b. Fazl en-Neseî (ö. 508/1115), *Tabsıratu'l-edille fi usûli'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2004), 1/249; Nüreddin es-Sâbûnî, *el-Bidâye fi usûli'd-dîn*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: Diyanet İşleri Bakanlığı, 2005), 36; Cafer Karadaş, “Kerrâmîye ve İtikâdî”, *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 5/2 (25 Ocak 2009), 60 İbn Heysem var etme/icâd ve yok etmeyi/i'dâm irâde ve isâr (seçmek) ile tefsir ederek bunun şer'in bildirdiğine göre kavle bağlı bulunduğunu belirtmiştir. Çünkü Kur'an-ı Kerim'de *إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ* “Bir şeyin olmasını istediğimiz zaman ona sözüümüz, sadece 'kün/ol' dememizdir” (Nahl, 16/40) ve *إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ* “Bir şeyi yaratmak istediğinde yaptığı 'kün/ol' demektir, o da hemen oluverir” (Yasin 36/82) şeklinde geçmektedir.

⁷² Kerrâmîye'ye göre bir arazın var olma ve yok olma aşamaları için bk. Durgutî, *Muhammed b. Kerrâm ve Kerrâmîye mezhebi*, 154-156.

⁷³ en-Neseî, *Tabsıratu'l-edille*, 1/492; es-Sâbûnî, *el-Bidâye fi usûli'd-dîn*, 44.

sıfatı *kadimdir*, *irâde* sıfatı ise *hâdistir*. Bu nedenle Kerrâmiyye, Allah'ın, *kadîm bir meşîetle* dileyebileceğini savunmuştur.⁷⁴

İbn Heysem, birçok konuda olduğu gibi sıfatlar konusunda da Kerrâmî takipçilerden farklı bir bakış açısı getirmiştir. İbn Heysem *var etme/icâd* ve *yok etmeyi/i'dâm*, irâde ve isâr (seçmek) ile tefsir ederek bunun Kur'an ve Sünnet'e uygun olarak *kavle* bağlı bulunduğunu belirtmiştir. Çünkü Kur'an'da *إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ* “Bir şeyin olmasını istediğimiz zaman ona sözüümüz, sadece “*kün/ol*” dememizdir”⁷⁵ ve *إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ* “Bir şeyi yaratmak istediğinde yaptığı “*kün/ol*” demektir, o da hemen oluverir”⁷⁶ şeklinde geçmektedir.⁷⁷

İbn Heysem, Kerrâmîlerden farklı olarak havadisleri Allah'ın kudretiyle değil, *ilmiyle* açıklamıştır. İbn Heysem'e göre;

“Allah bir şeyin bulunduğu halden hangi hale geçeceğini ezelde bilir. Malumatında ilminin gerçekleşmesini diler ve ilmî hiçbir zaman cehalete inkılap etmez. Yarattığını yarattığı vakitte bir hâdis irâde ile müriddir. İhdas edeceği (ortaya koyacağı) her şey için *kün/ol* sözünü söyler ve sonunda o şey ortaya (muhtes) çıkar. İhdas ile muhtes, halk ile mahlûk arasındaki fark budur”.⁷⁸

İbn Heysem'in havadisler konusunda bu değerlendirmesi, hem Eş'arîler hem de Mâtürîdîler açısından izaha kavuşmuş bir sorun olarak görülmemiştir. İbn Heysem'in açıklamalarının muhalif mezhepler açısından ikna edici olduğu söylenemez.

İbn Heysem, tekvin konusunda *ihdâs* ile *muhtes* kavramını ayırmaktadır.⁷⁹ Bu ayrımı *tekvin* ile *mükevven*, *kıdem* ve *hudûs*

⁷⁴ Hüseyin Doğan, *Kerrâmî söylem ve yansımaları Horasan ve Maverâünnehir'de ilmi bir İslam politikası* (Rağbet Yayınları, 2016), 254.

⁷⁵ Nahl, 16/40.

⁷⁶ Yasin, 36/82.

⁷⁷ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 87-88.

⁷⁸ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 88.

⁷⁹ Kerrâmiyye'de *hâdis* teriminde bir *geçişsizlik* vardır, bir şeyin meydana çıkması için diğer bir şeye muhtaç değildir. Muhtes'te ise bir geçişlilik söz konusudur, meydana gelmesi için diğer bir şeye muhtaçtır. bk. Salih Aydın, *Bir Ehl-i sünnet okulu Kerrâmiyye: Kerrâmiyye'nin kelâm teorisi, iman anlayışı ve din politikası* (Viyan: Viyan Üniversitesi, Doktora, 2010), 87; Kerrâmiyye'nin kullandığı bu dilsel ayrıma İsferyîni (418/1027) dikkat çekerek şöyle der; *Hâdis*, Allah'ın zâtında ortaya çıkandır. *Muhtes* ise Allah'ın zâtından başka olarak ortaya çıkandır. *Hâdis*, zâtında ortaya çıkan hudûs, Allah'ın zâtının dışından çıkan *ihdâs* olarak anlamlandırılır. O'nun zâtında hâdis olan arazlar olarak; sözleri, irâdeleri, işitileri ve duyuları ortaya çıkmaktadır. O bir şeyi yaratmayı irâde ettiğinde *kün/ol* emri ile halk etme kudreti meydana gelir. Halk öncelikle kendi zâtında zâtî kudreti ile kâf, nûn, cîm, vâv, hâ, râ, elif işitme ve görme gibi şeyler hâdis olur. Bir şeyi i'dâm istediği zaman *ifna/fena ol* ve o şey fani olur. bk. Ebû'l-Muzaffer İmâdüddîn Şehfûr b. Tâhîr b. Muhammed el-İsfahânî İsferyîni (ö.

konusunda mezhepler arasındaki tartışmalar açısından önemli bir açıklama olarak görülebilir. Mu‘tezile ile Eş‘ariler tekvinle mükevven ayırımı yapmaksızın, mükevven ile tekvinin hâdis olduğunu ifade etmişlerdir. Dolayısıyla tekvin sıfatının Allah’ın zâtına nispet edilmesini caiz görmemişlerdir.⁸⁰ Mâtürîdiler ise Mâtürîdî başta olmak üzere *tekvinin kadîm* bir sıfat olduğunu, *mükevvenin* ise hâdis olduğunu ispat etmeye çalışmışlardır.⁸¹ Kerrâmiler *hâdis* ile *muhdes* arasında ayırım yaparak mezhepler içinde yalnız kalmışlardır. Ancak Mâtürîdilerin ve Kerrâmilerin sübûti sıfatlar, kâinatın yaratılışı, işleyişi, tekvin sıfatı ve *tekvin* ile *mükevvenin* ayrılması konusunda paralel düşündükleri söylenebilir. Mâtürîdiler, tekvine mükevvenen ayrı bir anlam yükleyerek Kerrâmilerden ayrılırlar. Çünkü Kerrâmiler tekvin sıfatının, Allah’ın zâtıyla kâim, hâdis olduğunu iddia etmişlerdir.⁸² Nitekim Pezdevî, Heysemiyye taraftarları ile yaptığı tasvirî diyalogu naklederken buna değinmektedir.

Pezdevî’nin Heysemiyye taraftarlarıyla zaman zaman fiilî veya zihnî münazara yaptığı anlaşılmaktadır. İbn Heysem tekvin sıfatı hakkındaki bilgileri soru-cevap, diyalog şeklinde tasvir etmiştir ve diyalogda Heysemiyye’nin tekvin hakkındaki düşüncelerini şöyle aktarmaktadır:

“Tekvin mükevvenen başkadır, ama kevnle (oluş) birliktedir, diyen kişi tekvinin hudusunu söylemektedir. Böyle bir inanç sahibine; Tekvin, muhdes bir hâdis mi, yoksa muhdes olmayan bir hâdis midir? sorusunu yöneltebiliriz. ‘Muhdes olmayan hâdis’ derse ondan cevabı almışızdır. Ama ‘muhdes bir hâdistir’ derse şunları söyleriz: ne ile hâdis oldu? Bir başka tekvinle hâdis oldu, o da bir başkasıyla ve bu sonsuza kadar devam edip gider. Bu mümkün olmayan bir görüştür. Gerçekte ihdâs (yaratma) ezeli bir sıfattır. O tekvinsiz ihdâs oldu. Bu görüş çelişkilidir. İhdas tekvindir. Ben ‘Onu ihdâs ettim’ derim. Zira ihdâs olmaksızın muhdesin ihdâsı câiz olursa, bu tarzda her muhdesin ihdâsı niçin câiz olmasın? Onu

471/1078), *et-Tabsîr fi’l-dîn ve temyîzu’l-firkati’n-nâciyeti ‘ani’l-firaki’l-hâlikîn*, thk. Muhammed Zâhid Kevserî (Kahire: Mektebet’ü-l Ezheriye li’t-Turas, tsz.), 95.
⁸⁰ Tefîk Yücedoğru, “Tekvin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/389.

⁸¹ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed Mâtürîdî (ö. 333/944), *Kitâbü’t-tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: İsam / İslam Araştırmaları Merkezi, 2005), 60-61.

⁸² Pezdevî, *Usulü’l-dîn*, 118; en-Nesefî, *Tabsîratu’l-edille*, 1/400-402; Nüreddin es-Sâbûnî’nin Kerrâmiyye’nin tekvin yorumu ise “Tekvin hâdistir ve Allah’ın zatı ile kâimdir”. Buna göre Allah ezelde, hâdis bir yaratıcılık mânâsına “hâlık” olarak vasıflandırılabilir: yani ezelde yaratmaya muktedir olduğunu olmak demektir. bk. es-Sâbûnî, *el-Bidâye fi usûli’l-dîn*, 26.

kudretle ihdâs etti. Bunun ihdâsın ikrârı” olduğunu ifade etmektedir.⁸³

Pezdevî, Heysemiyye'nin tekvin ile mükevveni ayırdıklarını ancak *kevnle* (oluş) birlikte olduğunu ve tekvinin hudûsunu kabul ettiklerini nakleder.⁸⁴ Heysemiler, her ne kadar tekvin sıfatını farklı yorumlamışlarsa da diğer sıfatları *kudret* sıfatına bağladıkları gibi tekvini de kudrete bağlamaları sebebiyle Mâtürîdilerle ortak noktada buluşmuşlardır. Heysemiler ve Mâtürîdiler her ne kadar tekvin sıfatının işleyişi konusunda farklılaşmışlarsa da tekvini müstakil bir sıfat olarak kabul etmişlerdir. Heysemiler ile Mâtürîdilerin Hanefî geleneğini tevarüs ettikleri tekvin sıfatını değerlendirme şekllinden anlaşılmalıdır.

İbn Heysem'in sıfatlar konusundaki görüşleri Ebû Hanîfe'ye daha yakındır ve o Allah'ın sıfatlarının varlığını kabul etmiştir. Ona göre; Allah ilimle ilim sahibidir (Âlim'dir), kudretle Kâdir'dir, bir hayatla Hay'dır. Bütün bu sıfatlar ezeli ve Allah'ın zâtıyla kadîmdir. Bunlara Sünnilerin sem' ve basar sıfatlarını dahil etmiş hatta yedeyn (iki el) ve vechi (yüz) Allah'ın zâtıyla kâim, kadîm sıfatları olarak görmüştür. Ona göre Allah'ın diğer varlıklara benzemeyen eli ve yüzü vardır.⁸⁵ İbn Heysem'in bu görüşüyle Selef'in haberi sıfatlar yorumunu benimsediği anlaşılmalıdır; onun bununla kendisini ve taraftarlarını *teşbihçi* ve *tecsîmci* olarak suçlayanların önüne geçmek istediği söylenebilir.

6.2. Arşa İstivâ Meselesi

Kerrâmiyye taraftarları istivânın keyfiyeti hususunda ihtilaf etmişlerdir. Şehristânî, Muhammed b. Kerrâm'ın istivâ hakkında “Ma'budunun arş üzerinde karar kıldığını, zât olarak fevk cihetinde bulunduğu” yönündeki görüşünü aktarmaktadır.⁸⁶ Bağdâdî'nin rivayetine göre İbn Kerrâm bu konuda farklı bir kavram kullanmış, *Azâbu'l-Kabr* kitabında Allah'ın arşına *mümâs* (dokunduğunu – temas ettiğini) ve arşın, O'nun mekânı olduğunu yazmıştır.⁸⁷ İbn Kerrâm'dan sonraki Kerrâmîler ise bu kavramdan vaz geçerek *mümâs* yerine *mülâkât* (arş ile karşılaşma) kavramını kullanmayı

⁸³ Pezdevî, *Usulü'd-dîn*, 118-119.

⁸⁴ Pezdevî, *Usulü'd-dîn*, 118; en-Nesefî, *Tabsıratu'l-edille*, 1/400-401.

⁸⁵ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 90.

⁸⁶ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 86.

⁸⁷ el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 161; İsferyâinî, *et-Tabsir fi'd-Dîn*, 94; Ebû'l-Abbâs Abdullâh b. Muhammed b. Abdillâh Nâşî' el-Ekber (ö. 293/906), *Mezhepler tarihi yazmalarında aidiyet problemi: “Usûlu'n-nihal ve el-fıraku'l-İslamiyye” örneği ve eserlerin edisyon kritiği*, thk. Seyi Bahçıvan (Konya, 2007), 123.

tercih etmişlerdir. Çünkü *mümâs*, *intikâl*, *tahavvül*, *nüzûl* gibi teşbihe yol açan ifadelerin Allah hakkında kullanılması Kerrâmîlere karşı tepkiye yol açmış ve kavramın kullanılması birçok tartışmaya neden olmuştur. Onun için İbn Kerrâm hariç taraftarlarından hiçbiri bu kavramı kullanmamıştır.⁸⁸ İbn Kerrâm'ın istivâyı *mümâs* şeklinde sonraki taraftarlarının ise istivâyı *mülâkât* olarak yorumlamasının nedeni bütün fırkaların istivâyı fiziki olarak tasavvur etmelerinden kaynaklanır. Çünkü onlar Allah'a sadece mekân izafe etmekle kalmayıp sınırlı olan cihetinin arşa mülâkî olan alt yönünün de olduğunu iddia etmişlerdir⁸⁹

İbn Heysem, Kerrâmîler içerisindeki istivâ hakkındaki kavram kargaşasını gidermek için bu konuya yeni bir açıklama getirmiştir. İbn Heysem'in açıklaması Allah'ın, arş ile olan temasını ortadan kaldırmaktır. Bunun için o cisim, cevher, *mümâs* veya *mülâkât* kavramlarından hiçbirini kullanmaz. Çünkü bu tür kavramlar Allah ile arş arasındaki mesafenin ölçü birimi olarak kullanılmıştır. İbn Heysem, diğer Kerrâmî fırkalardan Allah'ın arşıyla olan mesafesi konusunda ayrılmış ve Allah'ı arştan sınırsız bir mesafeye yerleştirmiştir. Dolayısıyla Kerrâmîlerin kullandığı mekân ifadelerinin hiçbirini kullanmamıştır. İbn Heysem, Allah "üst" (*fevk*) tarafta olmasını ve Allah'ın mahlûk olan âlemden uzaklaştırılmasını O'nun ezeli sıfatı olan "ayrılık" (*mübâyene*) ile açıklar.⁹⁰ Dolayısıyla İbn Heysem, Allah'ın arşı ile ilişkisinin bilinemeyeceğini ve bunun aklın sınırlarını aştığını kabul etmektedir.

İbn Heysem'e göre, "Allah kesinlikle diğer mevcudattan farklı, münferit varlığı olan bir Zât'tır. Allah, arazın hulûl ettiği şeylerin hiçbirisine hulûl etmez; cisimlerin imtizacı gibi hiçbir şeyle imtizaç etmez; O, tüm mahlûkata mübâyin (farklı) olan bir Zât'tır."⁹¹ İbn Heysem, Allah'ın arş üzerinde istivâ ettiğini, Allah ile arş arasında

⁸⁸ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 87; İbn Kerrâm'dan sonra gelenlerin *mümâs* yerine *mülâkât* lafzını kullanmaları İsferyîni'ye göre bir şeyi değiştirmez çünkü iki kavram arasında hiçbir fark yoktur. İsferyîni, *et-Tabîr fi'd-Dîn*, 94; Hâlbuki ister sözlük isterse de istilâhî anlamda olsun ince bir fark vardır. Fethullah Huleyf, *Fahruddîn er-Râzî ve mevkifuhu mine'l-Kerrâmiyye* (İskenderiyye: İskenderiyye, Yüksek Lisans, 1959), 86.

⁸⁹ 'Abdulkâhîr b. Tâhîr b. Muhammed el-Bağdâdî (ö. 429/1037), *Usûlu'd-Dîn*, thk. Ahmed Şemsuddîn (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2002), 93, 98, 131; Krş. el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 161; İsferyîni, *et-Tabîr fi'd-Dîn*, 94; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 90.

⁹⁰ Aron Zysow, "Karrâmiyya", *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, ed. Sabine Schmidtke (Oxford University Press, 2016), 258.

⁹¹ Ali Samî-en Neşşâr, *İslâm'da felsefî düşüncenin doğuşu*, çev. Osman Tunç (İstanbul: İnsan Yayınları, 2016), 1/37.

ezeli olarak âleme mübâyin ve muhalif olduğunu ifade etmiştir.⁹² Ayrıca ona göre, Allah için herhangi bir mekân izafe etmeden Allah'ın yukarıda *uluuv/yüksekte* olduğunu belirterek Kur'an'dan şu ayetleri delil göstermiştir: “*Güzel kelimeler (Tevhid) ancak O'na yükselir, kabul olunur. Sâlih ameli de güzel kelimeler yükseltir (Tevhid) makbul kılar*”,⁹³ ve “*Gerçekten biz O'nu mübarek bir gecede indirdik...*”⁹⁴ mealindeki ayetler ile Peygamber'in “*Kur'an yedi harf üzere nazil oldu*” hadisi ve Peygamber'in miraca çıkmasıyla ilgili hadisleri delil olarak ileri sürülmüştür.⁹⁵ Benzer âyet ve hadislerde geçen *uluuv*,⁹⁶ *fevk*,⁹⁷ kavramlarını da delil olarak kullanılmıştır. Bu, tipik bir Selefi metot ve yaklaşıma işaret etmektedir. Ayrıca İbn Heysem'in, muhtemelen Kerrâmiyye üzerinde uygulanan baskıyı azaltmak için hassas ve anlaşılır bir yaklaşım ortaya koymaya çalıştığını görmekteyiz.

Pezdevî, İbn Heysem'in bu yöntemi kullanması nedeniyle Kerrâmiler ile Hanbelileri aynı kategoride değerlendirmiştir.⁹⁸ Pezdevî'nin “Heysemiler bizim bölgemizde öldürülmekten korktukları için mezheplerinden vazgeçiyorlar.”⁹⁹ demesi, istivâ ve onun kavramsal çerçevesinin tartışıldığı döneme denk geliyor olmalıdır. Pezdevî'nin bu ifadelerinden Heysemiler üzerinde öldürmeye kadar giden bir baskının olduğu anlaşılmaktadır. Bu baskıyı uygulayan Eş'arî taraftarları olabileceği gibi Mâtüridî taraftarları da uygulamış olabilirler. Çünkü Heysemiler bid'at ehli olarak görülmüştür.

Heysemiler ile Eş'arîler arasında yapılan münazaraların en önemlisi istivâ hakkında olmuştur. İbn Fûrek ve İbn Heysem arasındaki münazara Gazneli Sultan Mahmûd'un huzurunda gerçekleşmiştir. Sultan Mahmûd, *uluuv* konusunda İbn Heysem'i daha güçlü gördüğü için onu tercih etmiştir. Sultan'ın İbn Fûrek'e

⁹² Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 87; İmâmü'l-Harameyn Ebû'l-Me'âlî Abdülmelik b. Muhammed Cüveynî (ö. 478/1085), *eş-Şâmül fi usûli'd-dîn*, thk. Ali Sami en-Neşşâr (İskenderiyye: el-Meârif, 1969), 511; İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhu nehci'l-belâgâ*, ts., 3/229.

⁹³ Fâtır, 35/10.

⁹⁴ Duhân, 44/3.

⁹⁵ Pezdevî, *Usulü'd-dîn*, 59-60.

⁹⁶ Nahl, 16/50.

⁹⁷ Bakara, 2/255; En'âm 6/18.

⁹⁸ Pezdevî, *Usulü'd-dîn*, 57.

⁹⁹ Pezdevî, *Usulü'd-dîn*, 118 İlginçtir ki, Pezdevî'nin öldürülme korkusu ifadesi bütün Kerrâmî taraftarlar hakkında değil, Kerrâmiyye'nin Heysemiyye fırkası için kullanmıştır. Hâlbuki bilindiği üzere Eş'arîler İbn Heysem (409/1019)'ı mukârib ve Ehl-i Sünnet'e yakın görmüşlerdir. Hatta İbn Heysem'in istivâ hakkındaki görüşünü te'vile yer vermeden aktarmıştır. Dolayısıyla Bağdâdî, Kerrâmiyye'nin istivâ hakkındaki görüşünü naklederken İbn Kerrâm ile İbn Heysem'i ayrı tutmuştur.

şöyle dediği rivayet edilir: “Ma’dümü vasıflandırmak isteseydin bunu başka nasıl yapardın? Başka bir rivayette ise olay şöyle nakledilir: “Rabb ile ma’düm arasında fark olduğunu nasıl ispat edebilirsin? İbn Fûrek, Ebû İshâk İsferyîni’ye mektup yazarak bu soruyu cevaplamasını istemiştir. İsferyîni de eğer Allah arşın üzerinde ise onun cisim olması gerektiği şeklinde cevap vermiştir.¹⁰⁰ İbn Kesir’in naklettiğine göre, Cehmiyye’nin görüşlerini kabul ettiğine dair oluşan algıdan dolayı İbn Fûrek, münazarada pek etkili olamamıştır.¹⁰¹ Münazaranın sonucunda bir kargaşanın ortaya çıktığı ileri sürülmektedir. Bu nedenle İbn Fûrek yargılanmış ve Sultan’ın kararıyla şehirden çıkarılmıştır.¹⁰²

6.3. Ru’yetullah Meselesi

İbn Fûrek ile İbn Heysem arasında gerçekleşen münazarada, *uluuv* konusu içerisinde ru’yetullah da vardır. Münazaranın sonucunda İbn Heysem’in delillerinin Sultan Mahmûd’a daha inandırıcı geldiği aktarılmaktadır. Sultan Mahmûd, Allah’ın bir cihette görüneceğini kabul ederek İbn Heysem ve taraftarlarına destek vermiştir. İbn Teymiyye, İbn Heysem ile İbn Fûrek arasındaki tartışmada İbn Fûrek’in “Ru’yetullah, Allah’ın tecellisi ve zuhuru ile karşı karşıya olmadan veya yüzleşmeden olacaktır.” şeklinde dile getirdiği görüşünü eleştirmiştir. İbn Teymiyye’ye göre cumhur bu

¹⁰⁰ Ebû’l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye (ö. 728/1328), *Mecmû’u’l fetâvâ*, thk. Abdurrahman b. Muhammed Kâsım (Medine: Mecm’ el-Melik Fehd, 1995), 16/82-83; Tacuddin Ebû Nasr Abdulvehhâb es-Subkî (ö. 771/1380), *Tabkâtu’s-Şâfi’yyeti’l-Kübrâ*, thk. Mahmûd Muhammed Tanahi - Abdülfettah Muhammed el-Hulv (Kahire: Dâru’l-Hicr, 1992), 4/133.

¹⁰¹ Ebû’l-Fidâ İmâduddin İsmail b Ömer İbn Kesir (ö. 774/1373), *el-Bidâye ve’n-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî (Mısır: Hicr, 1998), 12/38.

¹⁰² Anlaşılan İbn Fûrek Nişâbur’a geldikten sonra Kerrâmiyye destekçileriyle bazı sürtüşmeler yaşamıştır. Böylece İbn Fûrek serbest bırakılır ve kısa bir süre içinde 407/1015 senesinde vefat eder. bk. es-Subkî, *Tabkâtu’s-Şâfi’yyeti’l-Kübrâ*, 1992, 4/131; Muhammed Hassan Ammâdî, *Horasan fi’l-asri’l-Gaznevî* (Ürdün: Mektebetü’l-Vataniyye, 1997), 267; Bazı rivayetlerde iddia edildiğine göre İbn Fûrek’i Sultan’ın adamları zehirlemişlerdir ve yolda giderken vefat etmiştir. Eş’arî kaynaklı rivayetlerde ise Nişâbur’a dönerken yolda Kerrâmiyye’den bir grup bunu zehirlemişler ve büyük ihtimalle bu zehrin etkisiyle h. 406 senesinde vefat etmiştir. bk. İbn Hallikân, *Vefeyâtü’l-a’yân ve enbâ’u ebnâi’z-zamân*, 4/272; es-Subkî, *Tabkâtu’s-Şâfi’yyeti’l-Kübrâ*, 1992, 4/131; İbnü’l-İmâd, *Şezerâtu’z-zeheb fi ahbâri men zeheb*, 4/454, 5/42; Ancak bu tür rivayetlere temkinli yaklaşılması gerekir, Kerrâmiyye tarafından zehirlenerek öldürüldüğü bazı Eş’arî kaynaklarında yer almaktadır. bk. es-Subkî, *Tabkâtu’s-Şâfi’yyeti’l-Kübrâ*, 1992, 4/131; Ebû’l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed es-Sâlihî el-Hanbelî İbnü’l-İmâd (ö. 1089/1679), *Şezerâtu’z-zeheb fi ahbâri men zeheb*, thk. Mahmud el-Arnâvutî (Beyrut: Dâru’l-İbn Kesir, 1986), 7/40.

görüşü kabul etmemiştir.¹⁰³ Ru'yetullah, Peygamber'in hadislerinde anlatıldığı üzere bulutsuz bir havada ay gibi görünecektir.¹⁰⁴

İbn Ebi'l-Hadid, İbn Heysem'in *el-Makâlât* eserinde *ru'yetullahtan* bahsettiğini aktarmaktadır. İbn Heysem'in bu görüşüne her ne kadar makâlât ve firak eserlerinde yer verilmemişse de burada zikredilmesi doğru olacaktır. Ona göre Kerrâmîler (Heysemîler), Hanbelîler ve Eş'arîler, Allah'ın ahirette görüleceği konusunda ittifak etmişlerdir. Ancak Heysemîler ile Hanbelîler Eş'arîlerden farklı olarak O'nun fevk cihette görüleceğini iddia etmişlerdir.¹⁰⁵ İbn Heysem, ru'yetullahın dünyada değil sadece ahirette gerçekleşeceğini savunmaktadır. O, *andolsun onu, Sidretü'l-Müntehâ'nın yanında önceden bir defa daha görmüştü*¹⁰⁶ ayetini yorumlarken Peygamber'in Allah'ı miraçta, dünya gözü ile gördüğünü söyleyenlere karşı çıkmış ve Peygamber'in O'nu ancak ahirette göreceğini dile getirmiştir. İbn Heysem'e göre bu; Hz. Aişe, Ebû Zerr, Katade, İbn Abbas ve İbn Mes'ud'un görüşüdür. İbn Ebi'l-Hadid tartışmanın devamında, İbn Heysem'in sadece mü'minlerin değil kâfirlerin de Allah'ı göreceklerini söylediğini nakletmektedir.¹⁰⁷

Sonuç

Kerrâmiye mezhebinin en önemli fırkası Heysemiye olmuştur. İbn Heysem ile birlikte Kerrâmîler; Mu'tezile, Eş'arîler ve Mâtürîdiler kadar olmasa da kendilerinden söz ettirmeyi başarmışlardır. Nitekim bütün eleştirilere rağmen İbn Heysem, kendi döneminde mezhebini zirveye taşımaya başarmıştır. Kerrâmiye'nin Gazneliler döneminde resmi mezhep haline gelmesinde en büyük pay İbn Heysem'e aittir.

¹⁰³ İbn Ebi'l-Hadid, *Şerhu nehci'l-belâgâ*, ts., 3/237-238; İbn Teymiye Mu'tezile'nin Allah'ın görülemeyeceği yolundaki görüşlerini ispat etmek için gösterdiği delilleri "cisim ve mütehayyiz" gibi kavramların kullanımını eleştirir. Aynı eleştiri aslında Eş'arîler'e yönelik olduğunu görülmektedir. Çünkü Mu'tezile'de "görülme ancak yönleri olanlar için (cisim) mümkündür" ve yine "Allah'ın konuşması ve görülmesi mümkün değildir, zira O cisim ve mütehayyiz değildir" türünden delillerinde kullandıkları araz, cisim, cevher, mütehayyiz, hulûl, havadis kavramları Allah'ın zatını anlattığı ve Peygamber'in bize bildirdiği sıfatlardan uzaktır. bk. Hüseyin Aydın, "İbn Teymiye'de Allah Tasavvuru - Eleştirel Bir Yaklaşım-", *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 4/2 (25 Ocak 2009), 61.

¹⁰⁴ İbn Teymiye, *Mecmû'u'l fetâvâ*, 16/85; Ebû'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiye (ö. 728/1328), *Minhacü's-sünneti'n-nebeviyye fi nakzi kelâmi's-Şîa ve'l-Kaderiyye*, thk. Muhammed Reşad Salim (Riyad: Câmîatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1986), 2/332-333.

¹⁰⁵ İbn Ebi'l-Hadid, *Şerhu nehci'l-belâgâ*, ts., 3/236.

¹⁰⁶ Necm, 53/13.

¹⁰⁷ İbn Ebi'l-Hadid, *Şerhu nehci'l-belâgâ*, ts., 3/237.

İbn Heysem'in mücadelesi, Kerrâmîlere yöneltilen eleştirilere cevap vermektir. Ancak eleştirilere cevap verirken ortaya koyduğu yorumlar, Kerrâmîler içerisinde Heysemiyye adında yeni bir yorumun meydana gelmesine neden olmuştur. İbn Heysem hem muhaliflerin eleştirilerine cevap vermiş hem de itikadî görüşlerini sistematize etmeye çalışmıştır. Onun Kerrâmîlerin kelâmını oluşturma gayreti içinde olduğunu söylemek mümkündür. Ancak bunu başardığı söylenemez. Bunun yerine Kerrâmîliğe yeni bir izâh getirdiğini söylemek mümkündür. İbn Heysem kendinden sonra güçlü bir talebe yetiştirmediği için Heysemiyye çok uzun ömürlü olmamıştır.

İbn Heysem'den önce Kerrâmîlik sistematik yapısını tamamlayamamıştır. Onun özellikle Müşebbihe ile Kerrâmîler arasında ayırım yapması, İslam Mezhepleri Tarihi'nde Heysemiyye adında yeni bir fırka bahsedilmesine neden olmuştur. İbn Heysem, Kerrâmîlerin kullandıkları cevher, cisim, mümâs ve mülâk gibi kavramların hiçbirini kullanmadan ulûhiyyet konusuna yeni açıklamalar getirmiştir. *İhdâs fi'z-Zât* mefhumunu Allah'ın *ilmiyle* açıklamış tekvin sıfatının ezeli olduğunu ve Allah'ın diğer sıfatlarının da kadim ve ezeli olduğunu kabul etmiştir. Cehmiyye ve Mu'tezile'nin Kur'an'ın Allah'tan bâin olduğu görüşünü eleştirmiştir. Kelâmullah'ın yaratılmış sıfat teorisi içerisine dâhil edilmesini reddetmiştir. Ona göre, Kur'an Allah'tan bâin değil, Allah ile mevcuttur ve O'nunla kâimdir. Böylece hâdis/yaratılmış sıfat anlayışını kabul etmemiştir. Ayrıca Allah'ın arşa istivâ meselesinde Allah ile arş arasında olan teması ortadan kaldırmış, cismaniyete neden olacak hiçbir ifade kullanmamıştır. Cihet veya mekân ifadelerini kullanmamışsa da ona göre Allah "üst" *fevk* tarafındadır. Ru'yetullahın da üst cihette gerçekleşeceğini ifade etmiştir. Bu görüşleri nedeniyle makâlât ve firak literatüründe Heysemiyye'nin, Kerrâmîlik dışında bir fırka olarak zikredilmesine neden olmuştur. Ancak Heysemiyye yeni izahları getirmekle birlikte Kerrâmîlikten bağımsız bir mezhebe dönüşmemiştir. Aksine Kerrâmîliğe yaptığı bu katkı neticesinde onu güçlendirmiştir. Bu sebeple Kerrâmîlik, Gazneliler döneminde altın çağı yaşamıştır.

İbn Heysem'in vefatından sonra Heysemiyye kısa bir süre daha İbn Kudve'nin liderliğinde varlığını sürdürmüştür. İbn Kudve, Fahreddin er-Râzî ile münazaraya girmiş, Heysemîlerin görüşlerini müdafaa etmiştir. Râzî her ne kadar İbn Kudve ile münazaraya girmiş olsa da mezhep lideri olarak İbn Kudve yerine İbn Heysem'in ismini zikrederek Heysemîleri eleştirmiştir. İbn Kudve'nin Heysemiyye mezhebinin son alimi ve temsilcisi olduğu söylenebilir. İbn Kudve dışında diğer Heysemî takipçileri ise mezhebe kelâmî açıdan katkıda bulunduğunu söylemek güçtür. Ancak Hicrî VI. yüzyılın sonuna

kadar, mezhebin varlığını devam ettirmesi adına diğer Heysemî takipçilerin etkili olduklarını söylemek mümkündür.

Kaynakça

- Ammâdî, Muhammed Hassan. *Horasan fi'l-asri'l-Gaznevî*. Ürdün: Mektebetu'l-Vataniyye, 1997.
- Aydın, Salih. *Bir Ehl-i sünnet okulu Kerrâmiyye: Kerrâmiye'nin kelam teorisi, iman anlayışı ve din politikası*. Viyana: Viyana Üniversitesi, Doktora Tezi, 2010.
- Aydın, Hüseyin. "İbn Teymiye'de Allah Tasavvuru -Eleştirel Bir Yaklaşım-". *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 4/2 (25 Ocak 2009), 0-86.
- Bağdâdî, 'Abdulkâhir b. Tâhir b. Muhammed (ö. 429/1037) el-. *Mezhepler Arasındaki Farklar*. çev. Ethem Ruhi Fığlalı. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.
- Bağdâdî, 'Abdulkâhir b. Tâhir b. Muhammed (ö. 429/1037) el-. *Usûlu'd-Dîn*. thk. Ahmed Şemsuddîn. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2002.
- Bâherzî, Ebû'l-Kâsım Alî b. el-Hasen (ö. 467/1075) el-. *Dumyetu'l-kasr ve usretu ehli'l-asr*. Beyrut: Dâru'l-Cil, ts.
- Bulut, Ali. "Arthur Jeffery'nin yayınladığı 'Kitâbu'l-Mebânî'nin Müellifi Üzerine Bir Değerlendirme". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/15 (2005), 181-198.
- Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn Ebû'l-Me'âlî Abdülmelik b. Muhammed (ö. 478/1085). *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn*. thk. Ali Sami en-Neşşâr. İskenderiyye: el-Meârif, 1969.
- Dîmeşkî, İbn Nâsreddin Şemsuddîn Muhammed b. Abdullah b. Muhammed el-Kaysî (ö. 842/1438) ed-. *Tavzihu'l-müştebih fi zabti esmâi'r-ruvâti ve ensâbuhum ve elkâbuhum kinâhum*. nşr. Muhammed Naim el-'Arkûsî. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1993.
- Doğan, Hüseyin. *Kerrami söylem ve yansımaları Horasan ve Maverâaünnehir'de ilımlı bir İslam politikası*. Rağbet Yayınları, 2016.
- Durguti, Abdylkader. *Muhammed b. Kerrâm ve Kerrâmiyye mezhebi*. Konya: Aybil Yayınları, 2020.

- Durguti, Abdylkader. “Muhammed B. Kerrâm ve Taraftarlarına Ait Eserlerin Genel Bir Tahlili”. *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 12/1 (30 Haziran 2019), 112-146. <https://doi.org/10.18403/emakalat.562282>
- Erdem, Erol. *Kerrâmiyye mezhebî ve itikadî görüşleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1994.
- Fahredden er-Râzî, Ebû Abdullah Muhammed b. Amr b. Hasan b. Hüseyin et-Temîmî er-Râzî (ö. 606/1210). *Esâsü't-takdîs fi 'ilmî'l-Kelâm*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. Kahire: 1986, ts.
- Fahredden er-Râzî, Ebû Abdullah Muhammed b. Amr b. Hasan b. Hüseyin et-Temîmî er-Râzî (ö. 606/1210). *İ'tikâdâtü fırâkî'l-müslimîn ve'l-müşrikîn*. nşr. Taha Abdurra'ûf Sa'd. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye Li't-Turas, 2008.
- Feyruzabâdî, Ebû Tâhir Muhamed b. Ya'kûb el- (ö. 817/1415). *Kâmûsu'l-Muhît*. Beyrut: er-Risâle, 2015.
- Gilliot, Claude. “Les sciences coraniques chez les karrâmites du Khorasan: le Livre des Fondations”. *Journal Asiatique* 288 (2000), 15.
- Huleyf, Fethullah. *Fahrüddîn er-Râzî ve mevkifuhu mine'l-Kerrâmiyye*. İskenderiyye: İskenderiyye Üniversitesi, Yüksek Lisans, 1959.
- İbn 'Asâkîr, Ebû'l-Kâsım Sîkatüddîn Ali b Hasan b Hibetullah (ö. 571/1175). *Târîhu Medîneti Dimeşk*. Beyrut: Dârü'l-Fîkr, 1995.
- İbn Ebi'l-Hadîd, Ebû Hâmid İzzüddîn b. Muhammed b. El-Medâinî (ö. 656/1258). *Şerhu nehci'l-belâgâ*. thk. Muhammed Ebû'l-Fudayl İbrahim. Dârü'l-İhya, ts.
- İbn Hacer el-'Askalânî, Ebû'l-Fazl Şihâuddîn Ahmed b. 'Alî b. Muhammed İbn Hacer (ö. 852/1449). *en-Nuket 'ala kitâbi İbni's-Salâh*. thk. Rebi' b. Hadi'. Medine: İhyai't-Turâsî'l-İslâmî, 1984.
- İbn Hacer el-'Askalânî, Ebû'l-Fazl Şihâuddîn Ahmed b. 'Alî b. Muhammed İbn Hacer (ö. 852/1449). *Lisânu'l-Mizân*. thk. Abdulfettâh Ebû Ğudde. Beyrut: Mektebetü'l-Matbûati'l-İslâmiyye, 2002.

- İbn Hacer el-‘Askalânî, Ebû'l-Fazl Şihâuddîn Ahmed b. ‘Alî b. Muhammed İbn Hacer (ö. 852/1449). *Tabsîru'l-muntebih bi't-tahrîr'l-muştebih*. thk. Muhammed Ali en-Neccâr - Ali Muhammed el-Becavî. Beyrut: el-Mektebetu'l-‘İlmiyye, 1967.
- İbn Hallikân, Ebû'l-Abbas Şemseddin Ahmed b Muhammed İbn. (ö. 681/1282) *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'u ebnâi'z-zamân*. thk. İshâk Abbas. Beyrut: Dâru's-Sadır, 1978.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Sa'îd b. Hazm Endelusi el-Kurtubî ez-Zâhirî (ö. 456/1064). *el-Fasl fi'l-müel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*. thk. Muhammed İbrahim Nasr - Abdurrahman Umeyre. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1997.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İmâduddîn İsmail b Ömer (ö. 774/1373). *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî. Mısır: Hicr, 1998.
- İbn Mâkûla, Ebû Nasır Ali b. Hibatallah b. Ca'fer (ö. 475/1082). *el-İkmâl fi raf'il-irtiyab 'ani'l-mü'telif ve'lmuhtelif fi'l-esmâ' ve'l-kuna ve'l-ensâb*. Kahire: Dâru'l-Kitabi'l-İslamî, 1993.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim (ö. 728/1328). *Mecmû'u'l fetâvâ*. thk. Abdurrahman b. Muhammed Kâsım. Medine: Mecm' el-Melik Fehd, 1995.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim (ö. 728/1328). *Minhacü's-sünneti'n-nebeviyye fi nakzi kelâmi's-Şîa ve'l-Kaderiyye*. thk. Muhammed Reşad Salim. Riyad: Câmîatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1986.
- İbnu'l-Esîr, Ebû'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî (ö. 630/1223). *el-Kâmil fi't-târîh*. thk. Amr Abdusselam Tedmurî. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 1997.
- İbnu'l-Esîr, Ebû'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî (ö. 630/1223). *el-Lubâb fi tehzîbi'l-ensâb*. Beyrut: Dâru Sadr, ts.
- İbnu'l-İmâd, Ebû'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed es-Sâlhî el-Hanbelî (ö. 1089/1679). *Şezerâtu'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*. thk. Mahmud el-Arnautî. Beyrut: Dâru'l-İbn Kesîr, 1986.
- İsferâyîni, Ebû'l-Muzaffer İmâduddîn Şehfûr b. Tâhîr b. Muhammed el-İsfahânî (ö. 471/1078). *et-Tabsîr fi'd-dîn ve temyîzu'l-*

- firkati'n-nâciyeti 'ani'l-fıraki'l-hâlikîn*. thk. Muhammed Zâhid Kevserî. Kahire: Mektebet'ü-l Ezheriye li't-Turas, tsz.
- Karadaş, Cafer. "Kerrâmiye ve İtikâdı". *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 5/2 (25 Ocak 2009), 0-62. <https://doi.org/10.18317/kader.21313>
- Kureşi, Muhyiddîn Ebû Muhammed Abdulkâdir b. Muhammed (ö. 775/1373) el-. *el-Cevâhiru'l-mudiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*. Mir Muhammed Kutubhane, Karaçi., ts.
- Kutlu, Sönmez. "Kerrâmiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/294-296. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.
- Massignon, Louis. *İslâm Tasavvufu / Doğuş Devrinde*. çev. Mehmed Ali Ayni. Ataç Yayınları, 2006.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed (ö. 333/944). *Kitâbü't-tevhîd*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: İsam / İslâm Araştırmaları Merkezi, 2005.
- Muhtâr, Süheyr Muhammed. *et-Tecsim 'inde'l-Müslimîn: "Mezhebü'l-Kerrâmiyye"*. İskenderiye: Şeriketü'l-İskenderiyye, 1971.
- Nâşi' el-Ekber, Ebû'l-Abbâs Abdullâh b. Muhammed b. Abdillâh (ö. 293/906). *Mezhepler tarihi yazmalarında aidiyet problemi: "Usûlu'n-nihal ve el-fıraku'l-İslamiyye" örneği ve eserlerin edisyon kritiği*. thk. Seyi Bahcivan. Konya, 2007.
- Nesefî, Ebû Mutî' Mekhûl b. Fadl (ö. 318/930) en-. *Kitâbu'r-red 'alâ ehli'l-bida' ve'l-ehvâi'd-dâlle*. thk. Seyit Bahcivan. İstanbul: Hikmet, 2013.
- Nesefî, Ebû'l-Mu'in Meymûn b. Fazl (ö. 508/1115) en-. *et-Temhîd likavâidi't-Tevhîd*. thk. Cibullah Hasan Ahmed. Kahire: Dâru't-Tibâeti'l-Muhammediyye, 1986.
- Nesefî, Ebû'l-Mu'in Meymûn b. Fazl (ö. 508/1115) en-. *Tabsıratu'l-edille fi usûli'd-dîn*. thk. Hüseyin Atay. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2004.
- Neşşâr, Ali Sami-en. *İslâm'da felsefi düşüncenin doğuşu*. çev. Osman Tunç. İstanbul: İnsan Yayınları, 2016.
- Pezdevî, Ebû'l-Yüsr Muhammed b Muhammed b Hüseyin (ö. 493/1099). *Usulü'd-din*. thk. Hans Peter Linss. Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1963.

- Sâbûnî, Nüreddin es-. *el-Bidâye fi usûli'd-dîn*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: Diyanet İşleri Bakanlığı, 8. Baskı., 2005.
- Safedî, Ebü's-Safâ Salâhuddîn Halil b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh (ö. 764/1363) es-. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. thk. Ahmed el-Arnâvut - Tezki Mustafa. Beyrut: Dâru'l-İhyai't-Turâth el-Aarabî, 2002.
- Saffâr, Ebü İshak İbrahim b. İsmail el-Buhari (ö. 534/1139) es-. *Telhîsu'l-edille likavâi'di't-Tevhîd*. thk. Angelika Brodersen. Beyrut: Muessesetu'l-Beyân, 2011.
- Sem'ânî, Abdülkerim b. Muhammed b. Mansûr et-Temîmî (ö. 562/1166) *el-Ensâb*. thk. Abdullah Ömer el-Bârûdî. Beyrut: Dârü'l-Cenân, ts.
- Sem'ânî, Abdülkerim b. Muhammed b. Mansûr et-Temîmî (ö. 562/1166) es-. *et-Tahbîr fi'l-mu'cemi'l-kebir*. thk. Munire Nâcî Sâlim. Bağdad: Riâse Dîvânu'l-Evkâf, 1975.
- Subkî, Tacuddîn Ebü Nasr Abdulvehhâb (771/1380) es-. *Tabkâtu's-Şâfi'yyeti'l-Kübrâ*. thk. Mahmûd Muhammed Tanahi - Abdülfettah Muhammed el-Hulv. Kahire: Dâru'l-Hicr, 1992.
- Sürmeli, Zeynep Alimoğlu. *Ehl-i Sünnet'in Kerrâmîyye eleştirisi*. Kayseri: Kimlik, 2018.
- Şankitî, Sâlim Muhammed Mahmûd Ahmed eş-. *Kitâb el-mebânî lem yeud mechûl el-mellif*. Shamile, ts.
- Şehristânî, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm (ö. 548/1154). *el-Mîlel ve'n-Nihal*. thk. Muhammed Abdulkâdir el-Fâdilî. Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 2008.
- Utbî, Ebü Nasr Muhammed b. Abdilcebbâr (ö. 427/1036). *Kitâbu'l-yemînî*. thk. Abdullatif es-Sâmîrî. Beyrut: Dâru't-Tuley'a, 2004.
- Van Ess, Josef. *Ungenützte texte zur Karrâmîya: eine Materialsammlung*. Heidelberg: C. Winter, Universitätsverlag.
- Yücedoğru, Tevfik. "Tekvin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/388-390. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymâz (ö. 748/1347) ez-. *Târîhu'l-islâm ve vefeyâtu'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. thk. Amr Abdusselâm Tedmirî. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-Arabî, 1987.
- Ziriklî, Hayruddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Ali b. Fâris (ö. 1396/1976). *el-'A'lâm*. Dâru'l-İlm Li'l-Melâyin, 2002.

Zysow, Aron. "Karrâmiyya". *The Oxford Handbook of Islamic Theology*. ed. Sabine Schmidtke. Oxford University Press, 2016.
<https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199696703.001.0001>

Mukaddimetân fi 'ulûmi'l-Kur'ân ve humâ mukaddimetu kitabi'l-mebânî (fi nazmi'l-meânî) ve mukaddimetü İbn 'Atiyye (fi ulûmi'l-Kur'ân). thk. Arthur Jeffery. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1954.

Summary

The geography of Khorasan met with the Karra miyya sect towards the middle of the third/ninth century. Muhammad ibn Karra m, who was born in Sijistan (d. 255/869) had followers from Gharjistan and Khorasan. Ibn Karra m died in Jerusalem after a series of exile and imprisonment. Although Ibn Karra m settled in Jerusalem with thousands of his followers, the intellectual center of Karra mism became Nishapur. As a matter of fact, at the end of the fourth/eleventh century, with the support of the Ghaznavids, Nishapur became the center of the Karra mites. The most important scholar who lived in this period of the Kerramites was Muhammad bin Haytham. This period is also the peak period of the Karra mites.

As a result of our research, we do not have much information about Ibn Haytham's life story. However, it came to the fore with the debates he had with other sectarian scholars. Ibn Haytham's most important debate was between Ibn Furak and Abu Ishaq al-Isfara'ini. Ibn Haytham made a great contribution to the spread of the Karra miyya sect with his persuasive style. Also, his use of some different philosophical concepts enabled this sect to spread over a wide geography. Although the views of the sect (madhhab) became widespread in the time of Ibn Karra m, the sect had not yet completed its institutional structure. The first person who tried to systematize the beliefs of Karra mism was Ibn Haytham. The rise of the sect and its influence in the region of Khorasan began with Ibn Haytham. Thus, it can be said that the Karra mites lived their golden age during the reign of Ibn Haytham. Because all of the Karra mis were subject to him. None of the works of Ibn Haytham have survived to the present day. However, some sources mention his corpus called al-Maqalat, Manaqib Muhammad bin Karra m and Tawhid.

One of the most important issues that Karra-miyya is criticized is the issue of tajsim (anthropomorphism). The lack of clarity of the framework of the concepts in the early stages of Islamic thought led to many problems. Considering the concepts used by Karra-miyya about divinity (Uluhiyyah), it emerges that there is a serious terminology problem. In the third century Hijri, Ibn Karra-m and his followers used the word jawhar(substance) to describe Allah. Although they claimed that the concept of jawhar(substance) was used about the existence of Allah, they received serious reactions from the opposing theological sects on this issue. Ibn Haytham's most important contribution to the Karra-miyya sect is that he tried to clarify this most criticized issue of the sect. Those who brought these new explanations in the sources are expressed as the posteriors (muta'akhhirun) of Karra-miyya. Although the name of Haythamiyyah is not given directly with this expression, it can be said that the Haythamis may have been meant. In addition, it can be said that Ibn al-Haytham's views on ontological, God's attributes and other religious issues are parallel to the Sunni theological sects, but these are in a more moderate line than views of Ibn Karra-m. He preferred to use the concept of "upper (fawq)" instead of the concept of substance(jawhar)or body(jism) about God. Since Ibn Haytham was influential on the Karra-mis, the perception of him in terms of positive aspects in the maqalat and firaq literature changed, thus, Haythamiyyah was considered as the closest sect (madhhab) to the Ahl al-Sunnah. As a result of Ibn Haytham's contribution to the sect, Al-Shahrastani evaluated Karra-miyyah in the theological sect of Sifatiyye group instead of the corporealists (the sect of Mujassima) or the anthropomorphists (the sect of Mushabbiha). However, despite all this, Ibn Haytham did not appear in the Hanafi tabaqat works except for Ibn Abil-Wafa al-Qurashi's (d. 775/1374) "al-Jawahir-Mudi'a".

Ibn Haytham's struggle is to respond to the criticisms directed against the Karra-mites. However, it can be said that the interpretations he put forward while responding to the criticism differed from the Karra-mites and emerged as a new interpretation called Haythamiyyah. Ibn Haytham both responded to the criticisms of his opponents and tried to systematize his creed views. As a matter of fact, the Karra-mites before Ibn Haytham were not as effective as he was in theological issues. He brought theological depth to the Karra-mi views. It is possible to say that he was in an effort to create the Kalam (theology) of the Karra-mites with this output. However, it

cannot be said that he succeeded. Instead, it is possible to say that he brought a new explanation to Karra-mism. Since Ibn Haytham did not raise a strong student after him, the Haythamiyyah did not live long.

Karra-mism could not complete its systematic structure before Ibn Haytham. Especially his distinction between Mushabbiha and Karra-mites caused a new theological sect called Haythamiyyah to be mentioned in the History of Islamic Sects. He brought new explanations to the subject of divinity (Uluhiyyah) without using any of the concepts such as jahar (substance), jism (body), mumas (touching) and mulaq (meeting) used by the Karra-mites. He explained the concept of ihdath fi al-dhaat (self-inflicted) with the knowledge of Allah and accepted that the attribute of takwin is eternal, and the other attributes of Allah are also qadim (pre-existing or without beginning) and eternal. Ibn Haytham criticized the view of Jahmiyya and Mu'tazila that the Qur'an is separate from God. He also rejected the inclusion of Kalamullah (the Divine Word of God) in the created attribute theory. Thus, he did not accept the concept of hadith (created) divine attributes. In addition, he eliminated the contact between Allah and the Throne (arsh) in the matter of establishment (istiwa) of Allah on the Throne, and did not use any expressions that would cause corporeality (jismaniyya). Although he did not use the expressions of jiha (direction) or makan (place), according to him, Allah is on the "upper (fawq)" side.

After the death of Ibn al-Haytham, theological sect of Haythamiyya continued its existence for a short time under the leadership of Ibn Qudwa. Ibn Qudwa also had a debate with Fakhr al-Din al-Razi and defended the views of the Haythamites. Although al-Razi had a debate with Ibn Qudwa, he actually criticized the Haythamites by mentioning the name of Ibn al-Haytham instead of Ibn Qudwa as the leader of this sect. It can be said that Ibn Qudwa was the last scholar and representative of the Haythamiyya sect. It is difficult to say that the followers of Haythamiyya apart from Ibn Qudwa contributed to the sect in terms of theology. However, it is possible to say that other Haythamiyya followers were influential in maintaining the existence of the sect until the end of the sixth century AH.

**MÜELLİFİ MEÇHÛL BİR İKRÂRNÂME RİSÂLESİNDEN
HAREKETLE
BEKTÂŞİLİKTE İKRÂR GELENEĞİ**

The Tradition Of Allegiance in Bektashism According To
A Treatise Whose Author Unknown

Ahmet YALÇIN*

Öz

İslâm tarihinde tasavvuf düşüncesi, hicretin 6. asrında tarikatlar biçiminde teşekkül etmiştir. Genelde kurucusu ya da kurucu kabul edilen şahısların ismine nispet edilen, Kâdirilik, Nakşibendilik, Kübrevilik, Bayramilik, Halvetilik ve Bektâşilik gibi isimlerle anılan pek çok tarikat doğmuştur. Bu tarikatlardan biri olan Bektâşilik, Hacı Bektâş-ı Veli'ye nispet edilir. Osmanlı Devleti'nde padişaha bağlı piyade askerlerin birliği durumundaki Yeniçeri Ocağı'nın da tarikatı olan Bektâşilik, Anadolu ve Balkan coğrafyasında yaygınlık gösteren bir tarikat olmuştur. Bektâşiliğin de tıpkı diğer tarikatlarda olduğu gibi kendine has zikir meclisi, adap-erkânı ve çeşitli törenleri ortaya çıkmıştır. Cem ismi verilen ve asıl itibarıyla bir zikir meclisi olan dini ayinler, farklı maksat ve vesileler ile icra edilebilmektedir. Bektâşilik tarikatına intisap için ikrâr adıyla bir cem tertip edilmekte, bu cemde yola yeni girecek ve talip olacak adaya yolun incelikleri öğretilmektedir. Bu çalışmamızda Bektâşî tarikatına biat edecek mürit

Abstract

Sufism represents the mystical aspect of the religion of Islam. Sufism was formed as tariqats in the sixth century of the Migration. Tariqats are generally attributed to the names of the founders or persons considered to be founders. Many tariqats known as Kadiriyyah, Naqshibandiyah, Kubraviyyah, Halvatiyyah and Bektashiyyah have emerged. Bektashiyyah, one of these tariqats, is attributed to Hacı Bektâş-ı Velî. The tariqat of the janissary corps in the Ottoman Empire is Bektashiyyah. Bektashiyyah was a tariqat that was widespread in Anatolia and the Balkan geography. Just like any other its own dhikr council, adapt-staff and various ceremonies emerged. Religious rites performed under the name of Cem can be performed for different purposes and occasions. A cem ritual is organized to join the Bektashi tariqat. In this cem ritual, the fineness of the road is taught to the candidate who will

* Dr. Öğr. Üyesi, Kayseri Üniversitesi, İslâmî İlimler Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri Bölümü, Kelam ve İslâm Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, Kayseri, Türkiye / e-mail: ahmetyalcin@kayseri.edu.tr / ORCID ID: 0000-0001-9569-863X.

Başvuru Submission	Kabul Accept	Yayın Publish
05.04.2021	29.12.2021	31.12.2021

DOI: 10.18403/emakalat.909640

adayının tarikata girişi maksadıyla düzenlenen ikrâr cemini yapıldığını, müellifi meçhul bir ikrârname risâlesinde geçtiği şekliyle ve yayın etiği ilkeleri çerçevesinde anlatmaya çalıştık.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Bektâşilik, İkrârname, İkrâr cemi, İkrâr

enter and aspire to the road. In this study, I investigated the organization of the cem ritual, which was organized for the purpose of entering the disciple candidate who will join the Bektashi tariqat. This work is based on a historical manuscript whose author is unknown.

Key words: Sufism, Bektashism, Allegiance, Cem of confession, Confession

Giriş

İslam düşüncesinde tasavvuf, bir terim olarak hicri 2. asırdan itibaren kullanılmaya başlanmış ve tarihsel süreçte tasavvufun anlamına dair pek çok tarif yapılmıştır. Bu tariflerin genelinde, müminlerin üstün bir İslâm ahlakına erişmeleri için sahip olmaları gereken özelliklerden bahsedilmektedir.¹ Hasan Basrî (ö. 110/728), İbrahim b. Edhem (ö. 160/777), Haris el-Muhasibî (ö. 243/857), Bâyezid Bistâmî (ö. 260/847) Cüneyd Bağdâdî (ö. 298/910) ve daha birçok isim ilk sûfiler olarak zikredilmektedir.² Tasavvuf düşüncesinin tarikatlar biçiminde ortaya çıkışı ise İslâm dünyasının Moğollar tarafından tahrip edildiği döneme³ rastlamakta, bu tarikatlar çoğunlukla kurucusunun ismine nispetle anılmaktadır.⁴ Kâdiriyye, Kübreviyye, Nakşibendiyye ve Bektâşilik bu tarikatlardan bazıları olup, Müslümanların yaşadığı farklı bölgelerde yayılmış bulunmaktadır. Bektâşilik, Hacı Bektâş-ı Veli'ye nispet edilmekte, genellikle Orta ve Doğu Anadolu ile Balkanlarda yaygınlık göstermektedir.⁵ Aynı zamanda Yeniçeri Ocağı'nın tarikatı durumundaki Bektâşilikte,⁶ bütün İslâm tasavvuf cereyanlarında görülen zikir meclisi hüviyetinde cem adıyla toplantılar yapılır ve bu

¹ Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1995), 31-43.

² Mian M. Şerif, *İslam Düşüncesi Tarihi*, Trc. Mustafa Armağan vd. (İstanbul: İnsan Yayınları, 2014), 1/431-443.

³ Ebu'l-Fidâ İmâdüddin İsmail b. Ömer İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Thk. Beşşar Avvad (Beyrut: Dâru İbn Kesir, 2007), 16/191.

⁴ Hasan Kamil Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011), 127-128.

⁵ Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, 282-283.

⁶ Butrus Abû Manneh, *Tarihi ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiye'de Aleviler Bektâşiler Nusayriler - 1826'da Nakşibendi-Müceddidî ve Bektâşî Tarikatları*, Trc. Ş. Tufan Buzpınar (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013), 121.

toplantılar geleneğin din anlayışında önemli bir yere sahiptir.⁷ Tarikata intisap edecek talibin yola kabulü için yapılan dini törene ikrâr cemi denilir.⁸ Bektâşilik üzerine yapılan çalışmalarda bu törenden bahsedilmekle birlikte, törenin icra ediliş şekline dair sınırlı bilgiler verilmektedir. Bektâşilik hakkında yapılan çalışmaların, varlığını büyük ölçüde sözel kültürle sürdürmüş Bektâşiliğin⁹ yazılı tarihi kaynaklarına dayandırılması, konunun doğru anlaşılmasına yardımcı olacaktır.

İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı'nda rastladığımız, üzerinde tarih bulunmayan, ancak dil ve üslup özellikleri bakımından 18. yüzyılın sonları ile 19. yüzyıl başları Osmanlı Türkçesi ile kaleme alındığını düşündüren el yazması bir mecmua içerisinde, cem ayinini tafsilatıyla anlatan bir ikrârname risâlesi yer almaktadır. Burada, Bektâşi yoluna talip olacak kişi için özel bir cem ayini yapıldığı, cem esnasında yapılan dua, okunan ayetlerin, surelerin ve salât u selâmların tertibi, çekilen gülbankler ile baştan sona cemin nasıl icra edilmesi gerektiği anlatılmaktadır. Araştırma ve yayın etiği kurallarına riayet ederek "Müellifi Meçhul Bir İkrârname Risâlesinden Hareketle Bektâşilikte İkrâr Geleneği" adını verdiğimiz bu çalışmamız, yazılı bir kaynağa dayanarak, az bilinen bir konuya ışık tutması bakımından önem arz etmektedir.

1. Biat Kavramı ve İslâm Tarihinde Biat

Kökene alış-veriş manasındaki bey' sözüne dayanıp,¹⁰ kişiler arasında veya fertler ile siyasi otorite arasındaki akitleşme, itaat ve tasdik bildirme anlamlarına gelen¹¹ bey'at/biat kavramı Kur'an'da, "bağlılık sözü vermek" anlamına gelmektedir.¹² İslâm davetinin başlangıcında Hz. Peygamber'e tabi olmak, İslâm'a girmek ve dinin hükümlerine bağlı kalmak anlamında kullanılmışken, raşit halifeler ile başlayan ve daha sonra gelen Emevî ve Abbasî dönemlerinde devam eden süreçte siyasi bir içerik kazanarak, devlet başkanına bağlılık ve otoritesini itiraf olarak karşımıza çıkmaktadır.¹³

⁷ Cenksu Üçer, *Anadolu'da Alevî Ocakları ve Grupları* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019), 361.

⁸ Erdoğan Çınar, *Bronz Çağında Alevilik* (İstanbul: Kalkedon Yayınları, 2020), 37.

⁹ Doğan Kaplan, *Yazılı Kaynaklarına Göre Alevilik* (Ankara: TDV Yayınları, 2019), 28.

¹⁰ Râgıp el-İsfahânî, *Müfredâtü Elfâzi'l-Kur'an*, Tah. Safvan Adnân Dâvûdî (Dimaşk: Dâru'l-Felah, 2002), bya mad.

¹¹ Komisyon, *Dini Kavramlar Sözlüğü* (Ankara: DİB Yayınları, 2006), 69.

¹² *Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meali*, çev. Hayreddin Karaman - Ali Özek - İbrahim Kâfi Dönmez vd., (Ankara: TDV Yayınları, 2014), el-Fetih, 48/10.

¹³ Cengiz Kallek, "Biat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/121-123.

Tasavvufun kurumsallaşması ile ortaya çıkan tarikatlarda biat kavramı, Rasûlullah'a (sa.) yapılan biatler örnek alınarak¹⁴ tarikat yoluna intisap etme, şeyhe ve onun emirlerine bağlı kalacağına söz verme anlamında kullanılmaya başlanmış, bunun dışında mübâyaa, ahz-ı tarik, ahid, intimâ ve el almak gibi ifadelerle de anılmıştır. Her tarikatın kendine has intisap usulü ve biat merasimi zuhur etmiş, ayrıca intisabın adap ve erkânını konu eden eserler telif edilmiştir.¹⁵ Bu tarikatlardan biri de Hacı Bayram-ı Velî'ye (ö. 833/1429-30) dayanan Bayramiyye'dir. Tarikatın meşhur halifelerinden biri olan Sun'ullah Gaybî'nin (ö. 1676), tarikata intisap adabını anlattığı biatnâmesi, bu sahadaki en bilinen eserlerden biridir.¹⁶ Bunun dışında, biatnâme türüne örnek olacak başka metinler de mevcuttur.¹⁷ Bektâşilikte ise yola girmek veya tarikata intisap etmek, ikrâr olarak ifade edilmektedir. Onaylamak, tasdik etmek, itiraf etmek anlamlarına gelen ikrâr kelimesi, Bektâşî yoluna girmek anlamında yaygınlaşmışsa da, bu çerçevedeki metinlerde biat kelimesinin de kullanılmaya devam ettiğine şahit oluyoruz.¹⁸ Buna en açık misal, çalışmamıza esas teşkil eden ikrârname risâlesinin kendisidir, zira risâlenin ilk satırında "İmdi azîzim, şöyle malum ola ki bey'at-ı erkân-ı Hazret-i Pîr Hünkâr Hacı Bektâş-ı Velî" ifadesi yer almaktadır.¹⁹

1.1. Hz. Peygamber'e Biat

İslâm'a davet vazifesi verilen Hz. Peygamber (sa.) insanları Allah'ın dinine çağırmaya başlamış, bu uğurda gösterdiği gayret neticesi Mekke'de önemli sayıda insan Müslüman olmuştur.²⁰ Bu dönemde İslâm'a giriş, kelime-i şehadeti ikrâr ile meydana gelmekteydi. Dini tebliğe devam eden Hz. Peygamber her fırsatı değerlendiriyordu. Hac mevsimi münasebetiyle Mekke'ye gelenlere İslâm'ı anlatmak üzere

¹⁴ Şah Velîyullah Dehlevî, *Kavlü'l-Cemil* (Lahor: Mektûbetü Rahmani, ts.), 38-40.

¹⁵ Osman Türer, "Biat (Tasavvufta)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/124-125.

¹⁶ Sun'ullah Gaybî, *Sohbetnâme Biatnâme Devre-i Arşîyye*, Haz. Hüseyin Rahmi Yananlı (İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2017), 133.

¹⁷ İsmail Yıldırım, *Bî'at-nâme Türüne Bir Örnek: Nakşî İbrahim Efendi'nin Bî'at-nâme'si*, RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi, Sayı Ö7, 2020, 341 – 356.

¹⁸ Kaplan, *Alevîlik*, 173. Kaplan'ın eserinde, Şeyh Safî Buyrukları'ndan yaptığı alıntılarda biat ifadesini görmekteyiz. Şöyle ki: "Müptedi gelup yol atasının huzuruna iki diz üzerine edeple otura, biat ide."

¹⁹ İkrârname, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Katalog no: BEL_Yz_O000027/20 Demirbaş no: 297.7 B1A 297.7 B1A 1, 327.

²⁰ İbn İshak, *Siyer-i İbn İshak*, Haz. Muhammed Hamidullah (İstanbul: Düşün Yayınları, 2012), 202-203.

Akabe mevkiine geldiğinde, Medineli Hazrec kabilesinden bir topluluk ile karşılaştı. Onları İslâm'a davet etti ve müspet cevap aldı. Altı kişi olan bu ilk topluluk memleketlerine iman etmiş olarak döndü.²¹

1.2. Akabe Biatları

Medine'ye döndüklerinde Rasûlullah'ı ve davetini anlatan bu altı kişi,²² ileride ensar olarak isimlendirilecek topluluğun temellerini attı ve Medine'de İslâm yayılmaya başladı, öyle ki içinde Rasûlullah'tan bahsedilmeyen ev kalmadı.²³ Ertesi sene Akabe'deki birinci buluşmaya gelen, Medineli farklı ailelere mensup on iki erkek Hz. Peygamber'e (sa.) biat etti. Daha savaş farz kılınmadığı için yapılan biatin özü; Allah'a hiçbir şeyi ortak koşmamak, hırsızlık yapmamak, zina etmemek, çocukları öldürmemek, iftiradan kaçınmak ve isyan etmemek gibi hususları ihtiva etmekteydi. Hz. Peygamber (sa.), kendisine biat eden kişilerin gösterdikleri sadakatin cennet ile mükâfatlandırılacağını bildirmiş ve Mus'ab bin Umeyr'i bu toplulukla birlikte Medine'ye göndermiştir. Yeni Müslüman olan kimselerin kelime-i şehadet getirdikten sonra gusledip elbiselerini temizledikleri, daha sonra iki rekât namaz kıldıkları kaydedilmiştir.²⁴

Akabe'deki ikinci biat, Medine'den gelen yetmiş üç kişinin,²⁵ hac bitiminde sözleştikleri yerde Hz. Peygamber ile buluşarak, Medine'ye geldiğinde onu düşmanlarından koruyacaklarına dair verdikleri biattir. Bu esnada onlardan ilk olarak Berâ bin Ma'rur Hz. Peygamber'in elini tutarak biat etmiş, ardında da diğer kimseler aynı şekilde Rasûlullah'ın elini tutarak ona biat etmiştir.²⁶

Akabe biatlarında, Medineli Müslümanların Hz. Peygamber'in (sa.) elini tutarak, dinin emirlerine riayet edeceklerine ve düşmanlarına

²¹ Ebû Muhammed Abdûlmelik İbn Hişam, *es-Stretü'n-Nebeviyye*, Trc. Abdülvehhab Öztürk (İstanbul: Kahraman Yayınları, 2014), 2/78-79; Ebu'l-Hasan Ali b. Ebi'l-Kerem Muhammed b. Muhammed b. Abdülkerim b. Abdülvâhid eş-Şeybânî el-Cezerî İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târîh*, Tah. Muhammed Yusuf ed-Dekkâk (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 1/610.

²² İbn Hişam, *Sîre*, 2/79; İbnü'l-Esir, *Tarih*, 1/610. İbn Hişam, Mekke'de Allah Rasûlü'nün davetini kabul ederek Medine'ye dönen kişi sayısını altı olarak verirken, İbnü'l-Esir, Ukbe bin Amir'i de ekleyerek bu sayının yedi olduğunu söylemiştir.

²³ İbn Hişam, *Sîre*, 2/80.

²⁴ İbn Hişam, *Sîre*, 2/81-84, 87; İbnü'l-Esir, *Tarih*, 1/611-612.

²⁵ İbn Hişam, *Sîre*, 2/91. İbnü'l-Esir, bu sayının yetmiş erkek, iki kadın olduğunu söyler. Bkz. İbnü'l-Esir, *Tarih*, 1/612.

²⁶ İbn Hişam, *Sîre*, 2/97.

karşı onu himaye edeceklerine dair söz vermelerinin dışında, kaynaklarda farklı bir uygulamadan bahsedilmemektedir.

1.3. Rıdvan Biatı

Hicretin altıncı senesinde, Hz. Peygamber (sa.) ve ashabı umre için yanlarına kurbanlık develer alarak Medine'den yola çıktı. Beytullah'ı ziyaret için çıkılan seferde savaş için bir hazırlık yoktu. Mekkeliler ise yine de bu topluluğu şehre sokmamakta kararlı idi. Hudeybiye mevkiine gelen Müslümanlar burada konakladılar. Karşılıklı elçiler gidip gelse de müspet bir netice alınamadı. Hz. Osman elçi olarak Kureyş'e gönderildiğinde, müşrikler kendisinin Beytullah'ı tavaf edebileceğini ancak Hz. Peygamber ve diğer ashaba müsaade etmeyeceklerini söylediler. Bunu kabul etmeyen Hz. Osman'ın alıkonulması, Müslümanlara "öldürüldü" şeklinde ulaştı. Bunun üzerine Rasûlullah rıdvan ağacının altında, "savaşmadan buradan ayrılmayacağız" dedi ve insanları biate davet etti. Müslümanlar gerekirse onun yolunda ölmek ya da kaçmamak üzere biat etti.²⁷ Oradaki sahabe ellerini uzatarak Hz. Peygamber'e bağlılık ve itaat yemini etti.

1.4. Halifelere Biat

Hz. Peygamber'in vefatı üzerine, Benî Saide gölgelediği toplandı Hz. Ömer'in "Rasûlullah'ın öne geçirdiğini kim geride bırakabilir" diyerek Hz. Ebu Bekir'e biat etmesi üzerine, diğer Müslümanlar da onu takip ederek biat etti.²⁸ Hz. Ebû Bekir vefatından evvel yerine geçecek halifenin Hz. Ömer olacağını bildiren bir yazı bıraktı.²⁹ Hz. Ömer bir hutbe okuyarak hilafete başladı ve Müslümanlar ona da biat etti. Onun vasiyet ettiği şûrâ heyetinin seçtiği Osman bin Affan, mescide gidip hutbe okumuş ve Müslümanlar bölükler halinde biat etmeye başlamış, hutbeden indikten sonra da biat edenler olmuştur.³⁰ Hz. Osman'ın şehadeti sonrasında muhacir ve ensardan oluşan sahabenin ısrarı ile mescitte Ali bin Ebî Tâlib'e biat edildi. Hz. Ali'ye biat etmeyen sahabeler de bulunmaktaydı.³¹

Rasûlullah döneminde biat, ona bağlanmak, İslâm'a girmek, kelime-i şehadeti söylemek anlamlarında iken dört halife dönemiyle birlikte biat, halifenin siyasi otoritesini kabul anlamında bağlılık ve

²⁷ İbn Hişam, *Sîre*, 3/424-428.

²⁸ İbn Hişam, *Sîre*, 4/402; İbnü'l-Esir, *Târîh*, 2/189.

²⁹ İbnü'l-Esir, *Târîh*, 2/272-273.

³⁰ İbnü'l-Esir, *Târîh*, 2/475.

³¹ İbnü'l-Esir, *Târîh*, 3/81-82.

itaat olarak tavsif edilebilir. İslâm'ın bidayetinde biat için, şehâdet kelimesini ikrâr ile Allah'ın emir ve nehiyelerini kabul edeceğini ifade etmesi yeterli görülmüşken, tasavvufun tarikatlar biçiminde tezahüründen sonra her tarikatın talip veya mürit kabul biçimi ve seremonileri ortaya çıkmıştır.³² Bu tarikatlardan biri olan Bektâşilikteki biat meselesine geçmeden önce Bektâşiliğin tarih, anlayış ve erkânı hakkında muhtasar malumat vererek Bektâşilikte ikrâr geleneğine geçeceğiz.

2. Bektâşilikte Tarih, Düşünce ve Erkân

İlk defa Emeviler döneminde Müslümanlarla karşılaşan Türklerin, topluluklar halinde İslam'a girmeye başlaması Abbasiler dönemine rastlamaktadır. Şii düşüncelerle bezenmiş bir İslâm anlayışı ile tanışan Türklerin İslâmlaşma sürecinde, farklılaşan tasavvuf kültürünün etkisi olduğu gibi, İmam Maturîdî'nin etkisi ile Türklerin ekseriyeti Sünnî İslam anlayışına meyletmiştir.³³ Moğolların sebep olduğu göçler ile yoğun biçimde Anadolu'ya gelen Türkmenler arasında, sahip oldukları din anlayışı ile ilintili olarak ortaya çıkan Bektâşilik adını, asıl adı Seyyid Muhammed olan ve Hacı Bektâş-ı Velî lakabı ile meşhur zattan alır.³⁴ Onat'ın ifadesiyle Bektâşilik, "Ahmet Yesevî'nin temellerini attığı, ahlak temelli İslâm anlayışının Yesevîlik doğrultusunda Anadolu'da çiçeklenmesi ile ortaya çıkan bir Türk Tasavvuf ekolüdür."³⁵

Baba İlyas-ı Horasânî'nin (ö. 1240) müridi ve halifesi olduğu söylenen Hacı Bektâş-ı Velî, Sulucakarahöyük'te (bugünkü Hacı Bektaş) kendi tekkesinde mütevazı bir hayat yaşamıştır. Tarikatın teşekkülünde, Orta ve Batı Anadolu'da tanınıp yayılmasında etkin isim Abdal Mûsâ olmuştur.³⁶ Baba İlyas-ı Horasânî Meknâkıbnâmesi'ne göre, Osman Bey'in (ö. 1324) kayınpederi Edebâlî'nin (ö. 1326) Hacı Bektâş-ı Velî ile olan yakınlığı, sonraki sultanların Bektâşiliğe önem vermesini ve yeni kurulmuş olan Yeniçeri Ocağı'nın Bektâşiliği benimsemesini sağlamıştır.³⁷ Tarikatın mensuplarına göre ikinci pir/pîr-i sâni, Balım Sultan (ö. 1516) kabul

³² Türer, "Biat (Tasavvufta)", 6/124-125.

³³ Üçer, *Anadolu'da Alevî Ocakları*, 122-123, 126; Yasin İpek, Harun Işık vd., *Şia'dan Kızılbaşluğa Türklerde Alevîlik* (İstanbul: Ekim Yayınları, 2017), 29-32.

³⁴ M. Sadık Vicdânî, *Hurîfilik ve Bektâşilik* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 146-147.

³⁵ Hasan Onat, *Yazılı Kaynaklarına Göre Alevîlik* (Doğan Kaplan)-*Şunuş Bölümü* (Ankara: TDV Yayınları, 2019), 20.

³⁶ Ahmet Yaşar Ocak, "Hacı Bektâş-ı Velî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/455-458.

³⁷ Irène Mélikoff, *Uyur İdik Uyardılar- Alevîlik - Bektâşilik Araştırmaları*, Trc. Turan Alptekin (İstanbul: Demos Yayınları, 2011), 25, 55.

edilmekle birlikte onun hakkında birbiriyle çelişen bilgiler bulunmaktadır.³⁸

Kurucu unsuru Türkmenler olan Safevî Devleti'nin kökeni, Erdebil Tekkesi şeyhi Safiyyüddin Erdebili'ye dayanmaktadır.³⁹ Başlangıçta Sünnî-Şafîî çizgide olan Erdebil Tekkesi, siyasi sebeplerle Şiîleşmiştir.⁴⁰ Safevîlerin Anadolu'daki Türklere yönelik Şiî propaganda faaliyetleri, bazı edebî eserlerde makes bulmuşsa da Bektâşîlerin tam anlamıyla Şiîleşmesini sağlayamamıştır.⁴¹ Yavuz Sultan Selim'in (ö. 1520) Trabzon valiliği yaptığı dönemde,⁴² aynı zamanda Safevî Devleti'nin de kurucusu olan Şah İsmail (ö. 1524) Orta Anadolu'ya kadar gelmiş, müritleri ile buluşmuştur.⁴³ Şah İsmail'in propagandası ile bazı Türkmenlerin kısmen İmamiyye düşüncesinden etkilenmesi, Osmanlı'nın tedbir almasına ve Yavuz'un doğu seferine zemin teşkil etmiştir.⁴⁴ Sonraki dönemlerde Tokat, Amasya, Bozok gibi bazı Anadolu şehirlerinde çeşitli isyanlar görülmüşse de bu hareketler başarıya ulaşamayınca, Anadolu sathına yayılmış durumdaki topluluklar içe kapanarak, tarihsel anlayış, örf ve adetlerini muhafaza etmeye çalışarak kendi geleneklerini yaşatma gayretine düşmüştür.⁴⁵ Osmanlı Devleti'nin en eski askeri yapılanması sayılabilecek Yeniçeri Ocağı'nın 1826'da padişah II. Mahmud (ö. 1839) tarafından kapatılarak yerine Asâkir-i Mansûre-i Muhammediyye ismiyle yeni bir ordu kurulması Bektâşîlik için de resmen kapatılma anlamına gelmiştir.⁴⁶

Bektâşîlik, İslamlaşan Türkmenlerin eski gelenekleri ile göçtükleri bölge halklarının inanışlarından öğeler taşıyan, tam anlamıyla Sünnî ve Şiî olarak tavsifi kolay olmayan,⁴⁷ bağdaştırmacı bir din anlayışı olarak ortaya çıkmıştır.⁴⁸ *Buyruklar*,⁴⁹ *Cönknâmeler*, *Vilâyetnâmeler*,

³⁸ Ahmet Yaşar Ocak, "Balım Sultan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/17-18; Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, 283; Sönmez Kutlu, *Alevîlik-Bektâşîlik Yazıları* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2008), 152.

³⁹ Kaplan, *Alevîlik*, 64.

⁴⁰ Kaplan, *Alevîlik*, 313.

⁴¹ Kutlu, *Alevîlik-Bektâşîlik*, 56-57.

⁴² Ahmet Akgündüz-Said Öztürk, *Bilinmeyen Osmanlı* (İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 1999), 133.

⁴³ Mustafa Öz, *Başlangıçtan Günümüze Şiîlik ve Kolları* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011), 374.

⁴⁴ Saffet Sarıkaya, *İslam Düşünce Tarihinde Mezhepler* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2019), 229.

⁴⁵ Öz, *Şiîlik ve Kolları*, 378-379.

⁴⁶ Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, 283.

⁴⁷ Mélikoff, *Uyur İdik Uyardılar*, 54; Üçer, *Anadolu'da Alevî Ocakları*, 207.

⁴⁸ Öz, *Şiîlik ve Kolları*, 381.

⁴⁹ *Buyruklar*, Safevîler tarafından Anadolu'daki Kızılbaş Türkmenleri kazanmaları için gönderilen dervişlerin getirdiği yazılı eserlerdir. Cafer-i Sadık

Fütüvvetnâmeler, Menâkıplar, Tercümânlar, Makâlâtlar, Adâp ve Erkânâmeler, Dîvanlar, Âjin-i Cem Risâleleri, Gülbankler ve Cabbâr Kulu gibi yazılı kaynaklara⁵⁰ dayanan Bektâşiliğin⁵¹ kapatılması, tarikat için bir kırılma anlamı taşımaktadır. Bu dönemden sonra gizlendikleri söylenen Bektâşilerden devlette mevki elde edenler olduğu gibi⁵² bir kısmı da kendilerine destek olan masonluğa yönelmiştir.⁵³ 1867'den itibaren Bektâşiliğe dair çeşitli eserlerin neşredilmeye başlaması, onları himaye edenlere işaret edebileceği gibi, padişahların değişmesiyle devlet nezdinde Bektâşiliğe karşı sergilenen tutumun da değiştiğini gösterir.⁵⁴

Bektâşi anlayışta merkezi bir konumu olan cem ayinleri esnasında okunan niyâz ve tercümânlar sıklıkla “bismi Şâh Allah, Allah” ifadesiyle başlar.⁵⁵ Buradaki “Şâh” kelimesi ile kastedilen Allah Teâlâ'dır ve Cenab-ı Allah'ın “Şahımız” biçiminde anılması Sünnî çevrelerce de bilinen bir husustur,⁵⁶ Şah İsmail ile bir alakası yoktur. Bektâşilerin, yaşadıkları yörelere göre yerel bazı inançlarla senkronize olduğu kabul edilse bile Şah İsmail'in bütün Bektâşiler için önemli bir öge olduğu⁵⁷ tartışmalıdır. Zira Yavuz Sultan Selim ile Şah İsmail arasındaki mücadelede Osmanlı ordusunun kendi padişahı yerine Şah İsmail tarafına muhabbet beslemesi makul değildir.

Safevî propaganda ile Bektâşiler, Şii cemaatinden heterodoksi bir düşünceye kaymıştır diyen Mélikoff, cemlerde okunan nefeslerden ve Balkan-Anadolu ve İran/Azerbaycan Bektâşi toplumlarında yaptığı incelemelerden hareketle Bektâşiler'in tanrı-insan/antropomorfik bir inanca sahip oldukları, Ali'nin tanrısallığı ile tanrının insan suretinde tecelli edişi ve reenkarnasyona inandıkları görüşüne varmıştır.⁵⁸

Buyruğu ve Şeyh Safî Buyruğu bunlardan olup daha sonra Anadolu'daki ocakların tasarrufuyla farklı buyruk metinleri ortaya çıkmıştır. Geçmişte yolun içtüzüğü niteliğinde olan buyruklar, günümüzde de kabul görmekte ve neşredilmektedir. Cenksu Üçer, *Tokat Yöresinde Geleneksel Alevilik* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010), 26-27.

⁵⁰ Halil İbrahim Bulut, Harun Yıldız, *Alevilik Bektâşilik – Tarihî, Dinî, Sosyal ve Güncel Boyutlarıyla* (Ankara: Bilay Yayınları, 2021), 231-273.

⁵¹ Siddık Korkmaz, *Alevilik Bektâşilik Geleneği ve İslam* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016), 114.

⁵² John Kingsley Birge, *Bektâşilik Tarihi* (Selâmet Dergisi/Haftalık Mecmua, 1948), 63/14.

⁵³ Mélikoff, *Uyur İdik Uyardılar*, 110.

⁵⁴ Birge, *Bektâşilik Tarihi*, 63/14.

⁵⁵ Vicdânî, *Hurûfîlik ve Bektâşilik*, 211, 214, 216-217, 224-225.

⁵⁶ Cenksu Üçer, Rıza Sarı, “Dua, Gülbank ve Tercümanlar Üzerinden Alevi Nitelemeli Gelenek Hakkında Bazı Değerlendirmeler”, e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi 13 / 2 (Aralık 2020), 372.

⁵⁷ Mélikoff, 23, 43, 126.

⁵⁸ Mélikoff, *Uyur İdik Uyardılar*, 25, 43, 62.

Ayrıca Mélikoff'un, Alevî-Bektâşilerde coğrafyaya göre farklı gelenek, adet ve merasimlerde karışık unsurların bulunmasını Manicilik ve gnostik mezhepler ile açıklaması,⁵⁹ Bektâşiliğin Türk ya da Kürt kökenli olması ya da tarihsel süreçte hangi dini düşüncelerin tesirinde kaldığına dair yapılan tartışmaların yalnızca bir kısmına işaret eder.⁶⁰

Türklerin, İslamlaşma süreci ve sonrasında, yaşadıkları coğrafyayla irtibatlı olarak çeşitli mezheplerden etkilenmeleri söz konusudur. Kutlu'nun ifadesiyle, müminlerin imanda eşitliği düşüncesi ile Mürcie ve Samaniler döneminde gelişen Maturidilik, Safeviler devrine kadar hâkim mezhep durumuna gelemeyen Şiilikten çok daha fazla Türkmenlere tesir etmiş ve göçerler sayesinde Anadolu'ya taşınmıştır. Bu yüzden Bektâşiliği etkileyen ilk mezhebî çevrenin, Hanefî-Mâturîdî düşünce olduğunu söylemek vakıya daha uygundur. Bunun en açık göstergesi Hacı Bektâş-ı Velî'nin iman tarifidir. Hacı Bektâş-ı Velî, "iman: kalp ile tasdik, dil ile ikrardır. Amel imandan ayırılır" derken, Hanefî-Mâturîdî görüşleri tekrar etmektedir.⁶¹ Çeşitli risâlelerde geçen "mezhebimiz Caferî'dir" benzeri ifadelerin sonradan eklendiğini ve Türk kökenli Bektâşilerin öteden beri Mâturîdî itikad üzere oldukları da savunulmaktadır.⁶² Kazlıçeşme-Eryek Baba Bektâşi Tekkesi Postnişini Küçük Abdullah Baba'ya ait varakta, mezhebinin Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat olduğu belirtilmektedir.⁶³

Bektâşilerin temel İslâmî ibadetleri kabulü noktasında, bu ibadetler yazılı kaynaklarda yer aldığı için bir kuşku olmadığı, öte yandan tarikat geleneği içerisinde bu ibadetlerin tatbikatında çeşitli yaklaşımların ortaya çıktığını ifade etmek mümkündür.⁶⁴ Gusül ve abdest, namaz, hac, oruç, kurban ve diğer mali ibadetler, şeriatın emrettiği biçimde bilinmekle birlikte tarikatın gelenekleri çerçevesinde yeni yorumlar da ilave edilmiştir.⁶⁵ Sonuç olarak Bektâşilikte ibadetler, büyük ölçüde kendi tasavvuf ve tarikat anlayışları etrafında şekillenmiş, bir zikir ayini olan cem, ibadet hayatının merkezine yerleşmiştir. Bektâşilerin bağlı buldukları ocak ve grupların anlayışlarına göre ibadetler konusunda farklı

⁵⁹ Mélikoff, *Uyur İdik Uyardılar*, 77.

⁶⁰ Ahmet Yaşar Ocak, *Alevî ve Bektâşi İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2018), 15-16.

⁶¹ Kutlu, *Alevîlik-Bektâşilik*, 35-41.

⁶² Kutlu, *Alevîlik-Bektâşilik*, 44.

⁶³ Kutlu, *Alevîlik-Bektâşilik*, 45.

⁶⁴ Üçer, *Anadolu'da Alevî Ocakları*, 305; İlyas Üzüm, *Tarihsel ve Kültürel Boyutlarıyla Alevîlik* (İstanbul: İsam Yayınları, 2020), 166-167.

⁶⁵ Üçer, *Anadolu'da Alevî Ocakları*, 303-337.

tavırlar sergilenmiştir.⁶⁶ Örneğin oruç ibadetiyle alakalı; Muharrem orucu, Hızır orucu, kırk sekiz Perşembe orucu, medet-mürüvvet orucu, adak orucu ve Ramazan orucu gibi çeşitleri bulunmaktadır.⁶⁷ Kerbelâ şehitlerinin hatırası için tutulan Muharrem orucu, su içilmeyip siyahlar giyilmesi, bıçak kullanılmaması, bu dönemde yıkanmayıp, toprak üzerine yatılması, tarikat hassasiyetinin ibadet hayatına yansımaları olarak değerlendirilebilir.⁶⁸

Bektâşilerde, her hafta perşembeyi cumaya bağlayan gece Ayin-i Cem adıyla dini bir merasim tertip edilir. Cemler sadece dini bir merasim değil, aynı zamanda taliplerin problemlerinin töreye göre çözüme kavuşturulduğu bir toplantı hüviyetindedir. Yöreye göre değişiklikler bulunmakla birlikte genelde, kurban kesilerek başlanan ayin Arş'taki vuku bulan sırlı olayların yeryüzündeki tekrarını simgeler. Yaratılış Efsanesi ve Hz. Peygamber'in miracını konu alan Miraçlama okunur ve semaha kalkılır. Bölgeye göre farklılık gösterebilmekle birlikte Bektâşi ozanlarından nefesler okunur ve imamları öven Dûvazdeh okunduktan sonra tevhid bölümüne geçilir. Burada zikir edasıyla tekrar edilen "Şah Şah" ismi sonrası Yezid'e lanet edilir ve nihayet dua ile cem bitirilir.⁶⁹ Mekke'de döneminde yeni Müslüman olan kimselerin Erkâm b. Ebi'l-Erkâm'ın evinde toplanarak Hz. Peygamberden (sa.) dini öğrenmesine atfedilen cem, ibadetlerin esas ve kişinin nefsiyle hesaplaşması kabul edilir.⁷⁰ İkrâr cemi, görgü cemi, müsahiplik cemi, düşkün kaldırma cemi, bayram cemi, Muharrem cemi, mihman cemleri,⁷¹ Abdal Musa cemi, Hızır cemi ve Kırk sekiz Perşembe cemleri⁷² gibi çeşitleri bulunmaktadır.

3. Bektâşilikte İkrâr Geleneği

Bir adab ve erkân yolu olarak görülen Bektâşilikte dedeler, Dedegân ve Babagân olmak üzere iki kola ayrılır. Dedegân kolu mensupları Hacı Bektâş-ı Velî'nin evlendiğini ve kendilerinin de onun soyundan geldiklerini düşünmekte, dolayısıyla dede olabilmek için nesep bağının gerekliliğini düşünmektedir. Babagân kolu mensupları ise, Hacı Bektâş-ı Velî'nin yolu üzere olduklarını savunmaktadır.⁷³ Bu anlayışa göre Bektâşilik, doğuştan gelen bir aidiyet olarak

⁶⁶ Üçer, *Anadolu'da Alevî Ocakları*, 299-300.

⁶⁷ Üçer, *Anadolu'da Alevî Ocakları*, 318-323.

⁶⁸ Mélikoff, *Uyur İdik Uyardılar*, 45.

⁶⁹ Mélikoff, *Uyur İdik Uyardılar*, 45-47.

⁷⁰ Cafer Kaygusuz, *Alevî Yolunda Erkân-Diyarbakır Yöresi Örneği* (İstanbul: Dörtkapı Yayınları, 2021), 21-22.

⁷¹ Kaygusuz, *Alevî Yolunda Erkân*, 45, 56, 65, 87, 123, 143, 159.

⁷² Musa Küçük, *Bir Pîr'in Kaleminden Alevîlik* (İstanbul: Dörtkapı Yayınları, 2020), 156-157.

⁷³ İpek, *Alevîlik*, 326-327.

görülmeyip, akıl-baliğ olan bir kişinin kendi kararı ve talebiyle, Bektâşi cemaati mensuplarının rıza ve şahitliği, manevi önderlerin de kabulü ile gerçekleşen bir oluşturu.⁷⁴ Tasavvuf terminolojisinde, tasavvuf yolundaki nasibini arayan kimse için kullanılan talip kelimesi, nefsânî arzu ve isteklerden vazgeçip vahdet yolunda yürüyen kimse olarak ifade edilir.⁷⁵ Ocakzâde olmayan diğer kimseler için kullanılan talip kelimesi, ikrâr cemine alınarak tarikata girmek isteyenler için kullanılan özel bir isimdir.⁷⁶ İkrâr cemine alınmadan evvel başka bir bağlılığı bulunmadığı teyit edilen talibin, sahip olması gereken çeşitli özellikler vardır.⁷⁷ Tarikata bağlanacak kimselerin bilmesi gereken bu esasları talibe öğretecek bir rehber belirlenmesi ile yola ilk adımını atmış olan talip, Bektâşiliğin adap ve erkânını bu mürşidin rehberliğinde öğrenecektir. Bektâşiliğe giriş cemi olarak bilinen ikrâr cemini anlatan yazılı kaynaklarda bu törenin baştan sona nasıl yapılacağını bildiren metinler bulunmakta ve ikrârname ismiyle anılmaktadır.

3.1. İkrârname Metninin Tavsifi

Bektâşiliğe talip olmak isteyen bir salık için yapılacak törenin evvelinden başlayarak, ayin esnasında durulacak yerler ve okunacak duaların tafsilatlı bir şekilde anlatıldığı ikrârname risâlesi, tarihsiz bir mecmua içerisinde İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı'nda yer almaktadır. Yazma hâlinde bulunan bu eser rik'a hatla kaleme alınmıştır. Katalog kayıtlarına BEL_Yz_O000027/20 demirbaş, 297.7 BİA 297.7 BİA 1 yer numarasıyla giren eser 10 varak (20 sayfa) hâlinde teşkil edilmiştir. Eser, 240X165 - 155X90 ebatlarında olup söz başları, âyet ve hadis iktibasları surh (kırmızı) mürekkeple yazılmıştır. İkrârname'nin yer aldığı 317b-327b⁷⁸ kısımları bunun bir göstergesidir. Zira yazma eserlerin sayfa numaraları başlangıçtan itibaren 1b, 2a, 2b vs. şeklinde numaralandırıldığı bilinmektedir. Buna göre eser, farklı konuları ihtiva eden bir mecmua görünümündedir. Eserin başında yer alan "Hâzâ Kitâbu Fihrist" başlığı altında eserin mündericatı takdim edilmiştir. Bu kısımda eserin içerisinde yer alan konular başlıklar hâlinde verilmiştir. Mevzubahis edilen başlıkların bazıları şu şekildedir: "Ta'rif-i Beyân-ı Âdemiyet-i Evrâk", "Sahife Başında Olan Rubâ'iyât", Ehl-i 'Aşk Olanlara Nasihatname", "Bâyezîd-i

⁷⁴ Çınar, *Bronz Çağında Alevilik*, 37.

⁷⁵ Kaplan, *Alevilik*, 171-172.

⁷⁶ Üçer, *Tokat Yöresinde Geleneksel Alevilik*, 25.

⁷⁷ Kaplan, *Alevilik*, 173, 178-183.

⁷⁸ Yazımızda, İkrârname'nin söz konusu sayfalarını günümüz rakamları (1, 2, 3 vs.) ile parantez içerisinde ve bold (kalın) göstermeyi tercih ettik.

Bestâmi'den Ba'zı Su'âle Cevâb", "Nidâi'nin Rahm-ı Mâder'den Zuhûru Ta'rifî" vs. şeklinde 110 adet muhtelif konuyu muhtevî kayıt mevcuttur. Yazımıza kaynak teşkil eden ikrârname de ilgili mecmûada mukayyet olup, 327b numaralı sayfada "Risâle-i İkrârname" başlığını taşımaktadır. İkrârname, Bektâşî geleneğinde aynı zamanda biat ve biata ait geleneksel uygulamaları izhar etmesi bakımından ön plana çıkmaktadır. Aşağıda müellifi meçhul ikrârname günümüz Türkçesine aktarılarak okuyucuya iletilmiştir.

3.2. Bektâşî Tarikatına Giriş Ayini/İkrâr Cemi

(1) Bir canın ikrâr alacağı zamanda yol ehli tarafından kendisine edilecek rehberliğin beyanıdır.

İmdi azizim, şöyle malum ola ki bey'at-ı erkân-ı Hazret-i Pîr Hünkâr Hacı Bektâş-ı Velî kaddesallahu sırrahu'l-alî hazretlerinin yoluna sülûk etmek isteyenler için tertip edilecek tören belirli günler dışında ifa edilmez. Hazreti Pîr'in erkânını göreceği bir cuma, pazartesi veya bir ihya gecesi olması şarttır.

Yapılacak dini tören için dergâhta hazırlık yapılır. Bu meyanda dede, dergâhın meydancısından, bu gece tertip edilecek tören için dergâhın temizlenmesini ister. **(2)** Meydan, şamdanlar temizlenir, mumlar yenilenir. Taht denilen yerin üstündeki kandil hazırlanır ve meydan taşı silinerek üzerine bir maşrapa şekerli şerbet hazır edilir. Meydancı çerağ taşını temizleyip, çerağı hazırlar, ocağı temizleyip önündeki buhurdanlığa üd ağacı tütsüsü yapar. Tahtın sağ tarafına Ahmed-Muhtar postu, sol tarafına Hazreti Ali postunu serer. Meydan kapısının eşikinin yanında olan mürüvvet taşının yanına Hazret-i Pîr'in Horasan'dan getirdiği Hazreti Hünkâr postunu ve ocağın üst yanına Aşçibaba postunu serdikten sonra meydana diğer kişilerin oturacağı postları da sırasına göre eksiksiz serer. Meydan kapısının dışına bir leğen, ibrik ve havlu hazır ederek hazırlıkların tamam olduğunu dede olan zata "Erenlerim emir buyurduğunuz hizmetler görüldü" diyerek bildirir.

Dede, "Eyvallah" diyerek meydan kapısından girer, yere eğilerek meydana niyaz eder. Ayağa kalkar ve önce kapı yanındaki Pîr postuna, sonra tahtın sol tarafındaki Ali postuna, çerağa ve çerağ taşına, **(3)** ocağa ve meydan taşına ve aşçı postuna ve en son Ahmed-i Muhtar postuna niyaz ederek istediği bir yere niyaz edip oturur.

Dergâhın büyükleri meydan kapısından, erenler kaidesiyle içeri girip dedenin gösterdiği yere gelip niyaz ederek oturur. Törene katılmak isteyen diğer kimseler ve yeni talip olacak kişiler meydana girip niyaz ederek dedenin gösterdiği yere oturur. Bazen dedenin izniyle önce canlar meydana girer, en son dede geldiğinde herkes

ayağa kalkar, bu esnada dede yere eğilip niyaz ettikten sonra “es-Selâmü aleyküm ve rahmetullah” der. Kardeşi selamını “Ve aleyküm selam ve rahmetullah” diyerek selamı alır. Dede nereye oturacaksa gelip postuna oturduğu esnada herkes niyaz ederek yerlerine otururlar. Ancak her iki halde de meydana en son yeni talipler girmek zorundadır.

Dede, cemaate “Akşamlar hayrolsun canlar” **(4)** dediğinde herkes oturduğu yerde yere eğilerek niyaz eder. Dedenin işaretiyle meydancı niyaz ettikten sonra gelir ve buhurdanlığa üd ağacı koyar ve tekrar niyaz ederek yerine geçer.

Dede daha sonra Besmele çekerek Fatıha Suresini okur. Bitince yine Besmele ile üç kez İhlas Suresini okuduktan sonra “Allahumme salli alâ seyyidinâ Muhammedin ve alâ Al-i Muhammed” der ve yeniden Besmele çekip “Allahumme ente’l-evvelü feleyse kableke şey’ün ve ente’l-âhiru feleyse ba’deke şey’ün yâ kâinen kable külli şey’in ve yâ bâkiyen ba’de külli şey’in, yâ men hüve ekrabu ileyhi mîn habli’l-veridi, yâ men hüve fa’alü’l-limâ yürüd, yâ men yehülû beyne’l-mer’i ve kalbihi, yâ men hüve bi’l-manzari’l-a’lâ, yâ men leyse kemislihi şey’ün ve hüve’s-Semîu’l-Basîr, yâ men hüve alâ külli şey’in Kadîr, akdı hâceti bi hakki Muhammedin ve âlihi’t-tâhirati.

Bismillahirrahmanirrahîm.

Allahumme salli ve sellim ve zid ve bârik alâ nur-i seyyidinâ ve seyyidi’l-enbiyâ-i Muhammedi’l-Mustafâ.

Allahumme salli ve sellim ve zid ve bârik alâ nur-i seyyidinâ ve seyyidi’l-evliyâi’l-imâmi Aliyyi’l-Murtazâ.

*Allahumme salli ve sellim ve zid ve bârik **(5)** alâ nur-i seyyidetinâ ve seyyideti’n-nisâi’l-âlemîne Fâtmete’z-Zehrâ ve alâ ümmihâ ve ümmi’l-mü’minîne Haticete’l-Kübrâ.*

Allahumme salli ve sellim ve zid ve bârik alâ nûri seyyidinâ el-İmâm Hasani’l-müctebâ.

Allahumme salli ve sellim ve zid ve bârik alâ nûri seyyidinâ el-İmâm Hüseyin eş-Şehidi bi Kerbelâ.

Allahumme salli ve sellim ve zid ve bârik alâ nûri seyyidinâ el-İmâm Zeyne’l-âbidîn.

Allahumme salli ve sellim ve zid ve bârik alâ nûri seyyidinâ el-İmâm Muhammed el-Bâkır.

Allahumme salli ve sellim ve zid ve bârik alâ nûri seyyidinâ el-İmâm Ca’feri Sâdık.

Allahumme salli ve sellim ve zid ve bârik alâ nûri seyyidinâ el-İmâm Mûsâ el-Kazım.

Allahumme salli ve sellim ve zid ve bârik alâ nûri seyyidinâ el-Îmâm Ali er-Rızâ.

Allahumme salli ve sellim ve zid ve bârik alâ nûri seyyidinâ el-Îmâm Muhammed et-Takî.

Allahumme salli ve sellim ve zid ve bârik alâ nûri seyyidinâ el-Îmâm Ali en-Nakî.

Allahumme salli ve sellim ve zid ve bârik alâ nûri seyyidinâ el-Îmâm Hasenü'l-Askerî.

Allahumme salli ve sellim ve zid ve bârik alâ nûri seyyidinâ el-Îmâm zamaninâ Muhammed el-Mehdî salavâtullahi ve selâmuhu aleyhim ecmaîne bi hakkı Muhammedin ve âlihi't-tahirîne.

Allahumme inne hâulâi eimmetünâ ve sâdâtenâ ve küberâenâ ve şem'âenâ bihim netevellâ ve men a'dâehum neteberreu fi'd-dünyâ ve'l-âhirah.

Allahumme ve âli men velâhüm ve âdi men âdâhüm ve'nsur men nasarahum, vehzül men hazelehüm ve lain men zalemehüm vehlik adüvvehüm mine'l-cinni ve'l-insi mine'l-evvelîne ve'l-âhirîn.

Allahumme zidnâ muhabbetehüm verzuknâ şefâatehüm vehşurnâ meahüm ve fî (6) zümratihim ve tahte devâihim bi fadlike ve keramike ve cüdiğe ve rahmetike yâ erhamerrâhimîn.

Ve sallallâhu alâ seyyidinâ Muhammedin ve âlihi't-tahirîn.

Bismillahirrahmânirrahîm.

Nâdi Aliyyen mazhara'l-acâibi tecidhu avnen leke fi'n-nevâibi küllü hemmin ve gammîn seyenceli bi nûri azametike Yâ Allah Yâ Allah Yâ Allah ve bi nûri nübüvvetike Yâ Muhammed Yâ Muhammed Yâ Muhammed ve bi nûri velâyetike Yâ Ali Yâ Ali Yâ Ali. Edriknî, edriknî, edriknî, Lâ fetâ illâ Ali, lâ seyfe illâ Zülfikâr bi hakkı Ahmed ve sâir hû hû.

Essalâtü ve's selâmü aleyke yâ Rasûlallah. Essalâtü ve's selâmü aleyke yâ Aliyye veliyyallah. Essalâtü ve's selâmü aleynâ ve alâ âlihi ve ezvâcihi ve etbâih.

Bunları dede açıktan, cemaat ise içinden okurlar. Sonra dede niyaz edip ayağa kalkar ve o vaziyette özürvârî şekilde şunları okur.

Bismillâhirrahmânirrahîm.

Rabbenâ zalemnâ enfüsenâ ve inlem teğfirlenâ ve terhamnâ lenekünenne mine'l-hâsrîn. (Arâf, 7/23) Cemâli Muhammed kemâli Hüseyñ Ali râ salevât. Allahumme salli alâ Muhammedin ve Alâ âli Muhammed.

Sonra bu sözleri söyleye; Allah Allah, yüzüm yerde özüm dârda, erenler huzurunda hakkı Muhammed Ali dîvânuna canım kurban,

tenim tercüman, bu hakirden incinmiş gücenmiş can kardeşler var ise dile gelsin yol ile yoldayız. Allah_Eyvallah. Erenler hû dost, deyip “kimsenin hakkı kalmasın erenler, hakkı olan gelsin alsın, zira burası er meydanıdır erenler” der. **(7)** Ondan tığbendini kuşanıp, elleri ve ayakları mühürlenip bunu okur:

Bismillahirrahmanirrahim.

Yâ Eyyühelezine âmenüsbirü ve sâbirü ve râbitü vettekullâhe lealleküm tüflihûn. (Âl-i İmrân, 3/200) Azametü tekbîr. Allahu ekber, Allahu ekber, Lâilâhe illallahu vallahu ekber, Allahu ekber ve lillahi'l-hamd. Sual et Yâ Şâh-ı Merdân, hû dost. Dedikten sonra şunu okuya: Allah Allah, ben dülbendini dost nasihati gibi kulağına küpe kılmaşım. Rehber ile Pîr'e ettim iktidâ, takmadı Selman boynuma tığbendini, Pîr-i cemâl, Muhammed Kemâl, Hüseyin ve Ali'ye salavât.

“Allahümme salli ala seyyidînâ Muhammedin ve alâ âli Muhammed” dedikten sonra dede cümle canlara bir niyaz ettikten sonra kalkıp imâ edip geri çekilir ve Hazreti Pîr postuna gelip iki rekat namaz kılar. Namazın akabinde niyaz edip tekrar kendi postuna oturur. Daha sonra yeni talip olan kimseyi ismiyle çağırıldığında yeni talip olan kimse de niyaz ederek dede efendinin huzuruna gelir ve dede ona “Ey falan efendi! Sen bu tarik-i aliyeye ve on iki imam katarına ve Muhammed Ali râhına ve Hünkar Hacı Bektâş-ı Velî yoluna girmek murâd edersin velakin bizim bu yolumuz gayet güçtür ve demirden bir yaydır. Son pişmanlık fayda vermez” der. Dede efendi talibe üç defa sorup akabinde talipler niyaz eder. Sonra dede efendi talibe yine üç defa sual eder ki “rehberliğe kimi istersin?” Talip falan kimseyi isterim deyince dede efendi ona, **(8)** “var şimdi o cana niyaz eyle” deyip talib rehberliğe kimi diledi ise gelip ona rehber olur. O da niyaz ederek kendisine gösterdikleri yere gelip niyaz edip oturur. Dede efendi rehber olması istenen zata hitaben “şu can seni rehberliğe niyaz eder, var şu cana rehberlik eyle” der. Rehberlik edecek kimse “Eyvallah” deyip niyaz ederek dede efendiye niyaz eder. Daha sonra tığbend kuşanıp özürvârî şunları okur:

Günahkârım mücrimim Ey Şâh. Ben suçumu mu'terifim Ey Pâdişâh. Hata kıldım suçum affeyle Ey Şâh. Bi hakkı Mustafa ve Murtazâ kerem kânı Hüseyin Şâh. Bi hakkı hânedân-ı hazreti âl-i âbâ safı için. Kutbu âlem Hacı Bektâş-ı Velî hakkı için.

Rabbenâ zalemnâ enfüsenâ ve in lem tağfirlenâ ve terhamnâ lenekünenne mine'l-hâsirîn. (Arâf, 7/23) Estağfirullah, estağfirullah, estağfirullah. Ağrınmış, incinmiş cân karındaş var ise meydan-ı muhabbette dâr-ı mansûrda, yüzüm yerde özüm darda, hakkı olan kardeşler varıp hakkını talep etsin. Tarikatta boyun burmak hatadır. Erenler yoluna selim olmak rızâdır. Ya elimden ya dilimden her ne geldi ise elim dilim kesmek revâdır. Allah, Eyvallah erenler hû dost.

Pür cemâli Muhammed Kemali Hüseyin Ali için salavât deyip özrünü diler. Sonra dede efendi söze başlayıp: “Ey can kardeşler, bu cana içinizden gücenmiş, alınmış kimse var mı? Eğer varsa gelip hakkını alsın, işte meydan” der. Canlar hep birlikte niyaz ettikten sonra dede efendiye (9) rehber niyaz edip geri çekilir. Dedenin çerağ uyandırılınsın emri ile rehberlik edecek can yere eğilerek niyaz eder, tahtın üzerinde bulunan kandilden bir ateş alıp çerağ taşına bir niyaz edip ayağa kalkar ve yeni talibin çerağını tutuşturup ateşi aldığı delili yerine bırakıp geri çekilir ve niyaz eder ve dârda durup şu ifadeleri okur:

Allah Allah

Çün çerâğ-ı fahrî uyandırdık Hudâ'nın aşkına, Seyyidü'l-kevneyn hatmü'l-enbiyanın aşkına.

Sâki-i kevser Aliyyü'l-Murtazâ'nın aşkına, Hem Hadice Fâtıma hayrû'n-nisânın aşkına.

On iki sadr-ı velâyet-i pişvânın aşkına, Çâr-deh-i ma'sum-ı pâk-i âl-i âbânın aşkına

Hazret-i Hünkâr kutb-ı evliyânın aşkına, Haşre dek yansın yanılınsın billah onun aşkına.

Pür cemâl-i Muhammed kemâl-i Hüseyin Ali râ salavât.

Allahümme salli alâ Muhammedin ve alâ âl-i Muhammed.

Dedikten sonra “Allah Eyvallah erenler, hizmetimizi icrâ eyledik, hayırlar niyaz ederiz” diyen dede efendi gülbangı çeker. “Allah Allah çerağı rûşen, fahr-i dervişân, zuhur-u iman nur-ı kerem-i Alî, pirim Hünkâr Hacı Bektâş-ı Velî evliyanın çerağı ebedi ola, akşamları hayr ola, hayırlar feth ola. Münkir, münafık mât ola. Gerçekler demine hü.”

Bundan sonra hayır için gülbang çeken dede efendinin önüne gelen rehberlik yapacak kimse niyaz edip yeni talibe kuşatılacak tiğbendi teslim alırken dede efendi: (10) “Haydi var, şimdi bu cana Allah'ın farzı ve sünneti seniyye olan abdesti ver” der. Rehber “Eyvallah” deyip geri çekilir ve yeni talibe niyaz edip elinden tutarak meydan kapısından çıkarıp abdesti verir, önce ellerini yıkar, sonra iki defa ağzına, iki defa burnuna ve iki defa da yüzüne ve başına mesh ettikten sonra ellerinin suyu ile ayaklarını mesh ettirir. Ardından talibin eline bir havlu verip ondaki kisvesini başından alıp dede efendiye getirip niyaz ederek teslim eder. Tekrar kapı dışındaki talibin yanına gelerek tiğbendi onun boynuna takarken şunu okur:

Bismillahirrahmanirrahim.

Şehidallahu ennehû lâ ilâhe illâ hüve ve'l-melâiketü ve ulü'l-ilmi gâimen bi'l-kist, lâ ilâhe illâ hüve'l-azîzü'l-hakîm. İnned-dîne indallahi'l-İslâm. (Âl-i İmrân, 3/18) Pür cemâli Muhammed kemâli

Hüseyn Ali râ salavât. Allahümme salli alâ Muhammedin ve alâ âli Muhammed.

Eûzü billahi mine's-Şeytâni'r-racîm, Bismillahirrahmanirrahim deyip meydan kapısından içeri talibin sağ ayağıyla girmesini temin ettikten sonra rehber, talibin sağ tarafından sol elini mühürleyip sağ eliyle tığbendi tutup talibin sol elini mühürleyip sağ elinden tutup eşikteki mürüvvet taşının **(11)** dibinde niyaz edip ayağa kalkar, bir adım atar ve “es-Selâmü aleyküm şeriat erenleri” diye selam verir. Dede efendi “ve aleyküm selam verahmetullahi ve berakâtüh” diye selamı alır. Rehber bir adım daha atıp, “es-selâmü aleykum hakikat erenleri” diye selam verir. Dede dahi “ve aleyküm selam ve rahmetullahi ve berakâtüh” der. Rehber yine bir adım daha atar ve “es-selâmü aleyküm tarikat erenleri” diye selam verir. Dede de yine “ve aleyküm selam ve rahmetullahi berakâtüh” der. Rehber bir adım daha gelip “es-selâmü aleyküm marifet erenleri” der. Dede “ve aleyküm selam ve rahmetullahi ve berakâtüh” der. Rehber, Allah, Eyvallah erenler, bu can on iki imam katarına ve râh-ı Muhammed Ali'ye ve Hazreti Pîr efendimizin yoluna intisap etmek, dostuna dost, düşmanına düşman olmak murat eder. Bir kuzulu kurbanımız vardır, erenlerim kabul eder mi? Erenlerime niyaza geldik. Hazreti Pîr efendimizin yoluna ve erkânına girmeye, bu eksikliği kabul buyurup ilhak ederler mi? Deyince, dede efendi herkese hitaben: “ey canlar! Bu can on iki imam katarına ve râh-ı Muhammed Ali'ye ve Hazreti Pîr efendimiz yoluna can ve başını fedâ edip bir kuzulu kurbandır, bu yola girmek ister. Cümleiniz bu canı kardeşliğe kabul eder misiniz? Diye sual ettikten sonra herkes yere eğilip niyaz edince, dede efendi rehberine: “talibi getir” der. Rehber talibi dede efendiye **(12)** teslim ederken şunu okur:

Bismillahirrahmanirrahim.

İnnallahe ve melâiketü yusallüne ale'n-nebî, yâ eyyühellezine âmenü sallü aleyhi ve sellimü teslîmâ. (Ahzâb, 33/56) Pîr cemâli Muhammed kemâli Hüseyn Ali'ye salavât. Allahümme salli alâ Muhammedin ve âli Muhammed.

Daha sonra rehber talibin sol tarafına geçer, dede efendi talibin sağ kulağına telkin ederken sağ elinden tutar. Talip sol eliyle dede efendinin sağ eteğini tutar. Dede talibin telkini bitince tığbendini kuşatıp salavâtı şerife getirip “Var şimdi cemdeki canlara tek tek niyaz eyle” der. Talip niyazını yapıp geri çekilip kapı önünde durur. Rehber de aynını yapar sonra dede efendiye niyaz edip geri çekilir meydan kapısı eşikine niyaz eder “burası dâru'l-îman bâbı”, Pîr postunun yanındaki eşik taşına niyaz ederken “buna mürüvvet bâbı derler”. Pîr postuna niyaz edip “buna Pîr postu derler.” Hazreti Pîr bunu Horasan'dan getirip bu mahalle serdi, sonra Ali postuna niyaz edip

“buna Ali postu derler” cümle müşkül işler bunda hallolur. Ardından çerağa niyaz ederken “buna çerağ derler”, cümle canlar ziyasıyla münevver olur. Sonra meydan taşına niyaz eder ve “buna meydan taşı derler ki terbiyesiz olanları **(13)** ve edepsizleri bunda terbiye ederler.” Sonra ocağa niyaz edip “buna ocak derler ki çiğ olanlar pişer, insan faydalanır” der. Sonra aşçı postuna niyaz edip “buna aşçı postu derler, bu üstattır çiğleri pişirir” der. Sonra Ahmed-i Muhtar postuna niyaz edip, “buna Ahmed-i Muhtar postu derler, eski ve yeni ilimlerin hepsi bunun yüzü suyu hürmetine halk olmuştur ve hidayete erdiren budur” der. Daha sonra geri çekilip meydana bir niyaz eder ve “buna meydan derler, bu meydan erenler meydanıdır, herkes muradın alır” der. Sonra ayağa kalkıp şu ikrârı okur:

“Hamdü lillâh kim ben oldum bende-i hâs-ı Hudâ,
Cân u dilden ‘aşkıyla hem çâker-i âl-i ‘abâ,
Râh-ı zulmetten çıkıp doğru yola bastım kadem,
Hâb-ı gafletten uyanıp çeşm-i cân oldu güşâ,
Mezhebim hak Ca‘feri’dir gayrılar bâtil durur,
Pîrim üstâdım Hâcî Bektâş-ı kutb-ı evliyâ,
Sevdiğim on iki imâm ben gürûh-ı nâciyeden,
Yetmiş iki fırkadan oldum berî dahi cüdâ,
Saklayıp bel bağladım ikrâr verip erenlere,
Mürşidim oldu Muhammed rehberim Murtazâ,

Pür Cemâl-i Muhammed, kemâl-i Hüseyin Ali râ salavât. Allahümme salli alâ Muhammedin ve âli Muhammed, deyip rehber şunu okur: “Allah, Eyvallah erenler kurbanımızı kabul buyurdunuz, muradımızı verdiniz ve merâmı maksudumuza nail olduk. Hayırları rica ve niyaz ederiz.” Dede efendi gülbangı çeker.

Allah Allah, Bismillah, Fatihatü’l-vücut, ve’l-hamdü lillahi mazhari’l-mevcûd, **(14)** lâ ilâhe illallah tevhiden min keşfi ve şühûd. Ol sultanı fahri kainat, delîli râh-ı necât, şefî’i rûz-i arasât, kâfile-sâlâr-ı enbiyâ-yı risâlet, bülbül-i gülistân-ı şerî’at, vâkıf-ı sırr-ı Hudâ-yı hakikat, ol hâdî-i dünyâ vü âhiret, ol sadr-ı suffa-i safâ, ol mâh-ı kubbe-i bedr-i vefâ, mu‘allâ, müzekkî, müctebâ, Murtazâ, Resûl-i Kibriyâ, mahbûb-ı Hudâ, Hazret-i Ebû’l-Kâsım Muhammedü’l-Mustafâ efendimizin rûh-ı envârları için ve ol şâh-ı evliyâ, netice-i mâ yûhâ, memdûh-ı esrâr-ı lâ fetâ, Hazret-i İmâm ‘Aliyyü’l-Murtazâ ve İmâm-ı Hasanü’l-müctebâ ve İmâm-ı Hüseynü’ş-şehîd, şâh-ı Kerbelâ ve seyyidü’l-müttakîn İmâm Zeynü’l-‘Âbidîn ve gevherü’l-bâhir-i İmâm Muhammed el-Bâkır, ve ehlü’r-rekâ’ıyk İmâm Ca‘fer es-Sâdik ve dürretü’n-nâzım İmâm Mûsâ el-Kâzım ve ma‘denü’l-cüd ve’s-sehâ İmâm ‘Aliyyü’r-Rızâ ve ‘âlemü’l-‘ilmi’l-‘alîm İmâm Muhammed et-Takî

el-Kerîm ve sâhibü'l-irşâd İmâm 'Alî en-Nakî el-hâdi ve 'ş-şecâ'at İmâm Hasanü'l-'Askerî ve nûr-ı çerâğ-ı îmân İmâm Muhammed Mehdî, sâhibü'z-zamân hazarâtlarının ervâh-ı sa'âdetleri ve âl-i evlâd-ı ma'sûmân ve ezvâc-ı mutahharât -ırdvânullâhi te'âlâ 'aleyhim ecma'in- hazarâtlarının ervâh-ı şerîfleri için virdân ve mâderân ve beyne'l-maşrık ve'l-mağrib kâffe-i ehl-i îmân ervâhları için, pâdişâh-ı dîn-i İslâm selâmeti için, hazarât-ı gâ'ibân, 'âşikân, sâdikân, muhibbân makâsıdları için, bâ-himmet-i ricâlullâh-ı husûl-peziiri için ve hüccâc-ı beytullâh selâmeti için, dertlilere devâ, medyûnlara edâ ve bi-gayrı hakkın mahbûslara halâs ve şerri 'adüvvi ve münâfıkından hıfz-ı selâmet (15) ve üzerlerinden def'-i belâ ve ref'-i kazâ ve 'afv-ı taksîrât ve mahv-ı seygi'ât, hall-i cemî'-i müşkilât, husûl-i hayr-ı murâdât, bekâ-yı rızâ-yı Rahmân-ı tahsil-i kemâlât ve müşâhede-i cemâl-i bâ-himmet-i pîrân-ı hâzır gâ'ib erenler demine ki çeke hû."

Daha sonra "hû" denilip rehber ile tâlib dahi dede efendiye niyâzlar edip ve geri çekilip "hû" deyip tâlibi yerine oturta. Sonra rehber tekrâr dede efendiye bir niyâz edip geri çekilip meydân taşındaki maşrabayı alıp ve dârda durup şunu okur:

Yâ bismişâh, rahmetullahi İmam Hüseyñ cennetullah, gâzi hür şehîd. Lanetullahi Yezid İbn Yezid, pür cemâl-i Muhammed, kemâl-i Hüseyñ Ali râ salavât. Allahümme salli alâ Muhammedin ve alâ âli Muhammed.

Dede efendi bu gülbangı çeker: "Oturan duran kör ola, zümre-i mürâ'î ve Mervâniyân ve münkirân kör ola. Cümleñin isteğini veren Şâh-ı Merdân ola ve bizimle olup yardımcımız ola ve dem-i devrânı yürüye, gerçekler demine hû."

Sonra şerbeti evvelâ dede efendiye ve sâniyen sırasıyla niyâz ederek cânlara dağıtıp ve lâkin nûş olundukça bir ağızdan: "Selâmullahi ale'l-Hüseyñ, la'netullahi alâ kâtîli'l-Hüseyñ" diyerek nûş edeler ve tekmiinde rehber dahi geri çekilip dârda durup nûş ede ve niyâz edip maşrabayı meydân taşına bırakıp ve geri çekilip bunu okuya: "Allâh eyvallâh erenlerim, hizmetimizi tamâm ettik. Haktan hayrımızı niyâz ederiz" der.

Dede efendi de bu gülbangı çeke: "Allâh Allâh hizmetin kabûl ola, (16) murâdın hâsil ola. Hak yardımcın ola, Muhammed 'Alî yâverin ola hû. Hazret-i Pîr efendimiz destgîrin ola. Menzilin pâk ola, günâhların 'afv ola. Kısmetin ganî ola, üçler, yediler, kırklar hâzır gâ'ib, 'ayn-ı cem' erenleri yardımcın ola. Gerçekler demine hû." Dedikten sonra niyâzın edip ve gelip makarr-ı ikâmeti olan postuna otura.

Dede efendi bu ulu gülbangı çeke:

"Allâh Allâh Muhammed habîbullâh 'Alî veliyyullâh dikkatler hayr ola, şerler def' ola, hayrlar feth ola. Geldikçe hayırlısı gele, düşmanlar

kahrola. Münkir, münâfık mât ola. Zümre-i Mervâniyân kör ola ve cümle er Hak karındaşlarımız sağ ola, müşkil işleri hallola. Güç işleri âsân ola, çerâğ-ı dîne püşt-i pâ evrân karındaşlarımız sağ ola, er Hak yardımcıları ola ve bu tarîk-ı ‘aliyyeden gelmiş geçmiş karındaşlarımızın rûhları şâd ola. Kusûrları ‘afv ola ve bâkî sahnda olan karındaşlarımız ‘âfiyette ola. Korktuklarından emîn ola, istekleri feth ola. Er Hak yâverleri ola ve iyilik gördüğümüz ehîbbâlarımız sıhhatte ola, müşkilleri hallola, istekleri feth ola, murâdları hâsil ola. ‘Ömürleri uzun ola, ‘iyâl ü evlâdlarıyla ve tâbi’leriyle Allâh erenleri ekdâr künyeden masûn eyleye ve bizleri gönülden çıkarmayan ehîbbâlarımızın gönüllerinde muzmerr olan murâdât ve maksûdâtları hâsil ola. Müşkil işleri husûle gele, cümlelerin ve cümlemizin gelmiş ve geçmişlerimizin rûhları şâd **(17)** ola. Kusûrları ‘afv ola, hastalara şifâ kerem eyleye. Medyûnları hazîne-i gaybından merzûk eyleye, mahbûsları ‘an-karîb-i halâs eyleye. Dertlilere devâ, yetimlere şefkat, bî-keslere merhamet, fukarâya mürüvvet, esirlere ‘inâyet, hüccâca selâmet, deryâda karada olan cânlara necât ve selâmet ihsân eyleye. Pâdişâh-ı ‘âlem-penâh sağ ola, postun dâ’im ola, düşman üzerine gâlib eyleye. Zayıflara merhameti ziyâde ola. Vezîr ve vüzerâsını, vekil ve vükelâsını, emîr ve ümerâsını, ‘ulemâ ve sulehâsını, kibâr ve küberâsını, tâbi ve teba’asını postlarında dâ’im eyleye. Merhametlerini ve şefkatlerini fukarâya gâlib eyleye. Allâh erenler hayra âlât eyleye hû. Cümlelerin ve cümlemizin üzerlerine gelecek kazâ ve belâyı def’ eyleye Allâh erenler. Celâlınden cemâline sığındık Allâh erenler. Cümle ve cümlemizi korktuklarımızdan emîn eyleye. Münâfık şerrinden, düşman şerrinden, hasûd ifkinden, görünür görünmez kazâlardan, belâlardan hıfz eyleye. Cümlelerin ve cümlemizin çerâklarımız rûşen ola, dünyâ âfetinden cümleyi mahfûz eyleye ve sâhib-i hâne olup dâ’imâ fukarâya ta’âm yedirip ve in’âm ve ihsân eden hâneler şen ola. Allâh erenler yâverleri ola, istekleri feth ola, murâdları hâsil ola, kusurları ‘afv ola, günâhları mağfîret ola, erenler hizmetinden dür etmeye ve dâ’im kemlik kastında olanlara iyilik etmeden ayırmaya. Sözcüklerimizi işlek ve nüfûslarımızı keskin eyleye. **(18)** Ve cümlemizi cümleye gâlib eyleye ve herkesi Allâh erenleri gördüğünden yâd etmeye, günden güne ‘âlî eyleye. Allâh, erenler mahabbetinden ayırmaya, her du’âlarımız ve bu du’âlarımız kabûl ola. İşbu karındaşımızın dahi maksûdu hâsil ola. İkrârında Allâh erenler sâbit-kadem eyleye. Nâmerde muhtâç etmeye ve ‘ind-i hakkâniyetinde makbûl ola ve bu yüzü kara eksikliklere Allâh erenlerin merhamet, lütf ve kerem ve mürüvvet i’tâ ve ihsân eyleye. Allâh erenler hâcetimiz siz erenlerimedir, kabûl ile makbûl eyleye. Bu kemterleri hacil ettirmeye. Allâh erenler, on iki imâm katârından ayırmaya. Kötü işlerde bulundurmaya, lisânımızı yaramaz şeylerden hıfz eyleye. Mürşid celâlınden er Hak saklaya, bekleye. On iki imâm efendilerimiz yardımcımız, on dört ma’sûm pâk efendilerimiz destgîrimiz ve Hazret-

i Pîr efendimiz püşt ü penâhumuz ve Hazret-i Selmân-ı pâk ve ‘Alî, Kanber ve heftinde kemer-beste-i Şâh-ı Merdân yâverimiz ve yardımcılarımız ola. Anadolu gözcüsü Abdâl Mûsâ Sultân ve Rûmeli gözcüsü Seyyid ‘Alî Sultân ve ‘Arabistân gözcüsü Kaygusuz Sultân efendilerimiz ve Sarı Saltuk Sultân ve Akyazılı Sultân ve Balım Sultân dahi Evren Sultân efendilerimiz ve cümle Rûm erenleri ve Horâsân pîrleri ve Türkistân serverleri ve cümle pîrân destgîrlerimiz ve yardımcılarımız ve yâverlerimiz ve püşt ü penâhlarımız ve gözcülerimiz ola. Allâh erenler, Allâh erenler, Allâh erenler, üçler, yediler, kırklar, binler, pîrler, (19) gülbang-i Muhammedî nûrunu kerem-i Şâh-ı Merdân, Esedullâh ‘Alî, pîrimiz kutbü’l-‘ârifîn, gavsü’l-vâsilîn Hazret-i Hünkâr Hâcî Bektâş-ı Velî demine dem-i pîrân, dem-i muhibbân, dem-i ‘âşıkân, dem-i sâdikân, dem-i abdâlân, dem-i bâciyân, sırr-ı Resûlallâh, kerem-i ‘âlî-i veliyyullâh, mürüvvet-i enbiyâullâh hû, ‘inâyet-i evliyâullâh. Yûh münkire, la‘net Yezîd’e ve onlara tâbi’ olan Yezîdâna ve münâfîkâna. La‘netullâhi Teâlâ ‘aleyhim ecma‘în, bi-hürmeti şâh-ı merdân Alî ve bikerem şâh-ı Kerbelâ İmam Hüseyin-i velî ve bimürüvvet-i Hünkâr Hâcî Bektâş-ı Velî demine ve cümle gerçekler demine hû” der.

Dede efendinin ruhsatıyla en yaşlı her kim ise âdâb ve erkânla kalkıp niyâz ederek dışarı çıkar. Sonra herkes yollu yolunca niyâz ederek çıktuktan sonra dede efendi de en son çıkarak bir mikdâr dinlenir. Sofralar hâzırlanıp dede efendinin sofrasına dahi yaşlılardan münâsib olanlar oturup ve yeni tâlib dede efendinin sofrasında hizmette bulunur, sonra yemek yenilince dede efendi bu gülbangi çeke:

“Allâh Allâh el-hamdü lillâh, eş-şükrü lillâh, ni‘met-i Celîl, berekât-i Halîl, habîb-i Hudâ, Resûl-i kibriyâ, server-i enbiyâ, Muhammedü’l-Mustafâ, mecmû‘-ı enbiyâ ve evliyâullâh, ulu sofra, dolu nuru nebî, kerem-i Alî, pîrimiz kutbü’l-‘ârifîn hazret-i hünkâr Hâcî Bektâş-ı Velî gerçekler demine hû.”

Aşçı bulunan zât da şu tercümânı okur: “İmâmların rûh-ı revânı (20) şâd ola. ‘Âşıkların fahri mezîd ola. La‘net ber cân-ı Yezîdân, rahmet ber cân-ı şehidân, pür-cemâl-i Muhammed, kemâl-i Hüseyin ‘Alî râ salâvât. Allâhümme salli ‘alâ Muhammed ve ‘alâ âli Muhammed.”

Daha sonra sofraya getirilip yeni tâlib leğen, ibrik verip ve kahveleri verir. Cümle cânların fırkalarına göre hizmetlerini ifa edip, lokmaların yedirip ve bir kimseyi küstürmeyerek her cânın gönlünü alır, cümle cânlar dahi ikrârında Allâh erenler sâbit-kadem eylesin diye mübârekleyip ve lâzım gelen hizmetlerini görür.

Ertesi gün dede efendinin niyâzı her ne ise niyâzını edip postunun altına koyar. Rehberin de niyâzı her ne ise niyâzını edip postun altına koyar. Aşçı babanın ve aşçı nakîbinin ve sâ‘ir iş üzere hizmette bulunan cânların niyâzları her ne ise verir ve kahveci nakîbinin ve meydâncının ve sâ‘ir hizmette bulunan cânların niyâzlarını verir ve

gönüllerin alarak dede efendiden havâlet alıp ve niyâzın ettikten sonra kendi kesbinde ola. Beş on günde bir mürşid ve rehberiyle ve sâ'ir cânlar ile görüşüp her vakit bâb-ı rızâda bulunup tevekkül ve tefekkürde ve tezekkür-i evliyâda bulunup Allâh erenlere boyun eğip dâima kendi zikir ve fikrinde ola.

Erenlerim işte murâdımız rehberlik edecek cânın hizmeti ile âyîn-i (21) ehlullâhı görecektir cânın bilmesi için bu kadarca 'âli-kadr-i eltâfa iş'âr eyledim. Ve lâkin 'azîzim bu esrâr-ı ehlullâhı her kim bir ehil olmayan bir kişiye verirse, bu kişi meydân görmemiş bir zat olursa ketm ede. lâkin erbâbı olur ise mâni' değil ancak ehli olmayan adamlardan hüfz olunmaz ise Allâh erenlerin ve Muhammed 'Alî'nin ve Hazret-i Pîr efendimizin ve cümle ehlullâhın la'neti vardır. Ammâ cân karındaşlar nâ-ehline göstermekten ihtirâz eyleyesiniz. Zîrâ mezkûr la'netleri kabûl eylemekte safâ yoktur. Ehline ma'lûm olmak için bu mahalle kayd ve imlâ olundu. Temmetü'l-kitâb bi-'avnillâhi'l-Meliki'l-Vehhâb.

Bir cân ikrâr-ı bende olacağı vakit lâzım olacak yiyeceklerin beyanı şöyledir.

Kurbân, pirinç, ravgan-ı sâde, ravgan-ı sabr, ravgan-ı zeyt, şem'-i ravgan, şem'-i 'asel, şem'-a, nân-ı hâs, tuz, biber, karanfil, tarçın, limon, kaşık, süpürge, kahve, duhân, şeker, 'asel, pekmez, 'üd ağacı, kandil dili, hatab, kömür, rakik, nişâsta, envâ'-ı siyer (kap kacak), her nev' meyveler, her nev' mîve-i huşk, fıstık, üzüm, her nev' sebze, dede niyâzi, rehber niyâzi, aşçı niyâzi, kahveci niyâzi, ve sâ'ir cânlar niyâzi, şükrânlık kurbân, şükrânlık tasadduk, şükrânlık pelkenlere nân.

İşbu mezkûr lüzûmâtlar sâhib-i nisâb olan câna göredir. Eğer kalender cân karındaş olur ise kudretine göre olur. Ve lâkin temiz olmaktan murâd ma'lûm olunsun için iş'âr kıldı. Gerçeğe hû. Tamâm, temmet.

Sonuç

Bütün dinî yapı ve grupların, kendi bünyelerine dâhil ettikleri yeni müntesipler için belirli dini törenler yaptığı bilinen bir gerçektir. İslâm dinine girmek, kelime-i tevhid ya da kelime-i şehâdet söylenmesi ile gerçekleşmiş olmaktadır. İslâm tarihinde, Hz. Peygamber'e Akabe biatleri ile başlatabileceğimiz biat geleneği dört halife dönemlerinde halifenin meşruiyetini kabul anlamına dönüşmüş, daha sonraki Emevî ve Abbasî devirlerinde bu anlamıyla devam etmiştir. Tarikatların teşekkülünden sonra, tasavvuftaki nasibini arayan mürit adayının tarikat mürşidine talebe olarak kabul edilmesi ve seyr-ü sülûk denilen yolculuğa başlayabilmesi için

tarikata kabulü anlamında, her tarikatın kendine mahsus bir biat geleneği ortaya çıkmıştır.

Bektâşilik tarikatına biat, ikrâr almak olarak nitelenir. Talibin ikrâr alması için ikrâr cemi adında bir cem ayini tertip edilir. İkrâr ceminin yapılışını anlatan yazılı eserlere ikrârname denilmektedir. Çalışmamıza kaynaklık eden ikrârnameye göre, İslâm tasavvuf geleneği içerisinde neredeyse en kapsamlı muhteviyata sahip, tarikata kabul seremonisi ikrâr cemidir denilebilir. Sadece Cuma, Pazartesi veya bir ihya gecesinde yapılması gereken bu tören öncesi dedenin emri ile dergâh temizlenir, mumlar yenilenir, şerbet ve diğer ikramlar hazır edilir. Tören esnasında niyazlar edilmek üzere Hz. Peygamber, Hz. Ali, on iki imam, Hünkâr Hacı Bektâş-ı Velî ve diğer din büyüklerini temsilen postlar serilir. İştirak edenlerin oturacakları yerler dâhil, tören dedenin idaresindedir. Besmele ile söze başlayan dede, Fatiha Sûresi, ardından üç kez İhlas Sûresi okur ve din büyüklerine salat eder.

İkrâr ceminin pek çok yerinde Kur'an'dan ayetler okuyan dede cemaatin helalleşmesini ister. Tekbir getirir, salavatlar söyler, iki rekât namaz kılar. Talip denilen ve yola yeni girecek kimseye, kendine bir rehber seçmesini söyler. Bu rehber hem tören esnasında hem de daha sonra tarikatın inceliklerini, adap ve erkânını kendisine öğretecektir. Seçilen rehber "istiğfar" ederek vazifeye başlar. Talibin abdest aldırılması, tığbendin dededen teslim alınıp talibe takılması onun görevidir. Rehber, talibin Muhammed, Ali, Hz. Pîr ve on iki imam râhına girdiğini, onun dostuna dost, düşmanına düşman olacağını ilan eder. Talibe rehber olan kişinin bu ilanı Şia'nın tevellâ ve teberrâ anlayışıdır. Bu düşüncenin tarikata girişte ifade edilmesi, Bektâşiler içerisinde en azından bir kesimin Şii bazı fikirlerden etkilendiğine işaret eder.

Dedenin kabul sualine cemaatin verdiği müspet cevap ile söze başlayan dedenin telkinleri bitince talibin tığbendi kuşatılır ve canlara niyaz etmesi istenir. Postları tarif eden dede ayağa kalkıp bir ikrâr okur. Dede tarafından salavatlar okunur, sayı ve muhteva bakımından oldukça zengin gülbankler çekilir. Şerbet içilir, sofraya oturulur ve aralarda dede gülbank çekmeye devam eder. Ertesi gün yeni talip, dede başta olmak üzere, aşçıya, meydancıya, dergâhta hizmet gören bütün canlara niyaz (hediyeler) takdim eder. Beş on günde bir mürşit, rehber ve diğer yoldaşlarla görüşmesi, zikre ve fikre devam etmesi söylenir. Cemin tertibi için, talibin hali vakti yerinde ise hayli yekûn tutacak masraf yapması gerektiği, yazmanın sonunda verilen ihtiyaç listesinden anlaşılmaktadır.

Risâlede geçen "mezhebim hak Câferî'dir" ifadesi dikkat çekicidir. Bektâşi babası Küçük Abdullah'ın Ehl-i Sünnet bir yol üzerine

olduğunu ifade ettiği bilgiyi yukarıda vermiş ve Bektâşiler üzerindeki Hanefî-Mâturîdî etkiden bahsetmiştik. Ancak cem esnasında talibe abdest aldırılırken ayakların mesh edilmesi, Câferî mezhebinin abdest tarifine uymaktadır. Günümüz Bektâşileri arasındaki ibadet usulleri, Hanefî ya da Câferî fihhına olmak üzere iki biçimde yapılabilmektedir. Namazda ellerin bağlanması, Hanefî fihhını tatbik eden Bektâşilerde görülen bir husustur. Elimizdeki tarihsiz ikrârname risâlesi, Bektâşiler arasında farklı fikhî mezhepleri takip konusunun eski bir mesele olduğunu gösterdiği gibi, ayrıca bu risâlenin Câferî fihhı ile amel edilmesi gerektiğini düşünen kesime aidiyetine işaret etmektedir.

Kaynakça

- Abû Manneh, Butrus. *Tarihi ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiye’de Aleviler Bektâşiler Nusayriler-1826’da Nakşibendî-Müceddidî ve Bektâşî Tarikatları*. Trc. Ş. Tufan Buzpınar. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013.
- Akgündüz- Öztürk, Ahmet-Said. *Bilinmeyen Osmanlı*. İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 1999.
- Birge, John Kingsley. *Bektâşilik Tarihi*. Selâmet Dergisi/Haftalık Mecmua, 1948.
- Bulut, Halil İbrahim - Yıldız, Harun. *Alevilik Bektâşilik – Târihi, Dinî, Sosyal ve Güncel Boyutlarıyla*. Ankara: Bilay Yayınları, 2021.
- Çınar, Erdoğan. *Bronz Çağında Alevilik*. İstanbul: Kalkedon Yayınları, 2020.
- el-İsfahânî, Râgıp. *Müfredâtü Elfâzi’l-Kur’an*. Tah. Safvan Adnân Dâvûdî. Dımaşk: Dâru’l-Felah, 2002.
- İbn Hişam, Ebû Muhammed Abdülmelik. *es-Siretü’n-Nebeviyye*. Trc. Abdülvehhab Öztürk. 4 Cilt. İstanbul: Kahraman Yayınları, 2014.
- İbn İshak. *Siyer-i İbn İshak*. Haz. Muhammed Hamidullah. İstanbul: Düşün Yayınları, 2012.
- İbn Kesir, Ebu’l-Fidâ İmâdüddin İsmail b. Ömer. *el-Bidâye ve’n-Nihâye*, Thk. Dr. Beşşar Avvad. 20 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesir, 2007.
- İbnü’l-Esir, Ebu’l-Hasan Ali b. Ebi’l-Kerem Muhammed b. Muhammed b. Abdülkerim b. Abdülvâhid eş-Şeybânî el-Cezerî. *el-Kâmil fi’t-Târih*. Tah. Muhammed Yusuf ed-Dekkâk. 10 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 2003.

- İkrâmâme*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Katalog no: BEL_Yz_O000027/20 Demirbaş no: 297.7 BİA 297.7 BİA 1, s. 327.
- İpek, Yasin- Işık, Harun vd. *Şia'dan Kızılbaşlığa Türklerde Alevilik*. İstanbul: Ekim Yayınları, 2017.
- Kallek, Cengiz. "Biat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/120-124. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Kaplan, Doğan. *Yazılı Kaynaklarına Göre Alevilik*. Ankara: TDV Yayınları, 2019.
- Kara, Mustafa. *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1995.
- Kaygusuz, Cafer. *Alevî Yolunda Erkân-Diyarbakır Yöresi Örneği*. İstanbul: Dörtkapı Yayınları, 2021.
- Komisyon. *Dini Kavramlar Sözlüğü*. Ankara: DİB Yayınları, 2006.
- Korkmaz, Sıddık. *Alevilik Bektâşilik Geleneği ve İslam*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.
- Kur'an-ı Kerîm ve Açıklamalı Mealî*. çev. Hayreddin Karaman - Ali Özek - İbrahim Kâfi Dönmez vd. Ankara: TDV Yayınları, 27. Basım, 2014.
- Kutlu, Sönmez. *Alevilik-Bektâşilik Yazıları*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2008.
- Küçük, Musa. *Bir Pîr'in Kaleminden Alevilik*. İstanbul: Dörtkapı Yayınları, 2020.
- Melikoff, Irène. *Uyur İdik Uyardılar/Alevilik-Bektâşilik Araştırmaları*. Trc. Turan Alptekin. İstanbul: Demos Yayınları, 2011.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Alevî ve Bektâşi İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2018.
- Ocak, Ahmet Yaşar. "Balım Sultan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/17-18. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Ocak, Ahmet Yaşar. "Hacı Bektâş-ı Velî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/455-458. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Onat, Hasan. *Yazılı Kaynaklarına Göre Alevilik (Doğan Kaplan)-Şunuş Bölümü*. Ankara: TDV Yayınları. 2019.
- Öz, Mustafa. *Başlangıçtan Günümüze Şiilik ve Kolları*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011.
- Sarıkaya, Saffet. *İslam Düşünce Tarihinde Mezhepler*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2019.

- Şerif, Mian M. *İslam Düşüncesi Tarihi*. Trc. Mustafa Armağan vd. 2 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 2014.
- Türer, Osman. "Biat (Tasavvufta)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/124-125. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Üçer, Cenksu. *Anadolu'da Alevî Ocakları ve Grupları*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.
- Üçer, Cenksu - Sarı, Rıza. "Dua, Gülbank ve Tercümanlar Üzerinden Alevî Nitelemeli Gelenek Hakkında Bazı Değerlendirmeler". e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi 13 / 2 (Aralık 2020): 357-398. <https://doi.org/10.18403/emakalat.841578>.
- Üçer, Cenksu. *Tokat Yöresinde Geleneksel Alevîlik*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010.
- Üzüm, İlyas. *Tarihsel ve Kültürel Boyutlarıyla Alevîlik*. İstanbul: İsam Yayınları, 2020.
- Vicdâni, M. Sadık. *Hurûfîlik ve Bektaşîlik*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.
- Yıldırım, İsmail. *Bî'at-nâme türüne bir örnek: Nakşî İbrahim Efendi'nin Bî'at-nâme'si*. RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi. Sayı Ö7, 341 – 356, 2020.
- Yılmaz, Hasan Kamil. *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011.

Summary

Orders are schools of religious and moral education among Muslims. It is possible to talk about many sects in the historical process. Qadirism, Naqshbandiism, Kubraviyyah, Bayramiyyah, Halvetiyyah and Bektashism became widespread orders. Bektashism is a order attributed to the Hacı Bektash Veli. According to Onat, Bektashism is a Turkish Sufi school that emerged with the flowering of morality-based Islamic understanding in the direction of Yesevism, the foundations of which were laid by Ahmet Yesevi.

In the historical process, various breaks have occurred in Bektashism. Shah Ismail (1526) was the founder of the Safavid state. His activities in Anatolia are important in terms of Bektashism history. At that time, Anatolia was under the control of the Ottoman state. The Ottoman sultan Yavuz Sultan Selim (1524) went on a

campaign to the East. Defeating the Safavids, he drew the eastern border of the state. Balım Sultan (1516) is considered the second master for bektashism. In the following period, the followers of Shah Ismail led various uprisings. These remained unsuccessful rebel movements. Bektashism is a common order in Anatolia and the Balkans. At the same time, the army of the Ottoman state is from the Bektashi order. Janissaries are Bektashi dervishes. The Janissaries caused various disturbances in the state in the last periods of the Ottoman state. For this reason, Sultan Mahmud II eliminated the Janissary army.

There are various written sources for Bektashism. Some of these are: Buyruks, Cönknâmes, Vilayetnames, Fütüvvetnames, Menâkıps, Interpreters, Makalâts, Adap and Erkannâmes, Divans, Ayin-i Cem Treatises, Gülbanks and Cabbâr Kulu. Bektashism has various rules. These rules are essentially the worship of the religion of Islam. However, various interpretations have been added within the order tradition. Cem in Bektashism is a religious meeting held on various occasions. Some of these are the İkrâr Cem, the etiquette Cem, the Compassionate Cem, the Feast Cem, the Muharrem Cem, the Mihman Cem, the Abdal Musa Cem, the Hızır Cem and the Forty-Eight Thursday Cem.

It is a way of etiquette and manners in Bektashism. Bektashi leaders are called dede/grandfather or baba/father. It is divided into two branches as Dedegan and Babagan. Members of the Dedegan branch accept that Hacı Bektaş-ı Velî got married. He thinks they are descendants of him. According to these, lineage is necessary in order to become a grandfather or aspirant. Babagan Bektashis are followers of the order of Hacı Bektaş-ı Velî and accept that he did not marry. According to this understanding, Bektashism is not seen as an innate belonging. Every intelligent person can enter Bektashism at his own will and request. For this, the consent and testimony of the members of the Bektashi community is required. It is also necessary for spiritual leaders to accept it. In Sufism terminology, the word "talip" used for a person who seeks his share on the path of Sufism is expressed as a person who renounces his own desires. The word "talip", which is used for other people who are not Ocakzâde, is a special name used for those who want to enter the sect by taking the ikrâr cem. Before being admitted to the acceptance meeting, it is

confirmed that there is no other commitment. There are various characteristics that Bektashi members should possess. This knowledgeable master teaches the new member.

The cem for initiation into Bektashism is called the ikrâr cem. There are texts describing how the ceremony will be held from start to finish. Written sources describing the İkrar cem are called İkrarname. There is an affidavit in an undated journal in the Istanbul Metropolitan Municipality Atatürk Library. The treatise is a manuscript. In the catalog records, the work entered with the fixture BEL_Yz_O000027/20 and the place number 297.7 BİA 297.7 BİA 1 has been constituted as 10 leaves (20 pages). The treatise was written in the late Ottoman Turkish.

According to the ikrârname, it can be said that the most comprehensive order acceptance ceremony within the Islamic mystic tradition is the ikrâr cem. It only needs to be done on a Friday, Monday or a special religious night. Before the ceremony, the lodge is cleaned, candles are renewed, sherbet and other treats are prepared by the order of the dede. During the ceremony, representative venues are determined for the following people: Hz. Prophet, Ali, twelve imams, Hacı Bektaş-ı Veli and other religious leaders. The dede conducts the ceremony. Dede begins to speak with Basmala. He recites Surah Fatiha, Surah Ihlas three times and prays to the elders of religion. The dede, who recites verses from the Qur'an in many parts of the ikrâr cem, asks the congregation to forgive each other. He utters takbir, utters salawat, and prays two rak'ahs. He tells the person who is called a suitor and who is just entering the road, to choose a mentor for himself. This master will teach him the intricacies, manners and manners of the order, both during the ceremony and afterwards. The master makes the student perform ablution. The description of ablution in the treatise is according to the Shia sect. This indicates that some Bektashis were influenced by the Caferism. Salawats are recited by the dede, and gulbanks, which are very rich in number and content, are recited. Sherbet is drunk, sat at the table, and the grandfather continues to read gulbank in between. Necessary needs for the cem ritual are met by the new member.

**EŞ'ARİ'DE VARLIK İLE MÂHİYETİN AYNİYETİ MESELESİ:
DÖNEMSEL BAĞLAM FARKLILIĞI MI ESASA İLİŞKİN BİR
AYRIŞMA MI?***

The Issue of Sameness of Existence and Essence in al-Ash'arî: Is it a Periodical Contextual Difference or Fundamental Distinction of Understanding?

Bilal TAŞKIN¹

Öz

İslam düşünce tarihi gelişim sürecinin dinamikleri itibarıyla muhtelif kırılmaları içinde barındırır. Bu kırılmalar belli bir mezhebin ya da disiplinin kavramsal ve yönetsel ilkeleriyle ya da temel önermeleriyle ilgili olabileceği gibi, doğrudan düşünce geleneğinde öne çıkan bir ilim adamının görüşlerinin yorumlanması etrafında da gerçekleşebilir. Bunun örneklerinden biri de bu çalışmada inceleyeceğimiz, Eş'arî'ye nispet edilen, varlık ile mahiyetin aynı şeyler oldukları görüşüdür. Bu görüşe göre varlık tek tek var olan şeylerin hakikatlerini ifade eden bir kavramdır; bütün var olanları kuşatan genel ve ortak anlamlı tümel bir kavram değildir. Müteahhir dönem kelâm metinlerinde genel olarak Eş'arî'nin bu görüşü savunduğu aktarılır. Ancak Eş'arî'nin eserlerinde ya da onun görüşlerini derleyen eserlerde bu görüş yönünde belli bir ifade yer almamaktadır. Çalışma Eş'arî'ye yapılan bu nispetin, mahiyet teorisi kapsamında

Abstract

The history of Islamic thought includes various breaks in terms of the dynamics of the development process. These breaks may be related to the conceptual and methodological principles or basic propositions of a certain sect or discipline, or they may occur around the interpretation of the views of a prominent scholar in the tradition of thought. One of the examples of this, which we will examine in this study, is the view attributed to al-Ash'arî that existence and quiddity are the same things. According to this view, existence is a concept that expresses the truths/ substances of things that exist concretely/singularly; it is not a general and common-sense universal concept that encompasses all beings. In the theological texts written in the Post-Classical period, it is reported that al-Ash'arî generally supported this view. However, there is no specific

* Bu makale, "Müteahhir Dönem Kelâmında Bir Umûr-i Âmme Kavramı Olarak Varlıkla İlgili Tartışmalar: Teftâzânî Örneği" isimli doktora tezimizden üretilmiştir.

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Kelâm Anabilim Dalı, Çanakkale, Türkiye, e-mail: m.taskinbilal@gmail.com, orcid.org/0000-0001-7253-0623.

Başvuru Submission	Kabul Accept	Yayın Publish
25.11.2021	28.12.2021	31.12.2021

DOI: 10.18403/emakalat.1028490

değil, sıfat ve ahvâlin (niteliksel durumlar) şeylerle ilişkisi bağlamında dikkate alınması gerektiği öne sürmektedir. Çalışmada Eş'arî'nin görüşlerinin tespitinde doğrudan kendi eserlerine ve onun görüşlerini derleyen İbn Fûrek'in *Mücerred* adlı eserine başvurulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Varlık, Mahiyet, Eş'arî, Hâl, Sıfat.

expression regarding this problem in al-Ash'arî's works or in the works compiled his views. Our aim in this study is to examine the background of the relation of this view to al-Ash'arî and to try to determine what he means by saying existence and essence are the same things. In the study, in determining al-Ash'arî's views, his own works and Ibn Fûrak's *Mujarrad*, which compiles his views, were consulted directly.

Key words: Existence, Quiddity, al-Ash'arî, States, Attributes.

GİRİŞ

İslam teorik düşünce geleneğinin iki temsilcisi olan kelâm ve felsefe disiplinlerinde, mümkün mevcutlar söz konusu olduğunda, varlık mahiyet ilişkisine dair iki görüş öne çıkmaktadır.² Birinci görüşe göre varlık dış dünyada gerçekleşen mevcut mahiyetin bizzat kendisidir. Bir şeyin mahiyeti ile varlığı birbirinden ayrı şeyler değildir. Bu yaklaşım Eş'arî'ye (ö. 324/935-36) nispet edilmiştir. Bu görüşe göre dış dünyada mevcut olan mahiyet adedi kadar varlık vardır. Eş'arî'nin müteahhir dönemdeki birçok yorumcusuna göre, Eş'arî varlıkların tamamını kuşatan mutlak varlık şeklinde bir kavramlaştırmayı kabul etmemektedir. İkinci görüş ise varlığın

² Veliyyüddin Carullâh, Seyfüddin el-Ebherî'nin (ö. 800/1397 [?]) *Şerhu'l-Mevâkıf* adlı eserinden, İcî'nin varlık mahiyet ilişkisine dair iki yaklaşıma yer vermesine binaen varlık mahiyet hakkında farklı görüşleri özetleyen şöyle bir alıntıya yer verir: "Her şeyin bir hakikati (mahiyeti) vardır. Bir şeyin varlığı ya a) o hakikatin kendisidir veya b) o şeyin hakikatının bir parçasıdır yahut c) o şeyin hakikatının dışında ve ondan farklı bir şeydir. İkinci ihtimali benimseyen olmadığı için geriye iki ihtimal kalmaktadır. Bu iki ihtimal de esasında şu dört ihtimale mebnidir: a) Varlık, vacip ve mümkün varlıkların her birinde hakikatin kendisidir, b) varlık, vacip ve mümkün varlıkların her birinde hakikatin dışında olan bir şeydir, c) varlık vacip varlıkta hakikatin kendisi iken mümkün varlıklarda hakikatin dışında olan bir şeydir, d) varlık, vacip varlıkta hakikatin dışında, mümkün varlıklarda ise hakikatin kendisi olan bir şeydir. Bu sonuncu ihtimali kimse savunmamaktadır." Veliyyüddin Carullah, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Makâsid* (Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, no. 1172), 76a-b.

mevcut olan mahiyetten ayrı, ona ilişen (*âriz*) ve onu mevcut halde getiren bir şey olduğunu ileri sürmektedir. Bu yaklaşımı savunanlar, ağacın varlığı, insanın varlığı gibi, fert fert mahiyetlere ilişip onları var kılan ve özel/tikel varlıkların tamamını kapsayan ve onlara ortak anlamlılık (*manevî iştrâk*) yoluyla söylenen mutlak (genel) varlık kavramını kabul ederler.³ Varlık kavramının ortak anlamlı olduğunu kabul edenler varlığın, a) vacip ve mümkün mevcudatın tamamında mahiyetten ayrı ve mahiyete zâit (eklenen) bir şey olduğu ve b) olmadığı şeklinde iki farklı yaklaşım ortaya koymuşlardır. Müteahhir dönem kelâmcıları varlığın hem vacip hem de mümkün olan mevcut şeylerin tamamında mahiyetlere zâit olduklarını savunurken, felsefeciler, varlık kavramının mümkün mevcutlarda mahiyetten ayrı, Vacip olan mevcutta ise Vacip Zât'ın kendisi olduğunu ileri sürmüşlerdir. İslam felsefecileri ve müteahhir dönem kelâmcılarının ekseriyeti mutlak varlığın ortak anlamlı (*müşterek*) bir kavram olduğunu kabul ederken, Eş'arî ve onunla aynı kanaate sahip olan bazı kelâmcılar bu görüşü reddetmişlerdir. Kelâmcılardan varlığı ortak anlamlı (*manevî müşterek*) bir kavram kabul etmeyenlerin, vacip ve mümkün mevcutların her birinde farklı anlamlara sahip olduğunu, dolayısıyla varlığın çok anlamlı (*lafzî müşterek*) bir kavram olarak değerlendirilmesi gerektiğini ileri sürmüşlerdir.⁴ Bunların dışında yaygın kanaat haline gelmemiş olsa da varlık kavramı ile ilgili İslam düşüncesinde farklı yaklaşımlar mevcuttur. Mu'tezile'den bazılarına nispet edilen görüşe göre varlık, şeylerin zâtına dâhildir ve onların hakikatlerinin bir parçasıdır. Bâkılânî (ö. 403/1013) ve Cüveynî'ye (ö. 478/1085) göre varlık vacip ve mümkün varlıkların hakikatine dâhil değil bilakis onlara zâit, Desûkî'nin (ö. 1230/1815) ifadesiyle kendinde sübutu (gerçekliği) olan ancak dış gerçeklikte (*hâric*) varlık derecesine ulaşmayan bir şeydir. Onlara göre varlık doğrudan bir şeyin zâtını ifade eder. Kerrâmiyye'ye nispet edilen bir görüşe göre varlık, ilim ve irade gibi mana sıfatlarındandır.⁵ Bu görüşler kelâm kitaplarında merkezi bir konumda olmamışlardır. Bununla beraber Desûkî'nin de belirttiği gibi bu görüşler kelâmcıların öne çıkan görüşleri ile bir şekilde telif edilebilir bir yapıya sahiptirler.⁶

³ Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrîkiyye* (Kum: Menşûrât-ı Zevî'l-Kurbâ, 1329) I: 304; Adudüddin el-İcî, *el-Mevâkıf fî ümi'l-kelâm* (Beyrut: Âlemü'l-kütüb, ts.), 104.

⁴ Desûkî, Muhammed, *Hâşiye 'alâ Ümmi'l-berâhin* (Mısır: Dârü İhyâ-i Kütübi'l-Arabiyye, 1815), 74; Abdülkerim Tettân, Muhammed Edib Kilânî, *Avnü'l-mürîd li-şerhi Cevhereti't-tevhid fî akideti ehli sünne ve'l-cemâ'a* (Şam: Dârü'l-Beşâir, 1999), I: 275-276; Şerefüddin et-Tilimsânî, *Şerhu Me'âlimi usûli'd-dîn* (Beyrut: Dârü Mektebeti'l-Meârif, 2011), 85.

⁵ Desûkî, *Hâşiye 'alâ Ümmi'l-berâhin*, 78-79; Tilimsânî, *Şerhu Me'âlim*, 85.

⁶ Desûkî, *Hâşiye 'alâ Ümmi'l-berâhin*, 79.

Bu çalışmada dış gerçeklikte ve zihinde mevcut olan şeylere ait özel (*hâs*) varlıkların, onların mahiyetlerinden ayrı olmadığını savunanlar arsında yer alan Eş'arî'nin yaklaşımları ele alınacaktır. Bu yaklaşıma göre, "mahiyet teorisi" doğru değildir. Mahiyet teorisinin temel iddiası şudur: Varlık dış gerçeklikte mevcut olmayan tümel (*külli*) mahiyetlere ilişir ve onlara zâit olur; tümel mahiyetler, dış gerçekliğe ait özelliklerin ilişmesi ile somutlaşarak ve tekilleşerek (*teşahhus* ve *teferrüd*) varlık kazanırlar. Mahiyet teorisini kabul etmeyenler ya da böyle bir teoriyi düşünce dünyasının kapsamına dâhil etmemiş olanlar, vacip ve mümkün mevcutlarda varlık ile mahiyet arasında bir ayırmadan söz etmemişler ya da böyle bir ayırım sorunu ile karşı karşıya kalmamışlardır. Onlara göre mevcut olan şeylerin dış gerçeklikteki varlıkları onların mahiyetleridir. Dış gerçeklikte mevcut olan muhtelif mahiyetlerin sayısı kadar muhtelif varlık vardır. Dolayısıyla varlık, muhtelif mahiyetlere ilişip onların mevcut olduklarını ifade eden ortak anlamlı (*manevî müşterek*) bir kavram değildir. Aksine varlık, tek tek gerçeklik kazanmış mahiyetleri anlatan yani yalnızca belli bir mahiyetin gerçekliğini ifade eden ve diğer tikel mahiyetlerin gerçekliklerini anlatan varlıklar ile yalnızca isimde benzeşmektedir. Dolayısıyla varlık ortak anlamlı değil, çok anlamlı (*lafzî müşterek*) bir kavramdır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu görüş, ilk olarak Râzî (ö. 606/1209) tarafından, sonrasında Âmidî (ö. 631/1233), Beyzâvî (ö. 685/1286), Şemseddin es-Semerkandî (ö. 702/1303), İcî (ö. 756/1355), Teftâzânî (ö. 792/1390) gibi müteahhir dönem kelâmın önde gelen temsilcileri tarafından Eş'arî'ye ve Mu'tezile'den Ebu Hüseyin el-Basrî'ye (ö. 436/1044), ayrıca Takıyyüddin en-Necrânî (VII./XIII. yüzyıl) tarafından Rukneddin Mahmud el-Hârezmî'ye (ö. 536/1141) nispet edilmektedir.⁷ Bu çalışmada zikredilen görüşün Eş'arî'ye nispetinin arka planını ve onun düşüncesinde mutlak ve müşterek varlık kavramı fikrinin bulunup bulunmadığını ve nihayet Eş'arî ile müteahhir dönem kelâmcıları arasında varlık ile mahiyet aynılığına

⁷ Râzî, *el-İşâre fî ilmi'l-kelâm*, thk. Hâni Muhammed Hâmid Muhammed (Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, 2007), 77; Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmî'l-ilâhî* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), I/I: 169; Seyfüddin el-Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), I: 181; Beyzâvî, *Tavâli'u'l-envâr* (Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye, 1991), 78; Şemseddin es-Semerkandî, *es-Sahâifü'l-ilâhiyye*, thk. Ahmed Abdurrahman (Kuveyt: y.y. 1985), 76; İcî, *el-Mevâkıf* (*Şeru'l-Mevâkıf* içinde), I/II: 127; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, thk. Abdurrahman Umeyra (Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1998), I: 322; Takıyyüddin en-Necrânî, *el-Kâmil fi'l-istiksâ*, thk. Seyyid Muhammed Şahid (Kahire: Vüzâretü'l-evkâf, 1999), 170-171; Rukneddin el-Hârezmî, *Kitâbü'l-Fâik fî usûliddin*, thk. Faysal Bedir Avn (Kahire: Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2010), 82-85. Takıyyüddin en-Necrânî'nin genel kelâmî perspektifi ile ilgili olarak bk. Özcan Taşçı, *Son Mu'tezile Kelamcısı Takıyyüddün Necrânî* (Bursa: Sentez Yayınları, 2013)

ya da farklılığına ilişkin tartışmanın belli bir konuda esasa ilişkin bir tartışma olup olmadığını inceleyeceğiz.⁸

1. Varlık-Mahiyet Ayniyetinin Eş'arî'ye Nispeti

Varlık ile mahiyetlerin aynı oldukları iddiasını Eş'arî'ye ilk olarak Fahreddin er-Râzî'nin nispet ettiğini söyleyebiliriz. Râzî, ilk dönem eserlerinden *el-İşâre fî ilmi'l-keâm* adlı kitabında⁹ Vâcibü'l-Vücûd'un varlığının, O'nun hakikatinden ayrı/farklı olamayacağını, O'nun varlığının, mümkün mevcutlara ait varlıklarından farklı olduğunu, vacip ile mümkün mevcutlara ait olan varlık nitelendirmeleri arasında yalnızca lafızda ortaklık bulunduğu görüşünü Eş'arî'ye nispet eder ve onun bu görüşünün, sıfatlar meselesinde "hâl" kavramını reddetmesine dayandığını söyler.¹⁰ Râzî son dönem eserlerinden *el-Metâlib*'te de varlık-mahiyet ilişkisi çerçevesinde temelde üç görüşün öne sürüldüğünü söyler ve akabinde yukarıda aktarılan görüşün Eş'arî'ye aidiyetini yineler.¹¹

Râzî sonrasında onun sistematığına bağlı kalan kelâm eserleri de varlık ve mahiyet ilişkisi bağlamında söz konusu görüşün Eş'arî'ye nispetini onaylamışlardır. Ancak hemen neredeyse Gazzâlî'ye kadarki mütekaddim dönem kelâm eserlerinde mahiyet teorisi çerçevesinde varlık ve mahiyet ilişkisine dair bir tartışmaya yer verilmemektedir. Aristotelesçi gelenekte yer alan metafizikle ilgili tartışmalar İslam felsefecileri tarafından İslam düşüncesine aktarılmadan ayrıca Gazzâlî (ö. 505/1111) ve Râzî aracılığı ile bu tartışmalar bir şekilde kelâm ilminin bünyesine eklenmeden önce varlık ve varlıkla ilgili kavramlar kelâm ilminde sıfatlar, madum mahiyetlerin belli bir gerçekliklerinin olup olmadıkları ya da var ve yok arasında üçüncü bir kategori (*vâsıta*) olarak ahvâl teorisinin kabul edilip edilemeyeceği gibi bağlamlarda incelenmiştir. Nitekim Râzî de Eş'arî'nin bu görüşünü, onun ahvâl teorisini kabul etmemesi ile ilişkilendirir.

⁸ Mütekaddim dönemde varlık mahiyet ayrımına ilişkin alternatif bir değerlendirme için bkz. Veysel Kaya, *İbn Sinâ'nın Kelâma Etkisi* (Ankara: Otto Yayınlar, 2015), 125-133. Kaya, İbn Sinâ öncesinde kelâmı, şeylerin varlıkları ile onlara ait mahiyetleri birbirinden ayırma noktasında bir bilincin bulunduğu tespitinin yapılabileceğini ileri sürmektedir. Mütekaddim dönemde böyle bir bilincin bulunduğundan bir şekilde bahsedilebilse de Râzî sonrası kelâm eserlerinde dile getirilen varlık-mahiyet ayrımının bağlamı ilk dönemde tartışılan ayırmadan oldukça farklı bir yapı arz etmektedir. Bu farklılığı ileride izah etmeye çalışacağız.

⁹ Râzî'nin eserlerinin kronolojisi için bk. Ayman Shahdeh, *The Teleological Ethics of Fakhr al-Din al-Razi* (Boston: Brill, 2006), 5-12.

¹⁰ Râzî, *el-İşâre fî ilmi'l-keâm*, 75-77.

¹¹ Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmi'l-ilâhî*, I/I: 169

Eş'arî'nin, varlığı mümkün ve vacip mevcutların ortak bir sıfatı olarak mı ya da onların tikel zâtlarını ifade eden bir isim olarak mı ele aldığını, doğrudan, onun bize ulaşan eserleri üzerinden tespit etmek zordur. Eş'arî'nin varlık kavramı eksenindeki yaklaşımlarını öncelikle varlık kavramını kendi eserlerinde kullandığı bağlamlar ve Eş'arî'nin görüşlerini aktaran İbn Fûrek'in (ö. 406/1015) *Mücerredü makâlâti'l-Eş'arî* adlı önemli eseri, ayrıca varlık ile mahiyetin aynı olduğu noktasında Eş'arî'nin yaklaşımını takip eden kelâmcıların açıklamaları üzerinden anlamaya çalışacağız.

Eş'arî eserlerinde, farklı bağlamlarda, varlığı bir sıfat olarak ele almaktadır. Örneğin *el-İbâne 'an usûli'd-diyâne* adlı eserinde bir sıfat olarak âlim kavramının ilim anlamını ifade ettiğini açıklarken, âlimin, ilimden türetildiğini, âlim sıfatının, nispet edildiği kimse hakkında ilim sıfatını gerekli kıldığını söyler ve akabinde mevcut benzer şekilde, mevcut niteliğinin, Allah Teâlâ hakkında gerçekleşmek (*isbât*) anlamı ifade ettiğini dile getirir.¹² Eş'arî'nin bu ifadelerindeki 'isbat' var olmak (*vücûd*) anlamında kullanılmaktadır. Bu açıklamaya göre Eş'arî, âlim sıfatını ilim sahibi anlamında, mevcut sıfatını da ispat/varlık sahibi olan anlamında müstakil bir sıfat olarak değerlendirmektedir. Buna göre mevcut, varlık sahibi olmayı başka bir ifade ile varlık hakikatini ifade eden bir sıfattır. *Risâle ilâ ehli's-sağr fî bâbi'l-ebvâb* isimli kitabında ise Eş'arî bir kimsenin iki şeye tek bir kuvvetle ile güç yetiremeyeceğini açıklarken, bir şey üzerinde yalnızca o şeye ait olan kudretle bir etkinin (*tasarruf*) var olacağını söyler.¹³ Buna göre bir şeyin dış gerçeklikte var olabilmesi kudretin o şeye yönelmesine bağlıdır. Dolayısıyla kudret, bir şeyin varlık bulmasının şartıdır. Bu izah biçimi Eş'arî'nin mevcut olan ya da mevcut olacak yani mahiyet ile o şeyin/mahiyetin varlığını ayrı şeyler olarak yorumladığını gösterir.

Bunlara ilaveten, İbn Fûrek'in *Mücerredü Makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*¹⁴ adlı eserinde Eş'arî'nin, mevcut olan şeyin varlığı ile mahiyetini "aynı" şeyler olarak kabul etmediğini –daha çok varlığı, bir sıfat kabul ettiğini- gösteren işaretler bulunabilir. Burada bunlardan bazılarını temas etmek istiyoruz. Eş'arî öncelikle, şeylerin varlıklarından bağımsız bir şekilde onların öz yapılarını anlatan 'hakikat' (*hadd-tanım*) kavramını kabul eder. Ona göre şeylerin

¹² Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *el-İbâne an usûli'd-diyâne*, thk. Hüseyin Mahmud (Kahire: yy. 1397 h.), 152.

¹³ Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *Risâle ilâ ehli's-sağr fî bâbi'l-ebvâb*, thk. Abdullah Şâkir (Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 2002), 262.

¹⁴ İbn Fûrek, Eş'arî'nin talebesi İbn Mücâhid et-Tâî'nin, Eş'arî'nin öğrencisi olan Ebu'l-Hasan el-Bâhili'den tahsil gören Ebu İshak İsferyâni'den ders almıştır. Bu nedenle onun Eş'arî'den yaptığı aktarımlar Eş'arî'nin görüşlerinin tespit edilmesi bağlamında önem arz etmektedir.

tanımları/hakikatleri, yani mahiyetleri vardır. Şehadet ve gayb âlemindeki varlıkların tamamının tarif ve hakikatleri yapılabilir.¹⁵ Bu da varlık ve mahiyet ayırımına ya da en azından zihinsel planda bir şeyin 'ne'liğinin, dış varlıktan bağımsız olarak tasavvur edilebileceğine işaret etmektedir.

Belirtmek gerekir ki, Eş'arî mahiyet kavramından ziyade hakikat kavramını kullanmaktadır. Burada "hakikat" kavramı, müteahhir dönemde kullanılan "mahiyet" kavramından anlam içeriği açısından farklılık gösterir. Eş'arî, şeylerin birçok hakikatten oluşabildiklerini ve hakikatlerin şeylerin bizzat kendileri (*nefs*) olduğunu savunur. Ancak bu, şeylerin doğrudan âlim ya da hareketli (*müteharrik*) gibi herhangi bir sıfatla nitelenmesi halinde böyledir. Bu durumda sıfat olan adın türetildiği kök, nitelenen şeyin hakikatidir. Örneğin âlim sıfatının nispet edildiği zât/şey ilim ile nitelendiği için âlim olanın hakikati ilim, fâil zât/şey fiil ile nitelendiği için fâil olanın hakikati fiil, hareketli zât/şey hareketle nitelendiği için hareketli olan zâtın hakikati harekettir.¹⁶ Her bir sıfat nitelenen zâtın bir hakikatine işaret eder. Şu halde bir şeyin, farklı açılardan birçok hakikatinin olması mümkündür. Örneğin, Ahmet hakkında âlimdir, siyahtır, hâdistir, mevcut veya hareketlidir denildiğinde bu sıfatlar Ahmet'in, ilim, siyahlık, hâdislik (*hüdüs*), varlık ve hareket gibi birçok farklı hakikatten oluştuğunu anlatırlar. Âlimin hakikati, ilim iken; hâdisin hakikati hüdüstür. Benzer şekilde mevcudun hakikati varlık iken, mef'ûlun (olay) hakikati fiildir. Hâdis ve hüdüs, âlim ve ilim, mevcut ve varlık, mef'ûl ve fiil -varlık, ilim, hüdüs gibi nitelemeler o şeyin belli bir hakikati olması anlamında- aynı şeydir.¹⁷ İbn Fûrek'in naklettiğine göre Eş'arî şöyle demektedir: "Bir şeyin hüdüsü o şeyin bizzat kendisidir (*nefsühü*). Aynı şekilde bir şeyin kıdemi, önceliği (*tekaddüm*) ve varlığı da böyledir."¹⁸ Bu sebeple Ahmet'e âlimlik sıfatı nispet edildiğinde bu sıfat, ilmin Ahmet'in bir hakikati olduğunu; mevcut sıfatı nispet edildiğinde bu, varlığın Ahmet'in bir hakikati olduğunu ifade eder. Bu durum, sıfatların, nispet edildikleri zâtlara ait hakikatleri ifade ettikleri anlamına gelmektedir. Buna göre bir

¹⁵ İbn Fûrek, *Mücerredü makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Daniel Gımarret (Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1987), 11.

¹⁶ İbn Fûrek, *Mücerred*, 26; krş. 46. Hakikat kavramının buradaki incelenmesi bağlamında sıfatların, nitelenen şeyin zâtına ek (*zâit*) bir anlamın (*mânâ*) varlığını gerektirip gerektirmediği sorunu konumuzun kapsamına dâhil değildir. Bu sorun bağlamında Eş'arî Âlim, Mürid, Hayy gibi sıfatların, nitelenen şeyde ilim, irade, hayat gibi anlamların varlığını gerektirdiğini söylerken, muhdes, mevcut ve hareketli (*müteharrik*) gibi sıfatların nitelenen şeyde hüdüs, varlık ve hareket gibi anlamların varlığını gerektirmediğini ileri sürmektedir. Bk. İbn Fûrek, *Mücerred*, 28, 46.

¹⁷ İbn Fûrek, *Mücerred*, 28.

¹⁸ İbn Fûrek, *Mücerred*, 215.

zâtın bir yönden bilinmesi mümkün iken, başka bir yönden bilinmemesi mümkündür. Bir zâtın, yani bir tikel mevcudun, belli bir hakikati bilinirken başka bir hakikati bilinemeyebilir.¹⁹ Bu içerikte bir “hakikat” anlayışı müteahhir dönemde konu edilen varlık ve mahiyet ayrımından farklı bir bağlam ve içeriğe sahiptir.

Neticede Eş‘arî’nin hakikat kavramı ile ilgili yaklaşımının iki sonucu vardır. Birincisi, sıfatlar, nispet edildikleri zâtların hakikatleridir; her bir sıfat zâta ait birbirinden farklı bir hakikatleri ifade eder. İkincisi, her bir zât, sıfatları ve hakikatleri itibarıyla diğer zâtlardan farklıdır. Şu halde ilim, Ahmet’e nispet edildiğinde Ahmet’e ait bir hakikati; Bekir’e nispet edildiğinde ise Bekir’e ait bir hakikati anlatmaktadır. Ahmet ve Bekir’in zâtları, birbirinden hakikatleri yönü ile ayrılmaktadır. Birinci sonuca göre âlim, mevcut, müteahhir ve siyah gibi kavramlar, nispet edildikleri her bir mevcut zâtta farklı bir anlam ifade eder. Bu da zâtlara nispet edilen kavramlar arasında mana değil, lafız ortaklığının bulunduğu anlamına gelmektedir. İkinci sonuca göre ise varlıklar birbirlerinden zâtları ile ayrışır (ihtilâf). Bu çerçevede Eş‘arî, zâtların aynı olduklarını, onların birbirlerinden, kendilerine ilişkin hâller/sıfatlar aracılığı ile ayrıştıklarını ifade eden “ahvâl teorisi”ni reddetmektedir. Şehristânî’nin (ö. 548/1153) ifadesine göre ahvâl teorisini kabul edenler, her bir mevcut zât, kendisini diğer zâtlardan ayıran özelliklere sahiptir. Zâtlar arasındaki ayrışmayı (*temeyyüz*) ve zâtların bazı yönlerden birbirleri ile ortak (*mütemâsil*), bazı yönlerden ise farklı olmalarını sağlayan şeyler “hâller” olarak kabul edilirler.²⁰ Siyah bir cisim ile beyaz bir cisim renklilik (*levniyyet*) açısından ortak iken siyahlık ve beyazlık açısından birbirlerinden ayrışmaktadırlar. Benzer şekilde insan, at ile canlılık açısından ortak iken, düşünür olmak açısından ondan farklıdır. Bu durum hâlleri kabul edenlere göre, “şeylerin ortaklık yönleri, ayrışma yönlerinden farklıdır” (*mâ bihi’l-iştirâk ğayru mâ bihi’l-imtiyâz*) şeklinde ifade edilmiştir.²¹ Bu yaklaşım kavramların/niteliklerin zât ile eşit olmadıkları düşüncesine dayanır. Farklılığı mümkün kılan kavramlar/nitelikler

¹⁹ İbn Fûrek Eş‘arî’nin bu duruma, cismin mevcut olduğunu bilen, bununla beraber cismin kadim olduğuna inanan dehrileri örnek verir. İlki doğru olsa da, ikincisi doğru değildir. Zira ikinci inanç cismin hakikatini ifade etmemektedir. Hâlbuki “bilgi, bilinenin hakikatine uygun olmalıdır”, İbn Fûrek, *Mücerred*, 221; krş. 225.

²⁰ Şehristânî, *Nihâyetü’l-ikdâm*, thk. Alfred Guillaume (Londra, yy. 1934), 134; krş. Âmidî, *Ebkârü’l-efkâr*, I: 173-174; krş. Necrânî, *el-Kâmil*, 217. Mu‘tezili düşüncede hâller teorisine ilgili geniş bir inceleme için bk. Orhan Ş. Koloğlu, *Cübbâiler’in Kelâm Sistemi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011), 240-249.

²¹ Râzî, *Muhassal, Telhîsü’l-Muhassal* içinde (Beyrut: Dârü’l-Edvâ, 1985), 86; Âmidî, *Gâyetü’l-merâm* (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2004), 32; Necrânî, *el-Kâmil*, 186.

zâtın aynısı olsalar, bu durumda, zât/lar tek olduğu için kavramların/niteliklerin de zâta bağlı olarak tek ve aynı olmaları sonucu ortaya çıkacak; bu da şeylerin farklılıklarını ifade eden kavramların/niteliklerin, zâta bağlı olarak, birbirinin aynısı olmaları sorununa yol açacaktır.²² Dolayısıyla hâli kabul edenlere göre kavramlar/nitelikler doğrudan zâtın kendisini ifade eden bir hakikat değillerdir. Örneğin, hareket, hareketli olan şeyden/zâttan ayrı bir şeydir. Zira bir şeyin hareketli olduğu bilgisi, o şeyin belli bir şey/zât olduğu bilgisinden sonradır, yani bir şey/zât ile onun hareketli olması farklı şeylerdir. Eğer hareket, hareketli olan zâtın aynısı olsaydı, zâtın bilinmesi ile onun hareketli olmasının bilinmesini de mümkün olurdu. Hâlbuki vakiada durum böyle değildir. Dolayısıyla zât hareketin kendisi değildir, başka bir ifadeyle hareket zâtın hakikati değildir.²³

Eş'arî'ye göre bu düşünce doğru değildir; kavramlar ve ayrıca tikel bir zâta nispet edilen nitelemeler nispet edilen zâtın hakikatlerinden biridir. Bir şey, bir açıdan bilinebilirken, başka bir açıdan bilinemeyebilir. Bu nedenle örneğin bir zâtın varlık hakikatini bilmek aynı zâtın hareket ya da fiil hakikatlerini bilmeyi zorunlu olarak gerektirmez. Buna göre bir şeye/zâta nispet edilen bir kavram yalnızca o zâta ait bir hakikati ifade eder; aynı kavram, başka bir zâta nispet edildiğinde ise farklı bir hakikati ifade eder, neticede bu tür kavramlar yalnızca lafız yönünden ortaktırlar. Nitekim Şehristânî de hâli reddedenlerin, şeyler arasındaki benzerliklerin ve farklılıkların, "hâl" oldukları iddia edilen kavramlarla değil, doğrudan şeylerin kendi zâtları ile gerçekleştiğini ifade etmektedir.²⁴ Dolayısıyla "Ahmet mevcuttur", ifadesinde varlık, mevcut olan Ahmet'in zâtının hakikati, "Bekir mevcuttur", ifadesinde ise varlık mevcut olan Bekir'in zâtının hakikati olmaktadır.

Müteahhir dönem kelâm metinlerinde Eş'arî'ye nispet edilen, varlık ile mahiyetin aynı oldukları yönündeki görüş, muhtemelen hâl kavramının reddi hususunda ortaya konulan mezkûr yaklaşıma dayanır. Yukarıda Eş'arî'nin kullandığı hakikat kavramının, müteahhir dönemde varlık ve mahiyet ilişkisi bağlamında zât ve hakikat kavramları ile müteradif olarak kullanılan mahiyet kavramını tam olarak karşılamadığına dikkat çekmiştik. Mahiyet kelâm, mantık ve felsefe disiplinlerinde genel olarak "bir şeyi, o şey yapan şey" (*mâ bihi's-şey'u hüve hüve*) yani şeyi kendisinin dışındaki bütün şeylerden ayıran hakikat, anlamında kullanılmaktadır.²⁵

²² Âmidî, *Gâyetü'l-merâm*, 32.

²³ Âmidî, *Gâyetü'l-merâm*, 32.

²⁴ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, 132.

²⁵ Tehânevî, *Keşşâf* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 4: 102-103.

Eş'arî, hakikat kavramını muhtemelen bu anlamda kullanmamaktadır. Aksi durumda bir zâtı o şey yapan muhtelif hakikatlerden söz edilmesi mümkün olur. Bu ise bir zâtın pek çok farklı şey olması gibi anlamsız bir sonuca yol açacaktır. Eş'arî, bir zâta yönelik kâtip, fail ve mevcut gibi sıfatların hakikatlerinin, kitabet, fiil ve varlık gibi sıfatlar olduklarını kast etmektedir. Örnek olarak "Ahmet fâildir" önermesinde fâilin hakikati fiildir. Burada fiil, dış dünyada gerçekleşen bir fert olarak Ahmet'i diğer bütün fertlerden ayıran öz/mahiyet değil; Ahmet'in yalnızca bir fâil olması yönüyle hakikatini ifade eder. Benzer şekilde "Ahmet mevcuttur" önermesinde varlık, yalnızca mevcut olması yönüyle Ahmet'in hakikatidir; bizatihi Ahmet'in hakikati değildir. İbn Fûrek de Eş'arî'nin bu husustaki görüşünü şöyle aktarır: "Bir şey/zât fâildir ya da hareketlidir dediğimizde o şeyin hakikati fâile nispet edilen fiil ve hareketli zâta nispet edilen harekettir."²⁶ Şu halde Eş'arî'ye göre fiil ve hareket, şeyin bizatihi özü değil fâil ve hareketlinin hakikatidir. Onun "Bir şeyin hüdûsu, varlığı, kıdemi o şeyin bizzat kendisidir (*nefsühü*)"²⁷ şeklindeki iddiasını da bu bağlamda yorumlamak gerekir. Şöyle ki, hâdisin hakikati hüdûs, kadimin hakikati kıdem, mevcudun hakikati ise varlıktır. Dolayısıyla Eş'arî, hakikat kavramını -burada açıkladığımız anlamda- yalnızca zâta yönelik, ilim, kudret, kelâm, siyahlık, uzunluk, var olmak gibi bir anlam/nitelik ifade eden âlim, kâdir, mütekellim, siyah, uzun, mevcut gibi sıfatlar hakkında kullanmaktadır. Bu açıklama, onun, insan, ağaç, kitap gibi türlerin, varlıklarından bağımsız tanımını anlamındaki hakikat kavramını kabullenmediği anlamına gelmemektedir. Nitekim Eş'arî, yukarıda da işaret edildiği üzere -dış gerçekliğe sahip olsun ya da olmasın- şahit ve gaip âlemlerdeki şeylerin tanımlarının yapılabileceğini kabul etmektedir.

Bunlara ilaveten bazı müteahhir dönem kaynaklarda²⁸ Eş'arî'ye nispet edilen "varlığın, zâtın aynısı olduğu" şeklindeki aktarımlarda yer alan zât kavramının, müteahhir dönem varlık ve mahiyet tartışmalarında zikredilen mahiyet kavramına tekabül ettiğini söylemek doğru değildir. Zira müteahhir dönemde zât kavramı mahiyet anlamında kullanılırken,²⁹ mütekaddim dönemde özellikle de Eş'arî gelenekte dış gerçekliğe sahip olan şey anlamında kullanılmıştır.³⁰ Şu halde kanaatimize göre "varlık mevcut olan şeyin

²⁶ İbn Fûrek, *Mücerred*, 26.

²⁷ İbn Fûrek, *Mücerred*, 215.

²⁸ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I: 307; Desûkî, *Hâşiye 'alâ Ümmi'l-berâhin*, 74; Şerefüddîn et-Tilimsânî, *Şerhu Me'âlimi Usûli'd-dîn*, 85.

²⁹ Tehânevî, *Keşşâf*, 4: 103.

³⁰ Bk. İbn Fûrek, *Mücerred*, 252; İbn Fûrek, *Kitabü'l-hudûd fi'l-usûl*, thk. Muhammed Süleymânî (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1999), 76, 84, 133;

aynısıdır” derken Eş‘arî, varlığın, zihni bir kavram olan mahiyet ile aynı şey olduğunu değil, onun, dış gerçekliği olan ve nispet edildiği şeyin belli bir hakikatinin, yani varlık yönüyle hakikatinin aynısı olduğunu kasteder. Bu noktada, Eş‘arî’nin ilim, kudret vd. varlığı da bir sıfat olarak kabul ettiğini hatırlamamız gerekir.³¹ Bu sıfatlar Allah Teâlâ’ya nispet edildiklerinde O’nun zâtının bir hakikatini ifade ederler. Ancak Eş‘arî, bu sıfatları, doğrudan O’nun zâtının bizatihi kendisi olarak kabul etmemektedir. Çünkü o, sıfatları zâtın hakikati kabul etmekle beraber, onların zâtın ne aynısı ne de gayrısı olduklarını söyler.³² Burada dikkat çekilmesi gereken bir diğer nokta şudur: Eş‘arî, ilahi isimleri, a) isimlendirilenin (*müsemma*) aynısı olan, b) isimlendirilenin aynısı olmadığı gibi ondan farklı da olmayan ve c) isimlendirilenden farklı olan isimler şeklinde üçlü bir tasnife tabi tutmaktadır. Bunlardan birincisi, özlük sıfatı (sıfat-ı nefsiyye) diye de adlandırılan mevcut isimdir. İkincisi, Allah’ın zâtından ayrı ancak O’na zâit olan ilim, irade, kudret gibi manaların varlıklarını ifade eden alim, kadir ve mürîd gibi isimlerdir. Üçüncüsü ise Allah’ın eşya üzerindeki tasarruflarını ve fiillerini ifade eden hâlık, râzık gibi isimlerdir.³³ Burada özellikle ilk sıfatla ilgili şunu söyleyebiliriz: Eş‘arî varlık sıfatını, isimlendirilen zât olan Allah’ın aynısı kabul ederken Allah’ın, felsefecilerde olduğu gibi sırf varlık olduğunu savunmamaktadır. Ona göre özlük sıfatı olan varlık, Allah’ın zâtında zâit olan bir manayı değil, doğrudan zâtın kendisinin bir özelliğini yani var olduğunu ifade eden bir sıfattır.³⁴ Bu durumda varlık, sıfatı ilim, irade ve kudret gibi sıfatlardan, zâttan ayrı bir manayı ifade edip etmeme noktasında ayrışsa da, zâtın bir hakikatini ifade etme noktasında onlarla aynı konumdadır.

Yukarıda ortaya konulan açıklamalara rağmen Eş‘arî’nin, bir zâtın hakikatini ifade eden varlık hakkındaki kanaatlerini kendi eserlerinden ya da *Mücerred* üzerinden yahut onun görüşlerini yer veren kaynaklardan yola çıkarak kesin olarak tespit etmek zordur. Burada Desûkî’nin, Eş‘arî’nin yaklaşımı ile ilgili serdettiği bir mütalaayı paylaşmak faydalı olacaktır:

“Bil ki, bazı âlimler Eş‘arî’nin “varlık zâtın aynısıdır” sözünü zahir anlamı üzerinden yorumlamışlardır. Bu yoruma göre varlık kavramının mefhumu ile zât kavramının mefhumu aynıdır. Bu

Cüveynî, *Kitabü’l-İrşâd* (Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1995), 18; Cüveynî, *eş-Şâmil* (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1999), 24.

³¹ İbn Füre, *Mücerred*, 42.

³² İbn Füre, *Mücerred*, 38.

³³ Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, 4: 338.

³⁴ İbrahim el-Beycürî, *Tuhfetü’l-mürîd ‘alâ Cevherati’t-tevhîd* (Kahire: Dârü’s-Selâm, 2002), 107; İlyas Çelebi, “Sıfat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 37: 100-106.

durumda varlığı [zâttan ayrı bir] sıfat olarak değerlendirmek lafızda genişlik (*tesâmüh*) olarak görülmüştür. Bazı âlimler ise bu sözün esas maksadının, varlığın, [ilim, irade vd.] me'âni sıfatlarında olduğu gibi zâttan ayrı, kendi özlerinde gerçeklikleri bulunan sıfatlar olarak değerlendirilmemesi gerektiğini ifade etmek olduğunu söylemişlerdir. Bu durumda varlığın itibari bir kavram olması bu son tevil ile çelişmemektedir. [...] Benzer şekilde bu durumda Eş'arî'nin görüşü Râzî'nin sözüyle de mutabık olabilecektir. Dolayısıyla bu yoruma göre varlığın [bir anlamda selbî] sıfat olarak değerlendirilmesinin lafızda genişlik (*tesâmüh*) olarak görülmesine de gerek yoktur.”³⁵

Desûkî'nin zikrettiği ilk yaklaşıma göre varlık, zâtın bizzat kendisidir. Buna göre varlığı zâta zâit sıfat kabul etmek dilin esnekliği ve genişliğinin imkân ve izin verdiği bir husustur İkinci yaklaşıma göre ise varlık doğrudan aklı/itibari bir sıfat olarak değerlendirildiği için onun hakkında “sıfat” kavramının kullanılması için bir esnekliğe ihtiyaç yoktur. O'nun bu ifadeleri Eş'arî'nin varlık hakkındaki değerlendirmesinin, yoruma açık olduğunu göstermektedir. Bununla beraber Eş'arî'nin “varlığın zâtın hakikati ya da aynısı” olduğu yönündeki ifadesinin, müteahhir dönemde mahiyet teorisi ekseninde ele alınan tartışmadan farklı bir bağlamda ileri sürüldüğünü söylemek mümkündür. Hâl teorisi, mana ve mânevî sıfatlar meselesi ile ilgili olarak ileri sürülmüş olması muhtemel olan bu ifade ile mantık ilmindeki tümel kavramlarla doğrudan ilgili olan mahiyet teorisi bağlamında dile getirilen “varlığın mahiyete zâit olduğu” tezi yalnızca ifade biçimleri birbirine benzeyen, birbirinden ayrı bağamları olan iki farklı husustur.³⁶

2. Eş'arî'ye Göre Mutlak Varlık

Müteahhir dönem eserlerinde Eş'arî'ye nispet edilen ifadelerden yola çıkarak onun genel (*mutlak*) ve ortak anlamlı (*manevî müşterek*) varlık görüşünü benimsemediğini, varlığı yalnızca çok anlamlı (*lafzî*

³⁵ Desûkî, *Hâşiye 'alâ Ümmi'l-berâhin*, 74; krş. Abdülkerim Tettân, Muhammed Edib Kilâni, *Avnû'l-mürîd*, I: 275-276. Ayrıca Cüveynî de “varlık zâtın kendisidir” dedikten sonra imamların (muhtemelen Eş'arî gelenekteki kelâmcıları kastetmektedir) varlığı sıfat olarak kabul etme noktasında geniş davranmadıklarını söylemektedir, *Kitabü'l-İrşâd*, 18.

³⁶ Bk. Mustafa el-Halebî, *el-Lum'a fî tahkik-i mebâhisi'l-vücûd* (Kahire: Dârü'l-besâir, 2008), 10. Halebî, varlığın sıfat değil Hakk'ın zâtı ve onun ismi olduğunu ve Hakk'ın da sırf varlık olduğunu söyledikten sonra Eş'arî ve Ebu'l-Hüseyn el-Basrî'nin de bu görüşte olduğunu ve onların “Allah Teâlâ'nın varlığının mahiyetinin aynısı olduğu” yönündeki ifadelerinin, felsefecilerin “mümkünün mahiyeti varlığından ayrıdır” şeklinde sözleri karşısında “bir söz içinde iki kelime arasındaki biçim benzeşmesi” (*müşâkele*) kabilinden söylenmiş bir söz olduğunu belirtir.

müşterek) olarak değerlendirdiğini söylemek doğruyu yansıtmayabilir. Zira Eş'arî'nin zâtın hakikati kabul ettiği varlık, belli bir mevcut zâta nispet edilen, yani özel (*hâs*) ve tikel nispetli (*izâfî*) varlıktır. Müteahhir dönemde tümel ve ortak anlamlı kabul edilen varlık kavramı ise mutlak varlıktır. İbn Fûrek'in Eş'arî'den yaptığı nakillere göre o, mutlak varlık anlayışını kabul etmektedir. Örneğin İbn Fûrek şöyle bir alıntıya yer verir:

“Eş'arî şöyle der: Mevcut, bulanın bulunduğu şeydir. O şey bulanın bulunması ile mevcut olur. [...] Bu ifade “mevcut malûmdur” anlamına gelir. “Bârî Teâlâ mevcuttur”; şu anlamda ki O, O'nu bulmamız yani bilmemiz dolayısıyla bizim için malûmdur. [...] Herhangi bir bulanın bulunmasından bağımsız olan *mutlak mevcut (el-mevcûdü'l-mutlak)* ise yok olmayan sabit ve olan (*kâin*) anlamındadır. O şöyle der: Varlık bu anlamda [yani mutlak anlamda] iki türlü olabilir: Birincisi, başlangıcı (*evvel*) olan varlıktır. Bu, var olmadan önce yok olandır. İkincisi, başlangıcı olmayan varlıktır. Bu ise daima mevcut olan (*kâin*) ve sabit olan varlıktır. O şöyle der: Hâdis olmak (*hüdûs*) mevcudun iki vasfından birdir ki, yokluktan varlığa çıkmak demektir. [...] ‘Ebedî olarak mevcut olan’ anlamındaki kadim, ezeli olanın (*kıdem*) iki vasfından biridir.”³⁷

Bu ifadeler çerçevesinde şu çıkarım ileri sürülebilir: Eş'arî varlığın hüdûs ve kıdem gibi bir sıfat olduğunu, belli bir zâta nispet edilmeyen genel anlamlı varlığın, evveli olan ve olmayan şeklinde iki kısma ayrıldığını, dolayısıyla varlığın bu kısımlar arasında ortak anlamlı bir kavram olduğunu kabul etmektedir. Şu var ki, yukarıdaki pasajda mutlak varlığın, müteahhir dönemde olduğu gibi bütün mevcutlar için geçerli, tümel bir terim olarak değerlendirildiği söylemek ihtiyatsızlık olabilir. Yine de dikkat çekici olan şey onun, tekil varlıkların hakikatini ifade eden varlıktan ayrı, daha genel ve kuşatıcı bir varlık kavramını kabul ediyor olmasıdır.

Eş'arî'nin mutlak anlamlı kabul ettiği mevcut kavramı, müteahhir dönem kelâmında tikel mevcutlara nispet edilen ve “özel varlık” (*vücûd-ı hâs*) olarak adlandırılan varlıktan farklıdır. Eş'arî'ye göre, sabit olan anlamındaki mutlak mevcut, belli bir tikel zâta ait varlık hakikatini ifade eden bir kavram değildir.³⁸ Eş'arî'nin bu yaklaşımı göstermektedir ki, müteahhir dönemde Eş'arî'ye nispet edilen “varlığın mahiyetin aynısı olduğuna”³⁹ ilişkin ifadelerden hareketle, onun, mevcudat tamamını kuşatan ve ‘sübut’ ve ‘tahakkuk’

³⁷ İbn Fûrek, *Mücerred*, 27.

³⁸ İbn Fûrek, *Mücerred*, 28.

³⁹ Örnek olarak bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), I/II: 112; İbn Arafê, *Muhtasaru'l-kelâmî* (Kuveyt: Dâru'z-Ziyâ, 2014), 130; Beyzâvî, *Tavâli'*, 78.

(gerçekleşme) anlamında genel anlamlı mutlak varlığı reddettiği sonucuna ulaşmak doğru değildir. Bu noktada İbn Fûrek'in Eş'arî'den aktardığı aşağıdaki ifadeler, açık bir şekilde, onun, olumlama (*isbât*) anlamında en genel kavram olarak varlığı (mevcut) kabul ettiğini göstermektedir:

“O şöyle der: En genel adlandırma ifadeleri mevcut ve yok olan şeyleri kapsayan (*müşterek*) kelimelerdir. Örneğin, bilinen (*ma'lûm*), anılan (*mezkûr*), gücün nesnesi olan (*makdûr*), kendisinden haber verilen (*muhberun anı*), kendisine işaret edilen (*medlûl 'aleyh*) gibi. En genel olumlama (*isbât*) ifadeleri ise 'şey' ve 'mevcut' kelimeleridir. Diğer bütün dar anlamlı (*ehass*) sıfatlar ve isimler bunlar üzerine bina edilir. Daha genel isim olmadan daha dar anlamlı isime sahip olunamaz. “Bir şey mevcuttur” sözümüz, “o şey arazdır, ya da siyahdır veya cevherdir” sözümüzden daha geneldir.”

Bu açıklama, genel anlamlı mutlak varlık anlayışının ve varlık niteliğinin, araz, cevher ve siyah gibi mahiyetlerden farklı olduğunun kabul edildiğini ifade etmektedir. Ancak müteahhir dönem kelâm metinlerindeki genel anlatım, Eş'arî'nin, gerçekliğe sahip olmak (*tahakkuk*) anlamında mutlak ve ortak anlamlı (*manevî müşterek*) bir varlık kavramını benimsemediği izlenimi vermektedir. Ancak bu izlenimin doğru olmadığı söylenebilir. Söz gelimi Âmidî ve Fahreddin er-Râzî (en azından *el-Muhassal* adlı eserinde) varlığın mahiyetten farklı olmasının delilleri arasında varlık kavramının mümkün ve vacip şeklinde taksim edilmesine yer verirler.⁴⁰ Hâlbuki İbn Fûrek'in aktardıklarına göre, Eş'arî böyle bir taksime karşı değildir.⁴¹ Ayrıca müteahhir dönem kaynakları, varlığın ortak anlamlı bir kavram olduğunun delilleri arasında, bir şeyin varlığı bilindiği halde, onun vacip ya da mümkün olduğunun bilinemeyebileceği şeklinde bir delillendirmeye yer verirler. Bu delile göre bir şeyin varlığı o şeyin mahiyeti ve hakikatinden farklıdır. Hâlbuki aynı bakış açısı Eş'arî'de de yer almaktadır. Nitekim Eş'arî'ye göre bir şeyin mevcut olduğu bilindiği halde o şeyin ezeli mi yoksa hâdis mi olduğu bilinemeyebilir.⁴² Dolayısıyla mutlak ve müşterek bir varlığı kabullenme noktasında Eş'arî'nin müteahhir dönem kelâm düşüncesinden farklı bir yerde durmadığını söylemek mümkündür. Eş'arî'nin mezkûr düşünceden farklılığı, belki, daha çok belli bir zâta/mahiyete nispet edilen izafi varlıklar için söz konusu edilebilir.

⁴⁰ Râzî, *el-Muhassal*, 74; Âmidî, *Gâyetü'l-merâm*, 181.

⁴¹ İbn Fûrek, *Mücerred*, 28.

⁴² İbn Fûrek, *Mücerred*, 220, 225. Eş'arî'nin bu ifadelerinin bağlamı ile mezkûr delilde bahsi geçen varlık - mahiyet ayrımının bağlamı farklı olsa da, bu ifadeler, Eş'arî'nin varlığı mahiyetin tamamen kendisi olarak görmediğini göstermesi bakımından önemlidir.

Şöyle ki, müteahhir dönemde belli bir varlığa nispet edilen özel varlıklar, zihin düzleminde, nispet edildikleri mahiyetlerden farklı bir kategori olarak değerlendirilmektedir. Yani zihin bir şeyin mahiyeti ile varlığını birbirinden bağımsız olarak tasavvur edebilmektedir.⁴³ Eş'arî ise tekil mahiyetlere nispet edilen varlığı, nispet edildiği zâtın hakikati kabul eder. Zât kavramının, mütekaddim dönem Eş'arî gelenekte mevcut anlamında kullanıldığı göz önünde bulundurulduğunda, bu kabulün, varlığın, dış gerçeklikte mevcut olan şeyin hakikati anlamına geldiği açıktır. Şu halde müteahhir dönem kelâmında kabul gören genel yaklaşıma göre varlık zihinde mevcut olan mahiyete ilişkin bir kavram iken; Eş'arî'nin bakış açısına göre doğrudan dış gerçeklikte mevcut olan zâtın bir hakikatidir. Bu durum iki bakış açısının birbirinden farklı olduklarını ima etse de esasında bu farklılık aynı zeminde ve konu üzerinde gerçekleşmiş değildir. Müteahhir dönem kelâmı varlık ve mahiyet arasında zihin planında bir ayrılık olduğunu vurgularken zihinsel bir duruma; Eş'arî ise, dış gerçeklikte mevcut olan zâta ait "varlık"ın, onu mevcut hale getiren bir hakikat olduğunu söylerken haricî bir gerçekliğe dikkat çekmektedir. Bununla beraber ilk dönem kelâmı, Aristocu mantık ve bu mantığın tümel mahiyetler teorisini henüz kendi bünyesine dâhil etmediği için mahiyet teorisi bağlamında Eş'arî'nin olumsuz bir kanaat taşıdığına ilişkin kesin bir iddiada bulunmak kolay değildir.

İlaveten Eş'arî'nin, özel varlığın, ortak anlamlı bir kavram olmayıp nispet edildiği zâtın bir hakikati olduğu yönündeki görüşü, müteahhir dönemde varlığın mahiyete zâit olduğunu savunan kelâmcıların kanaatlerinden kesin bir biçimde ayrılmamaktadır. Örneğin Teftâzânî şöyle der: "Cumhûra göre [mutlak] varlık, [belli bir mevcut mahiyete nispet edilen özel] varlıklar arasında ortak bir kavramdır. Ancak bu ortak kavram kelâmcılara göre tek bir hakikattir ve bu hakikat [varlığın farklı mahiyetlere] nispet edilmesi ile farklılaşır."⁴⁴ Buna göre örneğin Ahmet'in varlığı, Bekir'in varlığından farklıdır. Ancak belirtmek gerekir ki, bu farklılık varlığın hakikati itibarıyla dikkate alınan bir farklılık değil, nispet edildiği tikel nesne itibarıyla dikkate alınan itibari ve izafi bir varlıktır. Yine de bu alıntı, bir şekilde, tikel bir mahiyete (*hüviyete*) nispet edilen özel varlıkların birbirlerinden farklı olduklarını ortaya koymakta ve bu varlıkların, nispet edildikleri zâtlara ait olduklarına işaret etmektedir. Her iki yaklaşıma göre her bir özel varlık, zât ya mahiyet ile ilişkileri göz önünde bulundurularak, diğer tike ve özel

⁴³ Molla Câmî, *Dürretü'l-fâhira* (Tahran: McGill ve Tahran Üniversitesi, 1358 h.), 2.

⁴⁴ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, I: 307.

varlıklardan farklı olarak değerlendirilmiştir. Ancak burada şöyle bir fark vardır: Eş'arî –diğer sıfatlarda olduğu gibi- varlığı dış gerçeklikte tahakkuk eden zât ile eşitlemekte ve şeyler arasındaki farklılığı zâtlar üzerinden açıklar.⁴⁵ Müteahhir dönem kelâmcıları ise şeyler arasındaki farklılığı mahiyetler üzerinden açıklamakta ve varlığı, mevcut mahiyetlerin dış gerçeklikte tahakkuk etmelerini ifade eden ve onlara zihin planında zâit olan bir kavram olarak değerlendirilmektedirler. Bununla birlikte onlar da dış gerçeklikte varlığın mahiyetten ayrı olduğunu kabul etmemektedirler. Varlığın mahiyete zâit olması, diğer bir ifadeyle varlığın mahiyetten farklı olması yalnızca akıl planında gerçekleşen bir durumdur. Eş'arî, varlık kavramını dış gerçeklik, diğer bir ifade ile hüviyet üzerinden değerlendirirken, müteahhir dönem kelâmcıları varlığı zihni gerçeklik, başka bir ifade ile mefhum ve mahiyet üzerinden ele alırlar. Her iki yaklaşım arasında esasa ilişkin bir ayrışmanın olmadığını söylemek için Eş'arî'nin bu bağlamda neyi kast ettiğini tespit etmek önemlidir. Yukarıda da işaret edildiği üzere, Eş'arî varlığı zâta eşitlerken, varlığın, dıştaki mevcut zâtın/mahiyetin bizzat kendisi olduğunu kastetmemektedir. Bu bağlamda onun maksadının “gerçekleşmek”, “dışta sabit olmak” anlamındaki varlığın, mevcut zâtın bir hakikati olduğunu ifade etmek olduğu hatırlanabilir. Örneğin ilim sıfatı ile ilgili olarak şöyle der:

“[...] Bu anlattıklarımızla sabit olmuştur ki; bir zât, bir sıfat ile bilindikten sonra, daha farklı bir sıfat ile bilinebilir. Her iki ilmin nesnesi (*müteallak*) de tek bir şeydir. Bu, bir zât hakkında [örneğin siyah ve mevcut olması şeklinde] iki haber vermek gibidir. Bu durum, bir zât hakkında verilen iki haberden herhangi birisinin, zâtın dışında, ona eklenen (*zâit*) bir şey olmasını gerektirmez. Aksine kendisinden haber verilen zât tek, haberler ise farklı farklıdır. Bu haberlerden her biri, onları işiten kimsede diğer haberin sağladığından farklı bir fayda sağlar. Bütün bunlar hâller konusunda Behşemilerin tuttukları delillerin geçersiz olduğunu ortaya koymaktadır.”⁴⁶

Bu ifadelerle göre, zâtlara nispet edilen âlim, mevcut gibi nitelikler, zâtlardan ayrı olarak mevcudiyet, âlimlik gibi nitelikleri ya da hâlleri ifade etmezler. Bilakis bu ifadeler, zâtların (yani dış gerçeklikteki somut fertlerin) mevcut ya da âlim olduklarını ayrıca bu niteliklerin, zâtlara ait farklı hakikatlerden başka bir şeyi anlatmadıklarını ortaya koyar. Eş'arî'ye nispet edilen “varlığın zâtın hakikati olduğu” yönündeki iddiayı da bu çerçevede değerlendirmek gerekir.

⁴⁵ Örneğin bk. Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, I: 145-146.

⁴⁶ İbn Fürekan, *Mücerred*, 229.

Sonuç

Varlığın mahiyetten ayrı ona zâit olduğunu savunanlar ile varlık ve mahiyetin aynı olduklarını söyleyenler arasındaki tartışmanın hangi meseleye dair tartışmadan kaynaklandığına ve iki görüş arasındaki ayrılığın giderilmesine ilişkin müteahhir dönemde üç farklı değerlendirmeye yer verilmiştir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla bunlar, Şemseddin es-Semerkandî, İcî ve Teftâzânî'ye ait değerlendirmeleridir.

Şemseddin es-Semerkandî *es-Sahâifü'l-ilâhiyye* adlı eserinin şerhi olan *el-Me'ârif*'te konuya ilişkin görüş ayrılığının, benzer kavramlara farklı anlamların verilmesinden kaynaklandığına yani tartışmanın kavramsal (*lafzî*) olduğuna işaret etmektedir. Ona göre iki görüş birbiri ile uzlaştırılabilir. Bu konudaki yaklaşımını şöyle ifade eder:

“Bu konudaki incelemenin özü şudur: Sözlükte varlık kavramı, zât ve oluş (*kevn*) şeklinde iki anlama gelir. Eş'arî ve Ebu'l-Hüseyin varlığın birinci anlamını tercih etmişlerdir. Esasında bu görüş muvacehesinde onlarla herhangi bir tartışma yoktur. Tartışma, yokluğun (*'adem*) karşıtı olan varlık kavramını [mahiyet ile] aynı kabul edip etmemekle ilgilidir. Varlığın ortak anlamlı bir kavram olduğunu söyleyenler ise ikinci görüşü tercih etmişlerdir. [...] Burası anlaşılınca deriz ki; eğer varlık kavramı ile 'olmak' anlamı kastediliyorsa, varlık tek ve ortak anlamlı bir kavramdır; eğer onunla 'zât' anlamı kastediliyorsa durum böyle değildir. Bu konudaki görüş ayrılığının, meselenin titiz bir incelenmemesinden (*tahrîr*) kaynaklanmış olması muhtemeldir. Aksi takdirde hiçbir akıl sahibi, [genel ve ortak anlamdaki] “olmak” anlamını kastederek varlığın zâtın aynısı olduğunu iddia etmemektedir.”⁴⁷

Semerkandî eserinin bir sonraki faslında bu iki görüş arasındaki sözk konusu tartışmanın ortadan kaldırılabilceğini, zira olmak anlamındaki varlığın, mahiyete zâit olduğunu, varlık ve mahiyetin aynı şeyler olduklarını söyleyenlerin de bu konuda farklı düşünmediklerini zikretmektedir.⁴⁸ Şu halde Semerkandî'ye göre varlık ve mahiyet aynılığı ya da ayrı şeyler oldukları konusundaki tartışma varlığın farklı anlam içerikleriyle kullanılmasına dayanmaktadır.

İcî de iki ayrı görüşün uzlaştırılmasına ilişkin bir kanaate yer verir. İcî varlık kavramının mümkün mahiyetlerden ayrı ve onlara zâit olduğunun delillerini aktarır ve akabinde şöyle der:

⁴⁷ Şemseddin es-Semerkandî, *el-Me'ârif* (Süleymaniye Kütüphanesi, Fazıl Ahmet Paşa no. 827/1), 7b.

⁴⁸ Şemseddin es-Semerkandî, *el-Me'ârif*, 8a; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, I: 328.

“Meselenin özü şudur: Bu delillerin hepsi, her iki mefhumun (varlık ve mahiyet) birbirinden farklı olduklarını ifade etmektedir; mefhumların [dış gerçeklikte mevcut olan] zâtlarının değil. Tartışma ise bunda [yani varlık ile mahiyetin zatlarının farklı olup olmadığı hususunda] yürütülmektedir. Zira akıl sahibi hiçbir kimse siyahlık ile varlığın anlamlarının aynı olduğunu söylemez. Belki aynı olan şey siyahlığın söylendiği şey ile o şeyin varlığıdır. Bu ikisinin -siyahlığın cisimle kaim olması gibi- birinin diğeri ile kaim olduğu ve birbirinden ayırt edilebilen somut gerçeklikleri (*hüvviyet*) yoktur. Doğru olan da budur. Aksi takdirde varlıktan bağımsız olarak mahiyetin somut bir varlığı bulunmamaktadır. Şeyh’in (Eş’arî) iddiasının izahı ve delilinin gerektirdiği şey de budur. Felsefeciler onun bu iddiasına katılmakla birlikte [ilâveten] şöyle derler: Varlık, zihinde hakikatten/mahiyetten farklı bir şeydir. İbn Sînâ *Şifâ*’da varlığın ikinci akledilirlerden (*ma’kûlât-ı saniye*) olduğunu açıkça ifade etmiştir. [Ona göre de] dış gerçeklikte varlık diye bir şey yoktur. [...] Şu halde bu tartışma zihni varlık hakkındaki tartışmaya dayanmaktadır.”⁴⁹

Bu açıklamaya göre varlık ile mahiyetin aynısı olduğunu savunan Eş’arî ile varlığın zihin bağlamında mahiyetten farklı olduğunu ileri süren felsefeciler ve müteahhir dönem kelâmcıları, dış gerçeklikte mahiyet ve varlık arasında bir ayrımının ve iki farklı gerçekliğin (*hüvviyet*) bulunmadığı noktasında uzlaşım halindedirler. Şu var ki, felsefeciler dış gerçeklikten başka zihinsel varlık alanı şeklinde başka bir gerçeklik (*tahakkuk, sübût*) alanının varlığını kabul etmeleri nedeniyle varlık ve mahiyet kavramları arasındaki ilişkiyi bu alanda ayrıca değerlendirmişlerdir. Zihin, bir şeyin varlığı ile mahiyetini ayrı ayrı idrak etmesi nedeniyle felsefeciler, şeylerin mahiyetleri ile varlıklarının zihin planında birbirlerinden farklı olduklarını söylemişlerdir. Eş’arî ise dış varlığın dışında -felsefecilerin kabul ettiği biçimde- bir gerçeklik alanı olarak zihni varlığı kabul etmediği için böyle bir açıklama yapma durumunda kalmamıştır. Başka bir ifade ile onun söz konusu ayrımı kabul etmemesi zihni varlığı kabul etmemesi nedeniyle; herhangi bir gerekçeye istinaden ayrımı makul bulmaması nedeniyle değildir.⁵⁰

Teftâzânî’ye göre ise tartışmanın kaynağı, kavramlara farklı içerik verilmesi ya da zihni varlığın kabul edilip edilmemesi değildir. O bu husustaki kanaatini şöyle izah eder:

“Bu meselenin özeti (*gâyetü’l-emr*) şudur: Onların amacı varlığın akılda zâit olan bir şey olduğunu, tümel ve müşterek bir anlamın akılda sübut/varlık kazandığını söylemek değildir. Bilakis onların

⁴⁹ İcî, *el-Mevâkıf*, 50.

⁵⁰ Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsıd*, I: 329; Krş. Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, I/II: 151-155.

söyledikleri şudur: Varlık akıl ve tasavvur planında mahiyete zâittir. Şu anlamda ki, bunların (varlık-mahiyet) birinden anlaşılın anlam ile diğerinden anlaşılın anlam birbirinden farklıdır ve varlık, diğer bütün varlıklara söylenen tümel bir anlamı ifade etmektedir. Bu nedenle zihni varlığı reddedenlerin çoğunluğu varlığın ortak anlamlı bir kavram olduğunu da kabul ederler.”⁵¹

Bu açıklamalara göre Teftâzânî, tartışmanın özünde zihni varlık meselesi olduğunu kabul etmemektedir. Ona göre her iki iddia sahipleri de varlığın zihin planında tümel ve ortak anlamlı bir kavram olduğunu kabul etmektedirler. Her iki gruba göre de varlık akılda meydana gelen ve akla eklenen ve de aklen tasavvur edilen bir şeydir. Teftâzânî’ye göre bu husus tartışma konusu değildir. Her iki yaklaşımın ayrışıyor gözüktükleri husus, varlığın, mahiyetten farklı bir anlamlı ifade edecek bir şekilde mahiyete eklenip eklenmediği sorunudur. Teftâzânî’ye göre her iki yaklaşım varlık ve mahiyet ilişkisinde birbirinden farklı yönere işaret etmektedirler. Varlık ile mahiyetin aynıyetini savunanlar, varlık ve mahiyetin dış gerçeklikte birbirinden ayrı somut gerçekliklere (*hüviyet*) sahip olmadıklarını, varlığın, somut düzlemde mahiyet ile aynı şey olduklarını vurgulamaktadırlar; amaçları, varlığın ve mahiyetin anlamlarının aynı olup olmadığını söylemek değildir. Zira böyle bir şey “apaçık bâtil” ve geçersizdir. Varlık ve mahiyetin birbirinden ayrı ve varlığın mahiyete zâit bir şey olduğunu savunanların amacı ise varlık ve mahiyetin dışta değil, zihin planında ayrı anlamlara geldiğini, varlığın zihinde mahiyete yüklem ve ona zâit olduğunu ifade etmektir. Dış gerçeklikte somut olarak varlık ve mahiyet şeklinde iki farklı gerçekliğin bulunup bulunmadığı noktasında onlar da ilk görüş sahipleriyle aynı kanaati taşırlar. Neticede Teftâzânî’nin yaklaşımına göre her iki görüş arasında temelde bir ayrışmanın olmadığını söylemek mümkündür.⁵²

Müteahhir dönem kelâmının önde gelen her üç temsilcinin tartışmanın kaynağına ilişkin değerlendirmelerinin kendi bağlamlarında makul dayanakları vardır. Semerkandî, tartışmanın varlık ve zâti farklı anlamlarda kullanılmaktan; İci, zihni varlığı kabul edip etmemekten; Teftâzânî de konuya ilişkin iddiaların zihin ve dış gerçeklik şeklinde iki farklı zemin ekseninde ileri sürülüyor olmasından kaynaklandığını ileri sürerler. Bütün bunlara ilaveten biz bu çalışmada varlık-mahiyet ayrımına ilişkin ayrışmanın, kavramların farklı problemler bağlamında kullanılmasından kaynaklandığını iddia ediyoruz. Eş’arî varlık ve zâtın aynı şeyler olduğunu söylerken ve müteahhir dönem kelâmcılarının kahir

⁵¹ Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, I: 330.

⁵² Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, I: 328-329.

ekseriyeti varlığın zâta (*mahiyet*) zâit olduğunu savunurken, meseleleri farklı bağlamlarda ve farklı muhtevalara sahip kavramlarla incelerler. Eş'arî "varlık mahiyetin aynısıdır" derken, varlık ile -onu var ya da yok olan zâtın bir hâli kabul edenlere karşı-mevcut olan zâta nispet edilen ve o zâtın mevcudiyetini anlatan hakikati; zât kavramı ile dış gerçekliği olan nesneyi kast eder. Varlığın zâta zâit olduğunu kabul edenler ise, varlık ile zihnin dış dünyadaki mevcut nesneden soyutladığı (*tecrîd* ve *intizâ'*) ve o nesnenin gerçekliğini ifade eden kavramı; zât ile ise zihnin mevcut olan nesneyi tahlil etmesi yoluyla ondan soyutladığı ve o nesneyi diğer şeylerden ayıran mahiyeti kast ederler. Nihayetinde Eş'arî, varlığın ortak anlamlı boyutunu reddetmezken;⁵³ varlığın mahiyete zait olduğunu söyleyenler de belli bir mevcut nesneye nispet edilen varlığın, yalnızca nispet edildiği mevcut zâtın gerçekliğini ifade ettiğini kabul ederler.⁵⁴ Şu halde müteahhir dönem kelâmcıları ile Eş'arî arasında gerçekleştiği varsayılan tartışmayı, belirli konularda

⁵³ En azından, Eş'arî'nin görüşlerini içeren kaynaklarda açıkça böyle bir reddi içeren ifadelere rastlayamamaktayız.

⁵⁴ Şirinov, Eş'arî'nin, varlık ile mahiyetin aynısı olduğuna ilişkin iddiasını onun, *Mücerred*'de yer alan "insan nedir?" sorusuna dil bağlamında verdiği bir cevabı örnek gösterir. Eş'arî, İbn Füre'ın aktardığına göre, söz konusu soruya verilen cevaba göre insan, dışta belli bir yapıda bir terkip halinde var olan cesettir. Benzer şekilde "hurma ağacı nedir?" diye sorusunun cevabı da belli bir yapıdaki ağaç şeklinde olacaktır. Şirinov Eş'arî'ye nispet edilen bu ifadelerin, onun varlık ve zât ayniyetine dair iddiasına "yönelik ipucu" olduğunu söylemektedir. Ancak Eş'arî'nin bu ifadeleri, varlık mahiyet ilişkisi bağlamında değil; Osman Demir'in de belirttiği gibi, mütekaddim dönemde – Mu'tezile'ye mensup kelâmcılar tarafından başlatılan- tenasüh inancına karşı geliştirilen argümanlar bağlamında söylenmiştir. Nitekim Eş'arî daha sonraki cümlelerde, maymun, yılan gibi farklı suretlere girerek değişime uğramış (*mesh*) bedeninin insan olmadığını ve insan suretine giren meleklerin insan sayılıp sayılmayacağını tartışmaktadır. Bu bağlamda yürütülen tartışmaların arka planında, insanın dış gerçeklikte gördüğümüz bedenden ibaret olması, bir bedeninin değişmesi ya da çürümesiyle o bedeninin insanlığının bittiği, dolayısıyla ruhun bedenden bedene dolaşmak suretiyle insanın bu dünyadaki varlığını devam ettirmediği görüşü, yani tenasühün reddedilmesi fikri yer almaktadır. Eş'arî, bu çerçevede, neye insan denileceği ile ilgili olarak dilcilerin tercihini öne çıkarmaktadır. Dolayısıyla ona göre telaffuz ettiğimiz isimler nasıl doğrudan dış dünyadaki nesnelere gönderimde bulunuyorsa aynı şey insan için de geçerlidir. Bu durum onun, şeylerin tanım ve hakikatlerini kabul etmediği anlamına gelmemelidir. Nitekim o felsefecilerin "canlı, düşünen ve ölen" şeklinde yaptıkları insan tarifini, prensip olarak şeylerin tümel tanımlarının yapılamayacağını ileri sürerek reddetmemekte, mezkûr tarifi teknik açıdan eleştirmektedir. Agil Şirinov, *Nasîrüddin et-Tûsî'de Varlık ve Ulûhiyet* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011), 74-76; İbn Füre'ın, *Mücerred*, 215-217; Osman Demir, *Kâdî Abdülcebbâr'da İnsan Psikolojisi* (Bursa: Emin Yayınları, 2013): 89-106; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin* (Lübnan: Mektebetü'l-'Asriyye, 2012), 252-254.

esasa ilişkin bir görüş ayrılığı olarak değil varlık kavramı ekseninde yürütülen incelemelerin yeni bir boyut kazanması ve genişleme göstermesi nedeniyle farklı bağlamlardaki farklı bakış açılarının karşılaştırılması şeklinde değerlendirmek kanaatimizce daha uygundur.

Kaynakça

- Abdülkerim Tettân - Muhammed Edib Kilânî. *Avnü'l-mürîd li-şerhi Cevhereti't-tevhid fi akideti ehli sünne ve'l-cemâ'a*. Şam: Dârü'l-Beşâir, 1999.
- Âmidî, Seyfüddîn. *Ebkârü'l-efkâr*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Âmidî, Seyfüddîn. *Gâyetü'l-merâm*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- Beycûrî, İbrahim. *Tuhfetü'l-mürîd 'alâ Cevherati't-tevhid*. Kahire: Dârü's-Selâm, 2002.
- Beyzâvî. *Tavâli'u'l-envâr*. Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye, 1991.
- Buhârî, Alâeddin. *Fâzihatü'l-mülhidîn*. Thk. Muhammed el-Ûdi. *Fâzihatü'l-mülhidîn Dirâse ve Tahkik* içinde. Yüksek Lisans Tezi, Ümmü'l-kurâ Üniversitesi, 1414 h.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Şerhu'l-Mevâkıf*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- Cüveynî, Ebu'l-Me'âlî. *eş-Şâmil*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- Cüveynî, Ebu'l-Me'âlî. *Kitabü'l-İrşâd*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.
- Çelebi, İlyas. "Sıfat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37: 100-106. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Demir, Osman. *Kâdî Abdülcebbâr'da İnsan Psikolojisi*. Bursa: Emin Yayınları, 2013.
- Desûkî, Muhammed. *Hâşiye 'alâ Ümmi'l-berâhin*. Mısır: Dârü İhyâ-i Kütübi'l-Arabiyye, 1815.
- Ebu'l-Hasan el-Eş'arî. *Risâle ilâ ehli's-sağr fi bâbi'l-ebvâb*. Thk. Abdullah Şâkir. Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 2002.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan. *el-İbâne an usûli'd-diyâne*. Thk. Hüseyin Mahmud. Kahire: yy. 1397h.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan. *Makâlâtü'l-islâmiyyîn*. Lübnan: Mektebetü'l-'Asriyye, 2012.

- Hârezmî, Rukneddin. *Kitabü'l-Fâik fî usûliddin*. Thk. Faysal Bedir Avn. Kahire: Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2010.
- İbn Arafe. *Muhtasaru'l-keîâmî*. Kuveyt: Dâru'z-Ziyâ, 2014.
- İbn Fûrek. *Kitabü'l-hudûd fî'l-usûl*. Thk. Muhammed Süleymânî. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l İslâmî, 1999.
- İbn Fûrek. *Mücerredü makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. Thk. Daniel Gimaret. Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1987.
- İcî, Adudüddin. *el-Mevâkıf fî ilmi'l-keîâm*. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, ts.
- Kaya, Veysel. *İbn Sinâ'nın Kelâma Etkisi*. Ankara: Otto Yayınlar, 2015.
- Koloğlu, Orhan Ş. *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.
- Molla Câmî. *Dürretü'l-fâhira*. Tahran: McGill ve Tahran Üniversitesi, 1358 h.
- Necrânî, Takiyyüddin. *el-Kâmil fî'l-istiksâ*. Thk. Seyyid Muhammed Şahid. Kahire: Vüzâretü'l-evkâf, 1999.
- Râzî, Fahreddin. *el-İşâre fî ilmi'l-keîâm*. Thk. Hânî Muhammed Hâmid Muhammed. Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, 2007.
- Râzî, Fahreddin. *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*. Kum: Menşûrât-ı Zevî'l-Kurbâ, 1329.
- Râzî, Fahreddin. *el-Metâlibü'l-'âliye mine'l-ilmi'l-ilâhî*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- Râzî, Fahreddin. *Muhassal, Telhisü'l-Muhassal* içinde. Beyrut: Dârü'l-Edvâ, 1985.
- Semerkindî, Şemseddin. *el-Me'ârif*. Fazıl Ahmet Paşa no. 827/1. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Semerkindî, Şemseddin. *es-Sahâif*. Thk. Ahmed Abdurrahman. Kuveyt: y.y. 1985.
- Shahdeh, Ayman. *The Teleological Ethics of Fakhr al-Din al-Razi*. Boston: Brill, 2006.
- Şehristânî. *Nihâyetü'l-ikdâm*. Thk. Alfred Guillaume. Londra: yy. 1934.
- Şirinov, Agil. *Nasîrüddin et-Tûsî'de Varlık ve Ulûhiyet*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.
- Taşcı, Özcan. *Son Mu'tezile Kelamcısı Takiyyüddün Necrani*. Bursa: Sentez Yayınları, 2013.
- Teftâzânî, Saduddin. *Şerhu'l-Makâsîd*. Thk. Abdurrahman Umeyra. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1998.

Tehânevî. *Keşşâfu Istilâhâti'l-funûn*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.

Tilimsânî, Şerefüddîn. *Şerhu Me'âlimi usûli'd-dîn*. Beyrut: Dârü Mektebeti'l-Meârif, 2011.

Veliyyüddin Cârullah. *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Makâsıd*. Carullah, no. 1172, 1a-115b. Süleymaniye Kütüphanesi.

Summary

The history of Islamic thought includes various in its development process. These breaks may be related to the conceptual and methodological principles or basic propositions of a certain sect or discipline, or they may occur around the interpretation of the views of a scholar who comes into prominence in the tradition of thought. One of the examples of this, which we will examine in this study, is the view attributed to al-Ash'arî that existence and quiddity (*zât*) are the same things. According to this view, existence is a concept that expresses th"e truths (*hakikat*) of individual things; existence is not a general, common-sense and universal concept that encompasses all beings. In the theological texts of the Post Classical period, it is reported that al-Ash'arî generally supported this view. However, there is no specific expression in this direction in al-Ash'arî's works or in the works that compile his views. Our aim in this study is to examine the background of the relation of this view to al-Ash'arî and to try to determine what he means when he says that "existence and quiddity are the same things". In the study, we applied directly to his own works and Ibn Füreke's *Mujarrad*, which compiles his views, in order to determine the views of al-Ash'arî.

The study consists of two titles. Under the first title, the background of the view attributed to al-Ash'arî that the concepts of existence and quiddity are the same thing, is discussed. As far as we can determine, As far as we can determine, Fakhr ad-din al-Râzî was the first to attribute this view to al-Ash'arî. However, it should be noted that while al-Ash'arî, uses the concept of truth in this context, he does not mean the same thing as the concept of essence (*mâhiyat*) used in the Post-Classical period. al-Ash'arî argues that beings are composed of many truths and that the truths are the things

themselves (*nafs*). However, this is valid only when things are qualified by any adjective, such as *ālim* (knowing) or *muteharrik* (moving). In this case, the root of the noun, which is an adjective, is derived, becomes the truth of the described thing. Each adjective points to a truth of the thing. So it is possible for something to have different truths from different angles. When it is said that Ahmad is a *ālim*, black, *hādis*, *mavjūd*, *muteharrik*, these adjectives explain that Ahmad consists of different truths such as *‘ilm* (knowledge), blackness, *hudūs* (come out of nothing), existence (*vujūd*) and *harakat* (movement). As it can be seen, such an understanding of “truth” has a different context and content than the existence-essence distinction that was the subject of the Post Classical period. Apart from this, al-Ash‘arī uses the concept of quiddity with a different content. When he says “Existence is the same thing as quiddity, it is not correct to evaluate the concept of quiddity or truth in the sense of universal essence, as it was in the Post Classical period. Because, while the concept of quiddity was used in the sense of essence in the Post-Classical period, it was used in the sense of what corresponds to the external reality, especially in the al-Ash‘arī’s view, in the previous period. Therefore, in our opinion, when al-Ash‘arī says “existence is the same as that which exists”, he means that existence has its counterpart in external reality and that existence is the truth of what it is associated with.

In the second title, it is discussed whether al-Ash‘arī accepts a general meaning of existence that encompasses all beings. The quotations in Ibn Fūrek’s book *Mujarrad*, which compiles the views of al-Ash‘arī, clearly show that al-Ash‘arī accepted the concept of being with a general meaning. As a matter of fact, al-Ash‘arī admits that the existents are divided into two parts as the having a beginning and without a beginning, and that existence is a common concept between these two parts. Apart from this, al-Ash‘arī says that the concept of *mevjūd* is the most general affirmation expression, and that all other particular adjectives and nouns are built on this concept. This also shows that; according to al-Ash‘arī, existence is a general concept that expresses an affirmation for all beings and it expresses a truth of things.

Finally, the study includes interpretations regarding the source of the contention, between al-Ash'arī and Post Classical period theologians, related to the relationship of existence and essence. Shams ad-din as-Samarkandī argues that dispute originated from the using of existence and essence in different meanings; according to Adudiddin al-Ijī, the reason for the debate is related to whether the mental existence is accepted or not; Saduddin at-Teftāzānī also argues that the claims on the subject are put forward on two different ground, mind and external reality.

In addition to all these, we claim in this study that the contention regarding the distinction between existence-essence stems from the use of concepts in the context of different problems. While al-Ash'arī state that existence and quiddity are the same things, and a significant number of Post Classical theologians argue that existence is added to the essence, they deal with the issues in different contexts and in terms of concepts with different implications. When al-Ash'arī says "existence and quiddity are the same things", he means by "existence" the existential truth of existent thing; and by quiddity, he means the object that corresponds to the external reality. Those who accept that existence is added to the essence, mean by existence the concept that expresses the reality of object; and they mean by essence the universal content that the mind abstracts from the existing thing.

ALEVİ-BEKTAŐI YOLUNDA AHMED YESEVİ'NİN YERİ

The Place of Ahmed Yesevi on The Alevi-Bektashi Faith

Ali Rıza ÖZDEMİR¹

Öz

Ahmed Yesevi, Türk Müslümanlığına mührünü vurmuş önemli şahsiyetlerden biridir. Alevi veya Sünni, Türk Müslümanlığının bütün şubeleri, Ahmed Yesevi'yi sahiplenmekte ve onun mirasçısı olduğunu iddia etmektedir. Bütün Türk yurtlarında Ahmed Yesevi'nin etkisi bir şekilde görülmektedir. Bu çalışma, Ahmed Yesevi'nin Alevi-Bektaşî yolundaki yerini incelemektedir.

Çalışmanın ana kaynakları, Ahmed Yesevi ve erken dönem Yesevi halifelerinin eserleridir. Bunların yanında Anadolu ve çevre bölgelerde Babailerin, Bektaşîlerin ve Kızılbaşların ürettiği eserler yine çalışmanın ana kaynakları arasındadır. Ahmed Yesevi'nin Alevilik ve Bektaşîlik üzerindeki etkisi hakkında yapılan güncel çalışmalardan da istifade edilmiştir.

Çalışmamız beş ana başlıktan oluşmaktadır. Birinci başlıkta erken dönem Yesevi kaynakları hakkında değerlendirmeler yapılmış, ikinci başlıkta Dört Kapı müfredatı üzerinden Ahmed Yesevi'nin Alevi-Bektaşî yolundaki etkisi irdelenmiş, üçüncü başlıkta Alevi-Bektaşî şiirinin kuruluşunda Ahmed Yesevi'nin rolü izah edilmiş, dördüncü

Abstract

One of the significant personalities who put his stamp on Turkish Islam is Ahmed Yesevi. All branches of Turkish Islam, whether Alevi or Sunni, embrace Ahmed Yesevi and claim to be his heir. The influence of Ahmed Yesevi can be seen almost in all Turkish homelands. This study examines his place on the Alevi-Bektashi path.

The main sources of the study are the works of Ahmed Yesevi and his early caliphs. In addition to these, the works produced by Babais, Bektashis and Kızılbaş in Anatolia and the surrounding regions are among the main sources of the study. Contemporary studies on Ahmed Yesevi's influence on Alevism and Bektashism have also been used in this study.

Our study consists of five main sections. In the first section, evaluations were made about the early Yesevi sources; in the second section, the influence of Ahmed Yesevi on the Alevi-Bektashi path through the Four Gates curriculum was examined; in the third section, the role of Ahmed Yesevi in the

¹ Uzman Öğretmen, Milli Eğitim Bakanlığı , Balıkesir, Türkiye/ e-posta: etnojenez@hotmail.com / ORCID ID: 0000-0002-9046-3169

Başvuru Submission	Kabul Accept	Yayın Publish
23.10.2021	22.12.2021	31.12.2021

DOI: 10.18403/emakalat.1013938

başlıkta kimi Alevi erenlerinin Ahmed Yesevi ile bağı gündeme getirilmiş, beşinci bölümde ise değişik konulara temas edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Ahmed Yesevi, Hacı Bektaş Veli, Alevi, Bektaşî, Dört Kapı.

establishment of the Alevi-Bektashi poem was explained; in the fourth section his relationship to the important figures of Alevism was investigated, and in the fifth chapter, some remaining issues were touched upon.

Key words: Ahmed Yesevi, Haji Bektash Veli, Alevi, Bektashi, Four Gates.

Giriş

Mehmed Fuad Köprülü'nün (1890-1966), *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* adlı çalışması, 1919 yılında yayımlandığında sadece Türkiye'de değil Avrupa'daki bilim çevreleri tarafından da heyecanla karşılandı. Köprülü, "eski zamanlarda Acem ve Tanzimat'tan beri Avrupa te'siri altında"² gelişen edebiyatın, Türklüğün milli şahsiyetine uygun olmadığından şikâyetle Ahmed Yesevi ve Yunus Emre'yi merkeze alan "halk tasavvuf edebiyatı"³ gerçek çehresiyle tanıtmayı amaçlamıştı. Köprülü'ye göre, Türk'ün milli ruhunu, zevkini ve dehasını gösteren bu edebiyatın, İslamiyet'ten önceki Türk edebiyatıyla da çok açık ilgisi vardı.⁴

Köprülü, söz konusu eserinde Ahmed Yesevi'yi Nakşibendi tarikatı etrafında üretilen bilgilere göre tanıtmış, bu bilgilere uygun bir Ahmed Yesevi portresi çizmişti. Doğal olarak Ahmed Yesevi'yle ilgili Bektaşî ananesinde yer alan bilgileri zayıf görmüş hatta yer yer hafife alan ifadeler kullanmıştı.⁵ Daha sonraki yıllarda *İslam*

² Mehmed Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1976), 1.

³ Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, 1.

⁴ Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, 1-2.

⁵ "Bektaşîler, 'halk arasında esasen mevcut an'aneleri olarak arasına Hacı Bektaş Veli'yi sokuşturmak' gibi basit -fakat bu suretle yeni bir şekle sokulmuş menkabenin umumi efkâra büsbütün yabancı gelmemesini te'min ettiği cihetle mahirane- bir usul takibettikleri için, Hoca Ahmed Yesevi hakkında esasen mevcut an'aneleri olarak onunla Hacı Bektaş Veli arasında bir bağ yaratıvermişlerdir. Her halde VII. asrın ikinci yarısındanberi Anadolu Türkleri arasında Ahmed Yesevi menkabesinin yaşadığını ve bu Batı sahasındaki menkabenin Doğu ve Kuzey sahalardakinden daha karışık ve onlara göre tarihi

Ansiklopedisi'ne yazdığı “Ahmed Yesevi” maddesinde bu yazdıklarının bir hata olduğunu itiraf edecekti. Çünkü ilk çalışmasında yararlandığı kaynakların Maverâünnehir’de Türk kitleler üzerinde etkili olmak isteyen Nakşibendi çevreler tarafından üretildiğini fark etmişti. Türkleri etki altına almak isteyen Nakşibendiler, onlarla Ahmed Yesevi ve Yesevilik üzerinden bir köprü kurma ihtiyacı hissetmiş olmalıydılar. İşte söz konusu metinler de bu amaca ulaşmak için üretilmişti. Köprülü, Bektaşilik üzerindeki araştırmalarını artırınca Ahmed Yesevi’yi Babai, Haydari ve Bektaşi geleneğine uygun şekilde tanımanın tarihi gerçeklere daha uygun olduğu sonucuna ulaştı.⁶ Hatta *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* adlı eserinde Nakşibendi/Hacegan geleneğine uygun olarak kullandığı “Hoca Ahmed Yesevi” adını bile tashih etti ve “Hoca/Hace” sanını *İslam Ansiklopedisi*’nde kullanmadı. Ancak trajik şekilde, ilk çalışması daha çok itibar gördü ve ikinci çalışması her zaman gölgede kaldı. Bugün de hem akademik camiada hem de Türk toplumunun genelinde Ahmed Yesevi daha çok ilk imajıyla tanınmaktadır.

Ahmed Yesevi’nin bugün ülkemizde Alevilik ve Bektaşilik⁷ olarak bilinen inanç kümeleri üzerindeki etkisi, Köprülü’nün öncü çalışmalarından sonra da çok tartışılmıştır.⁸ Genel kabule göre, Türk

gerçekten daha çok uzak olduğunu kuvvetle iddia edebiliriz.” Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, 58-59. Ayrıca bk.: Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, 110 vd.

⁶ Mehmed Fuad Köprülü, “Ahmed Yesevi”, *İslam Ansiklopedisi*, (Eskişehir: MEB Devlet Kitapları, 1977), 1: 212.

⁷ Bu çalışmada Alevi-Bektaşi kullanımını Kızılbaşları, Bektaşi-Çelebileri, Bektaşi-Babaganları ve diğer grupları içermektedir. Bundan sonra Alevi-Bektaşi olarak anılacaktır.

⁸ Birkaç örnek için bk.: Ali Yaman, *Pir Ahmet Yesevi* (İstanbul: Yedinci Kapı Yayınları, 2015); Ali Yaman, “Yesevilik-Bektaşilik Bağlantıları ve Alevi-Bektaşi Kimliği’nin Oluşumunda Yesevilik’in Rolü”, *Doğumunun 800. Yıldönümünde Hacı Bektaş Veli Sempozyumu 17-18 Ağustos 2009 Nevşehir*, (2009): 23-38; Eyup Baş, “Ahmed Yesevi’nin Bektaşilik, Alevilik Üzerindeki Etkileri ve Osmanlı Dini Hayatındaki İzleri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* LII/2 (2011): 21-53; Necdet Kurt, “Alevi Deyişlerindeki Yesevi Öğretileri ve Hikmetleri”, *Alevilik Araştırmaları Dergisi* 12 (2016): 301-310; Halil İbrahim Şahin, “Yesevi Hikmetlerinin Metin ve Bağlam Özellikleri Açısından Alevi-Bektaşi Nefeslerine Etkisi Üzerine”, *Milli Folklor: Üç Aylık Türk Dünyası Folklor Dergisi* XIV/112 (2016): 30-41; Mehmet Ali Yolcu, “Alevi- Bektaşi İnanç Sisteminde Yesevilik’in İzleri”, *Kültür Evreni: Üç Ayda Bir Yayımlanan Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* IX/32 (2017): 92-97; Mehmet Yardımcı, “Yesevi Hikmetlerinin Anadolu Alevi-Bektaşi Âşıkları Üzerindeki Etkileri”, *Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi* V/13 (2017): 239-258; Cenksu Üçer, “Ahmed Yesevi ve Yesevilik’in Alevi Nitelemeli Gelenek ya da Gruplar Üzerindeki Etkisi”, *VI. Uluslararası Şeyh Şa’ban-ı Velî Sempozyumu -Yesevilik-*, 23-25 Kasım 2018. (2018): 166-190; Kamber Özçivan, “Alevi-Bektaşilikte Hoca Ahmet Yesevi Düşüncelerinin Yeri ve Günümüzdeki İzleri”, *Kültür Evreni: Üç Ayda Bir Yayımlanan Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* XII/40 (2020): 132-137.

halk sufiliğinin üreticisi ve taşıyıcısı olan üç evliya zümresi vardır. Bunlar: Türkistan Erenleri, Horasan Erenleri ve Rum Erenleridir. Türkistan erenleri, Türklerin Müslüman olmasıyla birlikte kurulan ve kurucusu Ahmed Yesevi'yle temsil edilen evliya zümresidir.⁹ Türkistan erenleri önce Horasan ve ardından Rum erenlerinin teşekkülünde öncü rol oynamıştır. Horasan erenleri ise Türklerin Horasan'a inmesi ve orada büyük bir irfan geleneği kurmasıyla oluşan, Hacı Bektaş Veli ile temsil edilen ikinci kuşak evliyalar topluluğudur. Horasan erenlerinin bir kısmı Anadolu ve çevre bölgelere göçlerle yerleştikten sonra Rum erenlerini teşkil etmiştir.

Son dönemlerde kimi akademik ve etnik ayrılıkçı çevrelerde Alevi-Bektaşî yolundaki Ahmed Yesevi etkisine eleştiriler artmış ve gözler Kürt olarak tanıtılan Şeyh Ebu'l Vefa'ya çevrilmiştir. Şeyh Ebu'l Vefa merkezli yapılan bu çalışmaların birçoğu etnik motivasyonludur ve bilimsel bir değeri yoktur. Akademik çevreler de birtakım zayıf ve tartışmalı kayıtlarla bu etnik motivasyonu bilerek veya bilmeyerek teşvik etmektedirler.¹⁰

Bu çalışmada Ahmed Yesevi'nin Alevi-Bektaşî yolu üzerindeki etkisi incelenmiştir.

Acaba Ahmed Yesevi'nin Alevi-Bektaşî yolu üzerinde ne gibi etkileri olmuştur?

Anadolu ve çevre bölgelerde Alevi-Bektaşî kültürünün üretilmesinde Ahmed Yesevi'nin etkisi ne kadardır?

Ahmed Yesevi ile Alevi-Bektaşî geleneği üzerindeki benzerlikler nelerdir?

Bu etkiler derinlikli bir içeriğe mi sahiptir, yoksa yüzeysel mi kalmıştır?

Alevi-Bektaşî yolunda Ahmed Yesevi'nin etkisini birkaç başlık altında incelemek mümkündür. Birincisi Dört Kapı Kırk Makam, ikincisi Alevi-Bektaşî erenlerinin Ahmed Yesevi ile olan irtibatı¹¹ ve son olarak da Alevi-Bektaşî şiirinin kuruluşunda Ahmed Yesevi etkisidir. Bunlar dışında kalan dağınık bazı hususlar da vardır ancak

⁹ Ahmet Yaşar Ocak, "Anadolu Türk Halk Süfiliğinde Ahmed-i Yesevî Geleneğinin Teşekkülü", *Milletlerarası Ahmed Yesevi Sempozyumu Bildirileri 26-27 Eylül 1991 Ankara* (1992): 75-84

¹⁰ Detaylar için bk.: Ali Rıza Özdemir, *Geçmişten Geleceğe Kürt Aleviliği*, (Ankara: Kripto Yayınları, 2016), 103-140.

¹¹ Üçer, "Yesevilğin Alevî Nitelemeli Gelenek ya da Gruplar Üzerindeki Etkisi", 166-190.

bunların diğer tarikatlarla karşılaştırılması yapılmalı ve ayırıcı özellikleri ayrıca tespit edilmelidir.¹²

Ahmed Yesevi'nin Alevi-Bektaşî yolundaki etkisini ve yerini araştıran bu çalışma birkaç bölümden oluşmaktadır. Öncelikle erken dönem Yesevi kaynakları üzerinde durulmuş ve bunların Yesevilik çalışmalarındaki önemi tartışılmıştır. İkinci bölüm, Dört Kapı Kırk Makam müfredatı üzerinden Alevi-Bektaşî zümrelerindeki Ahmed Yesevi'nin etkisine ayrılmıştır. Ayrıca bu bölümde Babailer, Bektaşiler ve Kızılbaşlardaki Dört Kapı Kırk Makam müfredatı incelenmiştir. Üçüncü bölümde Alevi-Bektaşî şiirinin kuruluşunda Ahmed Yesevi'nin ve *Hikmetler*'inin rolü ile Alevi-Bektaşî şiirinde Ahmed Yesevi'nin ele alınış şekli incelenmiştir. Dördüncü bölümde kimi Alevi ocaklarının kendisini Ahmed Yesevi ile ilişkilendirme şekli mercek altına tutulmuştur. Son bölümde ise Ahmed Yesevi ve Yesevilik ile Alevi-Bektaşî yolu arasındaki kaynaklarda dağınık halde bulunan kimi müşterek hususlara yer verilmiştir. Çalışmanın bütün süreçlerinde araştırma ve yayın etiği kurallarına uyulmuştur.

1. Erken Dönem Yesevi Kaynakları Hakkında Değerlendirmeler

Nakşibendilik, Türkistan sahasında Türk kitlelere ulaşmak için Ahmed Yesevi'yi Nakşibendi tarikatının silsilesine yerleştirmiş, erken dönem Yesevi metinlerini tahrif etmiş ve kendi amaçlarına uygun yeni metinler üretmiştir. Köprülü'nün bildirdiğine göre Nakşibendi çevrelerinin Ahmed Yesevi'yi tarikatın büyükleri arasında sayması Türkler arasında onun ününe bir halel getirmemiş ama Horasan'da Nakşibendi tarikatının güçlenmesine ve Yesevilğin gerilemesine neden olmuştur. Sadece Seyhun bölgesinde Özbek ve Kazak bozkırlarında Yesevilik asla gerilememiş ve hiçbir tarikat onunla baş edememiştir.¹³ Bu bakımdan Ahmed Yesevi'yi ve Yesevilği gerçek çehresiyle anlamak için Nakşibendilik öncesi kaynakları araştırmak gerekir. Çünkü Nakşî kaynakların ürettiği malzeme ile Ahmed Yesevi'yi tanımak ve anlamak mümkün değildir. Bunu yapmak baştan yanlış yola girmeye razı olmaktır.¹⁴ Ahmed Yesevi'ye ve birinci kuşak halifelerine isnat edilen eserler Nakşibendi çevrelerin tahrifleri dikkate alınarak ihtiyatla kullanılmalıdır.

¹² Ömer Faruk Teber, "Dini Edebi Metinler Olarak Menâkıbnâmelerin İslam Tasavvufundaki Önemi Hoca Ahmed Yesevî Menâkıbnâmeleri Örneği", *Uluslararası Kültürel ve Sosyal Araştırmalar Dergisi (UKSAD)*, II/ 1, (2016): 364-370.

¹³ Köprülü, "Ahmed Yesevi", 1/213

¹⁴ Köprülü, "Ahmed Yesevi", 1/210-215; Ocak, "Ahmed-i Yesevi Geleneğinin Teşekkülü", 75-84

Bu çalışmanın ana kaynaklarının başında Ahmed Yesevi ile halifelerine isnat edilen eserlerle Alevi-Bektaşî geleneği içinde üretilen yazılı kaynaklar gelmektedir. Şimdiye değin Ahmed Yesevi'ye nispet edilen birkaç tane eser bulunmuştur. Bunlardan birincisi ve en bilineni *Divan-ı Hikmet*'tir.¹⁵ *Divan-ı Hikmet*'te yer alan ve hikmet adı verilen şiirlerin tamamının Ahmed Yesevi'ye ait olmadığı bilinmektedir. Nakşibendi koluna mensup birçok kişi çok sayıda hikmet üreterek, *Divan-ı Hikmet*'e eklemiştir.¹⁶ Böyle olmakla birlikte Ahmed Yesevi hakkında bilgi alabileceğimiz önemli bir kaynak durumundadır. Ahmed Yesevi'ye isnat edilen ikinci eser *Fakrname* adlı küçük bir risaledir. *Divan-ı Hikmet*'i tertip edenler tarafından yazıldığı kuvvetle tahmin edilen eserde,¹⁷ Dört Kapı Kırk Makam müfredatının hakkında açıklayıcı bilgiler verilmiştir.¹⁸ Ahmed Yesevi'ye isnat edilen iki Farsça risale, *Risâle der Âdâb-ı Tarikat* ve *Risâle der Makâmât-ı Erba'în* adlarını taşımaktadır.¹⁹ Bu iki risale, Yesevi hakkında diğer eserlerle örtüştüğü için Ahmed Yesevi'ye ait olması veya yakın halifeleri tarafından derlenmiş olması muhtemeldir.²⁰

Bazılarının sıhhatinde şüpheler olmakla birlikte Ahmed Yesevi'nin önde gelen halifesi Süleyman Hakîm Ata'ya²¹ (ö. 582/1186-87) isnat edilen çok sayıda eser vardır. *Ahir Zaman Kitabı*, kıyamet kopmadan önce dünyanın durumunu ve yaşanacakları bildiren manzum bir eserdir.²² *Bakırgan Kitabı*, Süleyman Hâkim Ata'ya ait kırk altı ve Ahmed Yesevi'ye ait on iki hikmet de dâhil olmak üzere çok sayıda

¹⁵ Kemal Eraslan-Necdet Tosun, *Ahmed Yesevi Külliyyatı* (Ankara: Hoca Ahmed Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi Yayınları, 2019); Hoca Ahmed Yesevi, *Divan-ı Hikmet*, nşr. Hayati Bice. (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001).

¹⁶ Detaylı bilgi için bk.: Köprülü, "Ahmed Yesevi", 1/210-215.

¹⁷ Kemal Eraslan, *Yesevi'nin Fakr-nâmesi* (Ankara: Hoca Ahmed Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi Yayınları: 2016), 9.

¹⁸ Eraslan- Tosun, *Ahmed Yesevi Külliyyatı*, 31-90; Eraslan, *Yesevi'nin Fakr-nâmesi*.

¹⁹ Eraslan-Tosun, *Ahmed Yesevi Külliyyatı*; Kemal Eraslan-Necdet Tosun, *Yesevi'nin Fakr-nâmesi ve İki Farsça Risalesi*, (Ankara: Hoca Ahmed Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi Yayınları, 2016).

²⁰ Eraslan- Tosun, *Yesevi'nin Fakr-nâmesi ve İki Farsça Risalesi*, 63.

²¹ Süleyman, Kul Süleyman, Süleyman Bakırganî, Hâkim, Hâkim Süleyman gibi isimlerle de anılır. Bk.: Münevver Tekcan, "Hazret-i Meryem Kitabı", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* XXXII (2004): 185-216

²² Münevver Tekcan, "Hakîm Ata'nın Ahir Zaman Kitabı", *bilgi* 37 (2006): 21-55; Mustafa Sever, *Ahmed Yesevi'nin III. Halifesi Hakîm Süleymân Ata Hikmetler ve Kıssalar* (Ankara: Hoca Ahmed Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi Yayınları, 2017): 320 vd.

şairin şiirlerinin yer aldığı bir antolojidir.²³ Eserde Süleyman Hâkim Ata'dan sonra yaşamış çok sayıda şairin yer alması, eserde eklemeler olduğunu göstermektedir. *Hazreti Meryem Kitabı*, Hz. İsa'nın annesi Hz. Meryem'in vefatını anlatan manzum bir eserdir.²⁴ Hz. Muhammed'in miraca çıkmasını manzum olarak anlatan *Miraç-Name*²⁵ Süleyman Hakîm Ata'ya nispet edilen eserlerden bir diğeridir. *Kudek-name*, Hz. Peygamber'in çocuk sevgisini ve ahlaki özelliklerini çocuklar için anlatan kısa manzum bir eserdir.²⁶ Süleyman Hâkim Ata'ya isnat edilen şiirler ve eserler, Mustafa Sever tarafından *Hikmetler ve Kıssalar* başlığı altında bir araya toplanmıştır.²⁷ Süleyman Hâkim Ata'nın hayatını ve kerametlerini anlatan *Tezkire-i Hâkim Ata* adlı eser ise,²⁸ menakıpname tarzında yazılmış bir eserdir.

Çalışmanın kaynaklarından bir diğeri ise Ahmed Yesevi'nin önde gelen halifelerinden Sufi Muhammed Danişmend Zernuki'ye (12. yy.) isnat edilen *Mir'atü'l-kulub (Kalplerin/ Gönüllerin Aynası)* adlı eserdir. Bazı eklemeler yapıldığı anlaşılrsa da eser, Yeseviliğin kadim kaynakları arasında yer alması bakımından önemlidir. Eserin Sufi Muhammed Danişmend Zernuki'nin müritleri tarafından derlenmiş olma ihtimali yüksektir.²⁹ İmam Hüsameddin Hüseyin b. Ali Sıgnaki (ö. 1311) tarafından kaleme alınan *Menakıb-ı Ahmed-i Yesevi*,³⁰ çalışmada kullanılan bir başka kaynaktır.

Ahmed Yesevi ve halifelerinin yazdığı bu eserlerin yanında Alevi-Bektaşî çevrelerinde üretilmiş yazılı kaynakları yani velayetnameleri, icazetnameleri, silsilenameleri, risaleleri ve şiirleri de çalışmanın kaynaklarına eklememiz gerekmektedir.³¹ Bir Yesevi aynı zamanda Babai halifesi olan Hacı Bektaş Veli'ye³² mal edilen eserler de ana kaynaklar arasında sayılmalıdır. Son olarak Türk ve dünya

²³ Mustafa Sever, *Bakırgan Kitabı* (Ankara: Hoca Ahmed Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi Yayınları: 2018).

²⁴ Tekcan, "*Hazret-i Meryem Kitabı*", 185-216; Sever, *Hakîm Süleymân Ata Hikmetler ve Kıssalar*, 332 vd.

²⁵ Kemal Eraslan, "Hakîm Ata ve Mirâc-nâme'si", *Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Araştırma Dergisi* 10 (1979): 243-304; Sever, *Hakîm Süleymân Ata Hikmetler ve Kıssalar*, 276 vd.

²⁶ Önal Kaya, "Kul Süleyman'ın Kudek-nâmesi" *KÖK Araştırmalar* II/2, (Güz 2000): 155-167; Sever, *Hakîm Süleymân Ata Hikmetler ve Kıssalar*, 315 vd.

²⁷ Sever, *Hakîm Süleymân Ata Hikmetler ve Kıssalar*.

²⁸ Önal Kaya, *Tezkire-i Hâkim Ata*, (Ankara: KÖKSAV Yayınları, 2007).

²⁹ Necdet Tosun, "Yeseviliğin İlk Dönemine Aid Bir Risale: Mir'atü'l-Kulub", *İLAM Araştırma Dergisi* II/2, (1997): 48-49.

³⁰ Necdet Tosun, "Ahmed Yesevi'nin Menakıbı", *İLAM Araştırma Dergisi*, III/1, (1998), 73-81.

³¹ Ali Rıza Özdemir, *Aleviliğin Yazılı Kaynakları* (Ankara: Kripto Yayınları, 2019).

³² Detaylar için bk.: Ali Rıza Özdemir, *Hünkar: Hacı Bektaş Veli* (Ankara: Kripto Yayınları, 2019).

kütüphanelerinde bulunan yazma eser koleksiyonlarında yer alan konu ile ilgili yazma eserler, birinci elden kaynaklardır.³³

2. Dört Kapı Müfredatı Üzerinden Alevi-Bektaşî Yolunda Ahmed Yesevî'nin Rolü

2.1. Ahmed Yesevi ve Halifelerinden Dört Kapı

Şeriat, Tarikat, Marifet ve Hakikat adlarını alan Dört Kapı, Alevi-Bektaşî yolundaki eğitim sisteminin temel müfredatıdır.³⁴ İlk defa Hz. Muhammed'e isnat edilen bir hadiste birlikte anılan Şeriat, Tarikat, Marifet ve Hakikat adları, İmam Cafer Sadık'a isnat edilen bir buyrukta "Dört Kapı" şeklinde adlandırılmıştır.³⁵

Türk irfanında Şeriat, Tarikat, Marifet ve Hakikat aşamalarından oluşan Dört Kapı müfredatını kırk makamla birlikte ilk defa tanıtan kişi Ahmed Yesevi olmuştur. Ahmed Yesevi'ye isnat edilen *Fakrname* ile *Risâle der Makâmât-ı Erba'in* adlı eserlerde Şeriat, Tarikat, Marifet ve Hakikat kapıları ile bu kapılarda bulunan onar makam tek tek sıralanmıştır. Ayrıca *Hikmetler*'de de Dört Kapı'ya yer verilmiştir.

Fakrname'de Hz. Ali'ye isnat edilen bir buyrukta, "... dervişlik makamı kırktır. Eğer (bir derviş) bilip (buna göre) amel etse, dervişliği temiz olur ve eğer bilmese ve öğrenmese, dervişlik makamı ona haram olur ve (o kişi) cahildir. O kırk makamın onu şeriat makamında ve onu tarikat makamında ve onu mârifet makamında ve onu hakikat makamındadır"³⁶ denilerek Dört Kapı Kırk Makam İslami bir temele oturtulmuştur. *Risâle der Makâmât-ı Erba'in* adlı eserde ise, "(Ahmed Yesevî) Buyurdu ki: Kul, Allah Teâlâ'ya kırk makam (basamak) ile ulaşır. İlk on makam şeriatla ilgilidir. İkinci on makam tarikatla, üçüncü on makam marifetle, dördüncü on makam da hakikatla ilgilidir"³⁷ denilerek Dört Kapı Kırk Makam müfredatı Ahmed Yesevi'den nakledilmiştir. Doğal olarak Ahmed Yesevi'nin Dört Kapı Kırk Makam müfredatını Hz. Ali'den alıp öğrendiği ifade edilmiştir.

Divan-ı Hikmet'te de Dört Kapı'ya yer verilmiştir.³⁸ Ahmed Yesevi'ye ait bazı hikmetlerde Şeriat, Tarikat, Hakikat makamları bir arada

³³ Ömer Faruk Teber, Bektaşî Erkânâmelerinde Mezhebî Unsurlar, (Ankara: Aktif Yayınları, 2008), 9-19.

³⁴ Ali Rıza Özdemir, "Dört Kapı Kavramının Kaynakları", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 97 (2021): 83-94.

³⁵ Detaylar için bk.: Özdemir, "Dört Kapı Kavramının Kaynakları", 83-94.

³⁶ Eraslan-Tosun, *Yesevî'nin Fakr-nâmesi ve İki Farsça Risalesi*, 54.

³⁷ Eraslan-Tosun, *Yesevî'nin Fakr-nâmesi ve İki Farsça Risalesi*, 71.

³⁸ Yesevi'nin *Divan-ı Hikmet*'inde Dört Kapı'ya yapılan atıflar oldukça fazladır. Biz burada birkaçını almakla yetindik.

anılmıştır. Bunlardan birinde Ahmed Yesevi, hakikat sırlarına ulaştığını bildirmektedir:

“Üç yüz molla geldi, yazdı çok haber
Şeriattır, ben de yazsam bir haber
Tarikatten, hakikatten ne haber?
Başım verip, Hak sırrını bildim ben”³⁹

Yine aynı eserde bir dörtlükte Ahmed Yesevi insanın tekâmülüne işaret etmekte, kendi tekâmülünü tamamladığını bildirmektedir:

“Âşıkların efsanesi şeriattır
Âşık, ârif incileri tarikattır
Nere gitse sevgilisi hakikattir
Bu sırları arş üstünde gördüm ben işte”⁴⁰

Kimi hikmetlerde ise Dört Kapı'nın tamamı birlikte anılmıştır. Bunlardan birinde her kapının başka bir aşamaya karşılık geldiği farklı metaforlarla anılmıştır. Şeriat pazara, tarikat gül bahçesine, marifet bahçeye ve hakikat de aşka benzetilmiştir:

“Şeriat pazarın seyrân eyledim.
Tarikat gülzârını tayrân eyledim.
Marifet bahçesin cevân eyledim.
Hakikat aşkını ben aştım dostlar!”⁴¹

Ahmed Yesevi, bir başka hikmetinde tekâmül aşamalarını geçen kâmil insanların çerağ gibi aydınlık olduğunu ve mahşerde özel kişiler arasında yer alacağını söyler:

“Kadı, müftü, mollalar yolunda şeriatın,
Ârif, âşık almıştır, şevkini tarikatın.
İlmiyle âmil olan, çerağı hakikatin,
Burak biner mahşerde, eğri tutar borkünü.”⁴²

Ahmed Yesevi'nin önde gelen halifelerinden Süleyman Hâkim Ata'ya nispet edilen kimi şiirlerde de Dört Kapı, Ahmed Yesevi'yle anılmaktadır:

“Şeri'atde ârâste
Tarikatde peyveste
Hakikatde şâyeste
Şeyhim Ahmed Yesevî

³⁹ Eraslan- Tosun, *Ahmed Yesevi Külliyyati*, 119.

⁴⁰ Eraslan- Tosun, *Ahmed Yesevi Külliyyati*, 124.

⁴¹ Eraslan- Tosun, *Ahmed Yesevi Külliyyati*, 141.

⁴² Eraslan- Tosun, *Ahmed Yesevi Külliyyati*, 221-222.

Şeri'atni sözlegen
Tarikatni izlegen
Hakikatni bildürgen
Şeyhim Ahmed Yesevî"⁴³

Yine Süleyman Hâkim Ata, bir şiirinde Dört Kapı'ya atıf yapmıştır:

“Şeriat pazarında tahsil gerek
Tarikat pazarında kusur gerek
Hakikat pazarında esir (olmak) gerek
Dünya ağlayıp Hak esirini bilse olmaz.”⁴⁴

Ahmed Yesevi'nin önde gelen halifelerinden Sufi Muhammed Danişmend Zernuki'ye (12. yy.) isnat edilen *Mir'atü'l-kulub (Kalplerin/Gönüllerin Aynası)* adlı eserde Hz. Muhammed'den nakledilen bir hadisten [“Şeriat benim sözlerim, tarikat fiillerim (işlerim), hakikat ise hâlimdir”] sonra Ahmed Yesevi'den “Şeriat, zahiren uzuvlarla amel etmek, tarikat, kalp ile amel etmek, hakikat ise sır (kalbin içindeki cevher, gönül) ile amel etmektir” sözleri aktarılmıştır.⁴⁵ Yine *Mir'atü'l-kulub (Kalplerin/Gönüllerin Aynası)* adlı eserde Hz. Muhammed'in miraçta Allah ile vasıtasız olarak doksan bin konuda konuştuğu, bunların otuz bininin şeriatla, otuz bininin tarikatla ve otuz bininin de hakikatle ilgili olduğu ifade edilmiştir.⁴⁶

Doğal olarak hem Ahmed Yesevi'ye ve hem de onun halifelerine isnat edilen eserlerde Şeriat, Tarikat, Marifet ve Hakikat aşamalarından oluşan Dört Kapı müfredatı açık şekilde yer almıştır. Hatta denilebilir ki, Ahmed Yesevi ve Yesevilik, Dört Kapı ile birlikte akla gelmektedir.

2.2. Babai Türkmenlerinde Dört Kapı

Ahmed Yesevi ile anılan Yesevilik tarikatı, öncelikle Seyhun ve Taşkent civarıyla Doğu Türkistan'da kökleşmiş, sonra Maverâünnehir ile Harezmi bölgelerinde önem kazanmıştır. Moğol istilasıyla birlikte Horasan, İran ve Azerbaycan bölgelerindeki Türkler arasında yayıldıktan sonra 13. yüzyılda Türkmen göçleriyle birlikte nihayet Anadolu'ya girmiştir.⁴⁷

1240 yılında Anadolu'da büyük bir Türkmen ayaklanmasına neden olan Babailer zümresinin Yesevilikle ilişkisini gündeme getiren

⁴³ Sever, *Bakırgan Kitabı*, 107.

⁴⁴ Sever, *Hakim Süleyman Ata Hikmetler ve Kıssalar*, 227

⁴⁵ Tosun, “Mir'atü'l-Kulub”, 69.

⁴⁶ Tosun, “Mir'atü'l-Kulub”, 70.

⁴⁷ Köprülü, “Ahmed Yesevi”, 1/213

ilk kişi Mehmed Fuad Köprülü olmuştur. Ona göre Horasan'da 13. asırda Haydariyye tarikatının doğmasında etkili olan Yesevilik, aynı yüzyılın ikinci yarısında Babai ve Bektaşî tarikatlarının oluşumunda da rol oynamıştır.⁴⁸ Esasen Ahmed Yesevi'den az önce Fergana gibi Türk yurtlarında Türkler kendi şeyhlerine “bab” yani “baba” veya “ata” (eş anlamlısı “dede”) namını veriyorlardı.⁴⁹ Ahmed Yesevi'nin birinci ve sonraki kuşak halifelerinin birçoğu da “baba”⁵⁰ ve “ata”⁵¹ sanı taşıyordu. 13.yüzyılda Anadolu'da meydana gelen büyük Türkmen ayaklanmasını idare edenler “dede” ve “baba” sanlarına (Dede Garkın, Baba İlyas, Baba İshak vb.) sahiptiler.⁵² Abdal Musa'nın babası ve Hacı Bektaş Veli'nin amcası Haydar da “Ata” sanına (Haydar Ata) sahipti.⁵³

Ahmed Yesevi'ye bağlı halifelerin ve Babai önderlerinin taşıdığı “ata/dede” ve “baba” gibi unvanlar, bugün Alevi-Bektaşî toplumunda “dede” ve “baba” şeklinde yaşamaktadır.

Ahmed Yesevi'nin Babailer üzerindeki etkisini Dört Kapı sistemi üzerinden de tespit edebiliyoruz. Babai zümrelerin, Hoca Ahmed Yesevi tarafından sistemleştirilen Dört Kapı sistemini içselleştirdiği Baba İlyas'ın torunu Elvan Çelebi'nin *Name-i Kudsi&Menâkıbu'l-Kudsiyye* adlı eserinden anlaşılmaktadır. Elvan Çelebi'ye göre Dede Garkın, “Hem şeriat içinde çok bilgin, hem hakikat içinde çok ergin”⁵⁴ bir kişidir. Baba İlyas'ın veliliğini sorgulayarak onu halkın gözünden düşürmek isteyen düşmanları, onun Dört Kapısının tamam olmadığını ima etmektedirler: “Şeriat, tarikat ve hakikatte bu durum var mıdır?”⁵⁵ Baba İlyas'ın halifeleri tanıtılırken onların insan-ı kâmil oldukları yine Dört Kapı sistemine vurgu yapılarak ifade edilmiştir: “Hem şeriat yolunda bilgili ve bilgisini yaşayan; hem tarikat yolunda irfan sahibi ve bağışlayıcı idiler”.⁵⁶

Bütün bu bilgilerden Babai Türkmenlerinin, Yesevilikle olan bağlarını tespit edebiliyoruz. Yeni kaynakların bulunması ve yeni

⁴⁸ Köprülü, “Ahmed Yesevi”, 1/212

⁴⁹ Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, 18-19

⁵⁰ Baba Maçın ve Eymen Bab (Baba) gibi. Bkz. Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, 34; Köprülü, “Ahmed Yesevi”, 1/213.

⁵¹ Mansur Ata, Abdülmelik Ata, Zengi Ata, Said Ata, Süleyman Hâkim Ata, Uzun Hasan Ata, Seyyid Ata, Bedr Ata, Sadr Ata, İsmail Ata gibi. Bk.: Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, 34; Köprülü, “Ahmed Yesevi”, 1/213.

⁵² Detaylar için bkz. Özdemir, *Kürt Aleviliği*, 103-140.

⁵³ Abdurrahman Güzel, *Abdal Musa Velayetnamesi*, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1999), 47, 55.

⁵⁴ Elvan Çelebi, *Name-i Kudsi& Menâkıbu'l-Kudsiyye*, nşr. Mertol Tulum, (Konya: Çizgi Yayınları, 2014), 57.

⁵⁵ Elvan Çelebi, *Name-i Kudsi*, 121.

⁵⁶ Elvan Çelebi, *Name-i Kudsi*, 487.

bilgilere ulaşılması ile bu bağların daha açık şekilde görüleceğini tahmin etmek zor olmasa gerektir.

2.3. Hacı Bektaş Veli'nin Eserlerinde ve Halifelerinde Dört Kapı

Hacı Bektaş Veli'nin Ahmed Yesevi ile görüşüp görüşmediği halen tartışılan bir konudur. Genel olarak Ahmed Yesevi'nin M. 1093 yılında doğduğu ve 1166 yılında vefat ettiği yani toplam 73 yıl ömür sürdüğü kabul edilmektedir. Ahmed Yesevi'nin, 120, 125, 133,⁵⁷ 126 veya 130 yaşına⁵⁸ kadar yaşadığını kaydeden kimi aktarımlar da vardır. *Divan-ı Hikmet*'te yer alan bir şiire göre ise Ahmed Yesevi, 125 yaşına girmiştir.⁵⁹ Eğer Ahmed Yesevi'nin M. 1166 yılında vefat ettiğini kabul edersek M. 1209 yılında dünyaya gelen Hacı Bektaş Veli ile görüşmesi mümkün değildir. Ahmed Yesevi'nin 130 sene yaşadığını söyleyen aktarımı kabul edersek onun M. 1219 yılında⁶⁰ vefat ettiği ortaya çıkar. En iyi hesaplama bile Ahmed Yesevi vefat ettiğinde Hacı Bektaş Veli 10 (on) yaşında ancak vardı. Bu bağlamda Hacı Bektaş Veli'nin Ahmed Yesevi ile görüşmesi hatta eğitim alması mümkündür ancak henüz 10 yaşında onun halifesi olması mümkün görünmemektedir.⁶¹ Bazı güncel çalışmalarda Ahmed Yesevi'nin 1230'lu yıllara kadar yaşadığı ifade edilmektedir ki,⁶² bu durumda Bektaşî geleneğindeki ilişkiler, zamandizini bakımından bütünüyle mümkün olmaktadır.

Alevi-Bektaşî geleneği, Hacı Bektaş Veli'nin Ahmed Yesevi ile cemal cemale görüştüğünü ve Rum'a Yesevi'nin emriyle geldiğini

⁵⁷ Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, 37.

⁵⁸ Tosun, "Ahmed Yesevi'nin Menakıbı", 78.

⁵⁹ "Erenlerden fetih ve feyz alamadım / Yüz yirmi beş yaşa girdim bilemedim". Bk.: Eraslan- Tosun, *Ahmed Yesevi Külliyyatı*, 117.

⁶⁰ Hesaplama M. 1093 yılında doğduğu kabul edilerek, ayrıca miladi ve hicri takvim arasındaki 11 günlük fark dikkate alınarak yapılmıştır. Doğum tarihinin doğruluğu ayrıca tetkik edilmelidir.

⁶¹ Detaylar için bk.: Özdemir, *Hacı Bektaş Veli*, 57 vd.

⁶² Devin DeWeese'e ait olan bu görüşü aktaran, Ahmet T. Karamustafa, "Yesevilik, Melâmetilik, Kalenderilik, Vefâ'ilik ve Anadolu Tasavvufunun Kökenleri Sorunu", *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler: Kaynaklar-Doktrin-Ayin ve Erkan-Tarikatlar-Edebiyat-Mimari-İkonografi-Modernizm*, haz. Ahmet Yaşar Ocak, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014), 77. Devin DeWeese, Ahmed Yesevi'yi klasik Sünni bir sufi olarak tanıtmaktadır. Ayrıca bk.: Ahmet Yaşar Ocak, "Hacı Bektaş-ı Veli'nin Tasavvufi Kimliğine Yeniden Bakış: Yesevî, Haydarî, Vefai, Babai, Yahut "Şeyhlikten Müridlikten Fâriğ Bir Meczup?", *Uluslararası Hacı Bektaş Veli Sempozyumu Bildirileri: Hacı Bektaş Veli* (2010), 49-55. Ayrıca bk.: Ahmet Yaşar Ocak, "Ahmed-i Yesevi ve Yesevilik Araştırmalarına Genel Bir Bakış ve Değişen Köprülü Modeli", *Alkış Bitiği: Kemal Eraslan Armağanı*, haz. Bülent Gül. (Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, 2015), 136.

söyler. Hacı Bektaş Veli'nin hayatını ve kerametlerini anlatan *Velayetname*'de Ahmed Yesevi ile Hacı Bektaş Veli'nin görüştüğü açıkça bildirilmekte, aralarında geçen olaylar uzun uzun hikâye edilmektedir. Buna göre, Hacı Bektaş Veli, Ahmed Yesevi'nin halifesi olarak Rum'a gelmiştir.⁶³ *Velayetname-i Hacım Sultan*'da da iki eren arasındaki görüşmeler ve Hacı Bektaş Veli'ye halifelik verilmesi, *Hacı Bektaş Velayetnamesi*'ne uygun olarak anlatılmıştır.⁶⁴ Daha geç dönemde (19. yy.) yazılan *Keramatı Hünkâr Hacı Bektaş-ı Veli* adlı esere göre, Hacı Bektaş Veli'nin Ahmed Yesevi ile buluşması ve halifelik alması rüyada gerçekleşmiştir.⁶⁵

Hacı Bektaş Veli'ye isnat edilen kimi eserlerde de Ahmed Yesevi ile Hacı Bektaş Veli'nin görüştüğü ve ondan ders aldığı kaydedilmiş, Ahmed Yesevi'nin Türk irfanına dâhil ettiği birçok hususa yer verilmiştir. Bu kaynaklara göre Hacı Bektaş Veli'yi, Ahmed Yesevi irşat etmiştir. *Kitabü'l Fevaid*'de, "Hace Ahmed Yesevi, sırrı kutlu olsun, sözlerinden: irşat için Hacı Bektaş Veli'ye buyurmuştur ki...",⁶⁶ "Hz. Hacı Bektaş Veli, Hoca Ahmed Yesevi'nin şöyle buyurduğunu naklediyor",⁶⁷ "Hoca Ahmed Yesevi, bir gün Hünkâr Hacı Bektaş Veli'ye buyurdu...",⁶⁸ "Hoca Ahmed Yesevi, Hünkâr'a buyurdu..."⁶⁹ gibi cümlelerden sonra Ahmed Yesevi'nin sözleri aktarılmıştır. Doğal olarak bu kayıtlara göre, Hacı Bektaş Veli Ahmed Yesevi'den bire bir ders almıştır.

Bektaşî-Çelebilere ait icazetnameleri Hacı Bektaş Veli'nin Hoca Ahmed Yesevi'nin halifesi olduğuna şahitlik eden diğer kaynaklardır. 1847 ve 1855 tarihli iki farklı *Bektaşî-Çelebi icazetnamesinde* Hacı Bektaş Veli'nin mürşidi doğrudan doğruya Ahmed Yesevi olarak gösterilmiştir.⁷⁰

⁶³ Abdalbaki Gölpınarlı, *Manakıb-ı Hacı Bektaş-ı Veli: Vilâyet-nâme*, (İstanbul: İnkılap Kitapevi, 1958), 9.vd.

⁶⁴ Tufan Gündüz, "Hacı Bektaş Veli'nin Yol Arkadaşı Kolu Açık Hacım Sultan ve Velayetnâmesi", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 55, (2010): 71-96.

⁶⁵ Baki Yaşa Altınok, "Hacı Bektaş Veli Hakkında Yazılmış Bir Menakıbnâme ve Bu Menakıbnâmede Belirtilen Anadolu'daki Alevi Ocakları", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* IX/27, (2003): 183.

⁶⁶ Abdurrahman Güzel, *Hacı Bektaş Veli El Kitabı* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2011), 426. Benzer cümle için bk.: Güzel, *Hacı Bektaş Veli El Kitabı*, 446.

⁶⁷ Güzel, *Hacı Bektaş Veli El Kitabı*, 434.

⁶⁸ Güzel, *Hacı Bektaş Veli El Kitabı*, 444.

⁶⁹ Güzel, *Hacı Bektaş Veli El Kitabı*, 446.

⁷⁰ Mehmet Akkuş, "19. Asırda Bir Bektaşî İcâzetnâmesi", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 1/1 (1999): 27-39; H. Dursun Gümüsoğlu, "Bir Çelebi İcâzetnamesi", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 59, (2011): 423-442.

Dört Kapı Kırk Makam, Hacı Bektaş Veli'nin eserlerinde en fazla işlenen konular arasında gelir. *Makalat*'ta Dört Kapı Kırk Makam, ayet ve hadislerle temellendirilmiştir.⁷¹ *Kitabü'l Fevaid*'de bildirildiğine göre, Hacı Bektaş Veli'ye Dört Kapı Kırk Makam'ı Ahmed Yesevi öğretmiştir: "Hace Ahmed Yesevi, sırrı kutlu olsun, sözlerinden: irşat için Hacı Bektaş Veli'ye buyurmuştur ki: 'Bütün yol sahipleri dört kapı kırk makamı ve içindekileri bilmesi gerekir: on makamı şeriatte, on makamı tarikatte, on makamı marifette, on makamı hakikatte.'⁷²

Yesevi metinleriyle Bektaşî metinlerindeki kimi benzerlikler de şaşırtıcı derecede dikkat çekmektedir. Ahmed Yesevi'nin halifelerinden Sufi Muhammed Danişmend Zernuki'ye (12. yy.) isnat edilen *Mir'atü'l-kulub (Kalplerin/Gönüllerin Aynası)* adlı eserde Dört Kapı, Hz. Muhammed'in, "Şeriat sözlerim, tarikat fülleri ve hakikat hallerimdir"⁷³ hadisine dayandırılmıştır. Hacı Bektaş Veli'ye ait *Kitabü'l Fevaid*'de de, Dört Kapı aynı hadisle temellendirilmiştir.⁷⁴

Hacı Bektaş Veli'den sonra onun halifeleri de Dört Kapı Kırk Makam müfredatını eserlerinde işlemişlerdir. Özellikle Hacı Bektaş Veli'nin ikinci kuşak öğrencilerinden olan Yunus Emre *Divan*'ında⁷⁵ Kaygusuz Abdal ise *Mesnevi* adlı eserinde⁷⁶ Dört Kapı'yı isimleriyle anmıştır.

Ahmed Yesevi'nin halifelerinden Sufi Muhammed Danişmend Zernuki'ye (12. yy.) isnat edilen *Mir'atü'l-kulub (Kalplerin/Gönüllerin Aynası)* adlı eserde Hz. Muhammed'in miraçta Allah'la konuştuğu bildirilen doksan bin kelimeye atıflar vardır. Buna göre Hz. Muhammed, miraçta Allah ile vasıtasız olarak doksan bin konuda konuşmuştur. Bunların otuz bini şeriatla, otuz bini tarikatla ve otuz bini de hakikatle ilgilidir.⁷⁷

Yunus Emre benzer şekilde Allah ile Hz. Muhammed'in konuştuğu doksan bin kelimeye değinir:

"Doksan bin kelimeyi Hak
Söyliyecek Habib ile

⁷¹ Hünkâr Hacı Bektaş-ı Veli, *Makalat*, nşr. Ali Yılmaz-Mehmet Akkuş-Ali Öztürk, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007), 67 vd.

⁷² Güzel, *Hacı Bektaş Veli El Kitabı*, 426 vd.

⁷³ Tosun, "Mir'atü'l-Kulub", 70.

⁷⁴ Güzel, *Hacı Bektaş Veli El Kitabı*, 424.

⁷⁵ Mustafa Tatçı, (1990). *Yunus Emre Divanı*, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990), 285; Abdullah Kahraman, "Yunus Emre Divân'ında Şeriat, Tarikat, Hakikat ve Marifet (Dört Kapı)", *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 1/1, (2017): 1-18.

⁷⁶ Abdurrahman Güzel, *Kaygusuz Abdal*, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1981), 287-290.

⁷⁷ Tosun, "Mir'atü'l-Kulub", 70.

Otuz bini sır olucak
Ben ol sırrolanda idim.”⁷⁸

Yine Yunus Emre, başka bir şiirinde doksan bin kelam ile özel / sır olan otuz bin kelama temas eder:

“Doksan bin Hak kelamı altmış bin hâs a âmı
Otuz bini hass’ül-has oldurur sır içinde.”⁷⁹

Hacı Bektaş Veli Dergâhı postnişinlerinden Hamdullah Çelebi (1767-1836) de “Hasreti” mahlasıyla yazdığı bir şiirinde benzer göndermeler yapar:

“Otuz bini şeriatta
Otuz bini tarikatta
Otuz bini hakikatte
Bilenler bildi billahi”.⁸⁰

Hacı Bektaş Veli’den sonra sayısız Alevi-Bektaşî ulusu Dört Kapı Kırk Makam’ı eserlerinde işlemiş⁸¹, Dört Kapı Kırk Makam zamanla Alevi-Bektaşî yolunun temel eğitim müfredatı olmuştur.⁸² Ayhan Pala’nın iddialı ifadeleriyle, “Yesevilik, Anadolu’da yeni şartlara uyarak değişiklikler geçirmiş ve zamanla Bektaşîliğe dönüşmüştür.”⁸³

2.4. Safevi (Kızılbaş) Kaynaklarında Dört Kapı

Şeyh Safiyüddin Erdebili (1252-1334) tarafından tarikat olarak kurulan ve evlatlarından Şah İsmail (1487-1524) tarafından devlet haline dönüşen Safeviliğin, Ahmed Yesevi ve Yesevilik ile bağını Dört Kapı müfredatı üzerinden kurabiliyoruz. Safevi çevrelerinde üretilen eserlerin büyük kısmında Dört Kapı Kırk Makam müfredatına yer verilmiştir. Üstelik bu sadece Dört Kapı müfredatının varlığı ile ilgili değildir. Metinlerindeki ortaklıklar da dikkat çekmektedir.

⁷⁸ İsmail Özmen, *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1988), 1/111.

⁷⁹ Özmen, *Alevi-Bektaşî Şiirleri*, 1/134.

⁸⁰ Özmen, *Alevi-Bektaşî Şiirleri*, 3/207.

⁸¹ Hoca Ahmed Yesevi, Hacı Bektaş Veli, Yunus Emre ve Kaygusuz Abdal’ın eserlerinde “Dört Kapı Kırk Makam”ın karşılaştırılması için ayrıca bk.: Abdurrahman Güzel, “Ahmed Yesevi, Hacı Bektaş Veli, Yunus Emre ve Kaygusuz Abdal’da Dört Kapı Kırk Makam” *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 41 (2007): 19-159

⁸² Ali Rıza Özdemir, “Alevi-Bektaşî Yolunda Dört Kapı Kavramı”. *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 13/1, (2020): 249-283.

⁸³ Ayhan Pala, “Yesevilikten Bektaşîliğe Türk Müslümanlığı”, *Erdem: Atatürk Kültür Merkezi Dergisi* VII/21 (1995): 863

Daha önce Ahmed Yesevi'nin halifelerinden Sufi Muhammed Danişmend Zernuki'ye (12. yy.) isnat edilen *Mir'atü'l-kulub* (*Kalplerin/Gönüllerin Aynası*) adlı eserden alıntıladığımız doksan bin kelime, Safevi tarikatının kolektif belleğini ifade eden *Şeyh Safi Buyruklarının* yazmalarında aynı şekilde tekrar edilmiştir: “İmdi sebep budur ki Muhammed Mustafa sallallahü teala aleyhi vesellem miraca varıncak Hak Celle ve ala hazretleri doksan bin kelam söyleşti. Otuz bini şeriatta ve otuz bini tarikatta ve otuz bini hakikatta.”⁸⁴

16. yüzyıl erenlerinden ve Safevi muhiplerinden Kul Himmet, bir nefesinde doksan bin kelamı Dört Kapı'ya şöyle paylaştırmıştır:

“Doksan bin kelamı şerh etti buldu
Kimin nihan kimin aşikâr oldu
Otuz bini belli şeriat doldu
Seddetti bağladı nefis-i avâmı
(...)
Otuz bin tarikat iptida hali
Evvel rehberinden sundular eli
Gösterdi erkânı sürdüler yolu
Hoş bekle dediler post ile kıyamı
(...)
Otuz bin marifet zat sıfat olmaz
Aslı türabidir kumları gelmez
Doksan bin hakikat değmeye ermez
Tanış rehberinle bozma nizamı.”⁸⁵

Özetle, Ahmed Yesevi sadece Babailik ve Bektaşilik üzerinde değil, Safevilik üzerinde de etkili olmuştur.⁸⁶

3. Alevi-Bektaşî Şiirinde Ahmed Yesevi'nin Rolü

3.1. Alevi-Bektaşî Şiirinin Kuruluşunda

Alevi-Bektaşî şiirinin temelleri, İslam öncesi Türk şiirinin üzerine atılmıştır. Hece ölçüsü ile yazılması, dört mısralık kıtalardan oluşması, ilk üç mısranın yalnız kendi içinde kafiyeli olması, dördüncü mısraların ise bütün kıtalarda kendi arasında kafiyeye

⁸⁴ Yunus Koçak, “Şah İbrahim Ocağı'ndan Gelen Bir Şeyh Safi Buyruğu”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* IX/30 (2004): 66-67

⁸⁵ Özmen, *Alevi-Bektaşî Şiirleri*, 2/297.

⁸⁶ Ömer Faruk Teber, “Mezhebî Ayrışmanın Politik Sonuçları: Safevî Tarikatının Siyasallaşması”, *İlahiyat Akademi: Altı Aylık Uluslararası Akademik Araştırma Dergisi*, (2017), sayı: 5, 196.

sahip bulunması,⁸⁷ kopuz-saz gibi aletlerle müzik eşliğinde okunması gibi özellikler İslam öncesi Türk şiirinin ve Alevi-Bektaşî şiirinin temel yapıtaşlarıdır.⁸⁸

İşte Ahmed Yesevi, İslam inançlarını Türk milli şiiriyle anlatan ilk kişi olarak karşımıza çıkmaktadır. Türk milletine, Türk diliyle ve Türk şiiriyle İslam inançlarını sade, basit, açık ve anlaşılır şekilde açıklayan bu şiirler, “hikmet” olarak adlandırılmıştır. Köprülü’ye göre, başlangıçta sadece propaganda amacıyla Ahmed Yesevi’nin söylediği hikmetler, Yesevilğin yerleştiği bütün sahalarda yayılmıştır. Türk edebiyatı içinde bir tasavvufi halk edebiyatının kurulmasına zemin teşkil etmiştir.⁸⁹

Yesevi dervişleri, büyük Türkmen göçleriyle Anadolu ve çevre bölgelere yayılınca, buralarda da tasavvufi halk edebiyatı gelişmeye başlamıştır. Ahmed Yesevi’nin yaktığı meşale, onun halifeleri eliyle Türklerin yaşadığı bütün bölgelere yayılmıştır.⁹⁰ Elbette, 13. yüzyılda sayısız Yesevi dervişinin akın akın Anadolu ve çevre bölgelere geldiğini söylemek için elimizde yeterince belge yoktur.⁹¹ Ancak kimi Yesevi dervişlerinin veya bir şekilde Yesevilik ile etkileşim içinde olan dervişlerin Anadolu ve çevre bölgelere yayıldığını söylemek için, bu yazıda da gösterildiği üzere, yeterince veriye sahibiz.

Ahmed Yesevi ile Yunus Emre’nin şiirleri arasındaki paralellik ilk defa E. J. W. Gibb tarafından tespit edilmiştir.⁹² Bu çalışmaları daha ileri bir boyuta taşıyan Fuad Köprülü, Yunus Emre üzerinde etkili olan Babai halifesi Tapduk Emre’nin⁹³ irşadında Moğol istilasıyla Buhara’dan Anadolu’ya gelen Sinan Efendi veya Sinan Ata adındaki bir Yesevi dervişi olduğunu söylemektedir.⁹⁴

Yunus Emre’nin izinde şiirler yazan ilk kişi Abdal Musa’nın halifesi Kaygusuz Abdal’dır.⁹⁵ Kaygusuz Abdal’ın şiirleri, tıpkı Yunus Emre’de olduğu gibi derin bir samimiyetle, basit, açık ama kudretli

⁸⁷ İsmail Özmen, *Alevi Bektaşî Şiirleri Antolojisi*, T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, I-V, Ankara 1998.

⁸⁸ Benzer değerlendirmeler için bk.: Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, 11-12

⁸⁹ Köprülü, “Ahmed Yesevi”, 1/214

⁹⁰ Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, 4; Ali Yakıcı, “İslami Dönem Ozanı/Kamı Hoca Ahmed Yesevi’nin Türkiye Sahası Âşıklık Geleneği üzerindeki Tesiri”, *I. Uluslararası Hoca Ahmed Yesevi Sempozyumu Bildirileri 28-30 Nisan 2016 Ankara*, (2017): 269-281; Mehmet Demirci, “Ahmed Yesevi’den Yunus Emre’ye”, *Milletlerarası Hoca Ahmet Yesevi Sempozyumu Bildirileri. 26-29 Mayıs 1993*, (1993): 85-92.

⁹¹ Karamustafa, “Anadolu Tasavvufunun Kökenleri Sorunu”, 83.

⁹² Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, 4

⁹³ Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, 266

⁹⁴ Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, 266

⁹⁵ Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, 339

ifadelerle, milli (hece) vezinle milli tarzda yazılmıştır.⁹⁶ Bektaşî bu bağlamda Kızılbaş şiiri de Yunus Emre'yi takip etmiş ve Yunus Emre'nin derin etkisi altında kalmıştır. Bu etki o kadar derindir ki, Bektaşî ve Kızılbaş şairlerinde bazen Yunus'a ait bir mısra yahut Yunus'un ele aldığı bir mevzuya rastlanır.⁹⁷ Mesela, Ahmed Yesevî'nin "Menge sen ok kerek sen" (Bana sırf sen gereksin) mısraı, Yunus Emre'nin dilinde "Bana seni gerek seni" mısrasına dönüşmüştür.⁹⁸

Ahmed Yesevî şöyle demektedir:

"İşking kıldı şeyda m eni, cümle âlem bildi meni
Kayğum sensen tûni küni, mence sen ok kereksen

Hoca Ahmed benim atım tûni küni yanar otım
İki cihanda ümidim mence sen ok kereksen"

Yunus Emre de aynı duyguları Ahmed Yesevî'ye benzer şekilde dile getirmektedir:

"Aşkın aldı benden beni, bana seni gerek seni
Ben yanarım dünü günü, bana seni gerek seni

Yunus'dürür benim adım, gün geçtikçe artar odum
İki cihanda maksudum, bana seni gerek seni"⁹⁹

Ölümlülük (fanilik), mürşidin gerekliliği, gerçek dervişlik, ilahi aşk,¹⁰⁰ tarikata girmenin gerekliliği, bir mürşide bağlanmanın ve ona hizmet etmenin önemi, mürşidin vasıfları, tasavvufi mertebeler, seyr ü sülûk, nefsi ıslah, benliği terk, dünyayı terk, riyazet, vahdet-i vücud, Ene'l Hak¹⁰¹ gibi hususlarda Hoca Ahmed Yesevî ile Yunus Emre arasında güçlü benzerlikler vardır. Ahmed Yesevî ile Yunus Emre arasındaki benzerlikler, hem şekil hem sanat hem de içerik ve konular bakımından kendini göstermektedir.¹⁰²

Ahmed Yesevî ile Yunus Emre arasındaki benzerlikleri şu şekilde sıralamak mümkündür: 1) Her ikisi de hece veznini kullanmıştır. 2) Her ikisi de dört mısralık kıtalardan oluşan dörtlükler şeklinde yazmıştır. 3) İlk üç mısra yalnız kendi içinde kafiyelidir. 4) Dördüncü

⁹⁶ Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, 340

⁹⁷ Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, 349-353

⁹⁸ Tosun, Ahmed Yesevî, 48; Yakıcı, "Âşıklık Geleneği Üzerindeki Tesiri", 269-281.

⁹⁹ Şiirlerin metni için bk.: Yaman, "Alevî-Bektaşî Kimliği'nin Oluşumunda Yesevîliğin Rolü", 23-38.

¹⁰⁰ Detaylı bilgi ve metinler için bk.: Demirci, "Ahmed Yesevî'den Yunus Emre'ye", 85-92.

¹⁰¹ Ali Yılmaz, "Ahmed-i Yesevî'nin Hikmetleri İle Yunus Emre'nin Şiirlerinde Tasavvufî Muhteva Benzerlikleri", *Diyanet İlmî Dergi* XXIX/ 4, (1993): 17-33

¹⁰² Yılmaz, "Yunus Emre'nin Şiirlerinde Tasavvufî Muhteva Benzerlikleri", 17-33

mısralar bütün kıtalarda kendi arasında kafiyelidir. 5) Her ikisinin de şiirleri kopuz-saz gibi aletlerle müzik eşliğinde okunmuştur. 6) Her ikisi de çok geniş kitlelere ulaşmıştır. 7) Her ikisi de sade, basit ve açık bir dille yazmıştır. 8) Her ikisi de Türkçe yazmıştır. 9) Her ikisinden sonra da adlarına çok sayıda şiir üretilmiştir.¹⁰³

Ahmed Yesevi'nin halifesi Süleyman Hâkim Ata ile Yunus Emre arasında da güçlü benzerlikler görmek mümkündür.

Süleyman Hâkim Ata, bir şiirinde şöyle demektedir:

“Bu aşkın şarabını içtik elhamdü li'llah
Binip aşkın Burak'ına koştuk elhamdü li'llah

Ayak idik baş olduk, kuru idik yaş olduk
Dileyene eş olduk elhamdü li'llah

Şeriata uyarak, hakikata ulaşarak
Tarikata girerek uçtuk elhamdü li'llah.”¹⁰⁴

Yunus Emre'nin dizeleri Süleyman Hâkim Ata'nın söyleyişiyle şaşırtıcı derecede benzerdir:

Haktan gelen şerbeti
İçtik elhamdülillah
Şol kudret denizini
Geçtik elhamdulillah

Şol karşıki dağları
Meşeleri bağları
Sağlık safalık ile
Aştık elhamdulillah

Kuru idik yaş olduk
Kanatlandık kuş olduk
Birbirimize eş olduk
Uçtuk elhamdülillah”¹⁰⁵

Ahmed Yesevi'nin insan anlayışı Hacı Bektaş Veli ve Yunus Emre'de de benzer ifadelerle görülmektedir. İnsanın her iki dünyada mutlu olması, kötü sıfatlardan arınarak ruhi olgunluğa erişmesiyle mümkündür.¹⁰⁶ Ahmed Yesevi'de bulunan ilahi aşk duygusunu

¹⁰³ Ayrıca bk.: Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, 11-12; Demirci, “Ahmed Yesevi'den Yunus Emre'ye”, 85-92.

¹⁰⁴ Şiirin tam metni için bk.: Sever, *Hakîm Süleymân Ata Hikmetler ve Kıssalar*, 259.

¹⁰⁵ Şiirin tam metni için bk.: Hilmi Özden, *Gönül Kardeşliği ve Yunus Emre*, (İstanbul: İstanbul Kütüphanesi, 2015), 34.

¹⁰⁶ Ayşe Yücel Çetin, “Ahmed Yesevi, Yunus Emre ve Hacı Bektaş Veli'de İnsan Anlayışı”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 47 (2008): 43-49

içtenlikle terennüm eden mısralar, aynı ton ve üslupla Yunus Emre ile Kaygusuz Abdal'da da bulunmaktadır.¹⁰⁷

3.2. Alevi-Bektaşî Şiirinde ve Gülbanklerinde

Ahmed Yesevi, Alevi-Bektaşî şiirinde de yerini almıştır. Birçok Alevi-Bektaşî ereni, Ahmed Yesevi'yi büyük bir saygı ile anmıştır. Özellikle Hacı Bektaş Veli'nin mürşidi olduğuna dair çok sayıda atıf, Alevi-Bektaşî şiirinde yer almıştır.

16. yüzyıl şairlerinden Pir Sultan, Ahmed Yesevi'nin Hacı Bektaş Veli'nin piri olduğunu söylemektedir:

“Hoca Ahmed Yesevi anın piridir
Velayetle dağı taşı yürüdür
Hazret-i Hakk'ın bu gizli sırrıdır
Hacı Bektaş Veli, Sultan Balım var”¹⁰⁸

Aynı şiir, 19. yüzyıl halk şairlerinden Didâri'ye de isnat edilmiştir:

“Hacei Yesevi anın piridir
Velayeti dağlar taşlar eritir
Hazret-i Hakk'ın güzide sırrıdır
Hacı Bektaş Veli Sultan Balım var.”¹⁰⁹

Miâdi (?? . yüzyıl) adlı şair, Ahmed Yesevi'nin Hacı Bektaş Veli'yi halife seçmesini şu şekilde anlatır:

“Kurb-i izzette olub varis-i ilm-i Nebevi
Odur evlad-ı Muhammed güher-i Mustafavi
Cebhesinde görünür ayet-i nur-u Alevi
Hasaneyn gayretine dolmuş idi gönül evi
Cümlesinden ulu gördü anı Ahmed Yesevi
Nazır-ı levh ü kalemdir Hacı Bektaş-ı Veli
Server-i rum u Acem'dir Hacı Bektaş-ı Veli”¹¹⁰

Hubyar ocağından Abdal Dede (?? . yüzyıl) adlı erenin deyişlerinde, Ahmed Yesevi yine büyük bir saygınlıkla anılmaktadır:

“Hoca Ahmed tercüman elma alınca
Sevgi ile ol ceme Selman gelince
Bektaş-ı Veli de niyaz kılınca
Budur has bahçesinin gülü dediler
Hak Muhammed Ali ismi anıldı
Erlere hep solukta gayet bir idi

¹⁰⁷ Ahmet Yaşar Ocak, “Ahmed-i Yesevî Geleneğinin Teşekkülü”, 75-84

¹⁰⁸ Özmen, *Alevi-Bektaşî Şiirleri*, 2/261.

¹⁰⁹ Özmen, *Alevi-Bektaşî Şiirleri*, 4/630.

¹¹⁰ Özmen, *Alevi-Bektaşî Şiirleri*, 5/174.

Hoca Ahmed'im sağ soluğa bağladı
Soluk bilen yolu bulur dediler"¹¹¹

Şeyh Ahmed Dede soyundan gelen ve adına bir ocak kurulan
Teslim Abdal (16-17. yüzyıl), Şeyh Ahmed'in Ahmed Yesevi'nin
halifesi olduğunu söyler:

“Şeyh Ahmed adındır, Tahvil-i Tubi mahlasın
Şah-ı Merdan Musa Kâzım Abbas neslin
Hoca Ahmed Yesevi'nin Rum halifesinin
İn ziyaret eyle Şeyh Ahmed Dede'yi.”¹¹²

Yine Teslim Abdal, bir başka şiirinde yine Ahmed Yesevi'den
bahseder:

“Hoca Ahmedî Yesevi'ye onun adı
Kıldığımız imamların feryadı
Ali nesli Celal Abbas evladı
Ziyaret olalım Sarı Sultana”¹¹³

Haydarî mahlasını kullanan Haydar Cemil Baba (20. yüzyıl),
Ahmed Yesevi'yi en meşhur lakaplarından biriyle “pîr-i Türkistân”
olarak anmaktadır:

“Asya şâhı Sarı İsmâ'îl Sultân
Ahmedü'l-Yesevî pîr-i Türkistân
Himmat sizden kerem ey pîr-i pîrân
Pirim Hâcî Bektaş sendendir meded”¹¹⁴

Yediharf mahlasıyla şiirler yazan Hasan Hüseyin Şahin (20.
yüzyıl), *Velayetname* merkezli olarak Ahmed Yesevi'yi tanıtır:

“Ahmed Yesevidir hocası olan
Bedehşan ilinde oğlumu bulan
Zaman Padişaha yardımcı olan
Sana soranlardı Pir Hacı Bektaş”¹¹⁵

Değerli araştırmacı Vahit Lütfi Salcı (20. yüzyıl), Ahmed Yesevi'ye
sevgisini pek veciz anlatır:

¹¹¹ Ali Yaman, “Hoca Ahmed Yesevi İle Bağlantılı ve Literatürde Az Bilinen Alevi-Bektaşî Erenleri”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* XII/35 (2005): 145-159.

¹¹² Veli Saltık, “Dede Şeyh Hasanlar ile Aşiret Şeyh Hasanlar” *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 66 (2013): 279-312; Yaman, “Literatürde Az Bilinen Alevi-Bektaşî Erenleri”, 145-159.

¹¹³ Özmen, *Alevi - Bektaşî Şiirleri*, 3/96.

¹¹⁴ Filiz Kılıç - Orhan Kurtoğlu - Tuncay Bülbül, *Haydar Cemil Baba (Haydarî) ve Şiirleri*, (Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları, 2008): 270.

¹¹⁵ Özmen, *Alevi-Bektaşî Şiirleri*, 5/85.

Pirim Ahmed Yesevi'dir,
Yerin kalbimin evidir
Kulun Vahid Alevi'dir,
Hünkâr Hacı Bektaş Veli."¹¹⁶

Alevi-Bektaşî yolunda önemli yer tutan gülbanklerde de Ahmed Yesevi'nin adı anılır. Mesela Cem bitiş gülbanginde de Ahmed Yesevi'nin adı geçmektedir: "Türkistan Piri Seyyid Ahmed Yesevi ve cümle Tarikat-ı Ali'ye pirleri, Türkistan serverleri, Horasan Pirleri, Rumeli erleri ve cümle evliya destgirimiz, yardımcımız, yarlarımız, piştüpenahlarımız ola gözcümüz ve uyarıcımız ola. Allah Allah."¹¹⁷

Cem (görgü) sonunda okunan büyük gülbankte de Ahmed Yesevi anılmaktadır: "Balım Sultan, Piran-ı Horasan ve bahusus Seyyid Ali Sultan, Abdalan-ı Rum, Kalenderan-ı Türkistan, Meşayih-i Arabistan, Zümre-İltiyar, Taife-i Ebrar, Sahiban-ı İkrar, Dervişan, Aşikaan, Muhibban, Sadikaan, Mürşid-i Kamil Hoca Ahmed El-Yesevi, Şeyh Lokman Perende..."¹¹⁸

Özetle, Alevi-Bektaşî toplumunda Ahmed Yesevi sevgisi eskiden beri vardır. Şiirlere ve gülbanklere girecek kadar derin ve köklüdür.

4. Kimi Alevi-Bektaşî Erenlerinin Ahmed Yesevi'yle Bağı

Tarihte bir şekilde iz bırakarak Alevi-Bektaşî toplumunun belleğinde bugüne kadar varlığını sürdüren erenlerin Ahmed Yesevi ile bağı, kolektif hafızada yer almıştır. Bu bağlardan bir kısmı soy, bir kısmı ise tarikat bağıdır. Hacı Bektaş Veli, Tapduk Emre, Yunus Emre gibi isimler hakkında daha önce bilgi verdiğimiz için bu şahsiyetler üzerinde durmayacağız. Ahmed Yesevi ile bağı kurulan diğer Alevi-Bektaşî erenleri arasında Hubyar Sultan, Şeyh Hasan Onar, Teslim Abdal, Hamza Baba, Haydar Sultan, Baba Mansur, Hacı Murad-ı Veli ve oğlu Hasan Dede, Seyyid Baba¹¹⁹ Keçeci Baba¹²⁰ Abdal Musa, Şeyh Çakır Sultan, Hayrani gibi isimler yer alır. Elbette, bu bölümde verilen bilgilerin bir kısmını tarihi kayıtlardan doğrulamak imkânına sahip değiliz. Alevi-Bektaşî topluluklarında Ahmed Yesevi ile ilgili bütün aktarımların kritiğini yapmak da bu çalışmanın hacmini aşmaktadır. Ancak Alevi-Bektaşî toplulukların

¹¹⁶ Özmen, *Alevi-Bektaşî Şiirleri*, 5/174.

¹¹⁷ Özmen, *Alevi-Bektaşî Şiirleri*, 3/462.

¹¹⁸ Özmen, *Alevi-Bektaşî Şiirleri*, 3/466.

¹¹⁹ Yaman, "Az Bilinen Alevi-Bektaşî Erenleri", 145-159; Detaylı bilgi için ayrıca bk.: Yaman, *Pir Ahmed Yesevi*, birçok yerde.

¹²⁰ Üçer, "Yesevilğin Alevi Nitelemeli Gelenek ya da Gruplar Üzerindeki Etkisi", 166-190.

yarı gerçek-yarı menkıbevi şekilde Ahmed Yesevi'yi sahiplenmesi ve kendileriyle onun arasında bağ kurması son derede dikkate değerdir.

4.1. Abdal Musa

Gaziyan-ı Rum erenlerinden ve Bektaşiliğin önemli figürlerinden olan Abdal Musa, *Şakayık Tercümesi*'ne göre, "Yesevi fukarası"ndandır.¹²¹ *Evlîya Çelebi Seyahatnamesi*'nde ise Abdal Musa için şu kayıt düşülmüştür: "Bundan sonra velilerin müctehidi, azizlerin seçkini Şeyh **Hazret-i Abdal Musa**: Bu da Hoca Ahmed Yesevi fukarası idi. Horasan'dan Hacı Bektaş ile Anadolu'ya geldi. Nice yüzlerce kerametleri görülmüştü."¹²²

4.2. Baba Mansur

Doğruluğunu teyit edemediğimiz birtakım menkıbevi bilgilere göre Baba Mansur, Ahmed Yesevi'nin müşsidi Arslan Baba'nın oğludur. Baba Mansur'un babasının adı "Veli Arslan Baba" olarak sözlü kültürde yer almıştır.¹²³ Sözlü ve geleneksel aktarımlarda Baba Mansur, On İki İmam'ın beşincisi İmam Muhammed Bakır'ın evlatlarından ve Ahmed Yesevi'nin talebesidir. Anadolu'ya göçmüş ve M. 1170 yılında yerleştiği Tunceli'nin Şöbek köyünde M. 1197 yılında vefat etmiştir.¹²⁴

4.3. Hacı Murad-ı Veli ve Hasan Dede

Ahmed Yesevi ile bağlantılı Alevi erenlerinden biri de Çankırı'nın Eldivan ilçesine bağlı Seydi köyünde türbesi bulunan Hacı Murad-ı Veli'dir. Hacı Murad-ı Veli'nin Ahmed Yesevi halifelerinden olduğu kabul edilir. Bursa'nın İnegöl ilçesindeki Şehitler köyündeki türbede metfun bulunan Hasan Dede, Hacı Murad-ı Veli'nin oğludur.¹²⁵

¹²¹ Sadeddin Nüzhet Ergun, *Bektaşî Edebiyatı Antolojisi Bektaşî Şairleri ve Nefesleri 1. Cilt* (İstanbul: İstanbul Maarif Kitaphanesi, 1955), 1/20

¹²² Evliya Çelebi, *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, nşr. Yücel Dağlı- Seyit Ali Kahraman, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2008), 2/59.

¹²³ Melisa Öztürk, *Anadolu Aleviliğinde Ocaklar ve Baba Mansur Ocağı'nın İnançsal Müzik Pratikleri: Sivas-Zara Örneği*, Yüksek Lisans Tezi. (İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, 2018), 25, 27.

¹²⁴ Yaman, "Literatürde Az Bilinen Alevi-Bektaşî Erenleri", 145-159

¹²⁵ Yaman, "Literatürde Az Bilinen Alevi-Bektaşî Erenleri", 145-159; Abdulselam Arvas, "Bir Yesevî Dervişi Hacı Murad-ı Veli ve Onun Etrafında Gelişen Folklorik Unsurlar", *VI. Uluslararası Şeyh Şa'ban-ı Veli Sempozyumu -Yesevilik 23-25 Kasım 2018*, (2018): 114-120

4.4. Hamza Baba

İzmir'in Kemalpaşa ilçesinde türbesi bulunan Hamza Baba, Ahmed Yesevi'ye bağlı erenlerdendir. Aktarımlara göre Muhammed Hanefi soyundan gelen Hamza Baba, Yesi kasabasında doğmuş ve eğitimini Ahmed Yesevi dergâhında almıştır. Büyük Türkmen göçleriyle Anadolu'ya gelmiş, Hacı Bektaş Veli'ye intisap etmiş ve tekkesinin bulunduğu Kemalpaşa'da vefat etmiştir. Zamanla adı etrafında bir Alevi ocağı kurulmuştur.¹²⁶

4.5. Haydar Sultan

Türbesi Ankara yakınlarında olan Haydar Sultan'ı Ahmed Yesevi'ye bağlanan bazı menkıbeler vardır. Haydari Sultan ile Ahmed Yesevi bağı ilk defa kayda geçiren kişi İngiliz antropolog J. W. Crowfoot'tur. 1900 yılında Anadolu'da yaptığı alan çalışmalarının sonuçlarını yayımlayan Crowfoot, köyde topladığı bilgilere göre Hoca Ahmed olarak da çağrılan Haydar Sultan, Yesi kasabasından gelmiştir.¹²⁷ Haydar Sultan, muhtemelen Horasan'dan Anadolu'ya gelen Türkmen dervişlerinden biridir. Haydar Sultan'ın Haydariliğin kurucusu Kutbeddin Haydar ile karşılaştıran bazı çalışmalar varsa da, buna itibar etmek mümkün değildir.

4.6. Hayranî

19. yüzyılda yaşadığı bilinen bir Bektaşî şairi olan Hayrani, Erzurum'daki köyünde Şeyh Ahmed Yesevi'nin evlatlarından olmakla ün kazanmıştır.¹²⁸

4.7. Hubyar Sultan

İç Anadolu'da talipleri olan büyük Alevi ocaklarından biridir. Talipleri, "Sıraç" olarak da adlandırılmaktadır. Tokat ve çevresindeki en nüfuzlu Alevi ocağıdır. Bu ocağın ocakzadelerinin ve taliplerinin

¹²⁶ Detaylı bilgi için ayrıca bk.: İsmail Onarlı, "Saruhanogulları Beyliğinin Ulu Evliyası: Hamza Baba", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* VIII/21, (2002): 163-196; Satı Kumartaşlıoğlu, - Ali Duymaz. "Hamza Baba Ocağı'na Bağlı Bir Sağaltma Ocağı: Bektaş Dede", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 63, (2012): 311-320; Yaman, "Literatürde Az Bilinen Alevi-Bektaşî Erenleri", 145-159; Gül Aynur Çotulay, "Hamza Baba Türbesi Etrafında Uygulanan Ritüeller ve Bektaşîlik Geleneği", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 94, (2020): 149-160.

¹²⁷ Aktaran: Yaman, "Literatürde Az Bilinen Alevi-Bektaşî Erenleri", 145-159.

¹²⁸ Özmen, *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*, 4/343.

nesilden nesile aktardığına göre Hubyar Sultan, Ahmed Yesevi'nin soyundan gelmektedir.¹²⁹

Yapılan bir çalışmaya göre, iki Hubyar vardır: Hubyar Sultan ve Hubyar Abdal. Birincisi 13. yüzyılda Pir Ahmed Yesevi Dergâhında Lokman Parende'den eğitim almıştır. Bu zatın Hacı Bektaş Veli ile birlikte ve Oğuz-Begdili oymakları içinde Anadolu'ya geldiği aktarılmaktadır. İkincisi ise, Osmanlı belgelerinde Hubyar Abdal adıyla geçen kişidir. 16. yüzyılda yaşadığı bilinen Hubyar Abdal, Hubyar Sultan'ın evlatlarından. Türbesi Tokat'ın Almus ilçesine bağlı Hubyar köyündedir.¹³⁰ Hubyar Sultan ile Ahmed Yesevi hakkında anlatılan menkıbelerin benzerliği ayrıca dikkati çekmektedir.¹³¹

4.8. Keçeci Baba

Tokat'ta türbesi bulunan ve adıyla bir dede ocağı olan Keçeci Baba da Ahmed Yesevi ile bağlantılı erenler arasında sayılmaktadır. Asıl adı Seyyid Mahmud Veli olan ve Ergani Mahmud adıyla da anılan Keçeci Baba'nın tarikat silsilesi, Lokman Parende üzerinden Ahmed Yesevi'ye ulaşmaktadır.¹³²

4.9. Seyyid Baba

Sivas'ın Divriği ilçesine bağlı Akmeşe (Ziniski) köyünde türbesi bulunan Seyyid Baba'nın ulu atası Ahmed Yesevi'nin halifelerindedir.¹³³

4.10. Şeyh Çakır Sultan

Kütahya'nın Hisarcık ilçesine bağlı Şeyh Çakır köyünde yaşayan Şeyh Çakır Ocağına bağlı ocakzade dedelerin bildirdiğine göre Şeyh

¹²⁹ Yaman, "Literatürde Az Bilinen Alevi-Bektaşî Erenleri", 145-159; Orhan Yılmaz, Hoca Ahmet Yesevi'yi Pir Kabul Eden Tek Anadolu Alevi Kolu: Zile Sıraç (Beydilli) Türkmenleri, *Geçmişten Geleceğe Hoca Ahmed Yesevî Uluslararası Sempozyumu. 26-28 Eylül 2016 İstanbul 2. cilt*, (2016): 1087-1092.

¹³⁰ Dilek Bakan Sarıtaş, "Hübyâr Sultan ve Hübyâr Ocağı Üzerine", *Alevilik Araştırmaları Dergisi* 11, (2016): 245-268.

¹³¹ Dilek Bakan Sarıtaş, "Hübyâr Ocağı Üzerine", 245-268.

¹³² Üçer, "Yesevilğin Alevî Nitelemeli Gelenek ya da Gruplar Üzerindeki Etkisi", 166-190.; Fahri Maden, "Keçeci Baba Ocağı", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 71, (2014): 147-169; Melike Tepecik, *Keçeci Baba Ocağı Üzerine Nitel Araştırma*, Yüksek Lisans Tezi, (Ankara: Hacı Bayram Üniversitesi, 2019), 35.

¹³³ Yaman, "Literatürde Az Bilinen Alevi-Bektaşî Erenleri", 145-159.

Çakır, ya Ahmed Yesevi'nin halifelerinden biridir yahut Ahmed Yesevi'nin halifesi Lokman Parende'den eğitim almıştır.¹³⁴

4.11. Şeyh Hasan Onar, Şeyh Ahmed ve Teslim Abdal

Tunceli ve çevre bölgelerde yaygın olarak talipleri bulunan Şeyh Hasan Ocağının asıl merkezi, Malatya'nın Arapgir ilçesine bağlı Onar Köyü'dür. Şeyh Hasan Onar'ın türbesi de bu köydedir. Şeyh Hasan Ocağına mensup ocakzade ve taliplerin aktarımlarına göre, Şeyh Hasan Onar Dede, Bayat Boyu'nun On-er kolundandır ve Ahmed Yesevi'nin akrabasıdır. Ahmed Yesevi'den eğitim almış ve boyuyla birlikte 12. veya 13. yüzyılda Anadolu'ya gelmiş, bugünkü Onar köyüne yerleşmiştir.¹³⁵

Elazığ'ın Baskil ilçesine bağlı Şeyh Hasan Köyü'nde bulunan Şeyh Ahmed Ocağı, Ahmed Yesevi Ocağı olarak da bilinir. Bu köyde bulunan ve Şeyh Ahmed Ocağından olan ocakzadeler, Ahmed Yesevi'nin soyundan geldiklerini bilir ve söylerler. Geleneksel aktarımlara göre, Şeyh Hasan ile kardeşi Şeyh Ahmed, Fırat kıyısında bir köye yerleşirler; burada kurdukları dergâha amcazadeleri Ahmed Yesevi'nin adını verirler. Köyün adı da Şeyh Hasan olarak kalır.¹³⁶

Şeyh Ahmed'in türbesinin giriş kapısının üzerinde bulunan ve yakın dönemlerde yazıldığı tahmin edilen dikdörtgen şeklindeki mermerde, "Pir-i Piran, Serçeşmey-i Mürşidan Hoca Ahmed Yesevi D.1103-Ö.1163" ve "Hz. Ali oğlu Celal Abbas neslinden Hoca Ahmed Yesevi, D.1103-Ö.1166" yazıları bulunmaktadır.¹³⁷

Erzincan eski valilerinden Ali Kemali, sahadan topladığı bilgilere göre Şeyh Ahmed dede hakkında şu bilgileri vermektedir: "Şeyh Ahmed Yesevi evlâdındandır, bütün seyyit ve ocakların serçeşmesidir. Biri Şeyh Hasan, diğeri Seyyit namında iki oğlu varmış; aşağıda izah edeceğimiz bazı aşiretler, bu iki babadan türemişlerdir; fakat o aşiretler beyninde Seyyit namı zikredilmez, her ikisinin zürriyetine birden (Şeyh Hasanlı) namı verilir."¹³⁸ Etnik ayrılıkçı fikirleriyle tanınan ve geçtiğimiz yüzyılın başında etnik ayrılıkçı birçok hareket içinde yer alan Nuri Dersimi (Baytar Nuri) de,

¹³⁴ Mehmet Saffet Sarıkaya, "Şeyh Çakır Sultan Ocağı'ndaki Anlatılar Bağlamında Yesevilik-Bektaşılık İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme", *IV. Uluslararası Alevilik ve Bektaşılık Sempozyumu Bildiriler Kitabı 18-20 Ekim 2018 Ankara cilt 2* (2018): 403-418.

¹³⁵ İsmail Onarlı, "Şeyh Hasan Ocağı ve Aşireti", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* VI/12, (1999): 25-50; Yaman, "Literatürde Az Bilinen Alevi-Bektaşî Erenleri", 145-159.

¹³⁶ Onarlı, "Şeyh Hasan Ocağı", 25-50; Yaman, "Literatürde Az Bilinen Alevi-Bektaşî Erenleri", 145-159.

¹³⁷ Saltık, "Dede Şeyh Hasanlar ile Aşiret Şeyh Hasanlar", 279-312.

¹³⁸ Ali Kemali, *Erzincan: Tarihi. Coğrafi. İçtimai. Etnografî. İdarî. İktisadi Tetkikat Tecrübesi* (Ankara: Resimli Ay Matbaası, 1932), 192.

Şeyh Hasan ve Seydan aşiretleri arasındaki aktarımlara göre Şeyh Hasan'ın "Şeyh Ahmedî Yusevî evlatlarından" olduğunu yazmaktadır.¹³⁹

Şeyh Ahmed köyünde kabri bulunan Teslim Abdal, Hoca Ahmed Yesevî ile bağları olan bir diğer Alevî erenidir.¹⁴⁰ Şeyh Ahmed Yesevî Ocağı olarak da bilinen Şeyh Ahmed Dede Ocağı'nın soyundan gelen Teslim Abdal'ın adı etrafında yeni bir ocak kurulmuştur.¹⁴¹

5. Diğer Hususlar

Alevî-Bektaşî geleneğinde Ahmed Yesevî'nin etkisini başka sahalarda da görmek mümkündür. Ahmed Yesevî'nin hocası Arslan Baba'nın taşıdığı "baba" sanı, halifelerinde de görülmektedir. Mesela Yesevî halifelerinden biri Baba Maçın'dır.¹⁴² Süleyman Hâkim Ata'nın hayatını ve kerametlerini anlatan *Tezkire-i Hâkim Ata*'da geçen Yesevî halifelerinden biri Zengi Baba olarak kaydedilmiştir. Önce Hâkim Ata'nın eşi daha sonra Zengi Baba'nın eşi olan kişi ise Anber Ana'dır.¹⁴³ Bugün de Alevî-Bektaşî din adamlarının bir kısmı baba, eşleri ise ana unvanı taşımaktadır.

Abdallar zümresi, Yesevîlik ile Alevî-Bektaşîlik arasındaki benzerliklerden dikkat çeken bir diğer unsurdur. *Menakıb-ı Ahmed-i Yesevî* adlı eserde, Ahmed Yesevî'nin Şeyhülislam Şeyh Şihabeddin Sühreverdi'den avam halkın irşat yöntemini öğrendiği ve onun abdallar zümresine dâhil olduğu bildirilmiştir.¹⁴⁴ Hatta onun sohbetinde sekiz bin abdal yer almıştır.¹⁴⁵ *Tezkire-i Hâkim Ata*'da da abdallar zümresinden bahsetmektedir. Aktarıma göre Süleyman Hâkim Ata, ölmeden önce yakında öleceğini, kırk aşında (yemeğinde) aralarında Kara Abdal'ın da bulunduğu kırk abdalın doğu tarafından geleceğini söylemiştir.¹⁴⁶ *Velayetname*'de bildirildiğine göre Hacı Bektaş Veli'nin de abdalları vardı.¹⁴⁷ Hatta halifelerinden biri de Kara

¹³⁹ Nuri Dersimi, *Dersim'e ve Kürt Milli Mücadelesine Dair Hatıratım* (Ankara: Öz-Ge Yayınları, 1992), 134.

¹⁴⁰ Yaman, "Literatürde Az Bilinen Alevî-Bektaşî Erenleri", 145-159.

¹⁴¹ Bülent Akın, "Gelenek ve Ritüel Sürekliliği Bağlamında Teslim Abdal", *Alevîlik-Bektaşîlik Araştırmaları Dergisi* 21, (2020): 193-218.

¹⁴² Tosun, "Ahmed Yesevî'nin Menakıbı", 80.

¹⁴³ Kaya, *Tezkire-i Hâkim Ata*, 70.

¹⁴⁴ Tosun, "Ahmed Yesevî'nin Menakıbı", 78.

¹⁴⁵ Tosun, "Ahmed Yesevî'nin Menakıbı", 73-79.

¹⁴⁶ Kaya, *Tezkire-i Hâkim Ata*, 70.

¹⁴⁷ Abdalbaki Gölpınarlı, *Vilâyet-nâme*, 36, 44,

Abdal adını taşıyordu.¹⁴⁸ Saru Saltuk, yanında kırk abdalıyla geziyordu.¹⁴⁹

Ahmed Yesevi ile Alevi-Bektaşî geleneğini birbirine bağlayan bir diğer husus, kadınlı erkekli zikirdir. Ahmed Yesevi'nin kadınlı erkekli sema ve zikir yapması tepki toplamış, o da keramet göstererek bu tepkileri boşa çıkarmıştır.¹⁵⁰ Bilindiği üzere geçmişte olduğu gibi bugün de Alevi-Bektaşî cemleri (semah-zikir) cinsiyet ayrımı yapılmaksızın icra edilmektedir.

Bir diğer benzerlik, hem Ahmed Yesevi'nin hem de Hacı Bektaş Veli'nin şeriata karşı kayıtsız olduklarına dair iftiraya uğramalarıdır.¹⁵¹ Oysa Ahmed Yesevi'ye nispet edilen ve ondan bahseden bütün eserlerde, şeriata karşı büyük bir saygı vardır. Mesela Ahmed Yesevi'ye nispet edilen Fakrname'de, "Dervişlik iddiasında bulunan bir kimse, önce Hak emrine itaat edip şeriat emri ile yola girmeli ve bâtil işlerden ve bid'atlerden vazgeçmelidir. Gece kalkıp namaz kılmayınca, gündüz hizmet etmeyince, şeyhlik iddiasında bulunsa, işi bâtil olur. Bir kimse şeriat emrinden çıkarsa, dinden (de) çıkmış olur. Eğer tevbe etmeden dünyadan göçse, Hak Taâlâ (onu) cehennemde türlü azaba uğratar" ¹⁵² demektedir. Hacı Bektaş Veli ise *Makalat*'ta "şeriat askeri" olarak anılmaktadır.¹⁵³ Yine aynı eserde Hacı Bektaş Veli'den "...helal haram, temiz ve murdar hepsi şeriat ile bilinir. Zira şeriat kapısı yüce kapıdır" ¹⁵⁴ sözleri nakledilmektedir. Zaten hem Ahmed Yesevi'nin hem de Hacı Bektaş Veli'nin eserlerinde merkezi yerde bulunan Dört Kapı'dan ilki şeriat kapısıdır.

Yesevilik ile Alevi-Bektaşî yolu arasındaki bir diğer benzerlik Kırklar kavramı etrafında kendini göstermektedir. Yesevilikte aralarında dinleyicilerinde bulunduğu ve daire şeklinde oturan kırk kadın, Ahmed Yesevi'nin hikmetlerini ezberden okurlar. Kırk kadın, Kırkları temsil eder. Meclisin ortasında bir şamdanda mum yakılır.¹⁵⁵ Bilindiği üzere Alevi-Bektaşî yolunda Kırkların büyük bir önemi vardır. Ayrıca cemlerde halka şeklinde oturulur, çerağ uyarılır ve bu hizmeti çerağcı yerine getirir.

¹⁴⁸ Abdalbaki Gölpınarlı, *Vilâyet-nâme*, 70-71.

¹⁴⁹ Abdalbaki Gölpınarlı, *Vilâyet-nâme*, 47.

¹⁵⁰ Tosun, "Ahmed Yesevi'nin Menakıbı", 73-79.

¹⁵¹ Ahmed Yesevi için bk.: Hazini, *Cevahirü'l-Ebrar*, 95. Hacı Bektaş Veli için bk.: Ahmet Eflaki, *Ariflerin Menkubeleri*, 2. cilt, nşr. Tahsin Yazıcı, (İstanbul: MEB Yayınları, 1995), 370-372.

¹⁵² Tosun-Eraslan, *Ahmed Yesevi Külliyyatı*, 69.

¹⁵³ Hünkâr Hacı Bektaş-ı Veli, *Makalat*, 44.

¹⁵⁴ Hünkâr Hacı Bektaş-ı Veli, *Makalat*, 44.

¹⁵⁵ Hayati Bice, *Pir-i Türkistan Hoca Ahmed Yesevi*, (Ankara: Hoca Ahmed Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi Yayınları, 2016), 328-329.

Sonuç

Bu çalışmanın konusu, sadece Alevi-Bektaşî geleneği üzerinde Ahmed Yesevi'nin etkisiyle sınırlandırılmıştır. Erken dönem Yesevi kaynaklarının Alevi-Bektaşî kaynaklarıyla karşılaştırılması sonucunda elde ettiğimiz veriler, Alevi-Bektaşî geleneğinde güçlü bir Ahmed Yesevi etkisi olduğunu göstermektedir. Ahmed Yesevi ve birinci kuşak halifelerinin inançları üzerinde geniş değerlendirmeler yapılmamıştır. Özellikle Nakşibendiliğin teşekkülünden ve Yesevilik üzerindeki etkisinden önceki dönemde üretilen eserler dikkatle incelenerek bu konu ayrıntılı şekilde ele alınmalıdır.

Hakkında yapılan sayısız çalışmaya rağmen Ahmed Yesevi konusu, açıklığa kavuşmuş bir mesele değildir. Onun hayatı, gerçek kişiliği, inancı ve icraatları halen karanlıktadır. Onun hakkında çok sayıda soru işareti halen zihinleri kurcalamaktadır. Bu soru işaretlerinin kalkması bütün kaynakların dikkatli şekilde tetkik edilmesi ve yeni kaynakların bulunmasıyla mümkündür. Öncelikle Nakşibendiliğin teşekkülünden sonra Ahmed Yesevi ve Yesevilik hakkında karartma yapıldığı, kaynakların tahrif edildiği daha kesin şekilde ispatlanmalıdır. Köprülü'nün ifade ettiği Ahmed Yesevi'nin Şii teşekküllerle irtibatı, ayrıca tetkik edilmelidir. *Hikmetler*'de Arslan Baba'nın adının çok kere anılması ama Yusuf Hamedani'den bahsedilmemesi son derece önemlidir. Bu bağlamda Ahmed Yesevi'nin Yusuf Hamedani'den ders alıp almadığı üzerinde yeniden durulmalıdır. Aynı dönemde yaşadığı Şeyh Şihabeddin Sühreverdi ile kaynaklara yansıyan ilişkisi dönemin kaynakları ışığında ele alınmalıdır.

Bugüne kadar yapılan çalışmalarda onun mezhebi yönüne ağırlık verilmiş, her kesim onun mezhebini kendi penceresinden yorumlamıştır. Elbette diğerleri gibi bu konu da konuşulmalı ve açığa kavuşturulmalıdır. Ancak bütün enerjinin burada yoğunlaştırılması doğru değildir. Ahmed Yesevi, bütün Türk milleti için büyük bir değerdir. Bugünkü Türk kimliğinin inşasında önemli rol oynamış, kutlu bir şahsiyettir. Hem Türk Aleviliğini hem de Türk Sünniliğini derinden etkilemiştir. Bu nedenle onun hakkında yapılan mezhep motivasyonlu çalışmaların dışında, bugünkü Türk milletinin inşasında oynadığı rol üzerinde yoğunlaşmak daha yararlı olacaktır.

Kaynakça

- Akın, Bülent. "Gelenek ve Ritüel Sürekliliği Bağlamında Teslim Abdal". *Alevilik-Bektaşılık Araştırmaları Dergisi* 21 (2020), 193-218.
- Akkuş, Mehmet. "19. Asırda Bir Bektaşî İcâzetnâmesi". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 1/1 (1999), 27-39.
- Ali Kemalî. *Erzincan: Tarihi. Coğrafi. İctimaî. Etnografî. İdarî. İktisadî Tetkikat Tecrübesi*. Ankara: Resimli Ay Matbaası, 1932.
- Altınok, Baki Yaşa. "Hacı Bektaş Veli Hakkında Yazılmış Bir Menakıbnâme ve Bu Menakıbnâmede Belirtilen Anadolu'daki Alevi Ocakları". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* IX/2 (2003), 183.
- Arvas, Abdulselam. "Bir Yesevî Dervişi Hacı Murad-ı Veli ve Onun Etrafında Gelişen Folklorik Unsurlar". *VI. Uluslararası Şeyh Şa'ban-ı Veli Sempozyumu -Yesevîlik 23-25 Kasım 2018* (2018), 114-120.
- Baş, Eyup. "Ahmed Yesevî'nin Bektaşılık. Alevilik Üzerindeki Etkileri ve Osmanlı Dini Hayatındaki İzleri". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* LII/2 (2011), 21-53.
- Bice, Hayati. *Pîr-i Türkistan Hoca Ahmed Yesevî*. Ankara: Hoca Ahmed Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi Yayınları, 2016.
- Çetin, Ayşe Yücel. "Ahmed Yesevî. Yunus Emre ve Hacı Bektaş Veli'de İnsan Anlayışı". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 47 (2008), 43-49.
- Çotulay, Gül Aynur. "Hamza Baba Türbesi Etrafında Uygulanan Ritüeller ve Bektaşılık Geleneği". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 94 (2020), 149-160.
- Demirci, Mehmet. "Ahmed Yesevî'den Yunus Emre'ye". *Milletlerarası Hoca Ahmet Yesevî Sempozyumu Bildirileri. 26-29 Mayıs 1993* (1993), 85-92.
- Dersimi, Nuri. *Dersim'e ve Kürt Milli Mücadelesine Dair Hatıratım*. Ankara: Öz-Ge Yayınları, 1992.
- Elvan Çelebi. *Name-i Kudsi& Menâkıbu'l-Kudsiyye. nşr. Mertol Tulum*. Konya: Çizgi Yayınları, 2014.
- Eraslan, Kemal -Tosun, Necdet. *Yesevî'nin Fakr-nâmesi ve İki Farsça Risalesi*. Ankara: Hoca Ahmed Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi Yayınları, 2016.
- Eraslan, Kemal. "Hakîm Ata ve Mirâc-nâme'si". *Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Araştırma Dergisi* 10 (1979), 243-304.

- Eraslan, Kemal. *Yesevî'nin Fakr-nâmesi*. Ankara: Hoca Ahmed Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi Yayınları, 2016.
- Eraslan, Kemal-Tosun, Necdet. *Ahmed Yesevi Külliyyatı*. Ankara: Hoca Ahmed Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi Yayınları, 2019.
- Ergun, Sadeddin Nüzhet. *Bektaşî Edebiyatı Antolojisi Bektaşî Şairleri ve Nefesleri 1. Cilt*. İstanbul: İstanbul Maarif Kitaphanesi, 1955.
- Evliya Çelebi. *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnamesi 2. cilt*. Nşr. Yücel Dağlı- Seyit Ali Kahraman. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2008.
- Gölpınarlı, Abdulbaki. *Manakıb-ı Hacı Bektaş-ı Veli: Vilâyet-nâme*. İstanbul: İnkılap Kitapevi, 1958.
- Gümüšoğlu, H. Dursun. "Bir Çelebi İcazetnamesi". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 59 (2011), 423-442.
- Gündüz, Tufan. "Hacı Bektaş Veli'nin Yol Arkadaşı Kolu Açık Hacım Sultan ve Velayetnâmesi". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 55 (2010), 71-96.
- Güzel, Abdurrahman. *Kaygusuz Abdal*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1981.
- Güzel, Abdurrahman. "Ahmed Yesevi. Hacı Bektaş Veli. Yunus Emre ve Kaygusuz Abdal'da Dört Kapı Kırk Makam" *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 41 (2007), 19-159.
- Güzel, Abdurrahman. *Abdal Musa Velayetnamesi*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1999.
- Güzel, Abdurrahman. *Hacı Bektaş Veli El Kitabı*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2011.
- Hoca Ahmed Yesevi. *Divan-ı Hikmet*. Nşr. Hayati Bice. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001.
- Hünkâr Hacı Bektaş-ı Veli. *Makalat*. Nşr. Ali Yılmaz-Mehmet Akkuş-Ali Öztürk. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.
- Kahraman, Abdullah. "Yunus Emre Dîvân'ında Şeriat. Tarikat. Hakikat ve Marifet Dört Kapı". *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 1/1 (2017), 1-18.
- Karamustafa, Ahmet T. "Yesevilik. Melâmetilik. Kalenderilik. Vefâ'îlik ve Anadolu Tasavvufunun Kökenleri Sorunu". *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler: Kaynaklar-Doktrin-Ayin ve Erkan-Tarikatlar-Edebiyat-Mimari-İkonografi-Modernizm*. Haz. Ahmet Yaşar Ocak. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014.

- Kaya, Önal. “Kul Süleyman’ın Kudek-nâmesi” *KÖK Araştırmalar* II/2 (2000), 155-167.
- Kaya, Önal. *Tezkire-i Hâkim Ata*. Ankara: KÖKSAV Yayınları, 2007.
- Kılıç, Filiz – Kurtoğlu, Orhan – Bülbül, Tuncay. *Haydar Cemil Baba Haydarî ve Şiirleri*. Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları, 2008.
- Koçak, Yunus. “Şah İbrahim Ocağı’ndan Gelen Bir Şeyh Safi Buyruğu”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* IX/30 (2004), 66-67.
- Köprülü, Mehmed Fuad. “Ahmed Yesevi”. *İslam Ansiklopedisi*. 1: 210-215. Eskişehir: MEB Devlet Kitapları, 1977.
- Köprülü, Mehmed Fuad. *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanı Yayınları, 1976.
- Kumartaşhoğlu, Sat –Duymaz, Ali. “Hamza Baba Ocağı’na Bağlı Bir Sağaltma Ocağı: Bektaş Dede”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 63 (2012), 311-320.
- Kurt, Necdet. “Alevi Deyişlerindeki Yesevî Öğretileri ve Hikmetleri”. *Alevilik Araştırmaları Dergisi* 12 (2016), 301-310.
- Maden, Fahri. “Keçeci Baba Ocağı”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 71 (2014), 147-169.
- Ocak, Ahmet Yaşar. “Ahmed-i Yesevî ve Yesevîlik Araştırmalarına Genel Bir Bakış ve Değişen Köprülü Modeli”. *Alkış Bitiği: Kemal Eraslan Armağanı*. Haz. Bülent Gül. 131-138. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, 2015.
- Ocak, Ahmet Yaşar. “Anadolu Türk Halk Süfiliğinde Ahmed-i Yesevî Geleneğinin Teşekkülü”. *Milletlerarası Ahmed Yesevî Sempozyumu Bildirileri 26-27 Eylül 1991 Ankara* (1992), 75-84.
- Ocak, Ahmet Yaşar. “Hacı Bektaş-ı Veli’nin Tasavvufi Kimliğine Yeniden Bakış: Yesevî. Haydarî. Vefai. Babaî. Yahut “Şeyhlikten Müridlikten Fâriğ Bir Meczip?””. *Uluslararası Hacı Bektaş Veli Sempozyumu Bildirileri: Hacı Bektaş Veli* (2010), 49-55.
- Onarlı, İsmail. “Saruhanogulları Beyliğinin Ulu Evliyası: Hamza Baba”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* VIII/21 (2002), 163-196.
- Onarlı, İsmail. “Şeyh Hasan Ocağı ve Aşireti”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* VI/12 (1999), 25-50.
- Özcivan, Kamber. “Alevî-Bektaşilikte Hoca Ahmet Yesevi Düşüncelerinin Yeri ve Günümüzdeki İzleri”. *Kültür Evreni: Üç Ayda Bir Yayınlanan Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* XII/40 (2020), 132-137.

- Özdemir, Ali Rıza. "Alevi-Bektaşî Yolunda Dört Kapı Kavramı". *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 13/1. (2020), 249-283.
- Özdemir, Ali Rıza. "Dört Kapı Kavramının Kaynakları". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 97 (2021), 83-94.
- Özdemir, Ali Rıza. *Aleviliğin Yazılı Kaynakları*. Ankara: Kripto Yayınları, 2019.
- Özdemir, Ali Rıza. *Geçmişten Geleceğe Kürt Aleviliği*. Ankara: Kripto Yayınları, 2016.
- Özdemir, Ali Rıza. *Hünkâr: Hacı Bektaş Veli*. Ankara: Kripto Yayınları, 2019.
- Özden, Hilmi. *Gönül Kardeşliği ve Yunus Emre*. İstanbul: İstanbul Kütüphanesi, 2015.
- Özmen, İsmail. *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi 1-5 cilt*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1988.
- Öztürk, Melisa. *Anadolu Aleviliğinde Ocaklar ve Baba Mansur Ocağı'nın İnançsal Müzik Pratikleri: Sivas-Zara Örneği*. Yüksek Lisans Tezi, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, 2018.
- Pala, Ayhan. "Yesevilikten Bektaşîliğe Türk Müslümanlığı". *Erdem: Atatürk Kültür Merkezi Dergisi*. VII/21 (1995), 863.
- Saltık, Veli. "Dede Şeyh Hasanlar ile Aşiret Şeyh Hasanlar" *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 66 (2013), 279-312
- Sarıkaya, Mehmet Saffet. "Şeyh Çakır Sultan Ocağı'ndaki Anlatılar Bağlamında Yesevilik-Bektaşîlik İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme". *IV. Uluslararası Alevilik ve Bektaşîlik Sempozyumu Bildiriler Kitabı 18-20 Ekim 2018 Ankara 2. cilt* (2018), 403-418.
- Sarıtaş, Dilek Bakan. "Hübyâr Sultan ve Hübyâr Ocağı Üzerine". *Alevilik Araştırmaları Dergisi* 11 (2016), 245-268.
- Sever, Mustafa. *Ahmed Yesevi'nin III. Halifesi Hakîm Süleymân Ata Hikmetler ve Kıssalar*. Ankara: Hoca Ahmed Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi Yayınları, 2017.
- Sever, Mustafa. *Bakırğan Kitabı*. Ankara: Hoca Ahmed Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi Yayınları, 2018.
- Şahin, Halil İbrahim. "Yesevî Hikmetlerinin Metin ve Bağlam Özellikleri Açısından Alevi-Bektaşî Nefeslerine Etkisi Üzerine". *Millî Folklor: Üç Aylık Türk Dünyası Folklor Dergisi* XIV/112 (2016), 30-41.
- Tatçı, Mustafa. *Yunus Emre Divanı*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990.

- Teber, Ömer Faruk, *Bektaşî Erkännâmelerinde Mezhebî Unsurlar*, Ankara: Aktif Yayınları, 2008.
- Teber, Ömer Faruk, “Dini Edebi Metinler Olarak Menâkıbnâmelerin İslam Tasavvufundaki Önemi Hoca Ahmed Yesevî Menâkıbnâmeleri Örneği”, *Uluslararası Kültürel ve Sosyal Araştırmalar Dergisi (UKSAD)*, II/ 1 (2016), 364-370.
- Teber, Ömer Faruk, “Mezhebî Ayrışmanın Politik Sonuçları: Safevî Tarikatının Siyasallaşması”, *İlahiyat Akademi: Altı Aylık Uluslararası Akademik Araştırma Dergisi*, Sayı: 5, (2017), 93-200.
- Tekcan, Münevver. “Hakim Ata’nın Ahir Zaman Kitabı”. *bilig* 37 (2006), 21-55.
- Tekcan, Münevver. “Hazret-i Meryem Kitabı”. *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi XXXII* (2004), 185-216.
- Tepecik, Melike. *Keçeci Baba Ocağı Üzerine Nitel Araştırma*. Yüksek Lisans Tezi, Ankara Hacı Bayram Üniversitesi, 2019.
- Tosun, Necdet. “Ahmed Yesevî’nin Menakıbı”. *İLAM Araştırma Dergisi* III/1 (1998), 73-81.
- Tosun, Necdet. “Yesevilğin İlk Dönemine Aid Bir Risale: Mir’atü’l-Kulub”. *İLAM Araştırma Dergisi* II/2 (1997), 48-49.
- Üçer, Cenksu. “Ahmed Yesevî ve Yesevilğin Alevî Nitelemeli Gelenek ya da Gruplar Üzerindeki Etkisi”. *VI. Uluslararası Şeyh Şa’ban-ı Velî Sempozyumu -Yesevilik 23-25 Kasım 2018* (2018), 166-190.
- Yakıcı, Ali. “İslami Dönem Ozanı/Kamı Hoca Ahmed Yesevî’nin Türkiye Sahası Aşıklık Geleneği Üzerindeki Tesiri”. *I. Uluslararası Hoca Ahmed Yesevî Sempozyumu Bildirileri 28-30 Nisan 2016 Ankara* (2017), 269-281.
- Yaman, Ali. “Hoca Ahmed Yesevî İle Bağlantılı ve Literatürde Az Bilinen Alevî-Bektaşî Erenleri”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* XII/35 (2005), 145-159.
- Yaman, Ali. “Yesevilik-Bektaşilik Bağlantıları ve Alevî-Bektaşî Kimliği’nin Oluşumunda Yesevilğin Rolü”. *Doğumunun 800. Yıldönümünde Hacı Bektaş Veli Sempozyumu 17-18 Ağustos 2009 Nevşehir*. (2009), 23-38.
- Yaman, Ali. *Pir Ahmet Yesevî*, İstanbul: Yedinci Kapı Yayınları, 2015.
- Yardımcı, Mehmet. “Yesevî Hikmetlerinin Anadolu Alevî- Bektaşî Aşıkları Üzerindeki Etkileri”. *Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi* V/13 (2017), 239-258.

- Yılmaz, Ali. "Ahmed-i Yesevî'nin Hikmetleri İle Yunus Emre'nin Şiirlerinde Tasavvufî Muhteva Benzerlikleri". *Diyanet İlmî Dergi* XXIX/ 4 (1993), 17-33.
- Yılmaz, Orhan. "Hoca Ahmet Yesevî'yi Pir Kabul Eden Tek Anadolu Alevî Kolu: Zile Sıraç Beydilli Türkmenleri". *Geçmişten Geleceğe Hoca Ahmed Yesevî Uluslararası Sempozyumu. 26-28 Eylül 2016 İstanbul 2. cilt* (2016), 1087-1092.
- Yolcu, Mehmet Ali. "Alevî- Bektaşî İnanç Sisteminde Yesevîliğin İzleri". *Kültür Evreni: Üç Ayda Bir Yayımlanan Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* IX/32 (2017), 92-97.

Summary

One of the significant personalities who put his stamp on Turkish Islam is Ahmet Yesevi. All branches of Turkish Islam, whether Alevi or Sunni, embrace Ahmet Yesevi and claim to be his heir. The influence of Ahmet Yesevi can be seen almost in all Turkish homelands. This study examines the influence of Ahmet Yesevi on the Alevi-Bektashi path that is considered to be the natural and real heir of Ahmed Yesevi.

The main sources of the study are the works of Ahmet Yesevi and his early caliphs. In addition to these, the works produced by Babais, Bektashis and Kızılbaş in Anatolia and the surrounding regions are among the main sources of the study. Contemporary studies on Ahmet Yesevi's influence on Alevism and Bektashism have also been used in this study.

The influence of Ahmed Yesevi on the belief groups known as Alevism and Bektashism in Turkey has been much discussed after Köprülü's pioneering works. The Turkestan saints, who were established with the conversion of Turks to Islam and represented by its founder, Ahmed Yesevi, played a leading role in the formation of saints in Khorasan and in the Rumelia.

Recently, criticism of Ahmed Yesevi's influence on the Alevi-Bektashi path has increased in some academic and ethnic separatist circles, and the eyes have been turned to Sheikh Ebu'l Vefa, who has been introduced as a Kurd. Many of these studies based on Sheikh Ebu'l Vefa are ethnically motivated and have no significant scientific value. Academic circles also promote this ethnic motivation

knowingly or unknowingly with some weak and controversial records.

In this study, the influence of Ahmed Yesevi on the Alevi-Bektashi path was examined. What kind of effects did Ahmed Yesevi have on the Alevi-Bektashi path? What is the impact of Ahmed Yesevi on the production of Alevi-Bektashi culture in Anatolia and the surrounding regions? What are the similarities between Ahmed Yesevi and the Alevi-Bektashi tradition? Do these effects have a deep content or are they superficial?

It is possible to examine the influence of Ahmed Yesevi on the Alevi-Bektashi path under several headings. The first is the Four Gates- Forty Maqams, the second is the connection of the Alevi-Bektashi saints with Ahmed Yesevi, and finally, the influence of Ahmed Yesevi on the establishment of the Alevi-Bektashi poem. In addition to these, there are some scattered issues, but they should be compared with other sects and their distinctive features should be determined separately.

The study consists of several parts. First of all, the early Yesevi sources were emphasized and their importance in Yesevi studies was discussed. In order to reach the Turkish masses in the regions of Turkestan, the Naqshbandi order placed Ahmed Yesevi in the line of the Naqshbandi sect, falsified the early Yesevi texts and produced new texts suitable for their own purposes. In this respect, it is necessary to investigate the pre-Naqshbandi sources in order to understand Ahmed Yesevi and Yesevi in its true form. Because it is not possible to know and understand Ahmed Yesevi with the material produced by Naqshbandi sources. The works attributed to Ahmed Yesevi and his first-generation caliphs should be used with caution, taking into account the distortions of the Naqshbandi circles.

The second part is devoted to the influence of Ahmed Yesevi in the Alevi-Bektashi groups over the Four Gates Forty Maqam curriculum. In addition, in this section, the curriculum of the Four Gates and Forty Maqams in the Babais, Bektashis and Kizilbas were examined. The Four Gates, named Shariat, Tarikat, Marifet and Truth, are the basic curriculum of the education system on the Alevi-Bektashi path. The names Sharia, Tariqat, Marifet and Hakikat, which are mentioned together in a hadith attributed for the first time to the Prophet Muhammad, were named as "Four Gates" in a command

attributed to Imam Cafer Sadik. Ahmed Yesevi was the first to introduce the Four Gates curriculum, which consists of the stages of Sharia, Tarikat, Marifet and Hakikat in Turkish lore, together with forty maqams. Among the Babais, Bektashis and Qizilbash, this curriculum took place with little change.

In the third chapter, the role of Ahmed Yesevi and his Hikmetler in the establishment of Alevi-Bektashi poetry and the way Ahmed Yesevi is handled in Alevi-Bektashi poetry are examined. The foundations of Ahmet Yesevi and Alevi-Bektashi poetry were laid on pre-Islamic Turkish poetry. Features such as being written in syllabic meter, consisting of four-line stanzas, the first three verses rhyming only within themselves, the fourth verse having a rhyme among themselves in all stanzas, and being read with musical accompaniment with instruments such as kopuz-saz are the main features of pre-Islamic Turkish poetry and Alevi-Bektashi poetry. Ahmed Yesevi also took his place in Alevi-Bektashi poetry. Many Alevi-Bektashi saints commemorated Ahmed Yesevi with great respect. There are many references in Alevi-Bektashi poetry that Haji BektashVeli was his mentor.

In the fourth chapter, the way some Alevi groups associate themselves with Ahmed Yesevi is investigated. The bond of the saints, who have remained in the memory of the Alevi-Bektashi community until today, leaving a trace in history, with Ahmed Yesevi, has taken place in the collective memory. Some of these ties are lineage, and some are sectarian ties. In addition to well-known saints such as Haji BektashVeli, Tapduk Emre and Yunus Emre, Ahmed Yesevi was connected to Hubyar Sultan, Sheikh Hasan Onar, Teslim Abdal, Hamza Baba, Haydar Sultan, Baba Mansur, Hacı Murad-ı Veli and His son Hasan Dede, Seyyid Baba, Keçeci Baba, Abdal Musa, Şeyh Çakır Sultan and Hayrani.

In the last part, Ahmed Yesevi and some common issues that are scattered in the sources between Yesevi and Alevi-Bektashi path are included. It is possible to see the influence of Ahmed Yesevi in other fields in the Alevi-Bektashi tradition. The "father" title carried by Arslan Baba, the teacher of Ahmed Yesevi, is seen in his caliphs, and the "mother" title is seen in his wives. Today, some of the Alevi-Bektashi clergies hold the title of father and their spouses bear the title of mother. The Abdals group is another element that draws

attention from the similarities between Yesevi and Alevi-Bektashism. Another issue that connects Ahmed Yesevi with the Alevi-Bektashi tradition is the dhikr which is done by men and women together. Another similarity is that both Ahmed Yesevi and Haji BektashVeli were slandered that they were indifferent to the sharia. Another similarity between Yesevi and the Alevi-Bektashi path shows itself around the concept of Kırklar.

The subject of this study is limited only to the influence of Ahmed Yesevi on the Alevi Bektashi tradition. The data we collected as a result of the comparison of the early Yesevi sources with the Alevi-Bektashi sources shows that there is a strong influence of Ahmed Yesevi on the Alevi-Bektashi tradition.

HADİS EDEBİYATINDA MEZHEPLERE YAKLAŞIM FARKLILIKLARI*

Differences of Opinions About Sects in Hadith Literature

Mehmet Çetinkaya** - Mehmet Kubat***

Öz

Hadisler Hz. Peygamber'e atfedilen söz, fiil ve takrirlerdir. Mezhep ise terim olarak dini anlama ve yorumlamada kendine has yaklaşıma sahip düşünce bütünü ve bu yaklaşıma göre oluşan ekolleşme olarak tanımlanmıştır. Mezhepler Hz. Peygamber'in vefatından çok sonra çeşitli görüş ayrılıkları neticesinde ümmette/Müslüman toplumda ortaya çıkan gruplardır. Hz. Peygamber döneminde mezhep olmamasına rağmen mezheplerle ilgili hadisler sahih, sünen ve diğer klasik tarih ve mezhep kitaplarında rivayet edilmiştir. Bu tür hadislerin rivayet edilmesinde birçok faktör olmakla birlikte mezhep taassubu en önemli sebeplerdendir. Bu çalışmada Ehl-i sünnet, Hâriciler, Kaderiyye/ Mu'tezile, Mürcie, Şia, Cehmiyye'yle ilgili hadis rivayetleri Mezhepler Tarihi açısından ele alınmış, keza mezhep faktörünün mezhepleri hedef alan hadis rivayetlerine etkisi incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Mezhep, Ehl-i sünnet, Hariciler, Mürcie.

Abstract

Hadiths are the words, actions and declarations attributed to the Prophet Mohammed. Sects are the religious groups that emerged in the Muslim society as a result of various opinions long after the death of the Prophet. There was no sect in the time of the Prophet. However, it is seen that the hadiths about the sects are narrated in authentic, Sunan and other classical history and sectarian books. Although there are many factors in the narration of such hadiths, sectarianism is one of the most important reasons. That situation weakens the possibility that the hadiths related to sects belong to the Prophet. In this study, firstly, the hadith narrations about Ahl as-sunnat, Kharijis, Qadariyah/Mu'tazilah, Murjie, Shia, Jahmiyya were discussed in terms of History of Sects. Then, the effects of sectarianism on hadith narrations which targeting sects was examined.

Key words: Hadith, sect, Ahl as-sunnah, al-Mu'tazilah, Khawarij.

* Bu makale, "Mezhebî Taassubun Hadis Yorumuna Etkisi" adlı doktora tezinin beşinci bölümünün üçüncü başlığından faydalanılarak hazırlanmıştır.

** İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Öğrencisi. Malatya, Türkiye / cetinkayammhmt1@gmail.com / ORCID ID: 0000-0003-2943-3494

*** Prof. Dr., İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, Malatya, Türkiye / mehmet.kubat@inonu.edu.tr, ORCID ID: 0000-0001-6729-7652.

Başvuru Submission	Kabul Accept	Yayın Publish
29.11.2021	31.12.2021	31.12.2021

DOI: 10.18403/emakalat.1037130

Giriş

Mezhep sözlükte “gidilen, tutulan, izlenen yol; bir dinin görüş farkları sebebiyle ortaya çıkan kollarından her biri” demektir.¹ Din, dünya, siyaset ve insan ekseninde oluşan ve gelişen mezhepler, dini zümreleşme faaliyetini temsil eder. İslamî kaynaklarda mezhep kavramı yerine daha çok *fırka*, *nihle*, *makâle*, *millet*, *hevâ* gibi terimler kullanılmıştır.² Mezkûr kavramlardan mezhep, nihâl ve makâlât kavramları Kur’an’da geçmemektedir. Hadislerde mezhep kavramı kullanılmamış, ümmetin düşeceği ihtilâflar genellikle “f-r-k” (فِرْق) kökünden türeyen kelimelerle ifade edilmiştir.³

Mezhepler bir dini benimseyen toplumların özellikleri sonucu kazandıkları formlardır. Bu formlarda sosyal çevrenin, siyasi olayların, eski inanç ve kültürlerin bazı izlerini görmek mümkündür.⁴ Literatürünü oluşturabilen her mezhebin edebiyatı kendi inancına uygun olarak gelişir. Bu durum aynı zamanda lokal ve mezhepsel etki faktörünün rolünü açıklar.

Sünnî hadis literatüründe doğal olarak Ehl-i sünnet ve'l-cemaat mezhebinin özelde de Ehl-i hadis'in itikadının etkileri görünmektedir. Bu etki detayda birçok farklı tasarrufları barındırmaktadır. Mezhepsel rengin en açık olduğu sahalardan biri de Ehl-i sünnet mezhebinin işaret eden rivayetlerle diğer mezheplerin dalâletlerinin gösterildiği çalışmalardır. Bu çalışmalara hadis ve sünen edebiyatı dahildir. Ehl-i hadis reddiyelerle diğer mezheplerle mücadele ederken, câmi', sünen ve sahih derlemeleriyle diğer mezheplere reddiye ve tatlil faaliyetlerinde bulunmuştur.

İtikadî mezhepler genel olarak kendilerinin hak yolda, diğerlerinin dalâlette olduğunu ispat gayreti içinde olmuşlardır. Bu gayretin neticesi olarak hadis klasikleri yazılmadan önce ve yazıldıktan sonra da mezheplerle ilgili hadisleri, hadis mecmualarında, mezhebî savunuların yapıldığı kitaplarda yer bulabilmiştir. Bu hadislerin bazıları bazı muhaddisler tarafından sahih ve hasen olarak da kabul edilmiştir. Seneti muttasıl, ravileri sika bazı hadisler incelendiğinde

* Bu makale, “Mezhebî Taassubun Hadis Yorumuna Etkisi” adlı doktora tezimizin beşinci bölümünden faydalanılarak hazırlanmıştır.

¹ Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, 5. baskı (İstanbul: Beyan Yayınları, 1987), 550.

² Bkz. Ebü Muhammed Ali b. Ahmed ez-Zahirî İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-mîlel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal*, ed. Ahmed es-Seyyid Seyyid Ahmed Ali (Kahire: el-Mektebetu't-tevfikiyye, t.y.), 1: 365-370.

³ Bkz. Tirmizi, “Fiten”, 7; Ebü Abdullah Ahmed b. Muhammed Şeybânî İbn Hanbel, *Müsned* (Kahire: Dârü'l-Hadis, 1995), 1: 18.

⁴ İlyas Üzüm v.dğr., “Mezhep”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2004), 29: 527; Muzaffer Barlak, *İslam Düşünce Geleneğinde Tanrı Anlayışları -I- Eş'ariler*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020), 11-12.

bu tür hadislerle istenilen anlamın çeşitli tasarruflarla kazandırıldığı görülecektir. Birden çok mezhebin itibar ettiği, bir şekilde şöhret kazanmış hadislerde bu durumu mütalaa etmek mümkündür.

“Kitâbu’l-fiten”, “Kitâbu’l-melâhim” ve “Eşrâtu’s-sâa”⁵ gibi bölümlerde gelecekte haber veren apokaliptik rivayetler, Hadis edebiyatının önemli konularındandır. Hadis literatüründe gelecekte vuku bulacak iç kargaşa ve savaşlardan bahseden fiten-melâhim bölümü temel hadis konularından biri olarak kabul edilir. Nitekim fiten-melâhim, *câmi’* türünün sekiz ana bölümünden biridir.⁶ Hadis kitaplarında genelde fiten bölümlerinde, bazen sünnet, mukaddime, menâkıb, istitâbe gibi bölümlerde, bazen de bağlantının zayıf olduğu bir başlık altında, Örneğin *Müslim*’de zekât bölümünde, bu tür rivayetlere rastlamak mümkündür.

Hiz. Peygamber’in vefatından yaklaşık 25-26 yıl sonra yaşanan iç savaşlardan sonra oluşmaya başlayan fırkalarla ilgili rivayetlerin sihhati genelde tartışmalıdır. Hiz. Peygamber’den sonra oldukça geç bir dönemde oluşmaya başlayan mezhepler hakkında varid olan rivayetler bir problem olarak günümüze kadar gelmiştir. Bu hadisler ilgili mezhebin başlığında ele alınacaktır. Söz konusu kaynaklarda mezhebin adı verilmeden görüşlerinin hedef alındığı ifadeler ise o kadar çoktur ki bunların tümünü bir makale çerçevesinde değerlendirmek mümkün görünmemektedir. Bu nedenle bu makalede kaynaklarda mezhebin adı verilerek ya da bir cemaatin özelliklerinden bahsedilen hadisler dikkate alınacaktır. Öte yandan mezhep adı verilmeden mezhepsel görüşlerin hedef alındığı rivayetler gerekli görülen yerler hariç dikkate alınmayacaktır.

Başta *Kütüb-i sitte* olmak üzere özellikle *câmi’ler* ve bazı sünenlerde *fiten*, *sünne*, *mukaddime* gibi bölümlerde belli bir mezhebin adının veya özelliklerinden bahseden bazı hadislerin tahrici yapılmış olması hadis rivayetlerindeki bazı manipülasyonların boyutunu göstermekle beraber mezhepler arası mücadelenin şiddetine işaret etmektedir. Ehl-i sünnet-Mutezile, Ehl-i sünnet-Şia arasındaki mezhepsel mücadele ve gerilim örneklerinde olduğu gibi mezheplerin Hiz. Peygamber’e ve sahâbeye dayanan rivayetlere başvurmaları genel bir tavidir. Çünkü her mezhep hakkaniyetini göstermek, diğer mezheplerin dalâletlerini ortaya koyma adına kendisinin Hiz. Peygamber ve sahâbenin yolunda olduğunu ifade etmeye özel bir önem vermiştir. Bir mezhebin Hiz. Peygamber’in yolunda olduğunu söyleyerek buna dair hadisler ve sahâbeden nakiller yapması bir tepkime doğurmuş, diğer mezhepler de hadis ve

⁵ Bkz. Ebû Davûd. *Fiten, Melâhim bölümleri*; Müslim, t.y., “Eşrâtu’s-sâa”.

⁶ Kandemir, M. Yaşar, “Câmi’”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7: 94.

rivayet arayışında girmişlerdir. Bu yarış ve mücadele bazı hadis uydurmalarını da netice vermiş görünmektedir. Mezhep adı verilerek kehanette bulunulan rivayetlerin sahih olarak Hz. Peygamber'e ait olma ihtimali düşük olmaktadır. Genel olarak hadis tenkitçileri de mezhepler ve kurucuları hakkında varid olan rivayetleri mevzû sayarlar.⁷ Öte yandan *Sahîh-i Buhârî* ve *Sahîh-i Müslim* gibi eserlerde nakledilen sahih kabul edilen mârikin hadisi gibi rivayetlerde bazı tasarruflarla bazı anlamlar kazandırıldığı mülâhaza edilmiştir.

Makalede öncelikle merkez ve ana konumda olan Ehl-i sünnet mezhebi ele alınacaktır. Ehl-i sünnet mezhebiyle ilgili rivayetlerin farklı özelliği diğer mezheplerle ilgili hadislerin menfi olması, Ehl-i sünnet'le ilgili hadislerin ise müspet olmasıdır. Ehl-i sünnet'ten sonra hakkında en çok hadis rivayeti olanlar sıralamasına uyarak Hâricîler, Mu'tezile, Mürctie, Şîa ve Cehmiyye hakkında gelen rivayetler ele alıp değerlendirilecektir. Ayrıca bu çalışmada ilgili rivayetlerin sıhhat derecesine bakmaksızın irdeleyeceğiz.

1. Ehl-i Sünnet

Ehl-i sünnet, Müslümanların büyük çoğunluğunu, ana gövdeyi, esas bünyeyi temsil eder. Selefiyye/Ehl-i hadis grubu ise Ehl-i sünnet'in ana kollarındandır. Ehl-i sünnet'in tam adı 'Ehl-i sünnet ve'l-cemâat'dır. Buradaki sünnet ifadesi, Hz. Peygamber'in İslâm'ı anlamaya ve yaşamaya bağlılığı ifade eder. Cemaat kavramı ise Müslümanların büyük ekseriyetini (sevâd-ı a'zam) ya da Hz. Peygamber'in ashabını ifade eder.⁸ Bu tarife göre Ehl-i sünnet ashop cemaatinin yolunu takip edenlerdir.⁹

Ehl-i sünnet'in ana kollarından biri de Selefiyye/Ehl-i hadis'tir. Ehl-i hadis'in hadis edebiyatında kültürel ve sosyal etkinliği elinde tutan topluluk olması Sünnî hadis literatüründe Ehl-i hadis yaklaşımının hâkim olmasını sağlamıştır. Dolayısıyla hadis konusunda Ehl-i sünnet başlığı altında daha çok Ehl-i hadis'in faaliyetleri söz konusu olmaktadır. Ehl-i hadis'in müstakil bir itikadî mezhep olduğu da ifade edilmiştir. Örneğin Eş'arî bütün mezhepleri on gruba ayırır ve Ashâb-ı hadis'i de on mezhepten biri olarak

⁷ Bkz. Ebû'l-Fazl Celâlüddin Abdurrahmân b. Ebi Bekr b. Muhammed el-Hudayri es-Süyûtî, *Tedribü'r-râvî fî şerhi Takribi'n-Nevevî*, ed. Abdülvehhab Abdüllatif (Medine: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1959), 1: 323-333; İlyas Üzüm v.dğr., "Mezhep", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2004), 29: 533.

⁸ Ebû İshak İbrâhim b. Musa b. Muhammed el-Gırnatî Şâtubî, *el-Muvâfakât* (Huber: Dâru İbn Affan, 1997), 2: 258-260.

⁹ Y. Şevki Yavuz, "Ehl-i sünnet", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 10: 525.

sayar.¹⁰ Ehl-i hadis'in hadisle isimlendirilmesinin sebebi, hadisle ve hükümleri rivayetlere dayandırmayla meşgul olup açık ve gizli kıyası kullanmamalarıdır.¹¹ Ehl-i hadis meselelerde muhakkak bir hadise dayanılması gerektiğini ileri süren bakış açısını temsil eder. Rivayetlere o kadar değer vermişlerdir ki onlar *ilmi* sadece hadis yazma ve rivayet etmek olarak anlamışlardır.

Sünnî literatürde cemaat, sünnet, Ehlü's-sünne kavramları bazen hadislerde bazen sahabe ve tabiün sözlerinde mezhebin adına işaret edilerek tebcil edilmiştir. Örneğin birçok hadis kitabında ve *Tirmizî*'de geçen "Ümmetimden daima hak üzere olan bir taife olacaktır" hadisi¹² genel kabul gören hadislerdendir. Bahsi geçen 'daima hak üzere olacak bir topluluğun' olacağı öngörüsü kabul edilmiş bu topluluğun da Ehl-i sünnet olduğu yönünde yorumlar yapılmıştır. Keza Ehl-i hadis hadiste haber verilen doğru cemaatin kendileri olduğunu tespit etmeye çalışmışlardır. Buhârî onların Ehl-i ilim olduğunu söyler.¹³ Buhârî'nin Ehl-i ilim'den kastı Ehl-i hadis'tir. Tirmizî de "onlar Ehl-i hadis'tir" notunu ekler.¹⁴

Erken dönem hadis kaynaklarında *Ehl-i sünnet* tabiri görülmemekle beraber 'sünnet' ve 'cemaat' kelimeleri ziyadesiyle kullanılmıştır.¹⁵ Günümüze ulaşan kaynaklar içinde Ehl-i sünnet tabirini ilk kullanan Ahmed b. Hanbel'dir.¹⁶ Ehl-i sünnet tabiri Kur'an'da yer almamıştır. Lakin "O gün nice ağaran yüzler vardır" Âl-i İmrân 3/106 ile 'Ehl-i sünnet ve'l-cemaat' mezhebinin kastedildiği İbn Abbas'a nisbet edilme¹⁷ örneğinde olduğu gibi zaman zaman bazı ayet tefsirlerinde bu tarz yorumlara başvurulmuştur. Keza "*Yarattıklarımız arasında hakka götüren ve o yolda âdil davranan bir topluluk da vardır*" el-A'râf 3/181 ayetinin Ehl-i sünnet'i gösterdiği iddiası¹⁸ da bu minvaldedir.

¹⁰ Ebû'l-Hasan b. Ebû Bişr Ali b. İsmail b. İshak Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfû'l-musallîn*, thk. Naim Zarzûr (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1990), 65.

¹¹ Ebû'l-Feth Tâcüddin Muhammed b. Abdilkerîm Şehristânî, *el-Mîlel ve'n-nihal*, thk. Emir Ali Mehnâ ve Ali Hasan Fâur (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 2001), 245.

¹² لا تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي عَلَى الْحَقِّ Tirmizî, "Fiten", 51.

¹³ Buhârî, t.y., "İ'tisâm", 10.

¹⁴ Tirmizî, "Fiten", 51.

¹⁵ Bkz. Tirmizî, "Fiten", 7; Nesâî, t.y., "Tahrîm", 6; Krş. Yavuz, "Ehl-i sünnet", 10: 525.

¹⁶ Bkz. Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybanî İbn Hanbel, *er-Red ale'l-Cehmiyye ve'z-Zenâdika*, thk. Sabri b. Selâme Şahin (Riyad: Dârü's-Sebât, 2003), 96.

¹⁷ Ebû'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, *Minhâcû's-sünneti'n-nebeviyye*, ed. Muhammed Reşad Salim (Riyad: Câmiatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1986), 5: 134.

¹⁸ Şehristânî, *Milel*, 1: 20.

Ehl-i sünnet'i tebcil eden hadis rivayetleri vardır. Örneğin Hz. Peygamber'in her emirin arkasında namaz kılmayı, her halifenin idaresinde cihad yapmayı ve ehl-i kiblede olup vefat eden herkesin cenaze namazını kılmayı *Ehl-i sünnet*'in üç esası olarak açıkladığı rivayette¹⁹ mezhep adı açık olarak dile getirilmiştir. Keza Şehristâni'de (ö. 548/1153) geçen rivayette mezhebin tam adı açıkça ifade edilmiştir: Fırka-i nâciye Ehlü's-sünne ve'l-cemâa'dır.²⁰ Avf b. Mâlik rivayetinde hakeza Hz. Peygamber'e cennette olan fırka sorulduğunda o, "cemaat" olduğunu söyler.²¹

Hadislerde *Ehl-i sünnet ve'l-cemaat* adı bir mezhep olarak geçmez. Lakin sünnete uyma, cemaate uyma, çoğunluğa uyma, yöneticilere uyma üzerinden mesaj veren hadisler bütün *Kütüb-i sitte* eserlerinde mevcuttur. Bazı hadislerde doğrudan Ehl-i sünnet mezhebine de işaret edilir. Bazen de genel bir hakikate dair Hz. Peygamber'in buyurduğu hadis belli başlıklar altında verilerek ve yorumlarla Ehl-i sünnet'i işaret eder bir tarzda sunulmuştur. Bu hususta istenilen manayı ve mezhebi işaret için bölüm adları ve bab başlıklarından da yardım alınmıştır.

Ehl-i sünnet'in adlarından biri de *el-Cemaat*'dir. Hâriciler tarafından Ehl-i sünnet tekfir edilirken "Ehlu'l-cemaat'ın küfrün şahadet ederiz" ifadesi kullanılmıştır.²² Keza İbn Mende Ehl-i sünnet'in görüşlerini açıklarken (وَقَالَ أَهْلُ الْجَمَاعَةِ) "Ehlu'l-cemaat dedi ki" ifadesini kullanır.²³ Rivayete göre Hâriciler Sa'd b. Ebî Vakkâs'ı kendilerine katılmaya davet ettiklerinde, o neden onlara katılmadığını bir metaforla anlattı. Bu metafora göre bir kavim yoldadır. Bir fırtına çıkar. Yollarını kaybederler. Bir yere yol çıkaramayınca bazıları sağa, bazıları sola gider kaybolur. Bazıları da yerinde kalır. Fırtına dinince sağ salim yollarına devam ederler. İşte bunlar Ehlu'l-cemaat'tır.²⁴

Tirmizî ve *Nesâî*'de "Cemaatten ayrılmayın, ayrılıktan sakının. Şüphesiz şeytan tek başına kalanlarla birlikte, iki kişiden ise uzaktır. Kim cennetin ortasını isterse cemaate yapışsın" rivayeti cemaate, çoğunluğa uymaya işaret eder.²⁵ Keza Hz. Peygamber'in "Allah'ın eli *cemaatin* üzerindedir, şeytan da cemaata muhalefet

¹⁹ Ebû Abdillâh Hüseyin b. Hasen Cürcânî el-Hâlimî, *el-Minhâc fi şuabi'l-îmân* (Beyrut: Dârü'l-Fîkr, 1979), 3: 180.

²⁰ Şehristâni, *Milel*, 1: 20.

²¹ Şehristâni, *Milel*, 1: 20.

²² وَتَشْهَدُ عَلَى أَهْلِ الْجَمَاعَةِ بِالْكُفْرِ İbnü'l-Arabî, *el-Mu'cem*, 1: 369.

²³ Muhammed b. İshak b. Yahya İbn Mende, *Kitâbü'l-îman*, thk. Ali b. Muhammed el-Fakîhî, 2. Bs (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 1: 331.

²⁴ Ebû Saîd Ahmed b. Muhammed b. Ziyad el-Basrî İbnü'l-Arabî, *el-Mu'cem*, thk. Abdulmuhsin b. İbrahim el-Hüseyinî (Riyad: Dâru İbni'l-Cevzî, 1997), 1: 369.

²⁵ Tirmizî, "Fiten", 7; Nesâî, "Tahrîmü'd-dem", 6.

edenle beraberdir,²⁶ hadisinde *cemaat* kelimesi üzerinden Ehl-i sünnet ve'l-cemâat mezhebine ima yapıldığı hissedilmektedir. Yine *Sahîh-i Buhârî*'de de geçen benzer bir rivayette cemaatten az da olsa ayrılanların İslâm'dan çıkmış olacakları ve cahiliye ölümü üzere ölecekleri ifade edilmiştir.²⁷

İbn Mâce'de “*Hulefâ-yi Râşidîn ve mehdilere ittiba etmek*” adlı bab başlığındaki hadislerde Hz. Peygamber kendisinden sonra vuku bulacak ihtilaflara karşı sünnetine ve halifelerine uymayı tavsiye etmiştir.²⁸ Bir hadiste Hz. Peygamber, *Hulefâ-yi Râşidîn*'in sünnetine uymayı tavsiye eder ve sonradan ortaya çıkan yeni şeylerden, bid'atten sakındırır. Her bid'atin de dalâlet olduğu vurgulanır.²⁹ Bir diğer hadiste ise mü'minin yular takılmış deve gibi olduğu, hangi tarafa sevk edilirse gideceği açıkça ifade edilir. Aynı bölümde cedeli getirenlerin, cedelle uğraşanların yoldan çıktığını Hz. Peygamber, bazı ayetler okuyarak delillendirir. Dolayısıyla cedel ilmiyle uğraşan kelâmcıların sapkınlığına hadislerle işaret edilmiş olmaktadır.³⁰

Keza *Ebû Dâvûd*'da geçen “Cemaatten ayrılmayın, zira sürüden ayrılanı kurt kapar”³¹ rivayeti de çoğunluğun inandığı gibi inanmayı, yani ‘cemaatı’ tavsiye eder. Kurt benzetmesini kullanan bir diğer rivayet şöyledir: “Allah'ın eli cemaat üzerindedir, eğer biri cemaatten ayrılırsa onu şeytan kapar, kurdun sürüden koyunu kaptığı gibi.”³²

Sahih ve uzunca bir hadise göre, insanlar Hz. Peygamber'e hayır hakkında sorarlarken, Huzeyfe b. el-Yemân ise hep kötülük hakkında sorardı. Bir defasında Huzeyfe b. el-Yemân yine şerli dönemde ne yapacağını sorunca Hz. Peygamber “Müslümanların topluluğundan ayrılma ve onların idarecilerine itaat et!” buyurur.³³ Hadisin devamında Hz. Peygamber bir imam olmama durumunda “*Bu mezhep/fırkaların hepsinden uzak dur*” tavsiyesinde bulunur. Aynı hadiste “O devirde gelecek bir zümre, benim sünnetim ve yolumun dışında bir yoldan gideceklerdir. Sen onların bazı tavırlarını kabul edecek, bazı tavırlarını ise yadırgayacaksın,” buyurularak “*içinde bulanıklık bulunan bir hayır*” dönemine işaret edilmiştir. Bir yorumu göre hadiste bahsi geçen şer-kötülükten maksat, Hz. Osman'ın öldürülmesinden sonra ümmetin bölünmesine müncer

²⁶ Nesâî, “Tahrîmu'd-dem”, 5; Müslim, “İmâre”, 59; Ebû'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed Bağdâdî İbnu'l-Cevzî, *Fezâilu Beyti'l-Makdis*, 3. Bs (Beyrut: Dâru'l-Âfâku'l-Cedîde, 1980), 24; Ebû Davûd, “Sünnet”, 30.

²⁷ Buhârî, “Fiten”, 2; Ayrıca Bkz. Müslim, “İmâre”, 53, 54.

²⁸ İbn Mâce, “Mukaddime”, 6; Ayrıca Bkz. Darimî, “Muqaddime”, 16.

²⁹ Tirmizî, “İlim”, 16; Ebû Dâvûd, “Sünne”, 5; İbn Mâce, “Mukaddime”, 6.

³⁰ İbn Mâce, “Mukaddime”, 7.

³¹ Ebû Davûd, “Şalât”, 46.

³² İbnu'l-Cevzî, *Telbis*, 24.

³³ Buhârî, “Fiten”, 11; Müslim, “İmâre”, 51; İbn Mâce, “Fiten”, 13.

olan fitnelerdir.³⁴ Bir diğer yoruma göre ise şerden sonraki hayırlı dönem Ömer b. Abdülaziz dönemidir.³⁵ Mezkûr hadis *Müslim*'de "Fitnelerin zuhurunda ne olursa olsun Müslümanlar topluluğundan ayrılmamanın vücûbu ile itaatten çıkmanın ve cemaatten ayrılmanın haram kılınması bâbı" başlığı altında verilmiştir.³⁶ Keza aynı hadiste bir sonraki şerhli dönemde birtakım davetçilerin halkı cehennem kapılarına çağıracağı, onların davetine icabet edenlerin de cehenneme atılacağı haber verilerek cemaate ve imamına muhalif bir zümreye yani bir mezhebe işaret edilmiş olmaktadır.

Keza *Ebû Dâvûd*'da "Hiç şüphesiz ki ileride bazı fitneler olacak. Her kim Müslümanlar birlikken onları bölmek isterse kim olursa olsun o kimseye kılıçla vurunuz"³⁷ hadisi "*Hâriciler hakkında bab*" başlığında verilerek hadisin haberine masadak yapılmıştır. Bahsi geçen hadisten hangi zümrenin işaret edildiği tam belli olmamakla beraber şerhlerde bunların Hâriciler, Karâmita,³⁸ Ashab-ı mihne³⁹ olduğu yorumları yapılmıştır.⁴⁰ Lakin özellikle hadiste geçen "Cehennem kapıları üzerine çağıracaklar" cümlesinde geçen (دعاة - الداعي) davetçilerin Hâriciler olduğu ifade edilmiştir.⁴¹

Tirmizî'de geçen bir hadise göre Hz. Ömer'in rivayetiyle ilk 3 nesil tebcil edilir. Sonra gelen nesillerde yalancılığın artmasına, istenmediği halde yalancı şahitlik yapmaya işaret edilerek "İslâm cemaatine sarılın, bölünmekten/firkalaşmaktan sakının" (وأيكم عليكم) بالجماعة والفرقة buyrulur. Ayrıca cennetin en güzel yerini kazanmanın yolunun İslam cemaatine yapışmak olduğu ifade edilir.⁴² Bu ve benzeri rivayetlerin Ehl-i sünnet ve'l-cemâat mezhebini işaret ettiği yorumları yapılmıştır.

Keza *Buhârî*'de "Ümmetim asla yanlış bir hüküm üzerinde ittifak

³⁴ Ebû'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Ali b. Muhammed Askalânî İbn Hacer, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Abdulaziz b. Abdullah b. Bâz ve Muhammed Fuâd Abdalbâkî (Kahire: Dârü'r-Reyyan li't-Türas, 1987), 13: 36.

³⁵ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Nürî en-Nevevî, *Sahîhu Müslim bi şerhi'n-Nevevî* (Müessesetü Kurtuba, 1994), 12: 329.

³⁶ Müslim, "İmâre", 13 (bab no).

³⁷ سنكون في أمّتي هذات وهذات وهذات Ebû Davûd, "Sünnet", 30.

³⁸ Karmatîler III. yüzyılın sonunda kurulan ve İsmâiliyye mezhebi dâisi Hamdân b. Eş'as Karmat'a (ö. 293/906) nisbet edilen bâtinî aşırı firkalardan biridir. Bkz. İslam Ans. Karmatîler maddesi, 24: 510-514.

³⁹ Ashab-ı mihne ifadesiyle mihne olaylarında Ehl-i hadis'in müeyyidelere maruz kalmasına sebep olduğu kabul edilen Mu'tezile mezhebi kastedilmiş olmalıdır.

⁴⁰ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 13: 36; Nevevî, *Şerhu'n-Nevevî*, 12: 329.

⁴¹ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 13: 36.

⁴² Tirmizî, "Fiten", 7; Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed Şeybânî İbn Hanbel, *Fezâilu's-sahâbe*, thk. Vasiyullah Muhammed Abbas, 1. Bs (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1983), 1: 18.

etmeyecektir”⁴³ denilmiştir. *Tirmizî*'de “Allah bu ümmeti dalalette birleştirmez. Allah'ın eli cemaatin üzerinedir. Cemaatten ayrılan ateşe ayrılmış olur”⁴⁴ şeklindedir. *İbn Mâce*'deki rivayet: “Ümmetim dalâlet üzerine birleşmez. Bir konuda ihtilaf olduğunu gördüğünüzde sevâd-ı a'zama (büyük çoğunluğa) tâbi olunuz”⁴⁵ denilmiştir. Bu rivayetle de yine Ehl-i sünnet ve'l-cemâat mezhebine işaret edilmiştir. Böylece bu rivayetlerle diğer fırka ve görüşlere değil çoğunluğun mezhebi ve görüşünü temsil eden Ehl-i sünnet'in hak yolda olmasına vurgu yapılmıştır. Nitekim İmam Şafî'nin “İnsanların icmâna uymamızda delilin nedir?” sorusuna cevap verirken “Biliyoruz ki cemaat Hz. Peygamber'in sünnetine aykırı bir şey üzerinde birleşmez”⁴⁶ demesi de Ehl-i sünnet'i işaret etmektedir.

Ehl-i kitabın 71 veya 72 fırkaya ayrılıp, İslam ümmetinin 73 fırkaya ayrılacağını ve sadece birinin cennete gireceğini ifade eden iftirak hadisi *Buhârî*, *Müslim* ve *Nesâî* dışında *Kütüb-i Sitte* müellifleri ile Ahmed b. Hanbel ve Dârimî tarafından da nakledilmiştir. 73 fırka rivayetlerinin bazısında kurtuluşa eren mezhebin hangisi olduğu açıklanmıştır. Mesela *Tirmizî* ve *Ebû Davûd*'da “Onlar kimdir Ey Allahın Resulü?” denilerek fırka-i nâciye sorulur. Hz. Peygamber: “Benim ve Ashâbımın oldukları yol üzere olanlar” (ما انا عليه و اصحابي) buyurdu.⁴⁷ Bu rivayetle de Ehl-i sünnet ve'l-cemâat mezhebine ima edildiği hissedilmektedir. *Malatî*'de aynı rivayet küçük bir fark ve ilaveyle *bugün üzerinde buldukları yol* (ما انا و اصحابي عليه اليوم) şeklindedir.⁴⁸ Rivayette geçen “bugün” sınırlandırmasıyla sahâbenin Hz. Peygamberden sonra birbirleriyle yaptıkları savaşlar ve diğer uygunsuz şeyler hariç tutulmak istenmiş gibidir.

İbn Mâce'ye göre fırka-i nâciye ‘cemaat’tir.⁴⁹ Keza Evzâî'ye göre cehenneme girmeyecek olan tek fırka “cemaat”tir.⁵⁰ Buradaki

⁴³ Buhârî, “Menâkıb”, 2-3; Ebu Muhammed Cemaleddin Abdülmelik İbn Hişam, *Siret-i İbn-i Hişam Tercemesi: İslam tarihi* (İstanbul: Kahraman Yayınları, 2006), 824; Bünyamin Erul, *Hadislerin Dili: İlk Hadis Belgesi Hemmâm'ın Sahifesi -Tertip, Terceme, Yorum*, versiyon 4, 4. Bs (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2010), 127-128.

⁴⁴ Tirmizî, “Fiten”, 7.

⁴⁵ İbn Mâce, “Fiten”, 8.

⁴⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris eş-Şafî, *er-Risâle: (İslâm Hukukunun Kaynakları)*, trc. Abdulkadir Şener - İbrahim Çalışkan, 4. Bs (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 255.

⁴⁷ Tirmizî, “İman”, 18; Şehristânî, *Milel*, 1: 20; İbnu'l-Cevzî, *Telbis*, 25.

⁴⁸ Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed b. Abdurrahman Malatî, *et-Tenbih ve'r-red 'alâ ehli'l-ehvâ ve'l-bida'* (Beyrut: Mektebetü'l-Maârif, 1968), 12-13.

⁴⁹ İbn Mâce, “Fiten”, 17; Ebû Bekr el-Hatîb Ahmed b. Ali b. Sabit Hatîb Bağdâdî, *Şerefu ashâbi'l-hadis* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1972), 24.

⁵⁰ Abdurraman b. Amr Evzâî, *Sünen-i Evzâî*, trc. Pekcan Ali v.dğr., 1. Bs (Konya: Armağan Kitap, 2012), 348.

“cemaat” ifadesiyle Ehl-i sünnet ve'l-cemaat mezhebine işaret edildiği hissedilmektedir.

Ahmed b. Hanbel'de 73 fırka rivayetinin sonu şöyle bitmektedir: “Dediler ki Ey Allahın Rasulü, kurtuluşa erecek olan fırka hangisidir?” Rasulullah: “cemaattir” buyurdu.” Aynı vurgu Muaviye'nin rivayetinde de vardır: “Bunlardan 72'si cehennemde birisi cennettedir. Cennette olacak tek fırka cemaattir.”⁵¹ Enes b. Mâlik'in rivayetinde de cemaate vurgu yapılmıştır.⁵²

Bazı hadislerde hakkın ve Allah'ın yardımının *cemaat* üzerinde olduğu ifade edilir.⁵³ “Ne mutlu gariplere” (فتوحي للغرباء)⁵⁴ hadislerinde bahsi geçen gariplerin Ehl-i sünnet'ten hadisçiler zümresi olduğu yorumları yapılmıştır. İlgili bir hadiste Hz. Peygamber'e gariplerin kim olduğu sorulunca şöyle der: “Onlar benden sonra sünnetimi ihya edenler ve Allah'ın kullarına öğretenlerdir.”⁵⁵ Ekseriyeti sahih kabul edilen bu gruptaki rivayetlerin bir sonucu olarak hadis şerhleri vb. çalışmalarda yalnızca Ehl-i sünnet ve'l-cemâat mezhebinin hak mezhep olduğu, dolayısıyla diğer fırkaların da hak olmadığı yorumları yapılmıştır.

Sahîh-i Buhârî'de *Sünnet'e sarılma* bölümünde {وَكَذَلِكَ} (بَابُ قَوْلِهِ تَعَالَى: {وَكَذَلِكَ} وَمَا أَمَرَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِأُزُومِ الْجَمَاعَةِ، وَهُمْ أَهْلُ الْعِلْمِ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا) ayeti (el-Bakara 2/143) başlığa alınmış⁵⁶ (بَابُ قَوْلِهِ تَعَالَى: {وَكَذَلِكَ} وَمَا أَمَرَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِأُزُومِ الْجَمَاعَةِ، وَهُمْ أَهْلُ الْعِلْمِ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا) ifadesi başlığa alınarak vasat ümmetten kastın Ehl-i sünnet için kullanılan bir tabir olan⁵⁷ bir ‘cemaat’ın gerekli olduğu onların da Ehl-i ilim olduğuna işaret edilmiştir. Ehl-i ilim taifesinin ‘Eseriyye’ olduğu yani özel anlamıyla Ehl-i hadis olduğu hadis kitaplarında da ifade edilir.⁵⁸ Nitekim İbn Hacer de babın şerhinde kastın Ehl-i sünnet ve'l-Cemaat, Ehl-i ilim olduğunu ifade eder.⁵⁹ İbn Battâl'da bu babın amacının cemaate sarılma olduğunu söyler.⁶⁰ Keza “*Benden sonra beğenmeyeceğiniz şeyler göreceksiniz*” babında cemaatı bir karış terk edenin müşrik olarak öleceği haber verilir.⁶¹

⁵¹ Ebû Davûd, “Sünnet” 1.

⁵² İbn Mace, “Fiten” 17.

⁵³ Buhârî, “Ta’bir”, 2, 9, 11; Tirmizî, “Fiten”, 7.

⁵⁴ İbn Mace, “Fiten”, 15; Dırâr b. Amr, *Tahrîş*, 2014, 8; Müslim, “İmân”, 232.

⁵⁵ Bağdâdî, *Şeref*, 23.

⁵⁶ Buhârî, “İ’tisâm”, 19.

⁵⁷ Cemaat kelimesinin Ehl-i sünnet için kullanılan bir tabir olduğu hakkında bkz. Yavuz, “Ehl-i sünnet”, 10: 525

⁵⁸ Bkz. Tirmizî, t.y., “Zekât”, 28.

⁵⁹ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 13: 316.

⁶⁰ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 13: 316.

⁶¹ Buhârî, “Fiten”, 2; Müslim, “İmâre”, 53, 54.

“Kitab’a ve Sünnet’e sarılma” (كِتَابُ الْإِعْتِصَامِ بِالْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ) bölümünde “Ümmetimden bir topluluk, hak üzerinde galip gelmeye devam edecektir”, onlar savaşurlar onlar ehl-i ilim’dir babı⁶² ile Buhârî hadisin haber verdiği taifenin Ehl-i ilim yani Ehl-i hadis olmasını başlık yapmıştır. Şerhte ise İbn Hacer Ahmed b. Hanbel’in “eğer onlar Ehl-i hadis olmayacaksa bilmiyorum kim olacak!” sözünü naklederek hak cemaatin Ehl-i hadis olduğu görüşüne katılmıştır.⁶³

Sonuç olarak Sünnî hadis edebiyatında ve diğer klasik eserlerde bazen sahabe sözü bazen de hadis rivayetlerinde geçen cemaat, sünnet, Ehlü’s-sünne kavramları üzerinden, bazı rivayetlerde ise mezhebin adı açık olarak verilerek Ehl-i sünnet mezhebinin hakkaniyetine işaret edilmiştir. Yukarıda bahsi geçen ‘daima hak üzere olacak bir topluluğun’ olacağı öngörüsü kabul edilmiş bu topluluğun da Ehl-i sünnet olduğu yönünde yorumlar yapılmıştır. Ehl-i Sünnet’in imamı kabul edilen Ahmed b. Hanbel’in yorumu ise Ehl-i sünnet içindeki daha küçük bir grubu kapsamaktadır.

2. Hâricîler

İlk dönem İslam toplumunda ilk ortaya çıkan gruplardan biri de Hâricîlerdir. Diğer adıyla Havâric, Ali b. Ebû Tâlib’den ayrılanların meydana getirdiği mezheptir.⁶⁴ Hâricîyye/Havâric mezhebi, muhalifleri tarafından Mârîka, Muhakkime, Harûriyye, Vehbiyye, Vaîdiyye gibi isimlerle anılmıştır.⁶⁵ Hâricîler ise kendilerini Ehlü’l-istikâme,⁶⁶ Şurât⁶⁷ (kendilerini Allah’a satanlar) olarak isimlendirmişlerdir.

Hâricîlerin hadis uydurmama hususunda en sadık taifeden olduğu ifade edilir.⁶⁸ Buna rağmen hakkında aleyhte en çok hadis rivayeti yapılan fırka yine Hâricîlerdir. Diğer mezhepleri konu eden hadisler birkaç tane iken Hâricîler hakkında gelen hadisler bir hayli fazladır. Bunun sebebi erken dönemde ortaya çıkmaları ve işledikleri

⁶² Buhârî, “İ’tisâm”, 10.

⁶³ İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, 13: 293.

⁶⁴ Şehristânî, *Milel*, 1: 132.

⁶⁵ Ebû Mansur Abdülkahir b. Tahir b. Muhammed Temimî Bağdâdî, *el-Fark beyne’l-fırak ve beyânü’l-fırkati’n-naciye minhum*, thk. Muhammed Osman el-Huş (Kahire: Matbaatu İbn-i Sînâ, t.y.), 74-75; Mehmet Kubat, *İslam Mezhepleri Tarihi* (İstanbul: Kitap Dünyası, 2014), 99.

⁶⁶ Bkz. Ebû Said Muhammed b. Said Ezdî Kalhâtî, *el-Keşf ve’l-beyan* (Tunis: el-Camiatü’t-Tunisiyye Merkezü’d-Dirasat ve’l-Ebhas ve’l-İktisadiyye ve’l-İctimaiyye, 1984), 1: 185.

⁶⁷ Bağdâdî, *el-Fark*, 73.

⁶⁸ Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebî, *el-Müntekâ min minhâci’l-i’tidal fi nakzi kelâmi ehli’r-rufz ve’l-i’tizal*, thk. Muhibbuddin el-Hatîb, 3. Bs (Riyad: İdaretü’l-Buhusi’l-İlmiyye, 1992), 22.

cinayetlerden dolayı halkta uyandırdıkları ürkütücü intiba olabilir.⁶⁹ Hadis edebiyatında Hâricileri hedef alan rivayetler sahih kabul edilen hadis mecmularının nerdeyse hepsinde rivayet edilmiştir. Hâricilerin zemmine dair hadisler tarih ve edebiyat kitaplarında da bolca mevcuttur. Nevevî, Müslim şerhinde Hâriciler hakkında gelen hadislerin Hâricileri tekfir eden için delil olduğunu söyler.⁷⁰

Hadis koleksiyonlarının Hâricî betimlemesine göre Hâriciler, gök kubbenin altında ve yeryüzünde öldürülenlerin en şerlisidir, okun yaydan çıkması gibi dinden çıkmışlardır, onların dilleri Kur'ân okur, lakin hançerelerini geçmez. Onlarla savaşımlar ne mutlu, onları katledenler ne bahtiyar kimselerdir.⁷¹ Hz. Peygamber onlarla savaşmayı emretmiştir.⁷² Bu cemaat (Hâriciler) her ortaya çıktığında kökten kazanması gerekir.⁷³

Hâricilerle savaş devam ederken Kufe'de ölen son sahâbî olan Abdullah b. Ebî Evfâ el-Eslemî'nin (ö. 86/705) bir kölesi Hâricilere kaçar. Köle sahibini Hâricilere katılmaya davet edince Hz. Peygamber'in Hâriciler hakkında şu sözünü rivayet eder: "Ne mutlu o kimseye ki onları öldürür ve onlar tarafından öldürülür."⁷⁴

Sahih-i Buhârî, *Sahih-i Müslim* dahil çoğu hadis koleksiyonlarında geçen ve Hâricileri hedef alan hadislerden biri *mârikîn hadisi*dir.⁷⁵ Hatta Mârîka hadisi Hâricî/İbâzî mezhebinden Rebî' b. Habîb'in (ö. 180/796) *Sahih*'inde bile tahriri yapılmıştır.⁷⁶ Rebî' b. Habîb'in hadisi *Sahih*'inde tahririni yapması hadisin Hâriciler hakkında olduğunu kabul etmediğini gösterir. Bu durum rivayetin Hz. Peygamber'e ait olma ihtimalini arttırmakla beraber hadisin tasarruflarla değiştirilip bağlamından koparılarak Hâricileri kast edecek şekle getirildiğini akla getirmektedir. M-r-k (مرق) kelimesi okun yaydan çıkması manasına gelir. Rivayette geçen *mârîka* kelimesi dinden çıkan

⁶⁹ Bkz. Süleyman Çam, "Kütüb-i Tis'a'da Hâricilerle İlgili Olduğu Zannedilen Hadislerin Tespiti ve Değerlendirilmesi", *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 90 (Mart 2019): 307.

⁷⁰ Nevevî, *Şerhu'n-Nevevî*, 8: 225.

⁷¹ İbn Mace, "Mukaddime", 12; Dırâr b. Amr, *Tahrîş*, 2014, 35.

⁷² Dırâr b. Amr, *Tahrîş*, 2014, 35.

⁷³ كَلَّمَا خَرَجَ قَرْنٌ فُطِعَ İbn Mace, "Mukaddime", 12.

⁷⁴ طَوْبَى لِمَنْ قَتَلَهُمْ وَقَتَلَهُ Ebu Bekir b. Ebî Âsım eş-Şeybânî İbn Ebî Âsım, *Kitâbü's-sünne*, thk. Muhammed Nâsıru'd-din Elbânî (Beirut: el-Mektebül-İslâmî, 1980), 2: 438.

⁷⁵ Buhârî, "Mürteddîn", 16, "Megâzi", 61; Müslim, t.y., "Zekât", 144, 145, 146; İbn Mace, "Mukaddime", 12; İbn Hanbel, *Fezâilu's-sahâbe*, 3: 4; Şehristânî, *Milel*, 134; Dırâr b. Amr, *Tahrîş*, 2014, 35.

⁷⁶ el-Ferâhîdî Rebî' b. Habîb, *el-Câmiü's-sahih müsnedü'l-İmam er-Rebî' b. Habib el-Ferâhîdî min ulemai'l-karni's-sani li'l-hicri*, 1. Bs (Umman: Vizâretül-Evkâf ve Şuûni'd-Diniyye, 2011), 14.

anlamında kullanılmıştır.⁷⁷ Mârikîn (مارقین) rivayetinde mezhebin adı verilmez. Lakin hadisle kastın Hâriciler olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Şehristânî (ö. 548/1153) Hz. Ali'den ayrılıp Nehrevan'da toplanan ilk Hâriciler'e *mârîka* dendiğini söyler.⁷⁸ Ok benzetişinin hikmeti bir diğer rivayette açıklanır. Hadis *Harûralular* ifadesiyle de direkt Hâricileri hedef gösterir. Çünkü Harûra Kûfe'ye yakın bir köy olup Hâriciler Tahkim'den sonra buraya yerleşmiştir.⁷⁹

Muttefekun aleyh⁸⁰ sahih bir hadise göre “Ahir zamanda yaşları küçük, akılları zayıf bir kavim meydana gelecektir. Onlar mahlûkatın hayırlısı olan peygamber sözünden söyleyecekler, fakat bunların imanları boğazlarını geçmeyecektir. Onlar okun avdan öteye çıkışı gibi dinden çıkacaklardır. Siz onlara nerede rast gelerseniz öldürünüz. Çünkü bunları öldürmekte kıyamet gününde öldüren kimse için ecir ve sevap vardır.”⁸¹ Bunların dilleri Kur'an konusunda keskindir.⁸² “Onlar Allah'ın kitabına davet ederler, lakin hiçbir şeyde Allah'ın tarafında değiller.”⁸³

Mârîka hadisindeki alegoriye göre onların namazı ve orucu mükemmeldir. Ancak onlar okun avı delip geçtiği gibi dinden çıkarlar. Okun demirine, sonra kirişine sonra ağaç kısmına sırayla bakar ama kan göremez. Okun yelesinde de bir şey göremeyeceğinden şüphelenir.⁸⁴ Böylece tıpkı okun avı delip geçmesi gibi onların dine girişi ile çıkışı bir olmaktadır. Mezkûr hadislerin yorumunda, Hâricilerin dini esastan yanlış anlayıp bu yanlış perspektifle dinden çıktıkları açıklanmış olmaktadır.

Mârîka hadisinin Ebu Zer'den gelen rivayetinde yukarıda geçen ayrıca onların tekrar dine dönmeyeceği ve insanların ve hayvanların en şerlileri oldukları ifade edilir.⁸⁵ *Sahih-i Buhârî*'de “Dinden çıkanların batıla sapanların tevbe etmelerinin istenmesi ve onlarla savaş ve Allah'a şirk koşanın dünyada ve ahirette cezası kitabı” bölümünde onların ibâdet ve taatının çok daha fazla olduğu fakat imanlarının köprücük kemiğini geçmediği açıklanır.⁸⁶ *Sahih-i*

⁷⁷ Buhârî, *İstîtâbe*, 16, “Megâzi”, 61; Müslim, “Zekât”, 144-146; İbn Hanbel, *Fezâilu's-sahâbe*, 3: 4.

⁷⁸ Şehristânî, *Milel*, 1: 134.

⁷⁹ Nevevî, *Şerhu'n-Nevevî*, 8: 230.

⁸⁰ Muttefekun aleyh, Buhari ile Müslim'in her ikisinin ittifakla sahih kabul ederek es-Sahih'lerine aldıkları hadislerle denir.

⁸¹ Buhârî, “İstîtâbe”, 5, 6, “Menâkıb”, 25; Müslim, “Zekât”, 154; Nesâî, “Tahrim”, 26; Ebû Davûd, “Sünnet”, 31.

⁸² İbn Ebî Âsım, *Sünne*, 2: 456.

⁸³ İbn Ebî Âsım, *Sünne*, 2: 458.

⁸⁴ İbn Mace, “Mukaddime”, 12.

⁸⁵ İbn Mace, “Mukaddime” 12; Evzâî, *Sünen-i Evzâî*, 350.

⁸⁶ Buhârî, “Mürteddîn”, 16.

Buhârî'nin sekiz başlıklı bu bölümünde Ehl-i hadis'e göre dinden çıkanlar ve bunlara uygulanacak muamele konu edilmiş, Hâriciler dinden çıkanlar grubuna dâhil edilmiştir.⁸⁷

Rivayete göre Kur'ân okuyan ve kafaları traşlı bu cemaatin hemen katledilmesi gerekmektedir.⁸⁸ Hadis yorumunda kafası traşlı olma mârikîn hadisinde geçen Hâricî prototipi Zü'l-Huveysıra'yla ilişkilendirilmiştir. Çünkü Zü'l-Huveysıra'nın kafası traşlı idi.⁸⁹ Hatta bir hadiste sahâbe Hz. Peygamber'in tanıttığı bu zümreyi nasıl tanıyacaklarını sorduklarında o, "traşlı olmalarıyla" der.⁹⁰

Mârikîn hadislerinde Zü'l-Huveysıra et-Temîmî klasik bir hâricî tiplmesi olarak verilir.⁹¹ Bu şahıs Hz. Peygamber'e ganimetleri dağıtırken "Ey Muhammed adil ol, sen adil davranmadın" diyen şahıstır.⁹² Gelecekte benzer şahıslar Hz. Ali'ye karşı çıkacaklar ve ilk Hâricîleri oluşturacaklardır. Rivayetin *Buhârî* versiyonunda ifade şöyledir: "Bu kişinin soyundan öyle bir kavim türeyecek ki, onlar okun yaydan çıkıp uzaklaştığı gibi, dinden çıkacaklar."⁹³ Sahâbeden bazısı (Hz. Ömer, Halid b. Velid) Zü'l-Huveysıra'yı öldürmek için izin ister. Ama "Hz. Peygamber ashabını öldürüyor" demesinler diye öldürmez.⁹⁴ Hadisin bir diğer versiyonu şöyledir: "Halid b. Velid dedi ki: Ya Resulallah, onun boynunu vurayım mı? Dedi ki, hayır, umulur ki namaz kılıyordur."⁹⁵

Rivayete göre Hz. Peygamber huşu ile namaz kılan biri için, Ebu Bekir'e "git ve onu öldür" der. Ebû Bekir güzel namaz kılan adamın katline itiraz etmek isteyince Hz. Peygamber mârikîn hadisini söyler. Rivayet "Onları öldürünüz. Onlar mahlûkatın en şerlileridirler" sözüyle tamamlanır.⁹⁶ Hadisin diğer versiyonunda Hz. Ebû Bekir öldürmekten çekinince Hz. Peygamber sırayla Hz. Ömer ve Hz. Ali'yi de gönderir.⁹⁷ Her defasında şehadet getirip, namaz kılan o kimse öldürülmek istenmez. Bunun üzerine Hz. Peygamber şöyle der: "Yemin ederim ki eğer onu öldürseydiniz, fitnenin başı ve sonu

⁸⁷ Bkz. Buhârî, "Mürteddîn", 5, 6.

⁸⁸ İbn Mace, "Mukaddime", 12.

⁸⁹ Müslim, "Zekât", 143-144.

⁹⁰ Evzâi, *Sünen-i Evzâi*, 350.

⁹¹ Buhârî, "Menâkıb", 25; "Edeb", 95; "İstitâbe", 7; Müslim, "Zekât", 142, 148; İbn Hanbel, *Fezâilu's-sahâbe*, 3: 56, 65, 353, 355; İbn Mace, "Mukaddime", 12.

⁹² İbn Mace, "Mukaddime", 12; Evzâi, *Sünen-i Evzâi*, 350.

⁹³ Buhârî, "Megâzî", 61, "Enbiyâ", 6; Müslim, "Zekât", 143, 144, 145, 146; Ebû Davud, "Sünnet", 28; Nesâi, "Zekât", 79; İbn Mace, "Mukaddime" 12; İbn Kuteybe, *Te'vil*, 1999, 136; Şehristânî, *Milel*, 1: 29.

⁹⁴ Müslim, "Zekât", 142.

⁹⁵ Müslim, "Zekât", 144.

⁹⁶ İbn Hanbel, *Fezâilu's-sahâbe*, 3: 15.

⁹⁷ Evzâi, *Sünen-i Evzâi*, 351.

olurdu.”⁹⁸ Mârikîn hadisini farklı bir bağlamda veren bu rivayette kötülüşü haricî gören ve genelde bir şahsa bağlayan ilkel bir bakış ya da çoklu etkiyi yok sayan bir tasavvur vardır. *Evvâî*’de Hz. Peygamber “Hanginiz karşısına çıkıp onu öldürecek” dediğinde en son Hz. Ali kalkar, lakin adam artık gitmiştir. Hz. Peygamber bu adamın ümmetinden ayrılacak ilk kişi olduğunu, eğer öldürülürse artık ümmetinden hiç kimsenin ayrılık çıkarmayacağını haber verir ve 73 fırka hadisini söyler.⁹⁹

Bazı hadislerde kötölenen hedef mezhebin özellikleri üzerinden gönderme yapılmıştır. Konularına göre düzenlenen hadis koleksiyonlarında rivayetlerde kastın hangi mezhep/fırka olduğu yer yer bab başlıklarında ifade edilir. Örneğin “*Hâricîlerle, mülhitlerin iddialarını çürüklüşüne dair delil gösterdikten sonra öldürölmeleri bâbı*”nda Buhârî, Hâricîlerle mülhitleri aynı kefeye koymuş olmaktadır.¹⁰⁰ Yine Buhârî sahâbeden Abdullah bin Ömer’in Hâricîleri halkın kötöleri olarak gördüşünü, onların (Hâricîler) kâfirler hakkında inen ayetleri mü’minler üzerinde yorumlama hatasına düştükleri tespitini bab başlığında nakleder.¹⁰¹

Sahîh-i Buhârî’de Hâricîleri hedef aldığı anlaşılan “*Ülfet için insanların kendisinden uzaklaşmamaları için Hâricîler’le savaşı terk eden kimse*” başlığı altındaki hadislerde yaşları küçük, akılları zayıf, gayet dindar gözükken Hâricî prototipi Zu’l-Huveysıra’nın keyfiyeti açıklanmıştır. Hâricîlerle ilgili bir diğör özellik şöyledir: “Onlar, Müslömanlar tefrikaya düştüşü zaman ortaya çıkacaklardır. Bir adam görürsün ki onun pazılarından birinde kadın memesine yahut sallanan bir et parçasına benzeyen bir fazlalık vardır.”¹⁰²

Müslim’de varid olan bir rivayette¹⁰³ Hz. Ali, Hz. Peygamber’in haber verdiğı taifenin Hâricîler olduğu kanaatini açıklar. Hâricîlerle yapılan bir savaştan sonra Hz. Ali, Hz. Peygamber’in düşman tarafında çıkacağını söylediğı omuzunda meme gibi bir şeyi olan

⁹⁸ İbn Hanbel, *Fezâilu’s-sahâbe*, 3: 15.

⁹⁹ *Evvâî*, *Sünen-i Evvâî*, 351, 352.

¹⁰⁰ Buhârî, “İstitâbe”, 5.

¹⁰¹ Buhârî, “İstitâbe”, 5.

¹⁰² Buhârî, “Menâkıb”, 25; “İstitâbe”, 6; Müslim, “Zekât”, 149; İbn Hanbel, *Fezâilu’s-sahâbe*, 3: 56.

¹⁰³ “Hz. Ali dedi ki: “Ey insanlar, ben Resulullah’dan şöyle söylediğini işittim: “Ümmetinden bir grup çıkar. Kur’an’ı öyle okurlar ki, sizin okuyuşunuz onlarınkinin yanında bir hiç kalır. Namazınız da namazlarına göre bir hiç kalır. Orucunuz da oruçları yanında bir hiç kalır. Kur’an okurlar, onu lehlerine zannederler. Halbuki o aleyhlerinedir. Namazları köprücük kemiklerinden öteye geçmez. Okun avı delip geçmesi gibi dinden hemen çıkarlar. Onlarla savaştan ordunun peygamberlerinin diliyle ne (kadar çok sevap) takdir edilmiş olduğunu bilselerdi başka amel yapmaktan vazgeçerlerdi.” Müslim, “Zekât”, 156.

adamı ölümlerin arasında bulur ve hakikat tecelli etmiş olur. Hadisin sonunda Abîde es-Selmani'nin (ö. 72/691) talebi üzerine Hz. Ali bu hadisi Hz. Peygamber'den duyduğuna dair 3 kez yemin eder.¹⁰⁴

İbn Mâce'de Hâricilerin aleyhinde 10 adet hadis'in geçtiği "*Hâricîliğin zikri babı*"nda¹⁰⁵ aynı hadis tekrarlanır. İlk hadiste Hz. Ali eğer insanların amelleri terkedip günaha girme endişesi olmasa Hâricileri katletmenin ne kadar sevab olduğunu açıklayacağını söyler. Bu sözünün doğruluğuna dair 3 defa büyük yemin eder.¹⁰⁶ Ebû Umâme rivayetinde ise gök kubbenin altında öldürülenlerin en kötöleri, öldürülenlerin de en hayırlı maktüller olduğu (وَخَيْرُ قَتِيلٍ مَنْ قَتَلُوا), (Hâricilerin) cehennem halkının köpekleri olduğu (كِلَابُ أَهْلِ النَّارِ), bunların Müslümanken kafir oldukları vurgulanır. Bütün bunları Ebû Umâme, bizzat Hz. Peygamber'den işittiğini söyler.¹⁰⁷ Bu tür rivayetlerde tekrarlanan yeminler, inandırmaya matuf sözler Hâricilerle yapılan sonu gelmeyen savaşlara ve kuvvetli inandırma isteğine işaret etmektedir.¹⁰⁸

Hâricilerden bahseden bazı rivayetler¹⁰⁹ dönemin ruhundan ve fikriyatından o kadar çok şey ihtiva ederler ki o dönem ve siyasi

¹⁰⁴ Müslim, "Zekât", 156.

¹⁰⁵ İbn Mâce, "Mukaddime", 12.

¹⁰⁶ İbn Mâce, "Mukaddime", 12.

¹⁰⁷ İbn Mâce, "Mukaddime", 12.

¹⁰⁸ "Hz. Ali dedi ki, ben size Resulullah'dan bir hadis söyleyince, Allah'a yemin olsun Hz. Peygamber'in söylemediği bir şeyi söylemektense gökten atılmayı tercih ederim. Ancak benimle sizin aranızda cereyan eden şeyler hakkında konuşunca, bilirsiniz harp hiledir. Zira ben Resulullah'ın şöyle söylediğini işittim: "Ahir zamanda yaşça küçük, akılca kıt bir takım gençler çıkacak. Yaratılmışların ene hayırlısı sözünü söylerler, Kur'an okurlar. İmanları gırtlaklarından öteye geçmez. Okun avı delip geçtiği gibi dinden çıkarlar. Onlara nerede rastlarsanız onları gebertin. Zira, onları öldürene, kıyamet günü, Allah'ın vereceği ücret var." Buhârî, "Menakıb", 25, "İstitabe", 6; Müslim, "Zekât", 154; Ebû Davûd, "Sünnet" 31; Nesâi, "Tahrim", 26; İbn Mâce, "Mukaddime", 12.

¹⁰⁹ Hz. Ali ile birlikte Hâricilere savaşan orduda bulunan Zeyd b. Vehb el-Cühenî'nin rivayetine göre Hz. Ali şöyle der: "Ey cemâat! Ben, Resülüllah şöyle buyururken işittim: Ümmetimden öyle bir kavim çıkacak ki Kur'an okuyacaklar sizin okuyuşunuz onların yanında bir şey değildir. Namazınız da onların namazının yanında bir şey değildir. Orucunuz dahî onların orucuna nisbetle bir şey değildir. Kur'an'ı okuyacaklar, onu kendi lehlerinde zannedecekler. Hâlbuki aleyhlerine olacak. Namazları köprücük kemiklerinden öteye geçmeyecek, İslâm'dan, okun avı delip geçtiği gibi çıkacaklar. Onlarla harbeden ordu, peygamberlerinin dilinden kendilerine neler takdir buyurulduğunu bilseler mutlaka çalışmaktan vazgeçerlerdi. Bu kötü kavmin alâmeti şudur: İçlerinde öyle bir adam bulunacak ki, o adamın pazısı olup kolu bulunmayacak. Pazısının ucunda meme ucu gibi bir çıkıntı bulunacak. Onun Üzerinde de beyaz kıllar olacak. Sizler Muâviye ile Şamlılara gidecek buradakileri terkedeceksiniz. Bunlar sizin çoluk çocuğunuza ve mallarınıza

şartların, hadisin anlaşılması yönünden ne kadar öneme haiz olduğunu ortaya koymaktadır. Tirmizi'nin rivayetine göre, "Ebû Umâme, Şam mescidinin direklerine asılı başlar gördü ve şöyle dedi: Cehennem köpekleri gökyüzünün altında öldürülmüşlerin en kötülere, onların öldürdükleri kişiler de öldürülmüşlerin en iyileridir. Sonra Al-i İmrân süresi 106. ayetini okudu. Ebû Umâme'ye bunu Rasûlullah'den sen mi işittin diye sordum, şöyle cevap verdi: Bunu Rasûlullah'dan; bir, iki, üç, dört, beş, altı, yedi kere işitmeseydim size aktarmazdım, dedi."¹¹⁰

Mezkûr hadiste Hâricî adı açıkça geçmese de kastedilenin Hâricîler olduğu kabul edilmiştir. Nitekim aynı olayla ilgili bir diğer rivayette¹¹¹ öldürülenlerin Havâric olduğu açıkça ifade edilmiştir. *Beyhakî*'de asılan başların Emevî komutanı Mühelleb'in Şam'a gönderdiği altmış Hâricî'nin başları olduğu bilgisi de verilir.¹¹² Oldukça uzun olan bu rivayette "cehennem köpekleri, gök kubbenin altında öldürülen en şerli insanlar vb. Hâricîlerle ilgili diğer rivayetlerde geçen olumsuz özellikler de açıklanır.

Hadis kritiği açısından bazı tartışmalara müncer olan "Hâricîler cehennem ehlinin köpekleridir"¹¹³ rivayeti, nebevî üsluba uymama,

sizin nâmınıza halef olacaklar. Vallahi ben onların bu kavim olacaklarını kuvvetle ümit ediyorum. Çünkü onlar dökülmesi haram olan kanı döktüler; halkın mer'adaki hayvanlarını gassettiler. Binâenaleyh siz besmele ile yürüyün. Bir köprüye vardık. O gün Hâricîlerin başında Abdullah b. Vehb er-Râsîbî vardı. Kendileri ile karşılaşınca Ali ordusuna: Mızraklarınızı bırakın, kılıçlarınızı da kınlarından çıkarın. Çünkü ben bunların Harûrâ günü yaptıkları gibi size Allah aşkına sulh teklif edeceklerinden korkarım, dedi. Bunun üzerine ordu dönüp mızraklarını bertaraf ettiler, kılıçlarını çektiler. Askerlerimiz onları, kendi mızrakları ile delik deşik ettiler. Ölüler birbirini üzerine yığıldı, bizimkilerden o gün yalnız iki kişi vuruldu. Ali: Onların içinde o sakat adamı arayın! dedi. Onu aradılar fakat bulamadılar. Bunun üzerine Ali bizzat kalkarak üstüste öldürülen insanların yanına geldi. Bunları geri çekin, dedi. Sonra yere gelen cesetler arasında onu buldular. Ali tekbîr getirdi, sonra Allah doğru söylesin, Resul'ü de doğruyu tebliğ buyurur, dedi. O sırada Abide es-Selmâni, Ali'nin yanına gelerek: Ya Emire'l-Mü'minin, kendisinden başka ilâh olmayan Allah aşkına, bu hadisi Resulü'llah'dan hakikaten sen mi işittin? diye sordu. Ali: Kendinden başka ilâh olmayan Allah'a yemin ederim ki: evet ben işittim; cevabımı verdi. Abide, Ali'den üç defa yemin istedi, Ali de ona yemin verdi." Müslim, "Zekât", 156.

¹¹⁰ Tirmizî, "Tefsir", 4; İbn Mace, "Zühhd", 27.

¹¹¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed en-Nisâbü'rî Hâkim, *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*, thk. Mustafa Abdulkadir Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990), 4: 249.

¹¹² Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübra*, thk. Muhammed Abdulkadir Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 8: 325.

¹¹³ الخوارج كلاب أهل النار. İbn Mace, "Mukaddime" 12; İbn Hanbel, *Fezâilu's-sahâbe*, 4: 355; 5: 253; İbn Kuteybe, *Te'vil*, 1999, 136; Dirâr b. Amr, *Tahrîş*, 2014, 35.

ağır ifade barındırma, gelecekte var olacak bir mezhepten bahsetme vb. sebeplerle bazı tenkitlere maruz kalmıştır.

Keza *Musannefe* göre “*Hâricîler hakkında söylenenler babı*”nda Saîd b. Cuhmân Hâricî propagandasına maruz kalır. Hâricîliğe meyleder. Basra Hâricîliği’nin önde gelen liderlerinden Ebû Bilal’i kız kardeşi rüyasında görür. Halini sorar. Ebû Bilal cehennem köpeklerinden olduğunu söyler.¹¹⁴

Sahîh-i Müslim’de *Hâricîler ve özelliklerini beyan babı*¹¹⁵ altında 14 hadis rivayeti ile büyük kısmı yukarıda geçen özellikler açıklanır. Bu hadislerde Hâricî mezhep adı olarak zikredilmez. Sadece bir defa *Harûriyye* adı zikredilir.¹¹⁶ Bu hadislerde mârika rivayetleri tekrarlanır. Hâricîlerin okun yaydan çıktığı gibi dinden çıktığı,¹¹⁷ Zül-Huveysıra et-Temimî’nin sulbünden olduğu ifade edilir.¹¹⁸ *Müslim*’de geçen diğer marikîn hadislerinde Hâricîlerden Zül-Huveysıra’nın soyundan gelecekler olarak değil de onun mensup olduğu bir cemaat olarak bahsedilir. Bunların bir diğer özelliği Müslüman halkı öldürmeleri, putperest halka ilişmemeleridir.¹¹⁹ Bunlar diğer Müslümanların orucunu, namazını, Kur’ân tilavetini az bulur, beğenmezler.¹²⁰ Eğer Hz. Peygamber, bunların zamanına yetişirse onları Âd kavmi gibi,¹²¹ Semûd kavmi gibi¹²² katledecektir. Burada ‘Ad, Semûd gibi öldürmekten kasıt katliam yani toptan öldürmektir.¹²³ Bunların okuduğu Kur’ân hançerelerini geçmez.¹²⁴ Bu cümle bazı rivayetlerde “iman boğazlarından geçmez” şeklindedir. İbn Hacer bu ifadeyi şerh ederken Hâricîler hakkında, “Onlar dil ile iman ettiklerini söylerler ancak kalp ile iman etmemişlerdir”¹²⁵ yorumunu yapar.

“Bunlar, mahlûkatın en kötüleridir. İki cemaatten hakka en yakın olanı onları öldürecekler”¹²⁶ hadisinde geçen iki cemaatten kasıt Hz. Ali/İraklılar ile Muâviye/Şamlılar grubudur ki Hâricîlerle ilk savaşan Hz. Ali’dir. Kadı İyaz’a göre bu hadis Hz. Ali’nin hak üzere,

¹¹⁴ جعلنا بحدكم كلاب أهل النار Abdullah b. Muhammed İbn Ebî Şeybe, *Kitabu’l-musannef fi’l-ahâdis ve’l-âsâr* (Beyrut: Daru’l-Fikr, 1994), 7: 555 no: 37895.

¹¹⁵ Müslim, “Zekât”, 47.

¹¹⁶ Müslim, “Zekât”, 147.

¹¹⁷ Müslim, “Zekât”, 142-144, 147, 148.

¹¹⁸ Müslim, “Zekât”, 143-146.

¹¹⁹ Müslim, “Zekât”, 143.

¹²⁰ Müslim, “Zekât”, 147-149.

¹²¹ Müslim, “Zekât”, 143.

¹²² Müslim, “Zekât”, 144-146.

¹²³ Nevevî, *Şerhu’n-Nevevî*, 8: 228.

¹²⁴ Müslim, “Zekât”, 142, 145, 147-149.

¹²⁵ İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, 8: 396.

¹²⁶ Müslim, “Zekât”, 150.

diğerlerinin de bâği olduğuna hüccettir.¹²⁷ Nevevî'ye göre ise bu hadis Hz. Peygamber'in haber verdiğinin aynen çıkması cihetiyle bir mucizeyi barındırmaktadır.¹²⁸ Bu rivayette Siffin savaşında Ali'nin hak üzere, Muâviye'nin de haksız olduğuna açık işaret vardır. Ali-Muâviye kavgasına başka bir hadis daha işaret etmektedir.¹²⁹ olarak *Sahîh-i Buhârî*'de bab başlığı yapılan hadis "Davaları bir iki büyük taife savaşınca kadar kıyamet kopmayacaktır"¹³⁰ anlamındadır. Şârihlere göre, iki taifeden kasıt Ali ve Muâviye'dir.¹³¹ Bunların bir diğer özelliği halkın bölünüp gruplara ayrıldığı bir zamanda ortaya çıkmaları ve içlerinde adamın kolunda meme (ucu) gibi siyah bir et parçasının olmasıdır. Ebû Said el-Hudri bu sözü Hz. Peygamberden bizzat duyduğuna ve o adamı Hz. Ali'yle katıldığı savaşta ölümler arasında gördüğüne şahitlik eder.¹³² Bu rivayetlerin çoğunda tekrarlar anlatılan alegoriye göre okun hedefi delip çıkması gibi Hâricilerin de dine girmeleriyle çıkmaları birdir.¹³³

Sahîh-i Müslim'de yer alan bir diğer başlık "*Hâricileri öldürmeye teşvik babı*"dır. Başlık altında 7 adet rivayet vardır. Bu rivayetlerde yukarıda geçen rivayetlerde açıklanan Hâricilerin vasıfları sıralanarak Hz. Peygamber'in sözüne şöyle devam ettiği yazılıdır: "Onlarla karşılaştığınızda onları öldürünüz. Çünkü onları katleden için kıyamet gününde sevap vardır."¹³⁴ Bu hadislerde yeni, ilave özellik olarak ahir zamanda küçük dişli, küçük akıllı bir kavim/cemaatin çıkacağı, sözün güzelini söyleyecekleridir.¹³⁵ Nevevî sözün güzelini söylemeyi Hâricilerin sıkça kullandığı "lâ hukme illâ lillah" gibi Kur'an'dan alınma sözleri olarak açıklar ve bu hadislerin Hâricileri ve bâğileri/isyancıları öldürmenin gerekliliği hususunda açık olarak yol verdiğini söyler.¹³⁶ Hakeza Kadı İyaz, alimlerin bid'at ve bâğy ehlinden olup imama karşı gelip isyan etmiş, Ehl-i sünnet'in görüşüne muhalefet etmiş, şâkî olmuş Hâricileri ve benzerlerinin katledilmesi hususunda ümmetin icmâ ettiğini söyler.¹³⁷ Hâricilerin

¹²⁷ Nevevî, *Şerhu'n-Nevevî*, 8: 234.

¹²⁸ Nevevî, *Şerhu'n-Nevevî*, 8: 234.

¹²⁹ Ebû'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. Muhammed Kastallâni, *İrşadü's-sâri li-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, 4. Bs (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1971), 14: 356; Daha geniş bilgi için bkz. M. Sait Uzundağ, *İrşadü's-sari'ye Göre Kastallâni'nin Kelamî Görüşleri*, Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2013/1, cilt: IV, sayı: 7, s. 62-89.

¹³⁰ لا تقوم الساعة حتى تقتل فئتان، دعواهما واحدة Buhârî, "İstitâbe", 8, "Fiten", 5; Müslim, "Fiten", 17; İbn Hanbel, *Fezâilu's-sahâbe*, 2: 313, 503.

¹³¹ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 14: 310.

¹³² Müslim, "Zekât", 148.

¹³³ Bkz. Müslim, "Zekât", 142-144, 147-152.

¹³⁴ Müslim, "Zekât", 154.

¹³⁵ Müslim, "Zekât", 154.

¹³⁶ Nevevî, *Şerhu'n-Nevevî*, 8: 238.

¹³⁷ Nevevî, *Şerhu'n-Nevevî*, 8: 238.

katline dair gelen birçok rivayetin de etkisiyle *Buhârî* ve *Müslim* dahil 10 vecihle gelen hadis rivayetlerinden dolayı İbn Teymiyye, sahâbenin ve âlimlerin Hâricilerin öldürülmesi hususunda ittifak etiği sonucuna varır.¹³⁸ Hâricilerin yaptıkları cinayetlere ve isyanlara dayanarak değil de sırf Hâricî mezhebine mensup oldukları için hadis rivayetleriyle ölüme mahkum edilmesi yanlıştır. Üstelik bu yanlıştın hadis rivayetleriyle yapılması daha büyük bir hatadır.

Sahîh-i Müslim'de bir diğer başlık "*Hâricilerin halkın ve yaratıkların en kötüsü/şerlisi olma babı*"dır. Bu babda da Hâricilerin bazı özelliklerine işaretle gelecekte var olan bu kavmin halkın ve mahlukatın en şerlileri olduğu ifade edilir.¹³⁹ Daha önce Hz. Ali rivayetinde yapıldığı gibi Ebû Zer'e bunu Hz. Peygamber'den işitip işitmediği sorulur. O da açık olarak Hz. Peygamberden bizzat dinlediğini söyler.¹⁴⁰ Bir sonraki rivayette bu kavmin doğuyla bağlantısına işaret edilir: "Doğu tarafından saçları traşlı bir kavim şaşkınlıktan yolunu kaybeder."¹⁴¹

Hâricilerin ilk toplandığı yer Harûra, Kufe'ye yakın bir köydü. Harûra, Güney Irak'tadır ve Medine'ye göre kuzey doğuda kalmaktadır. Aynı konuda *Sahîh-i Buhârî*'de geçen rivayette Peygamber elini Irak tarafına uzatarak onları tarif eder.¹⁴² Keza Sehl b. Huneyf el-Evsi (ö. 38/658) rivayet ettiği bir hadiste mârikîn hadisi ile doğudan gelecek fitne birleştirilmiştir. Hz. Peygamber'den Hâricilerle ilgili bir şey dinleyip dinlemediği sorulunca Hz. Peygamber eliyle doğuyu işaret ederek (سَمِعْتُهُ وَأَشَارَ نَحْوَ الْمَشْرِقِ) Mârikîn hadisini serdedir.¹⁴³ Keza yine Sehl'den gelen "Doğu tarafından kafaları traşlı kavim çıkar" hadis rivayetinde¹⁴⁴ doğu ve traşlı ifadesiyle Hâriciler kastedilmiş gibidir. Abdullah b. Ömer'de aynı konuda, Harûriyye'yi zikretmiştir.¹⁴⁵ Sonuç olarak mârikîn hadisinin Nehrevan ve Harûra ehlini yani Hâricileri işaret ettiği belli olmaktadır.

Hâricilerin genelde idareye karşı isyan halinde olmaları, çevreye korku salmaları toplum vicdanında olumsuz etki yapmıştır. Hz. Ali'yi öldürmeleri ve Şia'ya muhalif görüşleri sebebiyle hem Ehl-i sünnet hem Şia edebiyatında Hâriciler aleyhinde bir literatür oluşmuştur.

¹³⁸ Ebû'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, *Beyânu telbîsi'l-Cehmiyye fî te'sîsi bid'âihimi'l-kelâmiyye* (Riyad: Mecma'u Melik Fahd, 2005), 1: 68.

¹³⁹ Müslim, "Zekât", 159; İbn Mace, "Mukaddime", 12; İbn Hanbel, *Fezâilu's-sahâbe*, 5: 31; Darimî, "Sünen", 39.

¹⁴⁰ Müslim, "Zekât", 159; Nevevî, *Şerhu'n-Nevevî*, 8: 243.

¹⁴¹ Müslim, "Zekât", 160.

¹⁴² Buhârî, "İstitâbe", 7.

¹⁴³ İbn Ebî Âsım, *Sünne*, 2: 439.

¹⁴⁴ *سَمِعْتُهُ وَأَشَارَ نَحْوَ الْمَشْرِقِ، مُحَلَّفَةً زُغُوسُهُمْ* İbn Ebî Âsım, *Sünne*, 2: 440.

¹⁴⁵ Buhârî, "İstitâbe", 6.

Başta *Sahih-i Buhârî* ve *Müslim* olmak üzere diğer hadis klasiklerindeki bab başlıkları ve rivayetler buna işaret etmektedir. Hâricilerle ilgili olduğu belli olan mevcut hadisler bir tip çizmekte ve gelecekle ilgili öngörüler barındırmaktadır.

Sonuç olarak Hâriciler iman akideleri gereği olarak günahkarı dinden çıkmakla, hakem ehlini kâfir olmakla itham etmelerinin sonucu olarak suçladıkları suçla cezalandırılmışlardır. Hâriciler dönemin siyaset sahipleri olan Emevî ve Abbâsîlerle hep savaş halinde olmaları sebebiyle Ehl-i sünnet ve idareciler tarafından küfre düşmekle ve öldürülmeyi hak etmekle suçlanmışlardır. Keza hadis kitaplarında Hâricilik batıl bir fırka ve katledilmesi gerekenler olarak zikredilir. Kanaatimizce bu tür rivayetlerin Hz. Peygamber'e ait olma ihtimali oldukça zayıftır. Ya da sözlerin bağlamı değiştirilerek Hâriciler hedef gösterilmiştir. Biz, bir kısmı ağır ifadeler barındıran bu hadislerin, en azından rivayet edildikleri bu şekliyle Hz. Peygamber'e ait olmayacağı kanaatindeyiz. Bu tür rivayetler Müslümanların diğer grupları ötekileştirmesine etki etmiş, toplumun gelişmesinin önemli sebeplerinden olan çoğulculuğun yok edilmesini desteklemiştir. Bu tür hadis rivayetleri mezheplerin toptan bid'at, dalâlet ehli olarak mahkûm edilmesinde tesirli olmuştur. Keza bu tür rivayetler bir müntesibin, diğer mezhebe bakışını belirleyen ve onlarla gireceği ilişkiyi şekillendiren bir etkiye sahip olmuştur.

Hâricileri 'cehennem ehlinin köpekleri' şeklinde tavsif eden rivayetler Hz. Peygamber'in nebevî veciz, müeddep üslubuna uymamaktadır. Keza henüz olmayan bir fırkanın hadise konu olması da makul gözükmemektedir. Muhtemelen bu rivayet Ehl-i Sünnet ya da Şîa canibinin Hâriciler hakkındaki görüşünün hadis literatürüne yansıyan sözlerinden biridir. Bu görüşü ifade eden hadislerin nerdeyse bütün hadis koleksiyonlarında yer bulması meseleyi Mezhepler Tarihi ve Hadis Edebiyatı açısından netameli kılmaktadır. Sonuç olarak hadis koleksiyonları nötr bir tavırda değildir. Bu eserlerin de fırka tartışmalarından etkilendiği verilen örneklerle belli olmaktadır.

3. Kaderiyye/Mu'tezile

Kaderiyye sorumluluk doğuran fiillerin sadece insanın kendi iradesiyle gerçekleştiğini ileri süren mezheptir.¹⁴⁶ Kaderiyye Ma'bed el-Cühenî (ö. 80/699), Gaylân ed-Dımaşkî (ö. 125/742) gibi Mu'tezile'nin öncüsü sayılabilecek bazı şahsiyetlerin iradî fiillerin kadere yüklenemeyeceği düşüncesi etrafında geliştirdiği bir

¹⁴⁶ Bağdâdî, *el-Fark*, 94; Ayrıca Bkz. İlyas Üzüm, "Kaderiyye", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 24: 64.

hareketti. Kaderiyye II. (VIII.) yüzyılın ortalarına doğru paralel görüşlere sahip olan Mu'tezile ile birleşmiştir.¹⁴⁷ Ayrılanlar, kenara çekilenler anlamına gelen Mu'tezile'nin olumsuz bir manaya hamledilmesi mihne olayından sonradır. Bu dönemden sonra çoğunluk tarafından Mu'tezile, İslam cemaatinden kopan bir bid'at grubu olarak kabul edilmiştir.

Klasik eserlerde bir mezhep olarak 'Mu'tezile' kelimesi, hadis rivayetlerinde geçmez. Lakin mezhebin tenkidi Mu'tezile'nin adlarından biri olan Kaderiyye mezhebi¹⁴⁸ üzerinden yapılmıştır. Hadis rivayetlerinde Kaderiyye denildiğinde genelde kastedilen Mu'tezile mezhebidir. Nitekim Bağdâdî Kaderiyye'yi Mu'tezile'nin diğer bir adı olarak zikreder. Keza bazen iki ismi birlikte anar.¹⁴⁹ Ümmetin tüm fırkaları, bu hadisle Mu'tezile'nin kastedildiği yorumunu yapmışlardır.¹⁵⁰

Selefiyye, Kaderiyye görüşünü reddetmiş ve bu husustaki mücadele yüzyıllar boyunca devam etmiştir. Hz. Ali, Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Ömer, Câbir b. Abdullah, Ebû Hüreyre, Enes b. Mâlik gibi sahâbiler bu görüşten uzak olduklarını beyan etmişlerdir.¹⁵¹ Keza sahâbenin Kaderiyye'den uzak oldukları vurgulanmıştır.¹⁵² Örneğin *Müslim*'de Abdullah b. Ömer, bu anlayıştaki kimselerin kaderi kabul etmedikçe Uhud Dağı kadar sadaka verseler de kabul edilmeyeceğini belirtmiştir.¹⁵³

Bazen bir hadis rivayetinde birden çok mezhebin adı geçer. Kaderiyye'nin de dahil olduğu bazı mezheplerin diğer din mensuplarına benzetildiği bir rivayet şöyledir: "Her Ümmetin Mecûsîsi, Hristiyanı, Yahudisi vardır. Ümmetimin Mecûsileri Kaderiyye'dir, Hristiyanları Haşebiyye'dir, Yahudileri Mürctie'dir."¹⁵⁴ Mezhep adları çoklu verilerek aleyhte uydurulan hadislerde rivayeti hangi mezhebin uydurduğunu anlamamanın ilk basit kuralı hangi mezhebin adının geçmediğidir. "Mürctie, Kaderiyye, Revâfız ve Havâric'den tevhid sökülüp alınır. Onlar Allah'a kâfir olarak

¹⁴⁷ Üzüm v.dğr., "Mezhep", 29: 530.

¹⁴⁸ Bkz. Ebû Davûd, "Sünnet", 16; Tirmizi, "Kader", 13; Şehristânî, *Milel*, 1: 56.

¹⁴⁹ الْقَدْرِيَّةُ الْمُعْتَرِلَةُ عَنِ الْحَقِّ Bağdâdî, *el-Fark*, 104.

¹⁵⁰ Bkz. Yavuz Köktaş, "Kaderiyye ve Mürctie ile İlgili Hadislerin Değerlendirilmesi", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 1/2 (2003): 136.

¹⁵¹ Bkz. Bağdâdî, *el-Fark*, 18, 35, 98, 354.

¹⁵² Müslim, "İmân", 1.

¹⁵³ Müslim, "İmân", 1.

¹⁵⁴ لِكُلِّ أُمَّةٍ مَجُوسٌ، وَلِكُلِّ أُمَّةٍ نَصَارَى، وَلِكُلِّ أُمَّةٍ يَهُودٌ، وَإِنَّ مَجُوسَ أُمَّتِي الْقَدْرِيَّةُ، وَنَصَارَاهُمْ الْخَنَسِيَّةُ، وَيَهُودُهُمُ الْمَرْجِيَّةُ Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-ıvsat* (Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 1985), 9: 39.

kavuşurlar ve Cehennemde de ebedî olarak kalırlar”¹⁵⁵ örneğinde olduğu gibi rivayette dört mezhebin adı geçmiştir. Hadisin uydurma olduğu kabul edildiğinde adı geçen dört mezhebin içinde adı geçmeyen muhalif mezhep ya da mezhepler şüpheli hale gelmektedir.

Hadis edebiyatında *Ebû Dâvûd* ve *İbn Mâce*’de de yer bulan Kaderiyye ve Mu’tezile’yi hedef alan bazı rivayetler şöyledir: “Kaderiyye, bu ümmetin Mecûsileridir.”¹⁵⁶ “Eğer hastalanırlarsa ziyaret etmeyin, ölürlerse cenazelerine katılmayın.”¹⁵⁷ Cenaze namazlarını kılmama İmam Malik’in fetvası olarak da geçer.¹⁵⁸ Fetvâ hem Kaderiyye’yi hem İbâdiyye’yi kapsamaktadır.

Mu’tezile mensupları, “Kaderiyye, bu ümmetin Mecûsileridir.” rivayetini¹⁵⁹ reddetmek yerine rivayetin Mu’tezile’yi değil kadercî Mücbire ve Cebriyyeyi işaret ettiğini iddia etmiştir.¹⁶⁰ Mu’tezile âlimleri ise bu ismin bilakis, “Kader hayrı ve şerri ile Allah’tandır” diyen kimselere verilmesi gerektiğini iddia etmiştir.¹⁶¹

Mu’tezile tevhid anlayışından dolayı hayat, ilim, basar gibi sıfatların müstakiliyyetini kabul etmemiş, Allah’ın zâtıyla âlim olduğu görüşüne kail olmuştur. Aslında normal olan bu fikir ayrılığının normal olmayan tarafı bir yüzyıl sonra tartışılmaya başlanacak bir meselede Kaderiyye mezhebinin Mecûsiler’e benzetmenin Hz. Peygamber’e atfedilmiş olmasıdır. Ali el-Kârî

¹⁵⁵ Ebû’l-Ferec Abdurrahman b. Ali b Muhammed İbnü’l-Cevzî, *Kitâbü’l-Mevzû’ât* (Medine: Mektebetü’s-Selefiyye, 1966), 1: 278.

¹⁵⁶ Ebû Davûd, “Sünnet” 16, 17, “Kader”, 17; İbn Mâce, “Mukaddime”, 10; Evzâi, *Sünen-i Evzâi*, 352; Dırâr b. Amr, *Tahrîş*, 2014, 80; İbn Hanbel, *Fezâilü’s-sahâbe*, 2: 86; İbn Kuteybe, *Te’vîl*, 1999, 136; Şehristânî, *Milel*, 1: 56; Bağdâdî, *el-Fark*, 26.

¹⁵⁷ Ebû Davûd, “Sünnet” 17; Evzâi, *Sünen-i Evzâi*, 352; Ebû Amr el-Gatafânî el-Kûfî Dırâr b. Amr, *Kitabu’t-Tahrîş İlk Dönem Siyasi ve İtikadi İhtilaflarında Hadis Kullanımı*, trc. Mehmet Keskin (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014), 80.

¹⁵⁸ في القدرية والإباضية لا يصلح على موتاهم ولا يتبع جنازهم ولا تُعاد مَرَضَاهُمْ، فَإِذَا قُتِلُوا فَتِلْكَ أُخْرَى عِنْدِي أَنْ لَا يُصَلَّى عَلَيْهِمْ Ebû Abdullah el-Asbahî el-Himyerî Mâlik b. Enes, *el-Müdevvene* (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1994), 1: 258.

¹⁵⁹ Ebû Davûd, “Sünnet”, 17; İbn Kuteybe, *Te’vîl*, 1999, 136; Evzâi, *Sünen-i Evzâi*, 352.

¹⁶⁰ Ebû’l-Hasen Kâdî’l-kudât Abdülcebbar b. Ahmed el-Hemedânî Abdülcebbar v.dğr., *Fadlû’l-i’tizâl ve tabakâtü’l-Mu’tezile*, thk. Fuâd Seyyid, 2. Bs (Beyrut: el-Ma’hedu’l-Almaniyyu li’l-Ebhâsi’s-Şarkıyye, 2017), 167; Bkz. Hüseyin Hansu, *Mu’tezile ve Hadis*, 1. Bs (Ankara: Kitabıyyat Yayınları, 2004), 58.

¹⁶¹ Krş. Ebû’l-Hasen Kâdî’l-kudât Abdülcebbar b. Ahmed el-Hemedânî Abdülcebbar, *Şerhu’l-usulî’l-hamse: Mu’tezile’nin Beş İlkesi (Mu’tezile’nin Beş Esasının Açılımı) (metin-çeviri)* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 773; Köktaş, “Kaderiyye ve Mürce ile İlgili Hadisler”, 136.

Zeydiye, Kaderiyye ve Mürcie'yi Mecûsîlere benzeten hadislerin mevzû olduğunu ifade eder.¹⁶²

Kaderiyye hadislerinin bir kısmında bu fırka toplum ve dinin dışına atılmaya çalışılmış, selam vermek yasaklanmıştır.¹⁶³ Tarihi verilerin de işaret ettiği gibi, Kaderiyye/Mu'tezile dışlanmış ve İslâm dairesi dışına çıkarılmaya çalışılmıştır. Hatta onlara selam vermek dahi yasaklanmıştır.¹⁶⁴ Halbuki iyi olsun kötü olsun herkesin cenaze namazının kılınmasına dair icmâ vardır.¹⁶⁵ Hz. Peygamber "Kible ehlinde olup da vefat eden bir kimsenin cenaze namazını kılmamazlık yapmayın", buyurmuştur.¹⁶⁶ Teftazânî, hadislerle desteklenerek Maveraünnehir ulemasının Mu'tezile hakkında Mecûsîlerin bile onlardan daha iyi olduğunu ve Mecûsîlerin iki tanrı, Mu'tezile'nin ise sayısız tanrı getirdiğini söylemelerinden şikâyet eder. Bu iddialarıyla onların oldukça aşırıya gittikleri tespitini yapar.¹⁶⁷

Mâtürîdî (ö. 333/944) "Kaderiyye, bu ümmetin Mecûsîleridir" rivayeti hakkında fiillerin yaratılmasıyla ilgili olarak Mu'tezile'nin görüşünün Mecûsîler'in görüşleriyle benzerlik arz ettiğini belirtir.¹⁶⁸ Ancak o, Hz. Peygamber'in vefatından sonra zuhur eden Kaderiyye'yi işaret ettiği söylenen rivayetin Hz. Peygamber'e ait olmayabileceğine değinmez.

"Kaderiyye, bu ümmetin Mecûsîleridir" rivayetinin *Ebû Davud*'da geçen varyantı Kaderiyye'yi deccâl olma derecesine kadar götürür: "Her ümmetin Mecûsîleri vardır. Bu ümmetin Mecûsîleri kader yoktur, diyenlerdir. Bunlardan kim ölürse cenazelerine katılmayın. Onlardan kim hastalanırsa ziyaret etmeyin. Onlar deccâl şiasidir. Onları deccâle ilhak etmek Allah üzerine bir haktır."¹⁶⁹ *İbn Mâce*'de ise bu ümmetin Mecûsîlerinin kaderi inkâr edenler olduğu söylenir.

¹⁶² Ebû'l-Hasan Nureddin Ali b. Sultan Muhammed Ali el-Kârî, *Uydurma Olduğunda İttifak Edilen Hadisler*, trc. Halil İbrahim Kutlay, 6. Bs (İstanbul: İnkılab Yayınları, 2015), 148-150.

¹⁶³ İbn Mâce, "Mukaddime", 11.

¹⁶⁴ İbn Mâce, "Mukaddime", 11.

¹⁶⁵ Mes'ûd b. Ömer et-Teftâzânî, *Şerhu'l-akâid*, trc. Süleyman Uludağ, 4. Bs (İstanbul: Dergah Yayınları, 1999), 339.

¹⁶⁶ İbn Mâce, "Cenâiz", 31; Ebû'l-Fida İsmail b. Muhammed Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ ve müzîlû'l-İlbâs amma iştehere mine'l-ehâdîs* (Haleb: Mektebetü't-Türasi'l-İslâmî, t.y.), 2: 32; Teftâzânî, *Şerhu'l-akâid*, 339.

¹⁶⁷ Teftâzânî, *Şerhu'l-akâid*, 192.

¹⁶⁸ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Mâtürîdî Semerkandî Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid* (Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1986), 89.

¹⁶⁹ Ebû Davûd, "Sünnet", 17; Dirâr b. Amr, *Tahrîş*, 80.

Onlara selam vermeme, cenazelerine gitmeme şeklinde en ağır müeyyideler emredilir.¹⁷⁰

Benzer bir rivayette “Her ümmetin Mecûsîleri vardır. Bu ümmetin Mecûsîleri de kader yoktur diyenlerdir. Hastalanırlarsa...onlar deccâl Şîasıdır,” (هُم شِيعَةُ الدَّجَالِ) buyurulmuştur.¹⁷¹ Hz. Ömer’in şu hadisi rivayet ettiği nakledilir: “Ehl-i Kaderle birlikte oturup kalkmayın.”¹⁷² Yine el-Kamer 54/47’de geçen (إِنَّ الْمُجْرِمِينَ فِي ضَلَالٍ وَسُعُرٍ) ayetinde geçen mücrimlerin Kaderiyye olduğu Hz. Peygamber’e dayandırılmıştır.¹⁷³

Bir diğer rivayet şöyledir: “Ümmetimin helaki 3 şeyden ötürüdür. İrkçılık, Kaderiyye ve sika olmayan raviden rivayet.”¹⁷⁴ Üç türden bahsedilen bir diğer rivayete göre 3 kişi kıyamet gününde Allah’ın ayakları altında cehennem dibindeki kuyuda olacak. O üç kişiden biri de kaderi yalanlayan kimsedir.¹⁷⁵ Bir hadiste ise kıyamette bir münâdi haydi, Allah’ı hasımları ayağa kalsın, der. Onlar Kaderiyye’dir, denilir.¹⁷⁶ Bir diğer rivayete göre lanetli yedi kimseden ikisi kaderi inkâr edenler ve sünneti terk edenlerdir.¹⁷⁷

Hz. Ömer’in sadece Mu‘tezile’yi değil Hâricîleri de içine alan oldukça detaylı bir kehanetinden bahsedilir. Buna göre recm Allah’ın hadlerindenidir. O hususta kandırılmayın. Recmin delili Hz. Peygamber’in, Ebû Bekir’in ve benim (Ömer) recmetmemdir. Kaderi inkâr eden bir kavim gelecek, (وَسَيَجِيءُ قَوْمٌ يُكذِّبُونَ بِالْقَدَرِ) havzı, şefaati, cehennemden çıkmayı inkâr edecekler,¹⁷⁸ denilmiştir.

Ayrıca hadis kitaplarında sahâbenin Kaderiyye’den uzak oldukları vurgulanmıştır.¹⁷⁹ Bağdâdî; Abdullah b. Amr, Ebû Hüreyre, Enes b. Mâlik, İbn Abbas gibi müteahhirin sahâbenin kaderilere selam vermeme, cenazelerini kılmama ve hastalandıklarında ziyaretlerine gitmemeye ilgili sözlerin hadis rivayeti olmadığını, bunu kendilerinin tavsiyesi ve vasiyyeti olduğunu söyler¹⁸⁰ ki, bu durum hadisin en iyi ihtimalle müteahhirin sahâbe kavli olduğuna işaret eder.

¹⁷⁰ İbn Mace, “Mukaddime”, 10.

¹⁷¹ İbn Ebî Âsım, *Sünne*, 1: 145.

¹⁷² İbn Ebî Âsım, *Sünne*, 1: 145. لَا تُجَالِسُوا أَهْلَ الْقَدَرِ وَلَا تَقَاعِدُوهُمْ

¹⁷³ İbn Ebî Âsım, *Sünne*, 1: 146.

¹⁷⁴ İbn Ebî Âsım, *Sünne*, 1: 143.

¹⁷⁵ İbn Ebî Âsım, *Sünne*, 1: 147.

¹⁷⁶ İbn Ebî Âsım, *Sünne*, 1: 148.

¹⁷⁷ İbn Ebî Âsım, *Sünne*, 1: 149.

¹⁷⁸ İbn Ebî Âsım, *Sünne*, 1: 151.

¹⁷⁹ Müslim, “İmân”, 1.

¹⁸⁰ Bağdâdî, *el-Fark*, 35.

Anlaşılması zor olan bir rivayete göre Hz. Peygamber şöyle buyurur: (أخر الكلام في القدر لشرار هذه الأمة في آخر الزمان) “Kader hakkında konuşma ahir zamanda bu ümmetin kötüleridir.”¹⁸¹

Kaderle ilgili hadislerde hedef mezhebin hangisi olduğuna dair mevcut muğlaklığı gideren ve Hz. Peygamber’e dayandırılan açıklamalar da söz konusudur. Bir rivayette “Kaderiyye; kader yoktur, diyenlerdir,”¹⁸² denilerek açık adres verilmiştir. Bu hedef göstermeye karşı “Kaderiyye Allah’a isyan edip sonra bu Allah’ın kaza ve kaderidir diyenlerdir,” rivayetiyle cevap verilmiştir.¹⁸³

“Kaderiyye Allah’ın kader konusundaki hasımlarıdır.”¹⁸⁴ “Bu ümmette yere batırma, mesh, taş yağması olacak. Bu musibetler kaderi inkâr edenlere gelecek.”¹⁸⁵ “Benim ümmetim içerisinde kaderi inkâr eden birtakım kavimler ortaya çıkacaktır.”¹⁸⁶ Bu vb. hadislerde Kaderiyye mezhep adı olarak zikredilmekle beraber asıl kast edilen Mu‘tezile mezhebidir. Mu‘tezile’nin ilk imamlarından Amr b. Ubeyd’in *Kitabu’r-red ‘ale’l-kaderiyye*, Ebû Huzeyl el-Allaf’ın (ö. 226/841) *Kitabu’r-red ‘ale’l-mücbire* adlı kitap isimlerinden de anlaşılacağı gibi Mu‘tezile ilk dönemlerde kaderiyye kavramını kaderciler/mücbire anlamında kullanmıştır. III. yüzyılda Ehl-i sünnet’in siyasal ve toplumsal olarak ağırlığını koyması süreciyle birlikte, *er-Red ‘ala’l-Kaderiyye ve’l-Cehmiyye* adlarıyla eserler telife başlanması *Kaderiyye* kavramının Mu‘tezile için sonradan kullanılmaya başlandığına işaret etmektedir.¹⁸⁷

Hadisçiler, netameli bir konu olan kader meselesini izah etmek, açıklamak yerine tartışmama, konuşmama yolunu seçmişlerdir. *Muvattâ’da* “*kader hakkında konuşmanın yasaklanması babı*” bu çözüm yoluna işaret eder. Bu bölümde Ömer b. Abdülaziz’in Kaderiyye’nin tevbeye çağırılmasını, kabul etmezlerse katledilmeleri hükmünü verdiği ifade edilir.¹⁸⁸

“Kaderilerle oturmayın, onlarla tartışmaya girmeyin.”¹⁸⁹ Hadis kaderî gruplarla oturmayı açık olarak yasaklamıştır, oysa tarih bize

¹⁸¹ Ebû Bişr Muhammed b. Ahmed el-Ensârî er-Râzî el-Dülâbî, *el-Kunâ ve’l-esmâ*, thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Faryâbî (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2000), 2: 761.

¹⁸² Ebû Davûd, “Sünnet”, 17.

¹⁸³ Hansu, *Mu‘tezile ve Hadis*, 263.

¹⁸⁴ Şehristânî, *Milel*, 1: 56.

¹⁸⁵ Tirmizî, “Kader”, 16; Müslim, “Kader”, 7; İbn Mace, “Fiten”, 29; Ebû Davûd, “Sünnet”, 7.

¹⁸⁶ Ebû Davûd, “Sünnet”, 6.

¹⁸⁷ Hansu, *Mu‘tezile ve Hadis*, 59.

¹⁸⁸ Ebû Abdullah el-Asbahî el-Himyârî Mâlik b. Enes, *Muvattâ’* (Beyrut: Dârü’l-Garbi’l-İslâmî, 1997), “Kader”, 6.

¹⁸⁹ Ebû Davûd, “Sünnet”, 34.

Hız. Peygamber'in döneminde böyle bir grubun varlığından söz etmemiştir. Bu rivayetlerle Mürcie ve Kaderiyye mezhebi heretik sayılmış ve bu iki fırkaya içtimaî baskı öngörülmüştür. Bir diğer rivayette "Kader ehli ile düşüp kalkmayın, onlara davanızı götürmeyin"¹⁹⁰ denilmiştir. Rivayetten bir dönem Ehl-i kader'in danışılan muteber insanlar olduğu sonucu da çıkarılabilir. İnsana kendi fiillerini yapabilme gücünü veren görüşün makul görünmesine rağmen Ehl-i sünnet ve Ehl-i hadis cephesinde bu görüşe karşı sert olunması kader konusunda siyasi ve içtimaî boyuttaki mücadelenin şiddetli olduğuna işaret etmektedir.

Tirmizî'de "Kaderiyye hakkında gelen babı"nda ve *İbn Mace*'de Mürcie'nin ve Kaderiyye mezheplerinin Müslüman olmadığını Hz. Peygamber'in söylediği nakledilmiştir. Hadis şöyledir: "Ümmetimde iki sınıf vardır ki, onların İslam'dan nasipleri yoktur: Mürcie ve Kaderiyye."¹⁹¹ İbnü'l-Cevzî bu hadisin uydurma olduğu tespitini yapar.¹⁹² Kaderiyye ve Mürcie'yi birlikte tadel eden bir diğer hadis rivayetinde muhtemelen bunların havzı inkâr etmelerinden dolayı havza gelemeyecek iki sınıfın Kaderiyye ve Mürcie olduğu nakledilir.¹⁹³

"Nübüvvetten sonra hiçbir küfür/inkâr yoktur ki anahtarları kaderi tekzib olmasın"¹⁹⁴ rivayetinin de kader konusunda belli bir fırkayı hedef aldığı anlaşılmaktadır. Bir diğer hadiste "Kureyş müşrikleri, Hz. Peygamber'le kader mevzuunda tartışmak için geldiler. Bunun üzerine şu ayet nazil oldu: "O gün onlar yüzleri üstünde sürüklenirler. Tadelin cehennemden dokunuşunu (denilir). Şüphesiz ki biz, herşeyi bir ölçüyle yarattık."¹⁹⁵ (el-Kamer 54/48) denilmiştir. Bu rivayetin de Kaderiyye/Mu'tezile'yi hedef aldığı belli olmaktadır. Nitekim İbn Abbas rivayetine göre bu ayet Kaderiyye hakkında inmiştir.¹⁹⁶

Bir adam Abdullah b. Ömer'e gelir. "Falan kimse sana selam ediyor diyerek, Şamlı birisinden selam getirir. İbn Ömer: Bana ulaştığına göre, o kimse kaderi inkâr ediyormuş. Eğer o böyle bir bid'at fikre saplandı ise, sakın ona selam söyleme! Zira ben Hz.

¹⁹⁰ Ebü Davüd, "Sünnet", 17.

¹⁹¹ Tirmizî, "Kader", 13; İbn Mace, "Mukaddime", 9; Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 2. Bs (Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1984), 11: 262; İbn Kuteybe, *Te'vil*, 1999, 136.

¹⁹² İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'l-Mevzû'ât*, 1: 134.

¹⁹³ İbn Ebî Âsım, *Sünne*, 2: 462.

¹⁹⁴ Dırâr b. Amr, *Tahrîş*, 2014, 80.

¹⁹⁵ Müslim, "Kader", 19; Tirmizî, "Kader", 19; İbn Mace, "Mukaddime", 10; Haydar Hatipoğlu, *Sünen-i İbni Mâce Tercemesi ve Şerhi* (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1982), 1: 146-149.

¹⁹⁶ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 11: 97.

Peygamber'den işittim: “Bu ümmette yere batırma, mesh (suret değişmesi), taş yağması olacak. Bu musibetler kaderi inkâr edenlere gelecek.”¹⁹⁷ Bu rivayetin *Kütüb-i Sitte*'de yer almış olması mezhebi taassubun tezahürlerinden biri olarak görülebilir. Keza İbn Ömer'den Hz. Peygamber'in şöyle dediği rivayet edilir: “Benim ümmetim içerisinde kaderi inkâr eden birtakım kavimler ortaya çıkacaktır”¹⁹⁸

Abdullah b. Ömer'e bir grubun kader konusunda tartıştıkları ve kader inkâr ettikleri söylenince Hz. Peygamber'den şu sözleri rivayet eder: “Ümmetim içinde ahir zamanda Rahman'ın kaderini yalanlayanlar çıkacak. Onlar kezzâb olurlar. Sonra bu ümmetin Mecûsilerine dönüşecekler. Onlar cehennem'in köpekleridir.”¹⁹⁹

Mezhebî bir tartışma konusu olan şefaath ile mezheplerin ilişkilendirildiğini görmekteyiz: “Ümmetimden iki zümreye şefaathim ulaşmaz: Kaderiyye ve Mürcie”²⁰⁰ “Ümmetimden iki sınıf insan vardır. Onlar şefaathime nail olamazlar. Onlar 70 peygamberin diliyle lanetlenmişlerdir. Onlar Mürcie ve Kaderiyye'dir.”²⁰¹ Yine “Allah hiçbir peygamber göndermemiştir ki içinde Kaderiyye ve Mürcie olmasın. Allah Kaderiyye ve Mürcie'ye 70 nebinin diliyle lanet etmiştir”²⁰² rivayeti de konuyla ilgili dikkat çeken rivayetlerdendir. Kaderiyye'nin lanetlendiği bir diğer rivayette “Allah Kaderiyye'ye lanet etsin. Allah'ın gönderdiği hiçbir peygamber yoktur ki ümmetini onlarla sakındırmasın ve lanet etmesin”,²⁰³ buyurulmuştur.

Taberânî'de Kaderiyye ve Mürcie'nin birlikte anıldığı bir rivayet şöyledir: “Allah'ın peygamber gönderdiği hiçbir ümmet yoktur ki içlerinde Kaderiyye olmuş olmasın. Mürcie ise ümmetin durumunu karıştırıp bozar. Dikkat edin, Allah azze ve celle 70 peygamberin diliyle Kaderiyye'ye ve Mürcie'ye lanet etmiştir.”²⁰⁴ “Kaderden sakının. Çünkü o Hristiyanlıktan bir şubedir.”²⁰⁵ rivayetinde ise Kaderiler Hristiyanlara benzetilmiştir.

¹⁹⁷ Tirmizî, “Kader”, 16; Müslim, “Kader”, 7; İbn Mace, “Fiten”, 29; Ebû Davûd, “Sünnet”, 7.

¹⁹⁸ Ebû Davûd, “Sünnet”, 6.

¹⁹⁹ İbn Ebî Âsım, *Sünne*, 1: 150.

²⁰⁰ Tirmizî, “Kader”, 13; İbn Mace, “Mukaddime”, 9; İbn Ebî Âsım, *Sünne*, 2: 461.

²⁰¹ İbn Kuteybe, *Te'vîl*, 136; Dirâr b. Amr, *Tahrîş*, 58, 85.

²⁰² İbn Ebî Âsım, *Sünne*, 1: 142.

²⁰³ Nu'man b. Sabit Ebû Hanife, *Müsnedu Ebî Hanife bi rivayeti Haskefi*, thk. Abdurrahman Hasan Mahmud (Kahire: el-Âdâb, 2005), 19 sayfa değil hadis nosudur.

²⁰⁴ Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 2. Bs (Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1984), 20: 117.

²⁰⁵ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 11: 262.

İlgili bir diğer rivayet şöyledir: “Kader inkarcıları çıkacak. Onlar bu ümmetin Mecûsileridir. Bir ümmet peygamberinden sonra ancak şirkle helak olur. Şirkin başlangıcı ise iman ettikten sonra kaderi inkâr etmektir.”²⁰⁶

Kaderiyye'nin hedef alındığı bir diğer rivayette “Kıyamet günü bir münâdî, kalkın! Ey Allah'ın düşmanları, dediğinde bilin ki onlar Kaderiyye'dir” buyurulmuştur.²⁰⁷

Eş'arî ve Mâtürîdî'nin de dâhil olduğu ilk Sünnî kelâmcılar Kaderiyye rivayetlerini kabul etmiş ve kullanmışlardır. İbn Hazm gibi istisnalar hariç hem ilk kelâmcılar hem müteahhirin kelâmcılar Kaderiyye ile ilgili hadisleri benimseyip kullanmış, bazıları bu hadislerin sahih olduğunu iddia etmiştir.²⁰⁸ Halbuki Kaderiyye aleyhindeki on hadisin senetlerinin hepsi ya zayıf ya mevzûdur. Sadece “Kaderiyye, bu ümmetin Mecûsileridir” hadisinin hasen li-ğayrihi olduğu söylenebilir.²⁰⁹ Hasen li-ğayrihi notu da zayıf tariklerin birbirini desteklemesiyle olmaktadır. Kaderî hadislerin bir kısmının hem merfû hem de mevkuf olarak nakledilmesi²¹⁰ bu tür rivayetlerin sahâbe kavli ya da tabiîn sözü olduğu iddiasını dikkate almayı gerektirmektedir. Hz. Peygamber döneminde gündemde olmayan konulardan haber veren bu tür rivayetlerin sahih bir şekilde Hz. Peygamber'e aidiyeti oldukça zayıftır. Bir hadis usûlü kaidesi olan bu kuralın ekseriyetle senedi zaten mevzû olan hadislere uygulanıp diğer hadislerde işletilmemesi²¹¹ kanaatimizce hatalıdır.

Kaderiyye başlığı altında verilen bazı hadis rivayetlerinden anlaşıldığı üzere bazı mezhebî görüşler bir şekilde hadis rivayetlerine dönüşmüştür. Problemlî, zayıf kabul edilen bazı kaderci rivayetler mezhebî mücadelelerin verdiği ivmeyle meşhur olmuştur. Örneklerini verdiğimiz bu tür hadisler kullanılarak muhalif mezhepler özellikle Mu'tezile Hz. Peygamber'in diliyle mahkûm edilmeye çalışılmıştır.²¹²

Sonuç olarak hadis literatüründe, kelâm ve tarih kitaplarında geçen Kaderiyye hadislerinde Mu'tezile mezhebî itham edilmekte, dalâletleri ortaya konmaktadır. Böylece Kaderiyye'ye mensup olanların cenazesine dahi gitmeme gibi ağır müeyyideler verilmesi öngörülmüştür. Bu hadislerde Kaderiyye/Mutezile özellikle kader

²⁰⁶ İbn Ebî Âsım, *Sünne*, 1: 143. وَمَا هَلَكْتَ أُمَّةٌ بَعْدَ نَبِيِّهَا إِلَّا بِشِرْكِهَا، وَلَا كَانَ بَدَأَ شِرْكُهَا بَعْدَ إِيمَانِهَا إِلَّا التَّكْذِيبُ بِالْقَدْرِ.

²⁰⁷ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, 6: 317. إِذَا كَانَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ نَادَى مُنَادٍ أَلَا لِيَقُمْ خُصَمَاءُ اللَّهِ وَهُمْ الْقَدَرِيُّونَ.

²⁰⁸ Köktaş, “Kaderiyye ve Mürcie ile İlgili Hadisler”, 137.

²⁰⁹ Köktaş, “Kaderiyye ve Mürcie ile İlgili Hadisler”, 138.

²¹⁰ Köktaş, “Kaderiyye ve Mürcie ile İlgili Hadisler”, 139.

²¹¹ Bkz. Köktaş, “Kaderiyye ve Mürcie ile İlgili Hadisler”, 139.

²¹² Mezhep taassubu hakkında bkz. Fevzi Rençber, “İslam Birliği İnşasında Bir Engel Olarak Mezhep-Cemaat Taassubu ve Çözüm Yolları”, *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları*, 2017, cilt: X, sayı: 1, 77-102.

görüşü üzerinden tenkit edilmiştir. Mezkûr rivayetlerden yetmiş peygamberin diliyle lanetlenme ve bu ümmetin köpekleri oldukları gibi ağır ifadelerin Hz. Peygamber'in nebevî üslûbüne uymamaktadır. Muhtemelen bu nev hadisler fırka mücadelelerinin etkisiyle bir şekilde mezhep taassubuyla hadis edebiyatına dahil edildiği anlaşılmaktadır.

4. Mürcie

İddiaya göre Mürcie, sahâbe döneminde yaşanan bölünme ve savaşlarda tarafsız kalan kitleden doğmuştur.²¹³ Mürcie'nin ortaya çıkışı hicri 60/680 yıllarından itibaren dir.²¹⁴ Mürcie belirli görüşleri olan bir ekol olmaktan ziyade, genel, karışık bir mezhep mahiyeti arzeder. Eş'ari bütün fırkaları on gruba ayırır ve Mürcie'yi de müstakil bir fırka olarak sayar.²¹⁵ Şehristânî'ye göre Mürcie, Havâric Mürciesi, Kaderiyye Mürciesi, Cebriyye Mürciesi ve halis Mürcie olmak üzere dört sınıftır.²¹⁶ Coğrafi açıdan ise Mürcie Şam, Kûfe, Irak ve Horasan Mürciesi şeklinde 4 kısma ayrılır.²¹⁷ "Fukahâ Mürciesi" ibadetleri imandan saymayan ve imanını dil ile ikrar, kalp ile tasdik olarak gören Mürcie'dir.²¹⁸

Mürcie'yle ilgili hadislerin bir kısmı daha önce Kaderiyye başlığında işlendiği için tekrara düşmemek adına değinmiyoruz. İlgili hadis rivayetlerini ve yorumlarını o başlığa havale ediyoruz. Kaynaklarda "Mürcie 70 nebînin diliyle lanetlenmiştir"²¹⁹ vb. şeklinde varid olan rivayetleri hadis olarak okumaktan ziyade Ehl-i hadis'in veya Mürcie muhaliflerinin Mürcie'ye karşı tepkisi olarak okumak mümkündür. Çünkü hadis usulüne göre de böyle bir sözün gerçekten Hz. Peygambere ait olma ihtimali oldukça zayıftır.

²¹³ Kubat, *Mezhepler Tarihi*, 170.

²¹⁴ Sönmez Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler (Hadis Taraftarlarının İman Anlayışı Bağlamında Bir Zihniyet Analizi)* (Ankara: Kitabiyat yayınları, 2002), 36.

²¹⁵ Eş'ari, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 65.

²¹⁶ Şehristânî, *Milel*, 1: 162; Süleyman b Eş'as b İshak el-Ezdi es-Sicistanî Ebu Dâvûd, *Sünen-i Ebû Dâvûd Terceme ve Şerhi*, trc. İsmail Lütü Çakan (İstanbul: Şamil Yayınevi, 1987), 8: 467-468.

²¹⁷ Mustafa Öz, *Başlangıçtan Günümüze İslam Mezhepleri Tarihi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011), 524.

²¹⁸ M. Özgü Aras, "Hammâd b. Ebû Süleyman", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 15: 486.

²¹⁹ Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe Dîneverî İbn Kuteybe, *Te'vilu muhtelifi'l-hadis*, versiyon 2, ed. Muhammed Muhyiddin el-Asfar, 2. Bs (Beirut: el-Mektebu'l-İslamî, 1999), 136; Bağdâdî, *el-Fark*, 148; Dırâr b. Amr, *Tahrîş*, 2014, 58.

Rafıziler (Şiiler) Hristiyanlara, Müşebbihe Yahudilere benzetilirken²²⁰ Mürcie de Yahudilere benzetilerek: “Mürcie Ehl-i kible'nin Yahudileridir”²²¹ denilmiştir. Kaderiyye ile Mürcie'nin birlikte kötülendiği bir diğer hadis rivayeti şöyledir: “Allah hiçbir Nebi göndermemiştir ki ümmetin içinde ümmetin durumunu karıştırıp bozan Kaderiyye ve Mürcie olmasın. Dikkat edin Allah Kaderiyye'ye ve Mürcie'ye 70 nebinin diliyle lanet etmiştir.”²²²

Ehl-i hadis iman mevzuunda en fazla Mürcie'den olan Cehm b. Safvan (Cehmiyye)²²³ ile Muhammed b. Kerrâm (Kerrâmiyye)²²⁴ grubunun fikirlerini eleştiriyordu. Ehl-i hadis mezkur iki gruptan farklı olarak amelleri ikrar ve tasdikini temeli yani şartı olarak görüyordu.²²⁵ Uzun bir müddet devam eden fırkalar arasındaki iman tartışmalarının ve çatışmalarının kazandırdığı ve Ehl-i hadis'in kabul ettiği imanın tarifi olan, *kalp ile bilme, dil ile söyleme, erkânü ile amel etmek* şeklindeki formülasyon *İbn Mace*'de hadis olarak vardır.²²⁶ Üstelik râvilerden Ebû Salt el-Herevî (236/850) “bu senet bir deli üzerinde okunmuş olsaydı deli şifa bulurdu” demiş hadisin senedini övmüştür.²²⁷ Bu rivayetdeki problem râvi Ebû Salt'ın zayıf bir râvi ve Şii olmasıdır.²²⁸ Nitekim kendisinden “Alevilerin köpeği Beni Ümeyye'den hayırlıdır”²²⁹ şeklinde uçuk rivayetler nakledilmiştir. İbn'ul-Cevzî hadisin mevzû olduğunu söylemiştir.²³⁰

Sünen-i Evzâi'de, Huzeyfe'den gelen rivayete göre iki görüş sahibi cehennemliktir. Bunlardan birincisi “iman sadece sözden ibarettir” diyenlerdir.²³¹ Mürcie'yi Hz. Peygamber şöyle tanıtır: “İman amelden ayrı olup amelsiz olarak ikrardan ibarettir, diyenlerdir.”²³²

Ebû Dâvûd'da 'sünnet kitabı'nda '*Mürcie'yi red*' bab başlığı yapılmıştır. Hadislerde imanın yetmiş küsur şü'be olmasıyla ilgili

²²⁰ Şehristânî, *Milel*, 1: 28.

²²¹ Dırâr b. Amr, *Tahrîş*, 58.

²²² ما بعث الله نبياً قط إلا وفي أمته قدرية، ومزجته ينشئون عليه أمر أمته، ألا وإن الله عز وجل لعن القدرية، والمزجئة على لسان سبعين نبياً Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 20: 117.

²²³ Cehmiyye, ilk kelâmcılardan olan Cehm b. Safvân es-Semerkandî et-Tirmizî'nin (ö. 128/745) görüşlerinden oluşan mezheptir.

²²⁴ Kurucusu Muhammed b. Kerrâm olan Hicrî III. yüzyılın sonlarında Horasan ve Mâverâünnehir'de ortaya çıkan antropomorfist görüşleriyle tanınan itikadi mezheptir. Bkz. Şehristânî, *Milel*, 1: 124.

²²⁵ Kutlu, *İlk Gelenekçiler*, 157.

²²⁶ İbn Mace, “Mukaddime”, 9.

²²⁷ Haydar Hatipoğlu, *Sünen-i İbni Mâce ve Şerhi*, 1:109-112.

²²⁸ Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebî, *Mizânü'l-İtidâl fî nakdi'r-ricâl* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995), 2: 616.

²²⁹ Zehebî, *Mizân*, 2: 616.

²³⁰ Haydar Hatipoğlu, *Sünen-i İbni Mâce ve Şerhi*, 1: 109.

²³¹ Evzâi, *Sünen-i Evzâi*, 26.

²³² Dırâr b. Amr, *Tahrîş*, 2014, 58, 85.

rivayetlere yer verilir.²³³ Böylece Mürcie'nin amelin imandan bir parça olmadığı görüşü hadis ile reddedilmiş olmaktadır. Keza *Ebû Dâvûd*'da Hz. Peygamber önce imanın ne olduğunu sorar. Sonra imanın şartları olarak İslam'ın şartlarını sayar.²³⁴ Böylece hadise göre amel-iman birlikteliği Hz. Peygamber tarafından tespit edilerek Mürcie'nin iman anlayışı veto edilmiş olmaktadır. Mürcie'yi red başlığındaki bir diğer hadise göre kul ile küfür arasında namazı terk etmek vardır.²³⁵ *Ebû Dâvûd*'da bu rivayetle Mürcie'nin iman görüşü reddedilmiş, Hâricî iman anlayışı desteklenmiş olmaktadır. Bir sonraki "*İmânın artıp eksildiğinin delili*" başlığı altında Mürcie'yi red için 12 hadisin tahriri yapılmıştır.²³⁶

Dırar b. Amr'ın *et-Tahrîş* adlı eserinde Mürcie'yi nakzeden hadislerin verildiği "*iman ve amel hakkında*" başlığında kıyametten bir sahne aktarılır. Şeytana neden secde ve tevbe etmediği sorulunca o kulluğa devam ettiğini söyler. Şahit istenince de ikrarı iman için yeterli sayan Mürcie'yi şahit kılar. Mürcie de imanın ikrar olduğunu ve amelin imandan olmadığına şahadet eder. Rivayetin bu noktasında Mürcie şeytanın şu sözleriyle övülerek yerilmiş olur: "Ey Rabbim, bunlar insanlık için çıkarılmış en hayırlı ümmettir ki benim imanlı olduğuma şahadet ederler" der. Daha sonra şeytan ve Mürcie mensupları cehenneme atılır.²³⁷

Kelâmî bir tartışma olan imanın artması ve eksilmesi hakkında hadisçilerin iman anlayışını yansıtan "*İman artar ve eksilir*"²³⁸ örneğinde olduğu gibi Mürcie'ye karşı imanın artması eksilmesi görüşünü ortaya koyan ve destekleyen rivayetler neredeyse *Kütüb-i sitte*'nin her kitabında itikâdî bir mesele olarak ispata çalışılmıştır. Ömer b. Abdülaziz'den imanın artması-eksilmesi konusunda iki farklı rivayet gelmiştir.²³⁹ Bu duruma göre iki zıt inanca sahip iki mezhepten; Ehl-i hadis ya da Mürcie'den bir tarafın Ömer b. Abdülaziz'i kullanarak imanın artması-eksilmesi konusunu manipüle etmeye çalıştığı anlaşılmaktadır. Konuyu mantıklı bir sonuca bağlayan Süyûtî (ö. 911/1505) imanın artmayacağı ve eksilmeyeceğini haber veren hadislerin Mürcie tarafından, artıp

²³³ Ebû Davûd, "Sünnet", 14.

²³⁴ Ebû Davûd, "Sünnet", 14.

²³⁵ Ebû Davûd, "Sünnet", 14.

²³⁶ Ebû Davûd, "Sünnet", 15.

²³⁷ Dırâr b. Amr, *Tahrîş*, 2014, 58.

²³⁸ İbn Mace, "Mukaddime", 9.

²³⁹ Kutlu, *İlk Gelenekçiler*, 166.

eksileceğini haber veren hadislerin ise muhalifleri tarafından uydurulduğunu ifade eder.²⁴⁰

Hâricî tekfirciliğine tepki sayılabilecek bazı Mürcîi fırkaların iman anlayışı imanı mücerret dilin ikrarından ibaret görüyordu.²⁴¹ Bazı Mürcîi fırkaların söz konusu iman nazariyesine başta Hâricîler olmak üzere Ehl-i hadis, Mu'tezile, Şîa muhalefet etmiştir. Bu mezheplerin hepsi amellerin imanın tarifine dahil edilmesi konusunda ittifak etmişlerdir.²⁴² Ehl-i hadis, hadis edebiyatı eserlerinde amellerin imandan bir parça olduğunu ispat için namaz vb. ibadetlerin imandan bir cüz olduğunu ifade eden rivayetlere özel bir önem vermiştir. Böylece namaz, oruç, zekât, hac, cihat gibi bütün taatler imanla özdeşleştirilmiştir.²⁴³

Ehl-i hadis'in iman nazariyesi müstakil bir nazariye olmayıp bazı farklılıklarla Hâricî nazariyesinin bir fer'idir.²⁴⁴ Diğer taraftan Ehli hadis'in iman anlayışı Mürcîi iman düşüncesinin reddidir.²⁴⁵ Zaten hadis kitaplarının *Kitabu'l-îmân* bölümleri ile imanı konu edinen müstakil kitaplar genel olarak Mürcîi imanı tenkid ve redde odaklıdır. Hatta bazen Mürcie'nin lanetlendiği, İslam'dan nasibinin olmadığı, irca görüşünün bid'at olduğuna dair hadislere, sahâbe ve tâbiün sözleri de eklenir.²⁴⁶

İbn Hacer, *Sahîh-i Buhârî*'nin iman bölümünün ekseriyetle Mürcie'yi redde matuf olduğunu kaydeder.²⁴⁷ Mesela "*Mü'minin farkında olmadan amelinin boşa gitmesi babı*" hakkında²⁴⁸ İbn Hacer ve Nevevî Buhârî'nin bu baktan kastının Mürcie'yi red olduğunu söyler. Sonra Mürcie mezhebi hakkında bilgiler verilir.²⁴⁹ Başlık altındaki ilk rivayette «سَأَلْتُ أَبَا وَائِلٍ عَنِ الْمُرْجِيَّةِ» Mürcie'nin durumu sorulur. Ebû Vâil (ö. 82/701) "Müslümana küfretmek fısıq, onu öldürmek küfürdür", hadisiyle²⁵⁰ cevap verir. Böylece iki amelin fık ve küfür

²⁴⁰ Ebû'l-Fazl Celâlüddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *el-Leâli'l-masnû'a fi'l-ehâdisi'l-mevzû'a* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996), 1, 43.

²⁴¹ Şehristânî, *Milel*, 1: 106.

²⁴² Kutlu, *İlk Gelenekçiler*, 75.

²⁴³ Kutlu, *İlk Gelenekçiler*, 92.

²⁴⁴ Kutlu, *İlk Gelenekçiler*, 155.

²⁴⁵ Kutlu, *İlk Gelenekçiler*, 155.

²⁴⁶ Kâsım b. Sellâm el-Herevî Ezdî Ebû Ubeyd, *Kitabu'l-Îmân*, ed. Muhammed Nâsıru'd-din Elbânî, 1. Bs (Riyad: el-Mektebetü'l-Maârif, 2000), 236.

²⁴⁷ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 1: 110.

²⁴⁸ Buhârî, "İman", 37.

²⁴⁹ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 1: 110; Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd b Ahmed b Musa el-Hanefî Aynî, *Umdetü'l-kârî şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 1: 428.

²⁵⁰ «سَيَابُ الْمُسْلِمِ فَسَوْفٌ، وَقِتَالَةُ كُفْرٍ» Buhârî, "İman", 37; Müslim, "İman", 116; Tirmizî, "Birr", 52; Nesâî, "Tahrîmu'd-dem", 26; İbn Mace, "Mukaddime", 9; İbn Hanbel,

olması cihetiyle ameli imana dahil etmeyen Mürcie'nin görüşünün yanlış olduğu hadisle ortaya konmuş olmaktadır. İbn Hacer hadisle Mürcie'nin reddedilip, Hâricî mezhebinin zahiren desteklendiğini iddiasına karşı hadisin bidatçıyı reddetmeye matuf mübalağalı ifade olduğu yorumunu yapar.²⁵¹

Yukarıdaki bilgilerden anlaşıldığı üzere Mürcii iman anlayışını Ehl-i hadîs şiddetle reddetmiştir. Ebû Ubeyd Kasım b. Sellam (ö. 224/838), İbn Ebi Şeybe (ö. 235/849), Muhammed b. Yahya b. İbn Ömer el-Adenî (ö. 243/857) gibi Ehl-i hadîs uleması *Kitabu'l-İman* adıyla ilk müstakil eserler kaleme alanlar olarak amellerin imandan bir cüz olduğunu, artması ve eksilmesini hadisler ve seleften gelen rivayetlerle desteklemişlerdir.²⁵² Hadis kitaplarında Mürcii iman anlayışını reddetmek için 'namaz, oruç, zekât, haya imandandır' şeklinde bablar açılmıştır. Hadislerde genelde imanın şubelerine, ibadet ve taatların da imandan olmasına vurgu yapılmıştır. *İmanın şubeleri* gibi bab başlıklarında ilgili hadisler sıralanmış, çeşitli amellerin imandan olduğuna vurgu yapılarak ameli imanın bir parçası saymayan Mürcie'nin iman anlayışı reddedilmiştir.²⁵³

Hasılı hadis kitaplarının *Kitabu'l-îmân* bölümlerindeki bab başlıkları ve imanı konu edinen müstakil kitaplar genel olarak Mürcii imanı tenkide ve redde odaklıdır. Hatta bazen Mürcie'nin lanetlendiği, İslam'dan nasibi olmadığı, ircanın bid'at olduğuna dair hadislere, sahâbe ve tâbiûn sözleri de eklenir.²⁵⁴ Hadis kitaplarında Mürcii iman anlayışını reddetmeye matuf, 'namaz, oruç, zekât, haya imandandır' şeklinde birçok bablar vardır. *İmanın şubeleri* gibi bablarda ilgili hadisler sıralanarak çeşitli amellerin imandan olduğuna vurgu yapılmış, Mürcie'nin iman anlayışı reddedilmiştir. Hadislerde genelde imanın şubelerine, ibadet ve taatların imandan olmasına vurgu yapılır.²⁵⁵

Böylelikle hadis edebiyatında özellikle imana dair meselelerde Ehl-i hadîs ile Mürcie arasında fikir ayrılığı yaşanmış, hadis ve şerh literatürü iki mezhebin tartışma ve mücadelesinden etkilenmiştir.²⁵⁶ Öyle ki hadis kitaplarının iman bölümü Mürcie'ye karşı yazılmış

Fezâilu's-sahâbe, 3: 105, 6: 157, 7: 19, 296, 363; Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd et-Tayâlisî, *Müsnedu Ebi Dâvûd et-Tayâlisî* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1985), 1: 207.

²⁵¹ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 1: 112.

²⁵² Bkz. Ebû Ubeyd, *Kitabu'l-İmân*, 9-66.

²⁵³ Buhârî, "İmân", 1, 9, 11, 12, 14, 15.

²⁵⁴ Ebû Ubeyd, *Kitabu'l-İmân*, 236.

²⁵⁵ Buhârî, "İmân", 1, 9, 11, 12, 14, 15.

²⁵⁶ Konuyla ilgili daha geniş bilgi için bkz. Kâmil Çakın, "Buhari'nin Mürcie ile İman Konusunda Tartışması", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Ankara, 1992, c. XXXII, 183-198.

gibidir. Keza bab başlıklarıyla ve bab başlıklarında zikredilen ayet ve sahabe sözleriyle hadisler yön verme, hedef çizme yapılmıştır. Keza Mürcie mezhebinin adı ilgili hadislerde görüldüğü gibi ya açık olarak verilmiş ya da bab başlıklarında Mürcie tenkit edilmiştir.²⁵⁷ Mürcie'yi mahkûm eden rivayetleri dönemin hadis entelijansiyasının bir sert tavrı olarak da okumak mümkündür. Çünkü Mürcie mezhebinin adını vererek onu kötileyen hadis rivayetlerinin Hz. Peygamber'e ait olma ihtimali oldukça zayıftır.

5. Şia

Şia, Ali bin Ebi Tâlib'in Hz. Peygamber'den sonra nasla imam olduğu inancını dinin esasından sayan ve imametin Hz. Ali-Hz. Fâtıma'dan (ö. 11/632) gelen soya ait olduğuna inanan toplulukların genel adıdır.²⁵⁸ Hz. Peygamber'in vefatından sonra siyasî mücadeleler sürecinde ilk Şii fikirlerin izlerini görmek mümkündür. Henüz ashâb dönemi bitmeden Sebeyye, Muhtâriye, Keysâniyye ve Râfızilik gibi Şii gruplardan bahsedilir. Bu gruplar hilâfeti Hz. Ali'nin hakkı olarak görüyor ve halifeleri Hz. Ali'nin hakkını gasp etmekte suçluyorlardı. Bu görüşleriyle ilgili olarak Sünnilerin bilmediği naslar rivayet ediyor ve kendilerine göre yorumluyorlardı.²⁵⁹

Sünnî hadis edebiyatında ve klasik itikadi eserlerde diğer mezhepler gibi Şia aleyhinde de hadis rivayetleri variddir. Şia'nın görüşlerini reddetmeye matuf rivayetler ve bab başlıkları ise o kadar fazladır ki müstakil bir literatür olması mümkündür. Bu başlıkta sadece açıkça mezhep adı verilerek veya mezhebin alametleri sayılarak Şia hakkında varid olan rivayetleri ele alacağız. Şia mezhebini kasteden rivayetlerin ekseriyetinde Şia'nın adlarından biri olan Râfızî/Revâfız nisbesi kullanılır.²⁶⁰ Bazı rivayetlerde Şia kelimesi ve müradifleri de kullanılmıştır.

Revâfız hakkında gelen bazı rivayetler şöyledir: "Ahir zamanda birtakım insanlar olacak, onlara Râfızî denilecek. İslam'ı fırlatıp atarlar. Dini sadece telaffuz ederler. Onları öldürünüz, çünkü onlar müşriktir."²⁶¹

²⁵⁷ Bkz. Buhârî, "İman", 1, 9, 11, 12, 14, 15; Ebû Davûd, "Sünnet", 14, 15; İbn Mace, "Mukaddime", 14; Ebû Ubeyd, *Kitabu'l-İmân*, 9-66, 236; Dirâr b. Amr, *Tahrîş*, 2014, 58.

²⁵⁸ Mustafa Öz - İlyas Üzüm, "Şia", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39: 111.

²⁵⁹ İbn Haldun, *Mukaddime*, 1: 278.

²⁶⁰ Bkz. Bağdâdi, *el-Fark*, 35.

²⁶¹ İbn Hanbel, *Müsned*, 1: 298; İbn Kuteybe, *Te'vil*, 136.

Hadis rivayetine göre “Rafıziler (Şiiler) bu ümmetin Hristiyanlarıdır. Müşebbihe ise bu ümmetin Yahudileridir.”²⁶² Şia’yla ilgili *el-Milel ve’n-nihal*’de “Bir grubun kötü lakapları olacaktır. Onlara Râfıza denilir. Onlarla karşılaştığınızda onları öldürünüz. Çünkü onlar müşriktirler”²⁶³ denilmiştir.

Hiz. Ali Hiz. Peygamber’in şu sözünü nakleder: “Ahir zamanda birtakım insanlar olacak, onlara Râfızî denilecek. İslâm’ı fırlatıp atarlar. Dini sadece telaffuz ederler. Onları öldürünüz, çünkü onlar müşriktir.”²⁶⁴ Rivayet aynı kitapta (İbn Hanbel, no: 808) Hiz. Ali’nin sözü olarak da geçer.

Keza *İbn Hanbel*’de geçen bir rivayette “Ahir zamanda Râfıziler denen bir kavim çıkacaktır. Onlar İslâm’ı reddederler”²⁶⁵ buyurulmuştur.

Ahmed b. Hanbel’in *Müsned*’inde geçen bir rivayette Hiz. Peygamber, Hiz. Ali’nin durumunu Hiz. İsa’ya benzetir: Bir taraftan buğz edenler, diğer taraftan ona aşırı sevgi besleyenler.²⁶⁶ Benzer ifade Hiz. Ali’den de rivayet edilir. Bu rivayetin Hâriciler ve Şia’yı hedef aldığı belli olmaktadır. Bir tanesi şöyledir: “Biz Ehl-i beyt hakkında iki grup helak olur: Aşırı seven, şaşkın iftiracı.”²⁶⁷ Bu rivayette geçen helak olacak sevgi müfritleriyle ile kastedilen Şia mezhebidir.

İbn Ebî Âsım’ın *es-Sünne* eserinde “*Râfıza’nun zikri -Allah onları zelil kılsın-babı*”nda “Benden sonra Râfıza diye kötü bir lakabı olan bir grup çıkacak...” denilerek onlarla karşılaşıldığında öldürülmeleri emredilir.²⁶⁸ Aynı hadisin devamında sahâbe Râfıza denen grubu nasıl tanıyacaklarını Hiz. Peygamber’e sorarlar: “Sende olmayan şeyi sende varmış gibi sana atfederler ve ashâbımı ta’n eder ve küfrederler”, buyurulur.²⁶⁹

Benzer bir rivayet şöyledir: “Bir grubun kötü lakapları olacaktır. Onlara Râfıza denilir. Onlarla karşılaştığınızda onları öldürünüz. Çünkü onlar müşriktirler.”²⁷⁰ Bu rivayetin az farkla bir benzeri şöyledir: « يَكُونُ فِي آخِرِ الزَّمَانِ قَوْمٌ يُنْبِئُونَ الرَّافِضَةَ، يَرْفُضُونَ الْإِسْلَامَ وَيَلْفُظُونَهُ، فَأَقْتُلُوهُمْ فَإِنَّهُمْ

²⁶² Şehristânî, *Milel*, 1: 28.

²⁶³ Dırâr b. Amr, *Tahrîş*, 30.

²⁶⁴ İbn Hanbel, *Müsned*, 2008, 1: 298; İbn Kuteybe, *Te’vîl*, 1999, 136.

²⁶⁵ İbn Hanbel, *Fezâilu’s-sahâbe*, 1: 103.

²⁶⁶ İbn Hanbel, *Müsned*, 1: 159; Abdullah b. Muhammed İbn Ebî Şeybe, *Kitabu’l-musannef fi’l-ahâdis ve’l-âsâr* (Beyrut: Daru’l-Fikr, 1994), 6: 374; Ebü Abdillâh Muhammed b. İsmâil Cu’fi Buhârî, *et-Târihu’l-kebir* (Haydarâbâd: El-Mektebetü’l-İslâmiyye, 1943), 3: 281.

²⁶⁷ İbn Ebî Âsım, *Sünne*, 2: 484.

²⁶⁸ İbn Ebî Âsım, *Sünne*, 2: 474.

²⁶⁹ İbn Ebî Âsım, *Sünne*, 2: 474.

²⁷⁰ Dırâr b. Amr, *Tahrîş*, 30.

«مُشْرِكُونَ» “Ahir zamanda Râfıza diye kötü lakaplı bir kavim gelir. İslam’ı telaffuz ederler lakin onu reddederler. Onları öldürünüz çünkü onlar müşriktirler.”²⁷¹ Daha önce bahsi geçen Kaderiyye ve Mürchie’yi hedef alan *Ümmetin Mecûsileri* hadis rivayetinin bir benzeri Şîa ve Müşebbihe için de yapılmıştır. Hadise göre “Rafıziler (Şiiler) bu ümmetin Hristiyanlarıdır. Müşebbihe ise bu ümmetin Yahudileridir.”²⁷² Bu hadis rivayetiyle Hristiyanların Hz. İsa’da ifrata gitmeleri gibi Şiilerin de Hz. Ali hususunda ifrata gitmelerine işaret edilmiştir. Müşebbihe’nin de teşbihî ifadelerle sarılmaları ve antropomorfik ifadeleri gerçek kabul etmeleri Yahudi antropomorfizmine benzetilmiştir.

Bir diğer rivayette ise Hz. Peygamber Hz. Ali’nin ve ashabının cennette olduğunu müjdeler. Rivayetin devamında ise onlardan bir grubu istisna eder ve şöyle der: “Yalnız seni sevdiğini iddia edenler hariç bir kavim ki İslam’ı telaffuz edip reddederler. Onlara Râfıza denilecek. Onlarla karşılaştığında onlarla mücadele et. Çünkü onlar müşriktir. Ben dedim ki (Ümmü Seleme), ey Resûlullah onların alameti nedir? Onlar ne camiye ne cemaate gelmezler. Selefe dil uzatırlar.”²⁷³

Hz. Ali ve Ehl-i beyt sevgisinde aşırı gidip istismar edildiği bazı hadis kaynaklarında rivayet edilmiştir: “Ey Ali, ümmetimden Ehl-i beyt sevgimize gark olacaklar çıkacaktır. Onlardan Râfıza olarak isimlendirilen bir grup vardır ki onları öldürünüz. Muhakkak ki onlar müşriktir.”²⁷⁴ Hz. Ali’ye atfedilen bir rivayette “Beni bir grup sever ta ki cehenneme girerler. Bir grup da bana buğz eder bu buğzla cehenneme girerler”, dediği rivayet edilir.²⁷⁵

Ehl-i beyt sevgisinde aşırı gitmenin kınandığı bir diğer rivayette öldürülmesi gereken Rafızilerin bir özelliği onların Ebû Bekir ve Ömer’e dil uzatmaları olarak açıklanır.²⁷⁶ Bu vb. rivayetlerde Emevîler döneminde ortaya çıkan ve Ali sevgisinde aşırıya giden Şîa fırkalarına bir gönderme olduğu açıktır.

²⁷¹ İbn Hanbel, *Fezâilü’s-sahâbe*, 1: 417; İbn Ebî Âsım, *Sünne*, 2: 475.

²⁷² Şehristânî, *Milel*, 1: 28.

²⁷³ İbn Ebî Âsım, *Sünne*, 2: 475.

²⁷⁴ Taberânî, *el-Mu’cemü’l-kebir*, 7: 242; Ahmed b. Abdillâh b. İshâk Ebû Nuaym İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ ve tabakâtü’l-asfiyâ* (Kahire: Matbaatü’s-Saade, t.y.), 4: 95.

²⁷⁵ İbn Ebî Âsım, *Sünne*, 2: 476.

²⁷⁶ Ebû Abdurrahman Abdullah b. Ahmed b. Hanbel eş-Şeybanî Abdullah b. Ahmed, *Kitâbü’s-sünne*, thk. Muhammed b. Said b. Salim el-Kahtânî, 1. Bs (Demmâm: Dâru İbni’l-Kayyim, 1986), 2: 548.

İbn Hibbân'ın *Sahih*'inde de geçen “من أذني علياً فقد آذاني” “Kim Ali'ye eziyet ederse bana eziyet eder”²⁷⁷ rivayeti Hz. Peygamber'e ait olma yönünden en kuvvetli hadislerden biridir. Lakin aynı minvalde gelen “من سب علياً فقد سبني” “Kim Ali'ye söverse bana sövmüş olur”²⁷⁸ hadis rivayeti hicrî 35'ten sonraki tarihsel duruma işaret etmektedir. Çünkü Hz. Peygamber ve üç halife döneminde Hz. Ali'ye veya Ehl-i Beyt'e sövmek söz konusu değildi. Bu olgu Muaviye ve Emevîler döneminde gündeme gelen problemlerdendir.

Bir gün Hz. Peygamber'in eşi Ümmü Seleme Ebû Abdullah el-Cedeli'ye sizin evinizde Hz. Peygamber'e küfür mü ediliyor, diye sitem edince el-Cedeli “Allah korusun” deyince, Ümmü Seleme “Kim Ali'ye söverse bana sövmüş olur” sözünü Hz. Peygamber'den dinlediğini söylemiştir.²⁷⁹ Ashâba sövmek Şiilerin eylemi olduğundan sövmeyin, buğzetmeyin kabilinden gelen rivayetler aslında Şiilere hitap eder. Daha önce bahsi geçen “Ashabıma sövmeyiniz...” rivayeti İbn Ebû Âsım'ın *es-Sünne* kitabında (باب في ذكر الرافضة أدلهم الله) “*Râfıza'nun zikri babı*”nda geçmesi²⁸⁰ bu mezhepsel arkaplanı doğrulamaktadır. Keza Hz. Ali'yi fazilette ilk iki halifeden üstün olmadığını bildiren rivayetlerin de ilk muhatabı Şiilerdir. Mezkûr aynı babda “Bana ulaştı ki bir grup beni Ebû Bekir ve Ömer'e üstün tutarlar”²⁸¹ sözüyle başlayan rivayet de bu minvaldedir.

Ashabâ sebbetmeyi yasaklayan bir diğer rivayet şöyledir: “Allah beni seçti. Bana da ashâbımı seçti. Kim onlara söverse Allah'ın laneti onların üzerindedir...”²⁸² Hz. Aişe'nin konuyla ilgili olarak Şiileri hedef alan şu sözü nakledilir. “Onlar Muhammed'in ashâbına istiğfar etmekle emredildiler. Onlar ise onlara küfrettiler.”²⁸³

73 fırka rivayetinin bir versiyonunda “73 fırkanın en dalâletlisi ve en habisi teşeyyu' ya da Şia'dır” denilmiştir.²⁸⁴ Şii inançlarından olan ricat da rivayet konularına girmiştir. Hz. Hasan'a Hz. Ali'nin rucû edeceği iddiası sorulduğunda “O yalancılar yalan söylemişler. Eğer

²⁷⁷ İbn Hanbel, *Fezâilu's-sahâbe*, 3: 483; Muhammed bin Ahmed İbn Hibbân, *Sahîhu İbn Hibbân el-Müsnedü's-sahih ale't-tekâsim ve'l-envâ'*, thk. Mehmet Ali Sönmez ve Halis Aydemir (Beyrut: Daru İbn Hazm, 2012), 4: 189; Hâkim, *el-Müstedrek*, 3: 122; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 6: 374; Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, 6: 307.

²⁷⁸ Hâkim, *el-Müstedrek*, 4: 88.

²⁷⁹ Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek*, 3: 121; İbn Hanbel, *Müsned*, 6: 324.

²⁸⁰ İbn Ebî Âsım, *Sünne*, 2: 478.

²⁸¹ İbn Ebî Âsım, *Sünne*, 2: 478.

²⁸² إِنَّ اللَّهَ اخْتَارَنِي، وَاخْتَارَ لِي أَصْحَابًا، فَجَعَلَهُمْ لِي وَرَثَةً وَأَنْصَارًا وَأَصْحَابًا، فَمَنْ سَبَّهُمْ فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ إِنْ أَلَّفَهُ الْخِتَارَنِي، لَا يَقْبَلُ مِنْهُمْ صَرْفًا، وَلَا عَدْلًا

²⁸³ 283 أمرؤا بالاستغفار لأصحاب محمد صلى الله عليه وسلم فسبواهم

²⁸⁴ 284 وَإِنْ مِنْ أَصْلَابِهَا وَأَحْبَبِهَا مَنْ يَتَّبَعُ، أَوْ الشَّيْبَةَ

bunu bilseydik, hanımları evlenmezdi ve mirasını paylaşmazdık”²⁸⁵ demiştir.

Sonuç olarak Ahmed b. Hanbel’in *el-Müsned*, İbn Ebî Âsım’ın *es-Sünne*, Abdullah b. Ahmed b. Hanbel’in *es-Sünne* gibi hadis hadis çalışmalarında; keza Şehristânî’nin *el-Milel*, Ahmed b. Hanbel’in *Fezâilu’s-sahâbe*, İbn Kuteybe’nin *Te’vîlu muhtelifi’l-hadis*, Dırâr b. Amr, *Tahrîş* gibi klasik eserlerden verilen örneklerden görüldüğü üzere Râfızî/Revâfız nisbesiyle Şîa aleyhinde hadis rivayetleri variddir. Öte Şîa’nın görüşlerini reddetmeye matuf rivayetler ve bab başlıkları ise o kadar fazladır ki müstakil bir literatür olacak kadar geniştir. Bu tür rivayetlerde Şîa dalâlette gösterilmiş ve öldürülmeleri istenmiştir. Bu tür rivayetlerin Hz. Peygamber’e ait olma ihtimali oldukça zayıf görünmektedir.

6. Cehmiyye

İslâm tarihinde ilk ortaya çıkan fırkalardan biri olan Cehmiyye, kelâm ve felsefe ile meşgul olanları ve zenâdîka ithamını da içeren bir anlam içeriyordu.²⁸⁶ Adından anlaşılacağı üzere Cehmiyye’nin, kurucusu Cehm b. Safvân’dır. Hadis edebiyatında Cehmiyye ve mezhebin kurucusu Cehm b. Safvan şiddetle eleştirilmiştir. Keza klasik kaynaklarda Cehm ve Cehmiyye küfürle itham edilmiştir. Cehmiyye’nin geleneksel inanca oldukça ters görüşlere sahip olması şiddetli bir tepki hareketini doğurmuş görünmektedir.

Mezhepler tarihinde ve hadis edebiyatında ideolojik kamplaşma içerisinde en fazla abes fikirlerin sahibi olduğu imajı verilen şahıs Cehm’dir. Örneğin Buhârî Sümenîlerden (Budist) biriyle girdiği bir tartışmadan sonra Cehm b. Safvan’nın 40 gün namaz kılmadığını,²⁸⁷ Kur’an’ı iyi bilmediğini nakleder.²⁸⁸ Keza Cehm’in bir ayeti dinledikten sonra “Muhammed hiç de zeki değilmiş” dediğini rivayet etmiştir. İstivâ ayeti için Cehm’in “Vallahi, imkânım olsaydı bu ayeti Mushaf’tan kazırdım, dediği rivayet edilir. Cehm’in Kur’an’ın hâdis olduğu fikrini, Ali b. el-Medînî ‘Allah konuşmaz’ olarak anlar ve şöyle der: “Allah’ın çocuğu var diyen, Allah konuşmaz diyenden daha kâfirdir.”²⁸⁹ Cehm Kasas suresini dinlediğinde “Bu ne biçim şey! Bir kıssa bir yerde anlatılıyor, tamamlanmıyor, başka yerde yine

²⁸⁵ İbn Hanbel, *Fezâilu’s-sahâbe*, 1: 411; Hâkim en-Nisâbüri, *el-Müstedrek*, 3: 157.

²⁸⁶ Şerafettin Gölcük, “Cehmiyye”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 7: 234.

²⁸⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil Cu’fi Buhârî, *Hadis-i Şerifler Işığında İlahi Kelâmın Müdafası* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1992), 16.

²⁸⁸ Buhârî, *Halku ef’âli’-’ibâd*, 16.

²⁸⁹ Buhârî, *Halku ef’âli’-’ibâd*, 16.

zikredilip tamamlanmıyor,” dedi ve Kur’ân’ı odasından fırlattı, sonra üzerine basarak çiğnedi.”²⁹⁰

Cehmiyye Allah’ın sıfatlarını reddedenlerdir.²⁹¹ Bid’atin kökeninin Revâfız, Havâric, Kaderiyye ve Mürcie olduğu söylendiğinde Abdullah b. Mübârek’e Cehmiyye’nin neden adının geçmediği sorulunca “onlar ümmet-i Muhammed’den değiller, biz Yahudi ve Hristiyanların sözlerini anlatırız fakat Cehmiyye’nin sözlerini anlatamayız” demiştir.²⁹² Bir kısım Ahmed b. Hanbel ashâbı Cehmiyye’yi kafir sayıp 72 fırkaya bile dahil etmiyordu.²⁹³ Süfyân b. Uyeyne ve diğer hadisçiler “Cehmilerle beraber oturmayın ve sözlerini dinlemeyin” tavsiyesinde bulunuyorlardı.²⁹⁴ Abdurrahman b. el-Mehdi Cehmilerden birinden miras düşse o mirası haram kabul edip reddedeceğini söylüyordu.²⁹⁵

İsmail b. Ebi Üveys Cehmiyye’ye Irak zındıkları diyordu.²⁹⁶ Buhârî “Benim için ha bir Cehmî ve Râfizi’nin arkasında, ha bir Yahudi ve Hristiyan’ın arkasında namaz kılmanın farkı yoktur. Bunlara selam verilmez, hasta ziyaretine gidilmez, kız alıp verilmez, şهادetleri kabul edilmez, kestikleri yenilmez” demiştir.²⁹⁷ Cehm’i tekfir edip katline fetva veren Buhârî, benzer rivayetleri Abdullah b. İdris, Hafs b. Ğiyas, Süfyân b. Uyeyne, Veki’ b. el-Cerrâh’dan da aktarmıştır.²⁹⁸

Ali b. el-Medinî, “Merisi (ö. 218/833) ve ashâbından sakının, çünkü onların sözleri zındıklığa götürmektedir. Ben onların üstadı Cehm ile de konuştum. Gökte bir Allah olduğunu ispat etmedi” demiştir.²⁹⁹ Buhârî’nin rivayetine göre Veki’ mezhepler arasında şerhiden en şerhiye doğru şöyle bir sıralama yapmıştır: “Kaderiyye, Rafıza (Şia), Haruriyye (Hâriciler), bunların en şerlisi ise Cehmilerdir.”³⁰⁰

Benzeri tenkitler Cehmiyye kaybolduktan yüzyıllar sonra da devam etmiştir. Cehm’i din düşmanı olarak gösteren rivayetlerle

²⁹⁰ Buhârî, *Halku ef’âli’-‘ibâd*, 26.

²⁹¹ Ebû’l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Ali b. Muhammed Askalânî İbn Hacer, *Hedyü’s-sârî mukaddimetu Fethi’l-bârî* (Kahire: Dârü’r-Reyyan li’t-Türas, 1986), 459.

²⁹² İbn Hanbel, *er-Red ale’l-Cehmiyye*, 8.

²⁹³ İbn Hanbel, *er-Red ale’l-Cehmiyye*, 8.

²⁹⁴ Buhârî, *Halku ef’âli’-‘ibâd*, 19.

²⁹⁵ Buhârî, *Halku ef’âli’-‘ibâd*, 21.

²⁹⁶ Buhârî, *Halku ef’âli’-‘ibâd*, 17.; Câbirî’ye göre ise ‘Irak zındıkları’ ile kastedilen Mu’tezile’dir. Bkz. Muhammed Âbid Câbirî, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu* (İstanbul: Kitabevi, 2001), 125.

²⁹⁷ Buhârî, *Halku ef’âli’-‘ibâd*, 22.

²⁹⁸ Buhârî, *Halku ef’âli’-‘ibâd*, 28.

²⁹⁹ Buhârî, *Halku ef’âli’-‘ibâd*, 16.

³⁰⁰ Buhârî, *Halku ef’âli’-‘ibâd*, 28.

Cehm hakkındaki diğer rivayetler mukayese edildiğinde aralarında uyumsuzluğun olduğu tespit edilebilir. Nitekim Emeviler'e karşı halkı Kur'an ve Sünnet'ten ayrılmamaya çağıran Hâris b. Süreyc'in kâtibi ve yardımcısı olarak siyasî olaylarda fikren ve fiilen önemli rol oynayan, hitabetiyle insanları etkileyen, anlaşmazlıklarda hakemlik yapan ve bir mütefekkir olduğu anlaşılan Cehm³⁰¹ ile yukarıda geçen Cehm arasındaki fark, muhtemelen taassuptan dolayı onun şahsiyetini kötü göstermeye matuf rivayetlerden kaynaklanmaktadır. Kur'an'ı ayağıyla çığneyip fırlatan bir kimsenin imajıyla İslam düşüncesinde müstakil bir yeri olan ve hakkında yüzyıllar boyunca müstakil kitaplar yazılan bir ekolün öncüsü imajı birbirleriyle bağdaşmamaktadır.

Akaid ve kelâm kitaplarının neredeyse tamamında Cehmiyye'nin görüşleri yerilmiştir. Bu hususta zaman zaman hüccet için bazı naslara başvurulmuştur. Mesela Ebû Hanîfe'nin *el-Fıkhü'l-ebvat* adlı eserinde "Kabir azabını ben bilmiyorum" diyenlerin Cehmiyye'den olup kafir olduğu ifade edilerek bu hususta bazı ayetler ile Ebû Hanîfe'nin naklettiği rivayet edilen "ümmetimin en kötülerini ben cehenneme girmeksizin cennetteyim, diyenlerdir" hadis rivayeti aleyhte delil olarak kullanılmıştır.³⁰²

Sahîh-i Buhârî'de Cehmiyye/Cebriyye kelimesinin geçtiği bir rivayet yoktur. Yalnız birçok başlıkta ve bablar altındaki hadislerle Cehmiyye mezhebine reddiyeler yapılmıştır. *Sahîh-i Buhârî*'nin Tevhid bölümü müstemlî nüshasında "*kitabu't-tevhîd ve Cehmiyye ile diğerlerini red kitabi*" (كتاب التوحيد والرد على الجهمية وغيرهم) olarak yazılmış, kitabın Cehmiyye ve diğer mezheplere reddiye olduğu başlıkta da açıkça ifade edilmiştir.³⁰³ Şarihlerin de ikrar ettiği gibi³⁰⁴ bab başlıklarından da anlaşılacağı üzere kitabu't-tevhîdin Cehmiyye'ye Kaderiyye'ye (Mu'tezile) reddiye mahiyetinde olduğu mülahaza edilmiştir. İbn Battâl, Buhârî şerhinde Cehmiyye'ye yedi hususta reddiyede bulunmuştur.³⁰⁵ Keza kader gibi Cehmiyye'nin tartışmaya dahil olduğu konularda da Cehmiyye ilgili bablarda reddedilmiştir. Mesela *Sahîh-i Buhârî*'deki "*Allah onların yaptıklarını en iyi bilendir*"³⁰⁶ ayeti babının fiiller meydana gelinceye kadar Allah'ın

³⁰¹ Şerafettin Gölcük, "Cehm b. Safvân", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 7: 233.

³⁰² شرار أمتي يقولون أنا في الجنة دون النار Nu'man b. Sabit Ebû Hanîfe, *İmam-ı A'zam'ın Beş Eseri*, trc. Mustafa Öz (İstanbul: Kalem Yayıncılık, 1981), 56.

³⁰³ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 13: 344.

³⁰⁴ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 13: 344-346.

³⁰⁵ Ebû'l-Hasan Ali Halef b. Abdülmelik el-Kurtubi İbn Battâl, *Şerhu Sahîh-i Buhari* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2000), 11: 550-552.

³⁰⁶ Buhârî, "Kader", 3.

bilemeyeceğini iddia eden Cehmiyye'yi reddetmek gayesiyle konulduğu açıklanmıştır.³⁰⁷

Hadis kitaplarında genelde sünen bölümlerinde mesela *Ebû Dâvûd*'da ele alınan “*heva ehlinden uzak kalmak ve onlardan nefret etmek, heva ehline selam vermemek*”³⁰⁸ vb. başlıklarda genelde ilk kastedilen mezhep Cehmiyye'dir. Örneğin *İbn Mâce*'de “*Cehmiyye'nin inkâr ettiği şeyler hakkında bab*” başlığı altında Cehmiyye'ye reddiye mahiyetinde 26 hadis sıralanmıştır. Bu hadislerde Allah'ın rahatça görüleceği, Allah'ın kulların bazı hallerine güldüğü, Allah'ın mahlukatı yaratmadan önce bulut üstünde olduğu, arşının da su üzerinde olduğu, kıyamette hesapta müminlerin Allah ile özel olarak (necvâ) konuşacağı, Allah'ın cennetliklere selam verip konuşacağı, herkesin Allah ile tercümanlı konuşacağı, Allah'ın her sesi, fısıltıyı işittiği ifade edilir.³⁰⁹ Allah'ın yedi semanın üstünde olan denizin üstünde olan 8 büyük meleğin üstünde olan arşın üstünde olduğu vurgulanır. Her kısım arasındaki mesafe 71-72 yahut 73 yıldır. Mezkûr konuların tamamının Ehl-i sünnet ile Cehmiyye arasındaki ihtilafı konular olduğu dikkat çekmektedir. Mezkûr hadislerde Cehmiyye'nin nispeten soyut Allah anlayışına karşı faal, mekânı olan, müdahale eden bir Allah anlayışı vurgulanır. Mesela bir hadiste bütün kalplerin Allah'ın iki eli arasında olduğu ifade edilir.³¹⁰ Kur'an'ın Allah'ın kelâmı olduğu vurgulanarak halku'l-Kur'an tartışmasında Ehl-i hadis'in yaklaşımı müdafa edilmiş olmaktadır.

Ebû Dâvûd'da *Cehmiyye hakkında bab*'ında 8 hadis rivayetiyle Cehmiyye'ye reddiye yapılmıştır. Hadislerde “Allah'ı kim yarattı?” şeklinde cevabı zor soruları soranlara karşı sola tükürülüp “ona iman ettim” denilerek şeytandan Allah'a sığınması tavsiye edilir.³¹¹ Bu rivayetlerle Cehmiyye'nin akıl çelen sorularla halkın imanını çaldığına işaret edilmiştir. Sonraki hadislerde Cehmiyye'yi reddetmek için Allah'ın arşın üstünde olmasına dair rivayetlere yer verilir. Semayı detaylı olarak katlarını ve büyüklüklerini açıklayan bir kısım hadislerle Allah'ın maddi anlamda arşın üstünde olduğuna vurgu yapılır.³¹² *Ebû Dâvûd*'da bir sonraki bab “*Allah'ın görülmesi hakkında*”,³¹³ babının gelmesinin sebebi yine görülmeyi kabul etmeyen Cehmiyye'yi ve diğer mezhepleri reddetmek içindir. Ayrıca

³⁰⁷ Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd b Ahmed b Musa el-Hanefi Aynî, *Umdetü'l-kârî şerhi Sahihi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 23, 149.

³⁰⁸ Ebû Davûd, “Sünen”, 3, 4.

³⁰⁹ İbn Mâce, “Mukaddime”, 13.

³¹⁰ İbn Mâce, “Mukaddime”, 13.

³¹¹ Ebû Davûd, “Sünen”, 19.

³¹² Ebû Davûd, “Sünen”, 19.

³¹³ Ebû Davûd, “Sünen”, 20.

“*Cehmiyye'nin reddedilmesi babı*”,³¹⁴ ile Cehmiyye'nin Allah anlayışı reddedilmiştir. Hakeza “*kabirde sorgu ve kabir azabı babı*”³¹⁵ ile dalâletine işaret edilen mezheplerden biri de Cehmiyye'dir. Zira daha önce işaret ettiğimiz üzere Ebû Hanîfe'den rivayet edildiğine göre “kabir azabını ben bilmem” diyenler Cehmiyye'dendir.³¹⁶

Cehennemden bir hurmayla da olsa korunmayı tavsiye eden rivayetin sonunda³¹⁷ Vekî'nin rivayet hakkında “Burada Horasanlılardan her kim varsa bu hadisi Horasan'da aktarmak suretiyle Allah'ın rızasını kazansın. Çünkü Cehmiyye mezhebi, Allah'ın kullarıyla konuşmasını inkâr etmektedir” dediği nakledilir.³¹⁸ Bu ifadenin sebebi rivayette “Hepinizle kıyamet günü mutlaka konuşacaktır ve arada tercüman da bulunmayacaktır” cümlesinin geçmesi sebebiyledir. Bütün hadis kitaplarında birçok hadis rivayetinde dile getirilen Allah'ın semaya nüzül etmesine Ehl-i sünnet'in keyfiyetsiz olarak iman ettiği vurgulanarak Cehmiyye'nin bu tür rivayetleri reddettiği ifade edilmiştir.³¹⁹ Çünkü Cehmiyye'ye göre Allah, Adem'i eliyle yaratmamıştır. Cehmiyye el kelimesine mecazen güç ve kuvvet anlamı veriyordu.³²⁰

Cehmiyye'yi red ve tekfir etmeye dair müstakil eserlerin sayısı bir hayli fazladır. Zaten Ehl-i ilim/Ehl-i hadis'in ekseriyeti Cehmiyye'yi red başlığı altında kitaplar kaleme almışlardır.³²¹ Bu sahada Buhârî'nin *Halku ef'ali'l-ibad ve'r-red ale'l-Cehmiyye ve ashâbi't-ta'til*, (*Hadis-i Şerifler Işığında İlahi Kelâmın Müdafaası*) adlı eseri en meşhur teliflerden biridir. Hakeza bu hususta İbn Ebî Hâtim, Ahmed b. Hanbel, Nuaym b. Hammâd, İbn Kayyim el-Cevziyye, İbn Kuteybe, Dârimî ve İbn Teymiyye'nin Cehmiyye'ye reddiye mahiyetindeki telifleri ilk akla gelen önemli çalışmalardandır. Dârimî'nin *er-Red ale'l-Cehmiyye*'si 150'den fazla hadis ihtiva etmektedir.³²² Böylelikle ilk dönem hadisçileri ve Ehl-i sünnet alimleri onulmaz fikir farkından dolayı Cehmiyye'ye şiddetle muhalefet etmişlerdir. Bu muhalefet bir literatür oluşturacak seviyededir. Cehmiyye'yi reddeden hadis kitapları ve itikadi eserlerdeki hadislerin ekserisi mezhebi kötölemekten ziyade fikirlerini nakzetmeye matuftur. Verilen

³¹⁴ Ebû Davûd, “Sünnet”, 21.

³¹⁵ Ebû Davûd, “Sünnet”, 27.

³¹⁶ Ebû Hanîfe, *Beş Eser*, 55.

³¹⁷ Tirmizî, “Kıyamet”, 1, “Zühd”, 37; Buhârî, “Zekât”, 10, “Edeb”, 34, “Rikâk”, 31, “Tevhîd”, 36; İbn Mace, “Mukaddime”, 13; Müslim, “Zekât”, 66-70.

³¹⁸ Tirmizî, “Kıyamet”, 1.

³¹⁹ Tirmizî, “Zekât”, 28.

³²⁰ Tirmizî, “Zekât”, 28.

³²¹ Ebû Saîd Osman b. Saîd ed-Dârimî, *er-Red ale'l-Cehmiyye*, thk. Ebû Asım eş-Şevâmî el-Eserî, 1. Bs (Kahire: el-Mektebetu's-Şâmiyye, 2010), 5.

³²² Dârimî, *er-Red ale'l-Cehmiyye*, 226-237.

rivayetler genelde delil olma yönünden iptidai bir seviyededir, zaman zaman verilen rivayet veya ayetin delil olma yönünden bağlantısını kurmak zor olmaktadır.³²³

Sonuç

Hız. Peygamber'in vefatından sonra, bilhassa Hız. Osman'ın hilafetin ikinci altı yıllık döneminden itibaren baş gösteren iç karışıklıklar, kaos, kargaşa ve savaşlar sonucu ortaya çıkan fırkalar, genel bir tavır olarak kendilerini hak muhaliflerini bătıl göstermek adına mezhebi bir taassupla hareket edebilmişlerdir. Bu bağlamda birbirlerini sapıklıkla hatta küfürle itham etmişlerdir.

Hadis kaynaklarında fırkalara dair aktarılan rivayetlerden, mezhepler arasındaki çatışmaların kahir ekseriyetinin siyasal çekişmelerden kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Nitekim mevzûât kitaplarında imamet, hilafetle ilgili yer alan rivayetlerin sayısı oldukça fazla bir yekundur. Dolayısıyla ilgili hadisler aynı zamanda Hâricilik, Şîa gibi siyaset orijinli mezheplerle ilgili rivayetlerdir.

Hadis edebiyatında gelecekte haber veren apokaliptik rivayetler hadis edebiyatının önemli konularından birini teşkil eder. Nitekim fiten-melâhim, *câmi'* türünün sekiz ana bölümünden biridir. Apokaliptik rivayetlerin bir bölümü fırka/itikadî mezheplerle ilgili rivayetlerdir. Mezhepler Hız. Peygamber döneminde var olmadığı için bu tür hadisler aynı zamanda bazı kehanetleri barındırmaktadır. İçinde bir mezhep adının veya sıfatının zikredildiği bazı hadis rivayetleri, *Kütüb-i sitte* dâhil olmak üzere ana hadis kaynaklarında yer bulmuştur.

Kendi mezhebinin görüşünü tahkim amacıyla hadis uydurmada veya Hız. Peygamber'in otoritesini suistimal etmede ilk defa hangi mezhebin hamle yaptığı konusunda genellikle Şîa'nın adı geçer. Kanaatimizce tarihi olayların da delaletiyle bu itham ya da iddia doğru görünmektedir. Hadis uydurmada ve bu hadisleri ideolojileri doğrultusunda yorumlamada daha çok Şîa'nın adı geçer. Hadis uydurmaların Şîilerin merkezi olan Kûfe ve Irak'ta yoğunlaşmasından dolayı bu bölgelerin hadis rivayetinde kötü bir şöhreti olmuştur. Irak menşeli hadisler Hicaz tarafından desteklenmedikçe değer görmemiştir. Uydurulan hadisler halk arasında dolaşmaya başlayınca etki-tepki kanunu gereği diğer mezheplerin de bu yarışa dâhil olduğu söylenebilir. Neticede mezhepler hadisleri kendi mezhebi görüşlerinin doğruluğu,

³²³ Örneğin Buhârî, "Tevhid", 34.

muhalliflerinin ise sapkınlığı yönünde yorumlama yoluna gitmişlerdir.

Hâriciler, Mürcie, Kaderiyye hakkında sahih hadis kitapları ve sünenlerde hadislerin var olması, öte yandan Ehl-i sünnet ve Ehl-i hadis hakkında işaretten bazı rivayetlerin mevcudiyeti bu konuda gelen hadis rivayetlerinde bir manipülasyonun varlığına işaret etmektedir. Öte yandan hadis senet sistemi ve cerh-ta'dil engelini rağmen bu nev rivayetlerin Kütüb-i sitte, kelâm ve tarih kitaplarına sızabilmesi mezhepler arasında siyasî, içtimaî ve ilmî boyuttaki mücadelenin sert geçtiğini gösterir.

Genel olarak hadis münekkittleri, mezhepler ve kurucuları hakkında varid olan rivayetleri de mevzû saymışlardır. Bir mezhebin adının açıkça verilerek hedef alındığı ağır ifadeler barındıran rivayetlerin Hz. Peygambere ait olma ihtimali düşüktür. Ya da sözleri bu şekliyle Hz. Peygamber söylememiştir. Ya da sözlerin bağlamı değiştirilerek mezhepler hedef gösterilmiştir. Mevcut bir rivayeti bağlamından kopararak ve bazı tasarruflar yaparak istenilen anlamı kazandırma en çok başvurulan yollardan biridir.

Sünnî hadis literatüründe mezhepler hakkındaki Hz. Peygamber'e ve sahâbeye dayanan rivayetler hadis edebiyatında fırka/mezhep olgusunun da manipüle edilen konulardan olduğunu göstermektedir. Hz. Peygamber'den sonra oldukça geç bir dönemde oluşmaya başlayan mezhepler hakkında varid olan bu rivayetler bir problem olarak günümüze kadar gelmiştir. Öte yandan ilk dönemlerdeki mezhebî tartışmaların nasıl yaşandığına ve dönemin zihin dünyasına dair hayati bilgiler taşımaktadır.

Kaynakça

Abdullah b. Ahmed, Ebû Abdurrahman Abdullah b. Ahmed b. Hanbel eş-Şeybanî. *Kitâbü's-sünne*. Thk. Muhammed b. Said b. Salim el-Kahtânî. 1. Bs, 2 Cilt. Demmâm: Dâru İbni'l-Kayyim, 1986.

Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Kâdı'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî. *Şerhu'l-usulî'l-hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi (Mu'tezile'nin Beş Esasının Açılımı) (metin-çeviri)*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.

Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Kâdı'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî - Belhî, Ebu'l-Kâsım - Cuşemî, Hâkim el-. *Fadlû'l-i'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile*. Thk. Fuâd Seyyid. 2. Bs. Beyrut: el-Ma'hedu'l-Almaniyyu li'l-Ebhâsi's-Şarkıyye, 2017.

Aclûnî, Ebü'l-Fida İsmail b. Muhammed. *Keşfü'l-hafâ ve müzilü'l-İlbâs amma iştehere mine'l-ehâdis*. 2 Cilt. Haleb: Mektebetü't-Türasi'l-İslâmî, t.y.

Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasan Nureddin Ali b. Sultan Muhammed. *Uydurma Olduğunda İttifak Edilen Hadisler*. Trc. Halil İbrahim Kutlay. 6. Bs. İstanbul: İnkılab Yayınları, 2015.

Aras, M. Özgü. "Hammâd b. Ebû Süleyman". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 15: 484-486. Ankara: TDV Yayınları, 1997.

Bağdâdî, Ebû Bekr el-Hatîb Ahmed b. Ali b. Sabit Hatîb. *Şerefu ashâbi'l-hadis*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1972.

Bağdâdî, Ebû Mansur Abdülkahir b. Tahir b. Muhammed Temimî. *el-Fark beyne'l-fırak ve beyânü'l-fırkati'n-naciye minhum*. Thk. Muhammed Osman el-Huş. Kahire: Matbaatu İbn-i Sînâ, t.y.

Barlak, Muzaffer. *İslam Düşünce Geleneğinde Tanrı Anlayışları - I- Eş'ariler*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm Cu'fi. *Hâşiyetu Sahihî'l-Buhârî/Ebü'l-Hasen Nûruddîn Muhammed b. Abdilhâdî Sindi*. y.y., t.y.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil Cu'fi. *et-Târîhu'l-kebir*. 8 Cilt. Haydarâbâd: El-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1943.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil Cu'fi. *Hadis-i Şerifler Işığında İlahi Kelamın Müdafaası*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1992.

Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*. İstanbul: Kitabevi, 2001.

Çam, Süleyman. "Kütüb-i Tis'a'da Hâricilerle İlgili Olduğu Zannedilen Hadislerin Tespiti ve Değerlendirilmesi". *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*. 90 (Mart 2019): 300-320.

Darimî, Abdullah b. Abdurrahman ed-Darimî es-Semerkindî. *Sünen-i Dârimî*. Thk. Fevvez Ahmed Zumerli, Halid es-Seb' el-Uleymî. 2 cilt. Karaçi: Kadîmî Kütübhone

Dârimî, Ebû Saîd Osman b. Saîd ed-. *er-Red ale'l-Cehmiyye*. Thk. Ebû Asım eş-Şevâmî el-Eserî. 1. Bs. Kahire: el-Mektebetu'ş-Şâmiyye, 2010.

Dirâr b. Amr, Dırar b. Amr el-Ġatafânî. *Kitabu't-Tahrîş*. Ed. Hüseyin Hansu. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014.

Dirâr b. Amr, Ebû Amr el-Gatafânî el-Küfî. *Kitabu't-Tahrîş İlk Dönem Siyasi ve İtikadi İhtilaflarında Hadis Kullanımı*. Trc. Mehmet Keskin. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014.

Doğan, Mehmet. *Büyük Türkçe Sözlük*. 5. baskı. İstanbul: Beyan Yayınları, 1987.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdî es-Sicistanî. *Kitâbü's-sünen=Sünenu Ebû Davud*. Ed. Muhammed Avvâme. Cidde: Darü'l-kible li's-Sekafeti'l-İslamiyye, 1998.

Ebu Dâvûd, Süleyman b Eş'as b İshak el-Ezdî es-Sicistanî. *Sünen-i Ebû Dâvûd Terceme ve Şerhi*. Trc. İsmail Lütü Çakan. 17 Cilt. İstanbul: Şamil Yayınevi, 1987.

Ebû Hanîfe, Nu'man b. Sabit. *İmam-ı A'zam'ın Beş Eseri*. Trc. Mustafa Öz. İstanbul: Kalem Yayıncılık, 1981.

Ebû Nuaym İsfahânî, Ahmed b. Abdillâh b. İshâk. *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*. 10 Cilt. Kahire: Matbaatü's-Saade, t.y.

Ebû Ubeyd, Kâsım b. Sellâm el-Herevi Ezdî. *Kitabu'l-İmân*. Ed. Muhammed Nâsıru'd-din Elbânî. 1. Bs. Riyad: el-Mektebetü'l-Maârif, 2000.

Erul, Bünyamin. *Hadislerin Dili: İlk Hadis Belgesi Hemmâm'ın Sahifesi -Tertip, Terceme, Yorum* (versiyon 4). 4. Bs. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2010.

Eş'arî, Ebû'l-Hasan b. Ebû Bişr Ali b. İsmail b. İshak. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilafü'l-musallîn*. Thk. Naim Zarzûr. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1990.

Evezâî, Abdurraman b. Amr. *Sünen-i Evzâî*. Trc. Pekcan Ali - Küskü Davut - Mişe Mehmet Ali. 1. Bs. Konya: Armağan Kitap, 2012.

Gölcük, Şerafettin. "Cehm b. Safvân". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1989.

Gölcük, Şerafettin. "Cehmiyye". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 7: 234-236. Ankara: TDV Yayınları, 1989.

Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed en-Nisâbüri. *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*. Thk. Mustafa Abdulkadir Atâ. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.

Hâlimî, Ebû Abdillâh Hüseyin b. Hasen Cürcânî el-. *el-Minhâc fi şuabi'l-îmân*. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1979.

Hansu, Hüseyin. *Mu'tezile ve Hadis*. 1. Bs. Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2004.

Haydar Hatipoğlu. *Sünen-i İbni Mâce Tercemesi ve Şerhi*. 10 Cilt. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1982.

İbn Ebî Âsım, Ebu Bekir b. Ebî Âsım eş-Şeybânî. *Kitâbü's-sünne*. Thk. Muhammed Nâsıru'd-din Elbânî. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1980.

İbn Ebî Şeybe, Abdullah b. Muhammed. *Kitabu'l-musannef fi'l-ahâdis ve'l-âsâr*. 15 Cilt. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1994.

İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed Askalânî. *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahihi'l-Buhârî*. Thk. Abdulaziz b. Abdullah b. Bâz - ve Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 13 Cilt. Kahire: Dârü'r-Reyyan li't-Türas, 1987.

İbn Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybanî. *er-Red ale'l-Cehmiyye ve'z-Zenâdika*. Thk. Sabri b. Selâme Şahin. Riyad: Dârü's-Sebât, 2003.

İbn Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed Şeybânî. *Fezâilu's-sahâbe*. Thk. Vasiyullah Muhammed Abbas. 1. Bs, 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1983.

İbn Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed Şeybânî. *Müsned*. Kahire: Dârü'l-Hadis, 1995.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed ez-Zahirî. *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal*. Ed. Ahmed es-Seyyid Seyyid Ahmed Ali. 3 Cilt. Kahire: el-Mektebetu't-tevfikiyye, t.y.

İbn Hibbân, Muhammed bin Ahmed. *Sahihu İbn Hibbân el-Müsnedü's-sahih ale't-tekâsim ve'l-envâ'*. Thk. Mehmet Ali Sönmez - ve Halis Aydemir. 8 Cilt. Beyrut: Daru İbn Hazm, 2012.

İbn Hişam, Ebu Muhammed Cemaleddin Abdülmelik. *Siret-i İbn-i Hişam Tercemesi: İslam tarihi*. 4 Cilt. İstanbul: Kahraman Yayınları, 2006.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe Dineverî. *Te'vîlu muhtelifi'l-hadis* (versiyon 2). Ed. Muhammed Muhyiddin el-Asfar. 2. Bs. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1999.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî. *Te'vîlu muhtelifi'l-hadis*. Ed. Muhammed Muhyiddin el-Asfar. 2. Bs. Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1999.

İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid er-Rebeî el-Kazvîni. Sünenu İbn Mâce. y.y., t.y. İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim. *Beyânu telbîsi'l-Cehmiyye fî te'sîsi bid'âihimi'l-kelâmiyye*. 10 Cilt. Riyad: Mecma'u Melik Fahd, 2005.

İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim. *Minhâcü's-sünneti'n-nebeviyye*. Ed. Muhammed Reşad Salim. 9 Cilt. Riyad: Câmîatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1986.

İbnu'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed Bağdâdî. *Fezâilu Beyti'l-Makdis*. 3. Bs. Beyrut: Dâru'l-Âfâku'l-Cedide, 1980.

Kalhâtî, Ebû Said Muhammed b. Said Ezdî. *el-Keşf ve'l-beyan*. Tunus: el-Camiatü't-Tunisiyye Merkezü'd-Dirasat ve'l-Ebhas ve'l-İktisadiyye ve'l-İctimaiyye, 1984.

Kandemir, M. Yaşar. "Câmi". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 7: 94. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Kastallânî, Ebû'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. Muhammed. *İrşâdü's-sârî li-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. 4. Bs, 15 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1971.

Köktaş, Yavuz. "Kaderiyye ve Mürcie ile İlgili Hadislerin Değerlendirilmesi". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 1/2 (2003): 113-143.

Kubat, Mehmet. *İslam Mezhepleri Tarihi*. İstanbul: Kitap Dünyası, 2014.

Kutlu, Sönmez. *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler (Hadis Taraftarlarının İman Anlayışı Bağlamında Bir Zihniyet Analizi)*. Ankara: Kitabiyat yayınları, 2002.

Malatî, Ebû'l-Hüseyin Muhammed b. Ahmed b. Abdurrahman. *et-Tenbîh ve'r-red 'alâ ehli'l-ehvâ ve'l-bida'*. Beyrut: Mektebetü'l-Maârif, 1968.

Mâlik b. Enes, Ebû Abdullah el-Asbahî el-Himyârî. *Muvatta'*. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1997.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b Muhammed b Mahmûd Mâtürîdî Semerkandî. *Kitâbü't-Tevhid*. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1986.

Müslim, Ebû'l-Hüseyin el-Kuşeyrî en-Nisâburî Müslim b. el-Haccâc. *Sahih-i Müslim*. Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1955.

Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb. Sünenü'n-Nesâî. Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabî, t.y. Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ

b. Şeref b. Nürî en-. *Sahihu Müslim bi şerhi'n-Nevevî*. 18 Cilt. Müessesetü Kurtuba, 1994.

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

Rebi' b. Habîb, el-Ferâhîdî. *el-Câmiü's-sahih müsnedü'l-İmam er-Rebi' b. Habîb el-Ferâhîdî min ulemai'l-karni's-sani li'l-hicrî*. 1. Bs. Umman: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'd-Dîniyye, 2011.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-. *el-Leâli'l-masnû'a fi'l-ehâdisi'l-mevzû'a*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-. *Tedribü'r-râvî fi şerhi Takribi'n-Nevevî*. Ed. Abdülvehhab Abdüllatif. 2 Cilt. Medine: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1959.

Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs eş-. *er-Risâle: (İslâm Hukukunun Kaynakları)*. Trc. Abdulkadir Şener - İbrahim Çalışkan. 4. Bs. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.

Şâtîbî, Ebû İshak İbrâhim b. Musa b. Muhammed el-Gırnatî. *el-Muvâfakât*. 6 Cilt. Huber: Dâru İbn Affan, 1997.

Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerim. *el-Milel ve'n-nihal*. Thk. Emir Ali Mehnâ - ve Ali Hasan Fâûr. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 2001.

Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed et-. *el-Mu'cemü'l-kebir*. 2. Bs. Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1984.

Teftâzânî, Mes'ûd b. Ömer et-. *Şerhu'l-akâid*. Trc. Süleyman Uludağ. 4. Bs. İstanbul: Dergah Yayınları, 1999.

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemî. *el-Câmiü's-sahih=Sünenü't-Tirmizi*. Kahire: Mustafa el-Babi el-Halebi, 1978. Üzüm, İlyas. "Kaderiyye". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 24: 64-65. Ankara: TDV Yayınları, 1989.

Yavuz, Y. Şevkî. "Ehl-i sünnet". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 10: 525-530. Ankara: TDV Yayınları, 1994.

Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Mizânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995.

Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *el-Müntekâ min minhâci'l-i'tidâl fi nakzi kelâmi ehli'r-rufz ve'l-i'tizal*. Thk. Muhibbuddin el-Hatîb. 3. Bs. Riyad: İdaretü'l-Buhusi'l-İlmiyye, 1992.

CUMHURİYET DÖNEMİ MEZHEPLER TARİHİ YAZICILIĞINDA YENİ ARAYIŞLAR: YUSUF ZİYA YÖRÜKÂN VE İÇTİMAİYATÇI YAKLAŞIM*

New Approach in the Historiography, Sects in the Turkish Republic:
Yusuf Ziya Yörükân, Social Positivist Approach

Züleyha Ateş KARADERE**

Öz

Cumhuriyet dönemi mezhepler tarihi yazıcılığında ilk akla gelen isimlerden biri, Yusuf Ziya Yörükân'dır. O, mezhepler tarihinin bilim hüviyeti kazanması için önemli katkılarda bulunmuştur. Yaşamını ilmî mücadeleye adanmış olan Yörükân, mezhepler tarihçiliğinin yanında dinler tarihi, kelam, felsefe, hadis ve İslam tarihi ile ilgilenmiş çok yönlü fikir adamıdır. O, mezhepler tarihi araştırmalarında içtimaİYatçı ve karşılaştırma yöntemin öncülerindedir. Bu yöntemi mezhepler tarihine taşıyan ilk kişidir. Mezhepleri, sosyoloji ilminin verilerinden yararlanarak, analiz eder. Mezhepleri fikrî bir hareketten ziyade, toplumsal bir kurum olarak görmektedir. Ayrıca karşılaştırma yöntemine başvurarak, bu alanda önemli ve özgün çalışmalar yapmıştır. Yörükân, çalışmalarında İslam Mezhepleri Tarihi'nin en önemli

Abstract

One of the first names that come to mind in the historiography of sects in the Republican period is Yusuf Ziya Yörükân. He made significant contributions to the history of sects to gain a scientific identity. Yörükân, who had devoted his life to the scientific struggle, was a versatile intellectual interested in the history of religions, theology, philosophy, hadith, Islamic history as well as the historiography of sects. He is one of the pioneers of the socialist and comparative method in studying the history of sects. He was the first person to adapt this method to the history of sects. He analyses the sects by using the data of sociology. He saw sects as a social institution rather than an intellectual movement. He also made significant and original studies in this field by

* Bu makale, 2013 yılında Prof. Dr. Sönmez Kutlu'nun danışmanlığında tamamlanan "Yusuf Ziya Yörükân Ve Mezhepler Tarihçiliği" başlıklı yüksek lisans tezimizden (Ankara Üniversitesi, Ankara, 2013) yararlanılarak hazırlanan bir çalışmadır. Bu çalışmanın ortaya çıkmasındaki teşvik ve katkılarından dolayı Prof. Dr. Sönmez Kutlu'ya, ufuk açıcı yorumlarıyla konunun şekillenmesinde katkı ve yardımlarından dolayı Prof. Dr. Osman Aydın'ya teşekkürü bir borç bilirim.

** Doktora Öğrencisi, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, Ankara, Türkiye/e- posta: zlyha_ates0606@hotmail.com / ORCID ID: 0000-0002-6860-5212

Başvuru Submission	Kabul Accept	Yayın Publish
01.11.2021	22.12.2021	31.12.2021

DOI: 10.18403/emakalat.1017072

sorunlarından birisi olan kaynak kritiğini, makalelerinde geniş yer verir. Bu analizlerinin sonucunda, hicri III./ IX asırdan itibaren yazılmış kaynakların, birinci el kaynakları olmadığını, bu kaynakların ilmi olmaktan ziyade, reddiye türü eserler olduğunu teyit eder. Mezheplerin tetkikinde birçok sıkıntılarının başında yer alan mezheplerin tasnifi konusunda, yetmiş üç fırka rivayetine yer yer değinir. Mezhepler Tarihçilerinin, mezheplerin tasnifi ve sayıları noktasında, tutarlı davranmadıklarını ve taraflı davrandıkları üzerinde durur. Mezheplerin doğuşunda içtimâî faktöre oldukça önem vermenin yanında, siyaset, ırk ve kadim dinlerin etkisine de dikkat çeker. Bu makalede, onun mezhepler tarihine getirdiği içtimâiyatçı usulü ve bu usul doğrultusunda mezhepleri nasıl tetkik ettiğini analiz etmeye çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Yusuf Ziya Yörükân, İslam Mezhepleri Tarihi, İçtimâiyat Usulü, Karşılaştırmalı Yöntem, Mezhepler.

applying the method of comparison. Yörükân gives comprehensive coverage to the source critique, which is one of the major problems of the History of Islamic Sects, in his articles. As a result of these analyses, he has confirmed that the sources written since the III/ IX centuries A.H. are not first-hand sources and that these sources are refutational rather than scientific ones. In the study of the sects, he touches on the rumours of seventy-three denominations in the classification of the sects, which is at the beginning of many troubles. He emphasizes that the historians of Sects are not consistent and biased in the classification and number of sects. In addition to giving great importance to the social factor in the emergence of denominations, he also draws attention to the impact of politics, race, and ancient religions. In this article, we will try to analyse the socialist method he brought to the history of sects and how he examined the sects in line with this method.

Key words: Yusuf Ziya Yörükân, History of Islamic Sects, The Procedure of the Sociology, The Comparative Method, Sects

Giriş

Yusuf Ziya Yörükân, Osmanlı'nın son dönemi ile Cumhuriyet'in başlarında yaşamış bir ilim adamıdır. İslam mezhepleri dışında, felsefe, kelam, İslam tarihi ve dinler tarihi alanlarında da araştırmaları bulunan güçlü bir araştırmacıdır. Yörükân birçok memuriyet görevlerinde bulunduktan sonra, 1924 yılından itibaren akademik hayatın içinde yer almıştır. Yörükân, fikirlerini yaşama aksettiren bir kişiliğe sahiptir. O, pek çok öğrenci yetiştirmiştir.

Balkan savaşına gönüllü katılmasının yanında, çeşitli vaazlar ile halkı vatan müdafaasına teşvik etmiştir. Buna binaen onun aksiyoner kişiliğın yanında, fikirleri ile birçok disipline katkı sunmuştur. Nitekim mezhepler tarihi alanındaki donanımı sebebiyle, 1931 yılında Atatürk tarafından *Türk Dinleri ve Türk Mezhepleri* üzerinde bir çalışma yapması istenmiştir. Bu çalışma, Yörükân'ın kendisi ve oğlu Turhan Yörükân tarafından araştırılmasına rağmen bulunamamıştır. Kayıp olan bu eserlerin, bugünkü halleri ise, öğrencilerinin ders notlarının düzenlenmesiyle oluşmuştur. Onun ani ölümü birçok çalışmasının yayınlanmasını geciktirmiştir. Oğlu Turhan Yörükân ve kızı Türkan hanımın gayretleri ile birçok çalışmasının, ilim dünyası ile buluşması sağlanmıştır.

Yusuf Ziya Yörükân mezhepler, klasik kaynaklar, yaşayan mezhepler ve Alevilik hakkında yaptığı çalışmalarıyla alanında çığır açmış bir bilim adamıdır. Özellikle *Aleviler ve Tahtacılar* adlı saha çalışması, dönemi itibarı ile az bilinen olan Aleviler ve Tahtacılar hakkındaki değerli çalışmaları, hâlâ günümüz araştırmacılarının başvuru kaynağıdır. Mezhepleri, toplumun kültürel, örfi, siyasi özelliklerinin aynası olarak gören Yörükân'ın mezhep tanımı ve mezhepler için önerdiği sosyal pozitivist yaklaşımı bu alana önemli bir katkı olmuştur. Onun, mezheplerin tahlilinde önerdiği bu yaklaşım, kendisinden sonraki mezhepler tarihçileri tarafından ileriye taşınmaya çalışılmıştı. Ancak onun bu yaklaşımı, özellikle yaşayan mezhepler ve akımların analizinde yeterince kullanılamamıştır. Nitekim Yörükân, bu yaklaşımı en önemli saha araştırması olan, *Aleviler ve Tahtacılar* adlı çalışmasında kullanmış ve oldukça dikkate değer sonuçlara ulaşmıştır.

Cumhuriyet döneminde, mezhepler tarihinin bir disipline dönüşmesinde Yörükân'ın önerdiği ve uyguladığı içtimaiyatçı (sosyolojik) yaklaşımı ve karşılaştırmalı yöntemi önemli bir yere sahiptir. O, mezhepleri "dinin cemiyetteki tezahürü"¹ olarak tanımlar ve mezheplerin sosyal yönüne ağırlık verir. Yörükân, mezhepleri bir fikri hareketten ziyade, sosyal kurum olarak görmektedir.²

Yörükân'ın mezheplerin tetkikinde önerdiği, içtimaiyatçı(sosyo-pozitivist) yaklaşım, pozitif bilimlerde uygulanan deney ve gözlem metodunun, sosyal bilimlere de uygulanmasını önermektedir. Bundan dolayı bu yaklaşım, mezhepleri birer olgu olarak görmüş ve mezheplerin incelenmesinde bağlı kalınacak usulün de

¹ Yusuf Ziya Yörükân, *Ebü'l- Feth Şehristâni "Milel ve Nihal" Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme ve Mezheplerin Tetkikinde Usûl* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002), 200.

² Osman Aydın, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e İslam Mezhepleri Tarih Yazıcılığı* (Ankara: Hitit Kitap Yayınları, 2008), 265.

içtimaiyatçı(sosyo-pozitivist) yaklaşım olduğunu kabul etmiştir. Sosyal bilimlerde hadiselerin tekrarı mümkün olmadığından, vasıtalı gözlem ve karşılaştırma usulü kullanılır. Bunun için de tarih, etnografya, dinler tarihi, kelam ve fıkıh tarihinden yararlanılması gerekir. Mezheplerin nedenlerin araştırılmasında en iyi kıyasın müterâfik tahavvüller (eş zamanlı değişiklikler) olduğunu söyler. O, mezheplerin ortaya çıkmasında en önemli faktör olarak siyaseti görür. Eş zamanlı değişiklikler ile baktığımızda, siyasetin gücü ile var olan mezheplerin, siyasetin gücünün kaybetmesi ile tarih sahnesinden silinmiş olduğuna dikkat çeker. Yörükân, mezheplerin oluşum nedenlerine ulaşamadığı takdirde, tekevvüni usulü önerir. Bu usul ise, mezheplerin günümüzdeki hallerinden bambaşka bir halde doğmuş olacağını ortaya koymak için kullanılmaktadır. Bu varsayıma göre mezheplerin, yukardan aşağıya veya geçmişten günümüze doğru inildiğinde, farklı eklemelerle hayat bulduğu açığa çıkacaktır. Böylece sosyal kurumları en iyi anlamının yolu karşılaştırmalı yöntemin yanında, en basit unsuruna kadar inen tekevvüni yöntemdir. Bu araştırmalardan sonra mezheplerin ortaya çıkış nedenleri bulunur ve mezhepler tahlil ve terkip yapıldıktan sonra tasnife tutulması gerektiğini önerir.³

Yusuf Ziya Yörükân, mezheplerin bağımsız ve objektif incelenmesinin en önemli noktalarından biri olan kaynak kritiği noktasında da ciddi araştırmalar yapmıştır. Her esere ulaşmanın zor ve belki de mümkün olmadığı bir dönemde, klasik kaynaklar hakkında yaptığı çalışmalar da, onun özgünlüğünü bir kez daha ortaya koymaktadır. Klasik kaynaklarımızı incelerken, müelliflerin ilmi eserlerden ziyade mezhebi ihtiraslar ve siyasi amaçlarla reddiye türü eserler yazdıklarını⁴ ifade eder ve bu tutumu eleştirir. Bu eserler arasında övgüyle bahsettiği eser, Eş'ari'nin *Makâlât*'idir. Daha sonra Şehristâni'nin *Milel ve Nihal*'in bu konuda Eş'ari'nin eserine yaklaştığını vurgular. Klasik kaynakların tahlilinde kullandığı karşılaştırmalı yöntem, kaynak kritiği açısından da oldukça önemlidir.

Mezhepler tarihinin bağımsız bilim hüviyeti kazanmasında, Yörükân'ın katkısı büyüktür.⁵ Biz bu makalemizde Yörükân'ın hayatı, eserleri, mezhep anlayışı ve mezhepler tarihi yazıcılığına getirdiği sosyal-pozitivist yaklaşımı ve karşılaştırma yöntemini genel hatlarıyla analiz edeceğiz.

³Yörükân, *Ebü'l-Feth Şehristâni*, 197-216.

⁴ Yörükân, *Ebü'l-Feth Şehristâni*, 92-93.

⁵ Züleyha Karadere, *Yusuf Ziya Yörükân ve Mezhepler Tarihçiliği* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisan Tezi, 2013), 1-3.

1.Yusuf Ziya Yörükân ve Eserleri

1.1.Hayatı

Yusuf Ziya Yörükân, 1887 yılında eğitimli bir ailede Selanik'te dünyaya gelmiştir. Yörükân'ın babası, Eski Saray Medresesi müderrislerinden Yakup Efendi'dir.⁶ Annesi ise Zehra Hanım'dır. Yörükân, Türkân, Fethan, Nurhan ve Beyhan adlı dört kıza; Turhan ve Doğan adlı iki erkek çocuğu sahip olmuştur.⁷

Yörükân, Selanik'te Selimiye mektebini ve Mülkiye Rüştiyesini bitirdikten sonra, 1905 yılında Dârülmualiminin Rüştiye kısmından mezun olmuştur. Daha sonra İstanbul Sahn Medresesi Kısım-ı Âlisi'ne girmiş ve 1910 yılında icazetini almıştır. Süleymaniye medresesinde kelim, felsefe ve tasavvuf şubesinde, 1922 yılında "Şeyh Şehabeddin es- Sühreverdi ve Felsefesi" adlı çalışması ile ihtisasını tamamlamış ve aynı yıl Dârülfünun Edebiyat Fakültesi Felsefe kısmından mezun olmuştur.⁸

Yusuf Ziya Yörükân, 1912 -1923 yılları arasında Selanik ve İstanbul'da çeşitli öğretmen okullarında ve Dârü'l-Hilâfe medreselerinde öğretmenlik ve yöneticilik yapmıştır. Anadolu'da çeşitli görevlerinin yanında, Gümüşhane'de tedarikat müfettişliği de yapmıştır.⁹ Medresede öğretmenliği esnasında, vuku bulan Balkan harbine medresedeki birçok öğrenci ve hoca ile birlikte gönüllü katılmıştır.¹⁰ Yörükân, 1923 yılında, Sahn Kısım-ı Alî'sinde felsefe, terbiye ve sosyoloji dersleri ve 1924 yılından itibaren de Süleymaniye Mühassisin medresesinde felsefe tarihi dersleri vermiştir.1926 yılından itibaren de Dârü'l-Fünun İlahiyat Fakültesi'nde Hâl-i hazırda İslam Mezhepleri ile Akvam-ı İslâmiye Etnografyası dersleri vermiştir. Ayrıca bu yıllarda sade öğretim üyelerine verilen, fakültenin günümüzün sekreterliğine karşılık gelen kâtib-i umumiliğini görevini de yürütmüştür.1933 yılında Dârü'l Fünun İlahiyat Fakültesi kapatıldıktan sonra, aynı yıl İstanbul Edebiyat Fakültesi'ne bağlı İslâm Tetkikleri Enstitüsü açılmıştır. Yörükân bu İslam Tetkikleri Enstitüsü'nde de Türk Dinleri ve Mezhepleri Tarihi dersini okutmakla görevlendirilmiştir.¹¹

⁶ Yusuf Ziya Yörükân, *Anadolu'da Aleviler ve Tahtacılar* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1998), 3.

⁷ "Yusuf Ziya Yörükân Ait Özlük Dosyası", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arşivi.

⁸ Turhan Yörükân, "YÖRÜKÂN, Yusuf Ziya", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/568.

⁹ Yörükân, *Anadolu'da Aleviler ve Tahtacılar*, 3.

¹⁰ Yörükân, *Anadolu'da Aleviler ve Tahtacılar*, dipnot 5.

¹¹ Yörükân, *Anadolu'da Aleviler ve Tahtacılar*, 7.

İkinci dünya savaşı sırasında, Almanların Türk sınırına dayandığı sıralarda; Yörükân ve ailesinin yaşadığı küçük çiftlik, Türk birlikleri için barınak bulma amaçları için kullanılmıştır. Zaman zaman meçhul uçaklara ateş açan uçak-savar bataryaları aileyi huzursuz ettiğinden dolayı, Diyanet İşleri Başkanı olan Şerafettin Yaltkaya'nın teklifini kabul ederek¹² 1943 yılında, başkanlığın Müşavere heyetine tayin olmuştur. Bu görevi Ankara Üniversitesi'ne bağlı İlahiyat Fakültesi'nin açılmasına kadar devam etmiştir.¹³ 1949 yılında kurulan İlahiyat Fakültesi'nin teşkilatlanmasında ve programların hazırlanmasında önemli hizmetleri olan Yörükân, İslam dini ve mezhepleri tarihi profesörü olarak bu fakülteye atanmış ve vefatına kadar bu görevini sürdürmüştür.¹⁴

Yörükân, çocukluğundan itibaren modern/klasik eğitime devam etmiş ve eğitim hayatı boyunca birçok alanda başarılı izler bırakmıştır. Sühreverdi hakkında yaptığı felsefi çalışmasının yanında; dinler tarihi, kelim, etnografya ve mezhepler tarihi alanlarında öncü çalışmalara imza atmıştır. Birçok memuriyet görevlerinde bulunduktan sonra, vefatına kadar akademik hayatın içinde yer almıştır.

Turhan Yörükân ile yaptığımız yüz yüze bir görüşmede babası Yusuf Ziya Yörükân'ın kişiliği hakkında şu bilgileri verdi:

“Yusuf Ziya Bey, son derece vatansever ve milliyetçi bir adamdı. İstanbul işgal altındayken camilerde hem vaaz verir, hem de halkı işgal kuvvetlerine karşı ayaklanmaya sevk eden bir adamdı. Ama kendisi son derece mütevazı birisi olduğu için bu konuda yaptıklarını hiç hesaba katmamıştır... Yusuf Ziya Bey, çocuklarına son derece bağlı, ilgili, çocuklarının okumaları ile yakından ilgilenen bir kimsedir. Bir o kadar da çocuklarına karşı sertti. Köy hayatına yakın bağlantısı olan bir kimseydi. Annemin babası ve annesi bizimle beraber oturmuş ve bu şekilde büyük bir aile şeklinde yaşamışlardır. Yusuf Ziya Bey, hiçbir hileye akli ermeyen saf bir adamdı. Yani başkalarına inanan biri idi. Samimi, cömert ve inanılmaz derecede dürüst bir adamdı. Altı çocuğu vardı, ama bizim evde maddi imkânsızlıklar yaşayanlardan iki-üç kişi daha olurdu. Bu çocukları besler ve okuturdu. Anneme gelince devamlı şekilde Türk bütünlüğü ve dirliğine şiirler okuyan bir hanımdı. Bu bakımdan bizi de öyle yetiştirmişlerdir.”¹⁵

¹² Yörükân, *Anadolu'da Alevîler ve Tahtacılar*, 5-6.

¹³ Turhan Yörükân, “YÖRÜKÂN, Yusuf Ziya”, 568-569.

¹⁴ Yörükân, “YÖRÜKÂN, Yusuf Ziya”, 569.

¹⁵ Karadere, *Yusuf Ziya Yörükân ve Mezhepler Tarihçiliği*, 14.

Yaşamını ilme adayan Yörükân, 5 Haziran 1954 yılında koroner yetmezliğinden vefat etmiştir.¹⁶ Onun ani ölümü, yapacağı birçok işin yarım kalmasına neden olmuştur. Özellikle yayıma hazırladığı eserleri, daha sonra çocukları tarafından ilim dünyası ile buluşturulmuştur.

1.2. Eserleri

1) *Heyâkilü'n-nûr Tercümesi ve Şeyh Sühreverdî'nin Felsefesi*¹⁷: Yörükân'ın doktora tezi olan bu eser, Sühreverdî'nin felsefesini incelemektedir.

2) *Müslümanlık ve Kur'an-ı Kerim'den Âyetlerle İslâm Esasları: Müslümanlık ve Kur'anı Kerim'den Âyetler*¹⁸ (İslam Esasları) adlı kitaplar, günümüzde tek ciltte toplanılmıştır. *Müslümanlık* adlı eser, başlangıçta ortaöğretimdeki din dersleri için hazırlanılmıştır; *Kur'an-ı Kerim'den Âyetlerle İslam Esasları* adlı eser, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde yayımlanmıştır. Ardından aynı fakülte tarafından bir kitapçık halinde yayınlandıktan sonra, Milli Eğitim Bakanlığı'na yardımcı ders kitabı olarak basılmıştır.

3) *Hız Muhammed'in Doğumundan Ölümüne Kadar İslâm Dini Tarihi*¹⁹: İslâm Dini ve Mezhepler Tarihi adlı dört ciltlik projenin birinci cildir. Eser, teksir edilen ders notlarının Yörükân tarafından bütünleştirilip, düzenlemesiyle oluşmuştur. Yörükân: "Bu dört kısım (kitabın dört ciltlik kısmını dile getiriyor.) Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi açıldığı tarihten beri 1-4'üncü sınıflarda verilen İslâm Dini ve Mezhepleri Tarihi derslerinin takrirleridir."²⁰ Yörükân, bu eserini yayımlamadan vefat etmiştir. Yörükân'ın kızı Türkân Turgut tarafından notlar eklenip, yayımlanan eser, daha çok siyer özelliği taşımaktadır.

4) *İslam Akaid Sisteminde Gelişmeler İmam-ı Azam Ebû Hanife ve İmam Ebû Mansûr-ı Mâturidî: İslâm Dini ve Mezhepler Tarihi*²¹ adlı projenin ikinci cildi olarak tasarlanmış bir çalışmadır. İlahiyat Fakültesi'nde okutulmak üzere yazılan eser, Turhan Yörükân

¹⁶ "Yusuf Ziya Yörükân Ait Özlük Dosyası".

¹⁷ Yörükân Yusuf Ziya - Cihan A. Kemal, *Heyâkilü'n-nûr Tercümesi ve Şeyh Sühreverdî'nin Felsefesi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1998), 122.

¹⁸ Yörükân Yusuf Ziya, *Müslümanlık ve Kur'an'ı Kerim'den Âyetlerle İslam Esasları* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2006).

¹⁹ Yörükân Yusuf Ziya, *Hız Muhammed'in Doğumundan Ölümüne Kadar İslam Dini Tarihi / İslam Dini Mezhepler Tarihi 1* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2006).

²⁰ Yörükân, *Hız Muhammed'in Doğumundan Ölümüne Kadar İslâm Dini Tarihi*, 11.

²¹ Yusuf Ziya Yörükân, *İslam Akaid Sisteminde Gelişmeler İmam-ı Azam Ebû Hanife ve İmam Ebû Mansûr-ı Mâturidî / İslam Dini Mezhepler Tarihi 2* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2006).

tarafından, müellifin yayınlanmamış yazılarının derlenmesiyle birlikte yayımlanmıştır. Eserin ana çatısı, Yörükân'ın Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde çıkan "Ebû Mansûr-i Mâtürîdî" adlı seri makalelerden oluşmaktadır.

5) *Müslümanlıkta Dini Tefrika*²²: İslâm Dini ve Mezhepler Tarihi adlı projenin üçüncü cildi olarak tasarlanmış olan bu çalışma, Atatürk'ün isteği üzerine hazırlanan *Türk Dinleri ve Türk Mezhepleri* adlı eserin ikinci kitabının özetidir. *Müslümanlıktan Sonra Türk Mezhepleri* adlı eserine, dâhilinde ulaşamamıştır. Kayıp olan bu eserin özet bilgileri, teksir edilerek öğrencilerin eline verilen ders notlarından oluşmuştur.

6) *Felsefe ve Eylem Olarak Tarikatçılık*²³: Bu eser, *İslâm Dini ve Mezhepler Tarihi* adlı projenin dördüncü cildi olarak tasarlanmış olan bir çalışmadır. Yörükân, birinci cilt dışındaki eserleri tamamlayamadan vefat etmiştir. Projenin birinci cildi olan *Hiz. Muhammed'in Doğumundan Ölümüne Kadar İslâm Dini Tarihi* adlı eserin önsözünde, hangi ciltlerde hangi konuların yer alacağını belirtmiştir. *Felsefe ve Eylem Olarak Tarikatçılık* adlı eser hakkında bir metin bırakmamıştır. Ancak projenin ilk cildi olan *Hiz. Muhammed'in Doğumundan Ölümüne Kadar İslâm Dini Tarihi* eserde hangi ciltte hangi konuların yer alacağı, Yörükân tarafından belirtilmişti. Bu konu başlıklarına sâdik kalınarak, projenin dördüncü cildi olan *Felsefe ve Eylem Olarak Tarikatçılık* adlı eser, Turhan Yörükân tarafından hazırlanarak yayınlanmıştır.

7) *Müslümanlıktan Evvel Türk Dinleri Şamanizm*²⁴: Bu eser, Atatürk'ün isteği üzerine hazırlanan *Türk Dinleri ve Türk Mezhepleri* adlı iki kitaptan oluşan çalışmanın ilk kitabıdır. *Müslümanlıktan Evvel Türk Dinleri* adlı çalışma, 1932 yılında Atatürk'ün isteği üzerine Arap harfleri ile kaleme alınmıştır. Yusuf Ziya Yörükân ve oğlu Turhan Yörükân bu iki eserin yazma nüshalarına ulaşmaya çalışmışsalar da maalesef bu eserlerin aslına ulaşamamışlardır. Osmanlıca metinlerin doğru okunmamasından dolayı, hatalı bir şekilde latinize edilmiş bir nüshadan hareketle yayınlanmıştır.²⁵Eser, Türk Dinleri ile ilgili yazılan eserin sadece Şamanizm bölümünden

²² Yusuf Ziya Yörükân, *Müslümanlıkta Dini Tefrika / İslâm Dini Mezhepler Tarihi* 3 (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2006).

²³ Yusuf Ziya Yörükân, *Felsefe ve Eylem Olarak Tarikatçılık / İslâm Dini Mezhepler Tarihi* 4 (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2013).

²⁴ Yusuf Ziya Yörükân, *Müslümanlıktan Evvel Türk Dinleri Şamanizm* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2006).

²⁵ Yörükân, *Müslümanlıktan Evvel Türk Dinleri Şamanizm*, 7.

oluşmaktadır. Bu eserde, Şamanizm'in Alevilik ve halk Sünniliği üzerindeki etkilerinden bahsedilmiştir.²⁶

8) *Ebü'l- Feth Şehristânî “ Milel ve Nihal Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme ve Mezheplerin Tetkikinde Usûl*²⁷: Yörükân'ın *Dârülfünûn İlähiyat Fakültesi Dergisi*'nde “Şehristânî I-II” başlığıyla yayınlanan iki makalesinden ve “Mezheplerin Tetkikinde Usûl” başlıklı yazısından oluşmaktadır. Eser, Murat Memiş'in notlarından hareketle yayınlanmıştır.

9) *Müslüman Coğrafyacıların Gözüyle Ortaçağda Türkler*²⁸: Eser, Yörükân'ın bazı İslam coğrafyacılarının eserlerinden yaptığı tercümelere dayanmaktadır. Mehmet Şeker, Ali Ertuğrul, Süleyman Özkaya ve Tahsin Koçyiğit'ten oluşan bir komisyon tarafından yayına hazırlanmıştır.

10) *Anadolu'da Aleviler ve Tahtacılar*²⁹: Yusuf Ziya Yörükân'ın tarafsız bir gözle yapmış olduğu özgün bir saha araştırmasıdır. Araştırmada Aleviler ve Tahtacılar arasında karşılaştırmalar yaparak ele alınmıştır. İçtimaîyatçı yaklaşıma bağlı kalarak, Aleviler ve Tahtacılar'ın örf ve âdetleri birer nesne gibi ele alınmıştır.

11) *Alevî- Bektaşî ve Tahtacı Nefesleri*³⁰: Eser, Yörükân'ın Aleviler ve Tahtacılar üzerine yaptığı araştırmalardan derlediği şiirlerden oluşmaktadır. Müjgân Cumbur tarafından çevrilmiştir.

Yörükân'ın makaleleri Yaşar Kutluay tarafından ayrıntılı bir şekilde ele alındığından³¹ burada onları sıralamayacağız.

2.Yusuf Ziya Yörükân'ın Yöntem Anlayışı ve Mezheplere Bakışı

2.1.Yusuf Ziya Yörükân'ın Yöntem Anlayışının Unsurları

Yusuf Ziya Yörükân, Cumhuriyet döneminde Mezhepler Tarihi metodolojisi üzerine çalışmaları yapan ilk kişidir. Durkheim'in yöntemine bağlı kalan Yörükân, mezhepler tarihi alanında,

²⁶ Karadere, *Yusuf Ziya Yörükân ve Mezhepler Tarihçiliği*, 23.

²⁷ Yusuf Ziya Yörükân, *Ebü'l-Feth Şehristânî Milel ve Nihal Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme ve Mezheplerin Tetkikinde Usûl* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2006).

²⁸ Yusuf Ziya Yörükân, *Müslüman Coğrafyacıların Gözüyle Ortaçağda Türkler* (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2004).

²⁹ Yusuf Ziya Yörükân, *Anadolu'da Aleviler ve Tahtacılar* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1998).

³⁰ Yusuf Ziya Yörükân, *Alevî- Bektaşî ve Tahtacı Nefesleri* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2011).

³¹ Yaşar Kutluay, “Yusuf Ziya Yörükân'ın Makaleleri” Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 1954), 3/93-95.

içtimaiyatçı yaklaşım geliştirmeye çalışmış ve bu yaklaşımı *Aleviler ve Tahtacılar* adlı çalışmasında başarılı bir şekilde uygulamıştır.

2.1.1) Mezheplere Bakışı

Yusuf Ziya Yörükân, mezhep tanımını *Ebü'l-Feth Şehristânî Milel Ve Nihal Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme Ve Mezheplerin Tetkikinde Usûl* adlı kitabın “ Mezheplerin Tetkikinde Usul” adlı makalesinde ayrıntılı bir şekilde açıklamıştır. O, mezhepleri fikri bir hareket olarak görmez : “ Mezhep tamamen hayatın içinde tetkik edilebilir. Bugün biz, mezhep denilince herhangi bir meselede müstakil bir fikir beyan eden veya bir iki esasta diğerlerine muhalefet eden bir adamın hareketini anlamıyoruz,”³² diyerek, mezheplerin fikri yönü ile yetinmemiştir. Yörükân, mezheplerin ortaya çıkmasında etkili olan fikirlerin, yeterli olması halinde, bugüne kadar yaşanan ihtilafların bitmesi gerektiğini söyler. Ancak, tarihi süreç içerisinde ortaya çıkan mezheplerin oluşumunda, mezheplerin topluma mal olmasının özelliklerine dikkat çeker. Matüridilik’in ülkemizde benimsenmesinin fikirlerinden dolayı olmadığını, hatta çoğu kişinin, İmam Maturidi’nin kim olduğunu ve fikirlerinin neler olduğunu bilincinde dahi olmadığını söyler. Bundan dolayıdır ki mezheplerin teşekkülünde, içtimai şartların yattığını belirtir. O, mezheplerin, fikirlerin ürünü olduğu halde, aynı mezhebin farklı toplumlarda aynı özellikleri göstermesi gerektiğini; ancak, bu durumu hiçbir toplumda göremediğimizi belirtir³³ ve mezheplerin sosyal yönüne şu şekilde dikkat çeker: “ Mezhep, dini merasim, anelerin ve adetlerin dâhil olduğu heyet-i mecmuası olarak görmektedir.”³⁴ Her dinin, toplumun örf ve âdetleri ile uyum sürecine girdikleri aşikârdır. Dinin bu özelleşmiş halini mezhep olarak zikreden Yörükân, Arabistan’da Vehhâbilik’in, Afrika’da Senusilik’in, İran’da Bâbilik’in açığa çıkmasını bu sürece bağlar. Mezhepler varlıklarını, toplum ile birlikte devam ettirir. Mezheplerin değişebilmesi için, hayat şartlarının değişmesini dile getiren Yörükân, mezheplerin toplumsal yönüne vurgu yaptığı gibi; mezheplerin varlığını da toplumun unsurlarına bağlar. Bu gibi özelliklerinden dolayı, mezhepleri, sadece fikri hareketler olarak görmez.

Yörükân’a göre, dinî hareketin mezhep olabilmesi için, fikirlerin sosyal yapıya sirayet etmesi şarttır. Nitekim fikirlerin telkin kuvvetiyle birtakım cereyanlar meydana getireceğini söyler. Fakat bu cereyanlar, sosyalleşince bir kuvvet olabilir.³⁵ Mezheplerin oluşumunda siyasî, dinî, kültürel, sosyal ve ekonomik birçok faktör

³² Yörükân, *Ebü'l-Feth Şehristânî*, 197-198.

³³ Yörükân, *Ebü'l-Feth Şehristânî*, 201.

³⁴ Yörükân, *Ebü'l-Feth Şehristânî*, 197.

³⁵ Yörükân, *Ebü'l-Feth Şehristânî*, 202.

vardır. Yörükân mezheplerin oluşumunda sosyal olayları önemine vurgu yapmıştır. Ancak mezheplerin oluşumunda sosyal olayları öne çıkarması, fikrî cereyanları geri planda bırakması bazı sorunlara sebep olmuştur. Mezhep tanımında eksikliklere neden olmaktadır. Nitekim Yörükân, mezhepleri bir fikir hareketinden çok sosyal kurum olarak görmektedir.³⁶

Yörükân, mezheplerin oluşumunda etkin olan siyasî, içtimaî ve adetlere vurgu yapmakla birlikte, itikadî ve fikrî boyutuna aynı önemi vermemektedir.³⁷ Mezheplerin oluşum sürecinde sosyal olayların alt yapısına dikkat çeken Yörükân mezhebi şöyle tanımlar: “ Mezhep, cemiyetin manevi cephesidir. Onda muhitin, siyasetin, ırkın ve kadim dinlerin tesirleri vardır. Ve mezhep bütün bunlarla ve müntesiplerinin aile bünyesine varıncaya kadar bütün adetleri ve ananeleri ile mezheptir.”³⁸ Yörükân'ın mezhepleri itikadî olmaktan ziyade toplumsal bir hareket olarak görmesi, mezhep olgusunu anlamayı güçleştirmektedir.³⁹ Bu sebeple mezheplerin bu yönüne dikkat çeken Kutlu, mezhep olgusunu şu şekilde açıklamaktadır: “ Mezhep, bir dinin tarihinde görüş, yorum ve anlayış farklılıklarının kurumsallaşmış yapılarını ifade eder. Dolayısıyla mezheple kastedilen, İslam'la ilgili görüş, anlayış ve yorum farklılıkları sebebiyle ortaya çıkan siyasî ve itikadî sistemlerdir.”⁴⁰ Aslında Yörükân, mezheplerin oluşum sürecinin tek nedeni olarak bu fikrî tartışmaları görmemekte ve haklı olarak birçok nedenlerin varlığına dikkat çekmiştir. Onun mezheplerin sosyal yönüne dikkat çekmesi önemlidir. O, sadece mezheplerin oluşumda sosyolojik unsurları görmemiştir. Yanı sıra karşılaştırmalı tarih, etnografyayı ve diğer sosyal disiplinleri de kullanarak, mezheplerin gelişim süreçlerini bir bütün olarak ele almaya çalışmıştır.

2.1.2. İçtimaîyatçı Yaklaşımı

Yörükân, Mezhepler Tarihi'nin bir bilim olması için elinden gelen çabayı göstermiştir. O, İçtimaîyatçı yaklaşım üzerinde ısrarla durmuş ve bunu Mezhepler Tarihi alanına uygulamıştır. Döneminin pozitif ilimlerinde etkili olan bu yaklaşım, sosyal bilimleri de etkilemiştir. Yaşadığı dönemdeki birçok bilim adamı gibi, Yörükân da bu içtimaîyatçı yaklaşımı kullanarak mezhepler tarihi alanına katan ilk kişi olmuştur. Bu yaklaşım, özellikle saha araştırması niteliği taşıyan Alevilik araştırmalarında başarılı olmuştur. Ancak bu

³⁶ Aydınlı, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e İslam Mezhepleri Tarih Yazıcılığı*, 265.

³⁷ Karadere, *Yusuf Ziya Yörükân ve Mezhepler Tarihçiliği*, 33.

³⁸ Yörükân, *Ebü'l- Feth Şehristânî*, 198.

³⁹ Karadere, *Yusuf Ziya Yörükân ve Mezhepler Tarihçiliği*, 34.

⁴⁰ Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş*, 10.

yaklaşım, yaşayan mezheplerde ve yeni oluşan akımlarda başarılı olmasına rağmen; daha sonraki Mezhepler Tarihçileri tarafından yeterince kullanılmamıştır. O, kendisinin ifadesiyle Durkheim'in yöntemine sadık kaldığından, mezhepleri toplumsal oluşum olarak görmüştür. Onun bu yöntemi Kutlu tarafından, "Sosyal-Pozitivist"⁴¹ yaklaşım olarak isimlendirilmiştir.

Yörükân, döneminde sosyal bilimlerde, pozitivistin etkisinin artması dolayısıyla, içtimaîyatçı yönetime fazlası ile önem vermiştir. Nitekim pozitif ilimlerde olduğu gibi, mezhepler tarihinde de sosyal olguları nesne olarak görmüştür. Bunun sonucunda sosyal olaylar ve mezhepleri tetkik etme yönteminin deney (gözlem) olduğunu savunmuştur. Pozitif ilimlerde kullanılan deney yönteminin, sosyal bilimlerde kullanılmasının mümkün olmadığı için, deney yerine gözlemi kullanmıştır. O, Mezhepler Tarih'inde takip edilecek usulün tüm ilimlerde olduğu gibi gözlem ile başlanması gerektiğini belirtir. Gözlem yapılacak olayda, olayların nedenleri araştırılırken, bazı sınırlamalar ve geçici tariflerin olabileceğini söyler. Bundan sonra ortaya çıkan varsayımlar karşılaştırmakla, bazı ilmî sonuçların elde edileceğini ve en sonunda da bilimsel sınıflandırma yapılacağını şöyle açıklar:

"Umumi surette usul, müşahede ile başlar. Müşâhede edilen olaylar tespit edilince sebepleri aranmaya başlanır, bunun için de tecrübeler yapılır. Ancak bu tecrübeler esnasında mevzu dâhilinde bulunan şeyleri ortadan kaldırmamak ve mevzuun haricinde olan şeylerle iştilal etmemek için evvela tahdit ve tarif edilir. Bu tarif geçici olduğu gibi, tecrübeler ile elde edilen neticeler de birer faraziyedir. Bu faraziyeler muhtelif hadiselerde ve muhtelif cemiyetlerde yapılan tecrübelerle mukayese edilir ve yapılan mukayeseler bizi bazı ilmi neticelere ulaştırır. Bundan sonrası vâsıl olduğumuz neticelere göre hadiseler tasnif edilir ve nihayetle izah gelir. Bir hadisenin bağlı olduğu kanunların keşfi ve hadisenin tarifi, izah edilmiş olması demektir."⁴²

Yörükân, mezheplerin muhalifleri ya da sempatizanları tarafından tetkik edilmesini haklı olarak doğru bulmaz. Çünkü bu şekilde yapılan tetkiklerin gerçeği ifade etmediğini dile getirir. Mezhepleri ilmî bir tarzda ele alırken, Descartes'in metodik şüphesinde olduğu gibi, zihnimizi her türlü önyargıdan arındırmaz gerektiğini vurgular. Böylece ilmî sonuçlara ulaşmamızın önündeki en büyük engeller kaldırılmış ve incelediğimiz mezhebi bir bütün halinde ele almamız kolaylaşacaktır. O, ilmî, nazariyeler üretme alanı olarak görmez. Gerçeğe ulaşmak için toplumun içine nüfuz etmiş olan toplumun

⁴¹ Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş*, 150.

⁴² Yörükân, *Ebü'l-Feth Şehristânî*, 202-203.

ruhunun gözlenmesi gerektiğini söyler. Bunun için de sosyal ilimlerde ve Mezhepler Tarihi'nde sosyolojik yaklaşımın uygulanması gerektiğini ısrarla vurgular. Bugüne kadar, İslam tarihinde mezheplerin, sadece mantıki çıkarımlar ile açıklandığını ve bu şekilde açıklamalar yapan âlimlerin dedikodu sahasında kaldığını iddia eder. O, mezheplerin tetkik edilmesinin en önemli kriterinin, mezheplerin toplumun ruhunda aranması olduğunu savunur. Böylece ilmi sonuçlara ulaştıracak İçtimaiyatçı yaklaşımının ilk aşaması olan gözlemin, bağımsız bir şekilde tetkik edileceğine kâni olur.⁴³

Yörükân içtimaiyatçı yaklaşımın ilk aşaması olan gözlemden sonra, olayların sebeplerinin önemine dikkat çekmiş ve beşerî ilimlerin ve mezheplerin düz bir çizgide ilerlemediği için, mezheplerin tarih felsefesi ile açıklanamayacağını belirtmiştir. Örneğin aynı dönemde ortaya çıkan Vehhâbilik ve Babilik mezheplerini aynı sebeplerle açıklanmaz. Bu mezheplerden Babilik'in eski geleneklerden uzaklaştığını ve zamana uyma amacı varken; diğerinin ise tam ters bir istikamete girdiğini söyler. Nitekim Vehhâbilik kâdim ananelere dönmeyi ve bin üç yüz yıl öncekini yaşamayı hedefler. Bu örneklerden anlaşılacağı üzere Yörükân tarih felsefesinin yöntemin mezheplerin aydınlatılmasında uygun olmadığı fikrindedir. Mezheplerin tetkikinde, tarihî usulü yani süreç yaklaşımını benimser. Ayrıca mezheplerin tetkikinde fert ve ırka göre yapılan açıklamaları da doğru bulmaz. Şiilik, İranlıların ruhuna ait olduğunu kabul ettiğimiz an, çelişkilere düşeceğimizi belirtir. Çünkü Şiilik'in Mısır, Hindistan ve Arap çöllerinde dâhi görülmüştür. Bunun sonucunda ruhi vasıfların aynı olduğu yerde farklı mezhepler ortaya çıktığı gibi; farklı mekânlarda da aynı mezhepler ortaya çıkmıştır.⁴⁴ O, olayların nedenlerinin şu şartlarla bulunmasının önemine dikkat çeker:

“ Şu halde burada tatbik edilecek olan usûl, doğrudan doğruya içtimaiyat usulü namını taşıyan ve hadiseleri yalnız ferde ve ırka göre değil, bütün mevcudiyet şartları ile beraber izah ettiği için son zamanlarda büyük bir ehemmiyet kazanan usuldür ki, bu da, içtimai hadise ancak kendisine tekaddüm eden diğer içtimai hadiselerin tetkikiyle, yani kendisinin illeti, sebebi olan hadiselerle izah edilmesinden ibaret olan usuldür.”⁴⁵

Yörükân, sosyal olayların, istediğimiz an tekrar edilmesinin mümkün olmamasından dolayı, onların sebeplerini bulmanın yolunun vasıtalı tecrübe veya mukayese usulü olduğunu söyler. Bunun için de tarih, etnografya, dinler tarihi, kelam tarihi, fıkıh

⁴³ Yörükân, *Ebü'l- Feth Şehristânî*, 203-206.

⁴⁴ Yörükân, *Ebü'l- Feth Şehristânî*, 208-210.

⁴⁵ Yörükân, *Ebü'l- Feth Şehristânî*, 210.

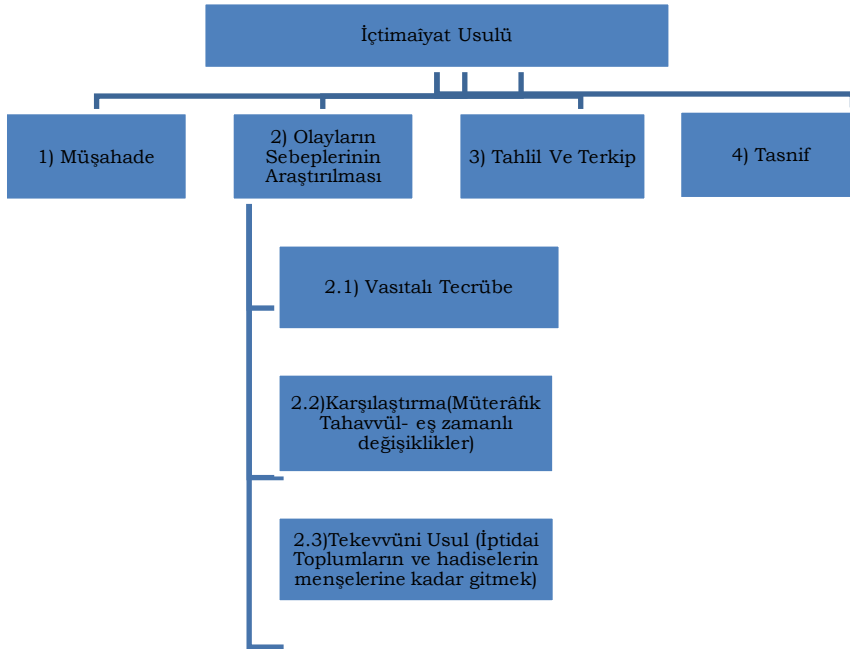
tarihi gibi mukayese yolunu kullanan alanlara müracaat edilmesinin ihtiyaç olduğunu belirtir. Karşılaştırma yöntemi içerisinde, sosyal ilimlerde kullanılmasının gereken kıyasın kendi ifadesiyle “müterâfik tahavvüller” yani eşzamanlı değişiklikler ile yapılan kıyastır. O bu kıyası, mezhepler tarihi içinde örneklendirir. Mezheplerin ortaya çıkışında siyasî nedenler eşlik etmektedir. Bunun sonucunda mezheplerin yaşamasında veya yok olmasında siyasetin belirleyici olduğunu kesinleştiririz. Mezheplere baktığımızda siyasetin desteği ile en parlak dönemi yaşayan Mutezile, siyasetin desteği çekildiği an, zamanla tarih sahnesinden yok olmuştur. Bu örnekte de görüldüğü gibi mezheplerin ortaya çıkması, yaşamaları ve yok olmalarında siyaset en önemli faktördür. Bazı mezheplerde eşlik etme durumu gizli olabilir. Örneğin Bahâilik’te, siyasetten her ne kadar uzak durulduğu görünse de; öyle olmadığı görülür. Nitekim daha alt nedenlere inildiğinde Bahâilik’in tarihinden önce bu mezhep, Babilik şeklinde ortaya çıkmıştır. Bu mezhebin de siyasete iştirak ettiği aşikârdır. Bazı sosyal olayların birbirinin nedeni veya sonucu olmadığı görülür. Buradaki eşlik etme, sosyal olayların görünmeyen üçüncü bir olay olduğunu bizlere hatırlatabilir. Böyle durumlarda tecrübi usuller iyi yorumlanması ve bunun usul dairesinde olması gerektiğini⁴⁶ şöyle açıklar:

“ Evvela ta’lil vasıtasıyla her iki hadiseden birinin diğerini husule getirmiş olduğu aranır, sonra bu ta’lilin neticesi, tecrübeler, yani yeni mukayeseler sayesinde tahkik edilir. Eğer tahkik iyi neticeler verirse, delil kâfi addedilir. Eğer bu iki hadise arasında bir bağ görülmez veya bulunan faraziye ilmi bir hakikatle çelişiyorsa, üçüncü bir hadise aranır.”⁴⁷ Kısaca, eşlik etme de olaylarının görünürde bazen birinin sebebi ya da sonucu olmayabilir. Lakin kıyas yöntemini kullanarak, mezheplerin eklenmiş hallerinden en basit nedenlerine kadar ayrıştırdığımızda, mezheplerin oluşum nedenleri açığa çıkacaktır. Bu nedenlerin çoğu toplumun geleneği, kültürü ve inançları ile yakından ilgilidir. İçtimaiyatçı yaklaşım, toplumların yaşamı bir bütün halinde ele alınır. Mezhepler günümüze gelinceye dek, asıl nedenlerinden uzaklaşmış olabilirler. Bundan dolayı bir araştırmacı her ayrıntıyı dikkate almalıdır. Aynı mezhebin farklı yerlerde de oluşumları incelenmelidir. Böyle bir inceleme sonucunda çoğu sebebin aynı olduğu açığa çıkacaktır. Örneğin yaşadığımız coğrafyada itikadî ekollerden Şiilik’in etki etmemesinin nedenleri arasında; İçtimaiyatçı yaklaşıma göre, toplumumuzda var olan adetler, inançlar ve kültürel yapılar etkilidir. Şia’nın etki ettiği toplumların kâdim geleneklerine baktığımızda, bu toplumlarda her daim bir kurtarıcı fikrinin var

⁴⁶ Yörükân, *Ebü’l- Feth Şehristâni*, 210-212.

⁴⁷ Yörükân, *Ebü’l- Feth Şehristâni*, 213.

olduğu göze çarpar. Bu fikrin sonucunda, Şia'da en önemli unsur mehdilik fikri, kurtarıcı bekleyen muhitlerde yer edinebilmiştir. Yörükân'ın deyiimiyle mezheplerin izahında eşzamanlı değişiklikler bir yere kadar bizi götürebilir. Bundan sonrası içinde yukarıda da değindiğim üzere, toplumların kadim kültürlerine bakmanın gerekli olduğunu söyler. Bunun da etnografyanın yardımı ile mümkün olduğunun altını çizer. Toplumların menşelerine ulaşmak için yapılan yöntemi, tekevvüni usul olarak adlandırır. Yani toplumların kültürlerini yukarıdan aşağılara doğru inildikçe, basitleştirildikçe mezheplerin oluşumları nedenleri açığa çıkacaktır. O, yeni mezheplerin, eski mezheplerin birer parçası olduğunu haklı olarak vurgular. Yeni mezheplerin, eski mezheplerin yamalı bohçası olduğunu ve bugün yaşayan mezheplerin bu şekilde araştırılması; gözlem, olayların sebeplerinin tahlil ve terkip edilmesinden sonra, mezheplerin tasnif edilmesi gerektiğini belirtir.⁴⁸ Yörükân'ın içtimaiyatçı yaklaşımı uygulamasında takip ettiği aşamalar şu şekilde tablolastırılabilir.



Şekil 1: Yörükân'ın İçtimaiyatçı Yaklaşımında İzlediği Aşamalar

Yörükân bu yaklaşımını Alevilik ile ilgili araştırmalarına uygulamış ve yaptığı gözlemlerle, bu oluşumunun hangi nedenlerle

⁴⁸ Yörükân, *Ebü'l- Feth Şehristânî*, 216-220.

ortaya çıktığını, ortaya koymaya çalışmıştır. Bu saha araştırmasının sonucunda, Alevilik'te öne çıkan bazı Şaman geleneklerini tespit etmeye çalışmıştır. Alevilik'in Türklere has bir din anlayışlarından birisi olduğu sonucuna varmıştır.

2.1.3. Kaynak Kritiği ve 73 Fırka Rivayeti

İslam Mezhepler Tarihi'nin en önemli problemlerinden biri kaynak kritiğidir. Klasik kaynaklarımızın yazımı, genelde objektiflikten ve ilmî tavrından uzaktır. Yazılan kaynaklarda mezhep taassubu aşikâr bir şekilde görülmektedir. Yusuf Ziya Yörükân, bazı klasik kaynaklar üzerinde ciddi analiz yapmıştır. "Şehristâni" adlı makaleleri ile Şehristâni'nin *Milel ve Nihal* adlı kitabını ayrıntılı bir şekilde incelemiştir. Ayrıca hicri III./IX asra ait bazı kaynakları da incelemelerine dâhil etmiştir.

Yörükân, *Milel ve Nihal* adlı çalışmayı, sistemli ve daha objektif bulmakla beraber, esere karşı bir takım haklı eleştiriler yöneltir. Eserde felsefe ve mezheplerin başlangıcının şeytanî şüpheyeye bağlanmasını yadırgar. Şehristâni'nin hadis ilmi aldığı ve okuttuğu halde, isnat ve rivayete; tenkit ve tahkike yabancı kalışının anlaşılmadığını vurgular. Yörükân mezheplerin âdeti noktasında da mukaddimeler arasındaki farklılığa dikkat çektikten sonra, ana mezhepleri mukaddime önce dört olarak verirken, daha sonra onu aşmasını hayretle karşılar. O, bu fikirler arasında bir tutarlılık göremediğinin altını çizer. Buna karşın eserin tasnif ve tertibindeki karışıklığa rağmen, *Milel ve Nihal'e* kıymet kazandıran niteliğin tasnifi olduğunu söyler. Nitekim ona göre, Şehristâni'nin kendi döneminde, en iyi tasnifi yapan bir zat olmaya hak kazanan bir âlimdir.⁴⁹

Yörükân, Şehristâni'nin eserini objektif tahlil edebilmek için, araştırmasına ondan önce yazılmış eserlerin eleştirisi ile başlıyor. O, yazılan eserlerin çoğunun siyasî gayelerle ya da mezhebî aidiyetleri savunma amacıyla yazıldığını vurgular. Tamamen ilmî gayelerle yazılan eserlerin çok az olduğunu ve buna binaen her müellifin kendi dışındaki mezheplerden bahsederken, en önemli amaçlarının muhalif mezhepleri pataklamak olduğunu belirtir.⁵⁰ İlim hüviyeti taşımasından dolayı Eş'ari'nin *Makâlât'ından* övgüyle bahseder. Eserinde, muhalif mezhepleri nakletmekle yetinmiş ve onlar hakkında bir karalamaya girmemiştir. Mezhep tasnifini de yetmiş üç fırka hadisine göre tertiplememiştir. Bu durumlarda Eş'ari'nin şöhreti artırdığını haklı olarak ifade eder. Bağdâdi'nin *el-Fark Beyne'l*

⁴⁹ Yörükân, *Ebü'l-Feth Şehristâni*, 67-75.

⁵⁰ Yörükân, *Ebü'l-Feth Şehristâni*, 93.

–*Fırak* adlı eserinin, tarafsızlıktan uzak olduğunu ve zaten yazarın da kendi mezhebi düşüncesini yetmiş üç fırka hadisi çerçevesinde ifade edeceğini belirttiğini, söyler. Yazarın, tamamen diğer fırkalara karşı hücum niteliğinde yazılan bu eseri, ilmî bulmaz. Ayrıca eserde, mezheplerin menşeleri, kurulma şekilleri ve yayılmaları hakkında gerekli açıklamaların yapılmamasından dolayı yetersiz görür. İsfârâni'nin *Kitâbü't- Tabsîr* adlı eseri de, Bağdâdi'nin eserine benzettiği için, aynı eleştirilerinden payını alır. Şehristâni'den önce ilmî bir değeri olduğu için, İbn-i Hazm'ın *Kitâbü'l- Fasl fi'l- Milel ve'l- Ehvâi ve'n- Nihal* adlı eserini önemli bulur. Bu eserin en önemli özelliğinin mezhepleri, itikatlara has konulara göre incelenmesi olarak görür. Ancak yazarın, kendi mezhebini savunmacı bir anlayışla anlatmasını doğru bulmaz. Irakî'nin *Kitâb fi zikri'l- Fırak ve Esnâfi'l- Küfr* kitabının ise kendi tarafından zaten damgalandığını belirtir. Hintlilerin inanç ve dini merasimlerini olduğu gibi aktarması ve Hint ahvali hakkında bilgiler vermesinden dolayı Birûni'yi meth eder.⁵¹ Ayrıca onun eleştirilerinden Ahmed b. Hanbel'in *Risâle'si*, Irâkî ve Ebû'l- Kasım Kırmâni'nin eserleri de nasibini almıştır.⁵²

Yörükân'a göre, klasik kaynaklarda mezhep tasnifi, 73 fırka hadisinin referans alınarak yapılması, birçok sıkıntılara neden olmuştur. Birçok mezhep, 73 sayısını doldurma çabasının sonucunda ortaya çıkmıştır. İlmî ve tarafsızlığı ile öne çıkan *Milel ve Nihal* adlı çalışma da bu yolu izlemiş ve sağlam bir bina inşa edilmeye çalışılmıştır. Yörükân, 73 fırka rivayeti esas alınarak yapılan tasnifleri şu şekilde eleştirir:

“... Müslümanlar yetmiş üç fırkaya ayrılacaklar diye verilen haberi, hadis nokta-i nazarından tenkit etmeden ve râvisini göstermeden yazmış ve bütün kitabının esaslarını bunlar üzerine kurmuştur. Çürük temele sağlam bina kurulmaz derler, fakat Şehristâni'nin *Milel ve Nihal'inde* bu usulsüz temeller üzerine hakikaten usûl dairesinde saraylar kurulmuştur.”⁵³

Yörükân, klasik Makalat yazarlarının mezhepleri 73 fırka esasına göre sınıflandırmalarını, kendilerinden sonra gelecek mezhepleri dikkate almamalarını bir çelişki olduğunu şöyle açıklar:

“ Müelliflerin, mezheplerin tasnifi hususunda olduğu gibi, onların sayılarını belirleme hususunda da ihtilaf ettiklerini görüyoruz. Bir kısmı hiçbir adetle mukayyet değildir. Yetmiş üç fırka dâhilinde yazı yazarlar, kendilerinden sonra çıkacak mezheplere sığınacak bir yer bırakmayacak surette onları doldurmuşlardır. Hatta Şia'dan biri,

⁵¹ Yörükân, *Ebû'l- Feth Şehristâni*, 88-124.

⁵² Karadere, *Yusuf Ziya Yörükân ve Mezhepler Tarihçiliği*, 45.

⁵³ Yörükân, *Ebû'l- Feth Şehristâni*, 69.

yetmiş üç fırkayı Şîa mezhepleri ile doldurmuş ve bunların haricinde kalanları Müslüman addetmemiştir.”⁵⁴

2.1.4. Karşılaştırmalı Mezhepler Tarihçiliği

İslam Mezhepleri Tarih’inin ilmî bir disiplin kazanmasında birçok unsur etkili olmuştur. Bu unsurlarından biri de karşılaştırma yöntemidir. Bu yöntem, mezhepler arasındaki farklılıkların ve benzerliklerin ortaya çıkmasında ve mezheplerin objektif bakış açısı ile tahlil edilmesinde etkili olmuştur. Yörükân, *İslam Akaid Sisteminde Gelişmeler* adlı kitabında Maturidilik ve Eş’arilik arasında karşılaştırma yaparak, bu mezheplerin daha iyi anlaşılmasına katkı sunmuştur. Maturidilik’in Eş’arilik’ten daha çok selef usulüne bağlı kaldığını iddia eder. Bunu da Eş’ari’nin Mu’tezile geleneğinden geldiği için, kelamî tartışmalara açık bir alanda yetişmesine bağlar. Ancak akıl ve nazar noktasında, Maturidilik’in daha üstte olduğunu vurgular.⁵⁵ O, Maturidilik’in önemini de buna bağlar. Nitekim akla, nazara ve kelama fazlasıyla yer verdiği halde, Peygamber’in, ashabın ve tabiin dönemlerinden itibaren Kur’an ve hadis esaslarına sâdik kaldığı için, kıymetinin arttığını söyler.⁵⁶

Yörükân, *Aleviler ve Tahtacılar* adlı çalışmasında, Aleviler ve Tahtacılar arasındaki farklılıkları vurgularken, karşılaştırma yöntemine başvurmuştur. Alevilik’in birçok unsurunun Batnî olduğunu⁵⁷ ve Alevilerin Hacı Bektaş ocağını tanıırken, Tahtacılar’ın tanımadığını belirtir.⁵⁸ O, *Müslümanlıktan Evvel Türk Dinleri Şamanizm* adlı kitabında Aleviler ve Şamanizm arasında karşılaştırma yapar. Alevilik’te birçok ritüelin, Şamanizm inancı ile örtüştüğü sonucuna varır.⁵⁹

Modern dönem, mezhepler tarihinin ilki ve öncülerinden olan Yörükân, bu alanın bir disiplin olması için büyük çaba göstermiştir. Bundan dolayı yöntem konusuna oldukça ehemmiyet vermiştir. Karşılaştırma yöntemi ile mezhepler arasındaki farklılıkları ve benzerlikleri ön plana çıkararak, mezheplerin derinlemesine tetkiki yapmıştır. Ayrıca bu yöntem ile mezheplerin menşelerini ve doğuş sebeplerini açıklamıştır.

⁵⁴ Yörükân, *Ebû'l-Feth Şehristânî*, 99.

⁵⁵ Yörükân, *İslam Akaid Sisteminde Gelişmeler İmam-ı Azam Ebû Hanîfe ve İmam Ebû Mansûr- Mâturidî*, 160.

⁵⁶ Yörükân, *İslam Akaid Sisteminde Gelişmeler*, 173.

⁵⁷ Yörükân, *Anadolu’da Aleviler ve Tahtacılar*, 117

⁵⁸ Yörükân, *Anadolu’da Aleviler ve Tahtacılar*, 139. Krş. Züleyha Karadere, s. 47

⁵⁹ Yörükân, *Müslümanlıktan Evvel Türk Dinleri Şamanizm*, geniş bilgi için bakınız.

Sonuç

Yusuf Ziya Yörükân, Cumhuriyet dönemi mezhepler tarihi yazıcılığının ilk temsilcilerindendir. O, başta mezhepler tarihi olmak üzere, dinler tarihi, kelam, etnografya ve felsefe alanlarına birçok katkılar sunmuş bir aydındır. Eğitimli aile geleneğinden gelen Yörükân, akademik başarıların yanında birçok memurluk görevlerinde bulunmuş vatansever ve milliyetçi özellikleri ile ön planda olmuştur. Öğrencileri ile birlikte gönüllü olarak Balkan savaşına katılmıştır.

Yörükân'ı, İslam dini ve Mezhepler Tarihi alanında dört ciltlik bir proje üzerinde çalışırken, aniden vefat etmiştir. Yarım kalan çalışmaları, çocukları tarafından tamamlanarak yayınlanmıştır. Yörükân, yaşamı boyunca hurafelerle mücadele etmiş bir fikir adamıdır. Fikir adamlığının yanı sıra aynı zamanda bir dava adamıdır. Yazdığı eserler ile hurafelerden arınmış saf İslam'ı anlatmayı gaye edinmiş ve yanlış din anlayışları ile mücadele etmiştir. Öğretmen okullarında okutulmak üzere hazırlanan eserinde, surelerin anlamları ile verilmesine özen göstermiş basmakalıp düşünceleri, gençlerin dimağlarından arındırmak için büyük çabalar göstermiştir. Cumhuriyet'in kurulması ile birlikte, Atatürk'ün isteği üzerine kaleme aldığı Türk Dinleri ve Türk Mezhepleri adlı çalışmasında, Şamanizm'in Türklerin ilk dini olduğu şeklinde tartışmaya açık bir iddia da bulunur. Onun en orijinal çalışmalarından birisi olan *Aleviler ve Tahtacılar* adlı saha araştırması, bugün dahi başvuru kitabı olmaya devam etmektedir. Bu saha çalışmasında, yöntemine bağlı kalarak, Aleviler'i ve Tahtacılar'ı birer canlı olgu olarak ele almıştır. Bundan dolayı bu çalışma önyargılardan arınmış bilimsel ve objektif bir araştırma olmuştur. Bu araştırma ile Aleviler ve Tahtacılar hakkında önemli bilgilere ve detaylara ulaşılmıştır.

Yusuf Ziya Yörükân, Cumhuriyet döneminde İslam Mezhepler Tarih'in de metodoloji çalışmalarını ilk başlatan ilk kişidir.

O, Durkheim'i takip ederek, içtimaiyatçı(sosyal-pozitivist) yaklaşım geliştirmiştir. Dönemi itibarı ile pozitif bilimlere ait olan bu yaklaşım, sosyal bilimlerde de uygulanmıştır. Yörükân da bu yaklaşıma sadık kalmış ve onu mezhep araştırmalarında kullanmıştır. İçtimaiyatçı yaklaşımın en temel özelliği, olayları birer nesne gibi incelemektir. Bunun sonucunda o, sanki bir laboratuvar ortamında gibi, bir nesne olarak objektif bir şekilde ele almak istemiştir. *Aleviler ve Tahtacılar* adlı saha araştırmasında, bu yaklaşıma sadık kalmış ve yaşayan mezhepler ve akımlar üzerinde buna uymanın önemini göstermiştir. Yörükân, İçtimaiyatçı yaklaşım ile her ne kadar ön plana çıkmış ise de; onun karşılaştırma yöntemi

de; mezheplerin ortaya çıkış nedenlerini ve zaman içerisinde başka özellikler eklenerek, bambaşka bir şekle girmesini açıklayabilmekte önemli bir katkı sağlamıştır. Şehristânî makalesinde karşılaştırma yöntemi ve kaynak kritiği ile bilimsel bir tavır sergilemiştir. O, mezheplerin teşekkülü ve devamının aydınlatılmasında, tarihsel süreç yaklaşımına başvurmuştur. Aslında mezhep araştırmalarında tek bir yöntem ve yaklaşıma bağlı kalmamıştır. Ayrıca Şehristânî adlı makalesinde, klasik kaynakların tahlilini ve kritiğini yaparak, Makalat yazarlarının, bu eserleri nasıl ve ne şekilde ve hangi amaçla yazdığını ortaya koymuştur.

Yusuf Ziya Yörükân, mezhepleri toplumun aynası olarak görür ve onları toplumu birleştiren öğelerin toplamı olarak görmüştür. Yörükân, mezheplerin ortaya çıkışı ve devamının incelenmesinde örf, âdet, eski inanışlara ve özellikle siyasetin etkisine büyük önem atfetmiştir. Nitekim mezheplerin ortaya çıkmasında ve devam etmesindeki gücünün siyasetin etkisini dile getirerek mezhep bağına karşı halkı bilinçlendirmek istemiştir. Cumhuriyet dönemi mezhepler tarihçisi olan Yörükân'ın, alanla ilgili çalışmaları son zamanlarda araştırmalara konu olmaya başlamıştır.

Kaynakça

- Arıkan, Adem. "Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi'nde İslam Mezhepleri Tarihi ve Yusuf Ziya Yörükân'ın Alana Katkıları". *Araşan Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmî Dergisi*. 11-12/83-98, Bişkek: 2011.
- Aydın, Osman. *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e İslam Mezhepleri Tarih Yazıcılığı*. Ankara: Hitit Kitap Yayınları, 2008.
- Karadere, Züleyha. *Yusuf Ziya Yörükân ve Mezhepler Tarihçiliği*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Kutlu, Sönmez. *Mezhepler Tarihine Giriş*. İstanbul: Dem Yayınları, 2008.
- Kutluay, Yaşar. "Yusuf Ziya Yörükân'ın Makaleleri". Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 3 (1954), 93-95.
- Ülken, Hilmi Ziya. "Yusuf Ziya Yörükân (1887-1954)". Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. 3 (1954), 89-91.
- Yörükân, Turhan. "YÖRÜKÂN, Yusuf Ziya". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 43/568-570. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Yörükân, Yusuf Ziya. *Haz. Muhammet'in Doğumundan Ölümüne Kadar İslam Dini Tarihi / İslam Dini Mezhepler Tarihi 1*. Haz. Türkân Turgut. İstanbul: Ötüken Yayınevi, 2006.

- Yörükân, Yusuf Ziya. *İslam Akaid Sisteminde Gelişmeler İmam- Azam Ebu Hanife ve İmam Ebû Mansur-ı Maturidi / İslam Dini Mezhepler Tarihi 2*. Haz. Turhan Yörükân. İstanbul: Ötüken Yayınevi, 2006.
- Yörükân, Yusuf Ziya. *Müslümanlıkta Dini Tefrika / İslam Dini Mezhepler Tarihi 3*. Haz. Türkân Turgut ve Turhan Yörükân. İstanbul: Ötüken Yayınevi, 2006.
- Yörükân, Yusuf Ziya. *Felsefe ve Eylem Olarak Tarikatçılık / İslam Dini Mezhepler Tarihi 4*. Haz. Turhan Yörükân. İstanbul: Ötüken Yayınevi, 2013.
- Yörükân, Yusuf Ziya. *Müslümanlık ve Kur'an-ı Kerim'den Âyetlerle İslâm Esasları*. Haz. Turhan Yörükân. İstanbul: Ötüken Yayınevi, 2006.
- Yörükân, Yusuf Ziya. *Anadolu'da Alevîler ve Tahtacılar*. Haz. Turhan Yörükân. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1998.
- Yörükân, Yusuf Ziya. *Müslümanlıktan Evvel Türk Dinleri Şamanizm*. Haz. Turhan Yörükân. İstanbul: Ötüken Yayınevi, 2009.
- Yörükân, Yusuf Ziya. *Alevî Bektaşî Tahtacı Nefesleri*. Haz. Turhan Yörükân. İstanbul: Ötüken Yayınevi, 2011.
- Yörükân, Yusuf Ziya. *Müslüman Coğrafyacıların Gözüyle Ortaçağda Türkler*. İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2004.
- Yörükân, Yusuf Ziya - Cihan A. Kemal. *Heyâkilü'n-nûr Tercümesi ve Şeyh Sühreverdi'nin Felsefesi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1998.
- Yusuf Ziya Yörükân. *Ebû'l- Feth Şehristânî "Milel ve Nihal" Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme ve Mezheplerin Tetkikinde Usûl*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002.
- "Yusuf Ziya Yörükân Ait Özlük Dosyası". Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arşivi

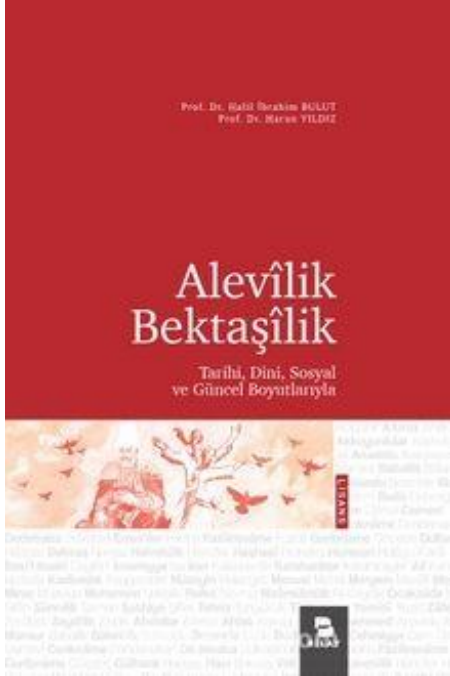
Tarihi Dini Sosyal ve Güncel Boyutlarıyla

Alevîlik-Bektaşîlik

Alevism-Bektashism with its Historical, Religious, Social and Current Dimensions

Ankara: Bilay Yayınları, 2021, 1. Baskı, 376 sayfa.

Yusuf YAPICI*



Alevîlik-Bektaşîlik konusu, günümüz Türkiye’inde sıkça gündeme gelen ve adına sempozyumlar, konferanslar ya da çalıştaylar düzenlenen önemli konulardan biridir. Alevîliğin tarihsel gelişimi, Bektaşîlikle ilişkisi, yazılı kaynakları hakkında tez çalışmaları olmuş, ciddi eserler kaleme alınmıştır. Elbette günümüzde bu kadar revaçta olması, Türkiye’de Alevî-Bektaşî kesimlerin cemevleri ve Diyanet’te temsiliyet gibi sorunları, sürekli gündemde tutmalarından kaynaklanmaktadır. Bu gibi sebeplerden ötürü ülkemizde Alevîlik-

* Arş. Gör. Yusuf Yapıcı Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, Samsun, Türkiye / eposta: yusuf.yapici@omu.edu.tr / ORCID ID: 0000-0002-3087-9680

Başvuru Submission	Kabul Accept	Yayın Publish
25.05.2021	22.12.2021	31.12.2021

Bektaşilik çalışmaları yapılmaktadır.

Tanıtımını yapacağımız “*Tarihi, Dini, Sosyal ve Güncel Boyutlarıyla Alevilik-Bektaşilik*” isimli eser, Prof. Dr. Halil İbrahim Bulut ve Prof. Dr. Harun Yıldız tarafından ortak bir şekilde hazırlanmıştır. Eseri günümüz Alevilik-Bektaşilik çalışmalarından ayıran en önemli özellik, Alevî ve Bektaşiliği eski Türk dini inançlarından başlatıp günümüz Aleviliğinin temel sorunlarına kadar getirmiş olmasıdır. Böylece okuyucuya geniş bir bakış açısı verilmek istenmiştir. Eseri önemli kılan bir diğer husus ise, yazarlarının İslam Mezhepleri Tarihi formasyonundan gelmeleridir. Bilindiği üzere Alevilik, tasavvufi boyutu ön planda olan bir harekettir. Dinî akım/fırka ve hareketler arasındaki ilişkileri birbirinden ayırmak, Alevî, Şîî, Ca’ferî, Nusayrî, Râfîzî, Kızılbâş, Bektaşî, Tahtacı, Sıraç ve Çepni gibi kavramları incelemek, Aleviliğin bu kavramlarla olan ilişkisine değinmek, tarihsel gelişim seyrini ve bu konularda fikir-hadise irtibatını kurmak, İslam Mezhepleri Tarihi araştırmacısına aittir. Dolayısıyla bu eserin İslam Mezhepleri Tarihi araştırmacılarının kaleminden çıkması, eseri önemli kılan bir diğer faktördür.

Eser hakkında genel değerlendirme yapacak olursak, kitap titiz çalışılmış ve güzel redakte edilmiştir. Çoğunlukla birinci el kaynaklar olmak üzere, yer yer de ikinci el kaynaklar kullanılmış ve her bölümün sonunda okuyucuya kitap ve makale önerisi verilmiştir. Eser, geniş bir tarihsel seyri içermesinin yanında dinî ve sosyo-kültürel boyutlara sahip olmasından ötürü on ana bölümden oluşmaktadır. Ayrıca, önsöz, kaynakça ve dizin de eserde bulunmaktadır.

Eserin birinci bölümü, “*İslam Öncesi Türklerde Din ve İnanışlar*” başlığını taşımaktadır (s. 13-36). Zahirî bakıldığında bu başlığın Alevilik-Bektaşilik ile bir ilgisinin olmadığı düşünülse de, Mezhepler tarihi araştırmalarında eski din ve inançların hali hazırdaki inanışlara etkisi yadsınamazdır. İslam öncesi Türklerde; Gök Tanrı İnancı, Tabiat güçlerine inanma, Atalar kültü, Budizm, Mecusilik, Maniheizm, Musevilik ve Hristiyanlık, bu bölümde detaylı olarak incelenmiştir. Alevilik ve Bektaşilik’te var olan ağaç kültü, yer-su inancı/yerin ve suyun kutsallığı, ateşe saygı, hulûl ve tenasüh inançları ve inançsal sembollerin çokluğu gibi hususlar, Türklerin İslam öncesi inançlarından arda kalan kırıntılardır. Yazar, bu tespitlerini *Dede Korkut Kitabı*, *Menâkıb-ı Hacı Bektaş Velî*, *Velî Baba Menâkıbnâmesi*, *Orhun*

Yazıtları ve Vilâyetname-i Hacım Sultan gibi eserlerle temellendirmiştir.

Eserin ikinci bölümü, “*Türkler ve İslamiyet*”tir (s. 37-62). Yazara göre Türklerin İslamlaşması İslam tarihinde büyük bir kırılmadır. Bu süreci ise Emeviler Dönemi ve Abbasiler Dönemi olarak ikiye ayırmaktadır. Yazar, Emevilerin İslam dinini ilmi gayelere dayalı olarak değil de siyasi maksatlara yönelik olarak yaymaya çalıştıklarını, bu yüzden Türklerin kitleler halinde İslam’a giremediklerini ifade etmektedir. Abbasiler döneminde ise Türklerin İslam’a girişleri yavaş yavaş artmıştır. Yazara göre Abbasi ihtilalinin başarıya ulaşması ile birlikte Araplar ve özellikle Şamlılar için hakimiyet devri sona ermiş, bu şekilde Araplarla mevali arasındaki farklar ortadan kalkmaya başlamıştı. Bu yeni dönemde İranlılar ve Türkler’in yönetimde etkin hale gelmesi, Türkler’in özellikle orduda nüfuzlarının artmasıyla, Türklerin İslamlaşması günden güne hızlanmıştır. Yazar, daha sonra Abbasiler dönemini sınıflandırarak İdil Bulgar Hanlığı, Karahanlılar, Gazneliler ve Selçuklular şeklinde ayırmıştır. Bu devletler, İslamiyet’i resmi olarak benimseyen ilk Türk devletleridir.

Yazar, bu bölümün ikinci başlığında ise Türklerin İslamlaşmasında bazı noktalara değinir. Bunlar ise Emevî karşıtlığı, Ehl-i Beyt taraftarlığı, aşırı Şii grupların propagandaları ve İran kültürünün etkileridir. Aslında bu etkiler birbiriyle ilişkilidir. Çünkü Türklerin mevali kategorisinde olması ve ikinci sınıf muamele görmesi, bir diğer ikinci sınıf kategorisinde görülen Ehl-i Beyt taraftarına yakın olması sonucunu doğurmuştur. Yine aşırı Şii hareketlerin etkileri, Emevî karşıtlığıyla alakalıdır. Nitekim Şii-Bâtini dâiler, Türklerin Emevi zulmü karşısında duydukları nefreti istismar etmişler ve Emevi iktidarına karşı sürekli isyan etmeye teşvik etmişlerdir. Ayrıca yazar, bu bölümde Türklerin neden Şii olmadıklarını da inceleyerek önemli bir soruya cevap vermektedir.

Eserin “*Anadolu’da İslamiyet*” başlığını taşıyan üçüncü bölümünde (s. 65-105) yazar, burada Anadolu’nun İslamlaşmasını Anadolu’nun Türkleşmesiyle başlatır. Fakat Anadolu’nun İslamlaşmasının sadece fetihle başlayıp bitmediğini, bunun üç asırlık siyasî, içtimâî, etnik ve kültürel süreçlerle oluştuğunu ifade eder. Yazara göre bu Türkleşmenin fitilini ateşleyen husus, Malazgirt Savaşı’dır. Tabii bu savaş, Anadolu’ya yeni göç dalgalarını da başlatmıştır. Bu göç dalgalarının bir diğer sebebi ise, Moğol istilasıdır. Zira Orta Asya’yı talan

eden Moğollar, Maveraünnehir ve Horasan'daki Türkmen kitlelerini Batı'ya doğru göçe zorlamıştır.

Yazar, eserin üçüncü bölümün ikinci başlığında Anadolu'da sosyal, iktisadi ve kültürel hayata değinir. Aslında burada yazarın değinmek istediği, Türk göçleri sonrası Anadolu'nun ahvalidir. Bu bölümünde ayrıca, Anadolu'daki dinî hayata ve gayri-Sünnî olarak kabul edilen tasavvuf ekollerine değinilmektedir. Yazara göre Anadolu'da tek tip bir dini hayat yoktur. Anadolu'da Hanefilik ve Şafîlik çoğunlukta olsa da Mevlevîlik, Nakşîlik, Kadirîlik, Yesevîlik, Vefâîlik, Kalendirîlik, Haydarîlik ve Hurûfîlik gibi Sünnî veya gayri-Sünnî tasavvuf akımları da, azımsanmayacak derecededir. Yazar, Türkiye Aleviliğini XIII. yüzyılda Anadolu'daki sosyal ve dinî hareketlerin bir sonucu olarak oluşmaya başlanan XV-XVI. yüzyıllarda Hurûfî ve Safevî tesirlerine maruz kalarak farklılaşan dinî bir hareket olarak tanımlar. Burada Türkiye Aleviliğinin diğer tasavvuf akımlarıyla ilişkisi, Bektaşîlik kanalıyla olmuştur. Zira gayri-Sünnî tasavvuf akımları, kendilerine meşruiyet sağlama ve güvenlik içinde yaşayabilmek için kendilerini Bektaşîlik kanatları altında kamufle etmişlerdir. Bu noktada şemsiye bir kavram olarak ortaya çıkan Bektaşîlik, sonraki süreçte 1826 yılında Yeniçeri ocağının resmen kapatılmasıyla büyük bir yıkıma uğramıştır. Bu yeni dönemde Alevîlik, yeni bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Yazara göre Alevîlik, XIX. yüzyılın sosyo-kültürel gelişmelerine paralel olarak terim anlamını kazanmış ve kısa zamanda Bektaşîler, Kızılbaşlar, Ocakzâdeliler ve Tahtacılar gibi zümreleri içine alan bir kavrama dönüşmüştür.

Eserin dördüncü bölümü ise, "*Hacı Bektaş Velî ve Bektaşîlik*" başlığını taşımaktadır (s. 107-141). Bir önceki bölümde kısmen değinilen Bektaşîlik kavramının zihinlerde daha net oturması için neliğine ve nasıllığına değinilmelidir. Bu sebeple eserde müstakil bir başlık açılmıştır. Yazar, bölümün girişinde XIII. yüzyılın iyi etüt edilmesi gerekliliğiyle başlar. Hacı Bektaş Velî'nin iyi anlaşılabilmesi için Horosan Melâmetîlik anlayışı, Ahmed Yesevi çevresinin fikri yapısı ve eski Türk kültürünün detaylı bir şekilde kavranması gereklidir.

Yazar, Bektaşîliğin oluşumunun etkileri arasında XIII. yüzyıl Anadolu'sunda gerçekleşen ciddi bir ayaklanmadan bahseder. Bu ayaklanma Babailer ayaklanması'dır. Anadolu'nun sosyal ve kültürel yapısını ciddi ölçüde etkileyen bu ayaklanma, dönemin İbn Bîbî, Gre-

gory Ebu'l-Ferac gibi kaynaklarına inerek detaylı bir şekilde incelenmiştir. Yazar, bu ayaklanmanın Anadolu'nun tamamını etkileyen, Alevilik ve Bektaşılık gibi büyük kitlesel inanç hareketlerinin sonucunda ortaya çıktığı kanaatindedir. Baba İlyas hareketinin en önemli boyutlarından bir diğeri ise, mehdici/mesiyani bir karakter arz etmesidir. Yazara göre Babailer ayaklanmasının önemli sonuçlarından biri ise, Moğol istilasının önünü açmasıdır. Selçuklu otoritesini sarsan bu ayaklanma beraberinde Moğolları cesaretlendirmiş ve Anadolu'ya girişlerini kolaylaştırmıştır. Bunun akabinde bir geçiş dönemi olan beylikler dönemi başlamıştır. Bu geçiş döneminin en önemli tarihsel kişiliklerinden birisi, Hacı Bektaş Velî'dir. Hacı Bektaş Velî, Anadolu'nun içinde bulunduğu kaos ve karışıklıkta huzur ve istikrarın sağlanması için faaliyetlerde bulunmuş bir kişiliktir. Yazara göre o dönemde Anadolu, büyük ve önemli mutasavvıflar ile farklı tasavvufi anlayışların buluşma noktası halindeydi. Yazar, bu noktada özellikle Horasan ve Maverâünnehir bölgesinden gelen Hacı Bektaş Velî, Geyikli Baba, Abdal Musa, Abdal Murad, Abdal Mehmed, Karaca Ahmed gibi Rum Abdalları dediğimiz Türkmen Babalarından bahsetmektedir. Bu kişiler, o dönemin yaygın anlayışı olan Sünnî anlayışı benimsemekle birlikte, daha çok gayri-Sünnî, yani heterodoks niteliklere sahiptirler. Çünkü bu Türkmen babaların hitap ettiği göçebe ve konar-göçer kesimler yüzeysel bir İslam anlayışına sahip olduğundan eski Şaman inançlarını ve geleneksel kültlerini devam ettirmekteydi. Yazar, bu noktada Hacı Bektaş Velî'ye özel bir başlık ayırarak onun Anadolu'daki rolüne değinir. Hacı Bektaş Velî, Anadolu'ya geldikten sonra Babailer ayaklanmasının akabinde Sulucakarahöyük isimli bir Türkmen köyünde dergâh kurmuş ve dergâhını Anadolu'da yaşayan herkese açmıştır. Böylece Anadolu'nun Türkleşmesine ve İslamlaşmasına ciddi katkılar sağlamıştır. Hacı Bektaş Velî, yetiştirdiği öğrencilerini Anadolu'nun Türk hakimiyetinde bulunan çeşitli yerlerine göndererek hem bölgenin İslamlaşmasını sağlamış, hem de sûfîlerle ve yöneticilerle ilişkilerini canlı tutmuştur. Ayrıca Hacı Bektaş Velî'nin Müslüman olmayan çevrelerle ilişkilerini sıcak tutması ve onları İslamiyet'e ısındırması, yazarın dikkat ettiği bir diğer gerçektir.

Eserin "*Anadolu'da Sünnî-Kızılbaş Farklılaşması*" adını taşıyan beşinci bölümünde (s. 149-170) yazar, öncelikle Erdebil Tekkesi'nin oluşum ve tarihsel gelişimine ve bu süreçte ortaya çıkan Osmanlı-Safevi mücadelesine değinmektedir. Erdebil, Safevi hareketinin ilk

çıkıldığı yer olarak bilinir. Fakat başlangıçta mezhebi anlamda Şii olmayan hatta Sünnî eğilimli olduğu bilinen Erdebil Tekkesi, büyük bir zihniyet değişimi yaşayarak Şia kimliğine bürünmüştür. Yazar bu değişimin Şeyh Safiyüddin'in torunlarından Şeyh Cüneyd ile başladığını ve tekkenin Şii denilebilecek bazı nitelikler kazandığını ifade etmiştir.

Yazar, bu bölümde Safevî Devleti'nin kuruluşuna yönelik ayrıntılı bilgiler vermektedir. Zira Şeyh Haydar'ın ölümüyle tekkenin başına Şeyh Ali geçmiş, ancak o da kısa süre içerisinde öldürülmüştür. Ardından tekkenin başına küçük yaşta İsmail geçmiş ve İsmail de, kazandığı taraftarlar ile beraber çöküş sürecindeki Akkoyunluları ortadan kaldırarak Safevî Devleti'ni kurmuştur. Bu yeni dönemde İsmail, şeyhlikten şahlığa doğru evrilen yeni ve özgün bir kimliğin temsilcisi olmuştur. Şah İsmail, Tebriz'e girerek İmamiyye Şiiliğini devletin resmi mezhebi yapmasıyla birlikte önemli icraatlara da imza atmıştır. Örnek olarak bu süreçte Şiiliği Anadolu'da yayma politikasını hızlandırmış, Anadolu'da yaşayan kızılbaş Türkmen boylarına yönelik dedelik kurumunu oluşturmuş ve Osmanlı Devleti'ne karşı da sert politikalar takip etmiştir. Yazara göre Sünnî-Kızılbaş ayrışmasının en keskin dönemi, Yavuz Sultan Selim döneminde vuku bulan Çaldıran yenilgisi sonucudur.

Eserin altıncı bölümü, "*Alevilik'te İnanç, İbadet/Erkânlar ve Ahlakî Boyut*" başlığını taşımaktadır (s. 173-201). Bu bölümde inanç esaslarına temas edilmekte olup geleneksel Aleviliğin inanç noktasında kendini Hak-Muhammed-Ali anlayışı ile ortaya koyduğu ifade edilmektedir. Hak-Muhammed-Ali anlayışı, geleneksel Aleviliğin özünü oluşturmaktadır. Ne var ki, bu anlayıştaki Hak-Muhammed-Ali kavramlarının tek tek mahiyet ve sınırlarını belirlemek ve bunları birbirinden ayırmak, zor görünmektedir. Bu anlayışa göre Allah, tüm alemleri yaratarak öncelikle alemde ve alemde de önemli bir yere sahip olan insanda tecelli etmiştir. Bu noktada Alevilikte tasavvufi unsurlarla karışık bir vahdet-i vücud anlayışı ortaya çıkmaktadır. Kur'an'ın inzali ve meleklere iman gibi konular, Ehl-i Sünnet akidesiyle yer yer örtüşse de Kur'an'ın tahrifi konusunda Alevî çevreler farklı düşünmektedir. Alevîler arasında Kur'an'ın korunduğuna inananların yanı sıra, bazı yerlerinin değiştirildiğini düşünen insanların bulunması da dikkat çekmektedir. Bazı Alevîler arasında tenasüh ve hulul inancı da kabul görmektedir.

Geleneksel Alevîlik'te ibadet boyutuyla ilgili olarak daha çok cem törenleri karşımıza çıkmaktadır. Cem törenleri, ocak dedeleri tarafından yürütülen âyin ve erkânlardır. Cem törenlerine değinen yazar, görgü, ikrar verme, Abdal Musa, Muhasiplik, Muharrem cemi gibi farklı cem törenlerinden de bahsetmektedir. Yazar, Alevîliğin inanç ve ibadetlerine değindikten sonra ahlaki boyutlarına da değinir. Alevîliğin geleneksel ahlak anlayışında “Dört Kapı Kırk Makam”, “Üç Sünnet Yedi Farz” ve “Eline Diline Beline Sahip Olmak” vardır. Bunlar Alevî yazılı kaynaklarında bulunmaktadır. Bu kapılar; Şeriat kapısı, tarikat kapısı, marifet kapısı, hakikat kapısıdır. Bu kapıların her birinde ise on makam bulunur.

Eserin yedinci bölümü ise, “*Alevîlik'te Dinî ve Sosyal Kurumlar*”dır (s.203-230). Geleneksel Alevîliğin kurumsal yapılarına değinen bu bölümde bu kurumların geçmişten günümüze varlığını sürdüren önemli tarihsel kurumlar olduğu ifade edilir. Bunlar ise, dedelik ve ocak sistemi başta olmak üzere musahiplik, düşkünlük ve cemevi gibi kurumlardır. Kökenleri itibariyle Orta Asya Türk kültürüne dayanan dedelik kurumu, soya tabi olan bir kurumdur. Dedeler, Alevî toplulukları içerisinde Peygamber soyundan geldiğine inanılan dinî/manevi önderlerdir. Geleneksel Alevîliğin ikinci büyük kurumu, muhasiplik'tir. Bu kurum, Alevî-Bektaşî geleneğinde daha önce ikrar vermiş olan ve kan bağı taşımayan evli iki kişinin eşleri ile birlikte, dedenin ve topluluğunun önünde yol esaslarına uyacaklarına, Hakk'a yürüyünceye kadar kardeş kalacaklarına, beraberlik içerisinde kalacaklarına dair söz vermeleri ile gerçekleştirilen bir törenle kurulan manevi kardeşliktir.

Alevîliğin üçüncü büyük kurumu, düşkünlük'tür. Düşkünlük, Alevî-Bektaşî topluluk içerisinde topluluk üyesi kişi ya da kişilerin, Alevî-Bektaşî ahlak anlayışının hoş görmeyip yasakladığı şeyleri yapması durumunda ortaya çıkan suçluluk ve yaptırım durumudur. Ahlak kurallarını hiçe sayan bu kişiye, dedeler tarafından düşkün sıfatı verilir. Yazar, daha sonra bu kurumun nasıl ortaya çıktığına, nasıl işleyişinin olduğuna, kişiyi hangi suçların düşkün haline getirdiğine ve düşkünlük ile aforoz edilme arasındaki farklara değinerek bu kurumu enine boyuna incelemektedir.

Eserin “*Alevî-Bektaşî Yazılı Kaynakları*” başlığını taşıyan sekizinci bölümünde (s. 231-274) yazar, Alevî-Bektaşî geleneğinin daha çok

şifahi/sözlü bir gelenek olarak tanınmakla birlikte bu gelenek içerisinde yazılı bazı kaynakların bulunduğu görüşündedir. Yazar, bu yazılı kaynaklar içerisinde Buyruklar, Vilâyet-nâmeler, Fazilet-nâme, Kumru (Kenzü'l-Mesâib), Hüsniye, Abdal Musa Velâyetnâmesi, Makâlât, Hadikatü's-Suadâ, Fütüvvetnâmeler, Şerhu Hutbeti'l-Beyân, Cavidân-nâme, Hacım Sultan Velâyetnâmesi, Kitab-ı Cebbâr Kulu, Erkânâmeler ve Cönkler'e temas etmektedir. Yazar, bu eserler ve eserlerin türleri hakkında geniş bilgiler verirken bu eserlerin nelerinde bulunduğunu ve hangi kütüphanelerde var olduğunu söylemektedir.

Eserin dokuzuncu bölümü "*Alevî-Bektaşî Geleneğinin Bazı Tarihi Şahsiyetleri ve Yedi Ulu Ozanlar*" başlığını taşımaktadır (s. 275-314). Yazar, Alevî-Bektaşî geleneğinin önder şahsiyetleri denildiğinde bunların yedi ulu ozanla sınırlandırılmaması gerektiğini söyleyerek öncelikle Hz. Muhammed ve Hz. Ali'nin kaynaklarda nasıl anlatıldığını ifade etmektedir. Hacı Bektaş Velî ve bazı Türkmen babaları eserde sık sık bahsedildiğinden ötürü bu bölümde ayrı bir başlık açılmamıştır. Dolayısıyla yazar, direkt yedi ulu ozan hakkında bilgi vermeye başlar. Bu yedi ozanlar; Seyyid Nesimi, Şah Hatâî, Fuzûlî, Pir Sultan Abdal, Kul Himmet, Yemînî ve Virânî'dir. Yazar, bu yedi ulu ozanın hakkında ilk olarak biyografilerini verir. Alevî-Bektaşî toplumla olan ilişkilerine değinir. Daha sonra bu kişilerin eserlerini tek tek açıklayarak eserlerinden örnek pasajlar verir. Bu arada bazı tartışmalı şahsiyetler hakkında mezhebî durumlarına dair başlıklarda açmıştır. Örneğin yazar, Fuzûlî'nin mezhebî durumu hakkında başlık açmış, onun Şîî mi Sünnî mi olduğunu ciddi bir şekilde tartışmıştır.

Eserin son bölümü "*Günümüz Türkiye'sinde Aleviliğin Temel Sorunları*"dır (s. 315-345). Yazar, bu bölüme Alevilik çalışmalarının nasıl yapılması gerektiğini, yaşanan tarihi olayların atlanmaması gerektiğini söyleyerek başlamıştır. Dolayısıyla burada uzun bir tarihi geçmiş olan, siyasi boyutları da bulunan Aleviliğin meselelerin ciddi bir şekilde irdelenmesi gerektiğini söylenmektedir. Yazara göre Alevilik çalışmalarında asıl sorun yöntem sorunudur. Yazar, Alevilere özgü temel niteliklerin dikkate alınarak hareket edilmesi gerektiğini, top-tancı ve genellemeci yaklaşımlardan uzak durulması gerektiğini söylemektedir. İkinci büyük sorun ise bilgilerin güvenilirliği sorunudur. Alevilik-Bektaşîlik konusu, günümüz Türkiye'sinde hassas bir konu

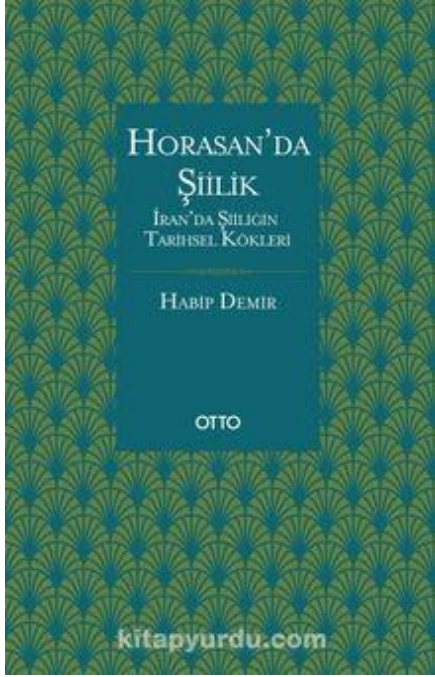
olması hasebiyle doğru bilgi ve sağlam belgelerle halkın aydınlatılması, oldukça önemlidir. Üçüncü büyük sorun ise Aleviliğin kimlik sorunudur. Türkiye’de bazı kesimler, Aleviliğin İslam’a aykırı bir din olduğunu iddia ederek Aleviliği görmezden gelirken bazıları da İslam’ın özü olduğunu iddia etmiş ve bu şekilde kimlik sorunu ortaya çıkmıştır. Yazar, bunun için önce Alevilik kavramının kapsam ve sınırlarının tespit edilmesi gerektiğini söylemektedir. Bunlara ilaveten yazar, Aleviliği İslam dışı gösterme çabalarına, senkretik bir Alevilik anlayışına, Aleviliğin Şamanist kökenlerinin olduğuna, Aleviliğin Bâtınlılık olduğu iddiasına karşı çıkararak Aleviliğin bu kavramlarla tartışılmasının çok yanlış olduğu söylemektedir. Yazara göre Alevilik, İslam’ın dışında görülemez. Burada yapılması gereken husus, İslam’ın ortak değerlerini öne çıkarmakla beraber kişilerin tercihlerine saygı duyulması yönündedir.

Alevilik-Bektaşilik üzerine yeni ve oldukça kapsamlı bir çalışma kaleme alan Prof. Dr. Halil İbrahim Bulut ve Prof. Dr. Harun Yıldız’a teşekkür ederim. Bu çalışmanın ilim dünyasına hayırlı olmasını ve ülkemizin bilimsel ve akademik dünyasında önemli bir boşluğu doldurmasını Yüce Allah’tan niyaz ederim.

HORASAN'DA ŞİİLİK

Ankara: Otto Yayınları, 1. Baskı, 2017, 272 sayfa.

Rumeysa BALCI¹



En temel anlamı ile mezhepler, din ile ilgili beşer yorumlarının ve anlayış farklılıklarının zamanla kurumsallaşmaya başlaması ile ortaya çıkmıştır. Fikirler ve bu fikirler etrafında oluşan sosyal birliktelikler kendiliğinden veya herhangi bir ortamdan yoksun olarak ortaya çıkmadıkları gibi süreç içerisinde ilk hallerinden değişip dönüşerek sonraki kuşaklara aktarılırlar. Tarih bilminde olduğu gibi İslam Mezhepler Tarihinin de ilgilendiği tüm bu siyasî ve itikadî temelli oluşumların, şekillendikleri ortamdan ve temellendirildikleri fikirlerden başlayarak bir süreç içerisinde

bilimsel yöntemlerle incelenmesi gerekmektedir. Fikir-hadise ve zaman-mekân irtibatının sağlıklı bir şekilde kurulduğu çalışmalar neticesinde mezheplerin oluşum, gelişim ve değişim süreçlerini de anlamak mümkün hale gelebilecektir.

¹ Doktora Öğrencisi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, Ankara, Türkiye / ORCID ID: 0000-0001-5076-6571 / e-posta: rmysbalci@ankara.edu.tr

Başvuru Submission	Kabul Accept	Yayın Publish
15.11.2021	30.12.2021	31.12.202

Müslümanlar fetihlerin başlamasıyla birlikte yalnızca Yahudi ve Hristiyan kültürlerle etkileşime girmekle kalmayıp pek çok farklı kültür ve medeniyetle de karşı karşıya gelmiştir. Bunlardan en önemlisi olan Sasani medeniyetinin merkezi olan Horasan'ın mezhebî arka planı, Mürcie ve Haricilik açısından incelense de Şiilik açısından yeterince incelenmemiştir. İslam düşünce tarihi ve medeniyetini doğru anlayabilmemiz için İslam medeniyetinin gelişim süreçlerine katkıda bulunan bütün mezheplerin incelenmesi gerekmektedir.

Acton tarafından da ifade edildiği üzere, tarih araştırmaları bizleri yalnızca geçmiş dönemlerin uygunsuz etkisinden değil, soluduğumuz havanın, kendi zamanımızın ve gelecek zamanların da uygunsuz etkilerinden kurtaran şeyleri içerisinde barındırmalıdır.¹ Bu bağlamda asırlardır süregelen Sünni-Şii çatışmaları gölgesinde bir arada yaşamaya çalışan Müslüman toplumun birbirini çok boyutlu ve objektif veriler içeren çalışmalarla tanınması ayrıca önem arz etmektedir. Habip Demir'in doktora tez çalışması olan *Horasan'da Şiilik* isimli eser genelde İslam, özelde de Şiiliğin siyaset, kültür ve medeniyet tarihinde önemli bir yeri olarak kabul edilen Horasan coğrafyasını ve bölgedeki hicri beşinci asra kadar devam eden ve dolayısıyla oldukça uzun bir dönemi kapsayan Şii faaliyetleri oldukça akıcı bir üslupla ve ayrıntılarda boğulmaksızın Sosyo-politik/ fikri çerçeve içerisinde ele almaktadır.

Elimizdeki kitap önsöz, giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde araştırmanın kaynakları, yöntemi, kavramsal çerçevesi, Horasan bölgesi denildiğinde anlaşılan coğrafi bölge ve bölgenin dini ve mezhebi durumu gibi konulara değinilmiştir. Bölgenin İslam'dan önceki durumu ve İslam geldikten sonra oluşan yeni atmosfer, Şiiliğe zemin oluşturması açısından incelenmiştir. Pek çok farklı dine yaşam alanı sunan bölgenin Şiilik dışındaki mezheplerin de hareket sahasını oluşturduğunun ortaya konulması yapılan çalışmanın önemini bizlere göstermektedir. Araştırmanın kaynaklarını şehir tarihleri, biyobibliyografik eserler, siyasi tarihler, fırak ve makâlât türü eserler, Şii hadis mecmuaları ve çağdaş araştırmalar oluşturmaktadır.

* Doktora Öğrencisi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5076-6571> eposta: rmysbalci@ankara.edu.tr

¹ Lord Acton, *Lectures on Modern History*, 1906, s. 33.

Birinci bölümde Horasanda Şiiliğin politik tezahürleri Keysânî, Zeydî, İsmailî ve İmamî öncülerinin ilk dört asırdaki siyasi faaliyetleri açısından incelenmiştir. İkinci bölümde Şiiliğin toplumsal tabanı bağlamında Kum, Rey, Nişabur, Belh Cürcan vb. gibi şehirlerde bulunan Şiilik için önemli şahsiyetler, aileler ve mekânlar ele alınmıştır. Üçüncü ve son bölümde ise Horasanda Şiiliğin fikri çerçevesi, itikadî ve fikhî görüşler çerçevesinde değerlendirilmiştir. Fakat yazar bu değerlendirmeyi yaparken Şiilik bünyesindeki farklı fırkaların fikri yapısını tek tek ortaya koymak yerine belli bir dönem ve coğrafyada İmamî grupları merkeze alarak nübüvvet, imamet, mesh, ezan, namaz vs. gibi konularda savunulan görüşleri ele almıştır.

Horasan ismi ilk kez Sasaniler döneminin idari yapılanmasının içinde geçmektedir. Fakat ilk dönem coğrafyacılarının tanımlarına bakıldığında, sınırları belirli olan bir coğrafyadan daha ziyade İslam devletinin başkentinden başlamak suretiyle en uzak doğu topraklarını anlatmak üzere bu ismi kullandıkları görülmektedir. Siyasî, sosyal veya ekonomik nedenlerle sınırların daralması, İslam'ın bölgeye gelişiyle beraber yapılan fetihler ve sonrasında yaşanan siyasi parçalanmalar sebebiyle bölgenin sınırları ile ilgili coğrafyacılar arasında birtakım görüş ayrılıkları meydana gelmiştir.

Horasanda İslamiyet yayılmadan önce pek çok din ve dini hareket toplumun hayatını şekillendirmiştir. Bu inançlar aynı zamanda Şiiliğin teolojisinin oluşup halk tarafından benimsenmesinde de etkili olmuştur. Bölgenin yapısını en çok etkileyen ve bölgede görülen en eski din Mecûsiliktir. Sasani kültür ve medeniyetinin en önemli taşıyıcısı konumunda olan Zerdüştlük de bu bölgede teşekkül etmiş ve İran'ın diğer bölgelerine buradan yayılma imkânı bulmuştur. Horasan'ı etkileyen dinlerden bir diğeri de gnostik karaktere sahip Maniheizm'dir. Buradaki maniheistler özellikle halife Me'mun döneminde İslam âlimleriyle birtakım teolojik tartışmalara girmişlerdir. Bölge tüm bu dinlerin yanı sıra Mazdekilik, Yahudilik, Hristiyanlık ve Budizm gibi dinlere de ev sahipliği yapmıştır.

Horasan, sınırları geniş bir coğrafyaya sahip olması sebebiyle, pek çok farklı etkenin bir araya geldiği uzun bir süreç içerisinde İslamlaşmıştır. İslamlaşma sürecine katkı sağlayan en önemli etken, Horasan'a yerleştirilen Arap kabilelerinin yerleşimiyle ortaya çıkan etkileşim olmuştur. Bölgeyi yöneten valilerin gönderdikleri tebliğciler, şe-

hirlerin ileri gelenlerinin statülerini devam ettirmek için İslam'a girmeleri ve bir takım tasavvufi hareketler bölgenin kalıcı olarak İslamlaşmasında önemli rol oynamıştır. Horasan bölgesinin hilafet merkezine uzak olması, farklı dinlerin yanı sıra merkezi idarenin güçlü olduğu yerlerde yayılma imkânı bulamayan pek çok itikadî ve siyasi fırka ve kültürler için bölgeyi muhalefet merkezi haline getirmiştir. Bu yüzden Horasan'da mezhebî tartışmaların yoğun olması ve ilk fırkaların yeni Müslüman olmuş kesimlere daha kolay ulaşarak bu bölgede temsil imkânı bulması da tesadüf olmasa gerektir.

Şiilik, Hicri birinci asırdaki pek çok çekişmenin izlerini taşımaktadır. Bunlardan en belirgin olanı Emevilere karşı birleşen farklı grupların kendilerini Hâşimiler üzerinden siyasi alanda gösterme çabaları şeklinde tezahür etmiştir. Hâşimi kolu olan Abbasilerin, Emevileri yıkması ile sona eren bu mücadele; Abbasilerin Alioğullarına baskı uygulamasıyla beraber Hâşimilerin iç mücadelesi olarak devam etmiştir. Bu dönemde siyasi mücadeleler yerini dini mücadelelere bırakmış ve ilk Şii fikirler ortaya çıkmaya başlamıştır. İlk Şiilik üç temel eğilim tarafından temsil edilmiştir. Bunlar; Muhammed b. el Hanefiyye'yi imam kabul edip etrafında bir araya gelen aşırı fikirlerden oluşan Keysanî fırkalar, imam olarak Hz. Ali'yi kabul edip önceki halifeler hakkında olumsuz düşünceleri olan Rafızîler ve Hz. Ali'yi imam olarak kabul etmekle beraber ilk üç halifeyi de tanıyan Zeydîlerdir.

Çağdaş Şii müelliflere göre bölgede Şiiliğin yayılmasında Hz. Ali'den sonra gelen imamların evlatları anlamına gelen Sâdât'ın önemli rolü olmuştur. Bu iddianın arka planında Ali soyundan gelen herkesi Şiilikle ilişkilendirme anlayışı yatmaktadır. Sâdât'a mensup kişilerin hangi eserleri yazarak insanları yönlendirdikleri ve Şiilik için hangi faaliyetleri yaptıkları gibi sorular cevapsız kalmaktadır. Bu yüzden Demir'e göre Sâdât'ın belli yerlere göç etmesinin Horasan bölgesindeki Şiiliği güçlendirdiği iddiası tutarsızdır.

İmamların otoritesi vasiyet yoluyla Hz. Peygamber'e ve oradan da Allah'a kadar gitmektedir. İmamların sözleri hadis kabul edildiği için mezhebin fikri gelişimi açısından imamlar aracılığıyla aktarılan rivayet kültürünün de önemli etkisi olmuştur. Şia'nın hadis birikiminin Horasan'a taşınarak burada korunmasını sağlayan çalışmalar sayesinde İmamî topluluklar hem varlıklarını devam ettirmiş hem de mezhep dış etkilere ve farklı fraksiyonlara çok fazla maruz kalmadan doğal halini koruyabilmiştir.

Horasan'da Şiiliğin toplumsal tabanını; Kum, Rey, Nişabur, Beyhak, Cürcan ve Belh gibi şehirlere yapılan alevi göçleri, bölgedeki önemli aileler (Babeveyh, Kanber, Şazan gibi), türbeler, mescitler, medreseler ve önemli Şii şahsiyetler şekillendirmektedir. Elimizdeki eserde konuyla ilgili şehirler, şahsiyetler ve mekanlar ayrı ayrı başlıklar altında birtakım değerlendirmelerle beraber ele alınmıştır. Bu noktada kitapta yer alan önemli şahsiyetler, aileler ve mekanlar üzerine hazırlanacak tabloların çok sayıda mekân, kişi ve ailenin geçtiği bölümlerin anlaşılmasında kolaylık sağlayabileceğini düşünmekteyiz.

Eserde konular tarihsel bütünlük çerçevesinde derli toplu bir biçimde ele alınmıştır. Eserde ele alınan Horasan'da İslam'dan önce bulunan dinler, bölgeye İslam'ın yayılışı ve bölgedeki Şia dışındaki mezhepler gibi konular metnin içeriğini zenginleştirmiştir. Bu durum aynı zamanda Mezhepler Tarihi alanında yapılan mezhep araştırmalarına yönelik bütüncül yaklaşım göstermenin de önemini ortaya koymak adına örnek teşkil etmektedir. Bu bağlamda eserde Şiilik ve Horasan'daki faaliyetleri, eldeki dokümanlar kullanılarak şahıs, mekân, zaman ve fikir bağlamı içerisinde ayrıntılı bir biçimde analiz edilmiştir.

Demir, elde ettiği verileri dönemin farklı kaynakları ve yapılan çağdaş araştırmalarla desteklese de konuya Şii kaynaklar daha çok ilgi gösterdiği için çoğunlukla Şii kaynaklara müracaat etmiştir. Şiilik hakkında kapsamlı bir tarihi arka plan sunan kitabın kaynakçasına bakıldığında Türkçe, Arapça, Farsça ve İngilizce yazılmış çok sayıda kaynaktan faydalanılması, bizlere eserin yazım sürecine ne denli büyük bir emek harcadığını da göstermektedir. Konu ile ilgili Türkçe yapılmış herhangi bir çalışma bulunmadığı için elimizdeki çalışma özellikle konuyla ilgili daha sonra yapılacak çalışmalar için ufuk açıcı bir kaynak özelliği göstermektedir.

Elimizdeki çalışmada ele alınan her bölgenin kendine özgü bir atmosferi ve mezhep içerisinde karakteristik bir özelliği bulunduğunu düşünecek olursak, eserde geçen şehirlerin mezhepler tarihi açısından tek tek değerlendirilip daha ayrıntılı biçimde bağımsız çalışmalarla desteklenebilecek oluşu, konunun taşıdığı potansiyeli göstermekte ve sonraki araştırmacılar için eserin yol gösterici nitelikte olmasını sağlamaktadır. Eseri kanaatimizce özgün kılan en önemli unsur, yazarın ele aldığı meselelerde -genelde mezheplere özelde Şiiliğe

karşı- sergilediği objektif bakış açısı olsa gerektir. İslam Mezhepler Tarihi çalışmalarında rastlanan normatif yaklaşımın yerini mezhepler üstü bir bakışa bırakmasının gerekliliği okuyuculara bizzat yapılan çalışmada uygulanan yöntem ile sunmuştur. Eserde konuların bütün detaylarıyla okuyucu tarafından anlaşılabilmesi her ne kadar akıcı bir dil kullanılmış olsa da elimizdeki çalışma konunun ele alınış biçimi ve üslubu ile genel okur kitlesinden daha ziyade alanda derinleşmek ve konu ile ilgili akademik çalışmalar yapmak isteyenler için bir başvuru kitabı niteliği taşımaktadır.

ÇOCUKLUK VE İLK GENÇLİK YILLARIMDA BABAMLA BİRLİKTE YAŞADIĞIM VE UNUTAMADIĞIM BAZI ANILARIM

Some Memories That I Lived With My Father During My Childhood and Early Young Years and That I Cannot Forget

Turhan YÖRÜKÂN*

Yusuf Ziya Bey'in babası Yakup Efendi, Selânik'te Eski Saray Medresesi'nde müderrislik yapan, Mustafa Kemal Atatürk'ün ailesiyle aynı mahalleyi paylaşan bir şehir insanı olduğu hâlde, Dospat Yaylalarında yaşayan akrabalarıyla ilişkisini kesmemiş bir insandı. Yusuf Ziya Bey de babası gibi hareket eden bir insandı; köyden hiçbir zaman kopmamış, *mübadele* sırasında onların Türkiye'de Manisa'da, İzmir Menemen'de, Trakya'da çeşitli yerlere yerleştirilmelerinde yardımcı olmuş, *evlâd-ı fatih*andan olan bu insanlara yardımcı olmayı vazife bilmişti. Babamız Yusuf Ziya Bey vefat ettiğinde, bu insanlardan aldığımız "babamız", "dayımız", "amcamız" veya "büyüğümüz" imzalı telgraf ve mektuplar, bu bağlılığın ne kadar derin olduğunu gösteriyordu.

Şehirli ile olduğu kadar, köylü insanlarla müşterek bir hayat yaşamayı, yabancısı olmadığı bir hayatı severek sürdürmeyi becermişti. Prof. Hilmi Ziya Ülken'in 1954 yılında Yeni Sabah Gazetesi'nde, ölümü münasebetiyle yazdığı bir yazıda belirttiği üzere Yusuf Ziya Bey, "Köylülüğün ve şehirliliğin vasıflarını kendinde birleştiren, köyle alâkasını kesmediği hâlde, ömrünü şehir hayatına vakfeden, nâdir, hem de pek nâdir" insanlardan biriydi. Gene Hilmi Ziya Ülken'in belirlemesiyle Yusuf Ziya Bey, "Arkadaşlarına karşı vefakâr, çalışkan gençlere karşı hâmi, ilimle meşgul kimseye karşı hiçbir zaman yardımını esirgemeyen, kıskançlıktan uzak, cömert" gönül sahibi olan bir insandı.

*

Yusuf Ziya Bey, Selânik Ulûm-i Selimiyye Mektebi'ni ve Mülkiye Rüştiyesi'ni ikmal ettikten sonra, İstanbul-Fatih'teki Sahn Kışm-ı Âli Medresesi'nde Hüseyin Necmeddin Efendi'den, 1910 yılında icazet almak suretiyle yüksek tahsilinin bu ilk merhalesini tamamlamıştır. Bu hocasını, zaman zaman Fatih-Malta civarındaki evinden alarak, Topkapı-Maltepe-Gümüşsuyu'nda bağılık bahçelik hâle getirdiği,

* Emekli Prof. Dr.

küçük bir çiftlik işletmesine dönüştürdüğü iki sofalı, altı odalı evinde misafir etmekten; hocasının her türlü hizmetini bizzat yaparak, ayaklarını bile yıkayarak, ona olan şükran borcunu ödemeye çalışmış ve bundan gurur duymuş bir insandır.

Necmeddin Efendi de, eşi Emine Hanım Teyzemiz de biz çocukların sevgili büyükleri idi. Benim için, getirdiğim kahvesine bir kara sinek kanadı atan; kabakulağa yakalandığım zaman, dizine yatıp, yanağıma bir şeyler yazıp okuyarak bu çocukluk hastalığımı iyileştiren insandı. Necmeddin Efendi'nin eşi Emine Hanım Teyze, kocasının ölümünden sonra da, çocuklar olarak bizlerin sevgilisi ve hayatımızın bir parçası olarak bizimle daima beraber olmuş bir teyzemiz idi.

Yusuf Ziya Bey, bağık-bahçelik evimizde misafir ağırlamaktan hoşlanan, hem de çok hoşlanan bir insandı. Başlangıçta, Dumézil de dahil olmak üzere, İzmirli İsmail Hakkı, Şerefeddin Yaltkaya, İsmail Hakkı Baltacıoğlu, Süheyl Ünver, Hilmi Ziya Ülken ve diğer bazı arkadaşlarını evinde sık sık ağırlayan bir insan olmuştur. Bunlar, onun Dârü'l-Fünun İlähiyat Fakültesi'nden ve Edebiyat Fakültesi'nden arkadaşları idi. Davet ettikleri sadece bu kişiler değildi. Bazı komşularını da yemeğe davet eder, onlarla sohbet etmekten pek hoşlanırdı. Ahbablarından birisi, bağıımızın alt kısmında iki katlı evinde yalnız başına yaşıyan, sonradan yüksek bir bürokrat emeklisi olduğunu öğrendiğim Mustafa Efendi idi; bir diğeri, düzgün ve güzel yazı yazmamızı öğrenmemiz için ablam ile beni Takyeci'deki evine gönderdiği ünlü bir hattat veya kaligrafi ustası idi; üçüncüsü ise, güzel bir köşkün sahibi, Dârü'l-Fünun'da Farsça hocalığı da yapan, Mevlevî Şeyhi Abdalbâki Efendi idi. Annem güzel yemek ve tatlılar yapmış, ben de, dört veya beş yaşlarında bir çocuk olarak, babama getir-götür işlerinde yardımcı olmaya çalışıyordum. Yenen güzel şeylere bakarak, ağızımdan hâlâ utanç duyduğum bir lâf kaçırmış, “Baba, hepsini yiyip bitirdiler” demiştim. Babamın yüzünün rengi değişmiş, “Hadi bakalım hemen annenin yanına git” diyerek beni misafirlerin yanından uzaklaştırmıştı.

Aradan uzunca bir zaman geçmiş; Ankara'ya taşınmış ve artık bir üniversite öğrencisi olmuştum. Bağdaki evimizde dayım, çok sevdiğim yengem, ilkokulda okuduğumuz sıralarda bizi evden alıp okula götüren, evli ve iki oğlan çocuk babası Lütfü Ağabeyim yaşamaktaydı. Ankara'dan gelip, onlara misafir olmuştum. Eski komşumuz Abdalbâki Efendi vefat etmiş, büyümüş çocukları hâlâ o muhteşem konaklarında yaşamaktaydı. Orada dalgalı güzel siyah saçlı, iyi dans eden hoş bir kızla dans etmiştim. Bu güzel kız bana bir tatlı ikram etmiş; çekinmeyin istediğiniz kadar alabilirsiniz de demişti. Babasını evimizde ağırlarken söylediğim vahim sözü hatırlayarak, ikram edilenden küçük bir parça almıştım. Acaba

babaları, büyük gafı'nı, ibretlik olsun diye çocuklarına anlatmış mıydı? Çekingen davranmış; Lütfü Ağabeyimin bana sunmaya çalıştığı fırsatı kaçırmış; çekingenlik duyduğum için de o eve bir daha gitmeye cesaret edememiştim.

Yusuf Ziya Bey, önemli yazılarını kitaplaştırmaya çalışmamış bir insandı. Öğretmen okullarında okutulmak üzere *Peygamberimiz, İman ve İbadet, İslam Dini, Dinimiz*, en son olarak da *Müslümanlık* adıyla kitaplar yazmış, fakat ilim adamı olarak kendisinden beklenen hiçbir yazısını kitaplaştırmamıştı. Bu açığını, zaman içerisinde elimden geldiğince kapamaya çalışmışım. Ne derece başarılı olduğumu da bilmiyorum. Ama kendisinin bu ilgisizliğini bir türlü anlamış değildim.

Söz konusu ettiğim okul kitaplarının hemen hepsini Kanaat Kitabevi'nde yayımlamıştı. Eski harflerle, sonradan yeni harflerle yayımlanmış olan bu kitaplardan bir telif ücreti almakta önemli bir sıkıntısı vardı. İstanbul'da yaşarken, bir gün elimden tutarak beni yanına almış, bu yayımcının dükkânına baskın yapmıştık. Babamın kitabevi sahibiyle neler konuştuğunu bilmemekle birlikte, çocuk hâlimle oradan hoşnut ayrıldığını sezmiştim.

Zaman geçmiş, yeni yerleşme yerimiz Ankara'dan İstanbul'a geldiğimiz bir günde, bu sefer, yaşlanmış, kalbinden şikayeti bulunan babamın koluna girerek, ona yardımcı olmaya çalışmışım. Eskiden beri, kitaplarının getirisinden çok cüzî bir miktar para alabilmişti. Her seferinde para olarak bir şeyler istediğine pişman olmuş bir hâli vardı. Yazılarını kitaplaştırmak için uğraş vermemesinin sebebi buydu. Belki de tok gözlü bir adamın yapması gereken bu idi. Çok şeyler yazmıştı, neyse ki, onların çok büyük kısmını kitaplaştırmak bana nasip oldu. Eski insanlarımız gibi, yazdıklarının sefasını o da sürememiş; şikayetçi bile olmamıştı.

Yusuf Ziya Bey, Arap harflerinin her türlüşünü rahatlıkla ve süratle okuyabilen bir insan idi. Ben henüz ilkokul öğrencisi iken, beni, elimden tutup Dolmabahçe Sarayı'nın uzantısında kurulmuş bir müzeye götürmüştü. İsa'dan öncesine ait olanların yanında İslâm sanatı örneklerinin de sergilendiği bir müze idi burası. Zengin bir tarih bilgisine sahip olan babam, müzeyi gezerken beni bilgilendirirken, iki yaşlı ve sakallı insanın, üzeri kakma yazılarla bezenmiş bir miğfer etrafında dolaşarak yazılanları okumaya çalıştıklarını, fakat başaramadıklarını görmüştüm. Miğferin yanına geldiğimizde babamın bu birbiri içine girmiş yoğun ve süslü yazıyı bir bakışta okuyabildiğine şahit olmuştum. İçimden, "Öf be ne baba" dediğimi unutmuyorum. Sonradan, özellikle Alevilerle ve Türkmenlerle ilgili araştırmalarında, okunması güç mezar taşlarını okuyup yayımladığına şahit olunca, Dolmabahçe'deki bu mâhir

okuma gösterisi sırasında babama olan güvenim tekrar tekrar pekişmiş; Arap coğrafyacılardan yaptığı çevirileri baskıya hazırlarken, bu hayranlığım bir defa daha pekişmişti. Ciltler dolusu kitapları önce okumuş; kitapların bir özetini yapmış; Türk yerleşim alanlarının çevirilerini de uygun bir izafet çerçevesi içerisine yerleştirmişti.

*

Bahçemizin eve yakın bir yerinde büyük zeytin ağacının tepesinde bir saksagan yuva yapmış, yavrularını da orada büyütüyordu. Bu saksagan ailesinden birileri arada sırada evimizin pencerelerine de konuyordu. Oldukça yaramaz bir çocuk olan benim kabahatlerimi annem babama bu saksaganlardan biri ile bildiriyordu.

Babam, yaptıklarımın hesabını akşam yemeğinden önce hiçbir zaman sormamıştır. Böyle olmakla birlikte, kendimi güvenceye alıp, sedir üzerinde hemen uyumaya çalışır veya bir tilki bayılması yapar, işi ört bas etmeye çalışırdım. Ne var ki bu, babamdan hiç dayak yemediğim anlamına gelmiyordu.

Benden bir yaş büyük olan ablam Türkân (Turgut), yaşı gelmiş ve ilkokula başlamıştı. Yalnız kalmış, en yakın yaramazlık ortağımdan mahrum kalmıştım. Ceviz ağacımızın üzerine çıkıp, okulun dağıldığını görünce, ağaçtan inip onu karşılamaya çalışır, birlikte eve dönerdik. İşte, bu okul denen şeyin “kötü” bir şey olduğunu, mahrum kaldığım azade hayatım dolayısıyla öğrenmiş oluyordum. Ağaçların tepesinde, kuşların peşinde, ev hayvanlarının arasında yaşadığım güzel bir hayatım vardı. O zamanlar okullarda saat üçe kadar sıralarda, rahlelerin başında tatil saatine kadar pinekleme gerekiyordu. Bu iş, benim işim değildi. Düşündüm, taşındım, okula gittiğimiz ikinci günü, okuldan kaçmaya karar verdim. Beni koruyacağına inandığım dayımın, yengemin evine sığınmaya karar vermiştim. Bu okul denen şey, yenilir-yutulur bir şey değildi.

Gideceğimiz okulun beşinci sınıfında okumakta olan dayıoğlu Lütfü Ağabey’imiz, her sabah bizi toparlayıp okula götürürken bir hileye başvurmuşum. Bizim ve komşularımızın ekinlerini döverken, başka işler de yapan çingene vatandaşlar, çadırlarını yıktıkları yerlerde maşa, sacayağı ve benzeri şeyleri yaparken pek çok artık metal parçaları bırakmışlardı. Gece bir miktar yağmur yağmış olduğu için, ayakkabılarım çamur toplamıştı; bizimkilere, “ayaklarımı kazıyıp size yetiyeceğim” diyerek onların benden uzaklaşıp, gözden kaybolmalarını sağlamıştım. Önceden düşündüğüm gibi, bize yakın bir yerde oturan dayımlara gidecektim; dayım değilse bile, yengem beni korurdu diye düşünüyordum. Harman yerlerini geçip, dolambaçlı yollardan aşağıya atlayıp yola indiğimde, dayımlara sabah kahvaltısına gitmekte olan babamla annemin önüne

düşmüştüm. Gerisin geriye kaçmaya çalışırken, babam peşimden koşmuş ve harman yerinde yuva yapmış bir eşek arısı yuvasının yanında beni yakalamıştı. Rahatsız olan eşek arıları hem beni, hem de babamın yere bırakmak zorunda olduğu kız kardeşimi sokmuştu. Emelime nail olamamıştım. Bazı yerlerim şişmiş bir vaziyette, babam beni ikinci ders saatine yetiştirmiş; kabahati de arılara yüklemişti. Arı sokmasının yanında babamdan dayak da yemiştım. Ne var ki bundan böyle, âhır yaşımda okuldan kaçmak şöyle dursun, o işi artık aklıma bile getirmeyerek; çoğu zaman pekiyi derece ile olmak üzere tahsilimi tamamlamaya çalışmış; bütünüyle okullu bir insan olmuştum.

Yusuf Ziya Bey, çocuklarına mesafeli duran; sevgisini ve olağanüstü ilgisini dolaylı şekilde gösteren bir baba idi. Birinci evliliğinden olan çocukları ile bir öğretmen olan karısını, İzmirli İsmail Hakkı Bey gibi veremden kaybetmişti. Halam, devletin maaş veremediği bir dönemde, tencerede buğday kaynatıp suyunu içtiklerini söylemişti bana. Halam da kocasını ve iki çocuğunu bu meret hastalık yüzünden kaybetmişti. Babam, bu ikinci evliliğinde, Gümüşsuyu'ndaki araziye belki de yeni eşi ve çocukları gerektiği şekilde beslensinler diye satın almıştı. Sütünü sağabilecekleri ineklerini ve iki sakız koyununu, kümes hayvanlarını ve arı kovanlarını belki de bu sağlık endişesi sebebiyle edinmişti. Yukuşbaşı'ndan aşağı doğru, evine ulaşmak için düzenlediği Arnavut kaldırımli çardaklı yolun iki tarafında yetiştirdiği reçellik gülleri de yaşama ve yaşatma azminin bir ifadesi olarak dikmişti. Bunları yaparken sadece Üniversitede ve Çapa Kız Muallim Mektebi'nde hocalık etmiyor; Şehremini Halkevi reisi olarak, hafta sonlarında kendisi ve arkadaşları için konferanslar da tertiplemeye çalışıyordu.

Türkân (Yörükân) Turgut'un yazdığı *Gümüşsuyu* (Ötügen,2013) adlı kitabının yanında, yaşadığımız bu semti ben de tasvire çalışmıştım. "Hatırladığım ve Hatırlamak İstedğim Gümüşsuyu" adıyla, ilk defa *Türk Yurdu*'nda (2003), daha sonra da *Sosyolojik ve Sosyal Psikolojik Görüş Açısıyla Şehir, Konut ve Mahremiyet* adıyla yayımladığım kitabımda yer almış bulunan (Atatürk Kültür Merkezi, 2012, ss. 127-154) yazımda iyi ve kötü hâllerini tasvire çalışmıştım.

Aile olarak yaşadığımız, devasa ceviz, badem, dut, incir ağaçları ve beş numune bağı ile ünlenmiş bu ekolojik alan, Maltepe Askeri Lisesi ve Davut Paşa Kışlası ile çevrelenmiş bir alandı. Biraz uzaklarda olmak üzere Metris ve Rami kışlaları bulunuyordu. Çeşitli savaşlar sırasında tehdit veya işgal altında kalmış, Çanakkale'de pek çok gencin başını yemiş netameli yerdı burası. Mithat Çiftliğine ait olup, beyaz toprak çıkartılan tarlalara, harman yerlerinin biraz ötesine, İkinci Dünya Savaşı sırasında uçaksavar topları ve projektörler yerleştirilmişti. Öğrenciler olarak bizlere okullarda zehirli gaz eğitimi

veriliyor; yaz döneminde, askerî kamplarda eğitim görüyorduk. Piyade tüfeğiyle yaptığım atışlarda da on ikiden vurduğuma dair onur belgelerim bulunuyordu. Doğal olarak Belçika malı bir çiftiyi istediğim gibi kullanma iznine sahip olduğuma inanıyordum. Zaten Gümüşsuyu halkının elinde bulunan benzer silâhları gençler kullanıp duruyordu. Evde de bir filintamız vardı. Ayrıca, ders-i âm olmasına rağmen, gönüllü olarak askere yazılmış, silâh kullanmasını bilen bir insandı Yusuf Ziya Bey. Bu yüzden de, silâh kullanma ve herkes gibi biraz avcılık yapma isteğim kabul görmüştü.

Bir gün biçilmiş bir ekin tarlasında, tekrar tekrar pusu kurarak on kadar güvercini vurup, kahraman bir edâ ile babamın karşısına çıktığımda, onu kaşları çatılmış bir şekilde bulmuştum. “Müslümanlık, açken hayatını devam ettirebilmen veya korunabilmen için hayvan öldürmeye cevaz vermiştir. Günah işlemişsin; şimdi ye bakalım bunların hepsini köpek” demişti bana. On kadar güvercinin hepsini gene de bana yedirmediler. Evin hanımları onları uygun bir şekilde pişirmişlerdi. Avcılığım, Ankara’ya taşındıktan sonra, bir süre daha devam etmiştir. Ne var ki, babamın uyarısını unutmadım ve bir daha aşırıya kaçmadım. Bir hayli zaman geçtikten sonra, sokakta bir şeyler yemeye çalışan bir güvercin, kumru, serçe, hattâ başka bir kuş gördüğümde, onları ürkütmek için yolumu değiştirir; elimden geldiğince onları balkonumda besler olmuştum. Babamın müdahalesi beni “adam” etmişti.

Yazı veya konuşma olarak sınırlı zaman ve yeri bir hayli aştığımın farkındayım. Söylemek istediğim şeylerin pek azını söyleyebildim. Gene de ilginize teşekkür eder, yaptığınız ve bizim için onur duyabileceğimiz bu toplantının başarılı geçmesinden gururlanacağımızı bilmenizi isterim. Başta Sönmez Kutlu hocamız olmak üzere “bu anma toplantısını” yapacak olanlara ve dinleyicilere sevgilerimi sunmak isterim ve hoşça kalınız diyorum.